

ISSN 0035-7812

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

Theofried Baumeister, Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat,
Konrad Reppen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

81. BAND

1986

HERDER

ROM FREIBURG WIEN



18-4885 W2

ISSN 0035-7812

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

Ordnung Albert, Götter in Rom
das Jahr 400 n. Chr. (= ...)

Walter Bauer, Die Kirche als ...
Werk und ...
München: Theologische ...
Verlag 1971, III, 191 S.

Jean Cocteau, La ...
für christliche ...

Alexandre ...

Ulrich ...
der ...

Helmut ...
Kirche als ...

Hilke ...
Theologische ...

Hilke ...
HERAUSGEBEN VON ...

G. ...
BAND

And ...
Episcopaten ...

Renovatio et ...

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 81,- DM, Jahrgang 162,- 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.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz und Druck im Rombach: Druckhaus KG, Freiburg i. Br.

Bestellnummer 00160

Gh 2934-81



INHALT

AUFSÄTZE

MARIA-BARBARA VON STRITZKY, Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seine Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch Cyprian	1
STEPHAN ELBERN, Kirche und Usurpation. Das Verhalten kirchlicher Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike	26
PIUS ENGELBERT O. S. B., Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Regula Benedicti im Frühmittelalter	39
ERWIN GATZ, Ein Gutachten des münsterschen Domherrn Joseph Giese über den deutschen Klerus und die deutschen Katholiken aus dem Jahre 1869	61
ERICH GARHAMMER, Die Erhebung von Erzbischof Reisach zum Kardinal. Gründe – Hintergründe – Konsequenzen	80
KURT KÜPPERS, Die Maiandacht als Beispiel volksnaher Frömmigkeit	102
JOHANNES G. DECKERS, Dionysos der Erlöser? Bemerkungen zur Deutung der Bodenmosaiken im „Haus des Aion“ in Nea-Paphos auf Cypern durch W. A. Daszewski	145
MARIA-BARBARA VON STRITZKY, Bemerkungen zur Darstellung des „Durchzugs durch das Rote Meer“ auf der Holztür von Santa Sabina	173
THEOFRIED BAUMEISTER, Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philä	187
RENATE SCHUMACHER-WOLFGARTEN, Eine Privatbibliothek des 15. Jahrhunderts in Tarquinia	195
MICHAEL F. FELDKAMP, Die Ernennung der Osnabrücker Weihbischöfe und Generalvikare in der Zeit der „successio alternativa“ nach römischen Quellen	229
EGON JOHANNES GREIPL, Wilhelm von Humboldt und Rom	248
ANDREAS HEINZ, Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919	261

KLEINERE BEITRÄGE

WILHELM IMKAMP, Die „gregorianische Reform“ in neuem Licht	113
ERICH GARHAMMER, „Wider das Götzenbild des alleinlehrenden Staates“. Vermittlungsversuch zu einer Kontroverse über die Idee einer kath. Universität im 19. Jahrhundert	118

REZENSIONEN

FRANZ LAUB, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei (Richard Klein)	124
GEORG SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? (Richard Klein)	125
JEAN MALLET et ANDRÉ THIBAUT, Les manuscrits en écriture bénéventaine de la bibliothèque capitulaire de Bénévent (Hubertus Drobner)	129
EMIL VAN DER VEKENE, Bibliotheca bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis (Herman H. Schwedt)	130
ERWIN ISERLOH (Hrsg.), Katholische Theologen der Reforma- tionszeit (Erwin Gatz)	133
ERNST RUDOLF HUBER / WOLFGANG HUBER (Hrsg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Erwin Gatz)	133
MARTIN GRESCHAT (Hrsg.), Das Papsttum (Erwin Gatz)	135
RENÉ SCHIFFMANN, Roma Felix (Erwin Gatz)	136
KONRAD REPGEN (Bearb.), Diarium Chigi 1639–1651 (Pierre Louis Surchat)	137
PETER HERSCHE, Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahr- hundert (Erwin Gatz)	138
HUBERT JEDIN, Lebensbericht (Erwin Gatz)	139
HILARIUS BREITINGER, Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934–1945 (Manfred Claus)	141
HARALD ZIMMERMANN (Bearb.), Papsturkunden 896–1046 (Ludwig Schmutge)	281
ERWIN GATZ (Bearb.), Akten der Fuldaer Bischofskonferenz (Ulrich Reusch)	282

KLEINERE BEITRÄGE

WILHELM IMKAMP, Die „gregorianische Reform“ in neuem Licht ERICH GARHAMMER, Wider das Götzenbild des alleinlebenden Staates: Vermittlungsversuch zu einer Kontroverse über die late- eine kath. Universität im 19. Jahrhundert	113 118
---	------------



48-2934-81

Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seinen Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch Cyprian

Von MARIA-BARBARA VON STRITZKY

Die decische Verfolgung und das daraus resultierende Problem der *lapsi* haben in der Forschung häufige Beachtung gefunden. Dennoch bleiben immer noch zahlreiche Einzelaspekte ungeklärt. Besonders die Schriften des Cyprian von Karthago bieten noch reichhaltiges Material zur Richtigstellung, Präzisierung und Vertiefung.

1. Der römische Staat und die Christen in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts

Um der vielschichtigen Problematik der Religionspolitik des Kaisers Decius gerecht zu werden und Kriterien für ihre Beurteilung zu gewinnen, ist es notwendig, einen Blick auf die Beziehungen zwischen dem römischen Staat und den Christen in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh.s zu werfen. Diese Zeit ist – von wenigen lokal begrenzten Ausnahmen abgesehen¹ – von der Toleranz der römischen Staatsgewalt gegenüber den Christen gekennzeichnet und wird in den christlichen Quellen als lange Friedenszeit betrachtet².

Die severischen Kaiser (193–235) sind, bedingt durch ihre teils syrische teils afrikanische Herkunft, aufgeschlossen für Kulte, die aus dem Osten des Reiches kommen. Christen, die sie als loyale Staatsbürger erkennen, dulden sie als Anhänger einer religiösen Sekte und gewähren ihnen die Duldung, die auch gegenüber anderen Kulturen zu beobachten ist³. Als deutlicher Beweis für die faktische Toleranz gegenüber dem Christentum bei gleichzeitig unveränderter Rechtslage sind wohl die Beziehungen zu werten, die christliche Gelehrte zum kaiserlichen Hof unterhalten⁴. Als herausragendes Beispiel mag die Einladung der Kaiserinmutter Mamäa an Origenes dienen, am Hof in Antiochien Vorträge über die christliche Religion zu halten⁵.

Ferner wird durch die allgemeine Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle Freien im Imperium, also auch an alle freien Christen, durch die *Constitutio Antoniniana* 212 die Zahl der römischen Bürger unter den Christen „automatisch“ vermehrt⁶. Die Einflußnahme der Christen auf das öffentliche Leben wird dadurch begünstigt. Gleichzeitig ist zu beobachten, daß sich immer mehr hochgestellte Persönlichkeiten den christlichen Gemeinden anschließen, die nun einen breiten Querschnitt durch alle sozialen Schichten aufweisen⁷.

Nach einer kurzen Unterbrechung während der Regierung des Maximinus Thrax⁸ genießen die Christen unter seinen Nachfolgern weiterhin Frieden, so daß sich die christliche Lehre ungehindert entfalten und die Organisation der Kirche ausgebaut werden kann. Nicht umsonst hebt Origenes im Hinblick auf die Jahre 230–250 an verschiedenen Stellen seiner Schriften das Anwachsen der Zahl der Christen hervor⁹, was auch von paganer Seite durch eine Bemerkung des Porphyrios bestätigt wird¹⁰.

Ihren vorläufigen Höhepunkt erlebt diese Entwicklung unter der Regierung des Philippus Arabs, der den Christen mit solchem Wohlwollen begegnet, daß das Gerücht entstehen kann, dieser Kaiser sei Christ gewesen¹¹, was schon Dionysios von Alexandrien als Zeitgenossen bekannt ist.

Trotz der positiven Bilanz dieser Friedenszeit für das Christentum dürfen 2 Punkte nicht übersehen werden.

1. Dem Anwachsen der Zahl der Gläubigen entspricht nicht immer ihre innere Ausrichtung an den Grundprinzipien des Glaubens. Schon Origenes erblickt für den Fall einer Änderung der römischen Religionspolitik eine große Gefahr für die Gemeinden, wenn er betont, daß mit dem Ausbleiben der Martyrien die Liebe zur Kirche erkaltet sei¹². Auch Cyprian geißelt nach Beendigung der Verfolgung die Laxheit der Christen, ihre Gewinnsucht und diesseitige Lebensauffassung, die sich, bedingt durch die lange voraufgegangene Friedenszeit, eingeschlichen und geradezu die Prüfung durch Gott herausgefordert haben¹³; nicht wesentlich anders urteilt Dionysios von Alexandrien, als sich bei der Durchführung des decisiven Opferbefehls viele Gemeindeglieder als Scheinchristen erweisen¹⁴.

2. Die erste Hälfte des 3. Jh.s ist auf politischem Gebiet durch die Bedrohung des Imperium Romanum durch Barbareneinfälle gekennzeichnet¹⁵. Mit der außenpolitischen Unsicherheit wachsen im Innern des Reiches die durch den Verfall der Wirtschaft hervorgerufenen Spannungen. In dieser Krisensituation besinnt sich der römische Senat wieder auf die alten Traditionen der römischen Religion und begegnet der Toleranz der syrischen Kaiser östlichen Kulturen gegenüber, zu denen nach paganer Einschätzung auch das Christentum gehört, mit zunehmender Skepsis. Als geradezu unerträglich wird in Rom die Einführung des syrischen Sonnenkultes als oberster Staatskult 219 durch Elagabal betrachtet, so daß sich der Senat nach der Ermordung des Kaisers angelegentlich für die Restauration der kapitolinischen Trias als der *di publici populi Romani* einsetzt¹⁶. Nur eine Rückkehr zur *religio* der Väter und eine gewissenhafte Verehrung der Götter kann nach seiner Meinung die Krise beheben und die alte Größe des Reiches wieder heraufführen.

Schon einmal in der römischen Geschichte hat man sich erfolgreich gegen die Überfremdung der angestammten Religion durch Kulte aus dem Osten gewehrt; denn es ist nicht zuletzt die Wiederherstellung der *religio et instituta maiorum* gewesen, die die Römer um Oktavian scharte und ihn dadurch den Sieg über Antonius davontragen ließ, womit er Rom zu seiner

endgültigen Größe führte¹⁷. Die Wiederbelebung der altrömischen Religion durch Augustus ist nur aus dem Glauben verständlich, daß das damalige Unheil des Bürgerkrieges als Strafgericht der Götter wegen der Vernachlässigung ihres Kultes hervorgerufen wurde und eine Erneuerung allein auf religiöser Grundlage erfolgen konnte¹⁸.

Mit einer ähnlichen Situation sieht sich der Senat in der ersten Hälfte des 3. Jh.s konfrontiert, und wiederum erblickt er die einzige Rettungsmöglichkeit in der Hinwendung zur ererbten Religion. Nicht anders ist es zu erklären, daß Cassius Dio, der selbst dem Senat angehört, das religionspolitische Programm seiner Zeit in die Form der fiktiven Rede des Maecenas an Augustus kleidet¹⁹. Er läßt in dieser Rede Maecenas dem Augustus den Rat erteilen, er solle die Götter nach der Sitte der Väter verehren und auch die Bürger dazu zwingen. Diejenigen, die von der rechten Götterverehrung abwichen, solle er hassen und bestrafen nicht allein der Götter wegen, sondern weil aus einem solchen Verhalten Verschwörungen entstehen könnten, die Gefahren für die Monarchie darstellten; aus dem gleichen Grund solle er keine Gottlosen und keine Zauberer dulden²⁰.

Die Richtung der Religionspolitik ist damit deutlich markiert, und es bedurfte nur noch eines Kaisers aus den Reihen des Senats, um das Restaurationsprogramm in die Tat umzusetzen. Dieser tritt dann in der Person des Decius, der schon durch die Annahme des Namens C. Messius Q. *Traianus* Decius seine enge Verbindung mit dem Senat andeutet, im September 249 die Regierung an.

Das Zusammentreffen der beiden aufgezeigten Entwicklungstendenzen wird für die christlichen Gemeinden zu einer Bewährungsprobe, die zur Bedrohung ihrer Existenz führt.

2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund des decischen Opferbefehls

Die Stimmungsänderung gegenüber den Christen beginnt sich zwar schon anlässlich der Tausendjahrfeier Roms, die 248 festlich begangen wird, zu zeigen, als sich vermutlich aus diesem Anlaß der Haß des aufgewiegelten Pöbels von Alexandrien auf die Christen entlädt²¹. Während diese pogromhafte Aktion noch lokal begrenzt bleibt, spitzt sich im Gesamtimperium die Situation zu, als Decius noch im Herbst des Jahres 249 ein Opferdekret erläßt²². Da der Wortlaut dieses Edikts nicht erhalten ist und seine Existenz bis vor wenigen Jahrzehnten nur aus der christlichen Überlieferung bekannt war²³, konnte die Forschung die damit verbundenen Maßnahmen nur als eindeutig gegen die Christen gerichtet bewerten. Erst das Bekanntwerden der ägyptischen Libelli²⁴, die unter anderem die Opferbescheinigung der Priesterin des Nilgottes Petesuchos enthalten²⁵, hat die Forschung auf eine breitere Grundlage gestellt und ein objektiveres Urteil ermöglicht.

Nach den Untersuchungen von Liesering²⁶, Friend²⁷, Saumagne²⁸ und Molthagen²⁹ ist davon auszugehen, daß dieses Edikt als allgemeines Reichsgesetz die gesamte Bevölkerung betraf. Alle Einwohner des Imperium Romanum, d. h. auch Frauen und Kinder³⁰, waren aufgerufen, in der Form der *supplicatio* ihre Loyalität gegenüber den Göttern des Staates zu bekunden. Die Libelli lassen nicht erkennen, daß dadurch die Christen in besonderer Weise bekämpft werden sollten³¹; dennoch verpflichtete es auch die Christen, die so in ein Dilemma gerieten, da die Befolgung des Opferbefehls aus christlicher Sicht eine Verleugnung des Glaubens bedeutete.

Decius ist bei seiner Restaurationspolitik davon ausgegangen, daß der rechte Kult der Götter die Grundlage für eine Bewältigung der Krise des Reiches sei³². Ein Opfer für das Wohl des Kaisers als dem Repräsentanten des Imperiums soll einmal die Bevölkerung in Einheit um den Herrscher versammeln und kommt somit einem Treueid gleich³³, und soll zum anderen die Versöhnung mit den Göttern herbeiführen, die sich nach römischer Auffassung in politischen und militärischen Erfolgen dokumentiert³⁴.

Diese Erwägungen haben wohl auch Caracalla geleitet, als er wenige Jahrzehnte zuvor die allgemeine Verleihung des römischen Bürgerrechts damit begründete, daß er alle freien Untertanen als Römer zu den Heiligtümern der Götter führen wolle³⁵.

Das Streben, die Einheit aller Bewohner des Imperiums zu erlangen, bestimmt Decius dazu, zum ersten Mal in der römischen Geschichte eine religionspolitische Maßnahme mit Zwang durchzusetzen. Nach Ausweis der ägyptischen Libelli und der christlichen Quellen werden Opferkommissionen eingesetzt, die den Vollzug der Opferhandlung überwachen und Opferbescheinigungen ausstellen³⁶. Das Strafmaß bei Nichtbefolgung des Gesetzes schwankt zwischen Einkerkung, Folter und Todesstrafe³⁷. Es ist aus den Berichten jedoch klar ersichtlich, daß die Behörden die Todesstrafe nur als letztes Mittel anwenden. Es geht also weniger darum, Personen und Gruppen auszuschalten, als sie unter Drohung und Zwang zum Opfer zu führen. Von einer Einschränkung des christlichen Gottesdienstes oder von Schritten gegen die kirchliche Organisation ist noch nicht die Rede.

Decius handelt so, wie Dio in der Maecenasrede geraten hat: τοὺς ἄλλοις τιμᾶν ἀνάγκη³⁸. Es geht hier also nicht mehr, und das ist das Neue und Interessante an dem kaiserlichen Edikt, darum „*ne Christiani sint*“³⁹, sondern um den Vollzug des Loyalitätsaktes, der die Verbindung von Staat und Religion jedem Bürger ins Bewußtsein rufen soll. Die Christen werden nicht wegen des *nomen Christianum* bestraft, sondern vielmehr wegen einer Gehorsamsverweigerung und der damit verbundenen Nichtanerkennung der heidnisch bestimmten religiösen Grundlage des Staates, was wiederum dem Hinweis der Maecenasrede auf die ἄθεοι entspricht⁴⁰.

Im Zusammenhang mit der angeordneten *supplicatio* ist noch ein weiterer Aspekt zu beachten: die *salus imperatoris*. Gerade dieser Begriff wird zu

einem Schlüsselwort in der Auseinandersetzung zwischen dem römischen Staat und den Christen. Er zeigt, wie nahe man sich von der geistigen und kulturellen Ausgangsposition her ist und welcher Abstand dennoch zu Tage tritt. Wie die neuere Forschung nachgewiesen hat, impliziert die *supplicatio pro salute imperatoris* auch im paganen Bereich keineswegs die Anbetung oder gar Vergöttlichung des lebenden Kaisers⁴¹.

Es geht somit bei der Ablehnung des Opfers durch die Christen nicht um die Verweigerung der Anerkennung des Kaisers, sondern um eine Opferhandlung als solche, die als ein Akt der Idololatrie mit dem Christentum unvereinbar ist. Auch Christen können immer wieder betonen: „Wir beten ständig für das Heil des Kaisers“⁴². Selbst Tertullian geht soweit zu sagen: „Wir schwören nicht beim Genius des Kaisers, sondern bei der *salus Caesarum*, die erhabener ist“, was er damit begründet, daß die Ausübung der Herrschaft auf dem Willen Gottes beruhe und die „Christen das erhalten wissen wollen, was Gott gewollt hat“⁴³.

Kann es auch im Hinblick auf die göttliche Verehrung des lebenden Kaisers Berührungspunkte in den Ansichten von Christen und Heiden geben, so ist man hinsichtlich der Ausführung der Bitte um das Wohlergehen des Herrschers unüberbrückbar voneinander getrennt.

Nach römischem Verständnis muß sich das Gebet *pro salute principis* in aller Öffentlichkeit in einem staatlich sanktionierten Kultakt vollziehen, soll es Gültigkeit und Wirksamkeit besitzen. Die römische Staatsgewalt befindet sich mit dieser Eingliederung des Gebetes *pro salute principis* in die allgemeine Kultordnung im Einklang mit einer alten Tradition, die bis auf Platon herabreicht. Schon er verlangt, daß sich die private Verehrung der Götter dem Staatskult einzuordnen habe, da sonst durch die Verehrung der Dämonen anderen Menschen Schaden drohen könne und die legitime öffentliche Verehrung der Götter unterminiert werde⁴⁴. Für die weitere Entwicklung bedeutsam ist die Aufnahme dieses Gedankens durch Cicero, der allerdings im Kontext der römischen Verhältnisse auch den Privatkult der von den Vätern ererbten Götter zuläßt⁴⁵. Daß diese Forderungen im Zuge der Restauration des überkommenen Kultes neue Aktualität gewinnen, zeigt wiederum die Maecenasrede⁴⁶, die die Einführung neuer Gottheiten, – der Akzent liegt auf *δαίμόνια* –, mit Aufständen und Verschwörungen in Verbindung bringt und offensichtlich Schadenszauber befürchtet.

So ist die Beteuerung der Christen, unablässig für das Heil des Kaisers zu beten, für die römischen Behörden nicht nur unzureichend, sondern von vornherein verdächtig, da sich dieses Gebet nicht innerhalb eines Kultes vollzieht, der staatliche Anerkennung besitzt, und dadurch mit dem staatlichen Kult zugleich auch den Staat selbst unterhöhlt. Das Gebet der Christen hat nach römischer Auffassung, die wohl von der christlichen der Praxis der Arkandisziplin bestätigt zu werden scheint, keinen Öffentlichkeitscharakter, und so liegt die Vermutung nahe, daß es deshalb eher geeignet ist, Schaden als Nutzen zu schaffen. Da andererseits der Kultakt zu einer

Loyalitätsbekundung geworden ist, die nicht notwendig eine bestimmte religiöse Haltung des Opfernden voraussetzt⁴⁷, stehen die römischen Behörden der Weigerung der Christen, diesen Akt zu vollziehen, ohne Verständnis gegenüber.

Für die Christen wiederum bedeutet die Darbringung eines Opfers neben der staatlicherseits intendierten Loyalitätsbezeugung zugleich auch die Anerkennung einer im Heidnisch-Sakralen begründeten Macht des Staates und darüber hinaus eine Huldigung an die Götter, die mit ihrem Glauben nicht vereinbar ist. An ihrem Verhalten lassen sich erste Schritte in Richtung auf eine Entsakralisierung des Staates ablesen⁴⁸. Damit wird eine Entwicklung eingeleitet, die über die Lehre von den zwei Reichen und den zwei Gewalten bis zur Zwei-Schwerter-Theorie des Mittelalters verläuft⁴⁹. Der Gefahr, die da heraufzieht, ist man sich in Rom sowohl in politischen wie auch in neuplatonischen Kreisen, wobei später im Denken des Kaisers Julian beides zusammenfallen wird⁵⁰, wohl bewußt, und so verwundert es nicht, wenn die Christen als Atheisten bezeichnet werden, da sie sich außerhalb der religiösen und damit gleichzeitig außerhalb der politischen Gemeinschaft stellen.

Im Hinblick auf die Grundlagen des Staates und den Beitrag der Religion zu seiner Erhaltung stehen die Auffassungen selbst bei gleichem Vokabular in diametralem Gegensatz einander gegenüber.

Das Ordnungsgefüge des Imperium Romanum mit seinen politischen, sozialen und kulturellen Aspekten konkretisiert sich ferner in der *disciplina Romana*⁵¹, einem Begriff, der in seiner Bedeutungsbreite in etwa der griechischen παιδεία entspricht⁵².

Gerade gegen diese *disciplina Romana* scheinen die Christen zu verstoßen, indem sie das durch das Edikt gebotene Opfer verweigern: sie unterhöhlen nicht nur die religiösen und politischen Grundlagen des Staates, sondern zerstören auch die sozialen und kulturellen Bindungen, die durch die Bewahrung der *traditio* und des *mos maiorum* entstanden sind⁵³. Sie verlassen somit die *societas Romana* und werden nach Auffassung des römischen Staates zu einem neuen Volk⁵⁴, das sich auf eine eigene *disciplina* beruft und deshalb bekämpft werden muß, weil nicht allein der Bestand des Reiches, sondern auch die von römischer Kultur geprägte *societas humana* insgesamt gefährdet ist.

Auf diesem Hintergrund wird die Bemerkung des Tacitus verständlich, die Christen seien zur Zeit des Nero weniger wegen Brandstiftung als wegen des *odium humani generis* verurteilt worden⁵⁵. Sobald Christen mit der römischen Staatsgewalt in Berührung kommen und diese feststellt, daß die Gläubigen die für Staat und Gesellschaft bis dahin gültigen Grundlagen nicht mehr anerkennen, ist sie gezwungen, in ihnen die Feinde des Menschengeschlechts und damit auch die *hostes publici* zu erblicken⁵⁶. Dieser Verwurf, die Christen seien die Staatsfeinde, wird wiederholt erhoben und taucht verstärkt in der Mitte des 3. Jh.s auf⁵⁷, so daß damit Decius ein wei-

terer Grund gegeben wird, den Opferbefehl auch als Prüfung des zivilen Gehorsams und der Übereinstimmung mit den tradierten Werten der den Fortbestand der menschlichen Gemeinschaft garantierenden Ordnung (*disciplina*) zu verkünden⁵⁸.

Daß die Christen den Begriff der *disciplina* in Anspruch nehmen, zeigt sich bei Tertullian, der ihn aufgreift und mit christlichem Inhalt füllt⁵⁹. Er dient ihm zur Bezeichnung der christlichen Lehre im allgemeinen⁶⁰ wie auch der christlichen Lebensgestaltung⁶¹ und kann als *salutaris disciplina*⁶² das Christentum im Gegensatz zur antiken Tradition meinen. Eine Parallele dazu findet sich bei Klemens von Alexandrien, der vom Christentum als von der παιδεία σωτήριος spricht⁶³.

Die Christen sehen sich nach Tertullian in einem deutlichen Abstand zur *disciplina Romana*, insofern sie zwar dem römischen Staat in allem Gehorsam zu schulden glauben, aber nicht in dem von ihm bestimmten Rahmen, sondern *intra limites disciplinae*, die die christliche Lehre setzt⁶⁴. Der Staat wird von ihnen nicht länger als eine Einheit von religiöser und politischer Macht betrachtet, vielmehr bildet die christliche Lehre, die in der göttlichen Offenbarung wurzelt, den Maßstab für das Handeln des Menschen auch in staatsbürgerlicher Hinsicht.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Cyprians in seiner unmittelbar nach Beendigung der decischen Verfolgung abgefaßten Schrift „de lapsis“, in der er den Glaubensabfall so vieler Christen beklagt. Beabsichtigt Decius in seinem Edikt eine Prüfung der staatsbürgerlichen Loyalität, so kann Cyprian in Parallele dazu in dem kaiserlichen Gesetz eine Prüfung Gottes erkennen, um die Treue der Christen ihm gegenüber zu erproben. Nach Meinung Cyprians hat die von Gott eingerichtete *disciplina* durch die lange Friedenszeit Schaden gelitten. Die Christen waren lau geworden, so daß der darniederliegende und fast schlafende Glaube erst durch das himmlische Strafgericht – Cyprian gebraucht zur Verdeutlichung der Situation den der strafrechtlichen Terminologie entstammenden Ausdruck *censura* – wieder aufgerichtet werden mußte, das der Herr in seiner Güte eher als *exploratio*, denn als *persecutio* hat geschehen lassen⁶⁵.

In rhetorisch gelungener Form transponiert Cyprian alle für das römische Strafrecht relevanten Begriffe in die christliche Sphäre und entkleidet sie damit ihres ursprünglichen Inhalts. In gewollter Analogie zu römischen Vorstellungen spricht er von Gott als dem *clementissimus dominus*, wobei ein Römer durchaus die *clementia Caesaris* mithört⁶⁶, von der *familia*, die im römischen Bereich eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem Staat besitzt⁶⁷, und von der *disciplina*, die bei den Römern auf menschlicher, bei den Christen auf göttlicher *traditio* beruht und der daher ein höherer Wert und Anspruch eignet. Die Verletzung der *fides* – hier ist die Bedeutungsverschiebung noch spürbarer⁶⁸ – wird ebenfalls nicht durch ein menschliches, sondern durch ein göttliches Strafgericht geahndet. Da die *censura*, die über die *disciplina* wacht, in der Kaiserzeit von den Herrschern selbst ausgeübt

wird⁶⁹, stellt Cyprian durch die Aufnahme dieses Terminus erneut eine Analogie zwischen der Herrschaft Gottes und der des Kaisers her. Durch die Hinzufügung des Attributs *caelestis* bleibt jedoch der Vorrang der göttlichen Macht gegenüber der irdischen gewahrt.

Cyprian operiert zwar mit altrömischen Begriffen, füllt sie aber mit neuem Inhalt. Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, wie weit er sich von der bisherigen, für das Imperium Romanum immer noch gültigen Tradition entfernt hat und dabei gleichzeitig auf dem Wege ist, eine neue Tradition zu schaffen. Er muß so vorgehen, da eine Religion, die eine bloße Neuerung darstellt, ohne sich auf eine Tradition berufen zu können, für einen antiken Menschen, d. h. auch für Cyprian, nicht akzeptabel gewesen wäre⁷⁰.

3. Die Reaktion Cyprians auf die Befolgung des Opferedikts und ihre Darstellung in der Forschung

Nach der Skizzierung des historischen und geistesgeschichtlichen Hintergrundes, vor dem sich die Anordnung einer allgemeinen *supplicatio* durch Decius vollzieht, ist nun nach den Gründen für die kirchliche Reaktion den Gemeindegliedern gegenüber zu fragen, die dem kaiserlichen Gesetz Folge geleistet oder sich zumindest den Anschein gegeben haben, ihm nachzukommen, um auf diese Weise den harten Strafen zu entgehen, die ihnen im Falle der Gehorsamsverweigerung drohten. Zunächst ist festzustellen, daß die aktive Teilnahme eines Christen an einem heidnischen Kultakt, wie er im Gesetz des Decius gefordert ist, der Verleugnung des Glaubens gleichkommt; denn durch die Befolgung des kaiserlichen Dekrets macht sich ein Christ der Idololatrie schuldig und schließt sich damit aus der kirchlichen Gemeinschaft aus. Der Rückfall in die pagane Religion bedeutet den Verlust der Taufgnade⁷¹, worauf Cyprian ausdrücklich hinweist, wenn er die Frage stellt, ob ein Christ, der bereits dem Teufel entsagt habe, imstande sein könne, Christus zu entsagen⁷². In der Darbringung eines Opfers vor den Göttern sieht Cyprian die Verkehrung der Taufe in ihr Gegenteil; denn statt zum Leben, das die Opfernden zwar äußerlich gesehen retten, eilen sie in Wirklichkeit ihrem geistlichen Tod entgegen, indem sie ihr Heil, ihre Hoffnung und ihren Glauben verlieren und gleichsam selbst zum Opfertier werden, das auf dem Altar verbrannt wird⁷³.

Obwohl über die Schwere des Vergehens, dessen sich die Gefallenen schuldig gemacht haben, kein Zweifel besteht, setzt sich Cyprian nach Beendigung der Verfolgung angesichts der großen Zahl der *lapsi*, die in die Kirche zurückkehren wollen, für eine differenzierte Beurteilung der jeweiligen Fälle ein. Er erklärt, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen den *sacrificati*, die sich regelrecht zum Opfer gedrängt haben, und jenen, die sich erst nach Folterungen bereit fanden, das vorgeschriebene

Opfer darzubringen. Von diesen seien nochmals die *libellatici* zu unterscheiden, die sich einen Opferschein (*libellus*) beschafft haben, ohne jedoch zu opfern⁷⁴.

Allein diese beiden Gruppen sind es, denen das seelsorgerliche Bemühen Cyprians gilt⁷⁵. Er möchte die allzu großzügige Ausstellung der *libelli pacis* seitens der *confessores*, durch die den *lapsi* eine Rückkehr in die Kirche ohne vorherige Buße möglich sein sollte, eingeschränkt wissen, um Unruhe in den Gemeinden zu verhindern und seiner Verantwortung als Bischof gerecht zu werden, dem nach Beratung auf zwei Synoden in Karthago und in Abstimmung mit Bischof Cornelius von Rom letztlich die Lösegewalt und damit die Rekonziliation der Gefallenen obliegt⁷⁶.

Die Tatsache, daß neben der Bezeichnung *sacrificati* und *libellatici* auch die Begriffe *acta* bzw. *accepta facientes* zur Kennzeichnung von *lapsi* hinsichtlich ihres Vergehens im Corpus der Schriften Cyprians auftauchen⁷⁷, hat besonders die ältere Forschung zum Anlaß genommen, von mindestens drei, wenn nicht sogar vier Klassen von Abgefallenen zu sprechen, deren Schuld unterschiedlich eingestuft wurde, ohne danach zu fragen, ob diese Auffassung in den Texten Cyprians einen Rückhalt findet⁷⁸. Diese einmal verbreitete Meinung ist auch in neuere Handbücher und Lexika eingegangen⁷⁹ und wird erst neustens nicht mehr vertreten⁸⁰. Eine exakte Darlegung des Sachverhalts steht aber noch aus.

Bei den lediglich im Brief der römischen Gemeinde an Cyprian neben den *libellatici* genannten *acta facientes*⁸¹ handelt es sich um Christen, die ohne zu opfern durch Mittelspersonen eine Eintragung in die amtliche Liste erreicht und sich desselben Vergehens wie die *libellatici* schuldig gemacht haben: sie erweckten den Anschein, das Opfer vollzogen zu haben. Ihre Erwähnung durch die römischen Presbyter gewährt zwar einen Einblick in die Praxis der Behörden in der Hauptstadt des Reiches, gestattet aber nicht, sie als Sondergruppe zu betrachten, zumal sie in dem Schreiben auf eine Stufe mit den *libellatici* gestellt und zusammen mit ihnen nur von den *sacrificati* abgehoben werden⁸².

Im Brief Cyprians an den Bischof Antonianus erscheint im Zusammenhang mit einem Gerücht, das die Gegner des Cornelius austreuten, der Begriff *turificati*⁸³. Um Cornelius herabzusetzen, behaupten sie, er halte Gemeinschaft mit Trofimus, einem Bischof, der wohl zur Gruppe derer gehörte, die nach einer Täuschung Novatian die Bischofsweihe erteilt hatten⁸⁴. Daß Trofimus nicht zu den *lapsi* zählte, sondern Schismatiker war, zeigt die Äußerung Cyprians, dieser habe seinen Irrtum eingesehen und habe auch seine Gemeinde wieder zur Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Bischof Cornelius zurückgeführt⁸⁵.

Das zweite Argument, das die Gegner des Cornelius ins Feld führen, ist die Behauptung, er stehe in Gemeinschaft mit Weihrauchopferern. Die Bezeichnung *turificati*, deren Einordnung in den Kontext der Ereignisse, die mit der von Decius befohlenen *supplicatio* in Zusammenhang stehen,

Schwierigkeiten bereitet, hat zu Mißverständnissen und weitreichenden Fehlinterpretationen geführt.

So werden die erwähnten *turificati* als eine Gruppierung von *lapsi* ge- deutet, deren Vergehen vermeintlich weniger schwer eingestuft wurde als das der *sacrificati*⁸⁶, obwohl sonst nie mehr von ihnen die Rede ist. Träfe diese Behauptung zu, hätten sie sicher in den Auseinandersetzungen um die Bußfrage eine Rolle gespielt. Außerdem hat es angeblich in Nordafrika *turificati* gegeben⁸⁷, jedoch kennt Cyprian in seiner Gemeinde und denen seines Sprengels eine solche Praxis nicht. Bihlmeyer möchte aufgrund des Ausdrucks *turificati* sogar den Schluß ziehen, daß faktisch das Weihrauchopfer genügte⁸⁸, und Bludau führt Ersparnisgründe der römischen Behörden dafür an, daß sie sich mit einer Weihrauchspende zufrieden gaben⁸⁹; aber diese Verfahrensweise wird im Hinblick auf das Opfergebot des Decius nicht durch die Texte bestätigt. Koch ist der Ansicht, daß es keinen Unterschied zwischen *turificati* und *sacrificati* gebe⁹⁰, weil die *turificati* in demselben Brief Cyprians als *sacrificati* bezeichnet würden⁹¹. Dem ist zu entgegnen, daß die *turificati* in diesem Brief nicht mit den Maßnahmen des Decius in Verbindung gebracht werden.

Es gilt festzuhalten, daß Cyprian im Zusammenhang mit dem decischen Opferdekret von Tier- und Schlachtopfern spricht⁹², was von Dionysios von Alexandrien⁹³ und auch dem Martyrium des Pionius⁹⁴, das er in Smyrna erlitten hat, bestätigt wird. Außerdem gehörte das Essen der Opfergaben zum Kultakt, was Cyprian verschiedentlich zum Ausdruck bringt⁹⁵ und selbst hinsichtlich der *libellatici* erwähnt. Diesen hält er angesichts einer erneuten Bedrohung als Beispiel aufrechter Gesinnung das alttestamentliche Martyrium des greisen Eleazar vor Augen, dem man die Möglichkeit bot, die Anordnung des Königs, vom Opferfleisch zu essen, zu umgehen und sein Leben zu retten, worauf er jedoch den Tod dem Betrug vorzog⁹⁶. Auch das Pionius-Martyrium berichtet vom Verzehren des Opferfleisches⁹⁷. Aber nicht nur christliche Quellen kennen diese Opferpraxis; in diesem Fall stehen uns die ägyptischen *libelli*, die die römischen Behörden als Opferzeugnisse ausstellten, als „objektive“ Zeugen zur Verfügung. Sie weisen insgesamt die Formel ἔσπισα καὶ ἔθυσα καὶ τῶν ἱερῶν ἐγευσάμην auf⁹⁸. Daß bei dem Begriff θυεῖν nicht an das Streuen von Weihrauch in das Opferfeuer zu denken ist, zeigt mit Ausnahme der ältesten Literatur⁹⁹ der griechische Sprachgebrauch¹⁰⁰, und weisen ebenfalls die christlichen Quellen aus¹⁰¹. Die Aussage, die römischen Behörden hätten sich aus welchen Gründen auch immer mit einem Weihrauchopfer begnügt, läßt sich aufgrund des Textbefundes in keiner Weise rechtfertigen. Wegen der Übereinstimmung der Zeugnisse aus Nordafrika, Ägypten, Kleinasien und Rom ist anzunehmen, daß die *supplicatio* im gesamten Imperium Romanum in derselben Weise vollzogen wurde. Damit ist die Annahme der *turificati* als Sondergruppe in den Reihen der *lapsi* bezüglich des decischen Opferedikts hinfällig.

Dennoch bedarf der Begriff der *turificati* einer Klärung, da er sich nicht mit dem allgemeinen Opferbefehl in Zusammenhang bringen läßt. Die *turificati* müssen sich also einem Gesetz gebeugt haben, das unabhängig vom decischen Opferdekret gegen die Christen Anwendung gefunden hat. Daß ein solches Gesetz zur selben Zeit neben der Anordnung zur *supplicatio* zur Durchführung gelangt ist, läßt sich im Bericht des Dionysios von Alexandrien über die Auswirkungen des kaiserlichen Opferbefehls in seiner Gemeinde beobachten. Dionysios teilt dort unter anderem das Martyrium eines gewissen Nemesion mit, der zunächst fälschlich als Räuber angeklagt, schließlich aber als Christ angezeigt und vom Statthalter nach grausamen Martern zum Tode verurteilt worden ist¹⁰². Daraus ist zu schließen, daß die Verordnung bezüglich der Christen, die bereits aus trajanischer Zeit stammte¹⁰³, weiterhin Gültigkeit besessen hat. Sie besagte, daß jemand, der wegen seines Christseins angezeigt wurde, vor den Bildern der Götter und des Kaisers ein Weihrauch- und Weinopfer darbringen mußte, um sich auf diese Weise von dem Vorwurf zu reinigen; anderenfalls hatte er mit der Todesstrafe zu rechnen¹⁰⁴. Diejenigen also, die sich diesem Gesetz gefügt haben, können mit vollem Recht *turificati* genannt werden und damit gleichzeitig auch *sacrificati*. Offensichtlich denkt Cyprian im Kontext der Gerüchte um Cornelius an solche Fälle, die sich zwar zur selben Zeit zuge tragen haben, jedoch nicht mit den Vorgängen um das decische Opferedikt in Verbindung gebracht werden können. Da er aber sowohl in seinen Briefen wie in der Schrift „de lapsis“ nur auf den allgemeinen Opferbefehl Bezug nimmt, kann er die *turificati* nicht zur Gruppe der *lapsi*, die diesem Befehl Folge geleistet haben, zählen. Für ihn stellt sich während und nach Beendigung der Verfolgung im Hinblick auf die *lapsi* nur die Frage, welche Maßnahmen gegenüber *sacrificati* und *libellatici* aus theologischen Erwägungen angemessen erscheinen.

4. Die Auffassung Cyprians von der Eucharistie als entscheidendes Kriterium für seine Beurteilung der *lapsi*

Wenn auch die Schuld der *lapsi* im tatsächlichen oder vorgetäuschten Rückfall in die Idololatrie und damit in der Profanierung der *sanctitas fidei* besteht¹⁰⁵, so hat sie für Cyprian noch eine weitere Dimension, die einen Kernpunkt des christlichen Glaubens, die Eucharistie, berührt. Da er der erste Kirchenschriftsteller ist, der in einem seiner Briefe¹⁰⁶ eine zusammenhängende Abhandlung über die Eucharistie vorgelegt hat und auch in seiner Vaterunsererklärung dieses Thema besonders herausstellt¹⁰⁷, verwundert es nicht, daß ebenfalls im Hinblick auf die *lapsi* – der Akzent liegt dabei auf den *sacrificati* – die Gedanken Cyprians zur Eucharistie, die zur Mitte seines theologischen Denkens gehören, eine entscheidende Rolle spielen.

Das Vergehen der *sacrificati*, die vom Opferwein und Opferfleisch genossen haben¹⁰⁸, bewertet Cyprian deshalb als so schwerwiegend, weil er im paganen Opfermahl das dämonische Zerrbild des christlichen Opfermahls, der Eucharistie, erblickt¹⁰⁹. Das Bewußtsein der Analogie von heidnischem und christlichem Opfer und deren Konkurrenz scheint aber weder bei den Gemeindemitgliedern Cyprians noch bei allen Klerikern vorhanden gewesen zu sein, weshalb er es wegen des Ausschließlichkeitscharakters des christlichen Opfers und im Sinne einer klaren Trennung von antiker Religion und Christentum noch während der Verfolgung für notwendig erachtet, in einem Brief an seine Priester und Diakone diese Auffassung einzuschärfen, um sie zur Durchführung einer strengen Bußdisziplin anzuhalten¹¹⁰. Zur Unterstreichung seiner Beurteilung des paganen und des christlichen Opferkultes zieht Cyprian den Apostel Paulus als entscheidende Autorität heran, der in vergleichbarer Situation den Korinthern die Ausschließlichkeit des Herrenmahles mit den Worten deutlich gemacht hatte: „*non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum. non potestis mensae Domini communicare et mensae daemoniorum*“¹¹¹. Cyprian beruft sich bewußt auf die Hl. Schrift als objektive Norm für seine Entscheidung, um seinen Untergebenen zu zeigen, daß es ihm nicht darum geht, seine Meinung als vorgesetzter Bischof durchzusetzen, sondern um die Klärung einer Frage, die das Heil der Gefallenen und der christlichen Gemeinde insgesamt betrifft¹¹². Die Worte des Paulus dienen ihm dazu, die Lage der *lapsi* zu veranschaulichen: Sie sind durch die Teilnahme an dem von Decius geforderten Opfer in den Einflußbereich der Dämonen geraten und stehen daher außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Sie ohne Buße und Handauflegung durch den Bischof und den Klerus zur Eucharistie zuzulassen, würde bedeuten, den Leib des Herrn zu profanieren; die *lapsi* würden, paulinisch ausgedrückt, schuldig am Leib und Blut des Herrn¹¹³.

Noch eindringlicher beleuchtet Cyprian in der Schrift „de lapsis“ das Problem der Gefallenen. Diese Abhandlung entstand unmittelbar nach Beendigung der Verfolgung im Frühjahr 251, als er nach Karthago zurückgekehrt war. Der Stil der Schrift mit ihren Antithesen und Beispielreihen zeigt, daß Cyprian dazu eine seiner Predigten als Grundlage gedient haben mag.

Er geht abermals auf das Problem ein, daß den *sacrificati* auf Vermittlung der *confessores* leichtfertigerweise die Gemeinschaft mit der Kirche gewährt worden ist. Dieser erlangte Friede mit der Kirche ist jedoch trügerisch und nichtig, denn er ist entgegen der Strenge des Evangeliums, gegen Gottes Gesetz, erteilt worden¹¹⁴. Auch hier beruft sich Cyprian wieder auf die Norm der Schrift¹¹⁵, die als Gesetz das entscheidende Kriterium für die einzuhaltende *disciplina* darstellt, wobei zu erkennen ist, daß er keine neuen oder unzumutbaren Forderungen aufstellen will, sondern sich nur der auf das Evangelium gründenden Tradition verpflichtet weiß.

So läßt Cyprian keinen Zweifel daran, wie diejenigen zu beurteilen

sind, deren Teilnahme am staatlich geforderten Opfermahl er äußerst realistisch schildert. Mit der Bezeichnung *arae diaboli* als Metapher für den paganen Kultakt will er das Bewußtsein der *lapsi* für ihre Schuld wecken und ihnen deutlich machen, welche neue Schuld sie auf sich laden, wenn sie sich als *infecti* und *sordidi* an das *sanctum Domini*, die Eucharistie, wagen¹¹⁶. Ihnen hält er neben Lev 7, 20 wiederum die Aussage des Paulus aus 1 Kor 10, 21 entgegen und gibt damit zu erkennen, daß sie gar nicht in der kirchlichen Gemeinschaft stehen können. Die *arae diaboli* sind in diesem Zusammenhang als eine Ausdrucksvariation der paulinischen *mensa daemoniorum* zu betrachten, wobei wohl der Einfluß Tertullians¹¹⁷ zu spüren ist, der den Teufel als *princeps daemonum* bezeichnet¹¹⁸. Da er ihm als Inbegriff aller dämonischen Mächte gilt, verwendet er diesen Terminus als kollektiven Singular¹¹⁹, worin ihm Cyprian offensichtlich folgt.

Cyprian kann bei der Erörterung der Teilnahme am paganen Opfermahl die Stelle aus dem Korintherbrief zitieren, weil das *tertium comparationis* sowohl bei Paulus wie bei ihm im Begriff der κοινωνία bzw. der *communicatio*¹²⁰ liegt; denn nach christlicher wie antiker Auffassung stiftet das Kultmahl Gemeinschaft zwischen dem Gott, dem das Opfer gilt, und den Mahlteilnehmern¹²¹. Daß die paganen Opfer den bösen Dämonen und den Mächten der Unterwelt gelten, ist schon Überzeugung der Septuaginta¹²², und auch Paulus sieht die Dämonen als Empfänger des heidnischen Opferdienstes¹²³. Diese Anschauung teilen ebenfalls die christlichen Apologeten, die außerdem das Verlangen der Dämonen nach Nahrung in Form von Opferdampf und Blut¹²⁴ und ihre reale Vereinigung mit den Menschen durch den Genuß der Opferspeise kennen¹²⁵.

Vor diesem durch die Aussagen der Schrift und der christlichen Tradition geprägten Hintergrund spricht Cyprian wiederum in Analogie zum paganen Opfer vom Leib und Blut des Herrn, um bei der Ähnlichkeit der äußeren Zeichen den Unterschied bewußt zu machen und um so eindringlicher hervorzuheben. Er erklärt den unbußfertigen *sacrificati* nochmals nachdrücklich, daß sie der Eucharistie durch ihren Empfang Gewalt antun und sich somit noch tiefer in ihre Schuld verstricken¹²⁶.

Daß die durch das Opfermahl entstandene Gemeinschaft mit den Dämonen und die Gemeinschaft mit Christus in diametralem Gegensatz zueinander stehen, belegt Cyprian gegen Ende seiner Schrift „de lapsis“ mit eindrucksvollen Beispielen aus seiner eigenen Erfahrung¹²⁷. Sie gewähren einen Einblick in seinen Predigtstil und vermitteln gleichzeitig eine Vorstellung von der liturgischen Praxis im damaligen Karthago.

Besonders lehrreich ist für Cyprian der Fall eines kleinen Kindes, das unwissentlich mit seiner Amme an der von Decius vorgeschriebenen *supplicatio* teilgenommen und aufgrund seines Alters statt des Opferfleisches ein Stückchen in Opferwein getauchtes Brot gegessen hat. Als später die Mutter mit diesem Kind beim eucharistischen Opfer erscheint, gibt es durch sein Betragen, das Cyprian wie eine Besessenheit schildert, seine unbewußte

Schuld zu. Als es am Schluß der Feier wider Willen durch den Diakon etwas von dem eucharistischen Wein eingefloßt bekommt, kann es ihn nicht bei sich behalten, was von Cyprian dahingehend gedeutet wird, daß der entweihte Körper nicht imstande war, die Eucharistie aufzunehmen¹²⁸. Weitere warnende Beispiele sind das eines *sacrificatus*, in dessen Hand das eucharistische Brot zu Asche wurde, und das einer Frau, der ähnliches passierte, als sie das Kästchen, in dem sie die Eucharistie aufbewahrte, öffnen wollte¹²⁹.

An den geschilderten Fällen läßt sich einmal die religiöse Praxis in Bezug auf die Eucharistie ablesen. Demnach erfolgt die Austeilung der Eucharistie, die unter beiderlei Gestalten gespendet wird, und zu der selbst kleine Kinder zugelassen sind, durch den Diakon am Ende der Opferfeier. Das Blut Christi wird aus dem Kelch sofort genossen, den Leib Christi empfangen die Kommunizierenden mit ihren Händen, wobei es durchaus üblich ist, die Eucharistie in einem Kästchen mit nach Hause zu nehmen, so daß auch diejenigen sie empfangen können, die verhindert sind, an der Eucharistiefeier teilzunehmen¹³⁰.

Zum anderen unterstreicht der Grundtenor der Beispiele, die zur eindringlichen Ermahnung der *lapsi* dienen, in die Cyprian auch die *libellatici* einschließt¹³¹, abermals den Ausschließlichkeitscharakter des christlichen Opfermahls. Im Hinblick auf die Eucharistie als Zentrum des christlichen Glaubens gibt es kein Sowohl-Als-Auch und keinen Kompromiß. Die Teilnahme am paganen Opfer, an der *mensa daemoniorum*, bedeutet Trennung von der *mensa Domini*, der Gemeinschaft mit dem Herrn, die in der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck findet. Gemeinschaft mit der Kirche und Teilnahme an der Eucharistie sind deshalb nicht nur zwei einander zugeordnete Größen, sondern bedingen sich gegenseitig¹³². Daher betont Cyprian mit Blick auf die *lapsi* ständig die Bedeutung ihrer Wiedereingliederung in die Kirche, die das *ius communicationis* erneuert, das sich in erster Linie auf die Teilnahme an der Darbringung des Opfers Christi und den Empfang der Eucharistie erstreckt¹³³. Wer, wie die *lapsi*, dieses Recht durch ein schweres Vergehen verliert, schließt sich aus der Gemeinschaft aus und ist vom Leib Christi getrennt¹³⁴. Aufgrund der engen Verflechtung von Eucharistie und eucharistischer Gemeinschaft = Kirche kann Cyprian vom Leib Christi sowohl unter eucharistischem wie unter ekklesiologischem Aspekt sprechen, wobei er den Gedanken der paulinischen Theologie von der Kirche als dem mystischen Leib Christi¹³⁵ aufgreift¹³⁶.

Seine Überlegung zu diesem Thema legt Cyprian im Brief an Caecilius dar, in dem er sich gegen die Praxis der Aquarier wendet und dem Adressaten den Grund dafür erklärt, warum der Kelch des eucharistischen Opfers weder allein mit Wasser noch allein mit Wein dargebracht werden kann¹³⁷. Denn sowohl die Verbindung von Wasser und Wein im Kelch der Eucharistie wie auch die von Wasser und Mehl zum eucharistischen Brot gelten ihm als Symbol für die Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Wie die

Mischung von Wein und Wasser im Kelch nicht mehr auflösbar ist, so gibt es auch keine Trennung von Christus und seiner Kirche, die Cyprian nicht als eine abstrakte Größe sieht, sondern als eine Gemeinschaft, die den Glauben bewahrt¹³⁸. In gleicher Weise wird das eucharistische Brot, das aus vielen Körnern besteht, zum Bild für die Einheit des Leibes Christi¹³⁹. Aufgrund dieser Einheit ist die eucharistische Gabe einmal das Zeichen der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche und zugleich auch der Ort, in dem sich diese Verbindung vollzieht¹⁴⁰. Daher ist es nur folgerichtig, wenn Cyprian bei der Erklärung der Vaterunserbitte „unser tägliches Brot gib uns heute“ darauf hinweist, daß die Gläubigen, nämlich diejenigen, die in Christus sind, täglich die Eucharistie empfangen, um die Gemeinschaft mit ihm aufrechtzuerhalten und nicht vom Leib Christi getrennt zu werden¹⁴¹. Einen weiteren Gesichtspunkt – den Ausblick auf die Eschatologie – fügt Cyprian hinzu, wenn er mit Berufung auf das Johannesevangelium¹⁴² die Eucharistie als Speise des Heils betrachtet, die das ewige Leben gewährt. Wenn sich Gläubige vom Leib Christi – hier ist sowohl die eucharistische wie die ekklesiologische Komponente mitzuhören – getrennt haben, so fürchtet Cyprian, dessen Sorge um die *lapsi* sicher mitschwingt¹⁴³, für ihr Heil¹⁴⁴. Am Schluß seiner Auslegung der Vaterunserbitte faßt er die Elemente, die das Christsein = das *in Christo vivere* ausmachen, nochmals zusammen: Es sind die Bewahrung der Taufgnade = *sanctificatio* und die Verbindung mit dem *corpus Christi*, wobei aufgrund der durch Christus garantierten Vereinigung von *ecclesia* und *eucharistia* im Begriff des *corpus Christi* beide Deutungsmöglichkeiten enthalten sind¹⁴⁵.

Die theologischen Erwägungen Cyprians zur Verbindung von Eucharistie und Kirche unterstreichen erneut, warum sich für ihn das Problem der *lapsi* mit solcher Dringlichkeit stellt. Bei der Forderung der Buße, die die *lapsi* leisten sollen, geht es nicht allein um eine Frage der kirchlichen Disziplin, die die Rechte des Bischofs berührt, sondern um ein zutiefst theologisches und zugleich auch pastorales Anliegen, um das Heil derjenigen, die sich vom Leib Christi getrennt haben.

Diese Sorge bestimmt Cyprian, angesichts einer erneut drohenden Verfolgung auf der 2. Synode von Karthago 252 dafür einzutreten, alle *lapsi* sofort wieder in die Kirche aufzunehmen, denn bei dem Ausmaß des Abfalls während der gerade erst zu Ende gegangenen decischen Verfolgung erscheint es ihm untragbar, daß eine so große Anzahl von Christen gegebenenfalls bis zum Lebensende von der Kirche ausgeschlossen bliebe¹⁴⁶. Die Wiederaufnahme in die Kirche und die damit verbundene Zulassung zur Eucharistie soll die Gläubigen aber auch zum Martyrium befähigen, das nach Meinung Cyprians nur derjenige auf sich zu nehmen vermag, den die Kirche zu diesem Kampf rüstet und durch den Empfang der Eucharistie stärkt¹⁴⁷.

Der martyrologische Bezug der Eucharistie resultiert ebenfalls aus dem Gedanken der Einheit, die dieses Sakrament zwischen Christus und den

Gläubigen stiftet¹⁴⁸. Wenn sie dadurch den Status des *in Christo esse*¹⁴⁹ annehmen, werden sie einbezogen in das Geschick dessen, an dem sie Anteil haben; sie sind Teilnehmer am Mysterium des Herrn. Diese auch im griechischen Denken beheimatete Vorstellung steht hinter der Aussage Cyprians von der Eucharistie als dem *sacramentum dominicae passionis et nostrae redemptionis*¹⁵⁰. Darin liegt auch der Grund, warum nur die Christen zum Martyrium bereit sein können, die durch die Eucharistie in der Gemeinschaft mit Christus stehen, da die μέθεξις die μίμησις impliziert. Nicht umsonst zieht Cyprian die Parallele zwischen dem Blut Christi in der Eucharistie und dem Blut, das die Martyrer vergießen, zwischen dem Kelch des Herrn, den sie in der Gemeinschaft der Kirche trinken, und dem Kelch des Martyriums¹⁵¹. Mit dem Ausdruck *poculum martyrii* spielt Cyprian sicher auf den Kelch als Symbol des Leidens an, von dem Jesus beim Gebet in Gethsemani gesprochen hat¹⁵², so daß das *tertium comparationis* im Leiden und Kreuz des Herrn zu sehen ist. Diesen Gedanken führt Cyprian ebenfalls in einem Brief an römische Bekenner aus, die er mit den Trauben im Weinberg des Herrn vergleicht, die zu Wein gekeltert werden. Doch statt des Weines vergießen sie ihr Blut, indem sie in mutiger Entschlossenheit, das Leiden zu ertragen, den Kelch des Martyriums leeren¹⁵³. Auch an dieser Stelle steht das Martyrium in engster Verbindung zur Passion des Herrn, wenn wiederum vom *poculum martyrii* die Rede ist, und zur Eucharistie, da er in einem weiteren Brief mit denselben Worten vom eucharistischen Wein spricht, der aus einer Vielzahl von Trauben gewonnen wird¹⁵⁴. In beiden Fällen sind die Trauben eine Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen, die geeint durch die Eucharistie in der Nachahmung Christi, die in letzter Konsequenz in der Hingabe des Lebens gipfeln kann, auf ihr Ziel, das ewige Leben, hinsteuern.

Die Eucharistie als *commemoratio passionis Domini*¹⁵⁵ impliziert die Vorbereitung auf das Martyrium, wodurch Gott wirkliche Opfer zugeführt werden¹⁵⁶. Der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn bedeutet für den Christen, auch selbst zum Opfer zu werden; denn es entsteht eine Konformität zwischen demjenigen, der an der Opferfeier teilnimmt, und seiner eigenen Opfergabe, d. h. seiner demütigen Gesinnung, zwischen dem eucharistischen Opfer und dem Opfer, das im Martyrium besteht. Unter diesem Aspekt deutet Cyprian die Erzählung des Opfers von Kain und Abel¹⁵⁷. So wird Abel, der als Gerechter vor Gott in ehrfürchtiger Haltung sein Opfer darbringt, selbst zum Opfer für Gott. Als erster Martyrer ist er der Vorläufer des Leidens des Herrn und gleichzeitig das Vorbild für alle Martyrer nach ihm.

Die Eucharistie als *sacramentum passionis Domini* ist zugleich Ursprung und Bereitung zum Martyrium, wie das Martyrium Teilnahme am eucharistischen Opfer und damit am Opfer Christi selbst ist.

Die Einstellung eines Christen, der angesichts der erneuten Bedrohung die durch die Eucharistie gestiftete Gemeinschaft mit Christus bewahren

will, wozu Cyprian auch die *lapsi* ermahnt¹⁵⁸, schildert er in der Auslegung von Eph 6, 17, die er der Situation entsprechend anpaßt. Der Helm des Heiles¹⁵⁹ wird zum geistlichen Helm, der die Ohren vor dem Anhören der kaiserlichen Edikte, die Augen vor dem Anblick der Götterbilder und die Stirn vor dem Verlust des Kreuzzeichens bewahrt; er schützt den Mund, damit die Zunge das Bekenntnis zu Christus ablegen kann. Die rechte Hand soll sich mit dem geistlichen Schwert bewaffnen, um im Gedenken an den Empfang des Leibes des Herrn die unheilvollen Opfer zurückzuweisen und schließlich die Krone des ewigen Lebens zu erlangen¹⁶⁰. Nochmals klingt hier deutlich die Auffassung an, die Cyprians Leitmotiv bei der Behandlung der *lapsi* ist: Paganes und christliches Opfer schließen einander aus; es gibt keine Gemeinsamkeit zwischen der *mensa Domini* und der *mensa daemoniorum*.

Die in der Exegese des Epheserbriefes zum Ausdruck kommende Haltung des Christen angesichts der Verfolgung predigte Cyprian als Bischof von Karthago seinen Gemeindemitgliedern nicht nur, sondern besiegelte sie durch sein Beispiel, als er am 14. September 258 während der Verfolgung unter Valerian das Martyrium erlitt.

¹ Firmilian bei Cypr. ep. 75,10 (CSEL 3,2 816,19–27; in dieser Arbeit werden die Schriften Cyprians nach der Ausgabe von W. Hartel in: CSEL 3, Wien 1868–1871 zitiert; die Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE) spricht von Verfolgungen in Kappadokien und Pontus. Auf diese Ereignisse spielt auch Orig. comm. in Matth. 39(GCS 38,75) an; vgl. J. Vogt, Art. Christenverfolgung I (historisch), in: RAC 2 (1954) 1183; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford 1965) 391; G. W. Clarke, Some Victims of the Persecution of Maximinus Thrax, in: Historia 15 (1966) 450f.; J. Moltbagen, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (= Hypomnemata 28) (Göttingen² 1975) 49–60.

² Cypr. laps. 5(240,8); Lact. mort.pers. 3,5 (SChr 39, 82,25): *sed enim postea pax longa rupta est*.

³ Moltbagen (Anm. 1) 60; K. Gross (E. Liesering), Art. Decius, in: RAC 3 (1957) 618.

⁴ Hippolyt widmete seinen Traktat über die Auferstehung Aquilia Severa, Julius Africanus leitete im Auftrag von Alexander Severus die öffentliche Bibliothek im Pantheon in Rom; vgl. J. Moreau, Die Christenverfolgung im römischen Reich (Berlin 1961) 79; Moltbagen (Anm. 1) 50; F. Granger, J. Africanus and the Library of the Pantheon, in JThSt 34 (1933) 157–161.

⁵ Eus. h.e. 6,21,3–4 (SChr 41,121).

⁶ H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain (Brüssel 1951) 37.

⁷ H. U. Instinsky, Die Alte Kirche und das Heil des Staates (München 1963) 57; W. Eck, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr., in: Chiron 1 (1971) 381–406; Moltbagen (Anm. 1) 46.

⁸ Eus. h.e. 6,28 (SChr 41,130); vgl. Vogt (Anm. 1) 1183; Moltbagen (Anm. 1) 52–54.

⁹ de princ. 4,1,1 (GCS 5,293,9–16); weitere Beispiele in der Textsammlung bei A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (Berlin 1924) 535–538; ähnlich urteilte auch Cypr. unit. eccl. 3 (211,13–15); vgl. Lact. mort. pers. 3,5 (SChr 39,82,21–24).

¹⁰ vit. Plot. 16.

¹¹ Dionysios von Alexandrien bei Eus. h. e. 7,10,3 (SChr 41,176); vgl. Eus. h. e. 6,34 (SChr 41,137); dazu *E. Stein*, Art. Philippus Arabs (Julius nr. 386), in: PWRE 10,1 (1917) 768 ff.; *Vogt* (Anm. 1) 1183; *Molthagen* (Anm. 1) 59.

¹² hom. in Jer. 4,3 (GCS 6,25,18–26,5); hom. in Jesu Nave 7,4 (GCS 30,331,3–19).

¹³ laps. 6(240,13–241,10).

¹⁴ bei Eus. h. e. 6,41,11–13 (SChr 41,147–148).

¹⁵ *A. Alföldi*, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus (Darmstadt 1967) 312–335; *G. Alföldi*, Der Heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches, in: *Historia* 22 (1973) 479–501; *ders.*, Römische Sozialgeschichte (Wiesbaden 1975) 193–244.

¹⁶ *E. Liesering*, Untersuchungen zur Christenverfolgung des Kaisers Decius (Diss. Würzburg 1933) 61 f.

¹⁷ Unter diesem Aspekt interpretierte Livius die römische Geschichte; vgl. *G. Stübler*, Die Religiosität des Livius (= Tüb. Beiträge 35) (1941 Neudr. 1964); *A. Wlosok*, Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: *Antike und Abendland* 16 (1970) 39–53.

¹⁸ Monumentum Ancyranum 8, Horaz, carm. 3,6.

¹⁹ Zur Abfassungszeit der Maecenasrede vgl. *J. Bleicken*, Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie, in: *Hermes* 90 (1962) 446; *Frend* (Anm. 1) 332; *F. Millar*, A Study of Cassius Dio (Oxford² 1964) 103 f.

²⁰ Cass. D. 52,36,1 ff.: . . . τὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτὸς τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀνάγκαζε, τοὺς δὲ δὴ ξενίζοντάς τι περι αὐτὸ καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα, ὧν [ὁ] καταφρονήσας οὐδ' ἄλλου ἂν τινος προστιμήσειεν, ἀλλ' ἅτι καὶ καινὰ τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφέροντες πολλοὺς ἀναπειθοῦσιν ἀλλοτριονομεῖν, κὰκ τοῦτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἐταιρεῖαι τε γίνονται, ἅπερ ἤκιστα μοναρχία συμφέρει. μήτ' οὖν ἀθέω τινὶ μῆτε γόητι συγχωρήσης εἶναι. Vgl. *Vogt* (Anm. 1) 1179; *Gross (Liesering)* (Anm. 3) 617; *Molthagen* (Anm. 1) 76 f.

²¹ Eus. h. e. 6,41,1–9 (SChr 41,145–147).

²² Eus. h. e. 6,41,9 (SChr 41,147); *Lact. mort. pers.* 4,2 (SChr 39,82); vgl. *Gross (Liesering)* (Anm. 3) 622.

²³ Vgl. z. B. die *Predigt de lapsis* und die Briefe Cyprians; Dionysios von Alexandrien bei Eus. h. e. 6,41,1 u. 10 (SChr 41,145 u. 147) und *Gregor von Nyssa*, vit. Greg. Thaum. (PG 46,944C).

²⁴ Veröffentlicht bei *J. R. Knipfing*, The Libelli of the Decian Persecution, in: *HThR* 16 (1923) 345–390; *A. Bludau*, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius, in: *RQ Suppl.* 27 (1931); ein weiteres Exemplar desselben Inhalts bringt *J. Schwartz*, Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce, in: *RB* 54 (1947) 365–369.

²⁵ *Knipfing* (Anm. 22) Nr. 3.

²⁶ Anm. 15.

²⁷ Anm. 1.

²⁸ *Ch. Saumagne*, La persécution de Dèce à Carthage d'après la correspondance de s. Cyprien, in: *BSNAF* (1957) 23–42; *ders.*, La persécution de Dèce en Afrique, in: *Byzantion* 32 (1962) 1–29; *ders.*, Saint Cyprien, évêque de Carthage, „pape“ d'Afrique (Paris 1975).

²⁹ Anm. 1.

³⁰ Von Frauen und Kindern sprechen die *libelli* bei *Knipfing* (Anm. 22) Nr. 7,30,31,32,35,36; damit stimmen überein *Cypr. ep.* 55,13(633,8); 6,3(482,22–483,4); *laps.* 9(243,9–18); Eus. h. e. 6,41,18–20 (SChr 41,149–150).

³¹ Diese Absicht der Christenverfolgung betont *A. Heuß*, Römische Geschichte (Braunschweig 1964) 429.

³² Daß diese Gedanken in der Mitte des 3. Jh.s eine Rolle spielten, zeigt die Antwort Cyprians an Demetrianus, der die Christen aufgrund der Vernachlässigung der Götterverehrung als Urheber des allgemeinen Unheils ansah; vgl. *ad. Dem.* 3 (352,20 f.).

³³ Vgl. *Mon. Ancyr.* 9u.25; *Molthagen* (Anm. 1) 70–77.

³⁴ *Liesering* (Anm. 15) 54; *Vogt* (Anm. 1) 1184; *N. H. Baynes*, *The Great Persecution*, in: *CAH* 12 (1939) 656; *Moltbagen* (Anm. 1) 74.

³⁵ *A. Wilhelm*, in: *AJA* 38 (1934) 180 = *P. Giss.* 40 I Z. 6–7: . . . ἐὰν ὁ [π] εισέλθῃ [ωσ] ἰν εἰς τοὺς ἔμοδος ἄν [θρ]ώπους [ὡς] Ῥωμαίους εἰς τὰ ἱερὰ τῶν θεῶν συνει [σ] ἐνέγ [κοι] μ; vgl. *Ch. Sasse*, *Die Constitutio Antoniniana. Eine Untersuchung über den Umfang der Bürgerrechtsverleihung auf Grund des Papyrus Giss. 40 I* (Wiesbaden 1958) 32–36; *P. Keresztes*, *The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla*, in: *AJPh* 91 (1970) 450; *Liesering* (Anm. 15) 37 ff.

³⁶ *Z. B. Knipfing* (Anm. 22) Nr. 1–40; *Cypr. laps.* 8(242,16); *Cypr. ep.* 43,3 (592,10–13).

³⁷ Vgl. *Cypr. ep.* 5,1(478,17); *Eus. h. e.* 6,39 (SChr 41,141–142); 6,41,13 (SChr 41,148) = *Einkerkerung*; *Cypr. laps.* 13(246,12–15); *Eus. h. e.* 6,39,5 (SChr 41,142) = *Folterungen*; *Eus. h. e.* 6,41,15–23 (SChr 41,148.151) = *Hinrichtungen*; *Moltbagen* (Anm. 1) 69.

³⁸ Vgl. Anm. 20; *R. Freudenberger*, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert* (München 1967) 135–139 versucht die Zwangsmaßnahmen mit den *vota* für den Kaiser in Zusammenhang zu bringen.

³⁹ *Tert. apol.* 4,4 (CCL 1,93,16–20): *cum dure definitis dicendo: „non licet esse vos!“ et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia vultis, non quia debuit non licere*; vgl. *Orig. hom.* in *Jesu Nave* 9,10 (GCS 30,356,24–357,3): *convenerunt enim reges terrae, senatus, populusque et principes Romani, ut expugnarent nomen Jesu et Israel simul. decreverunt enim legibus suis, ut non sint Christiani. omnis civitas, omnis ordo Christianorum nomen impugnat*. Daß nicht nur christliche Schriftsteller die staatlichen Gesetze in dieser Weise interpretierten, zeigt der Wortlaut des Toleranzediktes des Galerius vom Jahr 311, überliefert durch *Lact. mort. pers.* 34 (SChr 39,118,1–2): . . . *ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant*.

⁴⁰ Anm. 20; vgl. *N. Brox*, *Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche*, in: *TrThZ* 75 (1966) 274–282; *W. Schäffke*, *Frühchristlicher Widerstand*, in: *ANRW* 23,1 (Berlin – New York 1979) 627–629; *Millar* (Anm. 19) 179.

⁴¹ Vgl. *A. Wlosok*, *Römischer Kaiserkult, Einführung* (Darmstadt 1978) 52; *R. Turcan*, *Le culte impérial au 3^e siècle*, in: *ANRW* 16,2 (Berlin – New York 1978) 1058; *W. den Boer* (Hrsg.), *Le culte des souverains dans l’empire Romain* (= *Entretiens sur l’antiquité classique* 19) (Vandoeuvres 1973).

⁴² Das Gebet für Kaiser und Reich reicht bis in die früheste Zeit christlicher Überlieferung zurück: 1 *Tim* 2,2; vgl. *O. Cullmann*, *Der Staat im NT* (Tübingen 1961) 61 f.; *L. Koep*, *Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch*, in: *JbAC* 4 (1961) 73 = *R. Klein* (Hrsg.), *Das frühe Christentum im Römischen Staat* (Darmstadt 1971) 330; *J. A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Messe*, 2 (Freiburg 1965) 197 f.; vgl. 1 *Clem.* 60,4–61,2. Dort wird dem heidnischen Kaiser sogar zugebilligt, er handele εὐσεβῶς, wenn er in rechter Weise sein Herrscheramt ausübe, da er den Willen Gottes erfülle. Als weitere Beispiele seien genannt: *Tert. apol.* 30,1 (CCL 1,141,24–25): *nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum*; *Act. Cypr.* 3 (63 Knopf/Krüger/Ruhbach): *hunc (Deum) deprecamur diebus et noctibus pro incolumitate imperatorum*; *Eus. h. e.* 7,11,8 (SChr 41,181): καὶ τοῦτω διηνεκῶς ὑπὲρ τῆς βασιλείας αὐτῶν, ὅπως ἀσάλευτος διαμείνη, ποοσευχόμεθα.

⁴³ *Tert. apol.* 32,2–3 (CCL 1,143,8–13): *sed et iuramus, sicut non per Genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus Geniis*; vgl. *apol.* 30,4–6 (CCL 1,141,23–142,34).

⁴⁴ *Plat. leg.* 909–910b; vgl. *B. Köting*, *Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa*, in: *Platonismus und Christentum. Festschr. H. Dörrie*, *JbAC Ergzbd.* 10 (1983) 118–119.

⁴⁵ *Cic. leg.* 2,8,19: *separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos, privatim colunto quos rite a patribus cultos acceperint*; *Liesering* (Anm. 16) 46.

⁴⁶ Vgl. Anm. 20.

⁴⁷ *Act. Cypr.* 1 (62 Knopf/Krüger/Ruhbach): *sacratissimi imperatores . . . praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere*.

⁴⁸ Das kommt schon deutlich bei Cyprian zum Ausdruck, wenn er *regnum aeternum et temporaria servitus* in Antithese zueinander rückt: *ad. Fortun. praef.* 5,6 (320,12–13).

⁴⁹ Der Zwei-Reiche-Lehre hat Augustinus in den Büchern 11–22 seines Werkes „de civitate Dei“ bleibenden Ausdruck verliehen; vgl. *U. Duchrow*, Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart ²1983); *B. Köting*, Die Lehre von den zwei Reichen in der Alten Kirche, in: H. Althaus (Hrsg.), Kirche, Ursprung und Gegenwart (Freiburg 1984) 63–78. Die Zwei-Gewalten-Lehre bereitete Synesios von Kyrene vor: ep. 57 (PG 66, 1396 A–B); vgl. *W. Cramer*, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene, in: RQ 72 (1977) 43–56; genauer konstituierte sie Gelasius in seinem Brief an Kaiser Anastasius ep. 8 (20,5–24 Schwartz); vgl. *U. Gmelin*, Geistliche Grundlagen der römischen Kirchenpolitik (Stuttgart 1937) 135–149.

⁵⁰ Porph. frg. 1 (Harnack) = Eus. praep. ev. 1,2; Jul. ep. 79; Misopogon 357C (Hertlein).

⁵¹ Liv. 4,8,2 bedient sich dieses Begriffs im Zusammenhang mit der Einführung der Zensur im Jahr 442 v. Chr.: *idem hic annus censurae initium fuit, rei a parva origine ortae, quae deinde tanto incremento aucta est ut morum disciplinaeque Romanae penes eam regimen, senatui equitumque centuriis decoris dedecorisque discrimen sub ditione eius magistratus, ius publicorum privatorumque locorum, vectigalia populi Romani sub nutu atque arbitrio eius essent*. Vgl. zum Ganzen: Gudeman, Art. disciplina in: ThesLL 5 (1909–1934) 1316–1326; *V. Morel*, Art. disciplina in: RAC 3 (1957) 1213–1229; *O. Mauch*, Der lateinische Begriff „disciplina“. Eine Wortuntersuchung (Diss. Freiburg/Schweiz 1941).

⁵² Vgl. *H. Koller*, Ἐγκόκλιος Παιδεία, in: Glotta 34 (1955) 174–189; *H. Fuchs*, Enklyklios Paideia, in: RAC 5 (1960) 365–398; *H. I. Marrou*, „Doctrina“ et „disciplina“ dans la langue des pères de l'église, in: ALMA 9 (1934) 10.

⁵³ Vgl. z. B. Cic. Sull. 49: . . . *a maioribus esse traditam disciplinam*; prov. 36: . . . *nihil videtur alienius a dignitate disciplinaeque maiorum*; or. 1,3: *perturbatio disciplinae veteris*. An dieser Stelle visiert er die Erschütterung der rechtlichen und politischen Ordnung ebenso an wie den sittlichen Niedergang; vgl. *Mauch* (Anm. 51) 53; *Morel* (Anm. 51) 1218.

⁵⁴ Die Christen verstanden sich seit 1 Petr 2,9 als λαός, γένος oder ἔθνος, das betonte Just. apol. 1,1 ebenso wie Arist. apol. 2,6, Klem. Alex. Strom. 6,106,4 (GCS 15,485,19–23) und Orig. c. Cels. 8,4 (GCS 2,223,18–25); vgl. *G. Bardy*, La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Paris 1949) 217; *N. Brox*, Juden und Heiden bei Irenäus, in: MThZ 16 (1965) 104f. Die Christen wurden nicht mehr als Römer angesehen; vgl. Tert. apol. 24,9 (CCL 1, 135,43–45): *laedimus Romanos nec Romani habemur, quia nec Romanorum deum colimus*; vgl. *Schäpke* (Anm. 39) 618–621.

⁵⁵ Ann. 15,44,4: . . . *deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*; vgl. *W. Nestle*, Odium humani generis, in: Klio 21 (1927) 91–93; *A. Wlosok*, Rom und die Christen, in: Der altsprachliche Unterricht, Reihe 13 Beih. 1 (Stuttgart 1970) 20ff.

⁵⁶ Tert. apol. 37,8 (CCL 1, 149,39–40): *hostes maluistis vocare generis humani* (sc. Christianos); vgl. *E. R. Dodds*, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (New York ²1970) 110; *Schäpke* (Anm. 40) 574–576.

⁵⁷ Vgl. *Saumagne* (Anm. 29) La persécution de Dèce en Afrique 23.

⁵⁸ *Turcan* (Anm. 41) 1077.

⁵⁹ *V. Morel*, Disciplina, le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, in: RHE 40 (1944/45) 1–45 macht darauf aufmerksam, daß Tertullian den Terminus 319mal verwendet, dabei nur 32mal in profaner Bedeutung.

⁶⁰ Z. B. nat. 1,4,14 (CCL 1,16,1–2); 1,7,8 (CCL 1,18,21–24); apol. 7,3 (CCL 1,98,11); 21,6 (CCL 1,123,26–30) 37,5 (CCL 1,148,25–27); weitere Beispiele bei *Morel* (Anm. 59) 13; *R. Braun*, Deus Christianorum (Paris ²1977) 26f.

⁶¹ Vgl. *Morel* (Anm. 59) 37–39.

⁶² apol. 47,11 (CCL 1, 164,46); vgl. *Braun* (Anm. 60) 444.

⁶³ Strom. 7,56,3 (GCS 17,41,18–19): . . . ἄς ἐκ τῶν ἀμαρτημάτων εἰς παιδείαν ὑπομένομεν σωτήριον. Vgl. *Braun* (Anm. 60) 484.

⁶⁴ idol. 15,8 (CCL 2,1116,28–31): . . . *in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae*,

quousque ab idololatria separamur; vgl. T. D. Barnes, Legislation against the Christians, in: JRS 58 (1968) 32; Alföldi (Anm. 15) 305.

⁶⁵ laps. 5 (240,7–12): *Dominus probari familiam suam voluit et quia traditam nobis divinitus disciplinam pax longa corruerat, iacentem fidem et paene dixerim dormientem censura caelestis erexit, cumque nos peccatis nostris amplius mereremur, clementissimus Dominus sic cuncta moderatus est, ut hoc omne quod gestum est exploratio potius quam persecutio videretur*. Bezüglich der *censura divina* vgl. laps. 6 (241,5) u. 19 (252,6); ep. 13,3 (515,18); B. Kübler, Art. censura, in: RAC 2 (1954) 965–969; A. Beck, Römische Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle 1930 Neudr. Aalen 1967) 144.

⁶⁶ Vgl. H. Dablmann, Clementia Caesaris, in: Neue Jahrbücher 10 (1934) 17–26 = H. Oppermann (Hrsg.) Römertum (Darmstadt 1967) 188–202.

⁶⁷ Vgl. Morel (Anm. 51) 1218.

⁶⁸ Vgl. Cic. off. 1,23; R. Heinze, Vom Geist des Römertums (Darmstadt³ 1960) 59–81; zur Gleichsetzung von *fides* und *disciplina* vgl. Tert. apol. 23,11 (CCL 1,132,60–61); praescr. 19,2–3 (CCL 1,201,6–11): *ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic est veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianorum*. Vgl. Morel (Anm. 51) 1224.

⁶⁹ Vgl. Tac. dial. 38; Plin. ep. 10,78,3; vgl. W. Dürig, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie der Väter, in: SE 4 (1952) 275 f.; B. Studer, Die Soteriologie Cyprians von Karthago, in: Augustinianum 16 (1976) 435.

⁷⁰ Im Zusammenhang mit der Wahl des Cornelius beruft sich Cypr. ep. 45,3(602,5) auf eine kirchliche Tradition, die er nicht durch eine Neuerung gefährden wolle: *non veteres mores oblitum novum aliquid quaerebamus*.

⁷¹ Cypr. laps. 24(254,20): *... quae lavacri vitalis gratiam perdidisset*; ep. 59,13(681,24): *... et amissa sit gratia quae de baptismi sanctificatione percipitur*.

⁷² laps. 8(242,23–24): *stare illic potuit Dei servus et loqui et renuntiare Christo qui iam diabolo renuntiaverat et saeculo?*

⁷³ laps. 8(243,4–6): *ipse ad aras hostia, victima ipse venisti, immolasti illic salutem tuam, spem tuam fumestis illic ignibus concremasti*.

⁷⁴ ep. 55,13–14(633,1–634,8).

⁷⁵ Von den *sacrificati* spricht Cyprian: laps. 2(238,5); laps. 8(242,10–17); laps. 24–26(254,16–256,22); ep. 20,2(528,1); ep. 30,3(551,12); ep. 52,5(619,6); ep. 55,12(632,9); ep. 55,14(633,14); ep. 55,17(636,8); ep. 59,11(678,13); von den *libellatici*: laps. 27 (256,24); laps. 28(258,8–16); ad Fortun. 11(341,20); ep. 30,3(550,24); ep. 55,13(633,2); ep. 55,14(634,2); ep. 55,17(636,7).

⁷⁶ Vgl. ep. 55,4–6(625,19–628,7); vgl. zur Zeit der Verfolgung ep. 18 u. 19(523,13–526,19); nach der 1. Synode von Karthago 251 ep. 55,17 (636,6–9) u. ep. 64,1(717,12–16); nach der 2. Synode von Karthago 252 ep. 57,1(650,16–651,16); vgl. B. Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (= Theophaneia 1) (Bonn 1940); K. Rahner, Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago, in: ZKTh 74 (1952) 257–276. 381–438 = Gesammelte Schriften 11 (Einsiedeln 1973) 224–324; M. Bévenot, The Sacrament of Penance and St. Cyprian's „De lapsis“, in: ThSt 16 (1955) 175–213; S. Hübner, Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian, in: ZKTh 84 (1962) 171–215; A. Portolano, Il dramma dei lapsi nell' epistolario di Cipriano (Napoli 1972); H. Gültzow, Cyprian und Novatian (= Beiträge zur Historischen Theologie 48) (Tübingen 1975) 122–145.

⁷⁷ *acta* bzw. *accepta facientes*: ep. 30,3(551,3–7); *turificati*: ep. 55,2(624,20).

⁷⁸ Vgl. K. Bihlmeyer, Die Christenverfolgung des Kaisers Decius, in: ThQ 92 (1910) 41; J. Baer, Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate (= BKV 34) (Kempten 1918) 84–85; Bludau (Anm. 24) 42–43. Eine Ausnahme bilden: P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne (Paris 1920) 199 u. H. Koch, Cyprianische Untersuchung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 4) (Bonn 1926) 153, die mit Recht nur *sacrificati* und *libellatici* unterscheiden.

⁷⁹ Vgl. Vogt (Anm. 1) 1186–1187; K. Baus, Handbuch der Kirchengeschichte 1 (Freiburg

1962) 256. *K. Bihlmeyer – H. Tüchle*, Kirchengeschichte 1 (Paderborn 181966) 89 u. *A. Stuiber*, Art. lapsi, in: LThK 6 (1961) 798 sprechen von 2 Gruppierungen, indem sie auf der einen Seite *sacrificati* und *turificati* und auf der anderen *libellatici* und *acta facientes* zusammenfassen, ohne näher auf die Problematik einzugehen. *K. Wessel*, Art. Christenverfolgungen, in: RGG 1 (1975³) 1731 unterscheidet zwischen *lapsi*, d. h. denen, die opferten, *libellatici* und *acta facientes*.

⁸⁰ *M. Bévenot*, Art. Cyprian von Karthago, in: TRE 8 (1981) 248 u. *U. Wickert*, Cyprian, in: *M. Greschat* (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte 1 (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984) 165 sprechen nur von *sacrificati* und *libellatici*.

⁸¹ Vgl. Anm. 77. Obgleich der Ausdruck *acta facere* = *efficere ut acta fiant*, sich ein Protokoll ausstellen lassen, verständlich und in den Handschriften gut bezeugt ist, entschied sich *Hartel* (Anm. 1) für *accepta facere*, was für die Erklärung einige Schwierigkeiten bietet; vgl. *Bludau* (Anm. 24) 61–64.

⁸² ep. 30,3(550,21–551,15).

⁸³ ep. 55,2(624,17–20): ... *desiderasti in his litteris ut rescriberim tibi quam haeresim Novatianus introduxisset vel Cornelius qua ratione Trofimo et turificatis communicet*.

⁸⁴ Eus. h. e. 6,43,5–12 (SChr 41,154–156) überliefert einen Brief des Cornelius, der auf die Auseinandersetzungen um Novatian eingeht und der 6,43,10 von einem ungenannten Bischof spricht, der seinen Irrtum in bezug auf Novatian einsah und zur Gemeinschaft der Kirche zurückkehrte.

⁸⁵ ep. 55,11(631,21–25): *redeunte nunc ad ecclesiam Trofimo et satisfaciente et paenitentia deprecationis errorem pristinum confitente et fraternitatem quam nuper abstraxerat cum plena humilitate et satisfactione revocante auditae sunt eius preces*. . . Das wird bestätigt durch den Brief des Cornelius bei Eus. h. e. 6,43,7–9 (SChr 41,155–156).

⁸⁶ Vgl. *Bihlmeyer* (Anm. 78)41; *Bludau* (Anm. 24)42. In *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie (Freiburg 1978) 172 ist die Rede von der Synode von Karthago 251, auf der angeblich beschlossen wurde, daß *sacrificati* und *turificati* strenge Buße tun müßten, bei Ausbruch einer neuen Verfolgung dürften sie jedoch vor Ablauf der Bußzeit die Eucharistie empfangen. Hier haben sich gleich 2 Fehler eingeschlichen: 1. *Stuiber* unterscheidet nicht zwischen der ersten und der zweiten Synode von Karthago. Erst auf der zweiten Synode wurde die mildere Praxis im Hinblick auf die *lapsi* ins Auge gefaßt, weil sich 252 eine neue Bedrohung abzeichnete. 2. Zwar steht der Ausdruck *turificati* in der ep. 55, aber keineswegs im Zusammenhang mit der Synode, auf der es nur um *libellatici* und *sacrificati* (ep. 55,3 [625,15–18]) ging.

⁸⁷ *Baus* (Anm. 79) 256.

⁸⁸ (Anm. 78) 37.

⁸⁹ (Anm. 24) 43.

⁹⁰ (Anm. 78) 151.

⁹¹ ep. 55,12(632,9).

⁹² laps. 8(243,3–6): *quid hostiam tecum, miser, quid victimam supplicaturus inportas? ipse ad aras hostia, victima ipse venisti* . . .

⁹³ bei Eus. h. e. 6,41,11 (SChr 41,147–148): *ὄνομαστί τε καλούμενοι ταῖς ἀνάγκαις καί ἀνιέροις θυσίαις προσήεσαν, οἱ μὲν ἀκριῶντες καί τρέμοντες, ὥσπερ οὐ θύσοντες, ἀλλ' αὐτοὶ θύματα καὶ σφάγια τοῖς εἰδώλοις ἐσόμενοι* . . .

⁹⁴ Mart. Pion. 18,13(160,12–14 Musurillo): *ὁ Εὐκτῆμων*. . . καὶ ὅτι αὐτὸς ἀπήνεγκε τὸ ὀίδιον εἰς τὸ Νεμεσεῖον, ὃ καὶ μετὰ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ ὀπηθὲν ἠθέλησεν ὅλον εἰς τὸν οἶκον ἀποφέρειν.

⁹⁵ laps. 2(238,4); 10(244,4); 15(248,6); 22(253,22); 24(254,23); ep. 20,2(528,1); 31,7(563,12); 55,14(634,4); 59,12(679,23); 59,13(681,2).

⁹⁶ 2 Makk 6,18–31 in: ad Fortun. 11 (341,19–342,14); Die Abhandlung ad Fortunatum de exhortatione martyrii ist 253 bzw. 257 entstanden; vgl. A. d'Alès, La théologie de Saint Cyprien (Paris 1922) 366. Sie operiert mit Beispielen aus der Schrift, die geeignet sind, Christen während einer Verfolgung Mut zuzusprechen.

⁹⁷ Mart. Pion. 2,4(136,23 Musurillo): . . . *μη δέη ὑπονοησαί τινας ὅτι ὡς οἱ λοιποὶ ὑπάγουσι μαροφαγήσαι*. Vgl. Anm. 94.

⁹⁸ Zu den über 40 aufgefundenen Libelli vgl. Anm. 24.

⁹⁹ Z. B. Od. 14,446; Il. 2,219.

¹⁰⁰ Vgl. J. Behm, Art. θύω, in: ThWNT 3(1938 Ndruck 1957)180–181; Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon (Oxford 1966) 813 s. v. θύω; H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer (= Theophancia 26) (Köln-Bonn 1975) 41–43.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 93: θύσοντας. Mart. Pion. 15,2(156,9 Musurillo): Ἰδε Εὐκτῆμων ὁ προσετώσ ὑμῶν ἐπέθυσεν. Mart. Pion. 18,13(Anm. 94).

¹⁰² Bei Eus. h. e. 6,41,21(SChr 41,150).

¹⁰³ Plin. ep. 10,96; vgl. Molthagen (Anm. 1)81–84.

¹⁰⁴ Plin. ep. 10,96,5: *qui negabant se esse Christianos aut fuisse, cum praeuente me deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac uino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur, qui re uera sunt Christiani, dimittendos esse putavi.* Zur rechtlichen Bedeutung vgl. Freudenberger (Anm. 38) 116–121.

¹⁰⁵ laps. 28(258,10): . . . *sanctitatem fidei profanando* . . . Es ist interessant zu beobachten, daß Cyprian sich nicht scheut, das Vokabular der paganen Sakralsprache auf den christlichen Glauben anzuwenden; vgl. Cic. nat. deor. 2,67; Macrobius, sat. 3,3,3: *profanum omnes paene consentiunt id esse quod extra fanaticam causam sit quasi porro a fano et a religione secretum.* Zur sanctitas: Cic. nat. deor. 1,3; 1,14; 2,5: *itaque et in nostro populo et in ceteris deorum cultus religionumque sanctitates existunt in dies maiores atque meliores.*

¹⁰⁶ ep. 63; vgl. M. Jourjon, Cyprien de Carthage (Paris 1957)12.

¹⁰⁷ or. dom. 18(280,3–281,2); vgl. d'Alès (Anm. 96)268–270; R. Johanny, Cyprien de Carthage, in: Eucharistie des premiers Chrétiens (= Point de théologie 17)(Paris 1976)165–166.

¹⁰⁸ Vom Trinken des Opferweines spricht Cyprian laps. 9(243,8–9): *mors inuicem letali poculo propinata est*; zum Essen des Opferfleisches vgl. Anm. 95.

¹⁰⁹ Zur Eucharistie als Opfer vgl. ep. 63,17(714,21–23): *et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.* V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3^e siècle (Roma 1969)199–201.

¹¹⁰ ep. 16(517–520).

¹¹¹ ep. 16,2(518,10–13) = 1 Kor 10,21; M. A. Fahey, Cyprian and the Bible (Tübingen 1971)456–457; 1 Kor 10,21b lautet in der Vulgata: *non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum.* Die afrikanische Übersetzung, die als die älteste lateinische Bibelübersetzung gilt, bietet für μετέχειν das Verbum *communicare*, das das griechische Wort etymologisch nachbildet, sich also äußert eng an den griechischen Text anschließt; vgl. H. von Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians (= TU 3,3) (Leipzig 1909) 352.360.

¹¹² ep. 16,2(517,17–518,1): *contumelias episcopatus nostrae dissimulare et ferre possem, sicut dissimulaui semper et pertuli. sed dissimulandi nunc locus non est, quando decipiatur fraternitas nostra a quibusdam uestrum: qui dum sine ratione restituendae salutis plausibiles esse cupiunt, magis lapsi obsunt.*

¹¹³ ep. 16,2(518,13–519,7); ep. 15,1(514,8–15).

¹¹⁴ laps. 15(247,26–28): *contra euangelii vigorem, contra Domini et Dei legem temeritate quorundam laxatur incautis communicatio, inrita et falsa pax . . .*

¹¹⁵ Vgl. ep. 27,4(544,12): *euangelii plenus vigor et disciplina robusta legis dominicae*; ep. 27,1(541,5): *legis et disciplinae memor, nullas contra euangelium litteras fecit.* Beck (Anm. 65) 118.

¹¹⁶ laps. 15(248,5–8): *a diaboli aris reuertentes ad sanctum Domini sordidis et infectis nidore manibus accedunt, mortiferos idolorum cibos adhuc paene ructantes exhalantibus etiam nunc scelus suum faucibus et contagia funesta redolentibus Domini corpus invadunt . . .*

¹¹⁷ Hieronymus, vir. ill. 53 (PL 23,698A–B).

¹¹⁸ apol. 22,2 (CCL 1,138,6–7).

¹¹⁹ an. 57,2–5 (CCL 2,865,8–866,35); vgl. J. H. Waszink, Pompa diaboli, in: VigChr 1 (1947)21–22; P. G. van der Nat, Art. Geister (Dämonen) C III, in: RAC 9 (1976) 726.

¹²⁰ Da Paulus in 1 Kor 10,20b, dem vorhergehenden Vers, sagt: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, ist das Verbum μετέχειν als eine *variatio* ohne Bedeutungsveränderung anzusehen; vgl. F. Hauck, Art. κοινωνός, in: ThWNT 3(1938)804–810. Für Cyprian ist die biblische Fundierung der *communicatio*, die für ihn unter ekklesiologischem und eucharistischem Aspekt eine bedeutende Rolle spielt, entscheidend.

¹²¹ Das gilt besonders für die Mysterienkulte, die sich bereits in frühchristlicher Zeit über das gesamte Imperium Romanum ausgebreitet hatten; vgl. H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult (= Neutestamentliche Abhandlungen NF 15)(Münster 1982)91–166.

¹²² Vgl. Ps 95,5 LXX; 105,37 LXX.

¹²³ Vgl. 1 Kor 10,20; Klauck (Anm. 121)266–267.

¹²⁴ Vgl. Athen. leg. 26,1; 27,2; Just. apol. 1,62,1; Tert. apol. 22,6 (CCL 1,129,25–30); F. J. Dölger, Der Kelch der Dämonen, in: AuC 4(1934)266–270; van der Nat (Anm. 118) 742–744.

¹²⁵ Tat. or. 18,3(285f. Goodspeed); Ps. Clem. hom. 9,9,1–3; 9,10,1; 9,15,1; vgl. H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen (Tübingen 1950) 38–81.

¹²⁶ laps. 16(248,23): *vis infertur corpori eius et sanguini et plus modo in Dominum manibus adque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt*. Es fällt auf, daß Cyprian vom Leib und Blut des Herrn spricht, wenn er den Gegensatz zum paganen Opfer hervorheben will; vgl. ep. 57,2(652,2–3); laps. 9(243,13); 22(253,21–22). Im allgemeinen bezeichnet er das eucharistische Sakrament als *eucharistia, sanctum Domini* oder auch als *sanctum Domini corpus*; vgl. Saxer (Anm. 109)260 Anm. 233.

¹²⁷ laps. 23(254,15): *exempla sunt omnium tormenta paucorum*. Vgl. Saxer (Anm. 109) 223–224. ¹²⁸ laps. 25(255,1–24). ¹²⁹ laps. 26(256,6–11).

¹³⁰ Vgl. Saxer (Anm. 109) 261–262. ¹³¹ laps. 27(256,23–257,20).

¹³² Vgl. A. Demoustier, L'ontologie de l'église selon Saint Cyprien, in: RSR 52 (1954)572.

¹³³ ep. 16,2(518,20–519,5): *per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant. . . . et offertur nomine eorum. . . eucharistia illis datur*; or. dom. 18(280,19–20): *qui corpus eius adtingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt*; ep. 16,3(519,19–20): *communicent cum lapsis et offerant et eucharistiam tradant*; ep. 17,2(522,5–7): *iam cum lapsis communicare coepisse et offerre pro illis et eucharistiam dare*. Vgl. Saxer (Anm. 109)259; zu weiteren Bedeutungen der *communicatio*: A. Matellanes, *Communicatio*, in: *Communio* 1(1968)38–45, 395–401.

¹³⁴ or. dom. 18(280,12–14): *intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur*.

¹³⁵ 1 Kor 12,12–31.

¹³⁶ ep. 46,1(604,11–15): *contra evangelicam legem, contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri consensisse, id est, . . . ecclesiam alteram institui Christi membra discerpi, dominici gregis animum et corpus unum discissa aemulatione lacerari*. ¹³⁷ ep. 63(701–717).

¹³⁸ ep. 63,13(711,14–21): *quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari, unde ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo*.

¹³⁹ ep. 63,13(712,7–10): *ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus cui coniunctus sit noster numerus et adunatus*; ep. 69,5(754,6–9): *nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum; et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis adque acinis plurimis expressum adque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum*.

¹⁴⁰ ep. 63,13(711,25–712,2): *quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur*; ep. 63,13(712,6–7): *quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus*. Vgl. B. Renaud, L'église, assemblée liturgique selon S. Cyprien, in: RThAM 38(1971)24–26.

¹⁴¹ or. dom. 18(280,10–14): *bunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus. . . a Christi corpore separemur.*

¹⁴² Jo 6,53.

¹⁴³ Die Schrift „de dominica oratione“ wurde 251 verfaßt; vgl. *Johanny* (Anm. 107) 164.

¹⁴⁴ or. dom. 18(280,20–22): *ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute.*

¹⁴⁵ or. dom. 18(280,24–281,2): *et ideo panem nostrum id est Christum dari nobis cottidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione eius et corpore non recedamus.* *Renaud* (Anm. 140)32; vgl. Anm. 71.

¹⁴⁶ ep. 57,1(651,12–16): *necessitate cogente censuimus eis qui de ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt pacem dandam esse et eos ad proelium quod imminet armari et instrui oportere.* Vgl. *Poschmann* (Anm. 76)394–396.

¹⁴⁷ ep. 57,4(653,15–17): *idoneus esse non potest ad martyrium qui ab ecclesia non armatur ad proelium, et mens deficit quam non recepta eucharistia erigit et accendit.* Vgl. *d'Alès* (Anm. 96) 265.

¹⁴⁸ Vgl. Anm. 139. ¹⁴⁹ Vgl. Anm. 141.

¹⁵⁰ ep. 63,14(713,8–9).

¹⁵¹ ep. 57,2(652,5–9): *nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus?* ep. 58,1(655,22–656,4): *gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debent milites Christi, considerantes idcirco se cottidie calicem sanguinis Christi bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere;* ep. 63,15(714,5–6): *quomodo autem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere?* *M. Pellegrino*, Eucharistia e martirio in San Cipriano, in: *Convivium Dominicum* (Catania 1959)142–143; *Johanny* (Anm. 107)173; *E. H. Hummel*, The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage (Washington 1946)105.

¹⁵² Mt 26,42; Mk 14,36; Lk 22,42.

¹⁵³ ep. 37,2(577,25–578,3): *vos de Domini vinea pingues racemi et iam maturis fructibus botruu pressurae saecularis infestatione calcati torcular nostrum carcere torquante sentitis, vini vice sanguinem funditis ad passionis tolerantiam fortes martyrii poculum libenter bauritis.* Welche Nähe zwischen Martyrium und Eucharistie besteht, zeigt ein Text, der von Christus spricht: ep. 63,7(705,19–706,2): *quomodo ad potandum vinum venire non potest nisi botruus calcetur ante et prematur, si nec nos sanguinem Christi possemus bibere nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret.*

¹⁵⁴ Anm. 139 ep. 69,5; ep. 58,5(660,6–7).

¹⁵⁵ ep. 63,17(714,21): *et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus.* *Johanny* (Anm. 107) 173.

¹⁵⁶ ep. 57,3(652,23–24): *ut sacerdotes, qui sacrificia Dei cottidie celebramus, hostias Dei et victimas praeparemus.* Hier ist nochmals an die *lapsi* zu erinnern, die durch ihre Teilnahme am paganen Opfermahl zur *hostia* und *victima* werden; vgl. Anm. 73.

¹⁵⁷ Gen 4,3–16; or. dom. 24(285,6–16); laps. 8(243,5); *Johanny* (Anm. 107)173.

¹⁵⁸ ep. 58,8(664,2–3): *armenur et lapsi, ut et lapsus recipiat quod amisit. integros honor, lapsus dolor ad proelium provocat.*

¹⁵⁹ Nach Jes 59,17LXX; vgl. *J. Gnilka*, Der Epheserbrief (= HThKomNT 10,2) (Freiburg 1971) 306–314.

¹⁶⁰ ep. 58,9(664,23–665,4): *accipiamus quoque ad tegumentum capitis galeam spiritalem, ut muniantur aures, ne audiant edicta feralia, muniantur oculi, ne videant detestanda simulacra, muniantur frons, ut signum Dei incolome servetur, muniatur os, ut Dominum suum Christum victrix lingua fateatur. armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut eucharistiae memor quae Domini corpus accipit ipsum complectatur, postmodum Domini sumptura praemium caelestium coronarum.* *Fabey* (Anm. 111)493–494.

Kirche und Usurpation

Das Verhalten kirchlicher Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike

Von STEPHAN ELBERN

Im 4. Jh. n. Chr. vollzog sich im römischen Reich mit dem Aufstieg der christlichen Kirche von einer Glaubensgemeinschaft, die von den Kaisern erbittert verfolgt wurde, zu einer religiösen Organisation, die von den Herrschern Förderung erfuhr, ein entscheidender historischer Prozeß der Spätantike. Wenige Jahrzehnte, nachdem seine Duldung durch den Staat dekretiert worden war, wurde das Christentum zur offiziellen Religion des römischen Reiches, und seine Würdenträger besaßen die Macht, den Herrschern zunächst in Glaubensfragen entgegenzutreten, sie zur Rücknahme von politischen Maßnahmen und Gesetzen zu zwingen, und die Machthaber sogar der Kirchenbuße für ihre persönlichen Verfehlungen zu unterwerfen. In dieser Zeit des Wachstums der Kirche zu einer mächtigen Institution im Reich wurde das Imperium immer wieder von Usurpationen heimgesucht; in den einhundertdreißig Jahren von der Alleinherrschaft Constantins d. Gr. bis zum Ende der Dynastie Theodosius I. (324–455) erhoben sich mehr als dreißig Usurpatoren gegen die legitimen Herrscher¹.

Wie reagierten nun die Bischöfe, die inzwischen auch mit öffentlichen Funktionen wie der Zivilgerichtsbarkeit betraut waren, auf die Machtkämpfe zwischen rechtmäßigen und illegitimen Kaisern? Nahmen sie die Machtwechsel hin wie das Gros der Reichsbevölkerung, oder griffen sie mit materiellen Machtmitteln oder publizistisch in die Auseinandersetzungen ein?

Bei der Untersuchung dieser Fragestellung ist von drei Aspekten auszugehen: Besaß die Kirche grundsätzlich ein Interesse an der Besetzung der Kaiserwürde? Standen ihr die Machtmittel zur Verfügung, einem Kandidaten ihrer Wahl zur Macht zu verhelfen? Bestanden zwischen legitimen Herrschern und Gegenkaisern religiöse Differenzen, die der Kirche ein Eingreifen oder eine Parteinahme nahelegten?

I. Kirche und Kaisertum – die Anerkennung der tatsächlichen Machtverhältnisse

Von Beginn an war das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Macht von Loyalität geprägt, die zunächst auf dem Desinteresse an irdischen Dingen

angesichts der in naher Zukunft erwarteten Parusie beruhte. Schon Christus hatte gefordert: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“² und hatte die irdische Macht als von oben eingesetzt bezeichnet³.

Diesen Herrenworten folgten die Apostelbriefe und forderten ebenso den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, da sie von Gott eingesetzt sei. Wie der Petrusbrief die Christen aufruft, den König zu ehren und der Obrigkeit zu gehorchen⁴, so schreibt auch Paulus: „Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung.“⁵

Mit diesen biblischen Forderungen war das Verhältnis zwischen der Kirche und dem römischen Staat für die ersten Jahrhunderte vorgezeichnet. Der Kaiser wurde, auch wenn er die Kirche verfolgte, als weltlicher Herr anerkannt. Die Christen schuldeten ihm, solange er nichts mit dem Glauben Unvereinbares befahl, Gehorsam, da er seine Macht von Gott empfangen hatte⁶.

Mit der Hinwendung Constantins d. Gr. zum christlichen Glauben wuchs das Interesse der kirchlichen Autoren am Kaisertum. Es wurde nicht nur als Gegebenheit akzeptiert, sondern als Teil des Erlösungsplanes Gottes interpretiert. Eusebius von Caesarea, der Freund und Biograph des ersten christlichen Kaisers, sah in dessen Herrschaft ein Abbild des göttlichen Regiments⁷.

Die Entfremdung zwischen Kirche und Kaiser durch die dogmatischen Streitigkeiten zwischen Constantius II. und den orthodoxen Bischöfen führten zu einer nüchterneren Haltung der Kirche gegenüber der weltlichen Macht zurück⁸. Augustinus' Auffassung von der Unwichtigkeit des Staates für den Christen nahm die desinteressierte Loyalität der frühen christlichen Autoren gegenüber dem Staat wieder auf⁹.

Diese kirchliche Lehre mußte auch gegenüber der Frage, ob der Kaiser rechtmäßig war oder nicht, Gleichgültigkeit hervorrufen. Denn wenn alle Obrigkeit von Gott eingesetzt war, dann war auch jede zu ihrer Zeit legitim. Zwar konnte die Usurpation als eine vom Ehrgeiz diktierte Handlung kritisiert werden – Gregor von Nazianz tadelt Julian, weil er nicht abgewartet hatte, daß Constantius ihn zum Augustus erhob¹⁰ –, aber die Rechtmäßigkeit der augenblicklichen Herrschaft wurde nicht in Zweifel gezogen.

Das geht auch aus den Berichten über die Begegnungen zwischen Bischöfen und Usurpatoren hervor, die aus der zweiten Hälfte des 4. Jh.s überliefert sind. So berichtet Sulpicius Severus, daß Martin von Tours von Magnus Maximus, der den legitimen Kaiser Gratian gestürzt hatte, kurz nach seiner Machtübernahme zu einem Gastmahl an den Hof zu Trier eingeladen wurde. Es scheint, daß das hohe Ansehen, das der Bischof genoß, dem neuen Herrscher nahelegte, ihn bei Hofe zu empfangen¹¹. Martin

lehnte die Offerte mit der Begründung ab, der spanische Usurpator habe Gratian ermordet und den ebenfalls rechtmäßigen Kaiser Valentinian II. um das Erbe seines Bruders gebracht. Der gallische Kaiser rechtfertigte sich mit der Behauptung, er sei von seinen Soldaten zur Annahme der Herrschaft gezwungen worden. Seine Feinde habe er nur im Kampf getötet. Der Erfolg seiner Erhebung zeige, daß Gott sein Vorhaben gebilligt habe. Daraufhin gab Martin seinen Widerstand auf und besuchte die Tafel des Kaisers¹²; er führte mit dem streng rechtgläubigen Herrscher Disputationen über religiöse Themen und erfreute sich großer Hochachtung am Hof¹³. Ebenso bedeutsam wie die rasche Aufgabe seines Widerstandes durch den Bischof von Tours – die Argumente des Usurpators waren recht dürftig, denn Gratian war nicht im Kampf umgekommen und die Ablehnung des Purpurs ist lediglich ein Topos – ist das Verhalten anderer Bischöfe, das der aquitanische Hagiograph als Gegensatz zur Zurückhaltung Martins erwähnt: Sie verkehrten ohne Bedenken bei Hofe und schmeichelten dem Usurpator¹⁴. Das Zögern des Bischofs von Tours, den Kaiser anzuerkennen, war also ungewöhnlich.

Auch Ambrosius von Mailand wurde am Hof des spanischen Usurpators empfangen, als er im Sommer 384 nach Trier reiste, um im Auftrag Valentinians II. die Auslieferung des Leichnams seines Bruders zu erreichen. Der Bischof zögerte nicht, Magnus Maximus als „princeps“ und „imperator“ zu bezeichnen¹⁵. Allerdings tadelte er – wenngleich in sehr zurückhaltender Formulierung – den Gegenkaiser, weil er Gratian gestürzt und ermordet habe, und stellte dem Usurpator vor Augen, daß er die Macht im Kampf mit einem rechtmäßigen Herrscher erlangt habe¹⁶.

Auch bei der Schilderung dieser Gesandtschaftsreise werden wieder die Bischöfe an Maximus' Hof erwähnt. Ambrosius hielt sich von ihnen fern, allerdings nicht, weil sie einem illegitimen Kaiser dienten, sondern weil sie versuchten, den Herrscher zu Todesurteilen gegen Häretiker zu bewegen¹⁷. Für Ambrosius überwog die kirchenpolitische Differenz den politischen Gegensatz.

Während die Bischöfe von Tours und Mailand sich lediglich den augenblicklichen politischen Machtverhältnissen nicht widersetzten, hatte der spanische Bischof Ithacius den Machtwechsel durch den Sturz Gratians dazu genutzt, eine strafrechtliche Untersuchung gegen die Priscillianisten zu erreichen. Er erwartete die Ankunft des Magnus Maximus in Trier, um seine Anklage gegen die Sekte vorzutragen. Während Gratians Beamte sein Anliegen zurückgewiesen hatten, erreichte er vom neuen Herrscher Galliens die Verurteilung Priscillians und seiner Anhänger¹⁸.

Das gute Verhältnis zwischen dem Herrscher und den Bischöfen in seinem Reichsteil scheint durch die gemeinsame Kirchenpolitik und die Kritik seitens anderer Würdenträger, wie Ambrosius und Martin, gefestigt worden zu sein¹⁹.

Aufgrund der guten Zusammenarbeit mit der Kirche in seinem Herrschaftsgebiet versuchte der Usurpator offenbar auch, die Zustimmung kirchlicher Kreise in Italien für seine Machtergreifung in diesem Gebiet zu erlangen, indem er in einem Brief an Papst Siricius seine Rechtgläubigkeit betonte²⁰ und das arianische Bekenntnis Valentinians II. zum Anlaß nahm, ihn aus Italien zu vertreiben²¹. Die Reaktion des italischen Klerus auf seine Propaganda und seinen Einmarsch ist nicht überliefert. Ambrosius von Mailand distanzierte sich von ihm aus kirchenpolitischen Gründen²².

Ähnlich wie gegenüber Magnus Maximus verhielt sich der Mailänder Bischof gegenüber dem Usurpator Eugenius. In einem Brief an den Gegenkaiser sprach er ihn als „*clementissime Imperator*“ und „*Imperator Auguste*“ an²³, erwähnte sein „*imperium*“²⁴ und die Verpflichtung, ihm in weltlichen Dingen zu gehorchen²⁵. In Anrede und Form besteht kein Unterschied zu Ambrosius' Schreiben an den rechtmäßigen Kaiser Theodosius.

Während er brieflich dem gerade regierenden Machthaber alle Ehrerbietung erwies, zeigte sich der Bischof in seinem Verhalten sehr vorsichtig und zurückhaltend. Er vermied ein Zusammentreffen mit dem Usurpator; als Begründung gab er die Religionspolitik des Eugenius an²⁶. Weil der Kaiser, der selbst Christ war²⁷, die Altgläubigen Roms begünstigte, schloß er ihn aus der Gemeinschaft der Gläubigen aus²⁸.

Nach Niederlage und Tod des Eugenius und seines „Beschützers“ Arbogast in der Schlacht am Frigidus schrieb der Bischof an Theodosius, daß er seinen mit göttlicher Hilfe errungenen Sieg vorausgesehen habe. Wortreich schildert er seine Freude über den Ausgang der Schlacht, durch die das Reich von der „Maßlosigkeit des Barbaren (sc. Arbogast)“ und vom „Thron des unwürdigen Usurpators (*usurpatoris indigni solio*)“ befreit worden sei²⁹. In seiner Leichenrede auf den bald nach dem Sieg verstorbenen Kaiser sieht der Bischof in einer Vision die Gegenkaiser Maximus und Eugenius, die in der Hölle als warnendes Beispiel dienen, nicht die Waffen gegen die Herren zu erheben³⁰. Die Kritik an Maßnahmen der Kaiser, die die Kirche selbst betrafen, war also der grundsätzlichen Verurteilung der Usurpatoren gewichen.

Die Bischöfe verhielten sich – um das Ergebnis dieser Berichte zusammenzufassen – wie alle Bewohner der Provinzen, in denen sich ein Gegenkaiser erhob: Sie akzeptierten ihn als Herrscher. War er von seinem rechtmäßigen Gegner gestürzt, schlossen sie sich der Verurteilung des „tyrannus“ an.

Dieses Verhalten folgte den Lehren der Schrift und der Kirchenväter, war aber auch durch die tatsächlichen Machtverhältnisse diktiert. Denn eine Untersuchung der spätantiken Usurpationen zeigt, daß sie nur äußerst selten und mit sehr geringem Erfolg von zivilen Gruppierungen ins Werk gesetzt wurden³¹. Die Stütze der Kaisererhebungen waren bewaffnete Kräfte, römische Truppen oder – im 5. Jh. – fremde Mächte, die ihre Interessen durch den Kaiser ihrer Wahl durchzusetzen versuchten. Daher müs-

sen die Möglichkeiten der Kirche, einem Kaiser nach ihren Vorstellungen zur Macht zu verhelfen, als sehr gering eingeschätzt werden, ebenso der Einfluß kirchlicher Würdenträger auf das Militär.

II. Bischöfe und Usurpatoren – die Unterstützung von Gegenkaisern durch kirchliche Würdenträger

Trotz der geringen Bereitschaft der Kirche im 4. Jh., sich in die machtpolitischen Auseinandersetzungen zu verwickeln, und der geringen Möglichkeit, mit Erfolg einzugreifen, konnten doch dogmatische oder kirchenpolitische Differenzen zwischen einem Teil des Klerus und einem Kaiser zu einer Verbindung führen, die auf der gemeinsamen Gegnerschaft zum regierenden Kaiser beruhte, die auf verschiedenen Gebieten – Glaubensfragen und Machtpolitik – basierte. Da die meisten römischen Kaiser nach der Bekehrung Constantins d. Gr. rechtgläubige Christen waren und der Heide Julian unangefochten regierte, beschränkt sich die Untersuchung auf die Fälle, in denen arianische Herrscher von Usurpationen bedroht waren. Da über Verbindungen katholischer Bischöfe zu den Gegnern von Valens und Valentinian II., die sich dem arianischen Bekenntnis zugewandt hatten, nichts bekannt ist, kann nur die Regierungszeit Constantius' II., der als Arianer galt³², Gegenstand einer Untersuchung sein.

Die beherrschende Gestalt des Widerstandes gegen Constantius war Athanasius, der energische Bischof von Alexandria. Noch zu Lebzeiten Constantins d. Gr. war er von einer Synode in Tyrus abgesetzt und vom Kaiser nach Trier verbannt worden. Nach einem gescheiterten Versuch, durch die Hilfe Constantins II. wieder in seinem Bistum Fuß zu fassen – der Bischof mußte nach schweren Unruhen in Alexandria fliehen –, bewog er Constans, seinen im Osten des Reiches regierenden Bruder zu seiner Wiedereinsetzung zu zwingen (345/346).

Vier Jahre nach der Rückführung des Alexandriner Bischofs wurde Constans durch den Comes Magnentius gestürzt und ermordet. Nach dem Tod des gallischen Usurpators nach dreijähriger Herrschaft fand man in seinem Archiv einen Brief des Athanasius³³. Der Bischof bestritt selbstverständlich die Korrespondenz mit einem Hochverräter und erklärte das Schreiben für gefälscht³⁴; aber der Briefwechsel scheint doch authentisch zu sein³⁵.

Demnach hatte der Usurpator über eine Gesandtschaft von Bischöfen, die von Afrika über Ägypten zu Constantius reiste, um die Anerkennung seiner Kaisererhebung zu erlangen, den Kontakt zu Athanasius aufgenommen³⁶. Sein Ziel dürfte gewesen sein, durch das Bündnis mit dem mächtigen Bischof, der zudem die Versorgung Constantinopels durch das Zurückhalten der Getreideflotten gefährden konnte³⁷, Ägypten zu gewinnen

und Constantius durch die Bedrohung in seinem Rücken für den Bürgerkrieg zu schwächen.

Athanasius wiederum konnte eine entscheidende Schwächung seiner Gegner erhoffen, die er für Arianer hielt oder zumindest erklärte³⁸, an deren Spitze Constantius selbst stand. Daß sein präsumptiver Verbündeter Heide war³⁹, daß sein Verhalten schwerer Undank gegenüber seinem Wohltäter Constans war, der ihm so sehr seine Gunst zugewandt hatte, daß Philostorg darin eine der Ursachen für seinen Sturz sah⁴⁰, muß angesichts der Skrupellosigkeit des Athanasius, der nicht davor zurückschreckte, wegen des rechten Glaubens einen Bürgerkrieg zwischen den kaiserlichen Brüdern Constans und Constantius herbeizuführen⁴¹, kein stichhaltiger Einwand gegen eine derartige konspirative Verbindung sein.

Letzte Klarheit ist hier trotz hoher Wahrscheinlichkeit ebensowenig zu gewinnen wie bei der Vermutung, die gallischen Bischöfe hätten Julian nach seiner Erhebung zum Augustus gegen Constantius propagandistisch unterstützt⁴². Sicher gab es Kontakte zwischen Bischof Hilarius von Poitiers, einem erbitterten Gegner des Constantius, und Julians Praef. Praet. Sallustius⁴³; sicher entstand zu dieser Zeit Hilarius' Schrift gegen Constantius⁴⁴, die vielleicht parallel zur Propaganda des Usurpators lief; aber ob es sich um eine bewußte Zusammenarbeit gegen Constantius handelte, ist angesichts der Quellenlage nicht zu entscheiden.

Diese an Zahl wie an Bedeutung geringfügigen Fälle von Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Usurpatoren zeigen, wie gering die Neigung des Episkopats war, sich von Gegenkaisern in der Auseinandersetzung mit den legitimen Herrschern mißbrauchen zu lassen. Selbst gegenüber einem Kaiser, der wegen seines angeblichen Irrglaubens so heftig angegriffen wurde wie Constantius II.⁴⁵, blieb offenbar der größte Teil des Klerus in politischen Fragen loyal.

III. Bischöfe und Kaiser – die Unterstützung legitimer Herrscher gegen Usurpatoren durch den Episkopat

Häufiger als der Kampf zwischen einem rechtgläubigen Usurpator und einem vom rechten Glauben abweichenden rechtmäßigen Herrscher war die Auseinandersetzung von rechtgläubigen Augusti, die auf legitimum Wege zur Macht gelangt waren, mit Gegenkaisern, die entweder selbst nicht dem orthodoxen Christentum anhängen oder zumindest auf die Unterstützung religiöser Randgruppen – Heiden oder christlicher Sekten – zurückgriffen, um ihre Machtbasis zu verbreitern.

Auch in diesen Fällen hielten sich die Bischöfe vom aktiven Eingreifen in die politischen Machtkämpfe zurück. Charakteristisch ist das bei der Frage der Anerkennung von Usurpatoren schon geschilderte Verhalten des Ambrosius von Mailand in der Auseinandersetzung zwischen Eugenius und

Theodosius, die doch in hohem Maße von religiöser Polemik begleitet war. Der Bischof kritisierte zwar die Verbindung des Gegenkaisers zu den Altgläubigen Roms⁴⁶, akzeptierte ihn aber bis zu seiner Niederlage als weltlichen Herrscher.

Auch Priscus Attalus, der Kaiser von Alarichs Gnaden, konnte kirchlichen Tadel hervorrufen. Er war bis zu seiner Wahl durch den Senat Heide und wurde vor seiner Ausrufung zum Augustus vom arianischen Bischof des Gotenheeres getauft⁴⁷. Daher wurde sein Amtsantritt von den Heiden und Angehörigen christlicher Sekten in Rom begrüßt, die von ihm Toleranz erhoffen durften. Die einflußreiche katholische Familie der Anicier stand dagegen in Opposition zu dem Usurpator; doch zu aktivem Widerstand kam es nicht⁴⁸.

Wie Eugenius als Christ mit den Heiden Roms unter Nicomachus Flavianus paktierte, die ihm von der rigorosen Religionspolitik des Theodosius geradezu als Verbündete zugetrieben wurden, fand der maurische Usurpator Firmus, selbst ein orthodoxer Christ⁴⁹, die Unterstützung der donatistischen Sekte und ihrer Kampftruppe, der Circumcellionen⁵⁰. Nach Augustins Bericht verrieten sie die Stadt Ruccatum an Firmus, der dafür versprach, die Donatisten in der Stadt zu verschonen⁵¹. Ferner nutzten sie die Verbindung mit dem Usurpator, um die Rogatisten, eine Abspaltung ihrer Sekte, zu verfolgen⁵².

Auch Firmus's Bruder Gildo, der nach dem Tod Theodosius' I. versuchte, die Rivalität zwischen den Höfen in Rom und Constantinopel zur Bildung eines autonomen Herrschaftsbereiches zu nutzen, war nach dem Zeugnis des Kirchenvaters mit den Donatisten verbündet⁵³; ihr Bischof Optatus von Thamugadi, der als wichtigster Alliiertes des Gildo bezeichnet wurde, starb nach der Niederwerfung der Rebellion durch Stilicho im Kerker⁵⁴.

In beiden Fällen handelte es sich um Allianzen, die von der gemeinsamen Gegnerschaft zum regierenden Herrscher getragen waren; während die Donatisten die Duldung ihres Glaubens erlangen wollten, verfolgten Firmus und Gildo machtpolitische Ziele⁵⁵.

Vom Widerstand der orthodoxen afrikanischen Bischöfe gegen die maurischen Usurpatoren erfahren wir nichts. Die Niederlage Gildos bei Theveste, die seinen Sturz besiegelte, scheint zwar auf Verrat zu beruhen⁵⁶; aber dabei sollte man eher an politische als – wie H.-J. Diesner – an religiöse Opposition denken; das liegt angesichts der harten Regierung Gildos und möglicher Verbindungen seines Bruders Mascezel, der das von Stilicho entsandte Heer kommandierte, zu Teilen der maurischen Armee nahe.

Offenbar trat der Episkopat nicht gegen Usurpatoren auf, deren Religionspolitik kritisiert wurde. Die Herrscher wurden – wie früher die Christenverfolger – als weltliche Regenten anerkannt. Ihre Kirchenpolitik fand scharfen Tadel, der Sieg ihrer rechtgläubigen Gegner regen Beifall; aber zu aktivem Handeln gelangte die Kirche nicht.

Nur in einem Fall sollen kirchliche Kreise in den Machtkampf eingegriffen haben. Im Juni 350 wurde in Rom Nepotian, ein Neffe Constantins d. Gr., zum Kaiser ausgerufen; die Truppen des damals im Westen des Reiches regierenden Usurpators Magnentius beseitigten ihn nach achtundzwanzigtägiger Herrschaft.

Nepotian war Christ – die Zugehörigkeit zur Familie des ersten christlichen Kaisers, die Freundschaft seiner Mutter zu Athanasius und das Christogramm auf seinen Münzen zeigen es⁵⁷, – während sein Gegner Magnentius dem alten Glauben anhing, bis er sich gegen Ende seiner Herrschaft dem Christengott als Schlachtenhelfer zuwandte, der allein ihm in seiner Bedrängnis noch helfen konnte⁵⁸. Wegen dieses religiösen Gegensatzes zwischen den Prätendenten deutete P. Künzle die Erhebung Nepotians als Aktion der constantinischen Dynastie im Bunde mit der christlichen Bevölkerung Roms, die vom heidnischen Senat zu Fall gebracht worden sei. Nepotian, den Künzle mit Novatianus gleichsetzt, sei als Märtyrer verehrt worden⁵⁹.

Für eine solche Beurteilung des Nepotian aber bieten die Quellen keine Grundlage. Die einzige Charakterisierung des Usurpators bei einem christlichen Autor ist sogar äußerst negativ⁶⁰, was bei einem Märtyrer nicht denkbar wäre.

Plausibel erscheint, daß die Dynastie Constantins die Erhebung Nepotians ins Werk setzte, um Magnentius' Herrschaft in Italien zu bedrohen, wie sie der Ausdehnung seines Machtbereichs in Illyrien durch die Proklamation des Heermeisters Vetricianus eine Grenze gesetzt hatte⁶¹. Sicher bleiben an dieser Deutung der Erhebung Zweifel angebracht. Nepotian zeigte sich auf seinen Münzen mit dem Diadem als Zeichen der Gleichberechtigung mit Constantius⁶², während Vetricianus auf den in Siscia, seiner wichtigsten Prägestätte, geschlagenen Münzen bescheiden den Lorbeerkranz, den Schmuck des untergeordneten Herrschers, wählte⁶³.

Nepotian konnte auch trotz der verwandtschaftlichen Bindung als Rivale des Constantius auftreten, den er möglicherweise für den Mörder seiner Angehörigen hielt⁶⁴; der freundschaftliche Kontakt zwischen seiner Mutter Eutropia und dem verbannten Bischof Athanasius könnte ferner auf religiöse Differenzen zu Constantius hindeuten⁶⁵. Trotz dieser Bedenken bleibt die Vermutung, Nepotian habe im Auftrag der Dynastie gehandelt, die sinnvollste Erklärung seiner kurzen Herrschaft. Ein Beispiel für das Eingreifen der Kirche in die Machtkämpfe des 4. Jhs. ist es sicher nicht.

IV. Die Usurpationen in der kirchlichen Literatur

Während die Kirche sich in den Machtkämpfen zwischen Kaisern und Usurpatoren weitgehend neutral verhielt, waren die illegitimen Kaisererhebungen Gegenstand kirchlicher Stellungnahmen: Sie wurden von den

christlichen Autoren als Beweis dafür herangezogen, ob sich der Herrscher göttlicher Gnade erfreute oder nicht.

Die Einheit des Reiches als Spiegelbild der Einheit der göttlichen Herrschaft zeigte, daß der Kaiser – wie Constantin – Gott wohlgefällig war⁶⁶. Die Bedrohung oder Auflösung der Einheit durch Usurpationen konnte demnach als Zeichen göttlicher Strafe gedeutet werden⁶⁷. Die Verletzung der kaiserlichen Pflicht, für die Einheit der Kirche zu sorgen⁶⁸, wurde bestraft: Constantius II., der Spalter der Gemeinschaft der Gläubigen, der zwischen Christen einen Bürgerkrieg entfesselte, wurde – so das Urteil des Orosius – in seiner Herrschaft fortwährend von Rivalen, die sogar der eigenen Familie entstammten, bedroht und starb, während die Einheit seiner Herrschaft durch die Erhebung Julians zerstört war⁶⁹.

Auch Valentinian II. wurde – so schrieb ihm Kaiser Theodosius nach Thessalonike, wohin er bei Magnus Maximus' Einmarsch in Italien geflohen war – für seinen Irrglauben bestraft: weil er Christus durch seinen Übertritt zum arianischen Bekenntnis herabgesetzt hatte, hatte er seine Macht verloren⁷⁰.

Neben die Bewahrung der Reichseinheit trat als Beweis der Gottgefälligkeit eines Kaisers der Erfolg über die Usurpatoren; dadurch konnte der Widerspruch vermieden werden, daß auch rechtgläubige Herrscher wie Theodosius und Honorius gegen Usurpatoren zu kämpfen hatten.

Constantius II. verwies gegen die Kritiker an seiner Kirchenpolitik auf seine Erfolge über die Gegenkaiser⁷¹. Ein Engel hatte seinen Sieg über Magnentius bei Mursa prophezeit⁷² und eine Kreuzesvision in Jerusalem seine Gottgefälligkeit bezeugt⁷³. Lucifer von Calaris führte dagegen die biblischen Könige an, die erst spät von Gott bestraft worden waren⁷⁴.

Auch ein Usurpator konnte seinen Erfolg als Zeichen göttlicher Gnade betrachten; damit rechtfertigte Magnus Maximus seine Erhebung⁷⁵; er verwies darauf, daß seine Proklamation zum Augustus kurz nach seiner Taufe erfolgt sei⁷⁶. Aber auch sein Sturz wurde als Zeichen göttlichen Eingreifens angesehen; er hatte kurz vor der entscheidenden Auseinandersetzung mit Theodosius die Zerstörung einer Synagoge in Rom durch ein Edikt gerügt und so die Gnade Gottes verloren⁷⁷.

Der spanische Historiker Orosius brachte einen neuen Gesichtspunkt in die Bewertung der Siege rechtgläubiger Kaiser als Zeichen der göttlichen Gnade: Schnelle und unblutige Siege bezeugten die Gottgefälligkeit des Herrschers. Gegen Magnus Maximus siegte Theodosius ohne Blutvergießen, weil Gott dem Feldherrn des Usurpators einen falschen Kriegsplan eingegeben hatte⁷⁸; am Frigidus fielen außer den beiden Schuldigen, Eugenius und Arbogast, nur 10 000 Goten; ihren Tod bezeichnet der Historiker als Gewinn für das Reich⁷⁹.

Auch Theodosius' Sohn Honorius erlangte von Gott wegen seiner Frömmigkeit den Sieg über die Feinde seiner Herrschaft. Besonders die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit Afrikas – durch die Unterdrück-

kung der Donatisten – wurde durch Erfolge belohnt⁸⁰. Ausführlich wird die göttliche Hilfe bei der Rückeroberung des unter Gildo abgefallenen Afrika geschildert: Mascezel, der Führer des von Honorius entsandten Korps, weiß um die Siege, die Theodosius mit der Hilfe Gottes errang. Er läßt seine Schar von Mönchen begleiten, deren Gebete ihm zum Sieg verhelfen. Ambrosius von Mailand erscheint ihm im Traum und gibt ihm den Schlachtplan ein, mit dessen Hilfe der Sieg gegen die vielfache Übermacht gelingt⁸¹.

Auch Valentinian III. erlangte göttliche Hilfe im Krieg gegen den arianischen Usurpator Johannes⁸²; ein Engel wies seinen Truppen den Weg durch die Sümpfe von Ravenna und ermöglichte so die Eroberung der Stadt und die Beseitigung des Gegenkaisers⁸³.

Das wichtigste Kriterium für die Gewährung der göttlichen Hilfe war nach Auskunft der kirchlichen Autoren nicht die Legitimität, sondern die in diesen Fällen ausdrücklich gepriesene Rechtgläubigkeit eines Herrschers. Allerdings schlossen sie sich nach dem Sturz eines Gegenkaisers der Verurteilung des Usurpators an. Wir finden bei ihnen die üblichen Vorwürfe der Tyrannentopik: Ehrgeiz, Grausamkeit, Habgier, sexuelle Verfehlungen und Ausübung magischer Riten⁸⁴. Als Sühne für ihr Verbrechen und als Warnung, die Waffen nicht gegen die Herren zu erheben, trifft sie die Höllestrafe⁸⁵.

V. Die Humanisierung der Machtkämpfe durch die Bischöfe

Wie aus dem Dargelegten hervorgeht, war die Einflußnahme der Bischöfe auf den Kampf um die Kaiserwürde im 4./5. Jh. sehr gering. Ihre Beteiligung an den Auseinandersetzungen zwischen Kaisern und Usurpatoren lag vor allem im humanitären Bereich.

Auffallend schwinden die Kollektivstrafen für Provinzen, die einen Usurpator unterstützt hatten. Unter Diocletian noch verbreitet, wichen sie weitgehender Begnadigung; allenfalls wurde eine härtere Besteuerung über die am Aufstand beteiligten Gebiete verhängt⁸⁶.

Auch die Bestrafung der Beamten und Offiziere der Gegenkaiser – oder auch gestürzter legitimer Herrscher – beschränkte sich auf die engsten Mitarbeiter; das ist sicher nicht nur auf die Bitten von Bischöfen zurückzuführen⁸⁷, sondern auch auf den Wunsch der Kaiser, die ohnehin schwindenden Kräfte des Reiches nicht weiter zu schwächen. Auch die Sippenhaftung der Verwandten besiegter Usurpatoren wurde seltener. Auf einzelne Gnadenakte, wie die Begnadigung der Familien der gallischen Gegenkaiser Magnentius und Silvanus durch Constantius II. und der Angehörigen des Rufinus durch Arcadius⁸⁸, folgte ein Gesetz, das auch den nächsten Verwandten der Usurpatoren das Leben schenkte, sie allerdings der Armut aussetzte.

te⁸⁹. Auch diese wurde mitunter durch Gnadenaekte christlicher Kaiser gemildert⁹⁰. Einzelne Massaker an den Freunden und Verwandten gestürzter Machthaber – wie beim Sturz Stilichos – gab es weiterhin, doch ist die Tendenz zu größerer Milde unübersehbar.

Selbst die besiegten Usurpatoren suchten in der Kirche Rettung zu finden. Constantin III., der in Arles von Fl. Constantius belagert wurde, ließ sich in seiner aussichtslosen Lage zum Priester weihen, bevor er sich dem Heermeister ergab, der sich für sein Leben verbürgte⁹¹. Auf Honorius' Befehl wurde der Usurpator dennoch hingerichtet. Ähnlich handelten in den letzten Jahren des Weströmischen Reiches die Kaiser Avitus und Glycerius, die – nachdem ihre Position unhaltbar geworden war – durch die Bischofsweihe den Verzicht auf ihre weltliche Würde zeigten, um dem Tode zu entgehen⁹².

Die Kirche als rettendes Asyl für die Besiegten – das ist die wichtigste Rolle der christlichen Glaubensgemeinschaft in den Machtkämpfen dieser Zeit. Deutlich wird sichtbar, wie zurückhaltend sie in allgemeinpolitischen Fragen des 4. Jh.s noch war. Erst das Machtvakuum in Italien nach dem Untergang des Weströmischen Reiches ließ sie auch zu einer machtpolitisch handelnden Kraft werden.

¹ Eine Liste der Usurpatoren bei: *St. Elbern*, Usurpationen im Spätromischen Reich (Diss. Berlin, Bonn 1984) 38 f. (dort die Belege zu den Erhebungen); zur Abgrenzung des behandelten Zeitraumes ebd., 6 f.

² Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 22,25.

³ Joh 19,11.

⁴ 1 Petr 2,13 f.; 17 f.

⁵ Röm 13,1–7; Titus 3,1; zu der alttestamentarischen Tradition, der Paulus hier folgt (vgl. Spr 8,15; 21,1; Weish 6,4 f.; Dn 2,21 u. 37; Jr 29,7): *F.-J. Dölger*, Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden, in: *Antike und Christentum 3* (1932) 118.

⁶ Clemens Rom. Ep. ad Cor. 60,4–61,2; Athenagoras, Legatio pro Christianis 18; Theophilus, Ad Autolycom I, 11; Irenäus, Adv. Haer. V,24; Origenes, C. Celsum IV,81; VIII,68; Tertullian, Apol. 30; Ad Scapulam 2. Der Gehorsam gegenüber Gott überwog in Fragen des Glaubens die Folgsamkeit gegen die weltliche Obrigkeit: Apg 5,29; Tertullian, Apol. 30; Tatian, Ad Graecos 4; Origenes, C. Celsum VIII, 26.

⁷ Euseb. Vita Const. II,19; Laus Const. passim. Dazu *J. Straub*, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Stuttgart 1939, NDr. 1964) 113–129.

⁸ *R. Klein*, Constantius II. und die christliche Kirche (Darmstadt 1977) 116–144.

⁹ Aug. Civ. Dei V,17; XIX, 17; Enarratio in Psalm. 124,7.

¹⁰ Greg. Naz. Or. IV,46.

¹¹ Vgl. die Bemühungen des Magnus Maximus, Martin für seine Kirchenpolitik zu gewinnen (Sulp. Sev. Dial. III,11–13).

¹² Sulp. Sev. Vita S. Mart. 20,2–3.

¹³ Sulp. Sev. Dial. II,6.

- 14 Sulp. Sev. Vita S. Mart. 20,1. ¹⁵ Ambros. Ep. 24,2 u. 13.
 16 ebd. 24,10. ¹⁷ ebd. 24,12.
 18 Sulp. Sev. Chron. II,49,1–7. ¹⁹ Sulp. Sev. Dial. III,11–12.
 20 Coll. Avell. Ep. 40. ²¹ Rufin. H. e. II,16; Soz. VII,13,10; Theodoret. H. e. V,14.
 22 Ambros. Ep. 40,23; Ob. Val. 39. ²³ Ambros. Ep. 57,1 u. 6.
 24 ebd. 57,1; 6–8; 11. ²⁵ ebd. 57,11.
 26 ebd. 57,1 u. 11; 71,2.
 27 ebd. 57; Soz. VII,22,4; fälschlich nennt ihn Philostorg. XI,2, einen Heiden.
 28 Paulin. Vita Ambr. 31. ²⁹ Ambros. Ep. 61,1 u. 5.
 30 Ambros. Ob. Theod. 39. ³¹ *Elbern* (Anm. 1) 65.
 32 Zu dem angeblichen arianischen Bekenntnis des Constantius *Klein* (Anm. 8) 16–67.
 33 Athan. Ad Const. 6. ³⁴ ebd. 6–13.
 35 Für echt halten ihn O. Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt IV (Berlin 1911) 135 u. 443 f.; H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche III (Berlin 1938) 208 f.; J. Češka, La base politique de l'homœousios d'Athanase, in: Eirene 2 (1963) 144; *Klein* (Anm. 8) 53, Anm. 117. E. G. Wilson, Studies in the Lives of the Sons of Constantine, Diss. Univ. of Brit. Columbia (Vancouver 1977) 271, hält die Beschuldigung für falsch, stellt aber fest, daß „die Versuchung, Constantius und seinen arianischen Freunden Schwierigkeiten zu bereiten, für Athanasius groß gewesen sein muß“.
 36 Athan. Ad Const. 9.
 37 Athanasius soll damit dem Kaiser zu anderer Zeit gedroht haben (Athan. Apol. c. Arianos 9 u. 87).
 38 Dazu *Klein* (Anm. 8) 29–37; 54–60.
 39 *Elbern* (Anm. 1) 102 f. ⁴⁰ Philostorg. III,22.
 41 Socr. II,20; Soz. III, 20; Philostorg. III,12; Rufin H. e. I,19.
 42 A. Piganiol, L'Empire chrétien (Paris 1947) 107; *Klein* (Anm. 8) 102 f.
 43 *Klein* (Anm. 8) 103, Anm. 193.
 44 Zur Datierung von „Contra Constantium“ *Klein* (Anm. 8) 127, Anm. 227.
 45 Die teilweise äußerst scharfen Vorwürfe der Bischöfe gegen Constantius bei *Klein* (Anm. 8) 116–144.
 46 Ambros. Ep. 57.
 47 Soz. IX,9,1.
 48 Zos. VI,7,4.
 49 S. Gsell, Observations géographiques sur la révolte de Firmus (= Recueil des notices et mémoires de la Soc. Archéol. de la province de Constantine 36) (1903) 24.
 50 Zu den Donatisten: W. H. C. Frend, The Donatist Church (Oxford 1971); zu den Circumcellionen: Th. Buettner – E. Werner, Circumcellionen und Adamiten (Berlin-Ost 1959); H.-J. Diesner, Methodisches und Sachliches zum Circumcellionentum, in: ders., Kirche und Staat im spätrömischen Reich (Berlin-Ost 1964) 53–77.
 51 Aug. Ep. 87,10.
 52 Aug. C. ep. Parm. I,10,16; 11,17; C. litt. Petil. II,83,184; Ep. 87,10.
 53 siehe Anm. 52.
 54 Aug. C. litt. Petil. II,92,209; C. Cresc. III,13,16.
 55 Zu diesem Bündnis: J. Burian, Die einheimische Bevölkerung Nordafrikas in der Spätantike bis zur Einwanderung der Vandalen, in: F. Altheim – R. Stiehl, Die Araber in der Alten Welt V,1 (Berlin 1968) 265 f.; Frend (Anm. 50) 198f.; A. H. M. Jones, Were ancient Heresies national or social Movements in Disguise, in: JThS 10 (1959) 282; P. Romanelli, Storia delle province romane dell'Africa (Rom 1959) 606; T. Kotula, Firmus, fils de Nebel. Était-il usurpateur ou roi des Maures?, in: Acta Antiqua 18 (1970) 145; A. Demandt, Die Feldzüge des Älteren Theodosius, in: Hermes 100 (1972) 96. Grundsätzlich bezweifelt das Bündnis E. Tengström, Donatisten und Katholiken (Göteborg 1964) 79–83; H.-J. Diesner, Gildos Herrschaft und die Niederlage bei Theveste (Tebessa), in: Klio 40 (1962) 183 f., weist darauf hin, daß die Donatisten Gildo zumindest nicht militärisch unterstützten.

- ⁵⁶ *Diesner* (Anm. 55) 183 f.
- ⁵⁷ Athan. Ad Const. 6; RIC VIII, 261.
- ⁵⁸ *J. Ziegler*, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr. (Kallmünz 1970) 72–74.
- ⁵⁹ *P. Künzle*, Ein Kaiser unter den Märtyrern?, in: Akten des VII. Internat. Kongr. f. Christl. Arch. (Città del Vaticano 1969) 595–606.
- ⁶⁰ Oros. VII,29,11.
- ⁶¹ *A. Chastagnol*, zitiert bei *P. Bastien*, La monnayage de Magnence (Wetteren 1964) 14, Anm. 61; *J. Šašel*, The Struggle between Magnentius and Constantius II for Italy and Illyricum, in: *Ziva antika* 21 (1971) 208; *Wilson* (Anm. 35) 272.
- ⁶² RIC VIII, 261.
- ⁶³ RIC VIII,367–70; auf den in Thessalonike geprägten Münzen trägt Vetrano mitunter das Diadem (RIC VIII,413 f.); zum Lorbeerkranz als Zeichen des untergeordneten Kaisers: *A. Alföldi*, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche (Darmstadt 1977) 138 f.
- ⁶⁴ Sein Vetter Julian hielt Constantius für schuldig am Prinzenmord (337): Julian. Or. VII,228B; Ad Athen. 270CD; 281B; Zon. XIII,10.
- ⁶⁵ Athan. ad Const. 6; *Klein* (Anm. 8) 39, Anm. 91.
- ⁶⁶ Euseb. Vita Const. II,19.
- ⁶⁷ Lact. Mort. pers. 24,1.
- ⁶⁸ Epistula Const. ad Aelafium (CSEL XXVI, p. 206); in diesem Schreiben ist auch die göttliche Strafe erwähnt, die den Herrscher trifft, der diese Verpflichtung mißachtet; Ep. Const. ad Celsum (CSEL XXVI, p.212); Euseb. H. e. X,5; Vita Const. II, 64–72; III,17. Dazu *H. Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. (= Abh.d. AdW Göttingen, Phil.-hist. Kl. III,34) (Göttingen 1954) 21–128.
- ⁶⁹ Oros. VII,29,18; vgl. seinen Bericht über Valens' Tod bei Adrianopel (VII,33,16–19).
- ⁷⁰ Theodoret. H. e. V,15,1 f.; Zon. XIII,18.
- ⁷¹ Luc. Calarit. De regibus apostaticis (CSEL XIV) p. 35.
- ⁷² Sulp. Sev. Chron. II,38,5.
- ⁷³ Cyrill. Hieros. Ad Const. 2 (PG XXIII, 1165–76); dazu *J. Vogt*, Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem 4. Jh. n. Chr., in: Pankarpeia. Mel. Henri Grégoire I. (Bruxelles 1949) 593–606.
- ⁷⁴ Luc. Calarit. De reg. apost. (CSEL XIV), passim.
- ⁷⁵ Sulp. Sev. Vita S. Mart. 20,3.
- ⁷⁶ Coll. Avell. 40,1.
- ⁷⁷ Ambros. Ep. 40,23; Ob. Val. 39.
- ⁷⁸ Oros. VII,35,3–9.
- ⁷⁹ Oros. VII,35,19.
- ⁸⁰ Oros. VII,42,15f.
- ⁸¹ Oros. VII,36,5–13; Paulin. Vita Ambr. 51.
- ⁸² Zum arianischen Bekenntnis des Johannes: *M. A. Nagl*, Galla Placidia, (Paderborn 1908) 48; *Elbern* (Anm. 1) 193, Anm. 150.
- ⁸³ Socr. VII,23; daß es sich um Verrat handelte, erwähnt Philostrog. XII,13.
- ⁸⁴ Belege bei *Elbern* (Anm. 1) 110–116.
- ⁸⁵ Ambros. Ob. Theod. 39.
- ⁸⁶ *Elbern* (Anm. 1) 142 f.
- ⁸⁷ Ambros. Ep. 62,3; Paulin. Vita Ambr. 31; Sulp. Sev. Dial. III,11,8 u. 13,1; allgemein dazu *Elbern* (Anm. 1), 139–142.
- ⁸⁸ Belege bei *Elbern* (Anm. 1) 136–139.
- ⁸⁹ Cod. Theod. IX,14,3; *Elbern* (Anm. 1) 213, Anm. 136.
- ⁹⁰ Ambros. Ep. 40,23; Philostrog. XII,5.
- ⁹¹ Olymp. Frg. 16; Soz. IX,15,2.
- ⁹² Avitus wurde Bischof von Placentia (Chron. Min. II,186; Greg. Tur. II,11; Jord. Rom. 338; Get. 240 f.; Theophan. 5948), Glycerius von Salona (Chron. Min. I,307,474,3; Paul. Hist. Rom. XV,5; Euagr. II,16).

Regeltext und Romverehrung

Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter

Von PIUS ENGELBERT O.S.B.

Im Kapitelsaal der Benediktinerabtei Gerleve in Westfalen befindet sich unter den Fresken zum Leben des hl. Benedikt – erst 1923–1925 vom Laacher Mönch Laurentius Goertz im Beuroner Stil gemalt – ein Bild, das zeigt, wie Benedikt seinen Schüler Maurus nach Gallien aussendet, um dort die Regel und das Mönchtum von Montecassino einzuführen. Mehr als 200 Jahre vor der Entstehung dieses Freskos hatte sich die französische Benediktinerkongregation vom hl. Maurus schon vergeblich bemüht, die dargestellte Begebenheit, die das Benediktinertum Frankreichs unmittelbar auf den Patriarchen des abendländischen Mönchtums zurückführte, als historisch zu erweisen. Seit bald über hundert Jahren steht dagegen endgültig fest, daß es mit dieser „benediktinischen Sukzession“ nichts auf sich hat. Die Vita Mauri samt Translations- und Wunderbericht, die als einzige Quelle in Frage käme, ist eine Fälschung des Odo von Glanfeuil aus den Jahren 864–869 zum größeren Ruhm seines Klosters, das einen hl. Maurus zum Patron hatte¹. Aber noch als Fälschung ist sie zugleich doch auch ein Zeichen der Wertschätzung Benedikts und seiner Regel im karolingischen Mönchtum des 9. Jahrhunderts.

Der Weg, auf dem die Regel Benedikts über die Alpen kam, ist weniger strahlend, als die Mauruslegende glauben machen wollte; auch ist der Sieg der Regel unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. nicht so selbstverständlich, wie die benediktinische Tradition das noch bis vor kurzem behauptete. Denn anders als man vermuten möchte, hat sich die Regula Benedicti nicht in konzentrischen Kreisen von Montecassino aus zuerst in Italien, dann allmählich jenseits der Alpen ausgebreitet; und ihren Sieg verdankt sie mehr dem Zusammenspiel äußerer Faktoren als ihrer inneren Kraft.

Die vorliegende Studie will nicht die Geschichte jener Verbreitung unter Auswertung aller bekannten Quellen nacherzählen. Das haben andere bereits getan². Sie begnügt sich damit, der Frage nachzugehen, was denn eigentlich die germanischen Mönche und – was noch wichtiger ist – die Klostergründer so an der Regula Benedicti angezogen hat, und wie sich das auf die Textgeschichte der Regel im Frühmittelalter auswirkte. Unvermeidlich ist es, daß dabei manches, ja vieles zur Sprache kommt, was dem Fachmann längst vertraut ist. Doch können auch altbekannte Tatsachen unter einer neuen Fragestellung in einem anderen Licht erscheinen und das Gesamtbild verändern.

1. Die Anfänge der Kenntnis der Regula Benedicti im gallo-fränkischen Raum

Seit Ludwig Traube wissen wir, daß das älteste uns erhaltene Zeugnis über die Verbreitung der Regula Benedicti der Brief eines Abtes Venerandus aus dem Kloster Altaripa in der Provence an den Diözesanbischof Constantius von Albi ist. Traube hat diesen Brief, der nur in einer Kopie des 15. Jahrhunderts im Cod. Sangallensis 917 vorliegt, als erster mit der Textgeschichte der Regula Benedicti in Verbindung gebracht, ediert und untersucht³. Der Brief gilt auch der heutigen Forschung trotz seiner späten Bezeugung unbestritten als echt und wird auf die Zeit um 625 datiert. Er stellt sich inhaltlich dar als Einleitung eines Buches, das außer der Regula Benedicti noch die Ordnung (*institutio*) für ein Spital (*xenodochium*) enthielt, das Venerandus mit einer Schenkung bedacht hatte. Ziel des Briefes ist es jedoch vor allem, dem Ortsbischof, dem die Aufsicht über das *monasterium* Altaripa oblag und unter dessen Schutz sich das Kloster gestellt hatte, die Regel bekanntzumachen, die man in Altaripa befolgte⁴.

Gleich der erste Satz des Schreibens ist auch der für uns wichtigste:

Regulam sancti Benedicti abbatis Romensis, quam praesens continet liber, eatenus vestrae beatitudini in arce s. ecclesiae Albi(g)ensis recondendam pariterque habendam direximus.

Das Attribut, das Benedikt hier erhält – *abbas romensis* – hat schon Traube aufmerken lassen. Ihm war nicht entgangen, daß diese ungewöhnliche Bezeichnung Benedikts auch in einer der ältesten Handschriften der Regula Benedicti steht, dem Cod. LII der Kapitularbibliothek von Verona aus der Zeit um 800: *Incipit regula a sancto Benedicto romense edita*⁵. Vielleicht ist dieser Ausdruck „*abbas romensis*“ der Schlüssel, der uns das Verständnis für den Sieg der Regula Benedicti über andere Klosterbräuche im Frühmittelalter eröffnet⁶.

Seitdem K. Hallinger 1957 zeigen konnte, daß Papst Gregor d. Gr. die Regula Benedicti weder als Mönch befolgt noch als Papst in seinen zahlreichen Briefen an italische Klöster gefördert hat, daß die Mönchsgemeinschaft des Andreasklosters auf dem Caelius in Rom kein Benediktinerkloster war und folglich auch Augustinus und seine Gefährten, die vom Papst nach England gesandt wurden, keine Benediktiner⁷, stellte sich die Frage, wie und von wem denn die Regula Benedicti im frühen Mittelalter verbreitet worden sei, mit neuer Dringlichkeit. Sollte sie von dem kleinen, auch später unbedeutenden aquitanischen Altaripa aus ihren Siegeszug angetreten haben? Man mochte daran zweifeln. Doch wie erklärte sich dann die Tatsache, daß nur wenige Jahrzehnte, nur wenige Jahre nach dem Brief des Venerandus ausgerechnet in Gallien die „stürmische Entwicklung eines benediktinisch beeinflussten und schließlich rein benediktinischen Mönchtums“⁸ einsetzte, eine Entwicklung, die zunächst ganz frei war von angelsächsischen Einflüssen?⁹

Es mag genügen, einige Fakten als Wegmarken dieses Prozesses in Erinnerung zu rufen. Ihre Anordnung ist rein chronologisch. Beginnen wir mit der Gründungsurkunde des Klosters Solignac bei Limoges aus dem Jahre 632¹⁰. In diesem Privileg, dessen Echtheit unumstritten ist, werden die Mönche der Neugründung Solignac aufgefordert, dem geistlichen Weg der heiligen Männer des Klosters Luxeuil zu folgen und die Regel der heiligen Väter Benedikt und Columban strikt einzuhalten (*regulam beatissimorum patrum Benedicti vel Columbani firmiter teneatis*). Dreierlei ist an dieser Urkunde für unsere Fragestellung wichtig: Die Erwähnung der Regula Benedicti, ihre Verknüpfung mit der Regel Columbans und der Hinweis auf das Columbanskloster Luxeuil. Im Kern ist, wie wir noch sehen werden, hier bereits das Problem der Verbreitung der Regula Benedicti in Gallien enthalten. Nur wenig später finden wir in einem Privileg des Bischofs Burgundofaro von Meaux für das Kloster Rebais-en-Brie bereits jene Formel, die wörtlich oder in Abwandlungen seitdem in den fränkischen Urkunden des 7. und 8. Jahrhunderts immer wieder auftaucht: *sub regula B. Benedicti et ad modum Luxoviensis monasterii*¹¹.

Die Vita Filiberti aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts teilt glaubwürdig mit, daß der hl. Filibert, Gründer des Klosters Jumièges bei Rouen, zwischen 641 und 657 die Zentren des irofränkischen Mönchtums aufsuchte und dabei die *Basilii sancti charismata*, *Macharii regula*, *Benedicti decreta*, *Columbani instituta* kennenlernte¹².

Die Regula Donati aus den Jahren 655–660 ist eine Kompilation aus den Regeln des Cäsarius, Columban und Benedikt¹³.

Die Gesta abbatum Fontanellensium erwähnen, daß sich in Fontenelle (St-Wandrille, gegr. 649) in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ein Codex befand, *in quo continetur regula s. Benedicti et s. Columbani et martyrologium*¹⁴; die Erwähnung des Martyrologiums ist ein deutliches Anzeichen dafür, daß dieses Buch zumindest im 8. Jahrhundert praktisch-liturgische Verwendung im sogenannten Primkapitel fand¹⁵. Vom Klostergründer Wandregisel wissen wir, daß er sich um 635 in Bobbio aufhielt, danach etwa zehn Jahre in Romainmoûtier, das unter dem Einfluß von Luxeuil stand, wo damals Abt Waldebert regierte¹⁶.

Die genannten Beispiele, denen leicht viele andere hinzugefügt werden könnten, sind eher willkürlich als mit Bedacht zum Beweis einer bestimmten These ausgesucht worden. Nur darauf wurde geachtet, möglichst frühe und möglichst eindeutige Zeugnisse für das Vorkommen der Regula Benedicti im Frankenreich zu nennen. Freilich stellen sich bei genauerer Untersuchung dieser Nachrichten überraschende Zusammenhänge heraus. Die Gründungen von Rebais, Jumièges und Fontenelle gehen direkt oder indirekt auf Audoenus zurück, einen Hofbeamten Dagoberts I. und Glied einer fränkischen Adelssippe, die zu den entschiedensten Förderern Columbans gehörte. Filibert und Wandregisel waren ebenfalls beide vor ihrer monastischen *conversio* am Hof Dagoberts, der eine als Sohn eines königlichen

Hofbeamten, der andere, wie Audoenus, als Referendarius. Ebenfalls gehörte Eligius, der Gründer von Solignac, zu diesem merowingischen Hofkreis: Er gründete Solignac noch als Beamter Dagoberts und holte als ersten Abt nach dort Remaclus von Luxeuil. Filibert schließlich trat als Mönch in Rebais ein. Audoenus, Eligius, Wandregisel und Filibert kannten einander; Audoenus selbst ist Verfasser der *Vita Eligii*.

Fr. Prinz hat als erster dieses Netz von persönlichen Beziehungen unter den gallofränkischen Klostergründern des 7. Jahrhunderts systematisch erforscht und dabei die überragende Rolle des merowingischen Adels an der Verbreitung der kombinierten Columban-Benedikt-Regel ans Licht gebracht¹⁷. Jene Adelsschicht, so schloß Prinz, die zur großen Förderin des irofränkischen Mönchtums nach dem Vorbild Luxeuils wurde, war es auch, die sich schon bald für die Verbreitung der *Regula Benedicti* im Frankenreich einsetzte. „Die Übernahme der Benediktregel wäre dann, soziologisch gesehen, ein Eindringen derselben in eine neue politische und gesellschaftliche Schicht, die Columban und Eustasius gerade erst dem Mönchtum als Lebensform erschlossen hatte¹⁸.“

G. Moyses hat in einer eindringlichen Untersuchung von 1973, die sich allerdings auf den Bereich der Diözese Besançon beschränkte, den Ansatz von Prinz noch vertieft und den Prozeß des Eindringens der *Regula Benedicti* in das gallofränkische Mönchtum noch verdeutlichen können¹⁹. Was schon A. Malnory in seiner glänzenden These 1894 angedeutet hatte, wird von G. Moyses bestätigt: Während der Zeit des zweiten Nachfolgers Columbans in Luxeuil, Waldebert (629–670), kam es zu einem folgenschweren Bruch in der Entwicklung des irofränkischen Klosterwesens; genauer gesagt: zu einer Veränderung der alten irisch-kolumbanischen Bräuche durch die Aufnahme der *Regula Benedicti*²⁰. In der *Vita Sadalbergae* aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts hat sich sogar noch eine Erinnerung an jene monastische Wende erhalten, die zusammenfiel mit einer neuen Welle von Klostergründungen:

*Huius [Waldeberti] tempore per Galliarum provincias agmina monachorum et sacrarum puellarum examina non solum per agros, villas vicosque atque castella, verum etiam per heremi vastitatem ex regula dumtaxat beatorum patrum Benedicti et Columbani pullulare coeperunt, cum ante illud tempus monasteria vix paucis illis repperirentur in locis*²¹.

In der Tat schreiben die Quellen nicht Eustasius, dem direkten Nachfolger Columbans in Luxeuil, diese monastische Neuorientierung zu, sondern erst dessen Nachfolger Waldebert. Waldebert aber gilt der Forschung als Verfasser der *Regula cuiusdam Patris ad virgines*²², einer Regel, die zu drei Vierteln aus der *Regula Benedicti*, zu einem Viertel aus der *Regula Columbani* besteht. Dürfen wir daraus schließen, daß Waldebert es war, der der *Regula Benedicti* in Luxeuil zum Durchbruch verholfen hat? Leider können wir uns auf das Zeugnis der *Regula ad virgines* nicht näher einlas-

sen, da außer der nicht ganz geklärten Verfasserfrage auch unsicher ist, ob uns die Regel in ihrer ursprünglichen Form vorliegt.

Mehr Sicherheit haben wir dagegen bei der Regula Donati. Besançon, wo Donatus von 624 bis vor 660 Bischof war, stand, wie das gesamte nördliche Burgund, unter dem starken Einfluß von Luxeuil. Nach Jonas, dem Biographen Columbanus, hat Donatus dem von ihm gegründeten Kloster Palatium (Saint-Paul) in Besançon die Columbanregel als Norm gegeben. Doch wäre es voreilig, daraus auf deren alleinige Geltung schließen zu wollen, um so mehr, als Jonas auch für Solognac nur die Columbanregel erwähnt, obwohl wir doch gerade dort über die Präsenz der Benediktregel informiert sind²³. Überhaupt darf man sich von der hagiographischen Literatur des irofränkischen Mönchtums nicht zu vorschnellen Urteilen darüber verleiten lassen, welche Regeln in den fränkischen Klöstern des 7. Jahrhunderts beobachtet wurden. Weder die alleinige Nennung der Regula Columbanus noch ihre häufige Verbindung mit der Benediktregel schließen Kenntnis und Benutzung anderer Regeln aus. Im Zeitalter der Regula mixta war die tatsächliche Norm, nach der ein Kloster lebte, in einem kaum eindeutig feststellbaren Maß ein Akt privater Gesetzgebung, deren Inhalt vom Willen des Klostergründers, der Persönlichkeit des Abtes und den Traditionen und Bedürfnissen der Klostergemeinde abhing.

Die Selbstverständlichkeit, mit der Donatus in seiner Regel ausgiebig die Regula Benedicti verwertet, läßt jedoch den Schluß zu, daß diese in Besançon längst bekannt und eingeführt war. Zumindest gilt das für das zweite Drittel des 7. Jahrhunderts. Nach G. Moyse brachten in der Tat die Jahre 629–632 jene Wende im fränkischen Mönchtum, von der schon die Rede war, und diese Wende ist ohne Zweifel mit dem Namen Luxeuil verknüpft²⁴.

2. Altaripa oder Luxeuil: Die Frage nach dem Ausgangspunkt der Verbreitung der Regula Benedicti

An diesem Punkt unserer Überlegung müssen wir erneut fragen, von wem denn die fränkische Kirche die Kenntnis der Regula Benedicti erhalten hat. Als Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung können wir aber jetzt die Frage genauer stellen: Wie hat die Regula Benedicti, die wir bereits im zweiten Drittel des 7. Jahrhunderts im irofränkischen Mönchtum Luxovienser Prägung vorfinden, dort so schnell Fuß fassen können?

A. de Vogüé hat vor ein paar Jahren – einen Gedanken Jean Mabillons aufgreifend – Papst Gregor d. Gr. ins Spiel gebracht und behauptet, dieser habe sie Columban übermittelt, und Columban wiederum habe im irofränkischen Mönchtum für sie geworben²⁵. Dieser Ansicht steht allerdings das nur schwer zu entkräftende Argument Hallingers entgegen, wonach wir keinen Beweis für irgendwelche Förderung der Regula Benedicti durch

Gregor d. Gr. haben. Zweitens spricht gegen Vogüé die von Malnory und Moyses herausgearbeitete Tatsache, daß die Öffnung des Luxovienser Mönchtums für die Regula Benedicti erst mit Waldebert einsetzt, nicht früher.

An beiden Bedenken scheitert m. E. auch der jüngste Vermittlungsversuch von Fr. Prinz, der meint, Gregor d. Gr. habe die Regula Benedicti zwar aus den italischen Klöstern, die fest in die Diözesanorganisation eingebunden waren, fernhalten wollen, ihrer Verbreitung außerhalb Italiens aber zugestimmt²⁶.

Bleibt die Rolle von Altaripa zu prüfen. Altaripa ist von Anfang an ein unbedeutendes Kloster gewesen, das heute nicht einmal mit Sicherheit lokalisiert werden kann. Es ist daher unwahrscheinlich, daß ausgerechnet dieses kleine aquitanische Kloster Einfallstor der Regula Benedicti in das Frankenreich gewesen sein soll. Das schließt aber nicht aus, daß trotzdem Südgallien „als Relaisstation bei der Ausbreitung der Regula Benedicti“ (Prinz) gedient hat. Abt Venerandus war vielleicht Abkömmling einer senatorischen Familie Südgalliens²⁷. Constantius ist als Bischof von Albi unter den Teilnehmern der Synode von Clichy 626/627 bezeugt²⁸. Er stand im Briefwechsel mit Bischof Desiderius von Cahors und gehörte zu jenem einflußreichen merowingischen Hofkreis, der uns bereits als frühester Förderer der Regula Benedicti bekannt ist²⁹. Prinz hat darum schon 1965 die bedenkenswerte Ansicht geäußert, die Regula Benedicti sei eben durch jenen Bischof Constantius den merowingischen Adligen empfohlen worden³⁰.

Die beiden Thesen zum Ausgangspunkt der Verbreitung der Regula Benedicti im Frankenreich – jene von Vogüé (Gregor d. Gr. – Columban – Luxeuil) und die von Prinz (Venerandus – Constantius – Hofkreis) – zeigen indirekt, wie desolat die Quellenlage ist. So bedauerlich es sein mag: Zwischen den beiden frühesten Bezeugungen der Regula Benedicti im gallich-fränkischen Raum, der von Altaripa und der des irofränkischen Mönchtums von Luxeuil, gibt es keine tragfähige Brücke. Auch die noch am plausibelsten scheinende Hypothese von Prinz zur Vermittlerrolle des Bischofs Constantius von Albi kann die Lücken in der Quellenüberlieferung nicht schließen. So ist es redlicher, sich mit dem tatsächlich Nachweisbaren zu begnügen und auf darüber hinausgehende Spekulationen zu verzichten. Nach dem jetzigen Forschungsstand gibt es keine Antwort darauf, wie die Regula Benedicti von Italien nach Gallien gekommen ist.

3. Der interpolierte Text und Rom

Textkritik gilt vielen Historikern, auch Mediävisten, als Sondergebiet einiger Spezialisten, das zwar nicht entbehrlich ist, dessen Ertrag für die allgemeine Geschichte jedoch gering geachtet wird. Geht es um die Regula Benedicti, einen Text, der im Mittelalter unzählige Male abgeschrieben, ge-

lesen, interpretiert und aktualisiert wurde, ist dem Historiker jedoch eine Vernachlässigung der Textkritik untersagt, wenn er verkürzte und unscharfe Aussagen vermeiden will. Auch wer das Urteil Heribert Plenkers von 1906 („Die Textgeschichte der Regula ist ein Spiegelbild der Geschichte des Benediktinerordens, ja der mittelalterlichen Kulturgeschichte überhaupt“) ³¹ für übertrieben hält, kann den Gewinn an Erkenntnis, den die Historiker der geduldigen philologischen Arbeit an der Regula Benedicti seit dem glänzenden Beginn von L. Traube verdanken, kaum überschätzen.

Wenn im folgenden einige erhaltene Mosaiksteinchen zur Textgestalt der Regula Benedicti im 7. und frühen 8. Jahrhundert zusammengetragen werden, dann deswegen, weil sie vielleicht das Bild, das wir uns über die Verbreitung der Benediktregel im Frühmittelalter zu machen im Begriff stehen, ein wenig vervollständigen können ³².

Eine merowingische Handschrift des Regeltextes gibt es leider nicht. Dennoch sind wir nicht ganz ohne Anhaltspunkte zur Textgestalt der Regula im Frankenreich vor der karolingisch-anianischen Reform.

Ein erster Hinweis ist die Bezeichnung Benedikts als *abbas romensis* im Venerandusbrief. Die Formulierung *Regulam sancti Benedicti abbatis romensis* legt nahe, daß Venerandus hier einfach den Titel wiederholt, den die Regel in dem ihm vorliegenden Codex aufwies.

Läßt man einmal das unsichere Zeugnis der Regula cuiusdam Patris ad virgines (Waldebert?) weg, so ist der nächste wichtige Anhaltspunkt der Block der Benediktzitate in der Donatusregel. Dieser Textblock ist so umfangreich, daß nach dem Urteil von G. Moyses „theoretisch der Donatustext die älteste bekannte Version des Benedikttextes darstellt“ ³³.

Vorausgesetzt, daß der Titel der Regel im Venerandusbrief eine textkritische Folgerung zuläßt, weisen diese beiden frühesten Zeugnisse bereits in die gleiche Richtung. Denn die Donatusregel gehört in ihren benediktinischen Teilen wie der Veronenser Codex mit seinem verräterischen Attribut „romensis“ zu jener Handschriftenklasse, die Traube als „interpoliert“ bezeichnet hat, und die heutige Forscher nach dem textkritisch bedeutsamen Kennwort gleich am Anfang der Regula auch wohl „Version Ausculta“ oder Version Σ nennen ³⁴.

Traube hat diese „interpolierte“ Klasse, die gegenüber dem sogenannten „reinen“ Text ein grammatikalisch bereits geglättetes Latein aufweist, mit dem dritten Nachfolger des hl. Benedikt auf dem Montecassino, Abt Simplicius, in Verbindung gebracht, ja ihn als Urheber dieser Revision namhaft machen wollen. Traube stützte sich dabei auf die Versus Simplicii, die einer Reihe von frühen und auch späteren Regelhandschriften vorangestellt sind und von einer Verbreitung der Regula Benedicti durch Simplicius reden ³⁵. S. Brechter hat 1938 gegen diese „Simplicius-Theorie“ Traubes Einspruch erhoben ³⁶. Nach Brechter stammen die unbeholfenen Verse aus der Reichenau und sind ins 8. Jahrhundert zu datieren. Vierzig Jahre später

hat ein anderer scharfsinniger Forscher die Versus Simplicii erneut unter die Lupe genommen. N. Huyghebaert gibt zu, daß der Weg zu Traube zurück seit dem Einspruch Brechters nicht mehr möglich ist, doch könne die Überlieferung von einem Abt Simplicius, „propagateur de la Règle dans la version Auscultä“, trotzdem sehr alt sein³⁷. Huyghebaert denkt dabei allerdings nicht an den Abt von Montecassino, sondern vermutet in dem Simplicius der Verse einen unbekanntem, wahrscheinlich italischen Abt dieses Namens, der die Regula Benedicti nach der Zerstörung Montecassinos durch die Langobarden in die Hände bekam und weiteren monastischen Kreisen bekanntmachte.

Was immer es mit den Versus Simplicii auf sich haben mag – das letzte Wort darüber scheint noch nicht gesprochen zu sein – die Tatsache einer frühen Revision des Textes der Regula Benedicti kann nicht bestritten werden. Auch wenn man mit Kl. Zelzer annimmt, daß es schon lange vor dem 9. Jahrhundert einen „Gebrauchstext“ der Benediktregel gab, der die vulgär-lateinischen Härten des Originals abschliff, so schließt das doch die frühe Edition einer solchen „Zwischenstufe der Entwicklung des Textus receptus“ nicht aus, selbst wenn diese Zwischenstufe nur ein „zufälliger Ableger der allgemeinen Textentwicklung der vorkarolingischen Zeit“ gewesen sein sollte³⁸. Unbestreitbar ist, daß die ältesten greifbaren Textzeugen der Regula Benedicti der interpolierten Fassung angehören; unbestreitbar ist auch, daß das Verbreitungsgebiet dieser Version von Bayern bis nach England reicht³⁹. Dort in England ist die älteste erhaltene Handschrift der Regula Benedicti beheimatet, der Cod. Oxford, Bodl. Hatton 48, der Kronzeuge der interpolierten Klasse. Die Handschrift hat weder eine Beziehung zu Canterbury noch zu Wilfrid von York (†709)⁴⁰. Ihre mittelalterliche Bibliotheksheimat war Worcester, und dort ist sie vermutlich auch in der ersten Hälfte oder sogar erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden⁴¹.

Die Anfänge einer klösterlichen Gemeinschaft in Worcester liegen im dunkeln. Aber zweifellos gab es dort schon im 7. Jahrhundert ein Monasterium, das später wenigstens kanonikalen Charakter hatte und erst durch die Reform Oswalds im 10. Jahrhundert zu einem Benediktinerkloster wurde⁴². Die feierliche Form der Handschrift – der Oxoniensis ist die einzige Regelhandschrift in Unziale –, der gute Erhaltungszustand und das völlige Fehlen liturgisch-monastischer Begleittexte, wie wir sie sonst fast stets in der Überlieferung der Regula Benedicti antreffen, all das deutet darauf hin, daß man in Worcester mehr Wert auf den Besitz des Regeltextes legte als auf dessen praktische Anwendung. Doch nicht einfach zur Vermehrung des Bücherschatzes kopierte man in Worcester die Regel. Man schätzte vielmehr die Regel des *magnus abbas Benedictus* (Beda Venerabilis), weil sie aus Rom kam, weil sie vom Vater der angelsächsischen Kirche, Papst Gregor dem Großen, hohes Lob erhalten hatte, und weil Wilfried von York, der Vorkämpfer des römischen Christentums in England, für sie warb⁴³.

Solche Spuren lassen die Frage aufkommen, ob nicht doch Rom und ein römisches Kloster Ursprung der interpolierten Textform sein könnte⁴⁴. Das würde noch deutlicher erklären, warum in Texten, die sicher ins 7. Jahrhundert zurückreichen, die Regula Benedicti als autoritative römische Norm erscheint, ja geradezu als Weisung eines (stadt-)römischen Abtes. Ein zwar verfälschtes, aber an der uns hier wichtigen Stelle doch zeitgenössisches Kolorit verratendes Privileg Papst Johannes IV. für das Nonnenkloster St. Columba in Sens aus dem Jahre 641 nennt außer den *edicta Antonii, Pachomii* nicht ohne besondere Betonung auch jene des *haut procul a nostris temporibus Benedicti abbatis ipsius Romae huius urbis*⁴⁵. Historisch ist diese letztere Aussage falsch – Benedikt war nie Abt in Rom –, aber sie ist höchst aufschlußreich für die Erklärung des Erfolgs der Regel.

Als die angelsächsischen Mönche seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts die Regula Benedicti in ihren Klöstern auf dem Festland förderten, taten sie es in der Weise der monastischen Ordines Romani, für die Benediktregel und Autorität der römischen Kirche bereits gleichbedeutend sind⁴⁶. Der Grundsatz, den etwa der Titel des Ordo Romanus XVI aus den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts ausspricht: *tam iuxta auctoritatem catholice atque apostolice Romane ecclesie, quam iuxta dispensatione (!) et regulam sancti Benedicti*⁴⁷, klingt wie das Reformprogramm des Bischofs und Mönches Bonifatius⁴⁸. Durch seinen bayerischen Schüler Sturmli hatte er im Jahre 744 die Abtei Fulda gegründet. In einem Bericht darüber an Papst Zacharias aus dem Jahre 751 bekräftigt er ausdrücklich den benediktinischen Charakter dieser Gründung⁴⁹, was die historisch zuverlässige Vita Sturmli, die 50 Jahre später geschrieben ist, bestätigt⁵⁰.

Da seit den bahnbrechenden Forschungen von A. Angenendt Pirmin als Vorkämpfer der Regula Benedicti im östlichen Frankenreich ausscheidet⁵¹, darf man mit Fug und Recht Fulda als das erste „Großkloster“ Europas bezeichnen, das ausdrücklich den Anspruch erhob, der Observanz der Benediktregel allein und nicht mehr jener älteren, vielgestaltigen des Mischregelzeitalters zu folgen. Dieser Schritt zur reinen Regula Benedicti war offenbar aber nur deswegen möglich, weil Fulda eine völlige Neugründung aus römisch-bonifatianischem Geist war, und seine ersten Mönche auch nicht aus einem Kloster außerhalb des bonifatianischen Kreises kamen. Eben weil Fulda „traditionslos“ war, konnte es so früh „benediktinisch“ werden.

4. Die Regula Benedicti als Metapher

Nun läßt die Vita Sturmli durchblicken, daß sich die Regula Benedicti als einzige Norm erst nach einigen Jahren in Fulda durchsetzte⁵², und selbst dann war, wie wir aus ihr und aus dem Supplex Libellus entnehmen können, einer Aufzeichnung Fuldaer Bräuche vor der anianischen Reform,

manches im Bonifatiuskloster üblich, was keine Stütze in der Regula Benedicti findet⁵³. So mag man sich fragen, was von einer solchen Berufung auf die Benediktregel eigentlich zu halten ist. Die Frage ist nicht nur mit dem Blick auf Fulda zu stellen, sondern auszuweiten auf alle jene anderen Klöster des 8. Jahrhunderts, die behaupteten, nach der Regel von Montecassino zu leben⁵⁴. Wie J. Semmler nachgewiesen hat, setzte die Synodal- und Kapitulariengesetzgebung der Zeit Karls des Großen „wenigstens von 789 an monastische Lebensordnung und Benediktinerregel in eins“⁵⁵. Doch wegen der unleugbaren Fortdauer vieler Bräuche aus dem Mischregelzeitalter in den karolingischen Abteien kam Semmler zu dem Schluß, „daß die in den Klöstern des Frankenreiches mehr oder weniger bekannte Regula s. Benedicti zur Zeit Karls des Großen in vielen Fällen nicht mehr als eine Metapher war, die durchaus die verschiedensten monastischen Traditionen bezeichnen und umgreifen konnte“⁵⁶. So richtig das ist, so bedarf doch gerade der Umstand, daß man die Regula Benedicti als Metapher wählte, einer Erklärung.

„Das Frühmittelalter“, so hat A. Häußling in einem gedankenreichen Buch vor einigen Jahren betont, „besaß zu den Dingen seiner Umwelt offenbar ein anderes Verhältniß als das technisch bestimmte der Neuzeit“⁵⁷. Dieses analysiert und versucht Fakten einzuordnen und eindeutig festzulegen. Das Frühmittelalter aber sah seine Umwelt „unter dem Vorentscheid numinosen Gehaltes, also als Zeichen, als Symbole, als Träger transzendenten Bedeutsamkeiten, und damit nicht eindeutig, sondern mehrschichtig bestimmbar“⁵⁸. So war Rom für die Menschen jener Zeit nicht nur die Stadt am Tiber – damals armselig genug –, sondern vor allem Symbol der Himmelsstadt, des ewigen Jerusalems mit dem hl. Petrus als dem Schlüsselträger⁵⁹. Gerade als Symbol der Himmelsstadt aber war Rom ein Programm, das in vielfacher und mehrschichtiger Weise wirksam werden konnte. Das ist zuerst den Kunsthistorikern aufgefallen, die die frühmittelalterlichen Bauten jenseits der Alpen mit ihren römischen Vorbildern verglichen haben⁶⁰. Nun hat auch das 19. Jahrhundert „nachahmen“ wollen, hat aus dem Geist des Historismus heraus Kasernen und Wasserwerke in romanischem Stil gebaut oder Bahnhöfe und Brauereien in gotischem; aus dem gleichen Zeitgeist heraus hat es auch die römische Liturgie, den gregorianischen Choral oder das mittelalterliche Mönchtum „reproduzieren“ wollen. Das Frühmittelalter hatte jedoch einen anderen Begriff von Nachahmung als das historisierende 19. Jahrhundert. Das Vorbild sollte nicht kopiert, sondern nur *typice* und *figuraliter* dargestellt werden, als Erinnerung an den verehrten Ort und als Symbol des verheißenen Heils. Für das mittelalterliche Denken zumindest bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts ist der Kontext eines Themas entscheidend, die Vielfalt der Bezüge, das nur eben Angedeutete und deswegen auch Auswechselbare⁶¹. Für diese besondere Art des Verhältnisses von Vorbild und Abbild haben Kunsthistoriker den Begriff „Zitat“ gefunden⁶². Verlangt wurde vom Künstler nicht die exakte

Reproduktion, sondern das angemessene „Zitat“ des Vorbildes. In der Architektur genügte dann die Übernahme einzelner Bauelemente, etwa der Gestalt der Confessio von St. Peter, um Rom zu „zitieren“⁶³. Unter Verzicht auf eine rein äußerliche, optisch wahrnehmbare Ähnlichkeit wurden die Inhalte verkürzt, konzentriert, oft nur angedeutet und so auf die Ebene der Symbolgegenwart gehoben.

A. Häußling kann nachweisen, daß diesem Stilprinzip auch die frühmittelalterliche Liturgie gehorcht, wenn sie sich auf Rom beruft. Aber nicht nur die Architektur und nicht nur die Liturgie standen unter dem Einfluß dieser symbolischen Denkweise, sondern auch das Mönchtum, wenn es die Regel Benedikts als „römische Regel“ übernahm. Aus dem Blickwinkel des Frühmittelalters betrachtet ist darum die Fragestellung, die bis heute die Forschung beherrscht: Wann und wo wurde zum ersten Mal die Regula Benedicti rein und allein beobachtet? ungenügend, ja unverständlich. Selbst dann, wenn die Quellen die Regula Benedicti allein als Norm eines Klosters bezeichnen, wollen sie damit keineswegs behaupten, diese Regel sei dort ausschließlich oder gar buchstabengetreu beobachtet worden. Vielmehr genügte – aus der Sicht des Frühmittelalters – die Übernahme einzelner oder mehrerer Elemente der Regel, um von einer „benediktinischen“ Observanz zu reden.

Daß es gerade die Regula Benedicti war, die dergestalt als Metapher gewählt wurde, daß man gerade sie zu „zitieren“ sich mehr und mehr bemühte, war nicht zufällig. Heutige Benediktiner neigen zu der Auffassung, daß sich die Regel Benedikts im Abendland wegen ihrer überragenden inneren Qualitäten durchgesetzt habe. Niemand wird die Qualitäten der Regula Benedicti bestreiten wollen; aber nicht sie haben Benedikt zum Sieg verholfen, sondern seine angebliche Verbindung mit Rom. Die Regula Benedicti bot sich als Metapher monastischen Brauchtums an, weil sie mit der Autorität Roms auftrat. Ohne Rom wäre Benedikt wahrscheinlich vergessen worden und mit ihm seine Regel auch.

Die Regula Benedicti war daher schon im 7. Jahrhundert als Klosterordnung für die merowingische Hocharistokratie eine unvergleichlich günstigere Verständigungsbasis mit der gallorömischen Oberschicht des Landes als die von keiner mythischen Autorität gestützte Regula Columbani oder andere lateinische Mönchsregeln, die außerdem allesamt daran krankten, zuwenig Aufmerksamkeit den praktischen Bedürfnissen und der ökonomischen Organisation des Klosterlebens zu widmen.

5. Rom und der benediktinische Charakter des wiedererstandenen Montecassinós

Die Bindung Benedikts an Rom, wengleich vorgezeichnet schon durch die Regel selbst (XIII, 10), beginnt mit den „Dialogen“ Gregors des Gro-

ßen. Von den Franken und Angelsachsen ist sie, wie wir gesehen haben, in einer eigentümlichen Weise verstärkt und vergrößert worden, wobei Rom dem Mißverständnis von Benedikt als einem römischen Abt zumindest nicht widersprochen hat. Es ist das Verdienst J. Wollaschs, nun auch auf die aktive Rolle Gregors II. (715–731) in diesem Prozeß der Annäherung Benedikts und seiner Regel an Rom hingewiesen zu haben. Gregor II. heißt in den Quellen nicht umsonst „Gregorius iunior“. Mit ihm bestieg nach längerer Zeit zum ersten Mal wieder ein Römer den Stuhl Petri. „Es hieß wohl, Gregor II. unterschätzen, rechnete man bei ihm nicht mit einer bewußten Anknüpfung an den Pontifikat Gregors d. Gr.⁶⁴“ Das zeigte sich in der großen Kirchenpolitik, das zeigte sich auch im Bereich des Klosterwesens.

Gregor II. war es, der 719 Bonifatius den Missionsauftrag bei den Heiden erteilte, so wie Gregor d. Gr. einst dem Abt Augustinus. Ebenso war es Gregor II., der 717 Petronax aus Brescia nach Montecassino wies, *ad sacrum corpus beati Benedicti patris*⁶⁵. Indem Gregor II. das monastische Leben im Benediktstempel erneuerte, gab er sich bewußt als Nachfolger jenes Papstes zu erkennen, der vor über hundert Jahren Benedikt und seine Regel so sehr auf den Leuchter gestellt hatte. Als Petronax zu Gregor II. kam, war ihm die Regula Benedicti mit Sicherheit fremd. Ob die neugebildete Kommunität von Montecassino, die keinerlei nachweisbare Kontinuität zur untergegangenen ersten kassinesischen Klostersgemeinschaft besaß, anfangs überhaupt nach der Regula Benedicti lebte, bleibt ungewiß⁶⁶. Die beiden frühesten Zeugnisse, die auf die Regel hinweisen, sind die Vita Willibaldi der Nonne Hugeburc⁶⁷ und die Notiz des Paulus Diaconus, Papst Zacharias habe Petronax unter anderen nützlichen Gaben auch *regulam quam beatus pater Benedictus suis sanctis manibus conscripsit* zustellen lassen⁶⁸.

Die Vita Willibaldi ist noch zu Lebzeiten Willibalds, wenige Jahre vor oder nach 780 verfaßt worden und ist historisch durchaus zuverlässig. Sie berichtet, daß der Angelsachse Willibald im Herbst 729 nach Montecassino kam und dort ein Jahrzehnt lang blieb. Wie wir aus anderen Stellen der Vita wissen, kam er nicht alleine dort hin, sondern mit ihm ein gewisser Tidbercht und andere Angelsachsen⁶⁹. Die Vita betont, daß Willibald als angelsächsischer Mönch schon vor seiner Pilgerfahrt, die ihn schließlich auf den Mons Casinus führte, nach den Weisungen der Regel Benedikts lebte (*s. Benedicti regularis vitae institutionem*), und daß er diese seine monastische Erfahrung der jungen Kommunität auf dem Montecassino weitergab⁷⁰. Man könnte daraus sogar folgern, daß erst der Angelsachse Willibald, ein „Barbar“ aus dem Norden, die Regula Benedicti wieder an ihren Ursprungsort zurückgebracht habe⁷¹, doch das läßt sich nicht beweisen. Willibald hat die Kassinesen jedenfalls nicht nur belehrt, sondern er hat auch von ihnen gelernt. So heißt es in der Vita ausdrücklich, er habe als Bischof von Eichstätt das als monastische Norm befolgt, „was er beim hl. Be-

nedikt gesehen, und nicht nur dort, sondern in vielen anderen Niederlassungen der Mönche“ erfahren hatte⁷². Willibald sah demnach im wiedererstandenen Montecassino ein Vorbild, so wie nach ihm auch Bonifatius, Sturm⁷³, Liudger, der erste Bischof von Münster⁷⁴, Adalhard, bevor er Abt von Corbie wurde⁷⁵, und gewiß noch viele andere. Doch nicht deswegen war Montecassino im 8. Jahrhundert ein monastisches Pilgerziel, weil man dort die Regula Benedicti in einzigartiger Vollkommenheit beobachtet hätte, sondern weil es das Kloster des berühmten Verfassers jener Regel war.

Die Nachricht von der Rückgabe des wirklichen oder angeblichen Regelautographs an Petronax durch Papst Zacharias hat seit L. Traube die Forschung immer wieder beschäftigt⁷⁶. Begreiflich, denn dieser heute verlorene Codex war die Vorlage des „reinen“ Regeltextes im Aachener „Normal-exemplar“, das wir durch den Sangallensis 914 kennen⁷⁷. Für Petronax und Papst Zacharias hatte der Codex jedoch eine ganz andere Bedeutung: Er war für sie „Reliquie“ und „Beweisstück“, Bindeglied zwischen dem ersten und dem zweiten Montecassino; dies nicht nur in ideeller Hinsicht, sondern auch beim Nachweis wirtschaftlicher Ansprüche des Klosters. Demselben Zweck diente der Brief, mit dem Papst Zacharias um 750/51 – vergeblich, wie man weiß – die Mönche von Fleury um die Rückgabe der Benediktsreliquien an Montecassino bat⁷⁸, denn die Zukunft von Montecassino hing davon ab, daß es unanfechtbar als Erbe des untergegangenen Benediktisklosters anerkannt wurde.

6. Karl der Große und der „reine“ Regeltext

Für die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts muß also mit einer bewußten Förderung der Restauration Montecassinis durch die Päpste Gregor II., Gregor III. und Zacharias gerechnet werden. In der zweiten Hälfte bedurfte Montecassino dieser Hilfe nicht mehr, da die neuerstandene Kommunität selbst immer mehr in die Rolle des monastischen Vorbildes hineinwuchs. Montecassino hat diese Rolle nicht gesucht, sie ist ihm von „*ultra montes*“ von jenseits der Alpen aufgedrängt worden. Beleg dafür sind die beiden Kassineser Antworten auf Anfragen zur Observanz des Klosters aus dem Frankenreich Karls des Großen: der Brief des Abtes Theodemar an den Adligen Theodoricus (hinter dem sich wahrscheinlich Benedikt von Aniane verbarg) und der von Paulus Diaconus im Auftrag Theodemars verfaßte Brief an Karl d. Gr.⁷⁹.

Die Erneuerung des Mönchtums ist bekanntlich nur ein Bereich unter vielen in der gezielten Neuordnung des fränkischen Reiches unter Karl d. Gr. Auch das Bemühen Karls, aus Montecassino den authentischen Text der Regula Benedicti zu erhalten, hat auf dem Hintergrund seiner Gesamt-

politik nichts Ungewöhnliches an sich. Es ist Teil seines Planes, im ganzen Frankenreich überall einheitliche Grundtexte zu verbreiten: eine grammatikalisch einwandfreie Bibel, ein römisches Sakramentar, eine einheitliche Quelle für die kirchliche Rechtsprechung⁸⁰. Dahinter stand kein philologisches Interesse, sondern der Wille, die „*norma rectitudinis*“ durchzusetzen, ordnende Maßstäbe in der Struktur des Reiches, im Rechtswesen, im kirchlichen Leben einzurichten. „Stand im Mittelpunkt des Ordnungsinteresses ein Text, so versicherte man sich seiner reinen Gestalt, und dieses Streben nach authentischen Texten ist ein spezifisches Zeichen der karolingischen Erneuerungsbewegung⁸¹.“ Allerdings blieb vieles nur Programm. J. Semmler und R. Kottje haben gezeigt, daß von einer zielstrebigem Verbreitung des reinen Textes der Regula Benedicti in der Zeit Karls d. Gr. und durch ihn keine Rede sein kann. Nach Semmler kennen wir nur einen einzigen sicheren Fall, daß Karl sich persönlich für die Verbreitung des Textes der Regula Benedicti einsetzte: Er schenkte den fränkischen Mönchen im Kloster auf dem Ölberg bei Jerusalem eine Abschrift der Regel⁸². „Alle anderen Abschriften, die von einem Exemplar des ‚reinen‘ Textes der Regula s. Benedicti genommen wurden, alle Korrekturen, die in älteren Abschriften dieser Regel angebracht wurden, sind unter dem Einfluß Benedikts von Aniane entstanden⁸³.“ Kl. Zelzer zweifelt sogar daran, daß Karl dem Großen der aus Montecassino „übersandte ‚reine‘ Text in seiner sprachlich so verwilderten Form tatsächlich geeignet erschienen sein mag, Grundtext des fränkischen Mönchtums zu werden . . ., da diese Textform seinen eigenen Bestrebungen zur Hebung der sprachlichen Bildung und zur Herstellung und Verbreitung vor allem sprachlich gereinigter Texte unmittelbar zuwiderliefe“⁸⁴. So gibt Zelzer zu bedenken, daß Karl den übersandten Text zwar entgegengenommen haben könnte, ihn aber wegen seiner sprachlichen Gestalt als unbrauchbar beiseite gelegt habe. Erst Ludwig d. Fr. (oder sein Ratgeber Benedikt von Aniane) sei es dann gewesen, der ihn wieder hervorgeholt und seinem ursprünglich vorgesehenen Zweck zugeführt habe.

Wie begrenzt selbst dann noch die Verbreitung des reinen Textes gewesen sein muß, verrät die folgende Übersicht über die Schriftheimat der bisher bekannten frühen Textzeugen (bis etwa Ende des 9. Jahrhunderts), die in Erneuerung einer früheren Liste Kottjes erstellt wurde⁸⁵:

I. Aus dem Skriptorium des Benedikt von Aniane⁸⁶:

Clm 28118, saec. IX in. (der Codex Regularum des Benedikt von Aniane). Schriftheimat nach wie vor umstritten: Aniane kommt in Frage, aber auch Cornelimünster⁸⁷.

II. Aus dem Bodenseeraum:

1. St. Gallen 914, um 817, Schriftheimat St. Gallen⁸⁸.
2. Karlsruhe, Aug. CXXVIII, Saec. IX, Reichenau.
3. Zürich, Zentralbibl. Rh. hist. 28, saec. IX³, Reichenau.
4. Zürich, Zentralbibl. Rh. 111, saec. IX⁴, Rheinau.

III. Aus Bayern:

1. Wien, NB 2239, saec. IX in. (circa 810), vielleicht doch Weltenburg⁸⁹.
2. Clm 19408, saec. VIII ex. (nach 787), Tegernsee.
3. Augsburg, Ordinariatsbibl. 1, saec. IX¹, Benediktbeuern.

IV. Der Regeltext des Smaragdus von St-Mihiel (Verdun) († nach 826) in seiner *Expositio in Regulam S. Benedicti* (edd. A. Spannagel – P. Engelbert, CCMon VIII, Siegburg 1974).

Wichtigste Hs.: Valenciennes, Bibl. Municipale 285 (275), saec. IX ex., Saint-Amand.

Ältester Zeuge: Orléans, Bibl. Municipale 230 (201), saec. IX med., Ostfrankreich.

Fast alle diese Codices stammen, wie man sieht, aus Altbayern und dem Bodenseeraum. Es ist jedenfalls auffällig, daß abgesehen vom engsten Umkreis des Reformers aus Aniane, zu dem Abt Smaragdus gehörte, keine Handschrift des „reinen“ Textes aus anderen Gebieten des Frankenreiches erhalten ist: keine aus dem westfränkischen Raum und keine aus Italien. Natürlich besagt das noch nichts über die tatsächliche Strahlkraft der anianischen Reform. Doch ist die Überlegung Kottjes nicht von der Hand zu weisen, wonach das Bild der Überlieferung darauf hinweise, daß die neue Observanz zumindest in ihrer ganzen Strenge längst nicht überall im Frankenreich übernommen worden sei, daß in dieser Hinsicht vielmehr örtliche Unterschiede existierten⁹⁰. Zelzer ergänzt diesen Gedanken, wenn er aus intimer Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung der *Regula Benedicti* bemerkt, daß zahlreiche hochmittelalterliche Regelhandschriften Frankreichs und Englands einen Text aufweisen, der nicht das Ergebnis einer Kontamination des interpolierten mit dem reinen Text sein kann – wie man seit Traube annahm –, sondern einen Gebrauchstext voranianischen Ursprungs darstellt, der von der karolingischen Reform des Regeltextes nicht berührt wurde⁹¹.

Mit den Bemühungen Karls des Großen um den rechten Text und dem Programm Benedikts von Aniane von der „einen Regel und dem einen Brauch“ löste sich jene eigenartige Verbindung zwischen Regula Benedicti, Rombegeisterung und Benediktsverehrung, deren Anfänge wir bereits im 7. Jahrhundert ausfindig machen konnten, die aber erst im 8. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Mit der anianischen Reform löst sich die Regula Benedicti von Rom und – so merkwürdig es klingt – auch von Montecassino und von Benedikt selbst. Montecassino verliert seine Anziehungskraft als Modellkloster; die Benediktsverehrung verlagert sich wieder nach Fleury, bis es unter Kaiser Heinrich II. zu einem erneuten Umschwung kommt⁹². Aber die Regula Benedicti löst sich auch von der Gestalt des „römischen Abtes Benedikt“: Mit der anianischen Reform erhält sie ein bis dahin unbekanntes Eigengewicht als Gesetzestext; sie wird zur *norma salutis* der Mönche⁹³, wenn auch gewiß nicht in der Form einer starren, wortgetreu zu befolgenden Vorschrift. Es ist nicht zufällig, daß jetzt erst Kommentare zur Regula Benedicti entstehen, und zwar zunächst aus der Mitte der anianischen Reform heraus⁹⁴. Wenn im 12. Jahrhundert die Zisterzienser von der „*rectitudo regulae*“ oder noch pointierter von der „*regula ad litteram*“ reden, dann führen sie unter sehr veränderten gesellschaftlichen und monastischen Bedingungen eine Entwicklung zu Ende, die mit Benedikt von Aniane einsetzte⁹⁵. *Ab initio autem non fuit sic*. Vor ihm und vor den Karolingern sah man die Regel mit anderen Augen an und schätzte sie aus anderen Gründen als aus Ordnungsinteressen. Die Regula Benedicti, so können wir zusammenfassen, ist hochgetragen worden von jener breiten religiösen Bewegung der Franken und vor allem der Angelsachsen, deren Leitbild „Rom“ war und die Benedikt und seine Regel deswegen verehrten, weil er ihnen der *abbas romensis* war.

Die vorliegende Studie beruht auf einem Vortrag des Verf. auf dem „Convegno internazionale di studi per l'IX centenario della seconda distruzione di Montecassino (ottobre 883)“, Cassino, 27–31 Mai 1984.

¹ Vita S. Mauri abbatis, auctore Fausto 19: ASOSB I (Paris 1668, ND 1935) 282f. Verteidigung der Echtheit: *Th. Ruinart*, Apologia missionis sancti Mauri monachorum Benedictinorum in Gallia apostoli: *J. Mabillon*, Annales OSB I (Lucca 1739) 581–603. Ebenso noch *L. Tosti*, Della vita di San Benedetto. Discorso storico (Montecassino 1892) 244–251. Entscheidender Durchbruch der Forschung: *A. Malmory*, Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint (Paris 1894) 20–26. Vgl. *A. M. Zimmermann*, Kalendarium Benedictinum I (Metten 1933) 87f. *A. Lentini*, Art. „Mauro“, in: *Bibl. Sanctorum IX* (Rom 1967) 210–219. *H. Löwe*, in: *Wattenbach-Levison*, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. Vorzeit u. Karolinger. V. Heft (Weimar 1973) 577.

² *A. M. Zimmermann*, Kalendarium Benedictinum I (Metten 1933) XXXV–LXXXII. *G. Penco*, La prima diffusione della Regola di S. Benedetto, in: *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, cura B. Steidle (= *StAns* 42) (Rom 1957) 321–345. *Fr. Prinz*, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.) (München 1965) 263–292.

³ *L. Traube*, Textgeschichte der Regula S. Benedicti, 2. Aufl. hrsg. v. *H. Plenkers* (= Abh. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 25,2) (München 1910) 35 f. 87 f. Vgl. *G. Scherrer*, Verzeichnis der Handschriften d. Stiftsbibl. von St. Gallen (Halle 1875) 345.

⁴ Der Brief ist eingehend untersucht worden von *A. Mundó*, L'authenticité de la Regula sancti Benedicti, in: Commentationes in Regulam S. Benedicti (Anm. 2) 146–149. Von Mundó übernehme ich die Datierung und die Konjektur *nostro* (statt *vestro* der Hs.) bzgl. des xenodochiolum. Aus dem Text des Briefes geht jedoch nicht hervor, daß Venerandus das Spital gestiftet hat.

⁵ *Traube* (Anm. 3) 58 f. hatte für Verona LII (50) burgundische Herkunft vermutet, was *E. A. Lowe*, Codices Latini Antiquiores IV (Oxford 1947) nr. 505 ungeprüft übernommen hat. *P. Meyvaert*, Towards a history of the textual transmission of the Regula S. Benedicti, in: Scriptorium 17 (1963) 104 A. 85 weist dies zurück. In der Tat ist italischer Ursprung der Hs. eher anzunehmen.

⁶ Sammlung von „romensis“-Belegen: *Traube* (Anm. 3) 123 f. *Mundó* (Anm. 4) 149–151. Ferner *J. Semmler* in: CCMon I (Siegburg 1963) 44. Hinweise bei *K. Hallinger*, Benedikt von Monte Cassino. Sein Aufstieg zur Geschichte, zu Kult und Verehrung, in: 1500 Jahre St. Benedikt, Patron Europas. Katalog der V. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Mai–Okt. 1980 (Salzburg 1980) 11–20, abgedruckt, in: RegBenSt 10/11 (1981/82) (Hildesheim 1984) 77–89. Die wichtige Studie von *J. Wollasch*, Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition, in: Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen MAs, hrsg. von *N. Kamp* u. *J. Wollasch* (Berlin – New York 1982) 119–137 will zeigen, „wem daran lag, Benedikt und seine Regel innerhalb einer allgemeinen Romorientierung als römisch und normgebend vorzustellen“ (121).

⁷ *K. Hallinger*, Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt, in: Commentationes (Anm. 2) 231–319. Dagegen *O. Porcel*, San Gregorio Magno y el monacato. Cuestiones controvertidas (= Scripta et Documenta 12) (Montserrat 1960) 1–95. Doch ist die Frage nach dem Einfluß der Regula Benedicti (im folgenden: RB) auf Gregor d. Gr. m. E. noch nicht ausdiskutiert. Sie muß allerdings scharf unterschieden werden von der Frage nach der praktischen Observanz des „gregorianischen“ Mönchtums, was vor allem Porcel nicht genügend beachtet.

⁸ *Prinz* (Anm. 2) 268.

⁹ In Italien ist die RB wohl zuerst in den langobardischen Klöstern von fränkischen Mönchen eingeführt worden: *P. Vaccari*, S. Benedetto ed i Longobardi, in: Atti del 20^o Congresso internaz. di studi sull'alto medioevo (Spoleto 1953) 291–298. *E. Hlawitschka*, Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774–964) (= Forsch. z. oberrh. LG 8) (Freiburg/Br. 1960) 17–52. *G. Penco*, Storia del monachesimo in Italia, dalle origini alla fine del medioevo (Milano² 1983) 118 f. Der genaue Zeitpunkt der Übernahme der RB durch Bobbio ist unbekannt. Das Privileg Papst Theodors I. von 643 Mai 4 (Cod. dipl. di Bobbio III, pp. 47–52), das die RB zusammen mit der Regel Columbans erwähnt, ist in seiner „Echtheit so umstritten und unsicher, daß ausgiebige Verwertung nicht ratsam erscheint“. *H. H. Anton*, Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen MA (Berlin – New York 1975) 58. Ebenfalls gibt es keine sicheren Hinweise auf eine Berücksichtigung der RB in frühen spanischen Klosterordnungen. Nach *A. Mundó*, I „Corpora“ e i „Codices regularum“ nella tradizione codicologica delle regole monastiche, in: Atti del 70^o Congresso internaz. di studi sull'alto medioevo, 2 (Spoleto 1982) 513 muß man annehmen, daß die RB in den Norden und Westen der Halbinsel aus Narbonne auf dem Weg über das karolingische Katalonien eindrang. „La RB, quindi, sarebbe da scartare dai Codices Regularum d'epoca visigotica dei secoli VII e VIII.“ Nur mit Vorsicht zu benutzen ist *A. Linage Conde*, Los origenes del monacato benedictino en la península ibérica. II. La difusión de la „Regula Benedicti“, León 1973.

¹⁰ Text: *B. Krusch*, MGH.SRM IV, 746–749. *Prinz* (Anm. 2) 133 f.

¹¹ *J. M. Pardessus*, Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia, II (Paris 1849) (ND Aalen 1969) Nr. 275, S. 39 f.

¹² *V. Filiberti* 5: MGH.SRM V, 587. Vgl. *Prinz* (Anm. 2) 273 f.

¹³ Edition: *A. de Vogüé*, La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude, in: Benedictina

25 (1978) 219–314. Vgl. *R. Hanslik*, *Regula Donati* (= TU 107) (Berlin 1970) 100–104. *G. Moyses*, *Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon*, in: *BECh* 131 (1973) 21–104, 369–485, bes. 397–409.

¹⁴ *F. Lobier – J. Laporte* (ed.), *Gesta sanctorum patrum Fontanellensis coenobii IX*, 2 (Rouen-Paris 1936) 67.

¹⁵ Zur Herkunft und den Quellen des Primkapitels jetzt *J. Semmler*, *Benedictus II: Una regula – una consuetudo*, in: *Benedictine Culture 750–1050*, ed. by *W. Lourdaux – D. Verhelst* (Löwen 1983) 1–49, hier 30.

¹⁶ *V. Wandregiseli* A 9 u. 10: ed. *B. Krusch*, *MGH.SRM V*, 17f. Vgl. *Prinz* (oben A. 8) 273. Ferner: *A. Borias*, *Saint Wandrille a-t-il connu saint Benoît?*, in: *RBén* 89 (1979) 7–28. *Borias* 8f. ist zuzustimmen, wenn er den Codex, der unter dem Abbatat Wandos (715–721, dann 747–754) in St-Wandrille bezeugt ist, für älter hält als das Concilium Germanicum von 742 (andere Datierung 743) u. die Synode von Les Estinnes (744), die die Mönche auf die RB verpflichten wollten.

¹⁷ *Prinz* (Anm. 2) 263–292. *Ders.*, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas* (München 1980) 34–45.

¹⁸ *Prinz* (Anm. 2) 288.

¹⁹ Vgl. oben A. 13.

²⁰ *Malnory* (Anm. 1) 20–42. *G. Moyses* (Anm. 13) 369–395.

²¹ Ed. *B. Krusch*, *MGH.SRM V*, 54. Zur Vita vgl. *W. Levison*, in: *Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. Vorzeit u. Karolinger*, I (Weimar 1952) 138.

²² *E. Deckers – Ae. Gaar*, *Clavis Patrum Latinorum*, ed. alt. (Steenbrugge 1961) nr. 1863. *H. J. Frede*, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel* (Freiburg/Br. 1981) 526.

²³ *V. Columban* I 14: ed. *B. Krusch*, *MGH.SRM*, S. 175. Zu Solignac: ebd. II 10, S. 255.

²⁴ *Moyses* (Anm. 13) 102.

²⁵ *J. Mabillon*, *ASOSB I* (Paris 1668, ND 1935) S. XXXI. *A. de Vogüé*, *La Règle de saint Benoît*, I (= SC 181) (Paris 1972) 163–169. *Vogüé* 163 ff. vermutet sogar eine Abhängigkeit der *Regula monachorum* von der RB. Zweifel an der Authentizität hatte schon *J. Laporte*, in: *RMab* 46 (1956) 1–8 geäußert. Doch scheinen mir die vorgebrachten Argumente nicht ausreichend zu sein.

²⁶ *Fr. Prinz*, *Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich: Ein Strukturvergleich zweier monastischer Landschaften*, in: *Atti del 70 Congresso internaz. di studi sull'alto medioevo*, 1 (Spoleto 1982) 115–136, bes. 133 ff. *Ders.*, *Zur Frühgeschichte des benediktinischen Mönchtums. Papst Gregor d. Gr. und Columban der Jüngere*, in: *Frühes Mönchtum in Salzburg*, hrsg. von *E. Zwink* (Salzburg 1983) 37–44, vor allem 42 f.

²⁷ *K. F. Stroheker*, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Tübingen 1948) 226. Vgl. (auch zum folgenden, aber nicht ganz frei von Irrtümern) *Fr. Prinz*, *Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur*, in: *Die Iren und Europa im früheren MA*, hrsg. von *H. Löwe* (Stuttgart 1982) 215.

²⁸ *Concilia Galliae A. 511–A. 695*, ed. *C. de Clercq*, in: *CChr.SL* 148A, 297. *Constantius* ist nicht „in den Unterschriften mehrerer Konzile“ bezeugt, wie *Prinz* (Anm. 2) 267 irrtümlich schreibt. Die Synode unter *Sonnatus* 627–630 ist nach *de Clercq* 298 nur ein Doppelbericht zur Synode von *Clichy*.

²⁹ *D. Norberg*, *Epistolae S. Desiderii Cadurcensis* (Stockholm 1961) nr. II 4, S. 48 f.; nr. II 14, S. 67 f. Nach *Norberg* Tod des *Constantius* nach 641. Vgl. *Prinz* (Anm. 2) 135 u. 504 f.

³⁰ *Prinz* (Anm. 2) 288.

³¹ *H. Plenkers*, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln* (= Qu. z. lat. Philol. des MAs I,3) (München 1906) 50.

³² Eine Auseinandersetzung mit den problematischen Thesen von *Fr. Masai* und *E. Manning* zur frühen Textgeschichte der RB kann hier nicht stattfinden. Zur Orientierung: *E. Manning*, *L'étude de la Regula S. Benedicti dans la perspective du centenaire de 1980*, in: *CollCist* 41 (1979) 141–154. Dagegen mit guten Argumenten: *A. de Vogüé*, *La Règle d'Eugippe et la fin*

du Prologue de S. Benoît, in: ebd. 265–273. *Ders.*, Les recherches de François Masai sur le Maître et saint Benoît: II, Essai de synthèse et de bilan, in: StMon 24 (1982) 271–309, bes. 300–305. Ausgezeichneter Überblick: *A. Roth*, Ursprung der Regula Magistri. Die Kontroverse zwischen F. Masai und A. de Vogüé, in: EuA 60 (1984) 119–127. Wenig überzeugend und ohne Erörterung der konkreten hsl. Überlieferung: *E. Manning*, A propos de la tradition manuscrite de la Règle bénédictine, in: RegBenSt 10/11 (1981/82), Hildesheim 1984, 47–49. Gegen Manning, dessen Thesen von *B. Steidle*, Die Benediktusregel, lat.-dt. (Beuron 21975) übernommen wurden, halte ich weiterhin *prinzipiell* (nicht in allen Einzelheiten) die Position Traubes für begründeter. Kurze Zusammenfassung der Auffassung Traubes: *G. Pasquali*, Storia della tradizione e critica del testo (Florenz 21962) 119ff., 151 ff.

³³ *Moyses* (Anm. 13) 398.

³⁴ *Traube* (Anm. 3) 9–29. *R. Hanslik*, Die interpolierte Fassung der RB, in: RegBenSt 5 (1976), Hildesheim 1977, 1–11. *J. Neufville*, La Règle de saint Benoît, I (= SC 181) (Paris 1972) 336–341. Gute Information bei *M. Zelzer*, Zur Überlieferung der Regula Benedicti im französischen Raum, in: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, hrsg. v. *Fr. Paschke* (= TU 125) (Berlin 1981) 637–645.

³⁵ *Traube* (Anm. 3) 30. 85–87. Text der Verse: 87; auch bei *S. Brechter* (folg. A.) 91.

³⁶ *S. Brechter*, Versus Simplicii Casinensis Abbatis. Ihre Stellung in der Textgeschichte der RB, in: RBén 50 (1938) 89–135.

³⁷ *N. Huyghebaert*, Simplicius, „propagateur“ de la Règle bénédictine. Légende ou tradition?, in: RHE 73 (1978) 45–54.

³⁸ *Kl. Zelzer*, Zur Stellung des Textus receptus und des interpolierten Textes in der Textgeschichte der Regula S. Benedicti, in: RBén 87 (1978) 205–246, hier 233.

³⁹ Zeugen des interpolierten Textes (bis saec. IX): Oxford, Bodl. Hatton 48, saec. VIII² (Worcester), Verona, Bibl. cap. LII (50), saec. VIII–IX (Verona?), St. Gallen 916, saec. IX¹ (St. Gallen), Würzburg Univ.-Bibl. Mp. th. q. 22, saec. VIII–IX (Fulda), Trier, Stadtbibl. 1245, saec. IX (Prüm). Dazu die Fragmente: Clm 29640/1 (früher Clm 29169 + 14703 + 14641), bald nach 800 (bayerisch), Clm 6330, saec. VIII (Freising, doch nicht dort geschrieben), Clm 6333 (Schabtext), ca. 800 (Benediktbeuern).

⁴⁰ *H. Farmer*, The Rule of St. Benedict, Bodleian Library, Hatton 48 (= Early English Manuscripts in Facsimile, 15) (Kopenhagen 1968) 23 ff. nimmt letzteres an.

⁴¹ *N. R. Ker*, The Provenance of the Oldest Manuscript of the Rule of St. Benedict, in: Bodleian Library Record 2 (1941–1949) 28–29. *Ders.*, Medieval Libraries of Great Britain (2London 1964) 209. *P. Engelbert*, Paläographische Bemerkungen zur Faksimileausgabe der ältesten Handschrift der Regula Benedicti (Oxford Bodl. Libr. Hatton 48), in: RBén 79 (1969) 399–413, hier 409. *Neufville* (Anm. 34) 405–410.

⁴² *E. Jones*, The Beginning of the Benedictine Reform in England, in: RBén 73 (1963) 73–87. Nach dem Urteil von *P. H. Sawyer*, Charters of the Reform Movement: The Worcester Archive, in: Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millenarium of the Council of Winchester and Regularis Concordia. Edited . . . by *D. Parsons* (London 1975) 84–93 war der Bruch mit der kanonikalen Lebensform weniger einschneidend, als man bisher vermutet hat.

⁴³ *K. Hallinger*, Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich, in: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag (Fulda 1954) 320–361, hier 345 f.

⁴⁴ Die römische Herkunft des interpolierten Textes wird auch gestützt durch das Instrumentum magnum (RB 4) im Homiliar des Agimund aus der 2. Hälfte des 7. Jhs., das aus Rom stammt. Die Textgestalt ist die der interpolierten Klasse der RB, wie bereits *Traube* (Anm. 3) 38 erkannte. Vgl. zuletzt *Neufville* (Anm. 34) 337 f.

⁴⁵ *Pardessus* (Anm. 11) Nr. 298, S. 65–67, hier 66. Vgl. *Prinz* (Anm. 2) 96 A. 40.

⁴⁶ *K. Hallinger*, Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St. Gallen, in: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, I (Mainz 1960) 466–477, bes. 467 f.

⁴⁷ Ed. *J. Semmler*, CCMon I (Siegburg 1963) 15. Zur Datierung ebd. 8.

- ⁴⁸ Zusammenfassend *Th. Schieffer*, in: Handbuch der europäischen Geschichte, hrsg. von *Th. Schieder*, I (Stuttgart 1976) 534–539.
- ⁴⁹ Bonifatius, Br. 86, ed. *M. Tangl*, MGH.ES 1 (21955) 193. *K. Heinemeyer*, Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation, in: *Fuldaer Gesch.bll.* 56 (1980) 83–132. *J. Semmler*, Die Anfänge Fuldas als Benediktiner- und als Königskloster, in: ebd. 181–200.
- ⁵⁰ *P. Engelbert*, Die Vita Sturmii des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition (Marburg 1968) 93–96.
- ⁵¹ *A. Angenendt*, *Monachi Peregrini*. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen MAs (= Münstersche MA-Schriften 6) (München 1972) 215.
- ⁵² *Porro cum fratres regulam sancti patris Benedicti inbianter desiderassent et ad monasticas disciplinae normam sua corpora mentesque toto annis inclinassent, consilium utile inierunt, quatenus aliqui ex ipsis ad magna alicubi mitterentur monasteria, ut fratrum ibi concordiam et conversationem regularem perfecte discerent*. V. Sturmii 14 (ed. *P. Engelbert* [Anm. 50] 145 f.). Erst nach der Rückkehr Sturmii (749) von seinem *iter monasticum*, das ihn bis nach Montecassino führte, wurde nach dem Urteil Eigils die volle Beobachtung der RB in Fulda eingeführt: *regulam sancti Benedicti quam se implesse promiserant, ad omnia observabant*. V. Sturmii 14 (aaO. 147).
- ⁵³ *J. Semmler*, Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda, in: *ZKG* 69 (1958) 268–298. *O. G. Oexle*, Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jh., in: *K. Schmid* (Hrsg.), Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren MA, I (= Münstersche MA-Schriften 8,1) (München 1978) 158.
- ⁵⁴ Eine Aufzählung solcher Klöster samt Quellenbelegen bietet *J. Semmler*, *Benedictus II* (Anm. 15) 4 A. 18. Ferner *Ders.*, Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und frühen 9. Jh., in: *Frühes Mönchtum in Salzburg*, hrsg. von *E. Zwink* (Salzburg 1983) 199–218.
- ⁵⁵ *J. Semmler*, Karl der Große und das fränkische Mönchtum, in: *Karl d. Gr. Lebenswerk und Nachleben*, hrsg. von *W. Braunsfels*, Bd. II: Das geistige Leben, hrsg. von *B. Bischoff* (Düsseldorf 1965) 255–289, Zitat 264.
- ⁵⁶ ebd.
- ⁵⁷ *A. A. Häußling*, Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen MAs und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (= *LQF* 58) (Münster 1973) 99.
- ⁵⁸ ebd. Zum Ganzen Häußling 102–111.
- ⁵⁹ *E. Pfeil*, Die fränkische und deutsche Romidee des frühen MAs (= *Forsch. z. mal. u. neueren Gesch.* 3) (München 1929) 56–67. *R. Konrad*, Das himmlische und irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung, in: *Speculum historiale* (Festschrift *J. Spörl*), hrsg. von *Cl. Bauer* u. a. (Freiburg/Br. 1965) 523–540, bes. 524 ff.
- ⁶⁰ *R. Krautheimer*, Introduction to an „Iconography of Medieval Architecture“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942) 1–33, auch in: *R. Krautheimer*, *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art* (London – New York 1969) 115–150.
- ⁶¹ *Krautheimer*, *Studies* (Anm. 60) 128. 149.
- ⁶² *E. Lehmann*, Vom neuen Bild frühmittelalterlichen Kirchenbaus, in: *Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Gesellschafts- u. Sprachwiss. Reihe* 6 (1956/57) 213–234, hier 217.
- ⁶³ *C. Heitz*, More romano. Problèmes d'architecture et liturgie carolingiennes, in: *Roma e l'età carolingia*. Atti delle giornate di studio 3–8 maggio 1976, a cura dello Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma (Rom 1976) 27–37, bes. 29 ff.
- ⁶⁴ *Wollasch* (Anm. 6) 126.
- ⁶⁵ *Paulus Diaconus*, *Hist. Langobardorum* VI, 40, hrsg. von *L. Bethmann – G. Waitz*, MGH.SRL (1878) 178 f. Vgl. *H. Hoffmann*, Die älteren Abtlisten von Montecassino, in: *QFIAB* 47 (1967) 224–354, bes. 242–246. Zur Gregor II.: *E. Caspar*, *Geschichte des Papsttums*, 2 (Tübingen 1933) 643–664.
- ⁶⁶ *Petronax* traf auf dem Montecassino bereits Eremiten an: *R. Grégoire*, *Montecassino*

ospitava alcuni eremiti nel 717?, in: *Benedictina* 25 (1978) 413–416. *A. Pantoni*, Documenti epigrafici sulla presenza di settentrionali a Montecassino nell'alto medioevo, in: *Benedictina* 12 (1958) 205–232 macht aufmerksam auf den starken Anteil von germanischen, vor allem langobardischen Namen unter den (Grab-)Inschriften von Montecassino nach der Wiederbesiedlung durch Petronax, was auf ein deutliches germanisches Interesse an der Neugründung hinweist. Mit Einschränkungen ist als Gesamtüberblick noch brauchbar: *G. Falco*, Lineamenti di storia cassinese nei secoli VIII e IX, in: *Casinensia. Miscellanea di studi cassinesi*, II (Montecassino 1929) 457–548.

⁶⁷ Dazu *R. Schieffer*, Deutsche Literatur des MA. Verfasser – Lexikon, Bd. 4 (Berlin – New York 1983) 221 f. Vgl. auch die lat.-dt. Textausgabe mit Erläuterungen von *A. Bauch*, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, 1: Biographien der Gründerzeit (Eichstätt 1962).

⁶⁸ Paulus Diaconus (Anm. 65) 179.

⁶⁹ V. Willibaldi 4: ed. *O. Holder-Egger*, MGH.SS XV,1, 102. In der Vita mehrfach Hinweise auf angelsächsische Reisegefährten Willibalds.

⁷⁰ *Statimque illi* (nämlich Petronax) *magna mentis moderamine et dogmatum ingenio felicem fratrum contuberniam sedulis disputationum admonitiis, non solum verbis, sed morum venustatis visitando docebat et recte constitutionis formam et cenobialis vitae normam in semet ipso ostendendo prebebat*. V. Willibaldi 5: (Anm. 69) 102.

⁷¹ So *S. Brecht*, Monte Cassinos erste Zerstörung. Kritischer Versuch einer zeitlichen Fixierung, in: *SMGB* 56 (1938) 108–150, bes. 122 f. Neuerdings auch *Semmler* (Anm. 49) 188.

⁷² *Quod videndo ad Sanctum Benedictum, et non solum ibi, sed et in aliis multis monachorum mansionibus*. V. Willibaldi 6 (Anm. 69) 105.

⁷³ *Engelbert* (Anm. 50) 91 u. 146. *M. Sandmann*, Die Folge der Äbte, in: *K. Schmid* (Hrsg.), Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren MA, I (Münstersche MA-Schriften 8,1) (München 1978) 178–204, bes. 181.

⁷⁴ *Altfriði Vita S. Liudgeri* I, 21: ed. *W. Diekamp*, Die Vitae sancti Liudgeri (= Geschichtsquellen des Bisthums Münster 4) (Münster 1881) 25. Nach der Vita II, lib. 1,14 (ebd. 61) [Mitte des 9. Jhs.] soll Abt Theodemar mit Liudger verwandt gewesen sein. *B. Senger*, Liudger, Leben und Werk (Münster 1984) 40–42.

⁷⁵ *Paschasius Radbertus*, Vita Adalhardi 11 u. 12: *J. Mabillon*, in: *ASOSB*, saec. IV, pars I (Venedig 1735) 295.

⁷⁶ Nach *P. Meyvaert*, Problems Concerning the „Autograph“ Manuscript of Saint Benedict's Rule, in: *RBén* 69 (1959) 3–21 war der restituierte Codex nicht das Autograph Benedikts. *Ders.*, *Scriptorium* 17 (1963) 87 A. 28.

⁷⁷ *Traube* (Anm. 3) 29–33. 79–85. *Semmler* (Anm. 55) 265.

⁷⁸ *J. Hourlier*, La lettre de Zacharia, in: *StMon* 21 (1979) 241–251 (Edition ebd. 242 f.). *J. Laporte*, ebd. 251 f. Für die Echtheit mit überzeugenden Argumenten: *H. Hoffmann* (Anm. 65) 338 ff., was von Hourlier u. Laporte übersehen wurde, wie *Wollasch* (Anm. 6) 123 bemerkt.

⁷⁹ Theodemari abbatiss Casinensis ep. ad Theodoricum gloriosum: Ed. *J. Winandy* – *K. Hallinger*, in: *CCMon* I (Siegburg 1963) 129–136. Theodemari abbatiss Casinensis ep. ad Karolum regem: Ed. *K. Hallinger* – *M. Wegener*, ebd. 157–175. Die Echtheit bekräftigt von *J. Neufville*, L'authenticité de l'„Epistola ad regem Karolum de monasterio sancti Benedicti directa et a Paulo dictata“, in: *StMon* 13 (1971) 295–309. Der von *T. Leccisotti* – *K. Hallinger* – *M. Wegener*, in: *CCMon* I (Siegburg 1963) 101–104 edierte „Ordo Regularis“ (dort als „Ordo Casinensis I“ bezeichnet) kann nicht als Zeuge der Kassineser Observanz des 8. Jhs. gelten, sondern gehört zu den anianischen Consuetudinestexten des frühen 9. Jhs.: vgl. *P. Engelbert*, Die Herkunft des „Ordo Regularis“, in: *RBén* 77 (1967) 264–297.

⁸⁰ *H. Fuhrmann*, Die Sorge um den rechten Text, in: *DA* 25 (1969) 1–16. Ferner: *H. Mordek*, Kirchenrechtliche Autoritäten im Frühmittelalter, in: *Vorträge u. Forschungen* 23 (1977) 237–255.

⁸¹ *Fuhrmann* (Anm. 80) 6.

⁸² Epp. sel. pont. Romanorum Carolo Magno et Ludovico Pio regnantibus scriptae, ed. *K. Hampe*, MGH. Epp. 5, Nr. 7, S. 64 ff.

⁸³ *Semmler* (Anm. 55) 265. *Ders.*, Mönche und Kanoniker im Frankenreiche Pippins III. und Karls des Großen, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte (Göttingen 1980) 99 A. 139 (zur Herkunft des RB-Textes im Clm 19408 aus Tegernsee).

⁸⁴ *Zelzer* (Anm. 38) 214 f.

⁸⁵ *R. Kottje*, Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: *ZKG* 76 (1965) 323–342, hier 333 A. 41.

⁸⁶ Bei den RB-Fragmenten Regensburg, Bischöfl. Zentralbibl., Cim. 5, saec. IX¹, hält *B. Bischoff*, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Teil II: Die vorwiegend österreichischen Diözesen (Wiesbaden 1980) 253 auf Grund der Verwandtschaft der Schrift mit der Concordia Regularum des Benedikt v. Aniane Orléans 233 eine Beziehung zum Skriptorium des Benedikt v. Aniane für möglich. Textlich gehören die Regensburger Fragmente (dazu unbefriedigende Untersuchung von *R. Hanslik*, Neue Fragmente eines Codex s. IX der Regula Benedicti, in: *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink ... oblata*, ed. *W. den Boer* u. a. [Amsterdam 1973] 189–193) ebenso wie der RB-Text im Concordia-Codex aus Orléans zu jener Textstufe, die *Zelzer* ([Anm. 38] 212–215) mit guten Gründen „vorkarolingischen Gebrauchstext“ nennt, wie ihn auch Benedikt v. Aniane vor seiner Hinwendung zum „reinen“ Text benutzte.

⁸⁷ Beschreibung: *Plenkens* (Anm. 31) 4–10. *B. Bischoff*, Die ältesten Handschriften der Regula S. Benedicti in Bayern, in: *SMGB* 92 (1981) 7–16, bes. 12 ff.

⁸⁸ Vgl. dazu die Beschreibung von *B. Bischoff*, in: *B. Probst* (Hrsg.), *Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato ... quam simillime expressa* (St. Ottilien 1983) VIII–XI bzw. XII–XIV. St. Gallen 914 ist, wie schon *R. Hanslik*, *Benedicti Regula*, ed. altera emend. (= CSEL 75) (Wien 1977) XXVff. nachwies, nicht der Codex, den die Reichnauer Mönche Grimald und Tatto an ihren Bibliothekar Reginbert schickten, sondern eine Kopie davon.

⁸⁹ Lokalisierung nach *Bischoff* (Anm. 86) 11 f. Für Weltenburg hatte schon *B. Paringer*, in: *SMGB* 58 (1940) 68–81 plädiert.

⁹⁰ *Kottje* (Anm. 85) 333 f.

⁹¹ *Zelzer* (Anm. 38) 234.

⁹² Dazu neue Einsichten von *J. Wollasch*, Bemerkungen zur Goldenen Altartafel von Basel, in: *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in MA und früher Neuzeit*, hrsg. von *Chr. Meier* u. *U. Ruberg* (Wiesbaden 1980) 383–404, bes. 390–396.

⁹³ So die Bezeichnung der RB in der Praefatio metricae dictae des Smaragduskommentars, in: *CCMon* 8 (Siegburg 1974) 3: *Haec est vita bonis nec non et norma salutis / Arcus et arma piis, figida tela malis*.

⁹⁴ Der älteste ist der genannte Smaragduskommentar. Der zweite große karolingische Regelkommentar (1. Hälfte 9. Jh.) existiert in 3 Fassungen: *W. Hafner*, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti* (= BGAM 23) (Münster 1959). Vgl. *Kl. Zelzer*, Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühnachkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie, in: *RBén* 91 (1981) 373–382. Die von *K. Hallinger*, *Das Kommentarfragment zu Regula Benedicti IV aus der ersten Hälfte des 8. Jhs.*, in: *Wiener Studien* 82 (1969) 211–232 veröffentlichte Erläuterung von RB 4 kann wohl kaum als Überrest eines ganzen Regelkommentars angesprochen werden. Wichtig die Mitteilungen von *Bischoff* zu weiteren karolingischen Regelerklärungen (Anm. 86) 14 f.

⁹⁵ *M.-A. Dimier*, *Les concepts de moine et de vie monastique chez les premiers cisterciens*, in: *StMon* 1 (1959) 408–412.

Ein Gutachten des münsterschen Domherrn Joseph Giese über den deutschen Klerus und die deutschen Katholiken aus dem Jahre 1869

Von ERWIN GATZ

Die seit etwa 1960 nach langer Unterbrechung neu vorangetriebene Erforschung des Ersten Vatikanischen Konzils und der durch es ausgelösten innerkirchlichen und kirchenpolitischen Bewegungen hat sich vornehmlich auf das Ringen um die Unfehlbarkeitsfrage und die damit zusammenhängenden Probleme konzentriert¹. Die auf dem Konzil zur Sprache gebrachten Reformfragen haben das Interesse der Forschung in ungleich geringerem Maße gefunden². Im folgenden soll ein Gutachten des münsterschen Domherrn Joseph Giese über die Lage des deutschen Weltklerus und der deutschen Katholiken vorgestellt und ediert werden. Dieser hat es in seiner Eigenschaft als Konsultor der vorbereitenden Konzilskommission für die Kirchendisziplin Anfang 1868 verfaßt. Es liegt in Band 3 der als Manuskript gedruckten „Acta commissionis super disciplina ecclesiastica“ vor³. Bisher wußte man zwar von seiner Existenz, doch war der Text unbekannt⁴.

Giese war nach der Priesterweihe in Münster (1850) von seinem an der Studienförderung sehr interessierten Bischof Johann Georg Müller beurlaubt worden⁵. Müller hatte in jungen Jahren dem Hermesianismus nahegestanden. Als Bischof verhalf er dagegen in Münster (1846/70) der ultramontanen Bewegung zum Durchbruch. In seinem Auftrag ging Giese nach der Promotion zum Dr. theol. (München 1852) nach Rom, um kanonisches Recht zu studieren. Er wohnte im Hospiz beim Campo Santo Teutonico, dem Vorläufer des späteren Priesterkollegs, wo er den seit 1850 ebenfalls in Rom studierenden münsterschen Geistlichen Heinrich Bangen traf⁶. 1854 hat dieser als Frucht seines römischen Aufenthaltes ein noch heute wertvolles Werk über die Kurie vorgelegt⁷.

Bischof Müller unterstützte seit 1848 die alte deutsche Nationalstiftung am Campo Santo durch die Entsendung münsterscher Priester⁸. Diese haben nicht nur den deutschen Charakter der Erzbruderschaft des Campo Santo konsolidieren helfen, sondern auch die Grundlagen für die Entwicklung des späteren Studienhauses gelegt. Vor allem aber haben sie sich für die Vermittlung kurialer kanonistischer Auffassungen nach Deutschland eingesetzt. Diese Zielsetzung kommt besonders klar in einer 1852 von Bangen verfaßten Denkschrift zum Ausdruck, in der er die Bedeutung der deutschen Einrichtungen beim Campo Santo und bei der Anima für das Studium des kanonischen Rechtes und des kurialen Geschäftsganges hervorhob⁹. Bangen und Giese haben in der Kurie, und zwar vornehmlich in der Konzilskongregation, hospitiert. Diese war für die Interpretation und

Überwachung der Durchführung der Reformdekrete des Tridentinums zuständig. Von ihr wurden daher auch die periodischen Relationes status der Bischöfe bearbeitet¹⁰.

Nach ihrer Rückkehr in die Heimat übernahmen Bangen und Giese wichtige Aufgaben. Bangen wurde 1854 sogleich Assessor am Generalvikariat, 1856 Geistlicher Rat und Direktor des Theologenkonviktes Collegium Borromaeum. 1862 erfolgte seine Berufung ins Domkapitel. Giese wurde nach kurzer Kaplanszeit in Coesfeld 1855 Domvikar, 1856 Magister Cereemoniarum am Dom und Subregens des Priesterseminars. 1867 rückte er in das Domkapitel ein.

Als Pius IX. 1868 auf Drängen verschiedener Bischöfe eine Reihe nicht-italienischer Konsultoren in die zur Vorbereitung des Konzils geschaffenen Kommissionen berief¹¹, fiel die Wahl auch auf Giese. K. J. Hefele hat dazu gemeint, Giese könne wie auch die mit ihm berufenen Domkapitulare K. Heuser (Köln), Chr. Moufang (Mainz) und W. Molitor (Speyer) „auf den Titel deutscher Professoren von Gewicht nie und nimmer Anspruch machen. Sie mögen Praktiker sein, aber Gelehrte sind sie nicht und gehören alle einer und derselben Richtung an, welche in Rom das Monopol anstrebt¹².“ Das traf in dieser Allgemeinheit sicher nicht zu, charakterisierte aber Giese durchaus zutreffend.

Der Münsteraner und die anderen deutschen Konsultoren trafen Mitte Januar 1869 in Rom ein, wo er mit jenen am 14. Januar eine Papstaudienz hatte. Giese wurde wie Heuser der Kommission für die Kirchendisziplin zugewiesen, der der Würzburger Kirchenhistoriker H. J. Hergenröther bereits seit Anfang 1868 angehörte¹³. Deren Vorsitz führte Kardinal Prospero Caterini, der seit seiner Priesterweihe ausschließlich in der Kurie gearbeitet und seit 1860 das wichtige Amt eines Präfekten der Konzilskongregation innehatte¹⁴. Er war ein ausgesprochener Kurialer und galt als typischer Vertreter der Ära Pius' IX. An den Vorarbeiten für den Syllabus von 1864 war er maßgeblich beteiligt gewesen. Auf der ersten Sitzung der Kommission hatte er am 12. September 1867 vorgeschlagen, sie solle ihrer Arbeit die Reformdekrete des Tridentinums sowie die später dazu erlassenen päpstlichen Konstitutionen zugrundelegen und darüber hinaus einzelne Gutachten zur kirchlichen Situation in bestimmten Ländern einholen¹⁵. Caterini selbst war besonders an der Klerusbildung interessiert und der Auffassung, daß diese in Deutschland den Trienter Reformvorschriften keineswegs entsprach. Während jener elf Kommissionssitzungen, an denen Giese teilnahm (14. Januar bis 22. April 1869)¹⁶, wurde diese Frage jedoch nur am Rande erwähnt. Statt dessen standen Probleme der Diözesanbischöfe und Kapitularvikare, ferner der Pfarrkonkurs, Fragen des Ehe-rechtes sowie das Projekt eines Einheitskatechismus für die ganze Kirche zur Debatte.

Zur Situation des Weltklerus und des katholischen Volkes holte die Kommission Gutachten ihrer Mitglieder Henri Sauvé, Henri Feije, Joseph

de Torres Padilla und Giese ein. Sie sind ebenfalls unveröffentlicht und in den bereits erwähnten (Anm. 3) Bänden der Kommission für die Kirchen- disziplin zu finden. Sauvé, Domherr in Lavant, vertrat wie sein Freund Bischof L. Pie einen extremen Ultramontanismus. Feije war renommierter Kanonist in Löwen.  ber de Torres Padilla ist Näheres nicht bekannt. Sauvé legte ein 184 S. umfassendes Votum über die Lage in Frankreich, Feije ein 37 S. langes über Belgien und die Niederlande, de Torres Padilla ein in zwei Teile aufgeteiltes von insgesamt 76 S.  ber Spanien und Giese ein 18 S. langes Gutachten über Deutschland vor. Darüber hinaus verfa bte der Sekretär der Kongregation für die Bischöfe und Regularen, Stanislaos Svegliati noch ein nicht auf ein bestimmtes Land bezogenes Gutachten „De vita et honestate clericorum“. Trotz des Übergewichtes der Italiener in der Kommission fehlte ein Gutachten über die italienische Situation. Auch Österreich, die englischsprachigen Länder und Lateinamerika waren nicht berücksichtigt, von anderen Ländern ganz zu schweigen. Hier zeigte sich also die Konsequenz der unausgewogenen Auswahl der Konsultoren mit ihrem Überhang von Kurialen. Fragwürdig war freilich schon der Ansatz der Gutachten, denn in ihnen wurde ausdrücklich nur nach Mängeln in den einzelnen Ländern gefragt, während der Versuch zu einer positiven Grund- aussage nicht erwartet wurde. An der eigentlichen Ausarbeitung des später den Konzilsv tern zugeleiteten „Schema constitutionis de vita et honestate clericorum“¹⁷, die seit dem 20. Mai 1869 erfolgte, nahm Giese nicht mehr teil.

Das Schema wurde den Konzilsv tern am 14. Januar 1870 übergeben und vom 25. Januar bis 8. Februar diskutiert¹⁸. Insgesamt fand der kurze Text, der in drei Kapiteln einige Fragen der priesterlichen Lebenskultur be- handelte, wenig Zustimmung. Von den 38 Konzilsv tern, die dazu Stellung nahmen, hielten einige predigtartige Betrachtungen über die Bedeutung des Priestertums. Andere verloren sich in nur regional relevanten Details. Der Kölner Erzbischof Paulus Melchers nahm ausführlich Stellung zu den Möglichkeiten der unter Pius IX. wiederholt empfohlenen Vita communis der Weltpriester. Ein abschließendes Konzilsdokument kam nicht zustande.

Im folgenden soll das Votum Gieses vorgestellt werden. Es bildete lediglich eine Vorstudie zu dem in der Aula gescheiterten Entwurf. Dennoch ist es von Interesse, weil sich in diesem offenbar spontan niedergeschriebe- nen und ohne großen Anmerkungsapparat versehenen Dokument die Sicht einer Persönlichkeit spiegelt, die im allgemeinen als „ultramontan“ einge- stuft wird.

Der weitaus gr o te Teil von Gieses Votum war dem deutschen S kular- klerus gewidmet, dem er insgesamt ein glänzendes Zeugnis ausstellte, ob- wohl noch zu Beginn des 19. Jhs. manche schwerwiegenden Mängel ge- herrscht hätten. Der Klerus ragte ihm zufolge durch Bildung, Frömmigkeit und Seeleneifer so hervor, daß er sich bei der Bevölkerung gr o ten Anse- hens erfreue. Dafür machte Giese an erster Stelle (Ia) die durch die S kula-

risation erfolgte Aufhebung der Stifte und Klöster und die dadurch bedingte Verminderung des Klerus verantwortlich, der nun im Gegensatz zur reichskirchlichen Zeit nicht nur seelsorglich voll ausgelastet, sondern infolge der enormen kirchlichen Vermögensverluste auch zu einem einfachen Leben gezwungen sei. Schon dieses Urteil zeigt, daß Giese mit dem Klischee des „Ultramontanen“ nicht zutreffend, oder mindestens nicht ausreichend zu beschreiben ist, denn bis weit ins 20. Jh. hat die ultramontane Kirchengeschichtsschreibung die Säkularisation eindeutig verurteilt und ausschließlich als Schädigung der katholischen Sache bezeichnet¹⁹.

Aber auch das nächste Argument (Ib), das Giese für das hohe Niveau des deutschen Weltklerus beibrachte, war dem zeitgenössischen Katholizismus nicht geläufig. Er vertrat nämlich die Auffassung, daß die seit der Säkularisation wachsende Konfessionsmischung neben negativen auch positive Seiten aufweise, indem sie nämlich den Klerus zu verstärkter Selbstkontrolle und entsprechendem Seelsorgeseinsatz zwingt.

Weitere Gründe für den zufriedenstellenden Zustand des Klerus sah Giese in der seit 1837 nach der Verhaftung von Erzbischof Clemens August Droste zu Vischering aufgebrochenen Katholischen Bewegung (Ic), die zu einem größeren Freiheitsraum der Kirche, zu einem Ansteigen der Priesterberufe und zu stärkerem Engagement des Klerus geführt habe. Er nannte ferner die Wiederherstellung der Orden, die nun im Gegensatz zur reichskirchlichen Zeit ein starkes pastorales Engagement zeigten (Id).

Für die günstige Gesamtlage machte er ferner die Bemühungen der Bischöfe um den Ausbau der Klerusbildungsanstalten und um die geistig-geistliche Formung des Klerus geltend (Ie). Man muß hier jedoch ergänzen, daß auch die Regierungen des Deutschen Bundes ein deutliches Interesse an der Ausbildung des Klerus zeigten²⁰. Das galt z. B. für Preußen, dessen Verhältnisse Giese naturgemäß besonders geläufig waren, und wo die Regierung die Ausbildung des Klerus am liebsten ganz an die Universitäten verlagert hätte. Faktisch wurden jedoch nur die Kölner, Münsteraner, Osnabrücker, Breslauer und Ermländischen Priesteramtskandidaten an staatlichen Universitäten bzw. Hochschulen ausgebildet, während sie in Trier, Fulda, Hildesheim (bis 1875) und Pelplin (für Kulm) an bischöflichen Priesterseminaren studierten. In Münster war freilich, und zwar schon im 18. Jh., jene Formel kirchlich-staatlicher Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Klerusbildung entwickelt worden, die schließlich für ganz Deutschland zum Modell wurde. Generalvikar Franz Freiherr von Fürstenberg hatte nämlich 1773 sowohl eine Theologische Fakultät wie ein Priesterseminar gegründet. Während jene die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Geistlichen übernahm, oblag diesem die geistliche Formung und Hinführung zur Seelsorge. Diese Zweiteilung hat sich seitdem in all jenen Fällen durchgesetzt, wo die wissenschaftliche Ausbildung an einer staatlichen Universität oder Hochschule erfolgte. In Preußen waren das neben

Münster noch Bonn, Breslau und Braunsberg. Auch im übrigen Deutschland hat dieses System sich im Laufe des 19. Jhs. weitgehend durchgesetzt.

Trotz des positiven Gesamtbildes konstatierte Giese jedoch in einigen Diözesen auch erhebliche Mängel. Er kritisierte vor allem, daß die Knabenseminare, deren erstes Bischof Karl August Graf Reisach 1836 in Eichstätt errichtet hatte, noch nicht genügend ausgebaut seien und es in mehreren Diözesen überhaupt noch kein Knabenseminar gebe (I, 1). In diesem Punkt ließen sich tatsächlich unter den deutschen Diözesen ganz erhebliche Unterschiede feststellen. Im Grunde besaß von allen preußischen Diözesen nur eine einzige, nämlich Münster mit dem Collegium Augustinianum (Gaesdonck) bei Goch am Niederrhein ein Knabenseminar im eigentlichen Sinn des Wortes. Dort waren nämlich Schule und Konvikt in einer einzigen Anstalt vereint. Die anderen Diözesen, wie auch Münster selbst, unterhielten dagegen Gymnasialkonvikte, deren Alumnen die öffentlichen, meist staatlichen Gymnasien besuchten. Es ist bemerkenswert, daß der Weltklerus der verschiedenen Diözesen zu einem höchst unterschiedlichen Anteil aus diesen Knabenseminaren hervorging. In den überwiegend ländlichen Diözesen besaßen diese natürlich eine weit größere Bedeutung als in den stärker urbanisierten Regionen. Im Erzbistum Köln mit seinen zahlreichen Städten und Gymnasien haben die Knabenseminare für die Rekrutierung des Weltklerus z. B. eine wesentlich geringere Rolle gespielt als in Trier mit seinen weiträumigen Landgebieten. Andere Beispiele ließen sich leicht hinzufügen. Eine wirklich große Bedeutung für die Klerusrekrutierung haben die Knabenkonvikte in Deutschland überhaupt erst seit dem letzten Viertel des 19. Jhs. gewonnen, als die wirtschaftlichen Möglichkeiten für den Ausbau der Anstalten gegeben waren. Bei den Knabenkonvikten ging es jedoch nicht nur um Zweckmäßigkeitsgründe und um die Erschließung der ländlichen Bildungsreserven. Eine frühzeitige Erfassung der Priesteramtskandidaten gab dem Bischof überhaupt erst die Möglichkeit, diese entsprechend seinen Vorstellungen zu prägen. So sind eigentliche Diözesanpresbyterien, deren Mitglieder sich als Priester der jeweiligen Ortskirche fühlten, im Grunde erst seit der gemeinsamen Ausbildung, wie sie im 19. Jh. üblich wurde, entstanden. Bischof Müller von Münster hat das Ziel einer solchen nahtlosen Priesterausbildung besonders konsequent verfolgt und in das 1854 von ihm eröffnete Theologenkonvikt Collegium Borromaeum, das ohnehin zunächst nicht alle Priesteramtskandidaten erfassen konnte, anfangs nur Absolventen des Knabenseminars aufgenommen, um wenigstens einer kleinen Gruppe von Priestern jene geschlossene Bildung zu vermitteln, die nach dem allzu wörtlich verstandenen Konzept des Tridentinums vorgesehen war. Erster Direktor des Theologenkonviktes wurde bezeichnenderweise der bereits erwähnte Bangen, also ein streng römisch orientierter Kanonist. Die Erziehung in Knabenseminaren konnte allerdings auch problematisch werden, wenn der jeweilige Bischof einseitige Akzente set-

zen ließ. Dies war z. B. in Passau der Fall, wo der rigoristische Bischof H. Hofstätter dem Knabenseminar eine so strenge Fastenpraxis auferlegte, daß es darüber sogar im Bayerischen Landtag zu einer Interpellation kam.

Besorgniserregender als die unzureichende Zahl von Knabenseminaren war nach Giese freilich die Tatsache, daß die deutschen Priesteramtskandidaten während ihres Theologiestudiums nur zum geringeren Teil in Seminarien wohnten. Das war z. B. in Bonn, Münster, Paderborn und Breslau der Fall. Die spektakulärste Wende auf diesem Gebiet hatte 1850 Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler vollzogen, als er die Mainzer Theologen von der Universität Gießen abberief und in dem von ihm neugeschaffenen Mainzer Priesterseminar erziehen und ausbilden ließ. In Bonn, Freiburg und Tübingen hatte die jeweilige Regierung starken Einfluß auf die Leitung der Theologenkonvikte, die den Studierenden, die vielfach aus schwachen sozialen Verhältnissen kamen, überhaupt erst den Aufenthalt am Studienort ermöglichten. Alle Theologiestudenten fanden in diesen Anstalten ohnehin keinen Platz, und eine geistliche Formung fand kaum statt. So erhielten die meisten Anstalten erst im 20. Jh. einen Spiritual (Bonn: 1903; Münster: 1927; in Breslau gab es dagegen stets einen Spiritual). Anstelle des halbstaatlichen Bonner Konviktes (seit 1827) trat 1887 eine erzbischöfliche Anstalt, während die kleinen bischöflichen Theologenkonvikte in Münster (seit 1854) sowie Paderborn (seit 1860) erst gegen die Jahrhundertwende durch größere Anstalten ersetzt wurden, die nunmehr alle Theologen erfaßten. Das von Giese entwickelte Programm ist also auf weitere Sicht durchaus verwirklicht worden.

Ein weiterer Klagepunkt Gieses (I, 2) betraf den seiner Meinung nach an den Universitäten vorliegenden Mangel an philosophischer Ausbildung, der sich in einem noch gravierenderen Defizit der Dogmatik fortsetzte. Die dogmatischen Lehrveranstaltungen seien ganz kursorisch oder, noch schlimmer, unvollständig, ganz zu schweigen, daß sie in deutscher und nicht in lateinischer Sprache abgehalten würden. Die Pastorseminare aber könnten dieses Defizit der Universitätsbildung nicht wettmachen. Als unerträglich bezeichnete Giese auch die infolge der staatlichen Mitwirkung bei der Besetzung geistlicher Stellen zu beobachtende „Staatsdienerei“ des Klerus (I, 3). In Preußen lagen die diesbezüglichen Verhältnisse noch am besten, denn in den linksrheinischen Gebieten der Bistümer Trier, Köln und Münster waren alle Patronate seit 1802 erloschen, so daß die Bischöfe dort in personalpolitischer Hinsicht freie Hand hatten. Aber auch in den rechts des Rheines gelegenen Gebieten des preußischen Staates waren 1848 in Einzelverhandlungen der Bischöfe mit der Regierung die staatlichen Patronate weit zurückgedrängt worden. Giese bezeichnete daher auch nicht die preußische Situation, sondern die Lage in Baden und Bayern als besonders ungünstig. Den gleichen Standpunkt hat J. Hergenröther in einem großen Votum vertreten²¹. Dort war in der Tat der Einfluß des Staates auf die geistliche Stellenbesetzung unerträglich stark. Erst durch das bayerische

(1924) und badische (1932) Konkordat ist dies wesentlich geändert worden. Daß staatliche Patronate problematisch waren, lag auf der Hand. Ob sie aber, wie Giese behauptete, tatsächlich die Servilität des Klerus gefördert haben, darf man bezweifeln. Die von der bayerischen Regierung für die Bischofssitze präsentierten Kandidaten waren z. B. durchweg von beachtlichem Niveau. Daß sie besonders „staatsloyal“ sein mußten – es handelte sich ja um einen „christlichen“ Staat – verstand sich dabei von selbst. Unbestreitbar war freilich, daß die Patronate einer wirksamen bischöflichen Leitung vielfach im Wege standen.

Giese monierte auch die Vernachlässigung des Chorgebetes durch die Domkapitel (I, 4) und die großen regionalen Unterschiede auf liturgischem Gebiet, die angesichts der zunehmenden Mobilität der Bevölkerung immer problematischer würden und die Glaubenseinheit gefährdeten (I, 5). Im Verlauf des 19. Jhs. sind jedoch die regionalen liturgischen Traditionen Deutschlands zu Gunsten der tridentinischen liturgischen Bücher weit zurückgedrängt worden²². Die Vorschriften über die priesterliche Kleidung und die Tonsur wurden zwar nach Giese durchweg beobachtet, nicht aber die Synodalbestimmungen über das kanonische Alter der Haushälterinnen (I, 6). Er bemängelte ferner, daß in einigen Gegenden Deutschlands der Klerus das Verbot des Wirtshausbesuches ignoriere (I, 7).

In Punkt II formulierte Giese dann entsprechend den von ihm gesehenen Mängeln seine Wünsche an das Konzil. Er fügte ihnen den Vorschlag nach Schaffung wenigstens eines Zentrums weltgeistlicher *Vita communis* für jede Diözese sowie die Forderung nach konsequenter Durchführung der mindestens zweijährigen Visitation der Pfarreien durch den Bischof oder seinen Beauftragten hinzu. Der Gedanke der *Vita communis* der Weltgeistlichen war unter Pius IX. wiederholt propagiert worden. Dadurch erklärt sich auch das neu aufkommende Interesse an Bartholomäus Holzhauser und dem von ihm geschaffenen Weltpriesterinstitut, das der Säkularisation zum Opfer gefallen war und nicht wieder belebt werden konnte. Bischof Ketteler hat um 1850 vergeblich darauf gedrängt, daß sein Domkapitel sich zur *Vita communis* zusammenschloß. Lediglich in Kevelaer war es dem späteren Bischof B. Brinkmann von Münster gelungen, 1856 in Wiederaufnahme der Tradition des in dem niederrheinischen Wallfahrtsort bis zur Säkularisation bestehenden Oratoriums eine Weltpriestergemeinschaft neu zu begründen. Erzbischof P. Melchers von Köln hat jedoch im Verlauf der Diskussion über das Schema „*De vita et honestate clericorum*“ darauf hingewiesen, welche großen Schwierigkeiten der Realisierung der *Vita communis* entgegenstanden. Die Kevelaerer Gründung hat sich denn auch auf weite Sicht nicht mehr als *Vita communis*, sondern lediglich als loser geistlicher Zusammenschluß gehalten. Auch eine von Bischof Konrad Martin 1861 in Verne bei Paderborn gegründete Weltpriestergemeinschaft hat keine lange Lebensdauer besessen.

Die Frage nach den Mängeln im christlichen Volk (III) beantwortete Giese mit dem Hinweis auf die religiöse Gleichgültigkeit und den Rationalismus, die vor allem in den Städten anzutreffen seien (III, 1). In den letzten Jahren sei dieses Übel zwar zurückgegangen – hier dachte Giese wohl an die Auswirkungen der Volksmissionen und die Neubelebung alter Frömmigkeitsformen –, doch würden sie durch die schlechte Presse immer wieder neu geschürt. Diese Klage war unter den Gegnern der absoluten Pressfreiheit nicht neu. Als weitere Übel benannte Giese Ausschweifungen und Alkoholismus, wie sie sich besonders unter der Fabrikarbeiterschaft ausbreiteten (III, 2). Gegen den einige Jahre zuvor auch auf dem Lande, vor allem in Westfalen und Oberschlesien, starken Alkoholismus waren freilich die Volksmission und Abstinenzbruderschaften mit Erfolg tätig gewesen. Wie auf liturgischem Gebiet, so beobachtete Giese auch bezüglich der Fasten- und Abstinenzpraxis einen beklagenswerten Pluralismus, den er angesichts der zunehmenden Bevölkerungsbewegung beseitigt wissen wollte (III, 3).

Als Heilmittel gegen die von ihm erkannten Schäden (IV) empfahl Giese nicht nur die intensive Verkündigung in Gottesdienst und Religionsunterricht (IV, 1), sondern auch den gezielten Ausbau der katholischen Presse und Literatur mit Unterstützung der Bischöfe (IV, 2–3). Realisiert worden ist dieser Vorschlag vor allem nach dem Ausbruch des Kulturkampfes durch den Ausbau einer katholischen (Zentrums-)Presse. Giese befürwortete schließlich die nachdrückliche Förderung der Bruderschaften – er sprach nicht von den modernen Vereinen! – und der Volksmissionen (IV, 4), die in der Tat seit 1848 wichtige religiöse Impulse vermittelt hatten, ferner eine einheitliche Regelung des Abstinenzgebotes (IV, 5).

Gieses „Reformprogramm“ war als ganzes sehr stark an den Reformdekreten des Tridentinums orientiert und entsprach somit der von Caterini ausgegebenen Parole. In der Aula selbst hat dieses konservative Reformprogramm, wie bereits erwähnt, jedoch wenig Zustimmung gefunden, so daß es nicht zur Verabschiedung einer Konstitution für den Klerus kam. Als Generalvikar des münsterschen Bischofs B. Brinkmann (1870–89) hat Giese jedoch später, wenn auch durch den preußischen Kulturkampf vielfach behindert, seine Ideen wenigstens in Münster weithin in die Tat umsetzen können.

¹ Quelleneditionen und Literatur bis 1975 bei: *K. Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 40) (Rom 1975). Später erschienene Veröffentlichungen bei: *E. Gatz*, in: RQ 79 (1984) 200.

² Dazu aus dem deutschen Sprachraum: *Th. Freudenberger*, Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. 1. Teil: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils. Mit einem Anhang von Gutachten, Briefen und ergänzenden Aktenstücken (Neustadt 1969). – *M. Bernards*, Zur Teilnahme deutscher Theologen an der Vorbereitung des Vaticanum I, in: AHC 1 (1969) 288–313. – *E. Gatz*, Das Erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage, in: AHC 3 (1971) 156–173. – *P. Walter*, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie (= *Tübinger Theologische Studien* 16) (Mainz 1980). Vollständige Bibliographien in: AHP, AHC.

³ Archivio Segreto Vaticano, Fondo Concilio Vaticano I.

⁴ Mansi 49, 931.

⁵ Über Giese: *E. Gatz*, (Hrsg.) Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983) 247.

⁶ Dazu *F. Helmert*, in: A. Schröer (Hg.), Das Domkapitel zu Münster 1823–1973 (= *Westfalia Sacra* 5) (Münster 1976) 374.

⁷ *H. Bangen*, Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang. Nach mehrjähriger eigener Anschauung dargestellt. Mit einer Sammlung von Belegstücken und Formularen (Münster 1854).

⁸ *E. David*, in: RQ 35 (1927) 12–26. In diesem Zusammenhang ist auch der Antrag Müllers vom 4. November 1848 an die Würzburger Bischofskonferenz zu sehen, in dem er eine dauernde Vertretung des deutschen Episkopates in Rom vorschlug. *CollLac V*, 1098.

⁹ *J. Schmidlin*, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima (Freiburg 1906) 736–738.

¹⁰ *Bangen* (Anm. 7) 145–177.

¹¹ Dazu im allgemeinen: *R. Aubert*, La Composition des Commissions Préparatoires du Premier Concile du Vatican, in: *E. Iserloh* – *K. Reppen* (Hg.), Reformata Reformanda. Festgabe H. Jedin, Bd. 2 (Münster 1965) 447–483. – *R. Lill*, ebd. 492–499.

¹² *Th. Grandérath*, Geschichte des Vatikanischen Konzils Bd. 1 (Freiburg 1903) 72.

¹³ *Freudenberger* (Anm. 2) 28 ff.

¹⁴ Zur Person: DBI 22 (1979) 383–385.

¹⁵ Mansi 49, 749–751.

¹⁶ Ebd. 822–861.

¹⁷ Text: Mansi 50, 517–519.

¹⁸ Ebd. 517–700. Referat der Diskussion: *Grandérath* (Anm. 12) Bd. 2, 187–201.

¹⁹ Vgl. *H. Chr. Mempel*, Die Vermögenssäkularisation 1803/10, Bd. 2 (München 1979) 6–9.

²⁰ Über die Klerusbildung und die Lebenskultur des Klerus in den deutschsprachigen Ländern seit der Säkularisation werde ich demnächst ausführlicher berichten.

²¹ *Freudenberger* (Anm. 2) 287–304.

²² Die Vereinheitlichung der liturgischen Bücher spielte zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als die Diözesen neu umschrieben und in der Regel aus verschiedenen Vorgängersprengeln zusammengesetzt worden waren, eine wichtige Rolle für die Bildung eines Diözesanbewußtseins. Mit der zunehmenden Mobilität wurde dann eine größere Einheitlichkeit der Liturgie auf gesamtstaatlicher Ebene als wünschenswert empfunden. Dieses Anliegen traf sich mit Tendenzen zur Durchsetzung der tridentinischen liturgischen Bücher. Darüber zuletzt: *A. Heinz*, Im Bann der römischen Einheitsliturgie. Zur Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: RQ 79 (1984) 37–92.

Dokumentenhang

Votum Reverendissimi Domini Iosephi Giese Canonici Monasterien[sis]

Quaesita:

I. Quinam sint in Germania graviores defectus et mendae Cleri saecularis?

II. Quaenam remedia sint illis aptius paranda?

III. Quibus vitiis frequenter dominetur populus?

IV. Quaenam sint remedia magis idonea ad illa extirpanda, vel saltem imminuenda?

Quae ad hasce quaestiones solvendas infra propositurus sum, solummodo illas Germaniae partes respiciunt, quae extra Austriae Regnum sitae inveniuntur, quaeque sensu strictiori Germaniae nomine significari solent. Plurimum enim inter se differunt conditiones personarum rerumque ecclesiasticarum, quae hac nostra aetate in Austria et quae in ceteris Germaniae dioecesibus reperiuntur, neque meum esse duxi, de defectibus cleri populi-que Austriaci accuratius hic referre. Conspiciam igitur in iis, quae commutatione digna mihi videntur, solummodo ad illas Germaniae regiones, quae actu Borussiae, Bavariae finitimorumque Regnorum dominio subsunt, quaeque fere sexdecim milliones Catholicorum continent. Sed etiam de hisce regionibus nonnisi perpauca attingere eademque cum omni restrictione, quae ex rei circumstantiarumque natura Episcoporum relationibus competit, pertractare conabor.

Ad primam quaestionem

Universa conditio Cleri saecularis in Germaniae provinciis hac nostra aetate multo melior effecta est, quam quae initio huius saeculi fuit. Mendae enim et defectus, qui tunc temporis fere communes appellare meruerunt, nunc rarissime in singulis deplorantur; et universim loquendo Clerus Germanicus non solum scientia et pietate, verum etiam animarum zelo reliquisque virtutibus Ecclesiae ministros cohonestantibus admodum spectabilis apparet, atque quam maxima auctoritate apud populum fidelem valet. Quam faustam felicemque commutationem divinae misericordiae attribuendam esse, neminem fugere potest: sed in quantum circumstantiis exterioribus accelerabatur, mihi quidem ex hisce causis profluxisse videtur:

a) *Ex imminutione numeri clericorum.* Ineunte enim hoc saeculo in universa Germania per civilem potestatem sublata sunt quaecunque Canonico-
rum Collegia et omnia Beneficia simplicia, ita quidem, ut vix parochorum ac viceparochorum munia relicta fuerint. Quamvis Ecclesia huiusmodi iniuria opibus copiosissimis destituta summoque moerore affecta fuerit, tamen, Deo favente, quae inimici ad destruendas ecclesiasticas institutiones conati

sunt, in restaurandum clerum transierunt. Notissimum enim est, nihil bonae conversationi clericorum periculosius evadere, quam nimiam multitudinem eorum, qui militiae clericali nomen dederunt, praesertim si bonis temporalibus abundantes maiori ex parte vitam ducant otiosam et ad saeculi vitia magnopere inclinent. Sed hoc malum, quo olim societas clericalis in Germania laboraverat, hac nostra aetate paene evanuit: superstites enim parochi et viceparochi in animarum cura exercenda quam maxime occupantur, et Canonici ecclesiarum cathedralium, quorum munia recentiori tempore carptim restituta sunt, episcopos in administrandis Dioecesibus nimis amplis adiuvari debent. Ita quae communiter ex otio atque inertia Clero comminari solent pericula, ea maiori ex parte in Germania amota apparent.

b) *Ex quotidiano congressu et indefessa concertatione cum Ecclesiae inimicis.* Protestantes enim, qui in singulis Germaniae Dioecesibus cum Catholicis promiscue vivunt, praecipuo studio clericorum conversationi invigilare defectusque emergentes explorare non desinunt, atque omni casu, quo vitia conspexisse opinantur, eadem denudare, cunctoque Clero imputare atque undique proclamare consueverunt. Unde factum est, ut et ipsi clerici omne cautionis genus adhibere maximaque cura providere studeant, ne vita vel moribus ansam se insultandi adversariis praebeant. Ita quamvis ex congressu cum Protestantibus tam Clero quam populo innumera mala exorta sint atque nova in dies exoriantur, tamen hac ex parte ipsam haereticorum perfidiam Clero profuisse eiusque bonae conversationi adiumentum haud exiguum praestitisse patet.

c) *Ex instauratione novissima eorum omnium, quae ad vitam christianam et disciplinam ecclesiasticam spectant.* Nam inde ab eo tempore, quo Archiepiscopus Coloniensis celeberrimus Clemens Augustus in carcerem deportatus est, non solum laicorum, verum etiam clericorum animi commoti atque, ut ita dicam, inspiratione quadam communi ad tuenda Ecclesiae iura et ad instaurandam ecclesiasticam disciplinam instigati fuerunt. Et cum non multo post in spectatissimorum Germanicorum principum ditionibus Ecclesiae libertas aliquatenus saltem restitueretur, quasi novo spiritu recentique vigore militia clericalis perfusa est. Mirum sane incrementum religio catholica atque imprimis eiusdem ministri ex hac rerum publicarum immutatione ceperunt¹.

d) *Ex redintegratione status Regularium.* Etenim loco Conventuum illorum antiquorum, qui antequam saecularisatione supprimerentur, recrudescentibus scandalis praesertim clericorum oculos offenderant, recentiori tempore in compluribus Germaniae provinciis nova Monasteria fundata sunt, quorum familiae non tantum disciplinae ecclesiasticae fervore, sed etiam zelo, quo animarum salutem promovere et fidem catholicam inter heterodoxos dilatare student, aemulationem presbyterorum saecularium efficaciter accenderunt, iisdemque nova in dies bonae conversationis exempla praebent.

e) *Ex praecipua cura, quam paene cuncti Germaniae Praesules tribus ultimis decenniis in emendandum Clerum saecularem contulerunt.* Longum esset, si enarrare vellem, quae singularium Dioecesium Antistites recentiori tempore ad excolenda seminariorum instituta et ad restaurandam disciplinam clericalem praestiterunt. Sufficiat hic meminisse solummodo exercitiorum spiritualium et conferentiarum pastoralium, quae fere ubique introductae, necnon permultorum seminariorum, quae vel recenter erecta vel spiritu ecclesiastico penitus reformata inveniuntur.

His aliisque rebus conditio Cleri Germanici multo laetior effecta atque in novam fere speciem ac formam transmutata apparet, ita quidem ut si praesentem statum cum illo priori conferas, profectus prorsus insignis comprobetur. Eadem de causa *graviores defectus et mendas*, quibus idem Clerus saecularis *generatim* vel saltem *plerumque* laboret, haud investigavi neque hoc loco indicare valeo. Equidem tam sanctiones ecclesiasticae de officiis parochorum vel curatorum, quam canones de vita et honestate clericorum animo facili ac promptiori universim observantur, debitaque reverentia et Sedis Apostolicae et Episcoporum ordinationes prosequi usitatum est. Attamen infitiri nequeo, enuntiatam Cleri saecularis reformationem in singulis Germaniae partibus nondum ubique aequalem congruentioremque gradum attigisse, atque inter viginti quinque terrae istius Dioeceses nonnullas existere, in quibus mendarum antiquarum residua plus minusque reperiuntur. Liceat igitur mihi, praecipua eorum, quae variis in Germaniae regionibus tam quoad institutionem, quam quoad conversationem Cleri saecularis desideranda supersunt, paucis verbis hic designare.

1. Quae Ecclesia de instituenda iuventute clericante sapientissime statuit, in compluribus Germaniae Dioecesibus haud sufficienter observari dolendum est. Seminariorum enim puerorum, quamvis ingravescente sacerdotum penuria recentiori tempore compluribus in locis instituta sint, tamen alicubi usque ad praesens desiderantur. Ad hoc res peior et gravioris momenti accedit, quod interdum et Seminariorum maiorum cursus nimis brevi temporis spatio absolvatur, ita quidem ut adolescentes studiis philosophicis ac theologis in aliqua Universitate prophanter absolutis per quinque vel sex menses tantum vel ad summum per unius anni spatium in Seminario maiori degant ibique in disciplinis theologiae quam vocant practicae instituuntur. Nemo non videt, tam arctam atque succinctam institutionis clericalis methodum nequaquam sufficere posse nec mirandum esse, quod in posterum clerici nimis festinanter ad sacerdotii gradum promoti nec disciplina clericali nec scientia pietateque firmati inveniuntur. Imo dissolutionis vitae vestigia, quae ex Universitatis cursu remanserunt, in aliquibus reperiuntur etiam postquam ordinibus sacris initiati sunt.

2. In Universitatibus Germanicarum scholis, quas adolescentes clericantes Gymnasio iam absoluto et priusquam Seminarium maius ingrediuntur, per triennium frequentare solent, etiam quoad docendi methodum defectus maioris momenti in ipsum clerum redundantes conspiciuntur. Plerumque

enim studia philosophica iacent, tum quia debitum tempus ipsis haud impenditur, tum quia philosophicarum disciplinarum methodus fundamento positivo penitus caret. Utrumque non solum ratione errorum paene innumerabilem, qui hac nostra aetate cum maximo et Ecclesiae et reipublicae damno grassantur, verum etiam ratione illius disciplinae, quae inter theologicas principatum tenet quaeque intimo nexu cum philosophia cohaeret, nempe dogmaticae, deplorandum videtur. Sed nec ipsius dogmaticae disciplinae conditio multo melior apparet. Etenim usitatum est, in duorum annorum decursu instructiones dogmaticas absolvere: quo fit, ut in quibusdam Universitatibus omnia nimis compendiose seu summatim percurrantur, in aliis vero, dum pauci tractatus copiosius proponuntur, alii fere negligantur. Accedit interdum, quod et huius disciplinae methodus speculationibus plus iusto faveat, quodque lectiones non latino sed vulgari sermone expediantur. Quibus defectibus cum rectores ac praeceptores Seminariorum maiorum postea occurrere nequeant, clericorum iuniorum eruditio haud raro fundamento solido in rebus gravissimis carere videtur.

3. In nonnullis Germaniae partibus clerici non pauci erga principes saeculares potestatisque civilis gubernatores mentem serviliorem ostendunt, quippe qui ipsis placere eosdemque sibi benevolos reddere vel maxime student, insimul de obsequio superioribus suis ecclesiasticis impendendo parum curantes. Qua animi perversitate, quam servilismi nomine communiter designant, tam populo fideli, quam clericis strenuis scandalum praereri, imo ipsos episcopos quam maxime offendi haud mirum videtur, praesertim si principes vel civitatum gubernatores acatholicos vel alias Ecclesiae infensissimos esse omnibus notum sit. Procedit autem hic servilismus ubicunque deprehenditur, de privilegiis copiosissimis, quibus principes illi vel potestatis civilis gubernatores iurepatronatus fruuntur: nam in Bavariae et Badae dioecebus laici de longe maiori parte munerum ecclesiasticorum vel praesentando vel designando vel admittendo aspirantes disponunt. Exempli gratia in archidioecesi Friburgensi ex numero octingentorum et octoginta beneficiorum ad Magnum Ducatum Badensem pertinentium, quadringenta triginta et sex per ministros regios, et centum triginta sex per principes vel nobiles laicos conferuntur, ita ut liberae Ordinarii collationi solummodo quarta pars omnium beneficiorum relinquatur². Eadem vel peior est conditio Bavariae episcoporum, qui neque ad pauca quae ipsis restant liberae collationis beneficia clericum admittunt, nisi accedente regis vel ministrorum suorum consensu³. Quid mirum, si rebus sic stantibus disciplina ecclesiastica debilitetur ac clerici ambitiosi serviliorem animum in ministros regios principesque saeculares prae se ferant.

4. Quod pertinet ad ecclesiarum metropolitanarum vel cathedralium capitula, dolendum occurrit, leges ecclesiasticas de chori servitio integre ac personaliter praestando passim negligi. Etenim in nonnullis huiusmodi ecclesiis chorus diebus ferialibus plane praetermittitur, et in aliis solummodo Missa conventualis atque interdum una vel altera ex Horis canonicis per

mansionarios vel alios eiusmodi coadiutores absque Dignitatum et Canonico-
rum interventu habetur. Attento numero exiguo Canonatum, quo capi-
tula cathedralia ex saecularisationis ruina restituta fuerunt, et considerata
negotiorum multitudine, quibus episcopi in administratione dioecésana iu-
niores ac firmiores canonicos onerare coguntur, sane indulgentiae ac rela-
xationis causae minime deessent: sed tamen dispensationis legalis defectu
perdurante ex assignatis intermissionibus peccata et scandala procedere
lugendum relinquitur.

5. Quoad fidelem atque exactam Rubricarum observantiam permulta in
Germania desiderantur. Existit enim non solum in singulis dioecésibus, ver-
um etiam in diversis eiusdem dioecésis locis haud exigua rituum caeremo-
niarumque diversitas, qua functiones ecclesiasticae atque inprimis cultus
Sanctissimo Sacramento exhibendus, imo interdum ipsa Sacramentorum
administratio non uno eodemque modo, sed cum notabili usuum consuetu-
dinumque discrepantia exercentur. Quod non tantum Rubricarum Decreto-
rumque ignorantiae verum etiam consuetudinibus peculiaribus, quae in sin-
gulis provinciis ac locis iamdudum inveteraverunt, quaeque ex vetustioribus
Agendorum pastoralium libris originem ducunt, tribuendum esse videtur.
Sane nostro praesertim tempore, quo introductis novissimis atque copiosis-
simis communicationis mediis fideles persaepe in dissitorum locorum tem-
pla ducuntur, imo haud raro ex una in alteram regionem domicilium trans-
ferre coguntur, enunciata functionum ecclesiasticarum diversitatem fide-
libus vel nocivam vel periculosam esse atque a fidei unitate quam maxime
abire, quis infitietur!

6. Sanctiones canonicae de habitu et tonsura clericorum atque de vitan-
da cohabitatione cum mulieribus, quamvis recentiori aetate in cunctis Ger-
maniae dioecésibus a multo maiori clericorum numero strictim observentur,
tamen ab aliis negligi vel parvipendi interdum invenies. Quoad dictam co-
habitationem praepremis dolendum videtur, quod statuta synodalia prohi-
bentia, ne clerici ancillas secum habeant, nisi quae aetatem quadraginta an-
norum expleverint, nec ubique recepta nec quamvis recepta ac effectum
deducta sint.

7. In aliquibus Germaniae partibus haud inusitatum esse solet, quod ali-
qui ex clero (maior enim pars in hisce rebus non offendit) cauponas, etiam
quae in propria parochia vel in locis proximis constitutae inveniuntur, fre-
quentent⁴: quo tam clericis severioribus quam populo christiano scandalum
praebetur.

Ad secundam quaestionem

Relatis cleri saecularis defectibus et mendis remedia, prout opinor, ap-
tiora parari videntur, si in proximi Concilii Oecumenici Decretis sequentia
statuantur vel quatenus alias iam pridem sancita sunt, gravius atque effica-
cius iterum inculcentur.

a) Circa educationem et instructionem clericorum

1. Pueri, qui statum clericalem eligere volunt, maxima cum cura circa divinam vocationem eorumque intentionem probentur necnon per longius temporis spatium observentur. Eos educandi causa seminaria ad mentem Concilii Tridentini instituuntur; quae si seminaria rite institui non possunt, saltem conservatoria seu collegia, quae dirigere solius episcopi erit, condenda commendentur. Horum conservatoriorum alumni, qui studiorum profanorum causa gymnasia publica frequentant, domi a rectore et praeceptoribus disciplina clericali et vitae christianae exercitiis diligentissime instituuntur.

2. Iuvenes clericantes quo tempore, absoluto iam gymnasii, cursu studii philosophicis ac theologicis incumbunt, in seminariis seu collegiis retineantur ibique sub disciplina bonorum rectorum vivant atque in virtutibus tam christianis quam statui clericali peculiariter necessariis sese exercent. Haec inviolabilis norma sit. Itaque in dioecesibus, quibus eiusmodi seminaria desunt, quamprimum constituuntur.

3. Consuetudo permittendi, ut iuvenes clericantes antequam seminarii cursum perfecerunt atque sacris initiati sunt, ad Universitates publicas accedant ibique absque custodia et disciplina effrenate vivant, quam maxime improbetur. Item consuetudo admittendi ad sacros ordines suscipiendos illos iuvenes, qui nedum duorum annorum spatio sub seminarii disciplina vixerunt nec de ipsorum vocatione ad statum clericalem superioribus suis signa certiora dederunt.

4. Iis qui se non vocatos sentiunt ideoque seminarium relinquunt, transitus ad saecularia negotia consilio et adiumento, quantum fieri potest, allevetur.

5. Cum multi errores, qui nostra aetate in maximum ecclesiae et reipublicae damnum grassantur, e neglecto studio verae et sanae philosophiae proveniant, ideo in scholis ecclesiasticis summa cura studio philosophico impendatur.

6. Inter ceteras scientias theologicas studium theologiae dogmaticae quam maxime promoveatur⁵. Lectiones tam dogmaticae quam morales nonnisi lingua latina habeantur⁶ atque in eadem lingua adhibenda discipuli repetitionibus ac colloquiis exercentur. Regula sit, neminem sacerdotem ordinare, quin totum theologiae dogmaticae cursum absolverit.

b) Circa beneficiorum collationem

7. Omnibus, quibus praesentationis vel collationis ius competit ratione alicuius beneficii, praesertim parochialis vel canonicalis, gravis coram Deo obligatio inculcanda, ut nonnisi dignum et digniorem eligant.

8. Patroni laici monendi de vitandis quibuscunque in re tam gravi occurrentibus abusibus, iidemque rogandi sunt, ut vel iuri suo penitus renuntiare vel aliquorum principum virorumque nobilium exemplar sequentes de personis a se praesentandis prius Episcopi mentem et consilium exquirere velint.

9. Clerici adhortandi, ut non solum omne, quod simoniacum est, verum etiam quodcumque istius mali speciem prae se fert ac dignitati sacerdotali adversatur, diligentissime evitent.

10. Laudandus piorum sacerdotum mos, plebem ex Dei providentia sibi semel commissam sponte non deserendi.

c) Circa servitium chorale

11. Quae a Synodo Tridentina (Sess. 24. cap. 12. de Reformat.) de integro quotidie Officio in choro persolvendo statuta sunt, Dignitatibus et Canonicis ecclesiarum metropolitanarum ac cathedralium denuo vehementer inculcentur, atque insuper episcopis imponatur, ut speciali capitulorum suorum visitatione exquirant, an et quomodo Dignitates et Canonici officio choralis satisfaciant.

d) Circa Rubricarum observantiam

12. In quibuscunque ecclesiis cathedralibus officia divina, ritus et caeremoniae iuxta ordinem in Caeremoniali Episcoporum traditam adamussim exerceantur.

13. Ritualis Romani usus, ubicumque desertus est, quamprimum introducatur. Ritus et caeremoniae speciales, quae singulis locis propriae sunt, in appendice a S. Sede Apostolica approbanda describantur.

14. Episcoporum cura sit providere, ut alumni seminariorum in sacra liturgia et in S. Romanae Ecclesiae caeremoniis accuratius instruuntur.

15. Praecipuam curam episcopi adhibere non desistant, ut conventus sacerdotales seu conferentiae theologiae moralis et sacrorum Rituum ubique locorum celebrentur. Ubi vero ab aeris temperiem, viarum asperitatem vel parvum sacerdotum numerum aliasque huiusmodi difficultates conventus haberi nequeunt, enixe commendetur, ut in foliis prelo subiectis, quae pastoralia nuncupantur, quaestiones tum a theologiae moralis tum a sacrae liturgiae disciplinis petitae proponantur atque discutiantur.

e) Circa Cleri conversationem

16. Sacrosancti canones de vita et honestate clericorum, de eorum habitu et conversatione, de vitandis ludis etc. repetantur et huius temporis

conditioni ita adaptentur, ut nec leges nimis severae irritae maneant, nec disciplina nimis indulgens atque segnis infanda detrimenta inferat.

17. Institutum clericorum saecularium in communitate viventium tanquam praecipua vitae sacerdotalis forma laudetur atque episcopis commendetur, ut in sua quisque dioecesi unam saltem talis instituti domum instituant, cuius incolae ceteris sacerdotibus vitae honestate prae luceant parochisque omnimodo auxilio succurrant.

18. Episcopi monendi, ut secundum normam Concilii Tridentini singulis annis vel saltem biennio per se ipsos vel per vicarium generalem aut alium substitutum specialem totam dioecesim visitent, reiecto plane et prorsus abusu, regendi clerum et dioecesim per sola rescripta atque in parochia visitanda solum Confirmationis Sacramentum administrandi. Item ut quotannis Clerum ad Synodum dioecesanam convocent.

Ad tertiam quaestionem

Quae in mundo universo, praesertim hisce temporibus grassantur vitia, ab his nec Germaniae populus immunis apparet. Consideranti autem mihi de rerum omnium ecclesiasticarum emendatione, quae tribus abhinc decenniis in cunctis Germaniae provinciis obtenta est, atque de remediis fortioribus, quibus tam episcopi quam ceteri animarum pastores inde ab eodem tempore in tollendis pravis consuetudinibus faustissimo cum successu usi sunt, pauciora hic recensenda emergunt.

1. *Contra fidem* paene in cunctis Germaniae oppidis (nam ruri de hoc malo minus dolendum est) Indifferentismo et Rationalismo peccatur. Haec enim systemata in plerisque altas radices agere deplorandum est. Sed tamen negari nequit, hoc malum recentiori aetate permultis in dioecesibus iam imminutum esse, neque dubitandum, hunc progressum maiorem fore, nisi pravorum noxiorumque librorum evulgatione, qua nihil exitiosius ad bonos mores corrumpendos fidemque labefactandam invenire potuit diabolica pravitas, novum in dies incrementum sumeret. Qua quidem in re complector etiam publicas ephemerides, quae sive per singulos sive per statutos dies evulgatae venenum noxiarum doctrinarum in lectorum animos sensim instillant.

2. *Contra bonos mores* plerumque iis rebus peccatur, quae ex incontinentiae vitio necnon ex ebrietate ac crapulis proficiscuntur. Sed et huiusmodi desuetudinibus multo frequentius oppidanorum quam paganorum mores maculari, equidem utroque vitio praepressis iuventutem in fabricis occupatam deditam esse, exploratissimum videtur.

3. *Quoad obedientiam erga Ecclesiae praecepta exhibendam* hoc loco speciali nota significandum videtur, quod inde ab eo tempore, quo Sedes Apostolica singulos Praesules facultate dispensandi super esu carniū pro diebus ieiuniorum munire solet, magna nimis discrepantia statutorum fide-

les singularum dioecesium obligantium in Germania extiterit, quodque ex eadem ratione istius praecepti observatio haud parum detrimenti ceperit. Sane nostris temporibus severiores veteris disciplinae condiciones quoad abstinentiae legem sustineri nequeunt remissionemque eiusdem interpretationem fieri oportet: sed ut una eademque remissionis norma ac regula vel pro ecclesia universali vel saltem pro singulis diversarum nationum populis constituatur, praesertim hisce temporibus necessarium videtur, quippe quibus tot adinventis novis communicationis mediis singularum dioecesium septa facilius perfringuntur atque fideles haud raro uno eodemque die complurium dioecesium confines pervolare contingit.

Ad quartam quaestionem

Ad vitia, de quibus supra, extirpanda vel saltem imminuenda remedia magis idonea, quae a Concilio proximo oecumenico proponi debent, haec mihi videntur.

1. De triplici circa verbum Dei, qua S. Synodus Tridentina variis decretis parochos obstringit obligatione, nempe una praedicandi, altera pueros instruendi, tertia fideles in christiana doctrina erudiendi, renovetur monitio gravissimis verbis.

2. Iniungatur episcopis, ut praecipua diligentia invigilent libris atque ephemeridibus, quae in suis dioecesibus evulgantur, iisdemque inculcet, ut in hisce gravissimi momenti rebus, praesertim si periculum in mora sit, necessarias et opportunas cautiones non tantum a Sancta Sede Apostolica expectent, sed et ipsi fidelibus suis tam libros quam ephemerides nominatim ac publice designent, quarum lectionem ad corrumpendos emolliendosque animos aequae ac fidei integritatem evertendam religionisque studium debilitandum conducere intelligant. Praecipue vero ab Episcopis illi libri damnandi erunt, qui quamquam noxiosi tamen minoris momenti sunt et ideo coram foro S. Sedis Apostolicae diiudicare non solent nec possunt.

3. Cum experientia satis superque docuerit, increbrescentibus malis ex librorum libellorumque pessimorum divulgatione emanantibus hac nostra aetate leges prohibitivas et praeventivas impares esse, Episcopis non solum praecipuum erit, ut a gregibus suis libros improbos atque imprimis ephemerides pravas removeant, sed etiam ut bonos libros et ephemerides veritati ac religioni faventes in vulgus edere studeant. Itaque Episcopi insuper moneantur, ut summo studio ac zelo vero apostolico in id intendant, ut literatura catholica sustentetur, probati scriptores catholici subleventur, potissimum autem, ut ephemerides ad veritatem catholicam iuraque Ecclesiae defendenda per dioeceses et provincias instituantur vel promoveantur⁷.

4. Ut christiana pietatis studium accendantur atque morum bonorum honestas ubique redintegretur, confraternitates et sacrae missiones tam episcopis quam parochis enixe commendandae sunt. Quantopere enim haec

potissimum remedia conducant, ut peccatores e vitiorum laqueis sese expediant, nuperrime in permultis Germaniae dioecesebus iterum iterumque compertum est. Si episcoporum ac parochorum cura id obtineri possit, ut sacrae missiones in singulis parochiis, nulla praetermissa, rite habeantur atque insuper interiecto haud magno temporis spatio constanter repetantur, mira profecto cunctarum paroeciarum necnon dioecesium reformatio Deo favente exinde sequeretur.

5. Ut obedientia erga Ecclesiam, qua secundum D.N.I.C. effatum homo christianus ab ethnico differt, et quam S. Augustinus omnium virtutum custodem appellat, quoad ieiunii praeceptum perfectiori ac faciliori modo a fidelibus exerceatur, pro dispensationibus super esu carniū elargiendis una eademque regula ac norma statuatur cunctisque Germaniae episcopis imponatur, ut dispensando deinceps eodem modo atque uniformiter in quacunque Germaniae provincia procedant.

Romae die 18 Martii 1869.

Joseph Giese. Consultor.

¹ Vide opus praeclarum, cui titulus: Gedanken über die Restauration der Kirche in Deutschland. Regensburg 1859 [Considerationes de restauranda Ecclesia catholica in Germania. Ratisbonae 1859].

² Cf. Officielle Aktenstücke über die Schul- und Kirchenfrage in Baden. Heft IV pag. 33 [Acta publica de scholarum ecclesiaeque statu in Bada. Fascic. IV pag. 33].

³ In Austria et Germania extant 3325 beneficia, quorum patroni sunt reges vel principes, 229 beneficia subsunt reali patronatus iuri episcopatum; 511 ad patronos ecclesiasticos spectant; 619 sunt mixti patronatus; 4826 patronatus laici (vel a privatis vel a communitatibus exerciti), duae ex tribus partibus, praesertim in Bohemia, Moravia et Austria proprie dicta, ad ius patronatus reale pertinent. Vide J. Fr. v. Schulte statum dioecesium Austriae et Germaniae (Gießen 1866), et Votum Reverendissimi Consultoris Hergenroether de iurepatronatus.

⁴ Concilium provinciae Coloniensis anno 1860 Coloniae celebratum contra hunc abusum decrevit: Cauponas sine necessitate nec in itinere ingrediatur; ne vero eas, quae sint in propria parochia vel in locis proxime vicinis, nisi ministerii causa adire necesse sit, frequentent graviter prohibemus (Concilium Provinciae Coloniensis [1862] 154). – Concilium Provinciae Viennensis anno 1858 celebratum statuit: Omnes ecclesiastici viri tabernas sive cauponas recreationis non accedant: cibum ibi potumque non capiant, nisi necessitas urgeat, praecipue cum in itinere constituti aliam refectionis opportunitatem non habeant (Acta et Decreta Concilii Provinciae Viennensis [Wien 1859] 147).

⁵ Concilium Provinciae Viennensis anno 1858 celebratum statuit: Disciplinis *theologicis* per *quatuor* annos incumbendum est. Eisdem studentes, quantum fieri potest, omnes in seminario episcopali degant. In amplissimo theologiae thesauro plurima sunt reposita, quorum scientia sacerdotem ornat et iuvat. Quadriennio autem iuvenibus ad munia ecclesiastica efformandis statuto utilia necessariis cedant oportet (Acta et Decreta Conc. Prov. Viennen).

⁶ Idem Concilium Viennense statuit: Praelectiones theologicae exceptis iis, quae doctrinam pastorem, catecheticae et eloquentiam sacram attinent, sermone latino habendae sunt, (ibid. 153).

⁷ Haec res quanti momenti sit pro Ecclesia catholica fusius demonstravit R. D. Wilhelm Molitor, Canonicus Spirensis, in duobus libellis, quorum tituli: Die Großmacht der Presse [1866] et Die Organisation der Catholischen Tagespresse [1867].

Die Erhebung von Erzbischof Reisach zum Kardinal Gründe – Hintergründe – Konsequenzen

Von ERICH GARHAMMER

Was sich in den Augen Außenstehender als eine löbliche Beförderung und Ehrung für besondere Verdienste ausnimmt, hat für den Kenner und eingeweihten Beobachter nicht selten einen anderen Hintergrund, der in der Sentenz „promoveatur ut amoveatur“ zusammengefaßt ist. Daß es sich bei der Erhebung von Erzbischof Karl August Reisach¹ zum Kardinal um einen solchen Vorgang handelte, war selbst der weniger informierten Öffentlichkeit nicht unbekannt, da Reisachs Konflikt mit der bayerischen Regierung notorisch war. Auf welche Weise sich der König seines ungeliebten Erzbischofs entledigte, soll im folgenden aufgrund bislang unveröffentlichter Akten dargestellt werden.

I. Der Hergang

Bis heute hat sich in der Forschung das Urteil gehalten, daß Reisach als Bischof von Eichstätt eine sehr konziliante Linie im Verhältnis zum Staat eingeschlagen habe und erst nach seinem Amtsantritt als Erzbischof von München und Freising im Jahre 1846 einen Konflikt mit der Regierung eingegangen sei, wofür dann meist sein Generalvikar Friedrich Windischmann² verantwortlich gemacht wird. Anton Doeberl³ hat in seinem Reisach-Porträt die Zurückhaltung des Eichstätter Bischofs in drei Bereichen aufgezeigt: in der Frage des Plazet, das er trotz einiger Bedenken für seine Fastenpatente einholte, in der damals heftig umstrittenen Frage der Berufung von Jesuiten⁴, in der Reisach ebenfalls nicht initiativ wurde, wie ihm Minister Graf Oettingen-Wallerstein aufgetragen hatte, und in der Mischehenproblematik. Daß ihn letztere Frage durchaus zu einer Stellungnahme reizte, zeigt ein Brief an Minister Karl von Abel⁵ vom 13. November 1838: „Würde es auffallen und die Regierung in Bewegung setzen, wenn ein Büchelchen erschiene, in welchem ein Pastoralunterricht über gemischte Ehen inbezug auf die letzte Erklärung erschiene, um den Klerus auf seine Pflichten und auf die Weise sie zu erfüllen aufmerksam zu machen. Ich hätte Lust *tacito nomine* so ein kleines Broschürchen ganz wissenschaftlicher Art zu machen, da ein Hirtenbrief nicht wohl angeht. Die Sache müßte aber freilich ein Geheimnis bleiben.“⁶ Trotz dieser Absicht und „heimlichen Lust“, so wenigstens die Auffassung von Doeberl, habe Reisach in Eichstätt

stillgehalten und sei jedem Konflikt mit der Regierung aus dem Weg gegangen. Erst sein Verhalten in der Lola-Montez-Affäre⁷ und die unermüdlchen Proteste gegen die staatskirchlichen Verordnungen des Märzministeriums von 1847 hätten ihn in München zur Persona non grata gemacht. Am Silvestertag des Jahres 1847 teilte Minister Graf Oettingen-Wallerstein in einer Depesche dem bayerischen Gesandten in Rom, Karl Graf zu Spaur und Flavon⁸, mit, daß der Erzbischof das Vertrauen seines Königs verloren habe; dieser wünsche daher dringend die Erhebung Reisachs zum Kardinal mit der Bedingung, daß er seinen Sitz in Rom nehme. Begründet wurde dieser Schritt nach außen mit den Verdiensten Reisachs bei der Beilegung der Kölner Wirren⁹. Welch hohes Interesse der König an der Versetzung Reisachs hatte, beweist sein eigenhändiges Schreiben an den Gesandten in Rom, in dem er auf die außerordentliche Wichtigkeit dieses Vorgangs hinwies: „Des Päpstl. Stuhles Vortheil, scheint mir, erheischt es gleichfalls. Nähme sie kein erwünschtes Ende, so kann es üble Folgen haben.“¹⁰

Die Verhandlungen gediehen ziemlich weit, strittig war nur die Regelung der Nachfolge Reisachs in München¹¹. Mit der Niederlegung der Krone durch König Ludwig I. am 20. Mai 1848 war jedoch der Versetzungsplan einstweilen zurückgestellt.

Im Jahre 1851 befürchtete man seitens der Regierung eine Erhebung Reisachs zum Kardinal als Anerkennung für seine intransigente Haltung in der Auseinandersetzung um die Geltung von Konkordat und Religionsedikt. Einem solchen Schritt wollte man zuvorkommen. Deshalb beauftragte König Maximilian II. seinen Gesandten in Rom, sorgfältig und mit aller Vorsicht zu sondieren, „welches die Absichten der Curie sind bezüglich der nächsten Promotion zur Kardinalswürde, jedoch so, daß man nicht glaubt, es bestehe diesseits der Wunsch, einen bayerischen Prälaten mit dem Kardinals-Hute beehrt zu sehen, und daß dadurch auch nicht der Gedanke hieran hervorgerufen wird“.

Minister Ludwig von Pfordten sekundierte eine Woche später das Schreiben des Königs und mahnte ebenfalls zu Vorsicht und sorgsamere Erkundung der Situation. Es wäre nämlich höchst bedenklich, „wenn gerade unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein bayerischer Bischof zugleich *Cardinal wäre*“¹².

Bereits einen Monat später forderte der König seinen Gesandten wiederum auf, die Sache im Auge zu behalten¹³, und Minister von der Pfordten sprach gar schon von sich immer mehr verdichtenden Gerüchten, daß Reisach Kardinal werden solle. Dafür aber, so setzte er warnend hinzu, stünden seitens der Regierung keine Mittel zur Verfügung und zudem liege es nicht im Interesse des Königs. „Ein solches [Handeln] würde der Lösung der noch schwebenden Fragen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in keiner Weise förderlich seyn.“¹⁴

Im nächsten Schreiben konnte von der Pfordten auf die königliche Entschließung vom 8. April verweisen¹⁵, in der seiner Meinung nach die stritti-

gen Angelegenheiten zwischen Kirche und Staat konzilient geregelt waren. Er nannte freilich eine Bedingung für die endgültige Beilegung der Kontroverse, die sich durch die Freisinger Denkschrift der Bischöfe ergeben hatte: „Es ist zu hoffen, daß dadurch der Friede zwischen Staat und Kirche gesichert und das gegenseitige Vertrauen fest begründet werde. Auf die Erfüllung dieser Hoffnung haben übrigens ganz persönliche Verhältnisse Einfluß, welche Euer Hochgeborn bereits aus den im Jahre 1848 darüber stattgehabten Verhandlungen kennen. Ich meine die Erhebung des Grafen Reisach zum Kardinal unter Aufgabe seines erzbischöflichen Stuhles in Bayern.“¹⁶

Der König sei nun auf diesen damals gescheiterten Plan zurückgekommen, habe aber diesmal den Nuntius eingeschaltet. Er wünsche die Verleihung des Kardinalshutes unter der Bedingung, daß Reisach sein Erzbistum aufgebe. Als Nachfolger wurde – wie schon im Jahre 1847 – Erzbischof Bonifaz Kaspar von Urban von Bamberg¹⁷ vorgesehen. Der Minister setzte hoffnungsvoll hinzu, daß die ganze Angelegenheit bald zur Entscheidung kommen könne, da der Erzbischof im Sommer eine Reise nach Rom plane.

Diese erfolgte jedoch schon Ende Mai, so daß der Minister ein weiteres Schreiben an seinen Gesandten in Rom folgen ließ, in dem er Graf Spaur zur Aufmerksamkeit für den Rombesucher aufforderte und ihm ans Herz legte, das Interesse des bayerischen Staates in der anstehenden Frage mit Nachdruck zu vertreten. Dabei nannte er die Zugeständnisse vom 8. April 1852 das Äußerste, was ohne Verfassungsänderung möglich gewesen sei. Er fügte warnend hinzu, daß jede Überdehnung der kirchlichen Forderungen ins Gegenteil umschlagen könne. „Das Verfolgen von Ansprüchen seitens der Bischöfe in dieser Richtung könnte daher immer nur eine Agitation, nicht eine Erfüllung dieser Ansprüche zur Folge haben.“¹⁸

Die Regierung strebte die Kardinalserhebung Reisachs nur unter der Voraussetzung an, daß für München und Freising ein neuer Erzbischof bestimmt würde; man war nicht bereit, eine wie immer geartete andere Lösung zu akzeptieren. Deswegen verwarnte sich von der Pfordten ausdrücklich gegen einen Versuch der Kurie, Reisach zum Kardinal mit Residenz in Rom zu erheben und das Erzbistum durch einen Generalvikar verwalten zu lassen. „Ein solcher Vorschlag würde hier entschieden mißbilligt werden und den Wünschen Sr. Majestät geradezu entgegen seyn. Die Regierung kann die Verleihung des Kardinalshutes an den Grafen Reisach nur unter der Voraussetzung wünschen, daß er auf sein Erzbistum vollständig verzichtet und dasselbe anderweitig besetzt wird.“¹⁹ In der Zwischenzeit nahm man die Erkrankung von Graf Spaur zum Anlaß, um Ferdinand J. B. Freiherr von Verger²⁰ mit einer mündlichen Instruktion und einem Brief an den Papst nach Rom zu entsenden. Graf Spaur wurde gebeten, Verger beim Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli²¹ einzuführen und bei seiner Mission zu unterstützen.²²

Die Verhandlungen zogen sich indes eineinhalb Jahre hin, ohne ein konkretes Ergebnis zu zeitigen. Am 6. Januar 1854 erkundigte sich König Maximilian erneut bei seinem Gesandten nach dem Stand der Dinge; er verwies dabei auf das Versprechen des Papstes bei seinem letzten Rombesuch, er werde Reisach bei der nächsten Kardinalserhebung berücksichtigen. Diesen Anlaß hielt er nun für gekommen. „Durch die jüngst erfolgte Ernennung zweier Cardinals_priester wäre jetzt Gelegenheit gegeben, den Grafen Reisach zu designieren.“²³ Der König unterstrich noch einmal die Bedeutung dieses Vorgangs und betonte wie schon sieben Jahre zuvor sein Vater, „daß von der glücklichen Erledigung derselben beinahe der Friede mit der Kirche abhängt . . . Von hohem Werthe wäre es mir ferner, wenn Seine Heiligkeit bewegen werden könnte, den Generalvikar Windischmann irgendwo, aber ausser Bayern, zum Bischofe zu machen“²⁴.

Im Februar ließ der König in einem Schreiben an den römischen Gesandten durchblicken, daß er das Seine für einen baldigen Abschluß des Falles „Reisach“ getan habe. „Die kirchlichen Fragen in Bayern sind eben auf dem Punkte, wie ich mit Recht hoffen darf, zu beiderseitiger Zufriedenheit erledigt zu werden.“²⁵ Dazu sei allerdings die Abberufung Reisachs notwendig, dessen Kardinalserhebung ohne Übersiedlung nach Rom er für inopportun hielt.

Reisach scheint sich gegen diese Pläne mit aller Anstrengung zur Wehr gesetzt zu haben. Man mußte mit einem regelrechten Trick seinen „Aufstieg“ betreiben. Deshalb heckte Sonderbeauftragter Verger einen Operationsplan²⁶ aus, den er Antonelli und Hofrat Franz Seraph Pfistermeister²⁷, dem Sekretär des Königs, vorlegte. Dieser Plan sah drei Schritte vor, um die Versetzung Reisachs bewerkstelligen zu können: zunächst sollte der römische Gesandte ein Schreiben an den König entwerfen, das den Eindruck erweckte, der Papst habe Reisach ins Kardinalskollegium berufen. Dieses Schreiben sollte sodann dem König übermittelt werden. Dieser müßte anschließend nur den Münchner Erzbischof empfangen und ihm für seine Amtsführung ein Lob aussprechen. „Hätten auch Meinungsverschiedenheiten und Differenzen bestehen mögen, so habe doch der König nie den Charakter und die schönen Eigenschaften seines Erzbischofs verkannt.“²⁸

Danach sollte er Reisach nur noch den Brief des Gesandten lesen lassen, dessen Inhalt für ihn ja äußerst erfreulich sein müsse. Als finanzielles Trostpflaster waren dem künftigen Kardinal 30 000 fl. für entstehende Kosten in Aussicht zu stellen.

Pfistermeister berichtete am 21. August über die Reaktion des König auf diesen Vorschlag. Dieser sei mit dem Operationsplan voll und ganz einverstanden und dränge mit aller Vehemenz auf die Promotion Reisachs. „Der König sieht in R[eisach], oder vielmehr in dessen Generalvikar Windischmann, der den Gr[afen] R[eisach] unbedingt beherrscht, den Hauptgrund aller Zwistigkeiten und Widerwärtigkeiten der letzten Jahre auf dem kirchlichen Boden. Wäre R[eisach] dahinzubringen, Windischmann ganz

aufzugeben, so würde es vielleicht besser oder sogar gut gehen. Eine solche Zumuthung ist aber, weil sie sicher vergeblich wäre, nicht zu erheben.“²⁹ Als Nachfolger Reisachs sei der Benediktinerabt Gregor Scherr³⁰ vorgesehen; auf keinen Fall aber wolle der König Windischmann, Fürst Hohenlohe³¹ oder einen anderen „Deutsch-Römling“ dulden. Eine Erhebung Reisachs zum Kardinal mit Sitz in München würde der König „als einen direkten Schlag gegen Sich betrachten“³². Beim Nachfolger Reisachs sowie bei allen weiteren Bischofsernennungen sei es von größter Wichtigkeit, daß der Kandidat die richtige Ansicht von der Stellung der Kirche zum Staate mitbringe. Der König müsse darauf bedacht sein, einen Erzbischof zu bekommen, der aus der Phalanx der staatsfeindlichen Bischöfe ausbreche. Als Idealfigur wurde Bischof Heinrich Höfstätter³³ von Passau hingestellt, der innerhalb des Gesamtepiskopats einen schweren Stand habe und isoliert dastehe. Ihm müßte der neue Erzbischof den Rücken stärken und als Gesinnungsgenosse zur Seite treten, da er jetzt als einzelner gegen sieben Bischöfe und zugleich gegen Rom ankämpfe. Pfistermeister hielt Scherr dafür geeignet. „Dazu gehört Energie, guter, des Ziels bewußter Wille, der Wegekundiger Verstand, nöthigenfalls Derbheit, jedenfalls Eigensinn“³⁴. Ein solcher Mann wäre – scheint es, Scherr, der mit seinem mächtigen Rücken u. Cyklopenkörper schon fürs Entgegenstemmen gewachsen wäre, gewiß den Muth, vielleicht den guten Willen dazu hätte.“³⁵ Pfistermeister deutete ferner an, daß der König die Übersiedlung Reisachs nach Rom sowohl aus privaten als auch aus staatlichen Mitteln finanzieren werde. Reisach wolle, so setzte er angesichts der prekären Finanzsituation des Erzbischofs und seiner Familie hinzu, seine Promotion mit einer Finanzspekulation verbinden, was man jedoch auf seiten der Regierung verhindern werde.

Die Reaktion Reisachs erfahren wir aus einem Schreiben an den früheren König Ludwig vom 25. November 1855: „Nur aus Gehorsam gegen den bestimmt u. unabänderlich ausgesprochenen Willen des Oberhauptes der Kirche habe ich gestern S. Majestät dem König allerunterthänigst erklärt, daß ich mich unterworfen u. die unverdiente mir zuge dachte Würde annehme.“³⁶

Während der künftige Kardinal aus Gehorsam annahm, triumphierte die Regierung. Protokollarisch tat man sich allerdings in dieser Situation schwer: wie sollte man nämlich guten Gewissens und unter Wahrung der eigenen Würde ein Dankschreiben an den Hl. Vater für die Kardinalserhebung Reisachs formulieren können, da man diesen Vorgang eher als Strafe denn als Auszeichnung verstand? Man behalf sich dazu mit einem aus der Not geborenen Einfall; der Sonderbotschafter Verger wurde eingeweiht und über die Genese des königlichen „Handschriftens“ hinreichend aufgeklärt: „Vertraulich bemerke ich Euer Hochwohlgeborn“, so eröffnete ihm geheimnisvoll von der Pfordten, „daß dasselbe von seiner Majestät dem König nicht ganz eigenhändig (!) geschrieben, sondern nur unterschrieben ist, daß es dagegen keine Contrassegnatur hat“³⁷. Der Minister wußte ferner

mitzuteilen, daß es gar nicht so leicht gewesen sei, Reisach von seiner künftigen Würdestellung zu überzeugen, weshalb sich die Übermittlung des Schreibens verzögert habe. „Zum Schluß erwähne ich, daß die Erwidderung der sowohl durch Euer Hochwohlgeborn berichtetlich als hier durch den Herrn Nuntius mündlich gemachten Eröffnungen aus dem Grunde nicht früher geschehen konnte, weil in den ersten Tagen nach Eintreffen jener wichtigen Nachricht der Herr Erzbischof über die Annahme der ihm zgedachten hohen Kirchenwürde unschlüssig war. Erst jetzt, wo Graf Reisach den definitiven Entschluß zur Annahme des Kardinalshutes gefaßt, und dem Heiligen Vater in diesem Sinne bereits selbst geschrieben hat, konnten die in der Anlage enthaltenen Ausfertigungen erfolgen.“³⁸ Drei Tage später meldete ein Telegramm aus München dem römischen Gesandten: „Le Comte Reisach est parti hier.“³⁹

Bei der finanziellen Unterstützung Reisachs hielt man sich auf seiten der Regierung an die abgemachte Summe von 30 000 fl., von der 10 000 fl. als Vorschuß sofort ausbezahlt wurden. Größeren Aufwand für die Feier der Kardinalserhebung in Rom wollte die Regierung jedoch nicht zulassen. So erhielt der Sonderbotschafter in Rom Weisung, daß er für die entstehenden Kosten des feierlichen Empfangs, den Reisach geben wollte, nicht aufzukommen habe. Sollte der Kardinal jedoch für seine Gratulationscour kein geeignetes Lokal ausfindig machen, sei ihm das gesandtschaftliche Hotel zur Verfügung gestellt; in diesem Fall werde man die Kosten übernehmen, zugleich aber auf höchste Sparsamkeit dringen. Von München werde zum Festempfang niemand abgeordnet werden; damit wollte man die Reserven der Regierung gegen seine Person zum Ausdruck bringen⁴⁰.

Am 25. April 1856 erhielt Reisach von von der Pfordten die Nachricht, daß nach Erhalt der 10 000 fl. nunmehr die Restsumme von 20 000 fl. aus der königlichen Zentral-Staatskasse ausbezahlt werde⁴¹. Damit war die Versetzung Reisachs nach Rom politisch abgeschlossen, die theologischen und kirchenpolitischen Folgen zeigten sich erst später.

Der neue Kardinal fühlte sich nach all diesen Ereignissen tief verletzt und tat sich in der neuen Umgebung, die für ihn freilich höchst vertraut war, anfangs ziemlich schwer. So berichtete er am 6. Mai 1856 dem ehemaligen König, daß es ihm sehr schwergefallen sei, sein Vaterland verlassen und ein Amt aufgeben zu müssen, das ihm so lieb geworden sei. Er finde lediglich darin Trost, „daß ich als Teutscher u. Bayer noch für meine Landsleute wirken kann“⁴².

Dem Eichstätter Regens Josef Ernst teilte er am Ende desselben Jahres mit, daß er ziemlich zurückgezogen lebe. „Ich thue, was man mir aufträgt u. sonst bekümmere ich mich um Nichts, denn ich will frei bleiben von allem Partheiengetriebe, das hier nicht mangelt.“⁴³ Diese durchaus kritischen Bemerkungen über die Vorgänge und Geschäftigkeiten in Rom blieben freilich Episode: die Mentalität „Dienst nach Vorschrift“ wich bald regen Initiativen. In einem Schreiben an den ehemaligen Minister Abel ließ der

Kardinal durchblicken, daß er trotz aller Anfechtungen den schmerzlichen Vorgang durch das Vertrauen auf Gottes Willen allmählich verarbeite. „So schwer es mir auch wurde und noch täglich wird, mich von Allem, was mir lieb und teuer war, getrennt zu sehen, so danke ich doch Gott, daß er mich von so schwerer Verantwortlichkeit befreit und aus so unangenehmen, schwierigen Verhältnissen herausgerissen hat. Hier lebe ich in vollkommener Ruhe und Zurückgezogenheit, arbeite, was mir aufgetragen wird. Sonst stehe ich freilich sehr einsam. Die einzig großartige Gegend Roms, die in den Katakomben erhaltenen christlichen Altertümer, gewähren mir die beste Erholung und vertreiben mir das Heimweh, das sich bei dem Mangel an Verkehr mit dem guten bayerischen Volke und seelsorgerlicher Thätigkeit öfters einstellen möchte. Doch die Überzeugung, daß Gottes Wille mich hierher versetzt hat, gibt mir vollkommen innere Ruhe.“⁴⁴

II. Hintergründe, Motive und Konsequenzen der Kardinalserhebung Reisachs

Hinter den Zusammenstößen zwischen Reisach und der bayerischen Regierung verbarg sich ein Hauptproblem: die Regelung des Verhältnisses des Konkordats von 1817 zum Religionsedikt. Reisach wollte das Konkordat als Staatsgrundgesetz gewertet und die Bestimmungen des Religionsediktes, die damit in Widerspruch standen, außer Kraft gesetzt wissen. Dabei übersah er freilich den Kompromißcharakter des Konkordates, das eher eine schwebende als eine definitive Regelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat gebracht hatte: es diente mehr der Zirkumskription der neuen Bistümer und der Beendigung der bischofslosen Zeit als einer prinzipiellen Flurbereinigung der Konflikte zwischen Kirche und Staat. In jeder Phase der bayerischen Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts war es daher notwendig, diesen Charakter des Konkordats anzuerkennen, um nicht stets neue Spannungen heraufzubeschwören⁴⁵.

Reisach dagegen begriff das Konkordat als primäre Rechtsquelle für die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Als Hebel zur Durchsetzung dieser Position benützte er die Klerusbildung, in der er exemplarisch für andere Bereiche den Einfluß des Staates ausschalten wollte. Es ist erstaunlich, daß bislang die Art der Klerusbildung und der Seminarkonzeption Reisachs, die er in seiner Eichstätter Zeit realisierte, kaum beachtet, geschweige denn kritisch betrachtet wurde, obwohl sie quellenmäßig gut dokumentiert ist und später normatives Modell für die Klerusbildung in anderen Diözesen wurde⁴⁶.

Reisach kam bei seinem Amtsantritt in der Diözese Eichstätt ein Umstand entgegen, den seine Vorgänger als großen Nachteil gewertet hatten: Durch den Verlust des Lyzeums im Jahre 1807 fehlte es an den Grundvoraussetzungen einer innerdiözesanen Klerusbildung. Bereits in seinem ersten

Hirtenbrief versprach der neue Oberhirte, diesen Mißstand zu beheben⁴⁷. Er knüpfte dabei an seine Erfahrungen als Rektor des Collegio Urbano in Rom an und sah das Missionsseminar der Propaganda Fide als beispielhaft für ein künftiges Seminar in Eichstätt an⁴⁸. Das Junktim zwischen schulischer und spiritueller Ausbildung, das im Collegio Urbano möglich gewesen war, versuchte er auch in Eichstätt durchzusetzen. Dem widersprachen freilich die bisherigen Praktiken der bayerischen Klerusbildung völlig. So bediente er sich für die Begründung seiner Sicht einer höchst eigenwilligen Interpretation des Artikels V des Konkordats: da in diesem Artikel, der die Seminarfrage regelte, die Rede von „*adolescentes*“ und „*ad normam Sacri Concilii Tridentini*“⁴⁹ war, behauptete Reisach eine Identität zwischen dem Seminarartikel des Konkordats und dem Seminardekret des Konzils von Trient. Damit wollte er der Regierung die Verpflichtung zur Realisierung der Seminarvorstellungen des Trienter Konzils auferlegen. Daß man allerdings auf seiten der Regierung unter den im Artikel V des Konkordats erwähnten „*Seminaria Episcopalia*“ lediglich sog. Ordinandenseminarien verstand, die nur ein Pastoraljahr in einem bischöflichen Seminar für die künftigen Kleriker vorsahen, beweisen die Vorverhandlungen zum Konkordat eindeutig. So zeigte sich also bezüglich der Seminarvorstellung die gleiche Dissonanz zwischen Kurie und bayerischer Regierung, die das Verhältnis des Vertragswerkes insgesamt durchzog: Die Kurie und ihre Vertreter insitierten auf dem ungeschmälernten Vollzug der kirchlichen Normen, als deren Basis sie das Konkordat verstanden. Die Regierung betonte dagegen die Präferenz der staatlichen Gesetze, die man in den Vorverhandlungen nur durch den sog. stillschweigenden Vorbehalt nicht hervorgehoben hatte, um einen schnelleren Abschluß zu erzielen und das Vertragswerk insgesamt vor dem Scheitern zu bewahren. Reisach nützte eine konservative Phase der bayerischen Bildungspolitik zur Durchsetzung seiner Pläne; es gelang ihm, „eine breite Bresche in das ragende Gemäuer des Licht und Luft absperrenden Territorialismus“⁵⁰ zu schlagen. Er dehnte den Begriff des Seminars auf das Knabenseminar aus, dessen Errichtung und Dotation er durch Gründung eines Seminarvereines, des sog. Willibaldvereines, erreichte. Zugleich integrierte er in dieses Seminar ein eigenes bischöfliches Lyzeum, das unter entscheidender Mithilfe Innenministers Abel von König Ludwig 1843 genehmigt wurde. Die Studien im Lyzeum wurden öffentlich anerkannt und eine Entschließung des Innenministeriums vom 16. November 1843 sprach Reisach das Recht zu, „die Vorstandschaft und die Lehrstellen an diesem Lyzeum an Priester zu übertragen, die sich in vorschriftsmäßiger Weise als hiezu tüchtig bewährt haben, vorbehaltlich jedoch der Allerhöchsten Bestätigung“⁵¹.

Reisach legte diese Bestimmung zu seinen Gunsten aus und betrachtete den letzten Zusatz lediglich als bürokratischen Formalismus und nichtssagende Topik in ministeriellen Schreiben. Er glaubte bei der Berufung der Professoren freie Hand zu haben, die anschließende Bestätigung durch den

König empfand er als bloße Formalität. Die Regierung sah jedoch gerade in diesem Zusatz die staatlichen Hoheitsrechte gewahrt, so daß ein Konflikt in diesem Punkt nicht ausbleiben konnte. Er ist zudem ein Beweis dafür, daß Reisach in seiner Zeit als Eichstätter Bischof durchaus keinen nur konziliananten Kurs steuerte, sondern sehr zielstrebig an seinen Plänen arbeitete, den Staat aus der Klerusbildung auszuschalten.

1844 kam es zu einer ersten Umbesetzung des Professorenkollegiums: Dr. Ignaz Senestrey⁵², der Professor für Philosophie, gab seinen Lehrstuhl wegen Krankheit auf und zog nach München zu seiner Familie. Reisach schlug den bisherigen Professor der Mathematik, Dr. Fridolin Schöttl⁵³, als Nachfolger vor; für dessen Lehrstuhl wollte er Kooperator Friedrich Kaufmann⁵⁴ aus Neustadt nominieren. Für die beiden Fächer Ethik und Religionsphilosophie wurde Dr. Eduard Kellner⁵⁵ und für die Naturgeschichte der Konservator Ludwig Frischmann⁵⁶ vorgesehen.

Abel stimmte diesem Antrag am 15. Dezember 1844 in der Eingabe an den König zu vorbehaltlich des Bestehens des Lehrkonkurses bei Kooperator Kaufmann. Der König genehmigte den Antrag per Signat einen Tag später⁵⁷. Das erste Revirement war ohne Zwischenfälle und weitere Beanstandung über die Bühne gegangen.

Ein Jahr später mußte nach zweijährigem Bestehen des Lyzeums auch der theologische Kurs eröffnet werden; dazu brauchte man natürlich neue Professoren, obwohl die Personaldecke ohnehin sehr knapp war. Deshalb kam es zu etlichen Verschiebungen im Professorenkollegium, wobei man es mit der Fachkompetenz der einzelnen Kandidaten nicht so genau nahm. „Das arme Lyzeum konnte sich keine kostspieligen Berufungen leisten und hat seinen Lehrkörper aus seinen eigenen Absolventen herangebildet. . . die schmale Rekrutierungsbasis der Lyzealprofessoren wurde wohl zum Teil kompensiert durch die lange Verweildauer im Lehramt. Die Lehre rangierte vor der Forschung; daher waren Fächerwechsel und Einspringen zur Komplettierung der Kurse üblich.“⁵⁸ Diese Praxis entsprang natürlich einem spezifischen Verständnis von Theologie als Wissenschaft: wenn man sich das System der Glaubenssätze einmal richtig angeeignet hatte, war man auch zur Lehre befähigt. Weitere Forschung oder gar eine kritische Revision bisheriger Positionen waren nicht mehr erforderlich. Die Theologie in dieser Sicht verstand sich nur mehr als Organ der unverkürzten Tradierung lehramtlicher Sätze: der Weg in die Neuscholastik bahnte sich an.

Die Regierung nützte diesen Personalmangel am Eichstätter Lyzeum zu eigenmächtigen Eingriffen: in Zeiten guter staatskirchlicher Harmonie übte man große Toleranz bei den Umbesetzungen von Professoren, in Spannungssituationen legte man den Rahmen sehr eng aus. Am 25. Juli 1845 teilte die Regierung von Mittelfranken dem König mit, daß im nächsten Studienjahr am Lyzeum in Eichstätt der theologische Kurs eröffnet werde. Für das Lehrfach der Dogmatik sei Kellner, für Moral- und Pastoraltheologie Subregens Joseph Ochsenkoehl⁵⁹ ernannt „und von Eurer Koeniglichen

Majestaet allergnädigst bestaetigt worden“⁶⁰. Für die Lehrfächer Kirchengeschichte und Kirchenrecht habe man Schöttl und für Exegese und hebräische Sprache Peter Hafner⁶¹ ernannt. Das Ordinariat Eichstätt suche um die Bestätigung für diese Ernennungen nach.

In diesem Gesuch war allerdings eine Eigenmächtigkeit des Bischofs sehr geschickt kaschiert: er betrachtete nämlich Subregens Ochsenkoehl ohne vorherige staatliche Genehmigung schon deshalb als ernannten Professor, weil er bereits Subregens im Seminar war. Darin kam das Junktim Reisachs zwischen Seminar und Lyzeum zum Ausdruck: Für ihn waren beide Institutionen nur eine einzige Anstalt. Das Ministerium des Innern legte sofort den Finger auf diesen seiner Meinung nach wunden Punkt. Es stellte fest, daß für Ochsenkoehl zwar dessen Ernennung und Bestätigung als Subregens vorliege, die Bestätigung als Professor des Lyzeums allerdings fehle. Hier differenzierte man sehr genau zwischen Seminar und Lyzeum, während Reisach beide Institutionen unter dem Oberbegriff „tridentinisches Seminar“ subsumierte. Das Ministerium bat die Regierung von Mittelfranken um Aufschluß über diesen Sachverhalt⁶². Diese übersandte am 2. September eine Erklärung des Bischöflichen Ordinariats Eichstätt, in der das eigenmächtige Vorgehen näher erläutert und begründet wurde: „Wenn wir den Subregens des hiesigen Klerikalseminars Priester Ochsenköhl als bereits Allerhöchst bestätigten Professor der Moraltheologie aufführten, so geschah dies in der vollen Ueberzeugung, daß derselbe einer besonderen Bestätigung hierfür nicht bedürfe, da mit der Allerhöchsten Bestätigung desselben als Subregens zugleich auch seine Bestätigung als Professor der Theologie sei.“⁶³ Man fügte jedoch bereitwillig hinzu, die Bestätigung für Ochsenkoehl im Nachholverfahren zu erbitten, wenn die vorstehende Ansicht nicht richtig sein sollte.

Am 5. November empfahl Abel dem König die Berufung von Ochsenkoehl. Dabei wertete er die bisherige Ausübung seiner Professur als Argument für seine Eignung. Er, so stellte er fest, „bekleidet seine dermalige Stelle nun im zweyten Jahre zur Zufriedenheit, und es erscheint angemessen, daß die Lehrfächer der Moral und Pastoral, welche er mit den Alumen praktisch zu üben hat, demselben nun auch in der Theorie übergeben werden“⁶⁴. Weiters wurde um die Bestätigung Schöttls für die Lehrstelle der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts und Hafners für das Lehrfach der Exegese nachgesucht. Der König genehmigte allerdings nur die Ernennungen von Hafner und Ochsenkoehl, die häufige Versetzung Schöttls innerhalb kürzester Zeit mißfiel ihm. „Für die Lehrstelle der Kirchen-Geschichte und des Kirchenrechts hinwider soll Mir der Bischof einen anderen genugsam Beeigenschafteten vorschlagen, da Mir bezüglich Schöttl's, von dem auch nicht dargethan, ob er auf einer inländischen Lehranstalt ‚Kirchenrecht‘ hörte, das Bedenken sich aufdringt, wie ein Professor der Mathematik und Philosophie *sich so schnell* für die beyden erstbezeichneten Fächer sollte sattsam sich habilitieren haben können.“⁶⁵ Der König

nahm die Versetzung Schöttls zum Anlaß, um gegen die Übernahme des Kirchenrechtslehrstuhls durch einen in Rom ausgebildeten Theologen einschreiten zu können.

Am 22. November 1845 reagierte Reisach; er begründete seine etwas verspätete Antwort mit einem Kuraufenthalt in Marienbad. Der „Fall Schöttl“ nahm sich aus seiner Perspektive weit weniger dramatisch aus als in den Augen des Königs. Schöttl habe, so argumentierte der Bischof, nach seiner Rückkehr von Rom im Jahre 1842/43 in München die Vorlesungen von George Phillips gehört sowie ein Privatissimum bei Dollmann im Zivilrecht besucht. „Als im Jahre 1844/45 durch die plötzliche Erkrankung des Professors der Philosophie eine provisorische (!) Besetzung dieses Faches notwendig wurde, hat derselbe [= Schöttl] Moralphilosophie vorgetragen, weil dieses Fach mit dem Kirchen-Rechte in näherem Zusammenhang steht, und er also dabei seine Studien für letzteres ruhig fortsetzen konnte.“⁶⁶ Der Bischof sah in diesem Vorgang keine Anomalie, schon gar nicht einen Verstoß gegen die Fachkompetenzregelung an den Lyzeen und schloß die Bitte um Genehmigung seines vormaligen Gesuchs an. Der König jedoch blieb unnachgiebig und hielt seinen Entschluß aufrecht⁶⁷.

Reisach verwahrte sich énergisch gegen dieses Vorgehen und sah seine Episkopalgewalt bedroht. Er wollte also *via facti* seine Ansicht durchdrücken, er könne Schöttl gar nicht mehr abberufen, da dieser schon drei Monate seine Vorlesungen halte. Mit einem solchen Schritt würde er nicht nur dessen Ruf schädigen, sondern auch sein eigenes Ansehen vor dem Klerus in Frage stellen und mehr oder weniger zugeben, daß er einen Untauglichen zum Professor berufen habe. Zu diesen ohnehin schon gewichtigen Einwänden komme aber noch ein essentiell anderer: er würde dadurch kirchliche Prinzipien aufgeben, „zu deren Wahrung ich mich um so mehr verpflichtet fühlen muß, als die von mir in meinem Seminar errichtete Anstalt die erste in Bayern ist, welche zur vollkommenen Erfüllung der Bestimmungen des Concordats nach den Grundsätzen der Kirche gegründet wurde“⁶⁸. Damit erhob der Bischof seine Anstalt zur normativen Institution in der Klerusbildung. Alle bisherigen Institute begriff er nur als Fehlformen eines unstatthaften Kompromisses mit dem Staat. Seiner Auffassung nach gehörte aber die Klerusbildung zu den wesentlichen Grundrechten der Kirche, in der wiederum die Bischöfe dieses Recht frei, unabhängig und ungehindert ausüben mußten. Diese Bestimmungen seien auf dem Konzil von Trient festgelegt worden und hätten nunmehr auch Eingang in das bayerische Konkordat gefunden.

„Gestützt auf diese den bayerischen Bischöfen zugesicherten Rechte habe ich auch sowohl bei der Erweiterung des in meiner Diözese bestandenen Seminars durch Aufnahme von Knaben, als bei der Errichtung eines Lyzeums in diesem Seminar stets die kirchlichen Grundsätze festgehalten wie E. Excellenz aus den mit dem königlichen Ministerium gepflogenen Unterhandlungen werden gesehen haben. Namentlich habe ich bei Errichtung

des Lyzeums meine Ansicht dahin ausgesprochen, daß dasselbe nicht eine vom Seminar getrennte, besondere, sondern ein das Seminar nach den Bestimmungen des Conciliums von Trient, und des Concordats vervollständigende Anstalt seyn, und deshalb dem Bischof in Bezug auf dieselbe die im Concordate hinsichtlich des Unterrichts garantierten Rechte und insbesondere die Wahl der Professoren ungeschmälert belassen, und deren Ausübung ungehindert seyn sollen.“⁶⁹

Reisach stellte weiter klar, daß er mit der Anerkennung des Lyzeums als „öffentliche Anstalt“ keineswegs eine Beeinträchtigung seiner bischöflichen Rechte in Kauf nehmen wollte. Bei dem Vorbehalt der königlichen Genehmigung der Professoren habe er nur an ein Einspruchsrecht gegen politisch suspekt Personen gedacht, ohne zu ahnen, daß dies nun gegen die jurisdiktionelle Kompetenz des Bischofs geltend gemacht werde. Ferner habe er den Charakter der Öffentlichkeit seiner Anstalt nur deshalb zugelassen, um dem Lehrpersonal den Status öffentlicher und staatlicher Angestellter zu sichern⁷⁰.

Der Bischof sah sich daher zu der Erklärung genötigt, „daß ich, wenn das königliche Bestätigungs-Recht in einem anderen, als den von mir so eben bezeichneten Sinne verstanden werden wollte, mich dagegn feierlich verwahren mußte, indem ich ein unveräußerliches Recht der Bischöfe, welches durch das Concordat gesichert ist, ohne Einwilligung und Ermächtigung des heiligen Stuhles nicht verändern wollte und konnte, und jeder solcher Schritt von letzterem als null und nichtig verworfen werden würde“⁷¹.

Damit stellte Reisach freilich den Sinn der ministeriellen Entschließung vom 16. November 1843⁷² auf den Kopf, denn die Genehmigung des bischöflichen Lyzeums war nur deshalb erfolgt, weil es in Studienablauf und Unterrichtsgestaltung den übrigen Lyzeen angeglichen wurde. Der Eichstätter Oberhirte dagegen glaubte, es handle sich um eine Konzession seinerseits, wenn das bischöfliche Lyzeum auch öffentlichen Status beanspruchen dürfe; so setzte er selbstbewußt hinzu: „Im Gefühle meiner heiligsten Gewissenspflichten finde ich mich daher auch außer Stande, den von mir zum Lehrer des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte ernannten Priester Dr. Fridolin Schöttl von seinem Lehramt abuberufen, und einen Andern dafür zu ernennen, indem ich darauf factisch und prinzipiell meinem Rechte der völlig freien Benennung der Seminarlehrer entsagen, und auf diese Weise meine heiligsten Pflichten gegen die Kirche und den heiligen Stuhl verletzen würde.“⁷³

In dieser Situation trat Reisach 1846 das Amt des Erzbischofs von München und Freising an. Er steigerte die Dissonanzen, als er für die Ausschreibung eines von Papst Pius IX. verkündeten Jubiläumsablasses erneut auf das Konkordat verwies und kein Plazet einholte; es war dies keineswegs der erste Zusammenstoß mit dem König, der durch den Einfluß von Generalvikar Windischmann ausgelöst worden sein soll. Reisach setzte vielmehr seine schon in Eichstätt eingenommene Position in der bayerischen Metro-

pole und im größeren Rampenlicht des erzbischöflichen Amtes unerbittlich fort. Auf diesem Hintergrund muß der Versuch einer Versetzung Reisachs nach Rom im Jahre 1847 gesehen werden.

In der Denkschrift der Bayerischen Bischofskonferenz in Freising⁷⁴ im Jahre 1850 wurde die harte Position Reisachs vom Gesamtepiskopat übernommen, der jedoch nicht ahnte, worauf er sich wirklich dabei einließ. So wurde in den Beschlüssen von Freising gefordert, „daß es, um diese Seminarien nach dem Wortlaute des Concordates ad normam s. concilii Trid. einrichten zu können, den Bischöfen freistehe und möglich gemacht werde, jene Lehranstalten, welche zur Bildung der zukünftigen Priester vom Knabenalter an bis zu den höheren Weihen nothwendig sind, d. i. nach unsrer Einrichtung lateinische Schulen, Gymnasium und Lyceum mit diesen Seminarien untrennbar zu vereinigen, resp. in denselben zu errichten, die Seminarien sammt diesen Lehranstalten zu organisieren und den Unterricht darin anzuordnen, ohne alle Behinderung und Einmischung von außen, und daß es den Bischöfen unbenommen sey, diese Seminarien je nach den Bedürfnissen ihrer Diözesen in verschiedenen Abtheilungen und an verschiedenen Orten zu gründen“, ferner „daß die Lehrer und Professoren an den Seminaren resp. an den damit verbundenen Lehranstalten, wie es das Concordat ausdrücklich zusichert, vom Bischofe völlig frei ernannt werden, ohne daß eine königliche Genehmigung erfordert wird“⁷⁵. Diese Formulierungen lesen sich wie ein Kommentar zu den Erfahrungen und Aktivitäten Reisachs in Eichstätt; zugleich wird darin auf gesamtbayrischer Ebene eine Klerusbildung nach dem Eichstätter Muster angezielt.

Da die Regierung diese Denkschrift dilatorisch behandelte, drängten die Bischöfe am 20. Februar 1852 in einer erneuten Vorstellung an den König auf eine rasche Lösung. Am 8. April erfolgte daraufhin eine königliche EntschlieÙung⁷⁶, die zwar von der Fortgeltung des Religionsediktes ausging, allerdings eine konkordatskonforme Auslegung versprach: „Bei Auslegung und Anwendung mehrdeutiger und zweifelhafter Stellen der II. Verf.-Beilage ist jene Interpretation anzunehmen, welche mit den Bestimmungen des Concordates übereinstimmend ist oder sich denselben annähert.“⁷⁷

In der Frage der Klerusbildung kam es zu erheblichen Zugeständnissen: Die Aufnahme in den geistlichen Stand bzw. in das Klerikalseminar wurde dem freien Ermessen der Bischöfe überlassen. Bei der Ernennung der Vorstände und Lehrer an den bischöflichen Klerikal- und Knabenseminaren sollte die Wahl lediglich angezeigt werden. Von der förmlichen Bestätigung durch den König wurde abgesehen. Die Frage der Erweiterung der bischöflichen Seminarien mit eigenen Schulen im Sinne des Artikels V des Konkordats wurde verschoben und „auf nachträglich zu erstattende billige Anträge“⁷⁸ verwiesen. Bei der Besetzung der Lehrstühle an den Lyzeen sollte künftig auf die Wünsche der Bischöfe Rücksicht genommen und bei der Anstellung von Theologieprofessoren an den Universitäten auch ein Gut-

achten des Diözesanbischofs über den dogmatischen Standpunkt und den sittlichen Wandel des Kandidaten eingeholt werden.

Mit diesem Ergebnis war Reisach jedoch nicht zufrieden; er holte die Meinung der Mit Bischöfe ein und schlug eine erneute Eingabe vor, „da unsere Stärke allein in der kirchlichen Einheit liegen kann“⁷⁹. Das Echo der Bischöfe war aber gespalten: Ein Teil von ihnen plädierte dafür, dem König für sein Entgegenkommen zu danken, während der andere auf eine weitere bischöfliche Zusammenkunft und Beratschlagung drängte. Man entschloß sich zunächst für ein Schreiben an den König, in dem der Episkopat für die königliche Entschließung seinen Dank abstattete, freilich mit dem Vorbehalt, „über die einzelnen Punkte jener Instruktion nach gepflogener reiflicher Erwägung Eurer Königl. Majestät weitere gehorsamste Gutachten und Anträge seiner Zeit zu unterbreiten“⁸⁰. Ein Jahr später war dieser Zeitschrift gekommen: Am 15. Mai 1853 wurde eine zweite bischöfliche Denkschrift der allerhöchsten Stelle vorgelegt, die zwei Punkte noch einmal besonders hervorhob: die Klerusbildung und die Rekatholisierung der Universitäten. Erneut wurde auf den Artikel V des Konkordats verwiesen und für jede Diözese die Forderung erhoben, „daß mit allen Knaben- und Klerikalseminarien dermalen schon vorfindlichen Lyceen, Gymnasien und lateinischen Schulen mit erstern vereinigt und den Bischöfen übergeben werden sollen, und (oder) es den Bischöfen freistehe, solche Lehranstalten zu errichten“⁸¹.

Am Schluß der Denkschrift applizierte ein juristischer Exkurs den Grundsatz „*Lex specialis derogat generali*“ auf die Frage des Verhältnisses von Konkordat und Religionsedikt. Das Religionsedikt als generelle Basis der Regelung der Rechtsverhältnisse für die im Staate existierenden Religionsgesellschaften werde, so wurde geschlossen, vom Konkordat als dem speziellen Gesetz, das die Rechte der Katholiken festlege, aufgehoben. Zu diesem Vorrang des Konkordats verpflichte auch dessen feierlicher Abschluß mit dem Hl. Stuhl, ohne dessen Zustimmung das Vertragswerk nicht geändert oder uminterpretiert werden dürfe.

König Max II. war jedoch der Streitigkeiten um das Konkordat überdrüssig und drängte auf eine Einigung mit dem bayrischen Episkopat. Kultusminister Theodor von Zwehl (1800–1875)⁸² unternahm im Auftrag des Königs einen Vermittlungsversuch und verhandelte mit den einzelnen Diözesanbischofen. Das Ergebnis war der Entwurf einer Ministerialschließung, die den Forderungen der Bischöfe weitgehend entgegenkam. Der König verlangte jedoch seinerseits eine Absichtserklärung der Bischöfe, keine weiteren Petitionen und Postulate einzureichen⁸³.

Die Reaktion war unterschiedlich: Bischof Oetl⁸⁴ von Eichstätt war der Überzeugung, „daß das Ministerium den Principien-Fragen die wohlwollendste Würdigung zugewendet und sie in einer Weise erledigt hat, die alle Anerkennung verdient und daher eine weitere Verfolgung der Principien bis auf ihre äußersten Spitzen und in ihren Consequenzen nicht bloß er-

folglos bleiben, sondern bedenklich werden müßte. Auch glaube ich fest, daß wenn wir die bezeichneten Zugeständnisse praktisch auffassen, einmütig festhalten und durchführen, sich das Princip im Leben selbst immer mehr Geltung verschaffen werde.“⁸⁵ Oettl hielt also das weitere Insistieren auf der Prinzipienfrage für schädlich und zollte der Regierung für ihr Entgegenkommen hohes Lob.

Reisach dagegen hielt den Entwurf für noch nicht ausreichend und stellte hinsichtlich der Erfüllung des Konkordats erhebliche Mängel fest. Bei einer weiteren Zusammenkunft, zu der die Bischöfe 1854 in Augsburg zusammentraten, wurden zunächst die Einwände des Regensburger Bischofs Valentin Riedel⁸⁶ ausgeräumt, der im Gegensatz zu Oettl einen härteren Kurs gegenüber der Regierung gefordert hatte. Man einigte sich am 25. Juli 1854 auf eine gemeinsame Erklärung, in der man dem König zwar dankte, aber zugleich die Hoffnung aussprach, daß er die noch unerfüllten Punkte des Konkordats auf Grund seines Gerechtigkeitsinnes bald einlösen möge.

Diese Stellungnahme entsprach nicht ganz den Erwartungen des Königs. Dennoch ließ er unter dem 9. Oktober 1854⁸⁷ den Bischöfen die angekündigte Ministerialentschließung zugehen, die hinsichtlich der Frage der Bildung des Klerus die Beschlüsse aus dem Jahr 1852 erneuerte. Bezüglich der öffentlichen Unterrichtsanstalten wurde neben der Betonung der Kronrechte bei der Professorenberufung auch der Wunsch der Bischöfe berücksichtigt, den dogmatischen Standpunkt und den sittlichen Wandel der Bewerber prüfen zu dürfen.

Reisach konnte sich jedoch auf keine Verständnis- und Einigungsformel herbeilassen. Er hatte schon in einer Eingabe vom 16. August 1853 und einem Promemoria vom selben Datum⁸⁸ den Terminus „billige Anträge“ dazu benutzt, um für das Erzbistum eine ähnliche Priesterbildungsanstalt wie in Eichstätt zu fordern. Er verlangte dafür keinerlei staatliche Leistungen oder Zuschüsse, sondern nur die Übergabe einiger Gebäulichkeiten und die im Konkordat zugesicherte Freiheit in der Leitung, dem Unterricht und der Verwaltung der Seminarien sowie die freie Anstellung der Vorstände und Professoren.

Da die Regierung auf diese Forderungen nicht antwortete, erneuerte er am 12. März 1855⁸⁹ seine Forderungen. Abermals interpretierte er den Ausdruck „billige Anträge“ als Aufforderung zum Einreichen kostensparender Vorschläge und erinnerte an seine frühere Eingabe mit der detaillierten Kostenaufstellung. Etwaige Bedenken wegen des Ernennungsrechtes der Professoren versuchte er zu zerstreuen, indem er darauf verwies, daß es sich nach der Umorganisation des Lyzeums in Freising ja um keine königliche, sondern um eine bischöfliche Anstalt handeln würde. Demnach könnte das Prinzip des landesherrlichen Ernennungsrechtes der Professoren an staatlichen Anstalten in diesem Fall gar nicht mehr verletzt werden. Am

Schluß seines Schreibens gab Reisach seiner Hoffnung Ausdruck, die neun-jährigen Bemühungen um die Erfüllung des Artikels V des Konkordats endlich mit Erfolg gekrönt zu sehen, und setzte hinzu, „dass er nicht ruhen und rasten [könne], bis er auf allen von Pflichten und Gewissen gebotenen Wegen die endliche Erfüllung des Artikels V des Concordates für die Erzdiözese München-Freising herbeigeführt [habe]“⁹⁰.

Aus dieser Bemerkung sprach seine Hartnäckigkeit. Es ging ihm nur um ein Ziel, nämlich mit der Koppelung des Seminardekrets des Konzils von Trient und dem Seminarartikel des Konkordats den Staat aus der Klerusbildung zu verdrängen. Die Regierung befürchtete jedoch das Heranwachsen eines ultramontanen Klerus und wollte daher auf einen Einfluß auf die Bildung der künftigen Geistlichen nicht verzichten. Deshalb wurde der Plan zur Versetzung Reisachs neu aufgegriffen.

Daß aber mit seiner Erhebung zum Kardinal und der Übersiedlung nach Rom seine Einflußmöglichkeiten noch stiegen, daß er seine Vorstellungen in der Klerusbildung mit noch mehr Energie und der Unterstützung des Hl. Stuhls und dessen Autorität durchsetzen konnte, blieb der bayrischen Regierung aus kurzsichtigen Interessen verborgen. Reisach wurde an der Kurie Spezialist für „Deutschlandfragen“ und hatte durch die gute Beziehung zu Kardinalstaatssekretär Antonelli einen großen Einflußspielraum, den er auch nutzte: er verhinderte die Umwandlung des Eichstätter Lyzeums in eine königliche Anstalt, wobei er in Zusammenarbeit mit dem Eichstätter Regens Ernst Bischof Oettl einfach ausschaltete, er kämpfte gegen die „deutsche Theologie“ Döllingers, dem er vorhielt, eine Universitätsdiktatur der theologischen Wissenschaft errichten zu wollen, er schritt gegen die Münchener Gelehrtenversammlung ein und provozierte den Seminarkonflikt in Speyer⁹¹.

Der Erzbischof von Bamberg Michael Deinlein resümierte anläßlich des Speyrer Seminarkonfliktes: „Erst im Jahre 1837, als H. H. Bischof Carl August, Graf von Reisach von Rom nach Eichstätt gekommen war, erklärte dieser die Auffassung des Artikels V des Konkordats nicht für die vollständige. Er erklärte diesen Artikel nach dem kirchlichen Sinn und formulierte daraufhin seine Anträge. Alles staunte über diese Erklärung des Artikels V. Man hielt sie für übertrieben und wollte nach dem Buchstaben in diesem Artikel . . . keinen anderen Sinn finden können als ‚seminaria clericalia‘. Am meisten setzte sich die Staatsregierung ein, die auf die bisherige Auslegung sich berief und daran festhielt, ja geradezu behauptete, daß von ihrer Seite (i. J. 1817) an ‚seminaria puerorum‘ gar nicht gedacht worden sei. Ich finde das für sehr glaublich, habe daher als Bischof von Augsburg im Jahre 1857 dem Nuntius Chigi diese Verhältnisse offen dargelegt und ihn gebeten, diese Angelegenheit an den Hl. Stuhl zu bringen mit der Bitte, Sanctitas und Majestät möchten über den Sinn dieses Artikels sich einigen, worauf wir Bischöfe also festen Fuß bekämen und unsere Forderung an die Staatsregierung stellen könnten. Ich bin schnöde zurückgewiesen worden,

wurde sogar bei Sr. Heiligkeit verklagt und habe von daher im Neujahrsschreiben einen Tadel erhalten.“⁹²

Jeder Einspruch gegen die einseitige Seminarvorstellung Reisachs, die auch in den Syllabus errorum von 1864 in Artikel 45 und 46 Eingang fand⁹³, wurde als Sympathie mit dem Staat gewertet, den es in der Frage der Klerusbildung zu bekämpfen galt. In diesem Zusammenhang muß auch der Konflikt mit Döllinger gesehen und ganz neu gewertet werden: Er plädierte für den Öffentlichkeitscharakter von Theologie und wehrte sich gegen theologische Winkelschulen, wie er sie in den Seminarien verwirklicht sah.

In diesen Jahren der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat trat Freiherr von Lutz⁹⁴ seinen Dienst im bayrischen Kultusministerium an. In diesem gespannten Klima entwickelte er seine Ideen, die den Kulturkampf in Bayern heraufführten. Der bayrische Kulturkampf, den Lutz dann auf die Reichsebene verlagerte, beinhaltete auch den Versuch, den Einfluß der Kurie auf die Klerusbildung zu reduzieren. Der Kanzelparagraph, der am 10. Dezember 1871 Gesetzeskraft erlangte und der von der bayerischen Regierung beantragt worden war, hatte seine Ursache nicht nur in den befürchteten Auswirkungen des Beschlusses der Infallibilität des Papstes auf dem 1. Vatikanischen Konzil, sondern mehr noch in der Angst vor der Agitation des bayerischen Klerus. Lutz begründete im Reichstag persönlich seinen Antrag und führte aus, daß nicht übersehen werden dürfe, „daß in vielen deutschen Staaten der Klerus seit mehreren Dezennien förmlich umgestaltet worden ist. Der Klerus, wie ich ihn in meiner Jugend kannte, wie ihn die alten Fürstbischöfe erzogen hatten, der meine Herren, ist ausgestorben, – an seine Stelle ist ein Klerus getreten, der im Wesentlichen das Ebenbild des Jesuitismus ist.“⁹⁵

An dem Phänomen, das man seit der Mitte der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts als „römisch“, „ultramontan“ oder „jesuitisch“ zu disqualifizieren suchte⁹⁶, hatte Reisach maßgeblich mitgewirkt. Sein Einfluß war nicht zuletzt durch seine Berufung an die römische Kurie gewachsen. Was S. Merkle im Blick auf Preußen festgestellt hat, gilt mutatis mutandis auch für Bayern: „So haben die Regierungen . . . den Katholizismus bekommen, der ihr eigenstes Werk war, den sie verdienten.“⁹⁷ Es war ein übertrieben zentralistischer Katholizismus.

Verzeichnis der Abkürzungen

1. AES Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
2. APR Archiv des Pont. Collegio Urbano di Propaganda fide
3. ASV Archivio Segreto Vaticano
4. DA EI Diözesanarchiv Eichstätt
5. GHAM Geheimes Hausarchiv München
6. GPSt Gesandtschaft beim Päpstlichen Stuhl
7. GStAM Geheimes Staatsarchiv München
8. HStAM Hauptstaatsarchiv München
9. MBM Miscellanea Bavarica Monacensia
10. MK Ministerium für Unterricht und Kultus
11. UB EI Universitätsbibliothek Eichstätt

Im Vatikanischen Archiv habe ich zu diesem Vorgang keine Akten gefunden.

Häufiger zitierte Literatur

- 400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt (Eichstätt 1964) (= Coll. Will.)
Gatz, Erwin (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) (= Gatz).
Hacker, Rupert, Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I. (1825–1848) (Tübingen 1967) (= Hacker).
Romstöck, Franz Sales, Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyceums in Eichstätt (Ingolstadt 1894) (= Romstöck).
Schärl, Walter, Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806 bis 1918 (Kallmünz 1955) (= Schärl).
Weiss, Otto, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (St. Ottilien 1983) (= Weiss).

¹ Eine umfassende Biographie Reisachs steht noch aus. Das Werk von *Götz, J. B.* Kardinal Karl August Graf von Reisach als Bischof von Eichstätt (Eichstätt 1901) ist nur aus den Quellen des Eichstätter Diözesanarchivs gearbeitet und litt zudem unter der Zensur von Bischof Franz Leopold Freiherr v. Leonrod (1867–1905), der sich als der authentische Sachwalter des Reisachnachlasses verstand. So schrieb der Bischof etwas verärgert über den Biographen Reisachs, der ohnehin sein Manuskript Kapitel um Kapitel gehorsam zur Korrektur beim Generalvikar abließerte: „Ich habe Einiges gestrichen. Die jetzigen Historiker bewahren bei Veröffentlichungen nicht den rechten Tact. Nicht alles eignet sich zum Druck.“ (Leonrod an Triller; Eichstätt, 12. Dezember 1900; DA EI Nachlaß-Triller). Götz selber gestand zwei Dezennien später: „Als ich 1901 meine Arbeit über den Eichstätter Bischof und nachmaligen Kardinal Karl August Grafen von Reisach veröffentlichte, waren mir nach verschiedenen Seiten hin die Hände gebunden.“ *Götz, J. B.*, Neue Literatur zur Geschichte des Kardinals Reisach, in: *HplBl* 162 (1918) 266–272, hier 266.

² Zur Person vgl. *Zeis, A.*, in: *Gatz*, 819f. sowie *Weiss*, 87f. Weiss ist ebenfalls der Meinung, daß Reisach erst als Erzbischof von München und Freising mit seinen kurialen Ideen herausgerückt sei. „Reisach hatte sich zunächst in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem bayerischen Staat große Zurückhaltung auferlegt, wohl nicht nur aus taktischen Gründen, sondern weil seinem Charakter bei aller Entschiedenheit in der Theorie der entschiedene offene Kampf nicht lag.“ (ebd. 834). Die Intention Reisachs, durch seine Seminarkonzeption einen neuen Klerus zu schaffen und dadurch dem Staat umso entschiedener entgentreten zu

können, wird im Buch von Weiss, das eher die mystischen Beziehungen des späteren Kurienkardinals im Blick hat, nicht deutlich.

³ Doeberl, A., Bischof Reisach, in: HplBl 162 (1918) 469–480, 558–568 u. 669–679.

⁴ Regens Josef Ernst von Eichstätt berichtet in seinem Röm. Tagebuch, daß König Ludwig I. Reisach schon im Jahre 1835 als Bischof von Eichstätt vorgesehen hatte. Unter dem 24. Februar notierte er: „Rex Bavariae nominavit Com. de Reisach Episcopum Eistettensem, nonnullis tamen propositis conditionibus: 1^o ut b. s. g. (= bene se gereret)–2^o Ne umquam studeret potestatem Epis. ampliari 3^o Ne Jesuitas introducere tentaret.“ (Röm. Tagebuch 1828–1837, UB EI). Der Eichstätter Kirchenhistoriker Josef Suttner, wußte in seiner Vorlesung über Kirchenfragen den Vorgang so zu schildern: „Bischof Manl war nicht ursprünglich vom König Ludwig für Eichst. bestimmt, sondern damals schon wollte der König den Rektor der Propaganda in Rom, den Grafen Carl Aug. v. Reisach zum Bischof v. E. ernennen. Allein der damalige Minister Fürst Wallerstein schickte dem Rektor so infame Bedingungen, daß derselbe sagte, er danke für eine solche Ernennung. Der Papst nahm aber den zu Rom sich aufhaltenden König in die Lehre darüber, u. bei der baldigen Wiedererledigung von Eichst. war von diesen Bedingungen keine Rede mehr.“ (Ms. der Vorlesung von Suttner im DA EI. Die Niederschrift erfolgte, wie aus dem Text geschlossen werden kann, im Jahre 1864). Zu Suttner vgl. *Romstück*, 162–164. Ludwig Fürst Oettingen-Wallerstein favorisierte für den Eichstätter Bischofsstuhl den Passauer Weihbischof Adalbert Freiherr von Pechmann und hielt eine Berufung Reisachs für unmöglich, nachdem er zum Qualifikator der Indexkongregation ernannt worden war. Den Deutschen wohne nämlich, so lautete das Argument Wallersteins, eine Abneigung gegen „alles geheime Überwachen“ inne. (Oettingen-Wallerstein an Ludwig I., München, 12. Dezember 1835; GHAM Nachlaß Ludwig I., Kasten 10/X 460). Zu Wallerstein vgl. *Schärl* Nr. 45.

⁵ Zur Person vgl. *Schärl* Nr. 1.

⁶ Doeberl, (Anm. 3) 561 f.

⁷ Reisach nahm trotz Einladung im Februar 1847 wegen der Lola-Montez-Affäre am Hofball nicht teil. König Ludwig ließ dem Erzbischof durch Minister Abel mitteilen, daß er ihm sein Fernbleiben sehr übelnehme. „Es ist eine Undankbarkeit von dem Mann, der mir alles zu verdanken hat. Dreifach hat er mich vor den Kopf gestoßen, dreifach sage ich, denn er ist einer, der die hauptsächlichsten Umtriebe macht gegen Lolita; den Menschen, den König greift er an.“ (Zit. nach Corti, E. C. C., Ludwig I. von Bayern. Ein Ringen um Freiheit, Schönheit u. Liebe (München 1937) 485) Vgl. zu diesem Vorgang auch AES pos. 607 fasc. 342 „Notize sulle aberazione del Re di Baviera Luigi I. a cogione della Sign. Lola Montes.“

⁸ Zur Person vgl. *Franz-Willing*, G., Die bayerische Vatikanbotschaft 1803–1834 (München 1964) 41–45.

⁹ Vgl. dazu ausführlich *Hacker*, 147–150 sowie Anhang X.

¹⁰ ebd. Anhang XII.

¹¹ Zu den Details vgl. ebd. 148–150 sowie *Weiss*, 837 f. Nach Weiss hatte der Papst schon die Zusage der Versetzung Reisachs an den bayerischen Gesandten gemacht. Der Münchner Erzbischof aber weigerte sich schlichtweg.

¹² König Max II. an Spaur; München, 17. Dezember 1851 sowie Von der Pfordten an Spaur; München, 24. Dezember 1851 (GStAM GPSt 787).

¹³ König Max an Spaur; München, 14. Januar 1852 (ebd.).

¹⁴ Von der Pfordten an Spaur; München, 10. März 1852 (ebd.).

¹⁵ Abgedruckt in *Huber*, E. R. u. *Huber*, W., Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Berlin 1973 ff.) 3 Bde., hier 2, 140–144.

¹⁶ Von der Pfordten an Spaur; München, 27. April 1852 (GPSt 787).

¹⁷ Zur Person vgl. *Neundorfer*, B. in: *Gatz*, 768 f.

¹⁸ Von der Pfordten an Spaur; München, 27. Mai 1852 (GPSt 787).

¹⁹ Von der Pfordten an Spaur; München, 7. Juni 1852 (ebd.).

²⁰ Zur Person vgl. *Franz-Willing* (Anm. 8) 46–50.

²¹ Zur Person vgl. *Weber*, Ch., Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der ku-

rialen Führungsschicht zur Zeit Pius IX. (1846–1878) (Stuttgart 1978) 266–284 sowie das Biogramm 429–431.

22 Von der Pfordten an Spaur; München, 15. Juni 1852 (GPSt 787).

23 König Max an Spaur; München, 6. Januar 1854 (ebd.).

24 ebd.

25 König Max an Spaur; München, 21. Februar 1854 (ebd.).

26 ebenfalls in GPSt 787.

27 Zur Person vgl. *Schärl* Nr. 360 sowie *Weiss*, 886.

28 siehe Anm. 26.

29 Pfistermeister an Verger; Hohenschwangau, 21. August 1855 (ebd.).

30 Zur Person vgl. *Schärl* Nr. 541 u. *Zeis, A.*, in: *Gatz*, 654–656.

31 Vgl. dazu *Fink, K. A.*, Kardinal Hohenlohe und das röm. Milieu in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, in: *Schwaiger, G.* (Hrg.), *Kirchen u. Liberalismus im 19. Jh.* (Göttingen 1976) 164–172.

32 siehe Anm. 29.

33 Zur Person vgl. *Leidl, A.*, in: *Gatz*, 318f sowie *ders.*, Heinrich von Hofstätter (1805–1875). Ein Bischofsleben im Zeitalter der Restauration, in: *OG 17* (1975) 9–18.

34 Eine treffende Charakteristik Hofstätters!

35 Vgl. Anm. 29. Das bei Scherr abschwächend hinzugesetzte „scheint es“ erklärt sich durch die Skepsis Pfistermeisters gegenüber den Bischöfen, die vor ihrer Ernennung staatstreu waren, hernach sich aber als Kurialisten entpuppten. Bei Allioli, dem Wunschkandidaten des Königs für das Bistum Augsburg, meldete der Kabinettssekretär dieselbe Vorsicht an: „Wer steht gut, ob nicht die Berufung der Mitra auch diesen Kopf verdreht.“ (GPSt 787). Zu Allioli vgl. *Buxbaum, E. M.*, J. Fr. von Allioli (1793–1873), in: *Kath. Theologen Deutschlands im 19. Jh.*, Bd. 2 (München 1975) 233–268.

36 Reisach an König Ludwig I.; München, 25. November 1855 (GHAM Nachlaß Ludwig I., 86–5–VIII).

37 Von der Pfordten an Verger; München, 3. Dezember 1855 (GPSt 787).

38 ebd.

39 Von der Pfordten an Verger; Telegramm vom 6. Dezember 1855 (ebd.).

40 Von der Pfordten an Verger; München, 2. Dezember 1855 (ebd.).

41 ebd.

42 Reisach an König Ludwig I.; Rom, 6. Mai 1856 (GHAM Nachlaß Ludwig I. 86–5–VIII).

43 Reisach an Ernst; Rom, 8. Dezember 1856 (Nachlaß Ernst UB EI).

44 zit. nach *Doeberl* (Anm. 3) 678 f.

45 Vgl. die Habilitationsschrift von *Hausberger, K.*, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jh. (St. Ottilien 1983).

46 Vgl. dazu künftig meine Dissertation „Klerusbildung und Seminaridee im 19. Jh. Die Pastoraltheologie auf dem Weg in die Neuscholastik.“ Ein Indiz dafür, wie sehr die Eichstätter Amtsperiode Reisachs bislang in der Forschung vernachlässigt wurde, zeigt die Aussage von Aubert, Reisach sei 20 Jahre Erzbischof von München und Freising gewesen. (*Aubert, R.*, Vatikanum I. [Mainz 1965] 49). *H. J. Pottmeyer* hat diese unrichtige Angabe in seinen Arbeiten, die zentral zum Verständnis der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts sind, übernommen, (*ders.*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft [Freiburg 1968] 27 sowie *ders.*, Unfehlbarkeit und Souveränität [Mainz 1975] 199).

47 *Litterae Pastorales ad universum clerum dioecesis Eichstettensis, Monachii 1837*. Reisach verwies darin auf seine Erfahrungen als Rektor des Collegio Urbano in Rom und gab seine Absicht bekannt, auch die Eichstätter Klerusanstalt nach diesem Muster zu organisieren. „*Inter maxima Dioeceseos Nobis commissae incommoda istud scilicet est, ejusmodi seminarii defectus. Ut humaniores litteras, philosophicas ac theologicas disciplinas ediscatis, communiore sunt vobis adeundae academiae, quarum spiritum cum ecclesiasticis institutionibus et clericorum virtutibus minus consentire, vos probe nostis.*“ (ebd. 8). Um diesem Übel vorzubeugen, schlug Reisach vor, die Priesterbildung dem Staat gänzlich zu entziehen.

⁴⁸ Wie wenig bislang dieser Aspekt der Transposition der Verhältnisse des Collegio Urbano auf das Eichstätter Seminar gesehen wurde, zeigt sich gerade in dem neuesten Standardwerk über die Propaganda von Josef Metzler. Darin wird von M. Jezernik ein gewisser Martin van Reisach als Rektor des Propagandakollegs angeführt. Daß es sich dabei nur um den späteren Bischof von Eichstätt Karl August Graf von Reisach handeln kann, wird völlig verwischt. (Vgl. *Jezernik, M.*, *Il Pontificio Collegio Urbano di Propaganda Fide*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, Vol. III/1 1815–1972 (Rom 1975) 99–122, hier 101. Ich werde in meiner Dissertation anhand bislang unbeachteter Archivalien des Collegio Urbano die Rektoratszeit Reisachs darstellen und die unter seiner Amtszeit erfolgte Neuregelung der Haus- und Studienordnung ausführlich kommentieren („Regole da osservarsi dal Rettore, Alunni, Ministri ed Officiali del Collegio Urbano de Propaganda Fide, Roma 1831“). Ein gedrucktes Exemplar befindet sich in SC (= Scritture riferite nei Congressi) Collegio Urbano 16 (1831–1835), das mit Anhang 54 Seiten umfaßt.

⁴⁹ Das Konkordat ist abgedruckt bei *Hausberger* (Anm. 45) 309–318, hier 313.

⁵⁰ *Doeberl* (Anm. 3) 669.

⁵¹ *Lederer, J.*, Der neue Anfang unter Karl August Graf von Reisach, in: *Coll. Will.*, 182–205, hier 204. Vgl. jetzt auch ergänzend: *Dickerhof, H.*, Vom Collegium Willibaldinum zur katholischen Universität 1564–1980. Bildungswesen im Spannungsfeld von Staat und Kirche, in: *Der Eichstätter Raum in Geschichte und Gegenwart* (Eichstätt 21984) 88–102.

⁵² Zur Person vgl. *Schärl*, Nr. 546 sowie *Romstöck*, 153–156 und *Weiss*, 886–906 u. 936–962. Daß man in Eichstätt von den mystischen Neigungen Senestreys wußte, zeigt das Gutachten von Ernst, das er im Auftrag von Nuntius Flavius Chigi anfertigte. Darin teilt dieser mit, daß Senestrey in der Zeit seiner Krankheit unter dem Einfluß einer gewissen Frau gestanden sei, die dem Magnetismus huldigte und im ekstatischen Zustand Weissagungen machte und Traumdeutungen vornahm. Jetzt aber, so resümierte Ernst, habe Senestrey wieder zur ehemaligen Anhänglichkeit an die Kirche und den Hl. Stuhl zurückgefunden, weshalb er mit dem Zeugnis für die Tauglichkeit als Bischof von Regensburg schloß: „*Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testifcor virum hunc . . . praeclaris dotibus praeditum dignum esse ad tantum opus Episcopatus.*“ (Korrespondenz Ernst DA EI).

⁵³ Zur Person vgl. *Romstöck*, 151.

⁵⁴ ebd. 130.

⁵⁵ ebd. 130 f.

⁵⁶ ebd. 122f sowie *Mayr, F. X.*, Die naturwissenschaftlichen Sammlungen der Philosophisch-theologischen Hochschule Eichstätt, in: *Coll. Will.* 302–334, hier 304 f.

⁵⁷ Vgl. HStAM MK 11 537 (= Das bischöfliche Lyceum in dem Knaben-Seminar Eichstätt, Vol I 1843–1856).

⁵⁸ *Dickerhof* (Anm. 51) 95 f.

⁵⁹ Zur Person vgl. *Romstöck*, 136.

⁶⁰ Regierung von Mittelfranken an Ludwig I.; Ansbach, 24. Juli 1845 (HStAM MK 11 537).

⁶¹ Zur Person vgl. *Romstöck*, 123 f.

⁶² Ministerium des Innern an Regierung von Mittelfranken; München, 7. August 1845 (MK 11 537).

⁶³ Regierung von Mittelfranken an Ludwig I.; Ansbach, 2. September 1845 beiliegend: Bisch. Ordinariat Eichstätt an Regierung von Mittelfranken; Eichstätt, 28. August 1845 (ebd.).

⁶⁴ Abel an Ludwig I.; München, 5. November 1845 (ebd.).

⁶⁵ Signat des Königs vom 8. November 1845 (ebd.). Schon im Jahre 1843 hatte der König um genauen Aufschluß über die Zahl der Studenten am Germanikum gebeten; Innenminister Abel zeigte in seiner Antwort vom 5. Februar 1843 auf, daß es im Jahr 1840 16 waren, augenblicklich aber 26. Der König schrieb vielsagend an den Rand: „also 10 mehr!“ (GHAM Nachlaß Ludwig I. Kasten 2/156).

⁶⁶ Reisach an Ludwig I.; Eichstätt, 25. November 1845 (MK 11 537).

⁶⁷ Signat des Königs vom 20. Dezember 1845: „Es bleibt bei Meiner Entschließung. Ein

Anderer, für fragliche Lehrstelle Geeigneter, Mir in Antrag zu bringen. Die Entschließung darauf behalte ich mir vor“ (ebd.).

⁶⁸ Reisach an Ludwig I.; Eichstätt, 20. Januar 1846 (ebd.). ⁶⁹ ebd.

⁷⁰ In Eichstätt kam es bei Festlichkeiten immer wieder zu Reibereien, weil die Lehrer am Gymnasium das Vorrecht vor den Lyzealprofessoren beanspruchten, da man diese nicht als staatliche Beamte, sondern nur als einfache Priester betrachtete. Vgl. die diesbezüglichen Beschwerden im Akt MK 11 537.

⁷¹ Vgl. Anmerkung 68. ⁷² Abgedruckt in Coll. Will., 203–205.

⁷³ Vgl. Anm. 68. Der Fall Schöttl wurde unter dem Nachfolger Reisachs, Bischof Georg von Oetl, in bestem Einvernehmen mit dem König zugunsten des Eichstätter Professors beigelegt. Vgl. dazu meine Untersuchung „Klerusbildung und Seminaridee“.

⁷⁴ Abgedruckt in *Huber, E. R. u. Huber, W.*, (Anm. 15) Bd. 2, 117–134.

⁷⁵ ebd. ⁷⁶ ebd. 140–144. ⁷⁷ ebd. 140.

⁷⁸ ebd. 143. An diese Formel der Entschließung vom 8. Oktober knüpfte Reisach weitere Forderungen zur Errichtung einer rein kirchlichen Lehranstalt in Freising ähnlich dem Seminarmodell in Eichstätt.

⁷⁹ Reisach an seine Mitbischöfe; München, 10. April 1852 (Archiv der Erzbischöfe von München und Freising).

⁸⁰ AkathKR 1 (1862) 402.

⁸¹ ebd. 403–408, hier 404.

⁸² Zur Person vgl. *Schärl* Nr. 78.

⁸³ Zwehl an Reisach; München, 20. April 1854 (Archiv der Erzb. München u. Freising Aktenband Bischofskonferenz Freising 1850).

⁸⁴ Zur Person vgl. *Schärl* Nr. 529 sowie *Appel, B.*, in: *Gatz*, 542–544.

⁸⁵ Oetl an Weis; Eichstätt, 28. April 1854 zit. nach *Remling, F. F.*, Nikolaus von Weis, Bischof zu Speyer, im Leben und Wirken, 2 Bde (Speyer 1871) hier 2, 140.

⁸⁶ Zur Person *Schärl* Nr. 538 sowie *Mai, P.*, in: *Gatz*, 616 f.

⁸⁷ Abgedruckt in AkathKR 1 (1862) 431–438.

⁸⁸ ebd. 438–447.

⁸⁹ ebd. 447 f. In seinen Verhandlungen mit dem Kurienkardinal Reisach über die beabsichtigte Umwandlung des Eichstätter Lyzeums in eine königliche Anstalt kam der bayer. Gesandte Verger auf die Uminterpretation von „billige Anträge“ in „was nichts kostet“ zu sprechen und hielt dem Kardinal scherzhaft mangelnde Logik vor, worüber sich ihr gemeinsamer Logikprofessor Meilinger nur wundern könnte. Vgl. dazu ausführlich meine Studie über die Klerusbildung. ⁹⁰ ebd. 448.

⁹¹ Vgl. dazu ausführlich meine Dissertation, die die zentrale Rolle Reisachs in der Kongregation für außerordentliche Angelegenheiten anhand der Akten des AES aufweist. Vgl. dazu bislang *Pasztor, L.*, La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850, in: *AHistPont* 6 (1968) 191–318 und *Greipl, E. J.*, Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und seine Bedeutung für die Forschung, in: *RQ* 79 (1984) 255–262.

⁹² Zit. nach *Stamer, L.*, Der Streit zwischen Staat und Kirche um den Ausbau des Speyerer Priesterseminars vor 100 Jahren, in: *AmrhKG* 16 (1964) 249–280, hier 260.

⁹³ abgedruckt bei *Huber* (Anm. 15) Bd. 2, 400–407, hier 404.

⁹⁴ Zur Person vgl. *Schärl* Nr. 35 sowie *Rummel, F.*, Das Ministerium Lutz und seine Gegner 1871–1882. Ein Kampf um Staatskirchentum, Reichstreue u. Parlamentsherrschaft in Bayern (München 1935) u. *Grasser, W.*, Johann Freiherr von Lutz (eine politische Biographie) 1826–1890 (= *MBM* 1) (München 1967).

⁹⁵ *Grasser* (Anm. 94) 85 f.

⁹⁶ Sehr aufschlußreich sind die Briefe von Johannes Janssen, der zu Forschungszwecken im Vatikanischen Archiv in Rom weilte und bei Kardinal Reisach wohnte. Vgl. *Pastor, L. v.* (Hrsg.), Johannes Janssens Briefe, 2 Bde (Freiburg 1920) sowie *Raab, H.*, Johannes Janssen und das Vatikanische Archiv, in: *RQ* 77 (1982) 229–264.

Die Maiandacht als Beispiel volksnaher Frömmigkeit

Von KURT KÜPPERS

A: Historische Aspekte: Die Einführung und Verbreitung der Maiandacht im deutschen Sprachgebiet

1. Wurzeln und Vorläufer der Marien-Maiandacht

Im Jahre 1984 jährte es sich zum zweihundertsten Male, daß erstmals öffentlich in einer Kirche allabendlich eine marianisch geprägte Maiandacht gefeiert wurde¹. Zwar gab es schon seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts vor allem in Italien Andachtsbücher, die diese Andachtsform verbreiteten – sie blieben jedoch auf den Bereich der privaten Frömmigkeit beschränkt. Erst die Kamillianer begannen im Mai 1784 in ihrer Kirche zu Ferrara, öffentlich den ganzen Monat hindurch Maiandachten zu halten. Diese Feiern bestanden u. a. aus Betrachtungen, Gebeten, Gesängen, der Lauretanischen Litanei und Tugendübungen für jeden Tag, den sogenannten „Flores mariani“; den Abschluß bildete der sakramentale Segen².

Die Verehrung Mariens im Mai – oder richtiger im Frühling, denn „Maienzeit“ ist zunächst der Name für diese Jahreszeit³ – ist schon im Mittelalter bezeugt, sie hat jedoch nichts mit der heute üblichen Maiandacht gemein⁴.

Die Wurzeln der Maiandacht reichen vielmehr zu einem anderen mittelalterlichen Brauch, der von Passionsfrömmigkeit, Kreuzverehrung und Bitten um gute Witterung bestimmt ist. Quellen dieser Zeit sprechen davon, zum Maibeginn einen „Geistlichen Mai“ zu setzen, d. h. eine besondere Form der Kreuzverehrung zu üben. Einer der einflußreichsten Vertreter ist der Mystiker Heinrich Seuse († 1366)⁵. Dieser „Geistliche Mai“ steht in Beziehung zum Fest Kreuzauffindung (3. Mai) und zur Kreuz- oder Bittwoche vor Christi Himmelfahrt. Anknüpfend an den Brauch des Wettersegens, der vielerorts von Kreuzauffindung an erteilt wurde, entwickelte sich vor allem in den rheinischen und fränkischen Diözesen eine eigene Bittandacht um gute Witterung, das sogenannte „Maigebet“. Nach Mißernten zu Beginn des 18. Jahrhunderts sind seit etwa 1720 entsprechende Gebete in den Bistümern Mainz⁶, Würzburg⁷, Bamberg⁸, dann auch Worms⁹, Speyer¹⁰ und Trier¹¹ eingeführt worden. Dieses „Maigebet“, vielfach schon als „Maiandacht“ bezeichnet, bleibt in der jahreszeitlich geprägten Frömmigkeit neben den Bittagen und dem Hagelfeiertag bis weit ins 19. Jahrhundert erhalten. Noch 1858 ist dieses Gebet in Bamberg anzutreffen¹²; in Mainz feiert man um diese Zeit sowohl das Maigebet als auch die neue Marien-Maiandacht¹³.

Kern des Maigebetes ist die Bitte um gute Ernte: die Blüte soll vor Schaden bewahrt werden und zur Frucht reifen können – ein marianischer Aspekt ist diesem Gebet noch fremd.

Mit Aufkommen der neuen Marien-Maiandacht lag es jedoch nahe, an die Praxis dieses Gebetes anzuknüpfen und unter Betonung der Marienverehrung wiederzubeleben. Dies ging um so leichter, als beispielsweise in vielen Trierer Gemeinden schon Ende des 18. Jahrhunderts das Maigebet in Richtung einer marianischen Frömmigkeit umgeformt wurde: die Gläubigen beteten nur den Rosenkranz¹⁴.

Auch das Motiv der Blüte wird in der Maiandacht aufgegriffen, allerdings bald auf die Blumen-Blüte reduziert – so daß der eigentliche Kern, die Bitte, aus dieser Blüte möge eine Frucht reifen, verloren geht. Die Interpretation passender Bibelstellen – vor allem Hohes Lied 2,1: „Ich bin eine Blume auf den Wiesen . . . eine Lilie der Täler“ – führt dazu, den Blüten- und Blumenmonat der Gottesmutter zu weihen.

2. Verbreitung der Marien-Maiandacht im deutschen Sprachgebiet

Nachdem sich die Marien-Maiandacht von Ferrara aus rasch in Italien durchgesetzt hatte, fand sie über Frankreich und Belgien den Weg ins deutsche Sprachgebiet.

a) Schweiz und Elsaß

In den Diözesen der Schweiz¹⁵ wird diese Andacht erstmals 1808 im Jesuitenkolleg zu Brigg (Sitten) gefeiert, 1810 in Sitten, 1812 in Fribourg, 1830 in Luzern, 1835/36 in Solothurn, 1836 in Schwyz, 1841 in Basel. Der Bischof von St. Gallen, Petrus Mirer (1778–1862) eröffnet 1842 die erste Feier einer Maiandacht in seiner Diözese im Kloster der Hl. Scholastika in Rorschach¹⁶ – St. Gallen selbst folgt 1854. In Chur feiert man seit 1846 diese Andacht in der Kathedrale, seit 1849 auch öffentlich im Kloster Einsiedeln. Im Kanton Glarus wird das Kapuzinerkloster Näfels seit 1852 Ausstrahlungszentrum der Maiandacht¹⁷. Etwa seit 1860 setzen sich in den schweizerischen Diözesen die sonntäglichen „Maipredigten“ durch, die bald zum eigentlichen Kennzeichen dieses Marienmonats wurden¹⁸.

Schwierigkeiten zwischen Kirche und Staat gab es wegen der Maiandacht im Kanton Aargau. Der dortige Katholische Kirchenrat, seit 1819 als Staatsorgan für die Angelegenheiten der Kirche zuständig, verbot im Jahre 1857 die in einigen Gegenden ohne seine Erlaubnis eingeführten Maiandachten¹⁹. Die Reaktionen der betroffenen Dekanate lassen darauf schließen, daß mancherorts solche Andachten – wenigstens offiziell – bislang nicht eingeführt waren. Wo sie jedoch schon bestanden, versuchten die Pfarrer teilweise, die bisher tägliche Andacht auf die bloße Feier am Sonntag zu reduzieren. Doch schien es ihnen unmöglich, dem Volk diese Feier

der Maiandacht ganz zu nehmen. Das Verlangen der Gläubigen nach dieser Andacht drückt der Dekan des Landkapitels Regensburg mit der Feststellung aus:

„Thatsache ist es, daß bei diesen Andachten die Kirchen buchstäblich sich füllen und Wirthshäuser und Angelplätze etc. wenn nicht ganz, doch guten Theils verlassen werden, und dieses freiwillig, ohn Zwang und Nöthigung weder von Seite der Policei, des Sittengerichtes noch des Pfarramtes“²⁰.

Was die Einführung der Maiandacht betrifft, so wird u. a. darauf verwiesen, Josef Anton Salzmann (1780–1854), seit 1829 Bischof von Basel, habe sie gefördert und empfohlen.

Am Straßburger Münster ist die Maiandacht seit 1829 beheimatet; der bedeutende Domprediger Simon Ferdinand Mühe (1788–1865) führte sie in diesem Jahr dort ein²¹.

b) *Österreich*

In Österreich stammt der früheste Hinweis auf die Feier der Maiandacht aus dem Jesuitenkolleg Innsbruck – hier wurde seit 1841 diese Andacht unter großem Zuspruch der Bevölkerung gehalten²². Im Jahre 1851 folgt Salzburg – es ist der Aloisiusverein an der Kirche „Maria Loretto“, der sich um diese Andacht bemüht²³.

Bischof Ignatius Feigerle (1852–1863) von St. Pölten ordnete im Jahre 1853 die Feier der Maiandacht in beiden Stadtpfarrkirchen an und entwarf auch selbst das Programm dieser Feier²⁴. Um die Andacht in seiner Diözese zu verbreiten, stellte er in der ersten Nummer des neuen Pastoralconferenz-Archivs, das in Verbindung mit der Zeitschrift ‚Hippolytus‘ erschien, 1855 die Frage: „Kann die unter dem Namen ‚Monat Maria‘ bekannte Andacht in Stadt- und Landgemeinden eingeführt werden? Wie wäre sie einzurichten?“²⁵. Die eingesandten Lösungsvorschläge sprechen sich fast einhellig für die Verbreitung dieser Andacht aus; nur wenige Geistliche äußern Bedenken, da schon genug Marienfeste gefeiert werden oder daß diese Andachtsform noch zu jung sei – es fehle „das ehrwürdige Kirchenalter“²⁶.

In Wien²⁷ und Linz wird die Maiandacht vor 1855 gefeiert. Der Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier (1853–1884) erwies sich als unermüdlicher Förderer der Maiandacht. Auslösender Impuls war die Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854. Rudigier eröffnete selbst die erste Maiandacht 1855 mit einer Predigt; für seine Diözese schrieb er diese Andachtsform „zur Ehre der Unbefleckten Himmelskönigin“ vor²⁸. Er wurde nicht müde, die Maiandacht immer mit neuen – gerade aktuellen – Ereignissen zu verbinden: sei es das Konkordat (1856), der italienische Befreiungskrieg (1859), die Grundsteinlegung des Linzer Domes (1862) oder der Kampf um die Konfessionsschule (vor 1880)²⁹.

Vor 1858 ist diese Andacht auch in Graz verbreitet³⁰; 1859 folgt Klagenfurt³¹. Im Jahre 1860 wird sie in Brixen eingeführt³².

Auch in Brünn (1852)³³, Prag (1860)³⁴ und Leitmeritz (vor 1866)³⁵ ist die Maiandacht bezeugt.

Das Wiener Provinzialkonzil von 1858 ermahnt die Pfarrer, die Feier der Maiandacht einzuführen³⁶; dasselbe wiederholt die Diözesansynode von 1937, indem sie empfiehlt, diese Andacht auch weiterhin zu pflegen³⁷.

c) Deutschland

In Deutschland wurde die erste Maiandacht im Jahre 1841 im Kloster der Frauen vom Guten Hirten in München-Haidhausen gefeiert³⁸. Die aus Frankreich kommenden Ordensfrauen hatten diese Praxis mitgebracht.

Im Jahre 1842 wird in Aachen unter dem Einfluß belgischer Redemptoristen die Maiandacht von Kaplan Wilhelm Sartorius (1803–1880) in seiner ‚Johannisküche‘ – einer Armenküche – eingeführt: um einen mit Kerzen und Blumen geschmückten Marienaltar versammelten sich Tag für Tag die Armen und hielten mit Gesang und Gebet Maiandachten, in deren Mittelpunkt kurze Marienpredigten standen³⁹. Im folgenden Jahr wird die Andacht auch an der Aachener Hauptpfarrkirche St. Foillan gefeiert mit Rosenkranz, Betrachtungen, Lauretanischer Litanei, Aussetzung des Allerheiligsten und sakramentalem Segen⁴⁰.

Im übrigen Deutschland konnte sich die Maiandacht bis zum Jahre 1860 in fast allen Diözesen durchsetzen, so beispielsweise: 1844 Regensburg (hier wurde sie 1852 erneut eingeführt), 1847 Breslau, Rottenburg, 1850 Köln, Münster, 1851 Mainz, 1852 Paderborn, Osnabrück, Speyer, 1855 Eichstätt, Passau – vor 1855 auch Trier, 1858 Augsburg, Freiburg, Würzburg, 1859 Kulm und Ermland⁴¹.

Ihren stärksten Impuls empfing diese marianische Frömmigkeitsform durch die 1854 erfolgte Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens. In zahlreichen Diözesen wurde im Mai des folgenden Jahres dieses Dogma offiziell verkündet – vielfach in Verbindung mit einer Maiandacht. Es scheint, daß diese Andachtsform den Gläubigen die Möglichkeit bot, den Inhalt des neuen Dogmas zu feiern, es in den Gottesdienst aufzunehmen.

Während des Kulturkampfes forderte der Bischof von Ermland, Philipp Krentz (1867–1885) die Gläubigen durch Erlasse in den Jahren 1872, 1873 und 1876 zum Besuch der Maiandacht und zu besonderen Gebeten auf, „damit der religiöse Friede und die innere Eintracht unseres geliebten deutschen Vaterlandes erhalten oder . . . wiederhergestellt werden“⁴². 1873 beklagte er dabei die „bittern Bedrängnisse . . . die voraussichtlich durch die Ausführung der zur Untergrabung der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche erdachten Pläne ihrer Gegner in nächster Zukunft noch gesteigert werden“⁴³.

Nach Ausbruch des 1. Weltkriegs verordnete Papst Benedikt XV. im Jahre 1915, in den von ihm sehr geschätzten Maiandachten ein von ihm verfaßtes Friedensgebet zu verrichten⁴⁴. In Bamberg wurden 1915 abwechselnd mit der Maiandacht Kriegsgebetstunden angeordnet⁴⁵.

Auf die Einführung des 1. Mai als Feiertag der nationalen Arbeit (1933) bzw. als Nationaler Feiertag (1934) reagieren einige Bischöfe durch Anordnung betont feierlicher Gottesdienste an diesem Tag und vor allem mit dem Hinweis auf eine besonders feierliche Eröffnung der Maiandacht⁴⁶.

Erneut empfohlen wurde die Maiandacht während des 2. Weltkriegs. Schon im Jahre 1939 rief Papst Pius XII. die Gläubigen während des Maionats zu besonderen Gebeten und Andachten für den Frieden unter den Völkern auf. Vor allem die Kinder sollten sich an diesem Gebet beteiligen – ein Wunsch, den der Papst zwischen 1939 und 1944 regelmäßig vorbrachte⁴⁷.

Auch die 1943/44 erfolgte Weihe der deutschen Diözesen an das Herz Mariens wurde fast immer im Monat Mai – oft im Rahmen einer Maiandacht – vorgenommen⁴⁸.

In der Enzyklika ‚Mediator Dei‘ (1947) wird die Maiandacht unter den empfohlenen Frömmigkeitsübungen aufgeführt (Nr. 180).

Seit den Nachkriegsjahren finden mancherorts, so beispielsweise in der Kölner Diözese, eigene Maiandachten für die Heimatvertriebenen an verschiedenen zentralen Orten des Bistums statt⁴⁹.

Die Maiandacht entwickelte sich zur bedeutendsten Andachtsform jener Zeit. Keine Kirchenzeitung, die nicht immer wieder auf diese Andacht eingeht, sie vorstellt und propagiert. In Petitionen seitens der Gläubigen wird ihre Einführung gefordert. Viele Bischöfe geben durch aktive Teilnahme an der Feier ein deutliches Zeichen ihrer Zustimmung. Wenn auch die Anfänge der Maiandacht in Deutschland in einer Armenküche und einem Erziehungsheim liegen, so fühlen sich doch alle Schichten der Bevölkerung davon angesprochen: das Bürgertum, Bauern, Arbeiter, Adel und Klerus.

B: Liturgiewissenschaftliche Aspekte: die Feier der Maiandacht

1. Maiandacht als Familiengottesdienst

Von ihren Anfängen her ist die Maiandacht und die damit verbundene spezifische Frömmigkeit auf zweifache Weise im Gebetsleben der Gemeinde verwurzelt: als neu sich herausbildender Zweig aus der Wurzel des häuslichen Familiengebets und als öffentlicher Gottesdienst. Während jedoch Form, Inhalt und Teilnehmer der öffentlichen Maiandacht bekannt sind, fehlen solche Angaben für den Bereich der häuslichen Frömmigkeit fast völlig. Trotzdem ist dieses Familiengebet nicht zu unterschätzen. Gerade in den ersten Jahren der Verbreitung der Maiandacht wird in den Kir-

chenblättern immer wieder auf diese Form der Frömmigkeit hingewiesen; auch die Autoren privater Maiandacht-Bücher propagieren diese Gebetsform.

In einer Rezension des ‚Monat Mariä‘ (Wien 1837) – als dessen Verfasser wurde der spätere Ordensgeneral der Jesuiten Petrus Beckx (1795–1887) ermittelt – empfiehlt die Zeitschrift „Der Katholik“ im Jahre 1838 das Buch als besonders geeignet für die Verehrung Mariens im häuslichen Kreis⁵⁰. Auch die Zeitschrift „Sion“ wünscht 1842, daß „ein deutscher Priester ein solches Büchlein wenigstens für den Privatgebrauch . . . bearbeitet“⁵¹.

Diese „Doppelgleisigkeit“ zwischen öffentlicher und privater Feier bleibt fortan gewahrt. Noch in den Kriegsjahren 1940–44 werden die Pfarrer in den Amtsblättern aufgefordert, ihre Gläubigen zu Maiandachten im Kreis der Familie anzuhalten, wenn der Besuch der Kirche nicht möglich ist⁵². Vor dem geschmückten Marienbild soll die Familie mit den Kindern beten und singen⁵³. Gerade in der Diaspora liegt es nahe, die Maiandacht im privaten Kreis zu empfehlen⁵⁴.

Eines der verbreitetsten Maiandacht-Bücher, die von den Dülmener Redemptoristen verfaßte Schrift „Mai-Andacht, das ist: Die Verehrung der allerseligsten Himmelskönigin und jungfräulichen Mutter Maria im Maimonat für Kirche und Haus eingerichtet“ gibt Anweisungen, die Maiandacht auch in einem Privathaus oder einer Schule abzuhalten: Neben dem geschmückten Bild werden Lieder, der Rosenkranz, die Lauretische Litanei sowie Teile einer Betrachtung empfohlen, zum Schluß folgen verschiedene Gebete⁵⁵.

2. Maiandacht als öffentlicher Gottesdienst

Die verbreitetste Form der Maiandacht, die auch die stärkste Wirkung nach außen hin zeigte, ist die öffentliche Maiandacht in einem Gotteshaus.

a) Der äußere Rahmen

Bei der Feier der Maiandacht bildet sich im Laufe ihrer Entwicklung die Praxis der täglichen Feier immer stärker heraus. Anfangs sind sowohl tägliche Feier als auch die Feier an bestimmten Wochentagen anzutreffen. Vollerorts ist es üblich, vor allem Anfang und Schluß der Maiandacht, aber auch einfallende Sonn- und Feiertage (z. B. Christi Himmelfahrt und Pfingsten) besonders feierlich zu gestalten. Eröffnung und Abschluß des Maimonats liegen vielfach in Händen der Orts- und Weihbischöfe.

Als Tageszeit kann sich der Abend immer stärker durchsetzen, vor allem im 20. Jahrhundert sind kaum noch Zeugnisse für die morgendliche

Maiandacht anzutreffen. In den Anfangsjahren waren beide Termine üblich. Dabei spielte die soziologische Struktur der einzelnen Pfarrei eine Rolle: Um vor allem Arbeitern und Bauern, aber auch Dienstboten und Schülern die Teilnahme zu ermöglichen, wurde die Maiandacht entweder am frühen Morgen – hier oft in Verbindung mit der Messe – oder am Abend gehalten.

Die Feier selbst liegt in den Händen verschiedener Mitwirkender: Neben dem Leiter – dem Priester oder Bischof, in Filialkirchen oft ein Lehrer oder ein anderer Laie – und der Gemeinde beteiligen sich ein Chor oder eine Schola, Kantoren für das Singen der Litanei sowie ein Organist.

Die Andacht dauert in der Regel zwischen einer halben und einer Stunde. Abends muß sie so rechtzeitig angesetzt werden, daß die Teilnehmer vor Einbruch der Dunkelheit heimkehren können⁵⁶.

Es fällt auf, in welcher betonter Weise die Maiandacht mit dem Ideal der sittlichen Reinheit und dem Kampf gegen die Sünde verbunden wird. Aus der Verbindung Frühling – Erwachen der Natur wird auch ein Erwachen der (bösen) sexuellen Kräfte abgeleitet, das durch Gebet und Frömmigkeit, eben den Besuch der Maiandacht, bekämpft werden soll. Maria wird den Gläubigen als Vorbild der Reinheit vorgestellt.

b) Der innere Aufbau: Struktur der Feier

Die Maiandacht entspricht in ihrer Struktur in vielen Elementen der Sonntagsandacht, die ihre Herkunft aus dem Stundengebet ableitet⁵⁷. Zu ihren Grundelementen zählen: Vortrag bzw. Predigt und/oder eine Betrachtung, Gesang – darunter gelegentlich auch Psalmen –, Litanei (hier vor allem die Lauretanische Litanei) sowie Gebete.

Ergänzend kommt der Segen hinzu – mit der Hand, mit dem Ciborium, mit der Monstranz. Segenserteilung kann sowohl zur Eröffnung als zum Abschluß der Feier oder bei beiden Gelegenheiten erfolgen. Auf die Erteilung des Segens wirken bischöfliche Anordnungen vielfach ein, vor allem gegen eine gedankenlose Segnung aus Gründen einer größeren Feierlichkeit wird Einspruch erhoben. Die Regelung ist innerhalb der Diözesen verschieden. So wird beispielsweise für die Diözese Ermland werktags der Segen mit dem Ciborium, sonn- und feiertags mit der Monstranz angeordnet⁵⁸. Gerade das Moment der Feierlichkeit spielt eine große Rolle bei der Maiandacht. Neben dem besonders geschmückten Maialtar zeigt sich dies vor allem im Bemühen, viele „Höhepunkte“ zu setzen. Der Gipfel dieser Feier ist in der Maiandacht vor ausgesetztem Allerheiligsten erreicht. Ganz im Sinne dieser noch typisch barocken Frömmigkeit wird in Freiburg diese Form der Maiandacht erlaubt⁵⁹. 1884 feiert man in Solothurn ein Triduum am Schluß des Maimonats vor ausgesetztem Allerheiligsten⁶⁰. Im Jahre 1944 wird für das Bistum Bamberg am 1. Sonntag im Mai (damals ‚Patrona

Bavariae') „eine besonders feierliche Maiandacht vor dem Allerheiligsten“ angeordnet⁶¹.

Eine Besonderheit dieser Frömmigkeitsform ist der Brauch, den sogenannten Maialtar zu errichten. Meistens handelt es sich dabei um den Marienaltar der Kirche, der mit Blumen, Kerzen und sonstigem Schmuck geziert wird. An diesem Altar findet auch die morgendliche Messe statt⁶². Anstelle des Maialtars sind oft geschmückte Marienstatuen oder Marienbilder bezeugt.

c) Bücher für die Feier der Maiandacht

Bücher für die Maiandacht sind in großer Zahl erschienen. Es handelt sich in der Regel um Privatgebetbücher, die jedoch für den Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst konzipiert waren. Daneben werden allmählich auch Lieder – vor allem das weitverbreitete Lied „Maria Maienkönigin“ von Guido Görres (1805–1852)⁶³, später auch Gebete und ganze Andachtsformulare für die Maiandacht in die offiziellen Diözesan-Gesang- und Gebetbücher aufgenommen.

Unter den Privatgebetbüchern – ihre ältesten und einflußreichsten Autoren sind die Jesuiten Annibale Donese († 1754), Francesco Lalomia (1727–1789), Alfonso Muzzarelli (1749–1813), Louis Debussy (1788–1822)⁶⁴ – sind vor allem jene von Vinzenz Pallotti (1795–1850)⁶⁵ und Johannes Bosco (1815–1888)⁶⁶ zu nennen. Auch John Henry Newman (1801–1890) brachte ein noch heute verbreitetes Maiandacht-Büchlein heraus⁶⁷. Daneben waren vor allem die Dülmener Redemptoristen mit ihrem bereits erwähnten Maiandacht-Buch erfolgreich⁶⁸.

In unserem Jahrhundert nahm sich auch die Liturgische Bewegung der Feier der Maiandacht an; im Jahre 1930 erschienen im Volksliturgischen Apostolat Klosterneuburg „Maiandachten im Geist der Liturgie“ aus der Feder von Pius Parsch. Nach 1950 wurde u. a. die von Josef Gülden herausgegebene Maiandacht unter dem Titel „Marienlob“ weit verbreitet⁷⁰.

Die Blütezeit der Maiandacht fällt in die Zeit, die als das marianische Jahrhundert bezeichnet wird, nämlich zwischen 1850 und 1950.

Es fällt auf, daß gegen Ende des Untersuchungszeitraumes das Interesse an dieser Frömmigkeitsform teilweise nachläßt. Immer deutlicher zeigt sich die Problematik, ohne Rücksicht auf die Zeit des Kirchenjahres einen ganzen Monat der Marienfrömmigkeit zu weihen.

Nach dem Vatikanum II ist inzwischen neben dem Rückgang der Maiandachten auch ein wieder erwachendes Interesse an dieser Andachtsform zu erkennen, die das starre Schema der Eucharistiefiern auflockern und bereichern kann.

¹ Vgl. K. Küppers, Wandlungsfähig. 200 Jahre Marien-Maiandacht, in: Gottesdienst 18 (1984) 57–59.

² Vgl. G. Ferrini, Il primo centenario della divozione pubblica e solenne del mese di maggio consacrato a Maria (Roma 1883) 44f; ders., Il primo centenario del mese mariano ed il periodico Ferrarese Il Buon Giovanetto (Roma 1883); ders., Il mese di maggio consacrato a Maria secondo la solenne e pubblica istituzione avvenuta in Ferrara nel 1784 (Roma 1884); A. Manganotti, Il mese di maggio nel secolo decimo ottavo (Modena 1892). – Zum ganzen vgl. ferner: H. Thurston, Our popular devotions. III. The dedication of the month of may to Our Lady, in: The Month (London) 97 (1901) 470–483; C. A. Kneller, Ursprung und Entwicklung der Maiandacht, in: Pastor bonus 18 (1906) 337–348; J. B. Metzler, Die Marien-Maiandacht in ihrer historischen Entwicklung und Ausbreitung, in: Der Katholik (1909) I, 100–125, 177–188, 262–282 (im folgenden zitiert als Metzler); ders., Die Marien-Maiandacht. Ihre Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung, in: Zeitschrift für Ascese und Mystik 3 (1928) 89–101; P. Grootens, Van meimaand tot Mariamaand, in: De Standaard van Maria 39 (1963) 129–158; ders., Enkele aanvulligen op „van meimaand tot Mariamaand“, ebda. 264–267, G. M. Besutti, Ricerche sulla storia della mariologia dal 1800 al Vaticano II (Roma 1982) 91–108.

³ Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. VI (Leipzig 1885) 1470.

⁴ Vgl. Metzler (Anm. 2) 117–123.

⁵ Vgl. Leben Seuses. Kap. XII: „Wie er begie den meigen“, in: Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, hrsg. v. K. Bihlmeyer (Stuttgart 1907) (unveränd. Neudr. Frankfurt 1961) 32f; J.-A. Bizet, Suso et le Minnesang (Paris 1945) 101; Metzler (Anm. 2) 113f.

⁶ Vgl. A.-Ph. Brück, Geschichte der Mainzer Mai-Andacht, in: Jb. f. d. Bistum Mainz 5 (1950) 357–368, 363–365.

⁷ Vgl. Ph. Heffner (Hg.), Sammlung der hochfürstlich-wirzburgischen Landesverordnungen I (Würzburg 1776) 723f; II (Würzburg 1776) 660f, 698.

⁸ Vgl. „Die Einführung der sogenannten Maigebete in der Erzdiözese Bamberg“, in: Wöchentlicher Anzeiger für das katholisch-geistliche Bamberg 11 (1842) Nr. 38, S. 300f (das Originaldekret v. 26. 4. 1725 ist derzeit nicht auffindbar). ⁹ Vgl. Brück (Anm. 6) 362f.

¹⁰ Vgl. Sammlung der Bischöflich Speierischen Hirtenbriefe und Diözesan-Verordnungen von dem Jahre 1720–1786 (Bruchsal o. J.) Nr. LXXXI, 227f.

¹¹ Vgl. J. J. Blattau, Statuta Synodalia (Trier 1846) IV, 242 Nr. 86, V, 356 Nr. 227.

¹² Vgl. „Das allgemeine Andachtsbuch für das Erzbisthum Bamberg. Auf oberhirtliche Anordnung“ (Bamberg 1858) Teil II, 280f.

¹³ Vgl. Kath. Sonntagsblatt für Stadt und Land (Würzburg) 2 (1851) 86.

¹⁴ Dies geht aus den Visitationsprotokollen des Bischofs Josef von Hommer (1824–1836) hervor, die zwischen 1824 und 1832 entstanden sind. Die Originale werden im Bistumsarchiv Trier (Sign. 40,106a „Protocolla visitationis“) aufbewahrt; einzelne Belege können erst später im Rahmen einer derzeit entstehenden größeren Untersuchung veröffentlicht werden. – Zu den Visitationen vgl. auch A. Thomas (Hg.), Josef von Hommer 1760–1836. *Meditationes in vitam meam peractam*. Eine Selbstbiographie 321 (= Quellen und Abhdl. z.mrh. Kirchengeschichte 25) (Mainz 1976).

¹⁵ Zur Verbreitung der Maiandacht in der Schweiz vgl. Geschichtliches über die Entstehung und Ausbreitung der Maiandacht in der Schweiz, in: Schweizerische Kirchenzeitung (1857) 131–133, 139–140, 147–149, 153–155; Origine et progrès du mois de Marie en Suisse, in: Collection de Précis Historiques 20 (1871) 231–234.

¹⁶ Vgl. A. Kobler, Wallfahrt und Wallfahrtskirche zum hl. Kreuz in St. Gallen (St. Gallen 1932) 37; Schweizerische Kirchenzeitung (1854) 163f; Beiblatt zu Nr. 21 der Schweizerischen Kirchenzeitung (1855) (o. S.).

¹⁷ Vgl. P. Schwitler, Das Kapuzinerkloster Näfels 1675–1975. Ein Beitrag zur Glarner Landesgeschichte (Näfels 1975) 147f.

¹⁸ Vgl. W. Heim, Volksbrauch im Kirchenjahr heute (= Schriften der schweiz. Gesellschaft für Volkskunde 67) (Basel 1983) 98f.

¹⁹ Vgl. Staatsarchiv des Kantons Aargau, Aktensammlung Katholischer Kirchenrat, Sitzung des Katholischen Kirchenraths vom 24. September 1857: Art. 169 betreffend Maiandacht-

ten; Schreiben Katholischer Kirchenrat des Kantons Aargau vom 24. September 1857 an die Tit. Dekanate & Stiftsvorstände Betr. Maiandachten. – Zum Katholischen Kirchenrat vgl. G. Boner, Katholiken und Aargauischer Staat im 19. Jahrhundert, in: Erbe und Auftrag, Festgabe zum aargauischen Katholikentag 1953 (Baden 1953) 17–132, bes. 46ff.

²⁰ Archiv des Bistums Basel in Solothurn, Unterlagen AG, Kirchenrat: Schreiben des Dekans des Landkapitels Regensberg im Kanton Aargau v. 8. Mai 1858 an den Kirchenrat des Kantons Aargau.

²¹ Vgl. L. Pflieger, Zur Geschichte der Marien-Maiandacht im Elsaß, in: Straßburger Diözesanblatt 31 (1912) 163–176; ders. Der Straßburger Münsterprediger Simon Ferdinand Mühe 1788–1865 (Kevelaer ²¹1929) 156–159; A. M. Burg, Un apôtre de la charité, Simon-Ferdinand Mühe 1788–1865 (Mulhouse 1965) 129f.

²² Angaben über die Feier der Maiandacht in diesen Jahren machen die „Kirchenordnung 1840“, S. 35–38, die „Kirchenordnung 1841“ (Diarium des Bruders Sacristan) S. 94–98 sowie Eintragungen in das „Diarium Colleg. Oenipont. ab Anno 1839 usque ad 1847“ – alle Unterlagen befinden sich im Archiv des Jesuitenkollegs Innsbruck. Für Hilfe bei der Ermittlung dieser Unterlagen danke ich Herrn Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck.

²³ Vgl. Chr. Greinz, Die fürsterzbischöfliche Kurie und das Stadtdekanat zu Salzburg (Salzburg 1929) 189,261; „Die Einführung der Maiandacht in Salzburg“, in: Pfarrblatt St. Andrä/Salzburg, 2. Jg. Nr. 5 v. 1. Mai 1918, S. 2.

²⁴ Vgl. Diözesanarchiv St. Pölten, Zahl 1600 Episkopalien: Dekret v. 21. 4. 1853 die Einführung der Maiandacht betreffend; ebda. Programm für die Abhaltung der Mai-Andacht i. J. 1853 in St. Pölten; Verkündigungsbuch der Dompfarre St. Pölten 1853: Zum 4. Sonntag nach Ostern. – Zu Feigerle vgl. A. Kerschbaumer, Bischof Feigerle. Nach dem Leben geschildert (Wien 1864) 27ff.; ders., Geschichte des Bistums St. Pölten II (Wien 1876) 593.616 (das hier genannte Datum 1854 als Beginn der Maiandacht wird durch die Archivbelege korrigiert).

²⁵ Pastoralconferenz-Archiv der Diözese St. Pölten 1858, 19.

²⁶ Ebda 32. – Zum ganzen vgl. ebda. 19–47.

²⁷ Vgl. Metzler (Anm. 2) 276.

²⁸ Vgl. K. Meindl, Leben und Wirken des Bischofs Franz Joseph Rudigier von Linz, Bd. I (Linz 1891) 375–383.

²⁹ Vgl. ebda. 413,421,461ff,502ff,550; ders., Bd. II (Linz 1892) 272 u. ö.

³⁰ Vgl. Kath. Missionsblatt (Dülmen) Nr. 22 v. 30. 5. 1858, S. 187; Kath. Sonntagsblatt (Würzburg) (1858) 100.

³¹ Als Begründer der Maiandacht in Kärnten gilt Bischof Valentin Wiery (1858–1880), vgl. A. Hackl, Dr. Valentin Wiery, Fürstbischof von Gurk (Graz 1959/60) (Diss.masch.) 31f; J. Obersteiner, Die Bischöfe von Gurk II (Klagenfurt 1980) 91.

³² Vgl. Metzler (Anm. 2) 276f; J. Zobl, Vinzenz Gasser, Fürstbischof von Brixen (Brixen 1883) 399.

³³ Vgl. Beilage zum Schlesischen Kirchenblatt 28 (1852) Nr. 20 v. 15. 5. 1852 (o. S.).

³⁴ Vgl. Sion ((1860) 471.

³⁵ Vgl. Salzburger Kirchenblatt 1866, Nr. 19 v. 9. 5., S. 155.

³⁶ Vgl. Acta et Decreta Concilii Provinciae Viennensis Anno 1858 (Wien 1859) Tit.IV, cap. VIII, S. 124f.

³⁷ Vgl. Die erste Wiener Diözesansynode am 16. und 17. März 1937 (Wien 1937) can. 255,3, S. 70f.

³⁸ Vgl. Metzler (Anm. 2) 272; Grootens (Anm. 2) 153; Sion 11 (1842) 472.

³⁹ Vgl. A. Odenthal, Die marianische Bewegung in Aachen um die Mitte des 19. Jahrhunderts (Aachen 1954) (Masch.Expl. Diöz.-Bibl. Aachen), 26–31; H. Schiffers, Die erste deutsche Maiandacht in Aachen, in: Der Aachengau, Nr. 6. (4. 5. 1935) 23. – Zu Sartorius vgl. E. Gatz, Kaplan Josef Ista und der Aachener Karitaskreis, in: Rhein. Vierteljahrsbl. 36 (1972) 207–228.213.

⁴⁰ Vgl. Odenthal (Anm. 39) 27; A. Brecher, Oberpfarrer L. A. Nellesen (1738–1859) und der Aachener Priesterkreis, in: Zs.d.Aachener Geschichtsvereins 76 (1964) 45–205.173.

⁴¹ Einzelne Nachweise bei Metzler (Anm. 2) 272–275; zu Mainz vgl. Brück (Anm. 6). – Die Angaben beruhen auf größtenteils ungedrucktem Archivmaterial, das im Rahmen einer eigenen Untersuchung veröffentlicht wird.

- 42 Pastoralblatt für die Diözese Ermland 4 (1872) 56. 43 Ebda., 5 (1873) 60.
- 44 Vgl. z. B. Kirchliches Amts-Blatt für die Diözese Rottenburg, Bd. 8 (1915) 127; Kirchliches Amtsblatt der Diözese Münster 69 (1915) Nr. 9 v. 29. 4., Art. 56.
- 45 Vgl. Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg 38 (1915) Nr. 15 v. 23. 4.
- 46 Vgl. z. B. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster 67 (1933) 47; 68 (1934) 58; Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier (1933) Nr. 89; (1934) Nr. 111.
- 47 Vgl. z. B. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier (1939) Nr. 95; (1940) Nr. 151; (1941) Nr. 129; (1942) Nr. 104; (1943) Nr. 80; (1944) Nr. 83.
- 48 Vgl. z. B. Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen (1943) Nr. 84; Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese München und Freising (1943) Nr. 30, S. 34f.
- 49 Vgl. z. B. Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln (1951) Nr. 201; (1954) Nr. 182; (1971) Nr. 146.
- 50 Vgl. Der Katholik (1838) I,103f; vgl. Metzler (Anm. 2) 271f. – Diese Empfehlung erfolgt zu einem Zeitpunkt, als die marianische Maiandacht in Deutschland noch nicht bekannt ist. 51 Sion 11 (1842) 472.
- 52 Vgl. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier (1944) Nr. 83.
- 53 Vgl. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Osnabrück 55 (1939) Art. 252; 57 (1941) Art. 210. 54 Vgl. ebda. 62 (1946) Art. 65.
- 55 Dülmen (Anm. 30) 38. Aufl. 1885, S. 8f. – Im Jahre 1907 erschien bereits die 218. Auflage.
- 56 Sicher nicht ohne Grund prägt B. Brecht in seiner „Mutter Courage“ das Dictum „Und nach der Maiandacht da kommt die Maiennacht“, vgl. Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band (Frankfurt 1978) 551.
- 57 Vgl. hierzu *Th. Schnitzler*, Meßopferfeier und Nachmittagsandacht, in: Die Messe in der Glaubensverkündigung. FS. J. A. Jungmann, Hrsg. v. F. X. Arnold und Balth. Fischer (Freiburg 1950) 354–363; ders. Stundengebet und Volksandacht, in: Brevierstudien, hrsg. v. J. A. Jungmann (Trier 1958) 71–84.
- 58 Vgl. Pastoralblatt für die Diözese Ermland 8 (1876) 49.
- 59 Vgl. Anzeigebblatt für die Erzdiözese Freiburg 13 (1869) 23. u. ö.
- 60 Vgl. Hirtenbrief des Bischofs Eugenius Lachat (1863–1884) v. Basel v. 26. 4. 1884.
- 61 Vgl. Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg 67 (1944) 109.
- 62 Das heißt aber, daß hierher das Zentrum verlagert wird. Auffällig ist, daß anscheinend niemand Bedenken hat.
- 63 Vgl. G. Görres, Marienlieder zur Feier der Maiandacht gedichtet, 3. verm. Aufl. (München 1853) 14f.
- 64 Zu diesen Autoren vgl. Metzler (Anm. 2) 181–188, 264–267; Grootens (Anm. 2) 137–148.
- 65 Pallotti verfaßte 3 „Maimonate“ für Kleriker, Ordensleute und Weltleute, vgl. H.-M. Köster, Die Mutter Jesu bei Vinzenz Pallotti nach seinen gedruckten Schriften (Limburg 1964) 9ff.; J. Frank, Vinzenz Pallotti I (Friedberg 1952) 338ff; II (1962) 60,386 u. ö.
- 66 Giovanni Bosco, Il mese di maggio consacrato a Maria SS. Immacolata ad uso del popolo (Torino 1858). – Vgl. P. Stella, I tempi e gli scritti che prepararono il „Mese di maggio“ di Don Bosco, in: Salesianum 30 (1958) 648–694.
- 67 Der Maimonat. Gebete und Betrachtungen des Kardinals Newman im Anschluß an die lauretanische Litanei für alle Tage des Monats (Mainz 1919). 68 Vgl. oben Anm. 55.
- 69 Maiandachten im Geist der Liturgie. Text v. P. Parsch, mit Gesang ausgestattet v. V. Goller (= *Volksliturgische Andachten und Texte* 46) (Klosterneuburg 1930).
- 70 J. Gilden (Hg.), Marienlob. Andachten zur Gottesmutter für den Monat Mai (Freiburg 1956) (Leipzig 1950). Vgl. auch: Der geistliche Mai. Andachten für den Gebrauch der Gemeinde und des Einzelnen in Verb. m. R. Guardini u. F. Messerschmid hrsg. v. J. Weiger (Würzburg 1952). – Auf die Rezeption der Maiandacht in den Diözesan-Gesang und Gebetbüchern im 19. und 20. Jahrhundert kann an dieser Stelle noch nicht eingegangen werden.

Kleinere Beiträge

Die „gregorianische Reform“ in neuem Licht*

Von WILHELM IMKAMP

Die enormen politischen Folgen der Bewegung, die man, wohl auf Fliche zurückgehend, „la réforme gregorienné“ genannt hat, haben die Historiker immer wieder nach politischen Ursachen und Motiven forschen lassen. Schon der Titel des Buches von Laudage weist einen anderen Weg: „Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert“. Die Arbeit, eine von Odilo Engels betreute Dissertation, entstand aus der Erkenntnis, daß es bis heute an Darstellungen mangle, „die die gregorianische Reform als genuin religiöse Erneuerungsbewegung verstehen und die kirchenpolitische Frontstellung als notwendige, aber zunächst ungewollte Konsequenz erscheinen lassen“ (50–51). In enger Anlehnung an seinen Lehrer O. Engels formuliert Laudage die Problemstellung: „War die Neubesinnung auf den Charakter des kirchlichen Amtes wirklich eines der auslösenden Momente für die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, oder stellte sie nur das – eher beiläufige – Ergebnis kirchenpolitischer Spannungen dar, die von der durch das Reformpapsttum und seine Anhänger aufgeworfenen Machtfrage ausgingen, ob ein weltlicher Herrscher an der Amtseinsetzung mitwirkte oder die Kirche über die Bestellung ihrer Amtsträger allein bestimmt?“ (51). Die Untersuchung ist dem Ansatz Tellenbachs, Fuhrmanns und Kempfs verpflichtet, die den Ursprung der Reformbewegung in einem neuen kirchlichen Selbstverständnis sehen, und will daher einen Beitrag zur Erforschung dieses Selbstverständnisses leisten, „indem sie den Zusammenhang zwischen der Neubesinnung auf den Charakter des kirchlichen Amtes und der Herausbildung eines Reformpapsttums zu beleuchten versucht, das die interne Kirchenverfassung mit Hilfe der Idee des römischen Primates ebenso verändern sollte wie das Verhältnis der abendländischen Christenheit zu den von Rom unabhängigen Kirchen des Ostens“ (309).

Nach einem detaillierten, sorgfältig abwägenden Forschungsbericht (1–50) beleuchtet Vf. seine Thematik in sechs groß angelegten Kapiteln. Er setzt ein mit den ersten kirchenrechtlichen Reformversuchen im Pontifikat Papst Benedikts VIII. Das Dekret des Burchard von Worms mit seiner Admonitio synodalis zeigt in der Fragestellung des Autors deutlich „die besondere Beachtung, die den Fragen der sakramentalen Heilsvermittlung geschenkt wird. Der Dienst an den Sakramenten wird augenscheinlich als Hauptaufgabe des Priesteramts angesehen und scheint das alles beherr-

schende Thema des Synodalschreibens zu bilden“ (67). Im Rückgriff auf die als autoritativ angesehene Norm der Urkirche liegt dann ein weiteres Verbindungsglied zur gregorianischen Erneuerung. Ganz ähnliche Positionen wie Burchard bezieht in fast allen Reformanliegen auch die *Collectio in V libros* (78–83). In den Synoden von Pavia und Seligenstadt findet Vf. schon einen gewissen Niederschlag der Reformbemühungen (84–89).

In einem zweiten Kapitel geht es dann um die „Wiederbelebung der kanonikalen Lebensform und die Ausformung neuer priesterlicher Ideale in der Hagiographie“ (90–112). Dabei verdient vor allem die Untersuchung der Bernward-, Burchard- und Ulrichsviten ganz besondere Hervorhebung (94–114). Vf. legt hier wahre Kabinettstücke historisch-kritischer Quellenanalyse vor; behutsam abwägend unter souveräner Kenntnis des jeweiligen Forschungsstandes kann er überzeugend behaupten: „Die Erneuerung des kanonikalen Lebens, so kann man das Fazit unserer Untersuchung der drei Bischofsviten formulieren, darf nicht als isolierte Entwicklung interpretiert werden, sondern sie muß vielmehr als wesentlicher Bestandteil eines sich nur langsam vollziehenden Wandels der Spiritualität aufgefaßt werden, in dessen Zentrum neben dem Rückgriff auf die Urkirche mittels des Kirchenrechts eine starke Aufwertung der priesterlichen Aufgabe der Sakramentvermittlung bei gleichzeitiger Annäherung an ursprünglich monastische Vorstellungen der Selbstheiligung zu lokalisieren ist“ (114).

In einem dritten Kapitel schildert Vf. „Priesterbild und Reformpapsttum in den Anfängen der Kirchenreform“ (123–168). An Gerhard I. von Cambrai, Halinard von Saint-Bénigne, Wazo von Lüttich und dem Autor des Traktats „*de ordinando pontifice*“ werden als frühe Zeugen für eine Infragestellung kaiserlicher Kirchenhoheit angeführt; sie sind Vorläufer der kommenden Entwicklung, auch wenn (zumindest in bezug auf Wazo) „nicht von geradliniger Kontinuität gesprochen werden kann“ (141).

Im vierten Kapitel gelangt das „Priesterbild der beiden führenden Theoretiker des Reformpapsttums“ zur Darstellung (167–206), gemeint sind Humbert von Silva Candida und Petrus Damiani. Die beiden „Theoretiker“ unterscheiden sich vor allem in der Frage nach der Gültigkeit der von Simonisten gespendeten Weihen, wobei Humbert die Gültigkeit abzulehnen, Petrus Damiani sie mit gewissen Vorbehalten zu akzeptieren scheint. Simonie, Nikolaitismus, *vita communis* und die Klerikerbildung sind die großen Petrus bewegenden Themata.

Auf der Lateransynode von 1059 liegt erstmals die Definition des neuen Amtsverständnisses vor; ihr widmet Vf. dann auch das fünfte Kapitel (207–250). Die Interpretation dieser Synode und besonders des Synodalschreibens „*Vigilantia universalis*“ ist in der Mediävistik heftig umstritten. Vor diesem Hintergrund besticht die Vorgangsweise Laudages. Er versucht, in Anlehnung und behutsamer Auseinandersetzung mit Rudolf Schieffer von der Gesamttendenz des Synodalgeschehens aus, „*Vigilantia universalis*“ zu interpretieren. Tatsächlich ist Vf. durchaus zuzustimmen, wenn er die

„Problematik der heute vorherrschenden Deutung der Ereignisse und Vorgänge von 1059“ in der Interpretation a posteriori, nämlich von der „dramatischen Zuspitzung des Gewaltenverhältnisses während des Pontifikats Gregors VII.“ sieht. Er will dagegen vom unmittelbaren historischen Kontext und den Auffassungen der Hauptbeteiligten ausgehen (209). Auf diese Weise gelangt Vf. nach sorgfältigen Untersuchungen zu dem Ergebnis: „Das Grundanliegen der Synode bildete die Rückbesinnung auf das Wesen des kirchlichen Amtes, das in der sakramentalen Heilsvermittlung erkannt wurde. Dieses Generalthema schloß vier eng miteinander verzahnte Teilaspekte ein, in denen juristisch handhabbare Beschlüsse gefaßt wurden: 1. die Frage der häretisch gespendeten Sakramente; 2. die den kirchenrechtlichen Normen Rechnung tragende Vergabe von Kirchenämtern; 3. der Zusammenhang zwischen priesterlicher Lebensführung und sakramentaler Heilsvermittlung und 4. den Schutz der Kirche vor weltlichen und geistlichen Machthabern. Als archimedischen Punkt, auf den sich die ganze Diskussion zurückführen läßt, kann man die Sakramentenlehre bestimmen. Vom jeweiligen Sakramentenverständnis hing die Entscheidung ab, unter welchen Umständen eine wirksame Heilsvermittlung möglich sei und damit zugleich die Definition des Priesteramtes“ (247–248).

Im sechsten und letzten Kapitel wird dann „die Bedeutung des Priesterideals im weiteren Verlauf der Kirchenreform“ untersucht (251–303), wobei auch hier wieder „die Auswirkungen auf die politisch-theologische Traktatenliteratur und das hagiographische Schrifttum“ eingehend behandelt werden (274–285).

Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt der Autor knapp zusammen: „In der Umkehr des zeitlichen und sachlichen Verhältnisses von priesterlicher Erneuerung und Herausbildung eines Reformpapsttums, das dem neuen kirchlichen Selbstverständnis zu einer zentralen Legitimierung verhalf, liegt also unser eigentliches Resultat, das im großen und ganzen die Bestätigung einer insbesondere von Friedrich Kempf repräsentierten Forschungsansicht darstellt . . .“ (311). Laudage hat sein Ergebnis überzeugend begründet. Gerade aber wenn dieses Ergebnis richtig ist, wird eine ganze Reihe Fragen an die Theologiegeschichte gestellt. Ein Priesterbild, in dessen Zentrum die sakramentale Heilsvermittlung steht und der Gedanke des Papsttums, der wiederum dieses Priesterbild legitimiert, sind im letzten nur richtig einzuordnen vor dem Gesamt eines Kirchenbildes, in dem Priesteramt und Papsttum ihre gemeinsame Wurzel haben. Im Umkreis der Kontroverse um Berengar von Tours beginnt sich der Corpus-Christi-Gedanke von einer naturalen zu einer mehr sakramentalen Metaphorik zu entwickeln; er hat dann z. B. bei Humbert von Silva Candida eine gewichtige Rolle gespielt.¹ In diesem Kontext müßte dann auch die Frage nach der Gültigkeit der Sakramentspendung durch Simonisten erneut von Autor zu Autor untersucht werden.²

Der Gedanke der „militia Christi“, des „militare Deo“, wie er sich in der Urkunde des Johannes von Cesena vom 2. Juni 1042 findet (119), ist sicherlich bedeutsam, aber durchaus nicht neu. Dieser biblisch gut belegte Gedanke spielte immer eine gewichtige Rolle bei der Umschreibung des Ordenslebens³ und erlangte dann in der Kreuzzugszeit eine ganz besondere Bedeutung.⁴

Gewichtiger ist die Frage, ob man tatsächlich den Investiturstiftungsakt als äußeres Zeichen so scharf von der damit „verbundenen faktischen Vorentscheidung des Herrschers bei der Vergabe kirchlicher Ämter“ (263) trennen kann, wie Vf. es gegen Schieffer will. Wird hier nicht etwas auseinandergerissen, was für eine in Symbolen denkende Zeit unbedingt zusammengehörte? Natürlich hat Vf. recht, wenn er darauf hinweist, daß die Spiritualisierung der Investiturstiftungssymbole nicht neu war; Stab und Ring waren durch die liturgischen Übergabeformeln schon spirituell „besetzt“, wie die Weiheformulare zeigen⁵, und gerade auch diese Tatsache ließ die Laieninvestitur unerträglich erscheinen.

Bei der Frage, wie sich der äußere Akt zu seinem Inhalt verhält, wird wohl auch das Zueinander von potestas ordinis und jurisdictionis berücksichtigt werden müssen. Um der terminologischen Exaktheit willen sollte man den Ausdruck „Enzyklika“ erst von „Ubi primum“ Benedikts XIV. an verwenden⁶; „Vigilantia universalis“ ist sicher keine Enzyklika in dem Sinn, wie der Terminus üblich ist.

Das Buch Laudages wirft tatsächlich neues Licht auf die gregorianische Reformbewegung, vereinfacht formuliert: Laudage hat diese Bewegung entpolitisiert und spirituell rehabilitiert, wobei seinem Hinweis, daß diese Bewegung keine Angelegenheit einer kleinen Elite war, sondern die ganze Kirche erfaßt hat, besondere Bedeutung zukommt. Bleibt nur zu hoffen, daß in der Theologiegeschichte die von Laudage angedeuteten Problemfelder weiter aufgearbeitet werden.

* JOHANNES LAUDAGE: *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hrsg. von Eugen Boshof, Heft 22). – Köln – Wien: Böhlau Verlag 1984. 338 S.

¹ Einen ersten flüchtigen Eindruck vom Corpus-Gedanken bei Humbert von Silva Candida vermittelt: *E. Gindele*, *Corpus Christi*. Ein Beitrag zur Genese eines Grundbegriffes der kirchlichen Rechtsgeschichte von Paulus bis Humbert von Silva Candida (Diss. masch. theol. Tübingen 1977) 74–95.

² Zur Behandlung der Reordinationsproblematik (S. 157, Anm. 164) ist nach wie vor unerläßlich: *L. Saltet*, *Les Réordinations, Etude sur le sacrement de l'Orde*, EHD (Paris 1907); cfr. auch: *M. Rosati*, *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica nel secolo XI*; Diss. Pont. Univ. Gregoriana (Rom 1951).

³ cfr. *J. Auer*, *Militia Christi*, in: *DSP X* (Paris 1980) 1210–1223; *E. Manning*, *La signification de militaire – militia – miles dans la Règle de Saint Benoît*, in: *Revue Bénédictine* 72 (1962) 135–138.

⁴ *J. Jobrendt*, „Milites“ und „Militia“ im 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland (Diss. phil. masch. Erlangen/Nürnberg

1971), 216–228; id. „Milites“ und „Militia“ im 11. Jahrhundert in Deutschland, in: Das Rittertum im Mittelalter (= Wege der Forschung 349) (Darmstadt 1976) 419–436.

⁵ J. Gaudemet, Note sur le symbolisme médiéval. Le mariage de l'évêque, in: ACAn 22 (1978) 71–80; A. Santantoni, L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'occidente (= Studia Anselmiana 69); Analecta Liturgica 2 (Rom 1976).

⁶ A. Pfeiffer, Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theolog. Erkenntnislehre (Studia Friburgensia NF 47) (Freiburg 1968) 10–33.

„Wider das Götzenbild des alleinlehrenden Staates.“ Vermittlungsversuch zu einer Kontroverse über die Idee einer katholischen Universität im 19. Jahrhundert.

Von ERICH GARHAMMER

Auf seiner Deutschlandreise im Jahre 1980 traf sich Papst Johannes Paul II. mit Theologieprofessoren im Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting. Bei diesem Anlaß fand er anerkennende Worte für die Leistungen der theologischen Wissenschaft in Deutschland und nannte hierfür einen bemerkenswerten Grund: „Wenn die theologische Forschung zu den echten Schätzen der Kirche Ihres Landes gehört, so wird dies sicher auch durch die Einbeziehung der Theologie in die staatlichen Universitäten ermöglicht. Das Verhältnis zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Theologie und ihrer Bindung an die Kirche, wie es in den Konkordaten verankert ist, hat sich trotz einiger Konflikte als Modell immer wieder bewährt.“¹

Diese Sätze sind in ihrer Brisanz und weitreichenden Bedeutung bislang noch kaum registriert, geschweige denn aufgearbeitet worden. Sie implizieren indes eine Kritik am lehramtlichen Theologieverständnis des 19. Jahrhunderts, das die staatlichen Universitäten als Bedrohung für Theologie und Kirche begriff. Freilich muß hinzugefügt werden, daß sich mittlerweile auch das Selbstverständnis des Staates geändert hat, da dieser nicht mehr ausschließlich das Monopol der Lehrgewalt beansprucht, sondern subsidiär andere weltanschauliche Gruppen wie die Kirchen in die Herstellung eines Konsenses über die Komplexität der Lebenswirklichkeit miteinbezieht.

Damit scheint ein Konflikt an sein Ende gekommen zu sein, der nach der Säkularisation vehement eingesetzt hatte. Durch die Aufhebung der katholischen Universitäten, Bildungs- und Ordensanstalten wurde die Infrastruktur des katholischen Bildungswesens zerstört, was im Laufe der Zeit ein Inferioritätsgefühl unter den Katholiken zur Folge hatte. Gegenüber der protestantischen Universitätsidee entwickelte sich eine mentale Reserve, die sehr bald in das Gefühl einer faktischen, aber auch vermeintlichen Benachteiligung umschlug, das wiederum in intensive Bemühungen um die Reorganisation eines eigenen Bildungssystems einmündete. Diese Aktivitäten waren gekennzeichnet von antistaatlichen Affekten, einer apologetischen Enge und verbissenen Repristinierung des alten Systems.

H. J. Brandt hat in seiner Habilitationsschrift diesen Weg in seinen vielen Verästelungen nachzuzeichnen versucht.² Seine These läßt sich sehr verkürzt so zusammenfassen: Im Konzert der vielstimmigen Bemühungen um eine Reorganisation des kath. Bildungssystems habe sich zum Schluß nur eine Stimme durchgesetzt: die neuscholastische Richtung der Mainzer

Theologen. Brandt charakterisiert daher diese Schule ausführlich, verfolgt ihren Ursprung bis in das jesuitische Bildungssystem und kontrastiert sie mit den polyphonen Äußerungen eines Wessenberg, Staudenmaier, Hirscher, Döllinger und Kuhn. Das institutionelle Vorbild sieht er in der Kath. Universität Löwen.

Mit diesen Thesen hat sich nun H. Dickerhof eingehend auseinandergesetzt³. Er warnt dabei eindringlich vor der gerade in Kirchenhistorikerkreisen weit verbreiteten Tendenz, innerkirchliche Schulstreitigkeiten zum hermeneutischen Erklärungsmuster für komplexe gesellschaftliche Vorgänge zu machen. Im Klartext: Der Streit zwischen den theologischen Schulen im 19. Jahrhundert finde im heutigen Theologengezänk manch anachronistische Entscheidung und erschwere dadurch eine objektive Prüfung vielschichtiger Phänomene.

Im einzelnen kritisiert Dickerhof an der Arbeit Brandts die Blickverengung auf die Theologie zuungunsten der übrigen Disziplinen: damit aber greife er nur ein Spezialproblem der Frage um eine Kath. Universität auf, nämlich die Überlegungen über den Rechtsstatus und den geistigen Ort der theologischen Fakultät an einer Universität und die Kontroverse um die Frage der Universitäts- oder Seminarbildung des Klerus. Dies impliziere jedoch eine arge Eingrenzung der Thematik „Kath. Universität“, da diese dadurch zu einer seminarähnlichen Theologenschule zusammenschumpfe, der als Pendant schließlich ebenso statisch und undifferenziert die deutsche Universitätstheologie gegenübergestellt werde. Die Idee der freien Katholischen Universität werde dadurch mental im Umfeld der neuscholastisch-ultramontanen Mainzer Theologenschule angesiedelt und institutionell mit dem Modell „Löwen“ parallelisiert. Das in dieser Frage entscheidende Engagement der katholischen Laien und ihr Einsatz für eine Kath. Universität bleibe völlig unbeachtet. Dickerhof faßt pointiert zusammen: „Brandts These erfaßt weder das Ringen der Katholiken um Einfluß auf die Staatsuniversitäten, noch erklärt sie das Scheitern der freien kath. Universität. Sie nivelliert die historischen Konturen des 19. Jahrhunderts, weil der für das ganze saeculum angenommene Gegensatz ultramontane-deutsche Theologen statisch-unhistorisch ist und überdies nur einen kleinen Sektor der Bezugfelder abdeckt, in die Universitäten gestellt sind.“⁴

Diese Kontroverse über die Bedeutung der Kath. Universität im 19. Jahrhundert scheint mir auf einem Mißverständnis zu beruhen: Brandt behandelt unter dem Leitwort „Kath. Universität“ alle Versuche einer irgendwie katholisch gearteten Bildungsbewegung mit institutionellem Charakter. Damit wird freilich der Begriff einer Kath. Universität unscharf und offen für alle möglichen Vorgänge, die sich nur schwer dem Thema zuordnen lassen.

Ins Blickfeld gerät durch diese unscharfe Fragestellung der weite Problemkomplex der Seminarbildung des Klerus, die als Angriff gegen die Theologischen Fakultäten gewertet wird, was jedoch Dickerhof in Zweifel

zieht. Dieser versteht den Begriff „Kath. Universität“ sehr prägnant und eingegrenzt auf die diesbezüglichen Gründungsversuche der kath. Laienbewegung seit dem Jahre 1848. Von daher verbietet sich für ihn eine Transposition nach hinten in die erste Mainzer Schule oder gar in das jesuitische Umfeld. Er betrachtet vielmehr den Einsatz für eine Kath. Universität als Weitung und Sprengung der bloß klerikalen Bildungsbedürfnisse und als Beginn der Überwindung des bildungsmäßigen Minderwertigkeitskomplexes unter den katholischen Laien.

Letztlich aber ergänzen sich beide Phänomene: Seit den dreißiger Jahren gab es den energischen Versuch, die Klerusbildung von den Universitäten und staatlichen Anstalten (Lyzeen) abzuziehen, um das Monopol der Kirche in der Klerusbildung durchzusetzen. Exemplarisch dafür ist das Vorgehen von Bischof Reisach in Eichstätt mit dem Anspruch der Normativität dieses Modells für ganz Deutschland⁵. Die besondere Stellung Reisachs als ehemaliger Rektor des Propagandakollegs in Rom und Konsultor verschiedener Kongregationen prädestinierte seinen Versuch in Eichstätt durch die enge Abstimmung mit Rom zum paradigmatischen Konzept der Klerusbildung. Seine Anstalt bildete die Brücke zwischen den beiden Mainzer Schulen und evozierte das Vorgehen Kettelers in Mainz, der 1851 die Theologenausbildung von der Universität Gießen abzog und ins Seminar nach Mainz zurückverlegte, wie auch den Versuch des Speyerer Bischofs Weis, der im Jahre 1864 eine kirchliche Lehranstalt gründen wollte.

Das Vorgehen Reisachs war dabei geschickt eingefädelt. Er griff den Seminarartikel des Konzils von Trient auf und identifizierte ihn mit den Bestimmungen des Artikels 5 des bayerischen Konkordats, der die Seminarfrage regelte. Die Errichtung des Knabenseminars bald nach seinem Amtsantritt war für den Staat ein unproblematischer Vorgang, gab es doch schon in Freising ein ähnliches Institut. Reisach jedoch forcierte einen ganz anderen Begriff von Seminar: dieser implizierte für ihn nicht nur die spirituelle, sondern auch die schulmäßige Ausbildung des künftigen Klerikers vom Knabenalter an. Mit der Konzession eines Knabenseminars war für ihn das weitere Vorgehen programmiert: Durch die Gründung des Lyzeums im Jahre 1843, das er dem Seminar integrierte, war erst ein Seminar im tridentinischen Sinn erreicht. Unter der Hand dehnte er also den Begriff des Seminars auch auf die Lyzealanstalt aus. Damit versuchte er den Staat aus der Klerusbildung herauszudrängen und die Unterordnung der Professoren unter den Bischof zu erreichen. Lediglich nach Ablegung der theologischen Studien im Seminar und erfolgter Priesterweihe sollten geeignete Kandidaten Theologie auch noch an der Universität studieren dürfen. Weil aber die Universitäten staatliche Anstalten waren und die Theologieprofessoren nach Meinung Reisachs ihren Status als Freiraum gegenüber dem kirchlichen Lehramt mißbrauchten, drängte sich für den Bischof die Errichtung einer Kath. Universität oder die katholische Reorganisation der alten Universitäten auf, ergänzend zum Seminarmodell der Klerusbildung.

Gegen diese Vorstellung hatte Döllinger schon auf der Freisinger Bischofskonferenz 1850 heftigen Einspruch erhoben, weil er dadurch eine Austrocknung der Theologischen Fakultäten an der Universität befürchtete. Seit dieser Zeit existierte der Gegensatz von deutscher Theologie mit der Option der universitären Ausbildung des Klerus und römischem Seminarmodell, das man in Deutschland hauptsächlich in Mainz realisiert sah. Der Kampf zwischen ultramontaner Theologie in Mainz und deutscher Theologie basierte also auf den verschiedenen Institutionalisierungsformen der Klerusbildung; dieser Gegensatz spielte in der Frage der Kath. Universität durchaus eine gewichtige Rolle.

Nach dem gescheiterten Versuch der Gründung einer kirchlichen Lehranstalt in Speyer hielt Bischof Ketteler von Mainz seinen Amtskollegen Weis zu weiterer Festigkeit und Unnachgiebigkeit an, um das „schauderhafte Götzenbild, den alleinlehrenden Staat zu stürzen“⁶. Döllinger dagegen nahm das gleiche Ereignis zum Anlaß, um mit den Vorstellungen Roms und ihm höriger Bischöfe in der Klerusbildung abzurechnen: Er sah den Bestand der theologischen Fakultät gefährdet und erblickte zudem im Syllabus ein bequemes Instrument, mißliebige Professoren zu entlassen. „Es liegt etwas vom Sklaventum in einer solchen Abhängigkeit, und jeder bayrische Staatsdiener blickt von seiner rechtlich gesicherten Stellung aus mitleidig auf den Mann, der für seine Existenz zittern muß, sobald es einem Neider oder einem beschränkten Zeloten einfällt, ihn zu verdächtigen, sobald die päpstliche oder bischöfliche Gnadensonne sich zu trüben droht. Und vollends erst in unseren Tagen, wo die Zahl der verpönten Sätze, der verworfenen Doktrinen in beängstigender Weise sich mehrt, wo es auch dem Vorsichtigsten zuletzt kaum möglich ist, sich nicht in die Maschen des Netzes zu verstricken, welches die römischen Kongregationen unverdrossen zu weben fortfahren.“⁷ Der Speyerer Seminarkonflikt wurde also zu keinem zweiten „Kölner Ereignis“ mehr, obwohl man es kirchlicherseits erhoffte; der gebündelte Aufschrei der gutmeinenden Katholiken blieb aus, man hatte den Bogen überspannt. Der Kampf gegen den allein lehrenden Staat war umgeschlagen in die Bedrohung innerkirchlicher Freiheit und des Wissenschaftsbegriffs der Theologie durch die Kirche selber. Der Kampf um eine Kath. Universität durch die Laien war für den Episkopat nur insofern wichtig, als er sich für die eigenen Ziele einspannen ließ. Von daher erklärt sich die Reserve mancher Bischöfe gegenüber dem Projekt einer freien Kath. Universität. Die Bemühungen um eine Ausrichtung der Klerusbildung an römischen Vorstellungen gingen dem Ringen um eine Kath. Universität zeitlich voran, das ja erst im Jahre 1848 einsetzte, als die engen Fesseln des staatskirchlichen Absolutismus rissen. Beide Bewegungen überlappten sich und ergänzten sich. Brandt hat sie in seiner Untersuchung zusammengezogen und vermengt, wogegen Dickerhof mit Recht Einspruch erhoben hat. Wenn er seinerseits aber den Kampf um eine Kath. Universität gänzlich von der Frage der Klerusbildung trennen möchte, huldigt er einem

historischen Purismus, der sich zwar der Gefahr dichotomischer Wertungsmuster wie ultramontan/deutsch entwindet, jedoch um den Preis des Verlustes der Darstellung der wirklichen Spannungen. Der Kampf um die Seminarbildung des Klerus wurde von Rom aus systematisch betrieben, wobei die Organisation der anderen Wissenschaftsdisziplinen in einer Kath. Universität als Komplementärform durchaus begrüßt wurde.

Daß die Görres-Gesellschaft schließlich von der Idee einer Kath. Universität beerbt und ohne theologische Sektion gegründet wurde, ist nur ein sprechender Ausdruck dafür, daß für die Theologie nur mehr das Lehramt zuständig war. Der Verzicht auf die Theologie war weniger ein Signum für das Interesse der Laienbildung und der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses katholischer Laien als eine Anerkennung, daß man in theologischen Fragen die Kompetenz an das Lehramt abgetreten hat. Die Laien wurden auf ihrem Gebiet zu Zuarbeitern des Lehramts, das „Sanctissimum“ blieb ihnen versperrt. Dies hatte freilich auch sein Gutes: Nur so konnte man sich als Katholik weiterhin ungehindert wissenschaftlich betätigen. Das Ausweichen auf den Rest des Wissenschaftskorpus unter Ausschluß der Theologie ermöglichte einen Freiraum wissenschaftlichen Arbeitens, das Romtreue und Wissenschaftspathos miteinander verbinden konnte.

Georg v. Hertling bemerkte 1910 über die Intentionen der Görres-Gesellschaft: „Die Gesellschaft ist kein Theologenverein. Das ist vom ersten Tage an ausdrücklich festgelegt worden. Die Theologie ist die Wissenschaft der Kirche. Das katholische Lehramt wacht eifersüchtig über seinen heiligen Schatz. Wir sind Laien, wir maßen uns nicht an, in die theologischen Lehren der Kirche hineinzureden. Wir stehen aber fest auf dem Boden der katholischen Kirche.“⁸ Das kritiklose Bekenntnis zur Kirche war zur „nota ecclesiae“ geworden.

Mit der Anerkennung der theologischen Fakultät an staatlichen Universitäten und der Würdigung ihrer Bedeutung durch Papst Johannes Paul II. scheint ein neues Kapitel der Theologie als Wissenschaft eröffnet zu sein. Eine Kath. Universität, wie sie nunmehr in Eichstätt besteht⁹, braucht daher keine Alibifunktion mehr wahrzunehmen, sondern kann und soll die Offenheit und die Dialogfähigkeit des kath. Wissenschaftsverständnisses demonstrieren, das spezialwissenschaftliche Verengungen und Reduktionen auf das Ganze der komplexen Lebenswirklichkeit aufzubrechen versteht.

¹ Verlautbarungen des Apost. Stuhls: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 170. Vgl. dazu die Bemerkungen von *M. Seckler*, der von einer „Wende im lehramtlichen Theologieverständnis“ spricht; ders. Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, in *W. Kern* (Hrsg.), *Die Theologie und das Lehramt* (Freiburg 1982), 17–62, hier 54–57.

² *H. J. Brandt*, *Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert* (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12) (Köln/Wien 1981).

³ *H. Dickerhof*, Staatliches Bildungsmonopol. Die Idee einer kath. Universität und die Schulen der Kath. Theologie im 19. Jahrhundert. Zu einem neuen Buch, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 66 (1984) 175–214.

⁴ ebd., 206.

⁵ Mit Recht bemängelt Dickerhof an der Arbeit Brandts, daß darin die Rolle Eichstätts völlig übersehen wurde. Vgl. dazu jetzt auch: *H. Dickerhof*, Vom Collegium Willibaldinum zur kath. Universität 1564–1980. Bildungswesen im Spannungsfeld von Staat und Kirche, in: *Der Eichstätter Raum in Geschichte und Gegenwart* (Eichstätt ²1984) 88–102 und künftig meine Untersuchung über Klerusbildung und Seminaridee im 19. Jahrhundert, in der ich das Vorgehen Reischachs ausführlich darstelle.

⁶ Ketteler an Weis; Mainz, 20. November 1864. DA Speyer: C-V-7: Briefe, den Seminarconflct betr. Zu den Einzelheiten verweise ich erneut auf meine Arbeit.

⁷ *J. J. I. von Döllinger*, Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus, in: *F. H. Reusch* (hrsg.), *Kleinere Schriften* (Stuttgart 1890) 197–227, hier 201.

⁸ zit. nach *Brandt* (Anm. 2) 345.

⁹ Vgl. dazu *H. Dickerhof*, Die Idee einer „freien“ kath. Universität, in: zur debatte 14 (1984) Nr. 3, 2–4.

Rezensionen

FRANZ LAUB: *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (= Stuttgarter Bibelstudien 107). – Stuttgart 1982: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 120 S.

Angesichts einer zunehmenden Spezialisierung der Arbeiten über die antike Sklaverei begrüßt man es, wenn ein Überblick über das angegebene Problem gewagt wird. Daß dies primär auf dem Hintergrund „sozialer und gesellschaftlicher Bedingtheiten“ (Vorwort) geschieht, nimmt man erfreut zur Kenntnis, zumal ein klares Wort gegen jede vordergründige Aktualisierung nach der einen oder anderen Seite unmittelbar folgt. Auffällig ist jedoch, daß nach den notwendigerweise gedrängten Vorbemerkungen zum Verständnis der Sklaverei in der Antike (S. 11–18) fast die gesamte erste Hälfte des Buches sich mit der „antiken Sklaverei im sozialgeschichtlichen Zusammenhang des antiken Oikos“ beschäftigt (S. 19–49), also mit dem Thema nicht in unmittelbarem Zusammenhang steht. Noch problematischer wird es, wenn in den sechs Kapiteln dieses Abschnittes (vom antiken ökonomischen Schrifttum bis zur Frage nach den Ursachen für das Verschwinden der Sklaverei) der Sklave allein als Teil des Hauses gesehen wird, wie es dem Denken einer Adelswelt entspricht (S. 44), zum andern darüber hinaus die antike Wirtschaft insgesamt als Oikos-Gesellschaft charakterisiert wird (S. 41). Hierbei bleiben naturgemäß manche Formen der Sklaverei unberücksichtigt, wie die *servi publici*, Bergwerkssklaven, Ruderknechte, Sklaven in den staatlichen Manufakturen und auf den Latifundien der röm. Kaiserzeit usw. Man wird die Vermutung nicht los, daß der Verf. auf die bekannte Lehre des Nationalökonomen K. Bücher (Die Entstehung der Volkswirtschaft, 1893) zurückgreift, der einst die antiken Verhältnisse mit dem Typus einer geschlossenen Hauswirtschaft umschrieb, welche sich am Bedarf der Hausgenossen und noch nicht an der Produktion für den Markt und die Lohnarbeit orientiert. Demgegenüber wies bereits Ed. Meyer nach, daß diese Auffassung selbst für die Verhältnisse des Alten Orients versagt, von der griechisch-römischen Welt ganz zu schweigen, wie wir seit M. Rostovtzeff wissen.

Nachdem nun einmal der Rahmen eingeengt ist, verwundert es nicht, daß allein Sklaven und frühchristliche Oikos-Kirchen in den Blick genommen werden (S. 49–62), wobei z. B. mit einer frappierenden Selbstverständlichkeit konstatiert wird, daß die christlichen Gemeinden von Außenstehenden als neue, aus dem Osten kommende Kultgenossenschaften eingestuft wurden (S. 60; vgl. aber z. B. J. Molthagen, Der römische Staat und die Christen im 2. und 3. Jh. [Göttingen 1975²] 30–33). In dem Abschnitt über „Paulus und die Sklaven in seinen Gemeinden“ (S. 63–82) werden die zentrale Aussage 1. Kor. 7,20–24 (Entscheidung für den Verbleib im Sklavenstand) und der Fall des Sklaven Onesimus (Respektierung des Arbeitsall-

tags im gewandelten Verständnis des Menschen als Freisein auf Christus hin) behandelt, die bekannte Paradoxie ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστὶν wird als Unterlaufung der Institution der Sklaverei in der Gemeinde und praktizierte theologische Kritik an einer gültigen Ordnung interpretiert, die aber selbst unangetastet geblieben sei (S. 80). In der Verflochtenheit der eschatologischen Botschaft mit der Geschichte erkennt der Verf. den wesentlichen Grund, weshalb das im Evangelium begründete neue Menschenbild sich in der Sklavenfrage nicht durchsetzen konnte. Das Kapitel über die „Sklaven in Mission und Gemeinde nach der frühchristlichen Haus- und Gemeindefeltradition“ (S. 83–98) definiert die bekannten Paränesen aus dem Kolosser-, Epheser- und dem 1. Petrusbrief primär als „konkrete Lebensweisung“ nach stoisch-popularphilosophischer Manier, um ein erträgliches gemeindliches Leben und Miteinander der sozialen Schichten zu erzielen; außer acht bleibt allerdings die zeitgenössische Parteinahme des Paulus gegen emanzipatorische Bestrebungen der Sklaven (vgl. z. B. K. Thraede, Zum historischen Hintergrund der Haustafeln des NT, in: JbAC Erg. 8 [1980] 359–368). Das Dilemma des Verf. wird vor allem im letzten Teil „Tendenzen in der Entwicklung des Verhältnisses der alten Kirche zur Sklaverei“ (S. 99–108) sichtbar. Für die Spätantike kann er sich lediglich auf einige Stellen aus Augustinus und Joh. Chrysostomus stützen, die sich in den Bahnen der aristotelischen Ökonomik bewegen, aber es fällt kein Wort über das Ringen der Kirchenväter des 4. und 5. Jh. wie Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Ambrosius und vor allem Theodoret von Kyrrhos (de prov. 7), das auf konkrete Fragen und Herausforderungen zurückzuführen ist, die ganz und gar unterschiedliche Antworten provozieren. Von einer „Ratifizierung der Sklaverei als gültiger Ordnung“, wie generalisierend für „das Werden der sogenannten Großkirche“ festgestellt wird (S. 100/1), kann z. B. bei Gregor v. Nyssa wirklich nicht die Rede sein (hom. in eccl. IV, PG XLIV 664 f.). Die verschiedenen Legitimierungsversuche der Sklaverei (nach Aristoteles, der Stoa, dem Alten Testament mit den Beispielen Cham und Esau, aus Paulus, der römischen Rechtsgeschichte usw.) werden kaum erwähnt, geschweige denn (unter Einbeziehung des historischen Hintergrundes) interpretiert, wie man es vom Titel her erwartet.

Insgesamt ein Buch, das für das NT eine präzise akzentuierte Zusammenfassung und Deutung bietet, aber wegen des zu engen Ansatzes das Thema insgesamt nicht in den Griff bekommt.

Richard Klein

GEORG SCHÖLLGEN: *Ecclesia sordida?* Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 12). – Münster: Aschendorff 1985. 342 S.

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung einer Dis-

sertation, die an der katholisch-theologischen Fakultät der Bonner Universität angefertigt wurde. An die Lektüre dieser bereits vorher angekündigten und als Ergänzungsband in das JbAC aufgenommenen Arbeit geht man auch deswegen mit besonderer Erwartung heran, weil das Thema seit Friedrich Engels' Definition des frühen Christentums als „Religion der Sklaven, Verfolgten, Unterdrückten“ stark ideologiebehaftet ist und noch heute ganz verschiedene Antworten evoziert.

Der Verfasser übernimmt sein mit Fragezeichen versehenes Leitwort aus Tertullian ad ux. 2,8,3: *Sordent talibus ecclesiae: difficile in domo dei dives, ac si quis est, difficile caelebs* (es geht um den Vorwurf gegen Eheschließungen reicher christlicher Frauen mit heidnischen Männern), bleibt aber in der Gemeinde Karthagos mit der Begründung, daß in der vorkonstantinischen Zeit – ganz abgesehen von der ungleichmäßigen Sozialstruktur der christlichen Gemeinden – eine schichtenspezifische Mission nie betrieben wurde, so daß brauchbare Urteile nur erwartet werden könnten, wenn jede Gemeinde einzeln im Querschnitt untersucht werde. Von den sich anbietenden Städten Rom, Alexandria und Karthago biete die letztere eine Überlegenheit der Quellen, da Tertullian (trotz aller Polemik), aber auch Cyprian sehr eng mit ihren Gemeinden verbunden waren und so das brauchbarste Material liefern. Gleich einleitend grenzt sich der Verf. gegen das, wie er sagt, allzu starre Stufen-Schichtenmodell. G. Alföldys ab, indem er bei den *honestiores* zwischen der Führungs- und einer breiteren Oberschicht trennt, zum andern eine Differenzierung der Unterschichten in der Weise vornimmt, daß er den Leuten, die für ihren eigenen Unterhalt sorgen konnten, eine unterste Schicht entgegenstellt, die auf fremde Hilfe angewiesen war.

In einem sehr breiten 1. Teil (S. 17–154) wird das Material für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte Karthagos bis in die Zeit der Severer ausgebaut, das notwendig erscheint zur sozialgeschichtlichen Einordnung der christlichen Gemeinde. Der Leser wird hier in einer ungeahnten Breite informiert von der Grundkonzeption und der Gründungsgesellschaft des römischen Karthago seit C. Gracchus (123 v. Chr.) über die wirtschaftliche und soziale Entwicklung, die Wirtschaftsgeschichte und Gesellschaft bis hin zu Karthago als Bildungszentrum in Nordafrika. Hierbei wird nach einem kurzen Blick auf den ersten bescheidenen Aufschwung im 1. Jahrhundert vor allem die Blütezeit seit Hadrian behandelt, die unter den Severern ihren besonderen Glanz- und Höhepunkt erreichte. Größe und Reichtum der Stadt als Herz der Provinz mit dem Sitz der Verwaltung, als Heimathafen der Transportflotte (bes. für die *annona* Roms) und Wohnsitz der Kaufleute, Reeder und einiger Großgrundbesitzer, werden vor allem durch den Charakter Karthagos als Vorort eines reichen ökonomischen Hinterlandes (in der *Pertica* und im *Bagradatal*) erklärt, dessen Verselbständigung den Reichtum vieler Bürger infolge einer sich ständig steigenden Überproduktion noch vermehrte. Der Verfasser, der hier als Patrologe nicht selb-

ständig arbeitet, sondern mit Fleiß und Präzision die Ergebnisse der vorhandenen archäologischen und althistorischen Literatur referiert (auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden), kann naturgemäß gewisse Überschneidungen und Wiederholungen (in Teil 1 und 2) nicht vermeiden, so etwa beim Handwerk, wo eben nur der Christ Tertullian brauchbare Angaben liefert, die eigentlich in den Teil 2 gehören. Auch fragt man sich, ob alles, was hier in extenso vorgetragen wird, nötig ist zum Verständnis des durch das Thema anvisierten Anliegens. Was sollen z. B. die Details der baulichen Ausgestaltung sowie die Auflistung der 39 bekannten Ritter und der Dekurionen, zumal die Unterschichten sich mit einem zusammenfassenden Kapitel begnügen müssen? Trotzdem: Auch wenn der Historiker sich durch vieles Bekannte und Selbstverständliche hindurchlesen muß, so erhält dieser Teil wegen seiner zusammenfassenden Übersicht einen informativen Wert an sich, auf den man gerne zurückgreifen wird.

Im 2. Teil, der die christliche Gemeinde Karthagos zur Zeit Tertullians behandelt (S. 155–269), zeigt der Verfasser in einer Fülle von Einzelinterpretationen, daß er das gesamte einschlägige Material aus Tertullian parat hat, ihm jedoch infolge des topischen und polemischen Charakters mit der wünschenswert kritischen Haltung zu begegnen weiß. Er findet heraus, daß die Christen damals in allen drei ordines, dem Senatoren-, Ritter- und Dekurionenstand, bereits vertreten waren, obwohl die daraus erwachsenden Verpflichtungen, vor allem die Teilnahme am heidnischen Opferkult (oder der Vollzug), sie mit der disciplina der Kirche in Konflikt brachte. Was die Standeszugehörigkeit des Kirchenvaters selbst betrifft, so glaubt S. die Notiz des Hieronymus, der Vater sei *centurio proconsularis* gewesen, mit einer Neuinterpretation der Schrift *de pallio* (nur wenn Tert. selbst Ritter war, erhält seine Begründung zur Ablehnung des *pallium* den rechten Sinn) dessen Zugehörigkeit zum *ordo equester* erweisen zu können. Zu den Christen aus den oberen Schichten im weiteren Sinn zählt er Perpetua, Pristinus, mehrere reiche Witwen und Witwer, Weihrauchhändler und Christen mit höherer Bildung. Freilich kann er auch hier nicht annähernd eine präzise Zahl angeben.

Der Abschnitt über die Christen aus den unteren Schichten beginnt mit der Aufreihung der verschiedenen städtischen Berufe, die ein Vermögen bilden konnten, mit Handwerkern, die dem Götterkult zuarbeiteten, Astrologen, Lehrern und Händlern, die zwar ein breites Spektrum abdecken, aber trotzdem nicht zu der Vermutung verleiten dürfen, daß ein bedeutender Teil der karthagischen Gemeinde aus dem Handwerk komme, da Tertullian nur solche Berufe heranzieht, die wegen ihrer Zusammenarbeit mit dem Götzendienst zum Widerspruch herausforderten. Die zahlreichen Stellen über Christen im Heeresdienst zeigen, daß man mit einer Reihe von aktiven und ehemaligen Soldaten in der Gemeinde zu rechnen hat. Da der Verfasser jedoch selbst sagt, daß die Veteranen zu den *honestiores* gehörten, bleibt offen, warum er sie bei den Unterschichten ansiedelt. In der

Sklavenfrage bekennt S. zu Recht, daß die seltene Erwähnung christlicher Sklaven noch kein Indiz für eine geringe Zahl von Unfreien in der Kirche Karthagos sei, zumal Tertullian in mehreren Schreiben seine Adressaten wie selbstverständlich als Sklavenbesitzer anspricht. Wenn dieser sich nirgends zu theoretischen Äußerungen herbeiläßt, so trifft er sich hierin selbst mit Ambrosius und Augustin. Das gleiche läßt sich feststellen über das Fehlen einer spezifisch christlichen Prägung seiner Position, über die Hinnahme der sozialen Stellung der Sklaven und die harten Strafen. Der Afrikaner an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert tritt damit gewiß nicht in einen bezeichnenden Gegensatz zu den meisten christlichen Autoren, wie S. meint (Cypr. ad Dem. 8 ist kein Gegenargument, weil hier lediglich Exzesse verurteilt werden). Wohl aber kann man eine unterschiedliche Beurteilung bei den östlichen und westlichen Vätern erkennen (vgl. E. Herrmann: *Ecclesia in Re Publica*, Frankfurt 1980, 252). Die untersten Schichten, welche nicht mehr für ihren Lebensunterhalt aufkommen konnten und somit regelmäßige Empfänger der kirchlichen Armenkasse wurden, in der Hauptsache Witwen, Waisen, gottgeweihte Jungfrauen, *domestici* (Sklaven und Freigelassene), dürften in Karthago angesichts der wirtschaftlichen Prosperität zur Zeit Tertullians relativ klein gewesen sein; denn die Unterstützung der Bedürftigen bereitete im Gegensatz zu anderen Städten (z. B. Antiochia im 4. Jh.) offenbar keinerlei Schwierigkeiten.

In der Zusammenfassung (268 f.) hält der Verfasser als Gesamtergebnis fest, daß zur Zeit Tertullians Christen „über das gesamte Spektrum der sozialen Schichten der Stadt“ verteilt nachzuweisen seien, darüber hinaus, daß entgegen einer weitverbreiteten Annahme nur „eine eher kleine Minderheit zu der untersten Schicht gerechnet werden müsse, so daß die karthagische Gemeinde um 200 keine *ecclesia sordida* sei und somit nicht von Mühseligen und Beladenen geprägt“ (S. 268). Weiterreichende Aussagen über die Sozialstruktur der karthagischen Gemeinde ließen sich nicht machen, so daß Hypothesen über die Zusammensetzung der frühen Kirche vor Constantin Hypothesen bleiben müßten.

Die Benutzung der Arbeit, die noch vier Exkurse aufweist (über die *simplices* in der Gemeinde, die theologische Bewertung des Reichtums, den Umfang und die Gelder der Gemeinde), wird erleichtert durch ein reiches Literaturverzeichnis und wichtige Indices bzw. Register. Was man vermißt, sind einige Karten und Pläne, welche die detaillierten Ausführungen über die bauliche Neugestaltung im 2. und 3. Jh. verdeutlichen könnten. Das Wohltuende an dieser leicht zu lesenden Dissertation ist die stete Kritik bei der Interpretation des Materials, die Zurückhaltung in der Auswertung und die Vorsicht bei der Formulierung allgemeiner Aussagen. Was vorliegt, ist sicherlich ein wertvoller Baustein zu einer umfassenden Sozialgeschichte des Christentums in vorkonstantinischer Zeit.

Richard Klein

JEAN MALLET et ANDRE THIBAUT: *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la bibliothèque capitulaire de Bénévent*. Tome I: manuscrits 1–18. – Paris: Edition du CNRS 1984. 352 S., 128 Abb. auf 16 Tafeln.

Die heutige Kapitelsbibliothek im erzbischöflichen Palais zu Benevent umfaßt etwa 850 Handschriften, wovon 41 Pergamenthandschriften in der vom 8.–13. Jh. in Süditalien (ohne Sizilien) und Dalmatien gebräuchlichen und nach der Stadt Benevent selbst benannten *scriptura Beneventana* verfaßt sind.

Der vorliegende erste Band des Inventariums dieser 41 Manuskripte (Nr. 1–18) geht zunächst in einer sehr langen (S. 7–107) und mit akribischer Genauigkeit gearbeiteten Einleitung der Geschichte dieser 41 Handschriften nach, um ihre Herkunft, Datierung und Überlieferung bis zu ihrer Inkorporation in die Kapitelsbibliothek zu Benevent zu klären. Diese Einleitung kann und will dabei keine Geschichte der Bibliothek als ganze sein, sondern beschränkt sich auf den gewählten Ausschnitt und nimmt die ganze Geschichte nur insoweit hinzu, als sie für die Erklärung der beneventanischen Handschriften dienlich ist. Hier aber wird Vollständigkeit erstrebt und wohl auch erreicht.

Die 18 Manuskripte (S. 109–243) enthalten (hagiographische) Lektio-nare für das ganze Kirchenjahr (Nr. 1, 2, 3, 4, 7, 17), Homiliarien (Nr. 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 18), Ambrosius Autpertus *Expositio in Apocalypsin Iohannis Apostoli (I–V)* (Nr. 9), Bibel (Bücher der Könige und der Weisheit) (Nr. 14), hagiographische Texte (Nr. 14), Gregor der Große *Moralia sive Expositio in Iob* (ab Mitte des Vorwortes zu Buch IX 46) (15), Gregor der Große *Homiliae in Ezechielem (I, 1–II, 10 § 19)* (Nr. 16) sowie Pseudo-Ambrosius *De Trinitate* (Nr. 17). Die Handschriften werden sowohl der äußeren Form nach (Einband, Erhaltungszustand, Format, Aufbau, Foliation, Lination, Schrifteigenheiten, Ausstattung, Bildschmuck etc.), als auch dem Inhalt nach (Identifikation der Stücke unter – wo möglich – Verweis auf moderne Editionen) minutiös beschrieben.

Darüber hinaus werden in gleicher Weise ein hagiographisches Lektio-nar aus Monte Cassino (S. 244–253) und 29 Fragmente (Bibel, Hagiographie, Patristik, Homiletik) aus dem Staatsarchiv in Benevent inventarisiert (S. 254–264).

Über die Inventarisierung hinaus bietet ein Anhang (S. 265–293) kritische Editionen einiger seltener unedierter Stücke der Bibliothek mit reichem *apparatus fontium* und erster Kommentierung, u. a. eine *Passio S. Ignati Episcopi*.

Eine reiche Bibliographie (S. 294–310), ausführliche Indices (S. 311–348) sowie 128 Abbildungen auf 16 Tafeln runden das Buch ab, das insgesamt in seiner Genauigkeit der Erarbeitung und Präsentation als vorbildlich betrachtet werden muß. Man darf mit Freude die weiteren Bände des Inventars erwarten.

Hubertus Drobner

EMIL VAN DER VEKENE: *Bibliotheca bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*. Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition. Band 1–2. – Vaduz: Topos Verlag 1982–1983.

Diese Bibliographie muß den Bibliothekar und den Historiker interessieren. Insgesamt 4800 Titel von Werken und Artikeln zum Thema „Inquisition“, angefangen von den Wiegendruckten bis heute, werden hier fachmännisch bibliographiert und mit einem Besitznachweis versehen.

Mehr als verdiente Worte des Lobes für den Verf. läßt eine Inhaltsangabe den Wert dieses Opus erkennen:

Von den insgesamt 4800 Titeln betrifft der erste Block von rund 1000 Titeln die zeitgenössischen Druckschriften, wie Handbücher der Inquisitoren (darunter der berühmte „Eymerich“), die Erlasse der Inquisition (Dekrete, Edikte) und die Berichte über die Autodafés. Die Fülle des Materials wird übersichtlich nach geographischen und chronologischen Gesichtspunkten gegliedert. – Ein weiterer Block von etwa 800 Titeln umfaßt die Flugschriften und Polemiken einschließlich der pseudohistorischen Darstellungen (mit solch bekannten Namen wie Paolo Sarpi, Voltaire, Quesnel, Joseph de Maistre, Isaac Disraeli u. a.). – Rund 700 Nummern folgen „Zur Geschichte der Inquisition“ mit Gesamtdarstellungen und Einzelproblemen (darunter: Inquisitionsprozeß; Ketzerverfolgung; Juden; Marranen; Moriken; Bücherzensur; Freimaurei). – Mit etwa 600 Titeln sind „Einzelpersonen“ vertreten, insgesamt 265 Inquisitoren und Verfolgte, wie Giordano Bruno, Hl. Dominikus, Galilei, Bernard Gui, Jeanne d’Arc, Konrad von Marburg, Kardinal Jiménez u. a. – Weitere 1500 Titel werden als historische Veröffentlichungen geographisch geordnet: darunter etwa 700 Titel betreffend Spanien und Portugal, 300 Titel Italien und Römische Inquisition, 100 Titel Frankreich, 100 Titel Niederlande, Mittel- und Osteuropa, 200 Titel Lateinamerika, Philippinen und Goa. – Den Abschluß bilden etwa 300 Romane, Erzählungen, Dramen usw., darunter die erfolgreiche und triviale Madame Suberwick, aber auch gut klingende Namen der Gegenwart wie Stefan Andres („El Greco malt den Großinquisitor“) und Leonardo Sciascia („Morte all’Inquisitore“); Bert Brechts „Galilei“ mit seinem kalten Inquisitor fehlt.

Historiker erhalten mit dieser Bibliographie ein äußerst nützlich Arbeitsinstrument, vor allem für die Mittelmeerländer Spanien, Frankreich, Italien, Malta, Kreta, Nordafrika mit Portugal und den Besitzungen in Lateinamerika, Philippinen und Goa, aber auch für Mittel- und Osteuropa. Für Lateinamerika rechnet Verf. mit zahlreichen Nachtragsmöglichkeiten, weil die dortigen Bibliotheken auf die Anfragen kaum reagierten. Außer den reinen Titelangaben bietet Verf. viele Hilfen zur kurzen Charakterisierung, zur Qualität u. ä. einer Publikation. Bei hebräischen und osteuropäischen Titeln ist man für die Titelübersetzung und für gelegentliche Hinweise auf Rezensionen in westlicher Sprache dankbar (z. B. Nr. 2186 u. ä.).

Querverweise helfen beim Finden, wenn Titel verschiedenen Sachgebieten zugeordnet werden können. Die Einteilung in „historische“ (etwa von K. J. Hefele), „pseudohistorische“ (ebenfalls Hefele!) und „literarische“ Bearbeitungen des Themas Inquisition mag zunächst befremden, erweist sich aber als praktikabel, trotz gelegentlicher Überschneidung (wie der anonyme Titel Nr. 1149, den Verf. nicht identifiziert, dann in Nr. 4628 wiederholt und richtig der Suberwick zuschreibt). Für etwa 50 Frontispizien bietet Verf. photographische Wiedergaben, darunter viele rara aus der reichen Sammlung des Verf.

Einige Beobachtungen seien mitgeteilt, die den großen Wert dieser Bibliographie bestätigen und zugleich die vom Verf. angekündigte Ergänzung befruchten können.

1. Stichproben zum Thema „Sizilianische Inquisition“ bestätigen, daß Verf. eine vollständige Bibliographie liefert; nur unwesentliche Ergänzungen sind möglich. Hierzu rechnet Rez. das Unikat: „INSTRVTIONE DI QVELLO/ che deuno obseruare li Commissarij del/ Santo Officio in quello Regno di Si-/cilia nelli cause, & negotij toc-/cante ala Fede, & altre“ (o.O., o.Dr., o.J., 12 Seiten, 8°). Verfasser (um 1570) ist wohl Juan de Rojas († 1579 als Bischof von Agrigent), wegen des Explicit Seite 12: „De mandato delli Reuerendissimi Signori/INQUISITORI/Ioan de Roias Secretario del Santo Officio“ (Exemplar: Bibl. Nazionale, Palermo, Misc. A 410). – Die Angaben zu Antonio Franchina („Breve Rapporto“, Palermo 1744) müssen hinsichtlich Druckjahr, Umfang und Format revidiert werden. Die Exemplare der Biblioteca Comunale, Palermo (Sign. XI.F.36 und 36b) haben das gleiche Frontispiz wie S. 279, jedoch (entgegen Nr. 3970) insgesamt 215 Seiten, Format 25,5 cm. Gleiches gilt für das Exemplar Bibl. Nazionale, Palermo, Sign. Bibl. B.C.1.G.16. Damit könnte Nr. 3971 entfallen (außerdem Druckfehler Nr. 3970, römische Jahreszahl 1744). – Pontieris Aufsatz von 1924 (Nr. 3987) erschien neu in: *Pontieri, Ernesto, Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento. Saggi storici.* (Roma 1945): 2^a edizione riveduta e accresciuta. Napoli: Ed. scientifiche italiane. 1961. XV, 365 S. (dort S. 121–178 als Kapitel „La Soppressione del Tribunale del Sant'Ufficio in Sicilia“). – „Fatti e personaggi . . .“ (1978; Nr. 3993) ist nur ein Neudruck von C. A. Garufi: *Contributo alla storia dell' Inquisizione . . .* (1920; Nr. 3986). Verlag, Reihe und Format sind gleich wie Nr. 3992. – Ergänzend: *Giuffrida, Romualdo: Le carte del Sant'Uffizio superstiti nell'Archivio di Stato di Palermo*, in: *Notizie degli Archivi di Stato* 14 (1954) 79–81. – *Maniscalco Basile, Luigi, La fine dell'Inquisizione in Sicilia*, in: *Cronache Parlamentari Siciliane*, Heft 10 (1973) 598–605.

2. Zum Thema „Römische Inquisition“ spiegelt Verf. den trostlosen Forschungsstand wider. Schon Ludwig v. Pastor beklagte die Einstellung der römischen Kongregation (S. Officium), die ihr Archiv nicht einfach öffnet. Die „Römische Inquisition“ ist letztlich noch eine terra incognita, auch

wenn beim Verf. einige Titel fehlen, die nach Ansicht des Rez. genannt werden sollten, wie etwa die Editionen und Darstellungen von L. Ceysens oder J. Orcibal zum Jansenismus und Quietismus und zur Haltung der römischen Inquisition. Es fehlen auch die Inquisitionserlasse, die der Inquisitor und spätere Kardinal Casanate (+1700) exzerpierte (abgedruckt 1894–1896 von *F. Cadène* als „Collectio Decretorum Responsorumque S. Officii“, in: *Analecta Ecclesiastica* (Rom) Bd. 2 bis 4).

3. Ein besonders schwieriges Gebiet sind die „Dekrete“ und Bekanntmachungen der Inquisition, oft in Plakatform (Format 2°). Verf. kennt meist spanischsprachige Dekrete; die Dekrete der Römischen Inquisition fand er meist in London. Hier sei die Anregung gestattet: Bei allen Dekreten sollte die verfahrenstechnisch wichtige FERIA-Angabe („FERIA IV“, „FERIA V“ u. ä.) neben dem Beschlußdatum und dem Unterzeichnungsdatum erfolgen. Für die in Nr. 474 erwähnte „Notificazione di affettata santità“ der Catarina Fanelli hieße dies: „FERIA IV, 4 febbraio 1857 (. . .) Dato (. . .) 6 febbraio 1857.“ Außerdem könnte das spätere Publikationsdatum hilfreich sein, das häufig auch auf den Aushängen vermerkt ist. In den Sammlungen der römischen Bibliotheken und Archive werden diese gedruckten Dekrete, Erlasse und Formblätter meist als „BANDI“ oder „EDITTI“ geführt, aber hinsichtlich der genauen Daten und „FERIA“-Angaben kann man sich nicht durchgehend auf die Vermerke der Archivare oder Bibliothekare verlassen, ähnlich wie die vom Verf. den bibliographischen Quellen entnommenen Daten meist unbefriedigend sind. Bei diesen „Edikten“ hilft wohl nur Autopsie.

4. Verf. diskutiert natürlich keine Grundsatzfragen oder Definitionen der „Inquisition“. Man erkennt, daß er die katholische Inquisition des Mittelalters und der Neuzeit meint, wenn er die „weltliche“ Inquisition, die Hexenprozesse und die Inquisition im übertragenen Sinne ausschließt (z. B. Nr. 4335 im Sinne von „religiöser Repression“ unter Nichtchristen in der Türkei). Das Ende der Inquisition oder des S. Officium setzt Verf. offenbar nach dem Zweiten Weltkrieg an, weil er noch ein Dokument der römischen Kongregation des Hl. Offiziums von 1949 bzw. 1952 bibliographiert (Nr. 480); konsequenterweise dürfte der von der gleichen Behörde bearbeitete „Index der verbotenen Bücher“ von 1948 nicht fehlen, auch nicht die vielen sonstigen Dokumente vor der Umänderung des „S. Officium“ im Jahre 1965 in „Kongregation für die Glaubenslehre“ bis hin zur Diskussion auch nach diesem Zeitpunkt (z. B. *Zizola, G. C./Bargero, A.: La riforma del Sant'Uffizio e il ‚caso Illich‘* [Torino 1969]). Im 19. und 20. Jahrhundert ließe sich die Abteilung „Erlasse“ für die Römische Inquisition noch um einige hundert bibliographische Angaben vermehren.

5. Den Wert des ausgezeichneten Registers könnte Verf. in der angekündigten Ergänzung noch erhöhen, wenn er außer den Verfasseramen, (anonymen) Buchtiteln und den monographisch behandelten Personen auch die in den Buchtiteln oder Kommentaren erwähnten Personennamen

aufnahme. Beispiel: Antonio Rosmini fehlt im Register, begegnet aber Nr. 2146 versteckt in einem Titel von 1905 unter „proposizioni rosminiane“; der Inquisitor Ludovico Fliegen (Nr. 4213) und der Fall Bzovius (Nr. 4233), beide für Köln interessant, fehlen im Register ebenso wie die oben erwähnte „Heilige“, Caterina Fanelli (Nr. 474).

Die zahlreichen Besitznachweise nordamerikanischer Bibliotheken zeigen unter anderem, welchen Vorteil eine zentrale Erfassung liefert und wie sehr Europa nachhinkt. Der Verlag hat das aus der Leidenschaft des Sammlers und Kenners geborene Werk großzügig ausgestattet.

Herman H. Schwedt

ERWIN ISERLOH (Hrsg.): *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 1 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 44). – Münster: Aschendorff 1984. 132 S.

Neben ihrer wichtigsten Aufgabe, der kritischen Edition von Werken katholischer Theologen der Reformationszeit, hat die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum seit über einem halben Jahrhundert in der Reihe Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung den Ertrag ihrer Forschungen breiteren Kreisen zu vermitteln gesucht. Um solche Vermittlung geht es auch in diesem ersten Heft einer von E. Iserloh begonnenen Sammlung von Lebensbildern katholischer Theologen der Reformationszeit. Das neue Interesse am Biographischen hat also auch diese Gesellschaft erreicht.

Rez. möchte zur Diskussion stellen, ob nicht neben die Reihe der Lebensbildersammlung, die sicher eine Fortsetzung verdient, eine ähnliche Sammlung von Zusammenfassungen über den höchst unterschiedlichen Verlauf der Reformation, der Katholischen Reform und der Gegenreformation in einzelnen charakteristischen Territorien veranstaltet werden könnte. Auch sie könnte gesicherte Forschungsergebnisse weiteren Kreisen vermitteln und gerade durch den Vergleich die oft höchst individuelle Entwicklung in den einzelnen Territorien herausarbeiten. Dadurch würde das ohnehin schon vielfältige Bild sicher noch zusätzliche Konturen gewinnen.

Erwin Gatz

ERNST RUDOLF HUBER – WOLFGANG HUBER (Hrsg.): *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 3: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. – Berlin: Duncker & Humblot 1983. XXXVI u. 873 S.

Den beiden 1973 und 1978 erschienenen Vorgängerbänden lassen die verdienten Herausgeber nunmehr einen dritten Band folgen. Er dokumentiert die Jahre 1890–1918, die – zumindest in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung – als Epoche bisher eher im Schatten standen. Im Vor-

wort heißt es: „Zwar gelten diese drei Jahrzehnte gemeinhin als ereignisarm für das staatlich-kirchliche Verhältnis. In Wahrheit sind sie im katholischen wie im evangelischen Bereich von einer Fülle gewichtiger Vorgänge bestimmt, deren Wirkungen weit über das Ende der Monarchie hinausragen.“ Dem kann Rez. uneingeschränkt zustimmen.

Als Vorteil erweist sich wie bei den früheren Bänden, daß beide Großkirchen im Gebiet des Deutschen Reiches in die Dokumentation einbezogen sind und so die Gefahr der – wenigstens für den konfessionell gebundenen Kirchenhistoriker gegebenen – Verengung aufgebrochen wird.

Schon ein flüchtiger Überblick macht deutlich, daß sich die Akzente gegenüber den Vorgängerbänden spürbar verlagert haben. Während im 1. Band die Säkularisation und die Neuordnung einschließlich der Konkordatsära, ferner die verschiedenen Staat-Kirche-Konflikte der ersten Hälfte des 19. Jh.s im Vordergrund standen, war der 2. Band im wesentlichen den Problemen seit dem Durchbruch einer freiheitlicheren Ordnung (nach 1848) und schließlich dem Kulturkampf gewidmet. Im 3. Band treten dagegen Konflikte insgesamt zurück. Statt dessen werden über staatskirchenrechtliche Vorgänge hinaus auch innerkirchliche und gesellschaftspolitische Vorgänge in beachtlichem Umfang dokumentiert. Neben den Bemühungen um die Religionsfreiheit sind dem Finanzwesen und der Vermögensverwaltung der Kirchen, die durch den allmählichen Übergang zur Kirchensteuer und damit zur Eigenfinanzierung der kirchlichen Arbeit bestimmt sind, breiter Raum gewidmet. Auch Schul- und Hochschulfragen, seit der Säkularisation *das* klassische Feld zahlreicher Kirche-Staat-Konflikte, werden für die verschiedenen Bundesstaaten ausgiebig dokumentiert. Dem folgt die Dokumentation von Kirche und Wehrverfassung. Sehr breiter Raum wird ferner Fragen der Hierarchie (Bischofswahlen, Stellung deutscher Kardinäle) und der katholischen Laienbewegung, ferner der Sozialen Frage, der Staatslehre Leos XIII. und der innerkirchlichen Rechtsentwicklung unter Pius X. eingeräumt. Der letzte große, die katholische Kirche betreffende Abschnitt gilt dem Verhältnis von Kirche und Staat während des Ersten Weltkrieges.

Die Dokumentenauswahl ist also auch thematisch großzügig angelegt. Wie in den vorhergehenden Bänden ist den jeweiligen Kapiteln eine Einleitung vorangestellt, die den Kontext der jeweiligen Dokumente skizziert. In den Anmerkungen werden, manchmal vielleicht zu ausführlich, die erwähnten Personen ausgewiesen, während man bei den Literaturangaben vielleicht etwas mehr gewünscht hätte.

Neben der allein schon von der Masse des bewältigten Materials respektablen Leistung weist das Werk jedoch auch einige Schwächen auf. Wäre nicht in einer Sammlung, die sich doch an Fachleute richtet, die Edition der Dokumente in den vorauszusetzenden Sprachen Latein und Französisch zu empfehlen? So ließen sich auch peinliche Übersetzungsfehler wie auf S. 158 vermeiden, wo das „Rvum Patrem“ des Originaltextes

fälschlich mit „Römischer Vater“ übersetzt wurde. Wenn aber schon fremdsprachige Texte ins Deutsche übertragen werden, wäre es dann nicht konsequent, auch die ältere deutsche Orthographie der heutigen Schreibweise anzupassen? Dies sind nur formale Gesichtspunkte. Schwerer wiegen sachliche Ungereimtheiten, die kaum auf Versehen beruhen. S. 203 wird z. B. im Kontext der Freistellung vom Wehrdienst (Gesetz von 1888) behauptet, Kapläne, Vikare, Religionslehrer etc. hätten kein geistliches Amt inne; tatsächlich hatten sie kein Pfarramt inne. S. 254 heißt es, Rampolla sei nach der Wahl Pius' X. als Kardinalstaatssekretär zurückgetreten; tatsächlich war aber sein Auftrag bereits mit dem Tode Leos XIII. erloschen. S. 248 heißt es, Simar sei vor seiner Berufung nach Köln Bischof von Osnabrück gewesen; er war jedoch Bischof von Paderborn. S. 251 ist von einer staatlichen „Nomination“ Kopp's zum Kardinal die Rede; den Terminus technicus der „Nomination“ sollte man jedoch jener rechtsverbindlichen Benennung reservieren, die sie meint. Kopp ist nämlich von der preußischen Regierung für das Kardinalamt nicht nominiert, sondern nachdrücklich empfohlen worden. S. 366, Anm. 3 ist von „Tridentinischen Beschlüssen“ aus dem Jahre 1564 die Rede. Damit kann jedoch nur das Dekret „Tametsi“ aus dem letzten Jahr des Konzils, nämlich 1563, gemeint sein. Diese kritischen Bemerkungen sollen keine Beckmesserei an dem insgesamt so eindrucksvollen Opus sein. Rez. empfiehlt jedoch den Herausgebern, den 4. Bd. vor dem Druck durch einen für *Catholica* zuständigen Experten gegenlesen zu lassen.

Erwin Gatz

MARTIN GRESCHAT (Hrsg.): *Das Papsttum*, 2 Bde. (= Gestalten der Kirchengeschichte 11/12). – Stuttgart: W. Kohlhammer u. a. 1985. 276 u. 348 S.

Der Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat hat innerhalb des von ihm herausgegebenen Sammelwerkes „Gestalten der Kirchengeschichte“ die zwei letzten Bände dem Papsttum reserviert. Sie nehmen, wie schon der Titel andeutet, eine Sonderstellung ein. An sich stellt nämlich das Gesamtwerk „wichtige Persönlichkeiten der einzelnen kirchen- und theologiegeschichtlichen Perioden“ dar. Die dem Papsttum gewidmeten Bände sind jedoch aus dieser periodischen Gliederung herausgenommen und, in sich geschlossen, der Geschichte des Papsttums, also nicht einzelnen Päpsten gewidmet. Der Herausgeber rechtfertigt das durch die die Individualität der einzelnen Persönlichkeit bestimmende Eigenart der Institution.

Greschat zeichnet zwar als Herausgeber des Gesamtwerkes, doch tragen beide Bände unverkennbar die Handschrift von Georg Schwaiger, der als Bearbeiter der letzten größeren deutschen Papstgeschichte wie derzeit kein anderer deutscher Kirchenhistoriker für diese Aufgabe prädestiniert war. Von den 37 Kapiteln hat er persönlich 7, darunter die Einleitung, verfaßt. Alle 28 Autoren entstammen dem deutschen Sprachraum. Insofern spiegelt das Werk annähernd das unter deutschen Kirchenhistorikern der-

zeit herrschende Interesse an der Papstgeschichte, obwohl einige wichtige Namen fehlen.

Von den 37 Kapiteln der beiden Bände sind nur 17 einzelnen oder doch wenigstens je zwei Päpsten gewidmet, darunter allen Päpsten seit Pius IX. Die übrigen Kapitel dagegen behandeln Epochen der Papstgeschichte. So entstand eine umfassende Geschichte des Papsttums, innerhalb deren einzelne Persönlichkeiten schwerpunktmäßig behandelt sind. Für diese Vollständigkeit hat der Herausgeber allerdings seinen Preis zahlen müssen, denn da die Erforschung der Papstgeschichte auf manchen Gebieten seit langer Zeit stagniert, konnte in manchen Kapiteln nur Vertrautes wiedergegeben werden, das man auch an anderer Stelle bequem nachlesen kann. Eine Reihe von Kapiteln spiegelt dagegen den Fortschritt der Forschung in den letzten Jahren bzw. Jahrzehnten. Man darf dem Herausgeber bescheiden, daß er bei der Auswahl seiner Mitarbeiter eine glückliche Hand gehabt hat. Die Autoren kommen übrigens aus beiden großen Konfessionen. Rez. möchte stellvertretend auf zwei Beiträge hinweisen, in denen der Fortschritt der Forschung sich besonders eindrucksvoll spiegelt, und zwar zunächst auf das Kapitel von H. Fuhrmann über Gregor VII., „Gregorianische Reform“ und Investiturstreit. In diesem aus souveräner Quellenkenntnis und dazu sehr fesselnd geschriebenen Beitrag wird ein Bild jenes großen kirchlichen Umformungsprozesses entworfen, das in der Tat ganz neue Akzente setzt und dessen Rezeption sich auch die katholische Kirchengeschichtsschreibung nicht versagen kann. Für die neuere Zeit ist u. a. das Lebensbild Pius' IX. aus der Feder von K. Schatz von besonderer Bedeutung. Schatz zeichnet nach den turbulenten Auseinandersetzungen um die Deutung des umstrittenen Papstes des Unfehlbarkeitsdogmas, wie sie 100 Jahre nach dem Ersten Vatikanischen Konzil einsetzte, ein überzeugendes Psychogramm, das alle Polemik und Apologetik weit hinter sich läßt.

Erwin Gatz

RENÉ SCHIFFMANN: *Roma Felix*. Aspekte der städtebaulichen Gestaltung Roms unter Papst Sixtus V. (= Europäische Hochschulschriften XXVIII/36). – Bern u. a.: Peter Lang 1985. 288 S. mit 47 Abbildungen und 1 Plan.

Es ist erstaunlich, daß der große und gewalttätige Reformpapst Sixtus V., der in seinem an sich kurzen Pontifikat (1585–90) nicht nur das frühneuzeitliche Bild der Stadt Rom, sondern auch die nachtridentinische Kurie maßgeblich prägte bzw. erst schuf, seit langer Zeit keine umfassende Behandlung mehr erfahren hat. Das beabsichtigt auch nicht die Baseler kunsthistorische Diss. von Schiffmann. Sie behandelt freilich einen ganz entscheidenden Aspekt der Tätigkeit dieses Papstes, in der sich zugleich etwas von seinem Kirchenbild spiegelt, nämlich die tief einschneidende städtebauliche Neugestaltung Roms. Verf. konnte sich für seine Arbeit zwar auf zahlreiche Detailstudien stützen. Er hat jedoch den Rückgriff auf die

Primärquellen nicht gescheut und dadurch manche Korrekturen an den bisherigen Darstellungen anbringen können.

Rz. empfindet es als besonders dankenswert, daß Verf. – für eine kunsthistorische Arbeit keineswegs selbstverständlich – nicht bei einer formalen Betrachtung stehen blieb, sondern auch die geistesgeschichtlichen Grundlagen von Sixtus' Romverständnis freigelegt hat. Dadurch bildet seine Arbeit auch einen willkommenen Beitrag zur Kirchengeschichte.

In der Tradition der Päpste seit Martin V. war Sixtus darauf bedacht, Rom zur Hauptstadt der katholischen Christenheit zu gestalten. Sein Hauptinteresse galt dabei nicht nur dem vatikanischen Bereich, sondern auch den Monti, die er überdies für die nun stark anwachsende Bevölkerung erschließen wollte. Einen Hauptpunkt seines Gesamtprogrammes bildete die Bereitstellung geeigneter Straßen zur Erleichterung des Gottesdienstbesuches und der Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen, die in Anspielung an die Siebenzahl der Sendschreiben an die sieben Gemeinden in der Apokalypse zeichenhaft die Gesamtheit und Vollkommenheit der römischen Kirche darstellen sollten. Aber nicht nur die Patriarchalbasiliken wurden so neu erschlossen, sondern auch die Titelkirchen der Kardinäle, die ja durch Sixtus eine sehr veränderte Stellung erhalten hatten. Verf. behandelt ferner den Ausbau von S. Maria Maggiore, das nach der Bestätigung der Reliquienfrömmigkeit durch das Tridentinum als Verehrungsstätte der Geburtskrippe Christi neue Bedeutung gewonnen hatte, sowie der Kreuzesverehrung Sixtus', die ihren Ausdruck in der Bekrönung nicht nur der neu aufgerichteten Obelisken, sondern auch anderer Bauwerke fand.

Die Arbeit von Schiffmann erfaßt die urbanistische Tätigkeit Sixtus' im engeren Sinne. Aber auch andere von diesem Papst in Auftrag gegebenen Werke, wie z. B. die sixtinische Bibliothek, deren Bildprogramm das seit dem Tridentinum neu gewonnene und bestätigte Verhältnis zur kirchlichen Tradition spiegelt, wären eine ähnliche Behandlung wert. Es wäre zu wünschen, wenn diese Arbeit einen neuen Anstoß zur Beschäftigung mit dem großen Papst gäbe.

Erwin Gatz

KONRAD REPGEN (Bearb.): *Diarium Chigi* 1639–1651. 1. Teil: Text. (= Acta Pacis Westphalicae. Serie III Abt. C: Diarien 1). – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1984. XLII, 533 S.

Als erster Band der Abteilung Diarien der Reihe Acta Pacis Westphalicae liegt nun von den Tagebüchern Fabio Chigis, des späteren Papstes Alexander VII. (1655–67) die von K. Repgen bearbeitete Edition der Jahre 1639–1651 vor. Während dieser Jahre wirkte Chigi als Nuntius in Köln und 1644–48 zugleich bei den Friedensverhandlungen in Münster. Repgen schreibt S. XIX: „Eine solche Entdeckung war für mich vor zwanzig Jahren die überraschende Feststellung, daß Fabio Chigi, der spätere Papst, nahezu 23 Jahre hindurch eigenhändig ein Tagebuch geführt hat.“ Repgen ist offenbar entgangen, daß Chigi auch als Papst noch Tagebuch geführt

hat, und zwar bis wenige Tage vor seinem Tod. Es ist auszugsweise veröffentlicht: Jones, Roger B.S. – Krautheimer Richard, *The Diary of Alexander VII. Notes in Art, Artists and Buildings*, in: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 15 (1975) 199–225. Es befindet sich ebenfalls im Fondo Chigi der Vatikanischen Bibliothek.

Man muß dem Bearbeiter danken, daß er das bisher von der Forschung wenig beachtete und nur äußerst mühsam zu entziffernde Tagebuch im vollen Wortlaut ediert hat. Der Text ist so getreu wie möglich wiedergegeben. Nur die Kürzel wurden aufgelöst und wenige Vereinheitlichungen vorgenommen. Ob dies immer ganz konsequent praktiziert worden ist, scheint nicht sicher. Warum z. B. wurden im Eintrag 1640 VIII 19 *andia* und *incontra* nur unvollständig aufgelöst in *andiam* bzw. *incontriam*? Dem der italienischen Sprache weniger kundigen Benutzer der Edition wäre da durch mehr Konsequenz sicher geholfen worden. Diese beiläufige Beobachtung will aber die insgesamt großartige Leistung des Bearbeiters keineswegs schmälern.

Das Tagebuch enthält sehr knappe Notizen zum Tagesablauf Chigis, in dem die wichtigsten Ereignisse festgehalten werden. Dazu zählen Begegnungen mit vielen Personen, aber auch Bemerkungen über die Korrespondenz. Auch das für den Südländer oft mühsame Wetter und gesundheitliche Störungen sind festgehalten. Der Quellenwert des Tagebuches steht außer Zweifel. Das gilt sowohl für die politische Geschichte, für die namentlich die präzisen Mitteilungen über den Ablauf der Friedensverhandlungen von Interesse sind, wie auch für die Kirchengeschichte. Sie gibt vor allem klare Auskunft über den Alltag in der Nuntiatur, wie sie aus der offiziellen Korrespondenz gar nicht zu gewinnen ist. Dieser Alltag steht sogar in einem bemerkenswerten Gegensatz zu dem Bild, das man sich aufgrund der Nuntiaturberichte machen kann, denn der Nuntius leistete die tägliche Verwaltungsarbeit ohne Konsultation der römischen Zentrale. Dabei pflegte er insbesondere intensiven Kontakt zu jener kleinen Führungsgruppe, die, wenn auch vielleicht nicht nominell ernannt, tatsächlich die Verwaltung und den Alltag der Kirche von Köln bestimmte. Kontakte mit dem Erzbischof, der als Kurfürst außerhalb Kölns residierte, treten dagegen zurück.

Reppen betont zwar, daß erst der geplante Kommentarband mit seiner Aufschlüsselung der Personen und Zusammenhänge sowie das Register das Tagebuch voll erschließen werden. Der Historiker ist jedoch auch schon wegen der Bereitstellung des Textes dem Bearbeiter zu Dank verpflichtet.

Pierre Louis Surchat

PETER HERSCHE: *Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert*, 3 Bde. mit 772 S. und 120 Tabellen. – Privatdruck P. Hersche, CH-3510 Ursellen, 1984.

Mit dieser Untersuchung hat die sozialgeschichtliche Methode nun

auch die Geschichte der deutschen Reichskirche erreicht, und ihr Verfasser hat gleich mutig ins Volle gegriffen und das für das unvergleichliche Gebilde Reichskirche zentrale Institut der Domkapitel erfaßt. Der Mut zu diesem wirklich groß angelegten Unternehmen, das an sich schon einen langen Atem erfordert, verdient Respekt. Anerkennung verdient auch das Ergebnis. In den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt H. nicht die Institution, sondern die Mitglieder der Kapitel, doch fällt natürlich aus dieser Untersuchung auch neues Licht auf die Kapitel selbst. H. hat nach Abzug 59 unsicherer Fälle – insgesamt ist der Vollständigkeitsgrad der erhobenen Fakten jedoch befriedigend – 5666 Besetzungsfälle erfaßt. Da es sich dabei z. T. um Kumulationen handelt, geht es um 3675 Personen, die insgesamt 744 Präbenden innehatten. Als zeitlichen Beginn seiner Untersuchung hat H. das Jahr 1601 gewählt, da zu diesem Zeitpunkt nach einer Phase z. T. unklarer Konfessionsverhältnisse die Konfessionsgrenzen klar gezogen waren. Denn es geht in dieser Untersuchung nur um die katholischen Domherren. Daher sind aus den gemischten Kapiteln Halberstadt, Lübeck, Minden und Osnabrück nur die Katholiken erfaßt. Das Abschlußjahr 1803 bedarf keiner weiteren Begründung.

H. hat für den genannten Personenkreis die Stellung in den einzelnen Kapiteln, ferner die akademischen Grade, den Grund und das Jahr des Kapiteleintritts, den Grund und das Jahr des evtl. Austritts, den sozialen Familienstand, die geographische Herkunft nach Großräumen, die einzelnen Standeserhebungen und schließlich die Kumulationen erfaßt.

Er bietet einerseits chronologisch aufgestellte Listen aller Domherren nach Kapiteln geordnet, andererseits aber auch die Aufschlüsselung der Kapitulare bzw. Kapitelstellen nach den eben genannten Aspekten. Über den Wert dieser für die künftige Beschäftigung mit der Reichskirche unentbehrlichen Arbeit kann kein Zweifel bestehen. Es steht auch außer Frage, daß die Bewältigung der enormen Datenfülle durch Zuhilfenahme der EDV bedeutend vereinfacht und wohl auch verlässlicher wurde. Dennoch bleibt H. sich der Problematik bewußt, die in der sehr mühsamen Benutzung seiner Arbeit liegt. Er weist zwar schon im Vorwort alle diesbezüglichen Kritiker zurecht, andererseits steht aber doch zu befürchten, daß die Rezeption dieser wertvollen Arbeit nur zögernd erfolgen wird. Daß man große Informationsmengen auch lesbarer präsentieren kann, hat jüngst P. Schmidt mit seiner Arbeit über das Germanicum und die Germaniker (Tübingen 1984) bewiesen, in der ja auch 5228 Personen unter den verschiedensten Gesichtspunkten ausgewertet worden sind.

Erwin Gatz

HUBERT JEDIN: *Lebensbericht*. Mit einem Dokumentenanhang hrsg. von KONRAD REPGEN (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 35). – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1984. XIV u. 301 S.

An Memoiren kirchlicher Führungspersönlichkeiten besteht kein Überfluß. Eine Ursache dafür liegt sicher in jener falschen Bescheidenheit, die zwar das eigene Licht, damit aber auch die eigene Reflexion und Erfahrung eines oft ereignisreichen Lebens unter den Scheffel stellt und damit den Zeitgenossen und Späteren vorenthält. Ein anderer Grund dürfte darin liegen, daß kirchliche Führungspersönlichkeiten meist erst in fortgeschrittenem Lebensalter zur Muße kommen und dann nicht mehr die Kraft und Konzentrationsfähigkeit zum geordneten Rückblick und seiner Niederschrift besitzen. Beim Verfasser des hier vorzustellenden Lebensberichtes, dem Historiker des Konzils von Trient und langjährigen Bonner Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit sind beide Umstände glücklicherweise nicht eingetreten. Jedin hat sich vor einer falschen Bescheidenheit, die er seinen Schülern gegenüber als „bucklige Demut“ disqualifizierte, ferngehalten. Als Historiker war ihm natürlich auch der unvergleichliche Quellenwert eines solchen Lebensberichtes zu sehr bewußt, als daß er ihn der Nachwelt vorenthalten hätte. Außerdem aber hat er diesen Bericht noch in der Fülle des Lebens, nämlich zwischen den Jahren 1960 und 1975, also seit seinem 60. Lebensjahr verfaßt. Wichtigste Quelle war ihm sein nicht veröffentlichtes Tagebuch (seit 1943). Ein wesentlicher Anstoß dürfte vom Erleben des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner z. T. bewegten Nachgeschichte ausgegangen sein.

Jedins Lebensbericht bietet, wie er selbst im Nachwort betont, kein Bild seiner inneren Entwicklung, sondern seines äußeren Lebensschicksals. Als Sohn eines Lehrers hat er, nach kurzer Seelsorgetätigkeit, seit 1926 im wesentlichen als Kirchenhistoriker in Rom, Breslau und Bonn gearbeitet. Nach dem Entzug der *venia legendi* durch das nationalsozialistische Regime arbeitete er z. T. unter erbärmlichen wirtschaftlichen Bedingungen und in völliger Ungewißheit über seinen weiteren Lebensweg an der Erforschung des Konzils von Trient und an einer Darstellung seiner Geschichte. Gerade das durch die Rassenpolitik des Dritten Reiches bedingte Geschick hat ihm dann die Realisierung seines Werkes möglich gemacht. Insofern darf man nachträglich konstatieren, daß das nationalsozialistische Unrecht diese große wissenschaftliche Leistung erst ermöglichte.

Jedins Lebensbericht bietet aber nicht nur das z. T. dramatische Schicksal eines deutschen Gelehrten, sondern auch die kritischen Beobachtungen eines Zeugen des Zweiten Vatikanischen Konzils, an dessen Gang er durch die Stellungnahme zur Geschäftsordnung in der frühen Phase wichtigen Anteil nahm. Mit den Auswirkungen des Konzils war Jedin in vielen Punkten nicht einverstanden. Dennoch dürfte seine Behauptung, das Germanikum habe sich in diesem Zusammenhang an die „permissive Gesellschaft“ angepaßt (S. 215), ein temperamentvolles Fehlurteil sein.

Der Benutzer wird dankbar die dem Bericht beigegebenen Aktenstücke lesen, aus denen u. a. auf Kardinal Bertram ein sehr vorteilhaftes Licht fällt. Angesichts der Kritik, die am kirchenpolitischen Kurs des Vorsitzenden der

Deutschen Bischofskonferenz geübt wird, kommt hier seine einfühlsame Anteilnahme am Geschick seines Priesters zur Geltung. Erwin Gatz

HILARIUS BREITINGER: *Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934–1945*. (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Band 36). – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1984. 230 S. 1 Karte.

Der Franziskaner Hilarius Breitinger war im Frühjahr 1934 noch nicht zwei Jahre zum Priester geweiht, als er von Würzburg aus als Deutschenseelsorger nach Posen gesandt wurde. Sein Vorgänger war von den polnischen Behörden ausgewiesen worden. Breitinger kam in ein Land, dessen Sprache er nicht verstand, er lernte aber im Laufe der Zeit, sich zu verständigen und nahm schließlich sogar Polen die Beichte in ihrer Muttersprache ab. Für Breitinger, der rasch Schwierigkeiten mit einigen polnischen Behörden bekam, verbesserte sich die Situation keineswegs, als das Deutsche Reich Polen am 1. September 1939 angriff, rasch besetzte und fortan kontrollierte. Posen, die Wirkungsstätte des Deutschenseelsorgers, lag im neugeschaffenen Warthegau, dem ‚Mustergau‘ der Nationalsozialisten, einem Experimentierfeld vor allem auf religiösem Gebiet. Um die immer katastrophaler werdende Lage der deutschen und polnischen Katholiken in dem ‚rechtsfreien‘ Warthegau wenigstens in elementarer Weise zu sichern, ernannte Pius XII. am 18. Oktober 1941 Joseph Paech zum Apostolischen Administrator für die deutschen Katholiken im Warthegau. Vom 2. Mai 1942 bis zum Januar 1945 hatte Breitinger diese Aufgabe eines ‚Restseelsorgers‘ für die immer größer werdende Zahl von deutschen Katholiken in diesem Gebiet zu garantieren.

Breitinger ist also ein Zeitzeuge für ein Kapitel nationalsozialistischer Religions- und Gewaltpolitik, ein Zeuge, dessen Alltag der zermürbende Kampf gegen die schikanöse Reglementierung aller kirchlichen Lebensäußerungen, die Einschüchterungsversuche Greisers und seiner Beamten, der tägliche Kleinkrieg mit der Gestapo und der massive Druck der Behörden auf kirchentreue Katholiken darstellte. Dabei konnte Breitinger auf die Hilfe nur weniger Geistlicher bauen, deren Leistung in der Seelsorge beeindruckend war. Als Beispiel kann der Bericht eines Paters des Posener Franziskanerklosters über seine pastorale Tätigkeit für das Jahr 1943 dienen (S. 139): „Habe hier 4–5000 deutsche Katholiken zu betreuen. Dafür sind freigegeben zwei Kirchen für unbeschränkten Gottesdienst, eine Kirche für eingeschränkten Gottesdienst (der Schlüssel zur Kirche muß jedesmal beim Amtskommissar geholt werden) und ein Raum für monatlichen Gottesdienst. Im Jahre 1943 sind verzeichnet: 118 Taufen, 12 Trauungen, 198 Versehänge und Versehfahrten, 63 Beerdigungen und 223 Predigten. Zur Bewältigung dieser Arbeitslast waren notwendig: 16 017 km Bahnfahrt, 617 km mit dem Wagen oder Schlitten, 515 km mit dem Fahrrad.“

Wegen der geringen Zahl der Priester mußte die Seelsorgesituation vor Ort vor allem durch die Hilfe sog. Kirchenvorstände geleistet werden. Sie übernahmen die Sorge für die Kirche und Vorbereitung der Gottesdienste, die Bekanntgabe der Gottesdienstzeiten und gewannen Helfer. Sie benachrichtigten den Priester, wenn er zu Taufen, Beerdigungen und Versehngängen gerufen wurde und vermittelten Spenden für Kirche und Klerus, da nur wenige Kleriker wie der Apostolische Administrator selbst vom Staat besoldet wurden.

Breitinger ist ein Zeitzeuge, der sich nach über 40 Jahren erinnert. Er hat sich zu dieser Darstellung nach so langer Zeit durchgerungen, weil ihm jetzt in den Publikationen der ‚Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale‘ – vor allem in dem 1967 erschienenen dritten Band – und in den von L. Volk herausgegebenen ‚Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945‘ (hier sind es die Bände 4–6) Materialien vorliegen, auf deren Grundlage er seine Erinnerungen zusammenfaßt. 17 wichtige Dokumente über sein Wirken fügt Breitinger in einem Anhang bei. Und gerade in der Gegenüberstellung der Zeitzeugnisse, der Briefe, Aufzeichnungen und Verlautbarungen aus der Zeit Breitingers in Polen, und seiner heutigen Darstellung wird die Problematik solcher ‚Erinnerungen‘ deutlich.

Als exemplarisch für den Unterschied zwischen Einst und Jetzt, für die Schwierigkeiten eines heutigen Historikers, Personen in deren Sinn objektiv zu beurteilen, bzw. symptomatisch für deren mangelnde Fähigkeit, sich an eigene in der Vergangenheit liegende Fehler erinnern zu wollen, möchte ich einen Bericht Breitingers herausheben, den er am 9. Oktober 1939 abfaßte. Breitinger war bereits am 1. September 1939, am ersten Tag des Krieges, von der polnischen Polizei verhaftet worden, um dann in einer siebzehntägigen Odyssee bis über Kutno hinaus in ein sog. Internierungslager gebracht zu werden, das die deutschen Gefangenen allerdings nie erreichten. Über die Qualen, Mühen und Erniedrigungen während des Marsches schrieb Breitinger am 9. Oktober 1939, also drei Wochen nachdem er von deutschen Truppen aus der polnischen Gefangenschaft befreit worden war, einen Bericht (Dok. Nr. 5 a, S. 175–186). In seinen heutigen Erinnerungen bemerkt er dazu, daß in dem zeitgenössischen Bericht „noch die Erregung über das auf dem Verschleppungszug Erlittene nachschwingt!“ (S. 30, Anm. 1) und wiederholt wenig später, dieser sei „noch ganz vom Schock über das Erlittene geprägt“ gewesen (S. 38). Mit beiden Äußerungen will Breitinger offensichtlich das Vokabular seiner Ausführungen erklären, möglicherweise auch verharmlosen. In dem Bericht ist von ‚verhetzten‘ Polen die Rede, von ‚Gesindel‘, von ‚verhetztem und ganz vertiertem Pöbel‘ (S. 177, 185; vgl. S. 172 – ein Bericht Breitingers von 1934), die sie mißhandelt hätten. Im Gegensatz dazu lobte Breitinger 1939 die deutschen Soldaten: „Auf den Feldern wurde von deutschen Soldaten das Feld polnischer Bauern gepflügt und vor allem sah man nirgends einen deutschen Sol-

daten solche Grausamkeiten verüben, wie wir sie von den polnischen Soldaten so oft erleben mußten“ (S. 185). Dieser Bericht geriet in die Hände der deutschen Behörden, Breitinger selbst hat dies bewußt unterstützt (dazu später). In seiner Rückerinnerung zeigt sich Breitinger angeblich über Berichte des Völkischen Beobachters „verblüfft“, in dem u. a. berichtet wurde: „P. Breitinger schwer verwundet an Kopf und Hals.“ Das war nun sehr übertrieben, schreibt er heute (S. 40). War es in der Tat eine übertriebene Interpretation dessen, was Breitinger am 9. Oktober 1939 schrieb? „In Slupca bekam ich einen großen Stein direkt an die Schläfe. Als ein Wunder der göttlichen Vorsehung muß ich es bezeichnen, daß dieser Stein mit seiner Spitze direkt auf den Brillenstab traf und so nicht tödlich wirkte“ (S. 179).

Heute beklagt sich Breitinger über den propagandistischen Mißbrauch, den Göbbels mit seinen Gefangenschaftserlebnissen betrieben habe. Nachdem sich die Lage in Polen beruhigt hatte, sprach Breitinger am 2. Dezember 1939 in Berlin im Kirchenministerium vor, um zu berichten. Am 29. Januar 1940 wandten sich Posener Geistliche an den Klerus in Deutschland, um zu den in den Zeitungen veröffentlichten Berichten über polnische Greuelthaten Stellung zu nehmen. Ende Januar 1940 war wohl doch die Anfangserregung, von der Breitinger heute spricht, abgeklungen. Dennoch verschickten er und andere Geistliche u. a. seinen Bericht in unveränderter Form dem deutschen Klerus zur Kenntnisnahme und betonten ausdrücklich „trotz der kaum glaublichen Rohheit und Grausamkeit, von der diese Berichte zeugen, möchten wir betonen, daß es sich nicht um Ausnahmefälle handelt!“ (Dok. 5, S. 174). Heute schreibt Breitinger, daß die Unterschrift unter diesem Rundbrief durch die „Führungsautorität, über die Paech verfügte“ (S. 42), zustande gekommen sei und schiebt damit die Verantwortung auf den damaligen Domkapitular in Posen, dem er gleichzeitig nachsagt, daß man ihm keine politisch heiklen Fakten anvertrauen konnte, weil zu befürchten war, „daß sich Paech in seiner Gutgläubigkeit einmal verplaudern könne“ (S. 70).

Breitingers Erinnerungen hinterlassen wegen dieser und anderer Passagen einen zwiespältigen Gesamteindruck. Manfred Claus

Eingegangene Bücher

Gerhard Albert, Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr. (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums: Reihe 1, Monographien, Bd. 2) Paderborn u. a.: Schöningh 1984) 211 S.

Walter Baier, Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81) (= Münchener Theologische Studien: II. Systematische Abteilung, Bd. 45) (Sankt Ottilien: EOS Verlag 1984) XIII und 410 S.

Jean Cottiaux, La sacralisation du mariage de la Genèse aux incises Mathéennes. Contribution à une théologie du développement dogmatique, à l'histoire de la discipline des moeurs, et aux problèmes posés par l'abslue indissolubilité du mariage chrétien. (Paris: Cerf 1982) 793 S.

Alexandre Faivre, Les laïcs aux origines de l'Eglise (Paris: Le Centurion 1984) 296 S.

Ulrich Faust (Bearb.), Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen (= Germania Benedictina, Bd. XI: Norddeutschland) (St. Ottilien: EOS-Verlag 1984) 628 S. u. 1 Farbt.

Ferdinand R. Gabbauer, Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (= Das östliche Christentum N. F. Bd. 35) (Würzburg: Augustinus-Verlag 1984)

Nikolaus Grass, Königskirche und Staatssymbolik. Ausgewählte Aufsätze zur Rechtsgeschichte und Sakralkultur der abendländischen Capella regia, hrsg. von *Louis Carlen* und *Hans Constantin Faussner* (Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1983) 320 S.

Hella Krause-Zimmer, Bernward von Hildesheim und der Impuls Mitteleuropas (Stuttgart: Freies Geistesleben 1984) 276 S. mit zahlr. Ill.

Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques par *André-Jean Festugière* (= Cahiers d'Orientalisme VI) (Genève: P. Cramer 1983) 121 S.

Grado G. Merlo, Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca (Torino: Claudiana 1984) 158 S.

Paul Mikat, Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur. Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89 (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, G 268) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1984) 37 S.

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern, hrsg. v. *Manfred Gerwin* und *Godehard Ruppert* (Münster: Aschendorff 1985) VI u. 245 S.

Kaspar Schatzgeyer, Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. u. eingeleitet v. *Erwin Iserloh* u. *Peter Fabisch* (= Corpus Catholicorum, Bd. 37) (Münster: Aschendorff 1984) V u. 630 S.

Venanz Schubert (Hg.), Karl Marx (1818–1883). Eine Ringvorlesung der Universität München (= Wissenschaft und Philosophie, Bd. 1) (St. Ottilien: EOS-Verlag 1984) 423 S.

Heribert Smolinsky, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 122) (Münster: Aschendorff 1983)

Franz Peter Sonntag, Ruhelose Zeit. Das Jahrhundert der Reformation und der Reform (Leipzig: St. Benno Verlag 1984)

Dionysos der Erlöser?

Bemerkungen zur Deutung der Bodenmosaikien im „Haus des Aion“ in Nea-Paphos auf Cypern durch W. A. Daszewski

Von JOHANNES G. DECKERS

Renate Schumacher-Wolfgarten gewidmet

Im Herbst 1983 legten Mitglieder der Archäologischen Mission der Universität Warschau unter Leitung von W. A. Daszewski in Kato Paphos, dem antiken Nea Paphos auf Cypern, Teile eines Gebäudes frei, das der in den vorausgegangenen Jahren fast vollständig ausgegrabenen „Theseus-Villa“ unmittelbar benachbart ist.¹ Bisher sind ein größerer Eckraum sowie zwei an diesen anstoßende Räume aufgedeckt worden. Der Mosaikboden des Eckraums enthält ein fünf Szenen umfassendes figurliches Mittelbild.² (Abb. 1)

Im Mörtelbett der *tesserae* konnte eine Münze geborgen werden, die zwischen 318 und 324 n. Chr. geprägt wurde. Dieser terminus post quem sowie der Stil der Mosaiken, deren auffallender Klassizismus sie dem sog. Schönen Stil zuordnet, reichen aus, um die Entstehung des Bodens im zweiten Viertel des 4. Jh. n. Chr. zu begründen.³

Ausgehend von der Szene, die die Übergabe des Dionysosknaben an seinen künftigen Ziehvater Tropheus und an die Nymphen von Nysa darstellt, legte D. eine umfassende Deutung aller fünf Bilder vor. Er glaubt, daß hier „eine neue spätantike Glaubenskonzeption“ sichtbar werde, die ein Gegengewicht zur Last der neuen, vom Christentum verkündeten Werte bilden solle und die „in einer Welt der Mystik und philosophischen Spekulation Erlösung“ verspräche. Er sieht hier eine Art Epiphanie in Bildern, die zeige, „daß Gott – Dionysos! – erschienen ist, um die Welt zu erlösen, eine neue Ordnung zu schaffen und über Elemente und Sinne zu herrschen. Seine Göttlichkeit durchdringt alle Lebensbereiche, und seine Botschaft betrifft alle und alles – er ist der Erlöser.“⁴

Welche Beobachtungen führen D. zu diesem weitreichenden Schluß, der ihn im Bodenmosaik eine Art Bilderkatechismus einer monotheistischen religiösen Strömung erkennen läßt, die als pagane Reaktion auf das Christentum Dionysos zu einer Art Anti-Christus macht? Mit welchen Argumenten stützt D. diese Deutung? Was war der einstige Zweck dieser Raumgruppe?

Der östliche Raum kann als Vestibül bezeichnet werden, da er sowohl einen straßenseitigen Eingang, als auch in seinen übrigen drei Wänden je

eine Tür besitzt. (Abb. 1) Die in seiner Ostwand führt in einen noch nicht freigelegten Raum, in dessen Westwand sich ein ovales Becken befindet ($0,54 \times 0,30$ m), dessen Boden mit Mosaik belegt ist. Ohne dies zu begründen, glaubt D., daß dieses Bassin „wahrscheinlich zur kultischen Reinigung“ diene.

Die Öffnung in der Westwand des Vestibüls war vermutlich dreiteilig und führte zum großen, von D. Hauptsaal genannten Eckraum (Maße: $9,00 \times 7,60$ m). In der Nordwand des Eckraums befindet sich eine kleine Tür, die zu einem Nebenraum führt. Die Nord- und Westwand des Eckraums sind bis zu einer Höhe von 0,70 m erhalten. Dieses aufgehende Mauerwerk rechnet D. einer zweiten Bauphase zu. Zuerst habe die Westwand im mittleren Bereich eine große, halbbrunde Nische enthalten, überwölbt von einer Halbkuppel und gerahmt durch zwei Halbsäulen mit Blattkapitellen. Typus und Ausführung der Kapitelle weisen auf eine Entstehung in der Mitte des 4. Jh. n. Chr. hin.⁵

Der Eckraum hätte nach dieser Vermutung in einer ersten Phase – zu der auch das Mosaik zu rechnen wäre? –, eine seinem Eingang gegenüberliegende (Statuen-)Nische besessen. D. vermerkt an dieser Stelle leider nicht, daß die Blöcke der Mauer und die Werkstücke, die zu der Nische gehören, in Sturzlage auf der Straße zwischen der „Theseus-Villa“ und dem „Haus des Aion“ gefunden wurden.⁶ Vor der Zuweisung zu einer ersten Phase des Eckraums im „Haus des Aion“ muß der – bisher nicht erbrachte – Nachweis geführt werden, daß diese Blöcke und Werkstücke nicht etwa von der Ostwand der gegenüber liegenden „Theseus-Villa“ stammen. Sollte dieser Nachweis aber gelingen, so wäre auch dann eine (Statuen-)Nische in der Westwand des Eckraums kein eindeutiger Hinweis auf seine einem Kultraum nahekommende Funktion. Diese Nische könnte genausogut rein ornamentaler Art gewesen sein und den repräsentativen Charakter dieses Raumes erhöht haben.

Das bisher einzige gewichtige Indiz für die Nutzungsart des Raumes gibt die Gliederung seines Mosaikbodens: Die mittlere, mit reichem ornamentalem und figürlichem Dekor versehene Fläche hat, vom Haupteingang gesehen, den Umriss des auf dem Kopf stehenden Buchstabens T, die äußere Fläche den eines kopfstehenden U, das das T umfaßt. (Abb. 1) Diese äußere Fläche zeigt ein zurückhaltendes Muster: weiße, dünne, sich rechtwinklig kreuzende Linien legen sich wie ein großmaschiges Netz über einen schwarzen Grund. Auf diesem Teil des Bodens wurden einst Klinen aufgestellt, von denen aus die Gäste den figürlichen Mittelteil des Bodens betrachten konnten. Dieser häufig anzutreffenden Gliederung von Mosaikböden in Triklinien gab Doro Levi seinerzeit die knappe Bezeichnung „the T-triclinium pattern“.⁷ Eigenartigerweise vermeidet es D., den Eckraum Triklinium zu nennen.⁸

Was ist in den fünf figürlichen Szenen des Mosaikbodens dieses Trikliniums dargestellt? (Abb. 2)

»THESEUS-VILLA« ↑

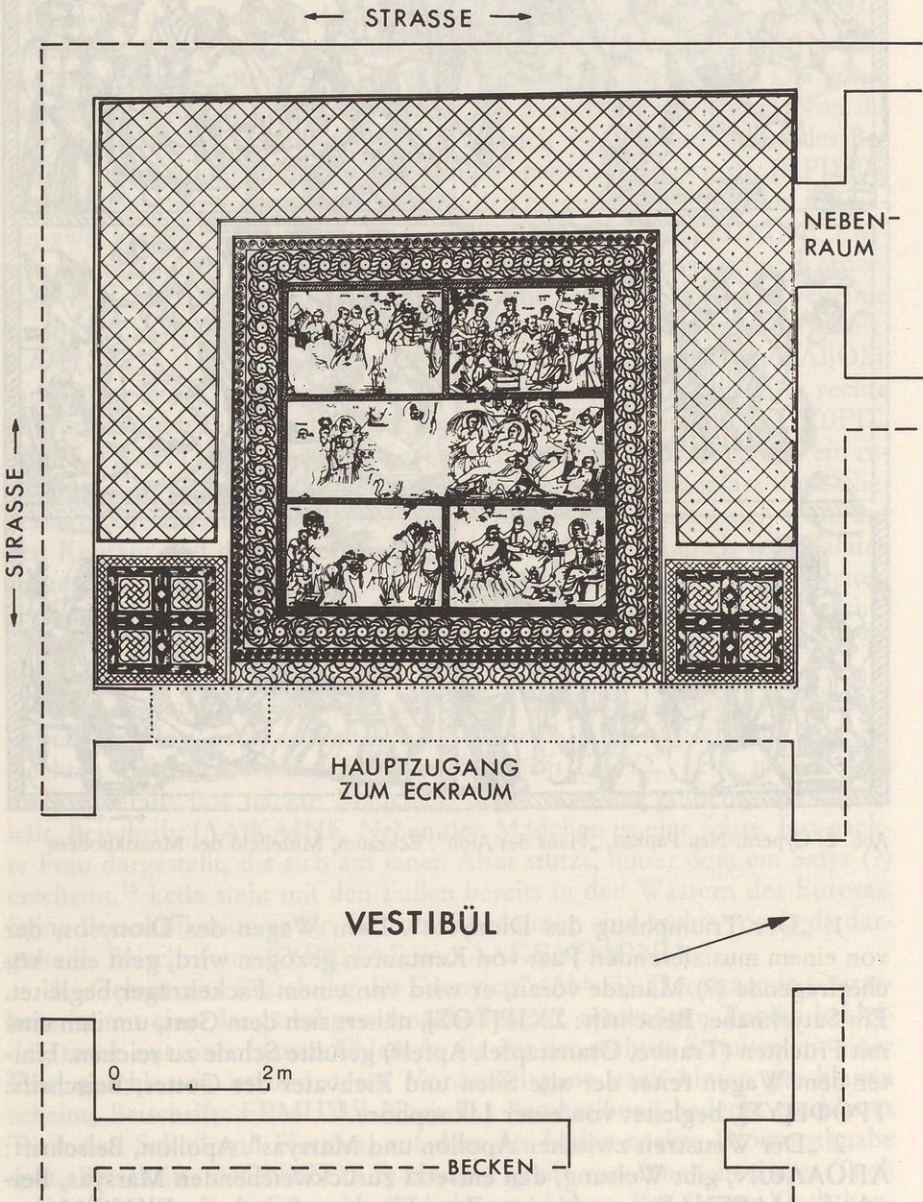


Abb. 1: Cypern, Nea Paphos, „Haus des Aion“, Eckraum

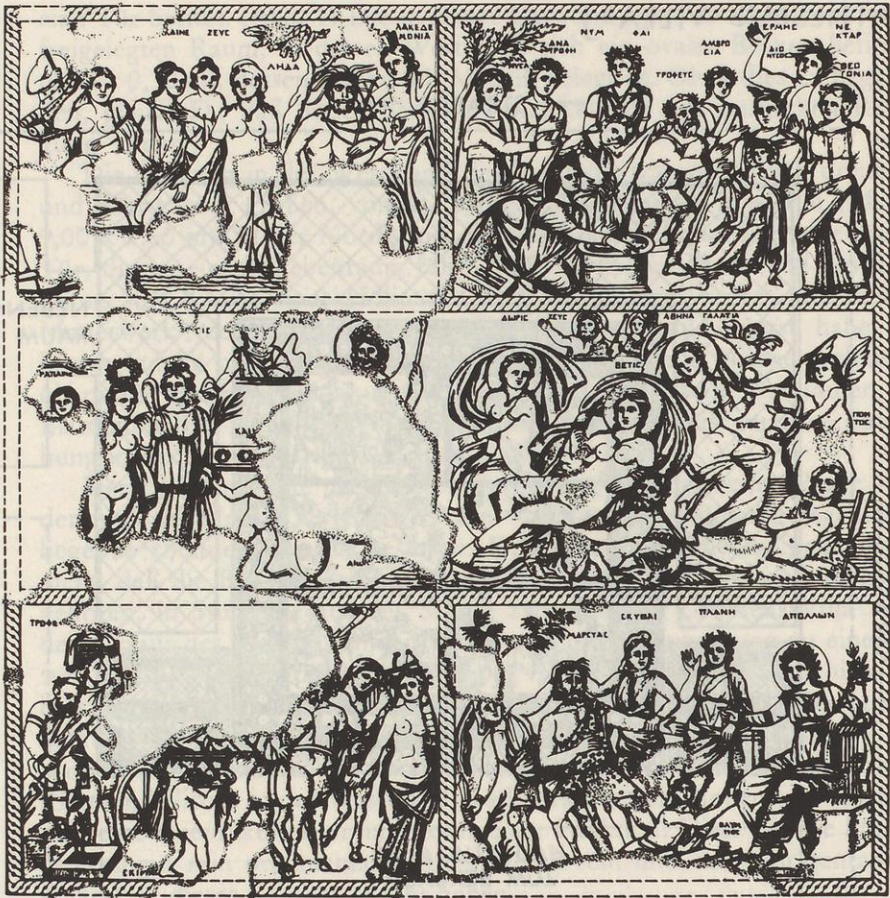


Abb. 2: Cypern, Nea Paphos, „Haus des Aion“, Eckraum, Mittelfeld des Mosaikbodens

1. „Der Triumphzug des Dionysos“. Dem Wagen des Dionysos, der von einem musizierenden Paar von Kentauren gezogen wird, geht eine köchertragende (?) Mänade voran, er wird von einem Fackelträger begleitet. Ein Satyrknabe, Beischrift: ΣΚΙΡ[ΤΟΣ], nähert sich dem Gott, um ihm eine mit Früchten (Traube, Granatapfel, Apfel?) gefüllte Schale zu reichen. Hinter dem Wagen reitet der alte Silen und Ziehvater des Gottes, Beischrift: ΤΡΟΦΕ[ΥΣ], begleitet von einer Liknophore.⁹

2. „Der Wettstreit zwischen Apollon und Marsyas“. Apollon, Beischrift: ΑΠΟΛΛΩΝ, gibt Weisung, den entsetzt zurückweichenden Marsyas, Beischrift: ΜΑΡΣΥΑΣ, zu schinden. Zwei Skythen, Beischrift: ΣΚΥΘΑΙ, haben Marsyas gepackt, um das Urteil zu vollstrecken. Der Knabe Olympos, Beischrift: ΟΛΥΜΠΙΟΣ, hat sich zu Füßen des Gottes geworfen und fleht

um Gnade für Marsyas. Im Hintergrund steht eine lorbeerbekränzte Frauengestalt, Beischrift: ΠΛΑΝΗ.

3. „Der Schönheitswettbewerb zwischen der äthiopischen Königin Kassiopeia und den Töchtern des Nereus“. In der linken Bildhälfte ist die Personifikation von „Zeit“ und „Ewigkeit“ dargestellt, Beischrift: ΑΙΩΝ. Mit der ausgestreckten Rechten weist er auf zwei weibliche Figuren. Die linke, Beischrift: [ΚΑΣΣΙΟΠΕ]ΙΑ, ist bis auf den Mantel, den sie gerade von ihren Schultern streift, völlig nackt. Ihr hat sich die Personifikation des Begriffs „Entscheidung“ oder „Urteilsspruch“ genähert, Beischrift: [ΚΡΙΣ]ΙΣ. Sie hält über das Haupt von Kassiopeia den Siegeskranz. Links von ihr waren zwei kleinere Dienerinnen dargestellt, Beischrift: [ΘΕΡ]ΑΠΑΙΝΕ. Zwischen Aion und Krisis liegen auf einem niedrigen Tisch zwei grüne Kränze. Der vor dem Tisch sich im Laufschrift auf eine goldene Urne zu bewegende Knabe reicht den goldenen Losstein zu Kassiopeia, über ihm die Beischrift: ΚΑΙΡ(?)[ΟΣ]. Am Himmel erscheint der Sonnengott, Beischrift: ΗΛΙ[ΟΣ]. Links über den Dienerinnen war vermutlich Selene zu sehen. Die rechte Hälfte des Bildes ist den Unterlegenen vorbehalten, Beischriften: ΔΩΡΙΣ, ΘΕΤΙΣ, ΓΑΛΑΤΙΑ. Ein bärtiger Seekentaur, ein Meeresdrachen und ein ruderhaltender Triton entführen die drei Schönen vom Schauplatz ihrer Niederlage. Die Beischriften: ΒΥΘΟΣ und ΠΟΝΤΟΣ beziehen sich wohl auf den Kentaur und den Triton. Ein aus den Falten des Mantels von Galatea aufgeschreckt hochflatternder Eros und ein zweiter, der ein Seerind reitet, veranschaulichen die erotische Grundstimmung des figurenreichen Geschehens. Auch hier erscheinen am Himmel zwei Götter, Beischriften: ΖΕΥΣ und ΑΘΗΝΑ.

4. „Leda und der Schwan“. Die Mitte des Bildes nimmt die stehende Gestalt der fast nackten Leda ein, Beischrift: ΛΗΔΑ. Sie weist mit der Rechten auf einen weißen Schwan, Beischrift: ΖΕΥΣ. Leda nähern sich zwei ebenfalls fast nackte Mädchen, deren eine ein goldenes Kännchen hält, Beischrift: [ΛΑ]ΚΑΙΝΕ. Neben den Mädchen ist eine feiste, fast nackte Frau dargestellt, die sich auf einen Altar stützt, hinter dem ein Satyr (?) erscheint.¹⁰ Leda steht mit den Füßen bereits in den Wassern des Eurotas. Seine Personifikation sowie die von Lakedaimon sind rechts von Leda dargestellt, Beischriften: ΕΥΡΩΤΑΣ und ΛΑΚΕΔΕΜΟΝΙΑ.

5. „Geburt und Erziehung des Dionysos“ (Abb. 3). Der sitzende Götterbote ist mit einer langärmligen, knöchellangen, rotorangen Tunika bekleidet, sowie mit einer blauen Chlamys, die auf der rechten Schulter mit einer Fibel geschlossen ist und deren Vorderteil ganz nach hinten geschlagen scheint, Beischrift: ΕΡΜΗΣ.¹¹ Nach D.s Beschreibung bedeckt ein blaues Tuch den Schoß von Hermes, auf dem der kleine nackte Dionysosknabe sitzt, Beischrift: ΔΙΟΝΥΣΟΣ.¹² Hermes greift von innen in dieses Tuch und scheint es, samt Götterkind, leicht anzuheben. Bei diesem Tuch handelt es sich nicht, wie D. meint, um ein separates Tuch, sondern vielmehr um den nach vorn geschlagenen, hinteren Teil der – gleichfarbenen – Chla-



Abb. 3: Cypern, Nea Paphos, „Haus des Aion“, Eckraum, Mosaikboden, Hermes übergibt Dionysos an Tropheus und die Nymphen, Ausschnitt

mys. Die beiden Götter werden von zwei Gestalten begleitet, Beischriften: ΘΕΟΓΟΝΙΑ und ΝΕΚΤΑΡ. „Nektar“ hat den rechten Arm mit geöffneter Hand erhoben, nach D. eine Geste, die einen Gruß oder eine Ankündigung zu begleiten scheint. Die gleiche, wenn auch zurückhaltendere Geste von „Theogonia“ bezeichnet D. als typischen Grußgestus (s. Anm. 1, 36). Mit leicht gebeugten Knien, nach vorn geneigtem Oberkörper und vorgestreck-

ten Händen eilt der alte Silen und künftige Ziehvater auf Dionysos zu, Beischrift: ΤΡΟΦΕΥΣ. Ihm in Bewegung und Geste gleichend, geht neben Tropheus eine zweite Gestalt auf den Knaben zu, Beischrift ΑΜΒΡΟΣΙΑ. Es folgen drei hintereinander gestaffelte Nymphen, die das Bad des Götterkindes vorbereiten, Beischrift: ΝΥΜΦΑΙ. Blick und Gesten zweier Gestalten unter einem Baum links neben den Nymphen gelten dem Ankömmling, Beischriften: ΝΥΣΑ und ΑΝΑΤΡΟΦΗ.¹³

D. beginnt die Deutung der fünf Bilder bei der Szene der Übergabe des Dionysosknaben. Der Sinn dieser Darstellung gehe wenigstens für die „Eingeweihten“ weit über die vordergründige Episode der Kindheitsgeschichte des Gottes hinaus. Sie „bedeutet vor allem eine Offenbarung, eine Epiphanie des neugeborenen höchsten Gottes vor den Menschen“. D. vergleicht hier die bekannte Ikone des späten 6. Jh. im Katharinenkloster auf dem Sinai, die den auf dem Schoß der Gottesmutter sitzenden Christusknaben zeigt, umgeben von den Heiligen Theodor und Georg sowie den Erzengeln. „Die singulären, allegorischen Gestalten der Theogonia, des Nektar und der Ambrosia erscheinen fast wie Parallelen . . .“¹⁴ D. glaubt zudem, daß im Gegensatz zu den im 5. Jh. n. Chr. entstandenen „Dionysiaka“ des Nonnos aus Panopolis die Darstellung dieser drei Personifikationen bedeute, daß im Mosaik schon der neugeborene Dionysos als „ein unsterblicher Gott höchsten Ranges“ dargestellt sei. Diese Bedeutung sieht D. darin bestärkt, daß Hermes Dionysos mit verhüllten Händen halte. Der Ritus der *manuum velatio* bedeute, „. . . daß Gott – Dionysos! – erschienen ist, um die Welt zu erlösen . . .“ Mit ihm breche das Goldene Zeitalter an, die Erde bringe Blüten und Früchte hervor – so die wahre Bedeutung des Bildes vom Triumphzug des Dionysos.

Die eigentliche Aussage auch der übrigen Bilder des Mosaiks bestehe darin, mit Macrobius, in Dionysos den Gott zu erkennen, der Helios und Apollon in sich vereine. Dionysos sei zugleich auch die Weltenseele, die andere Jupiter nennen. So gesehen erhält, für D., auch der schwanengestaltige Zeus einen neuen Sinn. Selbst der Schönheitswettbewerb zwischen Kassiopeia und den Nereiden sei in Wahrheit die symbolische Darstellung des Kampfes der Naturelemente, des Chaos gegen die wahre Schönheit und kosmische Ordnung, personifiziert in Kassiopeia. Im gleichen Sinn deutet D. schließlich auch den Zweikampf zwischen Apoll und Marsyas, dessen Schicksal demjenigen als warnendes Beispiel vorgehalten werde, der diese Ordnung nicht anerkenne und dessen Irrtum in „Plane“ personifiziert sei.

D. sieht im Mosaik des „Aion-Hauses“ einen ähnlichen Sinngehalt, wie ihn Jean Balty in vielen Mosaikböden von Palmyra und Apamea zu erkennen glaubt. Auch D. bezieht sich allgemein auf orphisch-neuplatonische Vorstellungen und zitiert besonders Jamblichos, Proklos, Macrobius, Symmachus und V. A. Praetextatus (s. Anm. 1, 41).

Die Geisteshaltung, die hinter dem Bildprogramm der neuentdeckten Mosaiken stehe, sei eine „zutiefst heidnische“, sie sei „zutiefst mit alten

Traditionen und Glaubensvorstellungen verbunden“ (s. Anm. 1, 44). Dieser „alte Glaube“ solle aber wieder aufgefrischt werden, indem „die in ihm enthaltenen moralischen Inhalte und ethischen Werte als zeitlos“ hervorgehoben würden.

2

Schon der Vergleich mit der Ikone des späten 6. Jh. auf dem Sinai macht deutlich, daß sich D. einer Deutungsmethode bedient, die den Darstellungsinhalt eines figürlichen Bodenmosaiks nicht aus seinem Bezug zur Funktion des Raumes erklärt, in dem es angebracht wurde.¹⁵ Bei diesem Vorgehen wird die einzelne Darstellung, ist sie einmal aus ihrem ursprünglichen thematisch-funktionalen Zusammenhang herausgelöst, zum Spielball von Spekulationen, die im Sinne der eingangs zitierten These D.s hinter jedem ikonographischen Detail eine tiefsinnige religiöse oder philosophische Aussage wittern.

So glaubt z. B. D., daß die spitzen, tierischen Ohren des alten Silens Tropheus, die er bei dem Bild der Ankunft seines künftigen Zöglings auf der Insel Nysa noch besaß, durch den Umgang mit dem Götterkind, dessen „Anwesenheit humanisiert und adelt“, allmählich die Form menschlicher Ohren angenommen hätten, die Tropheus beim Bild des späteren Triumphs des Gottes besitzt (s. Anm. 1, 44).

Nimmt man mit D. an, die Form der Ohren gebe in diesem Mosaik einen derart gewichtigen Hinweis auf die innere Qualität eines Dargestellten, so fragt man sich, warum ausgerechnet die Personifikation des „Nektar“ sich durch ihre spitzen Ohren als halbes Tier ausweist, wo in der Argumentation D.s es gerade doch „Nektar“ und „Ambrosia“ sind, die zeigen, daß – entgegen der üblichen Meinung –, „Dionysos schon von seiner Geburt an ein unsterblicher Gott höchsten Ranges war“ (s. Anm. 1, 39).¹⁶

In seinem Bemühen, „die Bilder aus Neu-Paphos . . . als philosophisch-religiöse Auslegungen einer bestimmten Geistesrichtung zu verstehen“ (s. Anm. 1, 44), sieht D. nicht, daß die Gestalt des Nektar dem bekannten, bis ins 4. Jh. n. Chr. gut belegten Figurentypus eines Satyrs folgt. Er findet sich vor allem bei Darstellungen der Episode der Entdeckung der schlafenden Ariadne durch Dionysos und sein Gefolge (Abb. 4). Es ist der Satyr, der die Schöne soeben entblößt hat und voll Staunen den Arm mit geöffneter Hand erhebt und zu seinem Herrn Dionysos aufschaut.¹⁷ Die ganz unmotiviert Blickrichtung von „Nektar“ im „Aion-Haus“, der dort nicht hinter zum Dionysosknaben, sondern weg von ihm himmelwärts schaut, findet so ihre Erklärung. Im Ixionzimmer im Haus der Vettier in Pompeji ist schließlich auch der spitzblättrige Kranz im Haar des Satyr noch gut zu sehen. Gleiches gilt für die Geste, die eben nicht „einen Gruß oder eine Ankündigung“ (s. Anm. 1, 36), sondern erschrockenes Erstaunen bedeutet,



Abb. 4: Pompeji, Haus der Vettier, Ixionzimmer, Dionysos entdeckt Ariadne, Ausschnitt, Satyr (Neapel, Museo Nazionale)

das im neuen Bildzusammenhang des Mosaiks in eine Reaktion auf das Erscheinen des Dionysosknäbleins umgedeutet wird.

Schon bei „Nektar“ wird deutlich, daß im Mosaik Figurentypen verwendet sind, die anderen Bildzusammenhängen entstammen und die in eine neue Komposition eingebaut werden, wobei allein durch die Beischrift versucht wird, sie in die Darstellung einer anderen Gestalt umzudeuten.



Abb. 5: Baltimore, Walters Art Gallery, Sarkophagdeckel, Geburt des Dionysos und Tod der Semele, Ausschnitt

Auch „Theogonia“ ist aus einem anderen Darstellungszusammenhang übernommen. Dies läßt allein ihre unklare räumliche Position im Mosaik vermuten: Befinden sich rechte Hand und Arm deutlich hinter dem Rücken des Hermes, so stehen ihre Füße in einer vorderen Raumzone, die von den Fußspitzen des Hermes gerade nur berührt wird (Abb. 3). Anders als beim Satyr muß im Fall der Theogonia die Namensbeischrift aber keinen Wechsel der Identität bedeuten. Ihre Gestalt findet sich tatsächlich in den Bildern einer „Theogonia“, also den Darstellungen einer Göttergeburt.

Das Motiv der nach links eilenden Frau, die den durch die heftige Bewegung auf den rechten Oberschenkel heruntergerutschten Mantel mit der Linken so faßt, daß sein Zipfel über den linken Unterarm fällt, die Rechte aber mit geöffneter Hand erschrocken erhoben hat – dieses Motiv findet sich bei Darstellungen von Frauen, die sich um das Bett der gebärenden und sterbenden Semele versammelt haben (Abb. 5 u. 6). Die Benennung dieser Gestalt, die z. B. auf den Reliefs von Sarkophagdeckeln des 2. Jh. aber auch noch auf dem einer Elfenbeinpyxis des 6. Jh. zu finden ist, schwankt in der modernen Literatur: Heydemann hält sie für die sich eiligst entfernende Hera, Greifenhagen und Schefold für Eileithyia, Matz für



Abb. 6: Ince Blundell Hall, Relief, Geburt des Dionysos und Tod der Semele (Liverpool Merseyside County Museum)

Harmonia, die Mutter der Semele.¹⁸ Die Geste der Rechten kann Erschrecken über den Tod Semeles, aber auch Staunen über die Geburt eines Götterkindes bedeuten; das Davoneilen könnte sowohl ein Zurückweichen von der qualvoll sterbenden Semele meinen, als auch den Aufbruch der Botin darstellen, die die Kunde von der Geburt eines neuen Gottes verbreiten wird. Träfe diese letzte Vermutung zu, so trüge die Gestalt im Mosaik zu Recht ihren Namen, und es wäre zu erwägen, ob die entsprechenden Figuren in den Reliefs nicht ebenfalls Theogonia genannt werden sollten.¹⁹ In jedem Fall ist deutlich, daß die Gestalt des Mosaiks aus einem anderen inhaltlichen Kontext stammt. Ihre kompositorisch nicht ganz gelungene Einfügung findet so eine Erklärung.

Im neuen thematischen Zusammenhang modifiziert sich allerdings, ähnlich wie bei Nektar, auch die Aussage dieser Gestalt: Ihr ursprüngliches Wegeilen ist jetzt zum Heraneilen geworden, die Geste des Schreckens und des Staunens kann jetzt als Huldigung und Akklamation aufgefaßt werden, die dem auf dem Schoß von Hermes sitzenden göttlichen Knaben gilt.

Theogonia ist somit als rechte Flankenfigur in ein „Thronbild“ eingefügt, der links die Gestalten von Tropheus und Ambrosia entsprechen. Der Hinweis D.s auf die rund 250 Jahre später entstandene Marienikone auf dem Sinai und der Vergleich der dort dargestellten Heiligen Theodor und Georg mit „Ambrosia“ und „Theogonia“ sowie der der zwei Engel mit der Gestalt des „Nektar“, die „fast wie Parallelen“ erscheinen, ist nicht ganz so fernliegend, wie dies auf den ersten Blick scheinen mag (s. Anm. 1, 39).

Bevor ich auf diesen Vergleich eingehe, aber noch zwei Bemerkungen. Die erste gilt der Haltung der Gestalt des Hermes im Mosaik. Nach D. ist Hermes hier „in majestätischer, kaiserlicher Pose“ dargestellt, eine Haltung, die „im Gegensatz zu vielen anderen Darstellungen (der Übergabe des Dionysos)“ stehe. Von dieser „kaiserlichen Pose“ des Hermes im Mosaik „führt eine gerade Linie zu solchen Darstellungen wie dem Bildnis Theodosius' I. auf dem Madrider Missorium (387–388 n. Chr.)“ (s. Anm. 1, 36, 39).

Hier ist zunächst festzustellen, daß es schon in der klassischen griechischen Kunst in Darstellungen dieser Episode den sitzenden Hermes gegeben hat. Auf einem um 440 v. Chr. entstandenen rotfigurigen Vasenbild hält Hermes mit beiden Händen das völlig nackte Dionysosknäblein (Abb. 7). Es sitzt auf dem Mantel des Hermes, den er über Schoß und Oberschenkel gebreitet hat. Das Götterkind streckt beide Händchen einer Nymphe entgegen, die in erschrecktem Staunen die Hände geöffnet und beide Arme erhoben hat.²⁰ Hier ist auch auf die Gestalt des majestätisch thronenden Silen hinzuweisen, der in einem pompejianischen Wandbild des Triumphzuges des Dionysos das nackte Knäblein auf dem von seinem Mantel bedeckten Schoß hält.²¹

Auch das Detail der verhüllten Hände des Hermes im Mosaik sollte nicht ohne einen Blick auf ältere Darstellungen der Übergabe eines Götterkindes unmittelbar mit jüngeren Denkmälern wie z. B. dem Theodosiusmissorium in Verbindung gebracht und ausschließlich als eine Wiedergabe des Ritus der *manuum velatio* gedeutet werden: „Das Verhüllen der Hände war Ausdruck höchster Verehrung . . .“ Die Geste will „bedeuten, daß Gott – Dionysos! – erschienen ist, um die Welt zu erlösen . . .“ (s. Anm. 1, 41).

Zunächst ist anzumerken, daß auch in älteren Darstellungen einer Übergabe des Dionysosknaben „verhüllte Hände“ zu beobachten sind, wie z. B. bei einer Nymphe auf einem um 460 v. Chr. entstandenen, in Ferrara aufbewahrten, Volutenkrater.²² Hier ist zumindest die linke Hand der Nymphe mit einem lang herabhängenden Tuch bedeckt. Auch die übrigen Darstellungen, in denen das nackte Dionysosknäblein auf dem vom Mantel



Abb. 7: Moskau, Puschkin Museum, Kelchkrater des Villa-Giulia-Malers, Hermes übergibt Dionysos an die Nymphen

verhüllten Schoß des Hermes sitzt, sind hier zu nennen.²³ Es wird deutlich, daß das Mosaik gerade in diesem letzten Detail einer älteren Tradition folgt. Hermes hat eben nicht ein eigens diesem Zweck vorbehaltenes Tuch auf seinen Knien ausgebreitet (s. Anm. 1, 35). Es handelt sich bei diesem „Tuch“ vielmehr um einen Teil des Mantels von Hermes, den dieser mit



Abb. 8: Pisa, Campo Santo, Feldherrnsarkophag, rechte Nebenseite, Szene der *clementia*

dem rechten Arm nach vorn gezogen und über seinen Schoß gelegt hat. Nur so läßt sich der vom „blau-silbernen“ Tuch bedeckte rechte Unterarm von Hermes erklären (Abb. 3). Schließlich ist nicht zu übersehen, daß „Tuch“ und der auf den Schultern sichtbare Teil des Mantels die selbe Farbe haben.²⁴

Es gibt also schon ältere Darstellungen, in denen Dionysos nicht mit bloßen Händen gehalten wird oder auf verhülltem Schoß sitzt. Ein Detail, das bei diesen Kunstwerken aber sicher nur als Zeichen für die Behutsamkeit und Fürsorge zu verstehen ist, mit denen das Neugeborene behandelt wird. Auch diese Bedeutung schwingt bei dem Mosaikbild aber noch mit.²⁵ Mit dieser notwendigen Einschränkung scheint mir die Deutung D.s richtig, hier den höfischen Ritus der verhüllten Hände dargestellt zu sehen: Es ist deutlich, daß Hermes in den Teil seines Mantels gegriffen hat, auf dem Dionysos sitzt. Er rafft von innen den Stoff so zusammen, daß



Abb. 9: Thessaloniki, Galeriusbogen, Nordpfeiler, Westansicht oberster Fries, Ausschnitt, Szene der *clementia*

sich seine geschlossenen Fäuste deutlich abzeichnen. Auf diese Weise hebt Hermes das Kind seinen künftigen Erziehern hin (s. Anm. 1, 39).²⁶ Dieser Ritus ist auf Denkmälern der römischen Triumphalkunst häufiger dargestellt. Seit der Tetrarchie ist er Teil des offiziellen Hofzeremoniells. Auch in der außerhöfischen Kunst wird er schon seit der mittleren Kaiserzeit zur Bildchiffre, die Gegenstände oder Personen als *sacer* bezeichnet.²⁷ Die Darstellung des Ritus unterstreicht im Mosaik also die Göttlichkeit des Kindes.

Das alte Thema des dionysischen Bilderkreises wird in Nea-Paphos aber noch durch ein zweites, der römischen Triumphalkunst entstammendes, im 3. Jh. aber längst auch in die außerkaiserliche Sphäre „abgesunkenes“, ikonographisches Motiv aktualisiert: Bei der bekannten Szene, die die *clementia* des Feldherrn darstellt, hat sich dieser auf einem Klappstuhl niedergelassen und empfängt die Huldigung von Unterlegenen. Handelt es sich bei ihnen um Barbaren, so können auch deren Frauen und Kinder mitdargestellt sein. Diese Besiegten nähern sich dem Feldherrn mit vorgebeugtem Oberkörper und bittflehend hingestreckten Händen. Es genügt hier, an die entsprechenden Szenen in den Reliefbändern der Triumphsäulen, z. B. der des Kaisers Trajan, zu erinnern²⁸ oder an die Darstellungen auf den sog. Schlacht- oder Feldherrnsarkophagen (Abb. 8)²⁹ oder schließlich an die *clementia*-Szenen am Galeriusbogen in Thessaloniki (Abb. 9).³⁰ Derartige Szenen gehören, wie auch die verwandten Audienz- und Tribunalszenen, zum Typenbestand auch der Kunst des 4. und 5. Jh.³¹ Sie sind



Abb. 10: Rom, Santa Maria Maggiore, Mittelschiff, Mosaikpaneel, Hamor und Sichem verhandeln mit Jakob, Ausschnitt

gleichsam feste Begriffe der Bildersprache dieser Jahrhunderte, und es ist selbstverständlich, daß sie damals gleichermaßen in Illustrationen von Vergil³², als auch von biblischen Texten verwendet wurden³³ (Abb. 10).

Bei den meisten Darstellungen einer *clementia* ist auffallend, daß die Bittflehenden sich immer von der Seite dem Mächtigen nähern, der seinerseits in Schräg- oder Profilansicht abgebildet wird. Es springt in die Augen, daß die Gruppe des sitzenden Hermes mit Dionysos sowie die sich nähernden Gestalten von „Tropheus“ und „Ambrosia“ nach dem Grundmuster der *clementia*-Szenen aufgebaut ist.³⁴

Die ganze aus sechs Figuren bestehende, in sich geschlossene Gruppe des Mosaiks hat keinen Bezug zu achsialsymmetrisch aufgebauten frontalen Thronszenen, zu denen auch die Sinai-Ikone gehört. Im „Haus des Aion“ sind ältere, seit langem festgeprägte typische Einzelfiguren oder Figurengruppen, auch wenn sie aus verschiedenen Themenkreisen stammen, zu Versatzstücken einer neuen Komposition geworden.

Die Adaption an den neuen Darstellungsinhalt im Mosaik ist bei den einzelnen Figuren verschieden gut gelungen: Beim Silen Tropheus ist der bittflehende Barbar mit dem demütig dem Götterkind sich nähernden Ziehvater eine glückliche Verbindung eingegangen. Bei „Nektar“ hingegen ist die alte Satyrgestalt unverändert beibehalten, sie hat nicht, wie es etwa bei der Figur eines Mundschenks der Fall gewesen wäre, irgend einen inhaltlichen Bezug zum Göttertrank.



Abb. 11: Syrakus, Museo Nazionale, Sarkophag, Front, Huldigung der Magier, Ausschnitt

Die Analyse der einzelnen Elemente, aus der die Gruppe um Dionysos aufgebaut ist, zeigt, daß hier *zwei* altbekannte Episoden der Jugendgeschichte des Dionysos – Geburt durch Semele und Übergabe des Kindes durch Hermes –, in einer neuen Komposition vereint wurden, die zugleich durch die Übernahme von Bildformeln vor allem der kaiserlichen Repräsentation, den Charakter eines Huldigungsbildes erhielt.

Diese neue bildliche Fassung der altbekannten Episoden der Jugendgeschichte des Dionysos bedient sich zeitgenössischer Formulierungen: Sollte die Göttlichkeit eines Kindes im 4. oder 5. Jh. bildlich dargestellt werden, so wählte der Künstler hierfür die in der Kunst seiner Zeit gängige Bildformel. Verhüllte Hände und huldigend sich nähernde Gestalten sind die Chiffren, die den spätantiken Betrachter darauf hinweisen, daß „Göttliches“ und ein „herrscherlicher Sieger“ im Bild erscheinen. Diese Chiffren sind für sich genommen völlig neutral. Hatte ein spätantiker Künstler die Aufgabe, christliche Texte zu illustrieren, so benutzte er natürlich ebenfalls derartige Bildformeln³⁵ (Abb. 10 u. 11). Formale Ähnlichkeiten zwischen gleichzeitigen und späteren christlichen Huldigungs- und Thronbildern mit dem Mosaik in Nea-Paphos – hier ist schließlich auch die Sinai-Ikone zu nennen –, können daher nicht verwundern. Sie sollten aber keinesfalls dazu verleiten, vorschnell eine Verwandtschaft in der Funktion und Aussage zu suggerieren: Das Mosaikbild im „Haus des Aion“ ist keine heidnische Ikone!³⁶

Die gleiche Methode führt D. zu einer falschen und mystifizierenden Deutung der Gestalt des Theseus in einem Bodenmosaik der benachbarten „Theseus-Villa“: „Theseus versinnbildlicht hier transzendente Werte, nämlich den Sieg des Guten über das Böse, das durch Minotaurus, der im Zentrum des Lebenslabyrinths sitzt, verkörpert wird . . . Dieser neue Inhalt bedient sich alter Muster als vertrauter Bildprogramme, deren Aufgabe nun aber die Übermittlung bestimmter neuer politischer bzw. philosophisch-religiöser Botschaften wird“. D. begründet diese Deutung damit, daß nicht der tödliche Zweikampf selbst das Hauptthema sei, sondern die Person des am eigentlichen Kampfgeschehen unbeteiligten Helden: „Die weitgeöffneten großen Augen blicken nicht auf den Minotaurus, sondern in einen unbestimmten Raum. Das Antlitz des Theseus erinnert an byzantinische Darstellungen von Heiligen, die in tiefes Nachsinnen versunken sind“ (s. Anm. 1, 16).

So gut die Eigenart von Gesichtsausdruck und Blick Theseus' hier beschrieben ist – der Kopf ist nach D. eine Ergänzung des späten 4. Jh. –, so falsch ist die Deutung. Schon auf römischen Schlachtensarkophagen des 3. Jh. ist zu beobachten, daß der Feldherr als *semper victor* dargestellt wird: Er kämpft nicht mehr selbst, sein Blick geht in die Ferne über das Kampfgetümmel hinweg, sein Erscheinen allein bringt schon den Sieg. Es genügt hier, an den bekannten um 260 n. Chr. entstandenen „Ludovisischen Schlachtensarkophag“ im Thermenmuseum in Rom zu erinnern.³⁷

Wenn im 3. und 4. Jh. n. Chr. auch mythische Helden in dieser Weise dargestellt werden, so bedeutet das nur, daß wir eine Bildprägung vor uns haben, in der eine für die Zeit typische Auffassung von sieghaftem Helden-tum Gestalt gewonnen hat. Diese Formel lebt in den Bildern von byzantinischen Helden und Heiligen weiter.

3

In den fünf Bildern des Bodenmosaiks fallen die relativ zahlreichen Personifikationen auf. D. lenkt die Aufmerksamkeit vor allem auf drei Gestalten: „Die Darstellungen von Nektar und Ambrosia, ebenso wie die Personifikation der Theogonia, erlauben den Schluß, daß – vielleicht von orphischen Glaubensvorstellungen beeinflusst – der neugeborene Dionysos schon von seiner Geburt an ein unsterblicher Gott höchsten Ranges war“ (s. Anm. 1, 39). D. scheint zu vermuten, daß derartige Personifikationen und deren Beischriften es vor allem den „Eingeweihten“ unter den Benutzern dieses Raumes erleichtern sollten, den „wahren Sinn“ dieser Bilder zu erkennen. Eine derartige Annahme setzt aber voraus, daß dieser Personenkreis über eine gute Kenntnis der zeitgenössischen orphisch-neuplatonischen Schriften verfügte. Sollte diese Überlegung D.s zutreffen, so ist andererseits nicht zu verstehen, warum auch die jedem Schulkind des 4. Jh. n. Chr. geläufigen Protagonisten der immer und immer wiederholten Dar-

stellungen z. B. von der Niederlage des Marsyas oder der Liebesabenteuer des Zeus noch durch Namensbeischriften erklärt werden mußten. Sollte tatsächlich ein des Lesens mächtiger, also relativ gebildeter Benutzer dieses Raumes Apollo, Athena oder Leda nicht auch ohne Namensbeischriften erkennen können?

Die Beischriftenfülle in den fünf Mosaikbildern vermittelt eher den Eindruck einer gewissen Manie, fast jede der dargestellten Gestalten, also auch Nebenfiguren wie z. B. die Dienerinnen von Kassiopeia mit einer Beischrift zu versehen. Oder sollten etwa auch die ΘΕΡΑΠΙΑΙΝΕ auf eine geheime orphische Glaubensvorstellung hinweisen?^{37a}

Der Eindruck einer etwas aufdringlich demonstrierten, vordergründigen „literarischen Gelehrsamkeit“, den die Fülle der Beischriften vermittelt, wird bei der Betrachtung der Darstellungen abstrakter Personifikationen verstärkt. Der Auftraggeber scheint keinen Wert darauf gelegt zu haben, daß in Gestalt und Haltung von „ΠΛΑΝΗ“ die Vorstellung, die sie laut Beischrift personifiziert, auch eine künstlerische Darstellung erfährt. In Typik und Tracht ist „Plane“ einfach eine der Musen aus dem Gefolge Apollons, die trotz des grausigen Urteils sich weiterhin ruhig auf den Pfeiler stützt, gelassen das eine Bein über das andere schlägt und ihrem nicht allzu großen Schrecken allenfalls durch die Geste der Rechten Ausdruck gibt. Gänzlich unangemessen für die Personifikation eines „geistigen Irrwegs“ ist aber der Lorbeerkranz: Er steht nur Wesen apollinischen Geistes, sicher aber nicht „Plane“ zu!

In künstlerisch ähnlich oberflächlicher Weise ist „Krisis“ dargestellt. Hier hat nicht die „Entscheidung“ oder die „Urteilsfindung“ Gestalt gefunden, sondern vielmehr der Inhalt des Urteilspruchs. Die abgebildete Figur wäre eigentlich mit Nike zu beschriften.³⁸ Auch bei „Bythos“, „Pontos“ und „Nektar“ sind entsprechende Beobachtungen zu machen. Offenbar konnten vor allem Gestalten, die nur gattungstypische, nicht aber seit je festgelegte, individuelle Attribute und Merkmale besaßen, mit Hilfe neuer Beischriften, ohne Anstoß zu erregen, in Personifikationen von „Meerestiefe“, „Hohes Meer“, „Nektar“ oder „Irrweg“ verwandelt werden. „Krisis“ macht allerdings eine Ausnahme, da sie im Mosaik die alten Attribute von Nike beibehält. Schließlich gab es im Typen-Repertoire des spätantiken Mosaiksetzers aber auch noch die farblose Gestalt einer jungen Frau, deren harmlos freundlicher Gesichtsausdruck ebensowenig persönliche Eigenart verriet, wie das Blütenkränzlein und der Goldreif im Haar. Sie war gleichsam die Allzweckfigur, verwendbar für die Personifikation eines jeglichen Begriffs oder Gegenstands, vorausgesetzt er war – grammatikalisch gesehen – weiblichen Geschlechts. Die in Haltung und Kleidung sich zwillingshaft gleichenden Personifikationen von ΑΝΑΤΡΟΦΗ und ΑΜΒΡΟΣΙΑ sind hier zu nennen.

Das überreiche Einfügen von Beischriften in zum großen Teil altbekannte mythische Darstellungen sowie die auffallende Vorliebe für Perso-

nifikationen abstrakter Vorstellungen ist keine ausschließliche Eigenheit des „Aion-Hauses“. Hier genügt ein Blick auf die zahlreichen konstantinischen und nachkonstantinischen Mosaiken von Apamea, Damaskus, Palmyra und Antiochia.³⁹ Offensichtlich handelt es sich um eine zeittypische Erscheinung, die, wenn der überlieferte Denkmälerbestand nicht trügt, zugleich eine Eigenart der Mosaikwerkstätten dieser Städte ist. Das in der entfernteren „Provinz“ gelegene Paphos spiegelt hier also hauptstädtische Moden. Dies wird auch durch den Hinweis D.s bestätigt, der auf die beiden einzigen Parallelen zu dem Schönheitswettkampf zwischen Kassiopeia und den Nereiden in Apamea und Palmyra aufmerksam macht (s. Anm. 1,29).⁴⁰ Schließlich haben auch die anderen Bilder im „Haus des Aion“ ihre nächsten Vergleichsbeispiele in den Bodenmosaiken dieser syrischen Städte.

4

Vor allem sind hier die Bilder aus dem dionysischen Themenkreis zu nennen. Sie finden sich zumeist in großen und kleineren Villen und dort oft in Mosaikböden von Triklinien aber auch in Räumen anderer, immer profaner Funktion. Schon allein die große Zahl derartiger Bodenmosaiken macht es wenig wahrscheinlich, in ihnen immer wieder dieselbe mystische Botschaft verborgen zu sehen. Vor allem aber dürfte bei der allorts anzutreffenden vielfältigen Verquickung dionysischer Themen mit Bildern ganz anderer Themenkreise eine ähnlich einheitliche Exegese, wie sie D. bei den fünf Bildern im „Haus des Aion“ versuchte, kaum mehr gelingen.

Schließlich muß noch eine letzte, in unserem Zusammenhang aber entscheidende Frage erörtert werden: Gibt es in der Spätantike überhaupt Beispiele dafür, daß in Bodenmosaiken die Gottheit dargestellt wird, auf die sich, wie D. annimmt, die ganze Heilserwartung des Auftraggebers richtet? Haben wir hier tatsächlich die in Bildern sich artikulierende Essenz einer heidnisch-reaktionären „spätantiken Glaubenskonzepzion“ vor uns (s. Anm. 1,45)? Ist es denkbar, daß gerade die Eingeweihten das Bild ihres persönlichen Erlösers mit Füßen traten?

Besonders der Anbringungsort dieser Mosaiken scheint mir gegen die Auslegung zu sprechen, die D. ihnen gibt. Mustern wir die Mosaikböden öffentlicher und privater Gebäude des 4. Jh. durch, so wüßte ich keinen zu nennen, der die Darstellung einer Gottheit enthielte, der auch nur entfernt Kultbildcharakter zukäme. Gleiches gilt natürlich auch und vor allem für gesicherte Bilder der göttlichen Kaiser, war es beispielsweise doch seit je Hochverrat, wenn selbst das Standbild eines Prätors das benachbarte des Kaisers um Geringes überragte.⁴¹

Für Kulträume gilt mit geringen Einschränkungen das Gleiche. Selbst die Bodenmosaiken in Mithräen zeigen kein Bild des Gottes. Das Kreuz kann allerdings als Heilszeichen in Verbindung mit Stifternamen in Mosaiken von Kirchenböden auftauchen.⁴² Wie der Salomonsknoten findet es

sich besonders in Türnähe zuweilen als apotropäisches Zeichen.⁴³ Aber schon diese Anwendung, die mit einer bildlichen Darstellung Christi nicht zu vergleichen ist, wurde von höchster Seite mißbilligt: Ein Edikt der Kaiser Theodosius und Valentinian aus dem Jahr 427 verbietet ausdrücklich, das *signum salvatoris Christi* in mosaizierten oder gemalten Fußböden zu verwenden.⁴⁴

Kehren wir zum „Haus des Aion“ zurück. Der Eckraum mit den figürlichen Bodenmosaiken hatte wahrscheinlich die Funktion eines Trikliniums, es gibt kein stichhaltiges Argument, in ihm eine Art von Kultraum zu sehen.⁴⁵ Die Gliederung des Mosaikbodens folgt dem „T-triclinium-pattern“.⁴⁶ Die Wahl der Bildthemen bleibt im Rahmen des für Räume dieser Funktion Üblichen, auch wenn sich einige Szenen in einer uns ungewohnten, „spätantiken“ Fassung zeigen.

Wie häufig in Triklinien sind erotische Themen auch hier vorherrschend: Das die übrigen Bilder an Größe ums Doppelte übertreffende Mittelbild enthält ein breites Panorama nackter Frauenschönheiten.⁴⁷ (Abb. 2). Ohne Zweifel haben wir hier das Hauptbild des ganzen fünfteiligen Paneels vor uns. Nur hier ist das dargestellte Ereignis so wichtig, daß ihm insgesamt fünf Götter beiwohnen. Athena, Zeus, Helios und wohl auch Selene sind wie himmlische Zuschauer von Zirkusspielen dargestellt, die hinter ihren Wolkenbalustraden auftauchen und mit lebhaften Gesten, als wären sie Spielgeber oder Schiedsrichter, auf den Ausgang des Schönheitswettkampfes reagieren. Die von ihren Klinen herunterschauenden Gäste konnten sich beim Blick auf die große Mittelszene des Bodens „wie Götter fühlen“ und wie sie an dem breit geschilderten erotischen Schauspiel genießerisch teilhaben.

Wie beim Mittelbild, so ist auch bei der sattsam bekannten Szene von Leda mit dem Schwan das mythologische Bild Vorwand für die Wiedergabe des erotischen Themas. Allerdings begnügt sich hier der schwanengestaltige Zeus damit, Leda nur zu enthüllen. In gewisser Weise wird der Betrachter aber mit dem Auftritt dreier, bei dieser Szene sonst nicht anwesender weiblicher Gestalten entschädigt: Dieses Begleitpersonal, das aus zwei Dienerinnen und einer älteren Frau besteht, scheint ebenfalls am Bad teilnehmen zu wollen – anders läßt sich deren schon weit fortgeschrittene Enthüllung kaum erklären. Schließlich hat sich auch die dem Wagen des Dionysos voranschreitende Mänade all ihrer rauschhaften Wildheit entledigt, um in würdevoller Gelassenheit ihren fülligen Körper dem Auge des Betrachters darzubieten.⁴⁸

Der in Bodenmosaiken von Triklinien überaus häufig anzutreffende dionysische Themenkreis ist in unserem Boden mit zwei Bildern vertreten. Häufig sind es die Gaben dieses Naturgottes, die in diesen Darstellungen in mehr oder minder offenkundiger Weise als Anspielung auf die Speisen und Getränke verstanden werden können, die in diesen Räumen den Gästen gereicht wurden.⁴⁹ In Nea-Paphos könnten die Früchteschale des kleinen Sa-

tyr, vielleicht aber auch die Beischriften Nektar und Ambrosia so gedeutet werden.⁵⁰

Die beiden musizierenden Kentauren vor dem Wagen des Dionysos, besonders aber der „Musikwettkampf“ zwischen Apoll und Marsyas lassen einen dritten Themenkreis anklingen: Zum anspruchsvollen *convivium* gehören auch musikalische Darbietungen. Hier ließe sich wieder eine ganze Reihe von Mosaikböden in spätantiken Villen anführen, die dieses Thema entweder in einer realistischen Weise behandeln, wie z. B. das bekannte Mosaik mit der „Damenkapelle“ aus Mariamin im Museum von Hama oder es wie unsere Mosaiken in einer mythischen Verkleidung darbieten.⁵¹

Schließlich ist es noch seine klassische literarische Bildung, auf die der reiche Villenbesitzer nicht müde wird, in mehr oder minder versteckten Anspielungen hinzuweisen.⁵² In dieser Hinsicht waren auch in unserem Mosaik die mythologischen Bilder nicht nur Objekt unverstellter Schaulust, sie boten mit Hilfe eingefügter Beischriften zugleich Gelegenheit zu pseudo-gelehrten Exegesen ihres Inhalts. Eine „Bereicherung“ der Bilder, die bei den Gästen des Hausherrn den gewünschten Eindruck sicherlich nicht verfehlte: Eine Muse hatte sich zu diesem Zweck flugs in die Personifikation des „Irrtums“, eine Nike in die der „richterlichen Entscheidung“ verwandelt.

Die vielfältigen Gaben der Natur, das reiche Mahl, die – begleitende – Musik, das – zugehörige – gelehrte Gespräch, das sind die Themen, die sowohl in mythischer „Überhöhung“, als auch in eher realistischer Weise im Bild erscheinen, wobei alle denkbaren Kombinationen und Variationen der Themen und auch ihrer Darstellungsmodi anzutreffen sind. Das erotische Thema nimmt hierbei immer großen Raum ein, entledigt sich aber selten des mythischen Vorwands. Wie in den Bodenmosaiken anderer Villen dieser Zeit, so lassen auch die im Eckraum des „Haus des Aion“ ein daseinsfreudiges Lebensideal erkennen, dessen Hauptzug der stilvolle Genuß des Besitzes ist.⁵³

5

Näher zu vergleichende Mosaikbilder verwandter Thematik finden sich vor allem im 4. Jh. in vielen der reichen Villen des Nahen Ostens. Im einzelnen lassen sich sowohl in Themenwahl, als auch im Stil Bezüge zu den städtischen Zentren Antiochia aber auch Palmyra und Apamea finden. Ähnlich stark wie dort ist auch im „Haus des Aion“ der Einfluß klassischer Vorbilder der älteren Kunst. Allerdings sind gerade beim Vergleich mit Antiochia, trotz aller Kultiviertheit in der Farbgebung und dem meisterlichen Geschick, im Detail den Eindruck von Plastizität hervorzurufen, besonders beim Aufbau „klassischer“ Gesichter aber auch ganzer Figuren und Gruppen in Nea Paphos eine provinziell wirkende Bemühtheit nicht zu übersehen. Die sehr große malerische Qualität sowie der ins Auge springende

klassische Habitus aller Gestalten vermitteln beim ersten Betrachten hingegen den Eindruck einer ungebrochenen, heidnisch-antiken Vitalität, die man in diesem Maß um die Mitte des 4. Jh. nicht erwartete.

Gerade aber im Bereich des privaten Luxus' und Dasein genusses leben im 4. und 5. Jh. die traditionellen Götter und Mythen weiter. Es genügt, an die überaus kostspieligen illustrierten Homer- und Vergilhandschriften oder an Goldschmiedearbeiten, wie die Schale von Parabiago, zu erinnern.⁵⁴ Wie falsch es ist, von der Darstellung „heidnischer“ Götter und Heroen auf Objekten dieses Bereichs auf die Religion ihrer Benutzer zu schließen, zeigen am besten die Reliefs der kostbaren Silbergeräte der *Christin Proiecta*, auf denen sich um die *Venus marina* Nereiden, Seekentauren und Amorini fröhlich tummeln.⁵⁵

Zu diesem Bereich des Lebensgenusses, der „Tryphe“, ist auch unser Mosaikboden und seine Götterwelt zu rechnen. Eine Auskunft über die Religion seines Auftraggebers kann von ihm nicht erwartet werden.

Bei allen Klassizismen zeigt sich das Mosaik aber nicht nur als rückgewandtes Werk. Besonders bei der Gruppe, deren Mitte Dionysos und Hermes bilden, ist deutlich, daß auch um die Mitte des 4. Jh. ein altes Thema mit zeitgenössischen Bildelementen neu formuliert werden konnte: Figurentypen, die aus überlieferten Bildschemata dionysischen Inhalts isoliert wurden, kombinierte man nun mit Bildformeln, die der kaiserlichen Repräsentationskunst entstammten. Auf diese, recht synthetische Weise erhielt die altbekannte Szene von der Ankunft des Dionysosknaben bei den Nymphen eine „moderne“ Form.⁵⁶

Nun ist es eine Selbstverständlichkeit, daß dieselben, der kaiserlichen Repräsentation entstammenden Formeln auch bei den zur gleichen Zeit entstehenden christlichen Bildern Verwendung fanden. Diese chiffrehaften Prägungen waren Gemeingut der zeitgenössischen „Bildersprache“. Ihre Adaption bei der Illustration neuer christlicher – oder auch alter heidnischer – Themen unterlag keinen ideologischen Beschränkungen.⁵⁷ Der Künstler bedurfte nicht der Anweisungen eines heidnischen oder christlichen Mystagogen, um aus dem Bild des Kaisers oder der Kaiserin das eines Hermes oder einer Maria zu machen, um das des „göttlichen“ Thronfolgers in die Darstellung eines Gottessohnes zu verwandeln, sei es nun Dionysos oder Christus.

Das Mosaik im Eckraum des „Haus des Aion“, dessen Entdeckung und schnelle Publikation wir W. A. Daszewski danken, ist ein wichtiges Zeugnis für die Fähigkeit der spätrömischen Künstler, Bildprägungen der zeitgenössischen offiziellen Repräsentation nicht nur in die Illustration christlicher, sondern auch in die traditioneller Themen einzubeziehen. Dieselben Bildformeln konnten gleichermaßen bei der Darstellung Christi wie auch der von Dionysos Anwendung finden, es handelt sich bei ihnen nicht um spezifisch christliches „Sondergut“.⁵⁸ Ihr Vorkommen in einer dionysischen Szene sollte also nicht Anlaß sein, im Auftraggeber einen Mann zu vermuten,

der in Opposition zur konstantinischen Politik nicht in Christus, sondern in Dionysos den Erlöser sah.

¹ *W. A. Daszewski*, Dionysos der Erlöser. Griechische Mythen im spätantiken Cypern (= Trierer Beiträge zur Altertumskunde 2, hrsg. v. G. Grimm) (Trier/Mainz 1985).

² Kurze Vorberichte von: *W. A. Daszewski*, Fouilles polonaises à Kato Paphos. Chantier Maloutena, in: Report of the department of Antiquities Cyprus (1984), 294–307; *V. Karageorghis*, 11. Fouilles de Nea Paphos (Mission polonaise), in: BCH 108 (1984) 949–950; *W. A. Daszewski*, Researches at Nea Paphos 1965–1984, in: Archeology in Cyprus 1960–1985 ed. V. Karageorghis (1985) 267–291, bes. 286–288.

³ *Daszewski* (Anm. 1) 47.

⁴ *Daszewski* (Anm. 1) 38–45, bes. 45.

⁵ *Daszewski* (Anm. 1) 18.

⁶ *Daszewski* 1984 (Anm. 2) 304.

⁷ *D. Levi*, Antioch Mosaic Pavements I (Princeton 1947) 175. *F. Baratte*, Catalogue des mosaïques romaines et paleochrétiennes du Louvre (Paris 1978) 87–92. *J. Kriseleit*, Antike Mosaiken (Berlin 1985) Nr. 3, 14–17.

⁸ Hingegen *Daszewski* 1985 (Anm. 2) 286: „The largest of the rooms . . . has the character of a triclinium . . .“; auch in der in Anm. 1 genannten Publikation ist der Raum indirekt als Triklinium bezeichnet: „ . . . daß solche Mosaiken . . . betrachtet wurden . . . aus der Sicht eines während eines Gelages auf dem Ruhebett liegenden Teilnehmers.“ (47). – D. vergleicht zudem den dreigeteilten Zugang zum Eckraum mit dem gleichartig gegliederten Eingang zum großen „Empfangs- und Audienzsaal“ in der benachbarten „Theseus-Villa“ (18), übersieht aber, daß der Mosaikboden dieses Saales ebenfalls in dem typischen „T-triclinium-pattern“ gegliedert ist, wobei dort die Bilder sogar jeweils auf die an den Wänden stehenden Klinen hin ausgerichtet sind. Dieser Saal der „Theseus-Villa“ sollte daher wohl richtig als Haupttriklinium bezeichnet werden.

⁹ Die fünf Bilder schildern nicht fünf aufeinanderfolgende Etappen eines Geschehens, die Reihenfolge der Beschreibung spiegelt also nicht eine bestimmte, vom Monument her vorgegebene Lesrichtung. D. selbst wechselt die Abfolge der Beschreibung: Einmal beginnt er links unten und endet rechts oben (s. Anm. 1), in einer früheren Publikation beginnt er hingegen links oben und endet rechts unten (s. Anm. 2, 1984).

¹⁰ Die „gewisse Schwerfälligkeit bei der Modellierung der Gestalten“ im Mosaik des „Aion-Hauses“ wertet D. erstaunlicherweise als ein Zeichen besonderer Kunstfertigkeit: Der Künstler habe sich „absichtlich perspektivischer Verkürzungen“ bedient, die „aus der Sicht eines während eines Gelages auf dem Ruhebett liegenden Teilnehmers“ die Gestalten schlanker und die Gesichter länger erscheinen ließen. – Träfe diese Überlegung D.s zu, müßten die Figuren aller etwas qualitativ vollen Bodenmosaiken in Triklinien in einer analogen Weise deformiert sein.

¹¹ Nach D. ist Hermes nur „bekleidet mit einer langen, bis zu den Knöcheln reichenden, rot-orange-gelben Chlamys mit silber-blauem Futter“ (s. Anm. 1, 36).

¹² Der Haarschopf über der Stirn des Knaben wird von einem goldenen Reif zusammengehalten. Es handelt sich hier nicht, wie D. vermutet, um ein goldenes Stirnband, sondern um ein Frisurdetail, das bei Knaben aber auch knabenhaften Personifikationen häufig zu finden ist. Vergl. *P. Kranz*, Jahreszeitensarkophag (= Die antiken Sarkophagreliefs V,4) (Berlin 1984). Dort Erosen, Personifikationen des Frühlings z. B.: Kat. Nr. 16, 36, 38, 41, 43, 46, 47, 52, 54, 58, 62, 64, 65, 68, 69, 74, 90, 93, 104, 108, 117, 146, 160, 257, 266, 312, 418, 449, 476, 553, 562, 577; auch Victorien: 63, 65, 69, 71, 538; selten Satyrn: 336. Zu diesem Frisurdetail: RE 7 (1912) s. v. „Haartracht und Haarschmuck“ bes. Sp. 2124f.; für diesen aufgebundenen Knoten wird dort die Bezeichnung σκολλυς vermutet. *G. van Hoom*, De vita atque cultu puerorum . . . (Amstelodami 1909) 46f. *Ch. Vorster*, Griechische Kinderstatuen (Bonn 1983) bes. 20.

¹³ Das langärmelige, blaue Gewand von „Nysa“ mit dem breiten, hochsitzenen Gürtel ist für eine weibliche Ortspersonifikation ungewöhnlich. Es erinnert an das Gewand des Kitharoden Apollon im Bild der Verurteilung des Marsyas.

¹⁴ *Daszewski* (Anm. 1) 38f.

¹⁵ Bei der in Anm. 1 genannten Publikation D.s dürfte es sich um die von ihm 1984 (s. Anm. 2) 306 angekündigte Studie zu diesen Mosaiken handeln: „Une étude spéciale sera consacrée à ces mosaïques“. – Umfassende Kritik an derartigen Deutungsmethoden schon bei *H. Brandenburg*, *Bellerophon christianus?*, in: *RQ* 63 (1968) 49–86, bes. 52 Anm. 8, 66f., 73, 76, 78. Ebenso bei *A. Geyer*, *Das Problem des Realitätsbezuges in der Dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit* (= Beiträge zur Archäologie 10) (Würzburg 1977) bes. 94–113.

¹⁶ Gegen eine Überbewertung der Anwesenheit auch von „Ambrosia“ in dieser Szene spricht eine zweite Wiedergabe dieser Personifikation im Haupttriklinium der benachbarten „Theseus-Villa“. Hier ist „Ambrosia“ allerdings dem neugeborenen Achill beigegeben! *W. A. Daszewski*, *Polish Excavations at Kato (Nea)Paphos in 1970 and 1971*, in: *Report of the Department of Antiquities Cyprus 1972* (1972) 204–236, bes. 214. S. a. im vorliegenden Aufsatz Anm. 8.

¹⁷ Beispiele für diesen Satyrtyp. Wandmalerei: Pompeji, Haus der Vettier VI 15,1 Ixionzimmer Südwand = Neapel Mus. Naz.; s. *L. Curtius*, *Die Wandmalerei Pompejis* (Leipzig 1929) 311 Abb. 178; *K. Schefold*, *Die Wände Pompejis* (Berlin 1957) 146(n); *W. Peters*, *La composizione delle pareti dipinte nella Casa dei Vetti a Pompei in: Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* 39 (1977) 95–128. – Pompeji, *Domus Postumiorum* oder „M. Holconii Rufi“ VIII 4,4; s. *Curtius* 313 Abb. 179; *Schefold* 224 (28). – Sarkophage: Alexandria; s. *F. Matz*, *Die dionysischen Sarkophage 1–5* (= *Die antiken Sarkophagreliefs IV*) (Berlin 1968–1975) Kat.-Nr. 228. – Bodenmosaik: Beirut; s. *M. Chéhab*, *Mosaïques du Liban* (1959) (= *Bulletin du Musée de Beyrouth* 14) (Paris 1957) 11–14 und 15 (1959) Pl. IIf.

¹⁸ *H. Heydemann*, *Dionysos' Geburt und Kindheit* (= 10. Hallisches Winckelmannsprogramm) (Halle 1885) bes. 10. *Matz* (Anm. 17), Bd. IV,3 (1969), bes. 343–351, dort auch die gesamte ältere Literatur; derselbe Typus wie im Mosaik: Relief in Ince Blundell Hall, Beilage 88 unten; Sarkophagdeckel von Crocolle, Kat.-Nr. 196; – im Vatikan, Museo Chiaramonti, Kat.-Nr. 197; – in Baltimore, Walters Art Gallery, Kat.-Nr. 95. *K. Schefold*, *Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst* (München 1981) 27–42. *W. F. Volbach*, *Elfenbeinarbeiten* = hrsg. Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz, *Kataloge* 7 (Mainz 1976) Nr. 95.

¹⁹ Obwohl in unserem Mosaik außer dem Satyr auch andere traditionelle Figurentypen durch Beischriften eine neue Identität erhalten, sollte man, bevor man dies analog für „Harmonia-Theogonia“ annimmt, die bei den Geburtsszenen anderer Götter anwesenden, vom Geschehen wegeilenden, weiblichen Gestalten vergleichen. Hierzu: *Schefold* (Anm. 18), *E. Berger*, *Die Geburt der Athena im Ostgiebel des Parthenon* (Basel 1974), bes. 74f. die Gestalt der „Hore-Eileithyia-Iris-Nephele“. *E. H. Loeb*, *Die Geburt der Götter in der griechischen Kunst der klassischen Zeit* (Jerusalem 1979).

²⁰ S. die in Anm. 19 genannte Literatur sowie *P. Zanker*, *Der Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei* (= *Antiquitas Reihe* 3, *Seria* in 4to, Bd. 2) (Bonn 1965) bes. 72–80 und *Loeb* (Anm. 19), 44. (CVA Moskau Puschkina Museum II Ib 732).

²¹ Pompeji, Haus des Marcus Lucretius IX 3,5 = Neapel Mus. Naz. Inv. 9285; s. *Curtius* (Anm. 17), 299 Abb. 172; *Schefold* (Anm. 17) 249 (16).

²² *Schefold*, (Anm. 18) 31 Abb. 23 (CVA Ferrara 2737). ²³ (Anm. 20). ²⁴ (Anm. 11).

²⁵ Obwohl die verhüllten Hände von Hermes an den Ritus erinnern und auch die Zeitstellung des Mosaiks nicht gegen eine derartige Deutung spräche, so wird dieses Detail in der Darstellung der Ankunft von Dionysos bei den Nymphen in „Bath D“ in Antiochia doch wohl eher als fürsorgliche Behandlung des Neugeborenen zu deuten sein; *Levi* (Anm. 7), 286f.

²⁶ Bei dem Ritus dient häufig gerade der vordere Teil der Chlamys, der hierfür mit einem eigenen Einsatz versehen sein kann, zur Verhüllung der Hände. S. z. B. Codizill-Übergabe auf dem Theodosius-Missorium in Madrid: *R. Delbrueck*, *Die Consulardiptychen* (= *Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte* 2) (Berlin 1929) 235 Nr. 62 N63; Spätantike und frühes Christen-

tum, Katalog der Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik Frankfurt am Main (Frankfurt 1983) Nr. 228.

²⁷ *J. G. Deckers*, Die Wandmalerei im Kaiserkultraum von Luxor, in: *Jdl* 94 (1979) 600–652; *ders.*, Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike, in: *Die Heiligen Drei Könige zu Köln*, Katalog zur Ausstellung in der Josef-Haubrich-Kunsthalle (Köln 1982) 20–32; *ders.*, Constantin und Christus, in: *Spätantike und frühes Christentum* (Anm. 26) 267–283.

²⁸ *K. Lehmann-Hartleben*, Die Trajanssäule (Berlin u. Leipzig 1926) Szene XLIV Taf. 23, LXXV Taf. 35.

²⁹ *G. Koch*, *H. Sichtermann*, Römische Sarkophage (München 1982) 90–92. Zum Feldherrnsarkophag im Campo Santo von Pisa: *H. Dütschke*, Die antiken Bildwerke des Campo Santo zu Pisa (Leipzig 1874) 60 Nr. 60.

³⁰ *H. P. Laubscher*, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki (= *Archäologische Forschungen* 1) (Berlin 1975) Szenen A III 9 und 10, 38–43, Taf. 24f.

³¹ *H. Gabelmann*, Antike Audienz- und Tribunalszenen (Darmstadt 1984).

³² *J. de Wit*, Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus (Amsterdam 1959) Pict. 11 und 42.

³³ Rom, Santa Maria Maggiore, Mosaik im Mittelschiff mit der Illustration zu Genesis 34,6: Hamor und Schem verhandeln mit Jakob. Hierzu: *B. Brenk*, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom (Wiesbaden 1975) Szene 17, 74f. und *J. G. Deckers*, Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom (Bonn 1976) 110–113.

³⁴ Selbst der durch die hochgezogenen Augenbrauen bewirkte unglückliche Gesichtsausdruck von „Ambrosia“ paßte eher zu der bittflehenden Barbarin einer *clementia*-Szene, als zur Personifikation der Götterspeise.

³⁵ Galt es beispielsweise die von Magiern erkannte Gottessohnschaft Christi in ein Bild umzusetzen, so bot sich zur Adaption ebenfalls die „*clementia*-Gruppe“ an. In diesem Typus fand der Künstler ein dynamisches Huldigungsbild vor: Das huldigende Sich-Nähern der Barbaren war leicht in das der heraneilenden Magier umzusetzen (Abb. 11). Sollte dieselbe christliche Episode in einem statischen und hieratischen Bild dargestellt werden, so lag auch hierfür eine Vorlage aus der kaiserlichen Repräsentationskunst bereit: Die frontal thronende Kaiserin, die den Thronfolger auf dem Schoß hält, wobei sich von den Seiten huldigend Personifikationen nähern. Hierzu: *Deckers* 1982 (Anm. 27), 28 Abb. 11.

³⁶ Wie wirkungsvoll diese Suggestion ist, zeigt eine jüngste Publikation: *F. W. Hamdorf*, Dionysos Bacchus (München 1986) 106, Abb. 78, Unterschrift zum Bild von der Ankunft des Dionysos bei den Nymphen im „Aion-Haus“: „... Hermes mit dem Kind im Schema der Muttergottes; ... der alte „Tropheus“, der mit der Gebärde der Anbetung ein christliches Motiv aufnimmt“. – Grundsätzlich ist zwar nicht auszuschließen, daß die Darstellung eines christlichen Themas auf neuentstehende Bildfassungen eines traditionellen „paganen“ Themas einwirkt. Dies sollte aber nur dann behauptet werden, wenn die neutrale, allgemein verbreitete „Bildersprache“ dieser Zeit keine entsprechend adaptierbare Formulierung enthält und wenn typische Details des „paganen“ Bildes sich ausschließlich in älteren oder gleichzeitigen „christlichen“ Darstellungen nachweisen lassen.

³⁷ *Koch*, *Sichtermann* (Anm. 29) 91f.

^{37a} Vergleiche die Beischriften ΘΕΡΑΠΕΙΑΙ und ΔΟΥΛΟΣ in der unteren sowie die viermal (!) wiederholte Beischrift ΕΡΩΣ in der oberen der beiden szenischen Darstellungen in dem Mosaikboden eines Raumes bei der Kirche der Jungfrau Maria in Madaba. *H. Buschhausen*, La sala dell' Ippolito, presso la chiesa della Vergine Maria, in: *M. Piccirillo*, I mosaici di Giordania (Rom 1986) 117–127.

³⁸ In der Darstellung derselben Episode in Apamea hat die entsprechende Gestalt diese Beischrift: ΝΙΚΗ! Dort ist eine andere weibliche Figur neben ΑΜΥΜΩΝΗ als ΚΡΙΣΙΣ betitelt. *J. Balty*, Mosaïques antiques de Syrie (Brüssel 1977) No. 36–38, 82–87.

³⁹ Darstellungen abstrakter Begriffe auf Bodenmosaiken z. B. in Antiochia, s. *Levi* (Anm. 7); 191, House of the Peddler of Eroses, Βίος; 206, House of Menander, Room No. 13, Τρυφή; 224, House of the drunken Dionysos, Room No. 6, Τρυφή; 225, The tomb of Amerimnia, Ἀμεριμνία; 253–256, The constantinian villa, Εὐανδρία, Εὐτεκνεία, Δύναμις,

Κτίσις, Ἀνανέωσις; 278, Chresis House, Χρήσις; 286, Bath D, Γηθοσύνη; 296, The necropolis of Mnemosyne, Μνημοσύνη; 305, Bath of Apolauis, Ἀπόλαυσις, Σωτηρία; 320, Mosaics in sector 10–Q, Ἀνανέωσις; 337, Yaktō Complex – Upper level, Μεγ λο υχία; 346, House of Ge and the Seasons – Upper level, Κτίσις; 357, House of Ktisis, Κτίσις. In Shahba-Philippopolis, *Baltry* (Anm. 38) No. 9, Damas, Musée National, mosaïque de Shahba-Philippopolis, Γεωργία; No. 20–23, Musée Shahba-Philippopolis, in situ, Πόθος; No. 16, Damas, Musée National, mosaïque de Shahba-Ph., Εὐτεκνεΐα, Δικαιοσύνη, Φιλοσοφία. No. 20–23, Musée Shahba-Ph., in situ, Πόθος; No. 24–27, Musée Shahba-Ph., in situ, Εὐπρεπία.

⁴⁰ *Apamea: J. Balty* (Anm. 38), No. 36–38; in Palmyra: *H. Stern*, Les mosaïques des maisons d'Achille et de Cassiopée a Palmyre (= Bibliothèque archéologique et historique 201) (Paris 1977).

⁴¹ Eines der Vergehen, die dem Praetor Granius Marcellus in Bithynien in einem, unter Kaiser Tiberius geführten Prozeß wegen Majestätsbeleidigung vorgeworfen wurden, bestand darin, daß er sein eigenes Standbild so aufgestellt habe, daß es das des Kaisers überrage (Tac. ann. 1,74). – Die Büsten von männlichen und weiblichen Gestalten in den Bodenmosaiken des Südsaals unter dem Dom von Aquileia dürften, da kaiserliche Attribute fehlen, keine Mitglieder des regierenden konstantinischen Hauses darstellen. Für die Deutung auf Kaiserbilder: *H. Käbler*, Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia (= Monumenta Artis Romanae 4) (Köln 1963). S. a. *W. N. Schumacher*, Die „Opferprozession“ in Aquileia, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie Trier 1965 (Rom 1969) 683–694, bes. 693 f. *J. Engemann*, RAC 14, Art. „Herrscherbild“ (im Druck).

⁴² Hierzu auch *Brandenburg* (Anm. 15) 85 und *idem*, Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken, in: RQ 64 (1969) 74–138. Dort auch richtige Bewertung des „Christusbildes“ in Hinton-St. Mary.

⁴³ *E. Kitzinger*, The Threshold of the Holy Shrine. Observations on floor mosaics at Antioch and Bethlehem, in: Kyriakon, Festschrift J. Quasten II (Münster 1970) 639–647.

⁴⁴ *Brandenburg* (Anm. 15) 85 Anm. 87 macht darauf aufmerksam, daß der Begriff *signum salvatoris* nach dem Wortlaut vieldeutig sei und sowohl das Kreuz, das Christusmonogramm oder das Bild Christi bezeichnen könne.

⁴⁵ Weder das kleine Becken im Nachbarraum, noch die – vermutete – Nische in der Westwand des Eckraums machen aus diesem Triklinium einen kultisch genutzten Raum.

⁴⁶ S. Anm. 7.

⁴⁷ Schon das Durchblättern von Publikationen, wie die von *Levi* (Anm. 7) oder die von *Balty* (Anm. 38), erweist die Häufigkeit vergleichbarer erotischer Themen in Bodenmosaiken spätantiker Villen. Dieses Thema ist natürlich keine Besonderheit des syrischen Raumes, wie ein Blick z. B. auf die nordafrikanischen Mosaiken zeigt.

⁴⁸ Erstaunlicherweise scheinen im Musterbuch des Mosaiksetzers nur wenige Vorlagen für verschieden bewegte, nackte weibliche Gestalten vorhanden gewesen zu sein. Anders kann man sich die große, bis in Armhaltung und Blick reichende Übereinstimmung von Leda mit Mänade nicht erklären. – Auch für die Darstellung der Ortspersonifikation „Nysa“ scheint keine Vorlage bei der Hand gewesen zu sein: Ihre ungewöhnliche Tracht, aber auch ihre Haltung gleichen auffallend der Gestalt Apolls im selben Mosaik.

⁴⁹ Einen deutlichen Bezug zur Funktion des Raumes hat das Bodenmosaik im „House of the Bufett Supper“ in Antiochia: Die Anspielung auf Getränke erscheint in mythischem Gewand, Ganymed trinkt den Adler. Um diese Szene herum ist aber ein halbkreisförmiger Tisch abgebildet – sicherlich auf die in Wirklichkeit im Halbkreis darum aufgestellten Klinen Bezug nehmend –, auf dem in einer fast zum Zugreifen verlockenden Wirklichkeitstreue Speisen und Kränze abgebildet sind. – Das Bild vom Trinkwettkampf zwischen Dionysos und Silen im „House of the Drinking Contest“ hat sicher einen Bezug zur Funktion des Raumes, in dem es verlegt ist. – Gleiches gilt für die Mahldarstellung im „House of Menander“ und im „House of the Boat of Psyche“. Im ersten dieser beiden Mosaiken ist das erotische Thema miteinbezogen, im zweiten sind Mahlteilnehmer und Diener mythische Gestalten. – Ebenfalls einen deutlichen Bezug zwischen Raumfunktion und Mosaikbild findet sich im „Bath D“ in der Personi-

fikation von Γηθοσύγη, dem (Bade-)Vergnügen oder im „Bath of Apolauis“ mit der Personifikation von Σωτηρία und Ἀπόλαυσις, also von „Wohlbefinden“ und „Beglückung“. Zu den genannten Beispielen *Levi* (Anm. 7), 130ff, 156 ff, 203ff, 186ff, 286ff, 305f.

⁵⁰ Die Inschrift im Mosaik des Palastrikliniums in Ravenna wendet sich an den Beschauer und fordert ihn auf, sich der Güter zu bedienen, die die einzelnen Jahreszeiten im Wechsel auf der ganzen Erde hervorbringen und wachsen lassen. Nach *Brandenburg* (Anm. 15) 63.

⁵¹ Allerdings betätigen sich auch bei diesem Mosaik in Miriamin zwei nackte geflügelte Eroten als Blasebalgtreter der Orgel! *Balty* (Anm. 38) No. 42–44.

⁵² Auch dieses Thema wird andernorts entweder in mythischem Gewand (Apoll, Musen etc.) oder in einer eher realistischen Form (Portraits von klassischen oder zeitgenössischen Gelehrten) dargestellt.

⁵³ In allgemeiner Weise wird das Grundthema „Lebensgenuß“ in der Personifikation von Τρῶφη und Βίος wiedergegeben; s. „House of the drunken Dionysos – Upper level“. Hier ist auch die Personifikation von Χρησις zu nennen, die „den guten Gebrauch erworbenen Reichtums“ verkörpert. Beide Beispiele bei *Levi* (Anm. 7), 223ff und 278ff. – Ausführlich zum gesamten Problembereich: *L. Schneider*, Die Domäne als Weltbild (Wiesbaden 1983), bes. das Kapitel „Natur als Naturalie“.

⁵⁴ *A. Levi*, La patera d'argento die Parabiago, in: Istituto d'archeologia e storia dell'arte, Opere d'arte 5 (1935); Spätantike und frühes Christentum (Anm. 26) Nr. 138.

⁵⁵ *H. Buschhausen*, Die spätromischen Metallscriinia und frühchristlichen Reliquiare (= Wiener Byzantinische Studien 9) (Wien 1971) Nr. B7; *Schneider* (Anm. 53) 5–38.

⁵⁶ Auch für die Gruppe aus bittflehemdem Olympos und Apollon im Mosaik scheint eine *clementia*-Darstellung adaptiert zu sein. Neben der allgemeinen Verwandtschaft im Aufbau der Gruppe ist vor allem die Geste von Olympos aufschlußreich: Er ist im Begriff, seine Rechte an den Unterschenkel von Apoll zu legen. Dieses Detail findet sich z. B. auf dem Feldherrensarkophag in Pisa. Vgl. unsere Abb. 8.

⁵⁷ Beispielfhaft hier die Arbeit von *A. Hermann*, Das erste Bad des Heilandes und des Hel den in spätantiker Kunst und Legende, in: *JbAC* 10 (1967) 61–81.

⁵⁸ Wie wenig „konfessionell“ derartige Bildformeln gebunden sind, wird dann besonders deutlich, wenn unterschiedlos in ein und demselben Monument sowohl mit „paganen“ als auch mit „christlichen“ Bildern der „überkonfessionellen“, allgemein menschlichen Hoffnung auf eine Erneuerung des Lebens nach dem Tod Ausdruck gegeben wird: *W. N. Schumacher*, Reparatio vitae. Zum Programm der neuen Katakombe an der Via Latina zu Rom, in: *RQ* 66 (1971) 125–153.

Bildnachweis

- 1 Zeichnung nach *W. A. Daszewski* 1984 (Anm. 2) 305 Fig. 2 und *idem* 1985 (Anm. 1) 17 Abb. 1
- 2 *idem* (1985) 22f Abb. 3
- 3 *idem* (1985) 42f Taf. 18 (Ausschnitt)
- 4 Foto Anderson 24876 (Ausschnitt)
- 5 wie 7, 41 Abb. 36 (Ausschnitt)
- 6 *F. Matz* IV, 3 (Anm. 17) Beilage 88 unten (Ausschnitt)
- 7 *K. Sebefeld* (Anm. 18) 34 Abb. 27 (Ausschnitt)
- 8 DAI-Rom Inst. Neg. 1934.245
- 9 Foto DAI-Rom 1935.5665 (Ausschnitt)
- 10 Vat. Neg. XXVIII-12-10 (Ausschnitt)
- 11 DAI-Rom Inst. Neg. 71.865 (Ausschnitt)

Bemerkungen zur Darstellung des „Durchzugs durch das Rote Meer“ auf der Holztür von Santa Sabina

Von MARIA-BARBARA VON STRITZKY

Obwohl sich die Forschung seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in einer intensiven und breitgefächerten Diskussion mit der Holztür von Santa Sabina auseinandergesetzt hat¹, sind immer noch zahlreiche Aspekte ungeklärt, die sowohl die Tür als ganze als auch den Aufbau und die Interpretation der einzelnen Bildfelder betreffen². Zwar ist davon auszugehen, daß die Entstehung der Tür zeitlich mit der Vollendung des Baus der Basilika zusammenfällt³, die nach der Dedikationsinschrift⁴ unter dem Pontifikat Coelestin I. (422–432) begonnen wurde und deren Weihe nach Angabe des Liber Pontificalis⁵ zur Zeit Sixtus III. (432–440) erfolgte, aber die Frage nach der Herkunft der Bildmotive sowie des Bildprogramms der Tür, das nicht allein auf ikonographischen Prinzipien, sondern auch auf theologischen Erwägungen beruht, bleibt weiterhin umstritten⁶. Einzelne Szenen haben aufgrund ikonographischer Besonderheiten unterschiedliche Deutungen erfahren, so auch das Relief mit der Darstellung des Durchzugs durch das Rote Meer, das vielfältige Probleme bietet, da seine Bildkomposition ohne Parallele in der altchristlichen Kunst ist⁷. Diese Exodusszene, für die die jüdische Kunst bereits in der Mitte des 3. Jhs. ein ausgebildetes Schema besitzt, wie die Synagoge von Dura-Europos zeigt⁸, zählt offensichtlich zu den beliebten Themen der frühchristlichen Kunst; denn sie wird in der Katakombe an der Via Latina⁹ ebenso faßbar wie auf den sog. Durchzugssarkophagen¹⁰. Sie erscheint auch als Kuppelfresco der Nekropole von El-Bagawat¹¹ und als Mosaik auf der Langhauswand von Santa Maria Maggiore¹².

Die Sonderstellung des Reliefs der Tür von Santa Sabina resultiert aber nicht allein aus ihrem im Vergleich mit den anderen Darstellungen unterschiedlichen Aufbau, sondern besteht auch in der zweizonigen Gestaltung, die das Schlangenvunder vor Pharao mit dem Durchzug durch das Rote Meer kombiniert. Deshalb wird mit Recht angenommen, daß der Künstler bei der Bearbeitung des Themas eine eigene Bildgestaltung bietet bzw. eine von den übrigen Darstellungen abweichende Vorlage benutzt hat¹³. Das Problem, welche Motive und Überzeugungen für die Gestaltung dieser einzigartigen Bildtafel bestimmend gewesen sein können, soll Gegenstand der folgenden Untersuchung sein. Obwohl auf der Grundlage von Vätertexten verschiedene Interpretationsversuche der Durchzugsszene erfolgt sind¹⁴, ist es nicht möglich, sie ohne weiteres für das Relief der Tür von Santa Sabina in Anspruch zu nehmen, das zu einem Mosezyklus gehört, der auf drei großen Bildplatten neun entscheidende Ereignisse aus dem Leben des Mose,

beginnend mit der Hirtenszene am Horeb (Ex 3,1) bis zum Quellwunder (Ex 17,6), schildert¹⁵.

I.

Den Ausgangspunkt für unsere Überlegungen bildet eine Bildbeschreibung¹⁶. Obwohl die Tafel in der Mitte des vorigen Jahrhunderts umfangreich restauriert werden mußte und im oberen mittleren Teil ein breiter Streifen eingefügt wurde¹⁷, hat die ursprüngliche Komposition nicht wesentlich darunter gelitten.

Auf dem unteren Teil des Reliefs, das ungefähr ein Viertel der Gesamthöhe einnimmt, ist das Schlangenwunder vor Pharaon dargestellt. Die linke Seite wird beherrscht von einer Gestalt in weitärmeliger Tunika mit Pallium, die in ihrer Rechten einen Stab hält, der sich gegen zwei Schlangen richtet, die die Bildmitte ausfüllen, wo sie sich senkrecht nach oben winden. Die Spitze des Stabes berührt fast den Kopf der sich im Vergleich zur ersten höher aufreckenden Schlange. Beide Schlangen blicken auf die Person, die das rechte Bildfeld dominiert und durch ihre Kleidung als Pharaon gekennzeichnet wird. Neben Schnürstiefeln trägt sie eine kurze gegürtete Tunika, darüber eine von einer Fibel zusammengehaltene Chlamys, der Kopf ist mit einer „vitta“ umwunden, die linke Hand hält das Schwert, während die rechte Hand mit geöffneter Handfläche in die Richtung der Schlange weist, auf die auch der Blick gerichtet ist.

Ohne deutliche Absetzung beginnt die obere Szene, der Durchzug durch das Rote Meer, die nochmals in drei Teile gegliedert werden kann. Den unteren Teil nehmen Wellenlinien ein, die das Rote Meer darstellen, in dem die Ägypter umkommen. Stellvertretend für die Streitwagen der Ägypter ist die Quadriga des Pharaon zu erkennen, von der noch Teile aus dem Wasser ragen, sowie der Kopf des Pharaon und die Köpfe der Pferde, die sich vergeblich gegen das heranflutende Wasser aufbäumen. Am rechten unteren Bildrand ist der Kopf eines ertrinkenden Ägypters zu sehen, der als pars pro toto das untergehende ägyptische Heer symbolisiert¹⁸.

Die mittlere Zone wird von der emporziehenden Volksmenge Israels beherrscht, deren Schlußpunkt Mose bildet, der mit ausgebreiteten Händen, dem Beschauer zugewandt, am rechten Bildrand steht. Die sich ihm nach links anschließenden Gestalten sind ergänzt, so daß keine Aussage über ihre eigentliche Anordnung mehr möglich ist. Am linken Bildrand ist eine Gestalt erhalten, die sich gemäß ihrer Schrittrichtung nach links wendet und ein Tier auf der Schulter trägt, dessen Füße sie mit beiden Händen festhält. Im Gegensatz zu den anderen abziehenden Israeliten, von denen lediglich die Hinterköpfe mit krausem, bis in den Nacken herabreichendem Haar sichtbar werden, ist auch diese Hirtengestalt dem Betrachter zugewandt.

Die in das Bild hineinziehenden Israeliten bilden den Übergang zur oberen Zone, die am linken Bildrand von einem großen geflügelten Engel mit langem Haar eingenommen wird, der Tunika und Pallium trägt und dessen Arme ausgebreitet sind. Rechts vom Engel deuten Erhebungen Wolken an, in die Sterne eingeritzt wurden; daneben ist die Feuersäule abgebildet, deren Flamme aus einem einer Palme ähnlichen Schaft hervorlodert. Abschließend ragt in der rechten oberen Bildecke die von drei Sternen umgebene Hand Gottes aus einer Wolkenschicht.

Interessant ist, daß im Gegensatz zu den anderen Tafeln des Mosezyklus hier zwei im Exodustext weit auseinanderliegende Begebenheiten miteinander verknüpft werden: das Schlangenwunder und der Durchzug¹⁹, während die sich dazwischen ereignenden ägyptischen Plagen – anders als auf den Fresken von Alt-St. Peter und S. Paolo fuori le mura – ikonographisch keine Rolle spielen²⁰. Beachtenswert ist ferner, daß das Thema „Durchzug“ eine Neugestaltung im Sinne von „Herauszug aus dem Roten Meer“ = „Einzug in die Freiheit“ erfährt.

II.

Wie die Bildbeschreibung hat deutlich werden lassen, gibt die untere Szene, das Schlangenwunder vor Pharao, den Exodustext im Gegensatz zur Darstellung in S. Paolo fuori le mura²¹ in verkürzter Form wieder. Hier wird keine narrative Gestaltung der Episode geboten, vielmehr hat der Künstler die wesentliche Aussage des Textes wiedergegeben. Somit wird die größere Anzahl der in der Bibel genannten Personen – Pharao, Diener und Magier auf der Seite der Ägypter; Mose und Aaron auf der der Israeliten – in den Repräsentanten der beiden Völker, in dem durch seine Kleidung als Herrscher bezeichneten Pharao am rechten und Mose am linken Bildrand, konzentriert. Zwar ist die linke Gestalt mit der *virga thaumaturgica* in der Hand²² auch als Aaron gedeutet worden²³, weil das Wunder mit seinem Stab geschieht, aber die Entscheidung für Mose erscheint sinnvoll²⁴, denn er ist es, der im Auftrag des Herrn Aaron vor dem Pharao befiehlt, das Beglaubigungswunder zu vollziehen²⁵. Mose stellt somit die ihm vom Herrn verliehene Macht vor dem Herrscher Ägyptens unter Beweis.

Ein weiterer Grund für die Kennzeichnung der linken Figur als Mose ergibt sich aus der Interpretation der Väter, die das Schlangenwunder Mose zuschreiben²⁶, so daß anzunehmen ist, daß sich diese Deutung zur Entstehungszeit des Reliefs durchgesetzt hatte und gebräuchlich war.

Die beiden Kontrahenten sind durch die sich in die Höhe windenden Schlangen voneinander getrennt, die die Bildmitte beherrschen. Auch hier ist die Anzahl der Schlangen auf zwei reduziert, die in die Richtung des Pharao blicken, da ihm das Wunder gilt. Die sich höher aufreckende Schlange, die von der *virga thaumaturgica* berührt wird, kann als diejenige

gedeutet werden, die durch die Kraft Gottes die als pars pro toto dargestellte Schlange der Ägypter besiegt.

Die sich aufbäumende Schlange scheint gleichsam einen Text Philons von Alexandrien zu illustrieren, der die Schlange aus Aarons Stab als sich aufrichtend und die andern weit überragend schildert, ehe sie sie verschlingt²⁷.

Sehen das AT und die jüdische Tradition in dem Schlangenwunder einen Machterweis Jahwes, so deutet die christliche Interpretation den zur Schlange gewordenen Stab als Typus Christi und als Typus des Kreuzes.

So betrachtet Irenäus von Lyon im Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi den Stab des Mose, der zur Schlange wird, als Symbol der Inkarnation; denn die Schlange des Mose vernichtet die Bosheit der Ägypter, die den Heilsplan Gottes durchkreuzen will²⁸. Wenn die Parallele zwischen der Schlange und Christus von Irenäus auch nicht durchgezogen wird, so besteht sie doch im Hintergrund, besonders betont durch den Gebrauch des Wortes *incarnata*. Die typologische Deutung des AT wird hier in den Dienst der christlichen Unterweisung gestellt. Die Schlange, hervorgehoben durch den sie umgebenden Kontext, weist auf Christus hin, der das Böse vernichtet und das Heilshandeln Gottes offenbart.

In ganzer Breite wird diese Typologie von Gregor von Nyssa entfaltet, der im Anschluß an Gen 3 betont, daß die Schlange der Ursprung und damit auch das Synonym für die Sünde sei. Da nach 2 Kor 5,21 Christus für uns zur Sünde gemacht wurde, zieht er beide Schriftaussagen in der Interpretation unseres Textes zusammen und erklärt, daß Christus für uns zur Schlange wurde, die die Schlangen der ägyptischen Magier verschlang²⁹.

Der Stab des Mose als Typus des Kreuzes begegnet in der Schriftauslegung des Origenes. Für die Zeit des AT sieht er in diesem Stab ein Symbol des Gesetzes, das im NT hinfällig wird. Der Stab des Mose wird nun zum Zeichen des Kreuzes, das über die Weisheit Ägyptens, d. h. die Weisheit dieser Welt, triumphiert³⁰. Diese Deutung macht sich auch Ephraem zu eigen, der das Schlangenwunder vor Pharao unmittelbar mit dem Untergang der Ägypter verbindet. In beiden Fällen ist es der Stab Aarons, der die feindlichen Mächte, die Schlangen und die Ägypter, überwindet, wie das Kreuz die Idole, die Verkörperung der paganen Religion, zu Fall bringt³¹. Die Verknüpfung der alttestamentlichen Ereignisse auf dem Relief der Holztür von Santa Sabina scheint gerade dieser Interpretation Ausdruck zu verleihen. Die Klammer, die beide Episoden zusammenschließt, ist der Stab, der sowohl auf die Schlange wie auch auf die Darstellung im oberen Bildteil hinweist.

III.

Wie schon im unteren Teil der Holzplatte wird auch hinsichtlich des Durchzugs durch das Rote Meer die wesentliche Aussage des Exodustextes herausgehoben und in ungewohnter Weise akzentuiert. Sie weist den Untergang der Ägypter und die Rettung des Volkes Israel auf, die das Eingreifen Jahwes bewirkt. Im Gegensatz zu den meisten überlieferten Denkmälern³², deren Kompositionsschema aus den drei Teilen: Auszug aus Ägypten, Untergang der Ägypter im Schilfmeer, Abwanderung des Volkes Israel, besteht, fehlt auf unserer Darstellung der Auszug aus Ägypten. Dennoch weist das Relief eine dreizonige Einteilung auf, die jedoch andere Akzente setzt, die über eine rein narrative Gestaltung hinausgehen. Zum Untergang der Ägypter und der Rettung der Israeliten tritt die Zone der Epiphanie Jahwes, auf die 4 Zeichen hindeuten, die in dieser Anzahl auf keinem der anderen Denkmäler vorhanden sind³³.

Die untere Bildzone zeigt nicht den üblicherweise dargestellten Untergang der Ägypter bei der Verfolgung der Israeliten, sondern ihre an Ex 14,25.27 orientierte Vernichtung auf der Flucht. Der Pharao lenkt von links kommend seine Quadriga nach rechts dem zurückflutenden Wasser entgegen; in diese Richtung weist ebenfalls der ertrinkende Ägypter, während das Volk Israel in gegenläufiger Bewegung von rechts nach links in die Bildtiefe hineinzieht, so daß eine Verfolgungssituation nicht gegeben ist³⁴.

Die Darstellung des seine Hand ausstreckenden Mose (Ex 14,27) in der mittleren Bildzone mag zunächst auf eine unmittelbare Exodusillustration schließen lassen. Doch weist die Komposition der Bildplatte Bezüge auf, die über eine narrative Abbildung des biblischen Textes hinausführen. In der rechten oberen Bildecke über der Gestalt des Mose erscheint die nach unten gerichtete, geöffnete Hand Gottes, die seine Machtfülle ausdrückt³⁵; diesen Gestus wiederholt Mose, um damit anzudeuten, daß Gott es ist, der das Wunder wirkt³⁶. Dieselbe Gestik zeigt auch der auf den anderen Durchzugsdarstellungen fehlende Engel der himmlischen Zone³⁷.

Die kompositionelle Verbindung zwischen der Hand Gottes und dem Wirken des Mose begegnet auch beim Mara- und Quellwunder, das eine weitere Tafel der Tür von Santa Sabina zeigt. Entgegen dem Exodustext hält Mose kein Holz (Ex 15,25) und keinen Stab (Ex 17,6) in der Hand, somit liegt bei der Gestaltung der Wunderszenen der Akzent weniger auf der Nähe zum Text; vielmehr ist von einem einheitlichen Mosestyp auszugehen, der in engster Beziehung zu Jahwe steht, wodurch der Stab als Instrument überflüssig wird.

Auch die am linken Bildrand aus dem Zug der Israeliten hervorgehobene Gestalt mit einem Tier auf den Schultern deutet darauf hin, daß das Bildschema nicht unmittelbar aus einer Textillustration zum AT ableitbar ist. So erhebt sich die Frage, ob diese Person eine Umprägung des sacktra-

genden Mannes der übrigen Denkmäler ist³⁸ oder damit erklärt werden kann, daß die Israeliten nach Ex 12,38 ihre Herden mit sich führten³⁹.

Die Besonderheiten der Bildkomposition des Reliefs von Santa Sabina gipfeln in dem vertikalen Bildaufbau, den keine andere Darstellung aufweist und der nicht allein durch das Hochformat der Holzplatte bestimmt sein kann, da das fast gleichzeitig entstandene Mosaik in Santa Maria Maggiore trotz desselben Formats an der horizontalen Szenengliederung festhält⁴⁰.

G. Jeremias versucht diesen Unterschied mit Hilfe der Buchmalerei zu erklären, da davon auszugehen sei, daß die Durchzugsikonographie ihren Ursprung in der biblischen Textillustration hat⁴¹. Den Grund für den Übergang von der horizontalen zur vertikalen Bildkomposition sieht sie in der allmählichen, im 4. Jh. erfolgten Ablösung des Rotulus durch den Kodex, so daß der vertikale Aufbau die jüngere Version darstellt, die sich dem Format des Kodex anpaßt, was durch die mittelalterliche Buchmalerei bestätigt wird⁴². Diese Darlegung bietet jedoch Schwierigkeiten in zweifacher Hinsicht. Zunächst bringt der Lösungsversuch keine Erklärung für das gleichzeitige Nebeneinander von vertikaler und horizontaler Bildkomposition; außerdem taucht das Problem auf, daß bei der Fixierung auf die Buchmalerei nur die narrative Ausgestaltung des AT Beachtung findet. Blickt man jedoch auf die Bedeutung der Durchzugsszene innerhalb der altchristlichen Taufkatechese- und theologie, so ergeben sich neue Gesichtspunkte, die eher als die Buchmalerei für den Bildaufbau bestimmend gewesen sein dürften.

IV.

Die typologische Deutung des Durchzugs durch das Rote Meer als Vorbild der Taufe, die bei Paulus 1 Kor 10,1–2 beginnt und sich in der Väterliteratur des Ostens und des Westens mit einigen Akzentverschiebungen fortsetzt, weist auf die Beliebtheit und die Bedeutung dieses Motivs hin, so daß davon auszugehen ist, daß seine vielfältige Darstellung in der altchristlichen Kunst auch von diesem Gedanken mitbestimmt wird.

Die Parallele zwischen dem im Exodus geschilderten entscheidenden Ereignis im Leben des alttestamentlichen Bundesvolkes und der christlichen Taufe wird besonders augenfällig, wenn man in Betracht zieht, daß die Taufe vorwiegend in der Osternacht gespendet wurde, d.h. zur selben Zeit, da das jüdische Paschafest des Auszugs aus Ägypten gedenkt⁴³. Auf der spirituellen Ebene wird das Verlassen Ägyptens zum Bild für die Absage an die Sünde, die der Täufling vor dem Betreten des Taufbeckens feierlich vollzieht. Das Ineinandergreifen dieser Vorstellungen veranlaßte griechische wie lateinische Autoren, in der Taufkatechese darauf Bezug zu nehmen, so daß sich bei der Durchsicht der Texte ein Raster herausbildet, das die Elemente: Durchzug / Untergang des Pharaos = Taufe / Untergang

des Teufels enthält⁴⁴. Dieses Schema, in dem der Pharao und sein Heer zum Bild des Teufels und der Dämonen und Mose zum Typus Christi wird, beginnt mit Tertullian⁴⁵ und läßt sich bis Johannes Chrysostomus nachweisen⁴⁶. Besonders eindringlich schildert Origenes die Verfolgung der Täuflinge durch den Satan bis an das Taufbecken, in dem die Rettung durch die Taufe geschieht⁴⁷. Diesen Gedanken greift auch Cyrill von Jerusalem auf und verbindet ihn mit dem österlichen Geschehen der Erlösungstat Christi, durch die der Satan vernichtet ist⁴⁸. Ambrosius wiederum legt bei der typologischen Auslegung des Durchzugs den Akzent auf den *transitus* von der Sünde zum wahren Leben⁴⁹.

Bei der Betrachtung der wesentlichen Elemente der Exodusexegese im Rahmen der Taufkatechese verwundert es nicht, daß wir für die frühchristliche Durchzugsikonographie mit Ausnahme von Santa Sabina eine horizontale, dreigliederige Bildkomposition feststellen können. Es werden Motive dargestellt, die in der Taufunterweisung die entscheidende Rolle spielen: Verfolgung durch die Ägypter = Verfolgung durch den Teufel bis an den Rand des Taufbeckens, Untergang der Ägypter = Vernichtung des Bösen in der Taufe, Rettung am anderen Ufer = Rettung aus der Sünde, Wandel im neuen Leben. Diese Abfolge zeichnet aber nicht nur die Taufkatechese aus, sondern prägt auch den Taufritus, der mit der Absage an den Teufel = das bisherige sündhafte Leben beginnt. Danach schließt sich die Taufe = Vernichtung der bisherigen Sünden an. Die Tauffeier endet mit der Einführung in die Gemeinschaft der Christen bei der Eucharistiefeier = das neue Leben des Gläubigen als Glied des Leibes Christi⁵⁰. Somit spiegelt die künstlerische Gestaltung des Durchzugsmotivs sowohl die biblische wie die sakramental-rituelle Komponente wider⁵¹.

Der Komposition des Reliefs von Santa Sabina liegt offensichtlich eine andere Interpretation des Exodustextes zugrunde, die besser als äußere Erwägungen einen vertikalen Bildaufbau rechtfertigt. In diesem Zusammenhang sind die Gedanken der syrischen Väter zu unserem Themenkomplex beachtenswert, da sie von einer theologischen Tradition geprägt sind, die eindeutig andere Akzente setzt. Zwar folgen sie bei ihrer Auslegung auch der Überlieferung, die das Ostergeschehen, die Vernichtung des Bösen und die Taufe miteinander verbindet, doch sieht die orientalische Theologie in dem *descensus ad inferos* das zentrale Ereignis der Erlösung. Der Sieg Christi über den Tod, der sich in dessen Herrschaftsbereich vollzieht, und die daraus resultierende Befreiung der Menschheit aus der Knechtschaft des Todes bilden den Schwerpunkt des Ostergeheimnisses⁵².

Die enge Verbindung zwischen dem so charakterisierten Ostergeschehen und der Taufe, die in den paulinischen Gedanken von Röm 6,3–11 ihren Ursprung hat, kommt bereits in den zu Anfang des 3. Jhs. in syrisch-agnostischen Kreisen entstandenen Thomasakten zum Ausdruck, die zu den ältesten apokryphen Apostelgeschichten zählen. Dort spricht Judas Thomas vor der Taufe ein Gebet, das sich an Christus wendet und seine Heilstaten

aufzählt: die Kreuzigung für viele, den Abstieg in den Hades mit großer Macht, den Aufstieg von dort in Herrlichkeit. Von Bedeutung ist die Konsequenz, die sich aus dem Sieg über den Tod ergibt: Christus versammelt alle, die zu ihm Zuflucht nehmen, und bereitet den Weg, den die Erlösten in seinen Spuren gehen und die er in seine Herde einführt⁵³. Die Beziehung zwischen der endgültigen Erlösungstat und der Taufe, die ein Abbild sowohl des *descensus* wie auch des *ascensus* Christi darstellt, was bei der Taufspendung durch den Abstieg in das Taufwasser und den Aufstieg aus diesem sichtbar wird⁵⁴, deutet die Bereitung des Weges und der Wandel in den Spuren Christi an⁵⁵.

In den Thomasakten zeichnen sich bereits die Elemente ab, die im wesentlichen die syrische Interpretation des Durchzugs durch das Rote Meer als Typus der Taufe bestimmen: das Motiv des Abstiegs und des Aufstiegs in Herrlichkeit, sowie die Eingliederung in die Herde Christi.

Aphrahat, der in seiner 12. Unterweisung Parallelen zwischen dem jüdischen und dem christlichen Osterfest zieht und diese in einen baptismalen Zusammenhang stellt⁵⁶, sieht gemäß der Tradition im Untergang des Pharaos das Vorbild für die Vernichtung des Bösen durch Christus. Anklänge an die Vorstellungen der Thomasakten werden deutlich, wenn er in Mose, der das Meer teilt und das Volk hindurchziehen läßt, den Typus Christi erblickt, der die Pforten der Unterwelt sprengt und für alle, die an ihn glauben werden, den Weg bereitet⁵⁷.

An einer weiteren Stelle derselben Schrift betont Aphrahat die Verbindung von Durchzug, Taufe und dem Erlösungswerk Christi noch eindringlicher, wenn er mit Hinweis auf 1 Kor 10,1 die Taufe Israels im Schilfmeer während der Nacht des Paschafestes mit der Fußwaschung der Apostel am Abend des Gründonnerstags in Parallele setzt, die ihm im Gegensatz zur Johannestaufe als Bild der wahren Taufe gilt, die das Sakrament des Leidens und des Todes des Herrn darstellt. Das anschließende Zitat Röm 6,4 unterstreicht nochmals den Charakter der Taufe als Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Christi, wobei die Betonung auf dem Abstieg und dem darauffolgenden Aufstieg liegt⁵⁸.

Aphrahat deutet die Fußwaschung der Apostel, die dem letzten Abendmahl vorangeht, als Taufe, da die Tauf liturgie durch die Abfolge von Taufe und anschließender Feier der Eucharistie gekennzeichnet ist⁵⁹. In katechetischer Absicht stellt er somit in seiner Interpretation eine Verbindung zwischen dem biblischen und dem sakramental-rituellen Geschehen her.

Auch Ephraem verknüpft die Exodusexegese mit dem Gedanken an die Taufe unter dem Aspekt der $\mu\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ des Todes und der Auferstehung Christi⁶⁰. Kennzeichen der Erlösung durch Christus ist das Motiv des Aufstiegs und der Eingliederung der Gläubigen in seine Herde.

Die Teilung des Meeres durch Mose, die sich in zweifacher Hinsicht auswirkt – sie bedeutet den Untergang der Ägypter und die Rettung der Israeliten, die aus dem Meer emportauchen⁶¹ –, wird für Ephraem zum Vor-

bild für die Vernichtung der Macht des Todes durch Christus und die Rettung der Erlösten⁶². Das *tertium comparationis* besteht in der Kraft Gottes, vor der die unausweichlichen Gewalten, Wasser und Tod, wirkungslos werden und die naturgegebene Ordnung ihren Schrecken verliert.

Den befreienden und zugleich Vernichtung bereitenden Aspekt des Geschehens am Schilfmeer als Typus der Erlösung und der Taufe verbindet Ephraem in einem Osterhymnus mit der bereits den Thomasakten geläufigen Vorstellung von der Zugehörigkeit der Gläubigen zur Herde Christi⁶³. Deshalb nennt er die geretteten Israeliten Schafe, die aus dem Meer auftauchen, während die Ägypter als Wölfe bezeichnet werden, die im Meer versinken, wobei wiederum das traditionelle Motiv der Identifizierung der Ägypter mit dem Teufel bzw. den feindlichen Mächten anklingt.

Vom alttestamentlichen Paschafest wendet sich Ephraem dem christlichen Osterfest zu, das zeitlich mit jenem zusammenfällt; er bleibt jedoch im Bild, wenn er von Christus als dem Hirten aller spricht, der zum Paschalamm wurde, gegen das die Wölfe anstürmen. Die Klammer zwischen alt- und neutestamentlichem Geschehen bildet die Metapher vom Hirten und der Herde, die von den Wölfen bedroht sind, deren Untergang aber gewiß ist.

Die Hymnen zur Epiphanie, die unter dem Namen Ephraems überliefert und als Taufhymnen anzusehen sind⁶⁴, betrachten den Durchzug durch das Rote Meer ebenfalls als Vorbild der Taufe⁶⁵, die gemäß syrischer Tradition in die Herde Christi eingliedert und den Weg empör zu Gott bahnt⁶⁶.

Bei Johannes von Apamea⁶⁷ hat das Motiv des Aufstiegs aus dem Roten Meer als Zeichen der Rettung Israels schon einen solchen Stellenwert erlangt, daß er es unter den Heilstaten Gottes zur Belehrung aller Völker aufzählt⁶⁸.

Jakob von Sarug⁶⁹ bietet gleichsam eine Zusammenfassung der Elemente, die die syrische Exegese des Exodustextes prägen: Mose als Typus Christi spaltet das Meer, und dieser Durchbruch deutet auf die Öffnung des Hades durch Christus hin. Der Durchzug der Israeliten ist das Vorbild der Wegbereitung für die Menschheit durch die Erlösung, hinzu tritt als neues Moment das Hinüberführen der Menschen zum Vater, das auch einen eschatologischen Aspekt hat. Die traditionelle Gleichung Pharao = Teufel, Ägypten = Dämonen taucht ebenso auf wie die aus den Thomasakten⁷⁰ und syrischen Taufliturgien⁷¹ bekannte Gleichsetzung der Rettung vom Tode mit der Aufnahme in die Herde Christi. Interessant ist außerdem, daß in diesem Kontext ähnlich wie in der Interpretation Ephraems⁷² die Gestalt des Hirten in die Mose-Christustypologie integriert wird.

Blicken wir vor dem Hintergrund der syrisch geprägten Interpretation des Exodustextes auf die Darstellung des Durchzugs durch das Rote Meer auf der Holztür von Santa Sabina, so können die Bildkomposition als ganze sowie einige Details eher verständlich werden.

Das vertikale Bildschema hat dann seinen Ursprung in dem Gedanken des *descensus* und des *ascensus* Christi. Mose hat als Typus Christi durch die Spaltung des Meeres = Abstieg in den Hades Pharao und die Ägypter = das Böse vernichtet. Diese endgültige Vernichtung wird auf dem Relief durch den Untergang der Ägypter auf der Flucht in der unteren Zone angezeigt. Es findet keine Verfolgung statt wie auf den anderen Denkmälern, der Sieg ist vielmehr vollendet. Die Ägypter erreichen das Volk nicht. Darüber hinaus hat Mose-Christus das Meer = den Hades durchbrochen und führt das Volk zum Vater⁷³. Somit ziehen die Israeliten nicht zur Seite hin ab, sondern in die Bildtiefe hinein und gelangen in die Sphäre Gottes, angedeutet durch die vier Symbole der Theophanie. Daher verbindet dieser *transitus* auch die mittlere mit der oberen Bildzone.

Unter dem Aspekt der Vernichtung des Bösen ist wohl ebenfalls die Kombination des Schlangensunders mit dem Durchzug auf einer Bildtafel zu sehen, wurde doch nach syrischer Auslegung der Untergang des Bösen eingeleitet durch das Schlangensunder, vollendet aber durch das Versinken der Ägypter im Meer⁷⁴.

Wenn in der syrischen Katechese die Taufe in engem Zusammenhang mit der Auferstehung Christi und der Einführung in seine Herde steht, erscheint die in der mittleren Ebene am linken Bildrand schreitende Hirten-gestalt nicht länger als willkürlich gewählte Ersatzfigur für den sacktragenden Mann der anderen Durchzugsdarstellungen⁷⁵. Vielmehr weist die parallele Anordnung der Gestalt des Mose und des Hirten, die das Relief in dieser Bildzone zu beiden Seiten hin beherrschen und dem Betrachter zugewandt sind, auf ihre Funktion als Typus Christi hin.

Ist der *ascensus* Christi das tragende Element der Auferstehungstheologie, dann wird zwar, wie in der Väterexegese üblich, der Durchzug durch das Rote Meer zum Bild für die Taufe, die den Tod vernichtet und die Gläubigen zum Leben führt, aber dieses Leben bedeutet nichts Statisches, es bezieht die Getauften ein in die dynamische, lebensspendende Kraft Christi, die sie zum Aufstieg zu Gott befähigt. Unterstrichen wird diese Deutung, die sich in der vertikalen Komposition der Szene ausdrückt, durch die auf der Holztür von Santa Sabina ebenfalls dargestellte Episode der Himmelfahrt des Elias, die in der Alten Kirche neben dem Durchzug durch das Rote Meer als Typus der Taufe galt⁷⁶.

Die aufgezeigten ikonologischen Kriterien bestätigen die bisher geäußerte Annahme, daß die Vorlage zur Durchzugsikonographie der Holztafel aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum stammt⁷⁷, wobei die geographische Bestimmung auf den geistigen Einflußbereich des syrischen Raumes einzugrenzen ist.

¹ Die ersten bedeutenden Arbeiten sind die von *J. J. Berthier*, *La porte de S. Sabine à Rome* (Fribourg 1892) u. *J. Wiegand*, *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der heiligen Sabina* (Trier 1900). Einen Überblick über die Forschungen gewährt *F. Darsy*, *Bibliographie chronologique des études publiées sur les portes de Sainte Sabine* (Roma 1954).

² vgl. *G. Jeremias*, *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom* (Tübingen 1980) 14.

³ vgl. *Wiegand* (Anm. 1) 20; *O. Wulff*, *Die altchristliche Kunst I* (= Handbuch der Kunstwissenschaft 1) (Berlin 1918) 137; dagegen möchte *L. H. Grondijs*, *Quelques remarques sur les vantaux extérieurs de S. Sabine à Rome*, in: *Actes du 5e Congrès international d'archéologie chrétienne, Aix en Provence 13–19 Septembre 1954* (Roma 1957) 457–465 die Tür aus ikonographischen Erwägungen ins 6. Jh. datieren.

⁴ *E. Diehl*, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres 1* (Berlin 1961) 347 nr. 1778a; vgl. *Jeremias* (Anm. 2) Tf. 4b u. 5b.

⁵ *L. Duchesne*, *Le Liber Pontificalis 1* (Paris 21955) 235.

⁶ vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 105–110.

⁷ *K. Wessel*, *Art. Durchzug durch das Rote Meer*, in: *RAC 4* (1959) 386f.; *Jeremias* (Anm. 2) 39.

⁸ *C. H. Kraeling*, *The Synagogue* (New Haven 1956) 74ff. Tf. 52.53; *E. Goodenough*, *Symbolism in the Dura Synagogue* (New York 1964) II 105–139, III Tf. 14.

⁹ *A. Ferrua*, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina* (Città del Vaticano 1960) Tf. 37, 110; *L. Kötzsche-Breitenbruch*, *Die neue Katakomba an der Via Latina in Rom* (= *JbAC Ergbd. 4*) (Münster 1976) 79–83, Tf. 18b u.d.

¹⁰ *C. Rizzardi*, *I sarcofagi paleocristiani con rappresentazione del passaggio del Mar Rosso* (Faenza 1970).

¹¹ *A. Fakry*, *The necropolis of el-Bagawat in the Kahrja Oasis* (Kairo 1951) Tf. 31–36; *H. Stern*, *Les peintures du mausolée „de l'Exode“ à El-Bagaouat*, in: *CArch 11*(1960)112f.

¹² *J. Wilpert / W. N. Schumacher*, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4.–13. Jahrhundert* (Freiburg 1976) Tf. 39.

¹³ *Jeremias* (Anm. 2) 29; *J. G. Deckers*, *Der alttestamentliche Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom* (Bonn 1976) 164.

¹⁴ So deutete z. B. *E. Becker*, *Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit*, in: *Konstantin der Große und seine Zeit*, Festschr. A. de Waal hrsg. von F. J. Dölger (= *RQ, Suppl. 19*) (Freiburg 1913) 154–190 die Durchzugsszene auf den Sarkophagen in Anlehnung an *Eus. h.e. 9,9 u. vit. Const. 1,38* als Ausdruck der Freude der Christen über den Sieg Konstantins am Pons Milvius. Auch die im Gefolge von *1 Kor 10,1–2* sich entwickelnde typologische Deutung des Durchzugs als Vorbild der Taufe (vgl. *Wessel* (Anm. 7) 370–389; *F. J. Dölger*, *der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, in: *ACH 2* (1930) 63–69; *P. Lundberg*, *La typologie baptismale dans l'ancienne église* (Uppsala 1942); *J. Daniélou*, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in: *RSR 33* (1946) 402–430; *ders.*, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950) 131–200) läßt nur eine Interpretationsebene sichtbar werden. Ein differenzierteres Bild bietet *S. G. Tsuji*, „Le passage de la Mer Rouge“. *Etude iconographique d'un des panneaux sculptés des portes de Sainte Sabine à Rome*, in: *Orient 8* (1972) 53–79. Die Studie von *P. P. V. van Moorsel*, *Rots wonder of doortocht door de Rode Zee* (= *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome 33,1*) ('s-Gravenhage 1965) geht leider nicht auf Santa Sabina ein.

¹⁵ *Jeremias* (Anm. 2) 20–36.

¹⁶ *Jeremias* (Anm. 2) 26f.

¹⁷ *Tsuji* (Anm. 14) 53–55; vgl. die Zeichnung bei *Jeremias* (Anm. 2) 26 Abb. 2.

¹⁸ *Ex 14,9.28*.

¹⁹ *Ex 7,8–12 u. 14,16–30*. Die Verbindung zwischen einem Schlangenvunder und dem Durchzug durch das Rote Meer stellt *Prudentius*, *ditt. 29–36* her, was *R. Pillinger*, *Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius* (= *Akad. Wiss. Wien, Phil.Hist.Kl. Denkschriften 142*) (Wien 1980) 34.37 veranlaßte, die Bildtafel von Santa Sabina damit in Zusammenhang zu bringen. Dem ist zu entgegnen, daß die Verse *ditt. 29–32*, selbst wenn man

ihre Umstellung durch P. R. Garucci, Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa I (Prato 1873) 477 in Betracht zieht, eindeutig auf das Schlangenvunder bei der Berufung des Mose abzielen (Ex 4,3–4), denn in beiden Fällen begibt sich Mose erst nach dem Schlangenvunder zum Palast des Pharaos. Die von Prudentius geschilderte Episode müßte auf der Tafel der Holztür ihren Platz gefunden haben, die die Berufung des Mose schildert; doch dort ist sie nicht dargestellt. Akzeptiert man die These, daß die Tetrasticha des Prudentius Bildaufschriften in einer Kirche gewesen sind, so hat der Künstler für die Gestaltung der Tür von S. Sabina selbst bei der Ähnlichkeit der Motivfolge Schlangenvunder – Durchzug in der Auswahl der Exoduszenen eigene Akzente gesetzt.

²⁰ J. Garber, Wirkungen der frühchristlichen Gemäldezyklen der alten Peters- und Paulsbasiliken in Rom (Berlin-Wien 1918) 24f.; *Jeremias* (Anm. 2) 38.

²¹ St. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom (Wien-München 1964) nr. 620 Abb. 358. Dort sitzt Pharaos umgeben von 2 Soldaten in der Mitte des Bildes auf dem Thron, links stehen Mose und Aaron, rechts 4 ägyptische Magier, zwischen diesen Gruppen winden sich 4 Schlangen; vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 122 Anm. 67; *Tsuji* (Anm. 14) 75 Anm. 3. Da sich diese Darstellung ebenfalls in den Oktateuchen von Smyrna (folg. 72v.) und des Sérail (fol. 175) findet (vgl. A. Grabar, Observations sur les fresques de Saint-Savin in: CArch 4 (1949) 142f.), liegt für Santa Sabina offensichtlich eine andere Bildrezension vor.

²² Wiegand (Anm. 1) 73f.

²³ H. Leclercq, Art. Mer Rouge, in: DACL 11,2 (1934) 1658; *Tsuji* (Anm. 14) 53f.

²⁴ *Jeremias* (Anm. 2) 28.

²⁵ Ex 7,9.

²⁶ vgl. z. B. Irenäus von Lyon, adv. haer. III, 21,8 (SChr. 34,366): *propter hoc autem et Moyses ostendens typum proiecit virgam in terram, uti ea incarnata omnem Aegyptiorum praevariationem quae insurgerebat adversus Dei dispositionem argueret et absorberet, et uti ipsi Aegyptii testificarentur quoniam digitus est Dei qui salutem operatur populo et non Joseph filius; Ephraem, comm. in Gen. et Ex. VI,1 (CSCO 153/Syr 72,115,5f.): dixitque Dominus Moysi: Si pharaos petit signum, proice virgam (tuam) coram pharaone et fiet draco; zur Berechtigung der Interpretation von Bildern durch Vätertexte, die heftig diskutiert wurde, vgl. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münster 1973) 45–75.*

²⁷ vit. Moys. I,93 (4,141 Cohn/Wendland); vgl. *Tsuji* (Anm. 14) 56.

²⁸ vgl. Anm. 26.

²⁹ vit. Moys. II (GNO VII,1 42,16–43,1); vgl. *Tsuji* (Anm. 14) 74.

³⁰ Origenes, hom. in Ex.4,6 (SChr.321,130–132); Cyrill von Jerusalem, catech. 13,20 (PG 33,797A–B).

³¹ comm. in Gen. et Ex. VII,4 (CSCO 153/Syr 72,116, 30–35): *et hoc non habuisset sibi persuasum pharaos, rursus Aaron extulit manum suam per virgam, in signum crucis; illa (virga) qua factum est initium plagarum omnium, cum serpentes devoravit, eo modo quo occisura erat (crux) omnia idola, per eam perfecta est in medio maris submersio Aegyptiorum, quibus ruina Chanaanorum praefigurata est.*

³² vgl. Rizzardi (Anm. 10) 111f.

³³ *Jeremias* (Anm. 2) 29.

³⁴ *Tsuji* (Anm. 14) 64.

³⁵ M. Kirigin, La mano divina nell'iconographia cristiana (Città del Vaticano 1976) 109f.; L. Kötzsche, Art. Hand II, in: RAC 13 (1985) 418.

³⁶ *Jeremias* (Anm. 2) 30.

³⁷ Th. Klauser, Art. Engel X, in: RAC 5 (1961) 297 äußert mit Recht die Meinung, daß sich nicht entscheiden läßt, ob bei dieser Darstellung ein wirklicher Engel oder Christus gemeint ist.

³⁸ vgl. *Jeremias* (Anm. 2) 29.

³⁹ Wiegand (Anm. 1) 75.

⁴⁰ vgl. (Anm. 12); *Jeremias* (Anm. 2) 31; *Deckers* (Anm. 13) 164 hält ohne nähere Begründung an einem Breitformat für unsere Szene fest.

⁴¹ Seit *J. Lassus*, *Quelques représentations du „passage de la mer rouge“ dans l'art chrétien d'Orient et d'Occident*, in: *Mel.arch. et hist.* 46 (1929)159–186 diese These von der Herkunft der Szene aus der Buchmalerei vertreten hat, ist sie ständig wiederholt worden und auch in die neuere Forschung eingegangen, vgl. *K. Weitzmann*, *Book Illustration of the 4th Century. Tradition and Innovation*, in: *Akten des VII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 1965* (= *Studi di antichità cristiana* 27) (Città del Vaticano – Berlin 1969) 257–281; *Kötzsche-Breitenbruch* (Anm. 9) 27–38; *Tb. Klauser*, *Frühchristliche Sarkophage in Wort und Bild* (Olten 1966) 80–82; *C. Andresen*, *Einführung in die Christliche Archäologie* (Göttingen 1971) 83f.

⁴² *Jeremias* (Anm. 2) 31f.

⁴³ *Dölger* (Anm. 14) 67; *Lundberg* (Anm. 14) 116–146; *Daniélou* (Anm. 14) *Sacramentum futuri* 153. Diese Interpretation ist noch bei Severus von Antiochien hom.109 (PO 25,763) feststellbar.

⁴⁴ *Wessel* (Anm. 7) 377–383.

⁴⁵ bap. 9 (CCL 1,283–284); vgl. *Daniélou* (Anm. 14) *Sacramentum futuri* 154; *van Moorssel* (Anm. 14) 63.

⁴⁶ hom.1 in 1 Cor.10,1 (PG 51,247).

⁴⁷ hom. in Ex. 5,5 (SChr.321,166).

⁴⁸ catech. 19,2–3 (PG 33,1068A).

⁴⁹ sac. 1,4,12 (CSEL 73,20,8–13).

⁵⁰ vgl. z. B. *Cyrril von Jerusalem*, catech. 19–22 = myst. catech. 1–4 (PG 33,1065A–1105A)

⁵¹ *J. Daniélou*, *Bible et Liturgie* (Paris 1951) 130f.; *ders.*, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958) 257–273.

⁵² *Daniélou* (Anm. 14) *Sacramentum futuri* 161.

⁵³ act. Thom. 156 = *A. F. J. Klijn*, *The Acts of Thomas. Introduction – Text – Commentary* (Leiden 1962) 148: . . . who wast crucified among man for many; Thou didst descend to Sheol with mighty power, and the dead saw Thee and became alive, and the lord of death was not able to bear (it); and Thou didst ascend with great glory, and didst take up with Thee all who sought refuge with Thee, and didst tread for them the path (leading) up on high, and in Thy footsteps all Thy redeemed followed; and Thou didst bring them into Thy fold, and mingle them with Thy sheep; vgl. act. Thom. 10 = *Klijn* 70: and Thou didst descend to Sheol, and go to its uttermost end; and didst open its gates, and bring out its prisoners, and didst tread for them the path (leading) above by nature of Thy Godhead.

⁵⁴ *Lundberg* (Anm. 14) 64ff.

⁵⁵ *Lundberg* (Anm. 14) 53.

⁵⁶ Nach dem.12,13 (PS 1,1,538) ist das Osterfest für Aphrahat der Tauftermin.

⁵⁷ dem.12,8 (PS 1,1,522–523).

⁵⁸ dem. 12,10 (PS 1,1,529–530); wenige Sätze später weist Aphrahat nochmals auf die Taufe als das Sakrament der Passion Christi hin dem.12,10 (PS 1,1,530): *tunc baptizaverunt eos baptisate veritatis, sacramento passionis Salvatoris nostri*. Diese Stellen ignoriert *G. Winkler*, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jhs.* (= *OCA* 217)(Roma 1982) 163, wenn sie behauptet, daß die paulinische Tauftheologie im frühen syrischen Stadium keine Rolle spielt und auch bei Aphrahat die Taufe nicht als Nachvollzug des Todes Jesu gesehen wird.

⁵⁹ Diese Abfolge bei der christlichen Initiation ist seit Justin, apol.1,61–64 bezeugt.

⁶⁰ Auch für Ephraem ist das jüdische Paschafest Typus des Osterfestes, das als Tauftermin gilt; virg. 7,2 (CSCO 224/Syr 95,25).

⁶¹ virg. 8,7 (CSCO 224/Syr 95,30): offenkundig (war) dein Symbol im Stab (des Moses), da er (aus dem Meer) herauszog und (darin) ertränkte. Seine Deutung liegt in deinem Kreuz. Durch (das Kreuz) gingen unter, die Unrecht taten, und tauchten empor, die Unrecht erlitten.

⁶² carm. Nisib. 39,20.21 (CSCO 241/Syr 103,21,30–22,2): dieser Sohn des Zimmermanns dagegen hat mit seiner Dornenkrone mich Stolzen gedemütigt und gestürzt. Verachtet und sterblich sah ihn die Scheol; und doch zitterte sie vor ihm. Das Meer sah Moses und floh; es hatte Furcht vor seinem Stab und seinem Ruhm; vgl. *J. Teixidor*, *Le thème de la descente aux enfers chez Saint Ephrem*, in: *L'Orient Syrien* 6 (1961) 25–40.

⁶³ azym. 8,4–6 (CSCO 249/Syr 109,12): im Monat der Blüten wurde das Meer zur Schlinge und zur Zuflucht, die befreite und tötete. An diesem Fest tauchten die Schafe auf aus der Tiefe des Meeres und die Wölfe versanken. An diesem Fest stürmten die Wölfe an gegen den Hirten aller, der ein Schaf geworden war; vgl. Anm. 53.

⁶⁴ Diese Hymnen sind zwar unter dem Namen Ephraems überliefert, stammen aber wohl nicht von ihm, dennoch spiegeln sie die Gedanken der syrischen Kirche dieser Zeit wider; vgl. *E. Beck*, CSCO 186/Syr 82, Vorwort VII.

⁶⁵ vgl. epiph. 1,6 (CSCO 187/Syr 83, 132); 5,7 (146); 7,6 (152); 8,19 (161).

⁶⁶ epiph. 3,26 (139); 5,8 (147); 13,8 (176).

⁶⁷ Er ist wohl gegen Ende des 4. bzw. Anfang des 5. Jhs. zu datieren; vgl. *R. Lavenant*; *Jean d'Apamée*, *Dialogues et traités* (= SChr. 311) (Paris 1984) 18.

⁶⁸ dial. 4,43 (SChr.311,85–86): par la sortie d'Égypte, par les signes terrifiants qui se produisirent, des apparitions dans le ciel, des prodiges sur la terre, des trésors emportés par les gens, l'exode précipité, la porte de la mer, la colonne lumineuse, la nuée qui les couvrait de son ombre, la ténèbre derrière eux, la lumière devant, la montée de la mer, la noyade des Égyptiens. . .

⁶⁹ *Jakob von Sarug*, Gedicht über die Decke vor dem Antlitz des Moses 210ff. (= *S. Landersdorfer*, BKV 6) (1913) 352f.: denn sie waren ja unter der Decke dem Anblick verborgen, so daß sie vor dem Erscheinen des Eingeborenen nicht erkannt werden konnten. Als er (Moses) mit dem Stabe schlug und dem großen Volke das Meer spaltete, da malte er das Kreuz in diesen wunderbaren Durchzug. Wer vermochte je durch einen Stab das Meer zu teilen außer Moses, weil er das Geheimnis des Gottessohnes trug? Er durchbrach das Meer, um so zu zeigen, wie dereinst der Sohn Gottes den Hades durchbrechen, die Toten zum Leben berufen und sie hinüberführen werde. Der Durchzug der Hebräer zeichnete ein Vorbild jenes großen Durchzugs als der Sohn die Menschheit nach sich zog und zu seinem Vater hinüberbrachte. Die Ägypter gingen unter und wurden zum Typus der unreinen Dämonen, welche der Sohn Gottes in den Abgrund versenkte. Den Pharao, welcher sich stark dünkte gleich dem Leviathan, zeichnete er als Bild des Teufels, welcher durch das Kreuz zermalmt wurde. Moses kam alsdann aus dem Meere hervor und führte die Herde an, nachdem der sie verfolgende Wolf getötet war; hierdurch bildete er den Hirten vor, welcher seine Herde aus der Gewalt der Räuber zurückgebracht hat; vgl. *Wessel* (Anm. 7) 382; *ders.*, Ein neugefundenes frühchristliches Sarkophagfragment. Bemerkungen zur Ikonographie des Zuges durch das Schilfmeer, in: *SB Kunstgesch. Gesell. zu Berlin*, NF 2 (1953/54)18–20.

⁷⁰ vgl. Anm. 53.

⁷¹ *H. Denzinger*, *Ritus Orientalium* (Ndruck Graz 1961) 269, 303, 321, 347; vgl. *Lundberg* (Anm. 14) 55.

⁷² vgl. Anm. 63.

⁷³ vgl. Anm. 69.

⁷⁴ vgl. Anm. 31.

⁷⁵ *Jeremias* (Anm. 14) 29.

⁷⁶ *J. Daniélou*, *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) 82; vgl. *F. Darsy*, *Les Portes de Sainte Sabine*, in: *RivAc* 37 (1961) 37.

⁷⁷ vgl. die Erörterungen zu anderen Bildtafeln der Holztür von Santa Sabina bei *E. H. Kantorowicz*, *The „King's Advent“ and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, in: *Art Bull.* 26 (1944) 207–231; *R. Delbrück*, *The Acclamation Scene on the Doors of Santa Sabina*, in: *Art Bull.* 31 (1949) 215–217; *ders.*, *Notes on the Wodden Doors of Santa Sabina*, in: *Art Bull.* 34 (1952) 139–145.

Das Stephanuspatrozinium der Kirche im ehemaligen Isis-Tempel von Philä*

Von THEOFRIED BAUMEISTER

Die Umwandlung des berühmten Isis-Tempels von Philä in eine Kirche unter dem Schutz des ersten christlichen Märtyrers zur Zeit Justinians ist allgemein bekannt¹. Kürzlich ist Pierre Nautin den einzelnen Fragen in umfassender Weise nachgegangen². Zur Wahl des Stephanuspatroziniums bemerkt er dabei: „Quant au choix de saint Étienne, il s'explique par l'extension du culte du premier martyr depuis l'invention de ses reliques en 415“³. Tatsächlich läßt sich seit der Auffindung der Reliquien im Jahr 415 ein beträchtliches Aufblühen der Stephanusverehrung feststellen. Zwar gab es bei Ancona schon vor 415 eine Stephanuskirche, in der man einen Stein von der Steinigung des Märtyrers verehrte⁴. Doch führte vor allem der Besitz von Reliquien aus dem Fund von 415 dazu, daß sich die Zahl der Stephanuskirchen und entsprechenden Memorien im 5. und 6. Jahrhundert stark vermehrte. In Nordafrika war Augustinus ein bedeutender Förderer des neuen Kultes, der die Bischofskirche von Hippo um den Anbau einer Stephanusmemoria erweiterte⁵. Die Wunder ließ er in *libelli* schriftlich festhalten, die im Gottesdienst verlesen wurden⁶. Nautin kann also mit Recht auf die allgemeine Frömmigkeitsgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts hinweisen. Die Frage ist allerdings, ob sich darüberhinaus, also ergänzend, lokale Gründe für die Wahl des Stephanuspatroziniums in Philä ausmachen lassen.

Der moderne Fragesteller fragt sich, warum nicht das Marienpatrozinium gewählt wurde. Abgesehen von religionsgeschichtlichen Ähnlichkeiten im Isis- und Marienkult⁷, kann man etwa hinweisen auf Schenute, der um 440, also kurz nach dem Konzil von Ephesus von 431, bei dem Maria offiziell der Titel Theotokos zuerkannt worden war, die von ihm gebaute Kirche des Weißen Klosters ihrem Schutz unterstellte⁸. Nach St. Jakobielski war die Kathedrale von Faras der Gottesmutter Maria geweiht⁹. Das Bild wird jedoch deutlicher, wenn man einen Blick auf die Kultgeschichte von Menuthis wirft. Dort hatte der alexandrinische Patriarch Theophilus um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert das beliebte Isieion zu einer Kirche der Evangelisten umwandeln lassen¹⁰. Da jedoch der Isiskult in der Bevölkerung, auch unter Christen, fort dauerte, transferierte sein Nachfolger und Neffe Cyrillus (412–444) gleich zu Beginn seiner Amtszeit die Gebeine zweier Männer, in denen er die Märtyrer Cyrus und Johannes entdeckte, von Alexandria nach Menuthis. „Nach der Überführung der Reliquien

wurden die bisher der Isis zugeschriebenen Tätigkeiten und Methoden in vollem Umfang auf die Heiligen übertragen: Inkubation, Traumweisungen, Erscheinungen im Schlaf und im Wachen, direkte Eingriffe . . .“¹¹. Der Kult männlicher Heiliger konnte also sehr wohl die Isisverehrung ablösen. Vielleicht hatte das Stephanuspatrozinium in Philä die Aufgabe, angesichts der Kontinuität der Heiligkeit der Stätte, die auch nach der Verchristlichung Wallfahrer anzog, Diskontinuität deutlich zu machen. Ergänzend kann man noch auf die Kirche im Nordwesten der Insel verweisen¹². Etwas westlich von der Kirche entdeckte man einen Stein mit einer koptischen Inschrift, die berichtet, daß Joseph, Sohn des Dios, im Jahr 753 diesen Altar im Topos der heiligen Gottesgebärerin Maria in Philä errichtet hat¹³. Die Kirche, bei der der Stein gefunden wurde, war also eine Marienkirche. Wenn sie zur Zeit der Umwandlung des Isistempels bereits bestand, dann war das Marienpatrozinium in Philä schon vergeben. Allerdings urteilt Ugo Monneret de Villard: „L'iscrizione di Giuseppe data dunque la chiesa occidentale di Philae, che deve essere anteriore, ma non di molto, all'anno 753“¹⁴.

Abû Šâliḥ spricht Anfang des 13. Jahrhunderts von zwei Kirchen auf Philä, die eine nach Michael, die andere nach dem Patriarchen Athanasius benannt¹⁵. Da sich seine Nachrichten zu Philä an zwei verschiedenen Stellen befinden¹⁶, er sie also nicht zusammengezogen hat, ist anzunehmen, daß er von zwei verschiedenen Vorlagen abhängig ist, er also die Insel nicht selbst besucht hat. Es könnten Ost- und Westkirche gemeint sein. Dann hätte sich, zumindest im Fall der westlichen Marienkirche das Patrozinium geändert oder der Autor hatte keine verlässlichen Informationen¹⁷. Eine andere Bemerkung bei Abû Šâliḥ, die von einer besonderen Beziehung des Stephanus zu Ägypten spricht, erweist sich bei näherem Zusehen als Sackgasse. Fol. 20 b spricht er vom Aufenthalt des Markus in Alexandria: Er war der Neffe des Stephanus, des Anführers der Diakone und des ersten Märtyrers in Jerusalem¹⁸. An allen Stellen, an denen der Autor Stephanus- und Markuskirchen aufzählt, kommt er nicht wieder auf die genannte verwandtschaftliche Beziehung, die auch nicht im Synaxar der koptischen Kirche erwähnt wird, zurück. Der Blick in das Register bei Evetts-Butler zeigt, daß Abû Šâliḥ zu Anfang des 13. Jahrhunderts nur vier Stephanuskirchen kannte¹⁹. Das ist wenig, verglichen mit anderen Heiligen in Ägypten²⁰. Selbst wenn man mit einer Veränderung des hagiographischen Geschmacks vom 6. zum 13. Jahrhundert rechnet, so läßt sich doch nirgends eine besondere ägyptische Vorliebe für die Stephanusverehrung erkennen. Dann aber müssen die Gründe für das Stephanuspatrozinium bei den an der Umwandlung des Tempels Beteiligten, vor allem bei Bischof Theodor von Philä, gesucht werden.

Prokop berichtet in *De bello persico* I 19, daß Diokletian die damals römische Dodekaschoinos aufgegeben und Philä zum südlichsten Grenzort des Römischen Reiches gemacht hat. Christen gab es hier wahrscheinlich

erst seit dem 4. Jahrhundert, und zwar wohl nur im Norden der Insel, während im Süden das Isisheiligtum in jeder Hinsicht beherrschend blieb. Ein Bischof von Philä ist erstmals 362 bezeugt²¹. Der von U. Wilcken erschlossene Leidener Papyrus Z zeigt, daß es etwa in der Zeit zwischen 425 und 450 „in Syene-Elephantine . . . einen christlichen Bischof gegeben hat, ja daß auf Philae selbst damals christliche Kirchen gestanden haben“²². Daß in diesem Text der Bischof von Philä nicht genannt wird, muß nicht befremden. Bischof Appion von Assuan (genau: der Bischof der Regio von Syene, Contrasyene und Elephantine) unterscheidet zwischen den Kirchen seines Gebietes, die er „meine Kirchen“ nennt, und denen von Philä als „den heiligen Kirchen Gottes in Philae“²³. Die Bitte geht dahin, Schutz zu erlangen für seine Kirchen, wie auch schon die Kirchen auf Philä von den dort stationierten Truppen geschützt werden. In dieser unruhigen Zeit, die geprägt war durch Überfälle von südlich der Grenze Wohnenden auf Bewohner des südlichen Ägypten, gab es jedoch auch schon jenseits des 1. Kataraktes Christen²⁴. Sie gehen zurück auf Einwanderung und eine zu erschließende unsystematische Mission, die kaum ohne die Aktivität der christlichen Gemeinde von Philä und ihrer Bischöfe gedacht werden kann.

Die Daten zu Bischof Theodor von Philä sind vor allem von Jean Maspéro und Pierre Nautin ermittelt und gesammelt worden²⁵. Hinzunehmen muß man die neue Edition der griechischen Inschriften von Philä durch Étienne Bernand²⁶. Demnach war Theodor mehr als 50 Jahre Bischof von Philä. Geweiht wurde er kurz nach 525 durch den (monophysitischen) Patriarchen Timotheus III. von Alexandrien (518–536)²⁷. Das letzte überlieferte Datum seines Lebens ist der 14. Dezember 577, als man in einer Inschrift aus Anlaß des Abschlusses von Restaurierungsarbeiten an der Umfassungsmauer der Insel der Gebete des sehr ehrwürdigen (ὁ σιώτατος) Vaters Theodor erwähnt. Wenn er damals nicht mehr gelebt hätte, hätte man ihn μακάριος oder μακαριώτατος genannt. Zu dieser Zeit wird er über achtzig Jahre alt gewesen sein.

Was wissen wir über das Wirken des Bischofs Theodor? Lyons fand 1895 in der schon genannten Ostkirche der Insel ein Transennenfragment mit der Aufschrift +ΘΕΟΔΩΡ [. . .], „die möglicherweise zu dem Namen des Bischofs Theodor ergänzt werden darf“²⁹. Die Inschrift Bernand Nr. 202 in dem zur Stephanuskirche umgewandelten IsistempeI sagt: „Auch dieses gute Werk geschah unter unserem sehr ehrwürdigen Vater Bischof Apa Theodor“³⁰. Die Inschrift kann sich auf mehrere sukzessive Akte bei der Umwandlung des IsistempeI in eine christliche Kirche beziehen. Möglich ist aber auch, an eine bauliche Tätigkeit davor zu denken. Dann könnte gut die Ostkirche gemeint sein, die Theodor entweder errichtet oder umgestaltet hat. Sie war wohl die Bischofskirche, während für die neue Stephanuskirche nach Ausweis der Inschrift Bernand Nr. 203 der Diakon Posios zuständig war³¹.

Die Umwandlung des IsistempeI dürfte in dem Zeitraum Mitte 535 bis

Ende 537 erfolgt sein³². Die Bemerkung Prokops, Narses (Kamsarakan) habe die Tempel niederreißen lassen, kann nicht stimmen, wohl aber die andere, daß er die Priester festnahm und die Götterbilder nach Byzanz sandte³³, wo sie sicherlich eingeschmolzen wurden. Tat vor allem der Soldaten war wahrscheinlich die Zerstörung der heidnischen Szenen auf den äußeren Mauern mit Hämmern und Meißeln³⁴. Im Innern hat man die Reliefs durch einen Belag aus Lehm und Stroh verdeckt. Auf diesen hat man ein heute verschwundenes Bild des Stephanus gemalt, zu dem die schon erwähnte Inschrift Bernard Nr. 203 der Begleittext ist³⁵. Das Bild ist unter der Aufsicht oder auf Anregung des Diakons Posios entstanden. Da auch der Bischof Theodor rühmend genannt ist, hat dieser das Wandbild vielleicht nach der Fertigstellung geweiht. Auf Bischof Theodor gehen die Kreuze an den Wänden, die Einweihunginschriften, die Errichtung eines Kreuzes, auch wohl das Aufstellen des Altars und die Wahl des Stephanuspatroziniums zurück. Die Inschriften nennen die neue Kirche: Topos oder Haus des heiligen Stephanus³⁶. Reliquien des Heiligen dürfte die Kirche nicht besessen haben. Pierre Nautin hat gezeigt, daß man die Kirche des 6. Jahrhunderts irgendwann zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert verändert hat³⁷. Jetzt benötigte man sie für die regelmäßige Eucharistiefeier. Der Altar erhielt den Platz im Osten des Pronaos. Die Wandnische hinter ihm ist die Andeutung einer Apsis, wie sie vom Kirchweihritus verlangt wurde³⁸. Sie diente also nicht der Aufbewahrung von Reliquien. Es ist gut möglich, daß man den Umbau vornahm, als die anderen Kirchen Philäs verfielen.

Von der Wirksamkeit Theodors zeugt weiterhin die berühmte koptische Eirpanome-Inschrift vom Tempel zu Dendur, die Johann Kraus ins Deutsche übersetzt und interpretiert hat³⁹. Darin berichtet der Priester Abraham: „Nachdem ich das Kreuz aus den Händen des Theodor, Bischofs von Philä, erhalten, habe ich Abraham, der geringste der Priester, das Kreuz aufgestellt an dem Tage, an welchem man eingerichtet hat diese Kirche: Steuerjahr 7, am 27. Tybi.“ Jean Maspero errechnete aus dieser Angabe den 22. Januar 559⁴⁰. Im Beisein nubischer Amtsträger, die namentlich aufgeführt werden, und auf Anweisung des nubischen Königs Eirpanome und des Exarchen von Talmis, Joseph, die beide Christen sein müssen, wurde also ein weiterer Tempel in eine Kirche umgewandelt, hier nun in nubischem Herrschaftsgebiet. Kirchlicherseits war Abraham von Bischof Theodor beauftragt. Vielleicht sind die ebenfalls koptischen Inschriften des Priesters Paulus vom Tempel von Kalabschah⁴¹ in ähnlicher Weise zu verstehen. Doch nennen sie weder einen Bischof noch ein Datum.

Den festen Boden eines historischen Dokuments wie der Eirpanome-Inschrift verläßt man, wenn man sich Johannes von Ephesus zuwendet⁴². Der erste Eindruck ist der einer Mischung von Dichtung und Wahrheit. Doch genügt es nicht, gefühlsmäßig das eine vom anderen scheiden zu wollen; vielmehr muß man versuchen, eine Methodik des Umgangs mit seiner Kirchengeschichte⁴³ zu erarbeiten. Ein solcher Versuch kann hier nur für

seinen Nubien-Abschnitt unternommen werden. In ihm lassen sich drei Unterabschnitte abgrenzen, die man wie folgt überschreiben kann:

1. Julianus, Theodora und Justinian (IV, 6/7)
2. Longinus, Justinian und Nobatia (IV, 8 u. Teile von 9)
3. Longinus, Markuria und Alodia (IV, 49–53)

Die Geschichte der Synode bei Alexandrien und der Teilnahme des Longinus kann hier ausgeklammert werden. Es fällt nun auf, daß die genannten drei Stücke eine gemeinsame Struktur aufweisen: vorteilhaft gezeichnetes monophysitisches Bemühen, Widerstand, Sieg der monophysitischen Sache. Es handelt sich um ein häufig vorfindbares Strukturprinzip, das etwa auch die kanonische Apostelgeschichte geprägt hat. Allerdings wäre es falsch, es von vornherein als rein rhetorisches Mittel zu verdächtigen. In der dritten Erzähleinheit zitiert Johannes von Ephesus Briefe, die zeigen, daß die genannte Struktur der historischen Wirklichkeit entsprechen kann. Aus methodischen Gründen ist es jedoch angebracht, dort, wo solche Überprüfungsmöglichkeit entfällt, zumindest mit einer literarischen Überhöhung zu rechnen. Andererseits war Johannes von Ephesus Zeitgenosse der Geschehnisse in Nubien. In den Grundlinien seines Berichtes wird man ihm deshalb vertrauen können. Es ist somit zu rechnen, daß es zwei Bemühungen um das Königreich Nobatia gab, eine offizielle des byzantinischen Hofes und die monophysitische. Wahrscheinlich wußte man in Konstantinopel, daß die Schließung des Isistempels nicht auf den Widerstand der südlichen Nachbarn von Philä stoßen würde. Denn kurz nach diesem Ereignis wird das Christentum Staatsreligion des nördlichsten nubischen Königreichs, wobei man sich wohl im Blick auf die geographische Lage für die monophysitische Konfession entschied. Julianus hat nur zwei Jahre, wohl in Faras, gewirkt. Bei ihm finden wir Bischof Theodor von Philä, der nach ihm die Missionierung fortführt. Zur Zeit des Wirkens des monophysitischen Bischofs Longinus ist Theodor wieder in Philä. Auf dem Weg zur genannten Synode bei Alexandrien trifft Longinus Theodor in Philä. Aus Altersgründen scheut Theodor vor der Reise zurück und beauftragt Longinus, auch für ihn zu sprechen. Longinus widmet sich nach der Rückkehr der Missionierung Alodias, wohl in Meroe⁴⁴. Markuria mit der Hauptstadt Alt-Dongola ist zu dieser Zeit noch nicht christlich. Doch dauert es nicht lange, bis auch dieses nubische Königreich das Christentum zur offiziellen Religion des Staates macht⁴⁵.

Für unser Thema ist es wichtig festzuhalten, daß Theodor von Philä als Missionar in Nubien wirkt. Zu diesem Zweck hat er für längere Zeit Philä verlassen. Diese Nachricht wird gestützt durch die Eirpanome-Inschrift in Dendur, wonach der Priester Abraham in Abhängigkeit von Bischof Theodor die Umwandlung des Tempels von Dendur in eine christliche Kirche vollzieht. Mit der Christianisierung des Isistempels von Philä beginnt also eine christliche Mission großen Stils, die dazu führt, daß das Christentum in den drei nubischen Königreichen offizielle Religion wird. Zumindest als

Absicht wird das dem Bischof Theodor bei der Konsekration des ehemaligen Isistempels bewußt gewesen sein. Stephanus war der erste Märtyrer der Kirche; sein Martyrium wird in der Apostelgeschichte, also einem Buch der Heiligen Schrift, geschildert (Apg 6,8–7,60). Nach seinem Tod beginnen die sog. Hellenisten die Mission in Samarien und unter den Heiden. Philippus tauft den Kämmerer der Kandake (Apg 8,26–40). Wahrscheinlich wollte Theodor den ehemaligen Isistempel auch für christliche Wallfahrer anziehend machen. Er wählt deshalb einen mächtigen christlichen Patron. Seine missionarische Tätigkeit versteht er dabei wohl als Fortsetzung der auf den Tod des Stephanus zurückgehenden christlichen Universalmission. Graffiti und Spuren des Abreibens von Staub von den Steinen – wohl als Reliquie – zeigen, daß der ehemalige Tempel das Ziel nubischer Wallfahrer blieb⁴⁶.

* Vortrag bei der 6. Internationalen Konferenz der International Society for Nubian Studies, Uppsala, 11.–16. August 1986.

¹ Vgl. etwa *U. Monneret de Villard*, La Nubia Medioevale I (Kairo 1935) 6; *Fr. W. Deichmann*, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, jetzt in: *ders.*, Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Ges. Studien (Wiesbaden 1982) 27–34, hier 77.

² *P. Nautin*, La conversion du temple de Philae en église chrétienne, in: *CArch* 17 (1967) 1–43.

³ Ebd. 14.

⁴ Die Kirche lag *iuxta civitatem*. Vgl. *H. Delebaye*, Les origines du culte des martyrs (= *Studia hagiographica* 20) (Brüssel 1933) 314.

⁵ Ebd. 127 mit Anm. 5. Es gab wohl zwei Stephanus-Memorien in Hippo.

⁶ Ebd. 122–131. Zu den Wundern s. *Augustinus*, De civitate Dei XXII, 8–10. Vgl. auch *G. Lapointe*, La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin (Montréal 1972) 112–116. Allgemein zur *inventio* von 415 und zur folgenden Reliquientranslation s. *S. Vanderlinden*, Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850–6), in: *Revue des études byzantines* 4 (1946) 178–217; *J. Martin*, Die revelatio S. Stephani und Verwandtes, in: *HJ* 77 (1958) 419–433; *E. D. Hunt*, St. Stephen in Minorca. An episode in Jewish-Christian relations in the early 5th century A. D., in: *Journal of Theological Studies*, N. S. 33,1 (1982) 106–123.

⁷ Die Ähnlichkeit z. B. zwischen der Isis lactans und der stillenden Gottesmutter muß nicht gleich genealogisch aufgefaßt werden; vgl. *Th. Klauser*, Art. Gottesgebälerin = *RAC* XI (1981) 1071–1103, hier 1099.

⁸ *U. Monneret de Villard*, Les couvents près de Sohâg I (Mailand 1925) 16–22.

⁹ *St. Jakobielski*, A history of the bishopric of Pachoras (= *Faras* III) (Warschau 1972) 180.

¹⁰ Vgl. *R. Herzog*, Der Kampf um den Kult von Menuthis, in: *Th. Klauser-A. Rucker* (Hrsg.), *Pisciculi*. Festschrift Fr. J. Dölger (Münster 1939) 117–124, hier 120.

¹¹ Ebd. 121.

¹² Vgl. den Plan: *A. Giammarusti-A. Roccati*, File. Storia e vita di un santuario egizio (Novara 1980) 18 f. Die Zeichnung der S. 43 zeigt, daß der Kofferdamm, den man für die Verlagerung der Tempel gebaut hat, mitten durch die Fundamente der Marienkirche ging. Die Ostkirche liegt außerhalb des vom Damm eingeschlossenen Teiles von Philä. Dazu s. *P. Grossmann*, Überlegungen zum Grundriß der Ostkirche von Philae, in: *JbAC* 13 (1970) 29–41. Siehe auch *E. Winter*, Die Tempel von Philae und das Problem ihrer Rettung, in: *Antike Welt* 7 (1976) 2–15, bes. 4 f. (Abb. 3 u. 4).

¹³ Zur Jahreszahl vgl. *Monneret de Villard* (Anm. 1) 8.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ B. T. A. Evetts-A. J. Butler, The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abū Šāliḥ, the Armenian (Oxford 1895) 283 = Fol. 104 b.

¹⁶ Ebd. und 274 f. = Fol. 100 b.

¹⁷ Vgl. Nautin (Anm. 2) 42 f.

¹⁸ Evetts-Butler (Anm. 15) 68 f.

¹⁹ Ebd. 371.

²⁰ Vgl. Th. Baumeister, Martyr invictus (Münster 1972) 90 f. 43 Kirchen und Klöster tragen z. B. den Namen des heiligen Georg zur Zeit des Abū Šāliḥ.

²¹ U. Wilcken, Heidnisches und Christliches aus Ägypten I. Das Christentum auf der Insel Philae, in: Archiv für Papyrusforschung 1 (1901) 396–407, hier 403 f.; H. Munier, Le christianisme à Philae, in: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 4 (1938) 37–49, hier 42 f.; M. Krause, Zur Kirchengeschichte Nubiens = E. Dinkler (Hrsg.) Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Recklinghausen 1970) 71–86, hier 75; ders., Zur Kirchengeschichte Nubiens = Sixth International Conference for Nubian Studies. Pre-Publication of Main Papers II (Klassisk Institutt Universitetet i Bergen 1986) 4.

²² Wilcken (Anm. 21) 398 f.; zur Datierung s. 401 f. Vgl. auch L. Török, Meroe, North and South = Sixth International Conference for Nubian Studies . . . I (Anm. 21) 57 f.

²³ Wilcken (Anm. 21) 401.

²⁴ Vgl. Krause, 1986 (Anm. 21) 3 f. (mit Lit.).

²⁵ J. Maspero, Théodore de Philae, in: Revue de l'histoire des religions 59 (1909) 299–317; s. o. Anm. 2.

²⁶ E. Bernand, Les inscriptions grecques de Philae II. Haut et bas empire (Paris 1969).

²⁷ Vgl. die Zusammenfassung bei Nautin (Anm. 2) 8.

²⁸ Bernand (Anm. 26) 277–282: Nr. 216; 281 zu Zeile 8 der Inschrift verweist auf J.-A. Letronne.

²⁹ Grossmann (Anm. 12) 40.

³⁰ Bernand (Anm. 26) 259–263, Text 260.

³¹ Ebd. 263–267.

³² Nautin (Anm. 2) 6: „Tout nous invite donc à placer le passage de Narsès Kamsarakan à Philae et la prise du temple d'Isis pendant le séjour de Narsès le cubulaire à Alexandrie, entre le milieu de l'année 535 et la fin de 537.“

³³ Prokop., De bello persico I 19,37 (ed. O. Veh, München 1970, 150).

³⁴ Nautin (Anm. 2) 25–27.

³⁵ Bernand (Anm. 26) 263–267.

³⁶ Ebd. 252. 263.

³⁷ Nautin (Anm. 2) 34–43.

³⁸ Ebd. 37–41.

³⁹ J. Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien (theol. Diss. Münster 1930) 111–114. Der kopt. Text nach: A. M. Blackman, The temple of Dendûr (Kairo 1911) 36 f.

⁴⁰ Maspero (Anm. 25) 309.

⁴¹ H. Gauthier, Le temple de Kalabchah (Kairo 1911) 297; Kraus (Anm. 39) 109–111.

⁴² Zu ihm s. B. Altaner-A. Stuibler, Patrologie (Freiburg–Basel–Wien ⁸1978) 229. 235. 241 (Lit.).

⁴³ E. W. Brooks, Johannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia (= CSCO 105–106 Script. Syri 54–55; Nachdruck: Löwen 1952); deutsch: J. M. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus . . . (München 1862).

⁴⁴ Vgl. L. P. Kirwan, The rise of Soba as the capital of Alwa, in: R. Dehlin-T. Hägg (Hrsg.), Sixth International Conference for Nubian Studies. Abstracts of Communications (Klassisk Institutt Universitetet i Bergen 1986) 72 f.

⁴⁵ Vgl. W. Godlewski, The cruciform church site in Old-Dongola – The sequence of buildings from the VI to the XVIII century = ebd. 52 f.

⁴⁶ Nautin (Anm. 2) 29–33. – Im lat. Westen hing das Stephanuspatrozinium oft an den bischöflichen Oratorien oder Baptisterien im Kathedralenkomplex; vgl. R. Bauerreiss, Stefans-

kult und frühe Bischofsstadt (= Veröffentlichungen der Bayerischen Benediktinerakademie II) (München 1963), bes. 51–56. Siehe auch: *E. Erwig*, Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien, jetzt in: *ders.*, Spätantikes und fränkisches Gallien. Ges. Schriften (1952–1973) II (München 1979) 260–317, hier 297–302. Ein Stephanus-Baptisterium in Lyon: *J.-Fr. Reynaud*, Lyon (Rhône) aux premiers temps chrétiens: basiliques et nécropoles (= Guides Archéologiques de la France) (Paris 1986) 99–106. Zu den nubischen Baptisterien mit möglichem Stephanuspatrozinium s. *W. Godlewski*, Les baptistères nubiens (= Faras VI) (Warschau 1979) 67–83; 133 (Abb. 100).

Eine Privatbibliothek des 15. Jahrhunderts in Tarquinia

Von RENATE SCHUMACHER-WOLFGARTEN

Die Gestalt des „homo novus“ Giovanni Vitelleschi, des Patriarchen von Alexandrien, der es zu höchsten militärischen und kirchlichen Ehren brachte, bevor er im April des Jahres 1440 unter dem Verdacht der Konspiration gegen Papst Eugen IV. und die Stadt Florenz in der Engelsburg ein jähes Ende fand, ist in ihrer menschlichen Seite äußerst schwierig zu erkennen – entzog sie sich doch bereits dem einhelligen Urteil der Zeitgenossen¹.

Einziges direktes Zeugnis, das auf uns kam, ist der von dem Kardinal erbaute herrliche Palazzo in seiner Heimatstadt Corneto-Tarquinia (Abb. 1) – uno dei più belli d'Italia – heute Museo Nazionale. Zwar unterlag auch er absonderlichen Schicksalen; dort, wo die originale Anlage erhalten ist, wollen wir ihn nach seinem Erbauer befragen. Nach der Sitte der Zeit lagen offenbar die Wohnräume für den Hausherrn in dem unter Benutzung von Vorgängerbauten errichteten Palazzo im obersten Geschoß.

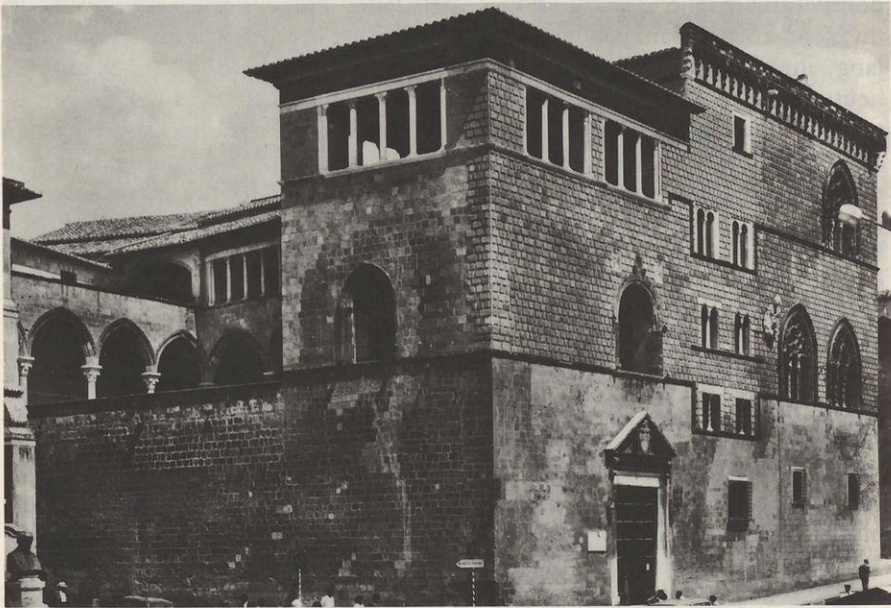


Abb. 1: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi; ganz links das Dach von Kapelle und „Anticappella“

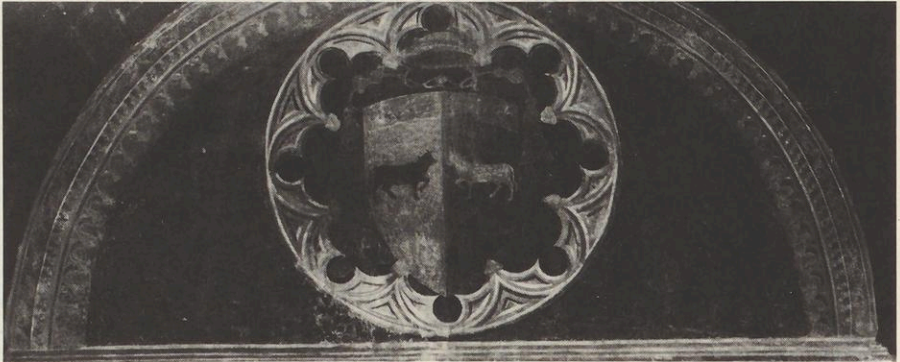


Abb. 2: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Wappen des Kardinals

Deutlich gibt sich nur noch gegenüber der Torre Fani die Kapelle mit ihrem Giebeldreieck über dem niedrigen Portal im 2. Stockwerk der Nord-ecke des Ostraktes zu erkennen. Dieser „Coda“ ist nach den Untersuchungen von Cultrera im 2. Stock eigens erbaut², d. h. auf ein bestehendes Geschoß mit Terrasse darüber aufgesetzt und somit nicht ganz organisch angeschlossen an die Loggiata des Hofes, die die verschiedenen älteren Bauteile zu einer Einheit zusammenfügt. Dieser Befund ermöglicht aber auch die Annahme, daß gerade dieser Flügel nach den persönlichen Wünschen des Auftraggebers aufgebaut werden konnte³. Damit erklärt sich die besondere, entschiedene Gestaltung im abgelegenen Flügel des 2. Geschosses bei nur sehr kurzer Bauzeit. Die Kapelle selbst ist etwa 3,50 m breit und 6 m lang, ihre Ausstattung ging verloren bis auf das Altarbild der Madonna, heute in Rom, Palazzo Barberini⁴. Zwei gedrehte Marmorsäulen tragen eine Art Triumphbogen, mit dem Agnus Dei im Schlußstein. Er grenzt den Altarraum und die nach außen, nach Osten erkerartig vorragende, halbrunde Apsis mit dem Fenster darin ab. Die Kapelle ist wie ihre Apsis gewölbt, jedoch liegt die Scheitelhöhe niedriger als die des etwa gleich großen Nebenraumes an der rechten Seite, zu dem 3 Stufen hinaufführen, der bisher sog. Anticappella. Das verbindende Portal ist breit mit Ohren gerahmt wie das äußere Tor im Erdgeschoß auf den Vicolo Soderini, verrät also die gleichzeitige Ausführung.

Dieses Nachbargemach, dem unsere Untersuchung vor allem gilt, obgleich es jetzt als Magazin dient, hat keinen eigenen Zugang von außen vom Kapellengang her, der von dem Laubengang des Innenhofes abzweigt. Wohl führt eine einfache Türe dem Kapelleneingang schräg gegenüber zu einem Raum mit Balkendecke, in dem wir des Kardinals Schlafgemach vermuten.

Den schmalen rechteckigen Raum der „Anticappella“ überwölbt eine kassettierte Spitztonne aus Holz, unter der sich Wandfresken einherziehen⁵. In etwa 3,50 m Höhe beginnt an den Längsseiten ein historischer

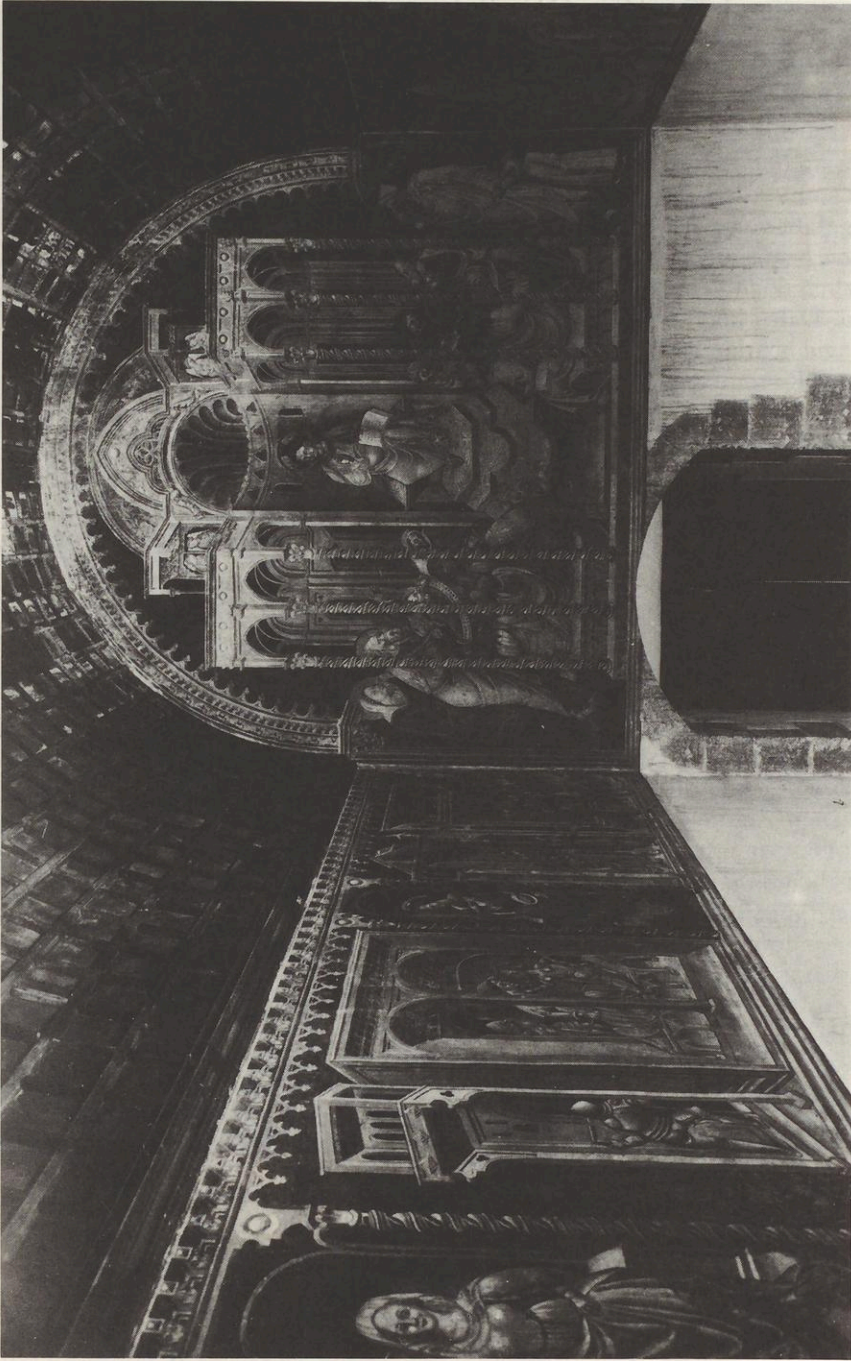


Abb. 3: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – „Anticappella“ = Bibliothek nach Osten

Fries von ca. 1,20 m Höhe (Abb. 3); knapp darunter setzt an der Schmalseite im Osten die Wölbung des einzigen Fensters an, dem an der linken Seite ein Sitzplatz zugeordnet ist.

Die Lunetten füllen Einzelthemen. An der Rückseite ist es das Wappen des Kardinals Vitelleschi in einer gemalten Steinrose (Abb. 2). Ihm gegenüber an der Stirnseite beherrscht den Raum die Darstellung des 12jährigen Jesus unter den Schriftgelehrten. Bei beiden ist die Rundung des Bildfeldes eingefaßt von rahmenden Zierstreifen, die kleine Dreipaß-Bögen begleiten. Doch beansprucht das Bild des lehrenden Jesu außer dem Bogenfeld zusätzlich noch den gleichen Raumstreifen, den seitlich die Historien einnehmen. Dabei begrenzt der gemalte Steinsockel einheitlich die Freskenzone.

Die heutige Rückwand ist unseres Erachtens nicht gemäß der ursprünglichen Raumplanung; die Neigung der Dächer, deren Achsen senkrecht zueinander stehen, machte eine Kürzung der „Anticappella“ im Westen wegen der hohen Tonnenwölbung notwendig, so daß die dünne Rückwand etwa im Abstand von 1,20 m von der Außenwand (mit jetzt verputztem Fenster zum Kapellengang) innen eingezogen werden mußte. Daher wurde diese Wand mit dem Wappen unter dem Kardinalshut als letzte ausgemalt.

Doch beginnen wir mit der Fensterwand, dem Fresko mit dem *zwölfjährigen Jesus im Tempel* (Lk 2,41–52; Abb. 4).

Wir blicken achsial in ein zierliches gotisches Gebäude, das das Bildfeld ganz ausfüllt. Die Vorhalle des Tempels wird von einer Apsis überragt, in der übergroß der jugendliche Jesus herausgehoben auf einem dreistufigen Thron sitzt. Auf das angezogene linke Bein stützt er den offenen Kodex, die Rechte erhebt er im Lehrgestus. Über dem weißen Gewand hat er einen rötlichen Mantel umgeschlagen und unter seinem rechten Arm hindurch gezogen; er trägt Sandalen: eine Darstellung, wie sie uns seit den frühchristlichen Sarkophagen für den lehrenden Christus geläufig ist. Ein goldener Nimbus mit großem Kreuz hinterfängt die feinen gewölbten Formen des Kindergesichts und betont den der ganzen Erscheinung innewohnenden Charakter der *Maiestas*.

Zu seinen Füßen unter je zwei schlanken Arkaden sitzen auf geschnitzten Bänken einander zugewandt 12 Schriftgelehrte in Doppelreihen; einige haben den Tallit über die antike Tracht gezogen. Mit lebhaften Gesten meditieren oder diskutieren sie, die Texte ihrer Rollen und Bücher prüfend, doch einige heben das Antlitz empor, um dem Zwölfjährigen besser zuhören zu können. Geistige Arbeit ist aus Gesichtern und Gesten ablesbar. Unter dem Kapitell des Rahmenbogens drängen von links die großen Gestalten von Josef und Maria heran, die ihren Sohn im Tempel wiederfinden. Der gebeugte Nährvater erhebt vorwurfsvoll seine linke Hand aus der Umwicklung des Mantels; er trägt ebenfalls Sandalen, während die Mutter in dem alten Trauergestus der zum Kinn geführten Hand ihre Sorge ausdrückt. Ihr kleines Gesicht wird durch ein helles Kopftuch gerahmt.



Abb. 4: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Der 12-jährige Jesus im Tempel

Den entsprechenden Raum der rechten Bildhälfte hat der Künstler zur Einführung von zwei in der Ikonographie neuen Gestalten genutzt, um so, etwa im Gegensatz zu Duccio di Buoninsegna's Tafel auf der Vorderseite der Predella der *Maestà* in Siena⁶, die Bildsymmetrie – d. h. hier Christus in der Bildmitte⁷ – zu wahren. Ein würdevoll aufgerichteter Hoherpriester führt einen kleinen Jungen, der bereits lesen kann, heran, um ihm das Wunderkind Jesus zu zeigen. Üblich ist wohl seine Abc-Tafel: wie dieser zeigt sie der Knabe Augustinus, den seine Eltern zur Schule begleiten, auf dem Bild des Bartolomeo Gentile der „Storie di S. Agostino“ in der Vatikanischen Pinakothek (Nr. 205). Beide Juden tragen die Holzschuhe „Zoccoli“ der Orientalen, eine seltsam realistische Beobachtung.

Größe und Anbringung innerhalb der „Anticappella“ geben der NT-Szene Vorrang. Die Zentralkomposition – gewährleistet durch Einführung neuer Bildelemente –, dazu die perspektivische Ausrichtung des Gebäudes mit seiner Überhöhung durch eine Art von Baldachin oder Mittelkuppel, dienen in der Bildmitte der Hervorhebung Jesu auf hohem Thron.

Das Thema „Jesus unter den Schriftgelehrten“ erfährt demnach zusätzlich durch die Darstellung selbst die Steigerung zum Zentralthema des Raumes. Diese ikonologische Sonderstellung wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß diese Lehrszene bislang nur in den Zyklen des Lebens bzw. der Jugend Jesu auftauchte und auch in Italien keine selbständige Gestaltung fand.

Hier sind beide Aspekte gegeben, Diskussion und Lehre. Lehren, Hören und Disputieren aber sind die Grundlage des mittelalterlichen Studiums. So empfiehlt sich die Schilderung des lehrenden Jesus eo ipso als Inbild für die Universitäten: Heidelberg⁸ und Freiburg⁹ wählten sie z. B. für Zepter und Siegel.

Werfen wir einen Blick auf die phantastische Architektur des Tempels, so erscheint es nahezu glaubhaft, daß die Engel das obere Stockwerk als Loggia benutzen; sie kennzeichnen so das Bauwerk als das, „was meines Vaters“ ist. So wenig konstruktiv die Gestaltung auch sein mag, deutlich ist der mit Cosmaten-Sternen eingelegte, durchgehende Sockelstein an der vorderen Bildgrenze, auf dem jeweils drei der seltsam knittrigen Säulen mit einem Basisring aufruhren; dadurch bleibt das Tempelinnere ein geöffneter Außenbau¹⁰.

Diese gedrehten Säulen in ihrer Zierlichkeit aber werden bestimmend für die Gliederung sämtlicher Fresken auch der anderen Wände (Abb. 2). Nur daß sie an den Langseiten rötlich und nicht wie hier marmorweiß sind. Dort sitzen sie dem gemalten Steinsockel auf, tragen auf vereinfachten Kapitellen die Zierleiste mit kleinen dreiteiligen Arkaden und darüber den abschließenden Konsölnenfries. Sie teilen jede Längswand in drei große und zwei kleine Bildfelder ein, wobei die insgesamt vier schmalen den *Kardinaltugenden* vorbehalten sind. Eine einheitliche Komposition scheint diese raumübergreifende Gliederung der zarten Säulchen zu verraten.

Die Fresken mit den Figuren in Grisaille vor dunkelblauem Hintergrund, gelegentlich auf Rasen, sonst in grauen Gebäuden, haben den Charakter von Reliefs. Anders die farbigen Tugenden, die auf Thronen mit gleichen Stufen sitzen, deren Seitenflügel eigentümlich mit den rahmenden Säulen korrespondieren bzw. in sie übergehen.

Betrachten wir zuerst den Zyklus in den Hauptfeldern, der bereits von Bertini Colosso als die bei Livius, *De urbe condita* I 57–59 überlieferte *Geschichte der Lucretia* erkannt wurde¹¹.

Unter der Regierung des Superbus Tarquinius, des 7. römischen Königs, belagern die Römer Ardea, die Hauptstadt der Rutuler in Latium. Die Belagerung zieht sich hin. Um sich die Langeweile zu vertreiben, veranstalten die königlichen Prinzen ein Gelage, bei dem das Gespräch auf ihre Frauen fällt. Tarquinius Collatinus, ein Neffe des Königs, läßt seine Wette, die schönste und tugendhafteste Gemahlin in seiner Lucretia zu besitzen, durch einen überraschenden Besuch bei ihren Gattinnen entscheiden. In Rom finden sie die jungen Frauen bei einem üppigen Gelage, Lucretia, Tochter des Spurius Lucretius Tricipitinus, jedoch trotz Mitternacht bei Wollarbeiten im Kreise ihrer Mägde. Auf höfische Art empfängt sie ihren Mann und die jungen Leute. Ihr wird der Preis zuerkannt.

Aber während des Gastmahls, das der Sieger Collatinus seinen prinzlichen Gästen gibt, erregt Lucretias Schönheit und Keuschheit die Leidenschaft des Königssohnes Sextus Tarquinius. Am Abend bricht er (nur mit einem Begleiter) heimlich aus dem Lager vor Ardea auf nach Collatia, wo ihn Lucretia als Verwandten des Gatten gastlich aufnimmt. In der Nacht, als das ganze Haus schläft, gelingt es ihm, Lucretias Schlafzimmer zu betreten; er gesteht ihr seine Liebe und bedroht sie mit dem Schwert, wenn sie ihm nicht zu Willen sei. Sie lehnt entschieden ab. Doch als er ihr droht, sie zu erwürgen und einen getöteten nackten Sklaven neben sie zu legen, um die anderen glauben zu machen, er habe sie wegen des gemeinen Ehebruchs getötet, ergibt sie sich Sextus' Willen.

In übergroßem Schmerz sendet Lucretia am anderen Morgen nach Rom zu ihrem Vater und nach Ardea zu ihrem Gatten und bittet beide, mit einem vertrauten Freunde zu ihr zu kommen. Der Vater eilt mit Publius Valerius, der Mann mit Junius Brutus herbei. Lucretia gesteht ihnen alles, läßt sie dem Schuldigen Rache schwören und sühnt ihre unfreiwillige Entehrung mit Selbstmord: Sie sticht sich vor den Augen der vier Männer das Messer in die Brust. Brutus zieht das Eisen heraus, erneuert den Racheschwur, indem er Tarquinius Superbus und seine Familie aus Rom vertreiben will. Die anderen schwören nach Brutus; die jungen Kämpfer, bewegt von dem bemitleidenswerten Ende der Lucretia und den stolzen Worten des Brutus, folgen ihm nach Rom, wo die Gemüter aufgebracht werden durch die Erzählung auch der alten Verbrechen des Königs Tarquinius Superbus. Sie eilen nach Ardea, aber er ist ins Exil geflohen. Sextus zieht sich

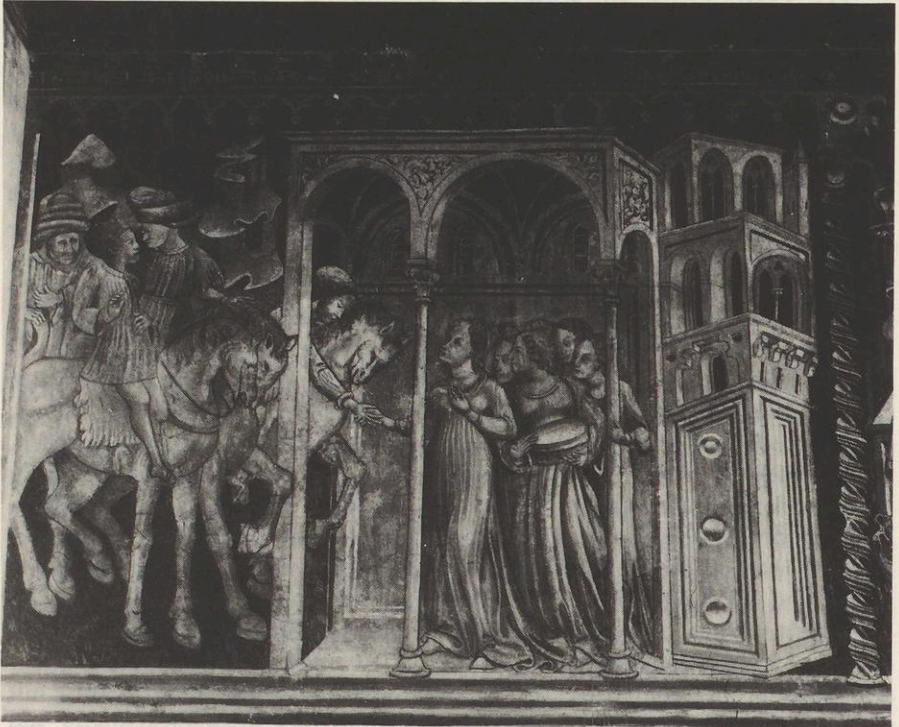


Abb. 5: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Begrüßung

nach Gabi zurück, wo die Gegner durch seine Niederwerfung und seinen Tod die Schurkerei sühnen, die er begangen hatte.

Collatinus und Brutus werden die ersten Konsuln von Rom i. J. 509.

Vergleichen wir diese Historie des Livius mit der Bilderzählung. Sie beginnt auf der linken nördlichen Wand hinten, gleich über dem Eingang von der Kapelle aus, mit der Begrüßung nach dem nächtlichen Ritt der Prinzen nach Collatia (Abb. 5). Von links sind mehrere Reiter in höfischer Kleidung eingetroffen, deren Anführer, wohl Collatin, sich vorbeugt, um Lucretia, die Tugendreichste, zu beglückwünschen, die ihrerseits von ihren Mägden in einer Vorhalle begleitet wird. Sie alle tragen ein bis zur Taille anliegenden Gewand mit langen Ärmeln, dessen weiter Rock in Falten auf den Boden fällt. Eine von ihnen hält ein rundes Gerät, einer großen Spanschachtel vergleichbar, wohl eine Art Stickrahmen mit herunterhängendem Stoff. Der vordere Reiter weicht bei dem Anblick, erstaunt ob so viel Anmut, zurück, mit einer ungewissen, vielleicht abwehrenden Gebärde der rechten Hand. In ihm vermuten wir Sextus. Wenngleich in dieser Episode die Einheit von Ort und Zeit gewahrt ist, so sind andere Bildfelder so eingeteilt, daß sich (rechts oder) links von dem Hauptereignis unbedeutendere schmalere Nebenszenen abspielen.

Plan der Fresken
Osten

Jesus im Tempel/Abb. 4

Briefe Abb. 8		Belagerung Abb. 9
Mäßigkeit Abb. 7		Tapferkeit Abb. 10
Bedrohung Abb. 7		Selbst- mord Abb. 11
Klugheit Abb. 6		Justitia (fehlt)
Eingang von der cappella Begrüßung Abb. 5		Schlacht Abb. 12

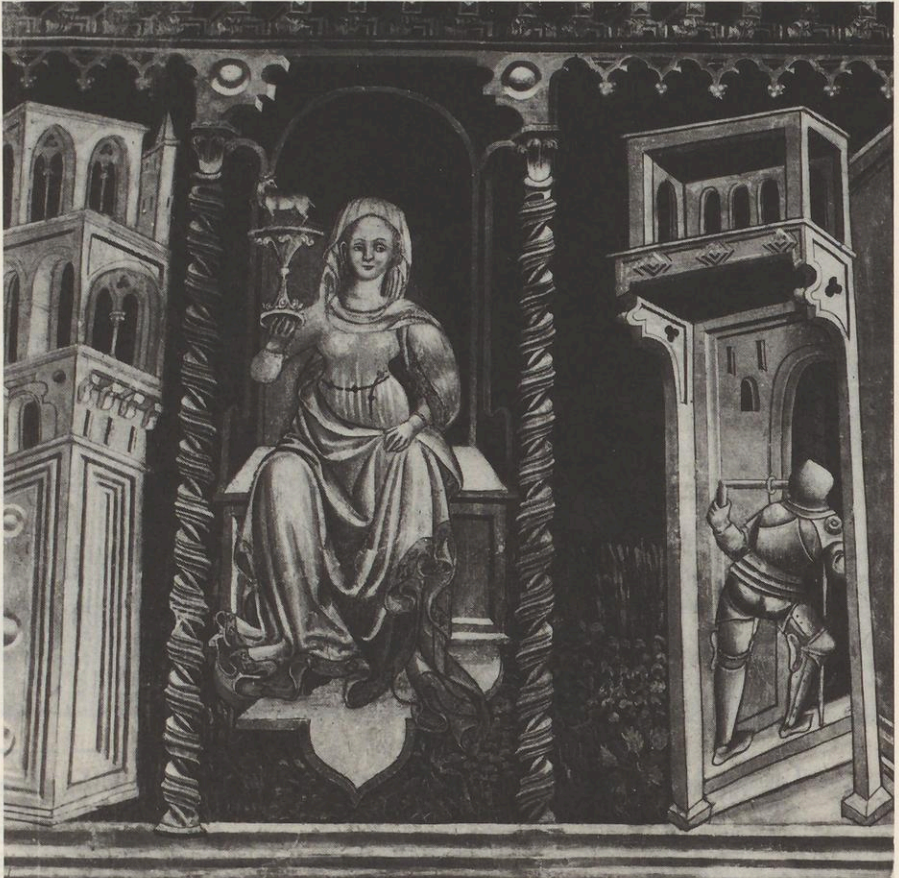


Abb. 6: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Prudentia

Nach rechts folgt die Tugend der Klugheit, Prudentia, hier mit der Sanduhr¹², bekrönt von einem winzigen Reh (Abb. 6).

Die nächste Szene bringt die nächtliche Freveltat des Sextus, der links in voller Rüstung von hinten gesehen den schweren Riegel von der Türe geschoben hat, um in die Burg einzudringen (Abb. 6). Das kastenartige Hauptbild (Abb. 7) zeigt hinter einem Vorraum mit Kassettendecke, der durch eine Arkadenstellung diskret das Schlafgemach abgrenzt, Lucretia auf ihrem Bett, dessen Kopfteil verschoben ist. Der gepanzerte Sextus mit dem Schwert in der Rechten wartet an der Türe, gesenkten Blickes! Selt-sam, daß nicht er es ist, der die halbnackte, sich aufstützende Frau bedroht, sondern daß er mit der Untat sinnwidrig hier eine Frau beauftragt hat¹³! Denn eine Dienerin ist es, die sich Lucretia nähert, ihre linke Brust berührt und sie mit einer stilettartigen Waffe bedroht, während Lucretia sie von sich weg zu stoßen versucht.



Abb. 7: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Bedrohung; Temperantia

Der Satz, auf den sich seit 60 Jahren die Livius-Interpretation stützt, ist mit dieser Auswechslung des Handelnden bei sonst präziser Wiedergabe jedoch ad absurdum geführt: Sextus . . . stricto gladio ad dormientem Lucretiam venit sinistraque manu mulieris pectore oppresso. . .

Es folgt die Tugend der Mäßigkeit; Temperantia gießt aus einer Kanne Wasser in einen Pokal.

Das Geschehen am anderen Morgen zeigt das nächste Bild ausführlich (Abb. 8): Lucretia sitzt in einer Loggia und schreibt auf ihrem Schoß einen Brief, die Feder in der Hand, die Linke hält das Tintenfaß bereit. Sie trägt Mantel und Schleier. Neben ihr kniet eine Dienerin mit aufgelösten Locken, die einen bereits fertigen Brief hinausreicht in einen Hof, wo ihn ein bärtiger Mann, der sein Knie beugt, in Empfang nimmt. Drei weitere Boten warten; den Weg deutet der schmale Landschaftsausschnitt mit Felsen an, der die Bildfolge der linken Wandseite abschließt.



Abb. 8: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Briefe

Der Zyklus setzt sich an der gegenüberliegenden Ecke der rechten Wand fort mit einer Szene im Freien, einer kahlen Landschaft vor der belagerten Burg Ardea (Abb. 9).

Wiederum kniet der bärtige Alte links, der dem breitbeinig vor seinem Zelt stehenden ritterlichen Gemahl Tarquinius Collatinus den Brief überbracht hat. Trotz seiner Größe scheint der in voller Rüstung Lesende zu schwanken, getroffen von der Botschaft, die auch seine Kampfgefährten auf beiden Seiten des Flusses (Tiber?), den im Vordergrund eine Brücke überspannt, zutiefst erregt und zu Drohgebärden veranlaßt¹⁴.

Eingeschoben ist die Tugend der Stärke, Fortitudo umfaßt die Säule, weist jedoch mit der anderen Hand beziehungsvoll auf ihr Herz (Abb. 10). Die Mitte der Wand (über dem Durchgang zum Nebenzimmer) und ausgezeichnet durch den anderen Größenmaßstab der Figuren, nimmt die Schlüsselszene ein, der Tod der Lucretia (Abb. 11) – Ausdruck höchster Tugend. Von links nähern sich die herbeigerufenen vier Reiter der Burg, als erster ihr Gatte (Abb. 10). Das eigentliche Drama vollzieht sich eng ein-



Abb. 9: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Belagerung



Abb. 10: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Fortitudo

gespannt in das fast quadratische Gehäuse eines Zimmers mit gewölbter Kassettendecke (Himmel?), aber ohne Türe und Fenster, ausweglos. Lucretia mit aufgelöstem Haar zwischen zweien ihrer Mägde, hat sich heroisch das Messer in die Halsschlagader gestochen, um ihre Ehre zu retten, und stützt sich, zusammenbrechend, noch mit der Linken auf den quer vor die Handelnden gestellten Tisch, dessen Decke verrutscht. Mit wildem Aufschrei schleudert die Gefährtin links neben ihr beide Arme hoch in die Luft – eine Gebärde Giotto's! –, während eine Ältere, Besonnenere ungeschickt versucht, die Todeswaffe herauszuziehen. Der Vater hat sich in un-



Abb. 11: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Selbstmord

sagbarem Schmerz über den Tisch geworfen, den Kopf in die Hände vergraben. Der Freund des Vaters als einziger Zeuge ist vor dem Tisch in die Knie gesunken, einen Fuß schiebt er über die Bildgrenze. Nur er in kleinem Maßstab.

Nun ist es die Tugend der *Justitia*, Gerechtigkeit mit der Krone, die vor das Ende der Tragödie inseriert ist (Abb. fehlt).

Gezeigt ist die große Schlacht vor Gabi, die Abrechnung mit den Frevlern (Abb. 12). Hier ist es *Collatinus*, der *Sextus* mit einer Lanze ersticht. Hängt der Gestürzte noch mit einem Fuß im Steigbügel? Auch *Lucretias*



Abb. 12: Tarquinia, Palazzo Vitelleschi – Schlacht

Vater kämpft am linken Bildrand seinen Gegner nieder. Andere Begebenheiten des Kampfes sind kaum noch zu erkennen, außer Lanzen, Schwertern und dem hochgeschwungenen Zweihänder. Gewiß ist nur der Sieg für die Rächer der Ehre der LUCRETIA ROMANA.

Aber ist das wirklich noch der Text des Livius mit der heroischen Matrone, den diese Bilder beschreiben? Sind es der Abweichungen nicht gar zu viele?

Es fehlen Anfang und Ende der römischen Überlieferung in unserem Zyklus: Wette, Gelage der Römerinnen, aber auch die ganze Brutus-Episode, seine Anwesenheit beim Selbstmord der Lucretia mit Empörung, Racheschwur, Kampf und Sieg der Revolution. Es geht also nicht um Politik, wie selbst bei der Kurzillustration en camaïeu innerhalb der „Storie dei Romani“ im Darmstädter Petrarca-Kodex¹⁵. Diesen Auslassungen einerseits entsprechen Zufügungen andererseits, die mindestens die gleiche Entfernung von Geist und Wort des Livius zeigen: Da sind die Dienerinnen zu nennen, die stets ihre Herrin umgeben bis hin zu jener Unglaublichen (Abb. 7), die anstelle des Verführers die Ehre und das Leben Lucretias bedroht. Auch ist es nicht Brutus, der das Messer bei der Szene des Suicid herauszieht, sondern eine Gefährtin.

Nie hatte Lucretia direkte Berührung mit einem Manne, außer bei der Begrüßung ihres Gatten nach ihrem Tugendsieg in der Wette (Abb. 5).

Sie tritt in Verbindung zu dem männlichen Geschlecht stets durch die Vermittlung einer anderen – selbst die ihr so wichtigen Briefe überreicht sie nicht dem Boten persönlich. Andererseits ist aber gerade die Bedeutung des Schreibens, Übergebens und Lesens in zwei Szenen (Abb. 8 und 9) ausgebreitet.

Wie die politische Aktion zur Familienrache, so wird die erotische Komponente geziemend abgeschwächt. Ob das alles aber noch als Anpassung an gotische Mode wie etwa Architektur und Kleider gelten kann? Verraten sich nicht neue Tendenzen? Andere soziale Verhältnisse lassen den Besuch in der Spinnstube zum Empfangszeremoniell werden, ja der Anschluß an die zeitgemäße höfische Kultur unserer Schilderung ist so eng, daß die Einbuße an psychologischem Gehalt in Kauf genommen wird – z. B. wenn ein Weib an Stelle des Mannes die Rolle des Verführers übernimmt. Nicht nur der Frevel als solcher, sondern auch die Verletzung der Ehre verliert dabei an Deutlichkeit. Wichtiger als die Dramatik ist in unseren Bildern die überall durchscheinende Tugendhaftigkeit der keuschen Lucretia.

Das „muliebre decus“ wird musterhaft gewahrt! Das alles aber führt uns weg von Livius und in die Nähe jener typisch humanistischen Frauenverehrung, die den Lucretia-Stoff zu einem Exempel jener berühmten Frauen werden läßt, die Boccaccio mit der Erfassung ihrer Charaktere und ihrer seelischen Triebkräfte feiert: *De claris mulieribus* (um 1360)¹⁶. So liegt es

also nahe, das Vorbild für unsere Fresken in einer illustrierten Boccaccio-Handschrift zu suchen? In dem Sammelwerk fungiert die Geschichte nur als gedrängter Tatsachenbericht. Zwar scheint das Lucretia-Thema zu einem Lieblingsstoff geworden zu sein, der auch gesondert abgeschrieben wurde, wie es z. B. der in München erhaltene Cod. Lat. 18941 belegt¹⁷.

Aber ich kenne kein Manuskript der „Clarissimae mulieribus“ mit einer so einläßlichen Illustrierung der Lucretia-Geschichte¹⁸. Auf zwei Druck- oder Manuskriptseiten bleibt eben kein Raum für ausführliche Bebilderung¹⁹. Zudem ist die Übereinstimmung unserer Fresken mit der Novelle des Boccaccio auch nicht restlos²⁰. So ist die Wette nicht gemalt. Vor allem aber fehlt die Textvorlage für das letzte Bild, die Schlacht, die Rache durch Collatinus. Brutus bleibt politisch unwirksam. Doch scheint es möglich, daß z. B. einer illustrierten Boccaccio-Handschrift aus dem Besitz des Kardinals Vitelleschi noch ein Szenenbild angehängt wurde? Bislang kennen wir die exakte Quelle nicht, ebensowenig die Vorlage für die stilistisch altertümliche Illustration, deren Maler Bertini Calosso auf Grund seiner Analyse in der Nähe von Lorenzo und Jacopo Salimbeni da Sanseverino ansiedeln möchte²¹.

Erstaunlich, daß nach der Erwerbung des neuesten Madonnenbildes von Fra Filippo Lippi, datiert 1437, für den Altar seiner Hauskapelle, mit der Freskierung des angrenzenden Raumes Vitelleschi nicht einen Maler aus Florenz beauftragte. Die Erklärung muß wohl auf verschiedenen Ebenen gesucht werden. Politisch mag sie darauf gründen, daß das Verhältnis dieses Erzbischofs zu seiner Stadt ein gespanntes und zudem nur von kurzer Dauer war. Die künstlerische, im Sinne der Entwicklung „modernere“ Richtung der Toskaner, ihr Problem der Perspektive wird ihn zudem kaum interessiert oder gar beschäftigt haben. Maßgeblich wird für den unruhigen Auftraggeber – dem es wohl mehr um den Inhalt als um die Form ging – gewesen sein, daß das Lucretia-Thema in toskanischen Miniaturen nicht vorgebildet war. Denn schon die Streifenform der Erzählung – allerdings ihrer Funktion angemessen – läßt auf die Vorlage in einem Buch schließen, desgleichen die Art, wie die Gruppen dicht gedrängt und am Rande überschritten sind, schon beim Auftakt! Römisch-archäologisches Beiwerk fehlt ebenso wie landschaftliches. Immerhin ist die Vorführung eines heidnischen Stoffes aus der römischen Geschichte in sechs großen Fresken ein Vorklang der Renaissance, der seinesgleichen nicht nur innerhalb der Aufträge des Kardinalskollegiums sucht – selbst wenn die Handlung in das mittelalterliche System der Tugenden eingebunden und wie ein Ritterroman erzählt wird, dominiert von einer biblischen Szene.

Über die Meisterfrage läßt sich vielleicht mehr ermitteln, wenn die andernorts im Palazzo noch unter der Tünche versteckten Fresken freigelegt sein werden. Da in Latium eine eigene malerische Tradition fehlt, die Paduaner jedoch der besonderen Beziehung ihrer Stadt zu Livius eingedenk waren, dazu Grisaille bevorzugten²², läßt für den „umbro marcheggiano“ die



Abb. 13: Treviso, Tomaso da Modena: Hl. Hieronymus, ca. 1352

Vorbildlichkeit oberitalienischer Miniaturen, was den historischen Zyklus angeht, erwägen. Doch möchten wir an eine eigenständige, wenn auch formal gotische Bildfolge denken.

Aber weshalb der Einschub der Kardinaltugenden? Im Studiolo des Federico de Montefeltre (1444–82) in Urbino begleitet sie die Inschrift: VIR-TUTIBUS ITUR AD ASTRA²³. Darüber hinaus gibt ihr Sinn sich leichter zu erkennen, wenn wir sie an ihrem Ort innerhalb der Lucretia-Novelle betrachten: Durch sie wird jeweils eine der hervorragenden Eigenschaften der Heldin entsprechend dem Gang der Handlung herausgestellt. Galt doch Lucretia von jeher als klassische Gestaltwerdung der römischen virtù.

Stehen diese modisch gekleideten und ausgerüsteten Damen demnach inhaltlich in engem Zusammenhang mit der Geschichte der „Weltsiegerin“ der Tugend, so macht andererseits ihre Farbigkeit auf ihre geistige Zugehörigkeit zur Lunette mit Jesus und den Schriftgelehrten aufmerksam: Jesus der Inbegriff von Weisheit und Tugend. Man vergleiche etwa die Zusammenstellung der Farben bei Josef mit der bei Justitia oder Fortitudo, ja die Ähnlichkeit reicht bis zu den Verzierungen der Mantelsäume von Maria und von Justitia²⁴.

Auch die engere Verbindung zur ikonographischen Tradition ist beiden Themen gemeinsam, selbst die Throne zeigen in ihrer kunstvollen Stufenform ähnlich die Vorliebe für das Präziöse.

Thematisch, formal und farbig sehen wir also die Zusammengehörigkeit des Wandschmuckes (Abb. 2). Die einheitliche Gesamtplanung, die schon das Grundmuster des durchgehenden Säulengitters verriet, erhellt ebenso aus dem Themenverband. Tarquinius Glorie, römische Virtus wird zusammen gesehen mit der Christlichen Wissenschaft. Tugend und Weisheit bestimmen also den Gehalt der Raumausstattung. Läßt sich daraus auf seine Funktion schließen? Wir glauben ja.

Schon die Kleinheit der sog. Anticappella, des Kapellenvorraums, seine vorsorgliche Abdeckung mit Holz, der fehlende Zugang von außen und vor allem die Nähe zur Kapelle auf der 2. Etage des Palazzo lassen eine besondere Bestimmung erwarten, eine gewisse Art von Schatzkammer. Ihren Inhalt können wir deuten aus den zusammen zu lesenden Bildstreifen. Sie weisen uns auf das Studium, und zwar in seiner Hauptrichtung Theologie, dazu antike Autoren und vaterländische Geschichte. Bücher, und zwar hauptsächlich Bücher dieses Inhalts zu bergen war also wohl die Bestimmung dieses Raumes – zumindest in den Plänen des Auftraggebers war die Anticappella eine Bibliothek, synonym mit „studiolo“²⁵! Dann bildete der gemalte Sockel die obere Abschlußleiste der Holzverkleidung für die Schrägablagen und Regale des privaten Studierzimmers, Einrichtungen also, wie sie uns aus Darstellungen des heiligen Hieronymus im Gehäus (Abb. 13)²⁶ oder von Gelehrten (Petrarca)²⁷ und gar später aus größeren Bibliotheksräumen (Piccolomini, Dombibliothek ab 1492 Siena)²⁸ bekannt

sind. Eine vergleichbare Wohnung eines Kirchenfürsten ist uns leider nicht erhalten²⁹.

Die enge Verflechtung von heidnischen und christlichen Themen, die wir in der Bibliothek antreffen, war gar so ungewöhnlich nicht. Über das Beispiel von Siena, dessen Bürgerrecht der Kardinal mit den Seinen vielleicht seit 1439 besaß, werden wir noch reden³⁰. Im Palazzo Trinci zu Foligno (ca. 150 km entfernt), den Giovanni Vitelleschi mit Sicherheit kannte und 1439 eroberte, war die Loggia im 2. Stockwerk ausführlich mit einer anderen Geschichte aus dem 1. Buch des Livius ausgemalt³¹, der von Romulus und Remus, von der der Kodex in Darmstadt fünf Szenen wiedergibt³². Die direkt angrenzende Kapelle dagegen schmücken Szenen aus dem Marienleben von Ottaviano Nelli 1424. Auch hier sind die neutestamentlichen Gestalten „antik“ gewandet, die der römischen Gründungslegende dagegen modern, „gotico internazionale“. Ob man annehmen darf, daß so subtile Überlegungen, wie etwa die zur Jungfräulichkeit hinter dieser Anordnung stecken? Sollten die Jungfrau, die von einem Gott empfing – hier die Vestalin Rea Sylvia und Mars, dort das Mädchen Maria aus Nazareth und der Heilige Geist – und ihre je hervorragenden Söhne einander gegenüber gestellt werden? Sicher ist jedenfalls, daß die Fresken im Palazzo Trinci, Sitz der Vicari Pontifici bis 1438, die Größe und Herrlichkeit des antiken Rom vor Augen führen sollten, wie es die beigegebenen Verse ausdrücken³³: Rom als Weltmacht, auch das päpstliche!

Für dieses humanistische Bewußtsein der Verbundenheit mit der Antike spricht auch, daß unter Mithilfe seines Ratgebers Francesco da Fiano Corrado Trinci eine archäologische Sammlung anlegte – Grundstock des heutigen archäologischen Museums in den Räumen um den Schloßhof zu Foligno³⁴. Darf man ähnliches nicht auch von Giovanni Vitelleschi CORNETA-NI PATRICIA NOBILITATE³⁵ erwarten, der stolz auf seinen Herkunftsort war, dessen Boden so reiche Funde ermöglichte? Dafür spricht auch das antiquarische Interesse am Bauwerk, die Wahl des Rustica-Mauerwerks an Teilen der Fassade all'antico, die so als erste Domus cardinalis außerhalb Roms das neue Renaissance-Ideal verwirklicht (Abb. 1). Der Kardinal, der seine steile Karriere als Apostolischer Proto-Notaio in Rom begann³⁶, war gewiß höchst schriftkundig. Dafür spricht nicht zuletzt die Vermutung der Zeitgenossen, daß er dem Condottiere Piccinino chiffrierte Briefe gesandt habe. Seine römische Ausbildung unter Martin V. hatte ihn in den Stand versetzt, das Bildprogramm für sein Studiolo selbst auswählen zu können. So erklärt sich der theologische Bezug zu Jesus unter den Schriftgelehrten persönlich. Daß aber auch der kriegerische Aspekt, der Schlachtensieg, nicht unbedeutend war, versteht sich bei einem Condottiere der Sancta Romana Ecclesia. Eigene Auctoritas bringt das Wappenfeld zur Ansicht.

Die Betonung von Rom, der Römertugend, das Zeugnis der Tradition, dies alles fand in Lucretia die passende Vertreterin – war sie doch in einer Person mit dem Stammort des Auftraggebers Corneto-Tarquinia ebenso

verbunden wie mit Rom. Daß dies zu jener Zeit geschah, als Tarquinia führend und Rom empfangend war, ja erst zur Stadt wurde, der zeitliche Abstand, wird in den Fresken durch das Fehlen des Antiquarischen nicht bewußt gemacht. In beiden Bezügen stimmt sie mit Giovanni Vitelleschi überein, dem der römische Senat den Titel TERTIUS PATER PATRIAE POST ROMULUM verlieh³⁷. Nicht nur ihm selbst³⁸, sondern allen Bürgern seiner Heimatstadt wurde das Römische Bürgerrecht vom Senat der Urbs 1436 zugesprochen – vermutlich als Dank für jene Weizenlieferungen aus der fruchtbaren Heimat, die in Notzeiten den Brotpreis in Rom niedrig hielten³⁹ – ein Tatbestand, an den heute noch ein römisches Wappenschild am Palazzo Comunale von Tarquinia erinnert.

Daß der Kardinal Giovanni Vitelleschi zahlreiche und kostbare Bücher besaß, ist nicht nur in sich wahrscheinlich, sondern läßt sich auch urkundlich belegen. Vor allem durch das Testament seines Neffen, des Bischofs von Corneto, Bartholomäus Vitelleschi von 1463⁴⁰. Es gibt Auskunft durch die gewissenhaften Anweisungen, wem die Hinterlassenschaft, die der Bischof von dem großen Onkel, dem Reverendissimo Signor Cardinale Patriarca, übernommen hatte, vererbt werden solle. Ein großer Teil eben dieses Erbes aber sind Bücher, von denen einige nicht zuletzt wohl deshalb einzeln aufgeführt sind, weil sie besonders kostbar waren, etwa in rotem oder weißem Leder gebunden, auf Pergament geschrieben etc.⁴¹. Bei den aufgeführten handelt es sich hauptsächlich um liturgische und theologische Handschriften für geistliche Empfänger. Außerdem sollen die Bücher und die „Libreria“ (!) nach seinem Tode verkauft werden – aber erst nach dem Silberschatz! Auch daraus läßt sich auf Wert und Bedeutung der Bücherei schließen.

Ein weiteres Argument für den Besitz ist die Quittung, die sein Feind und Nachfolger, Patriarch Ludwig von Aquileja erhielt über eine Zahlung für Dinge aus dem Nachlaß des Giovanni Vitelleschi, unter denen Bücher aufgeführt werden⁴². Wenige Jahre vor dem jähen Tod des Kardinals ist nach der Zerstörung von Palestrina (1436) durch die päpstlichen Truppen unter seinem Befehl bei den Schätzen, die er von dort nach Corneto abtransportieren ließ – z. B. Marmorsäulen, wohl auch diejenige in der Fensterarkade der Bibliothek! – auch die Rede von Büchern⁴³.

Über das Datum der Erstellung unseres Bibliotheksraumes sind wir genau unterrichtet, dank der Chronik des Pier Gian Paolo Sacchi da Viterbo, einer der Getreuesten auch im Unglück des Giovanni Vitelleschi: am 8. Februar 1439 war der Palazzo demnach vollendet „di tutto punto“⁴⁴. Da unser Raum mit dem Wappen unter dem Kardinalshut geschmückt ist, die Ernennung aber erst 1437 erfolgte, müssen wir für die Ausmalung die Jahre 1437/38 ansetzen. Im Jahre der Vollendung der Bibliothek 1438 stellt die Comune einen Lehrer, Professor für Grammatik, Rhetorik und Poetik an⁴⁵ – aber erst 1447 einen Arzt⁴⁶! Gewiß nicht ohne den Mäzen!

Gehört damit der Innenraum der Bibliothek zu den ältesten fürstlichen Bücherräumen, die wir kennen⁴⁷, so ist es der älteste erhaltene private Bibliotheksraum überhaupt. Selbst von dem fast gleichzeitig (1447–51) von Fra Angelico im Vatikan neben der Kapelle für Papst Nikolaus V. ausgemalten Studiolo fehlt heute jede Spur⁴⁸. Die ruhige Lage der kleinen Privatbibliothek des Palazzo Vitelleschi⁴⁹, ihre Anordnung neben der Kapelle, wie ihre Holztonne, vor allem das funktionsgerechte Bildprogramm lassen unsere Interpretation zur Gewißheit werden⁵⁰. Dabei wird der Tenor unserer Bilder, der Bund zwischen Weisheit und Tugend, das „conubium virtutis ac scientiae“, unter Betonung des göttlichen Ursprungs allen Wissens durch den Lehrer Jesus, für Jahrhunderte zur Hauptaussage der geistlichen Bibliotheksräume überhaupt, weithin noch in den Deckenmalerien der Barockklöster des deutschen Sprachgebietes. Das fürstliche Element, das durch Wahl und Interpretation des antiken Stoffes, zusammen mit dem persönlichen Wappen, vertreten wird, ist voll integriert in den geistlichen Charakter von Vitelleschis Studiolo – beruht doch die nobilitas des Erbauers sichtbar auf sapientia und virtus.

Von der Ausstattung und dem Aussehen städtischer Bibliotheken Italiens in der ersten Hälfte des 15. Jh. wissen wir wenig, doch könnten eingehende Untersuchungen gewiß noch manches klären. Wir möchten nur kurz auf Siena weisen, wo im 1. Obergeschoß des Palazzo Pubblico der Vorraum der Kapelle, heute zu einem bloßen Durchgang erniedrigt, manche Kriterien aufweist, die an eine ursprüngliche Verwendung als Bibliotheksraum für den Rat der Stadt denken lassen.

Der gewölbte, einheitlich konzipierte Raum der Cappella dei Signori wurde 1406–07 – bzw. 1413/14 – von Taddeo di Bartolo freskiert und erst später durch ein kunstvolles Eisengitter unterteilt⁵¹. Ein großer gewölbter Bogendurchgang zur Sala di Mappamondo mit der Gestalt des Aristoteles in cathedra unter dem Rundbild der beispielgebenden Stadt Rom diente dem Ganzen als Haupteingang⁵².

Im Vorraum sind die Personifikationen der Tugenden Justitia, Magnanimitas, Fortitudo, Prudentia, Religio in den Lunetten mit den Medaillons der Uomini famosi als „exempla“ gerahmt oder durch Akanthusranken verbunden. Diese Büsten antiker Philosophen entsprechen in der mit dem Marienleben ausgemalten Kapelle selbst den Büsten der Propheten bei den theologischen Virtutes.

Die Zone darunter wird in der Anticappella von gemalten Standbildern jener berühmten Römer in ihren antiken Rüstungen (mit den ihre Virtus preisenden Unterschriften) beherrscht, die als „exemplum civile“ aus der römischen Republik die gelehrten Entwerfer des 1413 neu festgelegten Programmes dem Magistrat von Siena vorstellten⁵³.

Es geht also hier wie in der Sala dei Nove um das gute Stadregiment durch Republikaner; die Uomini famosi bezeugen den Gemeinsinn für die

Antike, und Tugenden und Heilige (Christophorus!) helfen weiter. Neben den Themen der Ausmalung, ihrer Ikonologie, den ausführlichen Tituli spricht die veränderte Ikonographie im einzelnen unüberhörbar für die Verwendung des Raumes als Libreria.

Beachten wir nicht nur den Tenor des auf Gelehrsamkeit abgestimmten Gesamtprogrammes, die zahlreichen Zitate und Beischriften, sondern z. B. die Gestalt der Justitia, die vor allen Tugenden gepriesen wird⁵⁴. Wie jede ihrer Schwestern sitzt sie auf einer breiten Bank wie auf einer Büchertruhe. In der Rechten hält die Gekrönte das Schwert über einer Wiedergabe der Weltkarte, einer „mappa mundi“ (!). Auf ihr gebräuchlichstes Attribut, dasjenige, das sie am besten kennzeichnet, die Waage, hat Justitia jedoch verzichtet, und zwar zugunsten von – Büchern! Vier (!) liegen in ihrem Schoß, einen weiteren Kodex stützt die PRAECLARISSIMA auf. Diese Spezifizierung spricht für sich.

Zudem lassen reale Gegebenheiten die Planung der „anticappella“ als eines Bücherraumes erschließen. So ist die Fortsetzung des intarsierten Chorgestühls der Cappella, etwa durch eine Wandverkleidung, Regale, Schränke o. ä. im Vorraum 'wahrscheinlich, da der Wandssockel hier wie dort in der bis auf wenige Zentimeter gleichen Höhe unbemalt, die Stelle also gleichfalls freigeblieben ist für eine Verkleidung in Holz, wie sie eine Libreria erfordert.

Von den gleichzeitigen Kloster-Bibliotheksbauten in Italien⁵⁵, z. B. von der für Cosimo de Medici von Michelozzo 1437–41 errichteten Bibliothek in S. Marco zu Florenz unterscheidet sich unsere Libreria nach Funktion und Form; ja als die des Erzbischofs von Florenz, eine Würde, die Giovanni Vitelleschi seit 1435 auch innehatte, mag sie sogar aus einem gewissen Gegenanspruch entstanden sein. Ob mehr Sammelleidenschaft für Bücher oder echter Wissensdurst die Triebfeder war, wer vermag das noch zu entscheiden?

Gewiß ist jedoch, daß wir nun das Bild des Bauherrn, des Kriegsmannes und Kardinals, der seinen Gegnern in Grausamkeit nicht nachstand, durch eine starke Bildungskomponente erweitern müssen. Erinnern wir uns an den Auftrag für Filippo Lippi in Florenz. Diese humanistische Prägung zeigt sich vor allem in der Aufnahme einer solchen noch ungewöhnlichen „biblioteca“ unter die Privatgemächer des Palazzo; so sollte man jetzt die „anticappella“ wieder nennen. Sie drückt sich aus in Auswahl und Zusammenfügung der geistlichen und weltlichen Themen, in ihrer Behandlung: nicht zuletzt in der höfischen Durchbildung der „storielle“ und des lehrenden Jesus als eines Kindes, dazu der kleine Schüler (Abb. 4). Wenig ist da von dem rauhen Feldherrn zu spüren.

Vitelleschis Kränklichkeit, die Bitte um Entlassung aus dem päpstlichen Heer, von der berichtet wird⁵⁶, lassen zusätzlich vermuten, daß er sich hier ein Refugium schaffen wollte, zu dessen Nutzung er nicht mehr kam. Cha-

rakterisiert ihn Sacchi u. a. doch als „savio“⁵⁷! Auch die geplante Hebung des geistigen Niveaus in Corneto durch die Anstellung eines „professore“ gehört hierhin, ebenso seine Mildtätigkeit⁵⁸ – Züge also, die eine positive Abrundung seines Bildes fordern, den Kardinal und Condottiere menschlicher machen. Geben doch die Fresken von Vitelleschis biblioteca, aus Glauben und historischer Reflexion erwachsen, einen moralischen Appell zur Erneuerung des antiken Rom durch Kardinal-Tugenden!

Zur Cappella des Palazzo Vitelleschi

Von den mancherlei Hinweisen, die das hoch bedeutsame Testament des Bischofs Bartolomeo Vitelleschi gibt⁵⁹, möchten wir nur einen aufgreifen. Erfahren wir doch dadurch direkt den bislang unbekannt Namen und damit wohl den Weihetitel des Privat-Oratoriums, das der bibliophile Condottiere in seinem Kardinalspalast zu Corneto-Tarquinia einrichtete. „Cappella dei Dieci Mila Crocifissi“ (martiri)⁶⁰ wird sie vom Erblasser (testatore) genannt. Damit sind die 10 000 Märtyrer commemoriert, die mit Achatius oder Akakios auf dem Berg Ararat in Armenien im 2. Jh. gemartert worden sein sollen.

Die Legende des Achatius und der 10 000 Märtyrer entstand im 12. Jh. nach dem Modell der der Thebäischen Legion, wohl zum Ansporn für die Kreuzfahrer⁶¹. Sie erzählt, daß der heidnische Primicerius Achatius mit 9000 Soldaten von den römischen Kaisern Trajan und Antoninus für einen Feldzug gegen Rebellen in Asien angeworben wurde. Im Angesicht der feindlichen Übermacht verhiessen Engel ihnen den Sieg, wenn die Kämpfer zu Christus beteten. Diese bekehrten sich in der Not, und nach ihrem Sieg am Euphrat führten Engel die Legionäre zur Unterweisung im Glauben auf den Berg Ararat; dort öffnete sich ihnen der Himmel und verhiess ihnen Beistand. Die Kaiser riefen zornig sieben orientalische Könige mit ihren Truppen zusammen, verhörten Achatius mit den Seinen und ließen die den Göttern Abtrünnigen foltern, doch da traten von ihren eigenen heidnischen Kriegerern noch 1000 zu den Bekehrten über. Alle 10 000 erlitten nun das Martyrium auf verschiedene Weise: sie wurden gesteinigt, doch die Steine flogen zurück; gegeißelt, doch die Hand der Henker verdorrte; endlich mit Dornen gekrönt, in Dornengestrüpp gestoßen und dann auf dem Berg Ararat gekreuzigt.

Nach einem starken Erdbeben – das die Nähe zu den Ereignissen der Passion Christi noch verdeutlicht⁶² – beteten Achatius und die Märtyrer vor ihrem Tode darum, daß allen Gläubigen, die ihr Andenken fromm feiern, Gesundheit des Leibes und der Seele und alle Güter verliehen werden – worauf eine himmlische Stimme Gewährung dieser Bitte versprach. Es versteht sich, daß aufgrund dieses Privilegs Achatius unter die 14 Nothelfer gezählt wird.

Im Abendland setzt die Verehrung der 10 000 nach den Kreuzzügen ein⁶³. Ihre Reliquien wurden in Rom⁶⁴, Bologna, Avignon, Bern, in Köln⁶⁵ und in Halle verehrt, ihre Fürbitte durch Bilder angerufen⁶⁶. Demnach ist ebenso wie für die Ausstattung der Bibliothek für die der Kapelle des Palazzo ein persönlicher Bezug des Kardinals Vitelleschi zu diesem Patrozinium gut vorzustellen, wenn auch nicht zu beweisen; und zwar nehmen wir diese individuelle Wahl, mit der auch die Ausgestaltung der Kapelle zusammenhängt, an, unabhängig davon, ob ihm etwa von Papst Eugen IV. in Bologna, wo er 1437 Vitelleschis Ernennung zum Kardinal vornahm⁶⁷, eine Reliquie dieser Märtyrer geschenkt wurde. War doch der Rote Hut die Anerkennung für des Patriarchen militärische Leistungen im päpstlichen Auftrag zu Gunsten des Thronprätendenten René von Anjou; unter dessen immer wachem Anspruch auf das Königreich Jerusalem⁶⁸ konnte sich der päpstliche Feldherr Giovanni Vitelleschi als ein später Kreuzritter in direkter Tradition verstehen⁶⁹. Der Fürbitte der 10 000 Krieger-Märtyrer⁷⁰, ihrer Gnadenvermittlung, mochte auch der siegewohnte Kardinal sich vertrauensvoll empfehlen. Ob und wie weit der Gedanke an die *Imitatio Christi* lebendig war⁷¹?

Es bleibt die Frage, ob die Kapelle in Corneto-Tarquinoa mit einem Zyklus dieses Martyriums ausfreskiert war. Denn als Altarbild dürfen wir das Thema nicht – wie sonst häufig – erwarten, da wir für diese Stelle das Madonnenbild von Filippo Lippi vermuten.

Eine malerische Ausstattung ist insofern in sich wahrscheinlich, als das Oratorio in jedem Falle vor dem Studiolo Vorrang hatte, also wohl auch zuerst ausgemalt wurde – erst recht zu einer Zeit, als der Bestand an Büchern noch wichtiger war als der Bücherraum selbst.

Natürlich bleibt die Anzahl der dargestellten Szenen, ihre Auswahl, für uns ungewiß, denn bis zu 40 konnten die Achatius-Geschichte illustrieren, wie uns fast gleichzeitig das südöstliche Chorfenster aus dem Berner Münster lehrt. Von Meister Nikolaus Magerfritz, dem Berner Glasmaler, wurde es nach dem Entwurf eines sonst unbekanntenen Meister Bernhard 1447–49/50 ausgeführt⁷². Die erhaltenen Scheiben, Bruchstücke der breiten Schilderung, sind zusammen mit den Resten eines etwas früheren Passionsfensters nun im Mittelfenster des Münsters eingesetzt.

Vom Motiv her⁷⁴ läßt sich die Wiedergabe der Schlacht am Euphrat⁷³ am ehesten vergleichen mit unserer Schlacht vor Ardea. Während in Boppart⁷⁵ die Legionäre als Kreuzritter auftreten, sind sie in Bern ebenso zeitgenössisch als Ritter ausgestattet, wie die Römer auf dem Fresko der Lucretia-Geschichte im Studiolo. Seltsam nur, die Berner kämpfen unter einem Banner mit dem Reichsadler, das ein schwerk gepanzerter Ritter dicht neben der Hand Gottes emporhält – soll damit etwa der gefallenen Schweizer Krieger anstelle der römischen Legionäre gedacht werden⁷⁶? Zwar ist auch die Scheibe mit Kämpfern und Waffen dicht gefüllt, doch ist die Gliederung klarer und übersichtlicher als in dem italienischen Fresko, die Zeich-

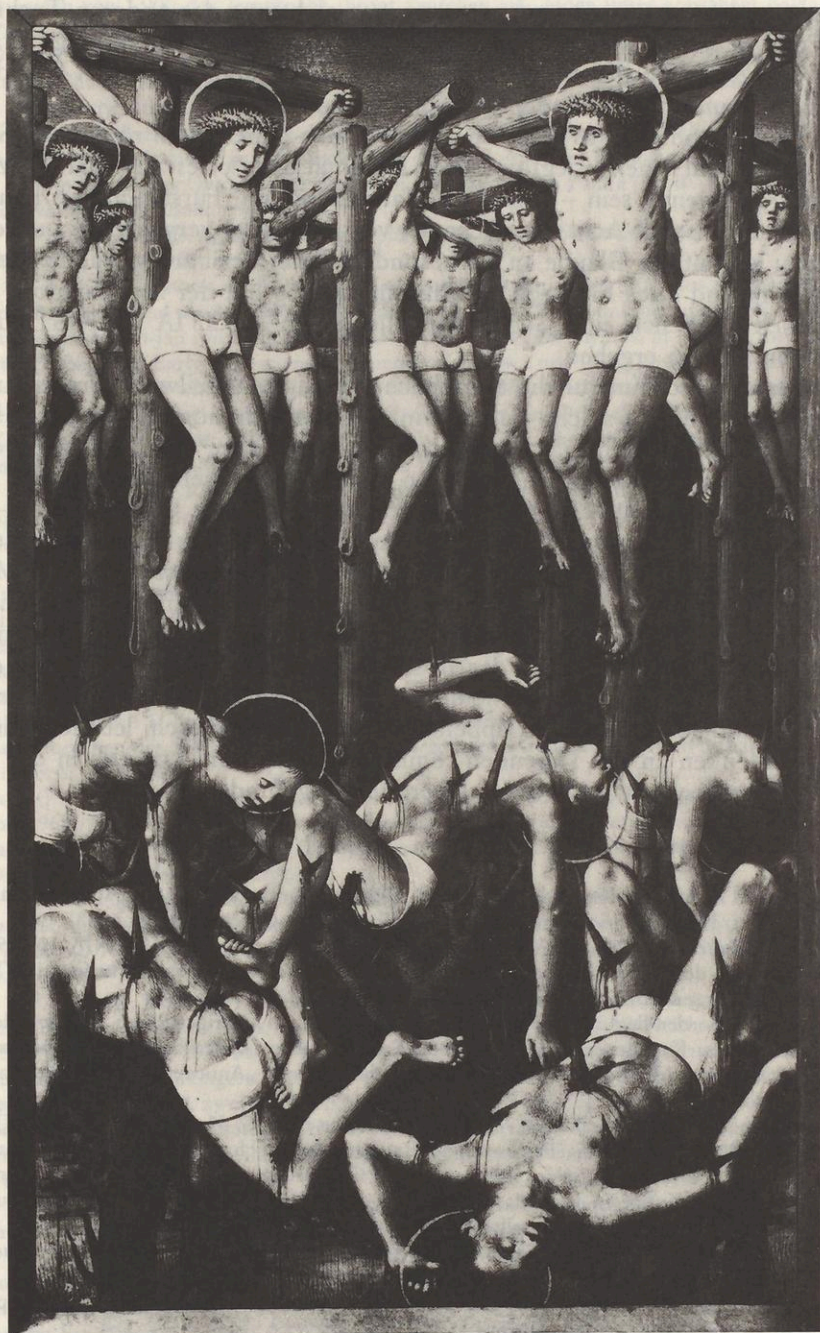


Abb. 14: Paris, Stundenbuch der Anne de Bretagne (Foto Bibl. Nat., Paris)

nung schärfer umrissen und genauer, was nicht nur der anderen Technik zuzuschreiben ist, sondern künstlerische Weiterentwicklung bezeugt. Platz für einige Szenen des Martyriums wäre an den heute geweißten Wänden von Chor und Langhaus der Cappella vorhanden.

Die Legende der 10 000 gemarterten, doch unbesiegten römischen Soldaten mag für einen kriegführenden Kardinal der Ecclesia Romana beziehungsreich genug sein – zumal ihr Hauptmann und Fürst Achatius häufig mit einem Bischof Achatius (Achatius von Melitene) verwechselt wurde⁷⁷. Hinzu kommt der Glaube an die besondere Kraft der Fürbitte dieser Heiligen aufgrund ihres Privilegs. Im Zusammenhang mit der benachbarten Bibliothek hätte sich eine Gegenüberstellung von MILITIA CHRISTI und antiken Helden ergeben.

Uns aber scheint für die tatsächliche, wenigstens teilweise Freskierung der Kapelle, die als solche wahrscheinlich, räumlich möglich, inhaltlich beziehungsreich und formal ikonographisch vorgeprägt⁷⁸ war, der Text des Testamentes des bischöflichen Neffen selber zu sprechen. Begnügt sich Bischof Bartolomeo 1463 – also etwa 25 Jahre nach der Fertigstellung – ja nicht mit dem Namen des Anführers Achatius oder mit der Nennung der Märtyrer-Soldaten; vielmehr werden ausdrücklich genannt die „Dieci Mila Crocifissi“, Kreuze oder Gekreuzigte. Damit ist ganz konkret die Art ihres Martyriums angesprochen. Wir möchten demnach annehmen, daß zumindest ein Bild mit der Marter der 10 000 Soldaten am Kreuz – wie etwa das aus dem Stundenbuch der Anne de Bretagne⁷⁹ (Abb. 14) – ihr Andenken in der Nachfolge Jesu in der Cappella des Palazzo Vitelleschi lebendig hielt; das Gedenken an die Tugenden römischer Helden um Lucretia in der Biblioteca nebenan hätte so seine Überhöhung gefunden.

¹ *L. von Pastor*, Geschichte der Päpste I, S. 306–311, dort auch ältere Literatur zum Palazzo; *L. Dasti*, Notizie storiche archeologiche di Tarquinia e Corneto (Roma 1878).

² *G. Cultrera*, Il Palazzo Vitelleschi in Corneto Tarquinia, in: AUSONIA 10 (1921) 260–297, Plan des Secondo piano fig. 3 auf S. 253; *D. Whitehouse*, Palazzo Vitelleschi di Tarquinia. Una strana storia, in: Pro Tarquinia (April 1984) 8.

³ Nach Norden liegt am Ende des Ganges schließlich ein niedriger Raum, der eine kleine Tür neben dem Kapelleneingang hat und als Sakristei oder Garderobe gedient haben mag. Demnach wäre die Raumfolge von Süden her: Schlafzimmer, „Anticappella“, Kapelle, Sakristei.

⁴ Als neuernannter Erzbischof von Florenz bestellte er es (*G. Marchini*, Filippo Lippi [Florenz 1979] 200). Leider ist die Tafel nach der Restaurierung noch nicht wieder nach Tarquinia zurückgekehrt. Der Aufbau seines Rahmens ist der Gliederung unserer Fresken eng verwandt.

⁵ Nach dem Kriege an der Südseite ausgebessert. – Die Maße konnten wir nicht genau ermitteln, da der Raum z. Z. zugestellt ist. 6 m Länge, 3,50 m Breite, 6 m Höhe.

⁶ Predella della MAESTA, Siena, Museo dell'Opera del Duomo (n. 79). *G. Cattaneo* – *E. Bacceschi*, L'opera completa di Duccio, Classici dell'Arte 60 (Mailand 1972) Taf. 33.

⁷ Vergleichbares Fresko Cristo fra i dottori, in Piedimonte d'Alife, Campanien, Cappella di S. Biagio (*G. Scavizzi*, Boll. d'Arte I [1967] Abb. 37).

⁸ Heidelberg Universität; auf dem Szepter von 1492 sitzt wahrscheinlich die Bekrönung

desjenigen von 1388: der Jesusknabe thront zwischen vier Juden unter gotischem Baldachin (*H. und J. Vorbrod*, Die akademischen Szepter und Stäbe in Europa [Heidelberg 1971] Bd. I, 1 98–100, Bd. I, Taf. 58). – Für den Zusammenhang mit dem Gelehrtenbild: *F. Deuchler*, Magister in Chathedra – Lehrer und Schüler im Mittelalter, in: FS H. v. Einem (Bonn 1965) 639.

⁹ Freiburg, Stadtarchiv, Ältestes Siegel der Universität nach 1456 (*Fr. Schaub*, Die Siegel der Universität Freiburg im Breisgau und ihrer Fakultäten [Freiburg 1932] Abb. 1). – Das Thema noch 300 Jahre später an der Stuckdecke der Bibliothek des Jesuitenkollegs in Passau!

¹⁰ Anders bereits Giusto di Menabuoi im Baptisterium zu Padua (*H. W. Krufft*, Altichiero und Avanzo, Diss. [Bonn 1966] 153).

¹¹ *A. Bertini Calosso*, Le origini della pittura del Quattrocento intorno a Roma, in: Boll, d'Arte XIV (Rom 1920) bes. 196 ff.

¹² Eine Uhr gehörte nach Petrarca zur Grundausrüstung des Studiolo als Zeichen der Vergänglichkeit und als Antrieb, die Zeit durch intensives Studium klug zu nutzen, z. B. auf dem Gemälde von Jan van Eyck und Petrus Christus: Hl. Hieronymus, in Detroit, Institute of Arts (*E. Panofsky*, Early Netherlandish Painting II [New York 1971] New York Abb. 258).

¹³ Erst um 1505 wird in die Erzählung des Livius bei Sextus' Betreten von Lucretias Kammer die Mithilfe einer bestochenen Magd eingeführt, in Deutschland von B. Schöferlin (*H. Galinsky*, Der Lucretia-Stoff in der Weltliteratur. Sprache und Kultur der germanisch-romanischen Völker, B Germanistische Reihe Bd. III [Breslau 1932] 61).

¹⁴ Vergleiche die Rüstungen mit den in nächster Nähe skulptierten auf den Grabmälern in Capranica, S. Francesco und in Vetralla, S. Francesco (*F. Bertarelli-B. Barbini*, I Colli Cimini [Novara 1977] Abb. 103 und 108).

¹⁵ Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek; die Handschrift (Nr. 101) mit der italienischen Übersetzung von Petrarca's De viris illustribus, um 1400 geschrieben, wurde von J. von Schlosser veröffentlicht und dabei die Grisailen u.E. zu Recht als zusammengezogene Kopien der Fresken in der Sala dei Giganti des Palazzo Carrarese in Padua erkannt (Ein veronesisches Bilderbuch und die höfische Kunst des XIV. Jahrhunderts, Jb. d. allerrh. Kaiserhauses XVI [Wien 1895] 144–230, bes. 188 ff.) Die beiden Illustrationen zum Lucretia-Kapitel: 1. Lucretia, das Messer in der Hand versteckt, berichtet den vier Männern das Verbrechen des Sextus, 2. Vertreibung des Königs Tarquinius aus Rom durch Brutus mit der Devise „LIBERTAS“.

Auch *G. L. Mellini* (Altichiero e Jacopo Avanzi, Studi e documenti di storia dell'Arte 7 [Mailand 1965] 95) betont die Urheberschaft eines Paduaner Ateliers, vergl. Avanzis Grisaille-Miniaturen der Tebaïde des Statius (Farbtafel nach S. 104) in ihrer kontinuierlichen Erzählung (Dublin, Chester Beatty Library).

¹⁶ „De Lucretia Collatini coniuge“ Cap. XLVII in: De Mulieribus Claris (hrsg. von *V. Zaccaria*, mit italien. Übersetzung: Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, Vittore Branca Bd. X [Mailand 1967] 194); zu Petrarca, Boccaccio und ihren Nachfolgern s. *Galinsky* (Anm. 13) 40 ff.

¹⁷ *G. Voigt*, Über die Lucretia-Fabel und ihre literarischen Verwandten, in: Ber. über d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil. Hist. Kl. Bd. 35 (1883) 24. Das Münchener MS enthält auf Blatt 267a bis 268b das Kapitel De Lucretia Romana pudicissima, doch ohne Illustration. Dagegen zeigten der lateinische wie der deutsche Druck bei Johann Zeiner von Reutlingen, Ulm 1473, zwei andere Bildthemen: Blatt 69 auf dem Holzschnitt links Lucretia, von Sextus in ihrem Bett bedroht; rechts tötet sich Lucretia in Gegenwart des Collatinus und Brutus (*G. Boccaccio*, De Claris Mulieribus, übers. von *Steinhöwel*, hrsg. v. *Carl Drescher* [Tübingen 1895] 169).

¹⁸ Immerhin lernten wir aus der Darmstädter Hs zusammen mit dem Ulmer Druck vier verschiedene Szenen der „LUCRETIA“ als Illustrationsgrundlage kennen.

¹⁹ Zeigen doch selbst die großartigen Miniaturen von Jean Fouquet und seiner Werkstatt um 1458 in der Münchener Handschrift einer französischen Übersetzung von Boccaccios „De casibus virorum illustrium“ zu jeder Person jeweils nur ein Bild, wenngleich Hintergrundszenen die Erzählung ergänzen. (*G. Boccaccio*, Die neun Bücher vom Glück und vom Unglück berühmter Männer und Frauen, hrsg. von *W. Pleister* [München 1965]).

²⁰ Erst am Beginn des nächsten Jahrhunderts faßt der Florentiner Sandro Botticelli drei Etappen aus dem Leben der Lucretia (Verführung, Geständnis, Tod mit Revolution) in einem Tafelbild mit einheitlicher antikisierender Hintergrundarchitektur zusammen und verbindet sie mit Reliefs von heroischen Taten aus dem Alten Testament und der römischen Antike zu einem Hohen Lied auf Lucretias Tugend (Boston, Mass. Isabella Stewart Gardner Museum; Guide to the Collection Boston 1984, 38). – J. Donaldson (The rapes of Lucretia, A myth and its transformation [Oxford 1982]) behandelt den Stoff erst ab 1500.

²¹ Bertini Calosso (Anm. 11) 199.

²² Wir wissen von dem Plan für ein Livius-Denkmal in Padua, seiner Heimatstadt, nach 1413 (D. Frey, Apokryphe Liviusbildnisse der Renaissance [Wallraf-Richartz Jb. 17, 1955]). Zu einer Pariser Handschrift von Petrarca (Italien 549 col. 109) heißt es im Katalog der Bibliothèque Nationale Dix Siècles d'enluminure Italienne (Paris 1984, S. 126) „personnages... traités en camaïeu suivant un usage qui semble avoir été assez répandu dans les ateliers padouans“.

²³ A. Masson, Le décor des Bibliothèques du Moyen Age à la Révolution (Genf-Paris 1972) 44. Das Thema Tugenden und Kardinal (hier vertreten durch das große Wappenbild) ist nicht neu, vgl. das Tafelbildchen des stehenden Kardinals Francesco Zaberella zwischen vier sitzenden Tugenden, um 1417, im Museo Civico zu Padua (Da Giotto al Montegna, Padua 1974, Catalogo a cura di L. Grosseto, Abb. 62).

²⁴ L. Marchese, Tarquinia nel Medio Evo Cenni di Storia e di Arte (Tarquinia 1974, Cassa di Risparmio di Civitavecchia) bringt vier Farbaufnahmen unserer Fresken, darunter Justitia und Temperantia.

²⁵ Hier in Tarquinia wäre also' das älteste erhaltene Beispiel eines Studios, dessen Bilderschmuck seine Funktion reflektiert – noch vor dem Musenprogramm der Este im Studio ihres Palastes Belfiore in Ferrara, entworfen von Marino Veronese 1447. – Übrigens wird man kaum annehmen dürfen, daß Herzog Lionello in sein mit Musen geschmücktes Studio das Bild der Kreuzabnahme von Rogier van der Weyden nur aufnahm aufgrund der Wertschätzung der niederländischen Malerei (W. Liebenwein, Studiolo, Die Entstehung eines Raumtypus und seine Entwicklung bis um 1600 [= Frankfurter Forschungen zur Kunst, Bd. 6] [Berlin 1977] 65) – der christliche Gehalt, das Sujet, war für den Besitzer gewiß nicht belanglos. Sieht doch der Entwurf von Petrarcas Studienprogramm in erster Linie die Verehrung Gottes „Deo servire“ vor, dann erst die Übung des Geistes in den schönen Künsten, um so dem kurzen Leben Dauer zu verleihen (De vita solitaria, in: Francesco Petrarca, Prose, Hrsg. v. G. Martellotti [Mailand-Neapel 1955] 568). Vgl. ferner das Bildprogramm des Studiolo in Urbino.

²⁶ Darstellung von Hieronymus als Kardinal und Gelehrter in der Studierstube, seit Tomaso da Modena in Treviso, S. Nicolò, nach 1352. (L. Menegazzi, Tomaso da Modena [Treviso 1979] Abb. S. 130); vgl. ferner die „Porträts“ von 40 berühmten Dominikanern in ihren Studierzellen im ehem. O.P.-Konvent, heute Seminar, Sala capitulare (Abb. S. 116–29).

²⁷ Petrarca im Studiolo, Darmstadt Hs. 101 (Anm. 15) fol. 1v. Diese Miniatur geht gleichfalls auf ein Fresko in der Sala virorum illustrium (zw. 1380/88) im Carrara-Palast zu Padua zurück. Mellini (Anm. 15) Abb. 280, 281.

²⁸ Biblioteca Piccolomini, Siena, M. Baur-Heinold, Schöne alte Bibliotheken (München 1972) Farbtafel IV, Abb. 107–109.

²⁹ Bereits 100 Jahre vorher wissen wir von der Wohnung eines anderen Kardinals, Napoleone Orsini, in Avignon, die nach dem Vorbild des Papstpalastes seit Benedikt XII. ein Studium enthielt (Liebenwein [Anm. 25] 33). Vgl. auch den schreibenden Kardinal Stefaneschi († 1343) in der Initiale E auf fol. 172 seines Codice di S. Giorgio: die Rückwand seines Schreibsessels ist bis zum Giebel aufgelöst in Fächer für Bücher! (Rom, Biblioteca Vaticana) nach M. Laclotte – D. Thiébaud, (L'école d'Avignon [Paris 1983] 12, Abb. auf S. 10, um 1320–25).

³⁰ Die Verbindung von Bildern (bzw. Statuen) des antiken Mythos ihres Ursprungs (Rea Silvia) mit christlichen Themen, u. a. Tugenden, gemäß dem Auftrag der Stadt (1404) finden sich bereits in Siena z. B. an der Fonte Gaia des Jacopo della Quercia (Jacopo della Quercia nell'arte del suo tempo, Mostra dedicata Cat. Pal. Pubblico [Siena 1975] 106 ff.). Fresken mit Szenen aus der römischen Geschichte von Ambrogio Lorenzetti sollen sich an der Außenwand

des Pal. Pubblico dort befunden haben (*W. Braunfels*, Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toskana [Berlin 1953] 197). Vgl. unsere Anm. 51 ff.

³¹ *M. Salmi*, Gli affreschi del Palazzo Trinci a Foligno, in: *Boll. d'Arte* XIII (Rom 1919) 139–180.

³² Der Kodex in Darmstadt zeigt zu der Erzählung fünf Szenen, dagegen sind in Foligno zehn zu erschließen durch die in der Renaissance kopierten, bei Salmi abgedruckten Bildunterschriften.

³³ *Quivi vedete . . . / l'alma città gloriosa e possente . . . Et quasi a tutto el mondo fe paura.* (*Salmi* (Anm. 31) 174). Noch unter Eugen IV. wird auf Filaretos Bronzetüre für Alt-St. Peter die römische Kontinuität durch die Lupa mit Romulus und Remus in der Rahmenleiste des Apostelmartyriums bestätigt (*U. Nilgen*, in: *Actas del XXIII congr. intern. de historia del arte Granada 1973*, Bd III, [1978] 569–85), ja selbst noch auf der Türe von S. Paolo fuori le mura 1931.

³⁴ *M. Faloci Pulignani*, Le arte e le lettere alla Corte dei Trinci, in: *Archivio Storico per le Marche e per l'Umbria* IV (1888).

³⁵ Aus der Inschrift seiner Grabplatte im Dom zu Tarquinia. *C. De Cesaris*, Considerazione su una lapide tombale, in: *Società Tarquiniense di Arte e Storia*, *Boll. dell'anno 1982* (Suppl. Nr. 11 zu „*Fonti di Storia Cornetana*“) 1982, 11; zur Wertschätzung tarquinesischer Altertümer: *L. Margrini*, La scoperta di Tarquinia, *Storia archeologica del Medioevo al 1700* (Ebd. 1985, 213).

³⁶ *Muzio Polidoro*, *Croniche di Corneto*, Hrs. v. *A. R. Moschetti* (*Tarquinia 1977*) 227.

³⁷ *V. E. Bianchi*, Giovanni Maria Vitelleschi ed un verbale del Consiglio Comunale di Roma nel 1436, in: *La Rassegna nazionale* 26 (1904) 403–417.

³⁸ *P. Supino* (Hrsg.), „*La Margerita Cornetana*“ *Regesto dei Documenti* (Rom 1969) Nr. 543, S. 403: Der römische Senat beschließt, ihm ein Reiterstandbild auf dem Kapitöl zu setzen.

³⁹ „ . . . però ci tenne con molta pace e benessere e finche (G. V.) fu vivo fu basso il prezzo del grano, mentre subito dopo la sua morte sali di prezzo quasi del doppio“, so der römische Chronist Infessura (*P. Paschini*, *Roma nel Rinascimento*, *Storia di Roma* XII [Bologna 1940] 147).

⁴⁰ *Testamento del Vescovo Bartolomeo Vitelleschi*, hrsg. von *A. Pardi – M. Corteselli*, in: (Anm. 35; 13, 1984) 125–43.

⁴¹ Auszug (S. 129–38).

Moralia di S. Gregorio in pergamena

Historia Ecclesiastica in pergamena

Commentari sul Prologo della Bibbia in carta

Dialogo di S. Gregorio in pergamena

Francesco Mairone

il Maestro delle Sentenze in pergamena

Esame delle Scritture contro i Giudei in carta

Egidio da Roma in pergamena

Pratica Catholicorum

Conformitates S. Francisci in carta.

Libri ad uso dell'altare maggiore della Cattedrale di Corneto, altare del B. Michele Archangelo e degli altri Spiriti beati, altare dei S. Lorenzo, Pietro Martire e Giuliano

Messale completo, ben scritto a lettere gotiche;

Breviario grande da leggio, tutto disegnato, con stemmi e con l'immagine del B. Giovanni Battista,

Breviario bello e buono

entrambi con il Psalterio Romano,

Psalterio Romano grande, annotato – ricoperta di pelle rossa, stampate, con copertine e con rinforzi d'ottone

2 Antifonari monastici, grandi e belli, annotati

Prosario (Lezionario) in pergamena

4 Libri Pontificali

2 piccoli libri in pergamena, annotati.

detto testatore . . . ha dato disposizione di vendere tutta la sua argenteria e libreria

. . . a favore dell'anima del Cardinale medesimo dal quale tutti questi beni hanno tratto origine.

⁴² *P. Paschini*, Ludovico cardinal camerlengo († 1465), in: Lateranum NS V,1 (Rom 1939) 45. Sein Bildnis, von Mantegna, in Berlin (Gemäldegalerie).

⁴³ *Dasti* (Anm. 1) 128. – Die beiden gedrehten Säulen des großen Saalfensters im 2. Obergeschoß des Palazzo zur Strafe hin glauben wir in einer Zeichnung von Pisanello wiederzuerkennen in Paris (Louvre n. 2425, Disegno a penna e acquarello su pergamena 16,5 × 14,4. *R. Chiarelli*, Pisanello [Florenz 1966], 34, Abb. 75). Pastor (Anm. 1) 308 berichtet 1885: „Die Türpfosten der Kathedrale von Palestrina werden noch jetzt am Eingang des Palazzo gezeigt.“

⁴⁴ Abgedruckt bei *Dasti* (Anm. 1) und *Bertini Calosso* (Anm. 11) 152.

⁴⁵ Einstellung eines Lehrers für Grammatik, Rhetorik und Poetik im Dezember 1438. *Supino* (Anm. 38) Nr. 545, S. 406. ⁴⁶ *Supino* (Anm. 38) Nr. 566, S. 419.

⁴⁷ Das älteste erhaltene Studium eines Papstes, zugleich das früheste, von dem wir überhaupt Kenntnis haben, ist das Studium Benedikts XII. im Palais zu Avignon, 1337/8. Kleine rote Blätter auf blauem Grund bedeckten wohl die Wände in der Tour des Anges, doch nur eine lange Ranke, die in einer Volute endet, hat sich unter dem Fensterbogen erhalten (*Laclotte-Thiébaud* [Anm. 29] Nr. 9, 147).

⁴⁸ *D. Redig de Campos*, Itinerario Pittorico dei Musei Vaticani [Mailand 1973] 8.

⁴⁹ Die Raumkonstellation der „biblioteca“ im Palazzo Vitelleschi entspricht der für ein Studiolo empfohlenen und überlieferten. Isoliertheit der Lage und Höhe des Geschosses verbürgen Ruhe und Zurückgezogenheit, Distanz zum lauten Getriebe auf Innenhof und Straße. Die Nähe zum Schlafzimmer, seit Plinius d. J. geläufig, läßt sich für das päpstliche Studium bereits auf dem Fresko des Papsttraumes innerhalb des Ursula-Zyklus in Treviso (Biblioteca Comunale) von Tomaso da Modena im Bilde nachweisen (*Menegazzi* [Anm. 26] Abb. S. 150; S. 98) um 1358. Dabei wissen wir von der Einführung des am päpstlichen Hof zu Avignon erprobten Raumentsembles in Rom erst nach der Rückkehr Urbans V., nach 1366. Damals wird das Studio in die Einheit von Schlafgemach, Garderobe und Privatkapelle im Ostflügel des vatikanischen Palastes integriert (*Liebenwein* [Anm. 25] 67).

⁵⁰ Wenn *Liebenwein* (Anm. 25) 74 die typische Raumform des Studiolo umschreibt „ein kleiner Raum, dessen Wände im unteren Teil eine Holzverkleidung mit Intarsienfeldern bedeckte und der meist von einem Tonnengewölbe oben abgeschlossen wurde“, so trifft das haargenau auf die ehem. „anticappella“ in Tarquinia zu – bis hin zu dem seit Vitruv (VI 4,1) für Bibliotheken empfohlenen Fenster nach Osten. Auch die Möglichkeit einer niedrigen Wandverkleidung, die ein Wandfeld für einen Bilderfries freiläßt, gehört dazu.

⁵¹ Beschreibung der Fresken bei *L. Sbaragli*, Il Palazzo del Comune di Siena (Siena 1932) 105. Farbige Abbildungen bringt *C. Brandi*, Palazzo Pubblico di Siena, Vicende costruttive e decorazione (Mailand 1983).

⁵² Mit der RELIGIO, die auf die Mappamondo mit Christus in der Mitte weist (Farbabb. 299, vgl. Credo-Intarsien des Chorgestühls 89, 105) darüber, ist der Anschluß zu den Fresken der Kapelle hergestellt: „Omne quod cumque facitis in verbo aut in opere. In nomine domini nostri Jesu Christi facite.“ Darstellung und Text kennzeichnen sie also nicht ambivalent! *Anders N. Rubinstein*, Political Ideas in Sieneese Art, the Frescos by A. Lorenzetti in the Palazzo Pubblico, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes (1958) 171, bes. 189 ff.

⁵³ Messer Pietro de'Pecci und Ser Cristoforo di Andrea erhielten die Aufgabe, für „honoratas et pulchras figuras“ zu sorgen. Die Inschrift am Pfeiler des Bogens zwischen Kapelle und Anticappella „Thadeus Bartholi de Senis pinxit istam capellam MCCCCVII cum figura sci. christofori et cum istis aliis figuris“ bestätigt die Einheit des Raumes. Durch diesen Text und bildliche Zusammenhänge wird Brandis Vorschlag der Benennung in „anticoncistoro“ entkräftet (Anm. 51) 241.

⁵⁴ „Justitia omnium virtutum praeclarissima regna conservat. Propter iniustitiam transfe-

runtur regna de gente in gentem“ (*Brandi* [Anm. 51] Abb. 302). Zur Auffassung der *Justitia Ch. Frugoni*, The Book of Wisdom and Lorenzetti's Fresco in the Palazzo Pubblico at Siena, in: (Anm. 52) 1982, 239.

⁵⁵ Zu den italienischen Bibliotheken vgl. s.v. *Biblioteca* in: *Enciclopedia Italiana* VI (1930) 952.

⁵⁶ Zum Ruhegesuch vgl. das Breve von Eugen IV. an die Cornetaner vom 3. April 1440, demzufolge Vitelleschi sogar um Einsetzung eines Nachfolgers gebeten hat (*Pastor* I, 819).

⁵⁷ „Era il cardinale di persona grande e ben fatto e pallido nel viso ed infermiccio, savio e animoso, era pomposo e avaro e in moltissime cose giusto e ragionevole“ (*Sacchi*, *Croniche*, abgedruckt bei *Paschini* [Anm. 39] 148).

⁵⁸ Ferner die Förderung eines jungen Gräzisten (*R. Schulz*, Eine ungedruckte Schilderung der Kurie aus dem Jahr 1438, in: *Archiv für Kulturgesch.* X [1912] 400). Dazu die Eintragung in einer römischen Handschrift (*Pastor*, *Geschichte* I, 309 Anm. 2), wo es unter dem 2. April 1440 zum Tode von „*Joannes Vitelleschi*“ heißt, „qui plurima et gratissima servitia hospitali et ordine S. Spiritus fecit (Cod. Vat. lat. 7871 f. 48, Vatikan. Bibl.).“

⁵⁹ Z. B. auf das (verlorene) handschriftliche Testament des Kardinals Vitelleschi.

⁶⁰ *Pardi-Corteselli* (Anm. 40) 137.

⁶¹ *L. Réau*, *Iconographie de l'art chrétien* (Paris 1958 ff.) III. 1 *Iconographie des Saints* A–F. Vgl. *K. Künstle*, *Iconographie der Heiligen* (Freiburg 1926) 25 ff.

⁶² Dieser Passions-Bezug ist aufgenommen in einem Ergänzungstext der *Legenda Aurea* des Jacopo de Voragine (Ausg. v. *Th. Graesser*, 3. Aufl. [Breslau 1890] Cap. 178). Den wohl bekanntesten bildlichen Ausdruck fand er in dem Gemälde „Die Marter der 10000 Christen“ in Wien, das links vorne eine Szene mit drei Kreuzen zeigt. Albrecht Dürer vollendete es 1508 im Auftrage des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, zu dessen Reliquienschatz in Halle ja auch Gebeine der 10000 Märtyrer zählten (Das kunsthistorische Museum in Wien und seine Sammlungen, hrsg. von *G. J. Kugler* [Wien 1982] Farbtaf. 79 S. 81). Doch lange vorher gibt ihn unter dem Einfluß der Mystik die Kölner Malerschule wieder (s. Anm. 65)!

⁶³ *S. Kimpel* s. v. „*Achatius*“, in: *LexChrIk.* V (1973) Sp. 16–21.

⁶⁴ Ihrer Verehrung konnte ich leider nur im deutschsprachigen Gebiet nachgehen.

⁶⁵ Diptychon in Köln: WRM Nr. 822, Anfang 14. Jh. (Die Gemälde der altdeutschen Meister, Wallraf-Richartz-Museum der Hansestadt Köln, hrsg. v. *O. H. Förster* [Köln 1939] Abb. S. 48); Tafelbild „Opfertod der 10000“, WMR Nr. 52, 1. Hälfte 15. Jh. (ebd. Abb. S. 61).

⁶⁶ Z. B. Grabaltar des ermordeten Grafen Dietrich von Wernigerode (kurz nach 1400, von einem westfälischen Meister) in Darmstadt, Hessisches Landesmuseum (Katalog Europäische Kunst um 1400 [Wien 1962] Taf. 95, nicht Theodor-, sondern Achatius-Vita!).

⁶⁷ *Paschini* (Anm. 39) 143.

⁶⁸ Darüber geben Auskunft die Wappen und Impresen in René's Stundenbuch in London, Brit. Mus. (*O. Pächt*, René d'Anjou et les van Eyck, in: *Cahiers de l'Association International des Etudes Françaises* [Paris 1956] Nr. 8, S. 41 ff.).

⁶⁹ *J. Haller*, Die Belehrung René's von Anjou 1436, in: *Arch. f. Kulturgeschichte* IV (1901) 184 ff.

⁷⁰ So wurden in Bern die 10000 „Ritter“ seit der siegreichen Schlacht bei Laupen 1339 verehrt (*F. Deuchler*, Schweiz und Liechtenstein Kunstdenkmäler und Museen [Stuttgart 1975] 157 f.).

⁷¹ Deutlich bei dem Anm. 65 genannten Diptychon in Köln (WRM 822): auf der Rückseite der vier Achatius-Martern links Christus am Kreuz zwischen Johannes und Maria mit Stifterin und rechts ein Erbärmdebild mit der gleichfalls knienden Stifterin davor. – Das eher grobe Antlitz eines Condottiere in gläubigem Gebet verändert, ja verklärt, so daß die ganze Gestalt von Gefühl durchbebt wird, zeigt Mantegna im Bildnis des Francesco Gonzaga als Stifter der „*Madonna della Vittoria*“ in Paris, Louvre.

⁷² *H. R. Hahnloser*, Chorfenster und Altäre des Berner Münsters (1950) Abb. 6–9.

⁷³ *A. Erlande-Brandenburg*, Gotische Kunst (Freiburg 1984) Abb. 568.

⁷⁴ Folgende Szenen sind nach Deuchler noch zu erkennen (von unten nach oben):

1. Zeile: Die Schlacht am Euphrat; Steinigung, bei der die Steine zurückprallen, Verhör (oder

Aufforderung zum Abschwören?)

6. Zeile: Geißelung, bei der die Hände der Henker verdorren; Märtyrer werden über ein mit Fußangeln bestreutes Feld getrieben.

7. Zeile: Verhör der 10 000 Ritter.

8. Zeile: „Einzug der 10 000 Ritter ins Paradies“ als Pendant St. Ursula mit 11 000 Jungfrauen.

⁷⁵ Boppard, Severikirche, Gewölbefresken Ende 13. Jh. (*P. Clemen*, Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden [Düsseldorf 1916] Abb. 350, 353).

⁷⁶ Bei ihrem Einzug ins Paradies tragen die Ritter jedoch keine Rüstung mehr (*Erlande-Brandenburg* [Anm. 73] Abb. 570).

⁷⁷ *G. Kester*, s. v. „Achatius von Melitene“, in: *LexChrIk. V* (1973) Sp. 16; Achatius als Bischof z. B. auf der Kölner Tafel WRM Nr. 52 und im Stundenbuch der Katharina von Kleve (dort umrahmt von den Köpfen der 12 Apostel!), um 1440 (Die Miniaturen aus dem Stundenbuch der Katharina von Kleve, hrsg. von *J. Plummer* [Berlin 1966] Taf. 126).

⁷⁸ Ob die Kapelle der 10 000 Märtyrer an der Nordseite des Domes zu Hildesheim, die 1945 vollständig ausbrannte, ursprünglich ausgemalt war – 1347 wird sie bereits erwähnt –, ist nicht mehr festzustellen (*H. Engfer*, Die Patrozinien des Domes, in: *Der Hildesheimer Dom*, hrsg. v. *V. H. Elbern, H. Engfer, H. Reuther*, 2. Aufl. [Hildesheim 1976] 122).

⁷⁹ Die Gekreuzigten in großer Zahl beherrschen die obere Bildhälfte z. B. auf der Miniatur mit der Marter des Achatius und seiner 10 000 Gefährten: Stundenbuch der Anne de Bretagne in Paris (Bibl.Nat.Ms.lat. 9474, fol. 177 v.).

Die Ernennung der Osnabrücker Weihbischöfe und Generalvikare in der Zeit der „*successio alternativa*“ nach römischen Quellen

Von MICHAEL F. FELDKAMP

Der Westfälische Friede vom 24. Oktober 1648 hatte die kirchlichen Verhältnisse im Deutschen Reich neu geordnet. Dabei war für Osnabrück – neben Münster dem zweiten Tagungsort der Friedensverhandlungen – mit der abwechselnden Folge eines katholischen und eines evangelischen Bischofs („*successio alternativa*“) eine in der Kirchengeschichte einmalige Situation entstanden.

Eine Durchsicht der bereits bekannten Quellen¹ sowie noch ungenügend erschlossener Bestände ermöglicht es nun, die bereits veröffentlichten Verzeichnisse der Osnabrücker Weihbischöfe und Generalvikare für die Zeit vom Westfälischen Frieden bis zum Reichsdeputationshauptschluß (1648–1803) in wichtigen Punkten zu ergänzen². Im folgenden soll nach römischen Quellen dargestellt werden, wie die geistlichen Leiter des Bistums während dieser Epoche bestellt wurden.

Im Jahre 1647 schlug das protestantische Haus Braunschweig-Lüneburg dem Friedenskongreß vor, daß es als Entschädigung für seinen Verzicht auf Magdeburg und zwei Dompräbenden in Halberstadt das Fürstbistum Osnabrück künftig alternierend mit einem katholischen Bischof erhalte. Dies erregte scharfen Protest des Osnabrücker Domkapitels, das den Nuntius und „*mediator pacis*“ Fabio Chigi darauf aufmerksam machte, daß eine solche Regelung gegen sein Recht der freien Bischofswahl verstoße. Darüber hinaus störe die Wahl eines Protestanten zum Bischof von Osnabrück die Ausübung der katholischen Religion³. Auch Chigi sah die Gefahr für das Bistum Osnabrück, sollte dieser Vorschlag tatsächlich beschlossen werden. In einer Denkschrift unterstrich er die sich ergebenden Schwierigkeiten für die Religionsausübung⁴. Die alternierende Bischofsfolge wurde dennoch am 3. Juni 1647 beschlossen⁵ und fand ihre rechtsrechtliche Verankerung im Artikel XIII des Osnabrücker Friedensinstruments von 1648⁶. Nach dem Tode des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg sollte Ernst August Herzog von Braunschweig-Lüneburg die Regierung als Bischof übernehmen, alle späteren evangelischen Bischöfe sollten ebenfalls dem Hause Braunschweig-Lüneburg entnommen werden. Während der Administration durch einen Bischof der Augsburger Konfession sollten die geistlichen Angelegenheiten der Katholiken dem Erzbischof von Köln als Metropolitan vorbehalten sein, der zu seinem Stellvertreter im Bistum Osnabrück

einen Vikar bestellen konnte. Alle weiteren Einzelheiten sollten in einer „Capitulatio perpetua“ geregelt werden.

Noch während des Friedenskongresses wurde an dieser Kapitulation gearbeitet. Das Osnabrücker Domkapitel unterbreitete zwei Entwürfe: einen für den evangelischen Bischof, einen zweiten für den katholischen, die jedoch beide auf den Widerstand der Stadt und der Ritterschaft stießen. Auch das Haus Braunschweig-Lüneburg legte seine Vorstellungen dar⁷. Zu einer Einigung kam es erst am 28. Juli 1650 in Nürnberg⁸. Hinsichtlich der geistlichen Verwaltung des Hochstifts Osnabrück wurde noch einmal darauf verwiesen, daß diese während der Regierung eines protestantischen Bischofs „dem ertzbischoflichen stuel zu Cölln, alß dieses orts metropolitano durch seine hiezu verordnete vicarium oder vicarios in pontificalibus et spiritualibus in allen vorbehalten“ sei⁹. Während einer Sedisvakanz¹⁰ und bei Minderjährigkeit des Bischofs¹¹ oblag dem Domkapitel die weltliche und geistliche Verwaltung. Um das ehemals freie Bischofs-Wahlrecht des Kapitels nicht noch mehr einzuengen, wurde festgesetzt, daß ohne dessen Einwilligung kein Koadjutor bestimmt werden dürfe¹².

Der Westfälische Friedensvertrag und seine Ausführungsbestimmungen in der Capitulatio perpetua bedeuteten für das Hochstift Osnabrück, daß während der Regierung eines protestantischen Bischofs Temporalia und Spiritualia getrennt waren¹³. Reichsrechtlich hatte sich jedoch nichts geändert. Das Domkapitel hatte betont: „Dem Hochstift Osnabrück ist demnach durch den Westphälischen Frieden an seiner vorhin gehabtten Eigenschaft eines wahren geistlichen Hochstifts nichts benommen, sondern alles auf die Art und Weise, wie und was demselben vorhin von Rechts- und Gewohnheits wegen, gleich anderen teutschen Bistumen zugestanden, ohnverändert belassen worden“¹⁴.

Nach Beendigung der Verhandlungen um die Capitulatio perpetua und nach Abzug der schwedischen Truppen aus dem Bistum konnte Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg im November 1650 erstmals nach 17 Jahren seine Diözese wieder betreten. Wartenberg, der große katholische Restaurator, den der Kölner Nuntius Pietro Luigi Carafa einst als „Apostel Norddeutschlands“ bezeichnet hatte, und von dem er meinte, er erreiche mehr als alle übrigen Prälaten zusammen¹⁵, hatte nun die Aufgabe, in dem von der Capitulatio vorgegebenen Rahmen, die kirchlichen Zustände im Bistum zu ordnen. Noch bevor Wartenberg 1633 vor den Schweden sein Bistum verlassen mußte, hatte er einen Weihbischof für Osnabrück angefordert¹⁶ und dafür den Karmeliten Kaspar Münster empfohlen¹⁷, der am 13. Februar 1631 zum Weihbischof von Osnabrück und Titularbischof von Aureliopolis ernannt wurde¹⁸. Münster stand Wartenberg nach dem Dreißigjährigen Krieg für das Bistum Osnabrück nicht mehr zur Verfügung. Er blieb zu seiner „Bequemlichkeit“ in Köln, so daß Wartenberg auf die Weihbischofe Bernhard Frick (Paderborn) und Johann von Sternberg-Düsseldorf (Münster) zurückgreifen mußte¹⁹. Auch der Hildesheimer Weihbischof

Adamus Adami vollzog Pontifikalhandlungen im Bistum Osnabrück²⁰. Er war sogar als neuer Weihbischof für Osnabrück vorgesehen²¹. Auch wenn Kaspar Münster bis zu seinem Tode am 5. Februar 1654²² Weihbischof von Osnabrück blieb, so war er als solcher nach dem Westfälischen Frieden nicht mehr tätig. Einen neuen Weihbischofskandidaten für Osnabrück präsentierte Wartenberg am 19. Juli 1655 dem Kölner Nuntius Sanfelice in der Person des Ägidius Gelenius²³. Dieser war seit dem 25. Oktober 1653 Auditor an der Kölner Nuntiatur²⁴. Am 29. August 1655 konnte der Informativprozeß²⁵ für Gelenius abgeschlossen und nach Rom gesandt werden²⁶. Wartenberg empfahl seinen Kandidaten persönlich bei Papst Alexander VII., indem er dessen Qualitäten hervorhob²⁷. Am 29. November 1655 erfolgte die Ernennung Gelenius' zum Weihbischof von Osnabrück und Titularbischof von Aureliopolis²⁸. Gelenius bedankte sich am 27. Februar 1656 beim Papst für die Ernennung zum Weihbischof „sub reverendissimi episcopi Osnabrugensis directione et obedientia“²⁹. Er starb jedoch schon am 23. August 1656^{29a}, so daß Wartenberg dem Kölner Nuntius einen neuen Kandidaten benennen mußte³⁰. Mit Johann Bishopinck erhielt er dann einen sehr verlässlichen und lange in seinen Diensten stehenden Mitarbeiter. Seit dem 1. Juli 1644 war Bishopinck als Offizial in Osnabrück tätig³¹. Er trat auf dem Friedenskongreß in Münster die Interessen Wartenbergs, war an der Ausarbeitung der Capitulatio perpetua als dessen Bevollmächtigter beteiligt und führte 1653 im Hochstift Osnabrück eine Kirchenvisitation durch³². Im Dezember 1656 wurde der Informativprozeß für ihn eröffnet. Wartenberg drückte gegenüber dem Nuntius seine Freude und seinen Dank aus, daß der Prozeß in der gewohnten Sorgfalt begonnen worden sei³³. Die Professio Fide nahm Wartenberg selbst entgegen und schickte sie am 8. Februar 1657 an die Kölner Nuntiatur³⁴. Damit war der Prozeß abgeschlossen und konnte am 25. Februar 1657 nach Rom gesandt werden³⁵. Kardinalstaatssekretär Rospigliosi bestätigte am 17. März den Eingang des Prozesses, der – wie er schrieb – so angefertigt sei, daß keine Ergänzungen nötig seien³⁶. Die Ernennung Bishopincks erfolgte am 9. Juli 1657. Als Titularbistum erhielt er wie seine beiden Vorgänger, Aureliopolis³⁷.

Am 1. Dezember 1661 starb Franz Wilhelm von Wartenberg. Dadurch, so berichtete der Nuntius nach Rom, trete der Westfälische Friedensvertrag in Kraft. Einer der Herzöge von Braunschweig-Lüneburg solle Nachfolger auf dem Bischofssitz werden. Er selbst habe es nicht versäumt, sich in dieser Angelegenheit an den Weihbischof von Hildesheim zu wenden, der, wegen der örtlichen Nähe (wohl zu Braunschweig), für ihn die Dinge verfolgen werde. Der Konvertit Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg³⁸ sei auf alle Fälle zu protegieren. Ebenfalls habe er den Weihbischof von Osnabrück gebeten, er möge ihn täglich über die Geschehnisse in Osnabrück unterrichten³⁹. Offensichtlich in Unkenntnis über die wirklichen Verhältnisse, die der Westfälische Friede für Osnabrück geschaffen hatte, glaubte er, mit der Wahl eines Katholiken aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg sei

dem Friedensvertrag genüge getan. Das Domkapitel jedoch hatte Papst Alexander VII., der als Nuntius an den Friedensverhandlungen teilgenommen hatte, seine durch den Tod Wartenbergs geschaffene Lage geschildert: Ernst August von Braunschweig-Lüneburg sei im Westfälischen Friedensvertrag als neuer Bischof von Osnabrück benannt worden⁴⁰.

Im Antwortschreiben vom 21. Januar 1662 drückte der Papst seine Hoffnung aus, daß die benachbarten Bistümer Münster und Paderborn ihren Teil dazu beitragen, die Ausübung der Religion im Bistum Osnabrück zu fördern, und der Erzbischof von Köln mit seiner ganzen Autorität die Interessen der Kirche vertrete⁴¹. Unter dem selben Datum gingen Breven ähnlichen Inhalts an den Kölner Erzbischof⁴², den Bischof von Paderborn⁴³ und den Bischof von Münster⁴⁴; der Kölner Nuntius wurde über den Vorgang am 22. Januar informiert⁴⁵.

Unterdessen bat Bischofinck den Kölner Erzbischof um die Bestätigung als Weihbischof für Osnabrück⁴⁶, obwohl Alexander VII. ihm das Recht, als Weihbischof weiterhin zu fungieren, noch zu Lebzeiten Wartenbergs zugestanden hatte⁴⁷.

Während dieser Sedisvakanzeit lag die Regierung beim Domkapitel, das einen Kapitularvikar wählte. Nach Übergabe der Regierungsgeschäfte an Herzog Ernst August von Braunschweig-Lüneburg am 1. März 1662, ernannte der Kölner Metropolit Bischofinck zum Generalvikar, während der Offizial vom Domkapitel gewählt wurde⁴⁸.

Am 10. Dezember 1662, also ein Jahr nach dem Tode Wartenbergs, bat der Kölner Erzbischof Maximilian Heinrich von Bayern Papst Alexander VII. erstmals um Fakultäten als Administrator von Osnabrück⁴⁹, die er am 17. März 1663 erhielt⁵⁰.

Mit dem Tode Bischofincks am 19. September 1667⁵¹ blieb die Stelle des Weihbischofs in Osnabrück zunächst unbesetzt. Der Kölner Erzbischof ernannte einen Domkapitular zum Generalvikar⁵², während die Apostolischen Vikare des Nordens Valerio Maccioni († 1676) und Niels Stensen († 1686) zu Pontifikalhandlungen herangezogen wurden⁵³. Als Generalvikare können aus den römischen Quellen für diesen Zeitraum die Domdechanten Johann Adrian von Wendt (1672 bis 1679)⁵⁴ und Werner von Pallandt (1685–1688)⁵⁵ nachgewiesen werden.

Unerheblich für die Verwaltung in spiritualibus war die Ernennung des Pfalzgrafen Wolfgang Georg Friedrich von Pfalz-Neuburg im Jahre 1668 zum Koadjutor von Osnabrück⁵⁶, denn zum einen wäre die Zustimmung des Domkapitels dafür nötig gewesen, zum anderen starb der Pfalz-Neuburger noch vor dem protestantischen Bischof von Osnabrück⁵⁷.

Mitte 1685 gingen beim Kölner Nuntius Beschwerden über die kirchliche Disziplin im Bistum Osnabrück ein. Das Domkapitel hatte einen stärkeren Einfluß vom Kölner Erzbischof erwartet⁵⁸. Zudem fehlte dem Bistum seit langem ein eigener Weihbischof.

Während der Friedensverhandlungen in Nimwegen (1678–1679) und

den hiermit im engen Zusammenhang stehenden Konversionsabsichten des protestantischen Bischofs von Osnabrück auf Kosten einer Säkularisierung der Bistümer Hildesheim und Osnabrück, war es nicht möglich, einen Weihbischof für Osnabrück zu benennen⁵⁹. Aber schon am 14. Oktober 1679 wurde dem Nuntius mitgeteilt, die Propaganda habe den Hinweis erhalten, Baron Gottfried Ulrich von Lamargelle wünsche, Vikar in pontificalibus zu werden. Der Nuntius solle über diese Person Informationen einholen⁶⁰. Erst nachdem die Klagen des Domkapitels beim Nuntius eingegangen waren, beantragte Erzbischof Maximilian Heinrich von Bayern den Informativprozeß für Lamargelle, der noch im August 1686 abgeschlossen wurde⁶¹. Der Ernennungsvorgang für Lamargelle geriet jedoch bald ins Stocken, da der Kandidat den römischen Stellen nicht geeignet schien und dem protestantischen Bischof von Osnabrück nicht genehm war⁶². Weitere Gründe für die Herausögerung der Ernennung bildeten der Tod des Kölner Erzbischofs 1688 sowie Papst Innozenz' XI. 1689 und der danach erfolgten Umbesetzung der römischen Dienststellen unter Papst Alexander VIII. Der Nuntius zögerte, den neuen Erzbischof über die Meinung der römischen Kurie zu Lamargelle als Weihbischof in Osnabrück zu unterrichten⁶³. Erst am 18. Juni 1690 forderte der Nuntius Josef Clemens von Bayern auf, einen neuen Kandidaten für Osnabrück zu benennen⁶⁴. Lamargelle war schon seit Februar 1689 als Kandidat für das Amt des Weihbischofs in Lüttich im Gespräch⁶⁵, wurde aber schließlich am 3. Dezember 1696 Weihbischof in Köln⁶⁶.

Am 2. Juli 1690 meldete der Kölner Nuntius an den Kardinalstaatssekretär, daß in der Person des Grafen Otto Wilhelm von Bronckhorst-Gronsfeld und Eberstein, einem Lütticher Kanoniker, der neue Kandidat als Weihbischof für Osnabrück gefunden sei⁶⁷. Der Kardinalstaatssekretär drückte seine Zufriedenheit darüber aus⁶⁸; ihm war wichtig, daß der Kandidat auch dem Osnabrücker Bischof genehm war⁶⁹. Von Dezember 1690 bis Januar 1691 wurde an der Kölner Nuntiatur der Informativprozeß für Bronckhorst durchgeführt⁷⁰. Der Nuntius schickte die Dokumente am 14. Januar 1691 nach Rom⁷¹. Durch den Tod Papst Alexanders VIII. am 1. Februar 1691 verzögerte sich die Ernennung Bronckhorsts. Der Kölner Erzbischof drängte jedoch auf eine baldige Durchführung⁷² und ernannte Bronckhorst inzwischen zum Generalvikar in Osnabrück⁷³. Am 20. Dezember 1691 machte das Konsistorium Papst Innozenz XII. auf die Notwendigkeit einer baldigen Ernennung aufmerksam⁷⁴, doch folgte die entsprechende Entscheidung erst am 28. November 1692⁷⁵. Einen Tag später wurde der Nuntius vom Staatssekretariat informiert⁷⁶ und am 2. Januar 1693 Bronckhorst das Titularbistum Columb(r)i(c)ensis⁷⁷ zugewiesen⁷⁸ sowie die Ernennungsurkunde ausgestellt⁷⁹. Nach 26 Jahren hatte damit das Bistum Osnabrück wieder einen eigenen Weihbischof.

Am 23. Januar 1698 starb der protestantische Bischof Ernst August von Braunschweig-Lüneburg. Für die Vakanzzeit übernahm das Domkapitel

die Verwaltung in temporalibus und in spiritualibus. Zum Kapitularvikar wurde Bronckhorst gewählt⁸⁰. Am 14. April 1698 wurde Karl Josef von Lothringen zum Bischof gewählt⁸¹, für den Papst Innozenz XII. schon 1696 ein Wählbarkeitsbreve hatte ausstellen lassen⁸². Der Administrator der Kölner Nuntiatur teilte dem Staatssekretär die erfolgte Wahl kurz mit⁸³. Bronckhorst war davon überzeugt, daß diese Wahl der Kirche zur Ehre gereichen und beitragen werde, die „orthodoxe Religion“ im Bistum zu erhalten⁸⁴. Das Konsistorium hatte das Wahlinstrument⁸⁵ für Karl von Lothringen geprüft, konnte diesem aber wegen seines Alters von erst 17 Jahren die Verwaltung in spiritualibus nicht übertragen⁸⁶. Dennoch bat es Papst Innozenz XII., die Wahl zu bestätigen⁸⁷, was unter dem 27. September 1698 auch geschah⁸⁸. Bronckhorst wurde zum Apostolischen Koadministrator des Bistums Osnabrück bestellt^{88a}.

1676 wurde zum ersten Mal der Vorschlag gemacht, das Apostolische Vikariat des Nordens an das Amt des Weihbischofs von Osnabrück zu binden⁸⁹. Mit Bronckhorst hatte man einen Mann, der dieser Aufgabe gewachsen schien, und so bat am 26. September 1702 der Kardinalpräfekt der Propaganda Fide in einer Audienz bei Papst Clemens XI., Bronckhorst dieses Amt zu übertragen⁹⁰. Die Koppelung der Stelle des Apostolischen Vikars des Nordens an das Weihbischofsamt in Osnabrück, die mit der Ernennung Bronckhorsts am 13. Oktober 1702 begann⁹¹, bot der Propaganda Fide die Möglichkeit, künftig auf die Weihbischofsernennungen in Osnabrück Einfluß zu nehmen.

Im Jahre 1707, als Karl von Lothringen auch die Verwaltung in spiritualibus zugestanden wurde⁹², ernannte er Bronckhorst zum Generalvikar. Er bekleidete dieses Amt bis zu seinem Tod am 5. April 1713. Danach wurde Wilhelm Stael⁹³, bisher Offizial⁹⁴, neuer Generalvikar.

Als Weihbischof nominierte Karl von Lothringen den Theologen und Kirchenrechtler Johann Hugo von Gärtz⁹⁵ aus der Diözese Trier, in der der Lothringer seit 1711 Erzbischof war. Im August 1714 wurde der Informativprozeß für Gärtz geführt⁹⁶, und am 4. Februar 1715 erfolgte seine Ernennung zum Weihbischof von Osnabrück und Titularbischof von Dorylaeum⁹⁷. Einen Tag später beschloß die Propaganda Fide seine Ernennung zum Apostolischen Vikar des Nordens, die am 7. Februar vom Papst genehmigt wurde⁹⁸. Karl von Lothringen bestellte ihn zum Generalvikar in Osnabrück⁹⁹.

Nach dem Tode Karls von Lothringen am 24. Dezember 1715 wurde Gärtz zum Kapitularvikar gewählt. In Osnabrück stand jetzt erstmals die Wahl eines protestantischen Bischofs an, denn nachdem Ernst August bereits beim Abschluß des Westfälischen Friedens als Nachfolger für Wartenberg vorgesehen worden war, brauchte er nicht mehr gewählt zu werden. Am 2. März 1716 wurde sein Sohn, Ernst August (II.) von Braunschweig-Lüneburg unter Einhaltung aller für eine kanonische Bischofswahl geltenden Vorschriften zum Bischof gewählt¹⁰⁰. Schon vorher wurde das Dom-

kapitel vom Nuntius aufmerksam gemacht, daß es im Fall der Postulation eines Protestanten zum Bischof der Kirchenstrafe verfallende. Diese trat nun ipso facto ein.

Mit dem Tod von Johann Hugo von Gärtz am 25. Dezember 1716 wurde das Amt des Weihbischofs und Generalvikars vakant. Zum Generalvikar wurde wahrscheinlich der noch im gleichen Jahr vom Domkapitel als Offizial präsentierte Johann Heinrich Naendorf ernannt¹⁰¹. Hingegen gestaltete sich die Ernennung eines Weihbischofs schwieriger. Zwar soll der Erzbischof von Köln, der für Osnabrück wieder zuständig war, den Karmeliter Hyacinth Petit als Kandidaten benannt haben¹⁰², und wir wissen, daß er in dieser Sache verhandelt hat¹⁰³, aber neben der Propaganda Fide hatte nun auch der Papst an der Person des neu zu ernennenden Weihbischofs und Apostolischen Vikars wegen der unglücklichen Situation nach der Bischofswahl in Osnabrück ein besonderes Interesse. Zehn Personen wurden der Propaganda Fide für das Weihbischofsamt in Osnabrück vorgeschlagen¹⁰⁴, und darüber hinaus gab es noch einen weiteren Bewerber¹⁰⁵. Die Propaganda hatte sich jedoch zu diesem Zeitpunkt schon für Petit entschieden und ihn nicht nur als Weihbischof, sondern auch als Apostolischen Vikar der Nordischen Missionen vorgesehen¹⁰⁶. Über die anderen Personen wurden vom Kölner Nuntius zwar noch Informationen eingeholt, aber der Beschluß der Propaganda vom 11. Mai 1717 wurde dennoch am 17. Januar 1718 von dieser bestätigt¹⁰⁷. Am 31. Januar 1718 machte die Propaganda darüber Mitteilung an das Konsistorium¹⁰⁸, das seinerseits die Angelegenheit am 4. Februar 1718 behandelte¹⁰⁹. Da Petit sich seit einiger Zeit in Rom aufhielt, wurde sein Informativprozeß dort am 10. Februar geführt. Am nächsten Tag wurde er bereits zum Weihbischof ernannt und ihm das Titularbistum Heliopolis zugewiesen¹¹⁰.

Die sehr eilige Erhebung Petits hatte ihren Grund in der besonderen Mission, mit der er betraut werden sollte. Für die Lossprechung der Kirchenstrafe verfallenen Osnabrücker Domherren benötigte man nämlich eine zuverlässige Persönlichkeit. Petit war durch seine Tätigkeit am Hl. Offizium bekannt.

Der Kölner Erzbischof wurde nun vom Papst aufgefordert, seinerseits Petit zum Generalvikar für das Bistum Osnabrück zu ernennen¹¹¹, und am 9. April 1718 wurde Petit zum Apostolischen Vikar des Nordens bestellt¹¹². Seinen Auftrag in Osnabrück konnte Petit nicht zum Abschluß bringen, da er bereits am 26. Juli 1719 starb. Zum Generalvikar wurde daraufhin Dompropst Ferdinand von Kerssenbrock ernannt¹¹³, während die Entscheidung für einen neuen Weihbischof noch ausstand¹¹⁴. Diese war um so wichtiger, als damals auch in Münster und Paderborn kein Weihbischof zur Verfügung stand¹¹⁵. Der Kölner Erzbischof hatte den jungen Geistlichen Johann Adolf von Hörde¹¹⁶ vorgeschlagen, während der Kölner Nuntius andere Ziele verfolgte. In Rom war man sich nicht einig, wer Weihbischof in Osnabrück werden sollte. Das Konsistorium hatte für Heinrich Anton von

Truchseß-Zeil plädiert¹¹⁷, während die Propaganda Fide Hörde wünschte¹¹⁸. Auf Drängen des Kölner Erzbischofs wurde im Januar 1722 der Informativprozeß für Hörde an der Kölner Nuntiatur geführt¹¹⁹. Das Konsistorium wies Hörde am 15. März 1723 das Titularbistum Flaviopolis zu und ernannte ihn zum Weihbischof von Osnabrück¹²⁰, nachdem die Propaganda Fide ihm bereits drei Monate zuvor die Verwaltung der Nordischen Missionen übertragen hatte¹²¹.

Am 24. August 1728 starb der protestantische Bischof von Osnabrück, Ernst August (II.) von Braunschweig-Lüneburg¹²². Zum ersten Mal seit Abschluß des Westfälischen Friedens wählte nun das Domkapitel nicht wie bisher den Weihbischof zum Kapitularvikar, sondern aus seinen eigenen Reihen den Kanoniker Heidenreich Matthias von Droste-Vischering¹²³. Des weiteren stand die Wahl eines katholischen Bischofs für das Bistum Osnabrück an. Nachdem Papst Benedikt XIII. für den Kölner Erzbischof Clemens August von Bayern ein Wählbarkeitsbreve ausgestellt hatte¹²⁴, erfolgte dessen Wahl am 4. November 1728¹²⁵. Somit konnte der Kölner Nuntius den Informativprozeß eröffnen und am 19. Dezember 1728 abschließen¹²⁶. Unter dem 23. Dezember 1728 wurde die Wahl Clemens Augusts zum Bischof durch ein Breve bestätigt¹²⁷. Während seiner über 30 Jahre dauernden Regierungszeit besorgte die geistliche Verwaltung in Osnabrück Weihbischof und Generalvikar Johann Adolf von Hörde, der vom Juni 1749 an Unterstützung durch den Provikar Wilhelm Anton von Asseburg erhielt¹²⁸.

Nach dem Tode Clemens Augusts am 6. Februar 1761 wurde Hörde Kapitularvikar, bis auch er am 3. August 1761 starb¹²⁹. Nun erhielt sein ehemaliger Stellvertreter im Amte des Generalvikars, Asseburg, am 2. Oktober 1761 die Fakultäten als Kapitularvikar, so lange, bis der neue Bischof gewählt sei¹³⁰. Da die Wahl¹³¹ sich jedoch hinzog, mußten ihm am 27. März 1762 die Fakultäten bestätigt werden¹³². Das Domkapitel war wiederum in der Situation, dem „unglücklichen Frieden“ gemäß, einen protestantischen Bischof zu wählen¹³³.

Am 25. Januar 1763 wurde Asseburg zum Bischof von Paderborn gewählt¹³⁴. Das Domkapitel wählte daraufhin am 8. Februar Karl Philipp von Spies zum neuen Kapitularvikar¹³⁵, der sofort um die notwendigen Fakultäten beim Nuntius bat¹³⁶.

Unter dem Druck des Kurfürsten von Hannover und Königs von England, Georg III., wählte das Domkapitel am 27. Februar 1764 dessen erst am 16. August 1763 geborenen Sohn Friedrich zum Bischof. Er regierte das Bistum selbst von 1783 bis 1802. Bis zu seiner Volljährigkeit sollte nach der Capitulatio perpetua das Domkapitel die Regierungsgeschäfte im Hochstift Osnabrück führen¹³⁷, doch konnte es diese – entgegen vorherigen Versprechungen Georgs III. – nicht übernehmen¹³⁸.

Auch die „bischöfliche Gewalt“¹³⁹ sollte beim Domkapitel liegen. Unter Berufung auf den Westfälischen Friedensvertrag beanspruchte der Kölner

Erzbischof diese Rechte jedoch für sich¹⁴⁰. Er hatte nach der Bischofswahl die Verwaltung in *spiritualibus* des Bistums Osnabrück übernommen und erklärte dem Nuntius, daß es ihm nicht möglich sei, einen Weihbischof für Osnabrück allein zu bestellen. Er wolle vielmehr seinen münsterschen Weihbischof Wilhelm von Alhaus zugleich mit den entsprechenden Aufgaben in Osnabrück betrauen. Zudem sei die Bezahlung für dieses ehrenvolle Amt in Osnabrück nicht ausreichend¹⁴¹. Der Papst, so schrieb der Kardinalstaatssekretär an den Nuntius, sei mit dieser Regelung gar nicht zufrieden, da die seelsorgerische Betreuung nicht gewährleistet sei, wenn ein Weihbischof zwei Bistümer versorgen müsse¹⁴².

Am 10. Juni 1764 bat nun der bisherige Kapitularvikar Spies beim Kölner Nuntius um die Erneuerung seiner Fakultäten¹⁴³, doch dieser verwies ihn an den Kölner Erzbischof, obwohl das Osnabrücker Domkapitel diesem die Verwaltung des Bistums Osnabrück in *spiritualibus* nicht zugestehen wollte¹⁴⁴. Nun entschied der Kölner Metropolit für sich die Angelegenheit, indem er am 3. September 1764 in Osnabrück verkünden ließ, er habe Wilhelm von Alhaus zum Weihbischof und Karl von Vogelius zum Generalvikar ernannt. Der Streit zwischen dem Kölner Erzbischof und dem Osnabrücker Domkapitel wurde im darauffolgenden Jahr zugunsten des Metropoliten entschieden. Dieser erhielt die Quinquennalfakultäten für Osnabrück, und der Generalvikar und Weihbischof blieben im Amt¹⁴⁵. Ob Alhaus jemals die päpstliche Bestätigung als Weihbischof für Osnabrück erhalten hat, ist ungewiß¹⁴⁶, denn in einer Denkschrift des Konsistoriums anlässlich der Ernennung Grubens zum Weihbischof von Osnabrück wurde 1795 festgestellt, daß Osnabrück seit dem Tode Hördes keinen Weihbischof mehr gehabt habe¹⁴⁷.

Nach dem Tode von Alhaus (26. Mai 1794) wurde Karl Clemens von Gruben, der seinem Großonkel, dem Osnabrücker Generalvikar Vogelius, seit 1793 als Provikar zur Seite stand, vom Kölner Erzbischof Maximilian Franz als Weihbischof benannt¹⁴⁸. Die politische Situation in Deutschland ließ es nicht zu, daß der Informativprozeß vom Kölner Nuntius, der seinen Sitz inzwischen nach Augsburg verlegt hatte, geführt wurde. So bat das Konsistorium, den Prozeß in Rom führen zu dürfen¹⁴⁹, der dann auch im Mai 1795 dort stattfand¹⁵⁰. Am 1. Juni 1795 wurde Gruben zum Titularbischof von Parus und Weihbischof von Osnabrück ernannt¹⁵¹. Er hatte nach dem Tode Vogelius' am 21. Juni 1795 auch das Amt des Generalvikars inne. Nach der Säkularisierung des Bistums Osnabrück blieb Gruben als Kapitularvikar beziehungsweise Apostolischer Vikar bischöfliches Oberhaupt in Osnabrück bis 1827¹⁵².

Die römischen Quellen zur Geschichte des Bistums Osnabrück machen deutlich, wie schwierig die Bestellung der Weihbischöfe und Generalvikare in der Zeit der „successio alternativa“ war.

Der Wechsel des zuständigen Bischofs für Osnabrück zwischen Osnabrück

brück und Köln verschaffte den römischen Kongregationen – besonders der Propaganda Fide – einen größeren Einfluß auf die Weihbischöfsbesetzung. Dies gilt vor allem für das 18. Jahrhundert, als der häufige Weihbischöfswechsel während der Herrschaft eines protestantischen Bischofs stattfand. Reibungslos hingegen erfolgten die Weihbischöfsernennungen unter Wartenberg in der Mitte des 17. Jahrhunderts.

Nach dem Tode Bishopincks wurde das 1623 gegründete Generalvikariat¹⁵³ mit Mitgliedern aus dem Domkapitel besetzt. Dadurch, daß die Verwaltung somit faktisch beim Domkapitel lag, war auch das Einvernehmen zwischen Domkapitel und Kölner Metropolit größer als später im 18. Jahrhundert, als das Domkapitel 1728 aus seinen Reihen einen Kapitularvikar wählte, obwohl ein Weihbischof in Osnabrück war. Hinsichtlich der geistlichen Verwaltung gab es in Osnabrück auch dann Sedisvakanzenzeiten, wenn während der Herrschaft eines protestantischen Bischofs der Kölner Erzbischof starb und kein Koadjutor die Regierung sofort übernehmen konnte. Aber auch in diesem Fall bedurften Weihbischof und Generalvikar wiederum einer Bestätigung ihrer Ämter. Dies zeigt die enge Bindung des Weihbischöfs und Generalvikars an den zuständigen Bischof und weniger an das Bistum¹⁵⁴. Deswegen konnte wahrscheinlich Alhaus auch ohne ausdrückliche päpstliche Bestätigung im Bistum Osnabrück als Weihbischof tätig sein.

Anlage 1

Brief des Kölner Nuntius Sebastiano Antonio Tanara an den Kölner Erzbischof Josef Clemens von Bayern.

Köln, 18. Juni 1690.

Abschrift an den Kardinalstaatssekretär Gianbattista Rubini: ASV, SS Colonia 69, 614r.

Attento praesenti rerum statu S. E. V. omnino necessarium existimat Sanctissimus D. N., quod qui ad suffraganeatum Osnabrugem. promovendus est, non solum sit praeditus qualitatibus in episcopo regulariter requisitis, sed etiam profundam in materiis theologicis adeptus fuerit eruditionem ac controversiis fidei, illiusque ab oppugnantium argumentis defensione sit optime versatus; cum vero constet Suae Sanctitati desiderari eiusmodi doctrinam nec non concionandi praxim in Domino Barone de La Margelle, de cuius nominatione actum fuit dum viveret quoniam Serenissimus Elector Colonien. operae pretium esse videatur quod S. E. V. non gravetur nominare virum cui illud munus utilius et laudabilius committi queat, si autem nullus in praesentiarum Serenitati Vestrae occurreret, Sanctitas Sua ipsius zelo ponderandum relinquit, an non expediret provisionaliter aliquem in vica-

rium generalem illius dioecesis deputari, qui etiam titulo Vicarii Apostolici si opus a Sancta Sede decorari posset, dum id Serenissimae Celsitudini Vestrae reverenter expono, eidem obsequia mea restipulans, eiusque mandata fervide exoptans maneo

Datum Coloniae 18^a Junii 1690

Anlage 2

Pro Memoria, im Auftrage des Kölner Erzbischofs Maximilian Friedrich von Königsegg für Kardinalstaatssekretär Lazaro Opatizio Pallavicini im Jahre 1769 angefertigt, als Beilage zur Supplik um die Bestätigung der Fakultäten als Administrator in spiritualibus des Bistums Osnabrück (Auszug).

ASV, SS Colonia 312 (unfol.)

L'obligazione, di cui il Sig. Elettore di Colonia si sente debitore a se stesso, ed alla Sua Dignità, di conservare i diritti, che a lui, come a Metropolitano, si appartengono sulla Diocesi d'Osnabrugh, fa tale impressione nel lui animo, che non può dispensarsi dal reiterare con maggiore efficacia, e premura le sue istanze per ottenere dalla S. Sede i consueti generali Indulti, troppo necessari per la spirituale amministrazione di quella Diocesi, e che dalla Sede si son sempre conceduti a i suoi Predecessori, quante volte quella chiesa è stata occupata da Vescovo Protestante. Quanti sieno i disordini di quella Diocesi, rimasta vacante, già corre il terzo anno, e quanto il bisogno delle indicate spirituali facultà, sarà assai facile il concepirlo, sol che si rifletta, trattarsi d'un Vescovado il più rimoto della Germania, non pur circondato per ogni parte, ma composto, e misto di eretici, posseduto al presente da Principe Protestante, e rimasto privo, son già dieci mesi, di tali Facoltà, spirate tutte dal momento della seguita di Lui postulazione. All'incontro il diritto del Sig. Elettore sulla spirituale amministrazione di quella Diocesi è così chiaro, così certo, e così incontrastabile, che ove il Capitolo d'Osnabrugh si ostinasse pure a disputarglielo, manifestamente ne apparirebbe la calunnia. La disposizione del Trattato di Osnabrugh, ò sia della Pace Westfalica al §. 6. dell'articolo XIII. è pura, ed assoluta nel caso di Vescovo Protestante, cosicchè non ammette interpretazione in contrario, ne lascia luogo a distinguere, in quanto alla amministrazione spirituale, fra il Vescovo Protestante già maggiore, e fra il minore; come distingue per lo contrario fra questi due casi, ove trattasi dell'amministrazione temporale. Perlochè questa medesima discretiva disposizione dimostra abbastanza, che ove non si è distinto, non si è voluto distinzione alcuna.

[...]

Chiaro è dunque, ed incontrastabile, che il diritto della spirituale amministrazione sulla Diocesi d'Osnabrugh, quante volte quella Sede in virtù dell'alternativa successione è occupata da Vescovo Protestante, manifestamente appartiene sempre all'Elettor di Colonia, senza diversità, ò distinzione fra il caso di Vescovo minorene, ò maggiore. Ma quando ancora il diritto del Sig. Elettore non fosse sì certo, in ogni modo nessun ius, e nessuna azione competerebbe al Capitolo sull'amministrazione controversa; mentre ò vogliasi considerar quella Chiesa nel presente Stato come vacante, ò come piena, quel Capitolo in virtù delle Canoniche disposizione sarebbe sempre decaduto da qualunque suo dritto. Se vacante, non v'hà dubbio, che per esser consumato, e trascorso il termine canonicamente prescritto alla legittima Elezione, ogni diritto d'amministrazione è rimasto devoluto alla S. Sede. Se piena e tale eziandio è l'effetto della postulazione fatta di Persona, che da i Sagri Canonici è riputata doppiamente indegna per difetto, e di Religione, e d'età. Cosicchè in nessun modo hà il Capitolo azione alcuna, ò diritto alla controversa spirituale amministrazione.

[. . .]

Anlage 3

Schaubild:

Die Bischöfe/Landesherren, Weihbischöfe, Generalvikare bzw. Kapitularvikare und die Kölner Erzbischöfe als Administratoren in spiritualibus des Bistums Osnabrück.

Erklärung:

Hinter den Namen der Weihbischöfe ist das Titularbistum genannt.

Zur leichteren Übersicht wurde auf die Vornamen der Weihbischöfe und Generalvikare verzichtet.

Die Jahreszahlen hinter den Namen geben den Zeitraum der Amtszeit wieder.

Die Jahreszahlen bei den Kölner Erzbischöfen nennen nur die Jahre, in denen sie als Administratoren in spiritualibus für das Bistum Osnabrück zuständig waren, und nicht die Regierungsjahre als Erzbischöfe von Köln.

Schraffiert sind die Vakanzzeiten in den Listen der Bischöfe von Osnabrück und der Erzbischöfe von Köln. Auf derselben Höhe befindet sich in der Liste der Generalvikare an dieser Stelle der Name des Kapitularvikars.

Vorbemerkung:

Die vorliegende Arbeit ist ein erstes Ergebnis umfangreicherer Studien in den Archiven Roms. An Quellen wurde ausschließlich römisches Archivmaterial benutzt. Die biographischen Angaben zu den Weihbischöfen und Vikaren sollen demnächst an anderem Ort erfolgen, deswegen wurde an dieser Stelle darauf verzichtet.

Weihbischöfe für Osnabrück	Bischöfe/Landesherrn von Osnabrück	General- und Kapitularvikare für Osnabrück	Erzbischöfe von Köln als Administratoren in spiritualibus von Osnabrück
Münster (Aureliopolis) (1631–1654) Gelenius (Aureliopolis) (1655–1656) Bischopinck (Aureliopolis) (1657–1667)	Franz Wilhelm von Wartenberg (katholisch) (1625/28–1661)	Gelenius (1655–1656) Bischopinck (1657–1661)	
Bronckhorst (Columb(t)(c)ensis) (1693–1713)	Ernst August I. von Braunschweig-Lüneburg (evangelisch) (1662–1698)	Bischopinck (1662–1667) Wendt (1672–1679) Pallandt (1685–1688) Pallandt (1688) Pallandt (1688–?) Bronckhorst (1691–1698) Bronckhorst (1698)	Maximilian Heinrich von Bayern (1662–1688) Josef Clemens von Bayern (1688–1698) (1716–1723)
Gärtz (Doryläum) (1715–1716)	Karl Josef von Lothringen (katholisch) (1698–1715) Koadministrator: Bronckhorst (1698–1707)	Bronckhorst (1698–1713) Stael (1713–1715) Gärtz (1715)	
Petit (Heliopolis) (1718–1719)	Ernst August II. von Braunschweig-Lüneburg (evangelisch) (1716–1728)	Gärtz (1715–1716) Gärtz (1716) Naendorf (1716–1718) Petit (1718–1719) Kerssenbrock (1719–1723) Hörde (1723–1728)	Clemens August von Bayern (1723–1728)
Hörde (Flaviopolis) (1723–1761)	Clemens August von Bayern (katholisch) (1728–1761)	Droste-Vischering (1728–1729) Hörde (1729–1761) Provikar: Asseburg (1749–1761) Hörde (1761) Asseburg (1761–1763) Spies (1763–1764) Vogelius (1764–1784) Vogelius (1784)	Clemens August von Bayern (1723–1728)
Alhaus (Arathien) (1764–1794)	Friedrich (von York) (evangelisch) (1764–1802)	Hörde (1761–1763) Spies (1763–1764) Vogelius (1764–1784) Vogelius (1784)	Maximilian Friedrich von Königsegg (1764–1784)
Gruben (Parus) (1795–1827)		Vogelius (1784–1795) Provikar: Gruben (1794–1795) Gruben (1795–1802)	Maximilian Franz von Oesterreich (1784–1801)

Danken möchte ich den Mitarbeitern der von mir benutzten Bibliotheken und Archive sowie Frau G. Knopp und den Herren Prof. Dr. R. Elze, Prof. Dr. E. Gatz, Dr. H. Hoberg, Dr. H. Höing, Th. Jansson, M. Langenfeld, Dr. G. Lutz und Prof. Dr. P. Rabikauskas für die Unterstützung bei den Archivrecherchen.

Abkürzungen:

ACGH	– Archiv des Collegium Germanicum et Hungaricum
ANC	– Archivio della Nunziatura di Colonia
ANV	– Archivio della Nunziatura di Vienna
APF	– Archiv der „Propaganda Fide“, heute: Archivio Storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli
ARSI	– Archivum Romanum Societatis Iesu
ASV	– Archivio Segreto Vaticano
BAV	– Biblioteca Apostolica Vaticana
C. p.	– Capitulatio perpetua
OM	– Osnabrücker Mitteilungen
SC	– Sacra Congregazione
SS	– Segreteria di Stato

¹ Eubel, Bde. IV–VI. *Johannes Metzler*, Die Apostolischen Vikariate des Nordens. Ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Verwalter (Paderborn 1919). *Leo Just*, Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans, in: QFIAB 29 (1938/39) 249/96.

² Handbuch des Bistums Osnabrück, bearb. v. *Paul Berlage*, (Osnabrück 1968) 11 f., 17/23.

³ BAV, Mss. Chigiani B. I. 2., 727r. Domkapitel Osnabrück an Chigi, Osnabrück 8./18. Mai 1647.

⁴ BAV, Mss. Chigiani A. III. 56., 393r–397r. Undatierte Denkschrift.

⁵ *Johannes Freckmann*, Die capitulatio perpetua und ihre verfassungsgeschichtliche Bedeutung für das Hochstift Osnabrück (1648–1650), in: OM 31 (1906) 129/204; 135.

⁶ *Karl Zeumer*, Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit (= Quellensammlungen zum Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht 2) (Tübingen 1907) 332/370, 360/2.

⁷ *Johann Gottfried von Meiern*, Acta Pacis Westphalicae Publica, 6 (Leipzig, Göttingen 1726) 470/502.

⁸ Zum Verlauf der Verhandlungen vgl. *Freckmann* (Anm. 5). Textkritische Edition der C. p.: *E. Fink*, Die Drucke der capitulatio perpetua Osnabrugensis, in: OM 46 (1924) 1/48.

⁹ C. p. 4. *Fink* (Anm. 8) 24 f.

¹⁰ C. p. 23. *Fink* (Anm. 8) 35.

¹¹ C. p. 33. *Fink* (Anm. 8) 39 f.

¹² C. p. 30. *Fink* (Anm. 8) 38. Der Artikel bestimmte ebenfalls, daß ohne Zustimmung des Domkapitels das Hochstift in keinen „anderen standt und wesen gesetzt“ werden darf. Der Artikel bekommt bei den Säkularisierungsvorhaben des 17. und 18. Jahrhunderts besondere Bedeutung.

¹³ Die Bestimmungen des Westfälischen Friedens schufen umgekehrt für die Protestanten im Bistum ebenfalls die Trennung von temporalia und spiritualia während der Amtszeit eines katholischen Bischofs.

¹⁴ Geschichts- und Rechts-begründete Prüfung desjenigen Promemoria so jüngsthin von der Hochansehnlichen Chur-Braunschweigischen Comitial-Gesandtschaft die zwischen Sr. Königl. Majest. von Großbritannien und Churfürstl. Durchl. von Braunschweig-Lüneburg und dem Hochwürdigem Dom-Capitul zu Osnabrück entstandene Streitigkeiten betreffend in Co-

der „successio alternativa“ nach römischen Quellen

mitiis und sonsten ausgeheilt worden. (O.O. 1765) 29. Benutzt wurde ein Exemplar des Druckes im Archiv der Kölner Nuntiatur: ASV, ANC 278, 149r–185v. Der in der Literatur immer wieder gebrauchte Begriff vom „teilsektarisierte(n) Hochstift“ Osnabrück ist aus diesem Grunde nicht angebracht. Vgl. z. B.: *Heribert Raab*, Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation, in: *Anton Rauscher* (Hrsg.), Säkularisierung und Säkularisation vor 1800 (= Beiträge zur Katholizismusforschung B) (München, Paderborn, Wien 1976) 9/41; 18.

¹⁵ BAV, Barb. lat. 6748, 158v. Carafa an Barberini, Lüttich 11. I. 1630 (Dechiffret: 31. I. 1630): „Del vescovo d'Osnaburgh posso dirle, che egli è l'Apostolo della Germania Inferiore, e che fa più profitto egli solo, che tutti gli altri prelati insieme“. Vgl. *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste 13, I (Freiburg, Rom 1928⁹) 358.

¹⁶ ASV, SS Colonia 11, 360r–v, 365r. Carafa an Barberini, Lüttich 12. X. 1629.

¹⁷ BAV, Barb. lat. 6886, 10r. Wartenberg an Barberini, Iburg 3. IV. 1630.

¹⁸ ASV, Sec. Brev. 963, 679r–683v. Ernennungsurkunde vom 13. II. 1631. Eubel IV, 102.

¹⁹ BAV, Mss. Chigiani A. III. 56., 437r. Wartenberg an Chigi, Osnabrück 5. XII. 1651. Kaspar Münster hatte für das Bistum Köln Fakultäten für Pontifikalhandlungen erhalten. ASV, ANC 78, 21v.

²⁰ ARSI, Rh. Inf. 51, 271r. Litt. annuae: Missio Osnabrugensis 1653.

²¹ APF, Acta SC 87 (1717) 162r–v. Sitzung vom 11. V. 1717: „Del 1652 sotto li 9. Novembre a Mons. Adamo destinato Suffraganeo d'Osnaburgh fu conceduta la facultà d'amministrare i Pontificali, nei Luoghi, ove non erano i proprii Vescovi“.

²² *Georg Denzler*, Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden (Paderborn 1969) 179.

²³ ASV, ANC 95, 247r–v.

²⁴ ASV, ANC 95, 260v–261r. Nach *Bartolomeo Pacca*, Memorie storiche (Modena 1836) 279 war Gelenium bis 1656, also wohl bis zu seiner Bischofsernennung, als Auditor tätig.

²⁵ Der Informativprozeß für Gelenium ist in Abschrift im Archiv der Kölner Nuntiatur erhalten. Eine Überlieferung in den einschlägigen römischen Akten konnte nicht ausfindig gemacht werden. ASV, ANC 95, 246r–263r.

²⁶ ASV, SS Colonia 26, 196r. Sanfelice an Chigi, Köln 29. VIII. 1655.

²⁷ ASV, SS Vescovi 39, 282r. Wartenberg an Alexander VII., Osnabrück 16. IX. 1655.

²⁸ ASV, Acta Camerarii 19, 274r. Konsistorium vom 29. XI. 1655. Eubel IV, 103.

²⁹ ASV, SS Particulari 33, 83r–v. Gelenium an Alexander VII., Köln 27. II. 1656. Gelenium war auch Generalvikar in Osnabrück: ASV, ANC 95, 567v.

^{29a} ASV, SS Colonia 27, 330r. Sanfelice an Chigi, Lüttich 1. IX. 1656.

³⁰ ASV, Processus Consist. 54, 224v–225r. Wartenberg an Sanfelice, Iburg 1. XII. 1656.

³¹ ASV, Processus Consist. 54, 241r–v. ebenso: ASV, ANC 95, 285r–v.

³² *Franz Flaskamp*, Johannes Bischopincks Kirchenvisitation von 1653 im Hochstift Osnabrück, in: OM 83 (1977) 52/93. *Ders.*, Eine wiederentdeckte Geschichtsquelle: Bernhard Matthiae's Visitation von 1653 im Bistum Osnabrück, in: OM 86 (1980) 24/54; 24 (leider falsche Angaben zur Biographie Bischopincks).

³³ ASV, ANC 181, 164r. Wartenberg an Sanfelice, Iburg 21. XII. 1656.

³⁴ ASV, ANC 181, 178r. Wartenberg an Sanfelice, Iburg 8. II. 1657. Die Professio Fidei befindet sich im Original in: ASV, Processus Consist. 54, 242r–v.

³⁵ ASV, SS Colonia 28, 54r. Sanfelice an Rospigliosi, Köln 25. II. 1657.

³⁶ ASV, SS Colonia 217, 46r–v. Rospigliosi an Sanfelice, Rom 17. III. 1657. Der Informativprozeß befindet sich in: ASV, Processus Consist. 54, 224r–243v und ASV, ANC 95, 266r–287r.

³⁷ ASV, Acta Camerarii 20, 20r. Konsistorium vom 9. VII. 1657. Eubel IV, 103. Abschrift: ASV, Acta Consist. 1718 I, 493r.

³⁸ Johann Friedrich konvertierte erst nach dem Westfälischen Friedensabschluß, 1651.

³⁹ ASV, SS Colonia 33, 586r. Galli an Chigi, Köln 11. XII. 1661.

⁴⁰ ASV, SS Particulari 40, 506r–v. Domkapitel an Alexander VII., Osnabrück 21. XII. 1661.

⁴¹ ASV, Epistolae ad Principes 64, 229v. ASV, Albani 181, 256v–257r. Alexander VII. an Domkapitel, Rom 21. I. 1662.

⁴² ASV, Albani 181, 255r–v. Alexander VII. an Maximilian Heinrich von Bayern, Rom 21. I. 1662. Auszugsweise ediert: *Hermann Hoberg*, Der Streit um die bischöfliche Gewalt des Erzbischofs von Köln über die Diözese Osnabrück in den Jahren 1764–1765, in: *AkathKR* 122 (1947) 19, Anm. 5.

⁴³ ASV, Epistolae ad Principes 64, 228v. ASV, Albani 181, 255v–256r. Alexander VII. an Ferdinand von Fürstenberg, Rom 21. I. 1662.

⁴⁴ ASV, Epistolae ad Principes 64, 229r. ASV, Albani 181, 256r–v. Alexander VII. an Christoph Bernhard von Galen, Rom 21. I. 1662.

⁴⁵ ASV, SS Colonia 218, 3r–v. Chigi an Galli, Rom 22. I. 1662.

⁴⁶ ASV, SS Colonia 35, 24r–v. Galli an Chigi, Köln 22. I. 1662. Ediert: *Hoberg* (Anm. 42) 19, Anm. 4.

⁴⁷ ASV, SS Colonia 310 (unfol.). ASV, Albani 181, 252r–v. Abschrift der Urkunde vom 18. III. 1658. Ediert: *Hoberg* (Anm. 42) 19, Anm. 3. Der Kölner Erzbischof wurde über den Vorgang am 18. III. 1658 informiert: ASV, Albani 181, 253r–v.

⁴⁸ ASV, SS Colonia 35, 137r–v. Galli an Chigi, Köln 9. IV. 1662.

⁴⁹ ASV, Albani 181, 249v–250r. Maximilian Heinrich von Bayern an Alexander VII. 10. XII. 1662.

⁵⁰ ASV, Albani 181, 253r–254v. Alexander VII. an Maximilian Heinrich von Bayern, 17. III. 1663. Wenn vom „amministratore d’Osnabrück“ gesprochen wird, so ist damit immer der protestantische Bischof gemeint, Ist vom Kölner Erzbischof als Administrator von Osnabrück die Rede, wird der Zusatz „elettore di Colonia“ gemacht. *Hoberg* (Anm. 42) 18 weist darauf hin, daß die Verwaltung des Bistums Osnabrück durch den Metropolitan der kirchenrechtlichen Grundlage entbehrt. Wohl deswegen bemühten sich die Kölner Erzbischöfe um eigene Fakultäten für die Verwaltung in spiritualibus (vgl. auch Anlage 2). Die Meinung, daß die Quinquennalfakultäten der Kölner Erzbischöfe auf Osnabrück ausgeweitet wurden (*Leo Mergentheim*, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo [= Kirchenrechtliche Abhandlungen 52/3] 1 [1908] 18/20) ist im einzelnen zu prüfen: am 1. VII. 1662 erhielt der Kölner Erzbischof die Quinquennalfakultäten für Köln (vgl. *Mergentheim*, Bd. 2, 311/4).

⁵¹ Nachruf: ARSI, Rh. Inf. 53, 215r. Litt. annuae: *Residentia Osnabrugensis* 1667.

⁵² In der Literatur (z. B. Handbuch des Bistums Osnabrück [Anm. 2] 11 f.) wird für die vom Kölner Erzbischof ernannten Generalvikare der Begriff „Metropolitanvikar“ verwendet. Der Begriff ist tatsächlich zeitgenössischen Ursprungs. In den von mir bearbeiteten römischen Quellen des 17. Jahrhunderts wird der Begriff neben dem Generalvikar gebraucht: ARSI, Rh. Inf. 54, 180v (Metropolitanvikar 1672); ASV, SS Colonia 62, 509r (Metropolitanvikar 1685); ARSI, Rh. Inf. 57 I, 63r (Generalvikar 1685); ASV, SS Colonia 66, 161r (Generalvikar 1688). In den Quellen des 18. Jahrhunderts konnte ich den Titel Metropolitanvikar nicht mehr nachweisen. Die Abhängigkeit des Generalvikars während der Regierung eines protestantischen Bischofs vom Metropolitan blieb jedoch auch im 18. Jahrhundert bestehen.

⁵³ *Metzler* (Anm. 1). Zu Maccionis Tätigkeit in Osnabrück vgl. auch: ARSI, Rh. Inf. 74, 226r–228r, 232r–235r.

⁵⁴ ARSI, Rh. Inf. 54, 180v. ASV, SS Colonia 55, 123r–v.

⁵⁵ ASV, SS Colonia 62, 506r–509r. ARSI, Rh. Inf. 57 I, 63r. Im Juli 1688 – also während in Köln Sedisvakanz war – bat Pallandt um Fakultäten als Generalvikar beim Kölner Nuntius: ASV, SS Colonia 66, 161r.

⁵⁶ ASV, Sec. Brev. 1399, 48r–54v: Ernennungsbreve. Eubel V, 299.

⁵⁷ Hierüber ausführlich: *Klaus Jaitner*, Reichskirchenpolitik und Rombeziehungen Philipp Wilhelms von Pfalz-Neuburg von 1662 bis 1690, in: *AHVNr*h 178 (1976) 91/144; bes. 103/8.

⁵⁸ ASV, SS Colonia 62, 304r–v. Visconti an Cybo, Köln 10. VI. 1685.

⁵⁹ *Philipp Hildebrandt*, Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Ernst August von Hannover und die katholische Kirche (= Bibliothek des Preussischen Historischen Instituts in Rom 24) (Rom 1922) 1/30. *Hans Schmidt*, Konversion

der „*successio alternativa*“ nach römischen Quellen

und Säkularisation als politische Waffe am Ausgang des konfessionellen Zeitalters. Neue Quellen zur Politik des Herzogs Ernst August von Hannover am Vorabend des Friedens von Nymwegen, in: *Francia* 5 (1977) 183/230.

⁶⁰ ASV, SS Colonia 221, 187r. Cybo an Visconti, Rom 14. X. 1679.

⁶¹ Eine Abschrift des Informativprozesses in: ASV, ANC 96, 29r–48r.

⁶² ASV, SS Colonia 60, 37r. Cybo an Tanara, Rom 26. II. 1689.

⁶³ Bereits am 26. II. 1689 wurde dem Nuntius mitgeteilt, man möge sich nach einem anderen Kandidaten für Osnabrück umsehen. Erst am 18. VI. 1690 setzte er den Kölner Erzbischof davon in Kenntnis (vgl. Anm. 64).

⁶⁴ Noch am 6. II. 1689 hatte Josef Clemens Lamargelle als Kandidaten für Osnabrück favorisiert: ASV, SS Colonia 67, 156r. Tanara an Cybo, Köln 6. II. 1689. Das Schreiben des Nuntius vgl. Anlage 1.

⁶⁵ ASV, SS Colonia 60, 240r–v. Cybo an Tanara, (Cifre) Rom 6. II. 1689 (Deciffirat 24. II. 1689).

⁶⁶ Eubel V, 288.

⁶⁷ ASV, SS Colonia 70, 10r–11v. Abschrift: ASV, Acta Consist. 1691, 373r–v. Tanara an Rubini, Köln 2. VII. 1690.

⁶⁸ ASV, SS Colonia 223, 356r–v, das gleiche: ASV, SS Colonia 224 A, 170r. Rubini an Davia, Rom 23. XII. 1690.

⁶⁹ ASV, SS Colonia 223, 326r. Rubini an Eschenbrenner, Rom 22. VII. 1690.

⁷⁰ Ein Exemplar des Informativprozesses in: ASV, ANC 96, 115r–132r.

⁷¹ ASV, SS Colonia 71, 24r–v; das gleiche: ASV, SS Colonia 299, 64v–65r. Davia an Rubini, Rom 14. I. 1691.

⁷² ASV, SS Colonia 224 B, 40r; das gleiche ASV, SS Colonia 223, 368r–v. Rubini an Davia, Rom 25. VIII. 1691.

⁷³ Bronckhorst ist ab August 1691 als Generalvikar nachweisbar (ASV, Acta Consist. 1691, 375r). Am 16. IX. 1691 teilt der Kölner Nuntius Davia dem Kardinalstaatssekretär Rubini mit, daß der Kölner Erzbischof Bronckhorst zum Generalvikar ernannt habe: ASV, SS Colonia 71, 247r. ASV, SS Colonia 299, 108v–109r.

⁷⁴ ASV, Acta Consist. 1691, 372r.

⁷⁵ ASV, Acta Consist. 1718 I, 471r; ebenso 477r.

⁷⁶ ASV, SS Colonia 224 C, 290r. Spada an Davia, Rom 29. XI. 1692. Davia antwortete am 21. XII. 1692: ASV, SS Colonia 74, 432r–v; ebenso: ASV, SS Colonia 299, 299r–v.

⁷⁷ Es sind drei Schreibweisen gebräuchlich. Eubel V, 164.

⁷⁸ ASV, Acta Camerarii 24, 39v; Abschrift: ASV, Acta Consist. 1718 I. 472r. Eubel V, 164f.

⁷⁹ Ernennungsurkunde: ASV, Sec. Brev. 2049, 5r–7v. Am 3. III. 1693 dankte Bronckhorst Papst Innozenz XII. für die Ernennung: ASV, SS Vescovi 83, 102 r–v.

⁸⁰ ASV, Acta Consist. 1698, 338v.

⁸¹ ASV, Acta Consist. 1698, 328r–333v. Eubel V, 299.

⁸² ASV, Sec. Brev. 1953, 9r–v. Breve vom 10. XII. 1696. Eubel V, 299.

⁸³ ASV, SS Colonia 81, 140r–v. Francken-Siersdorff an Spada, Köln 20. IV. 1698.

⁸⁴ ASV, SS Vescovi 90, 60r–61r. Bronckhorst an Spada, Osnabrück 16. IV. 1698.

⁸⁵ Wahlinstrument befindet sich in: ASV, Acta Consist. 1698, 328r–333v.

⁸⁶ ASV, Acta Consist. 1698, 320r u. 322r–v; Abschriften: ASV, SS Colonia 338 (unfol.); ASV, Sec. Brev. 1992, 5r. Konsistorium vom 12. VI. 1698.

⁸⁷ ASV, Acta Consist. 1698, 326r–327r.

⁸⁸ ASV, Sec. Brev. 1992, 1r–v und 8r–9r. Eubel V, 299.

^{88a} ASV, SS Colonia 338 (unfol.). Konsistorium v. 12. VI. 1698.

⁸⁹ Metzler (Anm. 1) 50.

⁹⁰ APF, Udienze 3 (1691/1709) 413r.

⁹¹ ASV, Sec. Brev. 2102, 3r–4r; ediert *Lebrecht Dreves*, Geschichte der katholischen Gemeinde zu Hamburg und Altona (Schaffhausen 1866) 371/2. Eubel V, 165.

⁹² Urkunde: ASV, Sec. Brev. 2219, 33r. Am 28. II. 1708 erhielt Karl von Lothringen zum

ersten Mal die Quinquennalfakultäten für Osnabrück (APF, Acta SC 78 [1708] 123r–v), die ihm am 5. XII. 1712 verlängert wurden (APF, Acta SC 82 [1712] 591r–v).

⁹³ *Johann Caspar Möller*, Geschichte der Weihbischöfe von Osnabrück (Lingen a. d. Ems 1887) 178.

⁹⁴ ASV, ANC 255 (unfol.): „Syllabus Officialium Curiae Episcopalis Osnabrugensis cum iurisdictione ordinaria in ecclesiasticis et temporalibus ab anno millesimo quingentesimo quinquagesimo usque ad hodiernum diem“ (ca. 1727).

⁹⁵ ASV, ANC 97, 81r–v. Lothringen an Archinto, Luneville 15. VI. 1714.

⁹⁶ Informativprozeß: ASV, Processus Consist. 104, 167r–184r. Eubel V, 187.

⁹⁷ ASV, Acta Camerarii 26, 208v–209r. ASV, Sec. Brev. 2539, 63r–66r. Eubel V, 187.

⁹⁸ ASV, Sec. Brev. 2382, 6r und 7r. Ernennungsurkunde vom 15. II. 1715: ASV, Sec. Brev. 2382, 5r–v. Eubel V, 187.

⁹⁹ Handbuch des Bistums Osnabrück (Anm. 2) 20.

¹⁰⁰ *Hermann Hoberg*, Der Heilige Stuhl und die Wahlen der protestantischen Fürstbischöfe von Osnabrück nach dem Westfälischen Frieden, in: ZSavRGkan 33 (1944) 322/36; 325.

¹⁰¹ Es ist nicht sicher, daß Naendorf Generalvikar war. Zwar wird er als solcher bezeichnet (APF, Udienze 4 (1710/40) 120r), doch wurde der Begriff nicht immer eindeutig gebraucht. Vgl. dazu: *Heinrich Molitor*, Die Verwendung der Amtsbezeichnungen „Generalvikar“ und „Offizial“ bei der Kölner Kurie während des 17. und 18. Jahrhunderts, in: AHVNrH 166 (1964) 152/92. Zu Naendorf siehe: *Metzler* (Anm. 1) 120/2.

¹⁰² ASV, Acta Consist. 1718 I, 481r.

¹⁰³ ASV, Acta Consist. 1718 I, 482r.

¹⁰⁴ APF, Acta SC 87 (1717) 158 r–162v.

¹⁰⁵ ASV, Acta Consist. 1718 I, 494r–v.

¹⁰⁶ ASV, Acta SC 87 (1717) 162v. Sitzung vom 11. V. 1717.

¹⁰⁷ APF, Acta SC 88 (1718) 68v.

¹⁰⁸ ASV, Acta Consist. 1718 I, 478r.

¹⁰⁹ ASV, Acta Consist. 1718 I, 467r u. 469r–470r.

¹¹⁰ Informativprozeß: ASV, Processus Dataria 95, 134r–136r. Zur Ernennung: ASV, Acta Camerarii 27, 58r–v. Ernennungsurkunde: ASV, Sec. Brev. 2540, 446r–447v. Ediert: *Eliseo Monsignano*, Bullarium Carmelitanum plures continens summorum Pontificum litteras et constitutiones, II (Rom 1718) 703 f. Eubel V, 217.

¹¹¹ ASV, Albani 181, 311r–v. Ediert: *Hoberg* (Anm. 42) 20, Anm. 8. Vgl. dazu Anm. 102!

¹¹² Ediert: *Monsignano* (Anm. 110) 706. Eubel V, 217. ASV, Sec. Brev. 2455, 40r–v.

¹¹³ Ein Begleitschreiben des Vikars zu einem Dispensgesuch vom 31. X. 1719 ist vom Sekretär des Domkapitels unterzeichnet, nennt jedoch den Dompropst Generalvikar. Dompropst war in diesen Jahren Kerksenbrock. ASV, SS Particulari 121, 589r–591v. Das Handbuch des Bistum Osnabrück (Anm. 2) 11 nennt Hörde für 1719–1723 als Vikar. Diese Angabe ist demnach falsch.

¹¹⁴ APF, Acta SC 89 (1719) 348v–349r, 467r–v u. 516v–517r.

¹¹⁵ ASV, Acta Consist. 1720 I, 585r–586r. Konsistorium an Staatssekretariat, 18. III. 1720.

¹¹⁶ Das römische Quellenmaterial zu Hörde haben bearbeitet: *F. X. Schrader*, Nachrichten über den Osnabrücker Weihbischof Johannes Adolf von Hörde, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 53 II (1895) 109/33, und: *Metzler* (Anm. 1) 147/9.

¹¹⁷ *Schrader* (Anm. 116) 115.

¹¹⁸ APF, Acta SC 90 (1720) 289r–v.

¹¹⁹ Informativprozeß: ASV, ANC 97, 179r–196r.

¹²⁰ ASV, Acta Camerarii 28, 19r–v. Ernennungsurkunde vom 24. IV. 1723: ASV, Sec. Brev. 2592, 35r–v. Eubel V, 202.

¹²¹ *Metzler* (Anm. 1) 148. Ernennungsurkunde vom 15. XII. 1722: ASV, Sec. Brev. 2588, 41r. v. Eubel V, 202.

¹²² Vgl. dazu: ASV, SS Colonia 120, 549r–v. De’Cavalieri an Lercari, Köln 3. X. 1728.

- 123 ASV, Processus Consist. 114, 506r–v. ASV, ANC 28, 200r. ASV, ANC 128, 207v.
Zur Biographie: ACGH, Matrikelliste 2, 16.
- 124 ASV, SS Colonia 236, 308v. De'Cavalieri an Lercari, Köln 11. IX. 1728.
- 125 ASV, SS Colonia 120, 609r. De'Cavalieri an Lercari, Köln 7. XI. 1728.
- 126 ASV, SS Colonia 120, 689r. De'Cavalieri an Lercari, Köln 19. XII. 1728. Informativprozeß: ASV, ANC 91, 139r–188r. ASV, Processus Consist. 114, 494r–511r.
- 127 ASV, Sec. Brev. 2717, 1r–4v. Eubel V, 229.
- 128 *Schrader* (Anm. 116) 120 f.
- 129 Die Vermutung, daß Hörde noch als Kapitularvikar tätig war, beruht auf der Tatsache, daß sein Nachfolger als Kapitularvikar erst nach Hördes Tode um die Fakultäten bat. Vgl. Anm. 130.
- 130 ASV, ANC 44, 627r–628r. ASV, ANC 130, 113r–v.
- 131 Hierüber ausführlich: *Hoberg* (Anm. 100).
- 132 ASV, ANC 44, 625 r–v.
- 133 ASV, SS Principi 246, 398r–399r. Domkapitel an Clemens XIII., Osnabrück 27. IV. 1761.
- 134 ASV, SS Principi 247, 144r–145r. Domkapitel an Clemens XIII., Osnabrück 26. I. 1763. ASV, SS Colonia 174 E, 58r. Lucini an Asseburg, Köln 1. I. 1763. Eubel VI, 324.
- 135 ASV, ANC 44, 629r–v. Domkapitel an Lucini, Osnabrück 8. II. 1763.
- 136 ASV, ANC 44, 624r–v. Spies an Lucini, Osnabrück 12. II. 1763. Zur Biographie von Spies vgl.: ACGH, Matrikelliste 2, 48.
- 137 Vgl. Anm. 11.
- 138 *Hoberg* (Anm. 100) 333.
- 139 *Hoberg* (Anm. 42).
- 140 Vgl. auch Anlage 2.
- 141 ASV, SS Colonia 174 E, 206v–207r. Lucini an Torrigiani, Köln 20. V. 1764.
- 142 ASV, SS Colonia 266, 21r–v. Torrigiani an Lucini, Rom 9. VI. 1764.
- 143 ASV, ANC 278, 110r–111r. Spies an Lucini, Osnabrück 10. VI. 1764.
- 144 ASV, SS Colonia 174 E, 215r–v. Lucini an Spies, Köln 23. VI. 1764. Vgl. *Hoberg* (Anm. 42) 21.
- 145 Hierzu ausführlich: *Hoberg* (Anm. 42).
- 146 Handbuch des Bistums Osnabrück (Anm. 2) 21 nennt eine päpstliche Bestätigung, die ich nicht finden konnte. Auch ist es nicht möglich, festzustellen, woher diese Angabe stammt.
- 147 Denkschrift des Konsistoriums vom 23. IV. 1795: Processus Dataria 168, 278r–v.
- 148 ASV, Processus Dataria 168, 276r–v u. 283r–v.
- 149 ASV, Processus Dataria 168 277r.
- 150 Informativprozeß für Gruben: ASV, Processus Dataria 168, 272r–287r.
- 151 Eubel VI, 329.
- 152 *Bernd Holtmann*, Gruben, Karl Clemens Reichsfreiherr von, in: *Erwin Gatz* (Hrsg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon* (Berlin 1983) 263/5.
- 153 ASV, ANC 70, 190r. Lucenius an Chigi, Köln 7. III. 1653.
- 154 Das Amt des Generalvikars erlischt mit dem Tode des Bischofs, da er sein Vertreter ist. Dieses gilt nach wie vor. Nach dem CIC (1917) c. 355 § 2 erlischt im Augenblick der Sedisvakanz das Amt des Weihbischofs, wenn in dem päpstlichen Ernennungsschreiben nicht etwas anderes bestimmt ist. Der CIC (1983) c. 409 § 2 bestimmt, daß bei Sedisvakanz die Vollmachten und Befugnisse des Weihbischofs bestehen bleiben.

Wilhelm von Humboldt und Rom

Von EGON JOHANNES GREIPL

Vor 150 Jahren ist im Schloß Tegel bei Berlin der Freiherr Wilhelm von Humboldt gestorben. Dem Gedächtnis dieses Mannes ist der Vortrag gewidmet, den ich heute abend halten möchte. Möglicherweise fragen sich viele unter Ihnen, was das für ein merkwürdiges Thema sei: Humboldt und Rom, fürchten vielleicht auch, daß ebenso Hochgeistiges wie Langweiliges über sie hereinbrechen werde in der Form von Auslassungen über Menschenbild, Bildungsideal, Antikenrezeption, Staatsidee und was dergleichen anstrengende Gegenstände sonst noch sind. Aber so hoch wollen wir nicht fliegen. Humboldt und Rom soll ganz einfach deswegen unser Thema sein, weil dieser Mann von 1802 bis 1808 das Königreich Preußen beim Heiligen Stuhl vertreten und mit seiner Familie hier gelebt hat.

Wilhelm von Humboldt¹ war eine Persönlichkeit mit vielen Facetten: Als Gelehrter hat er sich mit Sprachwissenschaft und Staatslehre beschäftigt, als Diplomat die politischen Interessen seines preußischen Vaterlandes vertreten und als Staatsmann dessen Bildungswesen reformiert.

Sein Leben und seine Betätigung haben Spuren hinterlassen; Wilhelm von Humboldt hat – und das kann man beileibe nicht von allen Gelehrten oder Staatsmännern sagen – eine Wirkungsgeschichte. Männer und Frauen mit Wirkungsgeschichte jedoch werden leicht das Opfer von Biographen und Ideologen oder von Kombinationen aus beiden. Das Ergebnis sind dann Lebensbeschreibungen oder Interpretationen, die, nach einem Wort Goethes, die „sogenannten Tugenden und Fehler mit heuchlerischer Gerechtigkeit aufstutzen und dadurch, weit schlimmer als der Tod, eine Persönlichkeit zerstören, die nur in der lebendigen Vereinigung solcher entgegengesetzter Eigenschaften gedacht werden kann.“²

Auch Wilhelm von Humboldt ist es so ergangen. Den einen gilt er als fortschrittlicher Bildungspolitiker, nach dem man Universitäten benennt, den anderen als Mitschuldiger an der deutschen Katastrophe von 1933 und 1945. Während er den einen der „Weise von Tegel“ ist, schmäht ihn, wenig schmeichelhaft, Friedrich Nietzsche einen „edlen Flachkopf“.³

Humboldts Stellung in der Geschichte der Pädagogik und in der Linguistik zu bestimmen, steht mir nicht zu. Auch seine Rolle in der preußischen Innenpolitik des beginnenden 19. Jahrhunderts kann nicht unser Thema sein. Nur um einen Ausschnitt aus diesem reichen Leben soll es heute gehen, eben über Wilhelm von Humboldt und Rom. Ich will sie dabei nicht mit tüfteligen Analysen langweilen, sondern, den Vorwurf von Theoriedefizit und mangelndem Abstraktionsniveau riskierend, Ihnen einfach von einem interessanten Mann erzählen.

Dieser Mann saß am 25. November 1802 in einem Wagen und fuhr, auf der Via Cassia von La Storta kommend, über die Milvische Brücke in die Stadt Rom, und zwar mit dem Auftrag, den König von Preußen beim Papst diplomatisch zu vertreten. Humboldt war zu diesem Zeitpunkt 35 Jahre alt und hatte schon ein einigermaßen bewegtes Leben hinter sich. Er stammte aus einer Familie, die im ausgehenden 16. Jahrhundert erstmals in Berlin bezeugt ist, bürgerlich zunächst, dann über den Dienst in der Bürokratie in den Adelsstand aufgestiegen.

Humboldts Vater war Offizier, Kammerherr des Kronprinzen von Preußen und späteren Königs Friedrich Wilhelm II. Seine Mutter, Elisabeth Colomb, stammte aus einer Berliner Hugenottenfamilie. Sein 1769 geborener und damit um zwei Jahre jüngerer Bruder Alexander wurde der berühmte Naturforscher und Weltreisende.

Eine Schule hat der spätere Schulreformer nie besucht; wie es beim preußischen Adel üblich war, erhielt er die voruniversitäre Ausbildung von Hauslehrern; und wie es innerhalb seiner sozialen Schicht ebenfalls üblich war, strebte er in den Staatsdienst und studierte dazu in Frankfurt/Oder und Göttingen Jurisprudenz. Dem Studium folgte eine, wie man im 18. Jahrhundert sagte, „Kavaliersreise“; sie führte ihn kurz vor dem Ausbruch der Revolution nach Frankreich und in die Schweiz. Jetzt knüpfte er viele Verbindungen zu den Gebildeten seiner Zeit und lernte seine spätere Frau Karoline von Dacheröden kennen. Im juristischen Staatsdienst hielt er es nur ein Jahr (1791/92) aus. Eine stille Zeit folgte: in Burgörner, dem Besitz seines Schwiegervaters, in Tegel und vor allem in Jena, wo er seine Freundschaft mit Friedrich Schiller begründete. Dann reiste er wieder: nach Wien, nach Paris und nach Spanien, wo er eingehende Studien zur Sprache der Basken betrieb.

1801 war Wilhelm von Humboldt in Deutschland und bemühte sich um erneute Aufnahme in den Staatsdienst Preußens. Da ergab sich – eigentlich unerwartet – eine lockende Möglichkeit: Johann Daniel Wilhelm von Uhdn, preußischer Resident in Rom, hatte im Februar 1802 um seine Abberufung gebeten.⁴ Er und seine Tochter verträgen das römische Klima nicht, schrieb er nach Berlin; in Wirklichkeit hatte ihm seine Frau Anna Magnani den Aufenthalt in der Stadt verleidet, als sie mit dem dänischen Bildhauer Bertel Thorwaldsen ein Verhältnis begann und ihren Mann allein in der Villa Malta sitzen ließ.

„Wer wird warum was?“ – Die Frage nach der Karriere und ihren Bedingungen ist immer interessant und kann selten mit letzter Sicherheit beantwortet werden, da die entscheidenden Motive, Konstellationen und Abläufe sich nicht unbedingt in den Akten niederschlagen. Warum wurde Humboldt preußischer Resident in Rom?

Daß Uhdn ging, war aus Humboldts Sicht Zufall. Ausschlaggebend für den Erfolg seiner Kandidatur waren jedoch die Empfehlungen des ihm verbundenen Kabinettsrats Beyme, seines früheren Hauslehrers Kunth und

das Bemühen des Ministers Struensee. Im offiziellen Vorschlag des Kabinettsministeriums wurden die Qualitäten herausgestellt, die Humboldt für den römischen Posten besonders geeignet erscheinen ließen: seine preußische Geburt, sein preußischer Besitz, die Dienste, die sein Vater dem Staate geleistet hatte, seine protestantische Erziehung, seine aufgeklärte Weltanschauung, die ihn die rechte Distanz zum verführerischen Glanz des päpstlichen Rom halten lassen sollte, seine Reiseerfahrung und seine Sprachkenntnisse.⁵

Seit den Anfängen der modernen Diplomatie in der Zeit der Renaissance war es üblich, daß Diplomaten von ihren Auftraggebern mit Anweisungen, Instruktionen, versehen wurden. Die Instruktion, die ein neuernannter Gesandter erhielt, war gewöhnlich besonders ausführlich, enthielt allgemeine wie auch spezielle Gesichtspunkte und bot nicht selten eine Gesamtwürdigung der Beziehungen zu dem fraglichen Staat oder Souverän.

Daß aber Humboldt am 22. August 1802 eine solche Instruktion erhielt, war etwas Besonderes: keinen seiner Vorgänger hatte man in dieser Form instruiert, für uns ein Hinweis, daß die preußische Vertretung beim Heiligen Stuhl eine neue Qualität erhalten hatte; sie war wichtiger, politischer, offizieller geworden.

Humboldts Instruktion umfaßte 34 Punkte.⁶ Beim Entwurf des Textes hatte das königliche Kabinettsministerium stets im Blickfeld, „auf der einen Seite einer weisen und wohlverstandenen Toleranz, auf der anderen Seite aber den hohen Majestätsrechten und überhaupt allen und jeden Gerechsamten E.K.M. in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten nicht das mindeste zu vergeben.“⁷ Im Klartext ging es also darum, dem preußischen König, bzw. der Bürokratie einen möglichst weitreichenden Einfluß in kirchlichen Angelegenheiten zu verschaffen bzw. zu erhalten. Der preußische König beanspruchte den Summepiskopat, der ihm im protestantischen Bereich ja unbestritten zustand, in gewisser Weise auch gegenüber seinen katholischen Untertanen in Schlesien.

Der scharfe Wind des Staatsabsolutismus weht durch die einzelnen Paragraphen dieses Dokuments: Der Papst wurde als weltlicher Fürst betrachtet, den die katholischen Preußen zwar als ihr Oberhaupt verehren mochten, aber nur insoweit, als dadurch keine königlichen Majestätsrechte geschmälert wurden. Humboldts Tätigkeit sollte der Beruhigung katholischer Gewissen dienen; keinesfalls durften Verhandlungen konkordatären Charakters geführt werden, die ja eine Gleichberechtigung der verhandelnden Parteien und eine beiderseitige Konzessionsbereitschaft voraussetzen. Konkordate früherer Zeit, welche die polnischen Könige für die schlesischen Gebiete abgeschlossen hatten, durfte Humboldt nicht anerkennen. Der gesamte Briefwechsel zwischen preußischen Untertanen und der römischen Kurie hatte über das Berliner Ministerium und über die römische Gesandtschaft zu laufen, sämtliche kirchlichen Verlautbarungen und Dekrete mußten zur Genehmigung vorgelegt werden. Ausschaltung des römischen Ein-

flusses in den katholischen Gebieten Preußens: Dieses Ziel stand auch hinter Humboldts Auftrag, allen Bestrebungen zur Errichtung vorübergehender oder dauernder Nuntiaturen, zur Entsendung päpstlicher Legaten oder Apostolischer Vikare tatkräftig entgegenzuwirken und die Ernennung preußischer Kardinäle zu unterbinden.

Natürlich waren auch die Verhältnisse und Entwicklungen am römischen Hof in dieser politisch turbulenten Zeit der napoleonischen Kriege interessant; Humboldt sollte die verschiedenen Parteien beobachten und vor allem die Tätigkeit der Exjesuiten im Auge behalten; auch dies alles im Interesse der Machtentfaltung des Staates auf religiösem Gebiet: „Die genaue Kenntnis dieser Gegenstände ist uns darum interessant, weil man die auf Meinung beruhenden, im Dunkel wirkenden Kräfte der Hierarchie genau beleuchten und kennen muß, um ihre schädlichen Einflüsse abzuhalten und unwirksam zu machen. Es interessiert also jede bedeutende Veränderung in diesem Fache, sie mag mit neuen Gefahren drohen, auf deren Abwendung wir dann Bedacht nehmen werden, oder sie mag Schwächen und Blößen des römischen Hofes aufdecken, welche sodann zum wahren Besten des Staates zu nutzen seyn werden.“⁸

Die Instruktion Humboldts zeigt deutlich, daß sich seine Tätigkeit in zwei große Bereiche teilte: einerseits die Erledigung kurialer Geschäfte für preußische Untertanen, die nicht direkt mit dem Heiligen Stuhl korrespondieren durften, und andererseits die politische Berichterstattung aus Rom bzw. die Ausführung politischer Aufträge beim Kardinalstaatssekretär.

Kuriale Geschäfte: das bedeutete insbesondere Beschaffung der Ernennungsbullen für kirchliche Würdenträger in Preußen, Beschaffung päpstlicher Vollmachten, Beschaffung von Ehe- und Ordensdispensen, sowie von Ablassprivilegien. Über diese Tätigkeit hat Humboldt am Ende seines ersten Dienstjahres einen detaillierten Bericht verfaßt.⁹ Demnach gingen 1803 insgesamt 261 Vorgänge solcher Art über seinen Schreibtisch, und zwar zwei Konfirmationsbullen für Bischöfe bzw. Weihbischöfe, vier für andere Prälaten, zwei Delegationsbrevien für Prosynodalrichter, 55 Ehedispenen, 61 Dispensen für Ordensgeistliche – diese hohe Zahl hing mit den Säkularisationsmaßnahmen zusammen – und 136 Ablassbrevien.

Päpstliche Bullen und Brevien kosteten Geld, zwar nicht alle; so waren z. B. 50 der 55 Ehedispenen kostenlos, ebenso 127 der 136 Ablassprivilegien. Die Konfirmationsbulle für den Bischof eines reichen Bistums konnte hingegen mehrere tausend Goldgulden erfordern. Humboldt mußte diese Beträge verauslagen und – wenn irgend möglich – herunterhandeln. Wenn nicht gerade die Neubesetzung des Erzbistums Gnesen anstand, die eine schon ermäßigte Taxe von 5000 Goldgulden kostete,¹⁰ waren die von Humboldt zu zahlenden Beträge nicht aufregend hoch: 1500 Taler 1803, 2100 Taler 1804 und 1750 Taler im Jahre 1805 zum Beispiel.¹¹

Geschäfte dieser Art hatte früher ein bloßer sog. Agent geführt, wie ihn Preußen seit 1747 in der Person eines römischen Geistlichen unterhalten

hatte. Es war eine eher anspruchslose Tätigkeit; man besorgte die Angelegenheiten von Privatleuten, allerdings seit Humboldt immer mit der Tendenz „... dem Zwang, den man von Rom aus sogar in den entferntesten Gegenden noch ausüben möchte, soviel es angeht zu steuern.“¹²

Die politische Berichterstattung spielte eine untergeordnete Rolle.¹³ Politischen Einfluß auf den Gang der kurialen Entscheidungen hat Humboldt praktisch nie nehmen können; es wird schon so gewesen sein, wie er später einmal an seine Frau schrieb, daß „... in Geschäften, besonders diplomatischen, die doch meist nur eine Art unnützen Spiels sind“, nichts so gut sei „als leben und leben lassen“.¹⁴

Den Kardinalstaatssekretär, den berühmten Ercole Consalvi, hat Humboldt schon am Tag nach seiner Ankunft in Rom am 26. November 1802 kennengelernt; tags darauf stattete er Papst Pius VII. einen Antrittsbesuch ab. Bei den maßgeblichen Kardinälen und Kurienprälaten führte ihn sein Vorgänger Uhden ein. Humboldts erste Eindrücke sind von Voreingenommenheit und Widersprüchen gekennzeichnet. Nachdem er wenige Minuten mit dem Papst Höflichkeiten ausgetauscht hatte, wußte er schon, daß dieser „ein äußerst leutseliger, wohlmeinender und für das Beste seiner Untertanen eifrigst besorgter Fürst“ sei; tags darauf schilderte er die Not des Volkes, die Scharen von Bettlern, den Brotmangel und den Papst als eine zwischen den Parteien schwankende, schwache Figur.¹⁵ Und an Schiller schrieb Humboldt, das Rom des Papstes sei dem Untergang geweiht, da die päpstliche Regierung in ihrem Glanz und ihrer Größe nur mehr „auf der Meinung anderer und eigenem Stolze“ beruhe, gewissermaßen nur eine „erbettelte Existenz“ führen könne.¹⁶

Humboldts politische Aktivität in Rom, die ja, wie erwähnt, bescheiden war, hing aufs engste mit der Entwicklung im Reich zusammen, insbesondere mit der im Frieden von Lunéville 1801 vorgesehenen und im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 in Regensburg festgelegten Entschädigung der linksrheinischen Gebietsverluste deutscher Fürsten aus dem Reichskirchengut. Das bedeutete Säkularisation und Mediatisierung der geistlichen Territorien, der Fürstbistümer und Reichsabteien, ferner die Aufhebung fast aller übrigen Klöster und Stifte. In diesem Zusammenhang war es Humboldts Aufgabe in Rom, eventuelle Proteste geistlicher Reichsfürsten bei der Kurie ins Leere laufen zu lassen, überhaupt die Aktionen der protestantischen Fürsten und ihre Haltung gegenüber Rom in der Säkularisationsfrage möglichst zu vereinheitlichen.¹⁷

Vor allem aber hatte er dafür zu sorgen, daß das Reich bei der Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse nicht mehr als Verhandlungspartner der Kurie in Erscheinung trat. Ein Reichskonkordat, wie es die Kurie und auch der Kaiser gerne gesehen hätten, mußte verhindert werden, da ja kirchliche Fragen ausschließlich in die Kompetenz der einzelnen Territorien fallen sollten. Diese Haltung war nicht typisch protestantisch, sondern entsprach durchaus den staatskirchlichen Vorstellungen katholischer Sou-

veräne und Bürokratien, wie sich am Beispiel Bayerns leicht zeigen ließe.¹⁸ Der römischen Kurie war im Zusammenhang mit den Klosteraufhebungen allenfalls die Beruhigung der Untertanengewissen zugedacht. In der Tat versuchte Humboldt, zur Aufhebung der schlesischen Klöster die päpstliche Zustimmung zu erhalten, blieb aber erfolglos und riet dann dem Ministerium zu einseitigem Vorgehen; so geschah es auch.¹⁹

Werfen wir nun einen Blick auf die gewissermaßen handwerkliche Seite des Gesandtendaseins. Heute ist es ja so, daß ein Botschafter über eine Kanzlei und Residenz verfügt. Da gibt es Amtsräume, in denen Attachés und Räte, Verwaltungsbeamte und Sekretärinnen eine mehr oder weniger emsige Tätigkeit entfalten. Die Elektronik hat das Chiffrieren und Übermitteln von Nachrichten übernommen und in einem unvorstellbaren Maße beschleunigt, sie greift sogar an die Wurzeln des diplomatischen Dienstes: wenn ein Außenminister den anderen telefonisch sprechen kann, braucht er eigentlich keinen Botschafter mehr.

Humboldts Situation war ganz anders: eine Residenz mußte er sich erst suchen, eigentliches Dienstpersonal hatte er keines; er selbst hat seine Berichte entworfen – in französischer oder in deutscher Sprache – er selbst hat sie chiffriert und ins Reine geschrieben. Der gesamte Schriftverkehr mit Berlin lief über die preußische Botschaft in Wien; ein Bericht Humboldts nach Berlin war, ebenso wie eine Instruktion des Ministeriums nach Rom, etwa einen Monat unterwegs. Nehmen wir einmal theoretisch an, Humboldt stellte bei seinen Gesprächen mit Kurienvetretern am 1. März einen Entscheidungs- bzw. Instruktionsbedarf fest, so war er erst Anfang Mai in der Lage, von seiner Regierung abgedeckte Maßnahmen einzuleiten, die ihrerseits zu diesem Zeitpunkt durch die Entwicklung in Rom schon wieder überholt und unzweckmäßig sein konnten.

Humboldt empfand seine Tätigkeit als nicht sonderlich anstrengend. „Meine Geschäftslage ist sehr erträglich“, schrieb er im Januar 1803 an Goethe. „Sie beschäftigt mich nur auf eine sehr leichte Weise und läßt mir Zeit genug zum Studium und zum Vergnügen übrig.“²⁰ Trotzdem war man in Berlin mit seiner Tätigkeit vollkommen zufrieden; 1803 erhielt er die Erlaubnis, neben der preußischen Vertretung auch die Geschäfte des Fürsten von Oranien-Fulda zu führen, was seine Einkünfte nicht unbeträchtlich vermehrte, und 1806 wurde er vom bloßen Residenten zum bevollmächtigten Minister Preußens befördert.²¹ Dieser Status hätte es ihm ermöglicht, für den Bereich seines Hauses die diplomatische Immunität zu beanspruchen und eine eigene Gerichtsbarkeit auszuüben. Wohlweislich verzichtete er darauf, diese Verantwortung zu übernehmen und sich damit Angriffen aus der Bevölkerung auszusetzen, „... wenn, wie in dem spanischen so häufig, in seinem Districte Ermordungen, Beraubungen und andere Unordnungen vorgehen.“²²

Finanziell war Humboldt jetzt ganz gut gestellt; gegenüber den früheren 3400 erhielt er nunmehr 5000 Taler, wobei diese Erhöhung aus Mitteln

bestritten wurde, die aus säkularisierten bischöflichen Gütern stammten.²³ Auch die Bezahlung unterstrich die gestiegene Bedeutung der preußischen Vertretung und ihren diplomatischen Charakter; während sich die früheren Agenten nicht nur vom preußischen Staat, sondern auch von Bischöfen und anderen Auftraggebern hatten bezahlen lassen, empfanden schon Uhden und erst recht Humboldt dies als ihrer Pflicht zuwiderlaufend. „Sie sind demnach im vollen Sinne Diener des Königs und des Staates und nicht Agenten der Bischöfe“, hatte Minister Hardenberg geschrieben.²⁴

Diener des Staates? Vor seinem römischen Aufenthalt hatte sich Humboldt ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt, wie denn die Wirksamkeit des Staates zu begrenzen sei.²⁵ Nun war er Diener des Staates und zwar in einem Bereich, der mit der Religion der Untertanen zu tun hatte. Diener des Staates – Grenzen des Staates: Das verspricht eine spannende Beziehung zu werden. Und wenn wir am Schlusse dieses Abschnitts über Humboldts dienstliche Tätigkeit noch nach dem persönlich theoretischen Hintergrund fragen, vor dem sich seine Tätigkeit entfaltete, werden wir eine gewisse Überraschung erleben. In der eben zitierten Schrift über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates handelt ein Abschnitt von der Religion. Da heißt es: „Ohne also weitere Gründe hinzuzufügen, glaube ich demnach den, auch an sich nicht neuen Satz aufstellen zu dürfen, daß alles, was die Religion betrifft, außerhalb der Grenzen der Wirksamkeit des Staates liege, und daß die Prediger, wie der ganze Gottesdienst überhaupt eine, ohne alle besondere Aufsicht des Staates zu lassende Einrichtung der Gemeinden sein müssten.“²⁶ Soweit die Theorie; in der Praxis vertrat er dann wenig später umfassende Eingriffe des Staates auf dem Felde der Religion; in seiner römischen Tätigkeit war er geradezu das Instrument dafür. Siegfried August Kähler hat 1927 sein ganzes Humboldt-Bild auf solchem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufgebaut, näherhin auf der Tatsache, daß sich Humboldt an Ideen klammerte, „an deren begrifflicher Klarstellung ihm fast alles, an deren Verwirklichung ihm so gut wie nichts“ lag.²⁷

Humboldts dienstliche Tätigkeit ist natürlich nur ein Teilaspekt des Themas „Humboldt und Rom“. Wenden wir uns nun den anderen, vielleicht etwas bunteren Feldern zu: seiner Familie, seinem Haus, seinem Verhältnis zur Stadt, in der er lebte.

Wilhelm von Humboldt war nicht alleine nach Rom gekommen: seine Familie begleitete ihn, d. h. seine Frau Karoline, die gleichnamige älteste Tochter, die Söhne Wilhelm und Theodor und die beiden jüngsten, Adelheid und Gabriele. In Rom wurde dann 1806 noch Gustav geboren. Ihn mußte Humboldt draußen an der Pyramide des Cestius begraben, ebenso den 1803 von der Malaria hingerafften Wilhelm. Die beiden Gräber sind noch heute im alten Teil des Friedhofs zu sehen: Zwei Säulenstümpfe, ein einfacher Text, der das Todesdatum berichtet und die Tatsache, daß der Vater den Begräbnisplatz angekauft hat. Wie antike römische Meilensteine

sehen die Grabdenkmäler der Humboldt-Kinder aus: ob dieser Gedanke tatsächlich dahinterstand, ist nicht bekannt.

Doch kehren wir in den Dezember 1802 zurück: Humboldts Vorgänger Uhdens hatte dafür gesorgt, daß die Familie zunächst in der Villa Malta unterkam. Aus den Fenstern und von der Terrasse konnte man damals noch die ganze Stadt und bei gutem Wetter sogar das Meer blitzen sehen, und die Kinder hatten einen kleinen Garten zum Spielen. Trotzdem beschloß Humboldt umzuziehen, und zwar in den Palazzo Tomati in der Via Gregoriana, der durch Uhdens Weggang freigeworden war. Die Familie war eher positiv von den römischen Wohnverhältnissen überrascht; man fand die Häuser über Erwarten fest gebaut, freute sich, daß die einzelnen Zimmer Kamine und neben den verbreiteten Kohlebecken noch kleine eiserne Öfen aufwiesen. Als ungünstig empfand man die Aufteilung der Räume, die zu großen Zimmern, den Mangel an Licht und die altmodische Einrichtung²⁸.

Im Haushalt lebten neben der Familie ein italienischer Diener und ein deutscher „Haushofmeister“, ein Lehrer für die Kinder also: zuerst Ludwig Riemer, mit dem es aber wegen unsterblicher Liebe zu Frau von Humboldt nicht lange ging²⁹, dann der Hannoveraner Arzt Heinrich Kohlrausch. Kohlrausch war von der Familie hochgeschätzt, vielleicht überschätzt, auch in seinen ärztlichen Fähigkeiten. Von Humboldt vielfach empfohlen, wurde Kohlrausch so etwas wie ein Modearzt und brachte es zu einem beachtlichen Vermögen. Vielleicht war es nur die neidische Konkurrenz, die ihn als „Pyramidendoktor“ bezeichnete, weil sich die Objekte seiner ärztlichen Bemühungen angeblich schon bald bei der Cestiuspyramide wiederfanden. Als Kohlrausch dann Karoline von Humboldt auf ihrer Parisreise von 1804 begleitete und längere Zeit von Rom abwesend war, wurden gleich Befürchtungen laut wie: „Wenn nur in Rom nicht Hungersnot entsteht, da die Bevölkerung, die ihren Regulator verloren hat, nun ohne Maß sich vermehren wird.“ Soviel zum Humboldtschen Haus und zum römischen Klatsch³⁰.

Gesellschaftsleben ist für den Diplomaten gewissermaßen Dienst. Wo sonst sollte er seine Informationen herbeiziehen, wenn nicht aus zahllosen „conversazioni“, wie die eher zwanglosen Salontreffs damals hießen. Vier- bis fünfmal in der Woche waren Humboldts in anderen Häusern; da ging es eher bescheiden zu. Beim Fürsten Torlonia z. B., der steinreich war, trafen sich zweimal in der Woche etwa 100 Personen: Es wurde nicht einmal ein Glas Wasser angeboten.

Auch bei Gesellschaften im Hause Humboldt wurde gespart, notwendigerweise, denn die Preise für die einfachsten Dinge waren im damaligen Rom nach Frau Humboldts Empfinden unglaublich hoch. So gab es nur in Ausnahmefällen, z. B. für die deutschen Künstler, etwas zu essen; im übrigen beschied man sich damit, russischen Tee anzubieten³¹.

Wilhelm von Humboldt war für den Posten des preußischen Residenten ein idealer Mann, da er den Fragen der Religion im allgemeinen und der

Kirche im speziellen mindestens distanziert, vielleicht sogar ablehnend gegenüberstand³². Religion betrachtete er vorwiegend instrumental: als Mittel, auf die Sitten und den Charakter des Menschen positiv einzuwirken. Er stellte aber ausdrücklich fest, daß auch der areligiöse Mensch moralisch sein könne, vielleicht sogar in einem höheren Maße, da seine Moral eine sozusagen primäre, die in der Religion gegründete aber eine abgeleitete sei. Religion war für ihn, dessen religiöse Erziehung in Bibellektüre und in der Teilnahme der Familie an den Gottesdiensten in Tegel bestanden hatte, Privatsache. Das Christentum betrachtete er als dekadent, ja als unheilvoll, da sein „sentimental religiöser Mystizismus“³³ der klaren griechisch-römischen Kultur den Todesstoß versetzt habe. Das Christentum beunruhige den Menschen, mache ihn mürbe. „Man spaltete seine Natur, setzte der Sinnlichkeit eine reine Geistigkeit entgegen und erfüllte ihn mit nun nie mehr weichenden Ideen von Armut, Demut und Sünde.“³⁴

Und gar nichts wußte Humboldt mit der katholischen Kirche, den Formen des Kultes, der Liturgie anzufangen, die doch für uns heute zumindest etwas durch ihr Alter Ehrwürdiges und Staunenswertes darstellen. Wie für fast alles interessierte sich Humboldt nur insoweit dafür, als eine direkte, fast möchte man sagen triviale Beziehung zu seiner Individualität herzustellen war. Im Frühjahr hatte er schlechte Stimmung, seelische Leiden; aber er fand sich getröstet, denn: „Glücklicherweise treffen sie immer mit den Leiden des Herrn in der Passionswoche zusammen, zu ihnen stoßen die Langeweile der kirchlichen Funktionen und die mir in den Tod verhaßte Musik; so dient mir alles zusammengenommen zur heilsamen Buße und löst sich im Sommer, wo das Phantom der bösen Luft alle diese ultramontanen Unholde wieder verscheucht, in reinen Genuß auf.“³⁵

All diesen Dingen, die doch auch „Rom“ ausmachten, stand Humboldt also im Grunde ohne Verständnis gegenüber; und noch am Ende des 19. Jahrhunderts – ich denke an Kurd von Schlözer – verharren die preußischen Diplomaten in dieser Haltung. Wenn sie kirchliche Funktionen beschreiben, entsteht doch stark der Eindruck anachronistischer exzentrischer, ja geradezu exotischer Vorgänge³⁶.

Für den aufgeklärten gebildeten Protestanten oder Heiden Humboldt war ein anderes Rom interessant; in seiner Dichtung „Rom“ kommt dies sehr schön zum Ausdruck:³⁷

„Stadt der Trümmer, Zufluchtsort der Frommen!

Bild nur scheinst Du der Vergangenheit;

Pilger Deine Bürger, nur gekommen

Anzustaunen Deine Herrlichkeit;

Denn vor allen Städten hat genommen

Dich zum Thron die allgewaltge Zeit.

Daß Du seist des Weltenlaufes Spiegel

Krönte Zeus mit Herrschaft Deine Hügel.“

Die Stadt ist nicht Realität, sondern nur „Bild“, keine Bürger hat sie, sondern nur „Pilger“ halten sich in ihren Mauern auf, wobei natürlich nicht der Pilger im religiösen Sinne gemeint ist. Humboldt selbst war mit hochgespannten Erwartungen hierhergekommen, für ihn begann eine neue Lebensperiode. Die Stadt war für ihn aber nicht etwas Eigenständiges, Individualität, die man beobachten und beschreiben kann. Für ihn waren die Stadt und die umgebende Landschaft, waren die Monumente in gewisser Weise nur Kulissen oder Bühne, wo er seine eigenen Ideen auftreten lassen konnte.

Wie merkwürdig berührt es uns heute, wenn er die Peterskirche preist, weil sie wegen ihres Ebenmaßes nicht so ungeheuer erscheint wie sie ist, dann aber nichts zu ihrer sakralen Bedeutung sagt, gar nichts, sondern nur den Bezug zu sich selber herstellt: „In den Hallen der Peterskirche muß es sich schön meditieren lassen.“³⁸

Gebündelt und deshalb sicher zu scharf zeigte sich sein egozentrisches Rombild, als er gegenüber Goethe die Ausgrabungstätigkeit der Archäologen würdigte: „Es kann höchstens ein Gewinn für die Gelehrsamkeit auf Kosten der Phantasie sein. Ich kenne für mich nur noch zwei gleich schreckliche Dinge, wenn man die Campagna di Roma anbauen und Rom zu einer polizierten Stadt machen wollte, in der kein Mensch mehr Messer trüge. Kommt je ein so ordentlicher Papst – was aber die 72 Kardinäle verhüten mögen! –, so ziehe ich aus. Nur wenn in Rom eine so göttliche Anarchie und um Rom eine so himmlische Wüstenei ist, bleibt für die Schatten Platz, deren einer mehr wert ist als dies ganze Geschlecht.“³⁹

Glücklicherweise hatte Humboldt eine Frau mit einem offenbar größeren Sinn für Realität. Ihr gefiel Rom gar nicht so besonders. Sie fand, daß die Paläste entweder in Winkeln standen oder schlechte Eingänge hatten, daß die Straßen unsäglich schmutzig waren, weil man allen Schutt und Abfall einfach aus den Häusern warf; sie sah auch das unsäglicheliche Elend und die zahllosen Bettler⁴⁰.

Karoline von Humboldt war es dann wohl auch, die mit ihrem gesunden Realitätssinn den guten Ruf des Humboldtschen Hauses, des Palazzo Tomati oberhalb der spanischen Treppe, als Treffpunkt der Deutschen in Rom begründete. Als sie 1804/05 nach Paris reiste und den Mann in Rom alleine zurückließ, verlor Humboldts Haus diesen Charakter sofort⁴¹, als hingegen 1808 Humboldt zunächst alleine Rom verließ und Karoline in Rom zurückblieb, litt das gesellschaftliche Leben kaum⁴². Ihre Bedeutung erfährt eine hübsche Illustration dadurch, daß man unter den Deutschen in Rom zwei Parteien unterschied: eine christliche, wo Sophie Bernhardi, Mutter des Historiographen Theodor Bernhardi, als Madonna den Mittelpunkt bildete, und eine heidnische: hier präsierte Karoline von Humboldt als Venus⁴³. Bei Humboldts trafen sich Leute, die nur vorübergehend in Rom waren und solche, die dauernd hier lebten; hier trafen sich Adelige mit Geld und Künstler ohne Geld, was zumindest für die Künstler eine vor-

teilhafte Konstellation bildete: Wir finden in diesem Kreis Thorwaldsen, Fernow, Zoega, Sickler, Welcker, Bonstetten, Gmelin, Reinhart, Schick, Wagner, Rauch, den Kronprinzen Ludwig von Bayern und den Großherzog Friedrich von Mecklenburg⁴⁴.

In der Pflege dieses Kreises ist die eigentliche Bedeutung von Humboldts römischem Aufenthalt zu sehen; die staatskirchlichen Vorstellungen, mit denen seine dienstliche Tätigkeit verknüpft ist, trugen auf die Dauer nicht; was Wilhelm von Humboldt selbst in Rom empfang, blieb doch sehr stark auf der Ebene des übersteigerten Individualismus und des Privaten. In Humboldts Haus jedoch sprühte lebendiger Geist, trafen sich Mäzenatentum und kreative Temperamente, wurden Vorbedingungen für Kunstwerke geschaffen.

1808 machten Preußens politische Katastrophe und das ungewisse Schicksal des Kirchenstaates als Folge der Siege Napoleons Humboldts Aufenthalt in Rom unmöglich.

Im Oktober 1808 finden wir seinen Wagen wieder auf der Milvischen Brücke. Zurück ging es über die Alpen nach Preußen in eine zunächst ungewisse Zukunft: „Alles grau und grauer als grau; dürre Riesen von Bäumen, und ein Windsgeheul, daß einem angst und bange wird.“⁴⁵ Humboldts Aufenthalt in Rom war zu Ende.

Zu Beginn meines Vortrages habe ich von der Problematik der biographischen Darstellung gesprochen. Vielleicht finden Sie, daß Humboldts Persönlichkeit etwas zu schlecht weggekommen ist. Ich gestehe Ihnen, daß, je mehr mich seine Beziehung zu Rom und seine Tätigkeit in Rom beschäftigt hat, je öfter ich seine Briefe und diplomatischen Berichte gelesen habe, meine anfängliche Sympathie schwand. Denjenigen unter Ihnen, die finden, er habe eine bessere Behandlung verdient, aber auch Humboldt selbst zum Trost setze ich an den Schluß die trefflichen Verse Herbert Eulenburgs, der als Autor mehrerer Biographien es ja wissen mußte:

„Ich habe leider, dies ist schwer zu fassen,
Den harten Satz zu oft als wahr erkannt,
Daß Biographen ihre Helden hassen,
In deren Schatten sie sich matt gerannt,
Und, weit von ihrem Flug zurückgelassen,
Zerpflücken sie ihr Bild mit kalter Hand.“⁴⁶

Vortrag, gehalten auf Einladung des Römischen Instituts der Görresgesellschaft unter der Schirmherrschaft des Botschafters der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl am 26. Oktober 1985 im Campo Santo Teutonico in Rom. Für den Druck wurden am Sprachduktus und Stil des Vortrags keine Änderungen vorgenommen. Ich widme die Publikation meinem Lehrer, Prof. Andreas Kraus zum 65. Geburtstag.

¹ Quellen und Literatur: *Albert Leitzmann* (Hrsg.), Wilhelm von Humboldts gesammelte Schriften, Bd. 1–17 (Berlin 1903–1936, Neudruck Berlin 1968) (abgek. GS); *Andreas Flitner, Klaus Giel*, Wilhelm von Humboldt. Werke in 5 Bänden (Stuttgart 1980); *Albert Leitzmann* (Hrsg.), Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav v. Brinkmann (= Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart Bd. 288) (Leipzig 1939); *Anna v. Sydow* (Hrsg.), Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, 7 Bde. (Berlin 1906–1916, Neudruck Osnabrück 1968); *Albert Leitzmann* (Hrsg.), Wilhelm von Humboldts Briefe an Christian Gottfried Körner (= Historische Studien Bd. 367) (Berlin 1940); *Siegfried Seidel* (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt (Berlin 1962); *Albert Leitzmann*, Wilhelm von Humboldts Briefe an J.G. Schweighäuser (Jena 1934); *Ludwig Geiger*, Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander von Humboldt (Berlin 1909); *Herman Granier*, Preußen und die katholische Kirche, Bde. 8 und 9 (Leipzig 1902); *Rudolf Freese* (Hrsg.), Wilhelm von Humboldt, Briefe. Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit (Darmstadt 1986). Die Literatur zu Humboldt ist uferlos; ich verweise auf Flitner/Giel Bd. 5 und die dort enthaltene Bibliographie. Die wichtigsten Gesamtdarstellungen sind: *Siegfried A. Kaehler*, Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800 (München 1963); *Herbert Scurla*, Wilhelm von Humboldt. Reformator, Wissenschaftler, Philosoph (Düsseldorf 1976); *Paul R. Sweet*, Wilhelm von Humboldt. A Biography, 2 Bde. (Columbus/Ohio 1978/80). Für die römische Zeit sind einschlägig *Hermann Granier*, Wilhelm von Humboldt und die Anfänge der preußischen Gesandtschaft in Rom, in: Forsch. z. brandenburg. u. preuß. Geschichte 7 (1894) 363–376; *Egon Johannes Greipl*, Deutsche diplomatische Vertreter beim Hl. Stuhl in der Zeit vor dem Wiener Kongreß (1805) in: Deutsche diplm. Vertretungen beim Hl. Stuhl (Città del Vaticano 1984) 11–24; *Franz Hanus*, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920 (München 1954); *Friedrich Noack*, Das deutsche Rom (Rom 1912). An neuester Literatur ist mir bekanntgeworden: *Wendelin Sroka*, Die Bildungskonzeption Wilhelm von Humboldts in der DDR. Ein Beitrag zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Neuhumanismus (München 1984); *Ulrich Hübner*, Wilhelm von Humboldt und die Bildungspolitik. Eine Untersuchung zum Humboldt-Bild als Prolegomena zu einer Theorie der Historischen Pädagogik (München 1983). Nicht mehr einsehen konnte ich *Ingrid Lecoq-Gellersen*, Die politische Persönlichkeit Wilhelm von Humboldts in der Geschichtsschreibung des deutschen Bildungsbürgertums. Historiographische Studie zur Problematik des Intellektuellen in der Politik (Bern–Frankfurt–New York 1985) (Hinweis von E. Gatz).

² Zitiert nach *Scurla* (Anm. 1) 10f.

³ Zu den Wertungen vgl. *Albert v. Schirnding*, Der Traum vom harmonischen Menschen, in: Süddeutsche Zeitung 6./7. April 1985, 12; *Irmgard Kawohl*, Wilhelm von Humboldt in der Kritik des 20. Jhs. (Ratingen 1969); *Hans Hermann Groothoff*, Wilhelm Dilthey. Zur Erneuerung der Theorie der Bildung und des Bildungswesens (Hannover 1981) 16.

⁴ *Granier* Nr. 425 Anm. 2.

⁵ *Granier* Nr. 425, 429, 506.

⁶ Text der Instruktion: *Granier* Nr. 473.

⁷ Immediatbericht Alvensleben 22. 8. 1802: *Granier* Nr. 472.

⁸ Punkt 15 der Instruktion: *Granier* S. 637.

⁹ Bericht vom 31. 12. 1803: *Granier* Nr. 672.

¹⁰ *Granier* Nr. 955.

¹¹ *Granier* Nr. 672.

¹² Wilhelm von Humboldt an Schiller 22. 10. 1803.

¹³ *Granier* publiziert aus dem Zeitraum vom 3. 12. 1802 bis 9. 9. 1807 44 Stücke.

¹⁴ Wilhelm von Humboldt an Karoline von Humboldt 22. 8. 1804.

¹⁵ Berichte vom 3. 12. und 4. 12. 1802: *Granier* Nr. 499 und 500.

¹⁶ Wilhelm von Humboldt an Schiller 11. 12. 1802.

¹⁷ Belege hierzu bei *Granier* Nr. 511, 523, 528, 536, 556, 570, 574, 586. Vgl. auch *Beda Bastgen*, Bayern und der hl. Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jhs. (München 1940) Reg. s. v. Humboldt.

- ¹⁸ *Granier* Nr. 376.
- ¹⁹ *Granier* Nr. 729 und Nr. 744.
- ²⁰ An Goethe 28. 1. 1803. Vgl. auch an Goethe 12. 4. 1806: „Wirklich fühlt man erst hier, daß auch das Nichtstun gehaltvoll sein kann, und kriegt einen gewissen Ekel vor dem im Norden so gewöhnlichen Ardelionenwesen.“
- ²¹ *Granier* Nr. 596, 599, 605.
- ²² *Granier* Nr. 921.
- ²³ *Granier* Nr. 905.
- ²⁴ *Granier* Nr. 896.
- ²⁵ Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen: GS Bd. 1, 97–254.
- ²⁶ Ebd. 147–164. Zitat S. 164.
- ²⁷ *Kaehler* (Anm. 1), 106.
- ²⁸ Karoline von Humboldt an ihren Vater 3. 12. 1802; Wilhelm von Humboldt an Schiller 11. 12. 1802 und an Goethe 28. 1. 1803.
- ²⁹ Humboldt an Schiller 9. 7. 1803.
- ³⁰ Zu Kohlrusch, dem Klatsch über ihn und seinem weiteren Schicksal vgl. *Erna Sander-Rindtorff*, Karoline von Humboldt und Friedrich Gottlieb Welcker. Briefwechsel 1807–1826 (Bonn 1936) 285–289.
- ³¹ Karoline von Humboldt an ihren Vater 13. 1. 1803.
- ³² Vgl. vor allem seine Schrift von ca. 1799 „Über die Religion“: GS Bd. 1, 45–76.
- ³³ Wilhelm von Humboldt an Körner 8. 7. 1805.
- ³⁴ Wilhelm von Humboldt an Goethe 23. 8. 1804.
- ³⁵ Ebd.
- ³⁶ *Kurd von Schlözer*, Römische Briefe (Stuttgart 1913); *ders.* Letzte Römische Briefe (Stuttgart 1924).
- ³⁷ Rom. An Frau von Wolzogen geb. Lengefeld: GS Bd. 9 23–46. Im folgenden werden zitiert Vers 57–64.
- ³⁸ Wilhelm von Humboldt an Schiller 11. 12. 1802.
- ³⁹ Wilhelm von Humboldt an Goethe 23. 8. 1804.
- ⁴⁰ Karoline von Humboldt an ihren Vater 3. 12. 1802 und Karoline von Humboldt an Schweighäuser 10. 1. 1803.
- ⁴¹ Wilhelm an Karoline von Humboldt 13. 6. 1804 und 18. 9. 1804.
- ⁴² Vgl. *Sander-Rindtorff* (Anm. 30) und *Noack* (Anm. 1).
- ⁴³ *Kaehler*, (Anm. 1) 198.
- ⁴⁴ *Noack* (Anm. 1) Reg. s. v. Humboldt.
- ⁴⁵ Wilhelm an Karoline von Humboldt aus München am 4. 11. 1808.
- ⁴⁶ *Herbert Eulenberg*, Neue Bilder (Berlin 1912) S. X. Zur Person dieses Schriftstellers und Dramaturgen vgl. NDB 4 (1959) 678 f.

Liturgische Fragen bei den Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz 1871–1919

Von ANDREAS HEINZ

Es befremdet einen heutigen Beobachter einigermaßen, wenn er beim Studium der drei voluminösen, von Erwin Gatz herausgegebenen Bände mit den Akten der Fuldaer Bischofskonferenzen aus den Jahren 1871–1919¹ feststellt, wie selten sich die Bischöfe in diesen fünf Jahrzehnten mit Fragen des Gottesdienstes befaßt haben. Offenbar betrachtete damals jeder Diözesanbischof das liturgische Leben in seinem Sprengel noch so sehr als ureigenste Angelegenheit, daß das Bedürfnis nach gegenseitiger Absprache oder interdiözesanem Austausch kaum aufkam. Wenn der in Fulda versammelte preußische Episkopat ausnahmsweise doch das eine oder andere liturgische Tractandum behandelte, geschah dies durchweg, weil eine Initiative Roms oder der preußischen Regierung eine gemeinsame Reaktion der Bischöfe verlangte oder geraten erscheinen ließ. Lediglich recht periphere Angelegenheiten finden sich häufiger auf der Tagesordnung: Korrekturen am Heiligenkalender und Anträge auf Kanonisation. Ohne Echo blieben dagegen wirklich zukunftsweisende Ideen wie etwa der bereits bei der allerersten Zusammenkunft des deutschen Episkopats in Würzburg 1848 von dem Speyerer Bischof Nikolaus Weis (1796–1869) unterbreitete, erstaunliche Vorschlag, eine kirchenamtliche Einheitsübersetzung des Römischen Meßbuchs zum Gebrauch der Gläubigen (Volksmissale) zu veranlassen².

Aufgeschlossener zeigten sich die preußischen Bischöfe dagegen der um die Jahrhundertwende aufbrechenden „Bibelbewegung“ gegenüber. 1901 meldet das Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz: „Wie die Bekanntschaft mit der Hl. Schrift bei Klerus und Volk zu fördern sei, ist Gegenstand eingehender Beratung“³.

Die Bischöfe wünschten eine neue, preisgünstige Volksausgabe des Neuen Testaments und der Psalmen. Der angestrebten Einheitsübersetzung sollte der Text von Franz von Allioli (1793–1873) zugrundeliegen, eine in den Jahren 1830/32 erstmals erschienene, 1838 von Papst Gregor XVI. gebilligte Ausgabe⁴, der aber die vom Heiligen Stuhl generell für die katholischen Bibelausgaben geforderten erklärenden Anmerkungen zugefügt werden sollten⁵. Doch auch auf diesem Feld wurde die Fuldaer Bischofskonferenz nicht aus eigenem Antrieb tätig. Die Bemühungen um eine intensivere Beschäftigung mit der Heiligen Schrift im Volk und auf wissenschaftlicher Ebene wurden mit Sicherheit ausgelöst durch die Bibelenzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus“ aus dem Jahre 1893⁶.

Es wurde bereits angedeutet, daß Kalenderfragen während der Berichtszeit verschiedentlich Gegenstand der Beratungen des preußischen Episkopats waren. Als die weitaus gewichtigste unter ihnen muß ohne Zweifel die beabsichtigte Festlegung des Ostertermins gelten.

1. Die Frage eines fixen Ostertermins

Nach der auf dem ersten ökumenischen Konzil (Nizäa 325) getroffenen Übereinkunft feiert die Christenheit – in Anknüpfung an alttestamentlich-jüdische Tradition (vgl. Exodus 12) – ihr höchstes Jahresfest jeweils am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond. Der Ostertermin⁷ schwankt infolge dieser lunaren Berechnungskomponente innerhalb einer Bandbreite von 5 Wochen (22. März – 25. April). Es liegt auf der Hand, daß eine stark durchorganisierte Industriegesellschaft sich mit diesem schwankenden Termin, der jeweils ein Drittel des Jahres hin und her schiebt, nicht anfreunden kann. So überrascht es nicht, daß die Anstöße für eine Fixierung des Ostertermins Ende des 19. Jahrhunderts aus Kreisen der Wirtschaft kamen, dann von staatlichen Instanzen bereitwillig aufgegriffen und den Kirchen zur Stellungnahme unterbreitet wurden. 1891 machten die Handelskammer und die Gewerbekammer in Sachsen eine Eingabe an das Ministerium des Inneren, man möge Ostern auf einen Termin am Anfang des Monats April festlegen⁸. Ähnliche Pläne beschäftigten die preußische Regierung. Veranlaßt durch das preußische Kultusministerium sah sich der katholische Episkopat Preußens genötigt, in den Jahren 1906–1913 mehrfach bei seinen Fuldaer Zusammenkünften die Frage einer Fixierung des Osterdatums zu erörtern. Erstmals tat dies die Fuldaer Bischofskonferenz 1906. Das Protokoll der Sitzung vom 28./29. August meldet diesbezüglich:

„Die eingegangenen Gutachten betreffend Verlegung des Osterfestes auf einen festen Tag werden besprochen. Es wird beschlossen, eine abwartende Haltung einzunehmen bis zur weiteren Klärung der Anschauungen in den wissenschaftlich beteiligten Kreisen“⁹.

Das Protokoll des folgenden Jahres erwähnt eine weitere, vom preußischen Episkopat zur Kenntnis genommene Denkschrift „über eine neue Fixierung des Osterdatums“¹⁰. Über Zahl, Verfasser und Inhalt der den Bischöfen zugeleiteten Gutachten schweigen die Akten. Erst zwei Anlagen zum Konferenzprotokoll des Jahres 1908¹¹ bringen größere Klarheit: Am 18. Dezember 1907 hatte sich der kurz zuvor ernannte preußische Minister für geistliche, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, Ludwig Holle (1907–1914), an den damaligen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Kopp, Fürstbischof von Breslau (1887–1914)¹², gewandt mit der Bitte, die katholischen Bischöfe Preußens möchten Stellung nehmen in der Diskussion um eine Festlegung des Ostertermins. Am 13. Januar 1908 antwortete Kardinal Georg von Kopp dem Minister, die preußischen Bi-

schöfe hätten die Frage während ihrer Zusammenkunft in Fulda am 28. und 29. August 1906 erörtert. Die Bischöfe teilten mit den interessierten staatlichen Stellen die Auffassung, daß es „zweckmäßig“ sei, das Osterdatum auf einen bestimmten Sonntag im April festzulegen. Um den gesellschaftlichen und kirchlichen Bedürfnissen Rechnung zu tragen (Kopp nennt beispielhaft: Erstkommunion, Schulentlassung, Beginn der Lehrzeit, Mietverhältnisse), empfehle sich ein Sonntag nahe dem 1. April. Doch dürfe bei einer eventuellen Neuregelung „die kirchliche Tradition und die Verbindung des Osterfestes mit dem Leiden und Sterben des Herrn nicht unberücksichtigt bleiben“. Voraussetzung für eine Zustimmung des katholischen Episkopats sei auf jeden Fall die Übernahme der Regelung durch alle „Kulturvölker“. Auch wollten die Bischöfe Preußens in der Sache so lange nicht Stellung nehmen, bis Rom gesprochen habe und eine weitere Klärung der Frage in den Kreisen der Wissenschaftler erfolgt sei¹³.

Unter dem Nachfolger Holles im preußischen Kultusministerium, August von Trott zu Solz (1909–1917), gelangte die Angelegenheit erneut auf die Traktandenliste der Fuldaer Bischofskonferenz. Doch auch bei der Sitzung von 23.–25. August 1910 vermieden die Bischöfe die staatlicherseits dringend gewünschte Stellungnahme zur Frage „über die Verlegung des Osterfestes auf einen festen Tag sowie zum Plane eines Normalkalenders“; solange Rom in der Sache schwieg, wollte auch der preußische Episkopat sich nicht äußern¹⁴.

Vermutlich war es das preußische Kultusministerium, das den vom 5.–7. November 1912 in Fulda versammelten Bischöfen ein neuerliches Gutachten bezüglich einer Fixierung des Ostertermins zuleitete. Es hatte den in der fraglichen Angelegenheit besonders engagierten Professor Dr. Wilhelm Foerster (1832–1921) zum Verfasser¹⁵. In ganz Europa warb der ehemalige Direktor der Berliner Sternwarte für seine Idee eines fixen Osterdatums am ersten Sonntag nach dem 4. April. In einem Brief vom 26. Oktober 1900 hatte der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin die Fixierung des Ostertermins als eine „namentlich für das wirtschaftliche Leben bedeutsame kulturelle Verbesserung“ bezeichnet¹⁶. Doch auch dieses Mal wollten sich die katholischen Bischöfe nicht äußern. Das Foerster'sche Gutachten erfuhr das nämliche Schicksal wie das Votum eines nicht näher bekannten Franziskaners¹⁷: es wanderte kommentarlos in die Ablage¹⁸.

Der preußische Kultusminister fand sich mit dieser dilatorischen Behandlung der Angelegenheit nicht länger ab. Minister August von Trott zu Solz ließ Kardinal Kopp wissen, daß sowohl die preußische wie die Reichsregierung an einer Festlegung des Ostertermins interessiert seien; man denke an eine Lösung im Sinne des Foerster'schen Votums¹⁹.

Mittlerweile hatte sich erstmals Rom zur Sache vernehmen lassen. Am 4. März 1913 erkundigte sich die Ritenkongregation bei Kardinal Kopp, ob es zutrefte, daß in Deutschland die Verlegung des Ostertermins öffentlich diskutiert werde²⁰. Die römische Anfrage führte dazu, daß die Fuldaer Bi-

schofskonferenz am 20. August 1913 nun doch ein Votum in der Sache abgab²¹. Sie machte sich die schon vorab von ihrem Vorsitzenden, Kardinal Kopp, nach Rom gegebene Antwort zu eigen. Kopps Antwortbrief²² läßt klar die preußische Regierung als die treibende Kraft erkennen. Dem Kultusministerium war es um einen fixen Termin für den Beginn des Schuljahres zu tun. Handel und Gewerbe wünschten im Hinblick auf den zu Ostern üblichen Dienstbotenwechsel und aus wirtschaftsplanerischen Überlegungen eine Festlegung des Ostertermins. Die veröffentlichte Meinung stimmte nach Kopps Eindruck allgemein dem Ansinnen der Regierung zu, während „die breite Masse des Volkes“ – von der Diskussion kaum berührt – „aus Pietät und Anhänglichkeit an dem Herkömmlichen“ (Kopp) mehr für die Beibehaltung der traditionellen Regelung eintrat. Die Bischöfe befürchteten eine Verwirrung unter den einfachen Gläubigen, falls sie sich entschlossen, auf die von „kirchen- und glaubensfeindlichen Kreisen“, aus rein praktischen Erwägungen betriebene Aufgabe der „altherwürdigen Berechnungen des Ostertermins“ einzugehen. Auch die mögliche Auswirkung auf das Verhältnis zur Ostkirche wurde von den preußischen Bischöfen bedacht und mahnte zur Vorsicht²³. Doch ließ der auf Wünsche der Regierung stets kooperativ reagierende Breslauer Fürstbischof²⁴ Rom gegenüber auch die grundsätzliche Bereitschaft erkennen, einen fixen Ostertermin zu akzeptieren; die von Foerster vorgeschlagene Lösung (1. Sonntag nach dem 4. April) schien akzeptabel, doch nur für den Fall, daß eine entsprechende Übereinkunft unter Mitwirkung des Heiligen Stuhls zustandekommen und vom Papst angeordnet würde. Eine eigenmächtig vom Staat verfügte Regelung betrachtete der Episkopat als illegitimen Übergriff in einen in die Erstzuständigkeit der Kirche fallenden Bereich²⁵.

Es mag an dem bald ausbrechenden Ersten Weltkrieg gelegen haben, daß die Angelegenheit nicht weiter verfolgt wurde. Der Völkerbund in Genf griff die Idee Ende der 20er Jahre und Anfang der 30er Jahre wieder auf, doch auch diesmal ergebnislos²⁶. In einem Anhang zur Liturgiekonstitution hat das Zweite Vatikanische Konzil die grundsätzliche Kooperationsbereitschaft der Römischen Kirche in der Frage einer Fixierung des Ostertermins erklärt²⁷. Doch kann man sich eine Regelung nur als Ergebnis einer weltweiten ökumenischen Übereinkunft denken, die bisher vor allem am Widerstand der orthodoxen Kirchen gescheitert ist²⁸.

2. Änderungen im liturgischen Heiligenkalender

Die nachtridentinische Liturgiereform hatte im Römischen Brevier (1568) und Meßbuch (1570) eine drastische Reduktion der Heiligtage vorgenommen. Nur mehr 149 Heiligennamen waren im liturgischen Kalender des Missales stehengeblieben, weniger als bei der vielkritisierten Kalenderreform nach dem Vatikanum II²⁹. Der auf diese Weise glücklich erreich-

te Vorrang des Herrenjahres vor den Heiligengedenktagen ging in der Folgezeit rasch wieder verloren, weil die Päpste zu großzügig den Anträgen des Kaisers, einflußreicher Herrscherhäuser sowie dem Drängen von Ordensgenossenschaften nachgaben, wenn diese die Aufnahme bestimmter Heiliger in den römischen Kalender beantragten³⁰. So kam es, daß zu Anfang unseres Jahrhunderts, bevor die Reformmaßnahmen Papst Pius X. wirksam wurden, etwa 280 Heiligengedächtnisse den Kalender füllten³¹; selbst die Sonntagsmesse wurde vielfach mit dem Formular eines Heiligentages gefeiert.

Es gab um die Jahrhundertwende wohl kaum einen deutschen Bischof, der diesen Zustand als problematisch empfunden hätte. Das Bestreben des preußischen Episkopats ging vielmehr in jenen Jahren dahin, auch deutschstämmigen Heiligen einen möglichst ranghohen Platz im Kalender der römischen Liturgiebücher zu sichern oder wenigstens die römische Erlaubnis zur Feier ihres Gedächtnisses in allen Diözesen Preußens zu erreichen.

1896 stand als 34. und damit vorletzter Punkt auf der Tagesordnung der Fuldaer Bischofskonferenz die Beantragung der Heiligsprechung des seligen Hermann Josef von Steinfeld († 1241)³². Der Vorstoß in Rom (falls überhaupt ein Antrag gestellt wurde) blieb ohne Erfolg; erst am 11. 8. 1958 erging das den Kult bestätigende Dekret der Ritenkongregation³³. Auch das Gesuch des bayerischen Episkopats um Seligsprechung des Kapuzinerbruders Konrad von Parzham († 1894), das die preußischen Bischöfe 1915 einhellig unterstützten³⁴, blieb zunächst ergebnislos. Die Selig- und Heiligsprechung erfolgte erst 1930 beziehungsweise 1934 durch Papst Pius XI.³⁵. Dem Ersuchen der Fuldaer Bischofskonferenz an die Ritenkongregation, das Fest des heiligen Klemens Maria Hofbauer für ganz Deutschland anzuordnen, entsprach Rom 1910³⁶. Die um die gleiche Zeit der zuständigen römischen Stelle zugeleiteten, weitergehenden Anträge, den Kult des heiligen Ansgar, des heiligen Adalbert von Prag und des heiligen Rhabanus Maurus in der ganzen Kirche einzuführen³⁷ und darüber hinaus Rhabanus Maurus zum Kirchenlehrer zu erheben³⁸, blieben ohne den erhofften Erfolg. Den abenteuerlichen Plan eines Elsässers, Papst Leo IX. zum Patron des Deutschen Reiches erklären zu lassen³⁹, griff die Konferenz zum Glück erst gar nicht auf.

3. Die Feiertagsordnung

Während des Pontifikats Pius' X. kam es zu bedeutenden gottesdienstlichen Reformmaßnahmen, die auch den liturgischen Kalender betrafen. Das Bestreben ging dahin, dem Herrenjahr wieder den gebührenden Vorrang vor den Heiligtagen zu sichern. Allzu gedankenlos hatte man bis dahin selbst die Sonntage mit neuzeitlichen Ideenfesten und auf den Sonntag transferierten Heiligtagen „zugedeckt“. So erbat und erhielt beispielswei-

se der preußische Episkopat 1893 die Erlaubnis, das neugeschaffene Fest der Heiligen Familie an einem Sonntag, nämlich am 3. Sonntag nach Epiphanie, in den Bistümern Preußens feiern zu lassen⁴⁰. Das Schutzengelfest wurde im gleichen Jahr einheitlich für alle preußischen Bistümer auf den ersten Sonntag im September festgesetzt⁴¹. Kein Verständnis für den 1893 eingebrachten, sachlich richtigen Vorschlag, die nach der preußischen Feiertagsordnung von 1828 auf den folgenden Sonntag verlegten Feste Mariä Himmelfahrt (15. 8.) und Mariä Geburt (8. 9.) am Tag selbst zu feiern und am Sonntag lediglich die äußere Feier „cum missa votiva solemnitate festo“ zu begehen, fand der Trierer Bischof Michael Felix Korum bei seinen Amtsbrüdern⁴².

Nun nahm sich der Papst selbst dieses Anliegens an⁴³. Am 2. Juli 1911 erschien das *Motu proprio* Pius' X. „*Supremi disciplinae*“ und am 1. November des gleichen Jahres die Apostolische Konstitution „*Divino afflatu*“⁴⁴, die den Anstoß gaben, das Herrenjahr von der Überwucherung durch Heiligengedächtnisse und Votivoffizien zu befreien. Die Fuldaer Bischofskonferenz befaßte sich schon im August des gleichen Jahres mit den Konsequenzen, die das *Motu proprio* über die Reduktion der gebotenen Feiertage für die in Preußen geltende Feiertagsordnung haben würde⁴⁵. Aufs ganze gesehen reagierte der preußische Episkopat eher reserviert auf die römische Reforminitiative⁴⁶. Eine gemeinsame Eingabe an den Papst erbat Ausnahmeregelungen, die den in Preußen geltenden Status möglichst bestätigen sollten⁴⁷. Nach dem Wunsch der Bischöfe sollten in allen Bistümern Preußens als gebotene Feiertage erhalten bleiben:

Weihnachten, Ostern und Pfingsten mit dem jeweils folgenden Tag (zweite Feiertage); Neujahr (*Circumcisio*); Mariä Lichtmeß (2. 2.); Christi Himmelfahrt; Fronleichnam; Allerheiligen (1. 11.) und Mariä Empfängnis (8. 12.).

Darüber hinaus hatten einzelne Diözesen Sonderwünsche. Die Beibehaltung von Epiphanie (6. 1.) als Feiertag wünschten Gnesen-Posen, Breslau, Kulm und Ermland, Sachsen, Freiburg und Rottenburg. Mariä Himmelfahrt (15. 8.) sollte in Gnesen-Posen, Fulda, Rottenburg, Limburg, Sachsen, Mainz und Freiburg als Feiertag erhalten bleiben. Peter und Paul (29. 6.) wünschten die Erzbischöfe beziehungsweise Bischöfe von Gnesen-Posen, Breslau, Kulm und Ermland sowie Freiburg als *festum chori et fori* für ihre Diözesen. Darüber hinaus wollte Freiburg auch den Josefstag (19. 3.), Mariä Verkündigung (25. 3.) und Mariä Geburt (8. 9.) als gebotene Feiertage bestätigt bekommen. Rom gestattete den Bischöfen Preußens und der Oberrheinischen Kirchenprovinz daraufhin die Beibehaltung der zweiten Feiertage nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten⁴⁸. Aufgehoben wurde Lichtmeß als Feiertag. Auch die gemeinsame Bitte der preußischen Bischöfe, Rom möge die äußere Feier des Lichtmeßtages und die Erteilung des Blasiussegens am 1. Sonntag im Februar gestatten, wurde abschlägig beschieden⁴⁹. Der dringend gewünschten Beibehaltung des Fronleichnams-

festes als Feiertag entsprach erst die Feiertagsordnung des Codex Iuris canonici von 1917⁵⁰. Dieser legitimierte auch die in Preußen übliche Feier von Mariä Himmelfahrt (15. 8.) und Josef (19. 3.) am jeweils folgenden Sonntag⁵¹.

Unberücksichtigt blieb erwartungsgemäß in der römischen Feiertagsregelung der aus protestantischer Tradition kommende, seit 1829 auch in den preußischen Westprovinzen als Feiertag zu begehende „Buß- und Betttag“⁵². Er fiel auf den Mittwoch in der vierten Osterwoche. Der katholischen Bevölkerung konnte der spezifisch evangelische „Bußtag“ nur dadurch annehmbar gemacht werden, daß der Feiertag mit neuem Inhalt „gefüllt“ wurde. Der Trierer Bischof Josef von Hommer (1824–1836) beispielsweise erklärte den Tag zum Betttag für das Gedeihen der Feldfrüchte⁵³. Sein Nachfolger Wilhelm Arnoldi (1842–1864) machte unter dem unmittelbaren Eindruck der glanzvollen Heilig-Rock-Wallfahrt des Jahres 1844 den protestantischen Buß- und Betttag gar zum „Fest des Heiligen Rokkes“⁵⁴. Köln, Breslau und Paderborn feierten am „Buß- und Betttag“ das Josefsfest, Münster den Gedenktag des hl. Ludgerus und das Ermland den des hl. Adalbert⁵⁵. 1890 ersuchte die preußische Regierung den katholischen Episkopat, einer Verlegung des Buß- und Bettages in den Herbst zuzustimmen und bei dieser Gelegenheit den Feiertag auch in jenen Gebieten Preußens einzuführen, wo er bis dahin nicht üblich war. Die Bistümer Fulda, Hildesheim, Limburg und Osnabrück berücksichtigten den Tag in ihrer Feiertagsordnung nicht⁵⁶. Beides lehnten die Bischöfe ab. Die katholische Bevölkerung habe seiner Zeit nur dadurch zur Annahme dieses Feiertags motiviert werden können, indem man ein Heiligengedächtnis auf diesen Tag gelegt habe⁵⁷. Als die Regierung ungeachtet der bischöflichen Ablehnung die Verlegung auf den heute noch üblichen Termin im Herbst dekretierte⁵⁸, beantragten die preußischen Bischöfe 1892 in Rom die Transferierung des Festes „Mariä Opferung“ am 21. November auf den neuen Termin des „Buß- und Bettages“⁵⁹. Die Ritenkongregation entsprach diesem Antrag⁶⁰.

Das Erscheinen des CIC 1917 brachte die Feiertagsfrage erneut auf die Tagesordnung der Fuldaer Bischofskonferenz. Der Codex schrieb außer den Sonntagen und den immer auf einen Sonntag fallenden Festen 10 weitere Feiertage als *Festa de praecepto* vor: Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Mariä Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt, den Josefstag, Peter und Paul und Allerheiligen. Er bestimmte ferner, falls eines oder mehrere der genannten Feste irgendwo als gebotene Feiertage abgeschafft oder transferiert seien, soll es bei der bisherigen Regelung bleiben⁶¹. Für Preußen bedeutete dies, daß der Josefstag und Mariä Himmelfahrt weiterhin am folgenden Sonntag gefeiert werden konnten. Darüber hinaus beantragten die in Fulda versammelten Bischöfe Preußens in Rom eine Ausnahmeregelung hinsichtlich der zweiten Feiertage nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten und damit eine generelle Be-

stätigung des Status quo⁶². Der Apostolische Stuhl gab diesem Antrag statt⁶³.

4. Neuorientierung der eucharistischen Frömmigkeit infolge der Kommuniondekrete Pius' X.

Die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts, deren Anliegen durch das Zweite Vatikanum die höchste Bestätigung gefunden haben, nahm ihren eigentlichen Anfang während des Pontifikats Pius' X. Der Papst hatte in dem gleich zu Beginn seiner Amtszeit, am 22. November 1903, veröffentlichten Motu proprio „Tra le Sollecitudini“⁶⁴ über die Kirchenmusik selbst die Richtung gewiesen durch sein programmatisches Losungswort von der tätigen Teilnahme. „Die tätige Teilnahme (participazione attiva) der Gläubigen an den heiligen Mysterien“ sei, so sagte der Papst, die „erste und unerläßliche Quelle“ für ein neues Aufblühen des „wahren christlichen Geistes“⁶⁵. Die bald folgenden, aufsehenerregenden Eucharistiedekrete Pius' X. öffneten den Gläubigen die Quelle, aus der die Kirche – nach einem Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils – alle ihre Kraft schöpft (vgl. SC 10). Das Sakrament der Eucharistie, so legte das am 20. Dezember 1905 veröffentlichte Dekret „Sacra Tridentina Synodus“⁶⁶ dar, sei nicht in erster Linie dazu da, daß dem Herrn durch den eucharistischen Kult die gebührende Verehrung entgegengebracht werde; es sei auch nicht vornehmlich als Belohnung der Gläubigen für ein tugendhaftes Leben aufzufassen. Der Wunsch des Herrn und seiner Kirche sei es vielmehr, daß alle Gläubigen täglich zum heiligen Mahl hinzutreten, um so aus der innigen Vereinigung mit Gott Kraft zu schöpfen für ein christliches Leben⁶⁷.

Josef Andreas Jungmann, der wohl bedeutendste deutschsprachige Liturgiewissenschaftler unseres Jahrhunderts, sieht in diesem Dekret Pius' X. über die öftere, ja tägliche Kommunion „einen Markstein“ in der neueren Liturgiegeschichte. Für ihn ist dieses Dokument „bedeutsamer als selbst die unmittelbar liturgischen Maßnahmen dieses Papstes“⁶⁸. Es folgte 1910 das nicht weniger bahnbrechende Motu proprio „Quam singulari“⁶⁹ über die rechtzeitige Erstkommunion, das dem faktischen Ausschluß der Schulkinder vom Eucharistieempfang ein Ende machte.

Mit beiden päpstlichen Verlautbarungen befaßte sich der preußische Episkopat auf seiner jeweils nächsten Zusammenkunft in Fulda. Er beauftragte 1906 den Erzbischof von Köln, Kardinal Antonius Fischer (1903–1912)⁷⁰, eine deutsche Übersetzung des im Dezember des Vorjahres ergangenen Dekrets über die tägliche Kommunion vorbereiten zu lassen, die dann in den Amtsblättern der einzelnen Bistümer mit „erläuternden Grundzügen“ publiziert werden sollte⁷¹. Die Protokollnotizen⁷² über die sich über zwei Tage erstreckende, intensive Beratung des Motu proprio „Quam singulari“ auf der Konferenz des Jahres 1910 läßt vermuten, daß

die deutschen Bischöfe in ihrer Mehrzahl die päpstliche Weisung, Kinder schon beim Erreichen des Unterscheidungsalters, also um das 7. Lebensjahr, zur ersten heiligen Kommunion zuzulassen, eher zurückhaltend aufnahmen und pastorale Schwierigkeiten bei der Durchführung geltend machten. Ein gemeinsames Hirtenwort schien den Bischöfen diesmal notwendig, ebenso wie eine Absprache über ein einheitliches Vorgehen in allen Diözesen⁷³. Die Unterschiede hinsichtlich des Erstkommunionalters waren nämlich beträchtlich und nirgendwo – auch nur annähernd – der Weisung des Papstes entsprechend⁷⁴.

In einer auch von den in Fulda versammelten Bischöfen ausdrücklich zur Kenntnis genommenen Schrift mit dem Titel „Einheit in Liturgie und Disciplin für das katholische Deutschland!“⁷⁵ hatte der Münsterer Theologieprofessor Dr. Bernhard Schäfer bereits zwei Jahrzehnte vor Erscheinen des päpstlichen Motu proprio über die rechtzeitige Erstkommunion auf die Reformbedürftigkeit der diesbezüglichen Praxis in den deutschen Bistümern hingewiesen. Schäfer klagt: „Es ist die unglücklichste Unsitte, die in Deutschland vielfach noch existiert, die Kindercommunion so weit hinaus zu schieben. Es kann nicht oft und laut und energisch genug dagegen geeifert werden. Der Fürstbischof von Breslau gibt den vierzehnjährigen Erstcommunicanten gleich die heilige Firmung, weil er einen großen Theil davon das folgende Jahr nicht mehr bekäme . . . Im Sauerland, im Bisthum Mainz, Breslau und vielerorts in Baiern sind immer noch erste Kindercommunion und Schulentlassung miteinander verbunden“⁷⁶.

Schäfer geißelt die seit der Aufklärungszeit eingerissene, von den preussischen Behörden geförderte Koppelung der Erstkommunionfeier mit der Schulentlassung⁷⁷ als einen „den Protestanten nachgeahmten Unfug“⁷⁸. Er lobt sein Heimatbistum Münster, wo man den Priesteramtskandidaten beibringe, die Kinder schon mit 7 oder 8 Jahren für die Erstbeichte vorzubereiten und ihnen die Eucharistie im Alter von 11 bis 12 Jahren zu reichen.

Der von Schäfer schon 1891 dringend gewünschte Hirtenbrief der Bischöfe, der als Richtalter für die Zulassung zur ersten heiligen Kommunion „das elfte oder zwölfte Jahr“ festsetzen sollte⁷⁹, kam erst zwei Jahrzehnte später unter dem Eindruck des päpstlichen Dekrets „Quam singulari“ zustande. Die Bischöfe sahen sich genötigt, um dem Wunsch des Papstes zu entsprechen, die Altersgrenze noch weiter herabzusetzen. Sie entschieden sich für eine mittlere Lösung, für die der Kardinal von Köln am 14. November 1910 die Zustimmung des Papstes selbst erhalten hatte⁸⁰. Demnach sollte in Zukunft gelten: Jungen und Mädchen sind im Alter von neun oder höchstens zehn Jahren, nach einer angemessenen Vorbereitung, an einem Termin innerhalb der österlichen Zeit, in feierlicher Form, gemeinsam zur Erstkommunion zu führen. Ausnahmen von dieser generellen Regelung sind möglich, wenn ein Kind nach dem Urteil der Eltern, seines Religionslehrers oder Beichtvaters die Voraussetzung besitzt, auch schon in jüngeren Jahren zum Tisch des Herrn zugelassen zu werden. Das Mitspracherecht

der Eltern war damit entsprechend einer älteren und gesünderen Praxis ausdrücklich anerkannt und die „Frühkommunion“ in Einzelfällen freigestellt. Die Unterrichtung der Gläubigen über die veränderte Praxis geschah durch den gemeinsamen Fastenhirtenbrief des preußischen Episkopats 1911. Die Amtsblätter veröffentlichten zusätzlich für die Pfarrgeistlichkeit gedachte, lateinisch abgefaßte Durchführungsbestimmungen, die eine einheitliche Praxis in allen Bistümern garantieren sollten⁸¹.

Die durch Pius X. maßgeblich geförderte Eucharistische Bewegung war zu Anfang nicht einfachhin ein integrierender Teil der liturgischen Reformbemühungen des Papstes⁸². Indirekt aber haben die Eucharistiedekrete Pius' X. die Erneuerung der Liturgie von ihrer Mitte her vorangetrieben. Vor allem brach die Eucharistische Bewegung die Engführung der herkömmlichen Eucharistiefrömmigkeit auf, insofern sie deutlich machte, wozu die Frucht des eucharistischen Opfers in erster Linie da ist: nicht um in der Monstranz angebetet, sondern um als Speise ausgeteilt und genossen zu werden.

Hinsichtlich der um die Jahrhundertwende noch dominierenden eucharistischen Anbetungsfrömmigkeit übte die Fuldaer Bischofskonferenz sich in kluger Zurückhaltung. Einen ihr bei der Konferenz des Jahres 1896 vorgelegten Antrag, in der Nacht vor dem ersten Freitag des Monats, also in der Nacht vor den „Herz-Jesu-Freitag“, nächtliche Anbetungsstunden vor ausgesetztem Allerheiligsten zu empfehlen, hielten die Bischöfe „nicht für ratsam“⁸³.

Die ersten positiven Früchte der Neuorientierung infolge der Kommuniondekrete Pius' X. zeigten sich bald. Bereits 1913 konnte der Generalpräses der „Gesellenvereine“ (Kolpingwerk) den Bischöfen von einer bedeutenden Zunahme des Kommunionempfangs bei den jugendlichen und erwachsenen Mitgliedern seiner Organisation berichten⁸⁵. Zwar entsprach der Episkopat nicht dem in diesem Bericht enthaltenen Vorschlag, ein regelrechtes, organisiertes „Eucharistisches Apostolat“ zu gründen. Doch gaben die Bischöfe ihrer Freude Ausdruck über die Zunahme des Sakramentenempfangs. Ob der aus der Konferenz selbst gekommene Vorschlag, eine kürzere Spendeformel für die Laienkommunion in Rom zu beantragen, durch die anwachsenden Kommunikantenzahlen ausgelöst wurde, läßt sich nur vermuten. Vorgeschlagen wurden damals schon die nach dem Zweiten Vatikanum eingeführten Begleitworte: „Corpus Christi“ bzw. „Corpus Domini“⁸⁶.

5. Deutsche Einheitslieder

Nach dem siegreich beendeten Krieg gegen Frankreich und der Gründung des Deutschen Reiches erlebte Preußen einen raschen wirtschaftlichen Aufschwung. Die Industrialisierung brachte eine bis dahin nicht ge-

kannte Bevölkerungsbewegung in Gang. Angesichts dieser Fluktuation wurde auch im kirchlichen Raum der Ruf nach größerer Gleichförmigkeit in der Ordnung des kirchlichen, speziell des gottesdienstlichen Lebens immer lauter. „Die jetzige Fluktuation der Bevölkerung läßt nämlich den einzelnen die Verschiedenheit in Liturgie und Disziplin gar sehr fühlen, da noch jede Diözese ihre eigenen Wege geht“, schrieb am 7. Juli 1892 der damalige Bischof von Eichstätt, Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1867–1905)⁸⁷, an seinen Bruder, den bayerischen Staatsminister der Justiz, um diesen für den Plan einer engeren Zusammenarbeit des bayerischen Episkopats mit den an den Fuldaer Bischofskonferenzen beteiligten Bischöfen zu gewinnen⁸⁸. Der damals allgegenwärtige Wunsch nach größerer Einheit innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands fand seinen beredten Ausdruck in der bereits erwähnten programmatischen Schrift des Münsteraner Theologieprofessors Bernhard Schäfer „Einheit in Liturgie und Disziplin für das katholische Deutschland“⁸⁹. Ein eigenes Kapitel widmet der Verfasser der nach seiner Auffassung dringend gebotenen größeren Gleichförmigkeit im Kirchengesang. Sie sollte nach seinen Vorstellungen erreicht werden durch die Herausgabe eines „Allgemeinen deutschen Kirchengesangbuchs“⁹⁰. Hier taucht also bereits 1890/91 in sehr klaren Umrissen das Projekt eines künftigen Einheitsgesangbuchs für den ganzen deutschsprachigen Raum auf, das erst ein knappes Jahrhundert später in Gestalt des „Gotteslob“ (1975) realisiert werden sollte. Die Idee war nicht neu. Schon 1847 hatte Heinrich Bone im Vorwort seines hervorragenden, für die zahlreichen Neuerscheinungen von Diözesangesangbüchern in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ungemein einflußreichen Gesangbuchs „Cantate“ geschrieben: „Soll es ein deutsches Gesangbuch geben, wer wünscht da nicht, daß dieselben deutschen Lieder bei denselben Gelegenheiten überall ertönen, wo deutsche Zunge redet, daß der deutsche Rheinbewohner auch in den Tempeln der Donau sich heimisch fühle und mit einstimmen könne in die Gesänge, die dort erschallen aus demselben Glauben und Hoffen“⁹¹. Im folgenden Jahr griff der damalige Bischof von Münster, Johann Georg Müller (1847–1870), den Gedanken einer Sammlung deutscher Einheitslieder zustimmend auf bei der ersten deutschen Bischofskonferenz in Würzburg⁹³. Die katholischen Hymnologen Karl Severin Meister, Guido Maria Drees und der bedeutendste unter ihnen, Wilhelm Bäumker, leisteten durch ihre Quellenforschungen und Editionen unerläßliche Vorarbeiten für das auch von ihnen erstrebte Fernziel eines deutschen Einheitsgesangbuchs⁹⁴.

Zunächst wurde die von Schäfer energisch verfochtene Idee eines gesamtdeutschen Gesangbuches lediglich in Fachkreisen diskutiert. Der Mainzer Domkapellmeister G. Weber sprach sich in einer 1893 in der Zeitschrift „Der Katholik“ publizierten kritischen Rezension von Schäfers Buch gegen ein solches, nach seiner Meinung der Praxis des Kirchengesangs eher abträgliches Unterfangen aus und plädierte statt dessen für einen kleinen

Kanon von Einheitsliedern⁹⁵. Auf diese Linie schwenkte der 1866 von Franz Xaver Witt gegründete „Allgemeine Cäcilienverein für die Länder deutscher Zunge“ (ACV) ein⁹⁶, der seine Hauptaufgabe ohnehin nicht in der Pflege des deutschen Kirchenliedes, sondern in der Förderung des „eigentlichen“, d. h. nach damaligem Verständnis lateinischen Liturgiegesanges sah.

Trotzdem war auch dem ACV an einer Verbesserung des deutschen Gesangs gelegen, die vornehmlich durch eine Zurückdrängung des Liedguts der Aufklärung zugunsten älterer deutscher Kirchenlieder erreicht werden sollte. Außerdem empfanden es viele als nationales Desiderat, ein Repertoire gemeinsamer Kirchenlieder zu besitzen, auf das man bei interdiözesanen Großveranstaltungen im In- und Ausland zurückgreifen konnte. Auf der 18. Generalversammlung des ACV vom 20.–22. 7. 1908 kam es auf Antrag des damaligen Generalpräses, Professor Dr. Hermann Müller (Paderborn), zur Gründung einer „Wissenschaftlichen Kommission“, zu deren Aufgabenbereich auch die kritische Bearbeitung deutscher Kirchenlieder gehörte⁹⁷. Als die genannte Kommission im darauffolgenden Jahr bei der Generalversammlung des ACV in Passau eine Resolution vorlegte, die eine Kontaktaufnahme mit dem Episkopat des ganzen deutschen Sprachgebietes initiieren sollte, „damit eventuell die Schaffung einer kleinen Sammlung von vielleicht 25 deutschen Kirchenliedern ermöglicht werde, die überall in demselben Texte und nach derselben Melodie gesungen werden könnten“, fand sie bei den Delegierten einstimmige und begeisterte Zustimmung⁹⁸. Auch die Presse registrierte den „Passauer Beschluß“ mit größtem Wohlwollen. „Wer wollte nicht wünschen“, schrieb das „Märkische Volksblatt“ (Iserlohn), „daß wir deutsche Katholiken, wenn wir aus allen Gauen unseres Vaterlandes um das Grab des heiligen Petrus in der Peterskirche uns versammeln oder bei sonstigen Anlässen unseren religiösen Gefühlen Ausdruck verleihen wollen, wenigstens ein paar Gesänge ganz gleichmäßig singen können?“⁹⁹.

Einer der engagiertesten Vorkämpfer für ein deutsches Einheitsgesangsbuch war der damalige Trierer Kirchenmusikdirektor Gustav Erlemann¹⁰⁰, der sich bei der vom ACV betriebenen Minimallösung einer Sammlung von 25 Einheitsliedern nicht beruhigen konnte. 1911 erschien sein Buch „Die Einheit im katholischen deutschen Kirchengesang“¹⁰¹, in dem Erlemann im Blick auf das von ihm angestrebte umfassende Einheitsgesangsbuch für alle deutschen Diözesen als Muster eine Einheitsfassung von 10 Advents- und 14 Weihnachtsliedern vorlegte. Im gleichen Jahr wandte er sich an die Fuldaer Bischofskonferenz und bat um Unterstützung für seinen Plan, „eine Vereinheitlichung in der Singweise deutscher Kirchenlieder zu bewirken“. Das Protokoll vermerkt zu diesem Tagesordnungspunkt lakonisch: „Dem Musikdirektor Erlemann in Trier . . . soll geantwortet werden, man halte die weitere Verfolgung seines Planes für aussichtslos“¹⁰².

Doch Erlemann, der „Pionier des Einheitsgesangsbuches“, ließ sich nicht

entmutigen. Bereits 1913 trat er mit einem neuerlichen, moderateren Antrag an die in Fulda versammelten Bischöfe heran. Diesmal verwiesen die Bischöfe den Antragsteller an den Generalvorstand der Cäcilienvereine, ohne sich grundsätzlich für oder gegen das Projekt eines gemeinsamen Liedanhangs zu den Diözesangesangbüchern mit etwa 100 Nummern auszusprechen¹⁰³.

Innerhalb des ACV war die Frage der Einheitslieder in der Zwischenzeit intensiv und kontrovers diskutiert worden. Zu dem 1909 vereinbarten Vorstoß beim Episkopat war es aber immer noch nicht gekommen. Während die Fachleute noch stritten, ergriffen einige Bischöfe die Initiative. Der Erste Weltkrieg war mittlerweile ausgebrochen. Allenthalben klagten die Feldgeistlichen, daß es fast ein Ding der Unmöglichkeit sei, die Soldaten ein deutsches Kirchenlied gemeinsam singen zu lassen¹⁰⁴. Verärgert schrieb ein Divisionshilfspfarrer Anfang 1915 im Vereinsorgan des ACV „Musica Sacra“: „Der Krieg hat gezeigt, daß wir nicht ein einziges Kirchenlied besitzen, welches von allen katholischen Soldaten gemeinsam gesungen werden kann . . . Was ist da zu machen? . . . Die Bischofskonferenz in Fulda bestimmt einfach, und die Sache ist erledigt. Ein wohlgemeinter Rat sei noch ausgesprochen: Für die Auswahl der Texte und Sangesweisen wähle man ja keine Kommission. Auch keine Musiker vom Fach möge man zu Rate ziehen. Sondern man nehme drei Personen: zuerst einen biederen deutschen Soldaten, dann einen Feldgeistlichen, der den Jammer miterlebt hat, und zuletzt einen Musiker. Diese drei bestimmen die Texte und Melodien, und die Behörde dekretiert. Fertig! Wenn man sich auf musikästhetische Erwägungen einläßt, haben wir beim nächsten Weltkrieg oder nach 100 Jahren immer noch keinen Gesang“¹⁰⁵.

Solche und ähnliche Stimmen bewogen den Kardinal von Köln sowie die Bischöfe von Münster, Osnabrück und Paderborn gemeinsam den Vorstand des ACV zu beauftragen, bis zum 1. August 1915 etwa 20 Einheitslieder zusammenzustellen¹⁰⁶. Professor Müller aus Paderborn, der damalige Vorsitzende des ACV, unterrichtete sofort die interessierte Fachwelt von dem am 10. Februar 1915 ergangenen bischöflichen Auftrag. Rechtzeitig zum vereinbarten Termin lag eine 21 Lieder umfassende, von Müller zusammengestellte Liste in Form eines gedruckten, achtseitigen Faszikels den in Fulda versammelten Bischöfen vor¹⁰⁷. Diese gaben ihre grundsätzliche Zustimmung und übertrugen die endgültige Entscheidung über die zu treffende Auswahl einer Dreierkommission, bestehend aus dem Erzbischof von Köln, Kardinal Felix von Hartmann, sowie den Bischöfen Augustinus Kilian von Limburg und Georg Heinrich Kirstein von Mainz¹⁰⁸.

Gustav Erlemann hatte sich an der Zusammenstellung der von Müller vorgelegten Vorschlagsliste nicht beteiligt. In einer am 11. August 1915 unterzeichneten, in Trier gedruckten Gegenschrift an den „Hochwürdigen Episkopat der deutschsprachigen Diözesen, insbesondere den HH. Bischöfen der niederrheinischen Kirchenprovinz, zu Händen Sr. Eminenz, des

Hochw. Herrn Erzbischofs von Cöln, Felix, Kardinal von Hartmann¹⁰⁹ unterzog er die vorgeschlagenen Lieder einer scharfen Kritik. Sein vernichtendes Urteil: „Von den 21 Liedern sind 14 als nicht geeignet oder weniger geeignet zu streichen, 6 weitere Lieder sind in der musikalischen Fassung verfehlt, bei dem einen übrig bleibenden ist der Text nicht ganz glücklich“¹¹⁰. Erlemanns Stellungnahme, die scharf und streckenweise geradezu polemisch ausgefallen war, provozierte eine 12seitige Gegendarstellung des zutiefst gekränkten Generalpräses des ACV, die dieser am 15. August an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz richtete¹¹¹. Erlemann aber hatte nicht nur Müllers Vorschlag kritisiert; er hatte auch einen völlig andersartigen Gegenvorschlag unterbreitet und ihn rechtzeitig vor der Zusammenkunft der Bischöfe im Druck erscheinen lassen¹¹². Doch die von der bischöflichen Kommission getroffene Auswahl von 23 Texten mit 20 Melodien berücksichtigt Erlemanns Eingabe nicht, sondern hält sich im wesentlichen an die Empfehlung des ACV. Die Entscheidung der Kommission fand am 23. August 1916 die Bestätigung durch die Fuldaer Bischofskonferenz¹¹³. Ein „Oberhirtlicher Erlaß betreffend die Einführung der Einheitslieder“ erschien umgehend in den Amtsblättern der beteiligten Bistümer. Die Rezeption in den zwischen den beiden Weltkriegen erschienenen Diözesangesangbüchern erfolgte aber nur sehr zögernd und selektiv¹¹⁴. Der bereits 1917 an die Fuldaer Bischofskonferenz herangetragene Wunsch nach Vermehrung der Einheitslieder fand keine Unterstützung. Der Episkopat wollte, wie das Protokoll vermerkt, vorläufig davon absehen¹¹⁵.

Mit dem Grazer Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt¹¹⁶ muß man leider feststellen: „Die so verheißungsvoll begonnene und in ihrer ersten Phase auch erfolgreich abgeschlossene Aktion (zu einer gewissen Vereinheitlichung des Kirchenliedgesangs zu kommen) verlief im Sand, und zwei Jahrzehnte lang geschah wiederum nichts.“ Erst das stärkere Zusammenrücken der Kirche in Deutschland unter dem Druck des Nationalsozialismus gab dem Gedanken einer stärkeren Einheit im Kirchengesang wieder neuen Auftrieb. Unter Leitung des Trierer Bischofs Franz Rudolf Bornewasser¹¹⁷ arbeitete eine Kommission seit 1942 an einem erweiterten Kanon deutscher Einheitslieder, der dann allerdings erst nach dem Krieg, 1947, erscheinen konnte¹¹⁸. Die Sammlung umfaßte 74 Nummern. Darunter befand sich nur ein kleiner Teil der E-Lieder von 1916, die außerdem sämtlich zuvor eine Bearbeitung erfahren hatten. Die umfassenderen Pläne zu einem Einheitsgesangbuch (1949 lag bereits eine fast abgeschlossene Materialsammlung vor) scheiterten am noch zu starken Partikularismus der Diözesen, die eine nach der anderen in den 50er Jahren ihr eigenes Gesangbuch neu herausbrachten. Erst die auf dem Zweiten Vatikanum neubegründete Zusammenarbeit im ganzen deutschen Sprachraum schuf die Voraussetzung für die Verwirklichung eines schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts geborenen Plans: 1975 erschien das Einheitsgesangbuch „Gotteslob“, das mit Ausnahme der deutschsprachigen Schweiz inzwischen im ganzen deutschen Sprachgebiet Eingang gefunden hat.

¹ Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bearbeitet von E. Gatz. I 1871–1887 (Mainz 1977); II 1888–1899 (Mainz 1979); III 1900–1919 (Mainz 1985). Im folgenden zitiert mit dem Familiennamen des Bearbeiters, dem Kurztitel sowie der betreffenden Band- und Seitenzahl. Zur Einrichtung der seit 1867 turnusmäßig in Fulda stattfindenden Zusammenkünfte des deutschen (preußischen) Episkopats; vgl. Gatz, Akten I, S. XXV ff.

² Zu diesem Projekt der Würzburger Bischofskonferenz 1848 vgl. A. Häußling, Das Missale kirchenamtlich übersetzen, in: ALw 23 (1981) 367–373. Häußling weist überzeugend nach, daß es nicht eigentlich tiefere Einsicht in das Wesen des Gottesdienstes als Gemeinschaftsfeier des ganzen Gottesvolkes war, die Bischof Weis zu seinem beachtlichen Vorstoß veranlaßte. Ausschlaggebend waren apologetische Überlegungen „angesichts der aktuellen Agitation der Deutschkatholiken, die ihre Aktivität mit dem Vorwurf salzen, wie unwürdig der römische Katholik gehalten sei, weil er auf der Höhe so fortschrittlicher Zeiten immer noch einen unverständlichen Gottesdienst persolvieren müsse“ (Häußling). Der Plan blieb damals unverwirklicht. Erst 1884 erschien Anselm Schott's OSB deutsches Volksmeßbuch: Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum) lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen (Freiburg 1884); vgl. dazu A. Häußling, Einhundert Jahre „Schott“. Anselm Schott und sein Meßbuch. Jahressgabe 1984 des Vereins der Förderer und Freunde des Abt Herwegen-Instituts e.V. (Maria Laach 1984).

³ Gatz, Akten III 23.28.

⁴ Vgl. K. Staab, Art. Allioli, Joseph Franz von, in: LThK 1 (1957) 352. Die letzte Ausgabe dieser verbreitetsten katholischen Bibelübersetzung erschien (bearbeitet von K. Thieme) 1947 in Colmar.

⁵ Vgl. Gatz, Akten III 4 (Prot. der Konferenz 1900). Das Protokoll des Jahres 1903 zeigt, daß auch bei dieser Zusammenkunft die Frage erörtert wurde, „wie dem katholischen Volk die Heilige Schrift immer näher gebracht werden solle“; in diesem Zusammenhang nahmen die Bischöfe Kenntnis von dem kurz zuvor erschienenen ersten Band der dreibändigen „Katholischen Hausbibel“ (Trier 1903–1904), die der Trierer Seminarprofessor für alttestamentliche Exegese, Jakob Ecker (1851–1912), herausgab. Bereits 1888/89 hatte Ecker ein „Lectionarium des römischen Meßbuchs“ mit den von ihm neu übersetzten Sonn- und Festtagsperikopen erscheinen lassen, das auch außerhalb des Bistums Trier für die Verlesung des Sonntags-evangeliums (und der Epistel) vor der Predigt viel benutzt wurde. In der programmatischen Schrift „Einheit in Liturgie und Disciplin...“ empfahl es der Münsterer Professor Bernhard Schäfer zur allgemeinen Einführung wenigstens in der Kölner Kirchenprovinz; vgl. B. Schäfer, Einheit in Liturgie und Disciplin für das katholische Deutschland (Münster 1891) 31f. Die Fuldaer Bischofskonferenz empfahl 1912 die Verbreitung der Übersetzungen von Grundl und Arndt. Das Protokoll der Sitzung vom 7. November meldet (Gatz, Akten III 200): „21. Anknüpfend an einen Antrag von P. Arndt, gegen eine protestantische Bibelgesellschaft in Stuttgart, die das NT nach Allioli nachdrucke, sich zu wenden, wurde beschlossen, in den Amtsblättern zu publizieren, daß zur Zeit die Ausgaben des NT von Grundl (Augsburg–München) und P. Arndt (Pustet) die zur Verbreitung in katholischen Kreisen geeignetsten seien.“

⁶ ASS 26 (1893).

⁷ Vgl. R. Cantalamessa, La Pâque dans l'Eglise ancienne (Berne 1980) bes. 18–29; M. Righetti, Manuale di storia liturgica II (Mailand 21955) 208 f.; A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern (Freiburg 1979) 52–56.

⁸ Vgl. J. Müller, Zum Gespräch um den Ostertermin, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 27 (1983) 112–118, hier 116.

⁹ Gatz, Akten III 91.

¹⁰ Vgl. ebd. 103.

¹¹ Vgl. ebd. 123.

¹² Vgl. E. Gatz, Art. Kopp, Georg von, in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon, hrsg. v. E. Gatz (Berlin 1983) 400–404.

¹³ Vgl. Gatz, Akten III 123; ferner ebd. 115.

¹⁴ Vgl. ebd. 141.

¹⁵ Zu Foersters Bemühungen um einen fixen Ostertermin vgl. Hans-Joachim Felber, Wilhelm Foersters Kampf um die Osterreform, Berlin 1965.

¹⁶ Vgl. *J. Müller* (Anm. 8) 116.

¹⁷ Vgl. *Gatz*, Akten III 103.

¹⁸ Vgl. ebd. 200.

¹⁹ Vgl. ebd. 222.

²⁰ Vgl. ebd. 221.

²¹ Vgl. ebd. 223.

²² Vgl. ebd. 222.

²³ Aus den Aufzeichnungen des Limburger Bischofs Dominikus Willi (1898–1913) geht hervor, daß die Rücksichtnahme auf „die griechischen und orientalischen Kirchen“, vor allem auch auf das orthodoxe Rußland schon bei der Fuldaer Bischofskonferenz des Jahres 1908 bei den Beratungen über eine Festlegung des Ostertermins eine Rolle spielte; vgl. *Gatz*, Akten III 119.

²⁴ Vgl. *E. Gatz* (Anm. 12); *ders.*, Akten III, S. XVII–XXV.

²⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 222.

²⁶ Vgl. *J. Müller* (Anm. 8) 116.

²⁷ SC, Appendix 1.

²⁸ Das römische Sekretariat für die Einheit der Christen bat 1975 die Bischofskonferenzen um Stellungnahme zu dem Vorschlag, ab 1977 zukünftig Ostern immer am Sonntag, der auf den 2. Samstag im April folgt, zu feiern. Unter der Bedingung, daß die Ostkirchen diesen Vorschlag akzeptierten, stimmte der römisch-katholische Weltepiskopat fast einstimmig zu; vgl. *J. Willebrands*, Le date de Pâques, in: *Notitiae* 13 (1977) 201 f. Von orthodoxer Seite ist erst nach Abschluß des geplanten panorthodoxen Konzils eine Entscheidung zu erwarten; vgl. zur gegenwärtigen Diskussion die Darstellung von *Hj. Auf der Maur*, Feiern im Rhythmus der Zeit I (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 5) (Regensburg 1983) 140 f.

²⁹ Dazu besonders *Ph. Harmoncourt*, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets (Freiburg–Basel–Wien 1984) 74–78.

³⁰ Vgl. *P. Joumel*, Les développements du Sanctoral de Grégoire XIII à Jean XXIII, in: *La Maison Dieu* 63 (1960) 74–81; *Harmoncourt* (Anm. 29) 78–84.

³¹ Vgl. die tabellarische Übersicht über die progressive Auffüllung des Sanctoral in nachtridentinischer Zeit bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 84.

³² Vgl. *Gatz*, Akten II 400. Das Protokoll der Verhandlungen erwähnt allerdings die Angelegenheit nicht, so daß fraglich bleibt, ob sie überhaupt zur Sprache kam.

³³ AAS 51 (1959) 830 f.; laut der am 15. 1. 1960 gegebenen Interpretation der Ritenkongregation kann Hermann Joseph fortan als „Sanctus“ verehrt werden (Gedenktag 21. Mai).

³⁴ Vgl. *Gatz*, Akten III 241.

³⁵ AAS 22 (1930) 319–323; 26 (1934) 692 (Reg. s. v. Parzham); vgl. *F. Meingart*, Der heilige Pförtner (München 1957). Im erneuerten deutschsprachigen Missale Romanum ist der Heilige am 21. April als nicht gebotener Gedenktag berücksichtigt.

³⁶ Vgl. *Gatz*, Akten III 155. 160: als „Festum duplex“ für ganz Deutschland gestattet. Der Antrag des Episkopats war ausgelöst worden durch eine entsprechende Bitte des Redemptoristenprovinzials P. Adolf Broos; vgl. *Gatz*, Akten III 143. Münster und Paderborn nahmen das Fest in ihr Diözesanproprium nicht auf. Das deutschsprachige Stundenbuch und Missale Romanum Pauls VI. verzeichnet Klemens Maria Hofbauer am 15. März als nicht gebotenen Gedenktag.

³⁷ Vgl. *Gatz*, Akten III 143. Alle drei genannten Heiligen sind in dem nach dem Vatikanum II geschaffenen Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet in Form von nicht gebotenen Gedenktagen berücksichtigt: Ansgar (3. 2.); Rhabanus Maurus (4. 2.) und Adalbert von Prag (23. 4.). Zur Entstehung des Regionalkalenders vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 138–245. Der 1920 bereits vorgelegte, beachtliche, aber nie realisierte Vorschlag des Breslauer Pastoraltheologen Rudolph Buchwald für ein „Calendarium Germaniae“, das die allen deutschen Bi-

stümern gemeinsamen Heiligengedenktage enthalten sollte, berücksichtigte bereits alle drei in Rede stehenden Heiligen; vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 145 f. Tatsächlich wurde der Gedenktag des hl. Ansgar vor der Liturgiereform des Vatikanum II nur in den Diözesen Hildesheim, Paderborn und Osnabrück gefeiert, der des hl. Adalbert von Prag in den Bistümern Berlin, Eisenstadt, Görlitz und Meißen sowie in den Bistümern der ehemaligen deutschen Ostgebiete.

³⁸ Die Angelegenheit stand bereits 1891 auf der Tagesordnung. Laut Protokoll (*Gatz*, Akten II 192) beschlossen die in Fulda versammelten Bischöfe damals: „Die Erhebung des Rhabanus Maurus zum Doctor ecclesiae soll stufenweise angestrebt werden, und werden die Hochwürdigsten Herren Bischöfe von Fulda, Mainz und Limburg ersucht, eine gute Biographie desselben vorbereiten zu lassen.“ Auf Ersuchen des Episkopats (vgl. *Gatz*, Akten II 238. 247) wurde den elf preußischen Bistümern 1892 die Feier des Festes gestattet; tatsächlich stand Rhabanus Maurus vor dem Vatikanum II jedoch nur in den Diözesanpropien der Bistümer Berlin, Fulda, Görlitz, Limburg und Mainz.

³⁹ Vgl. *Gatz*, Akten III 80. Buchwalds „Calendarium Germaniae“ (vgl. Anm. 37) nennt den aus dem Elsaß stammenden Papst Leo IX. bereits unter den von allen deutschen Bistümern zu feiernden Heiligen. Doch erst der nach dem Vatikanum II erarbeitete Regionalkalender ermöglicht die Feier im ganzen deutschen Sprachgebiet am 19. April. Zuvor stand Leo IX. nur in den Diözesanpropien der Bistümer Bamberg, Basel, Freiburg, Köln, Metz, Passau, Regensburg, Straßburg und Trier; vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet, erläutert und kommentiert von *Ph. Harmoncourt* (= Nachkonziliare Dokumentation 29) (Trier 1975) 160.

⁴⁰ Vgl. *Gatz*, Akten II 83. Das erst unter Leo XIII. geschaffene Fest wurde im Zuge der Reformmaßnahmen Pius' X. 1911 unterdrückt, erfuhr aber in der 1920 erschienenen Editio typica des Römischen Meßbuchs erneut Berücksichtigung, und zwar am 1. Sonntag nach Epiphania. Die jüngste Liturgiereform sieht das Fest am Sonntag in der Weihnachtsoktav vor; falls der Oktavtag auf einen Sonntag fällt, am 30. Dezember; vgl. *A. Adam*, Das Kirchenjahr mitfeiern (Freiburg 1979) 121.

⁴¹ Vgl. *Gatz*, Akten II 284. Dieser Termin geht zurück auf eine durch Clemens IX. 1667 getroffene Regelung für das Herrschaftsgebiet Kaiser Ferdinands II. Pius X. legte das Schutzengelfest auf den auch nach dem Vatikanum II beibehaltenen Termin (2. Oktober); vgl. *Adam* (Anm. 40) 204 f.

⁴² Vgl. *Gatz*, Akten II 282 f.

⁴³ Zur Kalenderreform Pius' X. vgl. Die Neuordnung der Eigenkalender (Anm. 39) 202–211; *Harmoncourt* (Anm. 29) 84–88.

⁴⁴ AAS 3 (1911) 305–307. 633–638.

⁴⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 185.

⁴⁶ Vgl. zum folgenden ebd. 179 f.

⁴⁷ Zur diesbezüglichen Lage in Preußen vgl. *J. Linneborn*, Die katholischen Feiertage in Preußen, in: *ThGl* 23 (1931); *E. Hegel*, Eine neue westdeutsche Feiertagsreduktion im Lichte historischer Entwicklung, in: *TThZ* 61 (1952) 79–95, hier 83–94. Bewegte Klage über die um die Jahrhundertwende in Deutschland herrschende Zersplitterung hinsichtlich der kirchlich gebotenen Feiertage führte B. Schäfer in seiner auch der Fuldaer Bischofskonferenz zugeleiteten Schrift (Anm. 5) 33–36. Er plädierte u. a. für die Abschaffung der zweiten Feiertage nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten.

⁴⁸ Vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 163 f.; *Hegel* (Anm. 47) 86.

⁴⁹ Vgl. *Gatz*, Akten III 208.

⁵⁰ Can. 1247.

⁵¹ Vgl. ebd. § 3.

⁵² In den östlichen Bistümern Preußens schon seit 1778 eingeführt; vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 161 f.; *Hegel* (Anm. 47) 91 f.

⁵³ Vgl. die Verordnung Bischof J. von Hommers vom 3. Juni 1829, in: *J. J. Blattau*, Statuta Synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, 9 Bde. (Treviris 1844–1859) hier Bd. IV, 190–193.

⁵⁴ Kraft eines bischöflichen Dekrets vom 8. November 1844 wurde das „Festum Ss. Tunicae, Clavorum et Lanceae“ seit 1845 an dem neuen Termin gefeiert; vgl. *Directorium trevirense* 1845, IV f.; es erschien ein neues Meßformular und Officium; vgl. *M. Schu*, *De horis canonicis diatriba* (Treviris 1864) 341 Anm. 1.

⁵⁵ Vgl. *Schäfer* (Anm. 5) 35.

⁵⁶ Vgl. *Gatz*, Akten II 84.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 161 f.

⁵⁹ Vgl. *Gatz*, Akten II 238. 247.

⁶⁰ Breve vom 9. 12. 1892; veröffentlicht z. B. im Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier 37 (1893) Nr. 25; vgl. *Hegel* (Anm. 47) 92. Seit 1926 gilt der Buß- und Betttag nicht mehr als Feiertag der katholischen Kirche; vgl. Reskript der Konzilskongregation vom 17. 8. 1926, veröffentlicht im Amtsanzeiger für die Diözese Trier 70 (1926) Nr. 223. Das seitdem auch in Deutschland wieder an seinem angestammten Termin begangene Fest „Präsentatio BMV“ steht im nachkonziliaren Generalkalender am gleichen Tag, doch mit neuem Titel (Gedenktag ULF in Jerusalem).

⁶¹ Vgl. oben Anm. 50.

⁶² Vgl. *Gatz*, Akten III 279.

⁶³ Vgl. *Linneborn* (Anm. 47) 163 f.; *Hegel* (Anm. 47) 86.

⁶⁴ AAS 36 (1903/04) 329–339; *A. Bugnini*, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903–1953), Bd. I (Rom 1953) 10–26.

⁶⁵ Vgl. die lateinische und italienische Version des in Rede stehenden Passus bei *Bugnini* (Anm. 64) 12 f.; dazu *E. J. Lengeling*, Was besagt „aktive Teilnahme“?, in: LJ 11 (1961) 186–188.

⁶⁶ AAS 38 (1905/1906) 400–406; *Bugnini* (Anm. 64) 35–38.

⁶⁷ Vgl. *Bugnini* (Anm. 64) 35.

⁶⁸ *J. A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia*, 2 Bde. (Wien 1962) I 212; vgl. auch *W. Trapp*, *Vorgeschichte und Ursprung der Liturgischen Bewegung*, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet (Regensburg 1940) 297–306; *J. Hacker*, *Die Auswirkung des Oftkommuniondekretes Pius' X. in den deutschen Diözesangesang- und -gebetbüchern*, in: LJ 7 (1957) 71–80.

⁶⁹ AAS 2 (1910) 577–583; *Bugnini* (Anm. 64) 41–46; vgl. dazu *J. A. Jungmann*, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung* (Wien–Freiburg 1955) 217–259; *P. Hellbernd*, *Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart* (Vechta 1954) 26–37.

⁷⁰ Vgl. *E. Hegel*, Art. Fischer, Antonius, in: *Gatz*, *Die Bischöfe* (Anm. 12) 192–194.

⁷¹ Vgl. *Gatz*, Akten III 91; für das Bistum Trier geschah dies z. B. in der letzten Ausgabe des Kirchlichen Amtsanzeigers für das Jahr 1906.

⁷² Vgl. *Gatz*, Akten III 155.

⁷³ Vgl. ebd. 155. 161.

⁷⁴ Vgl. die Situationsbeschreibung bei *Hellbernd* (Anm. 69) 16–26; für Bayern vgl. *K. Baumgartner*, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration* (MThSt Hist. Abt. 19) (St. Ottilien 1975) 412–415; für das Bistum Trier vgl. *A. Heinz*, *Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier* (TThSt 34) (Trier 1978) 394–397.

⁷⁵ Vgl. *Gatz*, Akten II 185. 192; vgl. auch ebd. 228.

⁷⁶ *Schäfer* (Anm. 5) 95.

⁷⁷ Zu entsprechenden Bestrebungen in der Rheinprovinz vgl. *Heinz* (Anm. 74) 395.

⁷⁸ *Schäfer* (Anm. 5) 94.

⁷⁹ Vgl. ebd. 96.

⁸⁰ Vgl. *Gatz*, Akten III 160.

⁸¹ Vgl. ebd. 161. Die Ausführungsbestimmungen der Bischöfe vom 13. Dezember 1910 verboten namentlich die Koppelung von Erstkommunion und Schulentlassung: „Der noch immer in einigen Gegenden herrschende Brauch, die erste heilige Kommunion der Kinder hin-

auszuschieben und mit der Entlassung aus der Schule zu verbinden, kann nicht mehr aufrecht erhalten werden“. Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 55 (1911) Nr. 2, S. 16.

⁸² Vgl. *H. Fisher*, Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung (Düsseldorf 1959) bes. 33; *Th. Maas-Ewerd*, Liturgie und Pfarrei (Paderborn 1969) 44 f.

⁸³ *Gatz*, Akten II 403.

⁸⁴ Aus Anlaß des 50jährigen Priesterjubiläums des Papstes ordneten die deutschen Bischöfe an, am Fest Peter und Paul 1908 in allen Pfarreien das Jubiläum zu feiern durch ein Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten, Te Deum und sakramentalem Segen; vgl. *Gatz*, Akten III 102. Zur römischen Zurückhaltung gegenüber der volksbeliebten, häufigen Aussetzung des Allerheiligsten vgl. *E. J. Lengeling*, Aussetzung des Allerheiligsten, in: Unser Gottesdienst, hrsg. von Alf. Kirchgässner (Freiburg–Basel–Wien 21960) 178–190. Durch die am 15. August 1967 in Kraft getretene Eucharistieinstruktion wurde die Praxis der „Aussetzungsmesse“ generell verboten; vgl. Nachkonziliare Dokumentation 6 (Trier 1967) 108–111.

⁸⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 211 f.

⁸⁶ Vgl. ebd. 243 (Protokoll der Konferenz des Jahres 1915). Die anwesenden Bischöfe beauftragten den Vorsitzenden, Felix Kardinal von Hartmann (Köln), zu sondieren, ob die Anregung, „in Rom für Kommunionausteilung die kürzere Formel, die früher in Gebrauch war: ‚Corpus Domini‘ oder ‚Corpus Christi‘ zu beantragen“, Aussicht auf Erfolg habe. Ob ein entsprechender Antrag überhaupt in Rom vorgebracht wurde, war nicht festzustellen.

⁸⁷ Vgl. *A. Bauch*, Art. Leonrod, Franz Leopold Freiherr von, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 445–447.

⁸⁸ Vgl. *Gatz*, Akten II 227–231, hier 228. In diesem Zusammenhang erwähnt der Bischof von Eichstätt zustimmend die Schrift von Schäfer (Anm. 5).

⁸⁹ Vgl. oben Anm. 5. Bei dem Buch handelt es sich um eine Aufsatzsammlung. Die einzelnen Kapitel waren bereits ein Jahr zuvor als separate Beiträge in der Mainzer Zeitschrift „Der Katholik“ erschienen: Der Katholik 1890/I, 67–82. 118–130. 244–251. 339–356 und 542–551.

⁹⁰ *Schäfer* (Anm. 5) 37–53; vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 377 f.

⁹¹ Zit. bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 374 Anm. 15.

⁹² Vgl. *E. Hegel*, Art. Müller, Johann Georg, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 522–524.

⁹³ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 375.

⁹⁴ Zu den genannten Personen und ihrer Bedeutung in der Vorgeschichte des deutschsprachigen Einheitsgesangbuches vgl. ebd. 374–376.

⁹⁵ Vgl. *G. Weber*, Einheit in Liturgie und Disziplin für das katholische Deutschland, in: Der Katholik 1893/I, 408–420. ⁹⁶ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 378.

⁹⁷ Vgl. ebd. 379; *K. Weinmann*, Die Wissenschaftliche Kommission des ACV, in: *Musica Sacra* 44 (1911) 149–152.

⁹⁸ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 379.

⁹⁹ Zit. bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 379 Anm. 29.

¹⁰⁰ Am 29. 3. 1876 in Neuwied geboren; Besuch des Bopparder Lehrerseminars; ab 1891 Studium der Kirchenmusik in Berlin; seit 1903 in Trier tätig, wo er am 5. 10. 1936 starb; vgl. zu Leben und Werk *G. Bereths*, Art. Erlemann, in: Kurzbiographien von Mittelrhein und Moselland. Sonderhefte 1969–1972 der Landeskundlichen Vierteljahrbücher, hrsg. von der Gesellschaft für Nützliche Forschungen zu Trier, hier 450 f. Zu Erlemanns Bemühungen um das Einheitsgesangbuch vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 380 f. und 386–390.

¹⁰¹ Die Einheit im katholischen deutschen Kirchenliede. Eine kritische Würdigung der Lieder der heutigen Diözesan-Gesangbücher von Deutschland, Luxemburg, Österreich und der Schweiz, sowie des Militärgesangbuches Berlin. Zugleich eine Auswahl und Festlegung der Lieder, die für ein einheitliches Gesangbuch in Betracht kommen könnten. Erster Band: Advent – Weihnachten. Auf Grund von Handschriften und gedruckten Quellen bearbeitet von *G. Erlemann*, Direktor der Kirchenmusikschule Trier (Trier 1911). Eine ausführliche, zustimmende Rezension veröffentlichte Wilhelm Stockhausen, der damalige Trierer Domkapellmeister in: *Pastor bonus* 24 (1911/12) 296–298. Erlemann hat selbst das literarische Echo auf seine Veröffentlichung lückenlos dokumentiert in seinem Büchlein: Das neue Einheitsgesangbuch? (Trier 1913) hier 33–59.

¹⁰² *Gatz*, Akten III 178.

¹⁰³ Vgl. ebd. 217. Erlemann hatte am 3. Juli 1913 sein soeben erschienenes Buch „Das neue Einheitsgesangbuch?“ (Anm. 101) Bischof Michael Felix Korum übersandt und dabei die Hoffnung geäußert, daß sich „dieses Mal eine Entscheidung (auf der Fuldaer Bischofskonferenz) ermöglichen läßt, welche der Einheit im deutschen Kirchenliede förderlich ist“. Vgl. Bistumsarchiv Trier, Abt. 91, Nr. 72, 1. Wie Erlemann sich diese Entscheidung dachte, hatte er auf S. 31 seiner oben genannten Schrift formuliert: „Die heute einzig richtige und leicht mögliche Form eines katholischen deutschen Einheitsgesangbuches besteht darin, daß man ca. 100 Einheitslieder (einheitlich in Text und Melodie) aufstellt und diese den bestehenden und beizubehaltenden Diözesangesangbüchern anfügt.“ Aus einem Brief Erlemanns an Bischof Korum vom 26. Juli 1913 (Bistumsarchiv Trier Abt. 108, Nr. 736, 1–7) geht hervor, daß der Trierer Kirchenmusikdirektor seinem Bischof bereits in einer ihm im Mai gewährten Audienz die Pläne hinsichtlich einer Sammlung von Einheitsliedern erläutern konnte. Damals hatte Korum Erlemann geraten, sich mit einem offiziellen Antrag an Kardinal Kopp, den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, zu wenden und durch persönliche Gespräche, Mitglieder des Episkopats für das Projekt zu gewinnen. Die daraufhin von Erlemann angeschriebenen Bischöfe von Metz und Luxemburg ließen wissen, daß sie an der nächsten Fuldaer Zusammenkunft nicht würden teilnehmen können. In Köln wurde Erlemann empfangen. Auch Korum gewährte ihm am 24. Juli eine Audienz, die aber in den Augen Erlemanns höchst unglücklich verlief und klar erkennen ließ, daß der Trierer Bischof seinen Plan in Fulda nicht unterstützen würde.

¹⁰⁴ Das 1904 erschienene Militärgebet- und -gesangbuch, über dessen Einführung der Armeebischof der Fuldaer Bischofskonferenz sofort nach Erscheinen berichtet hatte (vgl. *Gatz*, Akten II 55), scheint also nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein; G. Erlemann benutzte eine 1906 erschienene Ausgabe des katholischen Militärgesangbuchs (vgl. Anm. 101).

¹⁰⁵ Zit. n. *Harmoncourt* (Anm. 29) 383 Anm. 38.

¹⁰⁶ Zu dieser bischöflichen Initiative und dem weiteren Geschehen vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 383–386.

¹⁰⁷ Ein Exemplar im Bistumsarchiv Trier, Abt. B III 11,3, Bd. 3 (Einheitslieder). Die von H. Müller namens des ACV vorgeschlagene Liedreihe bei *Harmoncourt* (Anm. 29) 387–389.

¹⁰⁸ Vgl. *Gatz*, Akten III 235.

¹⁰⁹ Ein Exemplar in: Bistumsarchiv Trier, Abt. B III 11,3, Bd. 3 (Einheitslieder). Die als Manuskript in der Druckerei Jakob Klein (Trier) hergestellte Broschüre ist 15 Seiten stark.

¹¹⁰ Ebd. 3.

¹¹¹ Bistumsarchiv Trier, Abt. 91, Nr. 72, 2–13.

¹¹² 20 deutsche Kirchenlieder, als Einheitslieder eingerichtet. Zusammengestellt, teils neu bearbeitet, teils komponiert von G. Erlemann (Trier 1915) vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 387–389.

¹¹³ Vgl. *Gatz*, Akten III 262.

¹¹⁴ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 390 Anm. 50. Die Neuauflage des Trierer Diözesangesangbuches von 1917 nahm, soweit dies in der Vorgängerausgabe noch nicht geschehen war, sämtliche 23 Einheitslieder auf; vgl. M. Persch, Die Geschichte des offiziellen Trierer Diözesangesangbuches von 1846 bis 1975 (Diss. Theol. Fakultät Trier 1986) 302. Doch war dies eine rühmliche Ausnahme. Herrn Archivrat M. Persch danke ich verbindlichst für die Beschaffung des im Bistumsarchiv Trier vorhandenen einschlägigen Aktenmaterials.

¹¹⁵ Vgl. *Gatz*, Akten III 276.

¹¹⁶ Vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 390.

¹¹⁷ Vgl. A. Thomas, Art. Bornewasser, Franz Rudolf, in: *Gatz*, Die Bischöfe (Anm. 12) 64–67.

¹¹⁸ Hierzu und zum folgenden vgl. *Harmoncourt* (Anm. 29) 392–394.

Rezensionen

HARALD ZIMMERMANN (Bearb.): *Papsturkunden 896–1046*. Erster Band 896–996, Zweiter Band 996–1046 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. Denkschriften, 174. und 177. Band, Veröffentlichungen der Historischen Kommission Band. III und IV) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1984–85, X und 1182 Seiten.

Im Jahre 1969 hat Harald Zimmermann in der Reihe der Boehmer'schen Regesta Imperii (Band II,5) die Papstregesten der Jahre 911 bis 1024 neu herausgegeben. Jetzt legt er für das „Dunkle Jahrhundert“ einen Band der Urkunden selbst vor, der die Päpste Stephan VI. bis Gregor VI. umfaßt. Mit dem Beginn im Jahre 896 (Formosusstreit) ist der Anschluß an die Epistolae der Monumenta Germaniae Historica hergestellt, mit 1046, dem Jahr der Synode von Sutri, die Zeit der Kirchenreform erreicht. Der Herausgeber und seine zahlreichen Mitarbeiter, deren Namen jeweils am Schluß des Variantenapparats der einzelnen Stücke mitgeteilt werden, haben in über zwanzigjähriger Arbeit, aufbauend auf der Tradition der Wiener Diplomata-Abteilung der MGH, ein wichtiges Arbeitsinstrument erstellt. Sie gingen von dem aus ökonomischen und zeitlichen Gründen vernünftigen Grundsatz aus⁴, nicht nach neuen Überlieferungen von Papsturkunden suchen zu wollen, sondern sich im Interesse einer baldigen Fertigstellung der Edition mit den im Zuge des Göttinger Papsturkundenunternehmens aufgefundenen und in den diversen Reiseberichten publik gemachten Funden zu begnügen“ (S. VII). Die Überlieferung der insgesamt 630 Urkunden, von denen 325 im ersten und 305 im zweiten Band enthalten sind, ist kompliziert genug: Nur 31 sind im Original erhalten, für 113 von ihnen existiert keine handschriftliche Überlieferung, für die anderen 517 Nummern waren umfangreiche Kollationierungen vonnöten. 168 Stücke sind Fälschungen, 11 davon bisher unedierte neuzeitliche Fälschungen; in 66 Urkunden können Verfälschungen angezeigt werden. Die klaren und wohlüberlegten Editionsgrundsätze sind in der Einführung S. VIIIff dargestellt. Die Vorbemerkungen zu den Urkunden sind knapp gefaßt und auf die wesentlichen Angaben über innere und äußere Merkmale beschränkt, wobei selbstverständlich nicht allen Fragen z. B. der Ortsgeschichte nachgegangen werden kann. Mit der Papsturkundenedition wird die Forschung darüber sicherlich nicht abgeschlossen sein, zumal das 10. Jahrhundert „nicht gerade zu jenen Epochen der Papstgeschichte (zählt), an die sich die katholische Kirche besonders gern zurückerinnert“ (S. IX). Obwohl ein abschließendes Urteil erst nach Vorliegen des im Druck befindlichen Regi-

sterbandes möglich sein wird (Vgl. die Rezension von T. Kölzer, HZ 241 (1985) S. 154–157), läßt sich heute bereits sagen, daß die Edition zum unentbehrlichen Handwerkszeug des Mediaevisten zählen wird. Nur schade, daß angesichts der hohen Kosten des vorzüglichen Druckes auf die sonst in Monumenta-Editionen übliche Zeilenzählung verzichtet wurde, worunter gewiß die Praktikabilität der Register zu leiden haben wird, und ein Wortindex wohl nicht zu erwarten ist.

Ludwig Schmutge

ERWIN GATZ (Bearb.): *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, III: 1900–1919 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, in Verb. mit Dieter Albrecht, Rudolf Lill, Rudolf Morsey hrsg. v. Konrad Repgen, Reihe A: Quellen, Bd. 39) – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1985. L und 353 S.

Daß die Entwicklung des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert in dem größeren Rahmen des wechselvollen Verhältnisses Kirche – Staat zu interpretieren und seine Geschichte auch entsprechend den staatspolitischen Zäsuren zu periodisieren sei, liegt den einschlägigen Quellenpublikationen der „Kommission für Zeitgeschichte“ als erkennbares Strukturprinzip zugrunde. Diese Konzeption ist plausibel und praktisch zugleich. Mit dem hier anzuzeigenden dritten Band, der die Amtszeiten der Vorsitzenden Kopp (1900–1913) und Hartmann (1914–1919) umfaßt, werden die von Erwin Gatz bearbeiteten „Akten der Fuldaer Bischofskonferenz“ an den Staatsumbruch von 1918/19 herangeführt und zum Abschluß gebracht. Als Nächstes wäre der Anschluß an die sechsbändigen „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945“ herzustellen, also die Zeit der Weimarer Republik nach den Quellen des Episkopates zu dokumentieren. Das Edieren von Aktenserien ist eine entsagungsvolle Aufgabe, die je nachdem mehr oder minder reizvoll sein kann. Wer den dritten Band der Edition von Erwin Gatz mit den beiden vorausgegangenen Bänden (1871–87; 1888–99) vergleicht oder nur einen flüchtigen Blick auf seine erheblich kürzere Einleitung, also auf den Problemaufriß, wirft, weiß sofort, was gemeint ist: Die Fuldaer Akten von 1900–1919 sind alles andere als eine spannende Lektüre. Außer der offenbar weniger günstigen Quellenlage der drei konsultierten Diözesanarchive, die mehr Sprödes als Spektakuläres überliefert, gibt es dafür sachliche Gründe. Auf eine staats- und kirchenpolitisch bewegte Krisenzeit folgte eine Konsolidierungsphase, die der geschickt hinter den Kulissen agierende und nicht mit allzu viel Kollegialität belastete Vorsitzende Kopp zu nutzen verstand. Derweil ließ er die Bischofskonferenz sich in Routine üben. Kopp's überaus knappe Protokolle lassen kaum etwas von heftigen Kontroversen erkennen, die es – etwa im Gewerkschaftsstreit – gelegentlich gegeben hat, wie ein aus anderer Prove-

nienz beigezogenes Dokument (Nr. 200) bezeugt. Das Brisante der Beratungen ist in einer wahren Flut von Anlagen zu den Protokollen aufgehoben, was durchaus doppeldeutig gemeint ist: entschärft oder neutralisiert, aber doch enthalten oder dokumentiert. In der sachgerechten und zugleich benutzungspraktischen Bewältigung dieser Anlagenflut lag das editorische Hauptproblem des dritten Bandes.

Ob Gatz in jedem einzelnen Falle eine überzeugende Lösung gelungen ist, kann man natürlich nicht mit letzter Verbindlichkeit sagen. Daß seine editorische Grundentscheidung aber prinzipiell richtig war, muß jedem einleuchten, der Gelegenheit hat, die Edition mit der Hauptvorlage der als Manuskript gedruckten Protokolle und Anhänge zu vergleichen. Statt am wortgetreuen Abdruck festzuhalten, der mindestens drei weitere Bände erfordert hätte, ohne erhebliche Erkenntnisgewinne zu bringen, hat Gatz es vorgezogen, die Anlagen überwiegend in Regestenform zu präsentieren. Seine Zusammenfassungen sind durchweg treffend und entlasten den Band von unwichtigen Details, unergiebigem Wiederholungen und unbedeutenden Formalien. Dennoch hätte Gatz mit der wörtlichen oder auszugsweisen Wiedergabe großzügiger verfahren sollen, z. B. bei Kopp's vertraulichen Mitteilungen über die Verhandlungen zum preußischen Volksschulunterhaltungsgesetz (Dok. Nr. 109), eine jahrelang zentrale Frage, wie man der Einleitung (S. XX) entnehmen kann, wo wir über das – dort angeführte – Dokument dann auch erheblich mehr erfahren als in dem nur vierzeiligen Regest (S. 99). Im ursprünglichen Druck der Bischofskonferenz umfassen Kopp's Mitteilungen übrigens 10 Seiten. Damit verdeutlicht aber auch diese kritische Anmerkung die prinzipielle Notwendigkeit einer konzentrierten Edition.

Zu den wichtigsten Fragen, die unter der Ägide Kopp's im Sinne der deutschen Bischöfe befriedigend geklärt oder durch tragfähigen Kompromiß mit der Kurie bzw. dem preußischen Staat geregelt werden konnten, gehören weiter die Mischehenfrage in ganz Deutschland (hier hätte man gern mehr über Dok. Nr. 136 gewußt) und die zukunftsweisende Neuordnung der Kirchenfinanzen durch zunehmende Verlagerung der Finanzwirtschaft von der Pfarr- auf die Diözesanebene. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Dokumente die lebhaftige Sorge der Bischöfe über den allgemeinen Sittenverfall. Die sozialen Auflösungserscheinungen, die die Gesellschaft unserer Zeit in einem früher kaum vorstellbaren Maße entkirchlicht, ja entchristlicht haben, warfen ihre Schatten voraus. Die meisten Bischöfe reagierten darauf mit einer – verständlichen – Ängstlichkeit, die unter dem Vorsitz Hartmanns mit dazu beitrug, auch im staatspolitischen Bereich durch bloßes Verharren (Monarchie von Gottes Gnaden und Dreiklassenwahlrecht) Terrain zu verlieren. Bei keineswegs minder ausgeprägter Grundsatztreue hatte dagegen Kopp auf die Strömungen seiner Zeit erheblich flexibler (und daher erfolgreicher) reagiert.

Für einen Benutzer, der im konkreten Fall die Einsichtnahme der Archi-

valien in Erwägung zieht, wären zwei Angaben nützlich gewesen, und zwar beim Regest der Umfang des Dokumentes und bei jeder wörtlichen Wiedergabe die klare Unterscheidung zwischen teilweisem und vollständigem Abdruck. Die Anmerkungen beschränken sich auf das Allernötigste und auf nützliche Querverweise. Die konzentrierte Wiedergabe der Protokoll-Anlagen und der weitgehende Verzicht auf Einbeziehung anderer Korrespondenzen im Umkreis der Fuldaer Konferenzen lassen diesen dritten Band schon vom Umfang her (ca. 400 S.) handlicher erscheinen als seine beiden voluminösen Vorgänger (ca. 910 S. und ca. 640 S.) Zusammen bieten die drei Bände den wichtigsten Zugang zum Verständnis des Katholizismus im deutschen Kaiserreich und eine wesentliche Voraussetzung für seine weitere Erforschung.

Ulrich Reusch

