RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

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

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

BAND 83 HEFT 1–4

**Festschrift zum einhundertjährigen Bestehen
der Römischen Quartalschrift
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft
Band I**

1988

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934 14. DEZ. 1988

INHALT

Einhundert Jahre Römische Quartalschrift und Römisches Institut der Görres-Gesellschaft 1
ERWIN GATZ, Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988 3
ALBRECHT WEILAND, Verzeichnis der Direktoren, Stipendiaten, wiss. Assistenten (Sekretäre, wiss. Mitarbeiter) und Bibliothekare des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft 1888–1988 (Tf. 1–8) 19
ROM UND DER NORDEN. Symposion im Campo Santo Teutonico vom 14. bis 16. September 1987 (Tf. 9–32) 23
DER EPISKOPAT DES HL. RÖMISCHEN REICHES 1648–1803. Symposion im Campo Santo Teutonico vom 21. bis 23. September 1987 211

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 120 Seiten. Preis pro Doppelheft 88,– DM. Jahrgang 176,– DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Qurtalschrift", Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem „Lexikon für Theologie und Kirche", 2. Aufl., Bd. 1.

Satz und Druck: Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus, Freiburg i. Br.
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU
Bestellnummer 00 160

ISSN 0035-7812

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

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

IN VERBINDUNG MIT
Theofried Baumeister, Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat,
Konrad Repgen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON
Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

83. BAND

**Festschrift zum einhundertjährigen Bestehen
der Römischen Quartalschrift
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft
Band I**

1988

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 120 Seiten. Preis pro Doppelheft 88,– DM, Jahrgang 176,– 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: Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus, Freiburg i. Br.

Bestellnummer 001 60

Gh 2934

INHALT

Einhundert Jahre Römische Quartalschrift und Römisches Institut der Görres-Gesellschaft 1
ERWIN GATZ, Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988 3
ALBRECHT WEILAND, Verzeichnis der Direktoren, Stipendiaten, wiss. Assistenten (Sekretäre, wiss. Mitarbeiter) und Bibliothekare des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft 1888–1988 (Tf. 1–8) 19

ROM UND DER NORDEN
Symposion im Campo Santo Teutonico
vom 14. bis 16. September 1987

JOHANNES G. DECKERS, Kult und Kirchen der Märtyrer in Köln. Begann die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert? (Tf. 9–12) 25
ARNOLD WOLFF, Vermutung über die frühesten christlichen Bauanlagen unter dem Kölner Dom 44
HANS REINHARD SEELIGER, Einhards römische Reliquien. Zur Übertragung der Heiligen Marzellinus und Petrus ins Frankenreich (Tf. 13–15) 58
HUBERTUS R. DROBNER, Die Anfänge der Verehrung des römischen Märtyrers Pankratius in Deutschland 76
RICHARD KLEIN, Hinc barbaries, illinc Romania . . . Zum Wandel des Romdenkens im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien 99
WALTER NIKOLAUS SCHUMACHER, Die Grabungen unter S. Sebastiano 95 Jahre nach den Entdeckungen Anton de Waals (Tf. 16–32) 134
VICTOR SAXER, Domus ecclesiae – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten 167
PETER MASER, Eine protestantische Verschwörung in Rom? Die preußischen Gesandtschaftsprediger in Rom zu Beginn des 19. Jahrhunderts 180
THEOFRIED BAUMEISTER, Die christlich geprägte Höhe. Zu einigen Aspekten der Michaelsverehrung 195

DER EPISKOPAT DES HL. RÖMISCHEN REICHES 1648–1803
Symposion im Campo Santo Teutonico
vom 21. bis 23. September 1987

RUDOLF REINHARDT, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und des 18. Jahrhunderts 213
KONSTANTIN MAIER, Bischof und Domkapitel im Lichte der Wahlkapitulationen in der Neuzeit 236
EGON JOHANNES GREIPL, Zur weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 252
PETER THADDÄUS LANG, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument 265
PETER G. TROPPER, Pastorale Erneuerungsbestrebungen des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert. Hirtenbriefe als Quellen der Kirchenreform 296
ERWIN GATZ, Das Collegium Germanicum und der Episkopat der Reichskirche nach 1648 337
RUDOLF ZINNHOBLER, Bischöfliche Seminare als Stätten der Priesterausbildung – Vom Barock bis zur Säkularisation 345
ALFRED MINKE, Der „belgische" Episkopat nach 1648 – ein Vergleich 365
HANS-JÜRGEN KARP, Die Bischöfe von Ermland und Kulm als Mitglieder des Episkopats der Krone Polen 1644–1772 379

Einhundert Jahre Römische Quartalschrift und Römisches Institut der Görres-Gesellschaft

1987 wurde die Römische Quartalschrift 100 Jahre alt. Aus diesem Anlaß fanden im September zwei wissenschaftliche Symposien statt. Der Herr Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz richtete bei dieser Gelegenheit an die Herausgeber und Mitarbeiter der Zeitschrift folgendes Schreiben:

Köln, den 31. Juli 1987

Sehr geehrter Herr Professor Dr. Gatz!

Zum einhundertjährigen Bestehen der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte spreche ich Ihnen und den anderen Herausgebern sowie Mitarbeitern meinen herzlichen Glückwunsch aus. Die von Anton de Waal im Jahrhundert des Historismus nach der Öffnung des Vatikanischen Archivs begründete Zeitschrift hat sich bald zu einem international beachteten Forum entwickelt, und sie ist diesem Anspruch bis heute treu geblieben. Die von der Zeitschrift gepflegte Christliche Archäologie und Kirchengeschichte bilden wesentliche Zweige der einen Theologie, die aus den Quellen der Überlieferung schöpft und die Geschichtlichkeit des Glaubens immer wieder verdeutlichen muß. Ich danke Ihnen besonders dafür, daß Sie die Römische Quartalschrift in treuer Bindung an die katholische Tradition leiten.

Ich wünsche Ihren Konferenzen ein gutes Gelingen und bitte Sie, die Teilnehmer herzlich von mir zu grüßen.

Herzliche Grüße
Ihr

+ Joseph Card. Höffner

1988 wird auch das Römische Institut 100 Jahre alt. Dieses Jubiläum wird mit einem Symposion zum Thema „Katholische Reform" begangen. Es schließt an die Institutsprojekte zur Geschichte des Tridentinums, der Kölner Reformnuntiatur und des Staatssekretariates an.

Im Hinblick darauf ist diesem Band unserer Zeitschrift eine kurze Geschichte des Instituts vorangestellt. Neben den Referenten der früheren Jubiläen haben zu diesem Band auch andere Mitarbeiter einen Beitrag beigesteuert. Dies alles zeugt von der ungebrochenen Vitalität des Instituts. Allen Mitarbeitern und Freunden sei herzlich gedankt.

Erwin Gatz

Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988

Von ERWIN GATZ

Die Gründung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft geht auf das Jahr 1888 zurück. Als nämlich auf der Generalversammlung der Gesellschaft in Eichstätt am 25. September 1888 der Herausgeber des literarischen Handweisers und um die Förderung der Wissenschaft im katholischen Deutschland vielfach bemühte Vorsitzende der historischen Sektion, Prälat Dr. Franz Hülskamp, zusammen mit dem damaligen Privatdozenten Dr. Heinrich Finke den Antrag „auf Errichtung eines historischen Instituts in Rom zur Ausbeutung der dortigen Archive" stellte, fand dieser „ungeteilte Zustimmung"[1]. Der Vorstand stimmte diesem Antrag noch am gleichen Tage zu, und am Vormittag des 26. September konnte Hülskamp ihn bekanntgeben. Der Vorstand stellte für die Jahre 1889/90 je 6000 Mk. zur Verfügung, was etwa 20 % des Jahreshaushaltes der Gesellschaft entsprach. „Zur weiteren Förderung der Angelegenheit" bildete er eine Kommission, der Georg von Hertling, Franz Hülskamp, Franz Binder, Hermann Grauert, Ludwig von Pastor, Heinrich Finke und Cornelius Will angehörten. Diese bestimmte noch in Eichstätt den 27jährigen Luxemburger Priester Johann Peter Kirsch, der 1884–87 dem Priesterkolleg am Campo Santo angehört hatte und mittlerweile Domvikar in Luxemburg geworden war, zum Leiter des Instituts. Kirsch traf am 6. Dezember 1888 in Rom ein. Damit nahm das Institut seinen Anfang. Bald folgte ihm der bayerische Archivpraktikant Franz Xaver Glasschröder nach.

Als der Beschluß zur Errichtung des Römischen Instituts fiel, hatte die „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland" sich nicht nur längst konsolidiert, sondern sie konnte auch schon eindrucksvolle Leistungen vorweisen. Auf dem Höhepunkt des preußischen Kulturkampfes im Jahre 1876 gegründet, gab sie zunächst periodische Vereinsgaben „in Gestalt von wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Schriften" heraus. Diese sollten zwar die „apologetische Tendenz" nicht betonen, aber neben der „Beleuchtung der verschiedensten wissenschaftlichen Fragen im Lichte der katholischen Welt- und Lebensanschauung" doch auch der „Bekämpfung landläufiger Vorurteile" dienen. Daneben vergab die Gesellschaft Stipendien an junge katholische Gelehrte. Sie ist diesen Zielen treu geblieben, hat sich aber schon bald immer stärker streng wissenschaftlichen Arbeiten zugewandt.

Dem Wunsch nach Öffentlichkeitswirkung verdankte auch das Staatslexikon der Gesellschaft seine Entstehung[2]. Bereits auf der zweiten General-

versammlung im Jahre 1877 war der Entschluß zu dessen Herausgabe gefallen, doch hatte sich die Veröffentlichung des ersten Bandes bis 1880 hingezogen. Nachdem die Gesellschaft 1877 je eine Sektion für Philosophie und für Rechts- und Sozialwissenschaft gegründet hatte, folgte am 29. August 1878 die Konstituierung einer historischen Sektion, deren Vorsitz Johannes Jansen übernahm[3]. Auf der ersten Sektionsversammlung referierte Hermann Cardauns über den Plan zur Gründung einer historischen Zeitschrift, deren Programm er folgendermaßen umriß: „Die Zeitschrift für Geschichte soll das literarische Vereinigungsmittel zunächst für diejenigen Historiker bilden, welchen Christus der Mittelpunkt der Geschichte und die katholische Kirche die gottgewollte Erziehungs-Anstalt des Menschengeschlechtes ist. Eine direkt apologetische Tendenz verfolgt sie nicht. Nichtkatholiken sind als Mitarbeiter willkommen, falls in ihren Beiträgen das angedeutete Prinzip nicht angetastet wird.

Die Zeitschrift soll streng wissenschaftliche Beiträge aus allen Gebieten der geschichtlichen Forschung bringen, jedoch wird im allgemeinen die christliche Geschichte mehr als die vorchristliche, die deutsche mehr als die außerdeutsche zu berücksichtigen sein. Provinzialhistorische Arbeiten können nur dann aufgenommen werden, wenn sie mit der allgemeinen politischen oder kirchlichen Geschichte Deutschlands innig zusammenhängen. Herausgabe ungedruckten Quellen-Materials muß auf seltene, wichtige Fälle beschränkt bleiben. Unbedingt ausgeschlossen sind Arbeiten populären Charakters."

Die erste Nummer des „Historischen Jahrbuchs der Görres-Gesellschaft" erschien 1880. Lange blieben dafür die auf der Generalversammlung von 1879 noch einmal bestätigten Prinzipien „Katholizität, strenge Wissenschaftlichkeit und Ausschluß einer direkt apologetischen Tendenz"[4] maßgebend. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Zeitschrift bei bleibender Bindung an ihr katholisches Erbe und die überwiegend katholische Mitgliedschaft der Gesellschaft konfessionell offener geworden. 1880 zählte das Historische Jahrbuch 957 Abonnenten.

Die Förderung der historischen Forschung bildet bis in die Gegenwart einen Schwerpunkt der Gesellschaft. Auf den jährlichen Sektionsversammlungen sind daher nicht nur zahlreiche Fachreferate gehalten, sondern auch Projekte zur Diskussion gestellt worden. 1879 referierte P. Pius Gams OSB z. B. über eine von der Gesellschaft herauszugebende „Germania sacra", die u. a. Lebensbilder der Bischöfe bieten sollte[5]. Sie ist nie verwirklicht worden. Früh wurden auch Verbindungen nach Rom geknüpft, wo Anton de Waal wenige Jahre zuvor das Priesterkolleg am Camp Santo gegründet hatte, das bald mit der Gesellschaft eine enge und bis heute fruchtbare Zusammenarbeit aufnahm[6]. Seit 1880 befanden sich die Historiker Joseph Galland und Anton Pieper mit Unterstützung der Gesellschaft in Rom, um im Vatikanischen Archiv zu forschen. Sie haben über ihre Arbeiten wiederholt auf den Sekionsversammlungen der Gesellschaft berichtet und wurden

zur Veröffentlichung im Historischen Jahrbuch verpflichtet. Auch der Kölner Stiftsvikar und spätere Aachener Stiftspropst Alfons Bellesheim berichtete vor der Gesellschaft wiederholt über seine Forschungen in römischen Archiven und Bibliotheken. Seit November 1883 arbeitete dann Stephan Ehses, der für die Geschichte des Römischen Instituts von ausschlaggebender Bedeutung werden sollte, als Kaplan des Campo Santo mit Unterstützung der Gesellschaft an seinem Projekt „Geschichte der politischen Beziehungen zwischen Clemens VII. und Karl V. bis zum Jahre 1530“[7], während Adolf Gottlob gleichzeitig Material über „Die Bemühungen der Päpste zur Abwehr der europäischen Türkengefahr“ sammelte. Auch sie haben im Historischen Jahrbuch veröffentlicht.

Diese Arbeiten fielen in eine Zeit, als sich in Rom folgenschwere Entwicklungen für die Geschichtsforschung vollzogen. Papst Leo XIII. hatte bekanntlich bald nach Beginn seines Pontifikates die Öffnung des Vatikanischen Archivs für die historische Forschung veranlaßt, 1879 den Würzburger Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther zum Archivpräfekten berufen und 1883 in einem programmatischen Schreiben für die Freiheit der historischen Forschung plädiert[8]. Daraufhin setzte aus allen europäischen Ländern ein Zustrom von Historikern nach Rom ein, das nun neben einem Zentrum Klassischer und Christlicher Archäologie auch zu einem solchen historischer Forschung von europäischem Rang wurde. Damals klärte sich auch die Aufgabenstellung des Priesterkollegs beim Campo Santo, dessen Rektor stark an der Christlichen Archäologie interessiert war, der aber auch die kirchengeschichtliche Forschung nach Kräften förderte. Im Kontext der übergeordneten Entwicklung wurde das Kolleg seitdem in engem Kontakt zum Vatikanischen Archiv, zur Vatikanischen Bibliothek und zur Görres-Gesellschaft zu einem Zentrum kirchengeschichtlicher Forschung. Schon 1879 wohnte hier als Gast Ludwig von Pastor[9]. Von hier aus unternahm er seinen ersten Besuch des Vatikanischen Archivs. Hier wohnten in späteren Jahren auch mehrere seiner Mitarbeiter für die Geschichte der Päpste. Auch die ersten römischen Stipendiaten der Görres-Gesellschaft, Geistliche wie Laien, stiegen als Mitglieder oder Gäste im Kolleg am Campo Santo ab. Daher beantragte Gottlob auf der Generalversammlung von 1884 „die Gründung einer Handbibliothek für deutsche Historiker am Campo Santo“, dessen Bibliothek damals erst 800 Bände zählte[10]. Dieser Vorschlag fand die Zustimmung von Sektion und Vorstand, der dem Campo Santo auf drei Jahre einen Zuschuß von je 500 Mk. zur Beschaffung historischer Literatur gewährte.

Während Gottlob mit diesem Vorschlag durchdrang, fand er für seine ebenfalls vorgetragene Anregung auf Gründung eines „Römischen Archivs für neuere Kirchengeschichte“ zur Veröffentlichung von Aktenstücken aus römischen Archiven, das jährlich in zwei Heften von je 400 Seiten erscheinen sollte, keine Zustimmung. Georg Hüffer wies insbesondere auf die finanziellen Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens hin. Der Jahresbe-

richt fährt dann aber fort: „Im Laufe der sehr lebhaften und interessanten Diskussion entwickelte Professor von Hertling den Plan der Gründung eines Instituts für Geschichtswissenschaft in Rom etwa nach Analogie des Römischen Archäologischen Instituts. Besonders nutzbar würde ein solches Institut werden für Kirchengeschichte, also für ein Gebiet, auf welchem gegenwärtig ein gewisser Mangel an geschulten Arbeitern besteht und für welches das spezielle Interesse und die Unterstützung des deutschen Episkopats zu erhoffen steht. Von einem formulierten Antrag glaubte Redner zur Zeit absehen zu sollen, schon weil die Gründung sehr erhebliche laufende Mittel erfordern und kaum ohne Kapital-Fundation ins Werk zu setzen sein wird. Immerhin dürfte schon jetzt der Zeitpunkt gekommen sein, das öffentliche Interesse auf diese Schöpfung der Zukunft hinzulenken. Eine Resolution, in welcher die Sektion ihre Sympathie für ein derartiges Unternehmen ausspricht, wurde unter allgemeiner Zustimmung angenommen."

Die Anregung Hertlings sollte sich als fruchtbar erweisen. Sie lag sozusagen in der Luft, da der Schwerpunkt der Gesellschaft damals ohnehin bei der Förderung der historischen Forschung lag und die römische Situation ihr Engagement geradezu forderte. Im Jahresbericht der Gesellschaft von 1885 heißt es dazu[11]: „Seit der regierende Papst die Schätze des Vatikanischen Archivs der Forschung erschlossen und zu ihrer Ausbeutung aufgefordert hat, sind ununterbrochen katholische Historiker mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft bemüht gewesen, die in den Archiven Roms und anderer italienischer Städte ruhenden Schätze zu heben. Gerade hier eröffnet sich für die Zukunft eine große Perspektive. Lange Zeit hat Rom nur als die unvergleichliche Stätte archäologischer Studien gegolten; von nun an wird es nicht minder als der klassische Ort historischer Forschung sich erweisen. Bereits sind einzelne Staaten damit vorgegangen, Institute für Geschichtswissenschaft in Rom zu errichten. Wenn es nun aber ohne Zweifel eine Ehrenpflicht der Katholiken ist, daß sie vor allem hier Fuß fassen und die Bearbeitung der Geschichte mit den Mitteln und auf dem Schauplatze des christlichen Rom als die Kinder des Hauses selbst in die Hand nehmen, ist es dann wohl ein allzu kühner Gedanke, daß hier die Görres-Gesellschaft eintreten und die Initiative zur Errichtung eines solchen römischen Instituts für Geschichtsforschung ergreifen solle?"

Große Schwierigkeiten bot allerdings die Finanzierung, denn die Gesellschaft zählte 1885 erst 1759 Mitglieder sowie 637 Teilnehmer, und ihre Einnahmen beliefen sich 1885 auf nur 30303,60 Mk. Hertling dachte an die Sicherung des Instituts durch „Hinterlegung eines Kapitals", also an die Errichtung einer Stiftung. Er führte aus: „Allzu schwierig und weitreichend wird man sich dennoch die Verwirklichung des Planes nicht vorzustellen haben. Ein Direktor und zwei Stipendiaten würden für den Anfang genügen, dazu eine Bibliothek, welche vor allem die Hülfsmittel der historischen Forschung enthalten müßte und die erforderlichen bescheidenen Lo-

kalitäten." Am 26. September 1887 schlug dann de Waal der Gesellschaft vor, das Institut im Priesterkolleg am Campo Santo zu errichten, wo alle Voraussetzungen dafür gegeben seien und der Zweck mit begrenzten Mitteln zu erreichen war. Er schrieb[12]: „Ich fürchte, daß man sich über die Höhe der Kosten zur Gründung und zum Unterhalt eines solchen Instituts in Rom eine nicht entsprechende Vorstellung macht (4000 Fr. Miete, 4000 Gehalt für Direktor, 9600 für vier Stipendiaten, 1080 für Hausdiener, die ersten Anschaffungen). Wird es nun da nicht in Erwägung zu ziehen sein, ob man nicht lieber das, was schon einmal da ist, wenngleich es nicht allen Wünschen und Anforderungen entsprechen mag, fördern, heben und unterstützen, und mit den dort gebotenen Mitteln mitwirken sollte? Mit anderen Worten, ob die Görres-Gesellschaft sich nicht zunächst auf die Förderung der historischen Studien im Campo Santo teils durch Verleihung von Stipendien und durch Vergrößerung der dortigen Bibliothek, teils durch Empfehlung an hochherzige Wohltäter beschränken sollte? Die überaus günstige Lage des Campo Santo in unmittelbarer Nähe des Vatikans, die dort bereits vorhandenen und mit jedem Jahr anwachsenden literarischen Hilfsmittel, die durch das Zusammenwohnen der dortigen Herren gegebene gegenseitige Anregung, Belehrung und Beratung legen es doch nahe, lieber hier die fördernde Hand anzulegen, als den Versuch mit einer neuen Schöpfung zu machen, die jährlich zwischen 15 und 20 000 Fr. kosten würde."

Im gleichen Jahr 1887 gründeten de Waal die „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte" als Organ des Priesterkollegs[13] sowie Heinrich Denifle mit Franz Ehrle das „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters". Außerdem wurde die Bibliothek des Campo Santo mit Hilfe der Gesellschaft weiter ausgebaut. Im Kontext dieser Aktivitäten erfolgte dann 1888 die Eröffnung des Instituts.

Das „Römische Institut der Görres-Gesellschaft" – zunächst wurde es „Station", später auch „Historisches Institut" genannt – war also von Anfang an aufs engste mit dem Priesterkolleg am Campo Santo verbunden, und es hat auch in der Folge weitgehend dessen Geschicke geteilt, obwohl seine Mitarbeiter keineswegs nur Priester, sondern auch Laien waren. Die für das Institut bestimmte Kommission trat am 28. April 1889 in München zusammen[14]. Sie bezeichnete es als Aufgabe der neuen Gründung, „. . . die historischen Arbeiten der römischen Stipendiaten fortan nach einem einheitlichen Plan zu organisieren, und zu diesem Ende sollen zunächst nach streng wissenschaftlichen Grundsätzen Ausgaben wichtiger Geschichtsquellen aus den römischen Sammlungen veranstaltet werden". Ein eigentliches Institutsprojekt war damit noch nicht definiert. Im Winter 1888/89 unternahmen die Stipendiaten Kirsch und Glasschröder „eine Inventarisierung der auf das Finanzwesen des päpstlichen Stuhles im XIV. Jahrhundert bezüglichen Aktenbände . . . welche selbständigen Wert besitzt und möglicherweise zur Veröffentlichung gelangen wird, außerdem aber die notwen-

dige Vorarbeit für die wissenschaftliche Behandlung eines besonderen Themas bilden wird. Für den kommenden Herbst ist daneben die Bearbeitung der deutschen Nuntiaturberichte zunächst aus der Zeit Sixtus' V. beschlossen und die Anstellung zweier Stipendiaten speziell für diesen Zweck in sichere Aussicht genommen worden. Die technische Leitung liegt in den Händen eines von der Kommission aus ihrer Mitte erwählten Ausschusses, bestehend aus den Herren Dr. Finke in Münster, Professor Grauert und Professor Pastor in Innsbruck."

Das Institut hatte also in der Frühphase noch keinen in Rom ansässigen Direktor, sondern es wurde von einem Direktorium, einer „Kommission" geleitet. Seine Arbeiten tendierten schon in die Richtung der späteren Institutsprojekte zu den Papstfinanzen des 14. Jahrhunderts und zur Nuntiaturberichtsforschung[15]. Der Vorstand knüpfte an die Gründung Hoffnungen, die weit über die unmittelbare Forschung hinausgingen. Dazu hieß es im Jahresbericht 1889: „Der Vorstand hält sich bei diesem neuen Unternehmen der Sympathien nicht nur der katholischen Gelehrtenwelt, sondern weiter katholischer Kreise versichert und gibt sich der Hoffnung hin, daß dasselbe auch für die Ausbreitung unseres Vereins sich förderlich erzeigen werde. Mit Befriedigung kann schon jetzt auf Bayern hingewiesen werden, wo gerade die Gründung der historischen Station in Rom den wirksamen Anstoß zur Bildung von Diözesan-Komités abgegeben hat, welche bestrebt sind, die Ziele der Görres-Gesellschaft mehr, als dies bisher der Fall war, bekannt zu machen und derselben in Verbindung damit neue Mitglieder zuzuführen."

Im Winter 1889/90 arbeiteten bereits vier Stipendiaten in Rom, und zwar Kirsch und Hagen an den Kameral-Akten des 14. Jh. sowie Hartmann Ammann und Joseph Schlecht an den Nuntiaturberichten aus der Zeit Sixtus' V. Die Stipendiaten leisteten ferner bedeutende Zulieferarbeiten für L. v. Pastor, der in Innsbruck an seiner Papstgeschichte schrieb, der aber nach Ausweis des Besucherbuches das Vatikanische Archiv weitaus seltener besuchte, als man das aufgrund seiner quellengesättigten Darstellung vermuten sollte. Stipendiaten der Gesellschaft haben ihm damals einen Großteil der Kärrnerarbeit abgenommen. Sie leisteten auch für andere Mitglieder der Gesellschaft, wie den Braunsberger Prof. Friedrich Dittrich, wertvolle Hilfsarbeiten.

Die wachsende Konsolidierung des Instituts fand ihren Niederschlag darin, daß in den Jahresberichten der Gesellschaft seit 1891 eigene Berichte über seine Arbeiten veröffentlicht wurden. Sie waren zunächst vom „leitenden Komité", später vom „Leiter", und schließlich vom „Direktor" gezeichnet. 1890 beschloß die Gesellschaft, die aus dem Institut zu erwartenden Arbeiten in der neubegründeten Reihe „Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft und in Verbindung mit ihrem römischen Institute" zu veröffentlichen. Dafür zeichneten Dittrich, Finke, Grauert, Hüffer und Pastor verantwortlich.

Während die eigentlichen Forschungen gut voranschritten, zeigten sich doch auch organisatorische Schwächen, die insbesondere darin wurzelten, daß das Institut von einem Direktorium geleitet wurde, dessen Mitglieder zwar angesehene Gelehrte waren, die aber nicht am Ort saßen. Am 22. 12. 1888 hatte Grauert an Kirsch geschrieben, er stelle Glasschröder „bzgl. seiner Arbeiten ausdrücklich unter (seine) Leitung". Er beauftragte Kirsch damit, das Institut gegenüber dem Vatikanischen Archiv zu vertreten und seine Arbeitsvorhaben, insbesondere die Herausgabe der deutschen Nuntiaturberichte seit 1585, bekanntzugeben. Letztlich erwies sich der Mangel eines in Rom ansässigen Direktors jedoch angesichts der durchweg kurzfristigen Aufenthalte der Stipendiaten, die natürlich ihren eigenen beruflichen Aufstieg suchten, als untragbar. Schon 1890 erhielt Kirsch, einer der verheißungsvollsten Mitarbeiter, einen Ruf an die Universität Freiburg/Schweiz. Seitdem kam er für Jahrzehnte nur noch zu kurzen Aufenthalten nach Rom. Die Stipendiaten sahen im Fortgang Kirschs eine Krise für das junge Institut. Daher schlug Schlecht am 23. 4. 1891 Fink, der im gleichen Jahr a. o. Professor an der Akademie in Münster wurde, vor, sich um das Direktorat des Instituts zu bemühen. Der spätere Institutsleiter Ehses hatte offenbar damals noch kein Interesse an dieser Stelle, da er durch seine eigenen Studien absorbiert war. Erst seit Ende 1891 beteiligte er sich an der Erforschung der Nuntiaturberichte unter Sixtus V., doch wurde er 1893 als Seelsorger in die Diözese Trier zurückgerufen.

Von Anfang 1894 liegt uns eine Geschäftsordnung für die Stipendiaten des Instituts vor[16]. Sie basiert offenbar auf einem Entwurf von Schlecht. Er lag im Frühjahr 1894 Grauert vor und wurde später in modifizierter Fassung gedruckt. Er illustriert, wie streng die Arbeit der damaligen Stipendiaten reglementiert war. Während der Krise des Instituts bahnte sich 1894 die Entscheidung für jenes Großprojekt an, das die Kräfte des Instituts auf Jahrzehnte binden sollte. Es handelte sich um die Edition der Akten des Konzils von Trient, auf die Denifle die Gesellschaft Ende 1893 hingewiesen hatte[17]. Der Jahresbericht 1894 schreibt dazu: „Im Frühjahr 1894 begab sich Herr Professor Dr. Finke (Münster) zu mehrwöchentlichem Aufenthalte nach Rom, teils um aus persönlicher Einsicht Kenntnis von den Arbeiten der Stipendiaten zu gewinnen, teils und vornehmlich, um für die von angesehener Seite in Anregung gebrachte Herausgabe von Akten des Tridentiner Konzils die ersten orientierenden Arbeiten vorzunehmen. Auf Grund des von Herrn Professor Finke erstatteten umfangreichen Berichts wurde die Inangriffnahme dieses neuen Unternehmens in der am 17. Mai abgehaltenen Vorstandssitzung beschlossen. Eine von dem Vorsitzenden des Verwaltungsausschusses an S. Em. den Herrn Kardinal Rampolla gerichtete motivierte Eingabe hatte den gewünschten Erfolg, S. Heil. Papst Leo XIII. gab zu der geplanten Herausgabe der Acta Tridentina seine Einwilligung und ermächtigte die Görres-Gesellschaft ausdrücklich zu derselben."

Die Tragweite dieses Beschlusses wird erst deutlich, wenn man sich klar macht, wie lange und ängstlich die Akten des Konzils geheimgehalten worden waren. Noch während des Ersten Vatikanischen Konzils hatte Papst Pius IX. dem damaligen Archivpräfekten Augustin Theiner, der an der Veröffentlichung der Konzilsakten arbeitete, die Auslieferung der Geschäftsordnung des Tridentinums an die Konzilsminorität des Vatikanums untersagt, und Theiner war, weil er das Verbot ignoriert hatte, seines Amtes enthoben worden. Nun aber gab Leo XIII., entsprechend seiner Option für die freie historische Forschung, das ganze Material uneingeschränkt für die Bearbeitung und Veröffentlichung frei. Damit konnte die Arbeit beginnen. Aber zuvor galt es, die erforderlichen Kräfte zu gewinnen. Daher teilte der Vorstand sein Projekt dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz mit und erhielt auch am 22. August 1894 ein Anerkennungsschreiben von Kardinal Krementz. Die Gesellschaft hatte allen Grund, sich an die deutschen Bischöfe zu wenden, denn die Effizienz ihres Instituts wie auch die Realisierung des neuen Projektes waren weitgehend von der Freistellung deutscher Geistlicher abhängig. Dies aber war seit der Beilegung des preußischen Kulturkampfes, der große Lücken in den Seelsorgeklerus gerissen hatte, mit erhöhten Schwierigkeiten verbunden. De Waal klagte schon seit Jahren über eine zu geringe Freistellung von Geistlichen für weiterführende Studien[18]. Auch nach der Errichtung des Römischen Instituts blieben Geistliche bzw. Katholiken im Vatikanischen Archiv und in der Vatikanischen Bibliothek in der Minderheit. Darüber heißt es 1894 in einer Denkschrift:[19] „. . . Die Vertreter der Görres-Gesellschaft z. B. verschwinden vollständig neben den vielen Mitgliedern des Kgl. preußischen Instituts oder den Mitarbeitern der École de France.

Die Gründe dieser Erscheinung sind leicht zu erkennen. Jene Institute sind staatliche Anstalten; sie werden aus staatlichen Mitteln unterhalten und unterstehen staatlicher Leitung; die an denselben beschäftigten Gelehrten sind entweder Staatsbeamte, oder sie haben doch die sichere Aussicht, zu staatlichen Anstellungen zu gelangen. Die Görres-Gesellschaft ist auf die Mittel angewiesen, welche sie der Opferwilligkeit der deutschen Katholiken verdankt, und sie kann ihre Stipendiaten wohl in den Stand setzen, einen oder mehrere Winter in Rom zuzubringen, sie kann ihnen dagegen nicht die Aussicht auf eine gesicherte Lebensstellung verschaffen. Man begreift, daß dieser letztere Umstand die Folge haben muß, daß jüngere Gelehrte aus dem Laienstande sich stets nur in verhältnismäßig kleiner Anzahl an den Arbeiten unseres Instituts beteiligt haben. Andererseits muß auch an der fachmännischen Vorbildung als unerläßlicher Bedingung fruchtbaren Arbeitens festgehalten werden.

Wenn unser Institut desungeachtet in der kurzen Zeit seines Bestehens einige Erfolge erzielt und die Anerkennung der Fachgenossen sich errungen hat, so verdanken wir dies dem gütigen Entgegenkommen S. Em. des Herrn Kardinals Melchers und des Rektors am deutschen Campo Santo,

Msgr. de Waal, welche uns jährlich zwei Kaplanstellen an dieser Stiftung zur Besetzung mit Historikern zur Verfügung stellten, sowie dem gütigen Mitwirken jener Hochwürdigen Bischöfe, welche dazu geeignete jüngere Priester auf ein oder mehrere Jahre nach Rom beurlaubt haben."

Wie schwierig die Freistellung von Geistlichen im Einzelfall sein konnte, zeigte sich am Beispiel von Ehses, der 1894 lange um seine Beurlaubung aus dem Seelsorgedienst des Bistums Trier ringen mußte und schon mit dem Gedanken spielte, sein Heimatbistum ganz zu verlassen. Ende 1894 erhielt er dann doch seine Freistellung und Anfang 1895 traf er wieder in Rom ein, um neben dem seit Oktober 1894 dort tätigen Sebastian Merkle die Arbeit an der Herausgabe der Akten des Tridentinums zu beginnen. Nach den Berechnungen von Finke sollte das Quellenmaterial zum Tridentinum aus dem Vatikanischen Archiv sechs Bände füllen. Diese Arbeit sollten zwei Stipendiaten zusammen mit Kirsch in zwei Jahren bewältigen. Darin hatte Finke sich jedoch gründlich geirrt, denn schon bald stellte sich heraus, daß alle bis dahin vorliegenden Teileditionen so unzulänglich waren, daß eine völlige Neubearbeitung notwendig war. So konzentrierte sich während der folgenden Jahre die Arbeit des Instituts immer mehr auf die Tridentinumsforschung, und im Jahresbericht 1896/97 heißt es sogar, „die fast unübersehbare Fülle des Trienter Materials" habe es nötig gemacht, „die Archivarbeit ganz auf dieses Gebiet zu beschränken". Der Fortgang der Arbeit zog sich aber nicht nur wegen der Fülle des Materials so lange hin, sondern auch deshalb, weil zwar immer wieder neue Mitarbeiter für kurze Zeit nach Rom kamen, die Kärrnerarbeit aber im Grunde von wenigen geleistet wurde. Dabei ist vor allem Ehses zu nennen, der während seiner 30jährigen Tätigkeit beim Römischen Institut seine Arbeitskraft immer ausschließlicher dem Tridentinum widmete, von dessen gewaltigen Foliobänden er allein vier bearbeitete. Den ersten Band legte im Jahre 1901 Merkle vor. Er fand in der wissenschaftlichen Welt eine hervorragende Aufnahme und bildete einen Maßstab, an dem sich auch die späteren Bearbeiter des bis heute noch nicht ganz abgeschlossenen Werkes orientierten.

Neben den eigentlichen Institutsprojekten haben die Gesellschaft und das Institut auch andere Forschungsvorhaben wie die Hierarchia catholica von Konrad Eubel, an der auch der Vizerektor des Campo Santo, Wilhelm van Gulik, mitarbeitete, gefördert[20].

Das Römische Institut war zur Förderung des historischen Quellenstudiums gegründet worden, und dieser Zielsetzung ist es bis heute treu geblieben. Da aber das Priesterkolleg am Campo Santo seit dem 19. Jahrhundert ein wichtiges Zentrum christlich-archäologischer Forschung war, mußte das auf die Dauer seinen Niederschlag auch in den Arbeiten des Instituts finden, zumal der seit 1884 in Rom lebende Joseph Wilpert sich zu einem hervorragenden Kenner der Katakomben entwickelte[21]. So erwog der Vorstand der Gesellschaft am 26. 9. 1900 „die Begründung einer Sektion für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte am Römischen Institut" und

stellte dafür „vorbehaltlich genauerer Vereinbarung über Einrichtung und Aufgabe" einen Jahresbetrag von 1500–2000 Mk. zur Verfügung[22]. Das Jahresgehalt des Institutsleiters Ehses wurde 1904 auf 5000 Mk. erhöht.

Die Pläne zur Gründung der neuen Abteilung nahmen 1901 klarere Konturen an. Das Protokoll der Vorstandssitzung vom 26. September 1901 sagt dazu[23]: „Msgr. Kirsch schlägt vor, in ähnlicher Weise wie für die historischen Studien in Rom so auch für die archäologischen Studien dort zu sorgen, und entwickelt den Plan einer methodischen Leitung der archäologischen Studien in Rom, wie ihn die Görres-Gesellschaft in die Hand nehmen soll. Es soll eine Sektion für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte am Römischen Institut begründet und dafür Msgr. Wilpert als Vorsteher in Aussicht genommen werden." Der Vorstand war jedoch zurückhaltend und wünschte lediglich, daß Wilpert, auf den das ganze zugeschnitten war, den Stipendiaten „ratend zur Seite" stehe. Als Wilpert ein Jahr später einen Jahresbericht des „Instituts für Christliche Archäologie" vorlegte, erklärte der Vorstand noch einmal, dieses „nur als archäologische Sektion des Römischen Instituts anzusehen, während die andere Sektion die historische bildet. Die geschäftliche Gesamtleitung des Instituts führt Prälat Dr. Ehses."[24] Die Aktivität der christlich-archäologischen Sektion hat nie auch nur annähernd die der historischen Sektion erreicht. Der hier bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs maßgebende Wilpert hat jedoch in zahlreichen Vorträgen, Kursen und Exkursionen einer meist kleinen Zahl von Teilnehmern vornehmlich aus den Priesterkollegien vom Campo Santo und der Anima die altchristlichen Monumente der Stadt erschlossen und dadurch den Teilnehmern kaum hoch genug einzuschätzende Impulse vermittelt. Seine monumentalen Werke zur Kunst des frühchristlichen und mittelalterlichen Rom sind dagegen nicht als Publikationen des Instituts erschienen. Nach dem Ausbruch des Weltkrieges ging die Leitung der Sektion an den Luxemburger Staatsbürger Kirsch über.

Die historischen Projekte sind bis zum Ausbruch des Krieges kontinuierlich vorangetrieben worden, und das Institut leistete mit immer wieder neuen kurzfristigen und zugleich mit einem kleinen Kern langfristiger Mitarbeiter, die oft auf den Jahresversammlungen referierten, Bedeutendes für die kirchengeschichtliche Forschung. Dies fand seinen Niederschlag in der Römischen Quartalschrift mit ihren seit 1893 erscheinenden Supplementheften sowie in den Institutspublikationen[25]. Von der Feier des 25jährigen Bestehens im Jahre 1913 wurde kein großes Aufheben gemacht. So blieb die Institutsgeschichte, wenn man von den christlich-archäologischen Führungen absieht, eine Geschichte seiner Projekte und Publikationen.

Eine tiefe Zäsur bedeutete natürlich der Ausbruch des Ersten Weltkrieges, der bereits im Sommer 1914 zu einer massiven Abwanderung von Deutschen aus Rom führte, obwohl Italien erst im Mai 1915 in den Krieg eintrat[26]. Im Winter 1914–15 arbeiteten nur noch Ehses und Möhler in

Rom, und im Mai 1915 mußten auch sie die Stadt verlassen. Dies bedeutete jedoch keineswegs den Abbruch der Arbeiten, denn die Mitglieder bzw. Mitarbeiter des Instituts haben während der folgenden Jahre auf der Grundlage ihrer früheren Materialsammlungen ihre Arbeiten in Deutschland fortgesetzt und weiterhin eine bedeutende publizistische Aktivität entwickelt. Alle anderen übertraf Ehses, der mit häufig wechselndem Wohnsitz ausschließlich an der Edition des Tridentinums arbeitete. Er war es auch, der unmittelbar nach dem Kriegsende die Zukunft des Römischen Instituts in einer großen Denkschrift erörterte[27]. Sie hing nach dem Tode de Waals (24. Februar 1917) wesentlich von der Zukunft des Priesterkollegs ab. Ehses plädierte für eine längere Übergangszeit bis zur Wiedereröffnung des Instituts, während Anton Möhler, Karl Heinrich Schäfer und Robert Stein nach der Entlassung aus dem Militärdienst auf eine rasche Wiederaufnahme der Arbeit drängten. Ehses gab dem Projekt der „Vatikanischen Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung im 14. Jahrhundert" nur noch wenig Aussicht. Größeren Wert legte er auf die Bearbeitung der Nuntiaturberichte, und die Fortführung der Edition des Tridentinums hielt er für ganz unerläßlich. „Also für Concilium Tridentinum scheint die Fortdauer des Römischen Institutes unerläßlich, und im Zusammenhang damit ließe sich diesem auch eine neue vielversprechende Aufgabe stellen, die auf Jahre hinaus lohnende Arbeit gäbe. Es wäre ein Corpus epistularum saeculi sexti decimi aus den namhafteren italienischen Archiven und Bibliotheken, Herausgabe oder Registrierung und Regestierung hervorragender Briefmappen geschichtlichen Inhaltes in weiterem Sinne, die außer dem Rahmen amtlichen, staatlichen und diplomatischen Schriftwechsels liegen, also nicht in den Zusammenhang von Nuntiatur- und Gesandtschaftsberichten, Bullen oder Breven usw. fallen, sondern im wesentlichen als Privatbriefe anzusprechen sind."

Während aber der Verfall der deutschen Währung eine Rückkehr des Institutes nach Rom im Jahre 1919 unmöglich machte, konnte durch die Berufung des Kölner Geistlichen Emmerich David zum Rektor des Campo Santo wenigstens die wissenschaftliche Zukunft des Priesterkollegs gesichert werden[28]. David war zwar kein Gelehrter, doch hat er während seines 10jährigen Rektorates die Rahmenbedingungen für die gelehrte Forschung im Kolleg garantiert. Ehses beantragte zwar Anfang 1920 eine Suspension des Instituts, doch beschloß der Vorstand am 20. April 1920, noch im Laufe des Jahres „eine Vertretung in Rom wieder in Gang zu bringen". Gesundheitliche Störungen hinderten Ehses jedoch vorläufig daran, seine 1920 in Boppard übernommene Stellung als Rektor aufzugeben und nach Rom zurückzukehren, doch kam die Institutsarbeit 1921 langsam wieder in Gang. Einen wesentlichen Teil der Arbeit leisteten wie schon in früheren Jahren die in Deutschland lebenden Mitarbeiter, die nur zu gelegentlichen Archiv- und Bibliotheksbesuchen nach Rom oder in andere italienische Städte reisten. Infolgedessen kam sowohl die Nuntiaturforschung wie auch die Er-

forschung der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung wieder in Gang. Am zügigsten ging jedoch die Bearbeitung der Akten des Konzils von Trient voran. Begonnen, aber nie bis zu einem publikationsreifen Ergebnis geführt wurde das von Ehses angeregte „Repertorium Vaticanum zur deutschen Kirchengeschichte", das der Frauenburger Domvikar Paul Arendt 1925 in Angriff nahm. Zu einer Reihe stattlicher Publikationen führte dagegen die 1925 durch Hubert Bastgen begonnene Bearbeitung der Nuntiaturberichte des frühen 19. Jh. sowie einschlägiger Spezialstudien. Auch die finanzielle Förderung der Institutsbibliothek durch die Reichsregierung sowie die 1922 wiederaufgenommene Veröffentlichung der Römischen Quartalschrift ließen eine gedeihliche Entwicklung des Instituts erwarten.

Nach dem Tode von Ehses (19. Januar 1926) führte Hubert Bastgen für den Rest des Geschäftsjahres vertretungsweise das Institut, doch wählte die Generalversammlung am 11. September 1926 Kirsch zum neuen Direktor[29]. Damit fiel die Wahl der Gesellschaft zwar auf einen hochangesehenen Gelehrten, doch war dieser Ordinarius in Freiburg/Schweiz und seit 1925 zugleich erster Rektor des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. Er konnte seine Kraft dem Institut also nur eingeschränkt widmen und zählte überdies bereits 65 Jahre. Dennoch erlebte das Institut unter ihm wieder eine Blütezeit. 1926/27 zählte es unter allen historischen Instituten Roms die meisten Mitglieder, und zwar Bastgen, Vinzenz Schweitzer, Paul Arendt, Hubert Jedin und Clemens Bauer. Später folgten Georg Pfeilschifter-Baumeister und Michael Seidlmayer. Die Publikationen konzentrierten sich nach 1930 fast ausschließlich auf das Tridentinum, dessen zügige Förderung vor allem Finke, seit 1924 Präsident der Gesellschaft, am Herzen lag. Andererseits erlitt das Institut 1931 durch den Fortgang des fleißigen Archivarbeiters Bastgen aus Rom einen spürbaren Verlust. Obwohl in den folgenden Jahren immer wieder neue Stipendiaten nach Rom kamen, so 1930 Joachim Birkner und 1938 Hermann Hoberg, und die Institutsprojekte vorantrieben, fielen die Jahresberichte des alternden Kirsch immer knapper aus. Im übrigen hatten die Stipendiaten unter der 1934 einsetzenden Devisenbewirtschaftung des Deutschen Reiches zu leiden, die zeitweise den Transfer der Stipendien unmöglich machte. Außerdem wirkte sich eine Reihe anderer Umstände erschwerend aus, so die Drosselung des internationalen wissenschaftlichen Austausches, 1938 der Tod des greisen Präsidenten Finke, der erst 1940 in Hans Peters einen Nachfolger erhielt, und 1941 der Tod des Institutsleiters Kirsch. Die Lage war um so gravierender, als der seit 1931 dem Campo Santo vorstehende Rektor Hermann Stoeckle wenig Initiativen entwickelte. Dennoch wurde er, da sich keine Alternative bot, noch vor Aufhebung der Gesellschaft durch das nationalsozialistische Regime (1941), als Nachfolger Kirschs mit der Leitung des Instituts beauftragt. Dieses hat daher nach der Aufhebung der Gesellschaft im Reich deren Tradition bis zur Neugründung im Jahre 1948 wahren können. Trotz aller Schwierigkeiten und Einschränkungen ist nämlich im Campo Santo dank

der Arbeit von Jedin und Hoberg sowie anderer für kurze Zeit in Rom lebender Forscher die wissenschaftliche Arbeit auch in den schlimmsten Kriegszeiten nie abgerissen[30].

Nach dem Zweiten Weltkrieg stagnierten zunächst, durch die gesamte Situation bedingt, das Priesterkolleg und das Institut. Auch die Römische Quartalschrift war seit 1942 nicht mehr erschienen, und die wenigen noch im Kolleg wohnenden, für Studienzwecke freigestellten Geistlichen gingen ihre eigenen Wege bzw. trafen sich nur noch auf privater Basis. 1946 mißlang der Versuch, Stoeckle als Rektor durch Jedin zu ersetzen. Doch kamen immerhin seitdem wieder einzelne deutsche Priester zum Studium in das Kolleg. Erst nach der Wiedergründung der Görres-Gesellschaft (1948) kam es zu einer Reaktivierung des Römischen Instituts.

Im Frühjahr 1949 sondierten Theodor Klauser und Georg Schreiber persönlich in Rom[31]. Sie sahen in der Neubesetzung des Direktorpostens die grundlegende Voraussetzung für eine Neubelebung, zumal davon nicht nur die Wiederaufnahme der Arbeit des Instituts, sondern auch die Vertretung sämtlicher deutscher Institute in der neu gebildeten Union der wissenschaftlichen Institute in Rom („Unione internazionale degli Istituti di Archeologìa, Storia e Storia dell'Arte in Roma") abhing. Die deutschen Institute waren nämlich im Gegensatz zu dem auf extraterritorialem Gebiet liegenden Institut der Görres-Gesellschaft nach der Kapitulation beschlagnahmt und geschlossen worden. Klauser schlug als Direktor den an der Gregoriana tätigen Kunsthistoriker Engelbert Kirschbaum vor, der maßgebend an den Grabungen unter St. Peter mitgewirkt hatte[32]. Nachdem Stoeckle um Entbindung vom Direktorat gebeten hatte, wählte der Vorstand Kirschbaum am 26. November 1949 zum „vorläufigen Institutsdirektor".

1950 wählte der Vorstand der Gesellschaft fünf in Rom ansässige Gelehrte zu Instituts-„Mitgliedern". Im gleichen Jahr kamen mit Johannes Emminghaus und Ludwig Völkl wieder die ersten Stipendiaten an das Institut. Der letztgenannte übernahm die Aufgabe eines „diensttuenden Sekretärs" sowie die Neuordnung und Katalogisierung des Museums des Campo Santo[33].

Die Gesellschaft hatte zwar 1949 die Fortführung der Edition des Tridentinums als vorrangig bezeichnet, doch setzte das Institut daneben auch neue Akzente. Neben den traditionellen kollegsinternen „Sabbatinen" begann es nämlich 1950 mit öffentlichen Vorträgen, die vielfach von Institutsmitgliedern und Stipendiaten, gelegentlich auch von auswärtigen Gästen gehalten wurden. Den ersten dieser Vorträge hielt am 13. Mai 1950 Bernhard Kötting über „Die Beurteilung der Wiederverheiratung in Antike und alter Kirche". Diese Vorträge sind bis heute eine der wichtigsten Aktivitäten des Instituts und erfreuen sich nach wie vor eines großen Zuspruchs[34]. Das Institut konnte ferner, z. T. mit Hilfe der deutschen Bundesregierung, die Bibliothek bedeutend ergänzen. 1987 zählte die gemeinsam vom Prie-

sterkolleg und vom Institut unterhaltene Bibliothek ca. 40000 Bände. Seit 1967 wird sie von fachlich qualifizierten Bibliothekaren betreut. Im Jahre 1953 nahm Völkl außerdem für die Institutsmitglieder „geschichtlich-archäologische" Führungen auf, die die Teilnehmer persönlich zusammenführen und ihnen die römischen Monumente erschließen sollten. Daneben fanden seit 1962 für Mitglieder und Freunde wissenschaftliche Exkursionen statt. Auf Breitenarbeit angelegt waren ferner die seit 1959 vom Römischen Institut in Verbindung mit dem Priesterkolleg durchgeführten religionsgeschichtlichen Lehrgänge für deutsche Religionslehrer, an denen im Laufe der Jahre viele hundert Personen teilnahmen.

Ein Zeichen der neuen Aktivität bildete im Jahre 1953 die Wiederaufnahme der Römischen Quartalschrift, die bis zu ihrem Erlöschen im Jahre 1942 Eigentum des Kollegs gewesen war und nunmehr im Auftrag des Priesterkollegs und des Römischen Instituts herausgegeben und von Herder in Freiburg verlegt wurde. Sie konnte ihre alte Bedeutung bald wieder gewinnen. Die Bearbeitung der Akten des Tridentinums verlagerte sich dagegen nach dem Zweiten Weltkrieg nach Deutschland, wo Theobald Freudenberger 1950 den ersten von ihm bearbeiteten Band herausbrachte. Er hat im Laufe der Jahre sogar Ehses überboten und insgesamt sechs Bände dieses monumentalen Projektes bearbeitet. Das Institut war jedoch auch zu neuen Unternehmen bereit. 1953 schlug Kirschbaum dem leitenden Ausschuß der Gesellschaft eine kuriale Behördengeschichte der Neuzeit vor. Als erster Teil war eine Geschichte des Staatssekretariates in Aussicht genommen. 1955 hat Andreas Kraus mit der Bearbeitung dieses Projektes begonnen und 1964 eine vorzügliche Arbeit über das Staatssekretariat unter Urban VIII. vorgelegt[35]. Auch Joseph Semmler hat eine Monographie zu diesem Projekt beigesteuert, doch dann versandete dieses wichtige Unternehmen vorerst, da es nicht mehr gelang, geeignete Stipendiaten dafür zu gewinnen.

Während das Projekt Staatssekretariat immerhin zu zwei ansehnlichen Publikationen führte, ist aus der 1958 durch Völkl begonnenen Photothek zur Architekturgeschichte der frühchristlichen Kirchenbauten nie eine Publikation hervorgegangen. Daraus ist allerdings im Laufe der Jahre eine ansehnliche Materialsammlung entstanden[36].

Nur zu einem Teilergebnis führte auch die 1974 in Zusammenarbeit mit der Reverenda Fabbrica di S. Pietro begonnene Inventarisierung der Nekropole unter St. Peter. Auch in diesem Fall wurde neben einem Schlußbericht (1976) eine, allerdings fragmentarische, Photothek hinterlassen.

Mehr Erfolg war der 1963 nach sechzigjähriger Unterbrechung neu einsetzenden Nuntiaturforschung beschieden, an der im Laufe der Jahre eine ganze Reihe von Stipendiaten und Bearbeitern beteiligt war. Eine Voraussetzung für dieses nun zügig voranschreitende Projekt bildete die Neuabgrenzung des Forschungsbereiches. Ursprünglich hatte das Institut sich mit dem Preußischen Historischen Institut dahin geeinigt, daß es die Bear-

beitung der „Nuntiaturberichte aus Deutschland" für die Jahre 1585–1605 übernahm. 1924 hatte es dann die weitere Bearbeitung der Nuntiatur am Kaiserhof dem Tschechischen Historischen Institut überlassen. 1964 einigte es sich schließlich mit dem Deutschen Historischen Institut und der Historischen Sektion des Österreichischen Kulturinstituts in Rom dahin, die gesamte „Kölner Nuntiatur", so heißt das Projekt seitdem, von ihren Anfängen an zu bearbeiten. Bisher sind außer dem Neudruck der beiden bereits früher erschienenen seit 1969 sieben weitere Bände herausgekommen. Es ist daran gedacht, die Nuntiaturberichte in dieser Art bis zum Jahre 1648 zu bearbeiten. Auch die Erforschung der päpstlichen Finanzen im 14. Jh. konnte nun fortsetzt werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen dazu zwei Bände. Das Institut wies seine größten Erfolge also auf dem Gebiet seiner alten Projekte auf.

Auch die räumliche Unterbringung des Instituts konnte nach dem Zweiten Weltkrieg bedeutend verbessert werden. Als nämlich das Priesterkolleg 1962–66 einen großzügigen Neubau erhielt, wurden dem Institut dort mehrere Räume überlassen. Deren Nutzung wie auch die Benutzung des ebenfalls neu geschaffenen Vortragssaales wurde 1966 anläßlich der Einweihung zwischen der Görres-Gesellschaft und der Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes als Eigentümer des Campo Santo vertraglich festgelegt. Das Institut kann somit sein 100jähriges Bestehen unter guten Bedingungen für sein weiteres Wirken feiern. Wenn aber auch die äußeren Bedingungen seines Wirkens gegenüber der Gründungszeit bedeutend verbessert sind, so liegt doch auch heute noch der Hauptakzent nicht auf der Institution als solcher, sondern auf dem stets neuen Engagement seiner Mitarbeiter.

[1] Zur Geschichte der Görres-Gesellschaft gibt es bisher lediglich die dürftige Skizze von *W. Spael*, Die Görres-Gesellschaft, Grundlegung, Chronik, Leistung (Paderborn 1957). Über die Gründung zuletzt: *W. Becker*, Georg von Hertling 1843–1919, Bd. 1: Jugend und Selbstfindung. Zwischen Romantik und Kulturkampf (Mainz 1981) 261–279. Zur Geschichte des Römischen Instituts: *S. Merkle*, Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Historischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom. Das Concilium tridentinum, in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1938 (Köln 1939) 59–101. Unser Aufsatz basiert vornehmlich auf den jährlich gedruckten Tätigkeitsberichten, ferner auf einigem ungedruckten Material im Archiv der Gesellschaft, das als Depositum im Universitätsarchiv München lagert, ferner auf dem Archiv des Römischen Instituts. Soweit bei den folgenden Zitaten keine Belege angegeben sind, sind diese den gedruckten Jahresberichten (JB) entnommen.

[2] Vgl. dazu *C. Bauer*, Das Staatslexikon. Zur Vollendung der 6. Auflage, in: Jahres- und Tagesbericht der Görres-Gesellschaft 1963 (Köln 1964) 24–38.

[3] JB 1878, 22.

[4] JB 1879, 19.

[5] JB 1879, 11–14.

[6] Dazu: *E. Gatz*, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Freiburg 1980). Ebd. weiterführende Literaturhinweise. Über die in Rom verstorbenen und auf dem Campo Santo beigesetzten Persönlichkeiten wie auch über die Stiftung selbst jetzt: *A. Weiland*, Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler, in: *E. Gatz* (Hg.),

Der Campo Santo Teutonico in Rom, Bd. I (=RQ, 43. Supplementheft) (Rom – Freiburg – Wien 1988). Einen Überblick über die Veröffentlichungen des Instituts bieten: *E. Onnau*, Das Schrifttum der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 1876–1976 (Paderborn 1980) sowie für den Anschluß die Jahresberichte der Görres-Gesellschaft.

7 *H. Ries*, Stephan Ehses 1855–1926. Ein Lebensbild des moselländischen Gelehrten aus Anlaß seines 100. Geburtstages und der 30. Wiederkehr seines Todestages, in: AmrhKG 7 (1955) 388–408.

8 Zur Geschichte des Archivs zuletzt: Il libro del centenario. L'Archivio Segreto Vaticano a un secolo dalla sua apertura 1880/81–1980/81, 2 Bde. (Città del Vaticano 1981/82).

9 Vgl. *Gatz* (Anm. 6) 63 f.

10 JB 1884, 11.

11 JB 1885, 6.

12 Zit. *Gatz* (Anm. 6) 76.

13 Ebd. 70–76.

14 JB. 1889, 6.

15 Über die Nuntiaturberichtsforschung neben den Einleitungen der betr. Bände der Edition (vgl. *Onnau* [Anm. 6] 249) zuletzt: *H. Lutz, G. Müller, H. Jedin, H. Goetz, G. Lutz*, in: QFIAB 53 (1973) 152–275; ferner *J. Rainer*, Nuntiaturberichte: Forschungsstand und Forschungsprobleme, in: Innsbrucker Historische Studien 9 (1986) 69–90. Zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung vgl. die Einleitungen der versch. Bände (vgl. *Onnau* [Anm. 6] 212 f.).

16 Archiv der Görres-Gesellschaft 145.

17 Zur Erforschung des Tridentinums zuletzt: *R. Bäumer*, Die Erforschung des Konzils von Trient und der Campo Santo, in: *E. Gatz* (Hg.), 100 Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte (Freiburg 1977) 139–159. Zum Schicksal von A. Theiner zuletzt: *H. Schwedt*, Augustin Theiner und Pius IX., in: *E. Gatz* (Hg.), Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, Bd. 2 (Rom 1979) 825–868.

18 *Gatz* (Anm. 6) 68 f.

19 JB. 1894, 28–31.

20 *H. Jedin*, Die „Hierarchie Catholica" als universalgeschichtliche Aufgabe, in: Saeculum 12 (1961) 169–180.

21 *E. Dassmann*, Joseph Wilpert und die Erforschung der römischen Katakomben, in: *Gatz* (Hg.), Campo Santo (Anm. 17) 160–173; vgl. auch *Weiland* (Anm. 6) 648–649, Richtigstellung der Geburts- und Sterbedaten.

22 JB. 1900.

23 Protokoll der Vorstandssitzung vom 26. 9. 1901: Archiv der Görres-Gesellschaft 87.

24 JB. 1902, 28.

25 Über die Römische Quartalschrift und ihre Supplementhefte vgl. *Onnau* (Anm. 6) 129–140; ferner: Registerband zu RQ Bd. 1–50 (1966).

26 *Gatz* (Anm. 6) 128–130.

27 JB. 1918, 95–99.

28 *E. Gatz*, Der Campo Santo seit dem Tode Anton de Waals (1917), in: *Ders.* (Anm. 6) 9–38.

29 Literatur zu Kirsch: *Weiland* (Anm. 6) 649–651.

30 Dazu *Gatz* (Anm. 17); *H. Jedin*, Lebensbericht, Hg., *v. K. Repgen* (Mainz 1984) passim; *H. Hoberg*, in: RQ 82 (1987) 6–12.

31 JB. 1949, 30; vgl. E. Gatz (Anm. 28) 26.

32 Vgl. *Weiland* (Anm. 6) 354–356.

33 Vgl. *Weiland* (Anm. 6) 313–314.

34 Ein Verzeichnis der Vorträge findet sich in den gedruckten Jahresberichten.

35 *A. Kraus*, Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII. 1623–1644, in: Forschungen und Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats, Bd. I (= RQ, 29. Supplementheft) (Rom – Freiburg – Wien 1964).

Verzeichnis der Direktoren, Stipendiaten, wiss. Assistenten (Sekretäre, wiss. Mitarbeiter) und Bibliothekare des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft 1888–1988

Von ALBRECHT WEILAND

Das Verzeichnis basiert auf den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft, ergänzt durch die Verzeichnisse der Mitglieder des Priesterkollegs beim Campo Santo Teutonico, die von E. David, Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo. Separatdruck mit Eigenpaginierung aus: RQ 35 (1927) 3–52 (Freiburg 1928) und P. Surchat – N. Klinkenberg, Verzeichnis der Kollegsmitglieder 1928–1977, in: E. Gatz (Hrsg.), Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte (= RQ, 35. Supplementheft) (Rom–Freiburg–Wien 1977) 39–51, veröffentlicht wurden.

Direktoren

Dr. Johann Peter Kirsch (1888–1895)
Dr. Stephan Ehses (1895–1926)
Dr. Hubert Bastgen (1926 interimistischer Leiter, ab 1927 Vize-Direktor)
Prof. Dr. Johann Peter Kirsch (1926–1941)
Dr. Hermann Maria Stoeckle (1941–1949)
Prof. Dr. Engelbert Kirschbaum S. J. (1949–1960)
Dr. Ludwig Voelkl (1960–1971, ab 1953 Vize-Direktor)
Prof. Dr. Ambrosius Esser OP (1970–1975)
Prof. Dr. Erwin Gatz (seit 1975)

Stipendiaten

Dr. Johann Peter Kirsch (1888–1890)
Dr. Franz Xaver Glasschröder (1888–1889)
Dr. Hagen (1890)
Dr. Hartmann Ammann (1890)
Dr. Joseph Schlecht (1890–1891)
Dr. Alois Meister (1891–1892)
Dr. Casimir Hayn (1891–1892)
Dr. Heinrich Vollbert Sauerland (1891–1892)
Dr. Stephan Ehses (1891–1895, dann Direktor des Instituts)

Dr. Schmitz (1892–1894)
Dr. Franz Miltenberger (1893–1894)
Dr. Michael Glaser (1893–1894)
Dr. M. v. Domarus (1894–1897)
Dr. Sebastian Merkle (1894–1898)
Dr. Woldemar Hoffmann (1895–1896)
Dr. Alois Postina (1898–1899)
Dr. Gottfried Buschbell (1898–1899)
Dr. Robert Reichenberger (1898–1901)
Dr. Emil Göller (1900–1903)
Dr. Heinrich Schäfer (1903–1915)
Dr. Wilhelm van Gulik (1904–1907)
Dr. Vinzenz Schweitzer (1904–1907)
Dr. Joseph Schweizer (1907–1912)
Dr. Franz Joseph Dölger (1909–1910)
Dr. Franz Xaver Seppelt (1910)
Dr. Heinrich Zimmermann (1911–1913)
Dr. Ludwig Mohler (1912–1915)
Dr. Edmund Stein (1913–1915)
Dr. Sommer (1922)
Dr. E. Trunz (1922)
Dr. Max Bierbaum (1922)
Dr. Paul Arendt (1925–1927)
Dr. Hubert Bastgen (1925–1927)
Dr. Vinzenz Schweitzer (1926–1927)
Dr. Clemens Bauer (1925–1927)
Dr. Georg Pfeilschiffter-Baumeister (1927–1929)
Dr. Hubert Jedin (1928–1930, 1933–1936)
Dr. Michael Seidlmayer (1929)
Dr. Joachim Rudolf Birkner (1930–1940)
Dr. Theobald Freudenberger (1936–1937)
Dr. Hermann Hoberg (1938–1943)
Dr. Johannes Emminghaus (1950–1952)
Dr. Ludwig Voelkl (1950–1952)
Dr. Walter Nikolaus Schumacher (1951–1953)
Dr. Konrad Repgen (1952–1953)
Dr. Helmut Hucke (1953–1956)
Dr. Karl Bosl (1953)
Dr. Albert Woopen (1954–1955)
Dr. Heribert Raab (1955–1957)
Dr. Andreas Kraus (1956–1958)
Dr. Hermann Joseph Busley (1956–1957)
Dr. Joseph Semmler (1957–1960)
Dr. Ludwig Hammermayer (1958–1960)

Dr. Gert Kloeters (1958–1961)
Dr. Hans Schmidt (1961–1962)
Dr. Walter Kuhn (1961–1962)
Dr. Otto Feld (1961–1964)
Dr. Burkhard Roberg (1963–1964)
Dr. Klaus Wittstadt (1964–1966)
Dr. Kurt Körbel (1964–1968)
Dr. Wolfgang Reinhard (1966–1969)
Dr. Ursula Nilgen (1967–1969)
Dr. Helmut Jaschke (1968)
Dr. Christoph Weber (1970–1972)
Dr. Joachim Poeschke (1970–1971)
Dr. Klaus Jaitner (1972–1973)
Dr. Joseph Johann Wijnhoven (1973–1975)
Dr. Pierre Surchat (1975–1976)
Dipl.-Theol. Norbert Klinkenberg (1976–1977)
Dipl.-Theol. Michael Durst (1977–1978)
Dr. Albrecht Weiland (seit 1986)
Dr. Stephan Janker M. A. (seit 1986)

Wiss. Assistenten (Sekretär, wiss. Mitarbeiter)

Dr. Ludwig Voelkl (1952, Sekretär)
Dr. Burkhard Roberg (1963–1966, wiss. Assistent)
Dr. Klaus Wittstadt (1964–1966, wiss. Assistent)
Dr. Wolfgang Reinhard (1966–1969, wiss. Assistent)
Dr. Martha Wegan (1969–1972, wiss. Mitarbeiterin)
Dr. Elisabeth Lucchesi Palli (1973, wiss. Mitarbeiterin)
Ursula Wolf M. A. (1974–1977, wiss. Mitarbeiterin)
Dr. Albrecht Weiland (seit 1986, wiss. Assistent)
Dr. Stephan Janker M. A. (seit 1987, wiss. Assistent)

Bibliothekare

Graf Massimiliano Attems (1961–1962, Bibliothekshilfe)
Gertrud Geiger (1963–1966)
Dipl.-Bibl. Gisela Scholz (1967)
Dipl.-Bibl. Barbara Jaschik (1968–1969)
Dipl.-Bibl. Monika Rüb (1970–1971)
Dr. Veronika Straub (1972–1973)
Dipl.-Bibl. Gertrud Vallega (1973–1976)
Dr. Ivan Rebernik (seit 1976)
Dipl.-Bibl. Marjan Rebernik (seit 1976).

ROM UND DER NORDEN

Symposion im Campo Santo Teutonico
vom 14. bis 16. September 1987

Teilnehmer:

Prof. Dr. Theofried Baumeister, Mainz
Prof. Dr. Heinrich Chantraine, Mannheim
Prof. Dr. Winfried Cramer, Münster
Priv.-Doz. Dr. Johannes G. Deckers, Rom
Dr. Klaus-Dieter Dorsch, Köln
Prof. DDr. Hubertus Drobner, Paderborn
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Dr. Raban von Haehling, Düsseldorf
Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster
Prof. Dr. Richard Klein, Erlangen
Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster
Dr. Elisabeth Lucchesi-Palli, Salzburg
Dr. Peter Maser, Münster
Dr. Hans Nothdurfter, Bozen
Prof. Dr. Ilona Opelt, Düsseldorf
Prof. Dr. Victor Saxer, Rom
Dr. Renate Schumacher-Wolfgarten, Freiburg
Prof. Dr. Walter N. Schumacher, Freiburg
Prof. Dr. Hans-Reinhard Seeliger, Siegen
Prof. Dr. Peter Stockmeier, München
Dr. Rainer Warland, Freiburg
Dr. Albrecht Weiland, Rom
Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Heidelberg
Prof. Dr. Arnold Wolff, Köln

Zum Abschluß fand am 17. September auf Einladung des Verlages Herder eine ganztägige Exkursion nach Chiusi statt. Dort wurden das Diözesanmuseum, das staatliche Museum und die Katakomben der hl. Catharina und der hl. Mustiola unter fachkundiger Führung besichtigt.

ROM UND DER NORDEN

Symposion im Campo Santo Teutonico
vom 14. bis 16. September 1987

Teilnehmer:

Prof. Dr. Theofried Baumeister, Mainz
Prof. Dr. Heinrich Chantraine, Mannheim
Prof. Dr. Winfried Cramer, Münster
Priv.-Doz. Dr. Johannes G. Deckers, Rom
Dr. Klaus-Dieter Dorsch, Köln
Prof. DDr. Hubertus Drobner, Paderborn
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Dr. Raban von Haehling, Düsseldorf
Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster
Prof. Dr. Richard Klein, Erlangen
Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster
Dr. Elisabeth Lucchesi-Palli, Salzburg
Dr. Peter Maser, Münster
Dr. Hans Nothdurfter, Bozen
Prof. Dr. Ilona Opelt, Düsseldorf
Prof. Dr. Victor Saxer, Rom
Dr. Renate Schumacher-Wolfgarten, Freiburg
Prof. Dr. Walter N. Schumacher, Freiburg
Prof. Dr. Hans-Reinhard Seeliger, Siegen
Prof. Dr. Peter Stockmeier, München
Dr. Rainer Warland, Freiburg
Dr. Albrecht Weiland, Rom
Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Wischmeyer, Heidelberg
Prof. Dr. Arnold Wolf, Köln

Zum Abschluß fand am 17. September auf Einladung des Verlages Herder eine ganztägige Exkursion nach Chiusi statt. Dort wurden das Diözesanmuseum, das staatliche Museum und die Katakomben der hl. Catharina und der hl. Mustiola unter fachkundiger Führung besichtigt.

Kult und Kirchen der Märtyrer in Köln

Begann die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert?

Von JOHANNES G. DECKERS

Walter Nikolaus Schumacher gewidmet

Im Jahr 1607 erschien in Köln ein von dem Würzburger Karthäusermönch Erhard Winheim verfaßtes Büchlein mit dem Titel „Sacrarium Agrippinae. Hoc est designatio ecclesiarum colonensium (et) praecipuarum reliquiarum". Als Schmuckblatt ist dem Bändchen ein Kupferstich vorangesetzt, der Köln als „Sancta Colonia dei gratia romanae ecclesia fidelis filia" preist[1]. Der hohe Anspruch, der mit der Bezeichnung der Stadt als Sacrarium Agrippinae erhoben wird, ist hier vor allem aus dem Besitz von einzigartigen Märtyrerreliquien hergeleitet, wobei denen des hl. Gereon und der hl. Ursula besonderes Gewicht zugemessen ist.

Der Kanoniker von St. Andreas in Köln und erzbischöfliche Historiograph Aegidius Gelenius greift die Arbeit Winheims auf und veröffentlicht 1645 ebenfalls in Köln sein gewichtiges, vierbändiges Werk, betitelt „De admiranda, sacra, et civili magnitudine Coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae Ubiorum Urbis". Der lange Titel des dritten Bandes beginnt mit den Worten „Urbis est sacrarium . . ."[2]. Das Mittelmedaillon des vorgesetzten Kupferstichs illustriert diesen Anspruch: In einer göttlichen Lichterscheinung im Himmel über der Stadt zeigen sich zwei Engel, die ein velum mit der Aufschrift Sacrarium entfaltet haben. Unter den szenischen Bildern, die dieses Medaillon umgeben, ist das Martyrium von Ursula und auch das von Gereon zu finden (Tf. 9).

Das Selbstverständnis der Stadt Köln in der Epoche des Barock, das sich in derartigen Bildern eindrucksvoll darstellt, erweist sich aber nicht nur als ein kraftvolles Weiterleben der hochmittelalterlichen Vorstellung vom heiligen Köln, das, ähnlich wie Rom, in seinen Mauern die Heiltümer hochverehrter und wundermächtiger Märtyrer birgt. Zugleich zeigt sich Köln auch als fidelis filia des gegenreformatorischen Rom, das den Kult der Märtyrer zu einer der wirksamsten Waffen gegen den Protestantismus gemacht hatte. So gesehen sind die mit Fleiß und Akribie von Winheim und Gelenius zusammengetragenen Nachrichten und Zeugnisse über Kölner sacraria durchaus mit dem 1632 erschienenen, „Roma Sotterranea" betitelten Band Antonio Bosios zu vergleichen, einem Werk, das vor allem den römischen Märtyrergrüften gilt und das trotz seiner tagespolitischen Ziele als eine der ersten Publikationen einer wissenschaftlich betriebenen Archäologie gelten kann[3].

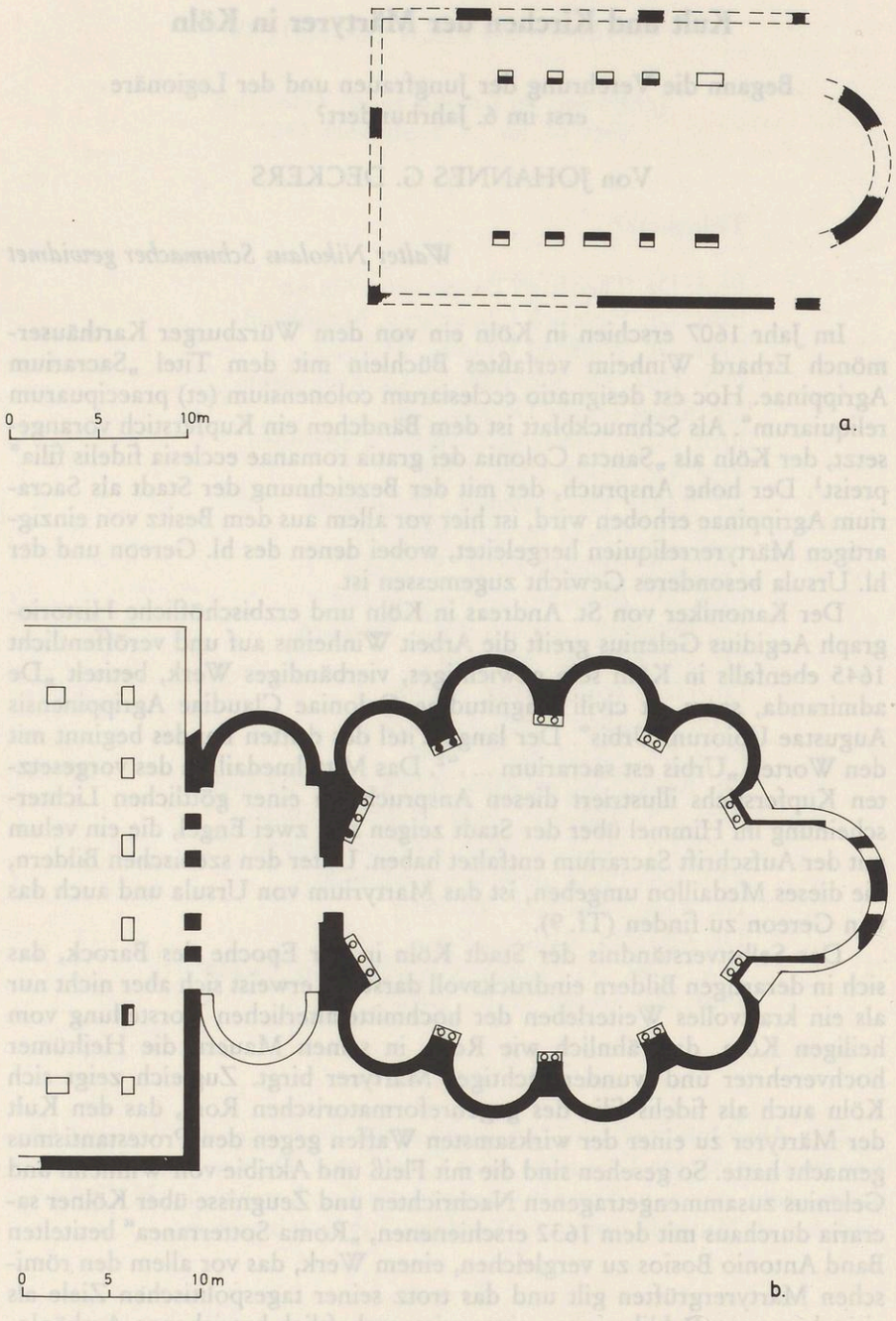


Fig. 1: a) Köln, Urbau vom St. Ursula, b) Urbau von St. Gereon (Rekonstruktionen nach den archäologisch faßbaren Befunden).

Quellenkritische Studien und archäologische Untersuchungen vor allem der letzten zwanzig Jahre haben unser Bewußtsein für die historischen Bedingtheiten gerade auch des Märtyrerkultes geschärft. Ähnlich wie in anderen Städten mit römischer Vergangenheit wandelt sich auch in Köln das Bild vom Beginn des lokalen Märtyrerkults[4]. Mag sich diese Stadt bis heute als Rom am Rhein verstehen, so zeigt sich dennoch immer deutlicher, daß die allgemeine Entwicklung dieser besonderen kulturhistorischen Erscheinung in Spätantike und Frühmittelalter in Städten nördlich der Alpen wesentlich anders als in südlich gelegenen Städten verlief.

Die folgenden Bemerkungen wollen versuchen, die neueren Forschungsergebnisse für Köln unter diesem Aspekt zusammenzufassen. Neben den großen Möglichkeiten zeigen sich hierbei auch die Grenzen archäologischer Untersuchungsmethoden. Auch mit Hilfe der Inschriften fügen sich die archäologischen Befunde zu einem, über weite Strecken leider immer noch hypothetischen Gesamtbild dieser Epoche zusammen. Eine genaue epigraphische Einordnung der Inschriften kann hier nicht gegeben werden.

Beide Kölner Märtyrerkirchen befinden sich jeweils auf dem Gelände ausgedehnter, älterer römischer Nekropolen[5]. Die Anfänge beider Bauten reichen in die Spätantike zurück. Auf beiden Nekropolen können die ältesten Bestattungen in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. datiert werden. Es darf daher nicht verwundern, wenn unter beiden Kirchen Reste vorkonstantinischer Gräber gefunden wurden. Es ergab sich aber in keinem Fall ein Hinweis darauf, daß die hier Bestatteten als Märtyrer gestorben waren. Auch die bloße Tatsache, daß spätere christliche Kultbauten über einem Teil des Gräberfeldes errichtet wurden, genügt nicht, die dort Bestatteten durchweg als Christen anzusehen. Zwar wurden im Umfeld beider Kirchen einige Gräber gefunden die Beigaben enthielten, deren Dekor biblische Motive aufweist. Keine dieser Bestattungen kann aber in vorkonstantinische Zeit datiert werden. Da ähnliche Befunde auch in den übrigen drei Kölner Friedhöfen gemacht wurden, ist eine Bevorzugung der Gereons- und der Ursulanekropole durch Christen auf diese Weise nicht zu belegen. Mit und nach Kaiser Konstantin werden Grabbeigaben mit biblischen Motiven ja immer allgemeiner, die beiden uns interessierenden Nekropolen bieten in dieser Hinsicht also ein durchaus normales Bild.

Wenden wir uns dem ältesten unter St. Ursula gefundenen Kultbau zu[6]. Sein mit Hilfe von Ausgrabungen zu gewinnendes Bild ist leider sehr unscharf, da der Boden unter der Kirche von mittelalterlichen Reliquiensuchern offensichtlich immer wieder durchwühlt worden war. Immerhin erlauben die wenigen freigelegten Stücke einst aufgehenden Mauerwerks, die Fundamentreste und Ausbruchgruben von Fundamenten, die Rekonstruktion einer dreischiffigen Basilika mit östlicher Apsis (Fig. 1 a). Der ergrabene Befund scheint uns für eine sichere Rekonstruktion von Apsisnebenräumen nicht auszureichen[7]. Auch die Ergänzungen der Bauformen im einzel-

nen sind umstritten. Wir übergehen diese Fragen, da sie keinen Hinweis auf die Funktion des ersten Baues als Märtyrerkirche geben. Auch für seine Datierung brachte der Ausgrabungsbefund wenig Konkretes. Annähernd datierbare Spolien im Fundamentmaterial scheinen darauf hinzuweisen, daß der Bau erst in den Jahrzehnten *nach* dem Frankensturm der Jahre 355/56 errichtet wurde.

Fast alle antiken Gräber unter dem Innenraum dieser Kirche wurden von mittelalterlichen Reliquiensuchern geplündert und zerstört. Es fanden sich überhaupt nur noch Reste von drei Bestattungen in situ[8]. Diese ließen sich aber in keinen gesicherten Bezug zur ältesten Kirche setzen. Erst der dritten Umbauphase des Urbaus von St. Ursula läßt sich ein archäologisch faßbarer Baurest zuweisen, der deutlich für einen Märtyrerkult in dieser Kirche spricht! Es handelt sich um einen Einbau, der Altar und Bema der ersten beiden Umbauten ersetzt. Dieses im Grundriß T-förmige Monument enthält elf Reliquenkammern[9]. Dieses ist aber sicher nicht vor dem frühen 10. Jh. entstanden. Seine elf Kammern beziehen sich deutlich auf die ebenfalls erst seit dieser Zeit zu belegende Ursulalegende. In ihr wird die Märtyrerin von elf Jungfrauen begleitet. Vermutlich war die spätere, überaus erfolgreiche Ausgrabungstätigkeit des hl. Norbert von Xanten, der sich 1121 in der Kirche St. Ursula als Reliquiensucher betätigte, ein Grund dafür, die Zahl der gemarterten Begleiterinnen von Ursula drastisch von elf auf elftausend zu erhöhen.

Wären wir nur auf die mittelalterliche Literatur und den Ausgrabungsbefund angewiesen, so hinderte uns nichts, das Martyrium der hl. Ursula samt dem ihrer Gefährtinnen als Produkt einer nachantiken, sich immer reicher und bunter ausgestaltenden Legende anzusehen. Bei der Ausschmückung dieser Legende dürfte ein spätrömischer Grabstein eine wichtige Rolle gespielt haben. Der Zeitpunkt seiner Auffindung ist nicht überliefert. Seine Wertschätzung zeigt aber der Umstand, daß er, wohl im frühen Mittelalter, in einen der Pfeiler der Kirche eingelassen wurde. Dieser Pfeiler konnte 1893 freigelegt werden. Die Datierung des Grabsteins schwankt zwischen dem 4. und 6. Jh.[10] Die vier erhaltenen Zeilen lassen sich wie folgt ergänzen:

[--- IN HOC TV][M]VLO INNOCIS VIRGO IACET
[NO]MINE VRSVLA VIXIT
[A]NNIBVS OCTO
MENSIBVS DVOBVS
[DI]ENS QVATTOR

Obwohl weder von einem Martyrium noch von einer Gruppe von Jungfrauen die Rede ist, genügten den mittelalterlichen Gläubigen offensichtlich die Stichworte INNOCIS VIRGO, um das im Alter von acht Jahren gestorbene Mädchen zur Anführerin der Märtyrerinnen zu machen. Der Begriff INNOCIS, – für das Mittelalter 'Beweis', daß Ursula Christin war –, war

zunächst wohl nur ein weiterer Hinweis auf das kindliche Alter der früh Verstorbenen[11]. Sollte der Begriff aber von Anfang an auch auf das Christentum des Kindes anspielen, so wäre ein solcher Nebensinn für die nachkonstantinische Zeit nicht weiter verwunderlich. Der offizielle Titel der Kirche bestätigt unsere Skepsis hinsichtlich der Verbindung von Grabinschrift und Jungfrauenmartyrium: Erst im 17. Jh. wandelt sich der Name der Stiftskirche von den Heiligen Jungfrauen in St. Ursula.

Hauptquelle für die Verehrung dieser anonymen, jungfräulichen Märtyrerinnen ist die sog. Clematius-Inschrift, die seit dem 13. Jh. in der Südwand des Chores eingemauert ist[12] (Tf. 10). Leider ist es bis heute weder gelungen, die Form der Inschrift zweifelsfrei zu datieren, noch ihre Aussage unzweideutig festzulegen:

DIVINIS FLAMMEIS VISIONIB(vs) FREQVENTER
ADMONIT(vs) ET VIRTVTIS MAGNAE MAI
ESTATIS MARTYRII CAELESTIVM VIRGIN(vm)
IMMINENTIVM EX PARTIB(vs) ORIENTIS
EXIBITVS PRO VOTO CLEMATIVS V(ir) C(larissimvs) DE
PROPRIO IN LOCO SVO HANC BASILICAM
VOTO QVOD DEBEBAT A FVNDAMENTIS
RESTITVIT SI QVIS AVTEM SVPERTANTAM
MAIIESTA(t)EM HVIVS BASILICAE VBI SANC
TAE VIRGINES PRO NOMINE $\overline{\text{XPI}}$ SAN
GVINEM SVVM FVDERVNT CORPVS ALCVIIVS
DEPOSVERIT EXCEPTIS VIRGINIB(vs) SCIAT SE
SEMPITERNIS TARTARI IGNIB(vs) PVNIENDVM

Wenden wir uns zunächst den Abschnitten zu, deren Inhalt umstritten ist: ... EX PARTIB(vs) ORIENTIS ... Bedeutet dies, daß die Jungfrauen östlicher Herkunft sind[13]? Oder sind sie im Traum im 'Osten' erschienen, – Osten nun verstanden als Ort des aufsteigenden Lichtes, des Paradieses und der Wiederkunft Christi am Ende der Tage[14]? Oder wird hier gar auf eine Translation von Reliquien östlicher Märtyrerinnen nach Köln angespielt? Wenn auch nicht für Niedergermanien, so bezeugt Gregor von Tours doch für das Gallien des späten 6. Jh. Übertragungen und Reliquien aus dem Osten. Er erwähnt solche Johannes des Täufers, des Stephanus, Polycarp, Georg, Ciricius und Sergius[15]. Schließlich ließe sich diese Herkunftsangabe auch auf Clematius selbst beziehen[16]. Zwar ist bis heute weder in Köln noch im ganzen Westen des Reiches ein Vir Clarissimus dieses Namens nachweisbar. H. von Petrikovits wies aber darauf hin, daß in der Mitte des 4. Jh. zwei Statthalter in Palästina diesen Namen führten[17].

Im Vergleich mit den Kultstätten anderer Märtyrer und den dort anzutreffenden Inschriften – man denke nur an die Epigramme des Papstes Damasus[18] – hat die Votivinschrift des Clematius eine erstaunliche und außer-

gewöhnliche Eigenheit: Sie bezeichnet nicht den Ort der Bestattung, sondern den des Martyriums! Ob die Märtyrerinnen in der Kirche selbst oder wenigstens in deren Nähe bestattet wurden, läßt der Text offen. Allenfalls könnte man die in der vorletzten Zeile genannten Jungfrauen auf die Märtyrerinnen beziehen, obwohl hier – grammatikalisch gesehen – auch nur irgendwelche Jungfrauen gemeint sein können, denen dieser Bestattungsort vorbehalten ist[19].

Betrachtet man den Text als Ganzes, fällt auf, daß er formelhafte Aussagen vereint, die sonst zwei verschiedenen Gattungen von Inschriften eignen, – der der Grab- und der der Bauinschriften. Auch in vorchristlichen Grabinschriften ist die Androhung von schweren Strafen für einen Störer der Ruhe der Toten häufig zu finden. In damasianischen Epigrammen bei Märtyrergräbern in Rom[20], aber auch in den ambrosianischen Berichten über die Auffindung von Märtyrergräbern in Mailand werden immer wieder (Traum-)Visionen genannt. Seit dem späten 4. Jh. gehören die Hinweise auf Erscheinungen der Heiligen zu den Topoi der Märtyrerliteratur, die die Verehrung an deren Gräbern begleitet. Die formelhaften Wendungen, mit denen Clematius angibt, er habe diese Basilika auf eigenem Grund und Boden, von den Fundamenten auf neu errichtet und auch die Baukosten ganz getragen, finden sich hingegen häufig in Bauinschriften.

Eine zweite Streitfrage ist die Datierung dieser Inschrift. Bis 1977 gab es drei Parteien. Die eine setzte die Inschrift in die zweite Hälfte des 4. Jh. oder in den Anfang des 5. Jh., die zweite in die Zeit der sog. karolingischen Rennaissance, die dritte schließlich hielt sie für romanisch. Eine Untersuchung von S. Jakob wies auf eine bis dahin nicht beobachtete Eigenart der Inschrift hin[21]. Die Buchstaben im unteren Teil, also die Zeilen 7 bis 13, haben eine andere Form, als die der sechs oberen Zeilen. Besitzen die oberen Buchstaben einen Charakter, der auf das 4. bis 5. oder das 8. bis 9. Jh. weist, so haben die unteren hochmittelalterliche Details, wie zum Beispiel die breiten, dreieckigen Buchstabenenden. Dieser zunächst widersprüchliche Befund läßt vermuten, es handele sich um eine spätantike oder karolingische Inschrift, die im Hochmittelalter eine Überarbeitung erfuhr: Wahrscheinlich wurde diese Inschrift von Gläubigen hochverehrt und war daher in ihrem unteren Teil immer wieder berührt worden, so daß diese Partien schließlich nachgehauen werden mußten. Scheint durch diese Beobachtung eine hochmittelalterliche Entstehung ausgeschlossen, so bleibt dennoch ein spätantiker oder ein karolingischer Ursprung zu diskutieren. Weder Form noch Inhalt geben eindeutige Hinweise. Ist die unklare Ausdrucksweise typisch spätantik, verstärkt durch provinzielle Unfähigkeit? Oder haben wir hier das Werk eines gebildeten karolingischen Entwerfers vor uns, der die lateinische Capitalis genau so gut kannte, wie die Formeln von Inschriften an spätantiken Basiliken oder Märtyrergräbern[22]?

Aber selbst wenn man bei der Annahme bliebe, die Inschrift sei schon im späten 4. Jh. entstanden, so müßten doch erhebliche Zweifel an der Be-

hauptung bestehen bleiben, die in dieser Inschrift „die wichtigste Quelle für christliche Martyrien in Köln" sieht[23]. Vor allem die völlige Anonymität der Jungfrauen fällt auf. Hierin unterscheidet sich die Clematius-Inschrift wesentlich von der Vielzahl spätantiker Märtyrerinschriften[24]. Da wir auch keine anderen sicheren Quellen kennen, die für Niedergermanien und das ganze nördliche Gallien echte Martyrien belegen[25], sollte man die Clematius-Inschrift – falls sie spätantik ist – vielmehr als ein Zeugnis dafür betrachten, daß die von Papst Damasus und Bischof Ambrosius so wirkungsvoll propagierte Verehrung lokaler Märtyrer auch in Köln begann, ein Bedürfnis zu werden. Da hier aber keine eigene das Gedächtnis bestimmter Blutzeugen weitergebende Tradition bestand, scheint sich dieses Verlangen zunächst auf namenlose Märtyrerinnen gerichtet zu haben, die bezeichnenderweise nicht aus Köln, sondern „aus dem Osten" gekommen sein könnten.

Wenn der überlieferte Denkmälerbestand nicht trügt, kann dieses Bedürfnis im spätantiken Köln aber nicht allzu stark gewesen sein, da es außer der unsicher datierten des Clematius hier nur noch eine einzige Inschrift gibt, die wenn schon nicht als Zeugnis für einen Märtyrerkult, so doch wenigstens als Hinweis auf die Existenz der Vorstellung von anonymen, vielleicht auf Köln zu beziehenden Märtyrern genommen werden darf. Diese zweite Inschrift ist in eine einfache Stelle aus Kalkstein eingehauen, die das Grab des Mädchens Rudufula schmückte:

SI QIS DIGNATV(r)
RESCIRE NO(mine)
RVDV[·]VLA DICOR (q)
VI VIX(it) ANNIS
IIII ET ME(nsibvs) XI
SOCIATA M(artyribv)S

Die letzte Zeile wird verschieden aufgelöst: Sociata Martyris oder Sociata Martyrum Sepulcro oder Sociata Martyrum Sepulcris. Der Auflösung Sociata Martyribus wird heute der Vorzug gegeben. Die Inschrift dürfte im 5. oder 6. Jh. entstanden sein. Ihr genauer Fundort in Köln ist nicht überliefert[26]. Wir wissen also nicht, welchen Märtyrern das knapp fünfjährige Mädchen einst beigestellt werden sollte.

Einen ähnlichen Zusatz wie die Kölner besitzt auch eine Inschrift in Regensburg. Dort wird eine SAMARNN[i]NA als MARTIRIBVS SOCIATAE bezeichnet. Die Datierung schwankt zwischen der zweiten Hälfte des 4. Jh. und dem 6. Jh.[27]. Die wichtigsten Vergleichsstellen zu diesem Zusatz hat J. Becker zusammengestellt[28]. Seiner Folgerung, daß hier die räumliche Nähe zu einem Märtyrergrab ausgesprochen sei, folgt auch die jüngste Literatur, obwohl dort auch andere Deutungen erwogen werden. Die von Becker zusammengetragenen Vergleichstexte lassen sich aber unserer Mei-

nung nach in zwei Gruppen scheiden. Die eine beschreibt deutlich eine räumliche Nachbarschaft zum Heiligengrab: ... sanctorum ossibus nostra corpora sociemus ... oder ... positus ad sanctos ... oder ... sanctis quae sociata iacet ... Bei anderen Inschriften ist das sociare aber eher im Sinne einer gewünschten Patronage durch den Heiligen beim Jüngsten Gericht zu verstehen: ... hic sociabitur ante tribunal ... oder ... Abraham sanctis merito socianda patronis ... Da bei Samarnnina und Rudufula nur von einer ganz allgemeinen Gemeinschaft mit den Märtyrern gesprochen wird, kann diese wie bei der zweiten Gruppe von Texten auch im übertragenen Sinn verstanden werden. Einen sicheren Hinweis auf die räumliche Nähe zu einem Märtyrergrab enthält dieser Zusatz in beiden Fällen nicht.

Diese zwei Inschriften zusammen mit der hier mit Vorbehalt zu nennenden Clematius-Inschrift zeigen, daß – folgt man der Frühdatierung – auch nördlich der Alpen möglicherweise schon seit dem frühen 5. Jh. die vage Vorstellung von Märtyrern bestand, denen eine lokale und persönliche Zuständigkeit zugeschrieben wurde. Hingegen taugen diese Texte aber weder als Beweis für Martyrien, die etwa während der letzten Verfolgung auch in den nördlichen Provinzen stattgefunden hätten, noch reichen sie aus, schon für das 4. und 5. Jh. die Existenz eines dort beheimateten, regen und allgemeinen Märtyrerkultes zu belegen.

Der zweite Bau, für den in Köln seit dem späten 6. Jh. eine Märtyrerverehrung nachgewiesen werden kann, ist wesentlich besser erhalten. St. Gereon erhebt sich auf dem Gelände einer nordwestlich der Stadt liegenden römischen Nekropole[29]. Das Hauptgebäude des komplexen spätantiken Urbaus wurde vom staufischen Dekagon inkorporiert. Dieser Umstand sowie die Ergebnisse mehrerer in den vergangenen vierzig Jahren durchgeführten Ausgrabungen, gestatten es, Bauform, Ausstattung und Datierung des Urbaus verläßlich zu bestimmen.

Schon beim ersten Blick auf diese Anlage zeigen sich die Unterschiede zu St. Ursula deutlich (Fig. 1 b). Nicht nur der Größenunterschied, sondern vor allem die Vielfalt der Raumformen und die Kühnheit des Entwurfs machen deutlich, daß hier ein wesentlich anspruchsvollerer und zugleich potenterer Bauherr angenommen werden muß. Einem Nischenzentralbau mit elliptischem Grundriß sind eine biapsidale Vorhalle sowie ein Atrium angefügt, an dessen Westseite ein breiter Riegel aus fünf Räumen sitzt. Die vier Teile dieses Gesamtkomplexes besitzen eine gemeinsame Achse, die auf die Ostapsis des Zentralraumes hinzielt. Bei aller räumlichen Geschlossenheit der einzelnen Abschnitte dieses Ganzen wird immer wieder auf diese Achse hingewiesen, die zugleich den Weg des Besuchers bezeichnet: Nur der mittlere, als Torhalle zu bezeichnende Raum des Westriegels hat einen leicht rechteckigen Grundriß. Die je zwei flankierenden Räume sind quadratisch und öffnen sich nur zum Atrium. Dieses ist nicht quadratisch, sondern längsrechteckig. Der Nischenzentralbau ist nicht rund, sondern elliptisch. Die östliche Nische des Zentralraums übertrifft die seitlichen acht im

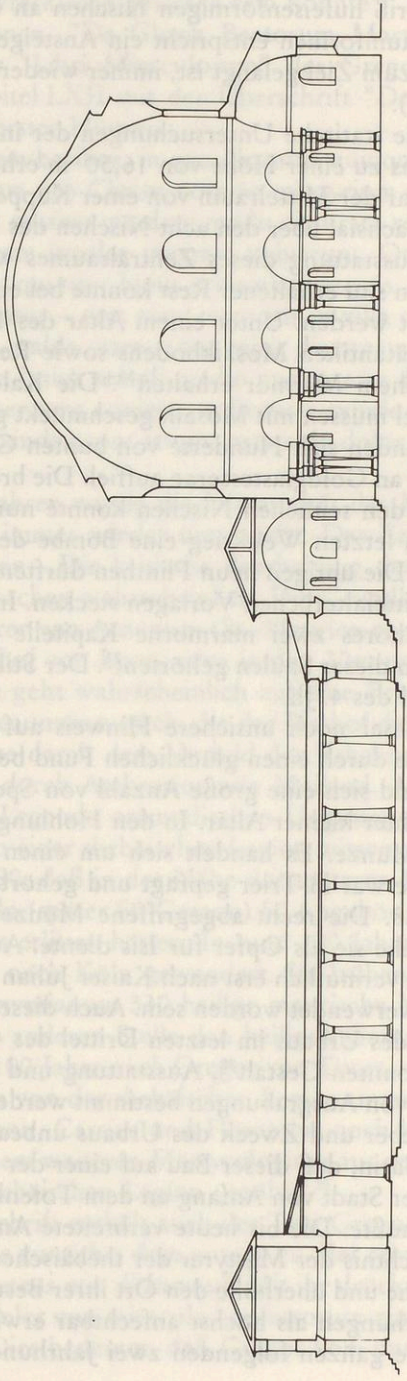


Fig. 2: Köln, St. Gereon, Urbau, Rekonstruktionsversuch

Grundriß hufeisenförmigen Nischen an Weite und Höhe. Der Steigerung der Raumformen entspricht ein Ansteigen des Weges, der Besucher muß, bis er zum Ziel gelangt ist, immer wieder Stufen oder Treppen überwinden (Fig. 2).

Wie statische Untersuchungen der in ihrer mittelalterlichen Ummantelung bis zu einer Höhe von 16,50 m erhaltenen antiken Bausubstanz zeigten, war der Mittelraum von einer Kuppel überwölbt. In der Tambourzone saßen achsial über den acht Nischen des Erdgeschosses acht große Fenster. Die Ausstattung dieses Zentralraumes war überaus prächtig. Ihr einziger noch in situ erhaltener Rest konnte bei einer Grabung vor zehn Jahren festgestellt werden. Unter einem Altar des 17. Jh. hatten sich ein kleiner Teil des spätantiken Mosaikbodens sowie Reste der Wandinkrustation aus numidischem Marmor erhalten[30]. Die Kalotten der Apsiden, aber auch die Kuppel müssen mit Mosaik geschmückt gewesen sein. Bei allen Ausgrabungen fanden sich Hunderte von bunten Glaswürfeln, unter denen der hohe Anteil an Goldglastesserae auffiel. Die breite Plinthe der Doppelsäulen zwischen den seitlichen Nischen konnte nur an der Stelle festgestellt werden, wo im letzten Weltkrieg eine Bombe den Bau bis zum Boden aufgerissen hatte. Die übrigen neun Plinthen dürften aber noch heute hinter den Basen der mittelalterlichen Vorlagen stecken. Im 19. Jh. wurden unter dem Boden des Chores zwei marmorne Kapitelle gefunden, die wahrscheinlich zu zweien dieser Säulen gehörten[31]. Der Stil dieser Kapitelle weist in das letzte Drittel des 4. Jh.

Dieser noch unsichere Hinweis auf die Entstehungszeit des Urbaues konnte durch einen glücklichen Fund bestätigt werden. In den Fundamenten fand sich eine große Anzahl von Spolien. Unter ihnen war ein der Isis geweihter kleiner Altar. In den Höhlungen seiner Oberfläche steckte noch eine Münze. Es handelt sich um einen Follis des Kaisers Constans. Die Münze war in Trier geprägt und gehörte zu einer Emission der Jahre 342 bis 348. Die recht abgegriffene Münze muß länger im Umlauf gewesen sein, ehe sie als Opfer für Isis diente. Auch der der Göttin geweihte Stein dürfte vermutlich erst nach Kaiser Julian entweiht und als Spolie im Fundament verwendet worden sein. Auch dieser Fund deutet also auf eine Entstehung des Urbaus im letzten Drittel des 4. Jh.

Konnten Gestalt[32], Ausstattung und Datierung des Baus vor allem mit Hilfe von Ausgrabungen bestimmt werden, so blieben die Fragen nach Auftraggeber und Zweck des Urbaus unbeantwortet. Einigkeit herrscht allenfalls darin, daß dieser Bau auf einer der großen Nekropolen vor den Mauern der Stadt von Anfang an dem Totenkult im weitesten Sinne gedient haben mußte. Die bis heute verbreitete Annahme, der Memorialbau sei zum Gedächtnis der Märtyrer der thebäischen Legion errichtet worden und bezeichne und überhöhe den Ort ihrer Bestattung, hat sich durch jüngere Untersuchungen als höchst anfechtbar erwiesen. Weder für die Bauzeit noch für die ganzen folgenden zwei Jahrhunderte läßt sich ein Hinweis darauf

finden, daß der Urbau eine Märtyrerkirche gewesen sein könnte[33]. Erst in dem um das Jahr 590 entstandenen, "De Gloria Beatorum Martyrum" überschriebenen ersten Buch der "Libri Miraculorum" des Gregor von Tours findet sich im kurzen Kapitel LXII mit der Überschrift "De quinquaginta matyribus Thebais" ein erster Hinweis:

"Est apud agrippinensium urbem basilica, in qua dicuntur quinquaginta viri ex illa legione sacra Thebeorum pro Christi nomine martyrium consumasse. Et quia admirabili opere ex musivo quodam modo deaurata resplendet, Sanctos Aureos ipsam basilicam incolae vocitare voluerunt. Quodam autem tempore Eberigisili episcopi, qui tunc huius urbis erat antestis, capitis medietas validis doloribus quatiebatur – erat tunc temporis in villa oppido proxima. Quo dolore, ut diximus, valde attenuatus, misit diaconem suum ad sanctorum basilicam. Et quia in ipsius templi medio puteus esse dicitur, in quo sancti post martyrium pariter sunt coniecti, collectum exinde pulverem detulit sacerdoti. Verum ubi exinde caput attigit, extemplo dolor omnis exemptus est"[34].

In den vergangenen sechzig Jahren wurde die Historizität des Martyriums der thebäischen Legionäre immer wieder untersucht. Das Ergebnis faßt H. v. Petrikovits so zusammen: „Die kritische Bearbeitung der Thebäerlegenden macht folgende Tatsachen wahrscheinlich. Die Grundlage ist die Heiligengeschichte der Märtyrer von Acaunum (St.-Maurice-en-Agaune im Wallis), die Eucherius, Bischof von Lyon, etwa in den 30er und den 40er Jahren des 5. Jh. schrieb. Sie geht wahrscheinlich auf eine Erhebung von Gebeinen in der Kirche von Acaunum zurück, die der Bischof des Wallis Theodorus veranlaßte. Er folgte damit dem Vorbild der Erhebung der heiligen Gervasius und Protasius durch Ambrosius von Mailand. Auf die gefundenen Gebeine wurde eine Legende orientalischen Ursprungs übertragen, die etwas von Märtyrern in einer thebäischen Legion wissen wollte. Gregor von Tours berichtet um 590, daß in der Nähe der späteren Kirche ‚Zu den goldenen Heiligen' in Köln (später St. Gereon) 50 Angehörige der thebäischen Legion das Martyrium erlitten hätten. In rund 100 Jahren war also die Legende aus dem Wallis nach Köln gewandert. Im frühen 7. Jh. kannte das Martyrologium Hieronymianum 330 heilige maurische Märtyrer in Köln und verband an einer anderen Stelle den heiligen Gereon mit 318 Gefährten. Damals, mehr als 100 Jahre nach Gregor von Tours, war also die spätere rheinische Tradition von der thebäischen Legion unter ihren Anführern Victor, Mallosus, Gereon, Cassius und Florentius noch keineswegs fertig ausgebildet. Erst in einem weiteren Märtyrologium aus der Mitte des 9. Jh. wurde Gereon zur thebäischen Legion gezählt"[35].

Ähnlich wie die Clematius-Inschrift enthält auch der Text Gregors eine Reihe von Topoi. Wenden wir uns zunächst dem puteus zu. Bei seiner Erwähnung fällt die Formulierung puteus *esse dicitur* auf. Mit ihr drückt der – ansonsten vertrauensselige – Sammler von miracula confessorum einen bemerkenswerten Vorbehalt aus[36]. Dies bedeutet, daß Gregor vom puteus in

der Kirche Ad Sanctos Aureos vermutlich nur gehört, ihn aber selbst nicht gesehen hat. Die zurückhaltende Ausdrucksweise Gregors hinderte Norbert von Xanten aber nicht, im Jahre 1121 in der Kirche nach dem Brunnen zu suchen[37]. Seine Grabung, über die er genauen Bericht erstattete, legte zwar nicht den Brunnen, wohl aber beigabenreiche Gräber von – wie wir heute wissen fränkischen – Kriegern frei, die Norbert fälschlich für Angehörige der thebäischen Legion hielt. Des Widerspruchs zum gregorianischen Text war er sich durchaus bewußt, versuchte ihn aber mit einem dem Fundbericht eingefügten Kommentar zu entkräften. Eine Grabung am Ende des 19. Jh., die genau in der geometrischen Mitte des Zentralraums einen Schacht bis zum gewachsenen Boden vortrieb, fand auch dort den Brunnen nicht. Auch die jüngste Grabung unter der mittelalterlichen confessio stieß auf keinen Brunnen[38]. Inzwischen konnte auch in der Mitte des Atriums gegraben werden, wo schon aus bautypischen Gründen ein Brunnen zu erwarten gewesen wäre. Aber selbst hier fand er sich nicht. Da aber ein Schachtbrunnen zumindest in seinem unteren Teil dem heutigen Ausgräber auch dann nicht entgeht, wenn obere Schichten gestört, oder, wie im Fall von St. Gereon überdeutlich, von Reliquiensuchern durchwühlt worden sind, so bleibt nur anzunehmen, daß der puteus Gregors nie existierte.

Welche Realität könnte aber hinter diesem legendären Teil der Erzählung Gregors stecken? Noch um das Jahr 1700 regte eine hochmittelalterliche Ausschmückung dieser Textpassage zu einem Kupferstich an, der darstellt, wie Kaiserin Helena höchstpersönlich Anweisung gibt, die Leichen der Legionäre wieder aus dem Brunnen emporzuziehen (Tf. 11)[39]. Zwar mag Gregor zum Motiv des Brunnenwurfs durch die Praxis motiviert worden sein, mit der bei kriegerischen Auseinandersetzungen in dieser üblen Weise Brunnen vergiftet wurden. Wahrscheinlicher und näherliegend erscheint die Möglichkeit, unter 'puteus' in unserem Zusammenhang eine schachtartige, senkrecht in die Tiefe führende Öffnung zu verstehen. Neben 'Brunnen' hat im Lateinischen der Begriff puteus, ähnlich wie noch heute im Italienischen der davon abgeleitete Begriff pozzo, auch diese Bedeutung[40]. Brunnenförmige Mündungen, die zu Licht-, Luft- und Transportschächten unterirdischer Grabanlagen gehörten, fanden sich zahlreich über jeder Katakombe. Ein Vorgang, bei dem Leichen zur Bestattung in derartige 'putei' herabgelassen wurden, muß in der Spätantike – zumindest in Rom – ein alltäglicher gewesen sein.

Möglicherweise erhielt Gregor aber auch durch eine Legende, deren Helden die beiden Apostelfürsten waren, von einem solchen Vorgang Kenntnis. Auf die Existenz einer derartigen Erzählung weist ein Zyklus von zwölf Bildern hin, der an der Außenwand des Portikus von Alt St. Peter in Rom in der zweiten Hälfte des 13. Jh. angebracht worden war. Ob er allerdings auf älteres Erzähl- und Bildgut zurückgeht, muß offen bleiben. Neun dieser Darstellungen sind in barocken Kopien überliefert[41]. Eines dieser Bil-

der war durch folgenden Titulus erläutert: „Quando SS. Apostoli Petrus et Paulus proiciuntur in p u t e u m ad Catacumbas" (Sperrung durch Autor) (Tf. 12).

Gregors Bericht vom heilkräftigen Staub, der dem puteus, also dem angeblichen Grab der Legionäre in Köln entnommen werden konnte, erweist sich ebenfalls als Topos. Schon um das Jahr 416 erwähnt Augustinus in seinem Kommentar zu Joh. 21, 22 ff den Staub, der dem Johannesgrab in Ephesos entquelle, emporgetrieben durch den Atem des bestatteten Apostels, der ja nicht gestorben sei, sondern dort als Schlafender ruhe[42]. Gregor, der diesen Kommentar des Kirchenvaters aufgreift, fügt hinzu, daß dieser heilkräftige Staub Manna genannt und in alle Welt geschickt bzw. mitgenommen werde[43]. In der Johanneskirche von Ephesos befand sich spätestens seit dem 6. Jh. auch tatsächlich ein Schacht, dessen Öffnung zwischen Altar und Synthronon gefunden wurde[44]. Laut hochmittelalterlichen Berichten war die Öffnung mit einer Platte verschlossen, die neun Löcher enthielt. Ihnen sei an den Jahrestagen des Heiligen eine große Menge Manna entquollen[45]. Aber nicht nur das Grab des Johannes spendete Manna, sondern auch das des hl. Andreas in Patras, das des Propheten Jeremias in Taphnae sowie die Gräber der Heiligen Julian in Brioude, Martin in Tours und Hospitius in Nizza[46].

Stießen die Ausgrabungen in St. Gereon zwar nicht auf den puteus, so zeigten sie immerhin, daß auch der Urbau selbst auf älteren Gräbern errichtet worden war, ohne allerdings auf irgendeines unter ihnen Rücksicht oder Bezug zu nehmen: Ein kleiner Grabbau, aber auch die meisten Einzelbestattungen besitzen die leicht nach Südwesten weisende Ausrichtung, die die im Umfeld des Urbaus liegenden, älteren Gräber charakterisiert. Der Urbau hingegen ist genau geostet[47].

Erweist sich die von Gregor aufgeschriebene oder die von ihm auf Köln übertragene Legende auch im Detail des heilkräftigen Staub spendenden puteus' als topisch, so fällt gerade im Vergleich zu den anderen bei Gregor zu findenden Beispielen ein Unterschied auf: Bei allen wird der Ort des puteus immer zugleich mit dem Namen eines bestimmten dort bestatteten Heiligen genannt. Für Köln kennt Gregor aber keinen Namen und beschränkt sich auf die viri ex illa legione sacra Thebeorum. Mit dieser auffallenden Anonymität stoßen wir auf einen der Züge, die diese Legende mit derjenigen verbindet, von der Clematius berichtet. Hier wie dort kennt man weder Namen noch Zahl. Um 590 sind es noch 50 Thebäer, im frühen 7. Jh. werden es dann schon 318 bzw. 330 Legionäre. Wie bei Ursula ist die Tendenz auch hier eine steigende. Der 'Name', den die Kölner laut Gregor im 6. Jh. dem Bau gaben, verdient eigentlich nicht diese Bezeichnung. Die in ihm verehrten Heiligen waren offensichtlich nur durch eine auffallende Qualität der Bauausstattung charakterisiert: Ad Sanctos *Aureos.*

A. von Gerkan vermutete, daß dieser Name sich von nimbierten Heiligengestalten ableite, die in einer mosaizierten Darstellung auf Goldgrund

die obere Zone der Wand unter der Decke geschmückt hätten. Diese Hypothese wird bis heute anerkannt. Von Gerkan dachte hier „an einen Heiligenfries wie in Ravenna“[48]. Die bekannten Mosaiken in Ravenna – das Baptisterium der Orthodoxen, das der Arianer, die Friese in S. Apollinare nuovo – entstanden aber nicht wie der Urbau von St. Gereon gegen Ende des 4., sondern in der Mitte des 5. und im frühen 6. Jh. Darstellungen von Heiligen, die mit einem Nimbus ausgezeichnet sind, tauchen unseres Wissens erst ab dem 5. Jh. häufiger auf. Zu den frühesten dürfte die, zwischen 424 und 451 entstandene, des hl. Laurentius in der Kapelle der Galla Placidia in Ravenna gehören. Hingegen ist im 4. Jh. der Nimbus vor allem bei Darstellungen von Göttern, von Gott, von Personifikationen, von Halbgöttern, aber auch von Kaisern und Personen kaiserlichen Ranges anzutreffen. Als Beispiel genügt es, an das Diptychon mit der Darstellung des nimbierten Kaisers Honorius in Feldherrntracht zu erinnern, das in Rom im Jahre 406 entstand, also wohl nur wenige Jahre nach Vollendung des Urbaus[49]. Sollten die 'Goldenen Heiligen' Gregors in Wirklichkeit nimbierte Kaiser oder kaiserliche Feldherren ('Legionäre') gewesen sein? War der Bauherr möglicherweise ein hoher Befehlshaber, der sich im endenden 4. Jh. bei Köln ein überaus prächtig ausgestattetes Mausoleum errichten ließ?

Eine indirekte Bestätigung dieser Vermutung bietet ein Fund, der im ganzen Rheinland ohne Parallele ist. Die *einzigen* spätrömischen Militärinschriften der beiden Rheinprovinzen stammen von der Nekropole um St. Gereon! Von diesen fünf Inschriften gelten vier Angehörigen höchster Ränge in dem Stab eines Kaisers oder eines magister militum. Es handelt sich um den protector Viatorinus, den protector Donatus, einen Angehörigen der schola armaturarum seniorum und den centenarius Emeterius von den equites promoti. Donatus war vermutlich, Emeterius sicher Christ[50]. Wie wir von kaiserlichen Grabbauten wissen, hatten Familienangehörige, aber auch befreundete hohe Beamte und Militärs das Recht, sich im Hauptbau selbst oder in dessen unmittelbarer Nähe bestatten zu lassen. Ähnliches läßt sich aber nicht nur bei kaiserlichen Grabanlagen beobachten. Der Feldherr, der Verwalter einer Provinz oder auch der reiche Grundbesitzer trafen Vorsorge nicht nur für ihre eigene, sondern auch für die Bestattung der von ihnen abhängigen Personen: Sie waren auch auf diesem Gebiet Dominus und Patron.

Im letzten Drittel des 4. Jh. versuchte Rom besonders die Rheinfront zu stärken. Köln war für mehr als dreißig Jahre Sammelpunkt und Ausgangsbasis großer militärischer Aktionen. Da aber die Kaiser weit entfernt in Mailand, Rom oder Konstantinopel saßen, mußten sich ihre nominellen Vertreter und Gebieter über eine große Militärmacht am Rhein wie Souveräne fühlen – und verhielten sich nicht selten dementsprechend. Diese Befehlshaber stellten sich nicht nur in einem aufwendigen Memorialbau wie dem späteren St. Gereon dar. Auch der Neubau des palastartigen Praeto-

riums, das die Rheinfront der Stadt mit einer langgestreckten Fassade beherrscht und deren Mitte von einem Kuppelbau betont wurde, fällt in diese Zeit[51].

Wir kennen den Bauherrn des Urbaus von St. Gereon nicht. Mit gewisser Wahrscheinlichkeit war er aber ein Christ. Die Ausschmückung seines Mausoleums dürfte, wie etwa das des Theoderich in Ravenna, an zentraler Stelle das Zeichen des Kreuzes gezeigt haben. Daneben dienten die Mosaiken sicherlich zugleich der Selbstdarstellung: In der Kuppel könnten Gestalten von nimbierten Offizieren vor leuchtendem Goldgrund dargestellt gewesen sein.

Nach der Mitte des 5. Jh., als Köln endgültig in fränkischer Hand war, muß dieser nur wenige Jahrzehnte alte Bau als ein goldglänzendes Wunderwerk von der neuen – nichtrömischen und nichtchristlichen – Bevölkerung bestaunt worden sein: war sie doch nicht im entferntesten zu derartigen Leistungen imstande. Als sich im 6. Jh. das Christentum bei den Franken immer weiter verbreitete, war die Erinnerung an den Bauherrn und die Ziele, die er mit dem Urbau von St. Gereon verfolgte, längst vergessen. Die Gestalten vor dem Goldgrund waren zu namenlosen Goldenen Heiligen geworden, bis sich die Legende ihrer bemächtigte und sie zu den Märtyrern der thebäischen Legion machte.

Der soeben geschilderte Vorgang ist als eine Hypothese zu verstehen. Sie geht von den gesicherten Erkenntnissen des Historikers und Archäologen aus und formuliert dort, wo solche Kenntnisse noch fehlen, eine zumindest wahrscheinliche Möglichkeit.

Selbst bei den wenigen und sehr unsicheren Spuren die Rom im Norden, oder, um bei unserem Beispiel zu bleiben, die der von Damasus und Ambrosius geförderte Märtyrerkult auch im fernen Köln hinterlassen haben könnte, sind die Unterschiede zu der Entwicklung, die etwa Städte wie Rom oder Mailand nahmen, nicht zu übersehen. Hierbei spielt die Existenz von echten Märtyrergräbern offensichtlich weniger eine Rolle – auch Mailand besaß ja keinen eigenen Märtyrer[52] – als vielmehr das Handeln hervorragender Persönlichkeiten, die die Märtyrerverehrung zu ihrer Sache gemacht hatten und somit einen bestimmten Kult für eine christliche Stadtbevölkerung gründeten und dafür sorgten, daß er zur festen Tradition wurde.

In Köln verlief die Entwicklung aber ganz anders. Zunächst hat es offensichtlich hier, wie auch in den beiden germanischen Provinzen insgesamt und ebenso in Nordgallien, keine echten Martyrien gegeben. Sodann zeigt sich das soeben erwachende Bedürfnis nach Märtyrerkult in Köln und damit in Niedergermanien nur in zwei Inschriften, deren Datierungen zudem umstritten sind: Die der Rudufula könnte auch erst im 6., die des Clematius im 8. oder 9. Jh. entstanden sein! Köln fehlte aber nicht nur ein Ambrosius. Ganz anders als in Mailand oder Rom verringerte sich der Anteil der Christen in der Kölner Bevölkerung im 5. Jh. erheblich. Das Abwandern und später die Vertreibung des größten Teils der römischen und ro-

manisierten und damit christlichen Kölner begann, als Stilicho im Jahr 401 die römischen Legionen von Köln zurück nach Italien rief, und erreichte einen Höhepunkt, als 455 die heidnischen Franken Köln endgültig eroberten und eine neue, nichtchristliche Oberschicht bildeten[53].

Für Köln, aber auch für das nie recht christianisierte Umland scheinen die folgenden Jahrzehnte eine tiefgreifende Repaganisierung gebracht zu haben. Deutlich zeigt sich das im Jahr 520, in dem der hl. Gallus Köln besucht, das ihm wie eine wahre Hochburg des Heidentums erschienen sein muß, und in dem er, unter Lebensgefahr, einen in Stadt und Land weithin bekannten und verehrten Götzentempel in Brand steckte[54]. Auch die auffallenden Lücken in den Bischofslisten der Städte Köln, aber auch Mainz lassen sich so verstehen, daß christliche Gemeinden hier, wenn überhaupt, dann nur noch mit einer geringen Mitgliederzahl existierten. Erst in der zweiten Hälfte des 6. Jh. dürfte ein allmählicher Wandel eingetreten sein. Nach einer rund 150 Jahre dauernden Unterbrechung scheint es in Köln mit Carentius im Jahr 560 erstmals wieder einen Bischof gegeben zu haben[55]. Erst in seiner und der ihm folgenden Generation zeigte sich dann auch in Köln das Bedürfnis nach Märtyrerkult immer deutlicher. Das erste, mit legendären Elementen befrachtete, indirekte Zeugnis hierfür ist der Text von Gregor von Tours. Für die beiden voraufgehenden Jahrhunderte fehlt uns hingegen bis jetzt jeder sichere Beleg. Nach dem 7. Jh. wurde, wie wir wissen, der Märtyrerkult in Köln immer beliebter. Die römischen Friedhöfe unter der Kirche der Jungfrauen und der der Legionäre spendeten als nichtversiegende Quellen das von den Heiligen gewährte Heil. Die Zahl der Kölner Märtyrer wuchs in die Tausende. Reliquien der Gefährten von Ursula und Gereon verbreiteten sich über das christliche Abendland. Köln war zum Sacrarium, war zum heiligen Köln geworden.

1 Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums. – *A. Legner* (Hrsg.) (Köln 1985) 184, E9.

2 Ornamenta (Anm. 1) 184, E8.

3 *A. Bosio,* Roma Sotterranea. Opera postuma (Roma 1632, ²1650, ³1710).

4 *H. Borger,* Die Abbilder des Himmels in Köln 1 (Köln 1979) bes. 223–234; *J. G. Dekkers,* St. Gereon in Köln. Ausgrabungen 1978/79, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 24 (1982) 102–131.

5 *Borger* (Anm. 4) 89–94; *G. Wolff,* Das Römisch-Germanische Museum Köln (Köln 1981) 200–207; *H. G. Horn* (Hrsg.) Die Römer in Nordrhein-Westfalen (Stuttgart 1987) 459–497, bes. 460, 486–488.

6 *Borger* (Anm. 4) 94–105, 223–229, Literatur: 391.

7 Das nur ca. 1,25 m lange, nord-südlich verlaufende Mauerstück südlich der Apsis ist nicht im Verband mit der Außenmauer des Schiffs, und auch an der Apsiswand zeigte sich in entsprechender Höhe kein Ansatz oder eine entsprechende Abarbeitung. *Borger* (Anm. 4) Abb. 39 f (keine Nebenräume); *Horn* (Anm. 5) 486 und *Wolff* (Anm. 5) 205 (Nebenräume vermutet bzw. ergänzt).

8 Die Materialien der drei Gräber gleichen sich nicht (1 Tuffsteinsarg, 2 Holzsärge). Ihre Achsen weichen leicht voneinander ab. Die Gräber wurden also wohl zu unterschiedlichen Zeiten angelegt und dürften auch nicht zu einer umgrenzten, kleineren Grabanlage gehört ha-

ben. Diese, wie auch die meisten der anderen vor dem Urbau entstandenen Gräber im weiteren Umfeld sind nach Osten und damit auf die Straße nach Novaesium (Neuss) ausgerichtet. Die mit der geosteten Kirche annähernd gleichen Achsen der drei Gräber weisen also nicht auf eine Zusammengehörigkeit mit der Kirche hin. Dies gilt auch für die Position der Gräber, die vor der Apsis in der Mittelachse der Kirche aufgereiht scheinen: Hier befanden sich nach dem 5. Jh. liturgische Einrichtungen – Altar, Bema und später das Märtyrermonument. Diese hatten zwar keinen funktionalen Bezug zu den zufällig darunter befindlichen, 1,80 m unter dem Kirchenboden gelegenen, unzugänglichen älteren Gräbern, schützten sie aber vor mittelalterlichen Reliquiensuchern, die es nicht wagen konnten, durch ein völliges Beseitigen und damit Unterhöhlen, die liturgischen Einbauten zum Einsturz zu bringen. Da die Kirche S. Severin im Süden von Köln keine Märtyrerkirche ist, wurden die unter ihr gelegenen, meist römischen Gräber im Hochmittelalter nicht geplündert. Das dicht belegte Gräberfeld unter und um S. Severin kann ein gutes Bild von einem weitgehend ungestörten archäologischen Befund vermitteln, der – ohne Reliquiensuche – ähnlich auch für St. Ursula angenommen werden müßte. *Borger* (Anm. 4) 107, 227.

9 *Borger* (Anm. 4) 101.

10 *B.* und *H. Galsterer,* Die römischen Steininschriften aus Köln. Wissenschaftliche Kataloge des Römisch-Germanischen Museums Köln 2 (Köln 1975) Nr. 502.

11 *N. Gauthier,* Origine et premiers développements de la légende de Sainte Ursula à Cologne, in: Comptes rendues des séances de l'année, Académie des inscriptions et belles-lettres (Paris 1973) 116.

12 „Durch göttliche Flammenvisionen häufig ermahnt und durch die sehr große Kraft der Majestät des Martyriums der himmlischen Jungfrauen, die erschienen, aus der östlichen Reichshälfte herbeigeholt (hat), nach Gelübde, Clematius, im Senatorenrang, auf eigene Kosten, auf seinem Boden, diese Basilika wie er es nach dem Gelübde schuldete, von den Fundamenten erneuert. Wenn jemand aber unter der so großen Majestät dieser Basilika, wo die heiligen Jungfrauen für den Namen Christi ihr Blut vergossen haben, irgend jemandes Leichnam bestattet, mit Ausnahme der Jungfrauen, so wisse er, daß er mit ewigen Höllenfeuern bestraft wird". – Literaturauswahl: *W. Levison,* Das Werden der Ursula-Legende, in: Bonner Jahrbücher 132 (1927) 1–164, bes. 4; *O. Dahmen,* Das Kölner St.-Ursula-Problem auf Grund der Ausgrabungen in den Kriegsjahren 1942 und 1943 (Aachen 1953) 6–7; *W. Neuss,* Die Anfänge des Christentums im Rheinlande, in: Rheinische Neujahrsblätter 2 (Bonn 1933) 28; *W. Binsfeld,* in: Frühchristliches Köln 12 (Köln 1965) 59; *F. W. Oediger,* Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh., in: *E. Hegel* (Hrsg.), Geschichte des Erzbistums Köln 1 (Köln 1972) 42; *F. Mühlberg,* in: Römer am Rhein (Köln 1967) 129; *Gauthier* (Anm. 11) 109; *K. Weidemann,* in: Gallien in der Spätantike (Mainz 1980) 112.

13 *Neuss* (Anm. 12) 28.

14 *F. J. Dölger,* Sol Salutis, in: LF 415 (Münster 1925) 229–232; dagegen: *H. Düntzer,* Die morgenländischen Märtyrerinnen in Köln, in: Bonner Jahrbücher 89 (1890) 158 f.

15 *M. Weidemann,* Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours (= Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 3, 2) (Mainz 1982) 181–183.

16 *Levison* (Anm. 12) 18.

17 *H. v. Petrikovits,* s. v. Germania, in RAC 10 (Stuttgart 1978) 548–654, hier 583.

18 *A. Ferrua,* Epigrammata Damasiana (= Sussidi allo studio delle antichità cristiana 2) (Città del Vaticano 1942).

19 *Neuss* (Anm. 12) 28; *Oediger* (Anm. 12) 43.

20 *Ferrua* (Anm. 18) 144–148.

21 Nachweis, daß die Inschrift schon im 10. Jh. bekannt war: *Levison* (Anm. 12) 5 f; Nachhauen der unteren Zeilen: Abbildungen und Literatur bei *Wolff* (Anm. 5) 84.

22 Weitere gewichtige Argumente für eine karolingische Datierung der Inschrift bei *Gauthier* (Anm. 11) 112 f. Diese Autorin glaubt allerdings, die nach ihrer Meinung karolingische Clematius-Inschrift sei ihrerseits die inhaltlich mißratene Umformung einer spätantiken Vorla-

ge, die uns aber nur in einer Abschrift des 16. Jh. überliefert sei. Diese Vorlage spricht aber nicht von Märtyrern, sondern vom Martyrium Christi. Statt von Jungfrauen, die ihr Blut vergossen haben, ist von jungfräulichem, gemeint wohl unschuldigem Blut die Rede, das hier vergossen wurde ... Wir verlören also auch selbst dann den festen Boden, wenn wir mit Gauthier annähmen, diese 'Vorlage' der Clematius-Inschrift sei im 16. Jh. treu kopiert – und nicht gekonnt erfunden worden.

23 *Borger* (Anm. 4) 92; Zitat: *Wolff* (Anm. 5) 84.

24 Vgl. *Ferrua* (Anm. 18).

25 *B. Kötting,* Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 123) (Köln/Opladen 1965) 15.

26 Auch in neuerer Literatur wird als Fundort fälschlicherweise oft die Gegend von St. Gereon angegeben. Dies beruht aber einzig auf einer Bemerkung von *J. Klinkenberg,* der „nach dem Schlusse der Inschrift wohl die Umgegend von St. Gereon" als Fundort vermutet! (Zitat: Die römischen Grabdenkmäler Kölns, in: Bonner Jahrbücher 108/9 [1902] 158 Nr. 147). Diese falsche Fundortangabe auch bei *Galsterer* (Anm. 10) 499.

27 CIL III 5972 (11961). Ältere Literatur bei: *K. Dietz* u. a., Regensburg zur Römerzeit (Regensburg 1979) 138 f., Nr. 29, Abb. 147.

28 *J. Becker,* 9. Zur Geschichte der thebaischen Legion, in: Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande 26 (1858) 166–170.

29 Ältere Literatur bei: *Deckers* (Anm. 4); neuere Erwähnungen: *W. Schäfke,* St. Gereon in Köln (= Rheinische Kultstätten, Heft 3000) (Neuss 1984); *ders.,* in: *H. Kier* und *U. Krings* (Hrsg.), Stadtspuren – Denkmäler in Köln: Die romanischen Kirchen von den Anfängen bis zum 2. Weltkrieg. (Köln 1984) 278–297; *H. Hellenkemper,* in: Ausgrabungen im Rheinland 1983/84. Kunst und Altertum am Rhein Nr. 122 (Köln-Bonn 1985) 247–251 (Atrium); *P. Noelke,* Spolien aus dem spätantiken Atrium von St. Gereon in Köln. Museen der Stadt Köln, Bulletin 3 (Köln 1985)26–28; Vorlage der neuen Inschriften aus dem Atrium durch *B.* und *H. Galsterer* im Kölner Jahrbuch (im Druck).

30 *Deckers* (Anm. 4) Abb. 8, Taf. 1a, b.

31 *Deckers* (Anm. 4) Taf. 2a, b.

32 Neben dem immer wieder verglichenen Nymphäum – 'Templum Minerva Medicae' – in den Licinischen Gärten in Rom sollten auch andere römische Nischenzentralbauten zur architekturgeschichtlichen Einordnung von St. Gereon herangezogen werden. Vgl. die Abbildungen bei *L. Crema,* L'Architettura Romana 1 (= Enciclopedia Classica, Sezione III Archeologia e Storia dell'Arte Classica, XII Archeologia. Arte Romana) (Torino 1959) 572 Fig. 757 ('Tempio di Sepe' al Campo Marzio), 631 Fig. 834 (La rotonda 'inversi Marino'), 837 Fig. 836 (Sepolcro dei Calvenzi sulla Via Appia).

33 *Deckers* (Anm. 4) 124–127.

34 PL Gregorii Turonensis Ep.; MG Scrip. Rer. Merov.1², 1, 80.

35 *H. v. Petrikovits,* Rheinische Geschichte 1, 1. Altertum (Düsseldorf 1978) 254.

36 Hierin an Stellen damasianischer Epigramme erinnernd: „Hic habitasse prius ...", „Fama refert ...", *Ferrua* (Anm. 18) Nr. 20 und 37.

37 Rudolphi abbat epist. (MG Script 10, 330); Vita Norberti (MG Script. 12, 682).

38 *Deckers* (Anm. 4) 126.

39 *H. Rathgens,* Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln (= Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln II, 1 in: *P. Clemen* (Hrsg.), Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz VII, 1). (Düsseldorf 1911) 10. Nr. 21.

40 *A. Forcellini,* Lexicon totius Latinitatis III (Padua 1940) 979 (II); *S. Battaglia,* Grande Dizionario della Lingua Italiana 13 (1986) s. v. pozzo, 1143.

41 Archivio S. Pietro, „Album" fol. 37. *St. Waetzold,* Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom (= Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana XVIII) (Wien/München 1964) 66 f, Nr. 862, Abb. 465.

42 Augustinus, In. Evgl. Ioannis tract. 124, 2 (PL 35, 1970).

43 Gregor von Tours, Miracularum Lib. I, De Gloria Martyrum XXX = PL 61 (Paris 1849) 730 f (753).

44 Forschungen in Ephesos, veröffentlicht vom Österreichischen Archäologischen Institut, Band IV, 3: Die Johanneskirche (Wien 1951) 177–185, Taf. 40, 2 und 3; *K. Gschwind*, Der ephesische Johannes und die Artemis Ephesia (Basel 1965) 8–11.

45 *C. Foss*, Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City (Cambridge 1979) 36, 126 f (dort Quellen zitiert).

46 *B. Kötting*, Peregrinatio Religiosa (= Forschungen zur Volkskunde 33–35)(Münster 1950), 189, 227, 271, 408; *Weidemann* (Anm. 15) 148, 162.

47 *Deckers* (Anm. 4) 124–127, Falttafel VI.

48 *A. v. Gerkan*, Der Urbau der Kirche St. Gereon zu Köln, in: Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des 1. Jahrtausends, 1. Halbband. Spätantike und Byzanz (= Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie 1) (Baden-Baden 1952) 95, Fig. 22; 100.

49 *W. F. Volbach*, Elfenbeinarbeiten der Spätantike (= Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer 7) (Mainz 1976) Nr. 1. – Im 4. Jh. kann die Gestalt des Propheten Elias in Darstellungen seiner Himmelfahrt mit einem Nimbus versehen sein. Da diese Darstellungen offensichtlich christliche Adaptionen des älteren Bildtypus von Sol auf der Quadriga sind, dürfte das frühe Auftauchen eines Nimbus gerade bei Elias mit einer Übernahme des ursprünglich den Sonnengott auszeichnenden Nimbus' erklärt werden. Vgl. *J. G. Deckers, H. R. Seeliger* sowie *G. Mietke*, Die Katakombe 'Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien (= Roma Sotterranea Cristiana VI) (Città del Vaticano / Münster 1987) Kammer 45–2–, 266–270.

50 *Deckers* (Anm. 4) 128 f.

51 *Deckers* (Anm. 4) 129 f.

52 *Kötting* (Anm. 25) 15.

53 Um 460 ist eine einst freie Christin Dienstmagd fränkischer Herren: Salvian, Epistulae 1, 5–6; *Wolff* (Anm. 5) 266 Nr. 22.

54 Gregor von Tours, Vitae Patrum 6, 2 (Gallus stirbt 551); *Wolff* (Anm. 5) 266 f Nr. 23.

55 Einzige Quelle ist das Lobgedicht des wandernden Gelegenheitsdichters Venantius Fortunatus (Carmina 3).

Abbildungsnachweis:

Fig. 1 u. 2: Entwurf Deckers, Zeichnung M. Schregle.
Tf. 9: Ornamenta (Anm. 1) 182; Tf. 10: Rheinisches Bildarchiv, Platten-Nummer 95478; Tf. 11: Rheinisches Bildarchiv, Platten-Nummer L 2310/43; Tf. 12: Waetzold (Anm. 41) Abb. 465.

Vermutungen über die frühesten christlichen Bauanlagen unter dem Kölner Dom

Von ARNOLD WOLFF

Im Jahre 1983 schrieb ich im Auftrage des Ministeriums für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen einen Vorbericht über die Ausgrabungen unter dem Kölner Dom von 1946 bis 1983, der im wesentlichen die von den Ausgräbern Otto Doppelfeld und Willy Weyres vorgelegten Deutungen zusammenfaßte. Nur an wenigen Stellen brachte ich neue Vorschläge ein, wie etwa an der folgenden:

> Ein gewisses Interesse darf auch ein Gebäudekomplex beanspruchen, der mit besonders großzügigen Heizungsanlagen ausgestattet war und der sich unmittelbar westlich des gotischen Querhauses nördlich der Domachse erstreckte. Möglicherweise sind hier mehrere Räume zu einem größeren zusammengeschlossen worden. Wenn sich die Datierung ins späte 3., frühe 4. Jahrhundert bestätigen sollte, könnte hier ein Beginn der Nutzung von Wohngebäuden zu Kultzwecken, eventuell sogar zu christlichen, vermutet werden[1].

An dieser Auffassung hat sich bis heute nichts geändert. Nach wie vor gibt es keinerlei einwandfreie, wissenschaftlich unangreifbare Beweise dafür, daß es sich bei den unter dem Dom aufgefundenen Mauern, Böden, Hypokausenpfeilern und Heizkanälen um Reste jenes Hauses handelt, das der frühen christlichen Gemeinde von Köln als Versammlungsort und eucharistischer Kultraum diente. Hier soll nur versucht werden, darzulegen, wie es zu dieser seit der Aufdeckung im Jahre 1979 mit aller gebotenen Vorsicht geäußerten Vermutung kam und welche Argumente es dafür gibt.

Die Kölner Überlieferung

Als Otto Doppelfeld und Willy Weyres im Jahre 1946 die Kölner Domgrabung begannen, suchten sie nur nach dem sogenannten „Alten Dom", der zur Zeit des Erzbischofs Hildebold (784–818) erbaut worden sein sollte[2]. In der Tat deckten sie eine große frühmittelalterliche Kathedrale auf, deren Fußboden zwei Meter unter dem des gotischen Domes liegt. Wie alle Autoren vor ihnen glaubten sie, daß dies der erste Kirchenbau an dieser Stelle in der Nordostecke der antiken Stadt gewesen sei[3].

Die ältere Bischofskirche hatte die Kölner Überlieferung an der Stelle der Pfarrkirche St. Peter oder der benachbarten Stiftskirche St. Caecilien vermutet[4]. Daran hielten auch die Domausgräber fest, selbst nachdem sie

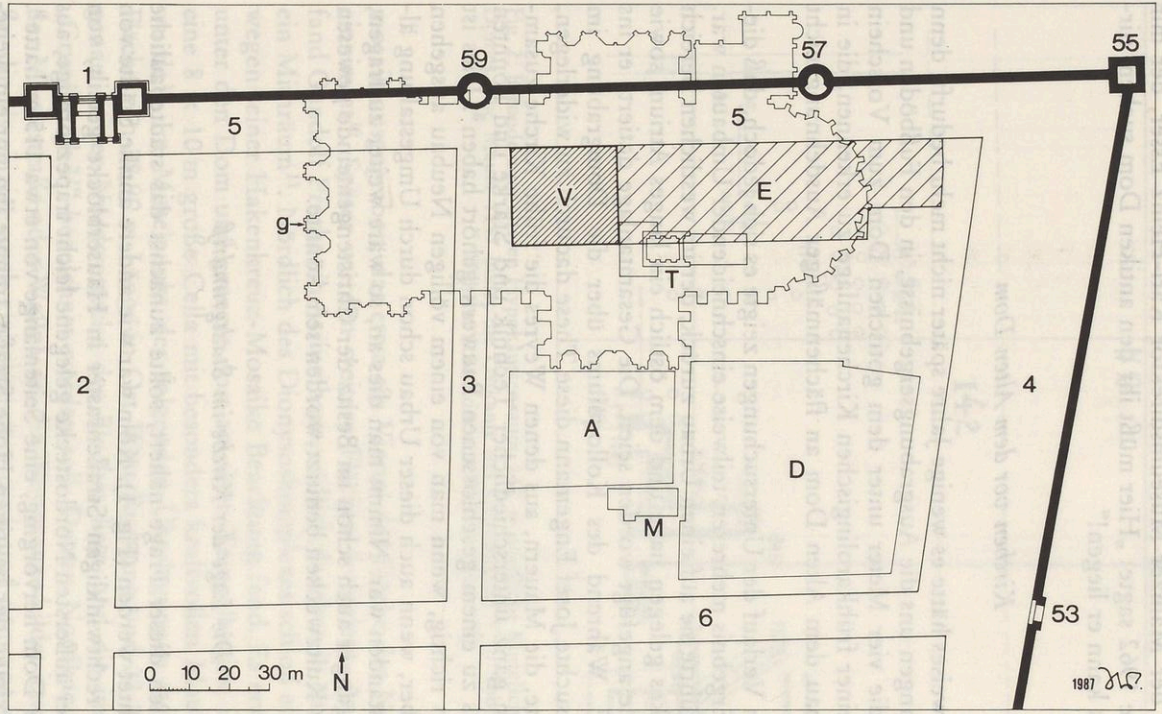


Fig. 1: Köln, Nordostecke der antiken Stadt. 1 = Nordtor; 2 = cardo maximus, heute Hohe Straße; 3 = „Zwischenstraße" zwischen den beiden Häuserblöcken; 4 = sog. Hafenmarkt an der rheinwärts gelegenen Ostmauer; 5 = Mauerstraße oder Wallgasse; 6 = sog. Hafenstraße; 53 = nördliches Rheintor, 55 bis 59 = Türme der Nordmauer. A = Atriumhaus; D = Haus mit dem Dionysosmosaik; M = Mithräum; T = Tempel und zugehöriger Bezirk; V = Grundstück mit Versammlungsräumen; E = Erweiterung des Grundstückes V für die Bauten des christlichen Gemeindezentrums bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. g = Umrißlinie der gotischen Kathedrale.

weitere zwei Meter unter dem Niveau des Alten Domes einen ausgedehnten Fußbodenhorizont gefunden und Eduard Hegel die Nachrichten von einer Domkirche bei St. Caecilien in den Bereich der Legende verwiesen hatte[5]. Es war der Mainzer Museumsdirektor Karl-Heinz Esser, der mir bereits im Jahre 1962 sagte: „Hier müßt ihr den antiken Dom suchen, nirgendwo anders kann er liegen!"

Kirchen vor dem Alten Dom

Dieses Hinweises hätte es wenige Jahre später nicht mehr bedurft, denn schon bald zwangen uns die Ausgrabungsergebnisse, in den Fußböden und Mauerresten, die vier Meter unter dem gotischen Dom zum Vorschein kamen, Teile einer frühkarolingischen Kirchenanlage zu erkennen, die in ihrem Endausbau dem Alten Dom an flächenmäßiger Ausdehnung nicht nachstand[6].

Im weiteren Verlauf der Untersuchungen zeigte es sich jedoch, daß diese Kirche das Ergebnis mehrerer, teilweise einschneidender Umbauten war. Willy Weyres führte sie auf einen Urbau zurück, der im westlichen Bereich des Grundstückes gelegen habe und dem östlich ein langes Atrium sowie eine Taufkapelle angefügt worden seien. Die Gesamtanlage datierte er ins 4. Jahrhundert[7]. Während des Kolloquiums über die Domgrabung im März 1984 versuchte Josef Engemann diese These dadurch zu widerlegen, daß er feststellte, die Mauern, aus denen Weyres die frühe Kirche zusammenfügte, seien ganz unterschiedlicher Technik und Stärke und könnten deshalb niemals zu einem geschlossenen Bauwerk gehört haben[8]. Dies ist indes nur dann richtig, wenn man von einem völligen Neubau ausgehen würde, nicht aber, wenn auch dieser Urbau schon durch Umgestaltung älterer Teile entstanden war. Nimmt man dies an, so wäre weiter zu fragen, ob dessen Vorgänger auch schon im Besitz der Christengemeinde gewesen und von ihr zu Kultzwecken benutzt worden sein könnte.

Die Lage der Kirche im Stadtgrundriß

Ehe man sich dieser Frage nähert, sollte zunächst das städtebauliche Umfeld betrachtet werden (Fig. 1). Köln war wie andere antike Städte von einem nahezu rechtwinkligen Straßenraster in Häuserblöcke geteilt, von denen der in der äußersten Nordostecke gelegene leicht trapezförmige, aus dem später der Dom hervorging, eine Seitenlänge von etwa 115 m hatte[9]. Vom *cardo maximus,* der heutigen Hohe Straße, trennte ihn nur ein weiterer, etwas schmalerer Häuserblock. Über die Bebauung gerade dieser beiden Felder ist mehr bekannt als über irgendeinen anderen Bereich der gesamten Stadt. Bereits 1941 wurde das Haus mit dem berühmten Dionysos-

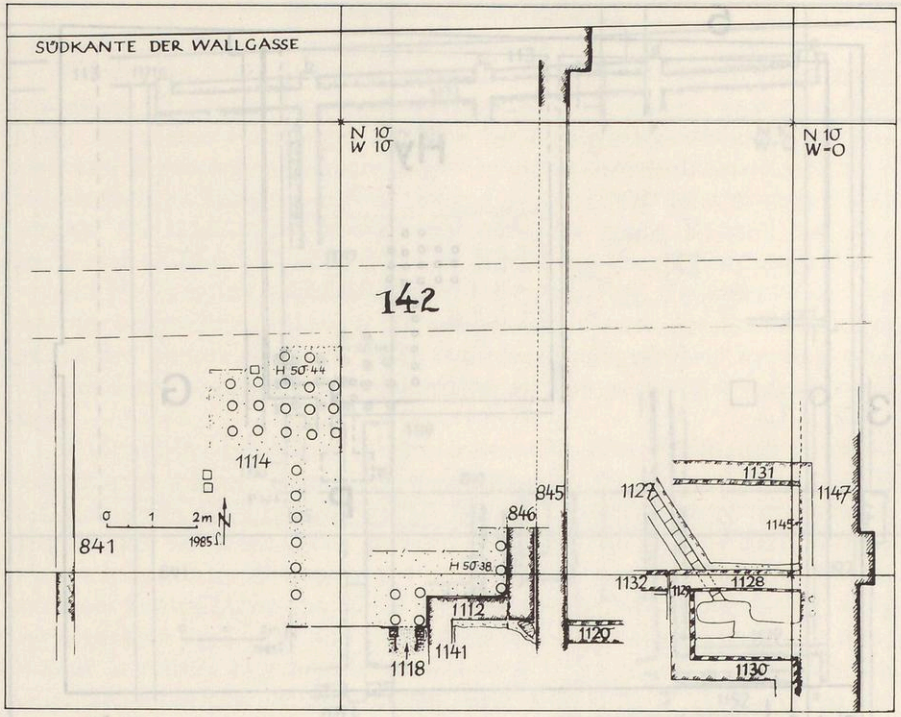


Fig. 2: Befunde zum älteren Hypokaustenraum. 142 = nördliche Mittelschiffmauer des Alten Domes. Die Mauer 1147 bildet die Ostkante des Grundstücks V in Abb. 1. Zeichnung von Wilhelm Schneider aus Weyres (Anm. 14).

mosaik ausgegraben, das etwa ein Viertel der Fläche des Nordwestblockes einnimmt[10]. Später wurden weitere Flächen freigelegt. An der Westseite fand Gundolf Precht ein Atriumhaus, südlich daneben in einem Kellerraum ein Mithräum[11]. Nördlich des Dionysoskomplexes schloß ein Haus an, das wegen seiner Hakenkreuz-Mosaike Beachtung fand. Es erstreckte sich bis unter den Dom und grenzte dort an einen Tempelbezirk, in dessen Mitte eine 8 × 10 m große Cella mit besonders kraftvollen Mauern aufgedeckt wurde[12]. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht jedoch eine Fläche von 28,90 m Länge in Ost-West-Richtung und 22,15 m Breite, die genau in der Nordwestecke des Blockes liegt und die im folgenden als „Grundstück V" bezeichnet werden soll. Dessen Nordkante läuft entlang der Mauerstraße oder Wallgasse; die Westgrenze bildet jene Zwischenstraße, die als einzige noch zwischen dem *cardo* und dem von den Kölner Archäologen „Hafenmarkt" genannten Platz vor der Ostmauer, also der Rheinseite, parallel zur Hohestraße verläuft und die beiden Häuserblöcke trennt.

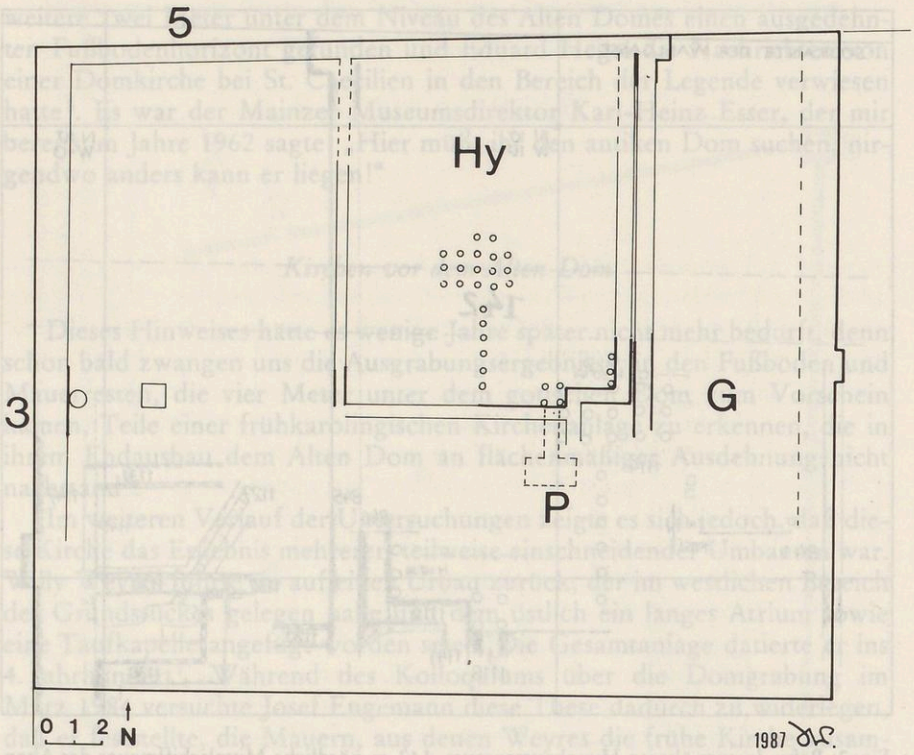


Fig. 3: Rekonstruktionsversuch des Hauses mit dem älteren Hypokaustenraum. Hy = hypokaustierter Versammlungsraum; G = Gärtchen; P = Praefurnium; 3 = Zwischenstraße; 5 = Mauerstraße oder Wallgasse.

Das Grundstück V

Das Gelände ist keineswegs eben. Vielmehr fällt es von der Hohe Straße, deren Niveau mit ca. 55 m ü.N.N. auch heute noch in etwa dem des antiken *cardo* entspricht, ziemlich steil nach Osten hin ab, und zwar alleine um 4 m bis zur Zwischenstraße, um 8 bis 9 m bis zur Ostkante des Nord-Ost Häuserblockes[13]. Folglich neigte sich auch Grundstück V, so daß es durch eine Stützmauer, die nach Osten zu durch (mindestens einen) Strebepfeiler verstärkt war, abgeschlossen werden mußte (Nr. 1147 in Fig. 2); sie erlaubte es den Besitzern, durch Aufschüttung von Erdreich eine ebene Fläche zu gewinnen, ohne den östlichen Nachbarn zu beeinträchtigen[14]. Fünf Meter weiter westlich findet sich eine zweite, ebenfalls mit einem Strebepfeiler versehene ältere Stützmauer (Nr. 845). Man hat den Eindruck, daß der Geländestreifen zwischen den beiden Mauern irgendwann hinzuer-

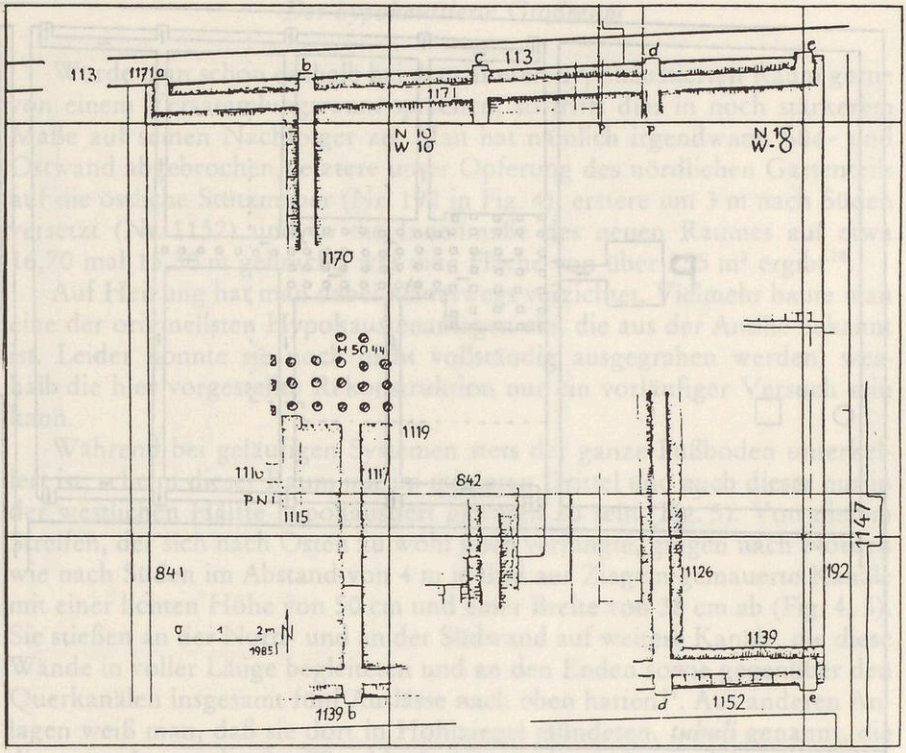


Fig. 4: Befunde zum jüngeren (großen) Hypokaustenraum. Die Mauer 113 grenzt an die Mauerstraße bzw. Wallgasse; 192 steht auf 1147. Zeichnung von Wilhelm Schneider aus Weyres (Anm. 14).

worben und vielleicht als Garten oder als Freifläche mit Wasserbecken verwendet worden ist, jedenfalls sorgte man für Entwässerung (Kanälchen 1127).

Der ältere Hypokaustenraum

Die Ostwand des auf dem Grundstück V erbauten Hauses (Nr. 846) stand nicht etwa auf, sondern dicht neben der westlichen Stützmauer an deren Westseite. Das weist darauf hin, daß hier bereits früher Umbaumaßnahmen stattgefunden haben, wofür es auch noch andere Anhaltspunkte gibt. Denn der wichtigste Raum des Hauses (Hy in Fig. 3) war kein reines Rechteck, sondern besaß eine um etwa 70 × 180 cm einspringende Ecke (Nr. 1112).

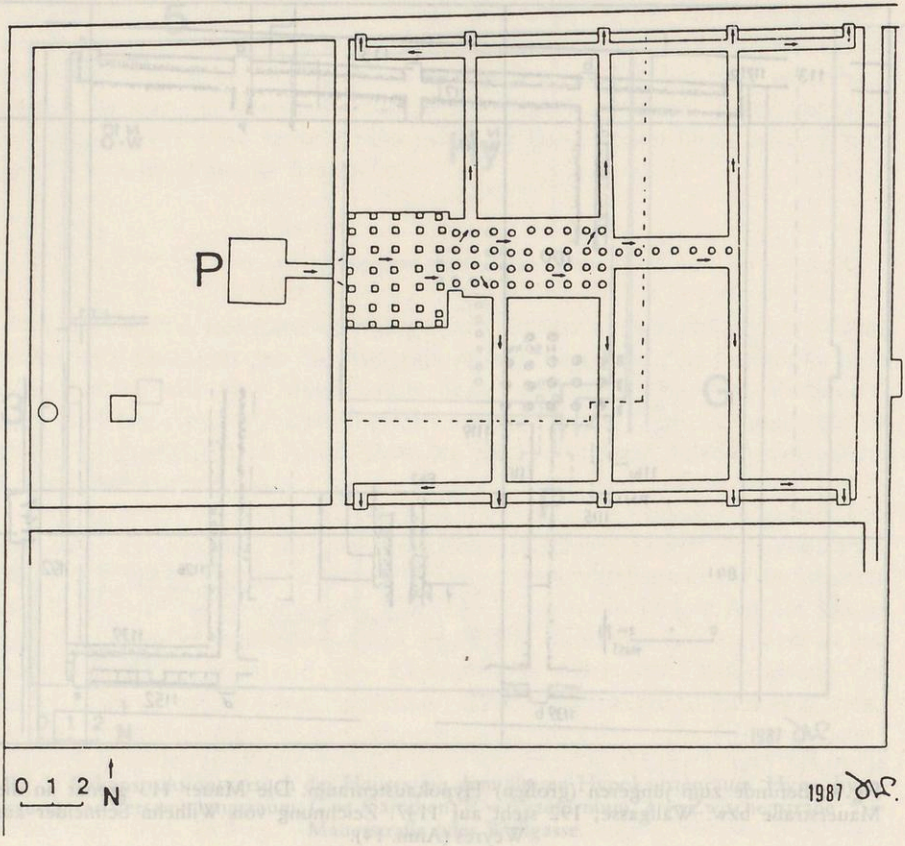


Fig. 5: Rekonstruktionsversuch des jüngeren (großen) hypokaustierten Raumes. Einpunktiert ist der ältere Raum (Hy in Abb. 3) P = Praefurnium.

Dieser Raum war, soweit feststellbar, vollständig hypokaustiert. Falls er, was nicht sicher erwiesen, aber doch wahrscheinlich ist, bis zur Mauerstraße oder Wallgasse reichte, so war er etwa 9,70 m breit und 12,45 m tief, hatte also eine Fläche von 120 m² (Fig. 3). Eindeutig nachgewiesen ist dagegen das Praefurnium, das an der Südseite lag (Nr. 1118).

Nun sind hypokaustierte, also beheizbare Räume in Köln nichts besonderes. Allein in den beiden Nordwest-Häuserblocks sind fünfzehn weitere aufgedeckt worden, die sich zwar nicht in der Bauweise, wohl aber in einem anderen Punkt von dem auf Grundstück V deutlich unterscheiden[15]. Sie sind nämlich alle viel kleiner und messen im Durchschnitt unter 20 m², der größte 28,4 m². Doch auch der größte unbeheizte Raum in diesem Gebiet, nämlich der mit dem Dionysus-Mosaik, mißt nicht einmal 75 m².

Der hypokaustierte Großraum

Würde man schon deshalb bei dem älteren hypokaustierten Raum gerne von einem Versammlungsraum sprechen, so trifft dies in noch stärkerem Maße auf seinen Nachfolger zu. Man hat nämlich irgendwann Süd- und Ostwand abgebrochen, letztere unter Opferung des nördlichen Gartenteils auf die östliche Stützmauer (Nr. 192 in Fig. 4), erstere um 3 m nach Süden versetzt (Nr. 1152) und so die Innenmaße des neuen Raumes auf etwa 16,70 mal 15,30 m gebracht, was eine Fläche von über 255 m² ergibt[16].

Auf Heizung hat man dabei keineswegs verzichtet. Vielmehr baute man eine der originellsten Hypokaustenanlagen ein, die aus der Antike bekannt ist. Leider konnte sie noch nicht vollständig ausgegraben werden, weshalb die hier vorgestellte Rekonstruktion nur ein vorläufiger Versuch sein kann.

Während bei geläufigen Systemen stets der ganze Fußboden unterkellert ist, scheint dieser Raum nur im mittleren Drittel und auch dieses nur in der westlichen Hälfte hypokaustiert gewesen zu sein (Fig. 5). Von diesem Streifen, der sich nach Osten zu wohl noch verjüngte, gingen nach Norden wie nach Süden im Abstand von 4 m je drei aus Ziegeln gemauerte Kanäle mit einer lichten Höhe von 50 cm und einer Breite von 38 cm ab (Fig. 4, 5). Sie stießen an der Nord- und an der Südwand auf weitere Kanäle, die diese Wände in voller Länge begleiteten und an den Enden sowie gegenüber den Querkanälen insgesamt fünf Auslässe nach oben hatten[17]. Aus anderen Anlagen weiß man, daß sie dort in Hohlziegel mündeten, *tubuli* genannt, die die ganze Innenseite der Wand bedeckten und von denen einige auch hier, wenn auch lose im Schutt, gefunden wurden[18].

Bei dieser Heizung ging die Wärme also weniger vom Fußboden aus, der höchstens zu einem Sechstel unterkellert war, als von den beiden Seitenwänden. Das Praefurnium kann sich hierbei nur im Westen befunden haben. Wenn dort ein Neben- oder Wirtschaftsraum lag, in dem das sicher nicht ganz saubere Heizgeschäft abgewickelt und das Brennmaterial gelagert wurde, kann die Zugangstür nur in der südlichen Längswand gewesen sein, denn nach Norden grenzte der Raum an die Straße, nach Osten an den Nachbarn. Der Haupteingang in das gesamte Gebäude dürfte, wie wohl auch beim Vorgänger, an der Zwischenstraße, also im Westen, gelegen haben.

Bei der Frage nach der Überdeckung des Raumes kann man sicherlich ausschließen, daß er ganz stützenfrei war[19]. Die nur 70 cm starken Außenwände, geschwächt noch durch die innere Hohlziegelvorlage, hätten niemals ein Gewölbe, ja nicht einmal hölzerne Dachbinder von über 15 m Länge getragen. Eine mittlere Stützenreihe scheidet aus; die Pfeiler hätten genau auf dem Hypokaustum gestanden, was übrigens für drei Reihen genauso gilt. Deshalb wird man wohl zwei Reihen von Stützen annehmen müssen. Auch bei den Quersystemen zwingen die Heizkanäle den

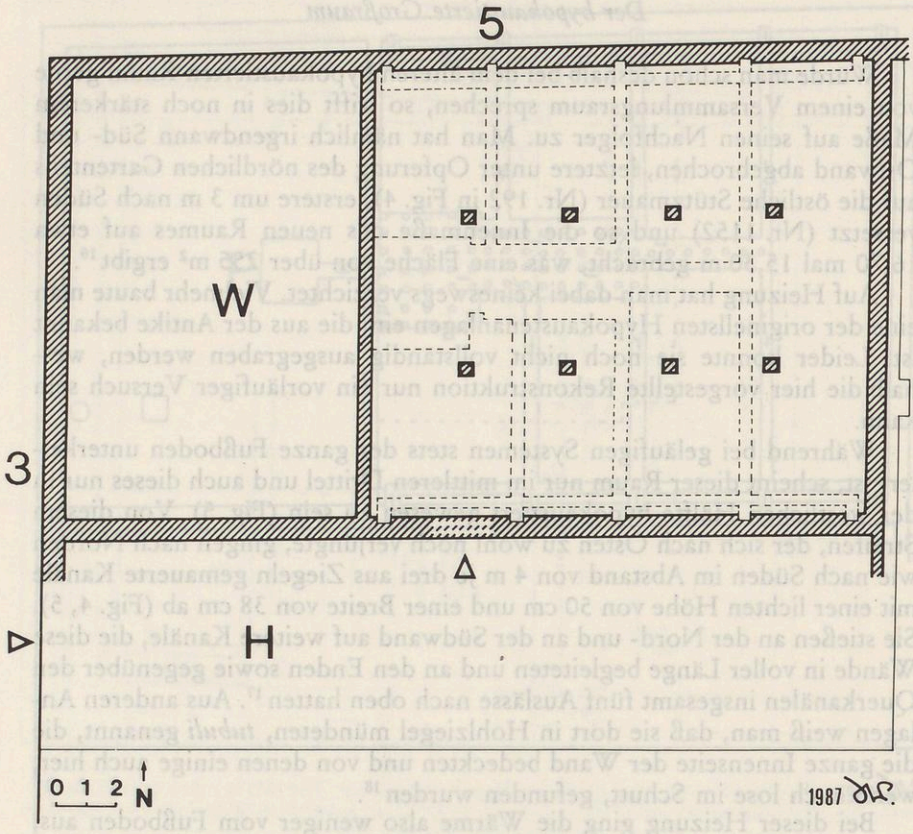


Fig. 6: Rekonstruktionsversuch des jüngeren (großen) hypokaustierten Raumes mit Einzeichnung der Stützen. 3 = Zwischenstraße; 5 = Mauerstraße oder Wallgasse; H = Hofraum; W = Wirtschaftsraum; Pfeile = mögliche Eingänge.

Rhythmus auf. Sowohl bei einem bis zwei und auch bei drei Bindern hätten, gleiche Abstände vorausgesetzt, stets Stützen genau auf Kanälen gestanden. Das führt zur Annahme von vier Bindern, also insgesamt acht Stützen (Fig. 6).

Wozu diente der Raum?

Der Anblick des so gewonnenen, sehr schlichten Grundrisses läßt sehr bald an Aquileia denken, wo bald nach 306, dem Regierungsantritt des die Christen tolerierenden Maxentius, jedenfalls aber noch vor dem Jahre 313, ebenfalls mittels Umbau eines älteren, wohl schon früher von Christen ge-

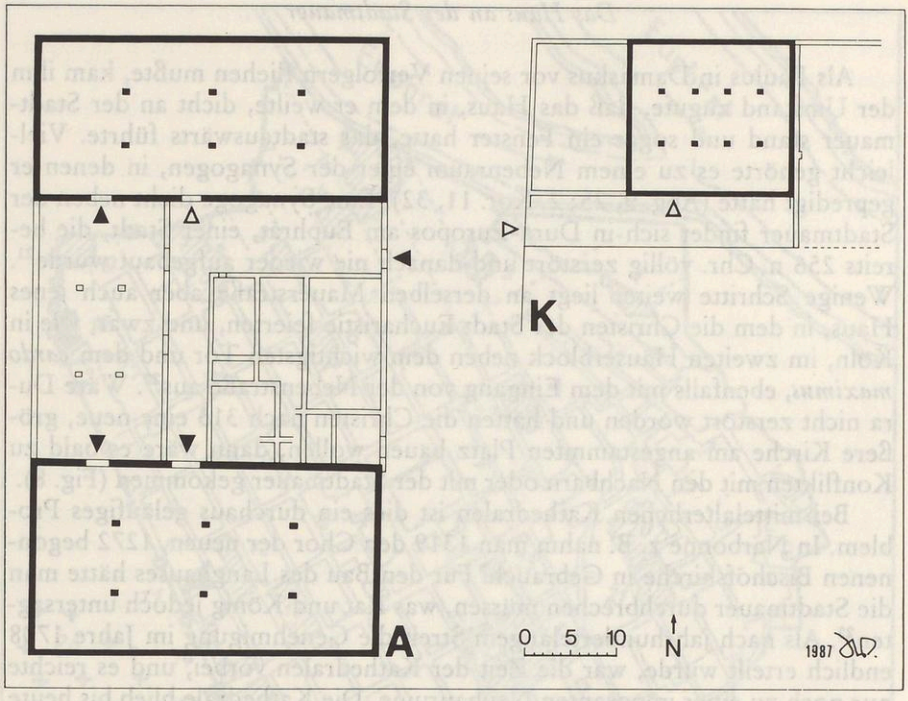


Fig. 7: Frühe Kirchenanlagen in Aquileia (A) und Köln (K) im gleichen Maßstab und gleicher Orientierung. Schwarze Pfeile = gesicherte Eingänge; offene Pfeile = mögliche Eingänge.

nutzten vielgliedrigen Wohnhauses ein ganz ähnlicher Raum errichtet wurde, der sich durch seine wohl erhaltenen Mosaiken eindeutig als Kirche ausweist[20]. Einige Zeit später entstand dann am Südende des Grundstückes ein weiterer Raum von absolut gleicher Gestalt und Größe, also praktisch eine Kopie des ersten (Fig. 7).

In Aquileia ist der christliche Charakter durch die symbolträchtigen Bilddokumente der Fußböden einwandfrei erwiesen. In der Kölner Anlage findet sich nichts dergleichen. Dennoch sprechen zunächst zwei Argumente dafür, daß sie dem gleichen Zweck diente:

1. Größe und Gestalt des Raumes kommen, wie das Beispiel Aquileia zeigt, einer christlichen Nutzung sehr entgegen;

2. selbst Kritiker der Deutungsversuche von Weyres geben zu, daß spätestens seit dem 5. Jahrhundert mit einer Kirche auf dem Gelände des heutigen Domes zu rechnen ist. Diese könnte, bei dem hundertfach belegten Festhalten am einmal gewählten Ort der Bischofskirche, durchaus aus einer vorkonstantinischen Hauskirche *(domus ecclesiae)* hervorgegangen sein.

Das Haus an der Stadtmauer

Als Paulus in Damaskus vor seinen Verfolgern fliehen mußte, kam ihm der Umstand zugute, daß das Haus, in dem er weilte, dicht an der Stadtmauer stand und sogar ein Fenster hatte, das stadtauswärts führte. Vielleicht gehörte es zu einem Nebenraum einer der Synagogen, in denen er gepredigt hatte (Apg. 9, 25; 2. Kor. 11, 32). Eine Synagoge dicht neben der Stadtmauer findet sich in Dura-Europos am Euphrat, einer Stadt, die bereits 256 n. Chr. völlig zerstört und danach nie wieder aufgebaut wurde[21]. Wenige Schritte weiter liegt an derselben Mauerstraße aber auch jenes Haus, in dem die Christen der Stadt Eucharistie feierten, und zwar, wie in Köln, im zweiten Häuserblock neben dem wichtigsten Tor und dem *cardo maximus*, ebenfalls mit dem Eingang von der Nebenstraße aus[22]. Wäre Dura nicht zerstört worden und hätten die Christen nach 313 eine neue, größere Kirche am angestammten Platz bauen wollen, dann wäre es bald zu Konflikten mit den Nachbarn oder mit der Stadtmauer gekommen (Fig. 8).

Bei mittelalterlichen Kathedralen ist dies ein durchaus geläufiges Problem. In Narbonne z. B. nahm man 1319 den Chor der neuen, 1272 begonnenen Bischofskirche in Gebrauch. Für den Bau des Langhauses hätte man die Stadtmauer durchbrechen müssen, was Rat und König jedoch untersagten[23]. Als nach jahrhundertelangem Streit die Genehmigung im Jahre 1708 endlich erteilt wurde, war die Zeit der Kathedralen vorbei, und es reichte nur noch zu einer imposanten Neubauruine. Die Kathedrale blieb bis heute unvollendet.

Mehr Glück hatte das Domkapitel von Le Mans. König Philippe-August genehmigte im November 1217 ausdrücklich das Überspringen der Stadtmauer durch den Chor der Kathedrale, wenn dessen Untergeschoß verteidigungsmäßig ausgebaut würde, was auch geschah[24].

In gleicher Weise ist auch der Chor der Kathedrale von Bourges über die Stadtmauer hinweg gebaut[25]. In Noyon läuft sie mitten durch den Bau[26], in Troyes war sie der Achskapelle im Wege[27]. Unmittelbar an der Bischofskirche vorbei verläuft die Mauer auch in Albi[28], Amiens, Angers, Autun, Bayeux, Beauvais[29], Chartres, Évreux, Orléans[30], Regensburg, Senlis[31], Toul und Toulouse[32]. Selbst die kleine Nicht-Bischofskirche in Boppard am Rhein ist dicht an die antike Stadtmauer gelehnt[33]. Bei systematischem Suchen ließen sich gewiß noch zahlreiche weitere Beispiele finden.

Hätte man nicht in Köln zu Ende des 12. Jahrhunderts eine völlig neue Stadtbefestigung weit um die alte Römerstadt herum gezogen, so wäre auch hier eines Tages eine harte Kontroverse zwischen den militärischen und den kirchlichen Belangen sicher gewesen. So aber hatte die Römermauer bald nach 1200 ihre sicherheitspolitische Bedeutung verloren, und der Baumeister der gotischen Kathedrale konnte das nördliche Querhaus problemlos über sie hinwegbauen.

So viele Bischofskirchen dicht an der Stadtmauer lassen eine gemeinsa-

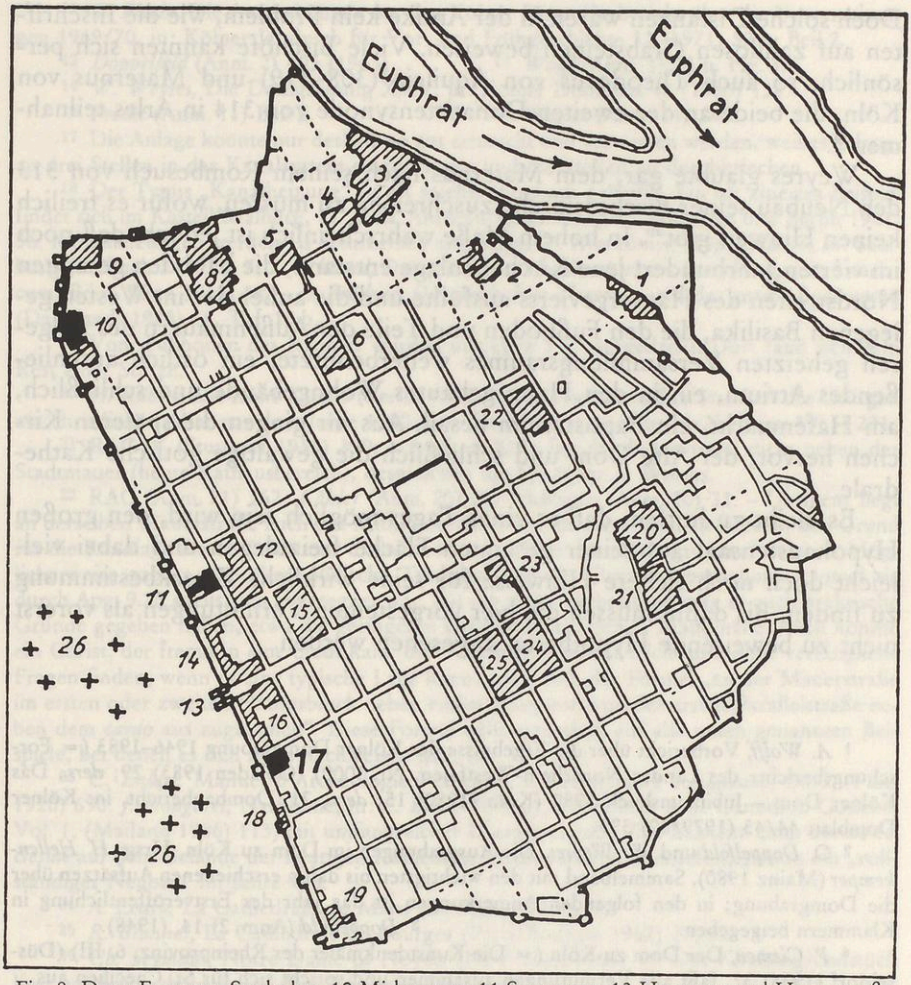


Fig. 8: Dura-Europos, Stadtplan. 10 Mithraeum; 11 Synagoge; 13 Haupttor und Hauptstraße; 17 christliche domus ecclesiae. Nach RCA, IV (Zeichnung von P. Wieland).

me Ursache vermuten, nämlich eine Tradition, die bis in die vorkonstantinische Zeit zurückreicht. Zu den beiden oben angeführten Argumenten für eine christliche Bestimmung des großen heizbaren Raumes auf dem Grundstück V unter dem Kölner Dom käme also ein weiteres hinzu, nämlich

3. die typische Lage der frühchristlichen Hauskirchen *(domus ecclesiae)* in sehr vielen Städten des römischen Reiches.

Weiterentwicklung zur Kathedrale

Angesichts der gewaltigen Entfernungen zwischen Dura, Köln und Narbonne mögen manche der hier aufgezeigten Parallelen befremden.

Doch solche Distanzen waren in der Antike kein Problem, wie die Inschriften auf zahllosen Grabsteinen beweisen. Viele Bischöfe kannten sich persönlich, so auch Theodorus von Aquileia (308–319) und Maternus von Köln, die beide an der zweiten Donatistensynode von 314 in Arles teilnahmen[34].

Weyres glaubte gar, dem Maternus nach seinem Rombesuch von 313 den Neubau seiner Bischofskirche zuschreiben zu müssen, wofür es freilich keinen Hinweis gibt[35]. In hohem Maße wahrscheinlich ist jedoch, daß noch im vierten Jahrhundert jene Kirchenanlage entstand, die bald den gesamten Nordstreifen des Häusergevierts ausfüllte und die außer der im Westen gelegenen Basilika, die den Fußboden und Teile der Außenmauern des jüngeren geheizten Versammlungsraumes weiterbenutzte, ein östlich anschließendes Atrium, ein in den Hang gebautes Wohngebäude und schließlich, am Hafenmarkt, ein Baptisterium besaß. Aus ihr gingen die späteren Kirchen hervor, der Alte Dom und schließlich die gewaltige gotische Kathedrale.

Es bleibt zu hoffen, daß es eines Tages möglich sein wird, den großen Hypokaustensaal auf seiner gesamten Fläche freizulegen und dabei vielleicht doch noch sichere Hinweise für seine wirkliche Zweckbestimmung zu finden. Bis dahin müssen die hier vorgestellten Vermutungen als vorerst nicht zu beweisende Hypothesen angesehen werden.

1 *A. Wolff,* Vorbericht über die Ergebnisse der Kölner Domgrabung 1946–1983 (= Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, Nr. 3000) (Opladen 1983) 29; *ders.,* Das Kölner Dom – Jubiläumsbuch 1980 (Köln ²1980) 15; *ders.,* 21. Dombaubericht, in: Kölner Domblatt 44/45 (1979/80) 399.

2 *O. Doppelfeld* und *W. Weyres,* Die Ausgrabungen im Dom zu Köln, Hrsg. *H. Hellenkemper* (Mainz 1980). Sammelband mit den wichtigsten bis dahin erschienenen Aufsätzen über die Domgrabung; in den folgenden Anmerkungen ist das Jahr der Erstveröffentlichung in Klammern beigegeben.

3 *Doppelfeld* (Anm. 2) 14. (1948).

4 *P. Clemen,* Der Dom zu Köln (= Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, 6. III) (Düsseldorf ²1938) 37, faßt alle Vermutungen zusammen und spricht sich für St. Caecilien aus.

5 *E. Hegel,* Eine Dom-Legende von St. Caecilien?, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 146/147, (1948) 48; *ders.,* Die Entwicklung der Kölner Dompfarrei, in: Kölner Domblatt 4/5 (1950) 82.

6 *Doppelfeld* (Anm. 2) 405 (1963); *Weyres* (Anm. 2) 491 (1967).

7 *W. Weyres,* Die Domgrabung XXIV, Vorbericht über die frühchristliche Kirche, in: Kölner Domblatt 47 (1982) 117; *ders.,* Die vorgotischen Bischofskirchen in Köln (= Studien zum Kölner Dom, 1) (Köln 1987) 40.

8 Der Berichtband über das Kolloquium (Studien zum Kölner Dom, Hrsg. *A. Wolff,* Band 2), mit dem Originalbeitrag Engemanns befindet sich noch in Vorbereitung, s. ersatzweise: *W. Jacobsen* und *F. Oswald,* Die Domgrabung Köln, in: Kunstchronik 37 (1984) 161.

9 *O. Doppelfeld,* Die Römische Stadtmauer von Köln, in: Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes, Beiheft 2 (Essen o. J.) (1950) 3; *G. Wolff,* Das Römisch-Germanische Köln (Köln ²1984) 118, 123.

10 *F. Fremersdorf,* Das römische Haus mit dem Dionysos-Mosaik vor dem Südportal des Kölner Doms (Berlin 1956).

11 *G. Precht,* Die Ausgrabungen um den Kölner Dom. Vorbericht über die Untersuchungen 1969/70, in: Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte 12 (1971) 52 u. Beil 2.

12 *Doppelfeld* (Anm. 2) 405 (1963). 13 *Wolff* (Anm. 1) 22 u. Fig. 3.

14 *W. Weyres,* Die Domgrabung XXV, in: Kölner Domblatt 48 (1983) 138.

15 *Precht* (Anm. 11) Beil 2. 16 *Weyres* (Anm. 14) 140.

17 Die Anlage konnte nur deshalb so gut erforscht und vermessen werden, weil es gelang, an drei Stellen in das Kanalsystem einzudringen und die Stollen zu durchkriechen.

18 Der Typus „Kanalheizung" ist als solcher durchaus geläufig. Ein oft zitiertes Beispiel findet sich im Kastell Saalburg, *O. Krell,* Altrömische Heizungen (München und Berlin 1901) 56. Kanalheizungen werden als Spätformen angesehen: *F. Kretschmer,* Hypokausten, in: Saalburg-Jahrbuch 5 (1953) 7; *L. Eckhard,* Das „Haus der Heizkanäle" in: Forschungen in Lauriacum, Bd. 2 (Linz 1954) 58. – *E. Brödner,* Die römischen Thermen und das antike Badewesen (Darmstadt 1983) 18, Taf. 15 b.

19 Vom Fußboden des Raumes wurden nur etwa 3 m² aufgedeckt. Dort fand sich kein Rest einer Stütze.

20 *H. Kähler,* Die frühe Kirche (Berlin 1972) 40; *O. Nußbaum,* Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. (= Theophaneia 18/1 u. 18/2) (Bonn 1965) 221.

21 RAC IV (Stuttgart 1959) 359. – Auch in Köln lag das Judenviertel dicht neben der Stadtmauer (heute Rathausbereich), desgleichen die Synagoge in Worms.

22 RAC (Anm. 21) 362; *Kähler* (Anm. 20) 26; *Nußbaum* (Anm. 20) 31. – Übrigens liegt an derselben Mauerstraße auch das Mithräum von Dura. Es wäre wohl zu einfach, den Grund für die Randlage dieser Kulträume darin zu sehen, daß sie den „Randgruppen" dienten. Möglicherweise gab es eine ältere jüdische Tradition, die die Christen übernahmen, zumal sie durch Apg. 9.25 sozusagen abgesegnet war. Für die weite Verbreitung mag es auch praktische Gründe gegeben haben, etwa die geringeren Grundstückskosten in Mauernähe. Auch konnte ein Christ, der fremd in eine Stadt kam, das Versammlungshaus leicht und ohne verfängliche Fragen finden, wenn es eine typische Lage hatte, etwa nach der Formel „an der Mauerstraße im ersten oder zweiten Häuserblock neben einem Haupttor, von der ersten Parallelstraße neben dem *cardo* aus zugänglich". Diese Formel trifft eigentlich auf alle unten genannten Beispiele, bei denen es sich noch nachweisen läßt, zu.

23 *C. Enlart,* Manuel d'Archéologie Française, I. Architecture Religieuse, Bd. 2 (Paris 1920) 690. *J. Nougaret,* Narbonne, in: *E. Brivio* (Hrsg.), Repertorio delle Cattedrali Gotiche, Vol. 1, (Mailand 1986) 113, mit umfangreicher Literaturangabe. Die Existenz einer *domus ecclesiae* auf dem Gelände der heutigen Kathedrale ist einwandfrei überliefert, ebenso ein „vollständiger Neubau" im Jahre 445.

24 *A. Ledru,* La Cathédrale du Mans (Le Mans ³1929). 9.

25 *R. Branner,* La Cathédrale de Bourges (Paris/Bourges 1962) 27, 32.

26 *Ch. Seymour,* Notre Dame of Noyon (New York 1968) 44. Das Kirchengrundstück liegt wiederum dicht neben dem Tor bzw. dem *cardo.*

27 *N. Bongartz,* Die frühen Bauteile der Kathedrale in Troyes (Stuttgart 1979) 22, 40. Der *cardo maximus* läuft etwa 25 m neben der Kathedrale vorbei.

28 *E. Lambert,* Albi et sa Cité Episcopale (Paris-Toulouse 1958) 17.

29 *Ph. Bonnet-Laborderie,* Cathedrale Saint-Pierre Beauvais (Beauvais 1978) 17.

30 *J. Debel,* De Cenabum a Orléans (Orléans 1974) 6. Die Westfassade der Kathedrale beginnt 28 m neben dem *cardo.*

31 *M. Aubert,* Senlis (Petites Monographies) (Paris 1933) 27.

32 *L. Vie,* La Metropole Saint-Etienne de Toulouse (Toulouse 1954) 35.

33 Römer am Rhein, Ausstellung des Römisch-Germanischen Museums Köln (Köln 1967) 113, 114.

34 *F. W. Oediger,* Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter (Bonn 1954) 10–14; *Kähler* (Anm. 20) 40. 35 *Weyres* (Anm. 7) 122.

Einhards römische Reliquien

Zur Übertragung der Heiligen Marzellinus und Petrus ins Frankenreich

Von HANS REINHARD SEELIGER

Schon bei früherer Gelegenheit haben sich mit Aspekten dieses Sujets andere in der Römischen Quartalschrift befaßt[1]. Die jüngst publizierten Forschungen zur Marzellinus-und-Petrus-Katakombe[2] legen es jedoch nahe, das Thema erneut aufzugreifen.

Ich werde mich dabei zunächst in einem ersten Abschnitt mit den Hintergründen frühmittelalterlicher Reliquientranslationen beschäftigen, mich zum zweiten mit dem Bericht Einhards von der Translatio Sanctorum Martyrum Christi Marcellini et Petri in Germaniam[3] näher befassen und von da aus im dritten und letzten Abschnitt meiner Ausführungen zur Frage der besonderen Beweggründe kommen, welche diese Translation veranlaßten.

I.

Was die Reliquientranslationen im Karolingerreich anbetrifft, so kann man deutlich zwei Phasen unterscheiden; die bis zum Tode Karls d. Gr. (814) und die unter seinem Sohn Ludwig und seinen Enkeln nach der Teilung des Reiches.

Gewiß gab es schon vor der Karolingerzeit vereinzelt Translationen von Reliquien in den Norden. Für die wohl älteste steht jene Rede des Victricius von Rouen, mit der er nach 396 oder 397 die Verehrung seiner neuen italienischen Reliquien an ihrem neuen Bestimmungsort an der Seine propagieren will[4]. Diese Reliquien waren Geschenke des Ambrosius, und ihre Translation ist im direkten Zusammenhang mit der von ihm begründeten Tradition zu sehen; wie andere seiner Freunde, Gaudentius von Brescia und Paulinus von Nola, hat auch Victricius von ihm Reliquien erhalten, die dann übertragen wurden und denen man einen zeremoniellen adventus bereitete[5]. Mailand ist der Ort, von wo aus zunächst Reliquien in den Norden gelangten, und so wundert es nicht, wenn in der Vita Severini des Eugippius auch an der Donau in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts Reliquien der mailändischen Heiligen Gervasius und Protasius auftauchen, wobei nicht unerwähnt bleibt, daß „der böse Feind" auch falsche Reliquien einzuschmuggeln in der Lage sei[6].

Welcher Art diese Reliquien waren, ist nicht auszumachen. Knochenreliquien jedoch, wie sie dann im Frühmittelalter übertragen werden, waren aus Rom noch lange Zeit nicht zu bekommen. Es ist bekannt, daß die

langobardische Königin Theodolinde um 600 von Gregor d. Gr. nur jene berühmten Glasampullen mit dem Öl von den Lichtern an den römischen Märtyrergräbern erhält, die im Domschatz von Monza verwahrt werden[7]. Die Merowinger begnügten sich ihrerseits mit den vorgefundenen Heiligen; gegenüber dem Ausbau des Martinskultes spielten Reliquientranslationen bei ihnen eine gänzlich untergeordnete Rolle[8].

Wie nun in manch anderer Hinischt, so bedeutet auch für die Geschichte der Reliquientranslationen in den Norden die Überwindung der merowingischen Krise durch die Machtergreifung der Hausmeier den Beginn einer Entwicklung ungeahnten Ausmaßes. Wie Friedrich Prinz herausgearbeitet hat, folgte der Königserhebung Pippins im Jahre 751 unter Papst Stephan II (752–757) in Rom die Einrichtung einer fränkischen Königskapelle. Hierzu wurde eines der beiden großen Mausoleen bei Alt-St.-Peter genommen; der Umbau ist erst unter Stephans Bruder und Nachfolger vollendet worden[9]. Die Cappella di S. Petronilla der heutigen Peterskirche, der überkuppelte Abschluß des rechten (nördlichen) Seitenschiffes, ist der Überrest jenes zur Märtyrermemoria umgestalteten Mausoleums, in das die Gebeine der legendären Tochter des hl. Petrus unter Paul I (757–767) aus der Domitilla-Katakombe übertragen wurden. Sie galt fortan als spezielle adiutrix des fränkischen Königshauses und ihr Verwandschaftsgrad zum Hl. Petrus dabei wie ein Abbild der besonderen Verwandtschaft dieser Könige zu Petri Nachfolger[10]. Die auf diese Weise hergestellte besondere Beziehung des fränkischen Königtums zu einer auf den vatikanischen Hügel übertragenen Katakombenheiligen hat einerseits offenbar die Aufmerksamkeit der Franken auf die römischen Märtyrer gelenkt und wurde andererseits zum Grundstein jener römischen „Reliquienpolitik" der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, die es ganz offensichtlich speziell den Franken und ihrer Anhängerschaft ermöglichte, nun an römische Reliquien, insbesondere zur Ausstattung von Klöstern, heranzukommen. Rom reservierte plötzlich seine Reliquien nicht mehr nur für sich allein. Eine entscheidende Rolle hat dabei die Übertragung von Reliquien des Hl. Hippolyt durch Pippins Erzkaplan, Abt Fulrad von St. Denis, nach St. Pilt im Elsaß 756 gespielt, von wo dann auch Teile ins bayerische Tegernsee und von da aus nach St. Pölten in Niederösterreich kamen. Der Vorgang ist in doppelter Weise bezeichnend: zum einen erhält ein hoher fränkischer Würdenträger Reliquien eines der damals hochverehrten römischen Stadtheiligen und damit ein Stück des heiligen Rom selbst[11]; zum anderen dienen sie bald darauf der fränkischen „Außenpolitik". „Die enge Verbindung von stadtrömischem Reliquienimport und fränkisch-karolingischer Parteigängerschaft", wie dies Prinz nannte, zeigte sich in dieser Weise besonders im Bayern der Agilulfinger, wo vorzugsweise die dem Frankenkönig zugeneigten Adelskreise über römische Reliquien verfügen[12].

In das Kräftespiel von Abgrenzung, Selbstbehauptung und Bündniskonstellation, wie es sich in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zwischen

Ost und West, zwischen Byzanz, Rom und dem Frankenreich entfaltete, geriet freilich auch das Thema der Reliquienfrömmigkeit, und zwar als Randthema des Bilderstreits. Der Kampf gegen die Idololatrie, den Kaiser Konstantin V Kopronymos (741–775) führte, hatte sich auf die Hagiolatrie ausgeweitet[13]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Bereitschaft des Papsttums, im 8. Jahrhundert plötzlich, entgegen früherer Gewohnheit, Knochenreliquien römischer Märtyrer abzugeben, neben der Notwendigkeit der Sicherung dieser Reliquien durch Translationen von den Katakomben in die Stadt darauf zurückzuführen ist, daß das Papsttum diesen Bereich unter seiner Oberhoheit ordnen und so dem Mißbrauch vorbeugen wollte. Denn bereits Gregor d. Gr. erwähnt, als er es ablehnt, der Kaiserin Konstantina das Haupt Pauli zu übersenden, daß griechische Mönche bei Nacht und Nebel auf dem Friedhof bei St. Paul vor den Mauern irgendwelche Gebeine ausgegraben hätten, die sie als Reliquien nach Griechenland hätten schaffen wollen[14]. Solcher Mißbrauch konnte in Rom nicht geduldet werden, wenn die Frage der Heiligen- und Reliquienverehrung überhaupt umstritten war. Deshalb bestand hier Regelungsbedarf.

Karl d. Gr. nun nimmt wie in der Bilderfrage so auch in Sachen Reliquienverehrung eine eigene Position ein. Während er den Bildern, ohne sie zwar abzuschaffen, weder veneratio noch adoratio zubilligte, so hielt er hinsichtlich der Reliquien nur ihre veneratio, nicht aber die adoratio für erlaubt, denn die Körper der Heiligen werden ja auferstehen, die Bilder aber nicht[15]. Diese restriktiv gemeinte Feststellung der Libri Carolini wurde in der Folge mit Vorschriften verbunden, die die Verehrung neuer Heiliger und Umzüge mit Reliquien verboten[16]. Die Verehrung der bereits übertragenen römischen Heiligen war davon nicht direkt berührt, dennoch aber kommen nach der Frankfurter Synode von 794 die Reliquientranslationen ins Frankenreich zu einem vorläufigen Ende[17].

Ein Umschwung setzt dann erst nach Karls Tod (814) ein, als unter Ludwig dem Frommen die Synode von Paris 825 eine wesentlich bilderfreundlichere Haltung einnimmt: Den Bildern gegenüber ist das honorare wie adorare möglich[18]. Erneut geht mit dieser Veränderung in der Bildertheologie auch eine Neueinschätzung des Heiligen- und Reliquienkultes einher. Daß beides zusammengesehen wurde, zeigt zum einen das Werk Bischof Agobords von Lyon (769–840), der die Magie, die Bilderverehrung, Gottesurteile, die Auswüchse des Eigenkirchenwesens, den Adoptianismus, die Reliquienverehrung, aber auch die Juden in einem bekämpfte[19], zum anderen die nach der erwähnten Pariser Synode nun schwunghaft einsetzende neue Welle von Reliquientranslationen[20].

Die Übertragung der Hll. Marzellinus und Petrus fand im Herbst 827 statt[21]. Sie gehört damit zu den ersten in der zweiten Phase frühmittelalterlicher Translationen.

Was veranlaßte diese erneuten Translationen? Immer noch das Motiv der besonderen Verbindung mit Rom, aber darüber hinaus doch manch an-

deres, das die früheren Translationen unterdessen ausgelöst hatten und nun die neuen inspirierte[22].

Zum einen benötigte man für neue Gründungen neue Reliquien, denn Reliquien gehörten mehr und mehr zur Standardausstattung jeder Kirche[23]. Der damit in der Kirche präsente Heilige wirkte wie eine Schutzmacht[24]. Je nach seiner Herkunft und Bedeutung übertrug sich viel von seinem Prestige auch auf die Kirche und das Kloster, in dem er lag. So verwundern Rivalitäten zwischen Klöstern oder Städten um den Besitz von Reliquien nicht. Andererseits konnten Reliquien und Reliquienübertragungen auch zur Verstärkung der gemeinsamen Bindungen eingesetzt werden, wie es z. B. bei einer Reihe von Reliquienübertragungen aus dem westlichen ins östliche Frankenreich, insbesondere nach Sachsen, der Fall ist. Hierfür steht beispielhaft die Übertragung des Hl. Liborius von Le Mans nach Paderborn[25]. In Sachsen tritt dabei besonders das missionarische Element hervor: Die neue Reliquienfrömmigkeit kanalisierte die pagane Volksreligiosität[26]. Damit verbunden traten dann Wallfahrten auf, die ihrerseits einen beträchtlichen wirtschaftlichen Nutzen erbringen konnten. Darüber hinaus galt der Heilige eines Klosters auch als Rechtspersönlichkeit, die mancherlei fromme Stiftungen erhalten konnte; auch das vermehrte den Kirchen- oder Klosterbesitz[27]. Wenig beachtet wurde bislang die Funktion von Reliquien bei der Rechtsfindung, etwa indem auf wundertätige Reliquien geschworen werden mußte[28].

Vieles hiervon spielt auch bei der Übertragung von Reliquien des Marzellinus und des Petrus von der via Labicana vor Rom in den Odenwald und dann an den Main eine Rolle. Doch hatte, wie ich hoffe, zeigen zu können, Einhard, Hofrat Karls d. Gr., möglicherweise der Oberaufseher über die königlichen Bauten[29], später dessen Biograph im Auftrag Ludwigs des Frommen, darüberhinaus noch einen weiteren sehr speziellen Grund.

II.

Zunächst sieht es so aus, als handele es sich beim Erwerb der Marzellinus- und Petrusreliquien um einen Konkurrenzraub.

Einhard hatte nach dem Tode Karls d. Gr. von dessen Nachfolger Ludwig im Januar 815 den Ort Michelstadt im Odenwald und die Villa Mulinheim am Main erhalten[30]. Auf der Odenwälder Besitzung baute er die bis heute stehende Eigenkirche, die 821 geweiht worden ist[31]. Für diese Kirche benötigte er natürlich auch Reliquien[32]. Und wenn nun gleich zu Anfang in dem von ihm unmittelbar nach der gelungenen Übertragung geschriebenen Translationsbericht[33] die Rede davon ist, Abt Hilduin vom St. Medardus-Kloster in Soissons, der Erzkaplan Ludwigs des Frommen, habe von dem mit der Beschaffung von Reliquien betrauten römischen Diakon Deusdona das Versprechen erhalten, er werde ihm den Leib des Hl. Tiburtius verschaffen, so ist im Blick darauf, daß die Translatio später davon berichtet,

eben dies sei mißlungen und Hunus, der Beauftragte Hilduins, habe nur an Staub herankommen können, der nach der bereits bei einer früheren Gelegenheit geschehenen Entfernung des Leibes übriggeblieben sei[34], das Konkurrenzmotiv zwischen den beiden hochgestellten Höflingen mit Händen zu greifen.

Die Translatio setzt so bewußt einen Zweifel in die Echtheit der Reliquien, die für Soissons bestimmt waren, zumindest betont sie den Qualitätsunterschied dessen, was in Michelstadt bzw. später Seligenstadt und dessen, was in Soissons anzutreffen war bzw. ist. Und dies geschah vielleicht nicht völlig zu Unrecht, wenn wir berücksichtigen, daß eine Übertragung von Reliquien des Gorgonius und des Tiburtius nach St. Peter auch unter Gregor IV (827–844) bezeugt ist[35]. Die beiden bildeten zusammen mit Marzellinus und Petrus sowie den Quattuor Coronati und der Kaisermutter Helena die Reihe der Hauptheiligen des Coemeteriums „inter duos lauros", wie sie immer wieder auch in den damaligen Handbüchlein für den Rompilger genannt werden[36].

Teile der Gorgoniusreliquien waren bereits in der ersten Phase der Reliquienübertragungen unter Stephan II (752–757) oder Paul I (757–767) in das wohl vornehmste Reichskloster St. Denis bei Paris gekommen[37], und Helenareliquien, allerdings bis heute hinsichtlich der Echtheit sehr umstrittene, sollten um 840 in die Abtei Hautvillers in der Champagne gelangen[38].

Angesichts solcher Unsicherheiten, aber auch weil Einhard selbst hinsichtlich der Echtheit der Reliquien des Tiburtius Zweifel auszustreuen bemüht ist, konzentriert sich das damalige, aber auch unser Interesse auf die Frage der Echtheit seines Reliquienschatzes.

Die Translatio erbringt den Authentizitätserweis sowohl durch die Berichte von der Wundertätigkeit der Reliquien nach ihrer Ankunft im Norden, als auch durch das Eingeständnis, sie durch Diebstahl erlangt zu haben.

Für diese furta sacra bildete Einhards Raub- und Translationsbericht in der Folge direkt oder indirekt das literarische oder auch tatsächliche Vorbild in vielfacher Weise; der berühmteste nach diesem Muster nachträglich gestaltete Bericht ist die Translation des Hl. Benedikt von Montecassino nach Fleury an der Loire aus der Feder des Adrevald von Fleury (814/20–878)[39]. Ohne mich hier auf die Frage der Authentizität dieser Reliquien einlassen zu wollen, kann man doch sicher sagen, daß der ihre Echtheit sichern sollende Bericht vom Raub aus den Ruinen des damals zerstörten Klosters Montecassino, etwa 150 Jahre nach dem Geschehen verfaßt, eine Fiktion ist, nicht nur weil die literarischen Abhängigkeiten von der Translatio Ss. Marcellini et Petri[40] so offenkundig sind. Der Authentizitätserweis durch das Eingeständnis des Reliquiendiebstahls kann also seinerseits nochmals eine Fiktion darstellen; damit muß man rechnen. Wie steht es nun damit im Falle Einhards?

Der Einhard-Bericht enthält in den Kap. 4 und 5 des 1. Buches eine re-

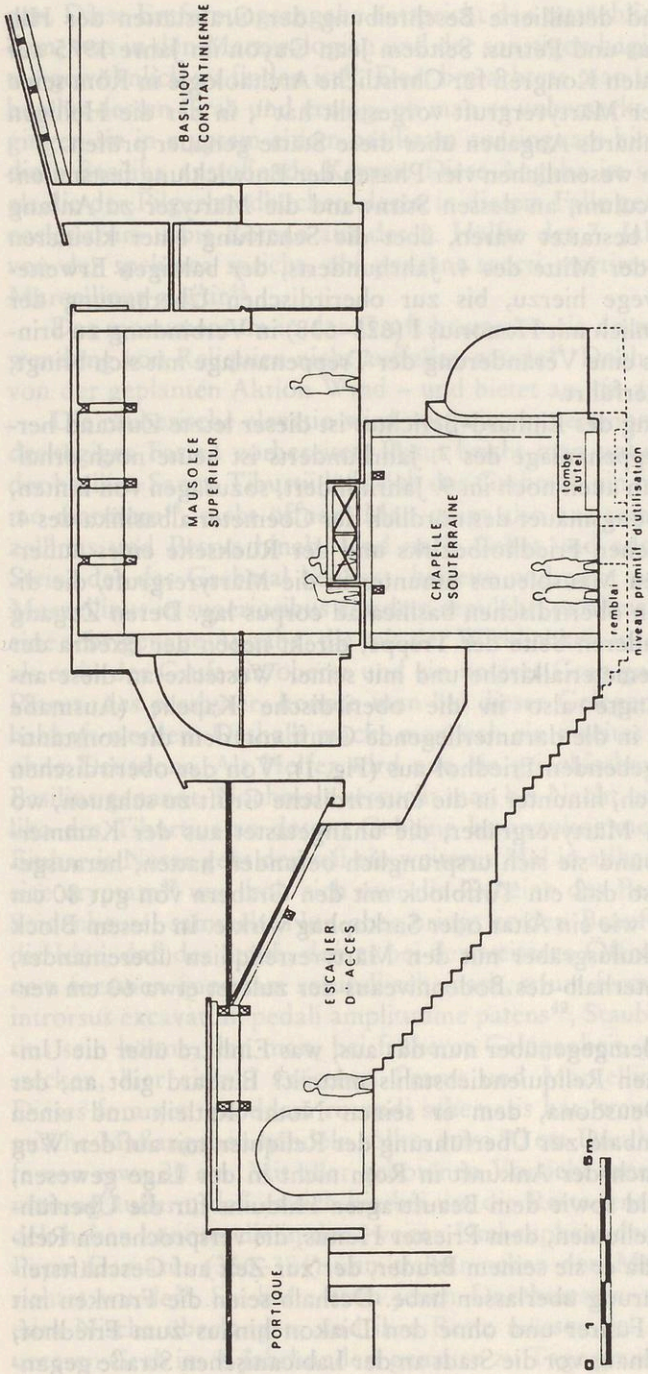


Fig. 1: Rekonstruktion der oberirdischen Gruftkapelle und der unterirdischen Märtyrergruft der Hl. Marzellinus und Petrus bei der konstantinischen Coemeterialkirche in Rom (J. Guyon und H. Broise).

lativ ausführliche und detaillierte Beschreibung der Grabstätten der Hll. Marzellinus, Tiburtius und Petrus. Seitdem Jean Guyon im Jahre 1975 auf dem IX. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie in Rom seine Forschungen zu jener Märtyrergruft vorgestellt hat[41], in der die Heiligen lagen, kann man Einhards Angaben über diese Stätte genauer prüfen.

Guyon konnte im wesentlichen vier Phasen der Entwicklung feststellen: vom einfachen Cubiculum, an dessen Stirnwand die Märtyrer zu Anfang des 4. Jahrhunderts bestattet waren, über die Schaffung einer kleineren Märtyrergruft nach der Mitte des 4. Jahrhunderts, der baldigen Erweiterung der Zugangswege hierzu, bis zur oberirdischen Überbauung der Gruft, die wahrscheinlich mit Honorius I (625–638) in Verbindung zu bringen ist und nochmals eine Veränderung der Treppenanlage mit sich bringt, die zur Gruft hinunterführt.

Im Zusammenhang des Einhard-Berichtes ist dieser letzte Zustand heranzuziehen. Die Treppenanlage des 7. Jahrhunderts ist heute noch erhalten. Über sie stieg man auch noch im 9. Jahrhundert, sozusagen von hinten, zwischen der Umfassungsmauer des nördlich der Coemeterialbasilika des 4. Jahrhunderts[42] gelegenen Friedhofbezirks und der Rückseite eines außerhalb dessen gelegenen Mausoleums hinunter in die Märtyrergruft, die direkt unter der kleinen oberirdischen basilica ad corpus lag. Deren Zugang lag genau auf der anderen Seite der Treppe, direkt neben der Exedra der konstantinischen Coemeterialkirche und mit seiner Westecke an diese anstoßend. Man gelangte also in die oberirdische Kapelle (Ausmaße 10,64 × 6,40 m) wie in die darunterliegende Gruft von dem die konstantinische Grablege umgebenden Friedhof aus (Fig. 1). Von der oberirdischen Kapelle war es möglich, hinunter in die unterirdische Gruft zu schauen, wo die beiden verehrten Märtyrergräber, die unangetastet aus der Kammerwand, in deren Verbund sie sich ursprünglich befunden hatten, herausgelöst worden waren, so daß ein Tuffblock mit den Gräbern von gut 80 cm Höhe übrigblieb, der wie ein Altar oder Sarkophag wirkte. In diesem Block lagen die beiden Lokulusgräber mit den Märtyrerreliquien übereinander, das untere jedoch unterhalb des Bodenniveaus der zuletzt etwa 60 cm verfüllten Gruft.

Wie nimmt sich demgegenüber nun das aus, was Einhard über die Umstände des angeblichen Reliquiendiebstahls mitteilt? Einhard gibt an, der römische Diakon Deusdona, dem er seinen Notar Ratleik und einen Knecht namens Reginbald zur Überführung der Reliquien mit auf den Weg gegeben hatte, sei nach der Ankunft in Rom nicht in der Lage gewesen, Ratleik und Reginbald sowie dem Beauftragten Hilduins für die Überführung der Tiburtius-Reliquien, dem Priester Hunus, die versprochenen Reliquien auszufolgern, da er sie seinem Bruder, der zur Zeit auf Geschäftsreisen war, zur Verwahrung überlassen habe. Deshalb seien die Franken mit einem ortskundigen Führer und ohne den Diakon hinaus zum Friedhof, dreitausend Schritt hinaus vor die Stadt an der Labicanischen Straße gegan-

gen. Diese Entfernungsangabe entspricht den tatsächlichen Umständen und dem, was in den Martyrologien und der sonstigen hagiographischen Literatur gewöhnlich zu finden ist[43]. Dort betrachtete man in der basilica des Tiburtius dessen Grab und erwog, ob man es unbemerkt öffnen könne. Dann gingen sie in cryptam eidem basilicam continguam hinunter, also in die an diese Basilika anstoßende Krypta. Diese Angabe ist sehr präzise. Präziser als die der Pilgerhandbücher, deren in diesem Falle genauestes, die Noticia ecclesiarum urbis Romae aus der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts, lediglich von der spelunca spricht, ubi pausant sancti martires Petrus presbyter et Marcellinus martir[44].

Das monumentum in der Gruft beurteilen sie dermaßen, daß eine Entwendung von Reliquien nicht auffallen würde[45]. Doch Deusdona bekommt von der geplanten Aktion Wind – und bietet an, sie zu unterstützen.

Die räuberische elevatio wird nun wie ein zeremonielles Ereignis durch dreitägiges Fasten vorbereitet. Dann bricht man unbemerkt auf. Doch in der basilica Sancti Tiburtii läßt sich das Grabmal, ein monumentum durissimo marmore[46], nicht öffnen. Man steigt also zur tumba der Seligen Marzellinus und Petrus hinab. Und nach Gebet und adoratio hebt man den Stein, der das Grabmal bedeckt, beiseite und sieht nun den Leib des Hl. Marzellinus in superioribus eiusdem sepulchri partibus[47] liegen. Also erneut eine sehr genaue Angabe, die mit der Wirklichkeit insoweit übereinstimmt, als es in der Gruft ein oberes und ein unteres Grab gab. Der Reliquien des Petrus, des presbyter, konnte man bei dieser Gelegenheit allerdings nicht habhaft werden. Deshalb macht man sich ein zweites Mal auf, dieses Mal ohne Deusdona. Als Helfer wird nun ein griechischer Mönch mit Namen Basilius genannt. Nochmals versucht man bei Nacht und Nebel in der Basilika des Tiburtius an dessen Gebeine heranzukommen, erneut vergebens. Einhards Notar geht derweil ein weiteres Mal in adhaerentem eidem ecclesiae cryptam[48] und holt sich nun die Gebeine des Petrus, die er in einem Seidenbeutel sammelt. Nun aber bringt er den Beauftragten Hilduins auf die Idee, daß der Staub, den er bei der weiteren Öffnung des Grabes in einem foramen quoddam rotundi schematis, trium ferme pedum longitudine introrsus excavatum pedali amplitudine patens[49], Staub vom Leib des Tiburtius sein könne, den man, bei früherer Gelegenheit, quasi um ihn zu verstecken, hier einmal zwischen Petrus und Marzellinus versteckt habe[50]. Dieses foramen quoddam rotundi schematis hat, wenn es sich hier um römische Maßangaben handeln sollte, etwa 90 cm Durchmesser und eine Tiefe von etwa 30 cm. Mit aller gebotenen Vorsicht möchte ich hier die Vermutung äußern, daß es sich hierbei um die Reste jener Rundmensa gehandelt haben könnte, die in der zweiten Umbauphase der Märtyrergruft unter Papst Damasus (366–384) unmittelbar neben den Märtyrergräbern eingerichtet wurde[51]. Sie hatte etwa jenen Durchmesser, wurde von einer Exedra-Nische überfangen, und ihre Reste müssen bei der Suche nach dem unteren Grab im 9. Jahrhundert genauso zu Tage getreten sein, wie sie heu-

te sich nach den Grabungen unter dem damaligen Niveau darbieten. Gleichgültig jedoch, ob diese Hypothese stimmt oder nicht, läßt die Translatio des Einhard erkennen, daß sein Notar Ratleik, der die Reliquien überbrachte, in jedem Fall an Ort und Stelle gewesen ist. Dies hatte Wilpert 1908 noch bezweifelt[52]. Unklar bleibt allerdings die Lage des Tiburtius-Monumentes. Der Translatio nach sucht man sie in der an die Krypta anstoßenden Kirche. Auch das bereits erwähnte, relativ präzise Pilgerhandbüchlein läßt an die räumliche Nähe zur Petrus-und-Marzellinus-spelunca denken[53].

Das Tiburtius-Mausoleum ist bis heute nicht gefunden, wohl aber ein Teil der Inschrift des Damasus für ihn[54]. Die Angaben Einhards aber muß man so interpretieren, daß die Tiburtiusreliquien zu diesem Zeitpunkt in die konstantinische Basilika übertragen waren – sicher nicht der ursprüngliche Zustand und kaum ein lang noch währender, wenn man auf seine oben zitierte Übertragung unter Gregor IV nach St. Peter schaut. Wieweit diese eine Reaktion auf solche Diebstahlsversuche war, muß dahingestellt bleiben.

War nun aber der hier berichtete Reliquiendiebstahl Ratleiks, Hunus' und Deusdonas wirklich das, was er absichtsvoll vorgibt gewesen zu sein? Bei allem, was wir über den dabei beteiligten Deusdona wissen – Patrick J. Geary hat es erst vor einiger Zeit in seiner Studie über die Reliquiendiebstähle erneut zusammengestellt[55] – war er ein Reliquienhändler. Er hatte bereits bei früherer Gelegenheit Hilduin Reliquien des Hl. Sebastian besorgt und hat später noch Hrabanus Maurus in Fulda, Erzbischof Otgar in Mainz und Bischof Erchambert in Freising zum Teil mit ganzen Reliquienschätzen beliefert. Der Verkauf von Reliquien war freilich nach dem Codex Theodosianus verboten[56]. Sicher war der Raub nicht weniger schändlich als solche Simonie. Aber es war nützlicher, das eine mit dem anderen zu kaschieren. Bezahlt worden ist in jedem Fall, führt doch kein Weg daran vorbei, daß Einhard Deusdona zumindest 827 die Rückreise von Aachen nach Rom finanziert hat[57]. Auch blieben sie gute Freunde. Später erwirbt Einhard noch käuflich Reliquien der Hll. Protus und Hyazinth bei ihm und erhält, als alter Kunde sozusagen, als Dreingabe noch ein Fingerglied des Hl. Hermes als Geschenk hinzu[58].

III.

Liest man das 2. und 3. Kap. des 1. Buches der Translatio, so fällt die Zielstrebigkeit auf, mit der Einhards Beauftragte die inventio der Marzellinus- und Petrusreliquien ansteuern, auch wenn Deusdona sie zunächst hinhält. Nicht irgendwelche Reliquien werden hier erworben. Hilduin wollte den Tiburtius – Einhard *zwei* Märtyrer aus demselben Coemeterium. Aber gibt es nicht vielleicht darüber hinaus noch einen weiteren Grund für diese gezielte Erwerbung?

Die Reliquien der Hll. Marzellinus und Petrus stammen aus einem kaiserlichen Coemeterium. Die Basilica, an deren Außenmauern ihre Gruft anstieß, war die zum konstantinischen Mausoleum gehörige, wo Helena, des großen Kaisers Mutter, bestattet war[59]. Die Pracht der Bauwerke wird in der Translatio nirgends erwähnt, obwohl die Ausschmückung erst zu Anfang des 9. Jahrhunderts erneuert worden war[60]. Die Herkunft der Reliquien aus diesem Zusammenhang spielt also offensichtlich in der Translatio keine direkte Rolle.

Die Figur Einhards ist nun durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere Josef Fleckensteins und Karl Haucks plastischer geworden. Die Herkunft der Reliquien spielt in Einhards Werk keine direkte Rolle – vielleicht aber doch eine indirekte? Dazu sei abschließend eine weitere Hypthese formuliert.

Es ist ganz offensichtlich, daß Einhard zunächst die Reliquien vornehmlich zum eigenen Nutzen erwarb. Die Basilika in Michelstadt ist 827, als die Reliquien eintreffen, fertiggestellt, aber noch nicht geweiht[61]. Sie verfügt über eine ausgedehnte Krypta für die Aufnahme der Reliquien mit einem weit unter das Mittelschiff führenden Stichgang (Fig. 2), an dessen Ende zwei Arkosolgräber einander gegenüberliegen. Die Nachahmung dieses in den Katakomben häufigen Gräbertyps springt sofort ins Auge. Einhard wollte hier zusammen mit seiner Frau Imma wie in den Katakomben ad sanctos bestattet werden[62].

Und doch hat er die im November 827 in Michelstadt eingetroffenen Reliquien bereits im Januar 828 nach Obermulinheim, das spätere Seligenstadt[63], weitertransferiert. Für diese Verlagerung sind wirtschaftliche Erwägungen der Art, daß sich natürlich am Main eine Wallfahrt besser entwikkeln konnte als im abgelegenen Odenwald, angesichts der Kürze der Zeit kaum der allein ausschlaggebende Faktor. Mit Recht hat Weber reichspolitische Gründe hierfür angenommen[64]. Seit 827 geriet die Einheit des karolingischen Reiches mehr und mehr in Gefahr, weil Ludwig an eine Reichsteilung dachte, die neben seinen Söhnen aus erster Ehe, Lothar I und Ludwig II, auch Karl II, den Sohn aus zweiter Ehe, berücksichtigen sollte[65]. Einhard stand als einer, der am Hofe Karls großgeworden war, der sich abzeichnenden Entwicklung ablehnend gegenüber. Wie die Translatio zeigt, hielt er sie für Teufelswerk. Ein am Grabe der Märtyrer in Seligenstadt ausgetriebener Teufel tut kund, er verwüste schon seit einer Reihe von Jahren das Frankenreich wegen der Schlechtigkeit dieses Volkes und der mannigfaltigen Ungerechtigkeiten derer, die über es herrschen[66]; amicus amico non credit, frater fratrem odit, pater filium non diligit[67] – eine deutliche Anspielung auf die Verhältnisse in Ludwigs Familie. Hier können nur die Heiligen helfen. Und so überreicht Einhard Ludwig Anfang des Jahres 829 in Aachen eine dringliche Denkschrift, deren Inhalt der Erzengel Gabriel in der Gestalt des Marzellinus einem Blinden mitgeteilt hat und die Ratleik von Seligenstadt an den Hof zu Aachen überbrachte[68].

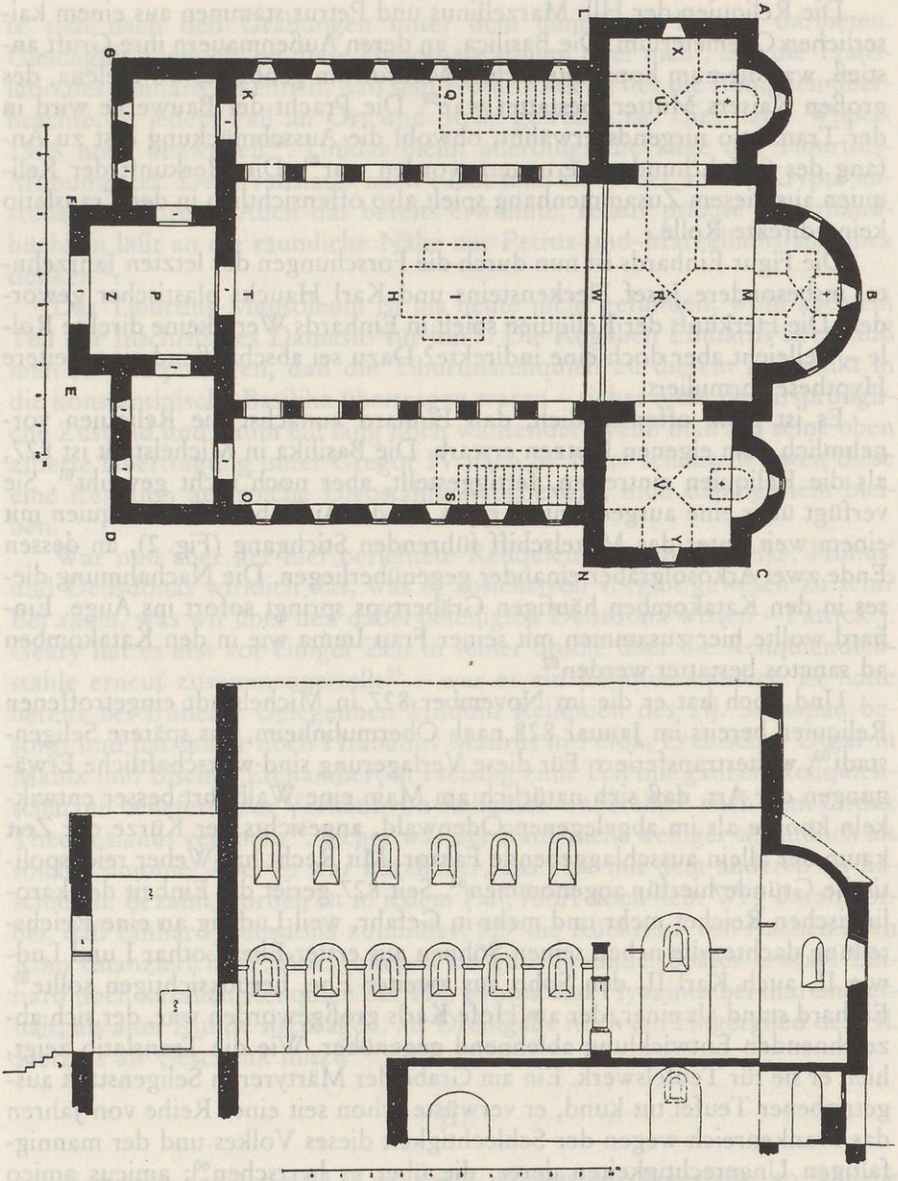


Fig. 2: Rekonstruktion des Grundrisses und Schnitts der Einhards-Basilika in Michelstadt-Steinbach/Odenwald (O. Müller).

Einhard förderte also den Kult der Märtyrer als Reichseinheitskult[69]. Und dafür war die Lage Seligenstadts, genau zwischen den Kräftefeldern des Rhein-Main-Raumes und den ostfränkischen Gebieten an verkehrsgünstiger Stelle, die schon die Römer zur Errichtung eines Kastels veranlaßt hatte, in idealer Weise geeignet[70]. Der neue Zweck findet dann auch baulich eine andere Ausdrucksform. Die möglicherweise bereits 836[71] geweihte Seligenstädter Basilika verfügte über eine Ringkrypta (Fig. 3 und Tf. 13), nimmt also ganz deutlich Rücksicht auf die Bedürfnisse des Pilgerwesens, indem sie die zur Lenkung der Pilgerströme in Rom bewährte Anlage übernimmt[72]. Die Abnutzungsspuren des Pavimentes, wie sie sich bei den Ausgrabungen von 1937 zeigten, sprechen hinsichtlich des Gelingens seiner Bemühungen eine klare Sprache.

Einhards Bemühen um die Idee der Reichseinheit wird aber noch an anderer Stelle spürbar. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Einhard möglicherweise der mit der Oberaufsicht über die kaiserlichen Bauten beauftragte Hofbeamte war. Darüber hinaus ist bekannt, daß innerhalb der Hofgesellschaft Karls, wo man sich freundschaftlich mit alttestamentlichen oder antiken Spitznamen anzureden pflegte, Einhard Beseleel nach dem Leiter der alttestamentlichen Stiftshütte (Ex 31, 1–11) hieß[73]. Dies läßt auf ein intensives Verhältnis zur Kunst schließen. Bis heute belegen denn auch die Einhard-Basiliken in Michelstadt und Seligenstadt seine besonderen ästhetischen Ansprüche. In der Forschung sind jedoch in den letzten Jahren zwei weitere Kunstwerke in direktem Zusammenhang mit Einhard gebracht worden, und diese werfen weiteres Licht auf seine politischen Ideen.

Es handelt sich zum einen um den Fuß eines großen Goldkreuzes, das Einhard für die ihm von Ludwig übertragene Abtei St. Servatius in Maastricht hat anfertigen lassen und von dem nur die Zeichnung seines Sockels in der Pariser Bibliothèque National erhalten ist (Tf. 14). Das andere Kunstwerk ist der sog. Lavaboträger im Landschaftsmuseum Seligenstadt (Tf. 15).

Der Kreuzfuß ist in Form eines antiken Triumphbogens gestaltet und gibt sich durch die Inschrift auf der tabula ansata, die über dem Durchgangsbogen auf der Rückseite angebracht war, als Stiftung Einhards zu erkennen. Der Kreuzfuß trug aller Wahrscheinlichkeit nach die monumentale Fassung eines kleineren Brustkreuzes mit einer Kreuzesreliquie, die die Maastrichter Reliquienauthentik mit Konstantin in Verbindung brachte: Er habe es getragen[74]. Den Bezug auf das antike Kaisertum läßt aber allein schon die Gestaltung des Kreuzfußes als Triumphbogen erkennen.

Was die Interpretation des zweiten Kunstwerkes anbelangt, so wird sich damit die Kunstgeschichte noch auseinanderzusetzen haben[75]. Ch. Beutler jedenfalls sieht in der bisher als Lavaboträger beschriebenen Seligenstädter Statue eine karolingische Darstellung des Hl. Marzellinus mit einem großen Kelch in Form eines scyphus, wie er im Altarraum von S. Vitale in Ravenna in den Händen der Kaiserin Theodora zu sehen ist und nach dem Li-

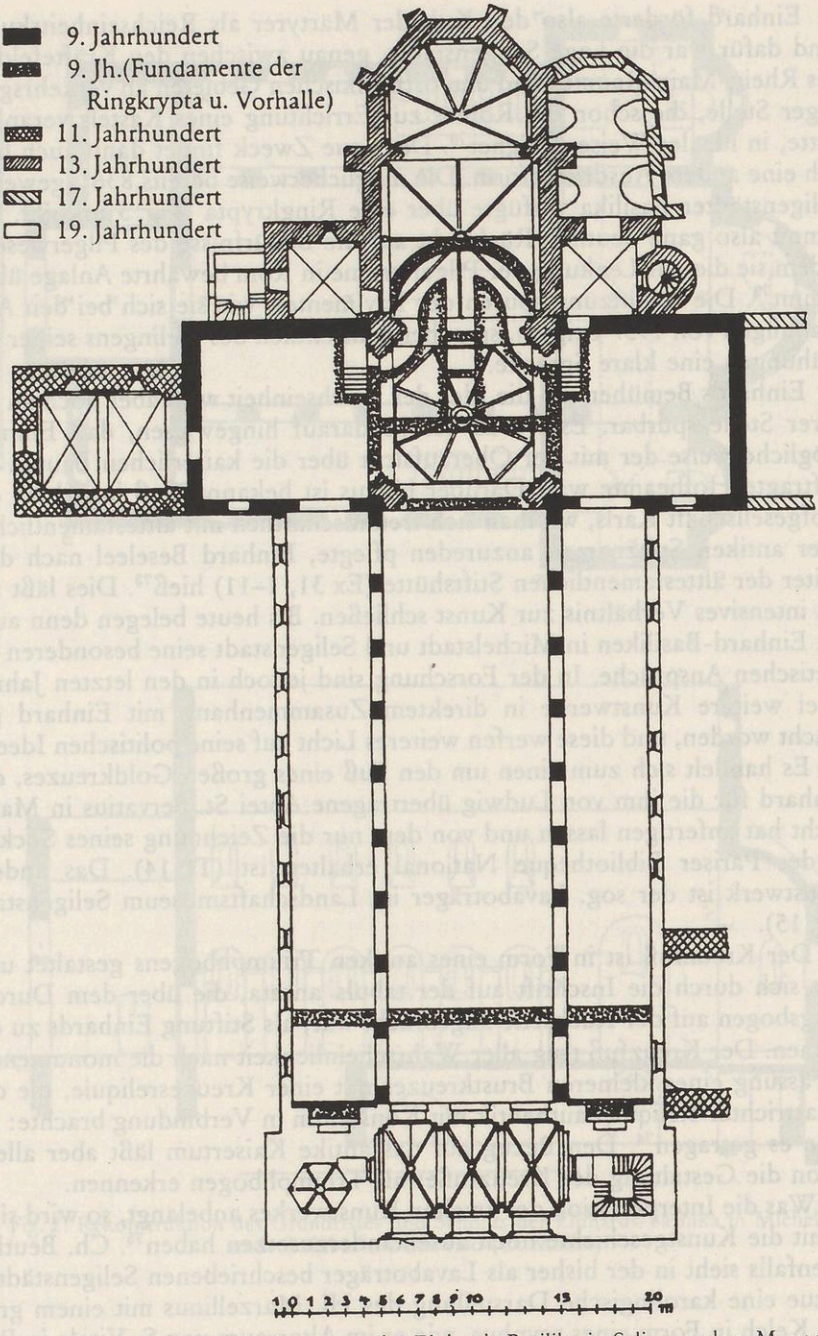


Fig. 3: Grundriß des Gründungsbaus der Einhards-Basilika in Seligenstadt a. M. nach dem Kenntnisstand seit 1953.

ber pontificalis als Stiftung Helenas auch zur Ausstattung der konstantinischen Coemeterialkirche „inter duos lauros" gehörte[76]. Daß jedenfalls sehr bald in Seligenstadt eine Vorstellung vom Aussehen des Hl. Marzellinus vorhanden gewesen sein muß, bezeugt der Umstand, daß der Erzengel Gabriel der Translation zufolge in seiner Gestalt erscheinen kann[77].

Zweimal also möglicherweise eine Anspielung auf Konstantinisches. Daß der Triumphbogenfuß für das Maastrichter Kreuz ein politisches Kunstwerk ist, welches der von Einhard angestrebten renovatio-Politik bildhaften Ausdruck durch die Kombination von Konstantinskreuz und Siegessymbolik verleiht, darf inzwischen als gesichert gelten. Wenn auch die künstlerische Ausstattung der Seligenstädter Abtei konkret Bezug nähme auf römische Verhältnisse, indem sie Marzellinus den Kelch der Helena tragen ließe, so wäre dies ein Zeugnis dafür, daß Einhard zwar noch nicht im Augenblick der Translation die römischen Bezüge dieser Märtyrer klar waren, daß er sie aber später entdeckte.

1 *J. Wilpert,* Krypten und Gräber von Märtytern und solche von gewöhnlichen Verstorbenen, in: RQ 22 (1908) 73–195, hier 74 Anm. 1; *A. Schuchert,* Bericht über die Restauration und Ausgrabungen in der Einhards-Basilika zu Seligenstadt am Main, in: RQ 45 (1937) 63–66.

2 *J. G. Deckers-Verf.-G. Mietke,* Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro". Repertorium der Malereien, 2 Bde (= Roma sotterranea cristiana VI) (Città del Vaticano – Münster/Westf. 1987).

3 MGSS XV, 1, 238–264 Waitz.

4 De laude sanctorum, ed. R. Herval, Origines chrétiennes. De la IIe Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-Xe siècles) (Rouen–Paris 1966) 108–153; dazu: *N. Gussone,* Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen, De laude sanctorum, in: Frühmittelalterliche Studien 10 (1976) 125–133. (Hierzu ist noch eine genauere Studie von R. Warland zu erwarten.) Zur Bedeutung der Mailänder Heiligen für den Norden: *E. Ewig,* Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien (1960), in: *ders.,* Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973), Bd. 2 (= Beih. der Francia 3/2) (Zürich–München 1979) 318–354, hier 348/50 sowie *P. Brown,* Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours, in: *ders.,* Society and the Holy in Late Antiquity (London 1982) 222–250.

5 Vgl. Gaudentius von Brescia, Tract. XVII 12 (CSEL 68, 144, 90–95 Glueck); Paulinus von Nola, ep. XXXII, 10 (CSEL 29, 286 Hartel); zu Ambrosius: *E. Dassmann,* Ambrosius und die Märtyrer, in: JbAC 18 (1975) 49–68.

6 Eugippius, Vita Sev. 9, 3 (edd. Noll-Vetter, Passau 1981, 73).

7 *R. Conti,* Il tesoro. Guida alla conoscenza del Tesoro del Duomo di Monza (Monza ^{2}1983) 35f. (N^{0} 19); *K. H. Krüger,* Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (= Münstersche Mittelalter-Schriften 4) (München 1971) 346–365, bes. 359. Zu Gregor d. Gr. Umgang mit Reliquien vgl. im übrigen *J. M. McCulloh,* The Cult of Relics in the Letters and „Dialogues" of Pope Gregory the Great. A Lexicographical Study, in: Traditio 32 (1976) 145–184.

8 *F. Graus,* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Prag 1965) 106; *M. Heinzelmann,* Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (= Typologie des sources du moyen âge occidental 33) (Turnhout 1979) 91–94.

9 *H. Koethe,* Zum Mausoleum der weströmischen Dynastie bei Alt-St. Peter, in: RM 46 (1931) 9–26, bes. 20; *C. Cecchelli,* Mausolei imperiali e reali del basso impero e dell'alto medioevo, in: Atti del III Convegno nazionale di Storia dell'architettura, 9.–13. Oct. 1938 (Roma 1940) 143–158; neuerdings auch *R. Biering – H. v. Hesberg,* Zur Bau- und Kulturgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum, in: RQ 82 (1987) 145–182, bes. 168. *A. Arbeiter,* Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten-Rekonstruktionen-Architekturprogramm (Berlin 1988), geht leider auf die Annexbauten der Basilika überhaupt nicht ein.

10 *F. Prinz,* Stadtrömisch-italische Märtyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas-Moselraum, in: HJ 87 (1967) 1–25, hier 9–12.

11 *Verf.,* Die Geschichte der Katakombe „inter duos lauros", in: *Deckers-Verf.-Mietke* (Anm. 2) 59–90, hier 82; *Prinz* (Anm. 10) 13; 17. Zur speziell römischen Reliquienfrömmigkeit *Ch. Pietri,* Concordia apostolorum et renovatio Urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale), in: MAH 83 (1961) 275–322, hier 299.

12 Vgl. ebd. 19 sowie *W. Hotzelt,* Translationen von Märtyrerreliquien aus Rom nach Bayern im 8. Jahrhundert, in: SM 53 (1935) 286–343 zu den Klostergründungen Tegernsee, Schlehdorf, Benediktbeuren, Ilmmünster, Innichen, Schliersee und St. Castulus in Moosburg.

13 *H. L. Mikoletzky,* Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter, in: MIÖG 57 (1949) 85–122, hier 93–95.

14 Ep. 4, 30 (MGEp 1, 265, 11–15 Ewald-Hartmann).

15 Libri Carolini III, 24 (MGLL, Concilia II Suppl., 153–155 Bastgen; für die MG ist demnächst eine neue Ed. von A. Freeman zu erwarten). Zum Ganzen *G. Haendler,* Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit (= Theol. Arbeiten 10) (Berlin 1958); *ders.,* Kirchenpolitische Rückwirkungen des byzantinischen Bilderstreites auf das Papsttum bis zur Frankfurter Synode 794, in: *J. Irmscher* (Hg.), Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen (Leipzig 1980) 130–148; *P. Brown,* A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, in: *ders.,* Society (Anm. 4) 251–301.

16 Frankfurter Synode von 794, Can. 42 (MGLL, Conc. II 1, 170, 20–22 Werminghoff); Mainzer Synode von 813, Can. 51 (ebd. 272, 20–22).

17 *W. Hotzelt,* Translationen von Märtyrerleibern aus Rom ins westliche Frankenreich im achten Jahrhundert, in: AElsKG 13 (1938) 1–52, hier 51; 1 *N. Herrmann-Mascard,* Les reliques des saints. Formation contumière d'un droit (= Société d'histoire du droit. Coll. d'histoire institutionelle et sociale 6) (Paris 1975) 60. Zu den Translationen vor Karl, zu Karls Zeiten und bis Lothar I vgl. insgesamt *H. Nobel,* Königtum und Heiligenverehrung zur Zeit der Karolinger (phil. Diss. Heidelberg 1956) 174–202.

18 Liber synodalis Parisiensis (MG Conc. II, 2, 480–532 bes. 511, 11 Werminghoff); *G. Haendler,* Der byzantinische Bilderstreit und das Abendland 815–825, in: *H. Köpstein – F. Winkelmann* (Hgg.), Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz (= Berliner byz. Arbeiten 51) (Berlin 1983) 159–162.

19 Eine neue Ausgabe seiner Werke jetzt in CChr Cont. med. 52, Van Acker (1981); *E. Boshof,* Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk (= Kölner histor. Abh. 17) (Köln 1969).

20 *Mikoletzky* (Anm. 13) 99–102.

21 Zur Datierung: Die Übertragung und Wunder der Heiligen Marzellinus und Petrus von Einhard, verdeutscht von *E. Esselborn* (Darmstadt 1925, Nachdr. 1977) 89, Anm. 25.

22 Zum Ganzen *Prinz* (Anm. 10) passim und *P. J. Geary,* Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages (Princeton, N. J. 1978) 158–161.

23 Vgl. Reichssynode von Mainz 813, Can. 36 (MGLL, Conc. II 1, 270, 7); *Herrmann-Mascard* (Anm. 17) 162/5.

24 Funktionierte sie nicht, so konnte man den Heiligen etwa mit Entzug der Grablichter u. a. bestrafen: *Prinz* (Anm. 10) 117 f. Zum magischen Gebrauch von Reliquien ausführlich *Graus* (Anm. 8) 178–182.

25 *K. Honselmann,* Reliquientranslationen nach Sachsen, in: Das Erste Jahrtausend. Kul-

tur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, Textbd. 1 (Düsseldorf ^{2}1963) 159–193; *K. Hauck,* Paderborn, das Zentrum von Karls Sachsenmission 777, in: *J. Fleckenstein – K. Schmid* (Hgg.), Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag (Freiburg–Basel–Wien 1968) 92–140, hier 119–125. *R. Michałowski,* Le don d'amitié dans la société carolingienne et les „Translationes sanctorum", in: Hagiographie. Cultures et sociétés IV^{e}–XII^{e} siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979) (Paris 1981) 399–416; zu Liborius 404.

26 *Honselmann* (Anm. 25) 159; 193.

27 *Prinz* (Anm. 10), 119; 125 f.

28 Ebd. 118; *Geary* (Anm. 22) 43 f.

29 So *J. Fleckenstein,* Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt, in: *K. Hauck* (Hg.), Das Einhardkreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum Arcus Einhardi, in: AAg 3, 87 (1974) 96–121, hier 101; *Ch. Beutler,* Statua. Die Entstehung der nachantiken Statue und der europäische Individualismus (München 1982) 63. Vgl. auch *F. J. Velten,* Äbte und Laienäbte im Frankenreich (= Monographien z. Gesch. des Mittelalters 20) (Stuttgart 1980) 283–286 zur Frage der monastischen Vita Einhards.

30 *Fleckenstein* (Anm. 29) 106 f.

31 Ebd. 107; zu dieser Kirche: *O. Müller,* Die Einharts-Basilika zu Steinbach bei Michelstadt im Odenwald (phil. Diss. Leipzig 1935; Teildruck Seligenstadt 1937); *H. Spieß,* Maße und Proportionen der Einhards-Basilika in Steinbach und verwandter Bauten = Kunst in Hessen und am Mittelrhein 8 (1968) 7–15; *F. Oswald–L. Schäfer–H. R. Sennhauser,* Vorromanische Kirchenbauten. Katalog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen (München 1966–1970); *O. Müller,* Einhardsbasilika Michelstadt-Steinbach (Michelstadt 1984) (Lit!).

32 Hierüber geht die Konversation in der Aachener Kaiserpfalz bei Tisch: Translatio 1, 1 (MGSS 15, 1, 240, 7).

33 Zur Datierung *Esselborn* in: Die Übertragung (Anm. 21) 102.

34 Translatio 1, 5 (242, 22–26).

35 Liber Pontif. 2, 74, 8–15 Duchesne.

36 Vgl. *Verf.,* Geschichte der Katakombe (Anm. 11) 61–67; 77–81.

37 Ebd. 82.

38 Ebd. 85 f.

39 PL 124, 901–948; zu den Abhängigkeiten: *Geary* (Anm. 22) 143–152.

40 Vgl. ebd. 148 die Zusammenstellung.

41 *J. Guyon,* Recherches autour de la tombe et de la basilique constantinienne des Saints Pierre et Marcellin sur la Via Labicana. Le bilan de trois campagnes de fouilles, in: Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana, Roma 21–27 settembre 1975 (= Studi di antichità cristiana 32) (Rom 1978) 2, 307–323; *ders.,* Culte des martyrs et culte des morts dans la société chrétienne de IV^{e} au VII^{e} siècle: un cas de continuité cultuelle? L'exemple de la catacombe romain inter duas lauros, in: Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica. Atti IX (Mailand 1977/78) 201–228; *ders.,* La topographie et la chronologie du cimitière „inter duos lauros", in: *Deckers-Verf.-Mietke* (Anm. 2) 91–131, hier 97–101; die abschließende Publikation Guyons unter dem Titel Le cimetière „aux deux lauriers". Recherches sur les catacombes romaines (= Bibl. des École françaises d'Athènes et de Rome 264 / Roma sotterreanea cristiana 7) (Città del Vaticano 1987) lag dem Verf. bis zum Abschluß der Korrekturen noch nicht vor.

42 Zu dieser *W. N. Schumacher,* Die konstantinischen Exedrabasiliken, in: *Deckers-Verf.-Mietke* (Anm. 2) 132–186, bes. 132–135.

43 Transl. 1, 4 (241, 29 f.); Verf. (Anm.. 11), 62; 72; 80 (hier eine Ausnahme).

44 Vgl. die Übersicht ebd. 78.

45 Transl. 1, 4 (241, 33 f.).

46 Ebd. (241, 41 f.).

47 Ebd. (241, 43–48).

48 Ebd. 1, 5 (242, 14).

49 Ebd. (242, 20–23).

50 Zur Rolle der Verehrung von Reliquienstaub vgl. den Beitrag von *J. G. Deckers* in diesem Bde, S. 37.

51 *Guyon,* Culte (Anm. 41) 213 f. Genauen Aufschluß zu der hier geäußerten These wird erst Guyons endgültige Publikation Le cimetière (Anm. 41) bringen können. Zu den Mensen allgemein vgl. *A. M. Schneider,* Mensa oleorum oder Totenspeisetische? in: RQ 35 (1927) 287–301.

52 *Wilpert* (Anm. 1).

53 Vgl. Anm. 44.

54 *J. Guyon,* L'oeuvre de Damase dans le cimitière „au deux lauriers" sur la Via Labicana, in: Saecularia Damasiana. Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso (11. 12 384 – 10./12. 12. 1984) (= Studi di antichità cristiana 39) (Città del Vaticano 1986) 227–258.

55 *Geary* (Anm. 22) 52–59. Die ältere Forschung bei *J. Guiraud,* Le commerce des reliques au commencement du IX^e siècle, in: Mélanges G. B. de Rossi (= Suppl. MAH 12) (Paris–Rom 1892) 74–95, bes. 81–95.

56 Lib. IX, tit. 17, 7 (Mommsen I 1, 466).

57 Vgl. Transl. 1, 1 (240, 22). Wie auch immer, ist mit päpstlichem Dekret vom 22. 8. 1925 bei der Erhebung der Seligenstädter Abteikirche zur Basilica minor der Vorgang saniert worden. Im entsprechenden Dokument heißt es: reliquias Eginhardus a Gregorio PP. IV ... dono acceptas ... transtulit.

58 Ebd. 4, 16 f. (262, 52 – 264, 18).

59 Zu dieser Frage *Verf.* (Anm. 11), 73–75.

60 Ebd. 83.

61 *Müller* (Anm. 31) 14.

62 So schon *ders.,* ebd. 10; die Beschreibung der Krypta ebd. 48–61. Zur Interpretation der Anlage *H. Claussen,* Heiligengräber im Frankenreich. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte des Frühmittelalters (phil. Diss. Marburg 1950) 212–214.

63 Seligenstadt = Saligunstadt, d. h. heilbringende Stätte: vgl. *J. Schopp,* Der Name Seligenstadt. Entstehung–Entwicklung–Bedeutung (= Quellen u. Abh. zur mittelrhein. Kirchengeschichte 8) (Speyer 1965) 33.

64 *H. H. Weber,* Die Überführung der Reliquien der Heiligen Marzellinus und Petrus von Michelstadt-Steinbach nach Seligenstadt im Jahre 828, in: Archiv für hessische Gesch. u. Altertumskunde NF 32 (1974) 55–80, hier 57 f. Zu den politischen Motiven auch schon die ältere Forschung: *M. Bondois,* La translation de Saints Marcellin et Pierre. Étude sur Einhard et sa vie politique de 827 à 837 (= BEH 160) (Paris 1907) 81–113.

65 Vgl. zu den Zeitumständen *F. Prinz,* Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056 (= Neue deutsche Geschichte 1) (München 1985) 109–113.

66 Transl. 3, 14 (253, 40 f.).

67 Ebd. (253, 48 f.).

68 Ebd. 3, 13 (252 f.).

69 Ausführlich hierzu *Fleckenstein* (Anm. 29) 103–105; 114–120.

70 *Weber* (Anm. 64) 58 f.; allgemein zur Lage und Geschichte Seligenstadts *K. Nahrgang,* Seligenstadt. Eine siedlungsgeschichtliche Studie (= Studien und Forschungen. Beih. zum Atlas für Stadt und Landkreis Offenbach a. M. 7) (Frankfurt 1961).

71 So *Fleckenstein* (Anm. 29) 116; *O. Müller,* Kurze Beschreibung der Einhardsbasilika in Seligenstadt, in: Archiv für hessische Gesch. u. Altertumskunde N. F. 36 (1978) 87–116, hier 89; *ders.,* Einhardsbasilika Seligenstadt (Michelstadt 1982) 3 (Lit!).

72 Zu der 1937 ausgegrabenen Ringkrypta: *O. Müller,* Die Einhartsbasilika zu Seligenstadt am Main und ihre Instandsetzung. Vorbericht, in: Deutsche Kunst- und Denkmalpflege 1936, 254–259; *ders.,* Die Einharts-Basilika zu Seligenstadt am Main, in: FF 13 (1937) 373 f.; *Schuchert* (Anm. 1); *ders.,* La basilica dei Ss. Marcellino e Pietro a Seligenstadt sul Meno secondo i recenti scavi, in: RivAC 15 (1938) 141–146; *ders.,* Die Gruftanlage der Märtyrer Mar-

zellinus und Petrus zu Rom und zu Seligenstadt am Main (Mainz o. J. [1938]); *Claussen* (Anm. 62) 214 f. Zur Gründung der Abtei Seligenstadt: *K. Hallinger,* Die Anfänge der Abtei Seligenstadt. Grundlage und bestimmte Kräfte, in: AMrhKG 19 (1967) 9–25, bes. 17–20.

[73] Vgl. *Fleckenstein* (Anm. 29) 99 f.; *Beutler* (Anm. 29) 62–65.

[74] *K. Hauck,* Das Einhardkreuz. Mit einem Anhang zu den Problemen des „Rupertus"-Kreuzes, in: Frühmittelalterl. Stud. 8 (1974) 93–115, hier 97 f.

[75] Zustimmend rezensieren *Beutler* (Anm. 29) *F. Battenberg* in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde 41 (1983) 453 f.; *R. van Schaewen,* in: German Studies. Section III: Literature, Music, Fine Arts 17 (1984) 188–190; kritisch jedoch: *F. Monfrin,* in: Bulletin Monumental 1984, 472–474.

[76] *Beutler* (Anm. 29) 174; vgl. zur Ausstattung der Kirche auch *Verf.* (Anm. 11) 75.

[77] Delikaterweise allerdings vor dem inneren Auge eines Blinden, doch ist die mehrmalige Verschlüsselung der göttlichen Botschaft – aufgezeichnet von einem Dritten nach den Worten eines Blinden, dem Gabriel in der Gestalt des Marzellinus sie gab – der gesteigerte Versuch, jeden Gedanken an konkrete Verfasser abzuwehren. Es kann freilich kein Zweifel sein, daß der verschlüsselnde Erzähler jener Offenbarungsgeschichte eine Vorstellung mit der Behauptung verband, Gabriel sei in persona Marcellini erschienen.

Abbildungsnachweise: Fig. 1: H. Broise = Guyon, Culte (Anm. 41), 225; Fig. 2: O. Müller (Anm. 61), 93 f.; Fig. 3: ders., Einhardsbasilika Seligenstadt (Anm. 71) 31; Tf. 13: ebd. 41 (mit freundlicher Genehmigung des Verf.); Tf. 14: Bibl. Nat. Paris, Cod. fr. 10440, f°45 (D 51/342); Tf. 15: Beutler (Anm. 29).

Die Anfänge der Verehrung des römischen Märtyrers Pankratius in Deutschland

Von HUBERTUS R. DROBNER

Der hl. Pankratius zählt heute in Deutschland nicht zu den populären Heiligen. Er ist allenfalls bekannt als einer der drei Eisheiligen[1] und erfreut sich nur dort größerer Aufmerksamkeit, wo er als Kirchenpatron verehrt wird. In der Bundesrepublik Deutschland sind dies heute aber immerhin noch 99 Pfarrkirchen[2]. Ein erster Überblick über die Pankratius-Patrozinien in Deutschland macht deutlich, daß sie vor der Reformation sehr viel zahlreicher waren, danach viele Pankratius-Patrozinien untergegangen sind[3]. Er zeigt aber auch, daß viele dieser Patrozinien bis in die Zeit der Jahrtausendwende zurückgehen, so daß eine Anzahl von Pfarreien bereits ihr nachweislich 950-, 1000- und mehrjähriges Bestehen feiern konnten[4]. Eine Reihe weiterer Pfarreien kann zwar kein genaues Datum ihrer Gründung angeben, führt aber ihren Ursprung bis ins 8., 9. und 10. Jh. zurück[5]. Die zumeist diözesan ausgerichtete Patrozinienforschung des letzten und Anfang dieses Jahrhunderts hat bereits eine Fülle von Material gesammelt[6], beließ es aber auch weitgehend dabei. Zusammenhänge und Entwicklungen werden nur andeutungsweise skizziert, Hypothesen gebildet, eingehende Begründungen dafür aber kaum gegeben. Vor allem geschieht keine genaue und kritische Sichtung des Materials hinsichtlich seiner Aussagekraft und Wertigkeit. Dabei scheint dies für die Pankratius-Patrozinien besonders wichtig, da ihre Ursprünge fast durchgehend auf eine sehr frühe Entwicklungsstufe des christlichen Deutschland verweisen, gleichzeitig aber auch weitgehend im Dunkeln liegen.

Im folgenden soll versucht werden, aufgrund des in der erwähnten Literatur enthaltenen und weiteren neu erschlossenen Materials[7] die Anfänge der Pankratius-Verehrung in Deutschland so präzise wie möglich zu erfassen und weiter zu erhellen. Dazu ist als erstes die *Vita* und *Passio Pancratii* in Erinnerung zu rufen, da sie die erste Grundlage jeder Verehrung bildet. Dann sind Ursprung und Verbreitung des Pankratiuskultes in Rom und der Alten Kirche darzustellen, um die möglichen Ausgangspunkte der deutschen Verehrung zu kennen. Schließlich sind alle Nachrichten zu prüfen, die auf die Anfänge des Pankratiuskultes in Deutschland hinweisen, Zusammenhänge, Wege und Motive seiner Verbreitung zu klären. Die obere Zeitgrenze wird dabei das 10. Jh. sein, da danach die Verehrung des Hl. Pankratius in Deutschland allgemein populär wird und sich über ganz Deutschland in einer solchen Fülle verbreitet[8], daß zur Darstellung dieser weiteren Entwicklung eine eigene Monographie nötig wäre.

A. Die *Passio Pancratii*

Die *Passio* des hl. Pankratius, wie sie in einer Reihe lateinischer Manuskripte des 10. und folgender Jahrhunderte[9], einer recht wortgetreuen griechischen Übersetzung in einer Handschrift des 11. Jh.[10] sowie einer Paraphrase dieser Übersetzung bereits aus dem Jahr 890 überliefert ist[11], ist wohl weitgehend als legendarisch einzustufen[12]. Die Bollandisten haben in den *Acta Sanctorum* versucht, aufgrund der verschiedenen Versionen die möglichst ursprüngliche Gestalt der *Passio* wiederherzustellen[13]. Danach stammte Pankratius aus einer vornehmen Familie Phrygiens. Nach dem Tode seiner Eltern nahm ihn entsprechend dem Vermächtnis des Vaters sein Onkel Dionysios in seine Obhut. Drei Jahre später fuhren beide nach Rom und wohnten dort auf den Gütern der Familie auf dem *Mons Caelius*. In ihrer Nachbarschaft hielt sich wegen der Christenverfolgung durch die Kaiser Diokletian und Maximian der römische Bischof Caius verborgen. Dessen guter Ruf und Bekehrungserfolge kamen Pankratius und seinem Onkel Dionysios zu Ohren, so daß sie sich zu einem Besuch bei Bischof Caius entschlossen, um diesen außergewöhnlichen Mann kennenzulernen. Caius empfängt sie freudig, sie bitten um Unterricht in der christlichen Lehre, die er gerne erteilt, und er tauft sie 20 Tage nach ihrer ersten Begegnung. Wenige Tage danach stirbt Dionysios eines friedlichen Todes, während Pankratius gefangengenommen wird. Er wird vor Kaiser Diokletian selbst gebracht, der ihm jede erdenkliche Ehre und Reichtum anbietet, um ihn zum Abfall vom Christentum zu bewegen. Pankratius aber bleibt standhaft und wird an der *Via Aurelia* enthauptet. Eine Frau namens Octavilla nimmt seinen Leichnam an sich und bestattet ihn am 12. Mai in einem Grab in der Nähe.

In diesen Grundzügen erscheint die *Passio* logisch und historisch korrekt. Die nähere Analyse des Textes und seiner verschiedenen Versionen offenbart jedoch schwierige, ja unlösbare Probleme, so daß der *Passio* wohl kein historischer Wert beizumessen ist. Dreimal wird die diokletianische Verfolgung erwähnt: 1) zu Beginn, noch vor dem Tod der Eltern (später aber wird behauptet, daß zwischen Tod der Eltern und der Romreise des Pankratius drei Jahre vergehen); 2) nach der Taufe des Dionysios und Pankratius, die vom Christentum so begeistert gewesen sein sollen, daß sie sich selbst den Häschern auslieferten (im nächsten Satz aber stirbt Dionysios eines natürlichen Todes); 3) erst dann wird von dem kaiserlichen Erlaß zur Christenverfolgung berichtet, dem Pankratius schließlich zum Opfer fällt. Möglicherweise ist die erste Erwähnung der Verfolgung nicht auf den Zeitpunkt des Todes der Eltern zu beziehen, sondern stellt lediglich eine einleitende, programmatische Zeitbestimmung des eigentlichen Berichtes vom Tod des Pankratius dar; die beiden anderen Widersprüche bleiben jedenfalls ungeklärt.

Die Datierung des Martyriums selbst hat ihre Probleme. Der Papstna-

me Caius (283–296) ist von den Bollandisten ergänzt. Die Manuskripte nennen durchweg Cornelius (251–253) als damaligen Bischof von Rom. Ein Teil der Handschriften ändert daher die Kaisernamen von Valerian (253–259) und Gallienus (253–268)[14]. Beide Versionen bleiben aber unbefriedigend, da Pankratius ausdrücklich aufgrund eines allgemeinen Ediktes gegen die Christen verurteilt worden sein soll. Zu einer Zeit aber, in der die überlieferten Kaiser- und Papstnamen zur Deckung zu bringen sind, gab es ein solches Edikt nicht. Der weitere Vergleich der verschiedenen Versionen erhöht noch die Zahl der Unstimmigkeiten und Probleme[15].

Man erzählt sich noch eine zweite, völlig andere Geschichte vom Tod des hl. Pankratius. Er sei nicht als Waise, sondern vielmehr zusammen mit seinen bereits christlichen Eltern aus Phrygien nach Rom gekommen, wo sein Vater in Diensten des Kaisers stand. Dieser erlitt das Martyrium für seinen Glauben, indem er in der Arena von einem Panther zerrissen wurde. Seine Frau, Pankratius' Mutter, tränkte einen kleinen Schwamm mit dem Märtyrerblut des Vaters und bewahrte diesen als Andenken in einer kleinen Kapsel auf. Als nun auch Pankratius zum Martyrium in die Arena geführt wurde, habe seine Mutter ihm diese Kapsel um den Hals gehängt zur Erinnerung an den heldenmütigen Tod seines Vaters und zur Mahnung und Stärkung, es ihm gleichzutun. Zum Erstaunen aller Zuschauer tat aber kein Tier Pankratius etwas zuleide, bis sie argwöhnten, die Kapsel um seinen Hals enthielte einen Talisman, der ihn schütze. Als Pankratius daraufhin aufgefordert wurde, diesen Talisman abzulegen, weigerte er sich, erklärte Inhalt und Bedeutung der Kapsel und gab der Hoffnung Ausdruck, daß vielleicht auch er, wie sein Vater, durch einen Panther die Krone des Martyriums erlangen werde. Daraufhin wurde ein Panther auf ihn losgelassen, der ihn zerriß[16].

Diese Erzählung ist allerdings Fiktion. Sie stammt aus dem Roman von Kardinal Nicholas Wiseman „Fabiola oder Die Kirche der Katakomben" aus dem Jahre 1854[17]. Wiseman will in diesem Roman den Gläubigen in unterhaltender und erbaulicher Form das Leben der frühen Christenheit nahebringen, wobei die einzelnen Elemente, die er verarbeitet, zwar durchaus historisch korrekt sind, das Buch und die darin geschilderten Ereignisse als Ganzes aber keinen Anspruch auf Historizität erheben. So wählt Wiseman Pankratius als einen in England wohlbekannten und verehrten römischen Märtyrer zum Titelhelden und gestaltet dessen Martyrium frei nach Motiven aus dem Martyrium des Saturus (Schwämmchen mit Blut)[18], dem Buch der Makkabäer (Ermahnungen der Mutter, die den Tod des Sohnes mit ansehen muß)[19], den Akten der Märtyrer von Lyon (die Tiere rühren den Märtyrer nicht an)[20] und anderen Märtyrerakten (Form des Augenzeugenberichtes)[21]. Das Buch Wisemans gewann nicht nur schnell in England Popularität; es wurde sehr bald ins Deutsche, Französische und Italienische übersetzt[22] und als eine der authentischen *Passiones Pancratii* akzeptiert und tradiert.

So fand diese Version Eingang in die künstlerische Darstellung des hl. Pankratius, obwohl diese, soweit ich sehe, bislang noch von keinem Werk der Ikonographie oder Kunstgeschichte verzeichnet wurde[23]. In Warstein wurde zum Neubau der Kirche 1856 ein neuer Hochaltar in Auftrag gegeben, der u. a. eine Statue des hl. Pankratius enthielt, die ihn in Tunika und Mantel mit einem Panther zu Füßen liegend darstellt[24]. Dieser Hochaltar ist zwar bei der Renovation 1955/56 beseitigt worden, die Statue ist aber erhalten und 1985/86 wieder in den heutigen Hochaltar eingefügt worden[25]. In Südkirchen ist ein Kirchenfenster aus dem Jahre 1890 erhalten, das Pankratius mit einem Löwen (Panther?) zeigt[26]. O. Heß schließlich berichtet, daß Pankratius mit zwei Löwen dargestellt werde, die friedlich zu seinen Füßen liegen, ohne aber eine genaue Quelle anzugeben[27]. Wahrscheinlich ist hier eine Anlehnung an altchristliche Vorbilder Daniels in der Löwengrube zu vermuten.

B. Die Verehrung des hl. Pankratius in der Alten Kirche

Für die volksfromme Verehrung des hl. Pankratius sind die Unstimmigkeiten und Probleme seiner *Passio* allerdings von jeher ohne Belang gewesen. Sie hält lediglich an den Grunddaten fest: daß Pankratius als vierzehnjähriger Jüngling in der Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian an der zweiten Meile der *Via Aurelia*, also nicht weit außerhalb der *Porta Aurelia*, durch das Schwert den Märtyrertod erlitt und auf dem in der Nähe liegenden, bereits vorchristlichen Gräberfeld mit Katakomben, dem *Ager Fonteianus* an der *Via Vitellia*, einer Abzweigung der *Via Aurelia*, bestattet wurde[28]. Man darf annehmen, daß bereits im 4. Jh., bald nach dem Tode des Pankratius, über seinem Grab eine *Memoria* errichtet wurde[29], vielleicht des Typus „*trichorum*", wie er heute noch in San Callisto an der *Via Appia* zu finden ist[30]. Von dieser ersten Kultstätte sind jedoch keine Spuren erhalten, und auch andere monumentale oder literarische Quellen, die die Verehrung des Heiligen bereits im 4. Jh. bezeugten, sind nicht bekannt. Pankratius fehlt auch in der *Depositio martyrum* des Chronographen von 354[31].

Die erste sichere Nachricht der allerdings zu diesem Zeitpunkt offenbar schon weit entwickelten Verehrung des hl. Pankratius bietet das *Martyrologium Hieronymianum* (431–450), das seinen Festtag am 12. Mai verzeichnet[32]. Dieses Festdatum wird bestätigt vom *Sacramentarium Gelasianum* (6. Jh.?)[33] und dem *Sacramentarium Gregorianum* (715–731)[34], die beide die Meßorationen zur Feier des Gedenktages enthalten[35]. Das *Sacramentarium Gregorianum* verzeichnet darüber hinaus Litaneien, die u. a. den hl. Pankratius anrufen[36].

Anfang des 6. Jh. errichtet Papst Symmachus (498–514) eine Basilika über dem Grab des Pankratius[37], von der Teile noch in der heutigen, durch

die Jahrhunderte vielfach erneuerten und umgebauten Basilika erhalten sind[38]. Aus den Jahren 521 und 522 sind zwei Inschriften überliefert, die bezeugen, daß die Pankratius-Basilika zu dieser Zeit von S. Chrysogonus in Trastevere abhängig war[39]. Bereits 537 ist die *Porta Aurelia* in *Porta Pancratii* umbenannt, wie aus dem Bericht des Prokopios von Caesarea über den Kampf des oströmischen Feldherrn Belisar mit den Ostgoten um die Stadt Rom hervorgeht[40].

Aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. berichtet der *Liber Pontificalis,* daß Papst Pelagius (556–561), der verdächtigt wurde, am Tod seines Vorgängers Vigilius (537–555) mitschuldig zu sein, am Grab des hl. Pankratius einen Reinigungseid geleistet habe, bevor er zur Weihe und Inthronisation nach St. Peter gezogen sei[41]. Damit ist erstmals das Patronat des Pankratius als Schützer des Eides und Rächer des Meineides bezeugt, das wenig später Gregor von Tours (538–594) in seinem Werk *De gloria martyrum* ausführlich schildert: „Es liegt aber nicht weit von der Stadtmauer der Martyrer Pankratius, der große Rächer des Meineides. Wenn der unreine Geist eines Menschen an seinem Grabe einen Meineid schwören will, wird er, noch bevor er sein Grab erreicht, d. h. bevor er bis zu den Chorschranken unter dem Bogen kommt, wo die Kleriker üblicherweise zum Psalmengesang stehen, sogleich von einem Dämon hinweggerissen, oder er stürzt zu Boden und haucht seinen Geist aus[42]." Diese Funktion des hl. Pankratius wird von der späteren Legende dahingehend zugespitzt, daß ein Meineid am Grab des Apostelfürsten Petrus zunächst ungestraft bleibt, erst am Grab des hl. Pankratius die Wahrheit offenbar wird[43].

Ende des 6. Jh. verbreitet sich die Verehrung des hl. Pankratius über ganz Italien und darüber hinaus. Bereits Papst Pelagius II. (579–590) sendet eine Pankratius-Reliquie nach Marseille[44]. Der große Förderer und Verbreiter des Pankratiuskultes wird aber Papst Gregor der Große (590–604). Er predigt am Fest des hl. Pankratius in dessen Basilika[45], und ernennt 594 zur künftig pünktlichen Erfüllung des Gottesdienstes zu Ehren des hl. Pankratius Maurus zum neuen Abt des Klosters St. Victor bei der Basilika[46]. Zu Gregors Zeiten besteht auch bereits ein Konvent am Lateran, der den Namen des Pankratius trägt[47], und das von Gregor gegründete Andreaskloster soll auf dem Erbgut des Pankratius erbaut sein[48]. Gregor fördert Kirchen- und Klosterweihen auf den Heiligen in Neapel[49], Messina[50], Marsala[51], Mailand[52] und Saintes[53] durch Übersendung von Reliquien, sendet Exkonsul Leontis für die Langobardenkönigin Theodolinde Öllämpchen vom Grab des Pankratius[54], und als er Abt Augustinus 596 zur Missionierung Englands aussendet, gibt er ihm eine Pankratiusreliquie mit[55]. Dieser wird die erste Kirche Englands in Canterbury dem hl. Pankratius weihen[56] und so dessen Kult in England begründen. Papst Vitalianus (657–672) setzt die Verbreitung der Pankratiusreliquien nach Frankreich und England fort[57], und von Papst Honorius (625–638) wird berichtet, daß er die Pankratius-Basilika erneuern läßt[58]. Ebenso wird Papst Hadrian

(772–795) die Basilika und das ihr angeschlossene Kloster nochmals renovieren lassen[59].

Ende des 6./Anfang des 7. Jh. steht also die Verehrung des hl. Pankratius nicht nur in Rom in voller Blüte, sondern hat sich bereits über ganz Italien, nach Frankreich und England ausgebreitet. In dieser Zeit dürfte dann auch die *Passio* zur Belehrung der Pilger entstanden sein[60].

C. Die Anfänge der Verehrung in Deutschland

Aufgrund der weiten Verbreitung des Pankratiuskultes in Italien, Frankreich und England bereits im 6. und 7. Jh. wäre es kaum verwunderlich, eher sogar zu erwarten, wenn seine Verehrung mit den ersten Missionaren des 8. Jh. nach Deutschland gelangt wäre. Es wurde mehrfach vermutet, daß der hl. Bonifatius selbst Pankratius-Reliquien und -Verehrung nach Deutschland eingeführt habe[61]. Zwar ist zutreffend, daß Bonifatius von seinen Romfahrten 719, 732 und 737 „eine große Zahl von Reliquien" mitbrachte[62], ob sich darunter aber auch Reliquien des hl. Pankratius befanden, ist nicht bekannt. Ebenso ist richtig, daß Bonifatius und seinen Gefährten der Pankratiuskult mit Sicherheit aus ihrer Heimat vertraut war und gerade in ihrem Missionsgebiet (Hessen-Thüringen, Bayern) auffällig viele Pankratiuspatrozinien feststellbar sind[63]. Da aber, wie Huisman selbst einräumen muß, aus dieser Periode keine einzige Pankratiusweihe nachgewiesen ist, bleibt diese Vermutung Hypothese. Huisman weist noch auf weitere mögliche Einflüsse und Motive der frühen Verbreitung des Pankratiuskultes in Deutschland hin[64]: 1) die Übernahme von Sakramentarien und Martyrologien, die den Namen des Pankratius enthielten (Beda, Florus, Ado, übernommen von Adalbert, Hrabanus Maurus und Notker); 2) die fränkische Mission, geleitet von Alkuin, der als Leiter der Domschule von York, einem Zentrum der Pankratius-Verehrung in England, und Tours, der Heimatstadt Gregors, mit Sicherheit Pankratius kannte; 3) der Einfluß des Hofadels; 4) die Verbreitung des Kultes durch Freunde und Schüler Alkuins: Hrabanus Maurus, Walahfrid Strabo, Hartmut und Arno von Salzburg. Huisman kann für diese Theorie eine Reihe Hinweise und Anhaltspunkte anführen, die jedoch im einzelnen auf ihre Beweiskraft hin zu prüfen und mit weiteren Nachrichten und Argumenten in Beziehung zu setzen sind.

Bei der Erforschung und Darstellung der frühen Geschichte des Pankratiuskultes gilt es vor allem, die Wertigkeit und Aussagekraft der verschiedenen Zeugnisse zu unterscheiden. Sie sind m. E. in drei Kategorien einzuteilen: 1) indirekte Zeugnisse, wie Besiedlung eines Ortes, Siedlungs- und Missionsgebiete, Personen, die Pankratius kannten etc., die einen möglichen Hintergrund einer Pankratius-Verehrung bilden; 2) Zeugnisse, die die Gründung bzw. Existenz einer Kirche oder Kirchengemeinde belegen,

in der zu einem späteren Zeitpunkt der Pankratiuskult nachweisbar ist; 3) direkte Zeugnisse, die zu einem exakten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort die Verehrung des hl. Pankratius nachweisen. Nur letztere Argumente sind im eigentlichen Sinne beweiskräftig. Läßt sich die Geschichte der Kirche oder Gemeinde darüber hinaus in frühere Zeiten zurückführen, kann ein höheres Alter der Pankratiusverehrung vermutet werden. Alle Argumente aber, die auf Zeugnissen der ersten Kategorie beruhen, bleiben rein hypothetisch, auch wenn ihnen einige Wahrscheinlichkeit zukommen mag.

1. Indirekte Zeugnisse

Sie sind bereits genügend erläutert durch die Darstellung der altkirchlichen Verehrung des hl. Pankratius und durch die Thesen Huismans, da sie nur dort weiteren bzw. subsidiären Wert haben, wo sie konkreten Hinweisen auf den Pankratiuskult in Deutschland zugeordnet werden können.

2. Orte und Gemeinden, die älter sind als ihr nachweisbarer Pankratiuskult

a. Orte römischen Ursprungs

Die ältesten Siedlungsbefunde späterer Pankratiusgemeinden sind entlang dem Rhein und seinem Einzugsgebiet feststellbar: Offenbach-Bürgel, Mainz-Budenheim, Koblenz-Niederberg, Titz-Bettenhoven und Kalkar. Alle diese Orte führen ihren Ursprung in römische Zeit zurück.

Die Vermutung, daß in *Bürgel* bereits in römischer Zeit eine christliche Gemeinde bestand, die den hl. Pankratius als Patron verehrte[65], ist zwar grundsätzlich denkbar, entbehrt aber jeder konkreten Grundlage. Die ersten urkundlichen Erwähnungen Bürgels datieren aus den Jahren 760 und 793, als zwei Gutsbesitzer ihre Höfe dem Kloster Lorsch übereigneten[66]. Um 800 besteht eine eigene Gemeinde mit eigener, dem Pankratius geweihter Kirche, wie aus einer Schenkungsurkunde Idas, der Schwester Karls des Großen, hervorgeht[67], 880 ist Bürgel Pfarrei mit eigenem Pfarrer[68].

Die Besiedelung von *Budenheim* bei Mainz ist seit dem 2. Jh. v. Chr. nachweisbar, und der Ort wird in Urkunden der Zeit Karls des Großen erwähnt[69]. Das erste Kirchlein des Ortes wurde aber wohl erst im 13. Jh. errichtet[70]. Inwieweit davor der hl. Pankratius in Budenheim verehrt wurde, ist nur zu vermuten.

Aus den römischen Anfängen *Niederbergs* bei Koblenz sind bereits die ersten christlichen Zeugnisse erhalten, die aber erst in fränkischer Zeit wieder fortgeführt werden können[71]. Der Bau einer Kirche im 9. oder Mitte des 10. Jh. ist wahrscheinlich, erstmals erwähnt wird sie in einer undatierten Urkunde Erzbischofs Egilbert (1084–1101)[72]. Ob diese erste Kirche bereits dem hl. Pankratius geweiht war, kann nur vermutet werden, denn der erste explizite Nachweis der Pankratiusverehrung in Niederberg ist das Schöf-

fensiegel aus dem Jahre 1423[73]. Allerdings enthält der Trierer Festkalender (Niederberg gehörte seit der 2. Hälfte des 10. Jh. zum Erzstift Trier) bereits im 10. Jh. das Fest des hl. Pankratius, so daß zumindest generell der Pankratiuskult in der Diözese nachgewiesen ist[74]. Vielleicht ist er aber gerade angeregt durch das Patrozinium in Niederberg.

Die erste Pankratiuskirche der spätrömischen Siedlung *Bettenhoven* am Niederrhein wurde 1028 gebaut[75]. Ob und wie lange Pankratius im Ort bereits verehrt wurde, ist nicht nachweisbar.

Den merkwürdigsten, wenn auch mit Sicherheit legendarischen Ursprung kann *Altkalkar* für sich in Anspruch nehmen: die Pfarrkirche sei eine Stiftung der hl. Helena[76]. Die Pfarrei ist um das Jahr 1000 gegründet[77], das genaue Datum des Kirchbaus ist nicht bekannt, sie steht jedenfalls im 13. Jh.[78]. Auch hier bleibt unklar, wann genau die Verehrung des hl. Pankratius einsetzt, ob bereits vor der offiziellen Gründung der Pfarrei, mit dem Gründungsdatum oder erst mit dem Bau der Kirche, dessen genaue Zeitbestimmung wiederum fehlt.

Es ist also an allen Orten, die bereits in römischer Zeit besiedelt waren, deren Pankratiuskult also aus der Antike stammen könnte, nur in einem einzigen Fall (Offenbach-Bürgel) ein ausdrückliches Zeugnis dafür um das Jahr 800 zu finden. In allen anderen Fällen datieren die Hinweise aus dem 9.–11. Jh., einer Zeit also, in der sich der Pankratiuskult auch aufgrund anderer Ereignisse und Quellen verbreitet hat.

b. Orte vor- und frühkarolingischer Zeit

Eine zweite Gruppe bilden die Orte, die ihren Ursprung in vor- bzw. frühfränkische Zeit vor 800 zurückführen, also wohl von der ersten angelsächsischen Mission erfaßt wurden. Es sind dies Nievenheim bei Dormagen am Niederrhein, Dossenheim am mittleren Oberrhein bei Heidelberg, Burkheim bei Vogtsburg am südlichen Oberrhein, Böckingen bei Heilbronn, Berau und Eschbach im südalemannischen Raum, Bidingen und Kirchisen in Südbayern sowie Grafentraubach bei Laberweinting in Ostbayern.

Bidingen war um 500 eine alemannische Siedlung und hatte ab dem 9. Jh. eine Pankratiuskirche[79].

Burkheim besteht zwar seit 762, sein Pankratiuspatrozinium ist jedoch nachweislich sehr viel jünger. Im 9. Jh. ist die Kirche dem Apostel Petrus geweiht, ab 1275 dem hl. Laurentius[80]. Erst der nach der Zerstörung der alten Kirche durch einen Brand notwendig gewordene barocke Neubau 1640 wurde dem hl. Pankratius dediziert, wahrscheinlich von der Universität Freiburg, die die Pfründe zu vergeben hatte[81]. Anscheinend war im 15. oder 16. Jh. eine Pankratiusreliquie, die ein Rompilger mitbrachte, in ihren Besitz gelangt[82].

Wie alt die Verehrung des hl. Pankratius in *Grafentraubach* bei Laberweinting ist, ist nicht nachzuweisen. Zwar sind bereits unter Bischof Sindbert (768–791) Pfarrei und Kirche durch eine Schenkungsurkunde des Pfarrers nachgewiesen (wahrscheinlich 776), die Kirche ist aber zu dieser Zeit dem hl. Emmeran geweiht[83].

Bischof Arno von Salzburg (787–821) erwähnt zwar eine Kirche in „*Isana*", dem heutigen *Kirchisen*[84], ob sie aber bereits damals dem hl. Pankratius geweiht war, bleibt unklar.

Der Gau *Nievenheim* bei Dormagen am Niederrhein wird erstmals 796 urkundlich erwähnt[85]. Der älteste Baubefund einer Kirche, die wahrscheinlich dem hl. Pankratius geweiht war, reicht aber nur bis ins 12. Jh. zurück[85a], und der erste urkundliche Beleg für die Pfarrei datiert vom 16. September 1254[85b]. Eine Pankratiusglocke datiert von 1478[86].

Die jetzige evangelische Kirche in *Böckingen* bei Heilbronn wird bereits 795 genannt, das Pankratius-Patrozinium ist aber erst 1291 bezeugt[87].

Die *Dossenheimer* Basilika schließlich wird ebenfalls im Jahre 795, in den Stiftungsbriefen der Lorscher Chronik, erwähnt und nochmals 821[88]. Der hl. Pankratius als Patron ist jedoch nicht vor 1496 bezeugt[89].

Die Gemeinden in *Berau* und *Eschbach* sollen bereits im 8. Jh. bestanden haben, was aber allein daraus geschlossen wird, daß sie ab dem 8. Jh. zum Missionsgebiet und später zu den Gütern des Klosters St. Gallen gehörten[90]. Die erste Kirche in Berau wurde jedenfalls 1098 von Bischof Gerhard von Konstanz geweiht[91]. In Eschbach hat man aber kürzlich ein alemannisches Gräberfeld des 6.–8. Jh. entdeckt, wobei unbestimmt bleibt, ob es sich hierbei um eine vorchristliche oder bereits um eine christliche Grablege handelt, die auf die Existenz einer christlichen Gemeinde hinweisen würde[92].

Unter den vor- bzw. frühkarolingischen Gemeinden und Kirchen ist also kein einziges Pankratiuspatrozinium mit Sicherheit nachweisbar, ohne daß dies die Möglichkeit eines älteren Pankratiuskultes in den genannten Gemeinden ausschließt. Grundsätzlich muß man aber mit dieser Vermutung vorsichtig umgehen, da einige Pankratius-Kirchen bekanntermaßen im Laufe der Jahrhunderte ihren Patron gewechselt haben[93].

c. Orte, die im 9. Jahrhundert nachgewiesen sind

Im 9. Jh. nimmt die Zahl der Pankratiusorte schnell zu, die meisten davon im Umkreis der bereits genannten Orte: Paffendorf bei Bergheim am Niederrhein, Junkersdorf bei Köln, Konzen bei Monschau südwestlich von Köln an der heutigen Grenze zu Frankreich, Hechtsheim bei Mainz, Liel am südlichen Oberrhein, im südlichen alemannischen Raum Ostrach und Thalheim, im östlichen Bayern Auerbach bei Deggendorf, Raitenhaslach und Roding. Als neues Gebiet wird Westfalen für die Pankratiusverehrung

erschlossen: die Mark(t)kirche in Paderborn und Stockum bei Sundern.

Hechtsheim bei Mainz ist, wie zuvor Bürgel und Dossenheim, erstmals in einer Urkunde des Klosters Lorsch erwähnt, und zwar im Jahre 808. Der Wehrturm der alten Kirche aus dem 13./14. Jh. ist erhalten, aber keine weiteren Nachrichten über die Frühgeschichte der Gemeinde außer, daß sie 1279 vom Stift St. Maria im Felde betreut wurde[94].

Stockum bei Sundern in Westfalen führt die Entstehung seiner Gemeinde bis in die Zeit um 800 zurück[95], eine erste Kirche scheint aber erst im Laufe des 9. oder der ersten Hälfte des 10. Jh. errichtet worden zu sein. Jedenfalls existiert eine Pfarrei (und damit wohl auch eine eigene Pfarrkirche), als Erzbischof Warinus (976–985) den Pfarrzehnten von Stockum dem Andreasstift in Köln schenkt[96]. Die neue Kirche ist nach 1150 erbaut, da sie die um 1150 errichtete dreischiffige Petrusbasilika in Soest nachbildet. Die ersten Beweise der Pankratiusverehrung sind aber der normannische Taufstein aus der ersten Hälfte des 13. Jh. mit einem Relief des Heiligen sowie die Pankratiusglocken von 1467 und 1581[97].

Die Entstehungszeit der *Mark(t)kirche in Paderborn* ist nicht unumstritten. Die Tradition schreibt sie Bischof Badurad (815–859) zu[98]. Erstmals erwähnt wird sie aber erst in der *Vita* Bischof Meinwerks (1009–1036, *Vita* 1180) sowie bei Cosmodromius Gobelini Person (um 1400) als *„ecclesia forensis"*[99]. Der Patron wird jedoch nicht genannt. Die ersten ausdrücklichen Nachweise des Pankratiuspatroziniums sind die Bildunterschrift einer Stadtansicht von R. Rooghe 1671 und die Pankratiusglocke von 1686. Allerdings enthält bereits ein Paderborner Festkalender aus der Zeit Bischof Meinwerks den Namen des hl. Pankratius am 12. Mai, was eine besondere Verehrung bereits zu dieser Zeit möglich erscheinen läßt[99a].

Die südalemannische Gemeinde *Ostrach* kann hingegen ein genaues Datum ihrer Gründung angeben[100]. Aus einer Urkunde des Jahres 851 geht hervor, daß der Hörige Sigimar freigelassen wurde, um zum Priester geweiht zu werden, und wohl der erste Pfarrer der Gemeinde Ostrach war[101]. Allerdings ist in diesem Falle auch bezeugt, daß das Pankratiuspatrozinium der Kirche wesentlich jünger ist. Ein weiterer Pleban in Ostrach wird 1204[102], die erste Kirche 1246 genannt[103]. Damals ist die Kirche allerdings Maria geweiht; erst 1490 erscheint neben Maria auch Pankratius[104], der schließlich 1594 nachweislich Hauptpatron der Kirche ist[105].

Von dem alemannischen Ort *Thalheim* ist nicht mehr bekannt, als daß die dortige Kirche 873 erbaut wurde und den hl. Pankratius und Cyriakus geweiht war[106].

In *Raitenhaslach* in Ostbayern wird 875 eine Klosterzelle erwähnt, erst 1146 allerdings ein Zisterzienserkloster mit einem Pankratiusaltar gegründet[107].

Die erste Erwähnung einer Gemeinde in *Junkersdorf* bei Köln geschieht in einer Urkunde des Jahres 898[108]. Der bereits genannte Erzbischof Warinus (976–985) schenkt der Ursulakirche in Köln Grundbesitz *„in villa*

Gundersdorp", und im 12. Jh. bezieht auch S. Gereon in Köln Einkünfte aus Junkersdorf[109]. Eine Kirche ist 1223 und nochmals 1283 bezeugt[110], seit wann allerdings Pankratius der Patron ist, kann nicht belegt werden; jedenfalls aber vor 1737, dem Gußjahr der Pankratiusglocke[111].

Noch zwei weitere Gemeinden des 9. Jh. sind anzuführen: *Auerbach* bei Deggendorf und *Liel* am Oberrhein. Für beide ist bekannt, daß sie im 9. Jh. eine Pankratiuskirche besaßen[112]. Das Patrozinium Auerbachs kam von der Benediktinerabtei Niederaltaich, deren Rodungszelle es war[113].

Im 9. Jh. sind also soweit ausdrücklich nur zwei Pankratius-Patrozinien nachweisbar, Auerbach und Liel.

3. Die frühesten direkten Zeugnisse der Pankratius-Verehrung in Deutschland

Das erste und m. E. auch einzige Ereignis, das direkt nachweist, wie, wann und wohin der Pankratiuskult von Rom nach Deutschland gekommen ist, ist die Reliquientranslation und Kirchengründung durch Kaiser Arnulf von Kärnten 896. Er entsetzte im Frühjahr 896 Rom von den Langobarden. Vor der Schlacht betete er am Grab des Pankratius vor den Mauern Roms und erstürmte dann durch das Pankratiustor die Stadt. Zum Dank und zur Erinnerung daran schenkte ihm Papst Formosus Reliquien des hl. Pankratius und des Apostels Jakobus[114]. Mit diesen Reliquien stiftete Arnulf am 2. August 896 eine Pfalzkapelle in *Roding*[115]. Diese Pfalzkapelle wurde zwar in den Ungarnstürmen zerstört[116], das Pankratiuspatrozinium aber auf alle Nachfolgekirchen (1634, 1755, 1959) übertragen und bis heute beibehalten[117]. Die Gründung bzw. Weihe zweier weiterer Kirchen am Niederrhein sind auf dieses Ereignis zurückzuführen: Konzen bei Monschau und Paffendorf bei Bergheim. In *Konzen* gab es wohl schon zu Kaiser Karls des Großen Zeiten einen Königshof mit einer Hofkapelle[118]. Erstmals erwähnt wird Konzen in der Schenkungsurkunde König Lothars an die Marienkapelle in der Pfalz zu Aachen, die von König Arnulf 888 bestätigt wird[119]. Er läßt dann auch dort aller Wahrscheinlichkeit nach eine Kirche zu Ehren des hl. Pankratius errichten[120]. Das Pankratiuspatrozinium in *Paffendorf* ist zwar nicht von Arnulf selbst gegründet, aber von seinem römischen Sieg inspiriert. Die Kirche wird wohl bald nach 896 zum Dank für die Befreiung Roms dem hl. Pankratius dediziert[121]. Um 900 werden Güter in „Paphenthorof" von König Zwentibold der Trierer Abtei St. Maximin geschenkt[122]. Alle anderen Einflüsse Arnulfs von Kärnten auf Gründungen von Pankratiuskirchen, die lediglich aufgrund zeitlicher Nähe, und weil eben kein anderer direkter Weg bekannt ist, vermutet werden (z. B. in Koblenz-Niederberg[123]), bleiben rein hypothetisch.

Das zweite Ereignis, das häufig herangezogen wird, um die Ursprünge des Pankratiuskultes in Deutschland zu erklären, ist die feierliche Translation von Pankratiusreliquien nach Gent im Jahre 985[124]. Auf sie berufen

sich ausschließlich westfälische Patrozinien: Buldern bei Dülmen, Gescher, Borgloh bei Hilter, Hövel bei Hamm und Osterfeld bei Oberhausen[125]. Bei näherer Prüfung der Nachweisbarkeit der Beziehungen dieser Pfarreien nach Gent stellt man aber fest, daß sie mehr oder weniger lediglich in zeitlicher und räumlicher Nähe zu Gent bestehen[126]. Die Pfarrei *Buldern* und ihre Kirche werden erstmals in einer Schenkungsurkunde Bischofs Wulfhelm von Münster an Abt Hembil des Klosters Werden im Jahre 1032 erwähnt[127]. Die Kirche in *Gescher* wird zwischen 968 und 1022/23 erbaut[128]. Der Schluß aber, daß aufgrund der Genter Translation 985 als Gründungsjahr anzusehen ist[129], entbehrt jeder konkreten Grundlage. Zwar ist sicher richtig, daß zwischen Flandern und Westfalen enge Handelsbeziehungen bestanden, ob aber in der Tat das Patrozinium auf diesem Weg nach Westfalen gelangt ist, bleibt unbewiesen, ohne daß die allgemeine Möglichkeit auszuschließen ist. Ähnlich verhält es sich mit den drei übrigen Kirchen. 1068 werden erstmals die Zehntleistungen der Kuria *Borgloh* erwähnt, 1160 hat der Ort eine eigene Pfarrkirche[130]. Die erste Kirche in *Hövel* wurde 1030 von Graf Bernhard von Hövel als Eigenkirche errichtet[131]. Die Pfarrei wird erstmals 1193 urkundlich genannt[132]. Die Gemeinde *Osterfeld*, deren Entstehungszeit unbekannt ist, kam um das Jahr 1000 an das Kloster Deutz und wird erstmals sicher erwähnt unter Abt Gerold (1036–1050)[133]. Das früheste bekannte Datum einer Kirche in Osterfeld stammt aus dem Güterverzeichnis des Klosterküsters Dietrich von Deutz aus dem Jahre 1164[134]. In keinem der Fälle ist jedoch ein direkter Zusammenhang mit Gent nachzuweisen.

Ein drittes, sehr viel früheres Datum bleibt noch festzuhalten, das zwar keinen Aufschluß über einen möglichen Weg der Pankratiusverehrung gibt, sehr wohl aber das Bestehen des Kultes beweist: 822, das Gründungsjahr des Klosters Corvey an der Weser. Es wird berichtet, daß sich schon zu Lebzeiten seines Gründers Ludwigs des Frommen (814–840) eine Pankratiusreliquie im Besitz des Klosters befand[135] und der hl. Pankratius in einer Litanei aus dieser frühen Zeit angerufen wurde[136].

Ergebnisse

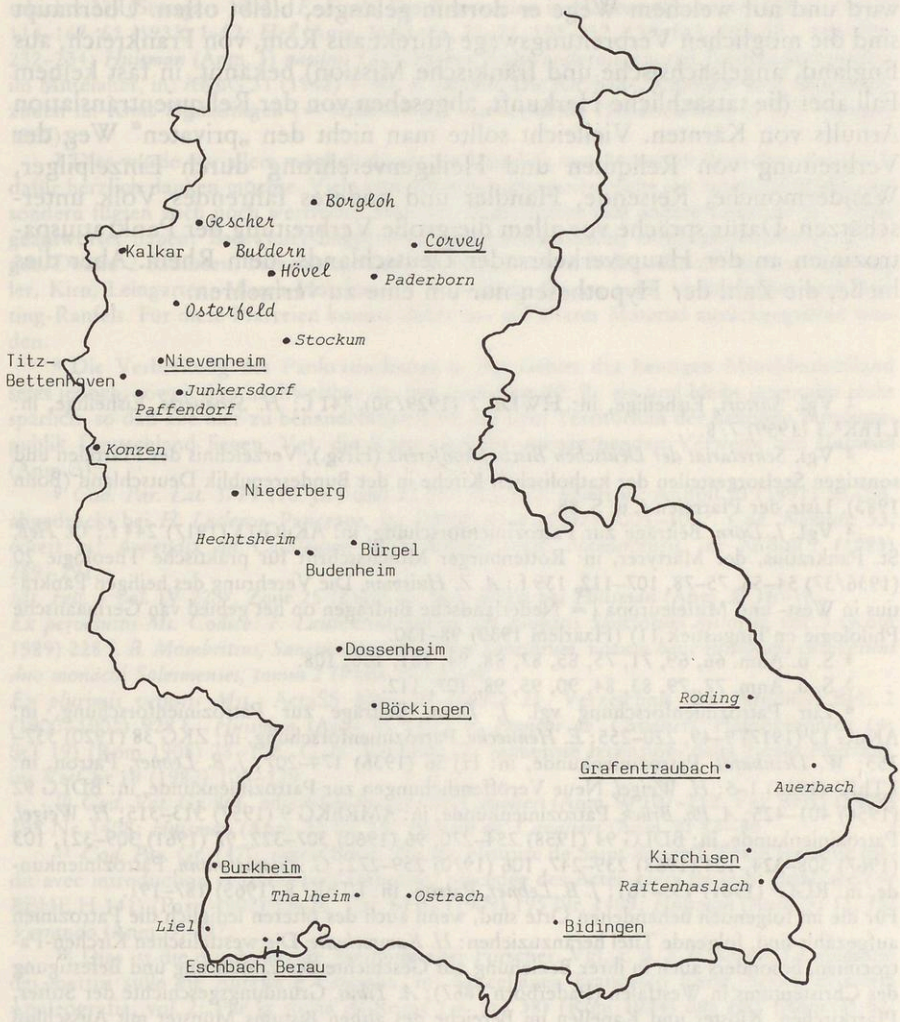
Die Analyse der frühesten Nachrichten des Pankratiuskultes in Deutschland gelangt insgesamt eher zu negativen Erkenntnissen, insofern sie zeigt, daß die meisten bisher angenommenen Theorien zu seiner Verbreitung nicht nachweisbar sind, wenn sie auch durchaus manche Wahrscheinlichkeit für sich haben. Bis Anfang des 10. Jh. sind nur wenige sichere Anhaltspunkte zu finden:

- um 800 Pankratiuskirche in Offenbach-Bürgel;
- bald nach 822 Pankratiusreliquie und Litanei in Corvey;
- 9. Jh. Pankratiuskirchen in Auerbach und Liel;

Die Pankratius-Pfarrkirchen in der Bundesrepublik Deutschland (1983)

4730 Ahlen-Vorhelm
4783 Anröchte
8351 Auerbach
8900 Augsburg
5112 Baesweiler-Beggendorf
4720 Beckum-Vellern
5010 Bergheim-Glessen
5010 Bergheim-Paffendorf
8951 Bidingen
6530 Bingen-Gaulsheim
8345 Birnbach-Kirchberg
5401 Boppard-Herschwiesen
6501 Budenheim
8412 Burglengenfeld-Dietldorf
4047 Dormagen-Nievenheim
6901 Dossenheim
4406 Drensteinfurt-Rinkerode
3428 Duderstadt-Fuhrbach
4408 Dülmen-Buldern
7930 Ehingen/Donau 2-Rißtissen
5521 Ehlenz
8091 Emmering
4407 Emsdetten
5779 Eslohe 4-Reiste
8591 Falkenberg/Opf.
8481 Flossenbürg
7771 Frickingen 2-Altheim
8131 Frieding
4423 Gescher
4787 Geseke-Störmede
3208 Giesen-Groß Förste
8431 Gimpertshausen
4830 Gütersloh
4700 Hamm-Bockum-Hövel
4236 Hamminkeln-Dingden
5481 Heckenbach-Niederheckenbach
4517 Hilter 2-Borgloh
5176 Inden-Altdorf
7951 Ingoldingen-Winterstettendorf
4292 Isselburg-Anholt
4053 Jüchen-Garzweiler
5443 Kaisersesch
4192 Kalkar-Altkalkar
6570 Kirn
8763 Klingenberg
5400 Koblenz 1-Niederberg
5000 Köln-Junkersdorf
5000 Köln-Worringen
5330 Königswinter-Oberpleis
4052 Korschenbroich-Glehn
8301 Laberweinting-Grafentraubach
7945 Langenenslingen 4-Emerfeld
7105 Leingarten
5172 Linnich-Ederen
5172 Linnich-Rurdorf
6500 Mainz-Hechtsheim
7801 March-Holzhausen
5353 Mechernich-Floisdorf
4005 Meerbusch-Ossum-Bösinghoven
4773 Möhnesee-Körbecke
5108 Monschau-Konzen
6933 Mudau
4717 Nordkirchen-Südkirchen
4200 Oberhausen-Osterfeld
6105 Ober-Ramstadt-Ober-Modau
5068 Odenthal
6050 Offenbach-Bürgel
7600 Offenburg-Windschläg
7965 Ostrach
7965 Ostrach-Magenbuch
4790 Paderborn (Marktkirche)
8481 Parkstein
8216 Reit im Winkl
8495 Roding
6725 Römerberg-Berghausen
4784 Rüthen 12-Hoinkhausen
7968 Saulgau 1-Braunenweiler
6231 Schwalbach
6830 Schwetzingen
8911 Schwifting
7700 Singen a. H. 14-Bohlingen
7901 Staig-Steinberg
8952 Sulzschneid
5768 Sundern 8-Stockum
6972 Tauberbischofsheim-Hochhausen
5177 Titz-Bettenhoven
7411 Trochtelfingen-Steinhilben
7400 Tübingen 4-Bühl
7899 Ühlingen-Birkendorf 1-Berau
8859 Unterhausen
8011 Vaterstetten
7818 Vogtsburg i. K.-Burkheim
7708 Waldkirch 1-Buchholz
4788 Warstein
4788 Warstein 2-Belecke
8961 Wiggensbach
8641 Wilhelmsthal-Steinberg
8359 Zenting-Ranfels
5352 Zülpich-Rövenich

Die Pankratius-Verehrung in Deutschland bis zum 10. Jahrhundert



Kalkar - römisch
Berau - vor-/frühkarolingisch
Liel - 9. Jh.

Roding - Arnulf von Kärnten 896
Hövel - Genter Translation 985
Corvey - Corvey 822

– 896 Pfalzkapelle in Roding;
– bald nach 896 Pankratiuskirchen in Konzen und Paffendorf.

Zwar gibt es darüber hinaus eine große Anzahl von Orten, die sehr viel älter sind und an denen zu einem späteren Zeitpunkt die Verehrung des hl. Pankratius nachweisbar ist; seit wann dort aber der Pankratiuskult gepflegt wird und auf welchem Wege er dorthin gelangte, bleibt offen. Überhaupt sind die möglichen Verbreitungswege (direkt aus Rom, von Frankreich, aus England, angelsächsische und fränkische Mission) bekannt, in fast keinem Fall aber die tatsächliche Herkunft, abgesehen von der Reliquientranslation Arnulfs von Kärnten. Vielleicht sollte man nicht den „privaten" Weg der Verbreitung von Reliquien und Heiligenverehrung durch Einzelpilger, Wandermönche, Reisende, Händler und anderes fahrendes Volk unterschätzen. Dafür spräche vor allem die große Verbreitung der Pankratiuspatrozinien an der Hauptverkehrsader Deutschlands, dem Rhein. Aber dies hieße, die Zahl der Hypothesen nur um eine zu vermehren.

[1] Vgl. *Sartori,* Eisheilige, in: HWDA 2 (1929/30) 741 f.; *H. Schauerte,* Eisheilige, in: LThK² 3 (1959) 778.

[2] Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Verzeichnis der Pfarreien und sonstigen Seelsorgestellen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Bonn 1983). Liste der Pfarreien s. u. S. 88.

[3] Vgl. *J. Dorn,* Beiträge zur Patrozinienforschung, in: AKuG 13 (1917) 244 f.; *O. Heß,* St. Pankratius, der Märtyrer, in: Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie 20 (1936/37) 54–56, 75–78, 107–112, 139 f.; *A. Z. Huisman,* Die Verehrung des heiligen Pankratius in West- und Mitteleuropa (= Nederlandsche Bijdragen op het gebied van Germaansche Philologie en Lingustiek 11) (Haarlem 1939) 98–130.

[4] S. u. Anm. 66, 69, 71, 75, 85, 87, 88, 94, 101, 106, 108.

[5] S. u. Anm. 77, 79, 83, 84, 90, 95, 98, 107, 112.

[6] Zur Patrozinienforschung vgl. *J. Dorn,* Beiträge zur Patrozinienforschung, in: AKuG 13 (1917) 9–49, 220–255; *E. Hennecke,* Patrozinienforschung, in: ZKG 38 (1920) 337–355; *W. Deinhardt,* Patrozinienkunde, in: HJ 56 (1936) 174–207; *J. B. Lehner,* Patron, in: LThK¹ (1936) 1–5; *H. Weigel,* Neue Veröffentlichungen zur Patrozinienkunde, in: BDLG 92 (1956) 401–425; *A. Ph. Brück,* Patrozinienkunde, in: AMRhKG 9 (1957) 313–315; *H. Weigel,* Patrozinienkunde, in: BDLG 94 (1958) 254–270, 96 (1960) 307–322, 97 (1961) 309–321, 103 (1967) 308–324, 104 (1968) 239–247, 106 (1970) 259–272; *G. Zimmermann,* Patrozinienkunde, in: RGG³ (1961) 159–161; *J. B. Lehner,* Patron, in: LThK² 8 (1963) 187–191.
Für die im folgenden behandelten Orte sind, wenn auch des öfteren lediglich die Patrozinien aufgezählt sind, folgende Titel heranzuziehen: *H. Kampschulte,* Die westfälischen Kirchen-Patrocinien, besonders auch in ihrer Beziehung zur Geschichte der Einführung und Befestigung des Christentums in Westfalen (Paderborn 1867); *A. Tibus,* Gründungsgeschichte der Stifter, Pfarrkirchen, Klöster und Kapellen im Bereiche des althen Bistums Münster mit Ausschluß des ehemaligen friesischen Teils (Münster 1867–1879); *J. Evelt,* Die Namen der Pfarrbezirke in der Stadt Paderborn, in: ZVGA 31 (1873) 94/114; *G. Bossert,* Die Kirchenheiligen Württembergs bis 1250, in: WVLG 8 (1885) 282–289; *Binterim/Mooren/A. Mooren,* Die Erzdiöcese Köln im Mittelalter (Düsseldorf 1892); *H. Samson,* Die Heiligen als Kirchenpatrone und ihre Auswahl für die Erzdiöcese Köln und für die Bisthümer Münster, Paderborn, Trier, Hildesheim und Osnabrück (Paderborn 1892); *J. Hopp,* Pfründe-Statistik der Diözese Augsburg, 2 Bde. (Augsburg 1893); *M. Fastlinger,* Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Altbay-

erns ältestes Kirchenwesen, in: OBA 50 (1897) 339–440; *L. Korth,* Die Patrocinien der Kirchen und Kapellen im Erzbistum Köln. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Lebens und der kirchlichen Organisation in den Rheinlanden (Düsseldorf 1904); *H. Oechsler,* Die Kirchenpatrone in der Erzdiözese Freiburg, in: FDA 35 (1907) 162–217; *H. Hoogeweg,* Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation (Hannover-Leipzig 1908); *G. Hoffmann,* Kirchenheilige in Württemberg (= Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte 23) (Stuttgart 1932); *F. Eisele,* Die Patrozinien in Hohenzollern, in: FDA 60 (1932) 114–167, 61 (1933) 1–52; *Heß* (Anm. 3) 51–56, 75–78, 107–112, 139–143, 167–171, 196–201, 232–234; *Huisman* (Anm. 3) *passim; G. Schreiber,* Kultwanderungen und Frömmigkeitswellen im Mittelalter, in: AKuG 31 (1942) 1–40; *E. Bercker,* Die Kirchen-, Kapellen- und Altarpatrozinien im Kreis Sigmaringen (= Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns 6) (Sigmaringen 1967).

[7] Dies wurde vor allem möglich durch die Mitarbeit von 84 der 99 Pfarreien, denen ich dafür herzlich danken möchte. Viele von ihnen beantworteten nicht nur meinen Fragebogen, sondern fügten auch noch wertvolles Material, Festschriften und andere Literatur bei. Nicht geantwortet haben: Baesweiler-Beggendorf, Bingen-Gaulsheim, Birnbach-Kirchberg, Ehingen/Donau 2-Rißtissen, Falkenberg/Opf., Gimpertshausen, Inden-Altdorf, Jüchen-Garzweiler, Kirn, Leingarten, March-Holzhausen, Schwifting, Singen a. H. 14-Bohlingen und Zenting-Ranfels. Für diese Pfarreien konnte daher nur auf älteres Material zurückgegriffen werden.

[8] Die Verbreitung des Pankratiuskultes in das Gebiet des heutigen Mitteldeutschland setzt jedoch, soweit dies nachweisbar ist, erst nach dem 10. Jh. ein und bleibt insgesamt recht spärlich, so daß alle hier zu behandelnden Orte auf dem Territorium der heutigen Bundesrepublik Deutschland liegen. Vgl. die Karte und die entsprechenden Verweise bei *Huisman* (Anm. 3).

[9] *Cod. Par. Lat.* 3779 (10. Jh.) und 11 757 (13. Jh.), ediert in: AnBoll 10 (1891) 53–56, abgedruckt bei *H. Leclercq,* Pancrace, in: DACL 13–1 (1937) 1005–1007. *Cod. Namurc.* 53, ediert in: *Appendix ad Catalogum codd. hagiog. civit. Namurcensis,* in: AnBoll 2 (1883) 289–291.
Ms. Fell. 4 *vol.* IV 223^{v}, Zeile 25 (Ende 12. Jh.), ediert bei *Huisman* (Anm. 3) 16–18.
Ex pervetusto Ms. Codice: F. Laurentius Surius, De probatis Sanctorum historiis, vol. 3 (Köln 1589) 228 f. *B. Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses, tomus* 2 (Paris 1910) 342.
Ex plurimis vetustis Mss.: ActaSS Maii III (1680) 21. Verzeichnis der *Passiones:* BHL 2 (1900–1901) 928 f.; *Huisman* (Anm. 3) 14 f.; *P. Franchi de' Cavalieri,* Hagiographica (= StT 19) (Rom 1908) 78–108; *G. N. Verrando,* Le numerose recensioni della *Passio Pancratii,* in: VetChr 19 (1982) 105–129.

[10] *Cod. Vat. Gr.* 866, ediert bei *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 107–112. Vgl. BHG (1909) 195 Nr. 1408; *Huisman* (Anm. 3) 10, 15; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 83–85.

[11] *Cod. Par. Gr.* 1470, ediert bei *F. Macler,* Histoire de Saint Azazaïl. Texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des Actes grecs de saint Pancrace (= BEHE.H 141) (Paris 1902) 15–20. Vgl. BHG (1909) 195 Nr. 1409; *Huisman* (Anm. 3) 11, 15; *Verrando* (Anm. 9) 127.

[12] Dies ist die durchgängige Meinung aller Forscher. Vgl. z. B. *I. P. Kirsch,* Le memorie dei martiri sulle vie Aurelia e Cornelia, in: Miscellanea Francesco Ehrle, Scritti di storia e paleografia, vol. 2: Per la storia di Roma (= StT 38) (Rom 1924) 68; *Heß* (Anm. 3) 52; *Huisman* (Anm. 3) 13; *A. Amore,* Pancrazio, in: EC 9 (1952) 674; *B. Kötting,* Pankratius, in: LThK^{2} 8 (1963) 22; *A. Rimoldi,* Pancrazio I: Passio, in: BSS 10 (1968) 84.

[13] ActaSS Maii III (1680) 17–22. Die von den Bollandisten in AnBoll 10 (1891) 53–56 (vgl. o. Anm. 9) edierte Version „*longe puriora et, ut videtur, sinceriora et antiquiora*" stellt nach *Huisman* (Anm. 3) 15 keine Verbesserung gegenüber den ActaSS dar. Vielmehr stünden diese und die von Huisman selbst edierte Version (vgl. o. Anm. 9) dem lat. Original am nächsten.

[14] Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 14 f.

15 Vgl. ActaSS Maii III (1680) 17 f.; *S. LeNain de Tillemont,* Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, tome V (Paris 1698) 689; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 73–105; *Leclercq* (Anm. 9) 1008 f.; *Huisman* (Anm. 3) 10–13; *Verrando* (Anm. 9) 105–129.

16 Vgl. *Heß* (Anm. 3) 52–54; Textblatt aus Frickingen-Altheim; *W. Hünermann,* Der endlose Chor. Ein Buch von den Heiligen für das christliche Haus (Freiburg ²1949) 256–258. Die Version Hünermanns etwas gekürzt übernommen bei: *J. Achterfeld,* „Rund um den Kirchturm" (Emsdetten 1977) 29 f., und nochmals abgedruckt in: Gemeinde unterwegs. 950 Jahre St. Pankratius Hamm-Hövel. Festschrift zur 950-Jahr-Feier (Hamm 1980) 21 f.; 75 Jahre Pfarrkirche St. Pankratius Buldern (Buldern 1981) 43 f.

17 *N. P. Wiseman,* Fabiola; or, The Church of the Catacombs, ed. by *T. Corcoran* (Dublin u. a. o. J.) (Erstveröffentlichung 1854).

18 *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 21, 5 (ed. *H. Musurillo,* The Acts of the Christian Martyrs [Oxford 1972] 130, 3–5): Saturus taucht selbst den Ring des Soldaten Pudeus in sein Blut, um ihm diesen als Erinnerungszeichen zu überlassen.

19 2 Makk 7, 24–29. Dieses Motiv wird des öfteren in den Märtyrerakten aufgegriffen; z. B. in den Akten der Märtyrer von Lyon 55 (Musurillo 78, 29–34), der *Passio Mariani et Jacobi* 13, 1 (Musurillo 212, 5–7) und der *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 16, 4 (Musurillo 230, 4–6).

20 42 (Musurillo 74, 20 f.): Blandina.

21 Z. B. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (Musurillo 106–131).

22 Dt. Übers. von *A. Weber* (Regensburg o. J.), *Fr. Heinrich* (Bachem 1855) und *K. B. Reiching* (Regensburg 1927). Franz. Übers. von *Mlle. Nettement* (Paris um 1900). Ital. Übers. ohne Nennung des Übersetzers (Mailand o. J., Vicenza 1910).

23 Folgende Werke wurden eingesehen: *H. Detzel,* Christliche Ikonographie. Ein Handbuch zum Verständnis der christlichen Kunst, Bd. 2: Die bildlichen Darstellungen der Heiligen (Freiburg 1896) 571; *K. Künstle,* Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 2: Die Ikonographie der Heiligen (Freiburg 1926) 484; *J. Braun,* Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst (Stuttgart 1943) 583 f.; *L. Réau,* Iconographie de l'art chrétien, tome III: Iconographie des saints III: P–Z. Répertoires (Paris 1959) 1023; *M. Ch. Celletti,* Pancrazio III: Iconografia, in: BSS 10 (1968) 88 f.; *L. Schütz,* Pankratius von Rom, in: LCI 8 (1976) 110 f.

24 Vgl. *D. Lange,* Bau- und Kunstgeschichte der Warsteiner Kirchen und Kapellen, in: *ders.* (Hrsg.), Ecclesia Warsteinensis. 750 Jahre Kirche in Warstein (Warstein 1987) 142.

25 Vgl. ebd. 146 f.

26 Frdl. Auskunft von Pfr. Willebrand, Südkirchen.

27 Vgl. *Heß* (Anm. 3) 197.

28 Vgl. Sueton, *Vit.* 1, 3 (*De Vita Caesarum libri VII,* rec. *M. Ihm,* Stuttgart 1978 = Leipzig 1908, 282, 9): *viam Vitelliam ab Ianiculo ad mare usque.* Dazu: *A. Nestori,* La Basilica di San Pancrazio in Roma, in: RivAC 36 (1960) 214.
Zum Begräbnisort des Pankratius und den Katakomben vgl. *S. Pesarini,* Studi sopra alcune basiliche cristiane di Roma, in: NBAC 28 (1922) 71–89; *A. Silvagni,* La topografia cimiteriale della Via Aurelia ed un' inedita epigrafe storica frammentaria del cimitero dei SS. Processo e Martiniano, in: RivAC 9 (1932) 103–118; *O. Marucchi,* Le Catacombe Romane, ed. Enrico Josi (Rom ²1933) 61–70; *P. Styger,* Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabstätten (Berlin 1933) 282–286; *G. de Angelis d'Ossat,* La geologia e le Catacombe romane, vol. 2 (Rom 1933–34) 14; *P. Styger,* Römische Märtyrergrüfte, Bd. 1 (Berlin 1935) 267–274; Codice topografico della Città di Roma, a cura di *R. Valentini* e *G. Zucchetti,* vol. 2 (Rom 1942) 92 f.; *M. Cecchelli,* S. Pancrazio (= Le Chiese di Roma illustrate 124) (Rom 1972); *A. Amore,* I martiri di Roma (Rom 1975) 251–253.

29 Vgl. ActaSS Maii III (1680) 18; *L. Duchesne,* Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, vol. I (Paris 1886) 267; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 77; *Kirsch* (Anm. 12) 65; *H. Delehaye,* Les origines du culte des martyrs (SHG 20) (Brüssel 1933) 291; *Marucchi*

(Anm. 28) 61; *Styger,* Katakomben (Anm. 28) 284; *Leclercq* (Anm. 9) 1007; *Huisman* (Anm. 3) 35; Propylaeum ad ActaSS Decembris (1940) 185; *Nestori* (Anm. 28) 215; *Kötting* (Anm. 12) 22; *Amore* (Anm. 28) 251.

30 Vgl. *Nestori* (Anm. 28) 215; *P. Testini,* Le Catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma (Bologna 1966) 90; *ders.,* Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica – topografia cimiteriale – epigrafia – edifici di culto (Bari ²1980) 90.

31 Vgl. *Chronographus anni CCCLIIII, Feriale ecclesiae Romanae: Depositio Martyrum,* ed. *Th. Mommsen,* in: MGH.AA 9–1 (Hannover u. a. 1892) 71 f.; LP I 11 Duchesne. So auch richtig *Rimoldi* (Anm. 12) 82. *Schütz* (Anm. 23) 110 ist entsprechend zu korrigieren.

32 Ed. *H. Delehaye* et *H. Quentin,* in: ActaSS Novembris II/2 (Brüssel u. a. 1931) 249.

33 *A. Chavasse,* Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle (= BT.H 1) (Paris u. a. 1957) 274 f., 291. Zur Diskussion um Ort und Zeit der Entstehung des Sakramentars vgl. weiterhin *Ch. Coebergh,* Le Sacramentaire Gélasien Ancien une compilation de clercs romanisants du VIIe siècle, in: ALW 7–1 (1961) 45–88; *K. Gamber,* Das kampanische Meßbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser?, in: SE 12 (1961) 5–111.

34 *H. Lietzmann,* Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (= LQ 3) (Münster 1921) 67; *K. Gamber,* Sacramentarium Gregorianum I. Das Stationsmeßbuch des Papstes Gregor. Versuch einer Rekonstruktion nach hauptsächlich bayerischen Handschriften (= TPL 4) (Regensburg 1966) 80 f. Nr. 391–393; *J. Deshusses,* Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, tome 1 (= SpicFri 16) (Fribourg 1971) 218, 531, 640; tome 2 (= SpicFri 24) (Fribourg 1979) 351.

35 Vgl. *Kirsch* (Anm. 12) 67 f.; ActaSS Novembris II/2 (1931) 249 f.; *Huisman* (Anm. 3) 25; *P. Bruylants,* Les oraisons du Missel Romain. Texte et Histoire, vol. 1 (= EtLi 1) (Louvain 1952) 100; *Kötting* (Anm. 12) 22; *D. Balboni,* Pancrazio II: Culto, in: BSS 10 (1968) 85; *V. Saxer,* Pancrazio martire, in: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana, vol. 2 (Casale Monferrato 1983) 2594.

36 *Deshusses* (Anm. 33) tome 3 (= SpicFri 28) (Fribourg 1982) 141, 166, 292.

37 LP I 46 Duchesne: *Symmachus . . . nonnulla etiam cymeteria et maxime sancti Pancrati renovans plura illic nova quoque construxit.* LP 53, 8 (I 262, 10 f. Duchesne): *Eodem tempore fecit basilicam sancti Pancrati, ubi et fecit arcum argenteum, pens. lib. XV; fecit autem in eodem loco balneum.* Vgl. ebd. 267; ActaSS Maii III (1680) 18; *Tillemont* (Anm. 15) 260–262; *A. Dufourcq,* Etude sur les Gesta Martyrum Romains (Paris 1900) 235–237; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 77; *Pesarini* (Anm. 28) 73; *Kirsch* (Anm. 12) 65; ActaSS Novembris II/2 (1931) 250; *Delehaye* (Anm. 29) 291; *Marucchi* (Anm. 28) 61; *Styger,* Katakomben (Anm. 28) 284; *Styger,* Märtyrergrüfte (Anm. 28) 270; *Leclercq* (Anm. 8) 1007; *Huisman* (Anm. 3) 35; Propylaeum ad ActaSS Decembris (1940) 185; *L. Testini,* San Pancrazio, il martire giovinetto dell' Aurelia (Rom 1950) 61; *Amore* (Anm. 12) 674; *Nestori* (Anm. 28) 215; *Kötting* (Anm. 12) 22; *Rimoldi* (Anm. 12) 82; *Saxer* (Anm. 35) 2594.

38 Vgl. *Nestori* (Anm. 28) *passim.* Kunsthistorische Beschreibung der Basilika bei: *R. Krautheimer / S. Corbett/ W. Frankl, Corpus Basilicarum Christianarum Romae.* The Early Christian Basilicas of Rome (IV–IX Cent.), vol. 3 (Vatikanstadt 1967) 153–174; *Cecchelli* (Anm. 28) *passim.*

39 ICUR NS 2 (1935) 58 Nr. 4279–4280. Vgl. *G. B. de Rossi,* La Roma sotterranea cristiana, vol. 3 (Rom 1877) 522; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 77; *Marucchi* (Anm. 28) 68; *Styger,* Märtyrergrüfte (Anm. 28) 270; *Leclercq* (Anm. 9) 1007; *Huisman* (Anm. 3) 35; *E. Josi,* Pancrazio, Sepolcro e cimitero, in: ECatt 9 (1952) 675; *Testini* (Anm. 37) 61; *Nestori* (Anm. 28) 216; *Balboni* (Anm. 35) 85; zusammenfassend zu allen Inschriften des Pankratiuskomplexes an der Via Aurelia vgl. *G. Nino Verrando,* Le iscrizioni attribuite al complesso di S. Pancrazio, in: RivAC 59 (1983) 151–209.

40 *De bello Gothico* I 18 (*Procopii Caesarensis Opera omnia,* rec. *J. Havry. Vol. II: De bellis libri V–VIII,* ed. *G. Wirth,* Leipzig 1963, 95, 4 f.): δι' ἄλλης πύλης . . ., ἡ ὑπὲρ ποταμὸν Τίβερίν ἐστι Παγχρατίου ἀνδρὸς ἁγίου ἐπώνυμος οὖσα. Vgl. ActaSS Maii III (1680) 18; *Fran-*

chi de' Cavalieri (Anm. 9) 77; ActaSS Novembris II/2 (1931) 250; *Huisman* (Anm. 3) 35; *Testini* (Anm. 37) 61; *Amore* (Anm. 28) 251; *O. Pietrobono,* S. Pancrazio a Via Aurelia Antica – Roma (Rom 1975) 5.

41 LP 62, 2 (I 303, 5–7 Duchesne): *Eodem tempore Narsis et Pelagius papa consilio inito, data laetania ad sanctum Pancratium, cum hymnis et canticis spiritalibus venerunt ad sanctum Petrum apostolum.* Vgl. *F. Gregorovius,* Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Bd. 1 (Dresden 1926) 366; *H. Grisar,* Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche (Freiburg 1925) 79 f.; *Huisman* (Anm. 3) 36; *Testini* (Anm. 37) 62.

42 Greg. Tur. *mart.* 38 (MGH.SRM I 512, 31–513, 8 Krusch) = *mart.* 39 (PL 71, 740 f.). Vgl. ActaSS Maii III (1680) 18; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 77; *Pesarini* (Anm. 28) 76; ActaSS Novembris II/2 (1931) 250; *Styger,* Märtyrergrüfte (Anm. 28) 270; *Heß* (Anm. 3) 197; *Leclercq* (Anm. 9) 1007; *Huisman* (Anm. 3) 24, 36; *Les Bénédictins de Paris,* Vies des Saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes, tome V: Mai (Paris 1947) 239; *Testini* (Anm. 37) 62; *Kötting* (Anm. 12) 22; *Rimoldi* (Anm. 12) 83; *Saxer* (Anm. 35) 2594.

43 *J. de Voragine,* Legenda aurea. Übers. Richard Benz (Darmstadt ^{10}1984) 392. Vgl. *Heß* (Anm. 3) 197 f.

44 Greg. Tur. *mart.* 82 (MGH.SRM I 543, 35–544, 20 Krusch) = *mart.* 83 (PL 71, 779 f.); *vitae* 6 (MGH.SRM I 696, 15–697, 10); *hist.* 10, 1 (MGH.SRM I/1^2, 477, 3 f. Krusch/Levison). Vgl. *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 78; *Leclercq* (Anm. 9) 1007; *Huisman* (Anm. 3) 36; *Testini* (Anm. 37) 63.

45 *Hom. in Ev.* 27 (PL 76, 1204–1210). Vgl. ActaSS Maii III (1680) 18; *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 77 f.; *Kirsch* (Anm. 12) 66; *Styger,* Märtyrergrüfte (Anm. 28) 270; *Huisman* (Anm. 3) 36; Vies des Saints (Anm. 42) 239; *Testini* (Anm. 37) 63; *Rimoldi* (Anm. 12) 82; *Pietrobono* (Anm. 40) 7; *Saxer* (Anm. 35) 2594.

46 *Reg. ep.* IV 18 (CChr. SL 140, 236, 1–237, 29 Norberg). Vgl. ActaSS Maii III (1680) 18; *Huisman* (Anm. 3) 36; Vies des Saints (Anm. 42) 239; *G. Ferrari,* Early Roman Monasteries. Notes for the history of the monasteries and convents at Rome from the V through the X century (= SAC 23) (Rom u. a. 1957) 341.

47 Vgl. *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 78; *Ferrari* (Anm. 46) 242–253.

48 Vgl. LP II 43 Duchesne; *Huisman* (Anm. 3) 36.

49 *Reg. ep.* IX 166 (CChr. SL 140 A, 724, 1–725, 14 Norberg). Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 37.

50 *Reg. ep.* II 6 (CChr. SL 140, 94, 1–24 Norberg). Vgl. *Delehaye* (Anm. 29) 311; *Huisman* (Anm. 3) 37.

51 *Reg. ep.* IX 233 (CChr. SL 140 A, 815, 1–14 Norberg). Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 37.

52 *Reg. ep.* IX 184 (CChr. SL 140 A, 740, 1–12 Norberg). Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 37; Vies des Saints (Anm. 42) 239.

53 *Reg. ep.* VI 50 (CChr. SL 140, 423, 1–12 Norberg). Vgl. *Delehaye* (Anm. 29) 347 f.; *Heß* (Anm. 3) 54; *Leclercq* (Anm. 9) 1007; *Huisman* (Anm. 3) 37; Vies des Saints (Anm. 42) 239; *Testini* (Anm. 37) 63; *Balboni* (Anm. 35) 85.

54 Vgl. *C. M. Kaufmann,* Handbuch der christlichen Archäologie. Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums (= WH.V 5) (Paderborn 1922) 593; *Huisman* (Anm. 3) 37; *Testini* (Anm. 37) 61.

55 Beda *hist. eccl.* III 29 (*Baedae historia ecclesiastica gentis Anglorum,* ed. *A. Holder,* Freiburg-Tübingen 1882, 160). Vgl. *Pietrobono* (Anm. 40) 7.

56 *Fundatio Abbatiae S. Augustini Cantuarensis* (PL 80, 95 C). Vgl. *Leclercq* (Anm. 9) 1007; Vies des Saints (Anm. 42) 239; *Pietrobono* (Anm. 40) 7.

57 Vgl. *Samson* (Anm. 6) 327; *Heß* (Anm. 3) 54; *Huisman* (Anm. 3) 37; Vies des Saints (Anm. 42) 239.

58 LP 72, 5 (I 327, 5–8 Duchesne): *Eodem tempore fecit basilicam beato Pancratio martyri via Aurelia, miliario secundo, a solo, et ornavit sepulchrum eius argento, qui pens. lib. CXX. Fecit et ciborium super altare ex argento, qui pens. lib. CLXXXVII. Fecit arcos argenteos V, qui pens.*

sing. lib. XV. Fecit et candelabra aurea III, qui pens. sing. libras sing., ubi multa bona simul optulit. Vgl. ebd. 326; ActaSS Maii III (1680) 18; *Dufourcq* (Anm. 37) 235–237; *Pesarini* (Anm. 28) 72 f.; *Kirsch* (Anm. 12) 66; *Gregorovius* (Anm. 41) I 366; ActaSS Novembris II/2 (1931) 250; *Delehaye* (Anm. 29) 291; *Marucchi* (Anm. 28) 62–64; *Styger,* Katakomben (Anm. 28) 284; *Styger,* Märtyrergrüfte (Anm. 28) 270; *Huisman* (Anm. 3) 37; *Nestori* (Anm. 28) 216 f.; *Kötting* (Anm. 12) 22; *Rimoldi* (Anm. 12) 83; *Amore* (Anm. 28) 252; *Saxer* (Anm. 35) 2594.

59 LP 97, 73 (I 508, 1–3 Duchesne): *Videlicet et basilicam beati Pancratii martyris nimia vetustate dirutam atque ruinis praeventa, isdem almificus praesul omnia in integro a noviter nimio decore una cum monasterio sancti Victoris ibidem situm restauravit.* Vgl. *Nestori* (Anm. 28) 217.

60 Vgl. *Franchi de' Cavalieri* (Anm. 9) 78 f.; *Huisman* (Anm. 3) 9.

61 *Kampschulte* (Anm. 6) 44; *Samson* (Anm. 6) 327; *Heß* (Anm. 3) 170; *Huisman* (Anm. 3) 122; *Schreiber* (Anm. 6) 31.

62 Vgl. *St. Beissel,* Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts (= StML.E 47) (Freiburg 1890) 73.

63 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 122.

64 Vgl. ebd. 123–126.

65 Vgl. *M. Ohlig,* Entstehung und Geschichte der katholischen Pfarrei St. Pankratius in Offenbach-Bürgel, in: St. Pankratius Offenbach-Bürgel (Offenbach 1981) 14.

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. ebd.; *L. Eckstein,* Die Pfarrkirche St. Pankratius heute, in: St. Pankratius Offenbach-Bürgel (Offenbach 1981) 81.

68 Vgl. *Ohlig* (Anm. 65) 16.

69 Vgl. *J. K. Laub,* Historisches Heimatbuch Budenheim. Anläßlich der 1200-Jahr-Feier von der Gemeindeverwaltung Budenheim herausgegeben (Mainz 1977) 7.

70 Vgl. ebd. 9.

71 Vgl. *A. Memmesheimer,* Zur Geschichte der Pfarrei St. Pankratius in Niederberg, in: 900 Jahre Pfarrei St. Pankratius Niederberg (Koblenz 1984) 9.

72 Vgl. ebd. 11; *F. Pauly,* Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Engers und das Klein-Archidiakonat Montabaur (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 19) (Trier 1970) 103.

73 Vgl. *Memmesheimer* (Anm. 71) 10.

74 Vgl. *P. Miesges,* Der Trierer Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters (= Trierisches Archiv, Ergänzungsheft 15) (Trier 1915) 52, 141; *Pauly* (Anm. 72) 104.

75 Frdl. Auskunft von P. Heinrich Spelthahn, Rödingen.

76 Vgl. *P. Clemen,* Die Kunstdenkmäler des Kreises Kleve (= Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 1/4) (Düsseldorf 1892) 433; *Huisman* (Anm. 3) 103; *H. P. Hilger,* Kreis Kleve 1: Altkalkar-Huisberden (= Die Denkmäler des Rheinlandes) (Düsseldorf 1964) 22.

77 Vgl. *Hilger* (Anm. 76) 22.

78 Vgl. *Clemen* (Anm. 76) 433; *Huisman* (Anm. 3) 103; *Hilger* (Anm. 76) 22: Erste Erwähnung im Xantener *liber procurationum* (1258–1291).

79 Frdl. Auskunft der Pfarrei Bidingen.

80 Frdl. Auskunft von Professor Arthur Baumann, Freiburg. Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 113; *G. Dehio,* Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Baden-Württemberg, bearb. von *F. Piel* (Darmstadt 1964) 78.

81 Frdl. Auskunft von Prof. Baumann.

82 Mdl. Mitteilung von Pfarrer Hättich, Burkheim.

83 Vgl. *J. Reindl,* Chronik von Grafentraubach = Graßlfing. Geschichte der Pfarrei und ehemaligen Hofmark Grafentraubach und der dazugehörigen Gemeinden und Ortschaften (Laberweinting ^{2}1984/85) 24 f.

84 Vgl. *Fastlinger* (Anm. 6) 364 Nr. 60; *Huisman* (Anm. 3) 121.

85 Vgl. *Theod. Jos. Lacomblet,* Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins oder des Erzstifts Cöln, der Fürstenthümer Jülich und Berg, Geldern, Meurs, Cleve und Mark, und

der Reichsstifte Elten, Essen und Werden, Bd. 1 (Aalen 1960 = Düsseldorf 1840) 5 Nr. 7; *W. Lorenz*, Gohr, Nievenheim, Straberg. Quellen zur Geschichte des Amtes Nievenheim, seiner Bewohner und Siedlungen, 1. Teil (= Inventare Nichtstaatlicher Archive 16) (Köln 1973) 54 Nr. 5. Das Datum, das *A. Zerhusen*, Die Geschichte der Pfarrkirche und des Gnadenbildes in Nievenheim (Nievenheim 1980) 2 nennt (790), ist nicht zu verifizieren. Die Urkunde vom 2. Mai 801, die *Binterim/Mooren* (Anm. 6) 271 als früheste kennen, ist bereits die zweite (vgl. *Lorenz* 54 f. Nr. 6).

85a Vgl. *P. Clemen*, Die Kunstdenkmäler des Kreises Neuss (= Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 3/3) (Düsseldorf 1895) 104; *Zerhusen* (Anm. 85) 2.

85b Vgl. *Lorenz* (Anm. 85) 66 Nr. 45. Nicht 1262 wie *Clemen* (Anm. 85a) 104.

86 Vgl. *Clemen* (Anm. 85a) 105; *Huisman* (Anm. 3) 102; *Lorenz* (Anm. 85) 180 Nr. 457.

87 Vgl. *Hoffmann* (Anm. 6) 68; *Heß* (Anm. 3) 76; *Huisman* (Anm. 3) 115 f.

88 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 114.

89 Vgl. ebd.

90 Vgl. *J. Isele*, Das Gotteshaus des hl. Pankratius zu Eschbach, in: Alb-Bote 13. Juli 1973.

91 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 113.

92 Vgl. *Isele* (Anm. 90).

93 Vgl. Anm. 81, 83, 104.

94 Vgl. *J. Manefeld*, Katholische Pfarrkirche St. Pankratius Mainz Hechtsheim (Mainz-Hechtsheim 1982) 3.

95 Vgl. *H. Patrzek*, Die Pfarrkirche zu Stockum (Arnsberg 1935) 3; *H. Schmidt*, Geschichte des Kirchspiels Stockum (Stockum 1960) 69.

96 Vgl. ebd. 10; Realschematismus der Erzdiözese Paderborn, Westfälischer Teil (Paderborn 1961) 405; *G. Dehio*, Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Nordrhein-Westfalen. 2. Band: Westfalen, bearb. von *D. Kluge* und *W. Hansmann* (Darmstadt 1969) 547; *H. Busen*, Kunst und Kultur im Gebiet der Röhr, in: Land an Röhr und Ruhr (Iserlohn 1971) 100; *K. Schmidt*, Pfarrkirche St. Pankratius, Stockum (Paderborn 1979) 2.

97 Vgl. *Patrzek* (Anm. 95) 9; *Huisman* (Anm. 3) 109 f.; *H. Schmidt* (Anm. 95) 84–86, 94; *Busen* (Anm. 96) 100–102; *K. Schmidt* (Anm. 96) 2, 10, 15.

98 Vgl. *F. J. Brand*, Paderborn in früheren Jahrhunderten, in: Anzeiger für den Kreis Paderborn 1858, Nr. 1; *Kampschulte* (Anm. 6) 44; *Evelt* (Anm. 6) 124; *W. Richter*, Die Jesuitenkirche zu Paderborn. Festschrift zur zweihundertjährigen Kirchweih (Paderborn 1892) 59.

99 *Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis* 157, rec. *F. Tenckhoff*, in: *Scriptores rerum Germanicarum* (Hannover 1921) 82, 13–22; Cosmidromius Gobelini Person und als Anhang desselben Verfassers *Processus translacionis et reformacionis monasterii Budecensis*, hrsg. Max Jansen (= VHKW) (Münster 1900) 29. Vgl. *Evelt* (Anm. 6) 123. *A. Ludorff*, Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Paderborn (Münster 1899) 68 beschränkt sich auf die Feststellung, die Marktkirche sei sicher um das Jahr 1000 vorhanden gewesen.

99a Vgl. *C. Honselmann*, Ein Festkalender des Paderborner Domes aus der Zeit Meinwerks, in: *P. Simon* (Hrsg.), Sankt Liborius, sein Dom und sein Bistum. Zum 1100jährigen Jubiläum der Reliquienübertragung (Paderborn 1936) 95–120.

100 Für die Daten zur Gemeinde Ostrach habe ich ganz besonders Herrn Walter Kempe zu danken, der mir seine gesamten, ausführlichen Vorarbeiten zur Auswertung überließ.

101 Vgl. *Bercker* (Anm. 6) 108; *W. Rieger*, in: Pfarrgemeinde St. Pankratius Ostrach (Ostrach 1982) 4.

102 Vgl. *Bercker* (Anm. 6) 109.

103 Vgl. ebd.

104 Vgl. *Eisele* (Anm. 6) 60 (1932) 127, 61 (1933) 33; *Bercker* (Anm. 6) Tabelle 170.

105 StA Sigmaringen, Ho 158, Herrschaft Ostrach, alter Bestand, Kirchen- und Schulsachen B 37, Nr. 25 (Pk 103). *Bercker* (Anm. 6) 109, 170 gibt dagegen 1608, *Eisele* (Anm. 6) 33 das Jahr 1688 als Erstnennung an.

106 Vgl. *Hoffmann* (Anm. 6) 155; *Huisman* (Anm. 3) 117.

107 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 120.

108 Vgl. *Lacomblet* (Anm. 85) I 43 f. Nr. 81; *P. Clemen / E. Polaczek,* Die Kunstdenkmäler des Landkreises Köln (= Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 4/1) (Düsseldorf 1897) 150; *Huisman* (Anm. 3) 101 verquickt diese und die folgende Angabe. Junkersdorf selbst hat allerdings bislang eine Urkunde aus dem Jahr 962 zum Anlaß seiner Jubiläumsfeiern genommen. Vgl. Festschrift 1000 Jahre Junkersdorf. Festwoche vom 29. September bis 7. Oktober 1962 (Weiden 1962); 1025 Jahre Junkersdorf. Festwoche vom 3.–11. Oktober 1987 (Junkersdorf 1987).

109 Vgl. *Clemen / Polaczek* (Anm. 108) 150; 1000 Jahre Junkersdorf (Anm. 108) 16; 1025 Jahre Junkersdorf (Anm. 109) 15.

110 Vgl. *Clemen / Polaczek* (Anm. 108) 150 f.; *Huisman* (Anm. 3) 101; *J. Obermanns / H. Clemens,* Die Gemeinde Lövenich im Spiegel der Geschichte (Weiden 1956) 188; 1000 Jahre Junkersdorf (Anm. 108) 16; 1025 Jahre Junkersdorf (Anm. 108) 15, 37.

111 Vgl. *Clemen / Polaczek* (Anm. 108) 151.

112 Vgl. *R. Gerstenhöfer / S. M. Westerholz,* Auerbach. Chronik einer Gemeinde (Passau o. J.) 58; *Huisman* (Anm. 3) 114.

113 Vgl. *Gerstenhöfer / Westerholz* (Anm. 112) 15–22, 57–60.

114 Vgl. *Büdinger,* Arnulf, in: ADB 1 (1875) 604; *E. Dümmler,* Geschichte des Ostfränkischen Reiches, Bd. 3: Die letzten Karolinger, Konrad I. (Leipzig ²1888) 417–421; *E. Mühlbacher,* Deutsche Geschichte unter den Karolingern (Stuttgart ²1959 = 1896) 635 f.; *W. Schlesinger,* Arnulf, in: NDB 1 (1953) 396; *Gebhardt,* Handbuch der deutschen Geschichte, hrsg. Herbert Grundmann. Bd. 1 (Stuttgart ⁹1970) 210; *W. Störmer,* Arnulf „von Kärnten", in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) 1015.

115 Vgl. *Bossert* (Anm. 6) 100 Nr. 30; *Huisman* (Anm. 3) 119; *Schreiber* (Anm. 6) 31; *K. Schwarzfischer,* Geschichte der Stadt Roding und ihres Pfarrgebietes (Roding 1967) 37 f.; *A. Möstl,* Wallfahrtskirche Heilbrünnl und Kirchen der Pfarrei Roding (Roding 1977) 6.

116 Vgl. *Möstl* (Anm. 115) 7.

117 Frdl. Auskunft der Pfarrei Roding.

118 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 98 f.; *K. Faymonville,* Die Kunstdenkmäler des Kreises Monschau (= Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 11/1) (Düsseldorf 1927) 16, 26; *G. Dehio,* Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Nordrhein-Westfalen I. Rheinland, bearb. von Ruth Schmitz-Ehmke (Darmstadt 1977) 421.

119 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 98 f.; 126 f.

120 Frdl. Auskunft von Studiendirektor Hans Steinröx, Monschau-Konzen. Vgl. *S. Corsten,* Ein Jahrtausend territorialer Entwicklung, in: 150 Jahre Landkreis Bergheim 1816–1966 (Bergheim 1966) 93.

121 Vgl. *Corsten* (Anm. 120) 93; *R. Meinecke,* Die katholische Pfarrkirche St. Pankratius und das Schloß Bergheim-Paffendorf (Erft) (= Rheinische Kunststätten 284) (Neuss 1983) 3.

122 Vgl. *Corsten* (Anm. 120) 93; *A. Ohm / A. Verbeek,* Kreis Bergheim 3: Königshofen-Türnich (= Die Denkmäler des Rheinlandes 17) (Düsseldorf 1971) 53.

123 Vgl. *Memmesheimer* (Anm. 71) 10.

124 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 65–67.

125 Vgl. *Samson* (Anm. 6) 326; *Schreiber* (Anm. 6) 31 f.; 75 Jahre St. Pankratius Buldern (Buldern 1981) 43; *B. Kötting,* Reliquien und Pfarrpatrozinien, in: 1000 Jahre Christen in Gescher (Gescher 1985) 24 führt zudem noch die Pankratius-Patrozinien in Anholt, Dingden, Südkirchen, Vorhelm, Vellern-Rinkerode und Emsdetten auf Gent zurück.

126 Vgl. dazu auch die Kritik bei *M. Zender,* Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter, in: Ostwestfälisch-Weserländische Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde, hrsg. Heinz Stoob (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde I 15) (Münster 1970) 293.

127 Vgl. 75 Jahre Buldern (Anm. 125) 13; *H. Börsting,* Handbuch des Bistums Münster. Zweiter Band: Gegenwart (Münster ²1946) 907 verzeichnet dagegen nur „11. Jh.". Auch *A.*

Ludorff, Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Coesfeld (Münster 1913) 27 notiert lediglich „bald nach 1032".

128 Vgl. *A. Hüsing*, Die Pfarrgemeinde Gescher. Geschichtliche Nachrichten (Gescher 1895) 8; *Ludorff* (Anm. 127) 95; *H. Hüer*, Gescher. Aus Vergangenheit und Gegenwart (Gescher 1933) 11 f., 15; *Börsting* (Anm. 127) 907; *H. Hüer*, Gescher in Vergangenheit und Gegenwart (Gescher 1967) 27 f., 37; *Dehio* (Anm. 96) 182; *A. Schröer*, 1000 Jahre St. Pankratius, in: 1000 Jahre Christen in Gescher (Gescher 1985) 12.

129 Vgl. *Schröer* (Anm. 128) 14 f.

130 Vgl. *Heß* (Anm. 3) 111; *Huisman* (Anm. 3) 106; 1068–1968. 900 Jahre Borgloh. Geschichte des Kirchspiels, hrsg. aus Anlaß der Jahrhundertfeier am 17./18. August 1968 (Borgloh 1968) 11; *B. Feige*, Borgloh. Seine Geschichte und Geschichten (Borgloh ²1981) 4, 26.

131 Vgl. *L. Bügener*, Die Pfarrei St. Pankratius im Wechsel der Zeiten, in: 1030–1980: Gemeinde unterwegs. 950 Jahre St. Pankratius Hamm-Hövel. Festschrift zur 950-Jahr-Feier (Hövel 1980) 12. *Börsting* (Anm. 127) 907 dagegen: 1250.

132 Vgl. *Tibus* (Anm. 6) 621; *A. Ludorff*, Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Lüdinghausen (Münster 1893) 46; *Huisman* (Anm. 3) 105; *Bügener* (Anm. 131) 13. *Börsting* (Anm. 127) 907: 12. Jh.

133 Vgl. *B. Grünewald*, Bilder aus der Geschichte der Gemeinde Osterfeld in Westfalen (Osterfeld 1920) 13; Oberhausener Heimatbuch, bearb. *W. Seipp* (Oberhausen 1964) 158 f.

134 Vgl. *Grünewald* (Anm. 133) 13; *Seipp* (Anm. 133) 157 f.

135 Vgl. *Schröer* (Anm. 128) 15; 900 Jahre Borgloh (Anm. 130) 38; 75 Jahre Buldern (Anm. 125) 43. *Kötting* (Anm. 125) vermutet eine gleichzeitige Übertragung der Pankratius-Reliquien mit der Translation der Vitusreliquien im Jahre 836.

136 Vgl. *Huisman* (Anm. 3) 108.

Hinc barbaries, illinc Romania . . .

Zum Wandel des Romdenkens im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien

Von RICHARD KLEIN

Die Kaiserkrönung Karls des Großen war in der Geschichte der Romidee ein glanzvoller Höhepunkt. Nach Jahrhunderten besaß die einstige Metropole der alten Welt wieder einen Herrn, den ihre Bürger als Inhaber eines universal-christlichen Kaisertums verstehen konnten. Aber auch bei dem Reichsvolk der Franken regten sich ähnliche Gedanken. Schon vor dem Jahr 800 begrüßte der Theologe Alkuin seinen Herrn, den defensor ecclesiae und patricius Romanorum, als den kommenden Imperator, der das Imperium als letzter, friedenstiftender Herrscher übernimmt und so das Ende der Tage hinausschiebt. Zwar war ihm bekannt, daß das heidnische Imperium untergegangen war, aber er erinnerte sich, daß es ein christliches Reich gab, und er wußte, daß dieses nach den Lehren der Kirchenväter bis zum Ende der Welt bestehen wird[1]. Der sichtbare Ausdruck für die Verwirklichung dieser Gedanken war die Aufschrift Renovatio Imperii Romani, welche die Kaiserbulle Karls schmückte. Auch wenn die Formulierung imperator Romanorum vermieden wurde, da man die Römer nicht zum herrschenden Reichsvolk erheben wollte, so belegt doch die vorsichtig gewählte Umschreibung des Kaisertitels Romanum gubernans imperium, wie sehr man überzeugt war, daß der König der Franken die römische Kaiserwürde errungen hatte[2]. In diesem Sinn äußern sich auch die Vertreter des Reichseinheitsgedankens, als erster Karls ehemaliger Vertrauter Angilbert, sodann die Dichter Modoin von Autun und Ermoldus Nigellus. Rom lebt nach dem Willen Gottes, wie sie glaubten, im fränkischen Reich wieder auf, und es entspricht der göttlichen Vorsehung, daß Karl in Aachen ein zweites Rom erbauen ließ. Sie scheuen sich auch nicht, die Maßstäbe des augusteischen Imperiums auf das neu entstandene Machtgebilde zu übertragen, denn sie sprechen von einer unbegrenzten Ausdehnung, von der Sorge für den Frieden in der Welt und der kulturellen Mission, deren man sich würdig zu erzeigen habe. Sie gehen sogar über den Gedanken der Wiedergeburt hinaus und achten die Macht Karls höher als die der früheren römischen Herrscher[3].

Wenn auch der Translatio-Imperii-Gedanke erst in der Stauferzeit durch den Bischof Otto von Freising deutlich formuliert wurde, so wurde auch in der Wahrung des heidnisch-antiken Erbes deutlich, daß die Romidee mit dem Erwerb des romulischen Namens schon in der Karolingerzeit

eine umfassende Erneuerung erfahren hatte. Das goldene, kaiserliche Rom, wie es Alkuin pries, war nicht vernichtet worden in den Stürmen der Völkerwanderung, im Gegenteil, die Idee war so lebenskräftig, daß sie ihre prägende Wirkung auf den mächtigen Frankenherrscher nicht verfehlte. Der König des Nordens erinnerte sich zwar auch an seinen germanischen Vorgänger in der Herrschaft über Rom, was er mit der Überführung der Reiterstatue Theoderichs des Großen von Ravenna nach Aachen anzeigte, aber noch mehr ließ er es sich gefallen, im Saal der Ingelheimer Pfalz in die Reihe der römischen Kaiser gestellt zu werden, die einst das imperium christianum regierten[4].

Die ganze Tragweite der Entwicklung mag man ermessen, wenn man jene kraftvolle Erneuerung mit der pessimistischen Endzeiterwartung drei Jahrhunderte früher kontrastiert, als angesichts der sich stets verstärkenden Germaneneinfälle der Untergang Roms unmittelbar vorausgesagt wurde. Gemeinsam mit vielen Gleichgesinnten glaubte der vornehme Aquitanier Sulpicius Severus um die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert, daß die Ablösung des einst von Daniel prophezeiten, seit langem auf Rom bezogenen vierten Reiches durch ein messianisches Endreich unmittelbar bevorstehe. Er gründete seine dunklen Ahnungen über das Eintreten dieses Ereignisses – bestärkt durch ähnliche Voraussagen des heiligen Martin von Tours – vor allem damit, daß der römische Boden weitgehend von fremden Stämmen besetzt gehalten werde, die auf immer neue Eroberungen aus seien. Besonders die Goten seien es, so meint er, die trotz ihres Zusammenlebens mit den Römern nicht von ihren barbarischen Sitten lassen wollten. Auch die offene und latente Rivalität der beiden Kaiser, die das Römische Imperium teilten, nennt er ein untrügliches Indiz dafür, daß das Ende des Römischen Reiches und die Wiederkunft Christi auf Erden nicht mehr lange auf sich warten ließen[5]. In dieser Düsternis stellte sich für viele Beobachter vierhundert Jahre vor dem Weihnachtstag des Jahres 800 die politische Situation dar. Angesichts jenes scharfen Gegensatzes zwischen Untergangsvision und Wiedergeburt, zwischen tiefem Pessimismus und neuer Gewißheit, erhebt sich nicht allein die Frage, welche politischen Ereignisse jene Veränderung herbeiführten. Weit wichtiger erscheint es zu analysieren, welche Wandlungen die seit alters vorhandene Romidee angesichts dieser Wirren erfahren hat, so daß es zu ihrem Wiederaufleben in der Zeit Karls des Großen kommen konnte.

Wenn hierbei eine Beschränkung auf die gallischen Provinzen des fünften und sechsten Jahrhunderts erfolgt, dann deswegen, weil diese Länder damals eine letzte literarische Blüte erlebten, wie sie nirgendwo sonst zu beobachten ist[6]. Außerdem zeigt sich, wie in jenem wohl am stärksten von der römischen Tradition geprägten Gebiet die drohende Vernichtung des Reiches und seiner Kultur zu einer Lebensfrage wurde. Nicht in dem von Einfällen am längsten verschonten Nordafrika, auch nicht im Kernland Italien, sondern in dem nördlich angrenzenden, von städtischen Kulturzen-

tren durchsetzten Teil des einstigen Imperiums fand das entscheidende Ringen um den Erhalt einer Lebensform statt, das zu völlig unterschiedlichen Antworten führte. Daß diese vielfach in gleicher Zeit gegeben wurden, läßt die Aktualität sichtbar werden, die dem Thema zukam, deutlich wird aber auch die tiefe Verwurzelung aller Beteiligten in einem römischen Wertesystem, ohne das man in Zukunft nicht auskommen zu können glaubte[7].

I

Als *erstes* ist auf die Kreise des gallorömischen Adels einzugehen, welche in konservativ-patriotischer Manier die überkommenen römischen Wertvorstellungen verteidigten. Ihr Sprachrohr ist für uns *Apollinaris Sidonius,* der einem reichen senatorischen Geschlecht aus der Auvergne entstammte. Aus seinen zahlreichen Gedichten und Briefen läßt sich ablesen, wie eifrig gehütetes Standesbewußtsein, rhetorische Bildungstradition und starker Selbstbehauptungswille zusammentreffen, um einen Anspruch aufrechtzuerhalten, der nicht nur Späteren als anachronistisch und illusionär erscheinen muß[8]. Dies zeigt sich bereits bei einem Blick auf die von inneren und äußeren Krisen aufgewühlte Heimat des Dichters und die politische Rolle, welche er hierbei noch immer spielen zu können glaubte. Seit der Abtrennung von der östlichen Reichshälfte hatte das Westreich wichtige Teile verloren und war schließlich in der Mitte des 5. Jahrhunderts auf Italien, Teile Galliens sowie Reste Spaniens und Nordafrikas beschränkt. In Gallien hatten bereits nach der Abberufung der Legionen vom Rhein durch Stilicho im Jahre 406 Sueben, Vandalen und Alanen diese uralte Grenze durchbrochen. Wenig später kamen die Westgoten ins Land, denen seit 418 wichtige Gebiete im Südwesten eingeräumt wurden. Schließlich gesellten sich 443 noch die Burgunder hinzu, während der fränkische und alemannische Druck in den Randgebieten weiter anhielt. Trotz der Bündnisse mit den römischen Machthabern, an welchen die germanischen Könige der Form nach festhielten, war das Land bereits voll von Eroberern, was die Verwüstung von Städten und Landbesitzungen sowie Sklaven- und Bauernaufstände zur Folge hatte[9].

Angesichts dieses desolaten Zustandes, der auf ein Ende der weströmischen Herrschaft hindeutete, mutet es geradezu weltfremd an, wenn der römerstolze Aristokrat in drei Kaiserpanegyriken eine Rettung und darüber hinaus sogar eine machtvolle Erneuerung des wankenden Reiches von dem jeweils gepriesenen Thronanwärter erwarten zu können glaubt. Zunächst verherrlicht er im Jahre 456 seinen Schwiegervater Avitus, der nach dem schmählichen Ende des greisen Petronius Maximus und der zweiwöchigen Plünderung Roms durch die Vandalen auf den Thron erhoben wurde, als Bringer eines goldenen Zeitalters; denn er schicke sich an, den bereitstehenden Triumphwagen als Sieger über alle Feinde zu besteigen. In enger

Anlehnung an die überkommene Topik eines Claudian und Rutilius Namatianus läßt der Panegyriker, der zusammen mit Avitus in die leidgeprüfte ehemalige Reichshauptstadt geeilt war, diese selbst auftreten und in beredten Worten über ihr Schicksal klagen. Er verkennt die mißliche Situation des Augenblicks nicht, denn er gesteht ein, daß das zerstückelte Reich nur noch ein Schatten seiner selbst sei, während Rom eine Erniedrigung durch die Barbarenflut erfahren habe. Die Ursache für das Unglück wird jedoch nicht in der militärischen oder sozialen Schwäche gesehen, sondern im Verlust der Freiheit unter dem langjährigen Joch des tyrannischen Valentinian III. Nun aber werde sich Rom aus dem Unglück erheben, so meint er, weil der neue, von den Göttern auserwählte Herrscher den Senat an seiner Seite habe und zugleich Konsul sei. Dieses einst von Symmachus und anderen vertretene antiquierte Freiheitsideal, das Teil der heidnischen Romidee war, soll in den Augen des Sprechers noch dadurch an Glaubwürdigkeit gewinnen, daß er den bejahrten gallischen Senator in rhetorischer Manier einem Camillus und Cincinnatus an die Seite stellt. Damit möchte er das ausgeprägte Pflichtbewußtsein des Erwählten dokumentieren, während der Vergleich mit Trajan sowie die Erinnerung an Caesars Niederlage bei Gergovia auf die erfolgreiche Kampfkraft des Gallorömers Avitus aufmerksam machen soll, der dem caput mundi den Wiederaufstieg garantiert[10]. Mochte auch der Romstolz des gallischen Lobredners durch die ehrenvolle Aufstellung seiner Statue auf dem Trajansforum der Ewigen Stadt befriedigt werden, so muß ihm doch durch das rasche Scheitern seines Schwiegervaters auf dem Thron das schreiende Mißverhältnis zwischen einem an der Vergangenheit orientierten Ideal und der Wirklichkeit bewußt geworden sein[11].

Trotz aller Rückschläge trägt er zwei Jahre später keine Bedenken, den nach Gallien geeilten neuen Kaiser Majorian, der zusammen mit dem Heermeister Rikimer die Schuld am Tode des Avitus trug, erneut als siegreichen Hoffnungsträger des Heils zu apostrophieren. Die waffenstarrende Roma wirft sich ihm zu Füßen und dankt ihm für einige unbedeutende Erfolge, welche er über Franken und Alamannen errungen hatte. Obwohl ein Feldzug gegen die Vandalen erst noch bevorstand, zeichnet er den praesens princeps wiederum nach dem Beispiel früherer Herrscher wie Trajan als Herrn der Welt, dessen Tribunal die Feinde Roms entwaffnet umstehen, während er sein Verhältnis zum Senat als das eines idealen princeps civilis darstellt[12]. Auch für diesen Lobpreis erhält der Dichter durch die Heranziehung zur Hofgesellschaft und die Übertragung des Comestitels den erwarteten Lohn[13]. Der Höhepunkt seines unerschütterten Romglaubens sollte aber erst anläßlich des Herrschaftsantritts des aus dem Osten entsandten Kaisers Anthemius sichtbar werden, dem der inzwischen bekannt gewordene Gallier im Jahre 467 erneut einen Panegyricus halten durfte. Trotz einer noch schlechteren politischen Gesamtsituation erstaunt es nicht mehr, daß er auch hier die Hoffnung auf eine Wende äußert, die er in gewohnter Ma-

nier als Anbruch eines goldenen Zeitalters feiert. Obgleich der Krieg gegen den Vandalen Geiserich ruhmlos abgebrochen worden war und der allem römischen Einfluß distanziert gegenüberstehende Westgote Eurich in der Heimat des Sidonius den Foederatenvertrag löste, stimmt der Dichter wiederum einen Preisgesang auf den gewaltigen Umfang des Reiches an. Aber nicht zufrieden damit, Anthemius erneut auf das Ideal eines Senatskaisers festzulegen, den der Mantel des Konsuls erfreuen möge, glaubt er jetzt ein zusätzliches Moment ins Spiel bringen zu können. Durch das Auftreten eines Graecus imperator sei die Reichsteilung rückgängig gemacht, so daß endlich Friede in dem einträchtig geführten Reich herrsche. Dabei ist ein Überlegenheitsgefühl des Weströmers gegen die emporgekommene östliche Rivalin unverkennbar. In metaphorisch-mythologischer Verkleidung wird die Stadtgöttin Roma im Osten, wo sie ein neues Haupt sucht, von Aurora als caput mundi begrüßt. Nun sei durch die Übersendung eines tatkräftigen Regenten die Gelegenheit zur Revanche gekommen, jene beneficia zurückzuerstatten, die es einst als Anteil an Roms Glück erfuhr[14]. Die schmeichlerischen Worte, wozu sich der in der Sorge um seine Heimat getriebene Redner veranlaßt sieht, waren ausschlaggebend dafür, daß er wie einst Rutilius Namatianus zum Präfekten der Ewigen Stadt erhoben wurde[15].

Will man das Stimulans angeben, welches Apollinaris Sidonius zu dieser die Realität so völlig negierenden Haltung bewegte, so läßt es sich in einem Satz zusammenfassen. Es ist der tief verwurzelte, durch Herkunft, Sprache und Bildung geformte Romglaube, der ihn nach allem greifen läßt, was den gegenwärtigen Zustand aufrechterhalten kann. Obwohl die Familie seit Generationen in Gallien ansässig war, ist Rom stets seine geistige Heimat geblieben. In einer geradezu hymnischen Partie eines Briefes an seinen Freund Eutrop nennt er sie einmal domicilium legum, gymnasium litterarum, curia dignitatum, vertex mundi, patria libertatis (ep. I 6,2). Jene gebildeten galloromanischen Adeligen, deren Repräsentanten Apollinaris und Avitus waren, pflegten auf ihren ausgedehnten Latifundien im Umgang mit gleichgesinnten Freunden einen standesgemäßen Lebensstil, wie sie ihn von ihren Vätern und Vorvätern gelernt hatten. Im Besitz der zeitgemäßen Bildung, die sie sich in einer der zahlreichen Rhetorenschulen des Landes angeeignet hatten, bedienten sie sich einer gezierten, preziösen Sprache und führten stets die Leistungen der Vorfahren im Munde, der Feldherrn, Konsuln und Dichter[16]. Obwohl seit längerem für ein oberflächliches Christentum gewonnen, führten sie in literarischer Einkleidung ihrer politischen Äußerungen noch immer die heidnischen Götter im Munde, welche für sie ein untrennbarer Bestandteil des römischen Erbes waren[17]. Hierin unterschied sich Apollinaris Sidonius nicht von seinen bekannten Vorgängern wie z. B. Decimus Ausonius, der seinen Preis auf das goldene Rom, die erste unter allen Städten, als göttliche Prophezeiung vorführt, aber auch nicht von Rutilius Namatianus, der überzeugt ist, daß die alte Hauptstadt als Spenderin von Recht und Gesetz unter den Völkern aufgrund ihrer

göttlichen Stiftung ewig bestehen werde[18]. Jene Überzeugung, alles, was man an römischen Bildungswerten schätzte, zu besitzen, steigerte sich nach der Plünderung Roms zu einem politischen Selbstwertgefühl. Der gallorömische Adel hielt die eigene Heimat für das caput imperii und glaubte, auch politisch die Führung in der westlichen Welt übernehmen zu müssen. „Dein Gallien", so redet Roma den gallischen Kaiser Avitus einmal an, „wird mir einen neuen Princeps geben, der die Rettung bringen wird."[19] So überlagert das nationale Element jener Adeligen ihr Religionsverständnis derart, daß sie ihr Christentum lediglich als Teil ihres Römertums verstehen. Daher rührt auch die wiederholt anklingende Aversion des Dichters gegen das Mönchtum seiner Zeit, da ihm dessen staatsindifferente Haltung nicht unbekannt blieb. Es harmonierte nicht mit seinem Verständnis einer institutionalisierten, fest in den Staat eingebundenen Kirche[20]. Ein Leben ohne oder gar außerhalb des römischen Reiches war für diese Kreise undenkbar; denn dies hätte eine Trennung von allem bedeutet, was ihrem Leben Halt und Sinn verlieh.

Jene Illusion einer trotz aller Bedrohung friedlichen und heilen Welt, in welcher sich diese begüterten, nationalbewußten Kreise noch immer wähnten, zeigt sich auch in der merkwürdigen Verkennung der außerordentlichen Gefahren, welche das römische Reich sowohl im innen- wie im außenpolitischen Bereich bedrohten. Was bei Apollinaris Sidonius augenscheinlich nicht in den Blick rückt, ist zunächst die soziale Not der bäuerlichen, aber auch der städtischen Bevölkerung. Es ist bekannt, daß viele Angehörige nicht nur der humiliores durch die drückende Steuerlast sich derart verschuldeten, daß Teile von ihnen sich von ihrem Wohnort entfernten, um entweder ein unsicheres Bandenleben zu wählen oder gar zu den germanischen Landesfeinden zu fliehen[21]. Es ist gewiß zu einseitig, deswegen Sidonius als Vertreter einer untergehenden herrschenden Klasse mit betont egoistischen Interessen einzustufen, aber es bleibt doch festzuhalten, daß der Dichter als Exponent jener domini sublimes die tieferen Ursachen der Notlage, in welcher sich die unteren Schichten befanden, nicht berührt. Dies ist in gleicher Weise gegenüber der freien wie der unfreien Bevölkerung zu beobachten[22].

Weitaus offenkundiger sind die Folgen des verengten, ganz und gar auf das politische und kulturelle Erbe Roms ausgerichteten Blicks für die Einschätzung, welche der Dichter durchweg den Germanen angedeihen läßt. Er grenzt sie in abschätziger Weise als unfreie Barbaren von den freien Römern ab und bedient sich zu ihrer Charakterisierung bedenkenlos des rhetorischen Vokabulars, das seit alters bekannt war, aber durch den verstärkt aufkommenden Antigermanismus in der Literatur des vierten Jahrhunderts jedem, der die gleichen Gefühle zum Ausdruck bringen wollte, reichlich zur Verfügung stand. Zunächst erkennt er in ihnen die Feinde des Reiches, deren erklärtes Ziel es sei, die Herrschaft Roms zu vernichten[23]. Da die römische Lebensordnung die einzige Konstante seines Denkens und Han-

delns ist, scheut er sich nicht, seinen Standpunkt dann zu ändern, wenn er glaubt, einen Germanenfürsten der römischen Sache dienstbar machen zu können. So schildert er den Westgotenkönig Theoderich, der sich zu einem Foedus entschloß und die Waffen für Rom ergriff, als decus Gotorum et Romanae columen salusque gentis (carm. VIII 251 f.). Trotz solcher Einschränkungen, die ihn sogar zu einem peinlichen Lobgedicht auf seinen persönlichen Gegner, den Westgotenkönig Eurich, bewegten, da er sich von ihm Hilfe gegen andere Germanenstämme verspricht, verstärken noch den Eindruck eines stets vorhandenen antigermanischen Affekts. Er akzeptiert die Barbaren aber nur dann, wenn er glaubt, daß sie sich als Freunde der römischen Herrschaft erweisen[24]. Dies verrät erneut eine gewisse Blindheit gegen alles, was sich damals abspielte; denn er scheint nicht zu erkennen, wie brüchig jene foedera waren und welche Schmach die Zahlungen für das Ansehen der Vertreter Roms bedeuteten. Seine Abneigung gründet sich auch auf die mangelnde Kultur der Germanen, worin er eine lebensbedrohende Gefährdung der lateinischen Bildungstradition sieht. Nicht allein deswegen, weil er einer Denkweise verpflichtet ist, welche Barbaren auf die Stufe von vernunftlosen Tieren herabwürdigt, sondern vor allem, weil er einen Verfall der lateinischen Sprache feststellen muß, bleibt ihm der Zugang zu den neuen Völkern versperrt[25]. Keiner Erwähnung würdigt er deren Sittenreinheit, welche die der galloromanischen Grundbesitzer bei weitem übertraf. Gnade unter den Eroberern findet in seinen Augen nur, wer sich zu den Verehrern des römischen Geistes rechnete, wie wiederum der Westgote Theoderich II. Dieser König wird plötzlich nicht nur gerühmt, weil er die „unkundige, barbarische" Redeweise abgelegt habe, sondern auch, weil er körperliche und moralische Vorzüge besitze[26].

Schließlich trug zur germanenfeindlichen Einstellung der senatorischen Schicht ganz wesentlich bei, daß die Barbaren sich nicht zur römisch-katholischen Kirche bekannten, sondern Arianer oder noch Heiden waren. Hieraus läßt sich wiederum ablesen, wie eng in den Augen des Dichters und seiner Standesgefährten das religiöse Bekenntnis mit der nationalen und kulturellen Einheit des römischen Imperiums verbunden war. Wenn die gotischen Barbaren schon nicht Römer werden wollten, so bekennt er einmal, sollten sie doch zum katholischen Glauben übertreten, um dadurch auf die Stufe der römischen Kultur emporzusteigen[27]. Hier kündigt sich eine Entwicklung an, die nicht nur für den späten Apollinaris Sidonius, den Bischof und standhaften Verteidiger der ihm anvertrauten Gemeinde von Clermont, von ausschlaggebender Bedeutung werden sollte. Als jene Landadeligen einsahen, daß sie von der politischen Zentrale in Rom endgültig im Stich gelassen wurden, vermeinten sie den einzigen Lebenssinn darin zu erkennen, ihr Römertum in den Dienst der katholischen Kirche zu stellen. Wie Apollinaris Sidonius übernahmen auch andere gallorömische Aristokraten Amt und Aufgaben eines Bischofs. Wie einst als weltliche Würdenträger suchten sie in dieser neuen Funktion nicht allein die ihnen anvertrau-

Herde römischer Bürger zu schützen, vielmehr war es ihr Ziel, den übriggebliebenen Resten des römischen Geisteslebens eine Heimstatt zu schaffen. Darum bemühten sie sich mit um so größerer Zähigkeit, je mehr ihnen jede politische Sinngebung dahinschwand. Es sollte sich zeigen, daß sie dieses zweite Anliegen in ungeahntem Ausmaß verwirklichen konnten; denn bis in das sechste Jahrhundert hinein wurden die aus dem gebildeten Senatorenstand hervorgegangenen geistlichen Leiter der Christengemeinden Vermittler römischer Gesittung und Bildung. In dem Maß, wie germanische Fürsten und ihr Gefolge lange nach dem Zusammenbruch der politischen Macht Roms sich für die rhetorischen Bildungsformen und -inhalte öffneten, war dem Rückzug der Vorfahren auf die Welt des Geistes wenigstens ein Teilerfolg gegönnt[28].

Faßt man die Ergebnisse der Einzelbetrachtung zusammen, so ergibt sich folgendes: Ein Impuls für ein Weiterleben der Romidee konnte von einer derartig geprägten Einstellung nicht mehr erwartet werden. Das rückwärts gerichtete Denken dieser Kreise war lediglich darauf ausgerichtet, einen Zustand aufrecht zu erhalten, der keine Zukunft mehr besaß. Angesichts des kraftlos gewordenen westlichen Imperiums wurde jede optimistische Zukunftsperspektive alsbald zu einem leeren Schein. Der Grund für jene Blindheit lag aber auch darin, daß hier das christliche Bekenntnis noch nicht zu einer eigenständigen Rolle gelangt war, sondern lediglich eine Stütze jener heidnischen Orbis Romanus-Vorstellung bildete. Als Apollinaris Sidonius nach dem Verlust seiner Bischofsstadt gezwungen war, in die Verbannung zu gehen und schließlich das Ende der bisherigen Reichsverwaltung erlebte, gestand er sich das Scheitern aller seiner Hoffnungen und Pläne ein. Da er sich aber keine Alternative zum Fortbestehen des Imperiums vorstellen konnte, verblieb ihm einzig die beredte Klage über den politischen Niedergang und die geistige Kraftlosigkeit der Zeit. Wenn es auch manchen Bischöfen gelang, das kulturelle Erbe an einige unter den neuen Herren erfolgreich weiterzugeben, so ist das letzte Wort des Sidonius über die absterbende Welt der Romania doch das Eingeständnis, daß die politische Romidee, wie er sie vertreten hatte, keinen Lebensraum mehr besaß[29].

II

Es wurde bereits angedeutet, daß es neben den selbstbewußten Aristokraten in Gallien noch eine *zweite* Gruppe von Männern gab, welche sich mit Besorgnis über das Schicksal des Reiches äußerten. Es handelt sich um die Vertreter der asketischen Richtung, welche vor allem dem Leben des heiligen Martin, des verehrungswürdigen Bischofs von Tours, nachzueifern suchten. Wie dieser aus dem Balkan stammende Offizier nach seiner Taufe einem weltlichen Leben entsagt und sich in ein Kloster zurückgezogen hat-

te, so tat es unter dem Eindruck der stürmischen Ereignisse eine große Zahl einheimischer Adeliger, die dadurch bekundeten, daß sie sich mit einem oberflächlichen Namenchristentum nicht mehr abfinden wollten[30]. Stellvertretend für viele andere seien Paulinus von Nola und Sulpicius Severus genannt, die beide eine glänzende Karriere abbrachen und als Priester sich ganz der Askese hingaben. Hierin glaubten sie den Sinn ihres Daseins weit eher gefunden zu haben als in der seichten Rhetorik und in dem überkommenen adeligen Lebensstil[31].

Ein Zentrum jenes Anachoretentums, das freilich unter dem Druck der Verhältnisse nicht immer am Ideal völliger Zurückgezogenheit festhalten konnte, waren im südlichen Gallien die Metropole Marseille, wo der aus der Dobrudscha stammende Johannes Cassianus zwei Klöster errichtete, und die Insel Lerin, wo sich Honoratus, der spätere Bischof von Arles, in klösterlicher Abgeschiedenheit niederließ[32]. Frei von den Geschäften der Welt, bemühten sich diese Männer nicht nur um ein tieferes Glaubensverständnis, sondern suchten darüber hinaus nach den wahren Gründen für den Niedergang der römischen Welt, der sie sich mit nicht weniger Patriotismus zugehörig fühlten als ihre weltlichen Studiengefährten. Aber sie waren frei von der Sorge um Besitz und politische Einflußmöglichkeit; daher verwundert es nicht, daß ihre Erklärungen einerseits realistischer ausfielen als alles, was sich auf der Gegenseite artikulierte, andererseits aber auch erheblich düsterer, denn unabhängig vom politischen Auf und Ab des Augenblicks übersahen sie die Gesamtentwicklung weitaus besser. Seine heilsgeschichtliche Stütze fand der resignierende Pessimismus in den überkommenen Endzeitprognosen, welche ihren Ausgang von den Träumen Daniels und den Andeutungen des Paulus im zweiten Thessalonicherbrief nahmen, in der Johannesapokalypse bereits einen ersten antirömischen Höhepunkt fanden und seit Irenaeus und Hippolyt, Tertullian und Laktanz immer wieder im Sinne eines baldigen Endes des römischen Imperiums gedeutet wurden[33]. Eine ungeahnte Brisanz erfuhr jene Deutung mit der weder von Christen noch von Heiden jemals erwarteten Eroberung Roms durch ein barbarisches Volk im Jahre 410[34]. Hatte Augustinus dieses Ereignis und die daran sich anschließende Diskussion zum Anlaß genommen, den grundlegend andersartigen Charakter der christlichen civitas caelestis zu erklären und diese von jedem vergänglichen Staatsgebilde abzuheben[35], so glaubte der im fernen Palästina weilende Hieronymus, daß der Untergang Roms unmittelbar bevorstehe. Da auch er wie die meisten Christen dieser Zeit sich ein menschenwürdiges Leben nur innerhalb des schützenden Imperium Romanum vorstellen konnte, sah er angesichts der eingetretenen Katastrophe keine Rettung mehr für diese Welt. Der Grund des unsagbaren Leidens, das nun hereingebrochen war, liegt für ihn in der Sündhaftigkeit der Menschen, welche das gerechte Strafgericht Gottes getroffen hat: Nostris peccatis barbari fortes sunt. Nostris vitiis Romanus superatur exercitus (ep. 60, 17)[36].

Mit einer solchen Deutung, die einen Widerstreit von Selbstbehauptung und Ergebung in den göttlichen Willen offenkundig macht, wird dieser Kirchenvater zum unmittelbaren Vorläufer jenes gallischen Mönches, dem wir gewiß die nüchternste Darstellung über den Untergang Roms verdanken. Es ist *Salvian* von Marseille, der unter dem Eindruck der Barbarenstürme seine moselländische Heimat verließ, dem weltlichen Leben entsagte und als Presbyter im geschützten Südgallien zuerst in Lerin und dann in Marseille seine Erfahrungen niederschrieb[37]. Auch wenn er in seinem Werk „Über die göttliche Lenkung der Welt" die bereits im Titel ausgesprochene apologetische Zielsetzung nie aus den Augen verliert, so geraten ihm weite Partien doch zu einer hellsichtigen Analyse der damaligen Zeitverhältnisse. Sie sind in bewußtem Widerspruch zu dem Standesdenken der gallorömischen Adelsschicht geschrieben, wie es in den Gedichten des Apollinaris Sidonius sichtbar geworden war. Als Römer vornehmer Abkunft und hoher Bildung[38] ist Salvian gewiß vom gleichen Schmerz über den unaufhaltsamen Niedergang beseelt, aber gerade das, was bei seinem Widerpart mit keiner Silbe zum Vorschein kommt, wird hier zur wichtigsten Ursache des Verfalls. Es sind die moralische Dekadenz und der hemmungslose Eigennutz der herrschenden Schichten, wie sie bereits Hieronymus gegeißelt hatte. Er bleibt jedoch nicht bei einer allgemeinen Klage stehen, wie dies bei zeitgenössischen gallischen Autoren der Mönchsbewegung zu beobachten ist[39], sondern konkretisiert seine Antwort in einer Weise, die zeigt, daß er über die politische und soziale Lage bestens informiert ist. Richtet sich seine Kritik an dem oberflächlichen Vergnügen teurer Schauspiele und den Relikten des Heidentums, an der Sexualmoral und der Verfolgung der Mönche noch gegen die Lebensweise aller Christen[40], so legt er dort, wo er die Willkürherrschaft der Reichen und Mächtigen anprangert, den Finger auf die eigentlichen Wunden. Er sieht, daß sich die gesamte Verwaltung in den Händen einer zahlenmäßig kleinen Schicht von Aristokraten befindet, welche die Beamten stellt und über den Einzug des von ihnen festgelegten Steuersolls entscheidet. Ihnen gegenüber besitzen die niederen Schichten keinerlei Rechte. Er zeigt, wie sich freie Bauern angesichts ihrer ausweglosen Lage, in die sie durch den Abgabendruck geraten sind, in die Abhängigkeit eines Patrociniums begeben, während andere es vorziehen, plündernd das Land zu durchstreifen oder zu den barbarischen Feinden zu fliehen[41]. Nicht weniger auffällig als diese herbe Kritik an den eigenen Standesgenossen ist das Kontrastbild, welches er von den Germanen zeichnet. Gewiß angeregt durch philosophisch-rhetorische Topik, aber noch mehr unter dem Einfluß literarischer Vorbilder entwirft er eine pointierte Gesamtdarstellung, die vom Preis der Solidarität und Gottesfurcht bis zum Lob wegen der Ablehnung von Spielen und des Freiseins von sexuellen Lastern reicht. Die Erfolge der germanischen Stämme schreibt er demgemäß der Tatsache zu, daß es sich hierbei um bessere und weniger schuldbeladene Menschen handle als die Römer[42].

Wie aber, so ist angesichts jener klaren Stellungnahme gegen die Sittenverderbnis seiner Zeitgenossen zu fragen, ist es mit dem Romverständnis des Presbyters bestellt? Verfolgt er mit der Schwarzweißzeichnung von Römern und Barbaren ein politisches Ziel, etwa ein friedliches Zusammenleben der beiden Teile oder gar die Übertragung von Herrschaftsfunktionen an das frische, unverbrauchte Volk der Germanen?[43] Zunächst zeigt eine Reihe von Äußerungen, daß Salvian nicht weniger stolz ist auf sein Römertum als die herrschende senatorische Klasse, deren Praktiken und Lebensweise er so unnachsichtig tadelt. Wie diese führt er die alten Helden aus Roms Frühzeit im Munde und stellt sie ihren verkommenen Nachfahren entgegen. Er beruft sich auf die ehrwürdigen Gestalten wie Fabius, Fabricius und Cincinnatus, die arm gewesen seien, weil sie nicht reich sein wollten[44]. Es ist nicht erlaubt, solche Aussagen dadurch zu entwerten, daß man sie lediglich als nicht ernst zu nehmende rhetorische Stilmittel zur Hervorkehrung des Gegensatzes einstuft; denn der Autor verwendet sie ebenfalls als Parallele zu seinen christlichen Idealvorstellungen, wenn er z. B. ausruft: „Damals verachteten die alten Römer, die Gott nicht kannten, den Reichtum, wie ihn jetzt die verschmähen, die dem Herrn nachfolgen" (I, 11). Dies heißt, daß allein die besitzlos lebenden Mönche in der Nachfolge der sparsamen und bescheidenen Vorfahren stehen. Der Verfasser geht sogar so weit, daß er der früheren Sitte, Geld für Theater auszugeben, im Vergleich zu jetzt einen positiven Gehalt abgewinnt, da man damals in einer Zeit übermäßigen Wohlstandes gelebt habe[45]. Solche Beispiele verlieren ihre Bedeutung als Beleg für das römische Selbstbewußtsein des Verfassers auch dann nicht, wenn man weiß, daß sie leicht erreichbaren Exempla-Sammlungen entnommen sind; denn dasselbe taten die Heiden und Namenchristen, welche sich damals für die Idee der Roma aeterna begeisterten[46].

Noch deutlicher wird der Patriotismus des Asketen Salvian für den heutigen Leser, wenn man sich vergegenwärtigt, wie er die sozialen Ungerechtigkeiten seiner römischen Landsleute als ehrlos und des römischen Namens unwürdig anprangert. So tadelt er mit Empörung die ehrenwerten Adeligen, die sich dadurch selbst ihres Römertums begeben. Aber gerade ihnen, so ruft er aus, sollte der Romanus status höchstes Ansehen bringen. Er schämt sich für sie, die besser sein wollten als die übrigen Völker der Welt, während sie in Wirklichkeit in den meisten Dingen schlechter seien[47]. Dieser Satz erhält nur dann seinen rechten Sinn, wenn man ihn in Gegensatz stellt zu dem betont zur Schau getragenen Römerstolz von Leuten wie Apollinaris Sidonius. Liegt in der Bemerkung, daß selbst Priester über diese Ungerechtigkeiten schweigen und die Wahrheit hassen und verfluchen, nicht eine sarkastische Erwiderung auf die Gepflogenheit jener nobiles, zuerst hohe Staatsämter zu bekleiden und im Anschluß daran mit der gleichen Gesinnung ein reich dotiertes Bischofsamt zu übernehmen?[48] Aber auch die von diesen ausgepreßte und zum Verlassen ihrer Höfe gezwunge-

ne Landbevölkerung legt in seinen Augen ein beredtes Zeugnis ab für das hartherzige Verhalten jener Aristokraten; denn die Bagauden werden von ihren grausamen Richtern, wie er es formuliert, des Rechts der römischen Freiheit und der Ehre des römischen Namens beraubt[49]. Am unverkennbarsten aber tritt die verletzte römische Gesinnung Salvians dort zutage, wo er seinem Mißmut über die militärische Ohnmacht und die entwürdigende Politik gegen die Barbaren freien Lauf läßt. Er empfindet es als tiefste Schmach, daß die Römer ihnen Tribut zahlen und sie statt Heldenmut feige Krämergesinnung beseelt. Die ganze Fragwürdigkeit der zeitgenössischen Foederatenpolitik demaskiert er, wenn er meint, daß die Gefangenen, sind sie einmal losgekauft, die Freiheit erhalten, während die Römer sich fortwährend loskaufen und am Ende doch nicht frei sind. Mit dem Blick auf frühere Zeiten kann das Ergebnis nur lauten: „Einst waren die Römer die tapfersten, jetzt sind sie kraftlos; die alten Römer wurden gefürchtet, wir fürchten uns."[50] Dies wird dadurch zu einem noch größeren Ärgernis, daß in Afrika „der mächtigste Staat und die reichsten Völker des römischen Namens" in die Gewalt der einst so feigen und schwachen Vandalen gerieten (VII 27). Wahrhaftig, hält man sich derartige Sätze vor Augen, so könnte es keinen größeren Gegensatz zu Augustinus geben, der die überkommenen Römertugenden zu splendida vitia herabwürdigt und dem römischen Staat sogar das Fundament der Gerechtigkeit entzieht[51].

Man fragt sich unwillkürlich, wie sich ein derartiges Verdikt gegen das germanische Eroberervolk von Afrika mit dem Lob über die barbarische Sittenreinheit verträgt. Aber bei näherem Zusehen ist zu entdecken, daß sich bei Salvian eine Reihe ähnlich negativer Äußerungen über die Barbaren findet wie bei den von ihm so heftig attackierten Vertretern einer nationalen Romgesinnung. Er nennt die heidnischen Stämme ungerecht, habsüchtig, treulos und scheut sich nicht, wohl aus persönlichen Erlebnissen seiner früheren Zeit heraus, diese Laster auf die einzelnen gentes zu übertragen. Schon vom äußeren Aussehen und ihrem Eindruck, den sie bei den Römern hinterlassen, erscheinen ihm die Barbaren unkultiviert und abstoßend. Wie erinnerlich erkannte Apollinaris Sidonius in der römischen Bildung ein wesentliches Kriterium für die Zugehörigkeit zum nomen Romanum. In ähnlicher Weise verhehlt Salvian durchaus nicht den Gegensatz zwischen Romana eruditio und barbara inhumanitas[52]. Dies sind gewiß keine formelhaften Wendungen, da sie für den konkreten Fall gesprochen sind und sich mit den Vorurteilen decken, von denen der Verfasser gegen die Sklaven erfüllt ist. Auch von ihnen weiß er, daß es hinreichend sicher ist, wie schlecht und abscheulich sie sind. Trotzdem ist er sich auch hier bewußt, welche Schuld die Herren durch die willkürliche und grausame Behandlung der gequälten, unfreien Kreatur auf sich laden[53]. Was die Germanen betrifft, so ist daran zu erinnern, daß die von ihm gerühmte Sittenreinheit wohl ebenso übertrieben ist wie die moralische Verworfenheit seiner Landsleute. Gewiß, er dürfte beides beobachtet haben, aber er bedarf eines stereotypen Kon-

trastbildes, um sein geschichtstheologisches Anliegen, die Gerechtigkeit germanischer Siege und römischer Bestrafung, glaubhaft vertreten zu können. Er hält an diesem Gegensatz auch dann noch fest, wenn er längst zu völlig anderen Feststellungen hätte gelangen müssen. So schildert er das Leben der Vandalen in Übereinstimmung mit der christlichen Sozialethik, während sie der byzantinische Historiker Prokop als das üppigste aller Völker anprangert, das er kenne[54].

Angesichts dieser Divergenzen erstaunt es nicht, daß der gallische Mönch trotz seiner realistischen Schilderung sich nirgends zu klaren Vorschlägen für ein Zusammenleben zwischen Römern und Germanen herbeiläßt. Er ist weit davon entfernt, irgendeine Theorie für ein Zusammengehen der beiden Völker zu liefern, wie es Cassiodor in Italien für Römer und Ostgoten versuchte. Beide hält er für Werkzeuge göttlichen Handelns, aber immer dort, wo er konkrete geschichtliche Ereignisse berührt, wendet er sich scharf gegen die Germanen, welche das Blut der Römer getrunken und deren Eingeweide zerrissen haben[55]. Ein friedvolles Nebeneinander erscheint nach seinem Verständnis auch deswegen unmöglich, weil er wegen der Laster seiner Glaubensgefährten keine Anzeichen für ein Weiterleben mehr erkennen kann. „Welche Hoffnung haben die christlichen Völker noch?", so klagt er wiederholt. „Sie sind schon untergegangen, bevor sie untergehen." Den besten Beweis sieht er darin, daß die Ewige Stadt, obwohl sie von den Goten belagert und erobert wurde, nicht aufgehört hat, Gott zu lästern. Daher das Resümee: Das Römische Reich stirbt oder liegt in den letzten Zügen. Es ist der Wille der göttlichen Gerechtigkeit, daß alle Völker des römischen Staates eher zugrunde gehen, als daß sie sich bessern wollen – sarkastisch ausgedrückt: „Rom stirbt und lacht." Salvian weiß, daß alle Länder der westlichen Reichshälfte durch Niederlagen verwüstet und von Barbarenvölkern überschwemmt sind, selbst Afrika, gleichsam die Seele des Staates, ist weggenommen, so daß eine Rettung nicht mehr möglich ist. Eine Ausnahme gesteht er allein den wenigen Asketen zu, den sancti und religiosi, welchen er sich selbst zurechnet[56].

So ergibt sich am Ende bei den Vertretern der zweiten Gruppe, welche in Gallien dem Niedergang des Reiches ein Verständnis abzugewinnen suchen, ein ähnlicher Schluß, wie er bei ihren Widersachern aus dem Laienstand festzustellen war. Auch ihnen blieb nichts als Pessimismus und Resignation. Gewiß erkennt Salvian, der am deutlichsten greifbare Exponent der mönchischen Bewegung, die Ursachen des Verfalls mit erstaunlicher Schärfe und Klarheit, aber er ist trotz der Aufgabe seines bürgerlichen Standes und des völligen Rückzugs aus der Welt nicht befähigt, sich von dem ererbten Überlegenheitsgefühl gegen alles Fremde zu lösen und eine neue Perspektive anzubieten. Es ist in erster Linie seine moraltheologische Grundhaltung, die ihm den Weg versperrt, um an ein Fortleben all jener Werte zu glauben, die der Roma-aeterna-Idee eigen sind[57].

III

Ausgangspunkt für die politische Hinwendung der karolingischen Könige zur Romtradition war das Bewußtsein, daß sie dem bedrängten Nachfolger auf dem Stuhl Petri zu Hilfe eilen müßten. Jene bei den Franken stark verwurzelte Petrusverehrung ist nicht denkbar ohne die *dritte* Komponente, welche die Romidee an der Wende von Antike und Mittelalter kennzeichnet, ohne die eine Bekehrung der Germanen schwerlich möglich gewesen wäre. Gemeint ist die Ausrichtung all dessen, was man an römischen Idealvorstellungen besaß, auf die im Papsttum geeinte universale Kirche. Aber ehe diese zukunftweisende Neugestaltung in Erscheinung trat, hatte das christliche Romdenken bereits eine lange Entwicklung hinter sich.

Es wird häufig übersehen, daß bereits vor der Hinwendung Constantins zum Christentum neben aller konfliktreichen Auseinandersetzung von heidnischem Staatskult und Christenbekenntnis eine gegenseitige Zuordnung der beiden konkurrierenden Mächte festzustellen ist. Was der Bischof Melito von Sardeis in seiner Apologie an Marc Aurel über die von der göttlichen Vorsehung geplante Geburt des Erlösers in der Zeit des Friedenskaisers Augustus erstmals andeutete, wurde von Origenes weiter ausgeführt und vom konstantinischen Reichsbischof Eusebius als einmaliges providentielles Ereignis verstanden. Christus, der eine König des Himmels, ist unter der Herrschaft des einen mächtigen Königs auf Erden in die Welt gekommen, für Eusebius ein Beweis, daß Constantins Machtstellung der βασιλεία des einen, göttlichen Monarchen abbildhaft entspricht[58]. Was hier allgemein über die Einbeziehung des Römerstaates in das heilsgeschichtliche Verständnis der siegreichen christlichen Religion verkündet wird, erhält seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine bewußte Ausrichtung auf die Stadt Rom. In ihr symbolisiert sich jene zunehmende Konvergenz des weltlichen und geistlichen Reiches. Der Grund, warum die führenden Repräsentanten der Kirche gerade hier die Mitte und zugleich den Ausgangspunkt für die weitere Ausformung sahen, waren die Gräber der Apostel Petrus und Paulus, über welchen schon Constantin prunkvolle Kirchen hatte errichten lassen. Zugleich ist diese unvergleichliche Aufwertung Roms als Metropole der neuen Religion auch dadurch zu erklären, daß man einerseits bestrebt war, der hier noch immer lebendigen heidnischen Romidee, wie sie etwa von Symmachus in der berühmten dritten Relatio vertreten wurde[59], ein wirksames Pendant entgegenzustellen, andererseits lag den Päpsten zunehmend daran, dadurch die Führungsstellung der sedes apostolica gegenüber den östlichen Patriarchen unter Beweis zu stellen. Wenn bereits in dieser Zeit die beiden Apostel als vicarii Christi und principes auf Gläsern und Medaillons erscheinen, welche die Gläubigen am 29. Juni verschenkten, so entspricht diese päpstliche Initiative mit der dahinter sich verbergenden Absicht dem Bild, welches von dem spanischen Dichter Prudentius und dem aus Gallien gebürtigen Paulinus von Nola gezeichnet wird[60].

Sowohl in dem bekannten Hymnus auf den Märtyrer Laurentius wie auch in seinem Gedicht gegen Symmachus definiert ersterer in Anlehnung an Vergil die neue Sendungsaufgabe Roms, die sie als urbs aeterna durch die beiden Apostelgräber erhält. Erblickt der Spanier noch den Erfolg der römischen Waffen bei Pollentia gegen die Goten als willkommene Bestätigung für die ungefährdete Fortdauer des römischen Imperiums unter einem christlichen Herrscher, so reduziert sich in den Hymnen des Paulinus der Glaube an Rom als erste Stadt der Welt und die sie reinigenden Ärzte Petrus und Paulus zu einem naiv elementaren Vertrauen auf den Beistand Gottes und der Heiligen[61]. Auch der Mailänder Bischof Ambrosius reiht sich in die Schar derer ein, die Rom als caput sanctitatis und civitas sacerdotalis rühmen, da die Märtyrerapostel zu Bürgern der Stadt geworden seien[62].

Eine Ernüchterung bedeutete für die christlichen Bewohner der Stadt und des gesamten Erdkreises der Gotensturm des Jahres 410. Es war Augustinus vorbehalten, die in einer engen Verbindung von imperium Romanum und imperium Christianum liegende Gefahr zu erkennen und den Blick der Gläubigen auf die wahre, unvergängliche, mit keinem irdischen Staat verklammerte civitas caelestis zu lenken. Bezeichnend ist jedoch, daß sich jene radikale Abkehr von Roms Auserwähltheit im Stile Augustins nicht durchsetzte, sondern lediglich einen Wandel in der Sicht über die zukünftigen Aufgaben der Stadt zur Folge hatte. Schon Orosius, der von Augustinus zu seinem apologetischen Geschichtswerk ermuntert wurde, zeigt sich weitaus optimistischer. Sein Ziel ist es, das Ereignis von 410 im Sinne des göttlichen Heilsplans als vorübergehende Schwächung zu relativieren. Diese sei hinzunehmen angesichts der Aussicht, daß die Barbaren durch ihren Kontakt mit den Römern zum wahren katholischen Glauben finden können. Die Missionierung eines ganzen Volkes, wie sie hier zum ersten Mal ausgesprochen wird, kann sich Orosius freilich nur innerhalb des römischen Machtbereichs vorstellen[63]. Trotzdem war damit an ein Problem gerührt, das in der Folgezeit von der Romidee nicht mehr zu trennen war.

Hier setzen die Päpste *Leo* und *Gregor* ein, welche beide mit dem Beinamen der Große geehrt wurden. Aufgrund des Anspruchs, Führer einer ecclesia universalis zu sein, gelang ihnen die Durchbrechung jener auf das Reich ausgerichteten Konzeption. Da sich beide aber als Erbe des in Rom bestatteten und damit zum Bürger dieser Stadt gewordenen Petrus verstanden, erhielt die frühere Metropole des Reiches einen apostolisch begründeten Rechtsanspruch, als Haupt der Welt nicht nur über alle anderen Bischöfe zu gebieten, sondern auch für die Ausbreitung des katholischen Glaubens auf dem gesamten Erdkreis zu sorgen. Voraussetzung war, daß sich Leo, beeinflußt vom augustinischen Neuansatz, nicht nur vom heidnischen, sondern auch von dem bis Prudentius vertretenen christlichen Romverständnis löste. Er kennt keine lückenlose Kontinuität römischer Geschichte mehr bis zur Einmündung in das Friedensreich eines römischen Kaisers,

sondern legt größten Wert auf die Neugründung und Heiligung der Stadt durch die fides christiana[64]. In einer berühmten Predigt, gehalten am 29. Juni des Jahres 452, betont er mit allem Nachdruck, daß nun an die Stelle des alten heidnischen Rom, gegründet von Remus und seinem Mörder Romulus, die nova Roma getreten sei, die durch die beiden Apostel zu hohem Ruhm geführt und durch den Stuhl des seligen Petrus zu einem Staat von Priestern und Königen, zum caput mundi erhoben wurde[65]. Wenn es weiter heißt, daß damit die Eingliederung in eine bessere und segensreichere Herrschaft verbunden sei, so wird die Trennung von der Providenztheologie eines Eusebius wiederum klar ersichtlich. Aus der verchristlichten arx imperii ist die arx apostolica geworden, das weltliche Machtzentrum eines christlichen Kaisers hat sich in eine neue geistliche Führungsmacht verwandelt, deren Principes Petrus und seine Nachfolger geworden sind. Die Aufgabe des römischen Bischofs ist es, Haupt aller berufenen Völker zu sein; denn Christus ist für alle Menschen gestorben und hat die gesamte Menschheit erlöst. Obgleich, durch viele Siege groß geworden, Rom sein Herrenrecht über alle Länder und Meere ausdehnte, so ist doch das Gebiet, das der harte Krieg unterjochte, kleiner als das, welches das friedliche Christentum untertänig machte[66]. Die christliche Liebe, so meint der Prediger an anderer Stelle, überschreitet alle Grenzen und erstreckt sich über alle Teile der Welt, auf Feinde wie Verbündete, Freie wie Sklaven[67].

Mit solchen und ähnlichen Sätzen ist ohne Zweifel die allzu enge Identifizierung von Kirche und römischem Staat durchbrochen, aber Leo geht noch nicht so weit, daß er sich als geistlicher Leiter der von Christus gestifteten Kirche vom römischen Staat zu distanzieren und die Hilfe des Kaisers zurückzuweisen gedenkt. Wie einst Ambrosius schreibt er dem weltlichen Herrscher eine Schutzpflicht für den wahren Glauben zu und bindet ihn ein in die Verpflichtung, für die Verteidigung der katholischen Religion einzustehen[68]. Aufgrund dieser Verbindung mit dem überkommenen Mechanismus der Reichsverwaltung findet sich bei ihm noch kein Gedanke, fremde Völker außerhalb des Imperiums zu missionieren.

Durch die Hervorkehrung des spirituellen Charakters des neuen, christlichen Rom hat Leo die Voraussetzung geschaffen für die Vorstellung, daß die Kirche sich nicht begnügen kann, allein Menschen des römischen Namens zu bekehren. Ihre geistliche Verantwortung erstreckt sich auf alle Völker, ohne Unterschied der Rasse, Sprache oder sozialen Stellung. Wenn diese den Zugang zur Wahrheit der fides christiana finden, so bedeutet dies in den Augen Leos noch immer, daß sie sich gleichzeitig der römischen Kultur eröffneten; denn die Stadt der Apostel blieb ebenso Mittelpunkt des Glaubens, wie sie früher kaiserliches Machtzentrum gewesen war. Eingedenk der Verheißung an den Fels Petrus, auf den Jesus seine Kirche bauen wollte, ist jeder pessimistische Gedanke über einen Untergang der arx apostolica gewichen. Der ewige Tempel der Kirche, die bis zum Himmel ragen

soll, erhebt sich auf dem sicheren Fundament des Glaubens und wird die Stürme der Zeiten überdauern[69].

Es erstaunt, wie rasch jene neue Idee einer allumfassenden, römischen Kirche wiederum in Gallien Fuß gefaßt hat. *Prosper Tiro,* ein Laientheologe aus Aquitanien, der auch als Briefpartner Augustins bekannt geworden ist, lernte als verantwortungsvoller Mitarbeiter in der Kurie Leos dessen weltumspannenden Machtanspruch kennen und bekannte sich zu ihm. Obwohl er an der Verbindung zum römischen Staat keinen Zweifel läßt, bildet sich bei ihm, gewiß verstärkt unter dem Einfluß weiterer germanischer Erfolge, ein neuer Rombegriff heraus, in dessen Mittelpunkt nicht mehr die politische Macht des Kaisertums steht, sondern die geistlich-kirchliche Autorität des Petrusnachfolgers. Die Rettung Italiens vor den hunnischen Scharen Attilas durch das unerschrockene Eingreifen des Papstes Leo hat wohl ein übriges getan, den Nimbus des Kaiserthrons mit dem des Stuhles Petri zu verbinden[70]. Dieses Hochgefühl bringt der Gallier in den bekannten Versen seines Gedichts „de ingratis" auf die einprägsame Antithese: „Von der Ehre des Hirten wurde Rom, der Sitz Petri, zum Haupt für die Welt. Was es nicht besitzt in Waffen, das hält es durch die Religion fest." Es ist das gewandelte Verständnis einer geistigen Herrschaft Roms, welche jeden resignierenden Ton überwindet. Rom, die Hauptstadt der Welt, erhält eine neue Würde, die den Verfasser mit leiser Verachtung auf die Waffengänge der Feldherrn herabsehen läßt. Dies wird angesichts der Ohnmacht des Aetius und des jungen Kaisers Valentinian III. sehr wohl verständlich[71]. Noch deutlicher dringt der religiös-kirchliche Sendungsauftrag der ehemaligen Reichshauptstadt in Prospers Schrift „de vocatione omnium gentium" ans Licht. Rom ist nach seiner Überzeugung von der göttlichen Vorsehung als Wegbereiterin des christlichen Glaubens ausersehen, aber er hält es für falsch, die Ausdehnung der siegreichen Religion mit dem Geltungsbereich der römischen Waffen gleichzusetzen; denn der Heilswille Gottes sei es, daß alle Menschen zur Seligkeit geführt werden. Da dies aber nur unter der Leitung der Petrusstadt geschehen kann, erkennt er dieser ein höheres Ansehen zu als dem Sitz der politischen Macht[72]. So läßt sich sagen, daß mit der Verkirchlichung der Romidee sich erstmals ein Weg auftat, der trotz des politischen Verfalls des westlichen Imperiums nicht mehr zu Verzweiflung und Selbstaufgabe führte, sondern eine ebenso lebenskräftige wie zukunftweisende Komponente erhielt[73].

Wie aber wurden solche Gedanken verwirklicht? Gewiß, es ließ sich nicht verheimlichen, daß es in Ravenna keinen Kaiser mehr gab, aber das römische Element in Gallien war so stark verwurzelt, daß man nach dem Verschwinden der politischen Präsenz zur tatkräftigen Selbsthilfe griff. Dies führte schließlich zu dem paradox anmutenden Ergebnis, daß sich die Romanisierung Galliens erst nach dem Ende der römischen Herrschaft vollendete[74]. Vermittlerin und Trägerin jener gewandelten Romidee war die Kirche, die bereits in den Augen der Zeitgenossen zur geistigen Erbin

des römischen Weltreiches wurde. Gleichsam als Auftakt seien einige Zeilen eines Briefes angeführt, welchen *Leontius,* der geistliche Leiter der Diözese Arles, im Jahre 462 an Papst Hilarius, den Nachfolger Leos des Großen, richtete. Er nennt die Kirche die Mutter aller Menschen und gibt seiner Freude Ausdruck, daß sie „in einem so gewaltigen Umbruch der Dinge und in der Schwäche der Zeiten" Hilarius zu ihrem Haupt erhoben habe. Durch ihn mögen die Völker in Gerechtigkeit gerichtet und die Nationen auf Erden geleitet werden. Solche Worte lassen sich gewiß erst dann in ihrem Inhalt voll verstehen, wenn man bedenkt, daß diese südgallische Stadt damals durch Franken und Westgoten hart bedrängt wurde und einige Jahre später in die Hände der Germanen fiel. Trotzdem erklingt keine Klage über Not und Bedrängnis, eher offenbart sich ein unerschütterliches Vertrauen auf das römische Papsttum als den ruhenden Pol in der Wirrnis der Zeit[75].

Aus der Reihe der tatkräftigen Bischöfe, welche über eine noch immer vorhandene Aversion gegen die auf ehemals römischem Boden siedelnden Germanen hinwegsahen und in ihrem seelsorglichen Bemühen keine Grenzen zwischen Einheimischen und Fremden mehr beachteten, seien zwei Namen herausgegriffen. Unter den arianischen Westgoten wirkte der einer Familie des niederen senatorischen Landadels angehörige *Caesarius* von Arles. Bezeichnend für sein Handeln war die volle Loyalität gegen den westgotischen König Alarich II. und schließlich gegen Theoderich den Großen, den späteren Beherrscher dieses Gebietes. Eben dies war der Grund, weswegen er trotz aller Anfeindungen von ihrer Seite die Erlaubnis zur Abhaltung von Synoden erhielt. Er scheut sich nicht, den arianischen Germanenkönigen seine Ergebenheit zu bekunden und für die Ausbreitung ihrer Herrschaft zu beten. Die biblische Stütze für seinen Gehorsam auch gegen die Gesetze dieses Staates findet er in der Forderung Christi, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Es dürfte ihm leichter gefallen sein, eine solche Forderung nach einer Aussöhnung zwischen heidnischen Franken, arianischen Goten, Burgundern und den katholischen Römern auszusprechen, da die weströmische Macht aufgehört hatte zu bestehen[76]. Aber nichtsdestoweniger scheut er sich nicht, sein römisches Bewußtsein zu bekunden. Es zeigt sich nicht nur in dem Bemühen, in einer verständlichen lateinischen Sprache zu sprechen, den Gottesdienst zu beleben, die Klostergemeinschaft neu zu regeln und das kirchliche Recht auszugestalten, sondern vor allem darin, die südgallische Kirche an die Cathedra Petri zu binden. Dies gelang auf einer Reihe von Synoden, so daß die Überreichung des Palliums durch den Papst Symmachus im Jahre 513, eine bis dahin noch keinem Bischof gewährte Ehrung, zur verdienten Auszeichnung wurde. Als vicarius apostolicae sedis sollte der Arelatenser Bischof innerhalb seines Sprengels fungieren, und so machte er es sich zur Pflicht, den Namen des Papstes in den gallischen Kirchen bei jedem Gottesdienst zu nennen[77].

Die zweite imponierende Bischofsgestalt, welche von der bisher allenthalben zu beobachtenden Abneigung gegen die germanischen Eindringlinge abrückte, war *Avitus* von Vienne. Das Anliegen dieses stolzen Aristokraten, dessen Geschlecht sich der Verwandtschaft mit der Familie des Apollinaris Sidonius rühmen konnte, zielte darauf, die arianischen Burgunder für den katholischen Glauben zu gewinnen. Damit verknüpfte sich das Ziel, der spätrömischen Bildungstradition einen gewissen Lebensraum zu erhalten. Auch Avitus glaubt, das Ansehen des römischen Namens in der Welt allein dadurch bewahren zu können, daß er diesen Germanenstamm eng an das Papsttum bindet. Auch bei ihm ist an die Stelle der zerfallenen politischen Einheit die Bedeutung Roms getreten, die über alle Stammesgrenzen hinweg die frühere Gemeinsamkeit wahrt. Eine Resonanz dieses Denkens findet sich bereits in dem Brief, den der rührige Bischof an die beiden römischen Senatoren Faustinus und Symmachus richtet. Er ermahnt sie mit ausdrücklicher Erwähnung des Papstes Leo, sich auf die höhere Würde Roms zu besinnen, zu der die Stadt durch die christliche Religion geführt worden sei. Ihre Liebe zum Stuhl Petri solle angesichts der wankenden Welt nicht geringer sein als die Anhänglichkeit an den Gipfel der Welt[78]. Als Avitus nach langem Bemühen das Werk der Bekehrung bei dem jungen Burgunderkönig Sigismund gelungen war, meldete er das Ereignis triumphierend nach Rom. Nun glaubt er, eine enge Bindung dieses germanischen Reiches mit dem Römertum insgesamt hergestellt zu haben. Der neue Sohn der Kirche wird ihm zum Bannerträger der Christenheit, der die Fahne der Wahrheit ergriffen hat und seine Kriegserfolge zugleich als Siege der Kirche betrachten darf[79]. Auch wenn der Bischof darüber hinaus nicht verzichtet, das Burgunderreich politisch-ideell auf das östliche Kaisertum hinzulenken[80], so bedeutet dies keine Verkennung des Germanentums, auch keine Minderung des geistigen Führungsanspruchs, den das Papsttum nach seiner Ansicht zu Recht erhob.

Welch geringe Rolle Ostrom im Denken jener gallischen Vertreter der Romidee noch spielte, belegt wohl am besten der bekannte Brief, mit dem Avitus den Frankenkönig Chlodwig beglückwünschte, als er die frohe Botschaft von dessen Übertritt zur katholischen Kirche vernahm. Er preist den Franken als glänzendsten aller Könige und Vorbild für die übrigen, die noch in der natürlichen Unwissenheit des Heidentums oder in falschen Lehren verstrickt seien. In dem Ausruf „vestra fides nostra victoria est" ist jedoch mehr enthalten als die Freude, daß dieser Herrscher zum Glauben der römischen Kirche gefunden hat. Wenn er ihn als Schiedsrichter über alle anderen Völker heraushebt, der durch die göttliche Vorsehung für die eigene Zeit bestellt ist, so liegt darin ein Indiz, daß der Bischof die sich anbahnende neue Entwicklung bereits erkannte: Der Führer des mächtigsten Stammes im romanisierten Gallien hat sein Barbarentum abgelegt und mit der Annahme der Taufe bezeugt, daß er sich dem Einfluß des Römertums nicht mehr entziehen wird. Damit zeigte er an, daß er politisch die gallorö-

mische Oberschicht in sein Reich einzubauen gedachte und darüber hinaus dem geistigen Erbe Roms in Gallien eine Zukunft anbot. Mag der Orient sich weiterhin daran erfreuen, so fügt Avitus optimistisch hinzu, noch einen katholischen Kaiser zu besitzen, so erglänzt der Westen nunmehr in einem eigenen Licht[81]. Mochte die Annahme des Konsultitels, den ihm der byzantinische Basileus verlieh, auch die Bereitschaft zeigen, daß Chlodwig sich nicht gegen die ehrwürdige Kaisermacht stellte, so steht dies mit der hoffnungsvollen Erwartung, die Avitus anklingen läßt, nicht im Widerspruch. Auch im Westen hat sich ein neuer Machthaber gefunden, der seinen germanischen Ursprung nicht verleugnet, indes durch die Hinwendung zur universalen römischen Reichskirche sich deren missionarisches Anliegen zu eigen macht. So wird verständlich, daß ebenso wie Caesarius auch Avitus dem Gedanken des sterbenden Rom keine besondere Aufmerksamkeit mehr widmet. Er wendet sich trotz gelegentlicher Stimmungsschwankungen gegen die kursierenden Prophezeiungen eines bevorstehenden Weltendes und macht sich die allegorische Deutung der Bibelstellen zu eigen, die damals als Beweis für den Anbruch der Endzeit herangezogen wurden[82]. Er tut dies, weil er die Germanen nicht mehr pauschal als wilde Barbaren abqualifiziert oder als unhistorische Folie für den eigenen Pessimismus verwendet. Er begreift sie weit eher als lebenskräftige Völker, die durch die Hinwendung zum römischen Glauben zugleich ihre Bereitschaft bekundeten, sich in die überkommene römische Lebensart einzufügen.

Eine neue Stufe in der Entwicklung der kirchlichen Romidee in Gallien wird seit Beginn des 6. Jh.s erreicht, als offenbar wurde, daß die katholisch gewordenen Franken sich gegen ihre heidnischen und arianischen Widersacher durchsetzten. Daß von den christlichen Bischöfen diese Siege wiederum zu einem Gottesurteil hochstilisiert wurden, läßt sich nicht zum wenigsten dadurch erklären, daß das Besipiel der vorbildhaften Bekehrung Constantins nach seinem Erfolg über den göttergläubigen Tyrannen Maxentius noch immer lebendig war[83]. Hatte bereits Remigius von Reims dem von ihm getauften Chlodwig ohne Rücksicht auf Syagrius, den letzten römischen Amtsträger, eine persönliche Mitarbeit angeboten[84], so wird das neue Verhältnis an *Gregor* von Tours augenscheinlich. In seiner Historia Francorum legt er davon Zeugnis ab, wie sehr sich das Romverständnis der in Gallien noch immer tonangebenden Senatorenschicht geändert hat. Die Legitimierung für die Bereitschaft, den fränkischen Staat als gleichwertig anzuerkennen und ihm die eigenen Dienste anzubieten, empfängt man wiederum vom römischen Papsttum. Gregor der Große war angesichts der Zeitverhältnisse endgültig von der Vorstellung einer Kirche im ehemals römischen Imperium abgerückt und postulierte das harmonische Zusammenwirken aller christlichen Staaten mit der Kirche als erstrebenswertes Ziel. So wurde erstmals eine Missionierung jener von der römischen Kultur noch unberührten Stämme möglich, wie dies im Falle der bekannten Britannienmission geschah. Da hiermit eine Anerkennung ihrer Souveränität verbun-

den war, galt das Wort Gregors, daß sich Europa ganz dem Recht der Barbaren übergeben habe[85]. Römisch blieb eine solche Aktion noch immer, weil sie von Rom aus als dem ehrwürdigen Mittelpunkt der Welt erfolgte.

In Gallien erleichterte jene Neuorientierung den Vertretern der Romanitas, auch zum Volk der Franken eine neue Einstellung im persönlichen Umgang zu finden. Aber auch Gregor, der Bischof von Tours, ist zunächst weit entfernt, den Stolz auf seine vornehme Abkunft zu verleugnen, führt er sein Geschlecht doch bis auf einen Märtyrer im gallischen Lyon vom Jahre 177 zurück[86]. Er weiß es zu schätzen, wenn ein feingebildeter und kluger Mann zur Ehre des Bischofsamtes gelangt[87]. Umgekehrt beklagt er es in der Einleitung zu seinem Hauptwerk, wie sehr die Pflege der Wissenschaft in seinem Heimatland in Verfall geraten ist. Dagegen feiert er noch immer Rom als Stadt der Gelehrsamkeit, wo die vornehme Jugend aus allen Ländern zusammenströmt[88]. Aber er distanziert sich gleichzeitig von allen dunklen Untergangsvoraussagen, weil er überzeugt ist, daß durch die Vorsehung Gottes mit Chlodwig ein neuer Constantin in die Welt getreten ist[89]. Die Erinnerung an den ersten christlichen Kaiser ruft er nicht nur durch den Vergleich des Remigius mit dem römischen Bischof Silvester wach, der einst Constantin nach der Legende getauft haben soll, sondern auch durch die Charakterisierung Chlodwigs als Träger und Hüter der Rechtgläubigkeit, wie es einst Augustinus mit Constantin und Theodosius getan hatte[90]. Kennzeichen des rechten Glaubens bei den Franken ist ihm wiederum ihre enge Bindung an Rom, die Stadt des Papstes, die er deswegen noch immer als urbs urbium et totius mundi caput ingens apostrophiert. Was der Stadt jetzt ihre geistige Macht und Würde verleiht, ist nicht mehr der Erfolg von Kaisern und Feldherren, sondern die Wunderkraft des Apostelgrabes. Dorthin richten auch die Gallier in Zeiten der Not ihre sehnsuchtsvollen Blicke[91]. Wie sehr ihm damit aber auch die überkommene Bildung verknüpft war, erklärt nichts besser als die Einführung des Papstes Gregor, an dem er neben der Abkunft aus vornehmstem Senatorengeschlecht und Gottesfurcht vor allem den hohen Rang in den Wissenschaften der Grammatik, Rhetorik und Dialektik hervorhebt[92]. Der Hochschätzung der päpstlichen Hauptstadt, die den römischen Charakter der christlichen Religion dokumentiert, entspricht eine bis dahin kaum vorhandene Gleichgültigkeit gegen die früheren Epochen der römischen Geschichte. Alles, was vor dem Aufkommen des Merowingerreiches sich abgespielt hat, behandelt der Verfasser der Frankengeschichte als zweitrangig oder läßt es völlig beiseite. Wenn er darauf eingeht, so hat der kirchengeschichtliche Aspekt stets den Vorrang. Im Gegensatz zur Chronik des Bischofs Marius von Avenches, aber auch zu anderen Darstellungen datiert er seit dem Auftreten der Franken nicht mehr nach Konsulaten oder Kaiserjahren, sondern nach Ereignissen in Gallien. Wie er bereits für die früheren Epochen den Römern ihre traditionelle Rolle als berufene Richter über die Völker streitig macht, so ist er auch nicht mehr bereit, den oströmischen

Kaiser als Römer anzuerkennen und seiner Basileia die ehrende Bezeichnung einer res publica Romana zu verleihen. Nach dem Vorbild der Päpste Leo und Gregor ist für ihn Rom allein die religiöse Hauptstadt der Welt[93]. Chlodwig hatte vor aller Augen bekundet, die Lehren des Apostels Petrus anzunehmen und sich für die Ausbreitung des wahren Glaubens einzusetzen; daher sind die christlichen Adeligen Galliens bereit, wie das Beispiel Gregors lehrt, als Bischöfe in fränkische Dienste zu treten. Obgleich sich dieser weder als Römer noch als Franke fühlt, sondern vornehmlich als Christ, ist er sich bewußt, daß dadurch vieles von den Überlieferungen und Ideen der spätrömischen Reichsaristokratie in die neue Epoche übernommen werden kann[94]. Gott hat die Franken, wie er sagt, zu Erben der katholischen Religion bestimmt, dies heißt aber auch zu Erben einer Tradition, an welcher man mit allen Kräften festhält. Der neue Constantin bietet die Gewähr, daß sie weiterbestehen kann[95].

Eine letzte Etappe in der Ausprägung des kirchlichen Romdenkens ist mit *Venantius Fortunatus*, dem Bischof von Poitiers, erreicht. Er wird in der Literaturgeschichte bisweilen sogar als der erste französische Dichter eingeführt[96]. Zwar erfahren wir von ihm wenig über historisch-politische Zusammenhänge, dafür aber um so mehr von seinem Bemühen, die neuen katholischen Herren Galliens als Freunde der geistigen Hinterlassenschaft Roms vorzustellen. Die Mitte des literarischen Werkes, das von diesem aus Italien gekommenen Bischof überliefert ist, bildet wiederum die stete Ausrichtung auf Rom, das geistliche Haupt der Welt. Immer wieder führt der Verfasser Petrus und Paulus als die beiden Lichter des Erdkreises im Munde, die Bewohner jener Stadt, deren Herrlichkeit in die nördlichen Länder ausstrahlt und ihnen einen Gruß entbietet. Demgegenüber erstarren die Verbeugungen vor dem oströmischen Kaiserpaar Justinus und Sophia zur bloßen Rhetorik[97]. Das Neue, das der Leser aus diesen kunstvollen Gedichten erfährt, ist die unbedingte Bereitschaft eines Romanen, die führenden Vertreter des fränkischen Königshauses, soweit sie das barbarische Wesen abgelegt haben, als gleichberechtigte Freunde zu akzeptieren, manche treten geradezu als Nachfolger der früheren Vorbilder in allen Bereichen auf[98]. Fortunatus traf bereits auf fränkische Große, welche nach einem Wort Gregors von Tours mit aller Sorgfalt erzogen und in den Wissenschaften unterwiesen waren[99]. Obwohl ihm selbst heidnische Muster wie Vergil und Sallust als unerreichbare Exemplare gelten, umschmeichelt er den Merowingerkönig Charibert derart, als habe er mit seiner lateinischen Beredsamkeit die früheren Römer sogar noch übertroffen. Unter Anspielung auf die vierte Ekloge Vergils nennt er ihn nova progenies, da er die Tugenden und Vorteile der beiden Welten in sich vereine, der römisch-christlichen wie der germanischen, und von beiden Beifall erhalte[100]. Wie er schon hier mit der Zeichnung eines christlichen, auf beiden Seiten hoch angesehenen Friedensherrschers, einer Synthese der römischen und germanischen Welt das Wort redet, so auch in dem Gedicht auf Dagaulf, den verstorbenen Gemahl der

vornehmen Adeligen Vilithuta. Auch hier entwirft er das Ideal einer fränkisch-römischen Gemeinschaft, die an die Stelle der früheren Gegensätze getreten ist[101]. Die Aneignung römischer Geisteshaltung in den führenden germanischen Schichten erlaubt es nicht mehr, das Wort Barbaren im abwertenden Sinn zu gebrauchen. Auch die Franken sind menschliche Wesen, die man aufgrund ihrer Leistungen und ihres persönlichen Wertes zu Recht den exempla Romana an die Seite stellen kann[102]. Der Herzog Lupus von Reims übertrifft, folgt man dem Urteil des Dichters, die römischen Helden Scipio, Cato und Pompeius an Ruhm. Unter seiner Führung kehrt Rom in die Gegenwart zurück. Er hat sich den alten Sinn der Römerart angeeignet, führt die Waffen im Kriege und ordnet das Recht im Frieden[103].

Zieht man ein Fazit aus solchen Vergleichen, so läßt sich resümieren: Das Frankenreich ist an die Stelle Roms getreten und führt die Tradition fort, die seit Jahrhunderten in den Ländern Galliens lebendig war. Mit dieser Ideologie ist Fortunatus zum ersten Repräsentanten eines christlich-mittelalterlichen Humanismus unter den lateinischen Dichtern geworden, zum Vertreter des ersten Stadiums römisch-germanischen Geisteslebens. Bei aller Anerkennung dieser mit ungebrochener Zuversicht vorgetragenen Überzeugung darf nicht übersehen werden, daß das umfangreiche poetische Werk des Fortunatus die Resonanz persönlicher Bindungen des Dichters an das merowingische Königshaus im nördlichen Austrasien am Hofe Sigiberts I. wie auch an seiner späteren bischöflichen Wirkungsstätte war. Er traf dort mit einem Kreis gebildeter Aristokraten zusammen, die teilweise schon germanische Namen trugen, aber sich noch ganz der spätrömischen Bildungsidee verschrieben hatten. Bei ihnen fühlte er sich wohl, in ihnen sieht er die Garanten für das Fortleben der verchristlichten Romidee. Die Aufgeschlossenheit einiger Könige und ihrer Frauen gibt ihm dazu die Hoffnung, vor allem wenn er damit das kulturell darniederliegende, vom Langobardeneinfall heimgesuchte Italien vergleicht. Aber es waren eben auch in Gallien nur kleine Zirkel, die das erfolgreiche Auftreten eines lateinisch schreibenden Dichters an der Wende vom sechsten zum siebten Jh. noch ermöglichten[104]. Seine rhetorischen Schmeicheleien dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch in diesem nördlichen Land sich der Verfall des antiken Bildungsgutes nicht mehr verheimlichen ließ. Selbst in der Provence erlosch das geistige Leben. Die Nachfahren der senatorischen Geschlechter gingen in der fränkisch-germanischen Bevölkerung auf. Was die kümmerliche Chronik des sogenannten Fredegar und einzelne Heiligenleben im 7. Jh. bieten, kann sich mit den geistigen Produkten der beiden vorangegangenen Jahrhunderte in keiner Weise messen[105]. Daher ist es wohl richtig, wenn gesagt wird, daß eine direkte Verbindungslinie von der spätrömischen Zeit Galliens über den fränkischen Staat zur karolingischen Renaissance nicht verfolgt werden kann[106]. Die Wiederaufnahme des Romgedankens in der Zeit Pippins und Karls des Großen erfolgte, soweit sich ersehen läßt, aus der päpstlichen Kanzlei, wobei die politische Bedrängnis des

Papsttums durch die Langobarden zum auslösenden Moment wurde[107]. Aber in Gallien blieben die Wurzeln erhalten, an welche die karolingischen Könige anknüpfen konnten. Dort wurden die Schriften der Kirchenväter weitergegeben, in welchen der Glaube an die geistigen Werte Roms aufbewahrt und die Erinnerung an die weltbeherrschende Stellung der Stadt festgehalten waren. Vor allem aber war die Verehrung des Apostels Petrus lebendig geblieben, wie sie im fünften Jahrhundert unter dem Einfluß der Päpste von realistisch denkenden Bischöfen verbreitet und zu einem neuen lebenskräftigen Bestandteil der Romidee geworden war.

1 Im J. 799 schreibt Alkuin in einem Gedicht über die Vorbereitung der Romreise: Ipsa caput mundi spectat te Roma patronum (MGH poet. lat. carm. 45). Zur Deutung dieser Stelle vgl. *E. Pfeil*, Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters (München 1929) 107–118. Zu den Ansichten Alkuins über das bereits untergegangene römische Reich und den apokalyptischen Charakter des kommenden Friedensreiches (nach Ps.-Methodius) vgl. *J. Adamek*, Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung (Diss. München 1938) 66–68. Allgemein vgl. *W. von der Steinen*, Karl der Große und die Dichter, in: Karl der Große II (Düsseldorf 1965) 73–100.

2 Bes. wichtig das Capitulare vom Frühjahr 801 aus Bologna (MGH Capit. I 204). Die Belege hierzu bei *E. Caspar*, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft (Darmstadt 1956) 174–179. Weiter vgl. *P. Classen*, Romanum gubernans imperium (= WdF 38) (Darmstadt 1972). *H. Beumann*, Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls d. Gr., HZ 185 (1958) 515–549 und *K. J. Benz*, „Cum ab oratione surgeret". Überlegungen zur Kaiserkrönung Karls des Großen, DA 31 (1975) 337–369.

3 Zusammenfassend *Pfeil* (Anm. 1) 119–158 und *F. Brunhölzl*, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I. Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung (München 1975) 299–301 (zu Angilbert), 309–311 (zu Modoin), 390–394 (zu Ermoldus). Eine Auswahl mit Übersetzung bei *B. Kytzler*, Roma aeterna (München–Zürich 1972) 318 f. und 356 f.

4 Dazu *H. Löwe*, Von Theoderich dem Großen zu Karl dem Großen. Das Werden des Abendlandes im Geschichtsbild des frühen Mittelalters (Darmstadt 1956) 42 f. *W. Goez*, Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Tübingen 1958) 62 f. und jetzt auch *A. Demandt*, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt (München 1984) 78 f.

5 Chron. II 33,1 (CSEL 1, 87). Über den Endzeitglauben des hl. Martin von Tours dial. I 14 (ibid. 197). Dazu *B. Kötting*, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustin, in: HJ 77 (1958) 129 f. und *F. Ghizzoni*, Sulpicio Severo (Rom 1983) 216–222.

6 Darüber zusammenfassend *W. Speyer*, „Vom 4. Jh. an übertrifft Gallien die übrigen Länder des weströmischen Reiches an literarischer Fruchtbarkeit. Die römischen Städte in Gallien behielten auch nach dem 4. Jh., in dem das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, ihre Bedeutung für die Literatur". RAC 8 (1972) 945, s.v. Gallia II. Eine literarische Würdigung dieser Epoche jetzt bei *H. Hagendahl*, Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum (Göteborg 1983) 93–101.

7 Reiches Material bei *J. Fischer*, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus, Diss. Würzburg (Heidelberg 1947) bes. 122–154 (Völkerwanderung und Romgedanke in der gallischen Patristik). Einen historischen Längsschnitt gibt *K. F. Stroheker*, Der senatorische Adel im spät-

antiken Gallien (Freiburg 1948; Nachdruck 1970) mit einer breiten Prosopographie zum senatorischen Adel im spätantiken Gallien (137–227).

[8] In diesem Sinn schon *A. Klotz*, in: RE 2 A (1923) 2230–2238 und *C. E. Stevens*, Sidonius Apollinaris and his Age (Oxford 1933; Nachdruck 1979) 176. Es ist sicher nicht richtig, von einem politischen Realismus des Sidonius gegenüber der Macht der Westgoten im südlichen Gallien zu sprechen, vor allem mit Bezug auf das Lob für Theoderich, da dies nur zu einem Augenblickserfolg führen konnte, so *S. Teillet*, Des Goths à la nation des Gothiques. Les origines de l'idée de nation en occident du Ve au VIIe siècle (Paris 1986) 190–193.

[9] Hierzu vgl. allgemein *R. Latouche*, Les grandes invasions et la crise de l'occident au Ve siècle (Paris 1946) und *E. Demougeot*, La formation de l'Europe et les invasions barbares, II: De l'avènement de Dioclétien au début du VIe siècle (Paris 1979).

[10] Carm. VII 10: Der Triumphwagen steht bereit; 103: Zerstückelung des Reiches; 504: Rom nur noch ein Schatten seiner selbst; 151–154: Bezug auf Caesar und Gergovia, 116 f.: Erinnerung an Trajan; 533: Polemik gegen Valentinian III; 600–602: Die Parzen garantieren den Wiederaufstieg. Zur Interpretation in diesem Sinn vgl. jetzt *R. Günther*, Apollinaris Sidonius. Eine Untersuchung seiner drei Kaiserpanegyriken, in: Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit, Festschrift Johannes Straub (Berlin–New York 1982) 654–660.

[11] Über die Aufstellung seiner Statue neben dem Standbild des einst gefeierten Claudian carm. VIII 8; ep. IX 16, 3, 25–28. Vgl. *Stevens* (Anm. 8) 35.

[12] Carm. V 100–106: Die Feinde umringen das Tribunal des Kaisers, 527, 551 f.: Die anderen gehorchen seinen Gesetzen, weil er seinen eigenen Gesetzen gehorcht. 56–348: Das Auftreten der personifizierten Afrika mit ihren langen, erschütternden Klagen erinnert deutlich an das gleiche Stilmittel bei Claudian bell. Gild. 127–200, das gleiche gilt wiederum für die Rede der waffenstarrenden Roma, die sich ihrer Siege über Franken, Alemannen und Vandalen rühmt (353–395). Vgl. dazu wiederum *Fischer* (Anm. 7) 134 f.

[13] Zum historisch-politischen Hintergrund, insbesondere zur Haltung des Dichters in dieser Zeit und seiner Kunst, gewisse kompromittierende Fakten zu verschweigen (Teilnahme an der coniuratio Marcelliana?) vgl. *A. Loyen*, Recherches historiques sur les panégyriques de Sidoine Apollinaire (Paris 1942) 34–98 und *R. W. Mathisen*, Sidonius on the Reign of Avitus. A Study in Political Prudence, TAPhA 109 (1979) 165–171. Im J. 461 wird Sidonius in Arles von dem dort weilenden Kaiser sogar an seine Tafel gezogen (ep. I 11, 20), er erscheint damals als comes civitatis Arvernorum (ibid. 11, 1 u. 14). Vielleicht nahm er auch an einem Feldzug des Kaisers nach Spanien teil.

[14] Carm. II praef. 23: Nostri spes maxima saecli, 104: Aurea saecla, 437–514: Der Gang der Roma nach Osten und das Zusammentreffen mit Aurora; 65 f. Aufhebung der divisio regni. 316; 518–548: Lob der Eintracht im gemeinsamen regierten Reich. Darüber neben Loyen: Recherches historiques (Anm. 13) 85–95 auch *G. Chianéa*, Les idées politiques de Sidoine Apollinaire, in: RD 47 (1969) 553–570 und jetzt *A. Pabst*, Divisio regni: Der Zerfall des Imperium Romanum in der Sicht der Zeitgenossen. Diss. Erlangen (Bonn 1985) 167–171.

[15] Ep. I 9, 6; IX 16, 3. Darüber wiederum *Stevens* (Anm. 8) 88–107. Der Gallier Rutilius Namatianus war im J. 414 römischer Stadtpräfekt (red. 1, 157).

[16] Beispiele für diese Rückschau in die Vergangenheit etwa bei *M. Bonjour*, Sidoine Apollinaire et l'empire, in: La patrie gauloise d'Agrippa au VIe siècle, Actes du Colloque Lyon 1981 (Lyon 1983) 203–217 (jedoch mit zu positiver Charakterisierung des Dichters gegenüber seinen Zeitgenossen). Zum senatorischen Standesbewußtsein *A. Chastagnol*, Sidoine Apollinaire et le senat de Rome, in: AAntHung. 26 (1978) 57–70 und allgemein *Stroheker* (Anm. 7) 62–70 (etwa 100 dieser Geschlechter sind bei vorsichtiger Schätzung bekannt).

[17] Von einem durchweg heidnisch geprägten Geschichtsbild des Sidonius spricht *Demandt* (Anm. 4) 54 f. Freilich handelt es sich um eine völlig überlebte Mythologie, um hohle Phrasen, wenn er die alten Götter noch immer die Urheber von Roms Größe nennt (z. B. carm. VII 120 f.). Dies änderte sich erst in seinen letzten Gedichten, als er Bischof geworden war.

18 Aus. urb. nob. I 22, 36–41 und Rut. Nam. red. 1, 47–164. Über das traditionsbewußte Romverständnis dieser beiden Dichter in der zweiten Hälfte des 4. und 5. Jh.s zusammenfassend *F. Paschoud*, Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin a l'époque des grandes invasions (Rom 1965) 23–32, 156–167 (beide gelten als Heiden) und *M. Fuhrmann*, Die Romidee der Spätantike, in: HZ 207 (1968) 552–561.

19 Carm. VII 117 f.; ähnlich ibid. 216–355; 538–602. Daher der Hinweis von *Bonjour* auf „la synthèse du patriotisme romain et du patriotisme gaulois" (Anm. 16) 214. Dieses gallische Selbstbewußtsein war ohne Zweifel in der Auvergne am stärksten vertreten, was sich in der Erwählung der Kaiser Jovinus und Avitus deutlich zeigt.

20 Dies zeigt sich z. B. in der Darstellung des vorbildlichen vir sacerdotalis Vettius: Er pflegt sein äußeres Erscheinungsbild und hat es nicht nötig, sich durch das palliolum als Mönch kenntlich zu machen (ep. VI 9). In einem anderen Brief fordert er Durchsetzungsvermögen gegen die weltlichen Mächte, das er am Mönchtum völlig vermißt (ep. VII 9). Eine wichtige Rolle in der Vereinigung beider Formen christlicher Lebenshaltung bildet das Beispiel des Mönchsbischofs Martin von Tours. Zum ganzen Problem bes. *M. Heinzelmann*, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jh. Soziale, prosopographische und bildungspolitische Aspekte (München 1976) bes. 235 f.

21 Darüber berichtet vor allem Salvian von Massilia in seinem Werk de gubernatione dei 5, 21–26. Allgemein dazu *H. Bellen*, Studien zur Sklavenflucht im römischen Reich (Wiesbaden 1971) 114 f. u. ö. sowie *G. Alföldy*, Römische Sozialgeschichte (Wiesbaden 1984[3]) 177 f. Was sich an Mitgefühl für die Armen bei dem späteren A. S. und vielen seiner Amtsbrüder findet, beschränkt sich im wesentlichen auf den karitativen Bereich, z. B. auf Verteilung von Getreidespenden. Belege bei *Stevens* (Anm. 8) 137–160 und *Heinzelmann* (Anm. 20) 154–167.

22 Bezeichnend z. B. seine Haltung zum Stand der Sklaven: Als ein Freund von ihm eine Sklavin, die er verführt hatte, verließ, um eine legale Ehe mit einer Freien zu schließen, gratulierte er ihm zu dieser Haltung (ep. IX 6, 1: . . . abrupto contubernio ancillae propudiosissimae).

23 Er vergleicht sie in traditioneller Manier mit wilden Tieren (ep. IV 1, 4; carm. VII 497 f.), verachtet sie als Feinde des Friedens und Vertragsbrecher (ep. VI 6, 1; 4, 6 u. ö.), als hostes publici (ep. VII 7, 2), als Meister der Ränke (ep. II 1), als gehässig und eigenwillig (ep. III 4). Diese abschätzige Charakteristik aus dem Munde eines bildungsstolzen Römers ist gewiß nicht allein un cliché littéraire, das zum guten Teil seine aktuelle Kraft verloren hatte [so *Teillet* (Anm. 8) 188], sondern vielmehr eine Frucht der konkreten Erfahrungen. Dazu wiederum *Stroheker* (Anm. 7) 76 und *Fischer* (Anm. 7) 138 f. Über den Antigermanismus bei Ausonius, Ammian, Claudian, aber auch bei Kirchenvätern wiederum ausführlich *Paschoud* passim (Anm. 18).

24 Wichtig bes. ep. VIII 9,5 auf den Westgotenkönig Eurich, von dem er sogar Hilfe im Kampf gegen die übrigen germanischen Stämme erwartet. Diesen schmeichlerischen Versen verdankte er nach der Eroberung seiner Bischofsstadt auch die Freilassung. Er lobt an anderer Stelle nicht allein die Goten, sondern auch die Franken und Burgunder (carm. 7, 321 und 12). Die Goten repräsentieren ein großes Volk dieser Zeit, das an die Stelle der Römer getreten ist, um den Abwehrkampf gegen die übrigen Barbaren zu führen. Schon ihre Teilnahme am Sieg gegen die Hunnen auf den katalaunischen Feldern weiß er besonders zu würdigen. Dazu bes. *Teillet* (Am. 8) 190–193.

25 Z. B. ep. V 10, 4: . . . quia pauci studia nunc honorant. Wie schon Sidonius, so wissen wir auch von manchen seiner Freunde, daß sie nicht nur in der Beredsamkeit glänzten, sondern auch selbst literarisch tätig waren. Es sind mehr als 100 Namen bekannt (vgl. Speyer: Gallia II 955 [Anm. 6]), ihnen allen eignet eine dictio vetuscula (ep. VIII 16, 2). Bezeichnend ist, wie sehr man sich an die Erhaltung der lateinischen Sprache klammerte, nachdem schon die politische Macht zusammengebrochen war, so etwa Sidonius in dem Brief IV 17 an den aus dem römischen Reichsverband ausgeschiedenen Arbogast (um 475). Darüber ausführlich *H. H. Anton*, Trier im Übergang von der römischen zur fränkischen Herrschaft, in: Francia 12 (1984) 1–52.

[26] Ep. I 2, 6: Videas ibi elegantiam Graecam, abundantiam Gallicanam, celeritatem Italam, publicam pompam, privatam diligentiam, regiam disciplinam. Schon einleitend preist der Verf., der den König persönlich kennengelernt hatte, dessen diplomatische Fähigkeiten, das Symbol eines zivilisierten Staatslenkers. Er stellt ihn sogar dem Graecus imperator gleich (ep. I 7, 5). Zum politischen Hintergrund und zur romfreundlichen Einstellung dieses Königs, der die Ernennung des Avitus zum Kaiser begünstigte, vgl. *O. Seeck,* Geschichte des Untergangs der antiken Welt (Darmstadt 1966) 326 f.

[27] So in einem Brief gegen Eurich, den Nachfolger Theoderichs, der nicht nur das Foedus mit dem Reich auflöste, sondern als Arianer auch den Wirkungskreis der katholischen Kirche einschränkte (ep. VII 6, 10 ... populos Galliarum, quos limites Gothicae sortis incluserit, teneamus ex fide, etsi non tenemus ex foedere). „Er wollte diesen Kampf ... als Glaubenskrieg der gotischen Häretiker gegen die katholischen Römer betrachtet sehen" [so *Stroheker* (Anm. 7) 81 f.].

[28] Schon Apollinaris Sidonius vermittelt einen Einblick, wie begehrt das Bischofsamt geworden war, so z. B. bei der Bischofswahl von Bourges 471, als sich der vir spectabilis Simplicius gegen zwei angesehene viri illustres durchzusetzen verstand (ep. VII 9: Rede für den Kandidaten Simplicius). Auch wenn es offenkundig ist, daß Aristokratie und Episkopat damals in Gallien weitgehend zu einer Einheit wurden [vgl. *Heinzelmann* (Anm. 20) 246], so wäre es falsch, darin lediglich einen gleichwertig erachteten Ersatz für die verlorene politische Betätigung zu sehen; denn die Vielzahl der Beispiele wie Germanus von Auxerre, Avitus von Vienne, Caesarius von Arles, Maximus von Avenches u. a. zeigt in aller Deutlichkeit, daß diese sich als wahre Hüter und Beschützer ihrer Gemeinden in dieser stürmischen Epoche fühlten. Über die Bischöfe aus altem senatorischen Geschlecht noch im 6. Jh. vgl. *Stroheker* (Anm. 7) 102–136.

[29] So in den Briefen nach der Rückkehr aus der Verbannung z. B. ep. IV 22, 4: Aequaeva certe iam super studiis nulla laus curae, sed ne postuma quidem; ep. VIII 6, 3 ... per aetatem mundi iam senescentis. Ähnlich ep. VIII 11, 14; IX 8, 2 u. ö. Dazu *Stevens* (Anm. 8) 167 f. und *Stroheker* (Anm. 7) 85. Bereits nach seiner Wahl zum Bischof hatte S. auf die tändelnden Gedichte und die heidnische Mythologie verzichtet (ep. IX 12, 1) und sich vorwiegend geistlichen Stoffen zugewandt (z. B. ep. II 8, 3; III 12, 5 usw.).

[30] Die wichtigste Quelle über das Leben des Heiligen stammt von Sulpicius Severus, ed. *J. Fontaine,* (= SChr 133–135) (Paris 1967/8). Wichtige Arbeiten über die Vita und das mönchische Leben in dieser Zeit in: Saint Martin et son temps, Mémorial du XVI[e] centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961 (= Studia Anselmiana 46) (Rom 1961).

[31] Über das Leben des aus einem reichen aquitanischen Geschlecht stammenden Paulinus wiederum *Stroheker* (Anm. 7) 201 f. Vgl. allgemein *W. H. C. Frend,* Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire, in: JRS 59 (1969) 1 f. und *P. G. Walsh,* Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century, in: Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten II (Münster 1970) 565–580. Zu Sulpicius Severus vgl. Anm. 5.

[32] Vgl. die Vita S. Honorati des Bischofs Hilarius von Arles (SChr 235, Paris 1977). Darüber *E. Griffe,* La Gaule chrétienne à l'époque Romaine II (Paris 1966) 241–245 und *F. Prinz,* Frühes Mönchtum im Frankenreich (München 1965) 49–60.

[33] Dan. 2, 32–35; 41–43; Paul. 2 Thess. 2, 8; Joh. Apok. 13 u. 17; Irenaeus adv. haer. V 30; Hippolyt, christ. et antichr. 34–40; Tert. apol. 32, 1 (CC 1, 142 f.), Laktanz, div. inst. VII 25, 6–20 (CSEL 19, 664 f.). Ausführlich darüber *Adamek* (Anm. 1) 31–45 und *Kötting* (Anm. 5) 132 f.

[34] Eine Übersicht bieten *J. Geffcken,* Stimmungen im untergehenden Weströmerreich, in: NJb 23 (1920) 256–70 und *O. Zwierlein,* Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter, in: ZPE 32 (1978) 45–80.

[35] Es sind insgesamt fünf Schriften, in denen er sich ausführlich über dieses Ereignis äußert, die Predigten 81, 105 und de excidio urbis Romae (alle vom J. 410), die Predigt 296 (vom J. 411) sowie die ersten Bücher des großen Werkes de civitate dei. Aus der kaum mehr überschaubaren Literatur seien lediglich genannt *J. Straub,* Christliche Geschichtsapologetik in

der Krisis des römischen Reiches, in: Regeneratio Imperii (Darmstadt 1972) 240–270; *F. G. Maier,* Augustinus und das antike Rom (Stuttgart 1955) bes. 37–52 und im ausführlichen Überblick *P. Brown,* Augustin von Hippo (Frankfurt 1973) 251–273.

36 Über die zahlreichen Äußerungen des Kirchenvaters, in welchen sich der Zusammenbruch aller Hoffnungen kundtut, jetzt *K. Sugano,* Das Rombild des Hieronymus (Diss. Frankfurt 1983) 54–63 und 102–117. Anzuführen wären z. B. ep. 123, 16 (CSEL 56, 91): Quid salvum est, si Roma perit (nach Lukan, Phars. V 274: Quid satis est, si Roma parum est), die Kommentare zu Isaias, Ezechiel und Daniel (innerhalb der Vierreiche-Lehre) sowie zu II Thess. 2, 3–8.

37 Die wenigen Angaben zur Biographie Salvians sind zusammengestellt von *M. Pellegrino,* Salviano di Marsiglia (Rom 1940) 7–14 und jetzt von *J. Badewien,* Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille (Göttingen 1980) 14 f.

38 Vgl. etwa Gennadius vir. ill. 68: Salvianus ... humana et divina litteratura instructus erat. Zur Stilanalyse z. B. *L. Rochus:* La Latinité de Salvien (Brüssel 1934) 20–45.

39 Zu nennen wären das „Epigramma Paulini" (Poet. christ. min. I, ed. Schenkl) 503, das anonyme „carmen de providentia divina" (PL 51, 617 f.), der anonyme Verfasser der ps.-eusebianischen Predigt 25 (Coll. homil. I, ed. Glorie 295) und vor allem Eucherius von Lyon, Vincentius von Lerin sowie Paulinus von Pella. Dazu *Badewien* (Anm. 37) 167–176.

40 Schauspiele VI 10–65, Götzendienst VI 12 f., VIII 9–14, Sexualmoral VII 8–22, Haß gegen die Mönche VIII 15–25. Vgl. *G. Sternberg,* Das Christentum des 5. Jh. im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia, in: ThStKr 82 (1909) 29 f.; 163 f. und speziell zum ersten Punkt *W. Weismann,* Kirche und Schauspiele (Diss. Würzburg 1972) 30–42. Zu beachten ist, daß Salvian diese Vorwürfe wenig differenziert und konkretisiert .

41 Unterdrückung der Armen durch korrupte Beamte z. B. IV 20–26, Ungerechtigkeit der Lastenverteilung V 17–20, Flucht unter das Patrocinium eines reichen Großgrundbesitzers V 38–45, Rebellion und Flucht V 24. Dazu bes. *R. Thouvenot,* Salvien et la ruine de l'empire romain, in: MEFRA 38 (1920) 143–160. *E. Bordone,* La società romana del quinto secolo nella requisitoria di Salviano Massiliense, in: Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Mailand 1937) 316–344. *A. G. Sterzl,* Romanus-Christianus-Barbarus. Die germanische Landnahme im Spiegel der Schriften des Salvian von Massilia und Victor von Vita (Diss. Erlangen 1950) 30–42 und allgemein *J. Gagé,* Les classes sociales dans l'empire romain, (Paris 1971²). Eine informative Einführung bietet *G. Lagarrigue,* Salvien de Marseille, Oeuvres, tome II (= SChr 220) (Paris 1975) 31–44.

42 Solidarität V 15; 36, Ablehnung der Spiele, VI 35; 39 f., vorbildliche Moral VII 24; 95–108, Gottesfurcht VII 38–56. Über die Quellen (Kynismus, Stoa usw.) bes. *A. Schaefer,* Römer und Germanen bei Salvian (Diss. Breslau 1930) 82–104. Zu einseitig *P. Courcelle,* der wegen dieses Barbarenlobes Salvian Defaitismus und aktive Teilnahme an der Zerstörung der antiken Kultur vorhält, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques (Paris 1964³) 155. Ähnlich *Paschoud* (Anm. 18) 310.

43 So etwa in vorsichtiger Form *Badewien* (Anm. 37) 161. „Salvian liefert eine Theorie, die diese Zusammenarbeit von Goten und Römern legitimiert" (unter Hinweis auf das Zusammenwirken von Goten und gallorömischem Adel bei der Erhebung des Avitus zum Kaiser im J. 455). Sehr viel weitergehend *E. A. Isichei,* Political Thinking and Social Experience. Some Christian Interpretations of the Roman Empire from Tertullian to Salvian (Canterbury 1964) 147 f.

44 I 12. Bezeichnend sein Römerstolz: Quamquam quid ego de illis loquor, qui cura imperii propagandi contemptum propriae facultatis ad opes publicas conferebant et, licet privatim pauperes essent, divitiis tamen communibus abundabant ... Zu Recht bemerkt *Paschoud* (Anm. 18) 303, daß in den Augen Salvians die heidnischen Tugenden ausreichen, um die Handlungsweise der alten Römer zu rechtfertigen.

45 VI 50 f. Über das hohe Bild, das Salvian von den sancti und religiosi zeichnet – er identifiziert sie mit den monachi (VIII 19) – vgl. *Badewien* (Anm. 42) 151/157. In ihnen sieht er das Christentum in seiner wahrsten Ausprägung verwirklicht, zumal sie wenige sind und von den übrigen Spott und Verfolgung erdulden (VIII 19; 21).

46 Zu denken ist an Zitate aus Cicero und Quintilian, aber auch an Sammlungen, wie wir sie von Valerius Maximus kennen. Darin tauchen alle die Beispiele auf, die Salvian verwendet (ähnlich wie bei Augustinus). Solche Sammlungen waren im 4. und 5. Jh. in den Rhetorenschulen in Gebrauch, vgl. *Maier* (Anm. 35) 89.

47 V 23: Et quod esse maius testimonium Romanae iniquitatis potest quam quod plerique, et honesti et nobiles et quibus Romanus status summo et splendori esse debuit et honori, ad hoc tamen Romanae iniquitatis crudelitate compulsi sunt ut nolint esse Romani?

48 V 19: Quis enim vexatis ac laborantibus opem tribuat, cum improborum hominum violentiae etiam sacerdotes domini non resistant? Er spart aber auch Mönche nicht aus, die unter dem Schein der Frömmigkeit weltlichen Lastern frönen (V 25: ... immo sub specie religionis vitiis saecularibus mancipati). Er wird wohl vor allem an solche Mönche gedacht haben, die ihren Ehrgeiz daran setzten, zu Bischöfen aufzusteigen, vgl. *Prinz* (Anm. 32) 49–60.

49 V 24: De Bacaudis nunc mihi sermo est, qui per malos iudices et cruentos spoliati, afflicti, necati, postquam ius Romanae libertatis amiserant, etiam honorem Romani nominis perdiderunt. Er rechtfertigt ihren Aufstand, da man sie gezwungen habe, Verbrecher zu sein. Sie sehnen sich in ihrem Herzen nach Freiheit, aber sie müssen tiefe Knechtschaft ertragen (26). Vgl. dazu *Bordone* (Anm. 41) 316–344 und *B. Czúth*, Die Quellen der Geschichte der Baugauden (Szeged 1965).

50 VI 98: Ubi namque sunt antiquae Romanorum opes ac dignitates? Fortissimi quondam Romani erant, nunc sine viribus; timebantur Romani veteres, nos timemus; vectigalia illis solvebant populi barbarorum, nos vectigales barbaris sumus ... 99: Similiter enim nos numquam ab hac sumus liberi functione quam pendemus: ad hoc quippe mercedes iugiter solvimus ut sine cessatione solvamus. Mit Recht bemerkt *Thouvenot* (Anm. 41) 162 hierzu: „Salvian reste au fond passionément Romain". Zu diesen Zahlungen, vor allem seit dem Gotenvertrag des Theodosius vom J. 382, vgl. *G. Wirth*, Zur Frage der foederierten Staaten in der spätrömischen Kaiserzeit, in: Historia 16 (1967) 231–260.

51 Civ. dei 2, 21 und 19, 21; 23. Daher spricht er ihm auch den von Cicero, Vergil und anderen postulierten Ewigkeitsanspruch ab. Bezeichnend ist auch, daß Augustinus immer die Römer als Gegenüber anspricht, während es bei Salvian stets heißt: Wir Römer oder uns Römern, da er den römischen Staat als sein irdisches Vaterland trotz aller Kritik bejaht. Dazu *Schäfer* (Anm. 42) 61 f. und *Brown* (Anm. 35) 261–297.

52 Zur Ungerechtigkeit, Habsucht und Treulosigkeit der Germanen im allgemeinen IV 55, über die Laster der einzelnen Stämme – Wildheit der Sachsen, Treulosigkeit der Franken, Unmenschlichkeit der Gepiden, Schamlosigkeit der Hunnen, Trunkenheit der Alemannen – ibid. IV 67 f., der Ausfall gegen den Gestank der Leiber und die barbarische Kleidung ibid. V 21, der Gegensatz von Romana, immo potius humana eruditio und barbara inhumanitas ibid. V 5 bzw. 21. Es kann nicht geleugnet werden, daß diese Angaben konkreter sind als das recht allgemein gehaltene Lob, so daß man von einer objektiven Beobachtung sprechen muß, so auch *Sterzl* (Anm. 41) 48.

53 Über die Sklaven z. B. IV 29: Sie sind schlecht, abscheulich, liederlich; IV 13: Sie denken nur an Diebstahl, Flucht, Lüge und Völlerei. Scharfe Anklagen gegen ungerechte Herren und Verständnis für die Sklaven III 55; IV 18 f.; 23 f.; VII 20. Insgesamt ist es richtig zu sagen, daß Salvian trotz seines Freimuts im Anprangern der Mißstände noch in den Anschauungen der antik-römischen Welt lebt, so *O. Schilling*, Naturrecht und Staat nach der Lehre der Alten Kirche (Paderborn 1914) 24. Vgl. auch *H. J. Diesner*, Zwischen Antike und Mittelalter: Salvian von Massilia als Historiker und Geschichtsdenker, in: Kirche und Staat im spätrömischen Reich (Berlin 1964) 150: „Salvian ... der vornehme Römer, der teilweise noch auf Sklaven, Volksmassen und Barbaren herabsieht".

54 Salvian VII 95 ff., dagegen Prokop, bell. Vand. I 17, 9 f.; II 6, 6. Das Zeugnis Prokops kommt sicherlich der historischen Wahrheit näher, wie schon *C. Courtois* herausarbeitete, Les vandales et l'Afrique (Paris 1955) 228. Kurz darüber *D. J. Cleland*, Salvian et les Vandales (= Stud. Patr. X) (Berlin 1970) 270–275.

55 VII 29: Sed tamen cum omnes fere barbarae gentes Romanum sanguinem biberint, omnes viscera nostra laceraverint, quid est quod deus noster maximas rei publicae opes et locupletissimos Romani nominis populos in ius potissimum ignavissimorum quondam hostium dedit? Aufschlußreich die Schlußfolgerung: Die Vandalen siegten wegen ihrer Demut und Frömmigkeit (Arianer!). Über die Entschuldigung für die arianischen Häretiker, die Opfer einer falschen Glaubensunterweisung durch die Römer geworden seien, vgl. V 8 f. Zu Recht etwa *Joseph Vogt*, Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft, in: AAWM (1967) 1, 59: „Aus dem ganzen Vorhaben des Anklägers versteht es sich, daß er nicht über die Politik, die Verfassung und das Wirtschaftsleben der Germanen orientiert ist, sondern ein mit der römischen Moralität kontrastierendes Sittenbild entwirft". Über die Nähe Salvians zum Neupelagianismus und die Verwendung semipelagianischer Gedanken in seinem Werk zusammenfassend *Badewien* (Anm. 37) 179–199.

56 Über den Pessimismus z. B. VI 40: Quae spes Christianis plebibus ante deum est, quandoquidem ex illo in urbibus Romanis haec mala non sunt ex quo in barbarorum iure esse coeperunt? Ähnlich VI 9; 96, VII 107 u. ö. Deutlich auch VI 79: . . . prius iam perierant quam perirent; ibid. 82: . . . et non cunctos ferme Romani nominis populos prius est interire quam corrigi, non prius ipsos quam in ipsis vitia non esse; VII 6 über das römische Volk: Moritur et ridet! VI 68: Über die Verwüstung Italiens, die Belagerung und Eroberung Roms, den Verlust Spaniens, Sardiniens, Siziliens und Nordafrikas (. . . Africam ipsam id est quasi animam captivavere reipublicae). Allein die einem Leben in Reinheit und Bedürfnislosigkeit ergebenen sancti, die sich in den Untergang des Reiches ergeben, haben Aussicht zu überleben, sie erweisen sich als die wahren Römer (bes. I 11 f.).

57 So bes. *Paschoud* (Anm. 18) 305: „Espérer que Rome pouisse se renouveler et, sinon prospérer, du moins continuer à vivre, est tout à fait étranger à la pensée de Salvien, toute sa doctrine de la Providence s' y oppose . . . Pour l'empire de son temps . . . il n'éprouve qu' une passive résignation; en lui, le patriotisme est mort.

58 Euseb. demonstr. ev. III 2, 37; 7, 30–32 und bes. in der Tricennatsrede, Origenes contr. Cels. II 30 f.; 70; zu Melito vgl. Euseb. hist. eccl. IV 26, 7 f. Noch immer wichtig *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (Leipzig 1935) 59–96 und *J. Straub*, Vom Herrscherbild in der Spätantike (Darmstadt 1964) 113–129. Jetzt zusammenfassend *G. Ruhbach*, Eusebius von Caesarea, in: Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche I (Stuttgart 1984) 224–235.

59 Dazu vgl. *R. Klein*, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Darmstadt 1986²) bes. 86–92 und *J. Wytzes*, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom (Leiden 1977) 133–156. Der Text mit Kommentierung herausg. von *R. Klein*, Der Streit um den Victoriaaltar. Die 3. Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius (Darmstadt 1972) 98–112 und von *D. Vera*, Commento storico alle relationes di Quinto Aurelio Simmaco (Pisa 1981) 390–394. Allgemein dazu *Fuhrmann* (Anm. 18) 547–550.

60 Paulinus v. Nola, carm. 19, 337–377 (CSEL 30, 130 f.). Einen ausführlichen Überblick über die Entstehung der päpstlichen Ausrichtung der Romidee seit Damasus gibt *Ch. Piétri*, Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis, Culte des martyrs et propagande pontificale, MEFA 73 (1961) 275–322 und *ders.* kürzer in: Roma Christiana II (Rom 1976) 1626–1651).

61 Prud. hymn. 2 (auf Laurentius; ed. Lavarenne 155). Vgl. dazu *V. Buchheit*, Christliche Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius, in: Das frühe Christentum im römischen Staat (= WdF 267) (Darmstadt 1982²) 455–485 und *R. Klein*, Das spätantike Romverständnis vor Augustinus, in: BJ 185 (1985) 128–142. Zum Gottvertrauen des Paulinus vgl. bes. carm. 26 (CSEL 30, 246–261). Dazu *Frend* (Anm. 31) 1 f.

62 So bes. in dem Hymnus 71, 31 f., der ihm zugeschrieben wird (PL 17, 1215). Weitere Stellen, wo sein Römerstolz bzw. seine Abneigung gegen Barbaren durchbricht, z. B. off. I 27, 127; 29, 141; 30, 144 (PL 16, 66; 69 f., 70 f.); in ps. 118 serm. 20, 24; (CSEL 62, 457 f.); Tob. 15, 51 (CSEL 32, 2; 547 f.); de fide II 16, 139 (CSEL 78, 106) u. Paul. vit Ambr. 36 (PL 14, 39). Vgl. *Paschoud* (Anm. 18) 196–208 und *ders.*, Le rôle du providentialisme dans le conflit de

384 sur l'autel de Victoire, in: MH 40 (1983) 197–206. Wichtig auch *G. Gottlieb,* Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian (Göttingen 1979) 40–56.

63 So serm. 269. Auch das christliche Rom, die Stadt der Apostel und Märtyrergräber, wird in seiner irdischen Existenz keinen Bestand haben, ebensowenig wie Konstantinopel. Wie sollten nicht die Steine Roms vergänglich sein, so ruft er aus, wo selbst das Fleisch Petri vergänglich war? Augustinus wendet sich gegen jede Art von Rommythos, mochte er heidnisch oder christlich motiviert sein. Vgl. *Zwierlein* (Anm. 34) 60–80 und *Courcelle* (Anm. 42) 31–77.

64 Dieses Ziel wird bereits in der Praefatio seines Geschichtswerkes (gegen die Heiden) deutlich und kommt seitdem immer wieder zum Durchbruch. So brandmarkt er die Begünstigung und Ansiedlung von Germanen im Reich als Verbrechen gegen den Staat und verurteilt ein Kaisertum germanischer Befehlshaber (z. B. VII 37, 1). Zum Gegensatz von Schüler und Lehrer vgl. *H.-J. Diesner,* Orosius und Augustinus, in: AAntHung (1963) 89 f. Über seine Einstellung zu Rom und zur Barbarenfrage bes. *A. Lippold,* Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger, in: Philologus 113 (1969) 92 f. und jetzt ausführlich *H. W. Goez,* Die Geschichtstheologie des Orosius (Darmstadt 1980) bes. 123–135.

65 Darüber ausführlich jetzt *Ph. A. McShane,* La Romanitas et le pape Léon le Grand. (Tournai – Montreal 1979) 98: D'après Saint Léon, le christianisme avait opéré à l'intérieur de l'Empire une revolution radicale. Il avait infusé dans ce corps une nouvelle âme. Le fait du christianisme n'est pas simplement pour Rome une espèce de sanctification, comme le voulait Eusèbe, mais une nouvelle fondation. Trotz vielfacher Beeinflussung durch Augustinus unterscheidet er sich von diesem durch seinen Optimismus gegenüber der Welt, er ist frei von jeder Weltverachtung und Resignation (z. B. serm. 18, 2; PL 54, 183 f.).

66 Serm. 82, 2 (PL 54, 422) über Petrus und Paulus: Isti enim sunt viri per quos tibi evangelium Christi, Roma, resplenduit; et quae eras magistra erroris, facta es discipula veritatis. Isti sunt sancti patres tui verique pastores, qui te regnis caelestibus inserendam multo melius multoque felicius condiderunt quam illi quorum studio prima moenium tuorum fundamenta locata sunt, ex quibus is qui tibi nomen dedit fraterna te caede foedavit. Isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena.

67 Serm. 82, 3 f.: 3, 4 (ibid. 424 f.; 147 f.): Die Stadt als arx Romani imperii und arx apostolicae petrae; serm. 4, 2 (PL 54, 149 f.): Petrus, das Haupt aller berufenen Völker auf der ganzen Welt (nach Matth. 16, 16 f.); serm. 52, 5 (ibid. 316): Erlösung aller Menschen durch Christus; serm. 12, 2 (ibid. 169 f.): Verbreitung der christlichen Liebe und Gnade über die Menschen aller Nationen und Stände. Ausführlich dazu *M. Bolwin,* Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma Aeterna bis auf Leo den Großen, unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Leo (Diss. Münster 1922) 80–110 und wiederum *McShane* (Anm. 65) 53–70.

68 So bes. ep. 11 (ibid. 637): „Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae et Romanae dignitatis civitatis, sacrae etiam synodi et firmarit auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius inclitum praesumptio attentare nitatur". Der Kaiser als filius ecclesiae ep. 164, 1 (ibid. 1149), als Verteidiger der fides catholica ep. 78 (ibid. 909). Darüber ausführlich *P. Stockmeier,* Leos I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (München 1959) 75–173 und *ders.,* Leo der Große, in: Gestalten der Kirchengeschichte. Das Papsttum I (Stuttgart 1985) 56–70. Zur Verwendung des Titels vicarius Christi bes. *M. Maccarrone,* Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Rom 1952) 45–90.

69 Serm. 4, 2 (ibid. 150): Super hanc fortitudinem aeternum exstruam templum et ecclesiae meae caelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurget (mit Berufung auf Matth. 16, 18). Über die Zusammengehörigkeit von Kirche und Imperium Romanum vgl. ep. 82, 1 (ibid. 917): ... ut propiato per unam confessionem deo simul et haeretica falsitas et barbara destruatur hostilitas! Er spricht weiter von corda furentium barbarorum (serm. 82, 2; ibid. 434), von barbarica violentia (ep. 12, 11; ibid. 655) und von oppressio barbarica (ep. 12, 8; ibid. 653). Aber er erwähnt nur einmal das Weltende (serm. 19, 1; ibid. 186, am 19. Dez. 452).

Im Sommer dieses Jahres hatte Attila Italien verwüstet und den Weg nach Rom eingeschlagen. Vgl. *E. Caspar,* Geschichte des Papsttums I (Tübingen 1930) 558.

[70] Diese Schilderung in der Chronik Prospers von Aquitanien (epit. Chron. 1367; MGH AS IX; 482). Nach Auskunft des spanischen Bischofs Idacius bewogen Hunger, Krankheit und der römische Widerstand Attila zur Umkehr (Cont. Chron. Hieron. 154; ibid. 26 f.). Über Prospers Werdegang, vor allem über seine Tätigkeit als Officiosus der päpstlichen Kanzlei, sehr ausführlich *L. Valentin,* Prosper d'Aquitaine. Étude sur la littérature latine ecclésiastique au cinquième siècle en Gaule (Toulouse 1900) 121–135.

[71] De ingr. 39–42: . . . Pestem subeuntem prima recidit / sedes Roma Petri; quae pastoralis honoris, / facta caput mundo, quiquid non possidet armis, / religione tenet (PL 51, 97). Das Gedicht hat Prosper um 429–30 als Mönch in Massilia geschrieben, also vor seinem Aufenthalt am päpstlichen Hof, der ab 440 anzusetzen ist. Über den römischen Patriotismus des Verfassers vgl. bes. *Fischer* (Anm. 7) 128.

[72] De vocat. omn. gent. 2, 16: Ad cuius rei effectum credimus providentia dei Romani regni latitudinem praeparatam: ut nationes vocandae ad unitatem corporis Christi, prius iure unius consociarentur imperii: quamvis gratia christiana non contenta sit eosdem limites habere quos Roma; multosque iam populos sceptro crucis Christi illa subdiderit, quos armis suis ista non domuit. Quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis quam solio potestatis. Die Parallele zu Leo serm. 82, 1 ist unüberhörbar. Über die Streitfrage, ob diese um 450 anonym abgefaßte Schrift Prosper Tiro zuzuschreiben ist, vgl. *C. Bartink:* L'universalisme de l'historie du salut dans le „De vocatione omnium gentium", in: RHE (1973) 731 f. Zustimmend auch *B. Altaner/A. Stuiber,* Patrologie. Leben und Schriften der Kirchenväter (Freiburg 1980[9]) 451.

[73] Daran ändert auch die gelegentliche Endzeitstimmung Prospers nichts, so z. B. ex. ps. 128 (PL 51, 375): . . . „in senectute ultimi iam saeculi" oder de voc. omn. gent. 11 (PL 51, 663) . . . vocatio quae illuxit prope mundi finem; denn wie Augustinus weiß er, daß das Kommen des Jüngsten Tages den Menschen verborgen ist (de voc. omn. gent. 23; ibid. 718 f.). Das Ende der Welt wird erst dann eintreten, wenn das Evangelium allen Völkern der Welt verkündet ist.

[74] So schon *A. Hauck,* Kirchengeschichte Deutschlands I (Leipzig 1914[3]) 13 und ihm folgend *Stroheker* (Anm. 7) 96. Durch die Untersuchung einer großen Zahl von bischöflichen Epitaphien gelangt Heinzelmann zu dem gleichen Ergebnis (Anm. 20) 232 f.

[75] PL 58, 22 f.: Et cum ecclesia Romana sit omnium mater, fuit nobis gaudendum, quod in tanta consternatione rerum et in infirmitate saeculorum super eam te erexerit, ut iudices populos in aequitate et gentes in terra dirigas. Hier ist eines der ältesten Zeugnisse für diesen Titel der römischen Kirche zu greifen. Vgl. dazu *Caspar* (Anm. 69) 10 und wiederum *Fischer* (Anm. 7) 131 f.

[76] Über Leben und Wirken dieses bedeutenden gallischen Bischofs im Westgotenreich, eines ehemaligen Leriner Mönches, vgl. *P. Riché,* Césaire d'Arles (Paris 1958) und zusammenfassend *Stroheker* (Anm. 7) 94–96 (nach der Vita des Cyprian von Toulon).

[77] Symm. ep. 12 (PL 62, 72) über die Vikariatsrechte. Zur Verleihung des Palliums 12 (PL 62, 72). Dazu *G. Langgärtner,* Die Gallienpolitik der Päpste im V. und VI. Jh. (Bonn 1964). Speziell zur Predigttätigkeit des Caesarius vgl. *K. Baus,* Handbuch der Kirchengeschichte II 2 (Freiburg 1975) 245 f.

[78] Ep. 34 (MGH AA VI 2; 64 f.): . . . ut in conspectu vestro non sit ecclesiae minor quam rei publicae status. Quodque vobis deus posse praestitit, prosit et nobis: nec minus diligatis ecclesiae vestrae sedem Petri, quam in civitate apicem mundi. Eingehend über diesen Bischof *P. N. Frantz,* Avitus von Vienne (ca. 490–518) als Hierarch und Politiker (Diss. Greifswald 1908), bes. 84 f. Über die Verwandtschaft mit Apollinaris Sidonius ep. Avit. 51 u. 52.

[79] Ep. 8 (ibid. 40). Der Vater Sigismunds, König Gundobad, blieb zwar Arianer, aber auch mit ihm stand Avitus auf vertrautem Fuß und rühmt dessen Wohltaten für die katholische Kirche (ep. 45; ibid. VI 2, 74). Über die hohe Bildung des Bischofs, vor allem seine intensive Kenntnis Vergils, die ihn zu einem Hüter der integritas Latinitatis werden ließ, vgl. wiederum *Stroheker* (Anm. 7) 100–105.

80 Hier wären die Huldigungsbriefe anzuführen, die König Sigismund nach der Anleitung des Bischofs an den oströmischen Kaiser Anastasius schrieb (ep. 78; 93; 94; ibid. 93; 100; 101). Sie sind der Dank dafür, daß ihn die Byzantiner zum Patricius ernannt hatten. Diese Bindung ist Ausdruck der Romtreue des Avitus insoweit, als er die germanischen Könige noch immer als Untertanen Roms sehen will. Vgl. *Fischer* (Anm. 7) 145 f. und *L. Schmidt,* Geschichte der deutschen Stämme. Die Ostgermanen, (München 1970) 148–194.

81 Es handelt sich um den Brief 46, der im J. 496–7 geschrieben wurde (ibid. 75 f.): Unum est, quod velimus augeri: ut, quia deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet, ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis. Darüber vgl. u. a. *Frantz* (Anm. 78) 131–137 und *P. Brezzi,* Romani e barbari nel giudizio degli scrittori Cristiani dei secoli IV–VI. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo IX. (Spoleto 1962) 585 f.

82 So ep. 21 an Gundobad, der anfragte, ob das Weltende bereits bevorstehe (MG AA VI 2, 55) ... ex ipsis malorum indiciis imminere iam paene mundi terminum colligamus. Aber er erinnert an die allegorische Deutung. Vgl. *Courcelle* (Anm. 42) 240 und *Fischer* (Anm. 7) 116.

83 Dazu noch immer grundlegend *E. Ewig,* Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: HJ 75 (1956) 1–46.

84 Dies erhellt bes. aus seinem zweiten Brief an den Frankenkönig, in dem er ihn ermahnt, auf die Vorschläge der Priester zu hören (ep. Austr. 2, MG epist. II 113): Quodsi tibi bene cum illis convenerit, provincia tua melius potest constare. Er wird ihm zum praecellentissimus rex, der bei allen Regierungsgeschäften stets das göttliche Walten beachten sollte (ibid.). Entscheidend ist die Rolle, die Gregor von Tours diesem Bischof bei der Reinigung des Königs durch das Taufbad zuweist (hist. Franc. 2, 31). Zum Briefwechsel mit Avitus und Sidonius vgl. *Stroheker* (Anm. 7) 107–111.

85 PL 76, 1009 f. Zur Angelsachsenmission Gregors, der sich consul dei und zugleich servus servorum dei nennt, unter der Leitung des Propstes Augustin zusammen mit 40 Mönchen im J. 595 und zur Taufe des britischen Königs Aethelbert (im J. 601) vgl. Beda hist. eccl. 2, 1 und *J. M. Wallace-Hadrill,* Rome and the Early Christian Church (Spoleto 1960) 527 f. Über seinen Briefwechsel mit der merowingischen Königin Brunhilde PL 76, 1075 f.; zu seinem Eingreifen in Afrika, Spanien und seinem Bemühen um die Katholisierung der Langobarden jetzt *C. Dagens,* Saint Grégoire le Grand. Culture et experience chrétienne (Paris 1977) 307 ff., *R. Manselli,* Gregor V (der Große), in: RAC 12 (1983) 330 f. und *G. Jenal,* Gregor I., der Große, in: Das Papsttum I (Anm. 68) 83–99.

86 Hist. Franc. 1, 29. Der Wahrheitsgehalt dieser Nachricht ist nicht nachzuprüfen, da hier wohl eine Übernahme der Sitte des spätrömischen Adels, sich fingierte Stammbäume zuzulegen, vorliegt. Jetzt mußte ein christlicher Märtyrer Stammvater des Geschlechts sein. Vgl. dazu *K. F. Stroheker,* Senatoren bei Gregor von Tours, in: Germanentum und Spätantike (Stuttgart 1965) 195. Bis in die Zeit um 450 läßt sich das Geschlecht des Bischofs authentisch zurückführen. So jetzt *Heinzelmann* (Anm. 20) 213 f.

87 So von Bischof Sulpicius von Bourges (hist. Franc. 6, 39): ... de primis senatoribus Galliarum, in litteris bene eruditus rhetoricis, in metricis vero artibus nulli secundus, von Bischof Agricola v. Chalon rühmt er ... fuitque homo valde elegans ac prudens, genere senatorio (hist. Franc. 5, 45).

88 Die Klage über den Verfall der Kultur praef. mit dem Zitat: „Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis, nec reperitur in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis". Über Rom als Zentrum der Bildung hist. Franc. X 1. Vgl. dazu *F. Schneider,* Rom und Romgedanke im Mittelalter (München 1926) 73–81.

89 So in der Praefatio seines Werkes, aber mit der Bemerkung, daß niemand den Zeitpunkt des Untergangs vorauswisse (nach Mark. 13, 32). Wenn er die fränkischen Bruderkriege als Zeichen des nahen Weltendes deutet, so ist daran zu erinnern, daß solche Topoi in der christlichen Literatur bis in das 17. Jh. hinein gepflegt wurden. Belege bei *A. Demandt,* Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken (München 1978) 43–79.

[90] Hist. Franc. 2, 31: Procedit novos Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum sordentesque maculas gestas antiquitus recenti latice deleturus . . . Erat autem sanctus Remegius episcopus egregiae scientiae et rhetoricis adprimum inbutus studiis, sed et sanctitate ita praelatus, ut Silvestri virtutebus equaretur. Für Gregor ist Chlodwig trotz vieler Schattenseiten beinahe ein Heiliger, ein Soldat Christi, der aufgehört hat, ein Barbar zu sein, und seine Siege über die Ketzer der Gnade Gottes verdankt (z. B. 2, 37). Zur geschichtlichen Bedeutung der Taufe Chlodwigs vgl. *F. Miltner,* Die Grenzmarke zwischen Antike und Mittelalter, in: Zur Frage der Periodengrenze zwischen Antike und Mittelalter (= WdF 51) (Darmstadt 1959) 295–297. Das Elogium Augustins auf Constantin und Theodosius Aug. civ. dei V 25 f.

[91] Hist. Franc. 5 praef.: Rom, die Stadt der Städte und das Haupt der ganzen Welt; ibid. 2, 5: Der Bischof Aravatius von Tongern entschloß sich in der Not des Hunneneinfalls, nach Rom zu pilgern, „um den Beistand der Wunderkraft des Apostels zu gewinnen". Dort fastete und betete er viele Tage in Betrübnis und erhielt als Auskunft, daß er sein Haus bestellen und für sein Begräbnis sorgen solle.

[92] Hist. Franc. 10, 1: Hic enim de senatoribus primis, ab adulescentia devotus deo . . . Litteris grammaticis dialecticisque ac rhetoricis ita est institutus, ut nulli in urbe ipsa putaretur esse secundus. Die Nachricht von der Papstwahl Gregors im J. 590 überbrachte der fränkische Diakon Agilulf nach Gallien. Das Lob über die Bildung des neuen Papstes ist auf das rechte Maß zurückzuführen, denn man vermißt bei diesem gänzlich die Zitate aus antiken Autoren und weitere Stilmittel der rhetorischen Kunstsprache, während andererseits häufig Anlehnungen an die gesprochene Rede zu entdecken sind. Darüber *E. Norden,* Die antike Kunstprosa II (Darmstadt 1958) 531 und *E. Caspar,* Geschichte des Papsttums II, (Tübingen 1933) 344 f.

[93] Gregor teilt die Geschichte in 3 Perioden ein: die Geschichte des röm. Reiches von Caesar bis zum ersten Auftreten der Franken, von da an bis zum Ende der röm. Herrschaft in Gallien und schließlich die Zeit der fränkischen bzw. der westgotischen Könige (1, 18–2, 9–2, 27). Der oströmische Basileus erscheint lediglich als imperator (4, 8 f. 5, 38; 8, 18; 8, 28; 10, 3), die Oströmer werden als Graeci bezeichnet (5, 38; 6. 40; 6, 43), während Marius von Avenches noch immer die Ausdrücke imperium Romanum, res publica Romana und Romani gebraucht (chron. 534, 2; 535; 555, 4). Er datiert bis 541, dem Jahr des letzten römischen Konsuls. Darüber ausführlich *Teillet* (Anm. 8), 405–412.

[94] Vgl. z. B. hist. Franc. 2, 36, wo deutlich wird, daß sich viele in den gallischen Ländern mit den neuen Zuständen abgefunden hatten und die Franken als Herren wünschten.

[95] Hist. Franc. 2, 31 u. 40; 6, 40; glor. mart. 81. Daher bekämpft er alles, was im fränkischen Volk nicht katholisch ist, ebenso den Arianismus der Nachbarstämme. Damit gehört Gregor in eine Reihe mit Cassiodor und Jordanes, Isidor, Ps.-Fredegar und Paulus Diaconus, die alle lateinisch, katholisch, apologetisch, für ein germanisches Volk schreiben. Darüber *J. M. Wallace-Hadrill,* Gregory of Tours and Bede. Their Views on the Personal Qualities of Kings (= Frühmittelalterl. Stud. 2) (Berlin 1968) 31–44.

[96] So schon *R. Köbner,* Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches (Leipzig 1915) 7–10 und ähnlich *D. Tardi,* Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérowingienne (Paris 1927) 18–22. „Einen Dichter, der an der Grenzscheide steht zum fränkischen Mittelalter", nennt ihn *Brunhölzl* (Anm. 3) 118, noch deutlicher 127: „Fortunatus ist der erste Dichter des Mittelalters".

[97] Über Rom als Mittelpunkt der Welt carm. III 7, 3 (MGH AA IV 1; 56): Petrus und Paulus als lati duo lumina mundi; ibid. 17: Gallia, plaude libens, mittit tibi Roma salutem. Ähnlich carm. VIII 3, 174 (ibid. 185): Vel tua quis possit pignora, Roma, loqui? oder vit. Mart. III 499 (ibid. 346): „Alle Welt verehrt die beiden erhabenen Gräber in Rom". Der Preis des oströmischen Kaisers ist vor allem dadurch bedingt, daß er die festgelegte Glaubenslehre des Konzils von Konstantinopel neu bekräftigte (carm. II app.; ibid. 275–280). Vgl. dazu *Fischer* (Anm. 7) 147 f. Die Annahme des Imperator- und Augustus-Titels durch den Chlodwigenkel Theudebert, der in Italien einfiel und sogar einen Zug gegen Constantinopel plante, beweist, wie sehr sich diese als Nachfolger der römischen Kaiser fühlten. Vgl. darüber *E. Zöllner,* Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jh. (München 1970) 69; 94.

98 So z. B. in dem Preisgedicht auf Chilperich I., den Gemahl Fredegundes, dessen Ruhm das ganze Weltall erfüllen soll (carm. IX 1; ibid. 201–203), aber auch in dem Hymnus auf die fränkische Königin Theudechild, die Gattin des Königs Charibert (carm. VI 3: ibid. 134 f.) und in den Elegien auf seine Gönnerinnen Agnes und Radegunde (carm. VIII 5–10; XI, 2–10; ibid. 193–196; 258–263 u. a.) spart er nicht mit Lob für einen vorbildlichen Charakter. Vgl. *Th. Latzke,* Der Fürstinnenpreis, in: MLatJb (1979) 22–36.

99 Hist. Franc. 6, 24, diligenti cura nutritus – litteris eruditus (über den Thronprätendenten Gundowald, der sich im J. 582 dem König Guntram entgegenstellte). Zu erinnern wäre auch daran, daß z. B. der Frankenkönig Chilperich I., ein Zeitgenosse Fortunats, als Hymnendichter auftrat. Vgl. allgemein dazu *J. Szövérffy,* Lateinische Hymnik zwischen Spätantike und Humanismus, in: WS 96 (1983) 210/229.

100 Carm. VI 2 V. 95 ff. (ibid. 133 f.). Eine Interpretation dieses Gedichts bei *J. Szövérffy,* A la source de l'humanisme chrétien médieval: „Romanus" et „Barbarus" chez Vénance Fortunat, Aevum 45 (1971) 82–86. Über Anklänge an die 4. Ekloge *ders.,* Weltliche Dichtungen des lateinischen Mittelalters I (Berlin 1970) 226–247.

101 Carm. IV 26 (ibid. 95 f.). Dazu *Szövérffy,* Weltliche Dichtungen (Anm. 100) 275 f.

102 Bes. wichtig das Lob für den König Charibert (carm. VI 2, 7 f.; ibid. 131): Hinc cui barbaries, illinc Romania plaudit; / diversis linguis laus sonat una viri; ähnlich in dem Gedicht auf die Kreuzesreliquie, die aus Byzanz gekommen war (App. carm. II 2; ibid. 277 und carm. IV, 26, 13 f.; ibid. 95). Es ist aufschlußreich, daß in diesem Jh., als die religiöse Einheit zwischen Römern und Germanen im Frankenreich weitgehend verwirklicht war, das Wort „barbari" den Sinn von „Nichtchristen" erhält, also von Heiden, die noch außerhalb des christlichen Erdkreises leben, so *E. Ewig,* Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich, in: Spätantikes und fränkisches Gallien I, hrsg. v. *H. Atsma* (München 1976) 231–273. Über das Aufkommen des Wortes Romania seit Anfang des 4. Jh. *J. Zeiller,* L'apparition du mot Romania chez les écrivains latins, in: REL 7 (1929) 194–208.

103 Carm. VII 7, 5 f. (ibid. 159): Scipio quod sapiens, Cato, quod maturus agebat, / Pompeius felix, omnia solus habes. / Illis consulibus Romana potentia fulsit, / te duce sed nobis hic modo Roma redit. Aufschlußreich auch 45 f. über die Wiedergewinnung des alten Römersinns: Antiquos animos Romanae stirpis adeptus / bella moves armis, iura quiete regis. Dazu *Fischer* (Anm. 7) 270: „Fortunat ist darüber beglückt, daß er in den Germanen nicht mehr Barbaren findet, die er verabscheuen müßte, sondern wohlwollende Freunde ...".

104 So zu Recht schon *Köbner* (Anm. 96) 31 und *Stroheker* (Anm. 7) 131.

105 Zu Ps.-Fredegar etwa *Brunhölzl* (Anm. 3) 141: „Die Abhängigkeit von den Quellen ist zu sklavischem Abschreiben abgesunken, die Kraft formaler Gestaltung nahezu völlig verloren gegangen ... Der Verfall der Bildung aber zeigt sich am deutlichsten in der Sprache der Chronik ... Das ist wahrlich verwildertes, barbarisches Latein, das durch krasse Unkenntnis entstellt ist". Speziell zur Abstammungslegende der Franken von Aeneas, die dem Werk eingefügt ist, *Pfeil* (Anm. 1) 83: „Die Fabeln, die er bringt, um das Lob seines Stammes zu singen, wissen nichts von imperialer oder kultureller Aufgabe der Franken, sie haben auch kein Interesse an der römischen Weltmacht. Romvergleiche zieht das 7. Jh. nicht".

106 So *Pfeil* (Anm. 1) 80 f.: „Die ausgehende Merowingerzeit hat die Ansätze zu einer Romidee nicht ausgebildet ... Für Kulturwerte ... hatte das 7. Jh. keinen Sinn". So auch *Fischer* (Anm. 7) 154.

107 Zu verweisen ist auch darauf, daß das liturgische Karfreitagsgebet für das Romanorum sive Francorum Imperium schon erheblich vor 800 gesprochen wurde, so *G. Tellenbach,* Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (Heidelberg 1934) 12 f.; 52, aber auch daran, daß Karl Martell schon im J. 724 von Papst Gregor III. in einem Brief der Titel eines römischen patricius zugebilligt wurde. Daraus läßt sich die zur Zeit Pippins d. J. sich anbahnende gegenseitige Annäherung besser verstehen. Hierher gehört auch der Romvergleich im Prolog zur Lex Salica. Vgl. *Schneider* (Anm. 88) 47 f. und *Caspar* (Anm. 2) 9–18.

Die Grabungen unter S. Sebastiano
95 Jahre nach den Entdeckungen Anton de Waals

Von WALTER NIKOLAUS SCHUMACHER

Keine Stadt Europas ist durch Jahrhunderte so begeisterndes Ziel der Reisenden aus dem Norden gewesen wie Rom. Zwar waren es nach dem Untergang des römischen Reiches nicht die monumentalen Zeugnisse der römischen Kaiser, sondern vielmehr die Stätten der Christenheit, durch das Andenken der christlichen Märtyrer geheiligt, die die Menschen aus dem Norden anzogen.

Außer zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus wallfahrten die frommen Pilger zu den Gräbern in den Katakomben, um Hilfe, Heilung und Stärkung in den Nöten des Alltags zu finden. Aus den Viten heiliger Pilger stammen die ersten Nachrichten über die Katakomben. Itinerarien berichten uns über den Weg, den die frühen Pilger aus dem Norden nahmen, um zu den einzelnen Märtyrergräbern oder den Grabeskirchen zu gelangen.

Die meisten Katakomben wurden im Laufe der Zeit zwar wieder unzugänglich und gerieten in Vergessenheit. Die Katakombe bei der Kirche S. Sebastiano an der Via Appia ist jedoch ohne Unterbrechung von den Anfängen an Ziel der Pilger gewesen und nie aus dem Gedächtnis geschwunden. Ja, der Name Katakombe, mit dem wir heute die unterirdischen Friedhöfe bei den Märtyrergräbern der frühen Kirche bezeichnen, stammt schließlich von diesem Friedhof, etwa 2,5 km vor der Porta S. Sebastiano gelegen. Mit ihr wollen wir uns befassen, als Grundlage für weitere Schlüsse. Das Salzburger Itinerar aus dem 7. Jh. (625–38) sagt: postea pervenies via Appia ad sanctum Sebastianum martirem, cuius corpus iacet in inferiore loco et ibi sunt sepulcra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant[1].

Im Liber Pontificalis ist für Papst Hadrian (772–95) eine Restauration erwähnt für die ecclesia apostolorum foris porta Appia . . . in loco qui appellatur Catacumbas, ubi corpus beati Sebastiani martyris cum aliis quiescit[2]. Noch weiter zurück reicht die Notiz des Liber Pontificalis in der Vita des Damasus (366–84): Dedicavit platonam in catacumbas, ubi corpora Petri et Pauli apostolorum iacuerunt, quam et versibus exornavit[3]. Im 4. Jh. wurde die Katakombe also offiziel mit den Leibern der Apostel in Verbindung gebracht.

Auch Anton de Waal, in Emmerich am Niederrhein geboren, der 1872 Rektor des Campo Santo in Rom geworden war, hatte es sich nicht neh-

men lassen, die Pilger aus dem Norden dort zu führen und zu begeistern, wie es vor allem Ludwig von Pastor zu rühmen weiß[4].

Unter dem Eindruck der bahnbrechenden Erfolge eines de Rossi (z. B. in S. Callisto) hatte er sich der christlichen Denkmalwelt Roms zugewandt und vertraute darauf, die für die frühe Kirche anstehenden Probleme mit dem Spaten zu klären. So wandelte er schon 1876 das Priesterkolleg des Campo Santo in ein Kolleg für wissenschaftliche Studien, besonders der Geschichte und der Archäologie, um. Als Voraussetzung schaffte er dort eine Studienmöglichkeit mit einer Hilfsbibliothek und einer archäologischen Sammlung[5].

Aus eigener Initiative und auf seine Kosten begann er selbst 1892, nach einem gründlichen Studium der teilweise sich widersprechenden Quellen, die Grabungen an der Via Appia, um das Problem der dort immer wieder genannten Apostelgräber zu lösen[6]. So hat es wohl seine Berechtigung, wenn ich beim Symposion zum 100jährigen Bestehen der Römischen Quartalschrift seine archälogischen Verdienste ins Gedächtnis rufe.

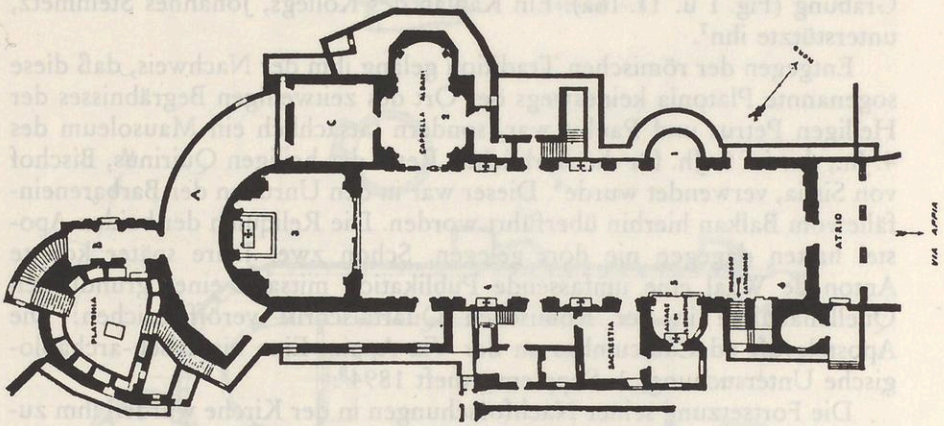


Fig. 1: Plan von S. Sebastiano, nach Ferrua.

Die barocke Fassade der Kirche S. Sebastiano, einstmals Basilica Apostolorum genannt, läßt ihr hohes Alter keineswegs erkennen. Das Innere, zwar prächtig von Kardinal Scipio Borghese ausgestattet und heute unter der Obhut der Franziskaner liebevoll gepflegt, läßt eine bedeutende Vergangenheit nicht erahnen.

An die Westseite der Kirche (der Bau ist nicht orientiert) hinter dem Tor mit dem barocken Turmaufbau schließt tief unter dem Niveau der Straße und der Kirche ein überwölbter Raum an in Form eines unregelmäßigen Halbkreises mit vorgelegter gerader Abschlußmauer. An dieser Stelle

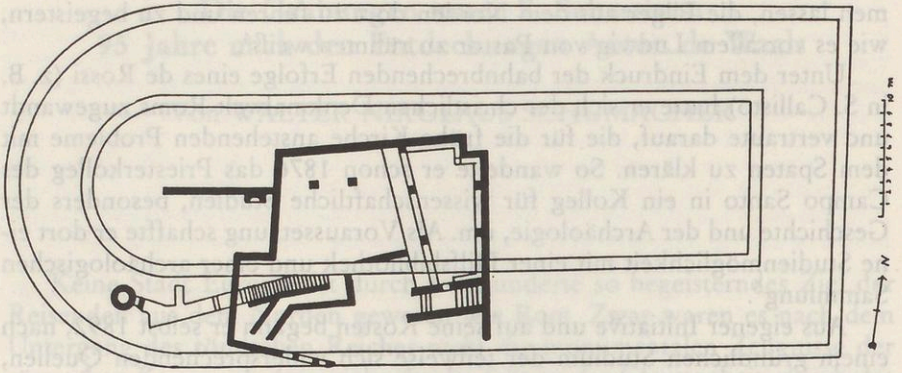


Fig. 2: Plan des Tricliabezirks unter S. Sebastiano, nach Styger.

begann Anton de Waal mit Zustimmung und im Auftrag de Rossis seine Grabung (Fig. 1 u. Tf. 16a). Ein Kaplan des Kollegs, Johannes Steinmetz, unterstützte ihn[7].

Entgegen der römischen Tradition gelang ihm der Nachweis, daß diese sogenannte Platonia keineswegs der Ort des zeitweiligen Begräbnisses der Heiligen Petrus und Paulus war, sondern tatsächlich ein Mausoleum des 4. Jh., das im 5. Jh. für die sterblichen Reste des heiligen Quirinus, Bischof von Sistia, verwendet wurde[8]. Dieser war in den Unruhen der Barbareneinfälle vom Balkan hierhin überführt worden. Die Reliquien der beiden Apostel hatten dagegen nie dort gelegen. Schon zwei Jahre später konnte Anton de Waal eine umfassende Publikation mitsamt einer gründlichen Quellenanalyse in der Römischen Quartalschrift veröffentlichen: Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia. Eine historisch-archäologische Untersuchung, 3. Supplementheft 1894[9].

Die Fortsetzung seiner Nachforschungen in der Kirche wurden ihm zunächst untersagt, da seine Entdeckungen auch Widerspruch fanden[10]. Er mußte sich gedulden und betrieb unverdrossen seine Studien[11], bis es ihm endlich nach fast 20 Jahren gelang, die Erlaubnis zur Fortsetzung der Grabung diesmal in und unter der Kirche zu erhalten, um nach den dort vermuteten Apostelgräbern zu suchen.

Erst im Kriegsjahr 1915 konnte er wiederum unter persönlichen Opfern seine Nachforschungen in der Kirche beginnen, wobei ihn zwei seiner Schüler, Kapläne des Campo Santo, Paul Styger aus Chur und Onorio Fasiolo aus Laibach, unterstützten[12]. Nach vergeblichen Versuchen, von den Gängen der Katakombe aus unter die Kirche zu gelangen, war ihm diesmal das Glück besonders hold. Schon bei der ersten Öffnung des Fußbodens der Kirche entdeckte er einen monumentalen Beweis für das in diesem Bereich geübte Gedächtnis der Apostel: Wandkritzeleien auf einem bis weni-

ge Zentimeter unter den Kirchenboden reichenden Mauerzug, der unter dem östlichen Teil der Kirche verlief (Fig. 2 u. Tf. 16b). 640 Graffiti mit den Anrufungen der Apostel Petrus und Paulus konnten aus den zahlreichen Bruchstücken gesammelt werden und wurden dann von Paul Styger in der Römischen Quartalschrift 1915 und in den Atti della Pontificia Accademia di Archeologia 1917 veröffentlicht[13] (Tf. 17).

Die Fortführung der Grabungen erwies sich bei den Kriegsereignissen und den Kompetenzschwierigkeiten zwischen königlicher Denkmalbehörde, der Commissione di Archeologia Sacra und den von de Waal gestellten

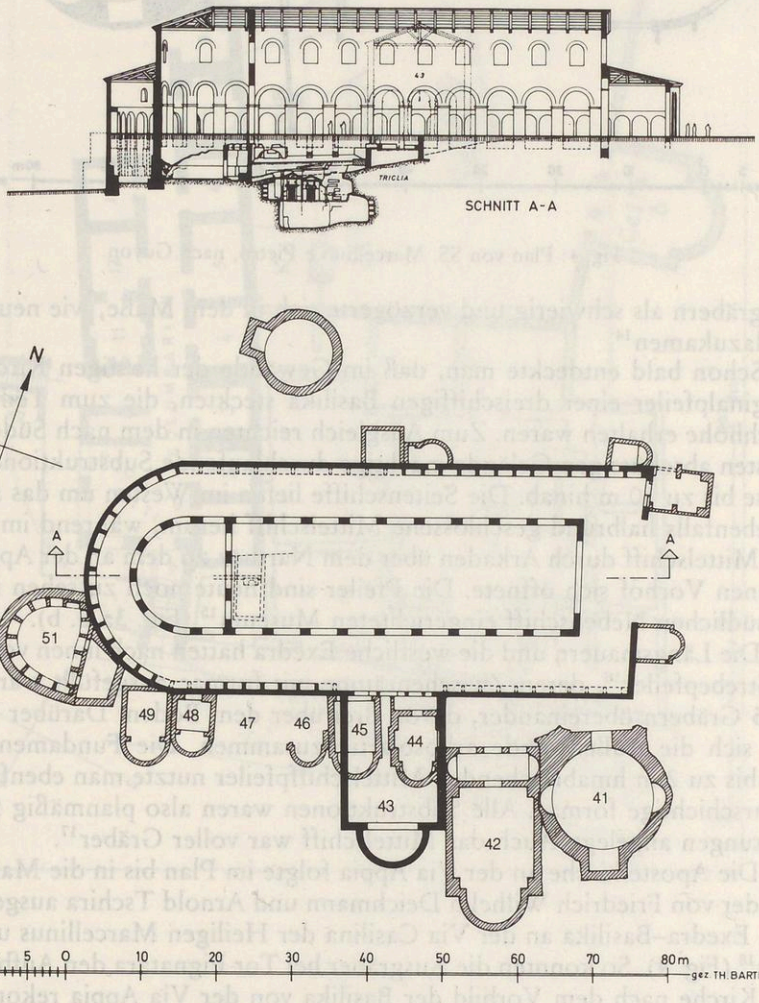


Fig. 3a u. 3b: Plan und Aufriß von S. Sebastiano, nach Schumacher.

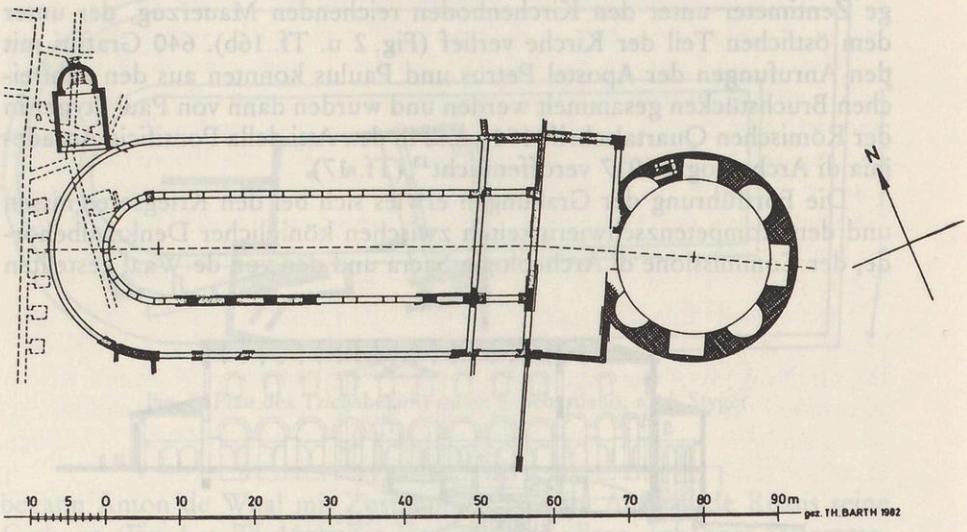


Fig. 4: Plan von SS. Marcellino e Pietro, nach Guyon.

Ausgräbern als schwierig und verzögerte sich in dem Maße, wie neue Funde dazukamen[14].

Schon bald entdeckte man, daß im Gewände der heutigen Kirche die Originalpfeiler einer dreischiffigen Basilika steckten, die zum Teil bis in Dachhöhe erhalten waren. Zum Ausgleich reichten in dem nach Süden und Westen abschüssigen Gelände mächtige durchlaufende Substruktionen teilweise bis zu 10 m hinab. Die Seitenschiffe liefen im Westen um das als Apsis ebenfalls halbrund geschlossene Mittelschiff herum, während im Osten das Mittelschiff durch Arkaden über dem Narthex zu dem an der Appia gelegenen Vorhof sich öffnete. Die Pfeiler sind heute noch zu sehen in dem im südlichen Nebenschiff eingerichteten Museum[15] (Fig. 3a u. b).

Die Längsmauern und die westliche Exedra hatten nach innen vorgelegte Strebepfeiler[16], deren Zwischenräume mit formae ausgefüllt waren, bis zu 5 Gräbern übereinander, davon drei über dem Boden. Darüber schlossen sich die Außenwände arkosolartig zusammen. Die Fundamentbänke der bis zu 2 m hinabreichenden Mittelschiffpfeiler nutzte man ebenfalls für mehrschichtige formae. Alle Substruktionen waren also planmäßig für Bestattungen angelegt. Auch das Mittelschiff war voller Gräber[17].

Die Apostelkirche an der Via Appia folgte im Plan bis in die Maße hinein der von Friedrich Wilhelm Deichmann und Arnold Tschira ausgegrabenen Exedra–Basilika an der Via Casilina der Heiligen Marcellinus und Petrus[18] (Fig. 4). So konnten die Ausgräber bei Tor Pignatara den Aufbau dieser Kirche nach dem Vorbild der Basilika von der Via Appia rekonstruieren. Beide Kirchen waren von Mausoleen umgeben[19].

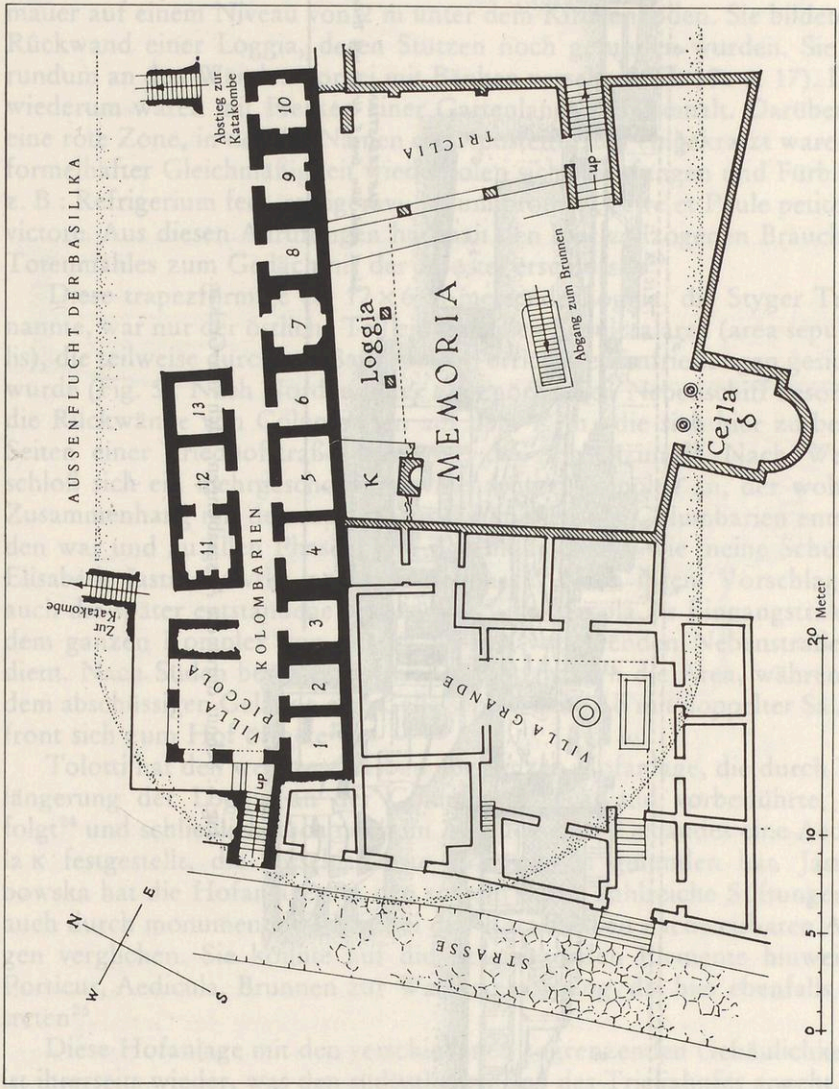


Fig. 5: Plan der Area sepulcralis unter S. Sebastiano, nach Krautheimer.

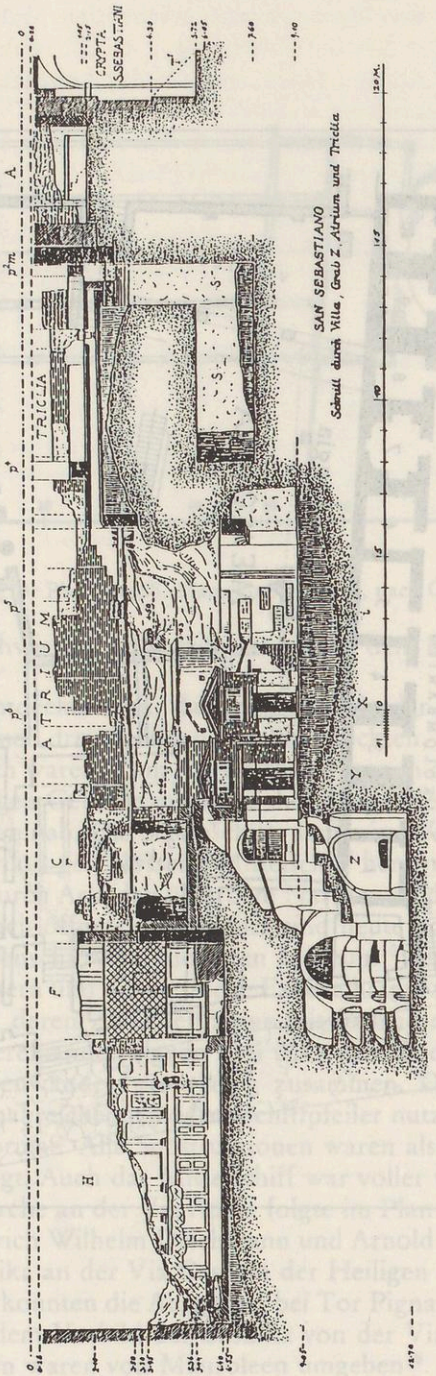


Fig. 6: Schnitt durch die Ausgrabungen, nach von Gerkan.

Alles spricht dafür, daß die Basilika ad catacumbas, wie man sie auch nennt, in Anpassung in das von Osten nach Westen abfallende Gelände über älteren Baukomplexen verschiedener Zeiten errichtet wurde (Fig. 3a u. b). Im Osten auf einem zur Appia hochanstehenden Massiv saß die Graffitimauer auf einem Niveau von 2 m unter dem Kirchenboden. Sie bildete die Rückwand einer Loggia, deren Stützen noch gefunden wurden. Sie war rundum an den Wänden vorbei mit Bänken versehen (Tf. 18a u. 17). Diese wiederum waren mit Fresken einer Gartenlandschaft bemalt. Darüber lief eine rote Zone, in der die Namen der Apostelfürsten eingekratzt waren. In formelhafter Gleichmäßigkeit wiederholen sich Anrufungen und Fürbitten, z. B.: Refrigerium feci, refrigeravi, votum promisi. Petre et Paule petite pro victore. Aus diesen Anrufungen hat man den hier vollzogenen Brauch des Totenmahles zum Gedächtnis der Apostel erschlossen[20].

Diese trapezförmige ca. 12 × 6 m messende Loggia, die Styger Triclia nannte, war nur der östliche Teil einer großen Sepulcralarea (area sepulcralis), die teilweise durch aus Basaltsteinen errichtete Umfriedungen gesichert wurde (Fig. 5). Nach Norden unter dem nördlichen Nebenschiff besorgten die Rückwände von Columbarien aus dem 1. Jh., die sich hier zu beiden Seiten einer Friedhofstraße hinzogen, die Abgrenzung[21]. Nach Westen schloß sich ein mehrgeschossiger, villenartiger Komplex an, der wohl im Zusammenhang mit den sepulkralen Funktionen der Columbarien entstanden war und zu allen Phasen dem Totenkult diente, wie meine Schülerin Elisabeth Jastrzebowska nachgewiesen hat[22]. Nach ihrem Vorschlag hat auch die später entstandene sogenannte Villa Piccola als Eingangstrakt zu dem ganzen Komplex von der im Westen verlaufenden Nebenstraße gedient. Nach Süden beschlossen wieder Stützmauern die Area, während in dem abschüssigen Gelände eine Cella sepulcralis 47 δ mit doppelter Säulenfront sich zum Hof öffnete[23].

Tolotti hat den weiteren Ausbau der ganzen Hofanlage, die durch Verlängerung der Loggia an der Columbarienrückwand vorbeiführte, verfolgt[24] und schließlich auch noch im Abbruch eines Gebäudes eine Aedicula κ festgestellt, die verschiedenste Erklärungen gefunden hat. Jastrzebowska hat die Hofanlage mit den sowohl durch zahlreiche Stiftungen als auch durch monumentale Reste bei den Katakomben nachweisbaren Anlagen verglichen. Sie konnte auf die bezeichnenden Elemente hinweisen: Porticus, Aedicula, Brunnen zur Wasserversorgung, die hier ebenfalls auftreten[25].

Diese Hofanlage mit den verschiedenen angrenzenden Gebäulichkeiten ist ihrerseits wieder, was den südöstlichen Teil des Tricliahofes angeht, das Ergebnis einer Aufschüttung[26] (Fig. 6 u. 7). 1919 entdeckte man nämlich darunter bei Tiefgrabungen eine schluchtartige Talsenkung. Diese nach Süden offene Senke lehnte sich im Norden gegen einen etwa 6 m hochanstehenden Tuff-Felsen, auf dessen Kamm weiter rückwärts die Columbarien schon vorher plaziert waren. In das anstehende Massiv waren drei mit rei-

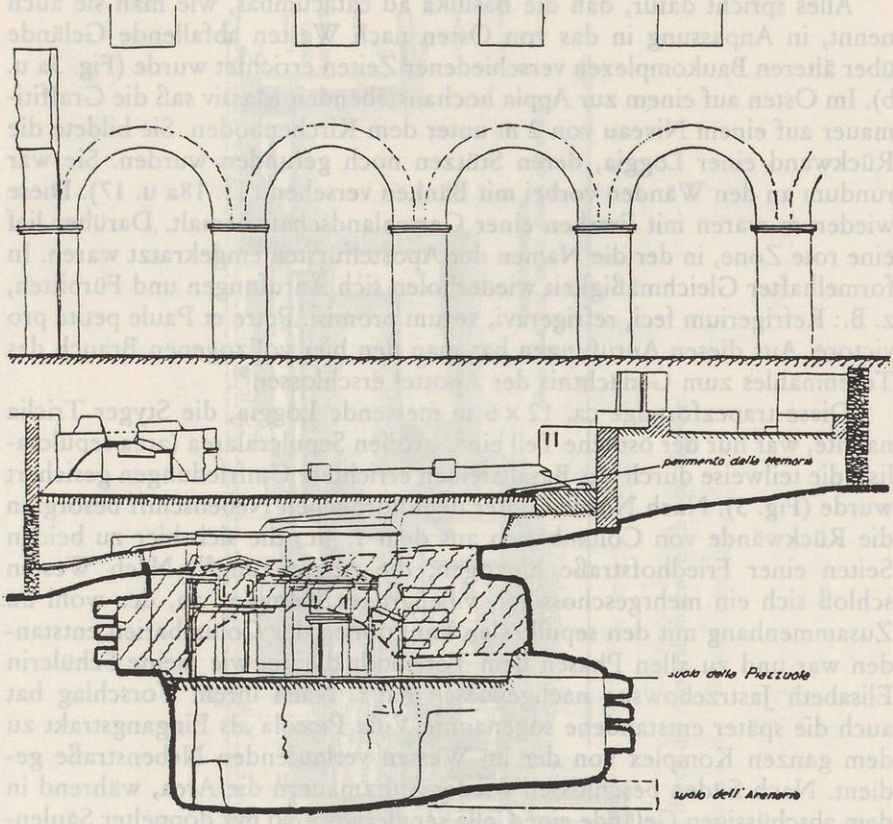


Fig. 7: Verschüttung der Arenarzone und der Mausoleen, nach Tolotti.

cher Ziegelfassade versehene Hypogaeen eingelassen, deren Inneres, da sie bei der Verschüttung der Portale sorgfältig verschlossen waren, eine weitgehend intakte Ausstattung in Stuck und Malerei bewahrte. Ihnen wurden zum Schutz gegen Erosion Attikageschosse aufgesetzt[27]. Neben den drei Fassaden waren in die Tuffwände zahlreiche loculi gegraben (Fig. 7).

Aber auch diese sogenannte Piazzuola stand ihrerseits wieder auf einem künstlich einplanierten Niveau, wie sich bei Fortsetzung der Grabung 1928 herausstellen sollte. Offensichtlich hatte hier einst eine der in der Umgebung Roms häufigen Pozzuolangruben bestanden, die man nach Erschöpfung des Materials für Bestattungen ausnutzte. Als die sogenannte Arenar-Zone einstürzte, wurde der Boden etwa 3 m hoch mit dem abfallenden Material aufgefüllt[28].

Tolotti hat diese drei Phasen, die im Untergrund der Basilika übereinander lagern, nach seiner minutiösen Beobachtung graphisch dargestellt, so

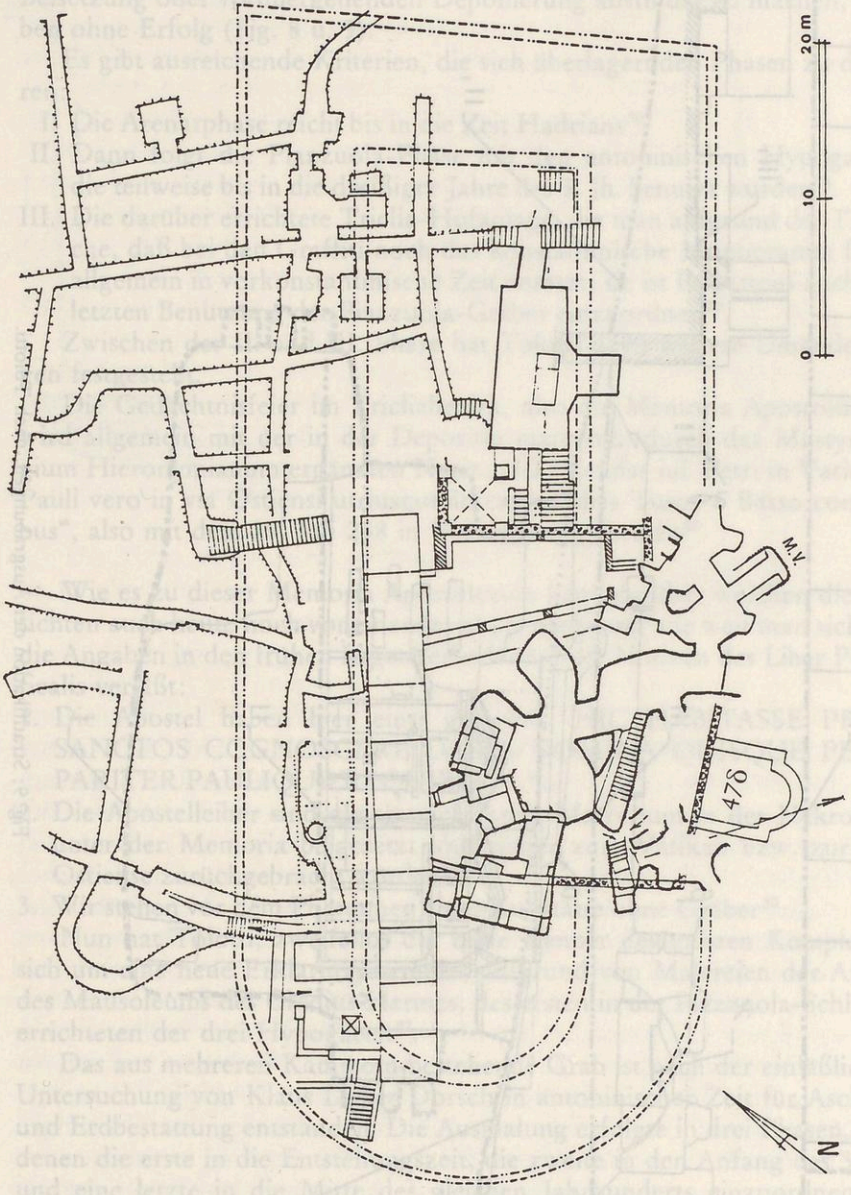


Fig. 8: Gesamtplan der Ausgrabungen, nach Tolotti.

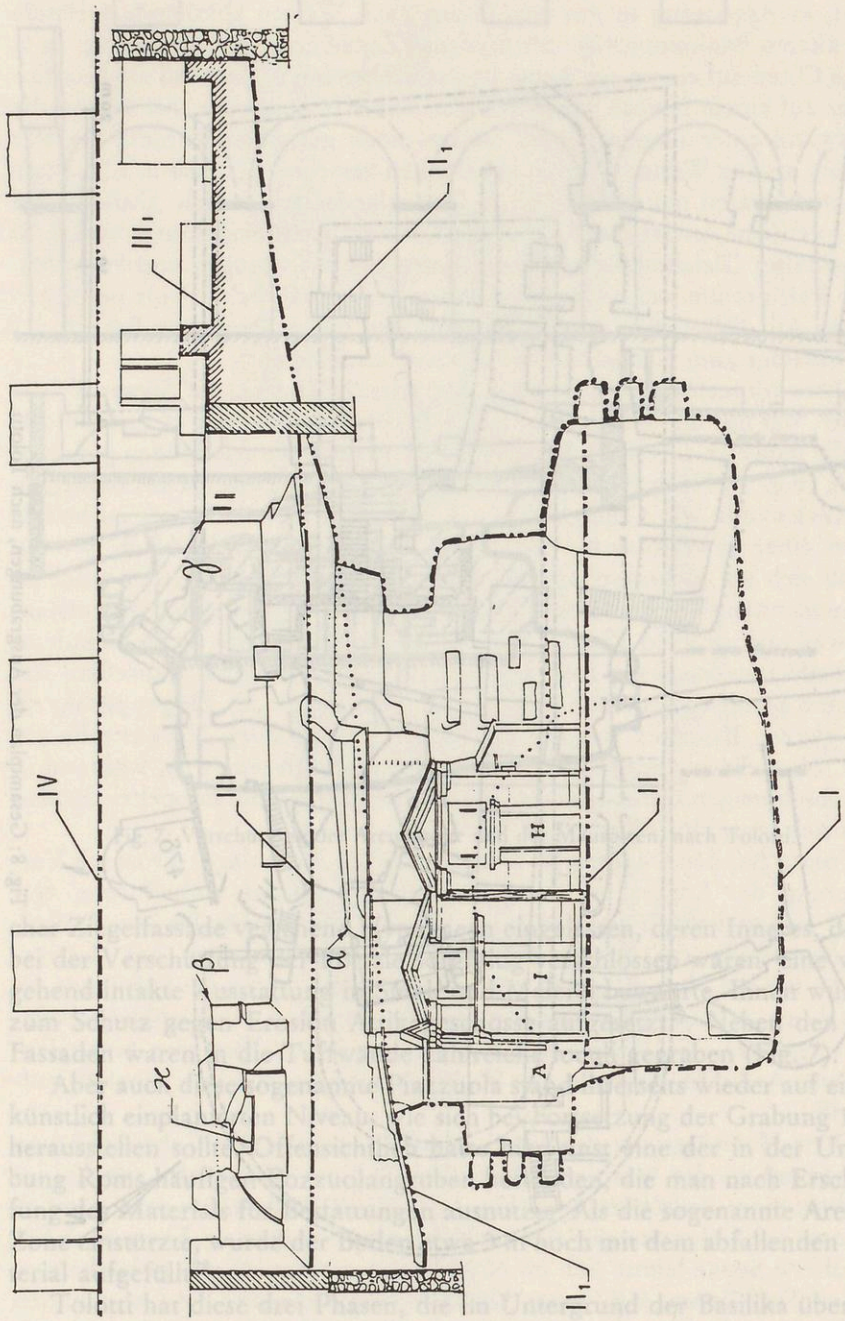


Fig. 9: Stratifikation der Ausgrabungen, nach Tolotti.

daß die Entwicklung ablesbar wird[29] (Fig. 9). Die Ausgräber haben das Gelände bis auf 13 m Tiefe ausgehoben, weil sie nach den in den Quellen genannten Apostelgräbern suchten. Alle Versuche, auch nur den Ort ihrer Beisetzung oder vorübergehenden Deponierung ausfindig zu machen, blieben ohne Erfolg (Fig. 8 u. 9).

Es gibt ausreichende Kriterien, die sich überlagernden Phasen zu datieren:

I. Die Arenarphase reicht bis in die Zeit Hadrians[30].
II. Dann folgt die Piazzuola-Phase mit den antoninischen Hypogaeen, die teilweise bis in die dreißiger Jahre des 3. Jh. benutzt wurden[31].
III. Die darüber errichtete Triclia-Hofanlage, die man aufgrund der Tatsache, daß bei den Graffiti noch das konstantinische Monogramm fehlt, allgemein in vorkonstantinische Zeit ansetzt; sie ist frühestens nach der letzten Benutzung der Piazzuola-Gräber einzuordnen[32].

Zwischen der II. und III. Phase hat Tolotti noch weitere Umänderungen festgestellt.

Die Gedächtnisfeier im Tricliabezirk, also die Memoria Apostolorum, wird allgemein mit der in der Depositio martyrum durch das Martyrologium Hieronymianum ergänzten Notiz: „III calendas iul. Petri in Vaticano Pauli vero in via Ostiensi utriusque in catacumbas Tusco e Basso consulibus", also mit dem 29. Juli 258 in Verbindung gebracht[33].

Wie es zu dieser Memoria Apostolorum kam, darüber weichen die Ansichten auch heute noch voneinander ab, je nachdem, wie weit man sich auf die Angaben in den frühen Legenden oder auf die Notizen des Liber Pontificalis verläßt:

1. Die Apostel haben hier einst gewohnt: HIC HABITASSE PRIUS SANCTOS COGNOSCERE DEBES/NOMINA QUISQUE PETRI PARITER PAULIQUE REQUIRIS . . .[34].
2. Die Apostelleiber sind gleich nach ihrem Martyrium in der Nekropole unter der Memoria beigesetzt und später zum Vatikan bzw. zur Via Ostiense zurückgebracht worden[35].
3. Wir stehen vor dem Phänomen einer Kultstätte ohne Gräber[36].

Nun hat Tolotti, zweifellos der beste Kenner des ganzen Komplexes, sich um eine neue Erklärung bemüht, aufgrund von Malereien der Attika des Mausoleums des Clodius Hermes, des ersten in der Piazzuola-Schlucht errichteten der drei Hypogaeen[37].

Das aus mehreren Kammern bestehende Grab ist nach der einläßlichen Untersuchung von Klaus Dieter Dorsch in antoninischer Zeit für Aschen- und Erdbestattung entstanden. Die Ausmalung erfolgte in drei Phasen, von denen die erste in die Entstehungszeit, die zweite in den Anfang des 3. Jh. und eine letzte in die Mitte des gleichen Jahrhunderts einzuordnen ist. Über dem ziegelgedeckten Giebeldach erhebt sich eine Attika, die ein auch die rechte Nebenseite miteinbeziehendes Fresko schmückt[38] (Tf. 19 u. 23).

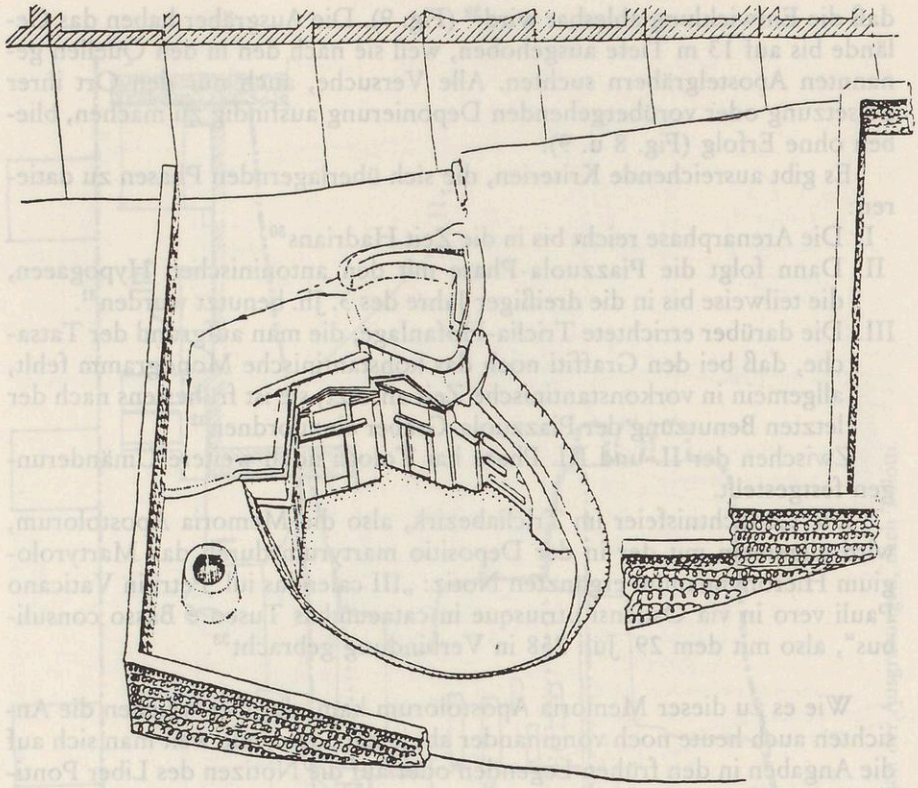


Fig. 10: Zustand der Mausoleen vor der Verschüttung, nach Tolotti.

Die Attika reichte also über die Schlucht hinaus und bildet die Frontseite der dahinterliegenden Terrasse über dem Hypogaeum, eines sogenannten Solariums, wie sie ähnlich bei den Mausoleen in der Nekropole unter St. Peter zu erschließen sind[39] (Fig. 10). Solche Solarien, mit umlaufenden Bänken versehen wie hier, dienten zum Ausruhen der Grabbesucher; sie wurden anscheinend in kleineren Gruppen für Totenmahle benutzt, während für Massenspeisungen die Villa Grande zur Verfügung stand. Aber dieses Solarium wurde dann einplaniert, als man andere Bauteile auf der Höhe daneben einrichtete. Zunächst die Memorialcella, die man wieder einriß, um in die anstehenden Mauerreste Nische oder Aedicula κ hineinzustellen[40] (Fig. 5, 6 u. 7). Der dabei gefundene Säulenrest mit den Anrufungen der beiden Apostel hat sie in den Zusammenhang mit dem Apostelkult gebracht[41]. Seitdem bemüht man sich um immer neue Deutungen. An diesen wollen wir uns hier nicht beteiligen. Für uns mag es genügen darauf hinzuweisen, daß damit der Bezug zu der eigentlichen Triclia gegeben ist, mit der diese durch die verlängerte Loggia verbunden war (Fig. 9). Jedenfalls geht aus der Situation hervor, daß das Solarium noch vor der ei-

gentlichen Tricliaphase im Zusammenhang mit dem Hypogaeum entstanden ist. Außerdem wurde festgestellt, daß die Attikafresken bei der sukzessiven Umwandlung übertüncht wurden, bevor sie Löcher für die Balken eines vorgelegten Schutzdaches und dessen Schräge beschädigten. Also mit Aufgabe des Grabes wurde die Attika zugeschüttet[42]. Die Reste der Schutzmauern zeigt die alte Aufnahme bei der Freilegung (Tf. 18b).

Tolotti hat in diesem Attikagemälde, darin Umberto Fasola folgend, der das Fresko erst jüngst einer Reinigung unterzog[43] (Tf. 19 u. 20), zwei neutestamentliche Szenen erkennen wollen. Carlo Carletti versucht aufgrund ikonologischer Überlegungen dieses Ergebnis zu erhärten[44]. Unsere Beurteilung weicht davon ab. Für Tolotti sind diese Fresken Zeugnis für das bewußte Auftreten einer „colletiva Cristiana". Daraus zieht er den Schluß, daß schon vor der Tricliazeit, also vor der Entstehung der Triclia, Christen hier öffentlich auftraten[45].

Dank dem Entgegenkommen von Klaus Dieter Dorsch und Ulrich Gerstmeier habe ich in den letzten Tagen ausgezeichnete Farbfotos erhalten[46], die ich Ihnen vorstellen möchte, um die Frage nach dem Inhalt der Darstellung mit Ihnen zu überprüfen. Qualität und Erhaltungszustand der Fresken sind nicht gut. Aber die jüngst wieder gezogenen Konsequenzen rechtfertigen ein genaues Eingehen auf die Malereien.

Die Attika ist durch ein verhältnismäßig großes, durchlaufendes Gemälde geschmückt, das sich auf der rechten Nebenseite fortsetzt. Geländestufen, Grasbüschel, Bäume und vielleicht Felsen deuten eine Landschaft an.

In der Mitte genau über dem Scheitel des Ziegeldaches steht eine Gruppe: 7 Personen in Tunika und Mantel. Links davon breitet sich eine Hirtenlandschaft aus und rechts eine große Mahlgesellschaft. Am rechten Rand ist wiederum eine Gruppe von Stehenden postiert, die dort die Mahlszene begrenzt. Erst um die Ecke taucht erneut eine Hirtenlandschaft auf, die durchaus als Pendant zu der linken verstanden werden kann. Auf diese Weise wird eine Bildfolge erreicht, bei der die beiden Hirtenszenen durch Gruppen Aufrechtstehender von der breit entfalteten Mahlszene abgesondert werden (Tf. 21).

Auf der linken Hälfte also stellt sich eine ländliche Idylle vor, die von weidenden Schafen und Ziegen belebt ist. Am oberen Bildrand laufen von links zwei gestikulierende Hirten, als ob sie die Herde antrieben, auf einen überdimensionierten Hirten zu (Tf. 22a). Der in tunika ex omis und mit Gamaschen typisch Bekleidete kommt den beiden entgegen und schreitet weit aus. Er hebt ein großes Herdentier über seine Schulter, vgl. etwa die Haltung seines Kollegen auf dem Kölner Grabstein[47] (Tf. 22b). Der Hirte wirkt in der gestaffelten, sich nach oben aufbauenden Landschaft wie eine riesige Versatzfigur[48].

In der Mitte präsentiert sich gedrängt, aber frontal ausgerichtet, die Gruppe der Stehenden. Ihre Aussage ist kaum zu deuten durch die Beschä-

digungen. Die Anzahl ist nur an den Beinen ablesbar[49]. Ihr Gewand, Tunika bis zu den Waden, ist betont festlich, verglichen mit dem der Teilnehmer des Mahles. Die unterschiedliche Größe der Mitglieder dieser Gruppe könnte auch auf eine Familie mit Kindern hinweisen, etwa die des Stifters Clodius Hermes. Vielleicht ist in der hinteren Reihe eine Person durch ihre Größe herausgehoben und dadurch betont; neben dem Flecken glaubt man ihren Kopf auszumachen (Tf. 21 u. 24a). Weiter rechts erkennt man eine große Mahlgesellschaft, deren unterste Gruppe bis dicht an die Beine der Mittelgruppe reicht. Fünf sigmaförmige Stipadien zu je 5 Personen verteilen sich nach oben ansteigend auf der Bildwand.

Da alle Sigmagruppen in Draufsicht gegeben sind, lassen sich Details unterscheiden. Vor jedem Tafelnden liegt ein rundes Brot. Auf dem rechts außen oben befindlichen Tisch glaubt man, auch länglich geformte Speisen, etwa einen Fisch, auszumachen. In der Mitte des obersten Tisches steht ein großer zweihenkeliger Mischkrug, offensichtlich für den Wein der ganzen Tischrunde bestimmt. Ebenso erkennt man auf dem Sigmarund rechts neben der Mittelgruppe wieder einen Weinkrater. Bei einigen Tafeln sind Becher in der Hand zu sehen. Gerade die Weingefäße haben die Interpreten dazu geführt, die früher hier angenommene Darstellung der wunderbaren Brotvermehrung auszuschließen[50].

Im Vordergrund naht parallel zu der Dachschräge ein Zug von Korbträgern im Gänsemarsch. Sieben Gestalten in tunica ex omis tragen auf der rechten Schulter je einen übervollen Korb mit Broten (Tf. 21).

Fasola hat rechts oben ein Pentiment entdeckt, die Spuren eines Sigmas, das später durch eine Gruppe von fünf oder sechs Stehenden ersetzt wurde[51]. Ähnlich wurde aber, wie wir bereits sahen, auch die linke Mahlszene von der Gruppe der Stehenden überschnitten, so daß beide Standgruppen wie nachträgliche Zutaten zur Mahlgesellschaft erscheinen.

Die Mitte der rechten Gruppe ist durch eine herausragende Figur in weißer Tunika mit roten Clavi und dunklem Mantel hervorgehoben. Sie trägt deutlich sichtbar einen Schnurr- und Kinnbart[52]. Von der Haltung der Hände ist nur auszumachen, daß sie nicht im Sinne eines Wunderwirkenden ausgestreckt waren. Die ganze Gruppe ist nach oben geschoben und dicht an die Kante der Front postiert, dabei frontal ausgerichtet, also ohne Bezug zu der anschließenden Nebenseite, zu der sie aber nur im stumpfen Winkel und mehr gerundet umbiegt (Tf. 23).

Deren Szene auf dieser Nebenseite muß nicht mit der der Vorderseite zusammengesehen werden, wenn auch in unserer Schrägansicht der Eindruck entstehen könnte. Die Aufnahme ist irreführend. Dies wird nahegelegt durch die Bewegung des Mannes, der mit geöffneten Armen und gespreizten Beinen sich der Kante von rechts nähert. Seine ausfahrenden Handbewegungen wie die Spuren des Gewandes an Brust und Nacken gleichen ihn jedoch den beiden Hirten der linken oberen Ecke der Vorderseite an. Er war also nicht nackt. Vielleicht trägt er eine Mütze[53].

Auch hier ist der Blickpunkt von oben durch das schmale Format der Nebenseite wirksam. Eine blaugrüne Partie, wohl Wasser, begrenzt das Bild nach unten. Überkreuzte Stäbe oben können vielleicht als Koben gedeutet werden, auf den ein Schwein mit Ringelschwanz zuläuft. Hinter dem Hirten steht ein weiteres Schwein im Gelände, und darunter stützen sich drei andere Schweine ab, die mit gespreizten Vorderbeinen am Rand des Wassers stehen, um mit dem nach unten gesenkten Kopf dieses zu erreichen.

Tolotti und schon vorher Carletti stützten sich bei ihrer Deutung auf die Beziehung der herausragenden Person am Rande der Frontseite zu dem Hirten der Nebenseite. Sie glauben, daß letztere nackt und mit flehender Geste zu ihm aufsteigt. Entsprechend erkennen sie in ihm den bei Lukas erwähnten Besessenen am See Genezareth (Lk 8, 26–39); die andere Perikope nach Mt 8, 28–34 spricht von zwei Hirten, und Mk 5, 15 erwähnt die Nacktheit nicht[54].

Die Deutung stößt auf Schwierigkeiten, weil der vermutete Wundertäter weder in Haltung und Kleidung noch in der Barttracht den frühen Christusbildern entspricht[55]. Sodann bleibt zu fragen, weshalb die Deutung der beiden Hauptpersonen voneinander abweicht. Die der Mittelgruppe im Zusammenhang mit dem Totenmahl gehört, wie Fasola mit Recht betont, zu einem profanen Personenkreis (Tf. 24a); dagegen interpretiert man rechts oben die Hauptpersonen der Stehenden (Tf. 24b) als Christus, obgleich beide Gruppen um eine Zentralfigur in Anordnung und Größe einander angeglichen sind. Schon das ist nicht einleuchtend.

Von der Herde, die den Abhang hinunterstürzen soll, verbleiben bei genauer Beobachtung nur drei saufende Schweine am Wasser; zwei andere Tiere verweilen getrennt davon im oberen Register. Eine einheitliche Bewegungsrichtung läßt sich nicht feststellen.

Außerdem kennen wir bisher keine so frühe Darstellung dieses Wunders. Die von Wilpert auf Sarkophagen und in den Katakomben dafür angesprochenen Szenen sind bereits von Luciano de Bruyne als Taufszenen ausgeschieden worden[57]. Alle anderen Bilder dieser Heilung eines Besessenen auf Elfenbein und in der Malerei tauchen erst vom 5. Jh. an auf[58] zu der Zeit, als in Palästina am See Genezareth an der vermuteten Stelle des Geschehens eine Kirche erbaut wurde, deren Reste in den letzten Jahren aufgedeckt werden konnten[59].

Auch die Hirtenszene auf der Front (Tf. 22a) kann nicht als Bild des Guten Hirten nach Lk 15 angesprochen werden, worauf wir leider nicht näher eingehen können. Gerade in den so häufigen bukolischen Szenen tritt in den Hirtenlandschaften neben anderen Hirten eine Gestalt im Typus des Guten Hirten auf, gewissermaßen als Exponent des friedlichen Ambiente[60]. In der Übergröße ist er hier dem Schweinehirten auf der anderen Seite angeglichen (Tf. 23).

Für Aufbau und Szenenverteilung der Attika scheint mir das Fragment eines Sarkophags aus dem Konservatorenpalast vergleichbar, wohl ohne

Grund in der christlichen Abteilung[61] (Tf. 25a). Nikolaus Himmelmann hat bemerkt, daß es sich trotz der Anklänge an einen Klinensarkophag um die Darstellung eines Sigmamahles handelt, wie sie gewöhnlich den Sarkophagdeckeln vorbehalten bleibt[62]. Bei näherem Zusehen können wir feststellen, daß hier das Mahl in eine Hirtenlandschaft eingesetzt ist, die, wie gleichfalls bei unserem Gemälde, an der Nebenseite weitergeführt wird; vgl. die Bäume, die Tiere und die Reste des Geländes. Weiter ist vergleichbar das betonte Zentrum durch die aufrechtstehenden, die ganze Sarkophaghöhe einnehmenden Figuren der Mittelgruppe, von denen wir jedoch nur die Beine und das Schuhwerk (von mindestens vier Figuren) noch ausmachen können. Alles andere ist weggebrochen.

Wilpert hat sich um eine Rekonstruktion bemüht[63] (Tf. 25b). Zu beiden Seiten dieser betonten Mitte erkennt man auf den Kissen die Reste der beiden Sigmateilnehmer. Jeweils zwei Personen ruhen auf über einer Fußbank hochgelagerten Stipadien. Sie werden von Dienerinnen und kleinen Figuren betreut. Von der Mitte aus sind die beiden seitlichen Hälften gleichwertig gestaltet: Links ist ein sein Tier schulternder Hirte (mit einem Widder zu seinen Füßen) von Wilpert richtig erkannt worden. Auf der linken Nebenseite tritt noch ein sich auf seinen Stab stützender Hirte hinzu (Tf. 26a). Auf der rechten äußeren Kante steht ein an seinem Korb kenntlicher Fischer auf Wasserwellen, zu dem von der Nebenseite eine weitere Figur einen Fisch bringt[64] (Tf. 26b). Außerdem liegt auf dem Tisch ein Fisch. Die Platte des linken Tisches ist weggebrochen.

Eine Frau in langem, auf die Schuhe herabfallendem Gewand zwischen Bäumen im Zentrum, offensichtlich die Verstorbene, hat als Stifterin die bevorzugte Anordnung in der Mitte erfahren, auch das geschlossene Schuhwerk unterscheidet sie von den Begleitern Hirt und Fischer[65]. Wir sehen also ein Totenmahl auf dem Sarkophag, das durch die Verweise auf die dabei üblichen Speisen über das bukolische Ambiente hinaus ergänzt wird.

Einfacher gehalten sind die beliebten Sigmamahlszenen auf den Sarkophagdeckeln. Als Beispiele seien hier das Fragment eines Deckels für einen römischen Ritter aus der Galleria Lapidaria der Vatikanischen Museen (Tf. 27a) und ein weiteres Fragment aus der Villa Borghese genannt[66] (Tf. 27b). Die Lebhaftigkeit der gestikulierenden, oft salopp gekleideten Tafelnden läßt kaum Zweifel an der Darstellung eines Totenmahles. Dafür spricht auch der Verzicht auf ein Porträt trotz des bukolischen Ambiente[67]. Der Tote, zu dessen Ehren das Gedächtnismahl stattfand, war oft auf dem Sarkophagkasten dargestellt. Die beliebteste Speise dieses Mahles ist der Fisch, der häufig vor dem Sigma liegt. Dölger hat zahlreiche Beispiele gesammelt[68]. Sie finden sich bei Heiden wie Christen. Auf mehreren Fragmenten, darunter solchen aus S. Sebastiano, ist ein Schweinskopf an dieser Stelle vorgestellt[69]. Während die meisten Bruchstücke isoliert geblieben sind, ist es Bernard Andreae gelungen, einige mit den dazugehörigen Sar-

kophagen zu vereinen. Damit ist nicht nur für Kasten und Deckel die Herkunft aus dem Mausoleum 47 δ unter der Südmauer der Basilika lokalisiert (Fig. 5 u. 8), sondern auch das ikonologische Bildprogramm des gesamten Sarkophags wieder gewonnen[70] (Tf. 28 a u. b).

Auf beiden Kästen dieser Löwenjagdsarkophage trägt der Grabinhaber als Löwenbezwinger das Porträt. Der Deckel des Sarkophages Seb. I ist vollständig[71].

Zwischen zwei übergroßen behelmten Eckköpfen breiten sich zu beiden Seiten der mittleren Inschrifttafel die beiden Szenen, von heftig gestikulierenden puttenhaften Wesen belebt: links die Mahlgesellschaft und rechts die Männlein als Jäger bei einer auf zwei Hirsche reduzierten Rotwildjagd. Schon die Angleichung in Gestalt und Gestik der kindlichen Akteure deutet den Bezug der beiden Bildfelder zueinander an. Auch hier ist kein Proträt herausgestellt. Aber hinter dem Jäger folgt ein Cucullatus und verweist auf den Toten[72].

Bei dem zweiten Sarkophag, Seb. II, fehlt leider die Deckelhälfte links von der Cartella, während das rechte Bildfeld eine Mahlgesellschaft mit ganz ähnlich gestalteten puttenhaften Teilnehmern vorführt[73] (Tf. 29a). Wiederum ist neben Broten der Schweinskopf auf einer Schüssel vorgesetzt. Lange hat man wegen der eingeritzten Depositionsformel DEP BERAE V KAL MART den Sarkophagdeckel für den einer Christin angesprochen (Tf. 29b), aber diese Inschrift ist nachträglich angebracht, auch der weibliche Porträtkopf, den man aus der Bosse des Löwenbezwingers auf dem Kasten herausgearbeitet hat, spricht für eine zweite Verwendung (Tf. 29 c). Vom Stil her läßt sich der Sarkophag wie Seb. I in die 90er Jahre des 3. Jh. einordnen, während die Wiederbenutzung in frühkonstantinischer Zeit, nach der Frisur zu bestimmen, erfolgte[74].

Da die Bedeutung des Sigmamahls immer noch umstritten ist, wird die Komplettierung beider Exemplare wertvoll. Weitere Deckel lassen sich nachweisen, bei denen das Sigmamahl einer Jagd gegenübergestellt ist oder gar einer Wagenfahrt, letztere zwar meistens als cursus vitae verstanden[75]. Auf anderen Deckeln ist zusätzlich in der Cartella jeweils ein Brustbild des Verstorbenen zu erkennen[76]. Auch christliche Szenen wie Jonas, Orante, Lesegruppe, Noe und Taufe könnten in der Gegenüberstellung auf den Verstorbenen verweisen[77].

Von daher wird deutlich, daß das Mahl sich auf den in diesen Szenen allegorisch gemeinten Toten beziehen kann, zu dessen Gedächtnis von den Hinterbliebenen das Totenmahl begangen wird[78]. Die häufige Einbindung in die bukolische Atmosphäre, dazu die kleinfigurigen Mahlteilnehmer könnten als Allegorie der friedlichen Stimmung zu deuten sein, in der die zeitlose Verwirklichung des gestifteten und ins Bild gesetzten Mahles immer wieder vollzogen wird[79]. Wie das Fehlen von Atalante und Meleager erweist, ist auf den Sarkophagen kein mythologischer Bezug wirksam; höchstens formale Abhängigkeit[80].

Besonders viele Schweineknochen sind bei den Ausgrabungen unter St. Peter unterhalb der Confessio gefunden worden. Aus dem Ergebnis der minutiösen osteologischen Untersuchung der tierischen Skelettreste durch Luigi Cardini ist zu ersehen, daß es sich neben wenigen Schafen, Ziegen, Rindern und Hühnern gerade um meist sehr junge Schweine handelt[81], die in diesem Grabbezirk als Reste einst hier vollzogener Totenmahle anzusprechen sind. Schweinefleisch war bei den Römern sehr geschätzt, wie uns zahlreiche Quellen, z. B. Varo dokumentieren[82]; so ist es kein Wunder, daß es gerade für Totenmahle bevorzugt wurde. Bei Monte Argentario entdeckte man die römische Villa Sette Finestre mit sehr differenzierten Einrichtungen für die Schweinezucht[83]. Auch sonst wurden Schweine oft in sumpfigem Gelände oder in Wäldern gehalten.

Bei einem Hortfund in einer spätrömischen Villa bei Béziers im Languedoc wurden drei spätantike große, teilweise vergoldete Silberplatten mit paganen Motiven geborgen[84]. Die größte Platte (Tf. 30a u. b) mit 60 cm Durchmesser schmücken ein mittleres Kreisemblem von 16 cm sowie eine umlaufende Randborte von annähernd gleicher Breite. Überraschenderweise steht in der Mitte das aus den Katakomben beliebte Bild eines jugendlichen Hirten zwischen zwei Bäumen, der sein Tier mit beiden Armen im Typus des Guten Hirten schultert. Er trägt tunica ex omis und über der rechten Schulter und dem Arm den gerafften Mantel; Stiefel und Gamaschen bekleiden Beine und Füße. Zu beiden Seiten, auf gleicher Bodenlinie, verteilen sich Schafe und Ziegen. Jedoch die Bilder der Borde passen nicht zu einem christlichen Hirtenbild. Drei Architekturkulissen teilen abwechselnd mit jeweils Satyrköpfen und ihren Altären die landschaftliche Hirtenszene. Architekturembleme, wie wir sie von der Augster Silberplatte kennen[85], werden jeweils von Herdentieren umgeben: Esel, Rinder, Pferde und schließlich Schweine (Tf. 31a, b, c).

Gerade auf diese Schweine, die hier vor dem mehrteiligen Gebäudekomplex dargestellt sind, möchten wir Sie hinweisen, um zu zeigen, daß Schweine zusammen mit anderen Herdentieren auch zum Bild des Hirten gehören und dazu dienen können, die Hirtenlandschaft zu komplettieren.

Wir wollen hier nicht den Entdeckern vorgreifen, die aus verständlichen Gründen leider unseren Wünschen nach besseren Fotos nicht nachkommen konnten. In unserem Fall mag der Hinweis aus Gallien anregen, die Attikagemälde auch ohne Bezug auf eine neutestamentliche Szene zu verstehen. Ist doch die Einordnung des Sigmamahles in bukolische Szenen häufig zu belegen[86].

Selbst in den Katakombenbildern begegnet man in der Nachbarschaft des Hirten mit seiner Herde auch Schweinen. Allerdings hat Wilpert das Schwein in dem zentralen Deckentondo in der hohen Kammer von Praetextat (Tf. 32a) inmitten von vegetabilen Elementen als Sinnbild des Bösen gedeutet, vor dem der Hirte seine Herde schütze und sich dabei auf die Tiersymbolik des Physiologus berufen[87]. Daß eine solche Interpretation ab-

wegig ist, kann auch die Silberplatte von Béziers zeigen. Vielmehr muß das Attika-Gemälde als Ergänzung des Titulus angesehen werden.

M. CLODIVS HERMES
QVI VIXIT ANNIS LXXV
VIVOS FECIT SIBI ET
SVIS LIBERTIS
LIBERTABVSQVE
POSTERISQVE
EORVM[88] (Tf. 20).

M(arkus) Clodius Hermes, der 75 Jahre lebte, hat zu seinen Lebzeiten (diesen Grabbau) errichten lassen für sich und seine männlichen und weiblichen Freigelassenen und deren Nachkommen.

Was die inschriftliche Herausstellung des Stifters angeht, so schließt sie sich an die Deckenmalerei der hinteren Kammern des Hermes-Grabes an; dort sind in einem zentralen Achteck die Privatapotheose des Patrons[89] und in den begleitenden Tondi Prothesis und Totengericht zur Darstellung gekommen.

Die summarische Wiedergabe der Gruppe auf der Attika und auf dem Apotheosenbild ist vergleichbar, sie bestätigen die gleichzeitige Einordnung[90] durch Wirth, die ihrerseits auch jetzt von Dorsch akzeptiert wird.

Die Attikabilder müssen im Rahmen der üblichen Totenmahlstiftungen mit ihren für die Gedächtnistage festgelegten Massenspeisungen verstanden werden[91]. Auch das betonte Herbeibringen der Brote entspricht den ausdrücklich genannten Brotspenden in den Stiftungsinschriften römischer Begräbnisvereine[92]. Wir denken an die häufigen Darstellungen der Brotkörbe neben Totenmahlen in den Bildern der Katakomben[93] wie in den Sakramentskapellen (Tf. 32b u. c). Gerade auf Sigmamahldarstellungen übertrifft die Zahl der Körbe oft die der Teilnehmer, auch sind sie isoliert zur Schau gestellt.

Die Attika bleibt also ohne christlichen Bezug. Sie ordnet sich in den am Ort auch sonst nachweisbaren Totenkult ein, ohne daß man eine solche Massenspeisung auf der Terrasse lokalisieren müßte, zumal deren Ausmaße viel zu gering sind.

Der Versuch Tolottis, die schon in den Quellen angesprochene Verbindung der Apostelgräber „ad catacumbas" auf die Arenarzone zu beziehen[94], kann nicht gelten, da der Name nicht von dieser Arenarschlucht kommen kann. Wahrscheinlich hat ein Schiffsdenkmal einer Marineeinheit zu dem Namen κατὰ κύμβας, also Mehrzahl, geführt, der dann als Flurbezeichnung für diese Zone zu beiden Seiten der Via Appia bis hin zum Zirkus weiterlebte. Alfons Maria Schneider, wieder ein Schüler des Campo Santo, hat eine solche Ableitung durch Quellen des 9. Jh. wahrscheinlich machen können[95]. So entfallen auch die Voraussetzungen für eine lokal fixierte Bindung mit den Märtyrergräbern schon im 2. Jh., wie das mißverstandene „habitasse" erwarten ließe[96].

Weder im Arenar noch in der benachbarten Piazzuola bei den Mausoleen, die wahrscheinlich schon in den dreißiger Jahren des 3. Jh. aufgegeben wurden und deren Beisetzungen heidnisch sind, konnten zusammenhängende christliche Bestattungen nachgewiesen werden[97]. Die ΙΤΧΘΥC-Inschrift des benachbarten Mausoleums ist nicht auf einem Grabverschluß und bleibt isoliert[98].

Damit dürften die weitgehenden Schlüsse von Tolotti, was das Vordringen christlicher Gruppen in der Zeit vor der Triclia angeht[99], kaum von den Monumenten gestützt werden. Um so wahrscheinlicher wird also das Auftreten der Christen erst in der Triclia-Zeit.

Wie aber soll man diesen Kult hier erklären? Zu überlegen ist, ob nicht an der Via Appia, dem bevorzugten Grabplatz Roms, Totenkulteinrichtungen verschiedener Art für arm und reich entstanden, die über die Exklusivität normaler Funeralkollegien hinaus auch anderen Begräbnisgruppen zur Verfügung standen. Neben der sogenannten Villa Grande, die sowohl Columbarien mit Familienbegräbnissen als auch Kollegien diente, bestand schließlich auch die Cella sepulcralis 47 δ unten an der Südseite des Hofes mit den mythologischen Sarkophagen aus dem Ende des 3. Jh.[100] (Fig. 5). Diese Koexistenz verschiedener heterogener Gruppen über Generationen konnte auch Christen den Zugang zu dem Begräbnisplatz an der Via Appia erleichtern; das Ausweichen nach der Schließung des Kallistus-Coemeteriums in der Valerianischen Verfolgung 258 zu den 500 m weiter gelegenen Anlagen ad catacumbas würde verständlich[101].

Dann bleibt aber die Frage, wann dieser Triclia-Bezirk, dessen verschiedene Phasen Tolotti im einzelnen verfolgt hat[102], durch die Basilika überbaut und abgelöst wurde?

Die im Hof zwischen Via Appia und vor der Kirchenfassade in situ liegende Schwelle mit dem kaiserlichen Monogramm ist sowohl in Beziehung auf Konstantin als auch auf einen seiner Söhne gesehen worden[103]. In jedem Fall wird sie sich zunächst wohl auf diesen Hof beziehen und für diesen gelten. Die Hofanlage als Ganzes läßt, was ihre Funktion angeht, an die seitlichen Höfe bei der Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus denken.

Eine Entstehung der Basilika schon in der Zeit des Maxentius, wie sie jüngst wieder von Jastrzebowska vorgeschlagen wurde[104], trifft nicht zu. Die behauptete Übereinstimmung in der Mauertechnik mit den nahegelegenen Bauten dieses Kaisers wurde von Bearbeitern des Maxentiusbaues abgelehnt[105]. Auch bestand unter Maxentius kein Bedarf für einen offiziellen Kirchenbau dieser Größenordnung. Die ausgeklügelte Nutzung der Fundamentsituation der Basilika für Bestattungen weist auf eine gewisse Erfahrung, die so bei keiner der anderen Exedrabasiliken praktiziert wurde. Daher dürfte die Basilika ad catacumbas wohl nicht vor der Kirche an der Via Labicana entstanden sein. Die mutwillig zerschlagenen Grabsteine vom Friedhof der Equites Singulares in den Fundamenten sprechen für eine

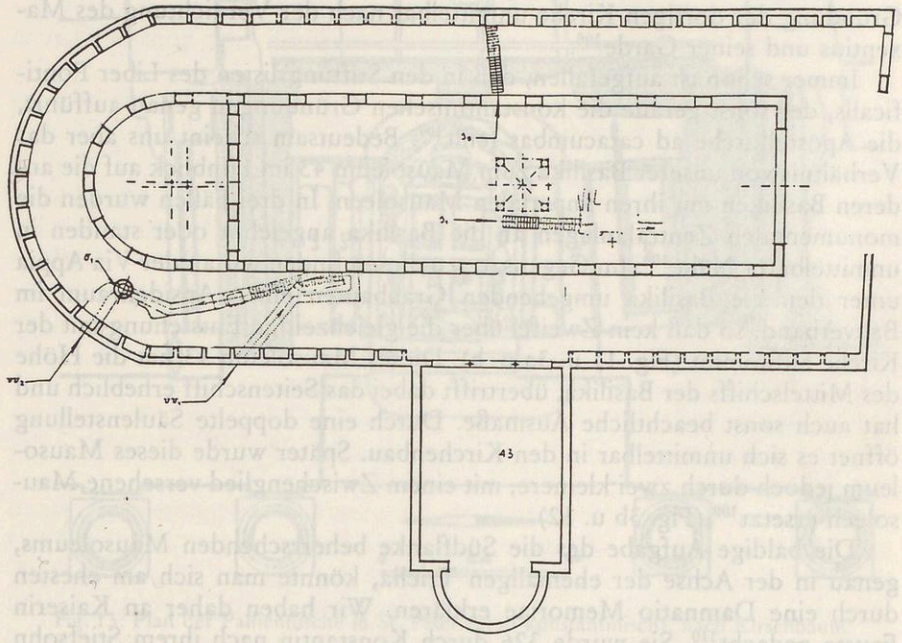


Fig. 11: Rekonstruktion von S. Sebastiano mit Mausoleum 43, nach Tolotti.

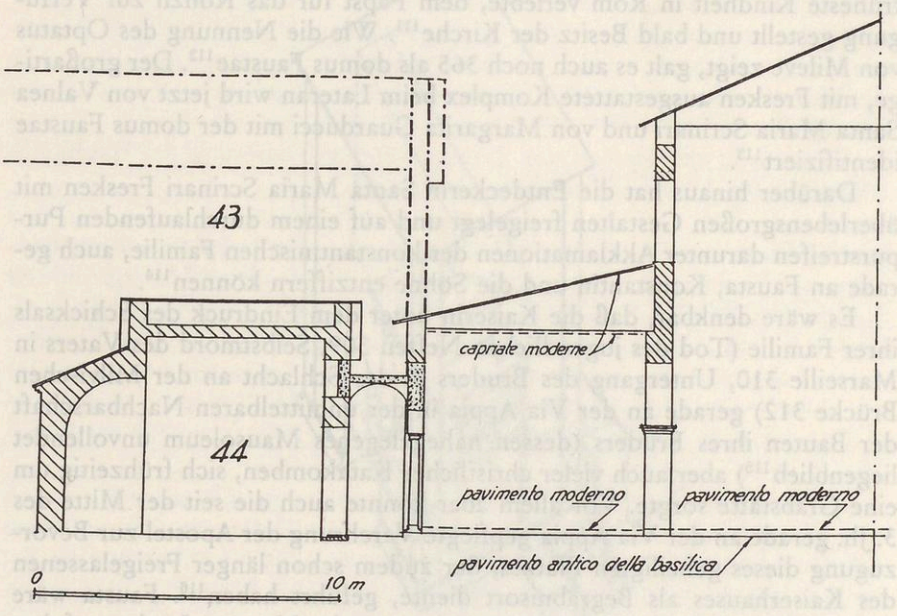


Fig. 12: Anschluß des Mausoleum 43 und Ersatz durch zwei kleinere Mausoleen, nach Tolotti.

Gründung der dortigen Kirche unmittelbar nach der Vernichtung des Maxentius und seiner Garde[106].

Immer schon ist aufgefallen, daß in den Stiftungslisten des Liber Pontificalis, der sonst gerade die konstantinischen Gründungen genau aufführt, die Apostelkirche ad catacumbas fehlt[107]. Bedeutsam scheint uns aber das Verhältnis von unserer Basilika zum Mausoleum 43 im Hinblick auf die anderen Basiliken mit ihren imperialen Mausoleen. In drei Fällen wurden die monumentalen Zentralanlagen an die Basilika angelehnt oder standen in unmittelbarer Nähe[108]. Im Gegensatz zu diesen finden wir an der Via Appia unter den die Basilika umgebenden Grabbauten einen Apsidenraum im Bauverband, so daß kein Zweifel über die gleichzeitige Entstehung mit der Kirche aufkommt (Fig. 11 u. 3a u. b). Dieses Mausoleum 43 hat die Höhe des Mittelschiffs der Basilika, übertrifft dabei das Seitenschiff erheblich und hat auch sonst beachtliche Ausmaße. Durch eine doppelte Säulenstellung öffnet es sich unmittelbar in den Kirchenbau. Später wurde dieses Mausoleum jedoch durch zwei kleinere, mit einem Zwischenglied versehene Mausoleen ersetzt[109] (Fig. 3b u. 12).

Die baldige Aufgabe des die Südflanke beherrschenden Mausoleums, genau in der Achse der ehemaligen Triclia, könnte man sich am ehesten durch eine Damnatio Memoriae erklären. Wir haben daher an Kaiserin Fausta gedacht[110]. Sie wurde 326 durch Konstantin nach ihrem Stiefsohn Crispus hingerichtet. Aber schon 315 wurde ihr Geburtshaus, in dem sie die früheste Kindheit in Rom verlebte, dem Papst für das Konzil zur Verfügung gestellt und bald Besitz der Kirche[111]. Wie die Nennung des Optatus von Mileve zeigt, galt es auch noch 365 als domus Faustae[112]. Der großartige, mit Fresken ausgestattete Komplex beim Lateran wird jetzt von Valnea Santa Maria Scrinari und von Margarita Guarducci mit der domus Faustae identifiziert[113].

Darüber hinaus hat die Entdeckerin Santa Maria Scrinari Fresken mit überlebensgroßen Gestalten freigelegt und auf einem durchlaufenden Purpurstreifen darunter Akklamationen der konstantinischen Familie, auch gerade an Fausta, Konstantin und die Söhne entziffern können[114].

Es wäre denkbar, daß die Kaiserin unter dem Eindruck des Schicksals ihrer Familie (Tod des jugendlichen Neffen 309, Selbstmord des Vaters in Marseille 310, Untergang des Bruders in der Schlacht an der Milvischen Brücke 312) gerade an der Via Appia in der unmittelbaren Nachbarschaft der Bauten ihres Bruders (dessen nahegelegenes Mausoleum unvollendet liegenblieb[115]) aber auch vieler christlicher Katakomben, sich frühzeitig um eine Grabstätte sorgte. Vor allem aber könnte auch die seit der Mitte des 3. Jh. gerade an der Via Appia gepflegte Verehrung der Apostel zur Bevorzugung dieses geheiligten Platzes, der zudem schon länger Freigelassenen des Kaiserhauses als Begräbnisort diente, geführt haben[116]. Fausta wäre dann anderen frommen Damen der Zeit, etwa der Matrone Lucina gefolgt, von denen uns Legenden berichten, und hätte sich, wie wenig später Kaise-

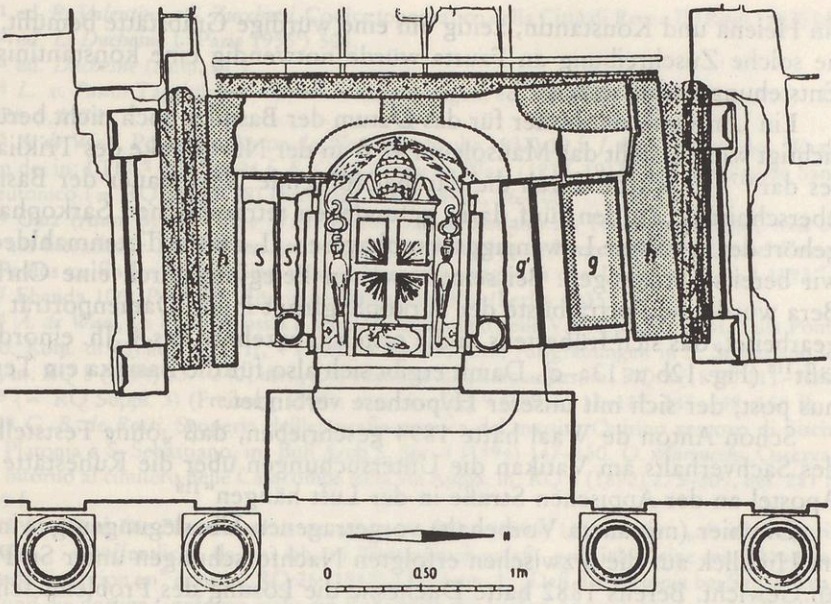


Fig. 13: Plan der Palliennische in St. Peter (grau konstantinisch), nach Kirschbaum.

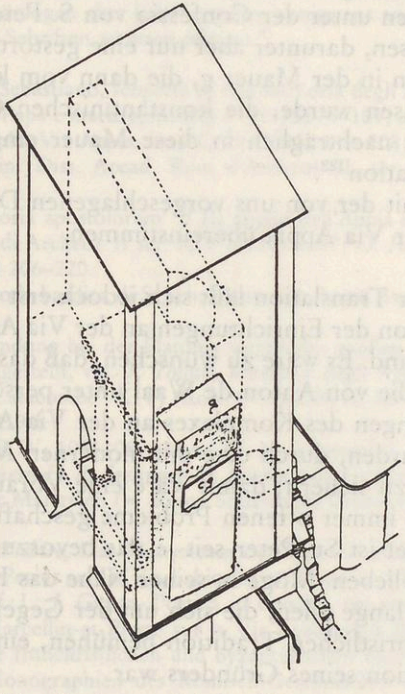


Fig. 14: Rekonstruktion des konstantinischen Monuments, nach Prandi.

rin Helena und Konstantin, zeitig um eine würdige Grabstätte bemüht. Eine solche Zuschreibung an Fausta würde notwendig eine konstantinische Entstehung voraussetzen[116a].

Ein Umstand, der bisher für das Datum der Basilika noch nicht berücksichtigt wurde, stellt das Mausoleum 47 δ an der Nordflanke des Trikliahofes dar[117]. Es wurde durch die darüber führende Nordmauer der Basilika überschnitten. Zu den fünf darin gefundenen tetrarchischen Sarkophagen gehört der erwähnte Löwenjagdsarkophag Seb. II, dessen Totenmahldeckel wir bereits heranzogen. Bei seiner zweiten Belegung durch eine Christin Bera wurde die Porträtbüste der Sarkophagfront in ein Damenporträt umgearbeitet, das sich frühestens in die ersten Jahrzehnte des 4. Jh. einordnen läßt[118] (Fig. 12b u. 13a–c). Damit ergibt sich also für die Basilika ein Terminus post, der sich mit unserer Hypothese verbindet.

Schon Anton de Waal hatte 1894 geschrieben, daß „ohne Feststellung des Sachverhalts am Vatikan die Untersuchungen über die Ruhestätte der Apostel an der Appischen Straße in der Luft hängen"[119].

Die hier (mit allem Vorbehalt) vorgetragenen Überlegungen gewinnen im Hinblick auf die inzwischen erfolgten Nachforschungen unter St. Peter an Gewicht. Bereits 1882 hatte Duchesne die Lösung des Problems scharfsichtig in einer Translation gesucht[120], diese wurde jedoch bekämpft und auch von de Waal abgelehnt[121].

Die Grabungen unter der Confessio von S. Peter haben zwar das Tropaion nachgewiesen, darunter aber nur eine gestörte Grabsituation[122]. Später entdeckte man in der Mauer g, die dann vom konstantinischen Monument eingeschlossen wurde, die konstantinischen Graffiti (Fig. 13 u. 14). Vielleicht ist der nachträglich in diese Mauer eingebrochene loculus der Ort der Retranslation[123].

Das würde mit der von uns vorgeschlagenen Datierung der Basilika S. Sebastiano an der Via Appia übereinstimmen.

Die Frage der Translation läßt sich jedoch erst entscheiden, wenn Baufolge und Funktion der Einrichtungen an der Via Appia im Untergrund der Basilika geklärt sind. Es wäre zu wünschen, daß das Kolleg die Initiative ergreifen könnte, die von Anton de Waal unter persönlichen Opfern begonnenen Ausgrabungen des Komplexes an der Via Appia, die immer wieder unterbrochen wurden, durch eine mit modernen Methoden zu erstellende Dokumentation zu sichern; damit wäre eine Voraussetzung für die Erforschung der noch immer offenen Probleme geschaffen[124].

Desungeachtet ist St. Peter seit je das bevorzugte Ziel aller Pilger aus dem Norden geblieben. Möge in seiner Nähe das Kolleg am Campo Santo Teutonico noch lange allen, die sich um der Gegenwart willen um die Erforschung der christlichen Tradition bemühen, eine Heimstatt bleiben, so wie es die Intention seines Gründers war.

[1] ed. *R. Valentini – G. Zucchetti,* Codice topografico della Città di Roma II (Rom 1942) 84.

[2] ed. *L. Duchesne* I (Paris 1955²) 508.

[3] ed. *Duchesne* (Anm. 2) 9.

[4] *L. v. Pastor* Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, ed. *W. Wühr* (Heidelberg 1950) 127 zum 28. 5. 1879.

[5] *A. de Waal,* Prälat Dr. Anton de Waal (Karlsruhe 1937) 39 f. *J. E. Gugumus,* Art. Waal, Anton de, in: LThK² (1965) 904 f. *E. Gatz,* Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (= RQ Suppl. 38) (Freiburg 1980) 78–81, 96–100.

[6] *Gatz* (Anm. 5) 106: „De Waal wählte San Sebastiano als Forschungsobjekt, weil er dort, auf literarische Traditionen gestützt, die vorübergehende Bergestätte der Apostel Petrus und Paulus zu finden hoffte. Eine erste Grabungskampagne in den Jahren 1892 und 1893."

[7] Ebenda 106; *P. Styger,* Römische Märtyrergrüfte (Berlin 1935) 24.

[8] *A. de Waal,* La Platonia ossia il sepolcro apostolico della Via Appia, in: Diss. della Pont. Accad. Rom. di Archeol. Ser. II, 4 (1892) 139–163; *ders.,* Ausgrabungen in S. Sebastiano in Rom, in: RQ 8 (1894) 337–340; *ders.,* Die Platonia ad Catacumbas, in: RQ 9 (1895) 111–117.

[9] (= RQ Suppl. 3) (Freiburg 1894); *ders.,* in: RQ 9 (1895) 111–117, 145–148, 168 ff.

[10] *G. B. de Rossi,* Scoperta dell'epigrafia metrica del martire Quirino vescovo di Siscia nella Platonia a S. Sebastiano, in: Bull Arch 5, Ser. 4 (1894) 147–150. *O. Marrucchi,* Osservazioni intorno al cimitero delle Catacombe sulla via Appia, in: RQ 6 (1892) 275–309, bes. 281 f. u. 309 f.

[11] *De Waal,* Die Platonia ad catacumbas, in: RQ 9 (1895) 111 schreibt: „als ich im vorigen Jahr . . . veröffentliche, da war ich auf Widerspruch gefaßt, griff ich ja eine seit Jahren bestehende Tradition an" oder in: RQ 26 (1912) 125, Anm. 1: „Daß die Platonia bei Sanct Sebastian und die dortige Confessio nicht die Ruhestätte der beiden Apostel, sondern des Bischofs und Martyrers Quirinus gewesen sei, glaube ich in dem eben erwähnten Supplementheft der RQ nachgewiesen zu haben und auch Grisar und Wilpert sind diesen Ausführungen beigetreten. Die stadtrömischen Archäologen aber halten vorerst wenigstens an der frühen Meinung fest, weil sie keine deutschen Schriften zu lesen pflegen."

[12] *Gatz* (Anm. 5) 106.

[13] *P. Styger,* Scavi a San Sebastiano, scoperta di una memoria degli Apostoli Petro e Paolo e del corpo di San Fabiano Papa e martire, in: RQ 29 (1915) 73–109; *ders.,* Gli Apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas sulla Via Appia, in: RQ 29 (1915) 149–208; *ders.,* Il monumento apostolico della via Appia, in: Diss. Accad. Rom d'Archeol. II, ser. XIII (1918) 3–112, Taf. I/XXVI u. 2 Pl.

[14] *R. Lanciani,* La ‚memoria apostolorum' al III miglio dell'Appia e gli scavi di S. Sebastiano, in: Diss. Accad. Rom di Archeol. II ser. XIV (1920) 3–57; *O. Fasiolo,* La Pianta di S. Sebastiano, in: RQ 29 (1915) 206–220.

[15] *G. Mancini,* Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull ‚Appia Antica' in: Notizie degli scavi (1923) 3–79, bes. 6 f.

[16] An der westlichen Rundung bei der Platonia wegen des großen Niveauunterschiedes sind einige Außenstreben festgestellt, vgl. *F. Tolotti,* Memorie degli Apostoli in Catacombas (= Collezione „Amici delle Catacombe" XIV) (Rom 1953) 244; *A. Ferrua,* Lavori a S. Sebastiano, in: RivAC 37 (1961) 219 f.

[17] *R. Krautheimer,* CBCR IV, 103–108, 138 f.; *W. N. Schumacher,* Die konstantinischen Exedrabasiliken, in: *J. G. Deckers–H. R. Seelinger–G. Mietke,* Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro", Repertorium der Malereien (= Roma Sotterranea Cristiana VI) (Città del Vaticano 1987) 142–186.

[18] *F. W. Deichmann–A. Tschira,* Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana vor Rom, in: JdI 72 (1957) 44–110.

[19] *Tolotti* (Anm. 16) Taf. I.; *J. Guyon,* Portica in circuitu, les annexes de la basilique Constantinienne des saints Marcellin-et-Pierre sur la Via Labicana à Rome, in: *O. Feld–U. Peschlow* (Hrsg.), Studien zur frühchristlichen und byzantinischen Kunst Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet (= Monographien des Römisch-Gemanischen Zentralmuseums 10) (Mainz 1985) 235–248.

[20] *Styger* (Anm. 13) 162–169 und *ders.* (Anm. 13) 48–89. *A. Ferrua,* in: ICUR V Nr. 12907/13096. *ders.,* Rileggendo i graffiti di S. Sebastiano, in: Civiltà Cattolica 116 (1965) 428–437; *E. Josi,* La venerazione degli Apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico, in: Saecularia Petri et Pauli (= Studi di Antichità cristiana 28) (Città del Vaticano 1969) 164–167; *V. Saxer,* Morts, martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siecles. Théologie historique 55) (Paris 1980) 148 f.; vgl. auch *Y. Duval,* Loca Sanctorum Africae (= Collection de l'Ecole Française de Rome 58) (Paris 1958) I–III, bes. 603–604: le Culte des martyrs loin des tombes et des reliques. Mehrere Fragmente gelangten damals in die Sammlung des Campo Santo Teutonico, zumeist mit Anrufungen beider Apostel in lateinisch oder griechisch; vgl. Katalog Frühchristliche Kunst aus Rom, Ausstellung Villa Hügel, Essen 1962, Nr. 413–418.

[21] *Tolotti* (Anm. 16) 158–184.

[22] *E. Jastrzebowska,* Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des hl. Sebastian in Rom, Diss. Phil. Freiburg 1979 (= Europäische Hochschulschriften 38,2) (Frankfurt 1981) 104 f.

[23] *Tolotti* (Anm. 16) 193 f. siehe unten Anm. 24.

[24] *F. Tolotti,* Sguardo d'insieme al monumento sotto S. Sebastiano e nuovo tentativo di interpretarlo, in: RivAc 60 (1984) 123–161; *Tolotti* (Anm. 16) 185–221.

[25] *Jastrzebowska* (Anm. 22) 71 ff. Vgl. *Schumacher* (Anm. 17) 148 f.

[26] *F. Fornari,* Il rilievo del complesso monumentale di San Sebastiano sulla via Appia, in: Atti del III. Congresso internazionale di Archeologia Cristiana 1932 (= Studi di antichita cristiana VIII) (Rom 1934) 315–324; *A. Prandi,* La memoria Apostolorum in Catacumbas (= Roma Sotterranea Cristiana II) (Città del Vaticano 1936) 20, 24.; *Tolotti* (Anm. 16) 154 ff.

[27] *Mancini* (Anm. 15) 46, 51–75; *Tolotti* (Anm. 16) 102; *Tolotti* (Anm. 24) 125 f. *Tolotti* (Anm. 16) 45 f.; ebd. 125 f.

[28] Vgl. *G. De Angelis d'Ossat,* La geologia delle catacombe Romane (= Roma Sotteranea Cristiana III) (Città del Vaticano 1943) 199.

[29] *Tolotti* (Anm. 24) 126 Taf. 1

[30] *Tolotti* (Anm. 16) 73–76, 91.

[31] *Tolotti* (Anm. 24) 127–153.

[32] Ebd. 127; *Jastrzebowska* (Anm. 22) 69.194.

[33] *Duchesne* (Anm. 2) CIV f.; *L. Duschesne,* La ‚Memoria Apostolorum' de la Via Appia, in: Atti Pont. Accad. Roma I, 1 (1923) 1 f.; *H. Lietzmann,* Petrus und Paulus in Rom, Liturgische und archäologische Studien (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 1) (Berlin 1927) 109–126. Für die Abweichungen siehe unten.

[34] *Ferrua,* in: ICVR V. Nr. 13273; *ders.,* Epigrammata Damasiana (= sussidi allo studio della antichità cristiane 2) (Città del Vaticano 1942) Nr. 20, 139–144.

[35] *Styger* (Anm. 13) 73 ff.; *ders.,* Die römischen Katakomben (Berlin 1933) 348–351.

[36] *H. Delehaye,* Les origines du culte des martyrs (= Subsidia Hagiographica 20) (Brüssel 1933[2]) 264; *J. Kollwitz,* in: ByZ 39 (1939) 463; *ders.,* in: JLW 13 (1935) 318; *Th. Klauser,* in: JbAC 5 (1962) 33.

[37] *Tolotti* (Anm. 23) 133 f.

[38] *K. D. Dorsch,* Zur Malerei im vorderen Kammerteil des Clodius-Hermes-Grabes unter S. Sebastiano Rom, in: RQ 78 (1983) 145–177.

[39] *Mancini* (Anm. 15) 52 f.; *Tolotti* (Anm. 16) 125 f., 132, während *A. M. Schneider* (Die Memoria Apostolorum an der Via Appia, in: NGG 1951, 11) wie auch *A. v. Gerkan* (in: JbAC 5 (1962) 24 Anm. 3), die gleichzeitige Entstehung ablehnen. Bezüglich der Mausoleen der vatikanischen Nekropole nimmt allerdings Kirschbaum trotz der Treppen nach Norden keine Terrassen an. Vgl. *E. Kirschbaum,* Die Gräber der Apostelfürsten (Frankfurt 1974[3]) 40.43. Dagegen aber hat *A. Ferrua* in: Civilta Cattolica 135 (1984) 573 ff. ein oberes Stockwerk bei den Mausoleen der Matucci und der Cetennier erschlossen.

[40] *Tolotti* (Anm. 24) 132; *Tolotti* (Anm. 16) 123 ff.; *Prandi* (Anm. 26) 129–152, *A. v. Gerkan,* in: BJb 158 (1959) 96 f. gibt eine genaue Darstellung der Situation: Abb. 5 und 6.

[41] *Schumacher* (Anm. 17) 148 f.

42 *Tolotti* (Anm. 24) 142–144 datiert in die Jahre 220/30; für den Zustand bei der Entdeckung vgl. *Mancini* (Anm. 15) 52 f. Taf. 9–10.

43 *U. M. Fasola,* Lavori nelle catacombe, in: RivAc 54 (1978) 7–19; *Tolotti* (Anm. 24) 142 f.

44 *C. Carletti,* Pagani e cristiani nel sepolcreto della ‚piazzola' sotto la Basilica Apostolorum a Roma: Vetera Christianorum 18 (1981) 289–307.

45 *Tolotti* (Anm. 24) 160 f.

46 *Dorsch,* (Anm. 38) 145–177. Ihnen beiden habe ich außerdem für Ihre Hilfe vor Ort zu danken. *Lietzmann* (Anm. 33) 160, 301–303; *F. Wirth,* Römische Wandmalerei (Berlin 1934) 191–193 Abb. 101.

47 Hirt von Grabstein-Nebenseite in Köln, Röm. Germ. Museum; er trägt das Schaf mit langem Schwanz, auf der anderen Seite steht ein die Syrinx blasender Hirte in einer dem ersten Hirten ähnlichen kurzen Tunika gegenüber, als Ergänzung zum Hirtenensemble. Vgl. Römer Illustrierte I (Köln 1974) 162 Nr. 312. Zur Deutung vgl. *W. N. Schumacher,* Hirt und ‚Guter Hirt' (= RQ 34, Suppl.) (Freiburg 1977) 170.

48 *Fasola* (Anm. 43) dachte wegen der Größe an den Versuch einer Perspektive.

49 *Lietzmann* (Anm. 33) 301: „von sieben oder mehr Personen".

50 *Fasola* (Anm. 43) 13 Anm. 8; *Tolotti* (Anm. 23) 136.

51 Ebd. 10

52 Selbst zahlreiche Kaiser trugen im 3. Jh. beide Bärte. Vgl. *B. M. Feletti Maj,* Ikonografia romana imperiale II (Rom 1958) Abb. 42–43: Pupienus; Abb. 50/1: Balbinus; Abb. 111/2: Trebonius Gallus; Abb. 203: Carinus und andere mehr.

53 Anders: *Tolotti* (Anm. 23) 136; *Carletti* (44) 287 f.; auch *Fasola* (Anm. 43) 10.

54 *Carletti* (44) 288 f.

55 *Tolotti* (Anm. 24) 136 f. möchte die herausragende Person mit dem „docente nella montagna" aus der Aureliergruft vergleichen. Aber der Bärtige mit langer Tunika in einer Hirtenlandschaft ist wohl als sitzender Philosoph zu verstehen und kann nicht auf Christus gedeutet werden, vgl. *Schumacher* (Anm. 47) 45.

56 Gerade Fasola hat die Weinkratere erkannt und daher die alte Deutung auf die Brotvermehrung abgelehnt. *Fasola* (Anm. 43) 13 Anm. 8.

57 Vgl. *Carletti* (Anm. 44) 290 f. unter Verweis auf L. de Bruyne.

58 Vgl. auch *W. Artelt,* Art. Besessene in: LCI (Freiburg 1968) 273–277, der allerdings de Bruynes Einwände gegen J. Wilperts Deutung nicht berücksichtigt. Aber dadurch ist auch erwiesen, daß die Darstellung in der Grabeskunst fehlt. Vgl. auch *G. Schiller,* Ikonographie der christlichen Kunst I (Gütersloh 1981[3]) 182 f.

59 *G. Kroll,* Auf den Spuren Jesu (Stuttgart 1973) 328/9.

60 *Schumacher* (Anm. 47) 154/80.

61 *F. W. Deichmann,* Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I (Wiesbaden 1967) 337 Nr. 806 Taf. 129.

62 *N. Himmelmann,* Typologische Untersuchungen zu römischen Sarkophagen des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. (Mainz 1973) 27, 52 f. Nr. 27 Taf. 41 b.

63 *G. Wilpert,* I sarcofagi cristiani antichi I (testo) 17 und 92; I (tav.) Taf. 10, 2, 4, 5. Dort auch die sonst nirgendwo abgebildeten Nebenseiten. *F. J. Dölger,* Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst I/V (Münster 1910/43) III Taf. 60; V 427, 645.

64 Nach *Deichmann* (Anm. 61) 337: „Mann in Tunika und Pallium", während *Wilpert* (Anm. 63) I, 92 „un uomo vestito di abiti sacri" mit Fisch als ‚il sacerdos' deutet. *Dölger* (Anm. 63) V, 646 ebenso *H. U. v. Schoenebeck,* Die christlichen Paradiessarkophage, in: RivAc 14 (1973) 289–343 bes. 301 sehen dagegen die Gestalt als Dienerin an.

65 *Himmelmann* (Anm. 62) Taf. 40, hat in der Mitte eine Orante angenommen, doch Wilpert bezeichnet in Anlehnung an das Fragment in Tunis die Verstorbene als Dame mit Rolle.

66 *Dölger* (Anm. 63) II Taf. 62, 1; V, 449. *Himmelmann* (Anm. 62) 58 Nr. 6 Taf. 47 d und Dölger IV, Taf. 244, 2, V 443 Anm. 12, 466; *Himmelmann* 57 Nr. 3. *F. Gerke,* Die christlichen

Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (= Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 11) (Berlin 1940) Taf. 251.

67 *J. Engemann,* Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl, in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für Alfred Stuiber (= JbAC Ergh. 9) (Münster 1982) 239–250 bes. 248–250 hat zwar nachweisen können, daß neben dem Ehrenplatz am Polsterende die Heraushebung des in der Mitte des Sigmapolsters postierten Teilnehmers galt, allerdings ohne daß diese Person damit porträtiert war, wie das nur in Ausnahmen nachzuweisen ist.

68 *Dölger* (Anm. 63) V, 391–485; *J. Engemann,* Art.: Fisch, in: RAC VII (1968) 1060 f. Unter den von Himmelmann gesammelten Sigmamahldarstellungen ist 19mal ein Fisch nachzuweisen, *Himmelmann* Anm. 62) 57–66 Nr. 8. 15. 16. 22. 23. 28. 29. 30. 34, 37. 38. 40. 41. 44. 51. 52. 53. 56.

69 Auf den von *Himmelmann* (Anm. 62) 57–66 gesammelten Sigmamählern ist siebenmal deutlich ein Schweinskopf zu erkennen und mindestens dreimal ein Braten.

70 *B. Andreae,* Die beiden Löwenjagdsarkophage im Museum von San Sebastiano, Rom, in: Marburger Winckelmann-Programm 1979, 47–63.

71 *B. Andreae,* Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben (= Die antiken Sarkophagreliefs I 2) (Berlin 1980) 169 Kat. 149 Taf. 52,2.58, 1–2.

72 *Andreae* (Anm. 71) 130 f.

72 *Andreae* (Anm. 71) 169 f. Kat. 150 Taf. 74, 2.71, 1–5.

74 *Andreae* (Anm. 71) 102 f.

75 *W. Weber,* Die Darstellung einer Wagenfahrt auf römischen Sarkophagdeckeln und Loculusplatten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. (= Archaeologica 5) (Rom 1978) 134 f.

76 Sarkophag in Déols, *Andreae* (Anm. 71) 147 Kat. 23 Taf. 27. 93,1 in Ferentillo ebd. 148 Taf. 93,3; 4.

77 *E. Jastrzebowska,* Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des IIIe et IVe siècles, in: Recherches Augustiniennes 14 (1979) 3–90 bes. 29–33 Nr. 1/9.; *Schumacher* (Anm. 47) 139.

78 *Schumacher* (Anm. 17) 166 f.

79 *Engemann* (Anm. 67) 248–250 hat die Problematik der Interpretation sepulkraler Sigmadarstellungen im 3. und 4. Jh. nochmals erörtert, ohne eine für alle Darstellungen gültige Deutung als irdisch realistische Mahlbilder, etwa im Sinne von Totengedächtnismahlzeiten zu bejahen. Wie *Himmelmann* (Anm. 62) 25–28 tendiert er zu einer Deutung als „Allegorie glücklichen Lebens" und ebenso *Weber* (Anm. 72) 134 f., der beide Darstellungen als Wunsch der Verstorbenen auf ein glückliches Leben im Jenseits versteht, während unsere Interpretation eher der spezifischen Funktion des Deckels entspricht (vgl. *U. v. Schoenebeck,* Altchristliche Grabmähler und antike Grabgebräuche in Rom, in: Archiv für Religionswissenschaft 34 (1973) 73 f. Vgl. *P. Bozzini,* Coperchi di Sarcofago di Pretestato e di S. Callisto, in: Rendiconti della Pontific. Accad. Rom di Archeol. 48 (1975/6) 325–365 bes. 365. Schon *A. Stuiber* hat z. B. die Beziehung des Totenmahles zu den Darstellungen, die sich mit dem Los der Verstorbenen befassen, sowohl „realistisch" als „spiritualistisch" zu deuten versucht und unter dem Gesichtspunkt der Pflege der Memoria interpretiert, vgl. Refrigerium Interim, die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (= Theophaneia 11) (Bonn 1957) 147.

80 Dölger wie Weigand schließen Zusammenhang mit Meleager-Mythos aus, *Dölger* (Anm. 63) V 442 f. und *E. Weigand,* Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschung, in: ByZ 41 (1941) 430. Doch sollte man darunter kein Jagdmahl verstehen, da gerade der vor die Sigmagruppe gelegte Schweinskopf nicht zu den Jagdtieren auf den Kästen mit der Löwenjad paßt. Auch heben sich die puttenhaften Teilnehmer des Mahles auf den Deckeln von den heroischen Typen des Kastens ab, vgl. *Andreae* (Anm. 71) 102. Daher ist ein Bezug auf das Totenmahl zu suchen, wie es schon *Bozzini* (Anm. 79) 365 vermutet. Sicher ist eine allegorische Beziehung vorauszusetzen vgl. *Schumcher* (Anm. 47) 138 f.

81 M. Guarducci möchte ebenso wie L. Cardini allerdings auf eine landwirtschaftliche Nutzung des Geländes schließen, dagegen spricht aber der Zustand der Skelettreste von meist

sehr jungen Tieren: *M. Guarducci,* Hier ist Petrus, die Gebeine der Apostelfürsten in der Confessio von St. Peter (Regensburg 1967) 48 und *L. Cardini,* ebenda 173–177. Vgl. auch *E. Dassmann,* im Nachtragskapitel, in: *E. Kirschbaum,* Die Gebeine der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul (Frankfurt 1974³) 231.

82 *H. Blümner,* Die römischen Privatalertümer (= Hdb. d. Klass. Altertumswissenschaft IV, 2,2) (München 1911) 173 ff. Dort auch die Quellen.

83 *A. Carandini,* Lo Scavo di Sette Finestre, una villa schiavistica nell 'Etruria romana I/I/III 182–188 (Rom 1985).

84 *M. G. Colin – M. Feugee, – A. F. Laurens,* Beziers, Un tresor d'argenterie antique, in: Archeologia 210 (Fevrier 1986) 26–34 mit Abb.; Premiers temps chrétiens en Gaule méridionale, antiquité tradive et haute moyenâge IIIeme à VIIIeme siècle, Catalog (Lyon 1986) 200 nr. 509.

85 *H. A. Cahn* und *A. Kaufmann-Heinimann,* Der römische Silberschatz von Kaiseraugst (Derendingen 1984).

86 Vgl. oben die Sarkophage und *Himmelmann* (Anm. 62) 26.

87 *J. Wilpert,* Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903) 234 f. Taf. 51; *A. Nestori,* Repertorio topografico delle Pitture delle catacombe Romane (= Roma Sotterranea Cristiana V) (Città del Vaticano 1975) 88 Nr. 7.

Eine neue Aufnahme des Originalfreskos, die wir den Benediktinerinnen von Priscilla verdanken, läßt erkennen, daß das hinter dem Schwein stehende Tier nicht nur wegen seiner Größe, sondern auf Grund der am Original deutlich sichtbaren breiten, heruntergeklappten Ohren kein Esel sein kann, wie Wilpert annahm. Erst in dessen Rekonstruktion bekam das Schwein die langen Eselsohren.

88 *Mancini* (15) 51 Taf. IX, 1; *Styger* (Anm. 7) II Taf. 50b; *Dölger* (Anm. 63) V, 513 f.

89 *Mancini* (Anm. 15) 58 f. Taf. XIV.1.2.3.; *A. v. Gerkan* in *Lietzmann* (Anm. 33) 303 f., Taf. 10; *Jastrzebowska* (Anm. 22) 22 f.

90 *Wirth* (Anm. 46) 91; *Dorsch* (Anm. 38) 163 f.

91 So schon *Dölger* (Anm. 63) V, 514 f.

92 *Jastrzebowska* (Anm. 22) 76 f; 183–187.

93 *Wilpert* (Anm. 87) Taf. 15; 41,3. Vgl. *Schumacher* (Anm. 47, 191–193 oder auf Sarkophagen *Wilpert* (Anm. 60) Taf. 87. Zu den Darstellungen in den Katakomben vgl. auch *P. A. Février,* A propos du repas funéraire, culte et sociabilié, in: Cahiers archéologiques 26 (1977) 29–45.

94 *Tolotti* (Anm. 24) 152.

95 *Schneider* (Anm. 39) 3. *J. Rasch,* Das Mausoleum an der via Appia in Rom (= Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium I) (Mainz 1984) 2: Mon. Germ. Hist. Auct. Ant. 9,1 71. Dagegen kann die abweichende Herleitung unter Berufung auf eine Textstelle der Passio sancti Sebastiani martyris, ed. *B. Mombritius,* Sanctorum seu Vitae Sanctorum II (Paris 1910) 476 den griechischen toponymen Ausdruck nicht erklären. Auch die Ablehnung des Zeugnisses des Mönches Odilo von St. Médard in Soissons überzeugt nicht. Vgl. *B. Luiselli,* In margine al problema della traslazione delle ossa di Pietro e Paolo, in: Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité 98 (1986) 843–854.

96 ICVR nr. V 68 f. nr. 13273.

97 *Tolotti* (Anm. 23) 144; *Dölger* (Anm. 60) V, 697–704; *Ferrua,* ICVR V nr. 12889/13870, *Jastrzebowska* (Anm. 22) 43 ff. bes. Anm. 17/32, *Th. Klauser,* Franz Joseph Dölger 1878–1940 (= JbAC Ergbd. 7) (Münster 1980) 97 f; *H. Solin,* Zu altchristlichen Inschriften, in: Göttingische gelehrte Anzeigen 229 (1977) 87, 90 ff. 97. Für einige ist also die Zuweisung immer noch umstritten, vgl. auch *Schumacher* (Anm. 47) 86.

98 *Ferrua,* ICVR V nr. 12889; *Dölger* (Anm. 60) V 702; *Jastrzebowska,* (Anm. 22) 56; *J. Engemann,* Art. Fisch in: RAC 7 (1968) 1066; für aufschlußreiche christliche Parallelen vgl. *M. Guarducci,* I graffiti sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano (Città del Vaticano 1958) I, 309 f.

99 *Tolotti* (Anm. 24) 152 f.

100 Vgl. Gerkan (Anm. 40) 97; Vgl. oben Anm. 70/71. Mindestens 5 mythologische Sar-

kophage wurden in diesem Grabmonument gefunden, von denen ein Sark. Seb. II für eine Christin adaptiert wurde; Vgl. außer *Andreae* (Anm. 67) *H. Sichtermann,* in: AA (1977) 462–470. Die strikte Trennung von Heiden und Christen in den Nekropolen Karthagos ist selbst dort für das 3. Jh. nicht zu erschließen; vgl. *Y. Duval,* in: Bjb 183 (1983) 835.

101 *Schumacher* (Anm. 17) 165 Anm. 218 ff.

102 *Tolotti* (Anm. 24) 152.

103 *Ferrua* ICVR V 13277, Taf. 14, 6a; *Schumacher* (Anm. 17) 147.

104 *E. Jastrzebowska,* La basilique des Apôtres à Rome, fondation de Constantin ou de Maxence?, in: Mosaïque, Recueil d'hommage à Henri Stern (Paris 1982) 223–229.

105 *Rasch* (Anm. 95) 48 Anm. 425.

106 *Schumacher* (Anm. 17) 149, 174 f.

107 ed. *Duchesne* (Anm. 2) I 170/87.

108 *Schumacher* (Anm. 17) 157/60.

109 *F. Tolotti,* Quesiti sulla copertura delle basiliche Costantiniane di Roma, in: RivAc 48 (1972) 349–375 bes. 366–371, Abb. 6–8; *Schumacher* (Anm. 17) 146 Plan 4.

110 Ebenda 149, Anm. 116.

111 *E. Caspar,* Geschichte des Papsttums I (Tübingen 1930) 124; *P. Franchi de' Cavalieri,* Constantiniana (= Studi e Testi 171) (Città del Vaticano 1953) 49, 118 Anm. 150.

112 Optatus Milevitanus I 23 ed. *Ziwsa* (=CSEL XXVI) 26, 12.

113 *V. Santa Maria Scrinari,* Per la storia e la topografia del Laterano, in: Bollettino d'Arte V, Ser. 50 (1965) 38–44. *M. Guarducci,* La Domus Faustae in Laterano e la cattedra di San Pietro in Vaticano, in: Festschrift Deichmann I (Anm. 19) 249–263).

114 *V. Santa Maria Scrinari,* Nuovo testimonianze per la ‚Domus Faustas', in: Rend. Pont. Acc., Rom. di Arch. 43 (1970–71) (Rom 1971) 207–222.

115 *Rasch* (Anm. 95) 73 ff.

116 *Styger* (Anm. 7) 15.

116e Die Nachricht des Georgios Cedrenus, Fausta wurde später von einem ihrer Söhne im Mausoleum Konstantins in Konstantinopel beigesetzt (Historia Compendium P 297, CSHB14, 519 ed. *Bekker*) würde mit der Zerstörung des Mausoleums 43 zusammengehen.

117 *Tolotti* (Anm. 16) 199 f. Abb. 49, Taf. Vb,d.: *Tolotti* (Anm. 24) 128; *Prandi* (Anm. 26) Abb. 22; *Jastrzebowska* (Anm. 22) 73: Der Eingang des Mausoleums „wurde durch die Außenmauern der Basilika ganz geschlossen, so daß das Mausoleum von diesem Zeitpunkt an nicht mehr zugänglich war".

118 Vgl. oben Anm. 70–74 und S. 149.

119 *De Waal* (Anm. 9) 8.

120 ed. *Duchesne,* Prolegomina CIV f; *ders.*:, Origines du culte chrétien (Paris 1889) 268; *De Waal* (Anm. 9) 34 f.

121 *De Waal* (Anm. 38, 53 f. 57.

122 *B. M. Apollonj Ghetti–A. Ferrua–E.Josi–E. Kirschbaum,* Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano (Rom 1951) I., 119–131; *M. Guarducci,* La tomba di Pietro (Rom 1959) 84 f., *dies.* (Anm 82) „das alte Grab unter der Aedicula der Roten Mauer, also unter dem von Gaius erwähnten ‚Tropaion' Petri, wurde bei den Ausgrabungen leer und fast zerstört vorgefunden"; *J. Fink,* Das Petrusgrab – Glaube und Grabung, in: Vigiliae Christianae (1978) 255–275; bes. *Kirschbaum* (Anm. 39) 80–94; *E. Dinkler,* Petrus und Paulus in Rom, in: Gymnasium 87 (1980) 12 f. *J. Fink,* Das Petrusgrab in Rom (Innsbruck 1988) 29–33, 73 f.

123 *Esplorazioni* (Anm. 122) 129–139, 161 f *M. Guarducci,* Le reliquie di Pietro sotto la confessione della basilica Vaticana (Rom 1965) 16–24, 104, 134–157 Abb. 4–5, 24–40 mit den Analysen von dort und den von Ludwig Kaas aus dem Marmorfach entnommenen Resten. Dazu die kritische Stellungnahme von *E. Kirschbaum,* in Archivium Hist. Pont. 3 (1965) 309–315, *Guarducci* (Anm. 121) 174–177. *Kirschbaum* (Anm. 3) 155 f. v. *Dassmann* ebd. 226. *M. Guarducci,* Pietro in Vaticano (Rom 1983) 68 f. *Dinkler* (Anm. 122) 18 hat den Versuch gemacht, die Bergung von Relequien des „Petrus in einem loculus mit der Notiz des Liber Pontificalis, Vita Silvestri (314–335)" in Verbindung zu bringen wie schon vorher *M. Guarducci,* La tomba di Pietro in Vaticano in una pagina del „Liber Pontificalis" e in due medaglie paleo-cri-

stiane, in: Forma Futuri (= Festschrift für Cardinal Mich. Pellegrini) (Turin 1975) 435 f. Doch fehlt gerade die in dem Text des Liber Pontificalis genannte Bronzeumschließung. Andererseits ist wichtig, daß sowohl *Kirschbaum* (Anm. 39) 67 wie *Guarducci* (Anm. 82) 74 darauf hinweisen, daß der mit Marmor ausgeschlagene Hohlraum mit dem gleichen Putz wie die Graffitimauer verputzt wurde, der auf der Abbruchkante der Roten Mauer gefunden wurde, die ebenfalls in dem konstantinischen Monument eingeschlossen wurde. Guarducci setzt voraus, daß einige der Graffiti auf Mauer g älter seien als der nachträglich eingebrachte „loculus", was aus den Fundberichten jedoch nicht hervorgeht. Für *Guarducci* (Anm. 84) 74 ist das ein Argument für die dauernde Anwesenheit der Gebeine unter der Aedicula. Doch ist die Priorität der Graffiti noch nicht geklärt; die Mehrzahl der Forscher halten diese für offensichtlich konstantinisch. Die Graffiti könnten bei einer Retranslation von der Via Appia zum Vatikan entstanden sein. Zum Problem der Translation vgl. auch *Schumacher* (Anm. 17) 147 ff. Anm. 99 und jüngst *A. Ferrua,* Damasus und die römischen Martyrer, Anno Damasi saeculari XVI (Rom 1986) 19–31. Jedes der Argumente gegen die Translation bei Guarducci überzeugt nicht. Die Analyse der an den Knochen haftenden Erdproben durch Professor *Coretti* (Anm. 82) 45 spricht lediglich von der Möglichkeit der Herkunft aus dem Gebiet unter der Confessio, beweist aber nicht ausdrücklich die Herkunft von dort. Auch sind Guarduccis Argumente für eine Umbettung von der tieferen Lage in den Hohlraum der Graffitimauer nicht durchschlagend. Vgl. auch *Kirschbaum* (Anm. 39) 229, 237. Angesichts der Fundsituation ist das u. E. nicht zu erweisen, vgl. Anm. 122. Die Einwände gegen eine Translation sind indessen nie verstummt, vgl. auch *Ch. Pietri,* Roma christiana (= Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 224) (Paris 1976) I 368–376. Gerade *M. Guarducci* hat sie immer wieder mit neuen Überlegungen erhoben, jüngst: Il Culto degli Apostoli Pietro e Paolo sulla Via Appia, riflessioni vecchie e nuove, in: Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité 98, 2 (1986) 811–854. Sie stützt sich dabei auf die Analyse der Quellen bei *E. Griffe,* Les persécutions contre les Chrétiens aux Ier et IIe siècles (Paris 1967) 131–177. Die Zuweisung der Knochenreste in dem von Kaas geborgenen Kästchen an die aus dem Loculus der Graffiti-Mauer stammenden Überbleibsel hat das Problem nicht leichter gemacht. Die kurze Beschreibung des Loculus-Inhalts bei der Entdeckung durch Kirschbaum, *Esplorazioni* (Anm. 122) 162 bzw. *Kirschbaum* (Anm. 39) 228 und *Dassman,* Nachtrag, ebenda 262 hätten immerhin noch an eine Art von Surrogat-Reliquien, etwa Brandea oder nur Erde denken lassen.

Ähnliche Kontakt-Reliquien sind gerade bei Depots von Apostelreliquien gefunden worden; vgl. *Josi* (Anm. 20) 167–179, meist erst aus dem 4. Jh.

Auch *A. Ferrua,* Pietro in Vaticano, in: Civiltà Cattolica 135 (1984) 573–581 hat entgegen Guarducci betont, daß das Marmorfach bis auf die in den Esplorazioni gefundenen Reste entleert vorgefunden wurde. Er bezweifelt die Herausnahme durch Kaas. Andererseits setzt Guarducci mit der Erhebung der Reste aus dem mutmaßlichen Grab unter dem Tropaion bereits einen Eingriff in die von ihr vermutete ursprüngliche Grabessituation voraus, der gegen die Unverletzbarkeit des Grabes verstoßen würde. Die Transferierung der bereits gehobenen Reliquien – gleich welcher Art – nach der Via Appia wäre dann weniger gravierend.

Die liturgischen Quellen lassen eher auf nur zeitweilige Anwesenheit der Apostel in Form irgendwelcher Reliquien schließen, so die Depositio Martyrum *Valentini-Zucchetti* (Anm. 1) 19, rekonstruiert bei *Griffe* (Anm. 123) 154, das Martyrologium Hieronymianum *(J. P. Kirsch,* Der Stadtrömische Festkalender im Altertum) (= Liturgiegeschichtliche Quellen 7/8) (Münster 1924) 20–23, vor allem das Epigramm des Damasus (Anm. 34); andere Textrekonstruktion und spirituelle Deutung bei *J. Ruysschaert,* Pierre et Paul à Rome, in: Rendiconti. Pont. Accad. Rom. 42 (1969/72) 201–218, bes. 215; dagegen teilweise *Luiselli* (Anm. 95) sowie *Guarducci,* Melanges (Anm. 123) im Sinne von habitare = wohnen in Kombination mit den in Quellen genannten vestigia, damit ausdrückliche Ablehnung einer jeden Translation. Auch die Legenden und deren Reflexe im Liber Pontificalis weisen auf einen nur vorübergehenden Aufenthalt hin: die Acta Sancti Sebastani des 5. Jh. (*Acta Sactorum* Jan. 2 278), die Vita des Cornelius im Liber Pontificalis (*Duschesne,* Anm. 2) I, 150 und die Vita des Damasus (*ebenda* I, 212). So verstehen sich auch die Angaben des Salzburger Itinerars (Anm. 1) und der Brief Gregors des Großen an die Kaiserin Konstantina über den Reliquienraub der Orientalen (*Migne P.* L.

77, 703). Nach dem archäologischen Befund ist gerade von der 2. Hälfte des 3. Jh. bis in die konstantinische Zeit am Vatikan eine christliche Nutzung in Umfang wie an der Via Appia nicht nachzuweisen. In beiden Fällen handelt es sich um Hofanlagen, die wie andere Friedhofbezirke in der Nähe von Märtyrergedächtnisstätten in Rom, Nordafrika und auf dem Balkan (etwa Tipasa oder Salona) erst im 4. Jh. von Kirchen überbaut wurden.

124 *G. Reekmans* hat zwar festgestellt, daß gerade kein Komplex genauer und öfter aufgenommen wurde, aber andererseits auch betont, daß trotz des archäologischen, epigraphischen, historischen und liturgischen Forschungsengagements die „progrès réalisés" nur „peu substantiels" seien; vgl. *ders.*, Les cryptes des martyrs Romains, état de la recherche, in: Atti del IX congresso internazionale di Archeologia Cristiana 1973 (= Studi di antichità cristiana 32) (Città del Vaticano 1978) 272–294, bes. 292–294. Das Ergebnis ist deswegen so unbefriedigend, weil immer noch eine Aufarbeitung und eine Koordinierung der bereits vorliegenden Aufnahmen fehlen.

Fotonachweis

Tf. 16b, 18b, 19, 20, 21, 22a, 23, 24, 25b, 26, 27b, 28, 29, 32: Pont. Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano.
Tf. 22b: Rheinisches Bildarchiv, Köln.
Tf. 25a: Deutsches Archäologisches Institut, Rom.
Tf. 30, 31: Direction des Antiquités du Languedoc-Roussilon, Montpellier.

Domus ecclesiae – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten

Von VICTOR SAXER

Während eines Seminars für christliche Archäologie wurde mir vor zwei Jahren die Frage nach dem Ursprung des Ausdrucks *Domus ecclesiae* gestellt. Im Stegreif wußte ich darauf keine genaue Antwort zu geben. Denn, obschon der Ausdruck im Sinn eines frühchristlichen Kulthauses heute geläufig ist, haben sich weder Archäologen noch Historiker umgehend mit der Geschichte des Konzeptes befaßt. Deshalb habe ich ihm im darauffolgenden Jahr eine Reihe meiner Vorlesungen gewidmet. Es stellte sich heraus, daß der Ausdruck einerseits in enger Beziehung mit der Theologie des christlichen Kulthauses stand, was man im Prinzip schon vermuten konnte, andererseits bei weitem nicht der einzige war, der den Christen zu diesem Zweck zur Verfügung stand. So stellte sich auch sofort die andere Frage, was denn genau der Ausdruck bedeutete und warum er als Fachwort von den Archäologen bevorzugt wurde.

Die Untersuchung, die ich darüber in den literarischen Zeugnissen der ersten sechs Jahrhunderte unternommen habe, kann unmöglicherweise in der kurzen, mir angemessenen Zeitspanne erläutert werden. Zudem würde es wenig eintragen, auf alle sich wiederholenden Texte einzugehen. So ziehe ich es vor, nur einige von ihnen herauszugreifen, um an ihnen zu zeigen, was man unter *domus ecclesiae* und dem gleichbedeutenden griechischen Ausdruck οἶκος τῆς ἐκκλησίας, vom Neuen Testament bis auf Gregor von Tours, verstanden hat. Ich gliedere meinen Vortrag in drei Punkte: 1. das Neue Testament, 2. die literarischen Zeugnisse im Westen, 3. die liturgisch-kanonischen Texte im Osten. Den Schluß bildet ein kurzer Blick auf Gregor von Tours.

1. Das Neue Testament

An erster Stelle muß ich in Erinnerung rufen, was im Neuen Testament über den Begriff „Domus ecclesiae" steht und in Kittels Wörterbuch zusammengefaßt wurde[1]. Die neutestamentlichen Bücher geben uns Hinweise auf die Orte, in denen die frühen Christen ihren Kult feierten, und sie entwerfen zur gleichen Zeit die Basis einer Theologie des christlichen Kultortes.

Die Ausdrücke *Domus ecclesiae* – οἶκος τῆς ἐκκλησίας finden sich im Neuen Testament eigentlich nicht, wohl aber ihnen gleichkommende. Zu-

dem bezeichnen sie nicht eine architektonische, sondern eine soziale Realität, nicht das Haus, in dem der christliche Kult gefeiert wird, sondern die Kommunität, die ihn feiert. In diesem Sinn gebraucht sie Paulus gewöhnlich in den Schlußformeln, einmal in der Adresse seiner Briefe. So grüßt er „die Hauskirche von Prisca und Aquilas" (τὴν κατ'οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν), die sich in Ephesus befand und in der er die Gastfreundschaft genoß[2]. In Laodizäa von Phrygien wird „die Kirche, die sich im Hause der Nympha befindet" (τὴν κατ'οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν), begrüßt[3]. Das Schreiben an Philemon ist auch „an die in seinem Haus sich befindende Kirche" (τῇ κατ' οἰκόν σου ἐκκλησίᾳ)[4] gerichtet. In der zweiten Epistel an Timotheus ist wieder von Prisca und Aquilas die Rede, und mit ihnen wird „das Haus des Onesiphoros" (τὸν 'Ονησιφόρου οἶκον) gegrüßt[5]. Schließlich läßt Paulus die Philipper von seiten derer, „die dem Hause Cäsars angehören" (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας), grüßen[6]. In diesen Texten bewegen sich die Termini Kirche und Haus auf derselben Bedeutungsebene, so daß der eine mit oder ohne den anderen gebraucht werden kann. Sie bezeichnen kleine christliche Gruppen, die durch die Bande des Blutes, des Dienstes oder der Wohnung vereint sind, in denen aber noch nicht von einer hierarchischen Gliederung die Rede ist. Desgleichen ist es ausgeschlossen, daß es sich bei diesen *ecclesiae domesticae* um Kulthäuser handelt, obwohl wir wissen, daß der christliche Kult in Privathäusern gefeiert wurde[7].

Was die neutestamentliche Theologie der Kirche anbelangt, so fußt sie zwar auf der des alten Tempels, wird aber nach ganz neuen Schemata ausgearbeitet. Wie der Tempel, so ist zuerst die Kirche als ein Gebäude dargestellt. Aber dieses Gebäude ist lebendig, es wächst durch die Kraft des Geistes und entfaltet sich zum wahren Tempel Gottes. Apostel und Propheten sind dessen Fundament, gemäß der Verheißung Christi an Petrus: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen."[8] Der himmlische Christus ist der Schlüsselstein, der die Kirche zusammenhält. Diese erste Bilderreihe gilt der Gesamtkirche[9]. Daneben begegnet ein anderes Bild, mehr lokal gebraucht, nach dem Gott selbst der Architekt, Christus das Fundament, die Gläubigen die Bausteine sind. Noch mehr, Gott wohnt nicht in steinernen Bauten, aber im Herzen der Gläubigen[10]. Diese Bilder sind grundlegend für die spätere Theologie.

2. Die literarischen Zeugnisse aus dem Westen

Auf der biblischen Basis entwickelte sich die Väterekklesiologie. Ich fange mit der des Westens an, weil im Westen der erste Kirchentraktat zustande kam.

Allgemein verweise ich auf die ekklesiologische Literatur[11], aus der ich nur weniges hervorheben möchte: für Tertullian Dölgers Aufsatz über „Unserer Taube Haus" in Adversus Valentinianos, 2. 3; für Augustinus,

Ratzingers Buch über „Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche". Dazu sei bemerkt, daß die Heraushebung der afrikanischen Theologie weder willkürlich noch zufällig ist, da der erste ekklesiologische Traktat, wie ich soeben angedeutet habe, von einem Afrikaner, aus der Hand des hl. Cyprian, stammt. Sein Buch „Über die Einheit der katholischen Kirche", welches anläßlich des Streites um die Lapsi um 250 geschrieben wurde, hat während des Streites um die zweite Taufe der Häretiker einige Jahre später sofort einen weiten, obschon nicht allgemeinen An- und Nachklang gefunden. Es sei mir erlaubt, dazu auf meine eigene Publikation zu verweisen.

Ich verweile zuerst beim 4. Kapitel des *De unitate ecclesiae* in seiner doppelten Fassung, über die Maurice Bévenot Endgültiges, wenn nicht Vollständiges, geschrieben hat. In der ersten, ursprünglichen Rezension, die man *Primatus Textus* (PT) nennt, lehnt Cyprian seine Lehre an Matthäus über die Schlüsselgewalt der Kirche an[12]. Auf ihr wird das sogenannte Petrus-Primat aufgebaut. Petrus ist nämlich, laut Cyprian, der erste Apostel, dem diese Gewalt von Christus verliehen, während sie auf die anderen erst nach der Auferstehung erweitert wurde. So handelt es sich bei Petrus gewissermaßen um das Recht des Erstgeborenen, der über die ihm Nachfolgenden einen zeitlichen Vorteil hat. Soweit Bévenots theologische Ausführungen. Hier schalte ich meinen Beitrag ein. Die römischen Bischöfe, Stephanus an ihrer Spitze († 257), beriefen sich sofort auf Cyprians Exegese in der ersten Meinungsverschiedenheit, die sie von ihm trennte. Das war während des Streites um die zweite Taufe. Aus Cyprians Prämissen folgerten sie, sie besäßen als Nachfolger Petri dieselbe vorrangige Stellung in der Universalkirche, die Petrus im Apostelkollegium innehatte. Folgedessen hätten sie das Recht, von allen anderen Bischöfen den Gehorsam zu verlangen, besonders in Fragen von allgemeiner Bedeutung, wie die der Wiedertaufe der Ketzer. Cyprian aber, der an die Möglichkeit der römischen Folgerung nie gedacht hatte, sah sich daher gezwungen, ihr den biblischen Grund zu entziehen. Er griff erneut zur Feder, um eine neue Fassung des umstrittenen Kapitels zu schreiben. Das Ergebnis ist der sogenannte *Textus Receptus* (TR), in dem die Schlüsselgewalt der Kirche nicht mehr von Petrus nach Matth. 16, 18–19, sondern nach Joh. XX, 19–23 gemeinsam von allen Aposteln abgeleitet ist. Der neue Text wurde wahrscheinlich im Jahr 255 oder 256, am Anfang der Auseinandersetzung mit Stephanus, geschrieben. So rühren beide Rezensionen von Cyprian her, wie es Bévenot schon gesehen hatte. Ich habe mich damit begnügt, die geschichtlichen Umstände und Gründe genauer festzusetzen.

Wenn man diese zwei Fassungen miteinander vergleicht, so fällt zwar sofort auf, daß die von Cyprian angeführten Evangelienstellen verschieden sind. Bei näherer Untersuchung bemerkt man jedoch, daß ihnen ein Zug gemeinsam ist: Denn in beiden wird die Kirche wie ein Haus auf das Fundament der Apostel gestellt. In beiden bedient sich Cyprian bei seiner Be-

weisführung architektonischer Argumente als Material seiner Kirchentheologie[13], was für meine Darlegung besonders wichtig ist.

Neben dem Bild des Fundamentes spielt auch das des Hauses in seinen Ausführungen eine Rolle. In der Kontroverse mit den Häretikern und Schismatikern wird die Kirche mit einem Haus, ja mit dem einzigen Haus des Heiles, verglichen. Bei dieser Gelegenheit prägt er das Motto: *extra ecclesiam nulla salus*[14]. Um die Notwendigkeit der Einheit und der Eintracht gegenüber den Spaltungs- und Absonderungstendenzen zu unterstreichen, greift jetzt Cyprian zu drei alttestamentlichen Beispielen, in denen das Bild des Hauses eine gewisse Bedeutung hat. Da ist zuerst das Haus der Rahab, das von keinem seiner Bewohner während der Eroberung Jerichos verlassen werden darf, wenn er sein Leben nicht aufs Spiel setzen will[15]. Dann führt er das jeweilige jüdische Familienhaus an, in dem das Osterlamm von der darin wohnenden Familie vor dem Auszug aus Ägypten ganz verzehrt werden muß und davon nichts den Heiden herausgeworfen werden darf[16]. Schließlich nennt er auch das Haus, in dem Gott alle in der Eintracht lebenden Menschen versammelt hat[17]. Diese drei Häuser versinnbildlichen die Kirche Gottes, in der allein das Heil zu finden ist, der Leib Christi verzehrt wird und die Gläubigen in der Eintracht leben[18].

Dieses biblische Material bildet in etwa den Rahmen des cyprianischen Kirchenbegriffs[19]. Die Kirche ist eine, weil sie aus den in der Einheit lebenden Gliedern besteht und nur sie einzig und allein den Auftrag bekommen hat und daher imstande ist, den Menschen das Heil zu vermitteln. Alle diejenigen, die sie verlassen, sind dem Verderben ausgesetzt. Deswegen ist sie die *Mater ecclesia,* und deswegen bilden ihre Mitglieder die *Fraternitas christianorum.* Der rechtliche Aufbau der Kirche geschieht in der Eintracht und durch sie, gemäß den Verheißungen und Weisungen Christi. Das hat Cyprian anläßlich der zeitgenössischen Verhältnisse aus der Bibel herausgelesen, als ihn die Kirchenspaltungen in Afrika und Rom dazu zwangen, die Spaltungsanführer aus der Kirche zu vertreiben und die Verirrten in deren Schoß zurückzurufen.

Jedoch ist dieser Kirchenbegriff nicht ökumenisch und erstreckt sich nicht auf die auf der ganzen Erde verbreitete Kirche. Obschon sich Cyprian auf die Didachè, 9, 4 beruft, wo von dem auf allen Bergen zerstreuten Brot und der aus allen Enden der Welt kommenden Kirche die Rede ist[20], so handelt es sich doch immer nur um die lokale, im besten Fall um die afrikanische Kirche. Das beweist Cyprians Streit mit Stephanus von Rom. Deswegen fehlt seiner Ekklesiologie die Reife von Augustinus' Denken, zu der es erst durch den donatistischen Streit und dank der persönlichen Erfahrungen und der Geisteskraft des Bischofs von Hippo Regius, kommen konnte.

Bevor ich mich dem Osten zuwende, möchte ich die Sichtweise des Westens darlegen und unterstreichen, daß hier die Terminologie des Kulthauses reich und verschieden war. Zwar spricht schon Tertullian von der *nostrae columbae domus* im Sinn der *Domus ecclesiae* und läßt so daraus schlie-

ßen, daß der letzte Ausdruck ein geläufiger war, da er ja umschrieben werden konnte. Jedoch war er nicht der einzige und auch nicht der häufigste. Vielmehr stößt man bei Cyprian, Optatus von Mileve, Augustinus, aber auch bei Novatian, Gaudentius von Brescia, Cäsarius von Arles usw. auf Ausdrücke wie *Domus Dei, Domus orationis* und andere mehr[21]. Mit der Zeit, besonders vom 4. Jahrhundert an, entwickelt sich ein anderer Begriff. Um den Kultbau zu nennen, spricht man jetzt von *ecclesia, basilica,* ja κυριακή. Das hat Franz Josef Dölger zusammengestellt[22]. Von daher kommt die heutige Terminologie: *église, chiesa* in den romanischen, *Kirche, church* in den germanischen Sprachen.

3. Die liturgisch-kanonischen Texte in ihrem östlichen Kontext

Im östlichen Teil der Kirche wurde hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, die griechische Sprache verwendet. Diese wurde aber auch in Rom im 3. Jahrhundert gesprochen. Unter den östlichen Texten will ich die liturgisch-kanonischen bevorzugen, weil in ihnen etwas von der inneren Einrichtung des frühchristlichen Kulthauses präzisiert wird. Um sie jedoch genau zu kennzeichnen, ist es ratsam, sie zuvor in ihren allgemeinen literarischen Kontext zurückzuversetzen.

Der griechische Wortschatz für Kirche und kirchliche Angelegenheiten dreht sich um das Wort ἐκκλησία und die von ihm abgeleiteten Begriffe. Die ἐκκλησία ist die Gemeinschaft der Erwählten des Neuen Bundes. An Paulus anknüpfend, dient das Wort zuerst dazu, lokale Gemeinschaften zu bezeichnen. In diesem Sinn richteten sich Ignatius, Polykarpus, die Gemeinden von Smyrna oder Lyon, an die ἐκκλησίαι von Ephesus, Philippi, Rom, Philomelion oder Kleinasien[23]. Sehr bald spürte man aber das Bedürfnis, der unter diesen Kommunitäten existierenden Gemeinschaft des Glaubens, der Zugehörigkeit und des Ursprungs einen adäquaten Ausdruck zu geben. Ignatius war der erste, der dafür das Wort καθολικός, im Sinne der Rechtgläubigkeit, gebrauchte[24]. So wurden aber die lokalen Verhältnisse überschritten, und es schälte sich aus dem Beiwort der universale Charakter der christlichen Mission heraus. Das *Martyrium Polycarpi* ist anscheinend der erste Text, in dem der Ausdruck ἡ καθολικὴ ἐκκλησία von der geographischen universalen Verbreitung der Kirche her gedeutet wird[25]. In dieser Kommunität, ob sie nun als lokal oder universal verstanden wird, hat sich Gott seine Wohnstätte auserwählt, und nicht in von Menschenhand erbauten Wohnungen. Deshalb darf es auch nicht verwundern, wenn in der gleichen Zeit ein Fachausdruck für den Ort oder das Haus des christlichen Kultes fehlt: οἶκος τῆς ἐκκλησίας, οἶκος κυριακός oder τοῦ Κυρίου, οἶκος τῆς εὐχῆς usw. bezeichnen jedesmal ein gewöhnliches Haus, das man am Anfang nur für die Dauer der Kultfeier, schließlich aber für den ständigen liturgischen Gebrauch eingerichtet hat[26]. Das in der Zeitspanne

232–260 am Euphrat in Dura Europos gebrauchte Kirchenhaus ist bis heute das einzige, wiedergefundene, sicher belegte Beispiel eines Privathauses, das dauernd zu diesem Zweck eingerichtet worden war[27]. Es ist bezeichnend, daß man bei der Bezeichnung solcher Häuser einerseits das Gemeinwort οἶκος bevorzugt, andererseits ihm verschiedene und variable Beiwörter hinzugefügt hat. So darf man, und meines Erachtens muß man, daraus schließen, daß der Ausdruck οἶκος τῆς ἐκκλησίας nur einer unter vielen anderen, aber sicher nicht der technische, allein geläufige Begriff für das vorkonstantinische Kulthaus war. Zu dieser Würde ist es erst in unserer Zeit erhoben worden. Der Ausdruck wurde allgemein gebraucht, nachdem die Ausgrabungen in Dura solch ein Haus an den Tag gebracht hatten.

Wenden wir uns jetzt den liturgisch-kanonischen Texten zu. Der älteste unter ihnen, die *Didachè*, enthält keine Angaben zu unserem Thema und muß daher außer acht gelassen werden. Der zweite Text ist die *Apostolische Überlieferung*, die Hippolytus von Rom zugeschrieben wird und in den zwanziger Jahren des 3. Jahrhunderts verfaßt wurde, doch die christliche Lage in Rom wahrscheinlich aus dem Anfang des Jahrhunderts widerspiegelt[28]. Auch sie ist arm an lokalen Kultangaben, während sie des öfteren die der Stunden, Tage und Jahreszeiten feststellt. Auch ist in ihr nie von einer Hauskirche die Rede. Indessen spricht sie ein paarmal von der ἐκκλησία. Jedesmal wird aber eher auf die soziale als auf die topographische Wirklichkeit hingewiesen[29]. Zwei Passagen dürfen herausgehoben werden. Im Kap. 18 ist von den Katechumenen die Rede, wodurch wir Aufschluß über die räumliche Verteilung der verschiedenen „Klassen" von Christen in der Gemeinschaft erhalten. Jeder „Klasse" wird ein besonderer Platz im Kirchenraum oder -haus angewiesen. Es wird nämlich gesagt: „Die Katechumenen beten von den Gläubigen getrennt. Die Frauen beten auch an besonderen Plätzen, je nachdem, ob sie schon getauft oder noch Katechumenen sind." Im Kap. 21 treten sie dann, gleich nach ihrer Taufe, zum ersten Mal in die Gemeinschaft der Gläubigen ein. Hier liest man: „Von nun an beten sie mit dem ganzen Volk. Denn sie beten nicht mit den Gläubigen, bevor sie all das (Taufe und Firmung) erhalten haben."

Diese zwei Kapitel stehen anscheinend zueinander im Widerspruch. Im ersten beten die Katechumenen und die Gläubigen „in der Kirche", an verschiedenen Plätzen derselben. Das bedeutet nicht die Verschiedenheit der Räume, nur der Plätze in demselben Raum. Im zweiten treten die Neophyten zum ersten Mal, von einem anderen Raum kommend, in den Kirchensaal: Vorher waren sie von den Gläubigen räumlich getrennt, von nun an beten sie mit ihnen in demselben Raum. Ich glaube den Widerspruch zwischen den zwei Kapiteln, wie andere Widersprüche zwischen anderen Stellen, auf dieselbe Weise erklären zu können, nämlich durch die Verschiedenheit der Quellen, die, unvollständig verschmolzen, in der *Überlieferung* zusammengeflossen sind[30]. Nur weiß ich nicht, ob die Quellen nur geographisch oder nur chronologisch oder beides zugleich verschieden waren.

Wenn es sich um eine doppelte Verschiedenheit handelt, ist nicht sicher, in welcher Richtung die Entwicklung stattgefunden hat, von der Platz- zur Raumverschiedenheit oder umgekehrt.

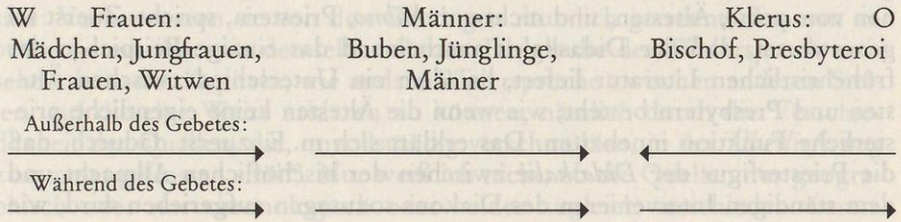
Die *Didaskalie der Apostel,* die jetzt zu untersuchen ist, stammt aus Syrien in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und steht uns nicht mehr in der griechischen Originalsprache, sondern nur in orientalischen Übersetzungen und Adaptierungen zur Verfügung[31]. Es wird in ihr[32] von dem „Versammlungsort" des christlichen Volkes gesprochen, der auch „Kirche" genannt wird, in dem die Christen, nach Kategorien verteilt, bestimmte Plätze zugewiesen bekommen. Dabei wird das Wort „Haus" gebraucht, dessen östlicher Teil in großer Ehre steht. An der Ostwand erhebt sich nämlich der „Bischofsthron". Um ihn sitzen die Ältesten. Dann folgen die Laien, die Jünglinge mit den Männern, die Jungfrauen mit den Frauen, die Kinder mit den Eltern. Abseits stehen die jungen Frauen mit Säuglingen. Die so eingeteilte Gemeinschaft wird von den Diakonen überwacht, denen die Pflicht obliegt, die Neuankommenden zu führen, die falsch Sitzenden an den rechten Platz zu verweisen, bei allen für Ordnung und Aufmerksamkeit zu sorgen. Schwatzen und Schlafen sollen sie besonders verhindern. Wenn der östliche Teil des Saales hervorgehoben wird, so ist es, weil der Osten die Richtung des Gebetes angibt. Man liest nämlich: „Wenn ihr aufsteht zum Gebet, erheben sich die Leiter zuerst, dann die Laien, schließlich die Frauen. Ihr sollt nach Osten gerichtet beten, denn es steht geschrieben: Lobt Gott, der in den Himmel der Himmel gen Osten aufsteigt (Ps. 67, 34)."[33] Während des Gebetes ist deshalb die ganze Gemeinde nach Osten gerichtet, so daß die Orientierung des Gebetes die Hierarchie der Gemeinde bestimmt: Leiter, Männer, Frauen, jede Kategorie hinter der höheren stehend.

Einige philologische Bemerkungen sollen zuerst zum Text der *Didaskalie* angeführt werden. Der Ausdruck „Bischofsthron" steht im Text und entspricht der Bedeutung, mit der vom Bischof gesprochen wird. Er ist der absolute Monarch seiner Gemeinde und hat nur vor Gott Rechenschaft abzulegen. Daher ist verwunderlich, wenn der Didaskalos seine Aufzählung der Würdenträger nicht mit dem Bischof beginnt, sondern mit den „Ältesten", unter denen sein Platz ist und die ihm beisitzen. Das ist aber alles, was er vom gemeinsamen Ursprung des Episkopos und der Presbyteroi übrigläßt. Denn die „Ältesten", von denen er spricht, sind πρεσβύτεροι und nicht irgendwelche πρέσβεις. Es stellt sich aber doch die Frage, warum er bei ihnen von *qašišo,* Ältesten, und nicht von *kohno,* Priestern, spricht. Zuerst sei geantwortet, daß der Didaskalos anscheinend das einzige Beispiel in der frühchristlichen Literatur liefert, bei dem ein Unterschied zwischen Ältesten und Presbytern besteht, wie wenn die Ältesten keine eigentliche priesterliche Funktion innehätten. Das erklärt sich m. E. zuerst dadurch, daß die Priesterfigur der *Didaskalie* zwischen der bischöflichen Allmacht und dem ständigen Intervenieren des Diakons sozusagen aufgerieben wird, wie

ich es in Straßburg vor einigen Jahren vorgetragen habe und jetzt in der „Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique" erschienen ist[34]. Dann kommt noch hinzu, daß wir die *Didaskalie* nicht mehr im Originaltext besitzen. Möglicherweise hat sie in den Übersetzungen und Adaptierungen der *Apostolischen Konstitutionen* Sinnverdrehungen erlitten. Zum Schluß rechnet ja selbst der Didaskalos die Ältesten zu den Gemeindeleitern während des liturgischen Gebetes. Deshalb bin ich überzeugt, daß die Beisitzer des Bischofs nicht irgendwelche Älteste, wohl aber richtige Priester sind.

Ein anderes Wort ist ebenfalls nicht immer richtig übersetzt worden, mindestens in dem Passus, wo von „Weltlichen" und nicht von „Laien" die Rede ist[35]. Ich meine, das Wort λαϊκός müsse im Originaltext gestanden sein, um das einfache Volk von seinen Leitern zu unterscheiden. Schon Tertullian hatte die zwei Kategorien unterschieden und den wesentlichen Grund des Unterschiedes in die Ordination gelegt. Diese ist in dieser Zeit noch ebenso eine Wahl wie eine Weihe. In der folgenden Zeit hat sich das Wort λαϊκός in dem gleichen Maß säkularisiert wie die Hierarchie sakral, ja sakramental behandelt wurde. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien ist eine vollendete Tatsache im 3. Jahrhundert, was die *Apostolische Überlieferung* und die *Didaskalie* beweisen. Dionysios Areopagita braucht dann nur noch Ende des 5. Jahrhunderts das Wort „Hierarchie" zu prägen, um die Trennung zu definieren. Erst die heutige Zeit entdeckte wieder den ursprünglichen Sinn, daß nämlich das Volk Gottes, ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ, auch aus den Bischöfen und Priestern und nicht nur aus den gewöhnlichen Gläubigen besteht, so daß alle Christen ohne Ausnahme eigentlich Laien, λαϊκοί, sind[36]. In der *Didaskalie* jedoch ist dieses Wort auf die Männer beschränkt. Die Frauen sind davon ausgeschlossen. Das bedeutet schon, in der Sprache des 3. Jahrhunderts, eine Abweichung vom etymologischen Sinn.

So unterstreicht schließlich die *Didaskalie* die wesentliche Einheit der Kommunität durch das eucharistische Gebet. Selbst nach Geschlechtern und Funktionen in Gruppen unterteilt, bleibt sie eins. Während des Gebetes, vom ersten bis zum letzten ihrer Mitglieder, haben alle dieselbe Haltung, dieselbe Richtung nach Osten, wo Christus zum Vater im Himmel aufgefahren ist und von wo er bei der Parusie wiederkommen wird. Das könnte man grafisch so darstellen:



So kommen wir zu den *Apostolischen Konstitutionen.* Ihr letzter Herausgeber in den „Sources chrétiennes", Marcel Metzger, betrachtet sie als eine Kompilation archaischen Charakters antiochenischen Ursprungs, ungefähr in das Jahr 380 datierbar[37]. Der Passus, in dem die Kultversammlung beschrieben ist, erweist sich als eine Umarbeitung des ihm entsprechenden Kapitels der *Didaskalie.* Deswegen hat Funk beide Texte auf nebeneinanderstehenden Seiten publizieren können[38]. In den *Apostolischen Konstitutionen* steht folgendes:

Wenn Du die Kirche Gottes versammelst, so verlange, wie es der Kapitän eines großen Schiffes tut, daß sich die Versammlungen mit der größten Disziplin abspielen, und befehle den Diakonen wie Matrosen, sie sollen den Brüdern wie Passagieren ihre Plätze sorgfältig und würdig anweisen.

Das Haus sei lang gebaut, nach Osten gekehrt, mit Pastophorien auf jeder Seite nach Osten versehen.

In der Mitte soll der Bischofsthron stehen. Auf jeder Seite wird das Presbyterium seine Sitzplätze haben. Die Diakone werden dabeistehen, aufgeweckt, mit weitem Gewand, denn sie entsprechen den Matrosen und Besatzungsoffizieren. Sie werden darauf achten, daß die Laien im anderen Teil in großer Disziplin und Ruhe sitzen. Die Frauen sitzen separat und bleiben auch still[39].

Die „Kirche Gottes" ist hier als Gemeinschaft zu verstehen. Die Versammlungen werden „Synaxen" genannt. Der Ort, an dem sie abgehalten werden, ist ein „Haus". Was mit dem Schiff verglichen wird, ist nicht der Versammlungssaal, sondern die Versammlung selbst. Die Schiffsymbolik betrifft alle Mitglieder der Versammlung. Sie ist in der frühchristlichen Literatur und Kunst von alters her geläufig[40].

Einige Besonderheiten lassen sich durch Vergleiche feststellen. Zum ersten Mal wird der Grundplan des Hauses gekennzeichnet: Das Haus soll länglich, ἐπιμήκης, dann geostet und an der Schmalseite links und rechts mit Pastophorien versehen sein. Die Pastophorien sind Sakristeien. So wird es notwendig, den Vergleich nicht nur mit den Texten, sondern auch mit den Monumenten anzustellen. Einige Texte sind von Funk gesammelt worden[41]. Es handelt sich um die *Didaskalie,* die *Vita Constantini* und die *Kirchengeschichte* des Eusebius von Cäsarea. Diese Parallelen sind die hauptsächlichsten, denn sie stammen aus derselben Gegend wie die *Apostolischen Konstitutionen* oder betreffen in derselben Gegend bezeugte Kirchen, d. h. in Syrien, Jerusalem, Tyrus. In all diesen Texten redet man von denselben baulichen Eigenarten. Diese und andere kann man auch in den archäologischen Resten, die in Altsyrien an den Tag gebracht wurden, wiederfinden[42]. So z. B., um mich auf Zeitgenössisches zu beschränken, in Qirk Bizze[43]. Diese Kirche wurde nach langem, viereckigem Grundplan gebaut. So ist auch sie ἐπιμήκης, wie es die *Apostolischen Konstitutionen* verlangen. Ihre Ostwand ist schmal, geradelaufend und bildet die Schlußwand einer viereckigen Apsis, die in den *Apostolischen Konstitutionen* nicht erwähnt wird. In

ihren Ruinen sind auch keine Pastophorien gefunden worden. Überall bilden jedoch hoher Bischofsthron und Priesterbank den sogenannten Synthronos, der dem Bema einverleibt ist.

Unter diesen Bedingungen ist ein erster Schluß höchstwahrscheinlich. Der Ursprung des syrischen Bautypus des eucharistischen Saales ist, dank der *Didaskalie* und den Ausgrabungen von Dura Europos, in Syrien selbst im 3. Jahrhundert zu suchen. Wie in Dura im 3., so sind die syrischen Kirchen des 4. Jahrhunderts länglich, geostet und mit dem an der Ostwand bestimmten Platz für Bischof und Priester versehen. Zwei Unterschiede bestehen im 4. Jahrhundert im Vergleich mit der Kirche von Dura: Die Apsis gibt es in Dura und in der ältesten Form von Qirk Bizze nicht, was der *Didaskalie* und den *Apostolischen Konstitutionen* entspricht; das Bema mit Synthronos desselben Ortes widerspricht diesen beiden liturgisch-kanonischen Texten. Apsis und Bema mit Synthronos werden später zur Regel. So stellen die liturgisch-kanonischen Ordnungen die ältere Tradition dar.

Das letzte Dokument, das wir einzusehen haben, ist das *Testamentum Domini,* das ich in der lateinischen Übersetzung von Ignatius Ephraem Rahmani benutzt habe[44]. Es wurde in Ostsyrien im 6. Jahrhundert verfaßt. In ihm ist das beschriebene Kulthaus sehr kompliziert geworden[45]. Es handelt sich tatsächlich um einen sogenannten bischöflichen Baukomplex. Wenn er ihn insgesamt benennt, redet der Verfasser einfach von *Aedes* oder *Domus.* Das letzte Wort ergänzt einmal der Herausgeber als *Domus ecclesiae,* wenn er schreibt: *post constitutam domum ecclesiae*[46]. Verschiedene Bestandteile des Komplexes werden unterschieden: *ecclesia, aedes catechumenorum, aedes* oder *domus baptisterii, aedes episcopi, aedes presbyterorum et diaconorum, aedes viduarum, hospitium peregrinorum.* Auch die Einrichtung der Kirche wird beschrieben. Am Eingang der Kirche öffnen sich drei Türen zu Ehren der Hl. Dreifaltigkeit. Auf der rechten Seite befindet sich das Diakonikon, wo die für die Eucharistie bestimmten Gaben abgegeben werden. An der Ostwand erhebt sich auf drei Stufen der Bischofsthron mit den Priesterplätzen links und rechts. Rechts und links erstrecken sich auch vom Eingang bis zur Apsis die Seitenschiffe, das eine den Männern, das andere den Frauen vorbehalten. Der Altar ist mit Vorhängen versehen. Ein anderer Vorhang, hinter dem die Priester sitzen, schließt den Chor von den Schiffen ab und ist noch nicht zur festen Ikonostase geworden. Ein Opferstock ist beim Diakonikon aufgestellt, das Lesepult vor dem Altar. Die *aedes catechumenorum* ist kein von der Kirche getrennter Raum. Man muß sie sich eher als ein Teil des gesamten Kirchenraums vorstellen, wie sie auch mit ihm topographisch verbunden sein mag. Denn die Katechumenen bekommen, wie die Gläubigen, Lesung, Gesänge und Psalmen zu hören. Das Taufhaus ist hingegen ein eigenes Gebäude, mit separatem Atrium, und mißt 21 Ellen Länge und zwölf Ellen Breite. Es hat einen Eingang und drei Ausgänge. Auch ist es mit einem Vorhang versehen, den man sich wohl um das Taufbecken denken muß.

Das Kapitel des *Testamentum Domini* kann mit einigen, in Syrien, Palästina und Transjordanien bezeugten und im 11. Internationalen Kongreß für christliche Archäologie in Lyon durch Thilo Ulbert und Michele Piccirillo dargestellten Monumenten verglichen werden[47]. Einigen darf man wahrscheinlich den Namen „episcopium-groupe épiscopal" geben, so in Cyrrhus, Apameia, Halebiya/Zenobia und besonders Qala'at Sem'an und Resafa/Sergiopolis, anderen wieder nur mit Vorsicht, so in Jerusalem, wo, nach Corbos Meinung, der Ausdruck „konstantinisches Patriarchium" mehr bequem als richtig ist. Der Komplex von Gerasa scheint hingegen bischöflich zu sein. Diese archäologische Lage im Orient entspricht der allgemeinen Entwicklung des christlichen Bauwesens in der ganzen Christenheit. Dafür will ich ein letztes Beispiel geben, das aus dem 6. Jahrhundert aus Gallien stammt.

In den Werken Gregors von Tours begegnet man etlichen *Domus ecclesiae* oder *Domus ecclesiasticae.* Frau May Vieillard-Troiekouroff hat solche in ungefähr zwanzig gallischen Städten registriert[48], aber, nach eingehender Prüfung, ist der Ausdruck nur in dreizehn Fällen von Gregor gebraucht worden[48]; die anderen hat die Forscherin ohne Textvorlagen zugeschrieben. Wir haben hier ein Beispiel der Willkür, mit der der Ausdruck manchmal von den Historikern gebraucht wird. Um uns an den tatsächlichen Gebrauch Gregors zu halten, so stellen wir bei ihm einen bedeutungsvollen Wandel des Ausdrucks fest. Denn nicht mehr der eigentliche liturgische Komplex, noch weniger der eucharistische Saal, sondern sozusagen ausschließlich die Wohnung des Bischofs und des Klerus ist damit gemeint. Das liturgische Gebäude wird jetzt immer Kirche oder Basilika genannt. Dieser Bedeutungswandel darf als Grenzstein unserer Untersuchung gelten.

So darf ich ganz kurz noch einmal deren Resultate zusammenfassen. Die eigentliche *Domus ecclesiae* ist nur während ganz kurzer Zeit, namentlich im 3. Jahrhundert bezeugt, im 4. Jahrhundert dann in den dem Christentum neu hinzugewonnenen Gegenden. Aber der Ausdruck ist nie der einzige für die Bezeichnung des Kulthauses der Christen dieser Zeiten gewesen. Er war nur einer unter anderen. Seit Kaiser Konstantin setzten sich andere architektonische Wörter, wie *Basilica* und *Ecclesia,* durch. Die alte Bezeichnung überlebt aber in einem neuen Sinn, indem man sie fortan für das Priesterhaus gebraucht.

[1] *Michel,* Art. οἶκος, in: Theologisches Wörterbuch des Neuen Testamentes, Bd. 5 (1944) 122–133. [2] Röm 16, 3–5; 1. Kor 16, 19.
[3] Kol 4, 15. [4] Phlm 2. [5] 1. Tim 4, 19. [6] Phil 4, 22.
[7] Apg 2, 46; 12, 12; 20, 7–12. [8] Mt 16, 18–19.
[9] Eph 4, 20–22; 1. Tim 3, 15; 1. Petr 2, 4–10; 4, 17. [10] Apg 7, 48; 17, 24.
[11] Ausgewählte Literatur. Lexika: Thesaurus linguae latinae, Bd. 5,1 (1915) 1949–88, bes. 1970–71 (domus); Bd. 5,2 (1931–53) 32–40 (ecclesia); *H. Du Cange,* Glossarium mediae et in-

fimae latinitatis (Neudruck Graz 1954) Bd. 2, 177–78 (domus), 223–27 (ecclesia); LThK² 6 (1961) 167–188.

Theologie der Kirche: *J. M. Nielen,* Zur Grundlegung einer neutestamentlichen Ekklesiologie, in: Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann (Düsseldorf 1950) 379–397; *G. Bardy,* La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée (= Unam Sanctam 13) (Paris 1945); Id., La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée.

Kultbau: *A. M. Schneider,* Die ältesten Bischofs- und Gemeindekirchen und ihre Benennung, in: NAG (1949) 45–68; *J. R. Laurin,* Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs, in: Studi sulla chiesa antica e sull'umanesimo (= Analecta Gregoriana 70) (Rom 1954) 37–58; *W. Rordorf,* Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume in vorkonstantinischer Zeit?, in: ZNW 55 (1964) 11–28; *Ch. Pietri,* Recherches sur les „domus ecclesiae", in: Revue des études augustiniennes 24 (1978) 3–21.

Afrika: *F. J. Dölger,* „Unserer Taube Haus". Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian Adversus Valentinianos, 2, 3, in: AuC 2,1 (1930) 41–56; *J. Ratzinger,* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (= MthSt(S) 7) (München 1957); *V. Saxer, Cyprien,* Le traité de l'unité de l'Eglise catholique. Augustin, Sermons sur l'Eglise unie, (= Les Pères dans la foi 9) (Paris 1979).

12 Mt 16, 18–19. 13 *Saxer* (Anm. 11) 18–21.

14 Die Ausdrucksweise Cyprians ist ein wenig verschieden von der im Text zitierten und von späteren Theologen geprägten. Cyprian schreibt: Salus extra ecclesiam non est (Ep. 73, 21, 2; CSEL, Bd. 3,2, S. 795, Z. 3–4).

15 Jos 2, 18–19. 16 Ex 12, 46. 17 Ps 67, 7.

18 Cyprian, Unit. eccl. 8 (CCL, Bd. 3,1, S. 255); Ep. 69, 4–5 (CSEL, Bd. 3,2, S. 752–753); Testim. 3, 86 (CCL, Bd. 3,1, S. 164–165). 19 *Ratzinger* (Anm. 11) 87-102.

20 Cyprian, Ep. 63, 13 (CSEL, Bd. 3,2, S. 712, Z. 7–10); *J. Gribomont,* „Ecclesiam adunare". Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didachè, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 27 (1960) 20–28.

21 Ich gebe einige Stichwörter aus den westlichen Kirchenvätern an: Novatian. Trin. 6, 3 (CCL, Bd. 4, S. 20): templum; Ad Novat. 14, 1 Ebd., S. 148): ecclesia, domus Dei. – Commodian. Instruct. II, 35, V. 12–13 (CSEL 15, S. 107): domus Dei, d. orationis. – Gaudent. Brix. (CSEL 68, S. 4, Z. 49–50; S. 17, Z. 29; S. 42, Z. 95; S. 84, Z. 268; S. 120, Z. 152): ecclesia; (S. 26, Z. 62; S. 41, Z. 10 u. 55–56; S. 78, Z. 91–94): d. ecclesia. – Maxim. Taurin. Hom. 94 in reparatione ecclesiae Mediolanensis (PL 57, Sp. 469–72). – Sulpit. Sever. Chron. II, 41 u. 49 (CSEL 1, S. 95, 102); Vita Martini (S. 120, Z. 3–6); Ep. 1, 10 (S. 140, Z. 12); Dial. II, 8 (S. 190, Z. 14–17); – Caesar. Arel. Serm. 13, 4; 74, 3 (Morin, 1, S. 65, 298): basilica; Serm. 229 (2, S. 860): templum; Serm. 13, 3; 17, 3; 19, 3; 50, 3 u. 4; 72, 1; 152, 1; 188, 6; 229, 3 (1, S. 64, 76, 86, 217, 233, 290; 2, S. 588, 729, 862): ecclesia; Serm. 229 (2, S. 860): diaboli domus, domus dei.

22 *F. J. Dölger,* „Kirche" als Name für den christlichen Kultbau. Sprach- und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen κυριακόν, οἶκος κυριακός, dominicum, basilica, in: AuC 6,3 (1941) 161–195.

23 Allgemein: *H. Stephanus,* Thesaurus graecae linguae (Parisiis 1842–46), Bd. 5, 1795–97; *H. G. Liddell* u. *R. Scott,* A Greek-English Lexicon (Oxford 1968) 1204–05; *G. W. H. Lampe,* A Patristic Greek Lexicon (Oxford ⁵1978) 944 u. 432.

Speziell: Ignatius Antioch. Epistolae; Polycarpus Smyrn. Ep. ad Philipp.; Martyrium Polycarpi (= Sources chrétiennes) (Paris 1958); Martyrium Lugdunensium mm., in Eusebius Hist. eccl. V, 1, 3–63; 2, 2–8; 3, 2–3 (= Sources chrétiennes, Bd. 41), S. 6–26.

24 Ignat. Smyrn. 8,2; Martyr. Polyc. Anschrift u. 16, 2.

25 Martyr. Polyc., Anschrift: ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.

26 *F. W. Deichmann,* Einführung in die christliche Archäologie (Darmstadt 1983) 68 ff.

27 Ebd., S. 74.

28 *B. Botte,* La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution (= LQF 3)(Münster i. W. 1972). 29 Ebd., S. 41, 51, 83, 87, 89.

[30] *V. Saxer,* Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse de leur histoire et de leur signification, in: Biblioteca di Studi Medievali (Spoleto 1988).

[31] *F. X. Funk,* Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Bd. 1 (Paderborn 1906); *H. Achelis u. Joh. Flemming,* Die syrische Didaskalia (= TU N. F., X. Bd., 2. H.) (Leipzig 1904).

[32] Buch II, Kap. 57, Nr. 2–11; Funk, S. 158–162; Nau, S. 112–113.

[33] *Funk* (Anm. 31) 158–160; *Achelis* (Anm. 31) 68.

[34] *V. Saxer,* Institution et charisme dans les textes canonico-liturgiques et autres du IIIe siècle, in: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, VIII (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 72) 41–65. Dieses Referat hielt ich in Straßburg am 22. Sept. 1983 während des Internationalen Symposiums für Vergleichende Kirchengeschichte.

[35] Nau nennt Weltliche, „séculiers", diejenigen, die Vööbus „laymen", Achelis „männliche Laien", Funk „Viri laici", die Apostolischen Konstitutionen λαϊκοί nennen. Siehe *A. Faivre,* Les laïcs aux origines de l'Eglise, (Paris 1984) 111–133, bes. S. 118.

[36] 2. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. Lumen gentium, 2. Kap.: Das Volk Gottes.

[37] Sources chrétiennes, Bd. 320, 54–62.

[38] Constitutiones apostolorum, II, Kap. 57, Nr. 2–21; Funk, S. 159–167.

[39] Den Text der Funkschen Ausgabe habe ich mit Hilfe der von Achelis übersetzt.

[40] Literatur: *H. Rahner,* Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 239–514: Die Kirche als Schiff des Heiles, wobei die Artikel des Verf. aus der ZKTh wieder verarbeitet sind; *J. Daniélou,* Les symboles chrétiens primitifs (Paris 1961) 65–76.
Kunst: *F. Moll,* Das Schiff in der bildenden Kunst (Berlin 1929); *G. Wilpert,* Das Schiff als Symbol, in: *F. X. Kraus,* Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer, Bd. 2 (Freiburg 1886) 729–32; *H. Leclercq,* Art. ancre, Jonas, navire, Noé, phare, in: DACL 2 (1907) 1999ff.; 8 (1927) 2572ff.; 12 (1935) 1008ff., 1397ff.; 14 (1939) 671ff.; *G. Stuhlfauth,* Das Schiff als Symbol in der altchristlichen Kunst, in: RivAC 19 (1942) 111–141; *F. W. Deichmann, G. Bovini, H. Brandenburg,* Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. I. Rom u. Ostia (Wiesbaden 1967) 89, Taf. 134, S. 244–49; *G. Santagata,* Su due discusse figurazioni conservate nel cimitero di S. Tecla, in: Esercizi Arte Musica Spettacolo, 3 (Perugia 1980) 22–24; *M. Bonino,* Barche, navi e simboli navali nel cimitero di Priscilla, in: RivAC 69 (1983) 277–311.
Es ist bezeichnend, daß eine Untersuchung des ikonographischen Themas der Kirche als Schiff bis heute noch fehlt.

[41] *Funk,* (Anm. 31) 158, Nr. 3.

[42] *J. Lassus,* Sanctuaires chrétiens de Syrie (Paris 1947); *ders.* in: DACL, 15 (1953) 1853–1942.

[43] *Lassus* (Anm. 42) 28; DACL, 1865–66.

[44] *I. E. Rahmani,* Testamentum Domini nostri Jesu Christi (Mainz 1899), syr. Text mit latein. Übers.; *F. Nau,* La version syriaque de l'Octateuque de Clément traduite en français (Paris 1913).

[45] Kap. 19, *Rahmani* (Anm. 44) 23–27. [46] Ebd., Kap. 20, S. 27.

[47] *Th. Ulbert,* Bischof und Kathedrale (4.–7. Jh.). Archäologische Zeugnisse aus Syrien; *M. Piccirillo,* Gruppi episcopali nelle tre Palestine e in Arabia? Formazione della geografia episcopale, in: XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon 1986 Préactes (maschinengeschrieben).

[48] *M. Vieillard-Troiekouroff,* Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours (Paris 1976): Angers, p. 33; Bazas, p. 50; Bourges, p. 61; Clermont-Ferrand, p. 89; Dijon, p. 112; Lisieux, p. 134; Lyon, p. 142; Marseille, p. 158; Nantes, p. 181; Paris, p. 205; Poitiers, p. 221; Reims, p. 232; Rouen, p. 245; Saint-Bertrand-de-Comminges, p. 247; Saint-Paul-Trois-Châteaux, p. 271; Saintes, p. 280; Toulouse, p. 297; Tours, p. 306; Trier, p. 331. In den o. a. Städten Clermont-Ferrand, Dijon, Nantes, Rouen und Saint-Paul-Trois-Chateaux gibt Gregor keine Domus ecclesiae an.

Eine protestantische Verschwörung in Rom?

Die preußischen Gesandtschaftsprediger in Rom zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Von PETER MASER

Im 41. Band der „Römischen Quartalschrift" von 1933 veröffentlichte Hubert Bastgen unter dem Titel „Ein Plan Berliner Hofkreise, im Verein mit Bunsen den Protestantismus in Italien, besonders in Rom, auszubreiten"[1], einen Brief, den der Jesuitenpater Pierre-Jean Beckx (1795–1887), damals als Hofkaplan des Herzogs Ferdinand von Anhalt-Köthen tätig, am 3. September 1828 an den Münchener Nuntius Mercy d'Argenteau richtete. In dem ausführlichen lateinischen Schreiben, das der Nuntius bereits am 10. September an den Kardinalstaatssekretär della Somaglia weiterleitete[2], meldete Beckx u. a.: „Die Ansehnlichsten unter den Protestanten verschwören sich nämlich, um ihre Irrtümer nach Italien, ja sogar, was besonders starke Verstimmung auslöst, in die Stadt Rom selbst einzuführen... Jene Verschwörung (conspiratio) fördert besonders der preußische Hof, und Herr Bunsen, der beim Heiligen Stuhl Gesandter des Königs von Preußen ist, ist verpflichtet, dieses unwürdige Geschäft in Rom voranzutreiben. Dieser Mensch ist zwar gewissen Sitten verpflichtet, aber er gilt als sehr erfahren in häretischen Verkehrtheiten: Er spiegelt in Rom höchste Verehrung gegenüber dem Heiligen Vater vor und erzählt dennoch, sobald er mit den Seinen zusammentrifft, nicht nur Schreckliches und Lächerliches über die Katholiken und das ihnen Heilige. Er sehnt sich schon seit langem, seine Sekte voranzubringen sowohl mit dem preußischen Hof als auch mit den Gelehrtesten aus der protestantischen Schule... Vor wenigen Monaten ist Dr. Tholuck, der an der Halleschen Universität protestantische Theologie lehrt und sich, gemäß dem Jahrhundert, da er ein gelehrter und kluger Mann ist, außerhalb der übrigen angepaßt hält, nach Rom gekommen, um seine Sekte zu verteidigen. Was durch diesen in Rom bewegt wird, steht noch nicht fest..."[3]

Hubert Bastgen, der den Verhältnissen jener Zeit im Kirchenstaat und im preußischen Katholizismus immer wieder eindringliche Untersuchungen gewidmet hat[4], dürfte auf das interessante Schriftstück im Vatikanischen Geheimarchiv[5] bei den Vorarbeiten zu seiner Studie über die Anfänge der katholischen Pfarrei in Köthen gestoßen sein[6]. Allzuviel scheint er damit aber nicht anzufangen gewußt zu haben, bemerkt er doch in der knappen Einleitung zu dem Beckx-Brief: „Was Wahres daran war, wird kaum zu belegen sein."[7] Vielleicht hat er sich auch deshalb auf eine allenfalls dürftig zu nennende Kommentierung beschränkt, die dazu beigetragen haben mag, daß diese Quellenedition in der katholischen und der protestantischen Kir-

chengeschichtsschreibung bisher völlig unbeachtet geblieben ist. Dieses Schicksal verdient sie aber ganz gewiß nicht, erinnert sie doch an einen interessanten Sonderaspekt der Problematik „Rom und der Norden", der nicht dem Vergessen anheimgegeben werden sollte, zumal dieser in der älteren Forschung durch mancherlei konfessionelle Mißverständnisse oft nur in entstellender Weise dargestellt und bewertet worden ist.

Pierre-Jean Beckx, der 1853 zum 22. Ordensgeneral der Societas Jesu aufsteigen sollte, wirkte seit 1826 als Hofkaplan des zum Katholizismus konvertierten Herzogspaares von Köthen/Anhalt in einer konfessionell höchst aufgeladenen Situation, in der jede Seite der anderen so ziemlich alles bis hin zum Meuchelmord zutraute[8]. Seine erstaunlich genauen Detailkenntnisse über die Promotoren der „protestantischen Konspiration" in Rom[9] verdankte Beckx natürlich der Herzogin, die als Tochter Friedrich Wilhelms II. und der Gräfin Dönhoff eine Halbschwester Friedrich Wilhelms III. war. Mit ihr verband den Jesuitenpater ein so enges geistliches Vertrauensverhältnis, daß dieser ihr 1830 nach dem Tode des Herzogs in die Wiener Verbannung folgte, wo er ihr 18 Jahre lang, bis zu ihrem Tode 1848, als Beichtvater und Berater zur Seite stand. Trotz aller offensichtlichen Vertrautheit mit den internen Verhältnissen des Berliner Hofes wird aber nachzuprüfen sein, ob Beckx mit seiner Anzeige einer „protestantischen Verschwörung" in Rom das Richtige getroffen hat.

Bei der Beantwortung dieser Frage hat man sich bisher stets besonders auf die Person und das Wirken des preußischen Gesandten am Heiligen Stuhl, Christian Carl Josias (Freiherr von) Bunsen (1791–1860), konzentriert, der mit 32 Jahren 1823 in sein hohes diplomatisches Amt gelangte, weil er mit seinen liturgischen Projekten das Interesse König Friedrich Wilhelms III. zu fesseln vermochte. Bunsens Bedeutung ist gewiß nicht leicht zu überschätzen. Die Beziehungen zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl sind bis 1839, dem Jahre also, in dem Bunsen im Gefolge der Kölner Wirren seinen unrühmlichen Abschied von Rom nehmen mußte, ganz wesentlich durch diesen genialischen Dilettanten geprägt worden. Die Beiträge, die er zur Ausformung eines deutschen Rombildes geleistet hat, bedürfen gewiß noch der genauen Aufarbeitung[10], beschränken sich aber keineswegs nur auf die literarische Sphäre, gehörte Bunsen doch beispielsweise auch zu den Gründern und tatkräftigsten Förderern des 1829 eröffneten Archäologischen Instituts (Istituto di Corrispondenza Archeologica), das damals noch einen internationalen Charakter trug[11]. Aber das waren und blieben wohl letztlich alles Randerscheinungen im Bilde dieses Mannes, von dem Ranke hellsichtig zu sagen wußte, er sei „ein Idealist" gewesen, „der durchaus praktisch sein wollte"[12]. Alles das, was man Bunsen von unterschiedlichster Seite her vorgeworfen hat, kann auf diese Chraktereigenschaft zurückgeführt werden. Am entschiedensten aber waren Bunsens religiöse Ideale ausgeprägt, und Rom war das Feld, auf dem er diese praktizieren wollte.

Schon 1816 hatte er „stilles, ununterbrochenes Leben in und für sich selbst" zum Ziel erklärt[13] und danach gestrebt, im eigenen Lebensgang die Wege Gottes zu erkennen. Das weist zugleich auf pietistische Selbsterforschung zurück und auf den frommen Aktionismus der Erweckungsbewegung voraus: „Wer kennt das Christentum, als wer es zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns macht?"[14] Bunsen hat gewiß keine „Bekehrung" im pietistischen oder erwecklichen Sinn erlebt; richtiger wird „vom Erwachen einer christlichen Religiosität" zu sprechen sein, „deren genauere inhaltliche Charakterisierung zunächst noch nicht ganz deutlich wird"[15]. Nachweisbare Kontakte zur Erweckungsbewegung sind erst 1819 durch die Vermittlung des ersten preußischen Gesandtschaftspredigers Schmieder zustande gekommen, aber bereits Anfang 1818 ist der erweckliche Ton in Bunsens konfessorischen Briefen an die Schwester Christiane unüberhörbar geworden[16].

Neben der Erweckungsbewegung haben allerdings auch noch andere Einflüsse auf Bunsens wachen und unruhigen Geist eingewirkt. Durch seine Gattin, Frances Waddington, eine hoch bedeutende Frauenpersönlichkeit, die sehr bewußt neben ihrem Mann im Hintergrund blieb, lernte er den Anglikanismus, insbesondere das Common Prayerbook und die englische Liturgie, kennen, die ihm zur Schaffung eines eigenen Gesang- und Gebetbuchs[17] sowie einer vom König approbierten Agende für den Gottesdienst der römischen Gesandtschaftskapelle[18] anregen sollten. Gerade an dieser Agende wird nun aber auch erkennbar, daß Bunsen das reformatorische Erbe nur von ferne kannte. In höchst eigentümlicher Weise versuchte er, in ihr zwei „Hauptpunkte" zu Geltung zu bringen: „Die Darstellung des evangelischen Opferbegriffes im Gottendienst ohne Abendmahl, so daß auch in diesem Falle die Predigt nicht als das Höchste und Letzte erscheint; (und) die Verbindung dieser Idee mit der Feier des Abendmahls." Die „wirkliche Opferidee" manifestierte sich ihm nicht im Meßopfer, sondern in dem „fortdauernden geistlichen Dank, d.h. Selbstopfer des Christen", und „diese wahre Opferidee gehört dem Gottesdienst oder der Anbetung als solcher, nicht dem Abendmahl; aber sie findet bei dessen Begehung die vollkommenste Anwendung"[19]. Zeigt sich schon in dieser merkwürdigen Aufnahme der Meßopfer-Theologie, wie stark Bunsen auch durch den Katholizismus beeinflußt worden war, so tritt das bei einer näheren Untersuchung seines Kirchenideals vollends zu Tage. Er war vom Episkopalismus bei Katholiken und Anglikanern fasziniert und glaubte in Kultus und Liturgie die Lebensäußerungen einer Kirche erblicken zu sollen, die in straffer Ordnung eine zentralisierte, vom Staat unabhängige Kirche verkörpern und zugleich das beste Mittel im Kampf gegen den Rationalismus darstellen würde[20]. Noch die Gründung des Anglikanisch-Deutschen Bistums St. Jakob in Jerusalem (1841) ging entscheidend auf diese Ideen Bunsens zurück[21].

Bunsen war gewiß kein konfessioneller Eiferer, wie ihm vor allem von

Hubert Bastgen in schärfster Form nachgesagt worden ist[22]. Das ergab sich eigentlich schon aus seiner Bindung an die Erweckungsbewegung, die von ihrem Selbstverständnis her zunächst keineswegs konfessionell gebunden war[23]. Wie unbefangen von religiös-konfessionellen Erwägungen Bunsen seine römischen Kontakte bis in die Kreise der höchsten kirchlichen Würdenträger pflegte, braucht hier im einzelnen nicht nachgezeichnet zu werden, unterzog sich doch schon Beckx in seiner Anzeige von 1828 der höchst heiklen Aufgabe, darauf aufmerksam zu machen, daß sogar der Heilige Vater „Bunsen traue und nichts Böses von ihm erwartete"[24].

Gewiß ist Bunsen nicht immer vor vollmundigen Erklärungen zurückgeschreckt, in denen auch starke Worte gegenüber dem Katholizismus fielen. Aber vieles davon wird man dem Temperament dieses jungen Karrierediplomaten zugute halten müssen, der von der Romantik nicht unberührt geblieben war. Zudem boten die damaligen Verhältnisse im Kirchenstaat mancherlei Anlaß für Kritik, die deshalb keineswegs immer nur Ausdruck protestantischen Missionseifers sein mußte. Wirklich richtig wird man Bunsens kritische Ausfälle gegenüber dem Katholizismus seiner Zeit aber erst werten können, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Härte der von der Erweckungsbewegung Berührte seine eigene Konfession attackierte. Da ist die Rede von der „Erbärmlichkeit und Zerfallenheit unseres Protestantismus", die „gleich nach der Reformation" angefangen habe, „indem man statt einfacher und wirklich evangelischer Freiheit angemessener Glaubensartikel theologische hyperkritische Spitzfindigkeiten und Klammern festgestellt hat, die doch nur für die Theologen sein könnten, für die Gemeinde aber gar nicht"[25]. Noch deutlicher heißt es in einem Brief des Jahres 1821: „Darüber war ich schon lange mit mir einig, daß im protestantischen Deutschland keine Kirche existiert; es gibt einzeln stehende fromme Leute, aber die Kirche selbst ist rein verfallen und zerstört, weil kein Glauben mehr darin war. Nun fragt sich so Mancher in unserer Zeit mit stiller Sehnsucht nach einer besseren Zeit: wie wird die Kirche wieder aufgebaut werden können? Manche sind aus Verzweiflung katholisch geworden, Viele wollen ihre und nicht Christi Kirche stiften, Wenige gehen den Weg der ersten großen Reformatoren."[26]

So sehr Bunsens Auffassungen auch die päpstliche und internationale Diplomatie beschäftigen mochten, für die römischen Alltagsverhältnisse waren sie jedoch nicht unmittelbar bestimmend. In der ewigen Stadt wurde sehr viel genauer registriert, wie sich die Männer gaben und äußerten, die an der preußischen Gesandtschaftskapelle als Geistliche wirkten. Bereiteten sie tatsächlich jene „protestantische Verschwörung" vor, die Beckx insbesondere Tholuck zugetraut hatte?

Die Preußische Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl[27] hatte durch die Eroberung Schlesiens (1742), durch den Erwerb Westpreußens und Posens (1772/1795) sowie der Bistümer Münster und Paderborn (1803) und die Einverleibung der Rheinprovinz (1815) eine immer stärkere Bedeutung er-

halten. Neben den vielfältigen Problemen, die mit diesem Zuwachs an katholischer Bevölkerung verbunden waren, trat mit der Jahrhundertwende eine Konvertitenbewegung unter den deutschen Künstlern Roms in Erscheinung, die Ernestine Voß, die Frau des rationalistisch gestimmten Dichters Johann Heinrich Voß, im Dezember 1812 zu der Bemerkung veranlaßte: „Fast alles, was von Rom heimkehrt, kommt katholisch zurück."[28] Vor diesem Hintergrund und der Gesamtstimmung, in der der deutsche Protestantismus die 300-Jahr-Feier der Reformation 1817 beging[29], muß auch jene von Bunsen inaugurierte Reformationsfeier im römischen Palazzo Astalli am 9. November 1817 gesehen werden, die zur Keimzelle der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom und ihrer Kapelle in der preußischen Gesandtschaft wurde[30].

Der erste Prediger, der an die deutsche Gesandtschaftskapelle, die damals noch im Palazzo Orsini im Teatro di Marcello gelegen war, berufen wurde, war Heinrich Eduard Schmieder (1794–1893), der in Schulpforta geboren worden war und dort vom Februar 1824 an, nach seiner Rückkehr aus Rom, als Professor und Prediger wirkte, bevor er 1839 als Direktor des Wittenberger Predigerseminars installiert wurde. In diesem kirchlich wichtigen Amt, das er bis 1884 verwaltete, hat Schmieder eine Wirkung entfaltet, die mehrere Theologengenerationen geprägt hat[31]. In seinen „Erinnerungen" hat er einen genauen Bericht über die Umstände seiner Berufung und die innere Einstellung, mit der er diese annahm, hinterlassen. Es waren die führenden Gestalten der preußischen Erweckungsbewegung, insbesondere Heubner, Nicolovius, Neander und der Baron von Kottwitz[32], die den „Erstling des am Reformationsfest neubegründeten Predigerseminars in Wittenberg" für den schwierigen römischen Posten auswählten. Maßgeblichen Einfluß hatte auch der kronprinzliche Adjutant Major von Roeder, der bei fast allen erwecklichen Unternehmungen beteiligt war. Im Mai 1819 brach Schmieder nach Rom auf. Auf der beschwerlichen Reise dorthin besuchte er alle jene Männer, die – ungeachtet ihrer konfessionellen Bindungen – sich durch den Gedanken der Erweckung verbunden wußten (Kießling, Kraft, Schubert, Kanne, Goßner und Ringseis).

Besonders typisch für die Haltung des ersten preußischen Gesandtschaftspredigers in Rom dürfte jenes „Gesicht von der zukünftigen allgemeinen christlichen Völkerkirche" sein, das Schmieder vor der Wallfahrtskirche der Madonna di San Luca auf dem Monte della Guardia bei Bologna überkam: „Ich sah im Geiste auf einer Insel des stillen Ozeans in der Mitte einen von allen Seiten zugänglichen Kulmberg, auf dessen Spitze geräumige heilige Hallen einen Platz umgeben, der gegen den Himmel geöffnet ist. Vier oder mehr Säulengänge führen von verschiedenen Häfen, wo friedliche Missionsschiffe vor Anker liegen, zu dem Gipfel; diese Säulengänge sind, wie die, welche ich zu Bologna gesehen, auf der einen Seite offen, auf der andern durch Wände geschlossen, welche die Geschichte der Menschheit und des Reiches Gottes von Adam bis Christus, von Christus

bis auf die Gegenwart in heiligen Bildern darstellen. Von den Schiffen her ziehen christliche Pilger aus allen Himmelsgegenden, von den verschiedensten Nationen, durch die Säulenhallen dem Vereinigungspunkt auf dem Gipfel zu, wo eine große Pfingstversammlung zu gemeinschaftlicher Anbetung, zu Berichten und Beratungen über das Werk des Herrn in brüderlicher Liebe sich vereinigt. Durch eine allen verständliche Verkehrssprache des Reiches Gottes ist dafür gesorgt, daß keiner dem andern fremd bleibt. Die einzelnen Zweige dieser Völkerkirche haben ihre besondere Weise, je nach Bedürfnis und Landessitte, aber sie hängen sämtlich mit diesem Mittelpunkte zusammen und haben Frieden unter einander. Ihre Gesandten vereinigen sich hier unter einigen apostelgleichen Führern, und der belebende Geist des Herrn durchdringt von hier aus das Mark aller Völker. Das ist die Kirche der Zukunft, welche das Ziel aller Missionen, aller Kämpfe und Leiden der Christenheit ist."[34]

Schmieder war kein Kontroverstheologe, wie schon diese ökumenische Utopie, deren nazarenisch-protestantische Tönung eine besondere Facette der Erweckungsfrömmigkeit repräsentiert, andeutet. Auch in Rom erkannte er es als vornehmste Aufgabe, „nicht die Phantasie, sondern das Gewissen zu wecken, nicht Poesie, sondern Glauben zu predigen, und so forderte er auch im Anschluß an das Evangelium vom verlorenen Schaf die geistreiche Versammlung in der ersten Predigt freundlich auf, sich vor Christo zu demütigen"[35]. Schmieders konfessionell irenische Art läßt sich auch aus den Erinnerungen seiner römischen Zeitgenossen ablesen, die dem Prediger hohe Verehrung und menschliche Verbundenheit bezeugten, nichts aber von dezidierten antikatholischen Machinationen zu berichten wußten[36]. Über den engsten Kreis der deutschen Kolonie in Rom ist Schmieder mit seinen Gottesdiensten, den Bibelstunden und der Einzelseelsorge auch niemals hinausgestoßen.

Hatten die Führer der Erweckungsbewegung in Preußen mit Schmieder bereits einen jungen Theologen für den römischen Dienst ausgewählt, der zu den schönsten Hoffnungen in kirchlicher Hinsicht berechtigte und diese dann auch in einer langdauernden Wirksamkeit an entscheidender Stelle erfüllte, so traf das noch mehr auf den zweiten römischen Gesandtschaftsprediger zu, der wiederum aus dem Wittenberger Predigerseminar und dem Kottwitz-Kreis hervorgegangen war. Richard Rothe (1799–1867), der zum originellsten Vertreter der Vermittlungstheologie heranwachsen sollte[37], hatte im Wittenberger Predigerseminar eine Zeit wirrer religiöser Krisen erlebt, aus denen ihm zumindest zeitweilig Tholuck, Kottwitz und vor allem auch Heubner, der 1823 sein Schwager wurde, herausgeholfen hatten. Daß er trotzdem niemals wirklich ganz zu den Erweckten gehört hatte, sollte erst in Rom offensichtlich werden. Zunächst wußte Heubner, an den sich Nicolovius nach Schmieders Weggang aus Rom erneut mit der Bitte um einen Personalvorschlag gewandt hatte, niemand besseren als Rothe zu benennen, der damals zwar noch Kandidat ohne Examen war,

das konnte kein durchschlagendes Hindernis sein angesichts der einflußreichen Gönner aus dem Lager der Erweckten, die den von Heubner Ausersehenen protegierten. Am 11. Januar 1824 konnte der eilig Examinierte und Ordinierte in der Gesandtschaftskapelle des Palazzo Caffarelli auf dem Kapitol seine erste Predigt halten. Schnorr von Carolsfeld berichtete darüber enthusiasmiert an seinen Vater, den Schmieder auf der Reise nach Rom besucht hatte: „Unser neuer Pfarrer ist außerdem, daß er echter Geistlicher ist, auch ein ausgezeichneter Redner. Seine Antrittspredigt hat alle, die sie hörten, ergriffen."[38]

Hatte sich Schmieder in Rom kaum in durchschlagender Weise gewandelt, so war für Rothe „die Entscheidung vom Herbst 1823 die wichtigste" in seinem ganzen Leben, wie Adolf Hausrath, der scharfzüngige und antipietistische Biograph Rothes, anmerkte[39]. Zwar nahm er die ihm übertragenen pastoralen Aufgaben mit allem Ernst wahr, hielt neben den regelmäßigen Predigten auch Erbauungsstunden in Form von kirchengeschichtlichen Vorträgen[40], besuchte unermüdlich die Kranken und Sterbenden und wurde zum Motor der Sozialarbeit der Gemeinde, aber für ihn persönlich entscheidend wurde doch der Eindruck Roms und der Einfluß Bunsens, der es ihm gestattete, „ein ernster Christ und doch ein vollkommener Weltmann" zu sein[41]. In Fortführung Bunsenscher und Hegelscher Ideen prägte er hier seine Überzeugung aus, daß Gottes Offenbarung nicht im engen Rahmen der Kirchengeschichte, sondern nur in der gesamten Weltgeschichte zu suchen sei. Enge Arbeitsbeziehungen zu Bunsen ergaben sich insbesondere durch die liturgischen Projekte des Gesandten, an denen Rothe maßgeblichen Anteil hatte[42]. Rothe näherte sich damals entschieden Bunsens Auffassung vom Wesen des Gottesdienstes, der nicht passive Aufnahme des Wortes sein dürfte, „sondern eine Handlung, näher die Darstellung des evangelischen Opferbegriffs, im gewöhnlichen Gottesdienst als Opfer des Gebets, an Festtagen unterstützt durch das Abendmahl"[43]. Insgesamt gesehen bewirkte der römische Aufenthalt Rothes endgültige Abkehr von der Erweckungsbewegung[44], so daß Tholuck ironisch bemerkte: „Du bist ja ein völlig moderner Christ."[45] Dieses Urteil war insgesamt zutreffend, wie sehr Rothe aber doch durch seine zeitweilige Verbindung mit den Erweckten bestimmt wurde, läßt sich vielleicht gerade an seiner divergierenden Beurteilung des Katholizismus anschaulich machen. So kann er einmal notieren: „Wer sich gründlich überzeugen will, daß von der römisch-katholischen Kirche unter keiner Bedingung Heil für die Wiederbelebung der christlichen Kirche zu erwarten ist, und daß ihr völliger Sturz die nothwendige Bedingung jedes Entstehens einer neuen allgemeinen christlichen Kirche ist, daß sich durch bloßes Ausbessern an dem alten Gebäude derselben nicht helfen läßt, sondern nur durch völliges Niederreißen, der komme, wenn er überhaupt weiß, was das Christentum ist, nur nach Rom."[46] Der gleiche Kritiker, der hier den Blick auf die konkreten römischen Verhältnisse seiner Zeit gerichtet hatte, verkannte dann allerdings

auch nicht, „daß das Ideal des Kirchlichen im Katholicismus in unübertrefflicher Weise verwirklicht sei und auf diesem Boden der Protestantismus überhaupt nicht in einen Wettbewerb mit der Papstkirche eintreten könne“[47]. Später sollte sich dann diese kirchenkritische Haltung bei Rothe zu der eigentümlichen Überzeugung weiterentwickeln, daß das Reich Gottes gar nicht in einer Kirche, sondern nur in einem christlichen Staat zu realisieren sei[48].

In seiner römischen Zeit hat Rothe kontroverstheologische Auseinandersetzungen nicht gescheut und auf Anregung Overbecks sogar ein regelrechtes Religionsgespräch mit dem Jesuiten und Theologieprofessor Kahlmann, der als Organisator des Bistums New York in die Kirchengeschichte einging, geführt. Immer wieder hat er auch versucht, sich beabsichtigten Konversionen in den Weg zu stellen, so z. B. auch durch einen Brief an den Herzog von Köthen, der zwar keinen Erfolg hatte, aber Beckx vor Augen geführt haben mag, welche Gefahr von den preußischen Gesandtschaftspredigern in Rom ausgehen konnte[49].

Als Rothe im Herbst 1828 Rom verließ, hatte er dort den deutschen Protestantismus eindrucksvoll repräsentiert. Weit entfernt von geistiger und konfessioneller Enge war er doch charaktervoll genug, seine eigenen Überzeugungen so zur Geltung zu bringen, daß diejenigen, die ihm in Rom begegnet waren, dieses Zusammentreffen nicht vergaßen[50]. Im Wittenberger Predigerseminar fand Rothe eine neue Wirkungsstätte, während man in Berlin erneut darüber nachdachte, wer dem schwierigen römischen Posten gerecht werden könne, der durch diesen ein so scharfes Profil erhalten hatte. Ernstlich verhandelt hat man wohl nur mit Otto v. Gerlach (1801–1849), einem der wichtigsten Mitglieder des Berliner Kottwitz-Kreises, der aber eine wissenschaftliche Karriere anstrebte und dann ab 1835 an der neuerbauten St. Elisabeth-Kirche eine reiche pfarramtliche Tätigkeit entfalten sollte[51].

Da sich auch andere Projekte zerschlugen, war man fürs erste froh, als sich mit einem Brief vom 29. Dezember 1827 an Bunsen unerwartet Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877), damals Theologieprofessor in Halle/S., um die erledigte Stelle bewarb. Im Herbst desselben Jahres hatten sich die beiden Männer in Berlin kennen- und schätzengelernt[52]. Tholuck, der Meisterschüler des Barons von Kottwitz, hatte mit seiner 1823 erschienenen Schrift „Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers“ die eigentliche Programmschrift der Erweckungsbewegung geliefert. Seine Studien und Übersetzungen aus der orientalischen Mystik, mit denen er Bunsen zuerst eindrücklich wurde, hatten sogar das Interesse Goethes zu fesseln vermocht[53], und sein Sprachtalent war nur mit dem des späteren (ab 1838) Kardinals Giuseppe Mezzofanti (1774–1849) zu vergleichen. 1826 war Tholuck an die überwiegend rationalistisch eingestellte Hallenser Fakultät berufen worden, an der er zumindest vorläufig einen schweren Stand hatte, bis er, der an dieser Fakultät fast

ein halbes Jahrhundert lehrte, dort zur alles überragenden Gestalt werden sollte. Davon war Ende 1827 aber noch nichts zu erkennen, so daß ihm ein vorübergehender Aufenthalt verlockend erschien, „da ich ein kräftiges Eingreifen dort nur von der Zeit erwarten kann“[54]. Weil es von vorneherein nur um eine stellvertretende Wahrnehmung der Gesandtschaftspredigerstelle in Rom gehen sollte, wurde das „Vikarieren in Rom“ ausdrücklich als Studienurlaub bezeichnet: „Es würde sonst so aussehen, als ob man absichtlich gerade mich nach Rom schickte, um dort irgend etwas zu veranlassen.“[55]

Ganz entgegen den Befürchtungen von Beckx war Tholucks von vorneherein auf ein Jahr begrenzter Aufenthalt in Rom also eigentlich eine Sache des Zufalls und der persönlichen Hoffnungen, die Tholuck damit für sich verband. Dieser wollte in Rom seine ausgedehnten Handschriftenstudien vorantreiben und den mit „seiner körperlichen Konstitution zusammenhängenden Lebensüberdruß“ zu überwinden suchen[56], der den genialisch bewegten Geist immer wieder bis an die Grenzen der Selbstvernichtung führte. Wie schon Schmieder vor ihm besuchte Tholuck auf der Reise nach Rom die erweckten Freunde. Den schon genannten Namen wären vor allem noch die Göschels[57], Schellings und Baaders hinzuzufügen. Trotz so zahlreicher Begegnungen ging die Reise einigermaßen rasch vonstatten, so daß Tholuck am 31. Mai 1828 in Rom eintraf, wo er von Bunsen und Rothe begrüßt wurde.

Am 8. Juni wurde der erste Gottesdienst „in großer Angst wegen der Liturgie“ vor kaum sechs Menschen gehalten. In der Gemeindearbeit hat sich Tholuck, im Gegensatz zu den hochgespannten Erwartungen Bunsens, nur wenig betätigt. Die Chronik der Kapitolinischen Gemeinde enthält keine einzige Eintragung von seiner Hand, die einzige Amtshandlung, die er hielt, war die Taufe des jüdischen Malers Lösser. Lange Wochen hielt er sich wegen der für ihn fast unerträglichen aria cattiva außerhalb Roms auf, und intensive Studien fesselten ihn in der Vatikanischen Bibliothek. So waren es vor allem die sonntäglichen Gottesdienste und eine Vortragsveranstaltung jeden Mittwochabend über die Augsburgische Konfession, durch die er seiner Gemeinde eindrücklich werden konnte. Im Gegensatz zum Wirken von Schmieder und Rothe hat deshalb das Tholucks in Roms auch nur wenige Spuren hinterlassen.

Am wichtigsten ist noch immer ein Artikel über „die evangelische Gemeinde auf dem Kapitol“ aus Tholucks Feder, den sein Biograph Leopold Witte aus dem Nachlaß zugänglich gemacht hat[58], gibt dieser doch einen Einblick in Tholucks Verhältnis zum Katholizismus und seine Beurteilung der römischen Verhältnisse. Tholuck geht u.a. auf das Problem der Konversionen ein, das maßgeblich zur Einrichtung der Predigerstelle an der preußischen Gesandtschaft in Rom beigetragen hatte, und räumt ein, daß es unter den Konvertiten gewiß auch solche gab, „die in der katholischen Kirche zum erstenmal mit jenen christlichen Ideen bekannt wurden, an de-

ren Stelle die deutsche protestantische Kirche ihrer Zeit menschliche Meinungen und Einfälle gesetzt hatte, und traten auf diese Weise, indem sie zur katholischen Kirche übergingen, zum erstenmal in ihrem Leben in lebendige Beziehung zum Christentum selbst; und diese sind diejenigen Mitglieder, über deren Verlust die evangelische Kirche am meisten zu klagen hat"[59]. Später kommt Tholuck dann aber auch zu einer positiven Bewertung der protestantischen Bestrebungen in Rom: „Eine nicht geringe Anzahl gibt Rom als die Geburtsstätte ihres geistlichen Lebens an. Die Erweckung dieses Christlichen Sinnes unter den jungen deutschen Künstlern in Rom wird nicht ohne Einfluß auf die deutsche Kunst bleiben."[60]

Gegen Ende seines römischen Aufenthaltes gestand Tholuck selber ein, wie begrenzt seine Wirksamkeit gewesen war: „Hier in der Gemeinde müßten ganz neue Brunnen gegraben werden. Ich habe nicht alles gethan, was ich hätte thun können; einerseits muß ich freilich dabei meine Trägheit anklagen, andererseits erfordert aber auch die Stellung hier den ganzen Menschen, und ich konnte doch nur zum Teil dabei sein, da mir auch noch andere Berufe oblagen... Von einer Wiedergeburt der römischen Kirche sehe ich noch keine Spuren, aber daß sie Löcher hat, ist sichtbar. In vielfacher Hinsicht habe ich einen Abscheu davor bekommen, wie ich ihn vorher nicht hatte."[61] Als Tholuck am 5. April 1829 seine Abschiedspredigt in der preußischen Gesandtschaftskapelle hielt, mußte die Gesamtbilanz dieser römischen Episode für ihn eigentlich unbefriedigend ausfallen, trotzdem hat er später hervorgehoben, wie das römische Jahr ihm „die engen pietistischen Anschauungen abgestreift und ihn zu einer freieren inneren Entwicklung habe kommen lassen"[62].

Mit Tholucks Nachfolger, den der Hallenser Professor ja eigentlich nur vertreten hatte, mit Friedrich von Tippelskirch (1802–1866) also, wurde ein deutlicher Einschnitt sichtbar. Zwar gehörte auch noch Tippelskirch in den engeren Kreis der von der Erweckung Berührten hinein[63] und hatte wie alle seine Vorgänger das Wittenberger Predigerseminar absolviert, aber er repräsentierte doch schon eine andere Geistesart und konnte auch sonst wohl nicht mehr mit seinen Vorgängern verglichen werden, die in Kirche und Theologie zu höchstem Ansehen und kirchengeschichtlichem Rang gelangten. Mit dem Ende der Ära Bunsen im Gefolge der Kölner Wirren änderten sich auch die Verhältnisse der deutschen protestantischen Gemeinde in Rom grundlegend. Erst jetzt brachen die konfessionellen Streitigkeiten wirklich aus und vergifteten die Atmosphäre, was hier aber nicht mehr näher charakterisiert werden soll.

Gab es in den Jahren ab 1819 in Rom eine preußisch-protestantische „Verschwörung", wie der Jesuitenpater Pierre-Jean Beckx 1828 besorgt seinen kirchlichen Oberen zu melden sich verpflichtet sah? Die Antwort auf diese Frage wird nach einer vorurteilsfreien Bewertung der beteiligten Persönlichkeiten letztlich eine verneinende sein müssen. Sowohl Bunsen als auch die drei ersten Gesandtschaftsprediger in Rom waren von der Erwek-

kungsbewegung geprägt, der konfessionelles Eifern im Prinzip fremd war. Wenn diese Männer ihre Stimme erhoben, dann taten sie das, um gegen totes Kirchenwesen und für eine lebendige Frömmigkeit einzutreten. Totes Kirchenwesen aber trat ihnen in der eigenen Konfession ebenso vor Augen wie in der katholischen Welt, der sie in Rom begegneten. Ihre antikatholischen Ausfälle bezogen sich, analysiert man sie genau, eigentlich immer auf solche Äußerlichkeiten, die als Symptom innerer Erstarrung kritisiert wurden. Auffälligerweise fehlen aber alle grundsätzlichen Auseinandersetzungen mit dem katholischen Dogma, und noch Bunsens Verhalten in den Kölner Wirren ist durch eine eigentümliche Mischung von staatspolitischen und praktisch-seelsorgerlichen Ambitionen bestimmt worden. Wie wenig strikt antikatholische Ressentiments vorhanden waren, läßt sich auch an jenen Bemerkungen ablesen, die geradezu für eine gewisse Faszination sprechen, die katholische Frömmigkeit und Kirchenverfassung auszuüben vermochten, sofern sie nur echt, lebensvoll und biblisch zu begründen waren. Die „Sehnsucht nach Einheit der Gläubigen" gehörte zu den Kennzeichen der Erweckungsbewegung, und diese zerbrach erst angesichts der Widersprüchlichkeiten, die ein durch Aufklärung und Rationalismus geschwächter Protestantismus ebenso wenig aufzulösen vermochte wie ein innerlich erstarrter Katholizismus, der tief in die politischen Umwälzungen der Zeit verstrickt war[64]. Wie wenig man es auf eine „protestantische Verschwörung" in Rom angelegt hatte, wird auch daran erkennbar, daß es offensichtlich keinerlei Versuche gab, mit den versprengten Gruppen des italienischen Protestantismus in Verbindung zu treten, wie das etwa gleichzeitig der preußische Gesandte in Turin, Graf Waldburg-Truchseß, praktizierte.[65]

Die von Niebuhr und Bunsen inaugurierte preußische Gesandtschaftskapelle mit ihren ersten Predigern wirkt alles in allem betrachtet doch letztlich wie ein Privatunternehmen erweckter Persönlichkeiten, das – wie so viele Unternehmungen der Erweckten – erst zu einer späteren Zeit und unter völlig gewandelten Umständen dem deutschen Protestantismus eingegliedert wurde. Insgesamt handelte es sich um eine Episode, in der erweckliche Frömmigkeit und romantische Rom-Begeisterung eine eigentümliche, aber naheliegende Symbiose eingingen. Das Erstarken des konfessionellen Denkens im protestantischen Deutschland im Zeitalter der Restauration und die Festigung des katholischen Selbstbewußtseins unter dem Pontifikat Gregors XVI. sorgten dafür, daß diese Facette aus dem Problembereich „Rom und der Norden" keine eigentliche Fortsetzung finden konnte. Erst die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts ließ eine erneute Begegnung von Katholizismus und deutschem Protestantismus auf römischem Boden wieder möglich werden, nun aber nicht mehr als Unternehmen eines elitären Kreises, sondern als ein allmählicher Prozeß, in dem die „Sehnsucht nach Einheit der Gläubigen" neue Wege des Miteinanders sucht.

[1] RQ 41 (1933) 165–169.

[2] Vgl. *Bastgen* (Anm. 1) 165.

[3] Ebd., 166f.

[4] Vgl. u. a. *H. Bastgen,* Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. Im Anschluß an die Berichte des Prälaten Capaccini aus Deutschland im Sommer 1837, 2 Teile (= Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit 1) (Paderborn 1929); *ders.,* Der Heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit dem Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen (Freiburg/B. 1930); *ders.,* Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Heiligen Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen (Paderborn 1936). Die von Bastgen in der RQ erschienenen Aufsätze können hier nicht im einzelnen aufgeführt werden.

[5] Archiv. Vat. Segret. di Stato , Nunziature di Moncaco 1828 Nr. 1176 Kanzleivermerk 46620, vgl. *Bastgen* (Anm. 1) 166 Anm. 3.

[6] Vgl. *H. Bastgen,* Das Herzogspaar Ferdinand und Julie von Anhalt Köthen, die Anfänge der katholischen Pfarrei in Köthen und der Heilige Stuhl. Nach den Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Paderborn 1937).

[7] *Bastgen* (Anm. 1) 165.

[8] Vgl. zu Beckx auch noch *A. M. Verstraeten,* Leven van den hoogeerwaarden Pater Petrus Beckx. XXII[en] Generaal-Overste van het Gezelschap von Jezus (Antwerpen 1889), und zu den Zuständen in Köthen *F. Schulte,* Herzog Ferdinand und Herzogin Julie von Anhalt-Cöthen. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Studie (Cöthen/Anhalt 1925).

[9] Neben Bunsen und Tholuck nennt er noch den königlichen Generaladjutanten Job von Witzleben (1783–1837), das Mitglied des preußischen Staatsrates Johann Friedrich Ancillon (1767–1837), den späteren Generaladjutanten König Friedrich Wilhelms IV., Graf Karl von der Groeben (1788–1876) und den Kronprinzen, den späteren König Friedrich Wilhelm IV.

[10] Vgl. vor allem *E. Platner, C. Bunsen, E. Gerhard* und *W. Röstell,* Beschreibung der Stadt Rom, 3 Bde. (Stuttgart und Tübingen 1830/38); davon erschien eine einbändige Ausgabe *E. Platner* und *L. Urlichs,* Beschreibung Roms. Ein Auszug aus der Beschreibung der Stadt Roms (Stuttgart und Tübingen 1845). Viel gelesen wurde aber auch *Chr. C. J. Bunsen,* Die Basiliken des christlichen Roms nach ihrem Zusammenhange mit Idee und Geschichte der Kirchenbaukunst (München 1842).

[11] Vgl. zu Bunsen jetzt vor allem *W. Höcker,* Der Gesandte BUNSEN als Vermittler zwischen Deutschland und England (= Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 1) (Göttingen 1951); *E. Geldbach* (Hrsg.), Der gelehrte Diplomat. Zum Wirken Christian Carl Josias Bunsens (= Beihefte der ZRGG 21) (Leiden 1980), wo 131f. eine komplette Bunsen-Bibliographie zu finden ist. Unentbehrlich für das tiefere Verständnis Bunsens bleibt *F. von Bunsen* (Hrsg.), Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe, durch neue Mittheilungen vermehrt von F. Nippold, 3 Bde. (Leipzig 1868/71). Vgl. auch *L. von Ranke,* Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen (Leipzig 1873).

[12] *L. von Ranke,* Zur eigenen Lebensgeschichte, hrsg. von A. Dove (= L. v. Ranke, Sämtliche Werke 53/54) (Leipzig 1890), 592.

[13] Vgl. den Brief vom 13. 10. 1816 an die Schwester Christiane bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11), Bd. 1, 106–108.

[14] Vgl. den Brief vom 28. 12. 1817 an die Schwester Christiane bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11), Bd. 1, 138–140, wo es dann 139 auch heißt: „Christum und die Bibel zu kennen und Christi Reich zu vermehren, ist jedes Menschen, besonders aber dessen Pflicht, der sich mit göttlichen Dingen und ihrer Erkenntnis beschäftigt."

[15] *Höcker* (Anm. 11), 33.

[16] Vgl. etwa den Brief vom 28. 2. 1818 bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11), Bd. 1, 147: „Das Christenthum und der wahre Glaube ist ein inneres Ding, eine Thatsache des innerlichen Menschen, über alle Gelehrsamkeit und alles äußere Wissen erhaben. Es kann nur ausgehen von inneren, wahren, nicht eiteln, sondern wahrhaft demüthigen Gefühlen unserer gefallenen Na-

tur und der Unmöglichkeit ohne Gottes Hülfe, ohne die Gnade seines heiligen Geistes, etwas Gutes zu thun; daraus entspringt die innere Heiligung und die wahre Erleuchtung."

17 *Ch. C. J. Frhr. von Bunsen,* Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch (Hamburg 1833); *ders.,* Allgemeines evangelisches Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch (Hamburg 1846).

18 Es handelt sich hierbei um die sogenannte „kapitolinische Liturgie", die 1828 unter dem Titel „Liturgie wie sie als Nachtrag zur Kirchenagende des Jahres 1822 zum Gebrauch für die deutsche evangelische Gesandtschaftskapelle zu Rom bewilligt worden ist" erschien. Vgl. *K. Roenneke,* Die Liturgie, insbesondere die in der K. Botschaftskapelle zu Rom gebräuchliche nach ihrer Bedeutung und Gliederung (Halle 1882).

19 Vgl. den Brief an Thomas Arnold vom Ostermontag 1828 bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 324.

20 Vgl. *Höcker* (Anm. 11) 71–77.

21 Vgl. zuerst *H. Abeken,* Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden (Berlin 1842).

22 Vgl. *Bastgen,* Forschungen (Anm. 4) 110–131: „Bunsens Schöpfungen auf dem Kapitol. Der Erwerb des Palazzo Caffarelli" u. ö.

23 Das hat schon *F. Schnabel,* Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte (Freiburg/Br. 1937, ND: München 1987) 476–485, in klassischer Manier hervorgehoben.

24 Vgl. *Bastgen* (Anm. 1) 168.

25 Vgl. den Brief vom 1. 7. 1818 an die Schwester Christiane bei *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 149.

26 Brief vom 6. 1. 1821 an die Schwester Christiane; ebd., 179 f.

27 Vgl. *C. Mirbt,* Die preussische Gesandtschaft am Hofe des Papstes (Leipzig 1899); *F. Hanus,* Die preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920 (= Geschichte der Vatikanbotschaften und -gesandtschaften 2) (München 1954).

28 Zitiert nach *F. Noack,* Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1 (Berlin-Leipzig 1927) 383. Vgl. überhaupt die lange Konvertitenliste ebd. 382 f. Auch in der Kabinettsordre vom 2. 8. 1818 über die Errichtung der Stelle für einen Gesandtschaftsprediger nimmt Friedrich Wilhelm III. ausdrücklich auf die „Bekehrungssucht" bezug, „die den nach Rom kommenden jungen Ausländern gefährlich ist". Vgl. *Schubert* (Anm. 30) 25. Eine recht singuläre Diagnose und ein entsprechendes Rezept offerierte die Schriftstellerin Fanny Lewald (1811–1889). Da dieser Text bisher in der Forschung wohl überhaupt noch nicht wahrgenommen worden ist, soll er hier im wesentlichen ungekürzt dokumentiert werden: „Von deutschen Zeitungen kommt nur die Augsburger Allgemeine nach Rom; durch die allein werden die Deutschen mit dem Vaterlande vermittelt, und es ist also kein Wunder, wenn Künstler, welche lange in Italien leben, jenem mehr und mehr entfremdet werden. Von all den frischen, geisteskräftigen Regungen im religiösen und politischen Leben Deutschlands sehen sie nur einen schwachen, oft verzerrten, entstellten Schatten; und ich bin überzeugt, daß der Übertritt manches Deutschen zum Katholizismus seinen Grund vielmehr in der Abgeschiedenheit von dem protestantischen Vaterlande als in der Macht des Katholizismus gehabt hat. Hierbei aber drängt sich noch eine Bemerkung auf. Die Preußen besitzen eine Kapelle in der preußischen Gesandtschaft, im Palast Caffarelli auf dem Kapitol, und der jedesmalige preußische Gesandtschaftsprediger ist der Seelsorger aller deutschen Protestanten. Je größer nun für die phantasiereiche Seele deutscher Künstler und der Nordländer überhaupt der phantasieanregende Kultus, die ganze Mysterienwelt des Katholizismus ist, in einem Lande, in welchem schon die südliche Natur und die ganze Kunstwelt die Seele in außergewöhnliche Aufregung versetzen, um so nötiger wäre es, in Rom protestantische Geistliche von echt protestantischem Rationalismus als Gegengewicht zu haben... Wider den Zauber des Katholizismus aber, dem seit zwanzig Jahren doch viel namhafte Künstler erlagen, gibt es nur ein Mittel, das scharfe, nackte Schwert der hellen Vernunft. Gegen die Wunderwelt katholischer Mysterien anzukämpfen mit den starren, orthodoxen Dogmen des Protestantismus ist ein vergebenes Bestreben... Mancher, der schwankend in klarer Erkenntnis der Wahrheit, Hilfe suchte bei prote-

stantischen Theologen in Rom, mag es, nachdem er zum Katholizismus übergetreten war, schmerzlich bedauert haben, daß nicht ein rationeller Protestant ihn davor zu bewahren wußte. Ein Strauß, ein Feuerbach wären nirgends mehr an ihrem Platze als dort." Zitiert nach *F. Lewald,* Italienisches Bilderbuch (Ost-Berlin ²1983) 165 f. Diese Ausgabe ist in editorischer Hinsicht leider völlig unbefriedigend, da sie mit keinem Wort zu erkennen gibt, aus welchen Texten der Lewald der Band kompiliert worden ist.

29 Vgl. *W. von Meding,* Kirchenverbesserung. Die deutschen Reformationsfestpredigten des Jahres 1817 (= Unio und Confessio 11) (Bielefeld 1986).

30 Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 129 f.: Bunsens Brief an die Schwester Christiane vom 15. 11. 1817. Vgl. weiter *L. Witte,* Die deutschen evangelischen Gemeinden in Italien, in: Kirchliche Monatsschrift (Halle/S. 1882) 266–323; *H. E. Schmieder,* Die Anfänge der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom, in: Paulus. Evangelisches Monatsblatt aus Rom 1 (1889) 80–84; *F. Noack,* Deutsches Leben in Rom 1700 bis 1900 (Stuttgart–Berlin 1907) 196–204; *E. Schubert,* Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom 1819 bis 1928 (Leipzig 1930) 15–19.

31 Vgl. u. a. *A. Wächtler,* Art.: Schmieder, in: ADB 54 (1908, ND: 1971) 115–124; *O. Dibelius,* Das Königliche Predigerseminar zu Wittenberg 1817–1917 (Berlin-Lichterfelde 1917) 145–227.

32 Vgl. *P. Maser,* Hans Ernst von Kottwitz. Studien zur Sozialgeschichte und Erwekkungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Schlesien und Berlin (= Kirche im Osten. Monographienreihe 21) (Göttingen 1989 [in Vorbereitung]).

33 *Schubert* (Anm. 30) 24.

34 *H. E. Schmieder,* Erinnerungen aus meinem Leben 1794–1823 (Wittenberg 1892) 211 f.

35 Ebd. 224.

36 Hier wäre an die Erinnerungen und Briefe von Niebuhr, Schnorr von Carolsfeld, Ludwig Richter, Louise Seidler und Fanny Lewald u. a. zu erinnern. Besonders klar hat Bunsen in einem Brief vom 24. 7. 1819 das Wesen Schmieders erfaßt: „Manche sind verwundert, hier in Rom einen wahrhaft christlichen Glauben predigen zu hören, den sie zu Haus nie oder selten gehört haben. Daher kommt es denn auch freilich, daß ihn (d. i. Schmieder) Manche nicht aufgeklärt genug finden. Andere halten ihn wol im Herzen für einen Schwärmer geradezu; denn anstatt moralischer Betrachtungen und sentimentaler Ausrufungen über die Schönheit der Tugend und die Güte des menschlichen Herzens predigt er vielmehr immer von Buße und Bekehrung, Sünde und Schuld, Unfähigkeit des eigenen menschlichen Willens, zur Wiedergeburt zu gelangen, und also Nothwendigkeit des Glaubens an Christus." Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 165.

37 Vgl. *E. Schott,* Art.: Rothe, in: RGG³ 5 (1961) 1197–1199 (Lit.).

38 Briefe aus Italien von Julius Schnorr von Carolsfeld, geschrieben in den Jahren 1817 bis 1827. Ein Beitrag zur Geschichte seines Lebens und der Kunstbestrebungen seiner Zeit (Gotha 1886) 273 (Brief vom 27. 1. 1824). Schnorrs Urteil über Rothes Predigten, „die ihn nur der heilige Geist kann gelehrt haben", blieb übrigens unverändert, vgl. ebd. 486 (Brief vom 25. 5. 1825 an den Maler Theodor Rehbeniz). Zum Verhältnis von Schnorr und Rothe vgl. auch *A. Hausrath,* Richard Rothe und seine Freunde, Bd. 1 (Berlin 1902) 259–262. Der Text der römischen Antrittspredigt von Rothe findet sich in Richard Rothes nachgelassenen Predigten, hrsg. von *D. Schenkel,* Bd. 1 (Elberfeld 1868) 1–7.

39 Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 219. Vgl. auch 224: Rothe „kam aus Italien als ein ganz Anderer zurück als er dahin gegangen war, obwohl er die übliche, nach Goethe's italienischer Reise gemusterte, romantische Wiedergeburt nicht erlebte."

40 In seiner Chronik bemerkte Rothe hierzu: „Besonders durch ein solches Hineinziehen jener Versammlungen in das gewöhnliche häusliche Leben (Rothes) wurde der dem Prediger ganz vorzüglich wichtige Zweck erreicht, daß die gegenseitige religiöse Mitteilung, Erwekkung und Belehrung eine durchaus freie und natürliche Form erhielt und behauptete und eben deshalb einerseits lebendig und andererseits frei von allem Schein eines mehr oder minder ungesunden Konventikelwesens uns desjenigen blieb, was man im Christentum mit Recht tadelt

als Pietismus oder als müßige und geistlose Sentimentalität bezeichnen kann." Vgl. *Schubert* (Anm. 30) 53.

41 Ebd. 236. 42 Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 271–274; Höcker (Anm. 11) 71–73.

43 Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 285. 44 Vgl. ebd. 295f. 45 Vgl. ebd. 239.

46 Zitiert nach ebd. 249. 47 Ebd. 311.

48 Vgl. u. a. *H. J. Birkner,* Spekulation und Heilsgeschichte. Die Geschichtsauffassung Richard Rothes (München 1959).

49 Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 281f.

50 Vgl. z. B. *L. Richter,* Lebenserinnerungen eines deutschen Malers. Selbstbiographie nebst Tagebuchniederschriften und Briefen, hrsg. von H. Richter (Leipzig 1909) 211 und 534f.; vgl. auch *Hausrath* (Anm. 38) 264–266.

51 Vgl. *Hausrath* (Anm. 38) 306; *R. Kögel,* Art.: Gerlach, in: RE³ 6 (1899) 602f.

52 Vgl. Bunsens Brief vom 23. 10. 1827 aus Berlin an seine Frau, in dem er von der Begegnung mit Tholuck berichtet und dessen „Proben orientalischer Mystik" (gemeint ist die „Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere", Berlin 1825) als „das gehaltvollste Buch der Art" lobt, vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 287.

53 Vgl. *P. Maser,* Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung. Eine biographische Studie zu Briefen von und an F. A. G. Tholuck, in: ZRGG 33 (1981) 221–249; *ders.,* Friedrich August Gotttreu Tholuck an Goethe. Bemerkungen zu einem Brief aus dem Jahr 1824, in: Goethe-Jahrbuch 100 (1983) 230–246.

54 Vgl. *L. Witte,* Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's, Bd. 2 (Bielefeld-Leipzig 1886) 95. Zu Tholucks Begegnung mit Mezzofanti vgl. 143f. Witte, Superintendent und geistlicher Inspektor der Kgl. Landesschule Schulpforte, also ein indirekter Nachfolger Schmieders, kannte übrigens die römischen Verhältnisse und die dortige preußische Gesandtschaft aus eigener Anschauung genau, vgl. *L. Witte,* Vor fünfzig Jahren in Rom. Erinnerungen (Bielefeld-Leipzig 1910).

55 Vgl. den Brief an Bunsen bei *Witte,* Leben Tholuck's (Anm. 54) 96. Zum Zustandekommen des Tholuckschen Interregnums in Rom und zum Verhältnis von Tholuck und Bunsen vgl. auch noch *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 324–326 Anm.

56 Vgl. ebd. 101.

57 Vgl. *O. Albrecht,* Mitteilungen aus Briefen von H. E. Schmieder und K. F. Göschel, in: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen 15/16 (1919) 27–61 und 69–116.

58 Vgl. *Witte,* Evangelische Gemeinden in Italien (Anm. 30); *ders.,* Leben Tholuck's (Anm. 54) 117–123.

59 *Witte,* Leben Tholuck's (Anm. 54) 119. 60 Ebd. 122.

61 Brief vom 26. 12. 1828 an Prof. Hahn/Leipzig, ebd. 139.

62 Vgl. ebd. 142 und 521 Anm. 13 mit Hinweis auf die „Mitteilungen aus Tholucks Leben" in der Sonntagsbeilage Nr. 36 der Kreuzzeitung 1878.

63 Vgl. *Schubert* (Anm. 30) 74–90. Bunsen, der an Tippelskirch besonders wegen dessen liturgischer Interessen anteilnahm, nannte diesen in einem Brief vom 23. 2. 1828 einen „sehr erleuchteten und besonnenen Christen" und einen „rechten Fund, eine wahre Fügung Gottes; denn ohne ihn ... könnte ich Alles nicht durchbringen." Vgl. *F. v. Bunsen* (Anm. 11) Bd. 1, 318.

64 Vgl. zu den widersprüchlichen Tendenzen innerhalb der Erweckungsbewegung selbst *A. Lindt,* Die Erweckungsbewegung – Ferment der Spaltung oder Weg zur Glaubenseinheit? (Vorläufige Überlegungen), in: *U. Gäbler* und *P. Schram* (Hrsg.), Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts. Referate einer Tagung an der Freien Universität Amsterdam 26.–29. März 1985 (Amsterdam 1986) 33–43.

65 Hier sei auf *K. Rönnecke,* Die evangelische Kirche in Italien, ihr Besitzstand in der Gegenwart und ihre Aussichten für die Zukunft (= Flugschriften des Evangelischen Bundes 252) (Leipzig 1907) nur deshalb aufmerksam gemacht, weil der scharf antikatholisch eingestellte Verfasser von 1878 bis 1891 als Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom wirkte.

Die christlich geprägte Höhe

Zu einigen Aspekten der Michaelsverehrung

Von THEOFRIED BAUMEISTER

Über die Gründung der Römischen Quartalschrift und das Erscheinen des ersten Jahrgangs vor hundert Jahren hat Erwin Gatz in seiner Arbeit über Anton de Waal berichtet[1]. Seither sind in dieser Zeitschrift stets auch hagiographische und frömmigkeitsgeschichtliche Studien erschienen. Gleich der erste Band enthält einen Beitrag des Herausgebers de Waal über eine Reliquientranslation nach Prüm und Münstereifel im Jahr 844[2]. Arbeiten etwa von Pio Franchi de'Cavalieri und Albert Ehrhard finden sich in den folgenden Jahrgängen und unter den Supplementheften[3]. Im Blick auf diese Tradition ist es sicherlich nicht unangebracht, wenn bei der Feier aus Anlaß des hundertjährigen Bestehens der Zeitschrift ein frömmigkeitsgeschichtliches Thema zur Sprache kommt.

I.

1891 erschien in Wien das Werk von Ferdinand Freiherr von Andrian: Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker. Eine Ergänzung dazu ist die Arbeit von Rudolf Beer: Heilige Höhen der alten Griechen und Römer[4]. In weit ausholender Weise behandelt von Andrian Bergkulte und die entsprechenden Ansichten in Indien, bei den Himalayavölkern, den Malayen, Chinesen, Semiten und schließlich bei Kaukasusvölkern, Slawen, Rumänen und Germanen. Die nicht erschöpfende Aufzählung zeigt den weitgespannten Rahmen, in dem auch die Bemerkungen über die christlichen Themen der Elias- und Michaelsverehrung stehen. Hier ist der Autor abhängig vom Konzept der sog. Religionsgeschichtlichen Schule seiner Zeit, die die Heiligenverehrung vorzugsweise als christliche Übernahme der Götter- oder Heroenverehrung ansah, wobei man oft genug genau anzugeben wußte, welche Gottheit oder welcher Heroe sich unter christlichem Namen verbarg. Inzwischen geht die Forschung viel differenzierter ans Werk. Es läßt sich so zeigen, daß die Heiligenverehrung Ende des 2. Jahrhunderts in den einfachen Formen der Märtyrerverehrung als Steigerung des Totenkultes entsteht. Im 3. Jahrhundert breitet sich die Praxis in teilweise unterschiedlichen Formen in den christlichen Gemeinden aus. Im 4. Jahrhundert schließlich ist der Punkt erreicht, daß man im Märtyrer und dann auch in anderen Heiligen christliche Heroen sieht, mit denen man nichtchristliche verehrte Gestalten verdrängt. Jetzt übernimmt man einzelne Formen der Götter- und Heroenverehrung wie z. B. die Inkubationspra-

xis und Bräuche des Wallfahrtswesens. Dadurch wird der Heilige jedoch nicht zu einer verkleideten antiken Gottheit[5].

Ein differenziertes Vorgehen ermöglicht es, die einzelnen Etappen der Geschichte der Heiligenverehrung nachzuzeichnen. In ähnlicher Weise muß versucht werden zu ermitteln, auf welchem Weg man christlicherseits dazu gekommen ist, Höhen christlich zu prägen. Ausgangspunkt dafür soll ein kurzer Blick auf die alttestamentliche Religionsgeschichte sein. Israel kannte nach kanaanäischem Vorbild Höhenkultstätten unter freiem Himmel (bāmāh, plur. bāmōt). Die Grundbedeutung des Wortes ist „Rücken", daneben „Bergrücken", „Anhöhe"; es wird dann auf die auf solchen Höhen gelegenen kultischen Anlagen übertragen und kann schließlich auch verwandt werden, wenn diese sich nicht auf einer Erhebung befinden[6]. Bāmōt konnten auch künstlich in Ansiedlungen errichtet werden. Wichtigste Bestandteile waren ein Opferaltar sowie ein hölzerner Pfahl (ʾăšērāh) und eine oder mehrere steinerne Säulen (maṣṣēbāh), wodurch der dort praktizierte Jahwekult Züge kanaanäischer Baalskulte erhielt.

Neben den bāmōt gab es Tempel in den Siedlungen, natürlich vor allem den von Salomo auf der höchsten Stelle des nördlichen Ausläufers des Berges Zion erbauten Tempel von Jerusalem[7]. In einem langen Prozeß haben Kritik der Propheten an den bāmōt, in deren Existenz sie eine Gefährdung des exklusiven Jahweglaubens sahen, und die Kultzentrierung, wie sie im Deuteronomium gefordert wird, dazu geführt, daß der Tempel von Jerusalem ausschließlicher Mittelpunkt der jüdischen Religion wurde. Bezeichnend für die neutestamentliche Zeit ist Joh 4,19 in der Szene des Gespräches Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. Es gilt als selbstverständlich, daß Jerusalem das Heiligtum für die Juden ist wie der Garizim für die Samariter. „Neben dem einen Tempel, an dem allein Opfer dargebracht werden, den man zu den Wallfahrtsfeiern besucht, existiert in Palästina und an den Orten der weltweiten Diaspora die Synagoge mit ihrem Wortgottesdienst, im Judentum wie in seinem Spiegelbild, bei den Samaritanern."[8]

Die summarische Notiz Apg 2,46 ist sicher eine Überhöhung (Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel . . .), doch kann man den Besuch des Tempels durch Mitglieder der christlichen Urgemeinde vernünftigerweise nicht bezweifeln. Allerdings meldete sich Tempelkritik in den Kreisen der sog. Hellenisten, griechisch sprechenden Judenchristen wohl aus der Diaspora, die von Haus aus einen spiritualisierten Kultbegriff haben mochten[9]. Der Verfasser der Apg dürfte verläßliche Nachrichten über die Ermordung des Stephanus gehabt haben (Apg 6,8-7,60) die er sicherlich auch gestaltet hat. Das Denken des Stephanuskreises wurde bestimmend für die heidenchristliche Kirche. Paulus nennt die christliche Gemeinde Tempel Gottes (1 Kor 3, 16f.; vgl. auch Eph 2,20-22).

Eine frühe Äußerung zur Lage des christlichen Versammlungshauses hat Franz Joseph Dölger interpretiert[10]. In der aus montanistischer Zeit stammenden Schrift Tertullians gegen die Valentinianer macht der Autor

ihnen ihre Verschwiegenheit zum Vorwurf. Aus Mt 10,16 („Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben!") entnimmt er sodann das Bild der Schlange und der Taube, mit dem er spielt. Die Schlange bezieht er auf die Valentinianer, die Taube auf die rechtgläubigen Christen. Der Schlange, auf deren Rolle in der biblischen Sündenfallgeschichte er anspielt, ordnet er die Vorliebe für Versteckheit, Finsternis und Lichtscheu zu. Gedacht ist wohl an geheime Zusammenkünfte der Gegner. Im folgenden Zitat dürfte Tertullian ein Taubenhaus vor Augen gestanden haben: Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram[11]. Dölger übersetzt: „Bei unserer Taube ist (nicht nur das Wesen sondern) auch das Haus einfach, immer an hohen Orten gelegen, mit freiem Ausblick und nach dem Lichte gewendet. Das Sinnbild des Heiligen Geistes liebt den Sonnenaufgang, der Christi Sinnbild ist."[12] Die Taube ist figura spiritus sancti und wird als solche in Beziehung zur Kirche gesehen. Dann dürfte nostrae columbae domus das Versammlungsgebäude der Christen meinen, das nach dem Bild des Taubenhauses gezeichnet wird. Dölger verweist in diesem Zusammenhang auf rabbinische Vorschriften, Synagogen am höchsten Punkt einer Stadt zu erbauen[13], und auf antike Stimmen zur Anlage von Tempeln an hochgelegenen Orten. Allerdings ist gegenüber der Interpretation Dölgers m. E. ein Bedenken angebracht. Wie weit reicht das Bild des Taubenhauses und wo beginnt der Bezug zur Sache? Kann Anfang des 3. Jahrhunderts gemeint sein, daß das Haus der Kirche gelegen sei: in editis semper? Ist nicht eher gemeint: Man braucht sich nicht zu verstecken, das Haus der Kirche ist allgemein zugänglich im Unterschied zu den Versammlungsorten der Valentinianer. Von Ausnahmen abgesehen wie etwa der von Lactantius erwähnten hochgelegenen Kirche in Nikomedien[14], ist doch in der Regel erst für die Zeit seit Konstantin damit zu rechnen, daß christliche Kultbauten an exponierter Stelle errichtet wurden, etwa dadurch, daß Kirchen an der Stelle von Tempeln erbaut oder Tempel umgewandelt wurden[15].

Die Situation in Palästina im 4. Jahrhundert soll etwas genauer beleuchtet werden. Bald nach seinem Sieg über Licinius (324) ließ Konstantin den Aphroditetempel in Jerusalem, unter dem man das Grab Jesu vermutete, niederreißen (326). An der Stelle entstand sodann eine später überbaute Hofanlage mit dem isolierten Grab und die dazugehörende Basilika, die 335 eingeweiht wurde[16]. Hier sah der Pilger von Bordeaux im Jahr 333 auch den kleinen Hügel Golgotha, von dem Eusebius in der Vita Constantini nicht spricht: „Auf der linken Seite ist der kleine Hügel Golgotha, wo der Herr gekreuzigt wurde. Ungefähr einen Steinwurf davon entfernt befindet sich die Grotte, wo sein Leib bestattet war und am dritten Tag auferstand."[17] In seinem Brief an den Bischof Makarius von Jerusalem nennt der Kaiser die Stelle „den wunderbarsten Ort der Welt"[18]. Eusebius sieht im Bauwerk das neue Jerusalem im Unterschied zum zerstörten alten und – allerdings vorsichtig formuliert – das neue Jerusalem der Offenbarung des

Johannes (Offb 21,2)[19]. Weitere Bauten ließ Konstantin auf dem Ölberg (die sog. Eleona-Basilika), in Bethlehem und in Mamre bei Hebron errichten[20].

Das Alte und Neue Testament kennen bevorzugte Berge[21], die mit dem Aufblühen der Heiliglandwallfahrt[22] von den Pilgern besucht werden. Man lokalisiert sie, auch wenn sie in der Schrift nicht mit Namen genannt sind. Im Tabor sieht man z. B. meist den Ort der Verklärung[23]. Die Situation der frühen achtziger Jahre des 4. Jahrhunderts wird gut deutlich aus der Peregrinatio Egeriae[24]. Die Pilgerin besteigt den Sinai, auf dessen Gipfelhöhe eine Kirche steht, von der sie sagt, daß sie nicht groß sei, aber viel Anmut habe[25]. Eine benachbarte Höhe gilt als Horeb, auf die sie sich ebenfalls begibt[26]. Auch dort befindet sich eine Kirche. Der Berg wird mit dem Propheten Elias in Verbindung gebracht. In einer Höhle, die ihr gezeigt wird, habe er Zuflucht gefunden. Dort wird ihr auch ein Steinaltar gezeigt, „den der hl. Elias selbst setzte"[27]. Sie macht eine Wallfahrt zum Nebo und besucht die auf dem Gipfel gelegene Mosekirche[28]. Man erklärt ihr das Panorama und weist hin auf den Berg, von dem aus Balaam Israel verfluchen sollte[29]. Auf dem Weg zum Grab des Job kommt sie durch ein Tal, in dem das Dorf Sedima liegt[30]. Dort sieht sie einen Hügel mit einer Kirche obenauf. Auf Befragen erhält sie die Antwort, dies sei der Ort, an dem Melchisedech Gott reine Opfer dargebracht habe. Daraufhin besucht Egeria die Kirche.

Mit Konstantins Stiftungen der sog. Theophaniekirchen beginnt also eine Bewegung, die dazu führt, daß Palästina eine christliche Prägung erhält, was sich nicht zuletzt darin zeigt, daß auf zahlreichen innerstädtischen und ländlichen Höhen Kirchen errichtet werden. Diese Entwicklung muß im Zusammenhang mit der Heiliglandwallfahrt gesehen werden, die es außerhalb des hl. Landes natürlich nicht gab. Wenn man heute Griechenland und die griechischen Inseln besucht, fällt auf, wie viele Berge, hochgelegene Klöster und Kirchen den Namen des Propheten Elias tragen. Ausgangspunkt kann gut die von Egeria bezeugte Verbindung des Propheten mit dem Horeb gewesen sein. Zu beachten ist auch, daß er in die Szene der Verklärung Christi gehört[31]. Der byzantinischen Eliasverehrung entspricht im Westen die Verehrung des Erzengels Michael. Die Entwicklung, die dazu führte, soll im folgenden nachgezeichnet werden. Dabei kann die östliche Geschichte der Michaelsverehrung jedoch nicht von vornhinein übergangen werden, da nur ein Vergleich zu Ergebnissen führt.

II.

In einer sehr hilfreichen Übersicht über die östliche Michaelsverehrung bis zum Bilderstreit bestimmt Victor Saxer drei Wurzeln dieses Kultes: eine biblische, eine jüdische oder vielleicht judenchristliche und eine heidnische

und gnostische Wurzel[32]. Für letzteres ist etwa auf Engelnamen auf synkretistischen Gemmen und in Zauberpapyri zu verweisen. Diese unterschiedlichen Einflüsse erklären, daß es in der Kirche Reserven gegenüber der Engelverehrung gab, die erst allmählich überwunden wurden, als auch der Unterschied zwischen der Verehrung Gottes und der seiner himmlischen Diener klar herausgestellt war[33]. Auch aus diesem Grund ist eine vereinzelte späte arabische Nachricht über die Umwandlung eines Saturntempels in eine Michaelskirche durch den alexandrinischen Bischof Alexander (313-326) unwahrscheinlich[34]. Ein frühes Zeugnis der Michaelsverehrung stammt aus der Zeit um 400. Mag man auch an der Autorschaft Didymus des Blinden für De trinitate kaum mehr festhalten können[35], so dürfte der Verfasser doch etwa ein Zeitgenosse des Alexandriners gewesen sein. In De trinitate II, 8 ist nun die Rede von Kirchen und Oratorien unter dem Namen von Michael und Gabriel, die jedoch für Gott errichtet sind, und zwar nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Land[36]. Solche Stätten werden von weither aufgesucht; gemeint sind also schon Wallfahrten. Der Autor kann gut an Orte außerhalb Ägyptens gedacht haben, doch ist auch damit zu rechnen, daß er ägyptische Verhältnisse vor Augen hatte. Die Zeugnisse einer intensiven ägyptischen Michaelsverehrung (Patrozinien, Kunst, Inschriften) hat Saxer zusammengestellt[37]. Hier sei nur auf zwei Besonderheiten hingewiesen.

Nach dem Modell griechischer Märtyrerlegenden wie der ältesten Fassung der Georgslegende aus der Zeit um 400 haben die koptischen Christen einen vorherrschenden Typ der Märtyrerhagiographie geschaffen mit mehrfachem Tod und zahlreichen Wiederherstellungsszenen des verletzten und getöteten Märtyrers vor dem eigentlichen Martyrium. Die bevorzugte heilende Gestalt, die im Auftrag des Erlösers Christus tätig wird, ist Michael. Bei der Verlesung der Märtyrerlegenden bei den vielen Märtyrerfesten stand also Michael den Hörern als der heilende Engel schlechthin vor Augen[38]. Michael ist weiterhin der Patron der Nilflut[39]. Im arabischen Synaxarium Alexandrinum, das ältere Traditionen zusammenfaßt, heißt es zum Hauptfest Michaels am 12. Hatūr (= 8. November), daß man das Gedächtnis Michaels an jedem 12. eines Monats feiert und aus diesem Anlaß Almosen gibt. Denn er bittet den Herrn um Gedeihen der Früchte und das Anwachsen des Nils[40]. Eine koptische Legende beschreibt, wie der Teufel das inständige Flehen Michaels für die Nilflut während dreier Tage und Nächte ausnutzt, um in der Gestalt des Engels auf Erden zu erscheinen[41]. Man hat Michael als eine Nachfolgegestalt des ägyptischen Thot begreifen wollen. Doch gibt es neben Gemeinsamkeiten eben auch Unterschiede. Deshalb sieht man die Ähnlichkeiten besser darin begründet, daß Michael und Thot jeweils Mittlergestalten sind. Als Mittler konnte so Michael Züge annehmen, wie sie vorher Thot getragen hatte, ohne daß er im ganzen Erbe des Thot wäre[42].

Von der Entstehung der Michaelsverehrung in der Gegend von Hie-

rapolis in Kleinasien handelt die von Max Bonnet[43] herausgegebene berühmte Legende BHG[3] 1282, die in starker Verkürzung auch Eingang in das schon genannte Synaxarium Alexandrinum gefunden hat[44]. Diese Legende verbindet die Michaelsverehrung mit dem Wirken der beiden Apostel Johannes und Philippus in Ephesus und Hierapolis. Nachdem sie dort das Heidentum besiegt hatten, wanderten sie gemeinsam weiter nach Keretapa[45]. Nach einem Gebet kündigten sie dem Volk an, hier werde der Erzengel Wunder tun. Sie ziehen dann weiter. In Keretapa entsteht eine Quelle mit heilbringendem Wasser. Im weiteren wird erzählt, wie dort die taube Tochter eines Heiden aus Laodizea geheilt wird, der zum Dank ein kleines Oratorium auf den Namen Michaels errichtet, dessen Hüter Archippos wird. Dieser Name dürfte gewählt worden sein, weil er in Phlm 2 und Kol 4,17 begegnet[46]. Anschließend werden zwei Wunder erzählt, von denen Saxer in der Nachfolge Luekens meint, daß sie ursprünglich nicht zusammengehörten[47]. Das läßt sich auch unter folgendem Gesichtspunkt zeigen. Das erste Wunder erklärt die Insellage des Heiligtums. Heiden wollen die Quelle vernichten, indem sie einen Fluß umleiten. Doch dieser teilt sich in zwei Arme, die dann wieder zusammenkommen. Das zweite Wunder erklärt eine geborstene Felswand dicht beim Heiligtum. Dieses Mal werden zwei Flüsse umgeleitet, deren gestautes Wasser vom Felsen her das Heiligtum überschwemmen soll. Doch Michael spaltet den Felsen, so daß das Wasser in dem offensichtlich tief reichenden Spalt verschwindet. Diese Geschichte paßt m. E. nicht zur zuvor erklärten Insellage. Das erste Wunder gehört offensichtlich zum ländlichen Michaelsheiligtum in Keretapa, das zweite läßt eher an den Ort Chonä denken, der in der Überschrift genannt ist. Vielleicht führte die wachsende Bedeutung der Michaelsverehrung Chonäs dazu, daß dieser Ort auch die Lokallegende von Keretapa übernahm.

In Hierapolis, dem türkischen Pamukkale, und Umgebung gibt es bis heute warme, als heilbringend angesehene Quellen. Die Quelle von Keretapa haben Christen mit Michael in Verbindung gebracht und apostolisch begründet. Leider läßt sich die entsprechende Legende nur schwer datieren. Wir sind auf andere Zeugnisse angewiesen, um die Chronologie der Engelverehrung im Gebiet von Hierapolis zu bestimmen. In neutestamentliche Zeit führt die Ablehnung einer Engelverehrung in Kol 2,18. Der Brief ist an die Christen der Stadt Kolossä am Lykos gerichtet, die später aufgegeben und deren Tradition von dem etwas südlich gelegenen Chonä fortgeführt wurde. Die bekämpften Anschauungen sind komplexer Art, nicht einfach jüdisch. Joachim Gnilka urteilt: „Nicht das jüdische Gesetz prägt die Religion, sondern eine heidnisch-mythische Mentalität. Ein jüdisches Gehäuse ist mit fremdem Geist erfüllt."[48] Die Engel wurden wohl im Zusammenhang mit den in Kol 2,8 genannten Elementen der Welt gesehen und als schicksalsbestimmende Mächte gefürchtet. Etwa 15 km von Kolossä entfernt und im etwa gleichen Abstand zu Hierapolis lag Laodizea, wo in der 2. Hälfte

des 4. Jahrhunderts eine Synode tagte, die im Can. 35 wieder Front macht gegen die Verehrung von Engeln. Es wird verboten, sie mit Namen anzurufen und (ihnen zu Ehren) gottesdienstliche Versammlungen abzuhalten[49]. Diese Praxis entspricht den Formen der zeitgenössischen Heiligenverehrung. Eine Kontinuität mit den Gegnern des Kolosserbriefes ist nicht anzunehmen. Theodoret von Cyrus (393 bis ca. 466) bezieht sich in seinem Kolosserbriefkommentar auf die Synode von Laodizea[50]. Doch er bemerkt, daß das Verbot nicht eingehalten werde. Bis heute gebe es bei den Phrygiern und ihnen Benachbarten Oratorien Michaels. Die Synode belegt also die Existenz der Engelverehrung im Gebiet von Hierapolis für einen unbekannten Zeitpunkt in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts.

Ein drittes bedeutendes Zentrum der östlichen Michaelsverehrung war Konstantinopel und Umgebung[51]. Von der Stadt aus kam man auf der europäischen Seite des Bosporus zunächst zum Heiligtum von Anaplus, in dem Sozomenus um 440 eine Gründung Konstantins sieht[52]. Doch ist gegenüber dieser Nachricht Vorsicht angebracht, da frühere Quellen nichts von einer solchen Stiftung Konstantins sagen. Immerhin konnte das Michaelion dort zur Zeit des Sozomenus als alt gelten. Dann kann man entsprechend der sonstigen Bezeugung der Anfänge des Michaelkultes etwa an das Ende des 4. Jahrhunderts denken. Sozomenus bringt zwei Wunderberichte, die zeigen, daß es dort die Praxis der incubatio gab. Der Beschreibung Prokops kann man entnehmen, daß das Heiligtum nahe am Wasser lag[53]. Die Michaelskirche von Sosthenion, an einer Bucht auch auf dem europäischen Ufer, näher zum Schwarzen Meer gelegen, ist jünger (5. Jahrhundert). Ihr Ruhm überstrahlte allmählich den der zuerst genannten Stätte. Prokop bezeugt weiter die Bautätigkeit Justinians für zwei Michaelskirchen auf dem asiatischen Ufer des Bosporus. Das Heiligtum von Brochoi lag Anaplus gegenüber nahe am Meer an einem von Natur aus ebenen, aber durch Zusammenfügung von Steinen hoch aufragenden Platz[54]. Vielleicht ist die künstlich angelegte Plattform eines ehemaligen Tempels gemeint. Die andere Michaelskirche des asiatischen Ufers wurde weiter nördlich bei Mochadion schon in der Nähe des Schwarzen Meeres errichtet[55]. Vom Bosporus aus hat die Michaelsverehrung auch die Stadt erreicht. Bis zum Fall Konstantinopels 1453 gab es dort nach der Zählung Saxers 35 Michaelsheiligtümer, von denen 16 vor dem Bilderstreit des 8. bis 9. Jahrhunderts entstanden sind[56].

Hier kann natürlich nicht auf alle Aspekte der östlichen Michaelsverehrung aufmerksam gemacht werden. Michael galt etwa auch als Seelenbegleiter[57]. Doch zeigt sich schon eine Konstante der frühen Verehrung des Erzengels und das ist, banal gesprochen, sein Bezug zum Wasser: die Nilschwelle in Ägypten, Heilquellen in Phrygien, aber auch etwa in Pythia[58] an der asiatischen Seite des Marmarameeres (Bithynien) und in Germia[59] (Galatien), Heiligtümer am Bosporus. Eine Beziehung Michaels zu Höhen ist selten. Aus Saxers Übersicht lassen sich drei Fälle nennen: Turmkapellen in

den Klöstern des Wadi Natrun[60], die sicherlich mit der Verteidigungssituation inmitten der Wüste zusammenhängen, ein Berg im Süden Bithyniens, der seinen Namen von der nahegelegenen Stadt hat, die nach Michael benannt war[61], und, wenn man will, Brochoi am Bosporus. Allerdings kann die Situation am Bosporus prägend geworden sein. Prokop spricht auch von einem Martyrium des hl. Panteleemon auf einer steil abfallenden Höhe des asiatischen Ufers, das Justinian abreißen und neu errichten ließ[62]. Die christlich geprägte Landschaft des Bosporus kann, ebenso wie Palästina, dazu angeregt haben, auch anderen Landschaften ein christliches Aussehen zu verleihen.

Eine der ältesten Michaelskirchen des lateinischen Westens dürfte die nicht erhaltene Basilika am sechsten oder siebten[63] Meilenstein der Via Salaria vor den Toren Roms gewesen sein. Nach dem Sacramentarium Veronense oder Leonianum wird das Gedächtnis ihrer Einweihung am 30. September begangen: pridie kalendas octobres. Natale basilicae angeli in Salaria[64]. Alle anderen entsprechenden Texte nennen übereinstimmend den 29. September. Der Eintrag zu diesem Tag im Martyrologium Hieronymianum lautet: Romae via Salutaria miliario VI dedicatio basilicae angeli Michaelis[65]. Duchesne schließt aus der Tatsache, daß das Fest in allen römischen liturgischen Büchern vorkommt, eingeschlossen das alte Sacramentarium Veronense oder Leonianum: dies setze voraus, daß die Basilika unter dem Namen des Engels bereits Mitte des 5. Jahrhunderts existiert habe[66]. Sie lag in einer das Tibertal beherrschenden Weise auf dem Monte di Castel Giubileo, von dem der Romführer des Touring Club Italiano vermerkt, daß er 63 Meter hoch ist[67]. Vom Raccordo Anulare ist die Anhöhe bis heute deutlich als solche erkennbar. Dieser Hügel behielt bis ins 14. Jahrhundert den Namen mons s. Angeli[68]. Wolfgang von Rintelen bezieht die Nachricht in der Vita des Papstes Symmachus (498–514) des Liber Pontificalis, dieser habe die Basilika zum Erzengel Michael erweitert, Stufen angebracht und Wasser hineingeführt[69], auf diese Michaelskirche[70]. Doch findet sich die Notiz in einem Kontext, über dem überschriftartig steht: intra civitatem Romanam. Die in diesem Abschnitt sonst genannte Tätigkeit des Papstes betrifft innerstädtische Bauten. Wir müssen deshalb damit rechnen, daß es vor Symmachus auch bereits ein Michaelsheiligtum innerhalb der Stadt gab, das, wenn ihm die Bautätigkeit des Papstes gilt, gewiß nicht gerade erst errichtet worden war. Die Basilika an der Via Salaria war sicher die bedeutendere und ältere, weil man ihren Weihetag jährlich feiert. Von hier aus wäre zu fragen, ob man für ihre Entstehungszeit nicht sogar an die ersten Jahrzehnte des 5. Jahrhunderts denken sollte.

Die uns so vertraute Beziehung zwischen dem Erzengel und dem Hadriansmausoleum bezeugt die Vita Leo IV. des Liber Pontificalis in der Beschreibung der Prozession zur Weihe der Civitas Leoniana im Jahr 852. Es wird beschrieben, wie der Zug dreimal Halt macht, wobei der Papst jeweils ein Gebet spricht. Der zweite Halt findet statt vor dem Hadriansmauso-

leum, das hier in folgender Weise bezeichnet wird: castellum ... que vocitatur sancti Angeli[71]. Der Name setzt voraus, daß zu dieser Zeit schon die hoch gelegene Kapelle existierte. Das Martyrologium parvum romanum[72] und das Martyrologium Ados[73] führen diese auf einen Papst Bonifatius zurück, ohne anzugeben, um welchen Träger dieses Namens es sich dabei handelt. Meist denkt man an Papst Bonifatius IV. (608–615), der 609 das Pantheon zur Kirche S. Maria ad martyres weihte. Die bekannte Legende, nach der Papst Gregor d. Gr. bei der Bußprozession während der Pest auf der Höhe des Bauwerks einen Engel sah, der sein blutiges Schwert abwusch und es in die Scheide steckte, ist erstmals durch die Legenda aurea des Jacobus de Voragine um 1270 bezeugt[74], sie ist sicher jedoch älter.

Eine dritte Stätte einer höhergelegenen römischen Michaelsverehrung ist die Kirche Ss. Michele e Magno in unmittelbarer Nähe der südlichen Kolonnaden des Petersplatzes. Zu ihr führt heute eine Treppe, und sie ist von Gebäuden eingefaßt. Doch mußte zur Zeit ihrer Gründung die exponierte Lage auf einem Ausläufer des Gianicolo klar erkennbar gewesen sein. Die ursprünglich allein Michael geweihte Kirche gehörte zur schola Frisonum, deren Existenz erstmals für das Jahr 799 bezeugt ist. Der Liber pontificalis nennt unter denen, die Papst Leo III. bei seiner Rückkehr von Paderborn begrüßten, auch die Mitglieder der schola Frisonum[75]. Das Michaelspatrozinium dort ist erstmals für 854 bezeugt[76]. – Schließlich sei darauf hingewiesen, daß es im 10. Jahrhundert eine kleine Michaelskirche auf dem Augustusmausoleum gab[77].

Hier soll natürlich nicht die gesamte römische Michaelsverehrung abgehandelt werden. Immerhin dürfte eine Tendenz deutlich geworden sein, Stätten der Michaelsverehrung an höhergelegenen Orten zu schaffen. Bevor weiterführende Fragen gestellt werden können, muß der Kult auf dem Monte Gargano, dem apulischen Sporn des italienischen Stiefels, und dessen Wirkungsgeschichte in den Blick genommen werden. Der anonyme Liber de apparitione sancti Michaelis in Monte Gargano will durch drei Episoden die Entstehung der Michaelsverehrung auf diesem Berg bei der „civitas Sepontus" erklären[78]. Die erste Episode beginnt in einem märchenhaften Ton: Erat in eadem civitate predives quidam nomine Garganus. Dieser sehr reiche Garganus, von dem also der Berg seinen Namen hat, findet einen Stier, der nicht mit der Herde zurückgekommen war, auf dem Gipfel des Berges vor einer Höhle. Ein Pfeil, den er im Zorn auf ihn abschießt, kehrt um und trifft ihn selbst. Dem daraufhin von den Einwohnern der Stadt befragten Bischof offenbart sich der Erzengel als custos des geheimnisvollen Ortes. Die zweite Episode erzählt, wie die Leute von Siponto und Benevent mit Hilfe des Engels einen Sieg über die heidnischen Neapolitaner erringen. In der dritten Episode schließlich offenbart der Engel dem Bischof, daß die von ihm erwählte Stätte, die Grotte also, keiner menschlichen dedicatio bedarf. Sie wird sodann im einzelnen beschrieben.

Man sieht, der Liber ist eine Kultätiologie, die die Kenntnis einer schon

florierenden Verehrung voraussetzt. Eine Datierung ist sehr schwer, was sich auch in einer Fülle bisher vorgelegter unterschiedlicher Ansätze zeigt. Angesichts der Schwierigkeit, im Text selbst Anhaltspunkte zu gewinnen, ist Giorgio Otranto den anderen verläßlichen Weg gegangen, den Spuren zu folgen, die der Liber de apparitione und der Kult des Gargano in den liturgischen Dokumenten hinterlassen hat[79]. Zum ersten Mal begegnet der Gargano neben der römischen dedicatio zum 29. September in zwei Handschriften des Martyrologium Hieronymianum aus der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts. Das Martyrologium Ados (zwischen 850 und 859/60 verfaßt) zeigt deutliche Kenntnis des Liber. Die Entwicklung geht dahin, daß der alte Bezug des 29. September zur römischen Basilika an der Salaria abgelöst wird durch die ausschließliche Nennung des Gargano. Daneben erscheint in liturgischen Büchern aus dem Umkreis des Gargano der 8. Mai als besonderer Festtag des Heiligtums. Im Blick auf die erwähnten zwei Handschriften des Martyrologium Hieronymianum datiert Otranto den Liber auf die 2. Hälfte des 8. oder die ersten Jahre des 9. Jahrhunderts[80].

Damit ist natürlich noch nichts über das Alter der Michaelsverehrung auf dem Gargano gesagt. Bisher stützte man sich oft auf die Notiz in der Biographie des Papstes Gelasius I. (492–496) im Liber Pontificalis: Huius (Gelasii) temporibus inventa est aecclesia sancti Angeli in monte Gargano[81]. Doch läßt sich zeigen, daß dieser Satz in nur einer Handschrift des Liber Pontificalis eine Zutat des 9. Jahrhunderts ist[82]. Otranto bestimmt die Anfänge im Blick auf die Fortschritte der Christianisierung der Region. Im 4. Jahrhundert sind die benachbarten Zentren völlig christianisiert. Das Christentum erreicht nun die Landbevölkerung in den nahen Ebenen und schließlich auf dem Vorgebirge. Die Anfänge der Michaelsverehrung dort könnten so nach Otranto in die Mitte oder sogar in den Anfang des 5. Jahrhunderts fallen[83]. Vielleicht läßt man die Frage besser etwas offener. Von großer Bedeutung für die Michaelsverehrung auf dem Gargano und darüber hinaus waren sodann die Beziehungen der Langobarden von Benevent zu diesem Heiligtum seit Mitte des 7. Jahrhunderts. Paulus Diaconus weiß von einem Plünderungsversuch der Griechen (Byzantiner), den Herzog Grimoald siegreich abgewehrt habe[84]. Tatsächlich ist das Gebiet in der Folgezeit Teil des Herzogtums von Benevent. Die zweite Episode des Liber de apparitione dürfte diese Verhältnisse widerspiegeln. Mit der Königsherrschaft Grimoalds in Pavia seit 662 breitete sich die Michaelsverehrung auch unter den nördlichen Langobarden aus[85]. Grimoald selbst gründete wohl San Michele Maggiore in Pavia und zwei weitere Michaelskirchen in Mailand[86]. In Michael sah man den besonderen Patron der Herrscher und des Volkes.

Die wachsende Reputation des Gargano zeigt sich auch darin, daß andere Michaelsheiligtümer mit ihm in Beziehung gebracht werden. Die Apparitio in Monte Tumba (Mont Saint-Michel) BHL 5951, die auf die Zeit kurz nach der Mitte des 9. Jahrhunderts datiert wird[87], bezieht sich aus-

drücklich auf ihn und zeigt Kenntnis der dortigen Gründungslegende. So spielt wieder ein Stier eine Rolle bei der Bestimmung der Verehrungsstätte, deren Bau die Grotte vom Gargano künstlich nachahmt. Überdies werden von dort stammende Reliquien erwähnt[88]. Der unbekannte Verfasser des 1. Teils der Chronica monasterii sancti Michaelis Clusini, der sein Werk in den Jahren 1058–1061 zur höheren Ehre seiner Abtei auf dem Monte Pirchiriano bei Chiusa im Val di Susa verfaßte[89], stellt dies Michaelsheiligtum auf eine Stufe mit dem Gargano und dem Mont Saint-Michel[90]. Er weiß, daß Michael auf Erden an den hohen Gipfeln der Berge Freude hat.

Es ist angebracht, kurz auf Rom zurückzukommen. Die Anregung zur Einführung der Michaelsverehrung wird Rom aus dem Osten erhalten haben, vielleicht aus Konstantinopel. Das liturgische Datum des 29. September zeigt, daß Rom die Praxis an den ganzen Westen weitergegeben hat. Damit stellt sich die Frage, ob die Lage der Michaelsbasilika an der Via Salaria Vorbildcharakter hatte für die Errichtung weiterer Michaelsheiligtümer an erhöhter Stätte. Sollte die Michaelsverehrung in einer Grotte des Monte Tancia[91] im Sabinerland alt sein, wofür spricht, daß sie dort einen paganen Kult ablöst, dann könnte man an einen solchen Einfluß denken. Die Legende der Revelatio s. Michaelis Archangeli in Monte Tancia, die wohl aus dem 8./9. Jahrhundert stammt, nennt den 8. Mai als Tag der Einweihung der Grotte, was für diese Zeit natürlich an einen Bezug zum Gargano denken läßt. Zumindest für Latium wird man mit frühen Einflüssen der römischen Michaelsverehrung rechnen können. Umgekehrt hat Rom dann wieder Einwirkungen von draußen erfahren. Die Wahl des Michaelspatroziniums für Ss. Michele e Magno ist sicherlich im Kreis der schola Frisonum erfolgt. Inzwischen war es in nördlichen Breiten üblich, höher gelegene Kirchen dem Schutz Michaels zu unterstellen. Die Beschreibung, die das Martyrologium Ados vom Michaelsheiligtum auf der Engelsburg gibt, wirkt, in der Hervorhebung der Höhe und der Kennzeichnung criptatim, in Form einer Grotte, klischeehaft[92]. Man denkt natürlich sogleich an die Gegebenheiten des zuvor genannten Gargano. Ado hat sich vielleicht vor der Abfassung des Martyrologiums einige Jahre in Rom aufgehalten[93]. Die Frage ist allerdings, was er wirklich gesehen hat. Die nicht erwähnte Basilika an der Via Salaria war vielleicht zu dieser Zeit (Mitte des 9. Jahrhunderts) schon im Verfall. Insgesamt verdrängt der vom Gargano ausgehende Einfluß das alte römische Gedächtnis.

Die Anregung zur Michaelsverehrung auf dem Gargano kann ebenfalls aus Konstantinopel gekommen sein. Die Verbindung zur östlichen Michaelsverehrung ist deutlich, wenn der Liber de apparitione davon spricht, daß aus dem Fels austretendes, heilbringendes Wasser aufgefangen wird[94]. Man trinkt davon; einige sind dort vom Fieber geheilt worden. Der Liber dürfte in diesem Punkt älteste Kulttradition wiedergeben. Wenn es zuvor heißt, daß niemand wagte, die Grotte zu nächtlicher Zeit zu betreten[95], so könnte das ein Hinweis darauf sein, daß man auf dem Gargano die Praxis der in-

cubatio ablehnte. Ein früherer paganer Kult an gleicher Stelle läßt sich nicht nachweisen. Wenn man einen paganen Anknüpfungspunkt suchen will, muß man daran denken, daß mehrere Kulte der Umgebung durch ein christliches Zentrum abgelöst wurden[96].

Die Existenz einer geheimnisvollen und faszinierenden natürlichen Höhle war sicher Grund für die Einrichtung der Michaelsverehrung auf dem Gargano. Hinzu kam das heilbringende Wasser und vielleicht die Nähe zum Meer. Die Höhenlage hat man wohl nicht eigens gesucht. Bei Rom wählte man einen markanten Punkt im Tibertal als Stätte der Michaelsverehrung. Weitere Stätten konnten durch die Verchristlichung hochgelegener paganer Kultorte unter dem Schutz des mächtigen Engelfürsten entstehen. Aus diesen Anfängen ist im Westen im Verlauf mehrerer Jahrhunderte eine Vorliebe geworden, Michael vorzugsweise an hochgelegener Stätte zu verehren. Sie zeigt sich u. a. deutlich in der seit Ende des 9. Jahrhunderts feststellbaren Praxis, Michaelskapellen oder -altäre über den Eingängen der Kirchen zu schaffen[97]. Darin äußert sich ein Wandel im Bild des Erzengels. Hatte der Osten ihn gerne als heilenden Engel gesehen, der sich des lebenschaffenden Elements des Wassers bedient, so ist er nun der Schutzgeist, der in umfassender Weise von oben her Übel von Menschen und Orten fernhält.

Ausgangspunkt dieses Überblicks war die Kultkonzentration in Israel und die noch weitergehende Spiritualisierung des Kultbegriffs in der frühen heidenchristlichen Kirche. Diese Spiritualisierung wird durch die christliche Erschließung des Raumes ein gutes Stück zurückgenommen. Die Bedürfnisse der Palästinawallfahrt führen dazu, daß die Höhen der Bibel Stätten des Gebetes erhalten. Die wichtigste Höhe ist Golgotha, selbst wenn sie kaum als solche wahrgenommen wird. Auch außerhalb von Palästina entstehen Wallfahrtsorte auf dem Land. Innerstädtische und auf dem Land gelegene Höhen werden mit Kirchen ausgestattet. Man kann diesen Prozeß als Teil der Missionsgeschichte begreifen. Dabei integriert die Kirche ein menschliches Verhalten, für wichtig Angesehenes weithin sichtbar zu plazieren.

1 *E. Gatz,* Anton de Waal (1837-1917) und der Campo Santo Teutonico (= RQ, Supplementheft 38) (Rom-Freiburg-Wien 1980) 70-76.

2 *A. de Waal,* Über eine Translation von Heiligen, in: RQ 1 (1887) 161-172.

3 *P. Franchi de'Cavalieri,* S. Lorenzo e il supplizio della graticola, in: RQ 14 (1900) 159-176; *ders.,* Le reliquie dei martiri Scillitani, in: ebd. 17 (1903) 209-221; *ders.,* S. Martina, in: ebd. 222–236; *ders.,* La passio ss. Perpetuae et Felicitatis (= RQ, Supplementheft 5) (Rom 1896); *ders.,* Gli atti dei ss. Montano, Lucio e compagni (= RQ, Supplementheft 8) (Rom 1898); *ders.,* S. Agnese nella tradizione e nella leggenda (= RQ, Supplementheft 10) (Rom 1899); vgl. auch *W. van Gulik,* Pio Franchi de' Cavalieris hagiographische Schriften, in: RQ 18 (1904) 265-307.
A. Ehrhard, Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie, in: RQ 11 (1897) 531-553.

4 *R. Beer,* Heilige Höhen der alten Griechen und Römer. Eine Ergänzung zu Ferd. Frh. v. Andrian's Schrift „Höhencultus" (Wien 1891).

5 Vgl. *Th. Baumeister,* Art. Heiligenverehrung I, in: RAC 14, 96-150.

6 *K. D. Schunck,* Art. bāmāh, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 1, 662–667.

7 *Th. A. Busink,* Der Tempel von Jerusalem 1 (Leiden 1970) 20.

8 *P. Welten,* Kulthöhe und Jahwetempel, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 88 (1972) 19-37, hier 19.

9 Vgl. *H. Wenschkewitz,* Der Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament (= Angelos. Archiv für ntl. Zeitgeschichte und Kulturkunde 4) (Leipzig 1932) 173 f.

10 *F. J. Dölger,* „Unserer Taube Haus". Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian Adversus Valentinianos 2.3, in: AuC 2 (1930 bzw. 1974) 41-56; *ders.,* Eine Vorschrift für die Hochlage der griechischen Tempel nach Sokrates und Xenophon, in: AuC 6 (1940-1950 bzw. 1976) 239 f.

11 Tert., Adv. Valentinianos 3,1 (CCL 2, 754, 13-755, 1 Kroymann).

12 *Dölger,* „Unserer Taube Haus" (Anm. 10) 42 f.

13 Vgl. *I. Elbogen,* Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Hildesheim ^{4}1962) 453 f., 458 f.

14 Lact., De mortibus persecutorum 12,3 (SC 39, 91, 14 Moreau): in alto enim constituta ecclesia ex palatio uidebatur; ebd. 12, 5 (91, 20): fanum illud editissimum.

15 Vgl. *F. W. Deichmann,* Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, in: *ders.,* Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Ges. Studien (Wiesbaden 1982) 56–94; *ders.,* Die Basilika im Parthenon, in: ebd. 95–111. Zur Umwandlung z. B. des Tempels für die kapitolinische Trias in eine christl. Basilika in Triest vgl. *S. Tavano,* Art. Aquileia, in: RAC, Supplement-Lieferung 4 (1986) 522-553, hier 545.

16 Vgl. *E. D. Hunt,* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460 (Oxford 1982) 7-14 (Lit.). Zu den Kirchenstiftungen Konstantins vgl. *A. Grabar,* Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique 1 (Paris 1946) 204-313.

17 Itinerarium Burdigalense 593, 4-594, 2 (CCL 175, 17 Geyer-Cuntz); *H. Hunger,* Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 1979) 58 f.

18 Eus., Vita Constantini III, 31, 3 (GCS Eus. 1, 1, 99, 1 f. Winkelmann).

19 Ebd. 33, 1-2 (99, 12-19).

20 Vgl. *Hunt* (Anm. 16) 14-16.

21 Vgl. *W. Foerster,* Art. ὄρος, in: ThWNT 5, 475-486.

22 Vgl. *B. Kötting,* Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (= Forschungen zur Volkskunde 33/5) (Münster ^{2}1980) 89-111; *Hunt* (Anm. 16); *P. Maraval,* Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985) 63-80, 251-310.

23 Der Pilger von Bordeaux lokalisiert sie auf dem Ölberg; Itinerarium Burdigalense 595, 6-596, 1 (CCL 175, 18 Geyer-Cuntz).

24 Nach der Datierung von P. Devos fand die Reise etwa von Ostern 381 bis Ostern 384 statt. Zur ganzen Frage vgl. *P. Maraval,* Égérie, Journal de voyage (= SC 296) (Paris 1982) 27-39 (Lit.).

25 Itinerarium Egeriae 3, 1-8 (SC 296, 130, 5-136, 64 Maraval).

26 Ebd. 4, 1-3 (136, 1-138, 15). Horeb ist eigentlich eine jüngere deuteronomistische Bezeichnung für den Sinai; vgl. *H. Schneider,* Art. Horeb, in: LThK^{2} 5, 482.

27 Ebd. 4, 2 (138, 10): quem posuit ipse sanctus Helias ...

28 Ebd. 12 (172, 1-180, 62).

29 Ebd. 12, 10 (180, 55-60).

30 Ebd. 13,2-14, 3 (182, 14-186, 24).

31 Zur Eliasverehrung vgl. *B. Botte,* Le culte du prophète Élie dans l'église chrétienne, in: Élie le prophète 1 (= Études Carmélitaines 35, 1) (1956) 208-218; *Th. Spasky,* Le culte du pro-

phète Élie et sa figure dans la tradition orientale, in: ebd. 219-232.

32 *V. Saxer,* Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michel en orient jusqu' à l'iconoclasme, in: *I. V. Janeiro* (Hrsg.), Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM († 1982) 1 (= Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 24) (Rom 1985) 357-426, hier 369. Vgl. auch *J. P. Rohland,* Der Erzengel Michael Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes (Leiden 1977) u. *W. Lueken,* Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael (Göttingen 1898).

33 Vgl. *J. Michl,* Art. Engel IV (christlich), in: RAC 5 (1962) 110-200, hier 199 f.; *Rohland* (Anm. 32) 65-73.

34 Vgl. auch die Bedenken *Deichmanns,* Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern (Anm. 15) 73.

35 So *W. A. Bienert,* „Allegoria" und „Anagoge" bei Didymus dem Blinden von Alexandria (= Patristische Texte und Studien 13) (Berlin-New York 1972) 20.

36 PG 39, 589 B/C.

37 *Saxer* (Anm. 32) 371-382 (auch zu Nubien und Äthiopien).

38 Vgl. *Th. Baumeister,* Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche (= Forschungen zur Volkskunde 46) (Münster 1972) 97 u. ö.

39 Vgl. *A. Hermann,* Der Nil und die Christen, in: JbAC 2 (1959) 30-69, hier 44-47.

40 *I. Forget,* Synaxarium Alexandrinum I (= CSCO 78, Script. arabici 12) (Louvain 1922 bzw. 1953) 116; vgl. auch die Edition von René Basset, PO 3, 280.

41 Vgl. die engl. Übers. von *E. A. Wallis Budge,* Saint Michael the Archangel: Three encomiums (London 1894) 90* f.

42 *Baumeister* (Anm. 38) 182 f. Allg. zum Thema vgl. auch *C. Detlef G. Müller,* Die Engellehre der koptischen Kirche (Wiesbaden 1959) 8-35.

43 *M. Bonnet,* Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, in: Analecta Bollandiana 8 (1889) 287-328.

44 *Forget* (Anm. 40) 18 f. zum 9. Tūt (= 6. September).

45 Zu diesem Ort und dem richtigen Namen vgl. *L. Robert,* Villes d'Asie Mineure. Études de géographie ancienne (Paris ^{2}1962) 105-121.

46 Zu Legenden über den Archippos der beiden Briefe vgl. *F. Halkin,* Légende inédite de l'apôtre Archippos, in: *P. Granfield-J. A. Jungmann,* Kyriakon. FS J. Quasten 2 (Münster 1970) 576-579.

47 *Saxer* (Anm. 32) 388 f.; vgl. *Lueken* (Anm. 32) 74, Anm. 2.

48 *J. Gnilka,* Der Kolosserbrief (= Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10, 1) (Freiburg – Basel – Wien 1980) 168.

49 *J. D. Mansi,* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 2 (Nachdruck Graz 1960) 570; *Hefele-Leclercq,* Histoire des conciles 1, 2 (Paris 1907) 1017 f.

50 Theodoret v. Cyrus, Interpretatio epist. ad Coloss. 2, 18 (PG 82, 613 B); vgl. auch 3, 17 (620 D).

51 Vgl. *R. Janin,* Les sanctuaires byzantins de saint Michel, in: Echos d'Orient 33 (1934) 28-52; *ders.,* La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, 3 (Paris 1969) 337-351; *Saxer* (Anm. 32) 402-415.

52 Sozomenus, H. E. II, 3, 8-13 (SC 306, 240-244).

53 Prokop., De aedificiis I, 8 (58-62 ed. Veh).

54 Ebd. I, 8, 18 (62): ... τις χῶρος, ὀμαλὸς μὲν φύσιν, συνθέσει δὲ λίθων ὑψοῦ ἀνέχων.

55 Ebd. I, 9, 13f. (66).

56 *Saxer* (Anm. 32) 402.

57 Vgl. *P. Canivet,* Le Michaelion de Ḥūarte (V^{e} s.) et le culte syrien des anges, in: Byzantion 50 (1980) 85-117, hier 98f.

58 *Saxer* (Anm. 32) 399.

59 Ebd. 394.
60 Ebd. 374.
61 Ebd. 402.
62 Prokop., De aed. I, 9, 11 (64).
63 Die Zahlen differieren. Vgl. das folgende im Text u. unten Anm. 66.
64 Sacr. Ver. XXVI (L. C. Mohlberg-L. Eizenhöfer-P. Siffrin, Rom 1956, 106).
65 Act. SS., Nov. 2, 2,532.
66 *L. Duchesne,* Le Liber Pont. 1-3 (Paris ²1955-1957) 2, 41, Anm. 62 (in dem hier kommentierten Text basilica beati Archangeli qui ponitur in Septimo genannt).
67 Roma e Dintorni (Milano 1965) 604.
68 *Duchesne* 2 (Anm. 66) 41, Anm. 62 mit Beleg.
69 Liber Pont. LIII (1, 262, 18f. Duchesne).
70 *W. von Rintelen,* Kult- und Legendenwanderung von Ost nach West im frühen Mittelalter, in: Saeculum 22 (1971) 71-100, hier 95.
71 Liber Pont. CV (2, 124, 22 Duchesne). Zur Michaelsverehrung dort vgl. *C. d'Onofrio,* Castel S. Angelo e borgo tra Roma e papato (Roma 1978) 147–172.
72 *H. Quentin,* Les martyrologes historiques du moyen âge (Nachdruck Aalen 1969) 441.
73 Ebd. 561.
74 Zum Wachsen dieser Legende vgl. *d'Onofrio* (Anm. 71) 152-162.
75 Liber Pont. XCVIII (2, 6, 20f. Duchesne).
76 Vgl. *M. Bosi – P. Becchetti,* Ss. Michele e Magno (= Le chiese di Roma illustrate 126) (Roma 1973) 22f.
77 Vgl. ebd. 16, Anm. 6 mit der Angabe weiterer römischer Michaelspatrozinien u. *d'Onofrio* (Anm. 71) 148, Anm.2.
78 MGH Script. rer. Lang. 541–543.
79 *G. Otranto,* Il „Liber de apparitione" e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale, in: Vetera Christianorum 18 (1981) 423-442, vgl. 428.
80 Ebd. 442.
81 Liber Pont. LI (1, 255 Duchesne, im Apparat).
82 *Otranto,* Il „Liber de apparitione" (Anm. 79) 436f.
83 *Ders.,* Il „Liber de apparitione", il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento, in: Autori vari, Santuari e politica nel mondo antico (= Contributi dell'Istituto di storia antica 9) (Milano 1983) 210-245, hier 236-240.
84 Historia Langobardorum IV, 46 (MGH Script. rer. Lang. 135, 23–26): Qui (Grimuald) dum esset vir bellicosissimus et ubique insignis, venientibus eo tempore Grecis, ut oraculum sancti archangeli in monte Gargano situm depraedarent, Grimuald super eos cum exercitu veniens, ultima eos caede prostravit. Vgl. *G. Otranto,* Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia, in: Vetera Christianorum 22 (1985) 165-180.
85 Vgl. *G. P. Bognetti,* I „loca sanctorum" e la storia della chiesa nel regno dei Longobardi, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 6 (1952) 165-204, hier: 194f.
86 *Otranto,* II Regnum longobardo (Anm. 84) 166 f. (Lit.).
87 *J. Hourlier,* Les sources écrites de l'histoire montoise antèrieure à 966, in: Millénaire monastique du Mont Saint-Michel 2 (Paris 1967) 121-132, hier 128.
88 Act. SS., Sept. 8, 76–78. Zu den Problemen des Textes in historischer Hinsicht vgl. *J. Hourlier,* Le Mont Saint-Michel avant 966, in: Millénaire monastique du Mont Saint-Michel 1 (Paris 1966) 13–28, hier 20f.
89 Vgl. *G. Schwartz – E. Abegg,* Das Kloster San Michele della Chiusa und seine Geschichtsschreibung, in: Neues Archiv 45 (1924) 235-255.
90 MGH Script. 30, 2, 960,41–961,7.
91 Vgl. *M. G. Mara,* Contributo allo studio del culto di S. Michele nel Lazio, in: Archivio della società romana di storia patria 83 (1960) 269-290.
92 *Quentin* (Anm. 72) 561: Sed non multo post (zuvor ist der Gargano erwähnt), Romae, venerabilis etiam Bonifatius pontifex ecclesiam sancti Michaelis nomine constructam dedicavit,

in summitate circi, criptatim miro opere altissime porrectam. Unde et isdem locus, in summitate sui continens ecclesiam, inter nubes situs vocatur.

93 Vgl. ebd. 673, Anm. 1.

94 Liber de apparitione s. Michaelis in monte Gargano 6 (MGH Script. rer. Lang. 543, 19–25).

95 543, 18.

96 Vgl. *D. Lassandro,* Culti precristiani nella regione garganica, in: Autori vari, Santuari e politica . . . (Anm. 82) 199-209.

97 Vgl. *P. Verzone,* Les églises du haut moyen-âge et le culte des anges, in: L'art Mosan (Paris 1953) 71-80;
J. Vallery-Radot, Note sur les chapelles hautes dédiées à Saint Michel, in: Bulletin Monumental 88 (1929) 453-478;
Crosnier, Culte aérien de saint Michel, in: ebd. 28 (1862) 693-700.

DER EPISKOPAT DES HL. RÖMISCHEN REICHES 1648–1803

Symposion im Campo Santo Teutonico vom 21. bis 23. September 1987

Teilnehmer:

Dr. Hans Ammerich, Speyer
Priv.-Doz. Dr. Hans-Georg Aschoff, Hannover
Dr. Catherine Bosshart-Pfluger, Freiburg i. S.
Dr. Patrick Braun, Basel
Prof. Dr. Louis Carlen, Brig
Michael Feldkamp, Bonn
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Prof. Dr. Josef Gelmi, Brixen
Dr. Stephan Janker M. A., Rom
Dr. Hans-Jürgen Karp, Marburg
Dr. Peter Lang, Albstadt
Pfr. Heinrich Meier, Karl-Marx-Stadt
Prof. Dr. Konstantin Maier, Berkheim
Dr. Alfred Minke, Eupen
Erwin Naimer M. A., Salzburg
Dozent Dr. Dr. Franz Ortner, Salzburg
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Tübingen
Prof. Dr. Wolfgang Seibrich, Kirn
Dr. Siegfried Seifert, Bautzen
Dr. Pierre-Louis Surchat, Bern
Dr. Anneliese Triller, Bonn
Dr. Peter Tropper, Klagenfurt
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, München
Ales Zelenka, Gessertshausen
Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Linz.

Zum Abschluß fand am 24. September auf Einladung des Verlages Herder eine ganztägige Exkursion nach Anagni, Fumone und Alatri statt, wo unter fachkundiger Führung Monumente zur Geschichte Cölestin V. und Bonifaz VIII. besichtigt wurden.

Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und des 18. Jahrhunderts*

Von RUDOLF REINHARDT

I. Absichten und Erfolge.

Die Bischofslisten des Mittelalters zeigen, daß damals alle „großen" Sippen in der Reichskirche „mitgemacht" haben: Andechs-Meran, Bayern, Lauenburg, Pfalz, Brandenburg, Anhalt, Sachsen, Habsburg, Baden und so weiter. Um 1650 waren noch zwei Familien dabei, nämlich Habsburg und Wittelsbach-Bayern. Sie waren katholisch geblieben[1]. Die (kleinen) Markgrafen von Baden-Baden hatten in der Reichskirche wenig Erfolg[2]. Die anderen Dynastien waren evangelisch geworden und als Konkurrenten ausgeschieden. Doch waren sie nicht leer ausgegangen. Durch Administraturen und Säkularisationen hatten sie sich ihren „Erbteil" an der Reichskirche gesichert[3]. Dazu als Sonderfall: Braunschweig-Lüneburg war im Westfälischen Frieden die alternative Besetzung des Hochstifts Osnabrück zugestanden worden.

Das Haus Habsburg hatte um die Mitte des 17. Jahrhunderts[4] noch drei Mitglieder im höheren Kirchendienst: Leopold Wilhelm (geb. 1614) war Bischof von Passau und Straßburg (1626), Olmütz (1637) und Breslau (1655), auch Abt von Murbach-Luders im Elsaß. Dazu kam das Amt des Hochmeisters im Deutschen Orden (1641)[5]. Sein Vetter Sigismund Franz (geb. 1630) war seit 1646 Bischof von Augsburg. Später erhielt er auch Gurk (1653)[6]. Die Wahl zum Bischof von Trient folgte 1659. Ein Neffe von Leopold Wilhelm, Karl Joseph (geb. 1649), übernahm nach dem Tod des Onkels (1662) Passau, Breslau und Olmütz. Dazu kam wieder das Hochmeisteramt. Karl Joseph starb aber bereits im Alter von fünfzehn Jahren (1664). Im darauffolgenden Jahr verließ Sigismund Franz den geistlichen Stand. Er resignierte seine kirchlichen Pfründen, um heiraten zu können. Doch starb er noch vor der Hochzeit (1665). Habsburg hatte jetzt niemanden mehr in den eigenen Reihen, der in der Reichskirche eingesetzt werden konnte. Zwar saßen in allen Domkapiteln habsburgisch-kaiserliche Gefolgsleute. Es war aber nicht immer leicht, ihre Wahl zu arrangieren und sie später als Bischöfe zu „führen". Die Bindung an das eigene Haus durch das Blut war eben durch nichts zu ersetzen.

Mit dem Mangel an Kandidaten für die Reichskirche hatte Habsburg über einhundert Jahre zu leben. Selbst in der „weltlichen" Herrschaft blieb das Fehlen männlicher Nachkommenschaft nicht ohne schwerwiegende Folgen. Kaiser Karl VI. mußte die Pragmatische Sanktion über die weibli-

che Erbfolge im Hause Habsburg durchsetzen – eine Aufgabe, die viel Energie gekostet und am Ende sogar einen Krieg gebracht hat.

Die für Habsburg wenig erfreuliche Entwicklung wurde kompensiert. 1676 heiratete Kaiser Leopold I. Eleonore von Pfalz-Neuburg (1655–1720). Diese war eine Enkeltochter des Herzogs Wolfgang Wilhelm, der 1613/14 zum Katholizismus konvertiert hatte. Sein Sohn Philipp Wilhelm konnte 1685 die Kurpfalz übernehmen, da Karl II. kinderlos gestorben war. Philipp Wilhelm hatte acht Söhne. Sechs von ihnen wurden in der Reichskirche eingesetzt, meist nach Absprache und in Übereinstimmung mit dem Wiener Hof[7]. Es gab kein Erz- oder Hochstift, in dessen Domkapitel die pfalz-neuburgischen Brüder nicht gesessen hätten. Folgende Bischofskirchen waren längere oder kürzere Zeit in ihrer Hand: Mainz, Trier, Augsburg, Worms, Breslau. Dazu kamen die Fürstpropstei Ellwangen (1689–1732) und das Amt des Hoch- und Deutschmeisters (1684–1732).

Diese Politik verfolgte Philipp Wilhelm zunächst nicht nur in Übereinstimmung mit dem kaiserlichen Hof, sondern auch mit Rücksicht auf das wittelsbachische Gesamthaus. Dies hat Klaus Jaitner gezeigt[8]. In der späteren Konfrontation zwischen Bayern und Habsburg stand Pfalz-Neuburg aber entschieden auf der Seite des Kaisers. Erst im dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts kam es zu einer neuen Annäherung der beiden wittelsbachischen Linien, die mit der Hausunion vom 15. Mai 1724 besiegelt wurde[9]. Dies wiederum führte zu einer Entfremdung zwischen dem Kaiserhaus und den Pfalz-Neuburgern[10]. Doch ging die Zeit der pfälzischen Erfolge in der Reichskirche ohnehin zu Ende. Mit dem Tod des Alexander Sigismund, Bischof von Augsburg, im Jahre 1737 schied die Familie aus der Germania Sacra aus[11].

Ersatz für den fehlenden Nachwuchs im Hause Habsburg boten auch die Lothringer. Die Familie hatte ihre Prinzen in der Vergangenheit vor allem in der französischen Kirche oder am Rande der Reichskirche (Straßburg, Metz, Toul, Verdun) untergebracht. 1641/42 war Franz von Lothringen (1599–1668)[12], Bischof von Verdun und Domdekan in Köln, zum ersten Mal angetreten, um auch im Zentrum der Germania Sacra Fuß zu fassen. Bei der Koadjutorwahl in Köln versuchte er sein Glück[13]. Ein Erfolg blieb ihm versagt. Die Position des Hauses Bayern am Niederrhein war eben nicht zu erschüttern. 1678 heiratete dann Eleonore Maria Josepha (1655–1697), eine Halbschwester Kaiser Ferdinand IV. (1633–1654) und Tante Kaiser Leopold I., Karl von Lothringen (1643–1690), der sein Stammland hatte verlassen müssen[14]. Von den Söhnen aus dieser Ehe wurden zwei in der Reichskirche eingesetzt[15], nämlich Karl Joseph (1680–1715) und Franz Anton (1689–1715)[16]. Karl Joseph wurde Bischof von Olmütz (1695) und Osnabrück (1698)[17], auch Erzbischof von Trier (1711, seit 1710 Koadjutor). Dagegen mißlang der massiv vorgetragene Versuch, Münster zu erwerben (in den Jahren 1701 bis 1707)[18]. Der jünge-

re Bruder Franz Anton wurde Abt von Stablo und Malmedy, das lange Jahrzehnte eine Domäne der Bayern gewesen war.

Andere Versuche, in der Reichskirche Fuß zu fassen, scheiterten, so in Eichstätt und Augsburg (Koadjutorien)[19]. Auch Lüttich, Hildesheim und Speyer zogen der kaiserliche Hof und das Haus Lothringen in ihr Kalkül ein[19a]. 1712 erkrankte der geächtete Kurfürst von Köln, Joseph Clemens von Bayern, so schwer, daß mit seinem Tod gerechnet wurde. Ein Erfolg für Franz Anton von Lothringen in diesem „Erbhof" der Bayern rückte in greifbare Nähe. Joseph Clemens wurde aber wieder gesund. 1715 beschloß dann der kaiserliche Hof, Franz Anton für das Kardinalat zu nominieren[20]. Der Kandidat starb aber wie sein Bruder Karl noch im selben Jahr an den Blattern. Damit schieden die Lothringer (zunächst) aus der Reichskirche aus. Der Plan einer Sekundogenitur, zunächst an der Stelle der bayerischen Position, nach dem Frieden von Rastatt 1714 (mit der Restitution des Joseph Clemens in all seinen Stiften) als Gegengewicht dazu, war damit gescheitert.

Nicht verwandt oder verschwägert mit Habsburg, aber doch treu ergeben waren zwei Konvertiten aus dem Hause Sachsen-Zeitz, die in diesen Jahren ebenfalls vom kaiserlichen Hof eingesetzt wurden, nämlich Christian August (1666–1725) und dessen Neffe Moritz Adolf (1702–1759)[21]. Beide bewarben sich mit Nachdruck in der Reichskirche, so in Köln, Eichstätt, Osnabrück, Augsburg, Münster, Paderborn, Ellwangen usw. In keiner dieser Kirchen hatten sie Erfolg. Sie blieben auf die habsburgisch-ungarisch-böhmische Landeskirche beschränkt: Christian August erhielt 1696 die Diözese Raab, und zwar aufgrund einer kaiserlichen Nomination. Im Jahr 1700 wurde er Koadjutor des Erzbischofs von Gran (Nachfolge 1707). 1706 schlug ihn Kaiser Joseph I. mit Erfolg für die Aufnahme in das Kardinalskolleg vor. Moritz Adolf erhielt 1732 aufgrund einer kaiserlichen Nomination die Diözese Königgrätz. Im darauffolgenden Jahr wurde er nach Leitmeritz transferiert.

Es fällt auf, daß die beiden Konvertiten aus dem Hause Sachsen-Zeitz nur in der habsburgischen Landeskirche, nicht aber in der Reichskirche Erfolg hatten. Zur Erklärung wurde schon darauf verwiesen, daß die unbedingte Treue zum Kaiser, die beide an den Tag legten und die nach dem Urteil mancher Zeitgenossen an „niedrigste Unterwürfigkeit" grenzte, selbst den Domkapiteln im Reich unheimlich geworden sei[22]. So erhielten beide nur solche Kirchen, bei denen der Wiener Hof das Nominationsrecht hatte.

Einen neuen Anlauf machte Wien 1761, als es darum ging, das „Erbe" zu übernehmen und zu sichern, das Clemens August von Bayern hinterlassen hatte (Köln, Münster, Hildesheim, Paderborn, Osnabrück, Hochmeisteramt). Das Haus Habsburg konnte noch immer keinen eigenen Kandidaten präsentieren. Karl Alexander von Lothringen (1712–1780) mußte einspringen. Er war ein Bruder von Kaiser Franz Stephan und überdies mit

Habsburg durch seine Frau Maria Anna, Schwester der Kaiserin Maria Theresia, verbunden. 1744 war Maria Anna gestorben. Karl Alexander hatte nicht mehr geheiratet. Der Wiener Hof sah deshalb keine Schwierigkeit, den verwitweten Bruder und Schwager für die Wahl zum Hochmeister des Deutschen Ordens zu „empfehlen". Wie zu erwarten, setzte sich Karl Alexander ohne Schwierigkeiten durch. Dagegen fand der Vorschlag eines Kölner Dompriesters (Friedrich Ludwig von Scampar)[23] keine Gnade, Karl Alexander auch in Köln beim Ringen um die Nachfolge „antreten" zu lassen. Ein solcher Plan war doch recht abenteuerlich. Der Wiener Hof konnte um so leichter davon Abstand nehmen, da die Wahl ohnehin nach den eigenen Wünschen lief (Max Friedrich von Königsegg-Rothenfels).

Karl Alexander selbst scheint nicht abgeneigt gewesen zu sein, neben dem Hochmeisteramt weitere Würden in der Germania Sacra zu übernehmen. Am 19. August 1762 ließ er in Wien anfragen, ob er sich nach dem Tod des regierenden Fürstpropstes von Ellwangen (Anton Ignaz Fugger, 1711–1787) „einige Aussicht auf Erlangen der Propstei machen könne" und ob nicht rechtzeitig entsprechende Schritte eingeleitet werden sollten[24]. In der Tat scheint einiges geschehen zu sein.

Die Kränklichkeit des Fürstpropstes von Ellwangen wurde 1764 für den Wiener Hof zu Vorwand und Anlaß, eine Koadjutorie für den Bischof von Konstanz, Franz Konrad von Rodt, zu betreiben. Kaiserin Maria Theresia hatte ihm 1756 bei der Kreation zum Kardinal eine standesgemäße Versorgung zugesagt[25]. Der Plan, Rodt ein zweites Hochstift (Augsburg, Basel) zu verschaffen, ließ sich nicht durchsetzen. Zwar hatte der Kandidat in Augsburg gute Aussichten, als dort 1764 ein Koadjutor gewählt wurde. Da der Wiener Hof aber unverkennbar und deutlich Clemens Wenzeslaus von Sachsen favorisierte, war der Patriot Rodt bereit, zurückzustehen. Deshalb sollte er durch eine Koadjutorie in Ellwangen Ersatz erhalten.

Das Geschäft, das der kaiserliche Vertrauensmann in Ellwangen, Kaspar Adelmann von Adelmannsfelden, zu betreiben hatte, war nicht einfach[26]. Beim Kapitel war Rodt wenig geschätzt, da er sich als Domdekan von Augsburg in den Exemtionsstreitigkeiten mit Ellwangen „widrig" verhalten hatte. Der Fürstpropst sperrte sich ebenfalls. Er war der Meinung, im Alter von 53 Jahren noch keinen Koadjutor zu benötigen. Auch konnte eine solche Koadjutorie bei der Bewerbung in einem anderen Stift als Argument gegen ihn verwendet werden. Ganz abgeneigt war Fugger indes nicht; doch wollte er als Gegenleistung anderwärts eine Koadjutorie, falls ihm der kaiserliche Hof nicht sofort ein Hochstift verschaffen konnte.

Am 27. Februar 1765 berichtete Adelmann überraschend – noch heute ist die Erleichterung zu spüren – er habe erfahren, daß auch der Hochmeister „oder vielmehr der hohe teutsche Orden" ein Augenmerk auf die Fürstpropstei geworfen hätten. Dieses Projekt lasse sich leichter durchbringen als eine Koadjutorie für Rodt. Die Gründe: mehrere Kapitulare seien dem Hochmeister „ungemein attachiert". Auch der Fürstpropst mache keine

Schwierigkeiten. Er rechne nämlich damit, „desto eher" in den habsburgischen Niederlanden eine weitere Prälatur zu erhalten. (Karl Alexander war im „Hauptberuf" Gouverneur in Brüssel). Zudem seien die beiden Ämter schon zweimal kumuliert gewesen. Die Hochmeister aus dem Haus Pfalz-Neuburg (Ludwig Anton und Franz Ludwig) seien gleichzeitig Fürstpröpste gewesen; beide hätten dem Stift „vortrefflich vorgestanden". Auch „seynd diese beiden Fürstenthümer wegen ihrer Lage miteinander sehr vorteilhaft"[27].

Der Wiener Hof war beim Konstanzer Kardinal im Wort, so daß er dem Vorschlag seines Vertrauensmannes in Ellwangen nicht folgen wollte. Eine Koadjutorie für Karl Alexander von Lothringen wurde nicht in Erwägung gezogen.

Ob Köln und Ellwangen die einzigen Versuche waren, dem Herzog von Lothringen auch außerhalb des Deutschen Ordens Zugang zur Germania Sacra zu verschaffen, muß dahingestellt bleiben. Vielleicht tauchen weitere Quellen auf, die auf Kandidaturen in anderen Hochstiften hinweisen.

Der Kinderreichtum Maria Theresias und ihres Sohnes Leopold, Großherzog von Toscana (1747–1792) – er hatte sechzehn Kinder, darunter zwölf Söhne[28] – machte es dann möglich, auch wieder Habsburger in der Reichskirche einzusetzen. Maximilian Franz (1756–1801)[29] wurde 1769 Koadjutor seines Onkels Karl Alexander als Hochmeister. 1780 konnte er die Regierung des Deutschen Ordens übernehmen. Im selben Jahr wurde er in Köln und Münster zum Koadjutor gewählt (1784 Antritt der Nachfolge)[30]. Dies wurde allgemein als Beginn einer habsburgischen Offensive in der Reichskirche empfunden[31].

Schon bald gab es Gerüchte über habsburgische Absichten auf Lüttich. Doch war auch ohne dieses Hochstift mit Köln, Münster und den Niederlanden ein habsburgisches „Territorium von gefährlicher Größe in Nordwestdeutschland" entstanden[32]. Im Reich wurde man unruhig. Der Briefwechsel Friedrichs II. von Preußen um die Jahreswende von 1780 auf 1781 ist ein beredtes Zeugnis dafür[33]. Der König befürchtete die Inthronisation von Erzherzögen in den Hochstiften von Straßburg bis Lüttich[34].

Daß der König damit nicht nur eine Rheinachse von Süd nach Nord gemeint hat, zeigt der Umstand, daß er in seinen Briefen auch von habsburgisch-toskanischen „Machenschaften" in anderen Hochstiften berichtet: Hildesheim, Mainz, Paderborn, Würzburg, Bamberg. Leopold von Ranke[35] wußte später zu berichten, selbst in dem durch das Statut von 1606 fast unerreichbaren Erzstift Salzburg habe eine „ansehnliche Partei" für Max Franz von Österreich bereitgestanden. Ranke meinte auch Hinweise zu haben, daß in Freising, Augsburg und Konstanz für die Söhne des Großherzogs Leopold geworben worden sei. Konkrete Nachrichten haben wir für Speyer (1780)[36], Basel (1785)[37] und Lüttich (1792)[38].

Im allgemeinen wollte der Wiener Hof das sichere Mittel einer Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge einsetzen, um auf lange Sicht diese Po-

sitionen abzusichern. Mitunter ventilierte die Regierung auch den Plan, auf Umwegen das Ziel zu erreichen. Österreichische Gefolgsleute sollten zunächst auf die Bischofsstühle gebracht werden, damit sie später den habsburgischen Prinzen (durch Koadjutorien) den Weg ebnen könnten. Bei der Bischofswahl in Eichstätt 1781 trat ein Bruder des Vizekanzlers Johann Philipp Graf Cobenzl (1741–1810), Ludwig Graf Cobenzl (1744–1792)[39], an. Er fand aber nicht die nötige Mehrheit[40]. Bei Regensburg dachte der Wiener Hof an den Konstanzer Bischof Maximilian von Rodt, der zunächst eine Koadjutorie erhalten sollte[41].

Max Franz starb am 27. Juli 1801. Während es gelungen war, das Hochmeisteramt über eine Koadjutorie dem Neffen Karl Ludwig (1771–1847) zu sichern, wurden Köln und Münster zunächst vakant. Ausgestattet mit einem Eligibilitätsbreve bemühte sich ein anderer Neffe, Anton Viktor (1779–1835), um beide Kirchen[42]. Da die Domkapitel damals noch den Schutz des kaiserlichen Amtes suchten, setzte sich der junge Erzherzog in beiden Hochstiften durch (Wahl in Münster am 9. September, in Köln am 7. Oktober 1801). Die Säkularisation warf ihre Schatten aber schon voraus. Preußen protestierte beim Reichstag, Rom zögerte mit der Bestätigung. Im August 1802 besetzte Preußen dann das Hochstift Münster. Anton Viktor ließ am 4. Dezember vor dem Reichstag seinen Verzicht auf die Rechte aus den Wahlen für Köln und Münster erklären[43]. Damit wurden endgültig auch Pläne hinfällig, die einige Zeit ventiliert worden waren. Man hatte daran gedacht, dem Kurstift Köln nach den großen Verlusten links des Rheins ein Hochstift (Münster, Paderborn, Osnabrück) zu inkorporieren, um so dem Erzbischof von Köln wieder eine solide politische Basis zu geben[44]. Mit dem Verzicht Anton Viktors ging die habsburgische Sekundogenitur im Westen des Reiches, die mit Maximilian Franz so glanzvoll begonnen hatte, nach zwei Jahrzehnten durch die Säkularisation, d. h. durch die Politik Frankreichs und Preußens, zugrunde[45].

Um dieselbe Zeit, als Karl Alexander von Lothringen in der Reichskirche eingesetzt wurde (1761), unterstützte auch ein Vetter aus dem Hause Sachsen, Clemens Wenzeslaus[46], flankierend die habsburgische Politik. Der Prinz versuchte vor allem, das Erbe zu übernehmen, das durch den Tod der beiden Wittelsbach-Brüder Clemens August (1761) und Johann Theodor (1763) zur Disposition stand, nämlich die Diözesen Köln, Münster, Hildesheim, Paderborn, Osnabrück, Lüttich, Freising und Regensburg. Auch die Bayern konnten jetzt niemanden mehr in der Reichskirche einsetzen (siehe unten).

Erfolg hatte Clemens Wenzeslaus zunächst nur in Freising und Regensburg. Doch mußte er beide Positionen nach einem erbitterten Streit mit der römischen Kurie räumen, als er 1768 in Augsburg die Regierung übernehmen konnte (hier war er seit 1764 Koadjutor) und im selben Jahr noch zum Erzbischof von Trier gewählt wurde. Die römische Kurie war nicht bereit, dem Prinzen mehr als zwei Diözesen zu überlassen[47]. Kurze Zeit später

wollte Clemens Wenzeslaus auch seinen Neffen Anton (1755–1836) in die Reichskirche bringen, um mit seiner Hilfe eine weitere Wettiner Sekundogenitur, und zwar am Mittelrhein (Mainz, Speyer, Worms), zu errichten. Der Versuch mißlang[48].

Durch die Revolutionskriege verlor Clemens Wenzeslaus den linksrheinischen Teil seines Erzstiftes Trier. Parallel zu den Plänen um eine Entschädigung für Kurköln wurde die Möglichkeit ventiliert, aus den Stiften Augsburg, Konstanz, Ellwangen[49], wie auch aus einigen Reichsprälaturen in Oberschwaben einen neuen Kurstaat zu errichten[50]. Durch die weitreichenden Säkularisationen von 1802/03 wurden diese Pläne aber bald gegenstandslos.

Die größten Erfolge in der Reichskirche hatte indes über viele Jahrzehnte hinweg das Haus Bayern[51]. Köln war von 1583 bis 1761 ununterbrochen in bayerischer Hand. Das Erzstift wurde so zum Pfeiler einer Sekundogenitur im Westen und Nordwesten des Reiches. Auch Lüttich war im selben Zeitraum, abgesehen von zwei Unterbrechungen, ebenfalls fest in bayerischem Besitz. Münster ging 1650 verloren; es konnte erst 1719 wieder errungen werden[52]. Das kleine Hildesheim war durch seine exponierte Lage und durch die politischen Verhältnisse im Hochstift ständig bedroht. Es hatte, mit einer kurzen Unterbrechung von sechs Jahren, am längsten bayerische Oberhirten, nämlich 1573 bis 1761. Auch Paderborn und Osnabrück gehörten längere Zeit zur norddeutschen Sekundogenitur. Die beiden süddeutschen Diözesen Freising und Regensburg waren ohnehin eine Domäne der bayerischen Politik. Doch konnten auch sie nicht immer für das Haus gesichert werden.

Von den nichtbischöflichen Kirchen des Reiches war die Doppelabtei Stablo-Malmedy seit 1581 in bayerischer Hand. Sie ging 1660 für immer verloren. Berchtesgaden, in enger Nachbarschaft zu den Stammlanden im Süden, war seit 1591 ebenfalls fest in bayerischem Besitz. Das Ende der Herrschaft im Jahre 1723 kam recht unerwartet.

Der Tod der beiden Brüder Clemens August (1761) und Johann Theodor (1763) setzte der bayerischen Reichskirchenpolitik ein Ende. Der Versuch Johann Theodors, nach dem Tod des Bruders dessen „Erbe", insbesondere das Erzstift Köln, zu übernehmen, war gescheitert. Ein Erfolg hätte das Problem der Familie ohnehin nur aufgeschoben, aber nicht gelöst.

Die Neffen der beiden Kirchenfürsten, darunter der regierende Kurfürst Maximilian Joseph (1727–1777), hatten keine männlichen Nachkommen. So mußten nicht nur die angestammten Positionen in der Reichskirche geräumt werden. Nach dem Tod des Kurfürsten (1777) fiel das Land an Karl Theodor von der pfälzischen Seitenlinie Sulzbach, der bereits 1742 auch die Vettern von Kurpfalz-Neuburg beerbt hatte. Karl Theodor selbst hatte ebenfalls keinen männlichen Erben. Ihm folgte deshalb 1799 Maximilian Joseph von Pfalz-Birkenfeld (1756–1825). Unter solch widrigen Umständen wurde die Geburt von Pius August (1786–1837), Sohn des Her-

zogs Wilhelm von Pfalz-Birkenfeld-Gelnhausen (1782–1837), lebhaft begrüßt. Im folgenden Jahr schon gab es Überlegungen, dem Knaben das Hochstift Regensburg und eine Koadjutorie in Freising zu verschaffen, um den Wittelsbachern die Rückkehr in die Reichskirche zu ermöglichen. Indes, es blieb beim Planen[53]. Auf das zwielichtige Nachspiel, das sich Karl Theodor mit dem Malteserorden geleistet hat, brauchen wir hier nicht einzugehen[54].

Zu den katholisch gebliebenen Familien der Habsburger, der Bayern und der Lothringer stießen im 17. und im 18. Jahrhundert hochfürstliche Konvertiten und deren Nachkommen[55], die in der Reichskirche ebenfalls eine standesgemäße Stellung suchten. Die Pfalz-Neuburger haben wir bereits erwähnt. Die Ausstattung mit Domherrenpfründen war – schon durch das päpstliche Provisionsrecht – meist reichlich und großzügig. Hier gab es selten Probleme. Schwieriger war es auch für diesen Kreis, Bischof zu werden oder eine ernsthafte Kandidatur in Szene zu setzen. Soweit solche Bewerbungen nicht unmittelbar habsburgische Interessen störten, war den Kandidaten die Hilfe des kaiserlichen Hofes sicher. Auch Rom tat, was sich im Rahmen des Kirchenrechts tun ließ. Die Kurie sparte weder mit Dispensen und „Empfehlungen", noch mit offenen und verdeckten Eingriffen in die Wahlen. Die Erfolge hielten sich trotzdem in Grenzen.

Einer der bekanntesten Konvertiten war Friedrich Landgraf von Hessen-Darmstadt (1616–1682). An den meisten Domkirchen des Reiches bepfründet und seit 1652 Kardinal, bemühte er sich um viele Erzdiözesen und Diözesen, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien und Spanien. Erfolg hatte er aber nur in Breslau. Hier wurde er 1671 aufgrund einer kaiserlichen „Empfehlung" gewählt. Ein Großneffe des Kardinals, Joseph Ignaz von Hessen-Darmstadt (1699–1768), Sohn eines Konvertiten, wurde ebenfalls reichlich mit Kanonikaten ausgestattet. Beim Streben nach einer Diözese hatte er aber nur in Augsburg Erfolg (1740). Die anderen Kandidaturen sind allesamt gescheitert.

Ein Patenkind des Schwedenkönigs Gustav Adolf war der gleichnamige Markgraf von Baden-Durlach, geboren 1631. Er konvertierte 1660 (seither Bernhard Gustav), wurde Fürstabt von Fulda und Kempten, später auch Kardinal. Obwohl er als Ordensmann Profeß geleistet hatte, behielt der Prinz mit päpstlicher Erlaubnis seine Kanonikate an einigen Domkirchen des Reiches (Köln, Straßburg, Lüttich, Passau). Dies war ungewöhnlich und erregte erhebliches Aufsehen. Bernhard Gustav starb aber 1677, ohne seine Ambitionen in der weltgeistlichen Germania Sacra verwirklicht zu haben.

Unter den Konvertiten aus dem Hause Braunschweig wurde besonders Anton Ulrich aus der Linie Wolfenbüttel (1633–1714) durch seine außergewöhnliche Bildung bekannt. 1710 trat er öffentlich zum Katholizismus über. Im darauffolgenden Jahr empfing er nicht nur das Sakrament der Firmung, sondern auch die Tonsur. Dies war ein deutliches Zeichen. In der Li-

teratur ist zu lesen, Anton Ulrich habe sich Hoffnungen auf das Kurstift Köln und das Hochstift Hildesheim gemacht. Beide Kirchen standen durch die Reichsacht über Joseph Clemens von Bayern zur Disposition. Die Motive des damals weit über 70jährigen Herzogs sind nicht bekannt.

Auch die konvertierten Häuser Nassau-Hadamar, Nassau-Siegen und Bentheim stellten im 17. und 18. Jahrhundert nicht wenige Domherren. Doch gelang es keinem von ihnen, weiter aufzusteigen. Besonderes Aufsehen erregte eine Kandidatur, die 1650 der damals 60jährige Johann Ludwig Fürst von Nassau-Hadamar in Szene setzte. Nach dem Tod des Kölner Kurfürsten Ferdinand von Bayern bemühte er sich um das Hochstift Münster. Der Kandidat war zunächst nicht einmal Geistlicher, sah aber keine Schwierigkeiten. Seit zwölf Jahren war er Witwer. Er ließ sich rasch die Tonsur scheren. Aussichten hatte er aber keine. Zum einen fehlte es nicht an weiteren einflußreichen Bewerbern, und zum anderen hatte das Domkapitel die feste Absicht, nach Jahrzehnten der „Fremdherrschaft" das Hochstift aus den Händen der Großen zu lösen und deshalb keinen Fürsten zu wählen[56].

Weites Aufsehen erregte die Konversion des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1684–1737) im Jahre 1712[57]. 1733 starb die Hauptlinie in Stuttgart im Mannesstamm aus. Karl Alexander konnte deshalb die Regierung übernehmen. Die römische Kurie ließ den Herzog sofort auf die Möglichkeit hinweisen, den einen oder anderen der Söhne in der Reichskirche zu versorgen. Ausdrücklich wurden Mainz, Konstanz, Speyer und Worms genannt. Nach dem frühen Tod des Herzogs nahm die Mutter, Maria Augusta, die Gelegenheit wahr. Friedrich Eugen (1732–1797) wurde auf eine geistliche Laufbahn gesetzt. Mit Hilfe des Papstes erhielt er Kanonikate in Konstanz und Salzburg. Die Befürchtungen des Konstanzer Domkapitels, Friedrich Eugen könnte sich um das Hochstift bemühen, erwiesen sich bald als unbegründet. Nach dem Tod Karl Alexanders driftete das Land nämlich immer deutlicher ins preußische Fahrwasser und entfremdete sich so dem Wiener Hof. Damit entfiel eine wichtige Voraussetzung für einen Erfolg in Konstanz. Hilfe kam indes von anderer Seite. Der König von Preußen erklärte sich 1749 bereit, dem Prinzen in Breslau eine Koadjutorie zu verschaffen. Friedrich Eugen schlug das Angebot aus. Er hatte sich inzwischen für eine militärische Laufbahn und für die Ehe entschieden.

Wie stark die Reichskirche in das politische Kalkül der großen Dynastien einbezogen war, zeigten Gerüchte, die 1785 bis 1787 kolportiert wurden. Man wollte erfahren haben, Prinz Ludwig von Preußen (1772–1796), Sohn König Friedrich Wilhelms II. (1744–1797), solle oder wolle konvertieren, um sich dann in Mainz um eine Koadjutorie zu bemühen. Diese Gerüchte wurden selbst am kaiserlichen Hof in Wien ernst genommen[58]. Man mußte nämlich damit rechnen, daß Papst Pius VI. einen solchen Schritt unterstützen würde. Zum einen pflegte die römische Kurie seit der Reforma-

tion fürstlichen Konvertiten entgegenzukommen, soweit dies immer möglich war. Zum anderen lag gerade diesem Papst viel daran, Preußen im Reich politisch zu fördern, um ein Gegengewicht gegen den Reformeifer Josephs II. zu schaffen. Dazu kam: ein Erfolg in Mainz hätte weit in die Zukunft hinein die antikaiserliche Fürstenbundspolitik des Preußenkönigs abgesichert und zudem ein Gegengewicht gegen die neue, bereits bestehende (Köln, Münster) oder geplante Sekundogenitur der Habsburger im Nordwesten und Westen des Reiches geschaffen. Und schließlich ein letzter Grund, solche Gerüchte ernst zu nehmen: Der König selbst stand durch seine Neigungen zu mystischen Phänomenen und durch die Sympathie für irrationale Weltdeutung (Rosenkreuzer, Theosophie) im Verdacht, eine Vorliebe für den Katholizismus zu haben. Auch gab es Gerüchte, Friedrich Wilhelm II. wolle selbst konvertieren, um sich bei der nächsten Kaiserwahl zu bemühen.

II. Motive für eine Politik in der Reichskirche

1. Die Klagen über die territoriale Zersplitterung Deutschlands vor Säkularisation und Mediatisierung um 1800 sind alt. Eine Möglichkeit, das eigene Land zwar nicht rechtlich, aber doch politisch zu arrondieren, war der Erwerb benachbarter geistlicher Territorien. Die Hochstifte Regensburg und Freising zum Beispiel waren von bayerischen Landen ganz oder teilweise umgeben. Für Habsburg hatten die beiden Tiroler Stifte Brixen[59] und Trient große strategische Bedeutung. Ähnliches galt für Passau, das seinerseits an Bayern grenzte. Das wichtige Erzstift Salzburg blieb lange Zeit umstritten. Bekanntlich einigten sich die Domherren zu Beginn des 17. Jahrhunderts im sogenannten Salzburger Statut (1606)[60] darauf, fortan weder einen Bayernprinzen noch einen Habsburger zum Erzbischof zu wählen. Obwohl in einer akuten politischen Krise beschlossen, hielt sich das Domkapitel im ganzen 17. und 18. Jahrhundert daran[61]. Auch Konstanz und Augsburg waren für Habsburg von einigem Wert. Beide Hochstifte rundeten die zersplitterten, auch politisch wenig konsolidierten Vorlande ab. Ähnliches galt für Straßburg. Solange Habsburg linksrheinische Positionen halten konnte, war der Besitz dieses Hochstiftes von großem Wert.

Daß mitunter weitausgreifende Strategien verfolgt wurden, zeigt zum Beispiel die Absicht, den Augsburger Oberhirten Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg 1704 auch zum Bischof von Konstanz und Eichstätt wählen zu lassen[62]. Die drei Hochstifte hätten, zusammen mit den österreichischen Vorlanden und dem Herzogtum Neuburg an der Donau, einen Sperriegel zwischen Frankreich und Bayern gebildet – im Spanischen Erbfolgekrieg von hohem militärischen Wert.

2. Bei einer Betrachtung der neuzeitlichen Reichsgeschichte werden oft die Reichskreise übersehen. Dies ist vor allem bei jenen Kreisen zu bedau-

ern, die viele Mitglieder hatten und politisch wie konfessionell gespalten waren, d. h. der Schwäbische, der Fränkische und der Oberrheinische Kreis. Sie waren im ausgehenden 17. und im beginnenden 18. Jahrhundert (abgesehen von einigen „Verführungen" zur Neutralität zwischen den großen Mächten) fest in das Abwehrsystem gegenüber Frankreich eingefügt. Die führenden Positionen, d. h. das Kreisdirektorium und das Ausschreibeamt, waren dadurch zu wichtigen Faktoren geworden. Ein Teil dieser Ämter war durch die Reichsverfassung fest an „weltliche" Familien und so an dynastische Erbfolgen gebunden. Soweit sie aber zu geistlichen Territorien gehörten – Worms im Oberrheinischen Kreis, Konstanz in Schwaben, Bamberg in Franken – standen sie bei Neuwahlen ins Bischofsamt jeweils zur Disposition.

3. Ein wichtiges Motiv für die Politik der großen Häuser war die Absicherung katholischer Positionen. Dies galt vor allem für den Westen und den Nordwesten des Reiches. Der „Kampf um Köln", den Bayern im 16. Jahrhundert geführt hat, ist das beste Beispiel dafür[63] . An Köln hingen andere Diözesen, die ebenfalls zeitweilig gefährdet waren: Lüttich, Münster, mehr noch Osnabrück, Paderborn und Hildesheim. Beim Ringen um diese Hochstifte fand Bayern fast immer die Hilfe der römischen Kurie. Auch der Wiener Hof mußte im Interesse des Katholizismus oft – zähneknirschend zwar – die bayerische Politik unterstützen.

4. Im 17. und 18. Jahrhundert wurden bei Friedensverhandlungen oder in deren Vorfeld immer wieder Teile der Reichskirche zur Disposition gestellt. Dies bedeutete: Säkularisationen waren nicht auszuschließen[63a]. Da die (katholische) Reichskirche aufs Ganze gesehen eine Stütze des kaiserlichen Amtes war, hätten Änderungen zum Umbau des ganzen Reichssystems und der herkömmlichen Verfassung führen können. Um dem vorzubeugen, war es vorteilhaft, wenn die Existenz der einzelnen Kirchen über ihre Vorsteher mit den Interessen des Kaiserhofes verknüpft waren.

5. Das Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Gewalt war in der Neuzeit nicht spannungsfrei. Die Kompetenzen waren immer von neuem abzuklären. Geistliche Ansprüche, entstanden aufgrund neuer Reflexionen oder durch die Rezeption des älteren Kirchenrechts, standen gegen das Herkommen in den Territorien[64]. Manche dieser Prätensionen berührten die Interessen des Staates (z. B. das Asylrecht), ja mitunter bedrohten sie seine Existenz (Anspruch auf Steuerfreiheit der Geistlichkeit). Solche Spannungen ließen sich entschärfen, wenn auf beiden Seiten die Bereitschaft zur Kooperation bestand. Die Regierungen glaubten dann vor allem mit dem Entgegenkommen der „Kirche" rechnen zu dürfen, wenn die Bischöfe aus dem eigenen Lager kamen.

Zwei Aspekte sollten allerdings nicht übersehen werden: Zum einen hatten die Geistlichen Räte, d. h. meist gelehrte Theologen und Kanonisten, in diesen Fragen ein wichtiges Wort mitzureden. Zum anderen kam es nicht selten vor, daß gerade Aristokraten auch diese Seite des bischöflichen

Amtes ernst nahmen, d. h. durchaus zu einer harten und konsequenten Auseinandersetzung mit der staatlichen Gewalt bereit waren. Ein bekanntes Beispiel aus dem 16. Jahrhundert war Andreas Kardinal von Österreich, Bischof von Konstanz und Brixen, der sich auf Drängen seines Generalvikars Johannes Pistorius in aller Schärfe mit seinem Vater, Erzherzog Ferdinand von Tirol, anlegte[65].

6. Die Reichskirche bot den Söhnen der großen Dynastien die Möglichkeit einer standesgemäßen Versorgung. Dieses Motiv gewann an Bedeutung, da immer mehr Dynastien zur Unteilbarkeit des Territoriums und zu einer Primogenitur-Ordnung übergingen[66]. So war es fortan nicht mehr möglich, durch Teilung des Landes alle Söhne zu gleichen Teilen an der Herrschaft und am Einkommen teilhaben zu lassen. Zudem bot die Reichskirche auch die Möglichkeit, Nachkommen aus morganatischen Verbindungen anständig, d. h. als Reichsfürsten zu versorgen (Andreas Kardinal von Österreich; Franz Wilhelm Kardinal von Wartenberg[67]).

III. Folgen und Folgerungen.

1. In seinem grundlegenden Werk „Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter" wies Aloys Schulte 1910 nach, daß ein Großteil der edelfreien Familien im Laufe des Mittelalters ausgestorben ist[68]. Ein Beispiel: Im alten Großherzogtum Baden überlebten von ungefähr 220 Familien nur zwei im Mannesstamm (Markgrafen von Baden, Fürsten von Fürstenberg)[69]. Eine Ursache für diesen großen Ausfall war der Einsatz der Familien in der Kirche, d. h. die damit verbundene Ehelosigkeit. Ähnliches geschah auch in der Neuzeit. Die drei Familien, die in der Reichskirche am erfolgreichsten agierten (Habsburg, Pfalz-Neuburg, Bayern) starben ebenfalls im Mannesstamm aus. Die Habsburger, seit der Mitte des 17. Jahrhunderts mit ihrem Nachwuchs in großen Schwierigkeiten, mußten zum ersten Mal 1665 die Reichskirche verlassen. Unter Karl VI. waren sie gezwungen, zur weiblichen Erbfolge überzugehen. 1777 fiel Bayern an den Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz aus der Seitenlinie Sulzbach, der schon 1743 die Nachfolge des letzten Neuburgers, Karl Philipp, angetreten hatte. Auf Karl Theodor folgte 1799 Maximilian Joseph aus der pfälzischen Seitenlinie Birkenfeld-Bischweiler. An ihn fiel das gesamte wittelsbachische Erbe.

2. Die Konzeption des Bischofslexikons 1648–1803 läßt manche Mitglieder der Reichskirche nicht in das Blickfeld treten, obwohl sie ebenfalls im Radius dynastischer Interessen lagen. Diese Kirchen (Fürstpropstei Ellwangen, die Fürstabteien in Kempten, Corvey, Fulda, Berchtesgaden, Murbach-Luders, Stablo-Malmedy) waren aufgrund ihrer Ausstattung und ihrer strategischen Lage oft wichtiger als manches Hochstift. Ein weiterer „nicht-bischöflicher" Kirchenmann von einiger Bedeutung war der Hoch- und Deutschmeister des Deutschen Ordens[70]. Diese Glieder der Germania

Sacra waren nicht nur politisch von Gewicht; sie hatten auch kirchlich einige Bedeutung. Ihre Inhaber beanspruchten nämlich quasi-bischöfliche Jurisdiktion. Das Verhältnis zu den Ordinarien, die sich für „zuständig" erklärten, konnte oft nur mühsam durch Konkordate und Verträge geordnet werden. Zwei dieser Kirchen, Corvey und Fulda, wurden im 18. Jahrhundert selbst Diözese und Bischofssitz. Kempten und Ellwangen waren ebenfalls auf dem besten Weg dorthin; sie schafften es aber vor der Säkularisation nicht mehr. Der Hochmeister des Deutschen Ordens, mehr der adeligen Welt als der kirchlichen Sphäre im strengen Sinn verpflichtet, besoldete für die Verwaltung seiner kirchlichen Rechte in Mergentheim einen Geistlichen Rat; auch unterhielt er dort ein eigenes Priesterseminar[71] . Beide Institutionen waren Ausdruck der vom Orden beanspruchten Exemtion von der bischöflichen Gewalt. Mit anderen Worten: Die Kirche des 17. und des 18. Jahrhunderts war keineswegs von jenen episkopalen Strukturen geprägt, die wir von der heutigen Verfassung oder von unreflektierten Idealvorstellungen her zu postulieren geneigt sind.

3. Im 17. und 18. Jahrhundert hatten die hohen Dynastien in der Reichskirche ungleich bessere Chancen als andere soziale Schichten, d. h. als die Familien der Grafen und Ritter, von den Bürgerlichen ganz abgesehen. Die Gründe dafür waren mannigfaltig.

a) Ein erster Faktor war das große Sozialprestige, das die vornehmen Familien insgesamt hatten. Es tat seine Wirkung am kaiserlichen Hof, an der römischen Kurie und auch bei den Domkapiteln. Das „Prestige" wurde noch verstärkt, wenn die Familien überdies Verdienste um den Bestand der katholischen Kirche in Deutschland vorweisen konnten. Besonders bei den Bayern und Habsburgern wurde dies zu einem Topos, mit dem oft und oft die Suppliken um päpstliche Dispensen, Wählbarkeitsbreven und dergleichen begründet wurden. Auch die Herkunft aus einer Konvertiten-Familie bot beträchtliche Vorteile.

b) Die großen Häuser konnten auch ihren diplomatischen Apparat aktivieren, um sich in der Reichskirche durchzusetzen. Bei jeder Bischofswahl standen Verhandlungen mit vielen Partnern an. Man denke nur an die Möglichkeiten, welche die römische Kurie bot: Dispensen vom vorgeschriebenen Alter, Zustimmung zu einer Koadjutorie, Wählbarkeitsbreven, Beschleunigung der Bestätigung und vieles andere mehr. Hierbei war ein erfahrener Agent oder Botschafter unersetzlich.

c) Bei der Wahl der Bischöfe und Koadjutoren waren „Geschenke" und „Verehrungen" für die Wähler üblich. Die dafür notwendigen Summen waren meist beträchtlich, zumal bei politisch wichtigen Stiften[72]. Die hohen Häuser verfügten über einen wesentlich größeren Spielraum als die kleinen Familien, welche auch hierbei die Hilfe einer „Großmacht" (Frankreich, Österreich, Preußen) innerhalb oder außerhalb des Reiches benötigten[73]. Falls über den Kapitalmarkt finanziert werden mußte, hatten die großen Dynastien mehr Kredit als der kleine Adel: Bei einem Bischof aus der Rit-

terschaft war das Risiko für den Geldgeber ungleich größer als bei einem Oberhirten, dessen Hypothek durch ein erbliches und ausgreifendes Herrschaftssystem abgesichert war.

d) Finanzielle Belastungen konnte auch eine Koadjutorie bringen, falls der Koadjutor geringe Einkünfte hatte oder über kein eigenes Vermögen verfügte und deshalb standesgemäß ausgestattet werden mußte. Bekannt sind die Zahlen der Mainzer Koadjutorie von 1787: Dem einen Kandidaten, Christoph Karl Adam von Dienheim, wurde von Preußen, Hannover und Sachsen eine jährliche Unterstützung von 17 000 fl zugesagt. Nach der Wahl erhielt Karl Theodor von Dalberg, der sich durchsetzen konnte, bis 1798 jährlich die Summe von 24 000 fl[74].

e) Eine weitere Möglichkeit: Bei Verhandlungen vor der Wahl wurde oft versprochen, die adelige Klientel und die Verwandtschaft der Domherren mit Ämtern zu versorgen – ein Weg der Manipulation, über den wir viel aus den „weltlichen" Wahlakten erfahren. Auch hier hatten die hohen Häuser mit ihren großen Höfen und Verwaltungen ungleich bessere Möglichkeiten.

f) Gelegentlich galt es, schon vor der eigentlichen Wahl andere Bewerber durch Zugeständnisse zur Aufgabe ihrer Kandidatur zu veranlassen. Besonders beliebt und begehrt waren einträgliche Kirchenpfründen. So erhielt Moritz Adolph von Sachsen-Zeitz, um dessen Onkel Christian August von Sachsen-Zeitz von seiner Kandidatur in Köln abzubringen, von Clemens August von Bayern die Propstei Altötting[75].

4. Daß zwischen den Bischöfen aus fürstlichen Häusern und dem übrigen Episkopat große Unterschiede bestanden, zeigt schon das Alter bei der Übernahme der bischöflichen Würde. Während die Oberhirten aus gräflichen und ritterlichen Häusern ausschließlich als erwachsene Männer ins Amt kamen, wurden die Vertreter der hohen Dynastien oft als Kinder zu Erzbischöfen, Bischöfen, Hochmeistern und Pröpsten gewählt. Dieses System hatte Schwächen. Doch sollte man versuchen, es aus seiner Zeit heraus zu verstehen:

a) Ohne das Mittun der römischen Kurie wäre all dies nicht möglich geworden. Die päpstlichen Dispensen waren eine unverzichtbare Voraussetzung für das ganze „System".

b) Man wußte sehr wohl um das Problem, Kinder oder Jugendliche zu Bischöfen zu machen. Um die Risiken zu vermindern, wurde ihnen die geistliche Administration erst in einem bestimmten Alter übertragen. Meist legte die römische Kurie selbst die Vertretung bis zur Übernahme der vollen Verantwortung fest. Auch waren vor der Wahl Versprechen der agierenden Familien üblich, sich um würdige Mitarbeiter (Generalvikar, Offizial, Weihbischof) zu bemühen. Daß im politisch-weltlichen Bereich der junge Herr im Auftrag der Familie durch geeignete Persönlichkeiten abgeschirmt wurde, war ohnehin eine Selbstverständlichkeit.

c) Bei der Wahl solcher Jungbischöfe stand nicht der Kandidat im Mit-

telpunkt, sondern das politische System, das er vertrat. Überspitzt könnte man sagen: Nicht der Prinz X bewarb sich um den Bischofsstuhl, sondern das Haus Bayern, Habsburg oder Sachsen. Dies hatte mitunter zur Folge, daß – falls möglich – den Wahlgremien nicht nur ein Kandidat, sondern mehrere präsentiert wurden. Ohne weiteres war es dann möglich, von einem Bewerber auf den anderen überzugehen. Ein Beispiel waren die Wahlen in Münster und Paderborn 1719. Kandidat der Bayern war zunächst Prinz Philipp Moritz. Er war aber bereits einige Tage tot (gest. am 12. März in Rom), als er am 14. und 21. März in Münster und Paderborn gewählt wurde. Doch gelang es, schon vierzehn Tage später an seiner Stelle den jüngeren Bruder Clemens August durchzubringen[76].

d) Der Begriff des politischen Systems soll nicht gering geschätzt werden, d. h. die Tatsache, daß ein Haus und nicht die Persönlichkeit gewählt wurde. Die Dynastie, nicht der einzelne Bischof (ob Kind oder Erwachsener) sicherte letztlich das Hochstift ab. Man denke nur an die katholischen Positionen im Nordwesten des Reiches, die über lange Zeit hinweg durch Bayern garantiert wurden. Wer sich mit einem dieser Bischöfe anlegte, riskierte einen Streit mit dem gesamten Haus.

5. Die hohen Häuser hatten nicht nur während der Bischofswahl beträchtliche Vorteile. Auch nachher konnten sie sich ungleich mehr erlauben als ein Bischof aus der Ritterschaft oder dem Grafenstand. Dazu einige Beispiele:

a) Nach dem Tod des letzten Madruzzo-Bischofs von Trient, Carlo Emmanuele am 15. Dezember 1658, wählte das Domkapitel Sigismund Franz von Österreich (1630–1665). Papst Alexander VII. weigerte sich aber, die Wahl zu bestätigen. Doch gab Habsburg nicht nach. Sigismund Franz blieb Electus, d. h. Administrator ohne päpstliches Indult. Im Mittelalter war es des öfteren vorgekommen, daß solche „Electen" über längere Zeit hinweg einem Hochstift vorgestanden hatten. Der neuzeitliche Katholizismus reagierte viel empfindlicher darauf. Trotzdem blieb Sigismund Franz bis zur freiwilligen Resignation im Jahre 1665, also sieben Jahre gewählter, nicht bestätigter Bischof. Ein Graf, Freiherr oder Ritter hätte sich dies nicht erlauben können.

b) Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg wurde 1694 in Worms zum Bischof gewählt. Es dauerte aber acht Jahre, bis ihn der Heilige Stuhl bestätigte[77]. Eine solche „Durststrecke" konnte nur jemand durchhalten, der eine bedeutende Hausmacht hinter sich wußte.

c) 1683 postulierte das Domkapitel von Münster Maximilian Heinrich von Bayern, Kurfürst von Köln, Bischof von Lüttich und Hildesheim, zum neuen Oberhirten. Innozenz XI. war nicht bereit, den Kandidaten zu admittieren. Der Kurfürst beharrte aber auf seinem „Recht" und administrierte ohne päpstliches Indult das Bistum Münster. Dem Heiligen Stuhl blieb schließlich nichts anderes übrig, als nachträglich und in aller Heimlichkeit alle geistlichen Jurisdiktionsakte des Administrators zu legalisieren[78].

6. Die Wahl von Kindern und Jugendlichen zu Bischöfen und Erzbischöfen war eine Konsequenz dynastischer Politik. Auch wenn man bereit ist, dies in einem größeren Rahmen zu sehen und zu werten – ein fahler Beigeschmack bleibt. In der Tat führten solche „Entscheidungen für den geistlichen Beruf" oft zu persönlichen Konflikten, die von den Betroffenen schmerzvoll durchgestanden werden mußten. Die jungen Prinzen, die für eine kirchliche Karriere abgestellt wurden, sträubten sich nicht selten mit allen Kräften. Wir kennen solche Beispiele aus dem Haus Bayern (z. B. Johann Theodor und Clemens August). Auch einige pfälzische Prinzen baten ihren Vater Philipp Wilhelm flehentlich, doch von einem Einsatz in der Reichskirche abzusehen. Die Bitten fanden aber kein Gehör.

Unverkennbar ist aber: Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts wurde in dieser Frage eine zunehmende „Sensibilität" erkennbar. Kaiserin Maria Theresia demonstrierte dies sehr deutlich: Wiederholt schlugen die „Politiker" in der Wiener Regierung, aber auch einige Domkapitel vor, den einen oder anderen der Söhne, später auch der Enkel in der Reichskirche einzusetzen[79]. Erst nach langem Zögern ließ sich die Kaiserin 1779 umstimmen. Durch die Folgen einer schweren Erkrankung kam für Max Franz eine militärische Laufbahn ohnehin nicht mehr in Frage. Auch schlug Maria Theresia vor, der Sohn möge sich zunächst vom Empfang der höheren Weihen dispensieren lassen, um notfalls mit gutem Gewissen in den weltlichen Stand zurückkehren zu können[80].

7. Trotz unbestreitbarer Vorteile gegenüber den Kandidaten aus anderen sozialen Gruppen führte die Reichskirchenpolitik der großen Dynastien nicht immer zum Ziel. Die Ursachen dafür waren vielfältig.

a) Schwierigkeiten gab es mitunter durch die Kandidaten, die den Domkapiteln präsentiert wurden. Auch wenn die Formeln „Dynastie statt Person" oder „System statt Persönlichkeit" ernst zu nehmen sind – mitunter waren die persönlichen Mängel der Kandidaten so offensichtlich, daß sie als Argument gegen die Wahl der „Dynastie" eingesetzt werden konnten. Einige Beispiele: Bei Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg (1663–1737), Bischof von Augsburg (Koadjutor 1681, Bischof 1690) zeigten sich seit 1708 Anzeichen einer geistigen Störung (manisch-depressives Irresein?)[81]. Auf die Dauer ließ sich dies nicht verheimlichen. 1714 erhielt Alexander Sigismund in Franz Johann von Stauffenberg einen Koadjutor, dem die Administration des Hochstifts übertragen wurde. Doch gelang es der pfälzischen Dynastie, 1718 Alexander Sigismund wieder in die Verwaltung einsetzen zu lassen. (Selbstverständlich wurde er fortan durch pfälzische Vertrauensleute abgeschirmt). Trotzdem hatte er bei weiteren Wahlen keine Chancen mehr. Ähnlich war es bei Johann Theodor von Bayern (1703–1763)[82]. Sein Image war aus anderen Gründen nicht allzu gut. Dies bekam er bei vielen Bischofswahlen zu spüren.

b) Nicht immer waren die Domkapitel bereit, sich in das politische System einer großen Dynastie eingliedern zu lassen. Vor allem bei den von

der Ritterschaft dominierten Hochstiften (Mainz, Würzburg, Bamberg, Eichstätt, Konstanz) war die grundsätzliche Abneigung gegenüber fürstlichen Kandidaten groß, oft unüberwindlich. Die Gründe lagen auf der Hand. Es war aber mitunter recht riskant, die Großen zu brüskieren. So weigerte sich 1689 das Domkapitel von Konstanz, auf kaiserlichen „Wunsch" hin einen Pfalz-Neuburger zu wählen. Umgehend bekamen die Herren die Ungnade zu spüren: Der Wiener Hof ließ die Wahl in Rom kassieren[83].

Recht tapfer war auch das Kapitel von Freising. Es widerstand einige Male den Forderungen aus München[84]. Doch mußte das Domkapitel meist nach einiger Zeit nachgeben und einen bayerischen Prinzen als Koadjutor annehmen (so 1724 Johann Theodor). Ähnlich mutig waren 1723 die Chorherren von Berchtesgaden. Sie weigerten sich rundweg, den von Bayern präsentierten Kandidaten, nämlich Prinz Johann Theodor, zu wählen. Die Regierung in München war ob soviel Frechheit und Unverfrorenheit entsetzt. Man drohte mit einer militärischen Besetzung des Stiftes. Es nützte alles nichts. Am Ende blieb dem Hof nichts anderes übrig, als einzulenken und den neuen Propst, der aus dem Kapitel kam, anzuerkennen[85].

c) Daß solche „Trotz-Reaktionen" der Wahlgremien nicht immer gut waren, zeigte sich in Münster 1650. Das Domkapitel wollte damals das Hochstift aus den Händen und Händeln der Großen lösen. Man wählte deshalb keinen Bayern, sondern aus den eigenen Reihen Christoph Bernhard von Galen (1606–1678). Die Erfahrungen mit dem neuen Oberhirten waren nicht nur erfreulich. Im nachhinein kann man sagen, daß ein Bischof, der in ein politisches System von europäischen Dimensionen eingebunden war, sich nicht in solche Abenteuer eingelassen hätte, wie es Christoph Bernhard von Galen (seiner militärischen Aktionen gegen die neugläubigen Holländer oder die widersetzliche Stadt Münster wegen auch „Kanonenbischof" genannt) unbekümmert getan hat[86].

d) Auch die römische Kurie war nicht immer zur Hilfe bereit. Zwar ist es schwierig, Grundsätze und eindeutige Linien bei der Gewährung oder Nicht-Gewährung von Vergünstigungen (z. B. Wählbarkeitsbreven) zu erkennen. Von einigem Einfluß auf das weitere Verhalten der Reichskirche gegenüber war das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731[87]. Clemens XII. schrieb damals vor, daß künftighin jeder Bischof in Deutschland nur noch zwei Diözesen haben dürfe. Werde er in einer dritten gewählt oder postuliert, so müsse er vor der päpstlichen Bestätigung eine der beiden anderen aufgeben. An diese Vorschrift haben sich auch die späteren Päpste gehalten. Die bisher üblichen Kumulationen wurden dadurch beträchtlich eingeschränkt. Es gab nur eine Ausnahme, nämlich 1744. Benedikt XIV. gestand damals einem Bruder des wittelsbachischen Kaisers Karl VII., dem mehrfach genannten Johann Theodor zu, neben Freising und Regensburg noch Lüttich als dritte Diözese zu übernehmen.

Karl Theodor von Dalberg, der einige Jahrzehnte später in drei Spren-

geln (Mainz, Konstanz, Worms) Koadjutor wurde, darf hier außer Betracht bleiben. Als er 1802 die Regierung der rechts des Rheins verbliebenen Teile der Diözesen Mainz und Worms übernehmen konnte (Bischof von Konstanz war er seit 1800), war das ganze Reichskirchensystem bereits im Umbruch begriffen. Heute wissen wir, daß dieser Umbruch der unmittelbare Vorbote eines völligen Zusammenbruchs war.

* Vortrag beim Symposion der Mitarbeiter am neuen Bischofslexikon in Rom, 20.–24. September 1987. Der Text wurde für den Druck durchgesehen und um Anmerkungen erweitert.

1 Einen Überblick bietet *H. Feine,* Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, 1648–1803 (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 97/98) (Stuttgart 1921). – Ergänzend dazu *R. Reinhardt,* Kontinuität und Diskontinuität. Zum Problem der Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge in der neuzeitlichen Germania Sacra, in: Der dynastische Fürstenstaat. Zur Bedeutung von Sukzessionsordnungen für die Entstehung des frühmodernen Staates. Hrsg. von *J. Kunisch.* (= Historische Forschungen 21) (Berlin 1982) 115–155; *ders.,* Die Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge in der neuzeitlichen Reichskirche. Mit einem Ausblick auf die Fürstpropstei Ellwangen, in: Ellwanger Jahrbuch 31 (1985/86) 13–43. – Die Daten der Bischöfe in: Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series. Volumen quartum per Patritium Gauchat; volumen quintum, sextum et septimum per Remigium Ritzler et Priminum Sefrin. Padua 1935–1968 (zit.: *Eubel*). Ein Verzeichnis aller Domherren bietet *P. Hersche,* Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert. 3 Bde. (Bern 1984).

2 Von den sechs Prinzen, die in der Reichskirche begegnen *(Hersche* [Anm. 1] Bd. 1, 209) machte allein Hermann Markus (1628–1691) eine beachtenswerte Karriere. Über ihn auch *A. Haemmerle,* Die Canoniker des hohen Domstiftes zu Augsburg bis zur Säcularisation (o. O. 1935) 14 Nr. 55. Er war Domherr in Köln, Paderborn, Münster (nicht bei Hersche), Salzburg, Augsburg und Straßburg. Dazu auch: Regesten zur deutschen Geschichte aus der Zeit des Pontifikats Innocenz' X. (1644–1655), mitgeteilt von *W. Friedensburg,* in: QFIAB 5 (1903) 60–124, 94 (Nr. 492) 1651 Dezember 4 – Markgraf Wilhelm von Baden an Papst Innocenz X.: Dank für das Großkreuz von St. Johann in Jerusalem und die Propstei und ein Kanonikat in Paderborn und Münster für Sohn Hermann. – 1662 bemühte sich der junge Markgraf auch um die Doppelabtei Murbach-Luders. Dazu *A. Gatrio,* Die Abtei Murbach im Elsaß. Nach Quellen bearbeitet. 2. Band (Straßburg 1895) 391 f. Trotz seiner kirchlichen Pfründen stand der Markgraf „dauernd in militärischen Diensten". 1663 führte er als Oberst in Ungarn die burgundischen Kreistruppen gegen die Türken. Später wurde er Generalfeldmarschall und Gouverneur von Raab. Hermann Markus starb am 2. Oktober 1691. Mit Ausnahme von Köln hatte er seine Kanonikate alle im Laufe der Jahre resigniert.

3 Zusammenfassend *Feine* (Anm. 1) 45–53

4 Für die vorausliegende Zeit vgl. *Reinhardt,* Kontinuität (Anm. 1) 131, 154 f; *ders.,* Koadjutorie (Anm. 1) 21–23, 42 f. – Einen Überblick über die Bemühungen im ausgehenden 16. Jahrhundert auch bei *H. Noflatscher,* Glaube, Reich und Dynastie. Maximilian der Deutschmeister (1558–1618) (= Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 11) (Marburg 1987) 57–66.

5 Die habsburgische „Sekundogenitur" im Hochmeisteramt des Deutschen Ordens begann 1585 mit Erzherzog Maximilian (1558–1618). Über ihn neuerdings *Noflatscher* (Anm. 4) passim. – Zur weiteren Politik Habsburgs im Deutschen Orden vgl. *Reinhardt,* Kontinuität (Anm. 1) 133–138.

6 Seit einem Vergleich von 1535 ernannte bei Erledigung des Bistums Gurk das Haus Österreich zweimal nacheinander den Bischof, jedes dritte Mal stand das Ernennungsrecht

dem Erzbischof von Salzburg zu. Dazu *W. Seidenschnur,* Die Salzburger Eigenbistümer in ihrer reichs-, kirchen- und landesrechtlichen Stellung, in: ZSavRGkan 9(1919) 177–287, bes. 270–280.

[7] *R. Reinhardt,* Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie, in: HJ 84 (1964) 118–128; *K. Jaitner,* Reichskirchenpolitik und Rombeziehungen Philipp Wilhelms von Pfalz-Neuburg von 1662 bis 1690, in: AHVNrh 178 (1976) 91–144; *J. Kumor,* Die Ämter und Würden des Breslauer Bischofs Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1683–1732) im Lichte der päpstlichen Korrespondenz im Breslauer Diözesanarchiv, in : ArSKG 41 (1983) 241–247.

[8] *Jaitner* (Anm. 7) passim.

[9] *K. Th. Heigel,* Die Wittelsbachische Hausunion vom 15. Mai 1724, in: SAM 1891 (München 1892) 255–310.

[10] Dazu *Reinhardt* (Anm. 7) 120.

[11] *A. von Württemberg,* „Die letzte Generation". Glanz und Macht des Hauses Neuburg vor seinem Erlöschen, in: 475 Jahre Fürstentum Pfalz-Neuburg. Katalog zur Ausstellung im Schloß Grünau bei Neuburg an der Donau, 20. Juni 1980 bis 19. Oktober 1980 (München 1980) 76–83.

[12] *Eubel* 4, 370.

[13] *J. F. Foerster,* Kurfürst Ferdinand von Köln. Die Politik seiner Stifter in den Jahren 1634 bis 1650. (= Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte 6) (Münster 1976) 388–393.

[14] NDB 11 (1977) 234–237 *(H. W. Schmidt);* 15 (1987) 234–238 *(H. W. Herrmann).*

[15] Zum Folgenden auch *Reinhardt* (Anm. 7) 120 Anm. 8.

[16] Zur Biographie der beiden Prinzen vgl. auch *Fr. Keinemann,* Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert. Verfassung, persönliche Zusammensetzung, Parteiverhältnisse. (= Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung 11) (Münster 1967) 252, 265.

[17] *Fr. Keinemann,* Die Wahl des Prinzen Karl Joseph von Lothringen zum Fürstbischof von Osnabrück (1698), in: Osnabrücker Mitteilungen 74 (1967) 191–197.

[18] Dazu *Keinemann* (Anm. 16) 126–141 (die turbulente Neuwahl war 1706).

[19] *R. Reinhardt,* Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat". (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2) (Wiesbaden 1966) 102–106.

[19a] *M. Braubach,* Lothringische Absichten auf den Kölner Kurstuhl 1712/13, in: HJ 56 (1936) 59–66.

[20] *Reinhardt* (Anm. 7) 120 Anm. 8.

[21] Dazu mit Einzelbelegen *R. Reinhardt,* Konvertiten und deren Nachkommen in der Reichskirche der frühen Neuzeit, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8 (1989).

[22] *M. Braubach,* Kölner Domherren des 18. Jahrhunderts, in: Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschrift für Wilhelm Neuss. (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 5) (Düsseldorf 1960) 233–258, hier 247.

[23] *Braubach* (Anm. 22) 256.

[24] Dazu die Korrespondenz in Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Geistliche Wahlakten 9. Auch *R. Reinhardt,* Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert. Zugleich ein Beitrag zur politischen Geschichte des Stiftes, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahrfeier (Ellwangen 1964) Band 1, 316–378, hier 376.

[25] *Reinhardt* (Anm. 19) 152–157.

[26] Dazu die Korrespondenz in Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Geistliche Wahlakten 9.

[27] Nach dem Verlust des Deutschordenslandes in Preußen im 16. Jahrhundert war wiederholt die Inkorporation der Fürstpropstei in den Deutschen Orden ventiliert oder befürchtet worden. Dazu *Reinhardt* (Anm. 24) 323–328; *Notflatscher* (Anm. 4) 189.

[28] *A. Wandruszka,* Leopold II. Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser. 2 Bde. (Wien/München 1963/65), vor allem Stammtafel in Band 2, 388. Von den Söhnen war Karl Ludwig (1771–1847) wenige Jahre Koadjutor bzw. Hoch- und Deutschmeister des Deutschen Ordens. 1804 folgte ihm sein Bruder Anton Viktor (Koadjutor seit 1803), der das Amt bis zu seinem Tod (1835) innehatte. Der jüngste Sohn Rudolf (1788–1831) war von 1805 bis 1811 Koadjutor in Olmütz, dort von 1819 bis 1831 Erzbischof. Seit 1819 Kardinal. Dazu *Eubel* 7, 290 f.

[29] *M. Braubach,* Die vier letzten Kurfürsten von Köln. Ein Bild rheinischer Kultur im 18. Jahrhundert (Bonn/Köln 1931) 103–139; *ders.,* Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof zu Münster (Wien-München 1961); *F. Oldenhage,* Kurfürst Erzherzog Maximilian Franz, Hoch- und Deutschmeister, 1780–1801. (= Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 34) (Bad Godesberg 1969).

[30] Dazu *K. O. von Aretin,* Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 38) (Wiesbaden 1967) Teil 1, 131–136; *Braubach,* Max Franz (Anm. 29) 51–64.

[31] Zu den Bemühungen der folgenden Jahre vgl. auch *E. Glas,* Studien über den Einfluß Joseph II. auf die deutschen Bischofswahlen. Diss. phil. Wien 1949 (Mskr.).

32 *K. O. von Aretin,* Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des Alten Reichs. Ein Beitrag zur Problematik der Reichsauflösung, in: Festgabe Joseph Lortz. Band 2: Glaube und Geschichte (Baden-Baden 1958) 181–241, 186 f.

[33] Politische Correspondenz Friedrichs des Großen. Neue Reihe: Vom bayrischen Erbfolgekrieg bis zum Tode Friedrichs des Großen. 45. Band: November 1780 bis Juni 1781. Bearb. von *G. B. Volz* (Berlin 1937) passim (Register).

[34] So in einem Brief an Oberst von Goltz vom 1. Januar 1781, ebd. 146.

[35] *L. von Ranke,* Die deutschen Mächte und der Fürstenbund. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790. Erster Band (Leipzig 1871) 95.

[36] Um die Mitte des Jahres 1780 beriet das Domkapitel von Speyer über die Möglichkeit, Maximilian Franz zum Koadjutor (und damit später zum Nachfolger) des Bischofs zu machen. Dazu *R. Reinhard,* Die Frage eines Koadjutors für Fürstbischof Limburg-Stirum von Speyer, 1770–1797, in: FDA 78 (1958) 172–182.

[37] Eine Koadjutorie für Erzherzog Karl Ludwig (1771–1847). Dazu *Aretin* (Anm. 32) 190.

[38] Bischof César François Constantin de Hoensbroeck starb im selben Jahr. Als Nachfolger hatte Staatskanzler Kaunitz den 16jährigen Erzherzog Joseph (1776–1847) vorgesehen. Dazu *Aretin* (Anm. 32) ebd.

[39] Ludwig Graf von Cobenzl. Geboren in Laibach 1744. Domizellar in Eichstätt 1761, hier Kapitular 1773. Dompropst 1781. Gestorben 1792. Auch Domherr in Lüttich 1765 bis 1779. Freundliche Auskunft von Diözesanarchivar Brun Appel in Eichstätt vom 15. Dezember 1987.

[40] Dazu *Aretin* (Anm. 30) 1, 135 (mit Literatur).

[41] Dazu *Glas* (Anm. 31) 114–133; ergänzend dazu Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Kleinere Reichsstände 88. Die Aktion hatte keinen Erfolg, da sich der Regensburger Bischof, Anton Ignaz von Fugger, rundweg weigerte, Maximilian von Rodt als Koadjutor anzunehmen. Die Gründe: Alter, zerrüttete Finanzen des Kandidaten.

[42] *Keinemann* (Anm. 16) 207–219; *B. Bastgen,* Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hrsg. und bearb. von *R. Haas,* 3 Teile. (München 1978) Teil 1, 103–108; *E. Hegel,* Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit, 1688–1814. (= Geschichte des Erzbistums Köln 4) (Köln 1979) 494–496.

[43] *Bastgen* (Anm. 42) Teil 1, 229.

[44] *Braubach,* Max Franz (Anm. 29) 407–431.

[45] *Aretin* (Anm. 32) 239 Anm. 195 weiß zu berichten: „Die Franzosen wären 1803 bereit gewesen, das Erzstift Köln unter Erzherzog Anton zu erhalten, wenn sich Preußen nicht mit

allen Mitteln dagegen gesträubt hätte." – Dem widerspricht ein Bericht, den Giuseppe Kardinal Spina, päpstlicher Sondergesandter in Paris, über ein Gespräch mit Napoleon niedergeschrieben hat: „Schließlich sagte Napoleon, er habe noch nichts beschlossen, er könne wohl der Erhaltung der drei Kurfürsten zustimmen, wenn nur für Köln kein Erzherzog gewählt werde; dem werde er sich stets widersetzen." Ähnliches berichtete auch Antonio Severoli. *Bastgen* (Anm. 42) 225.

46 *H. Raab,* Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit, 1739–1812. Band 1: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert (Freiburg 1962).

47 Zur rechtlichen Begründung für diese Haltung vgl. unten S. 229.

48 *Raab* (Anm. 46) 307–316.

49 Hier war der Prinz seit 1770 Koadjutor, seit 1787 Fürstpropst.

50 Karl Theodor von Dalberg an Bischof Maximilian von Rodt (Konstanz), Wien 1798 Mai 8, Universitätsbibliothek Heidelberg, Handschrift 696, fol. 114–118. Die Reaktion des Domkapitels von Konstanz, 1798 Mai 22, ebd.

51 Aus der umfangreichen Literatur sei für die Frühzeit auf *G. v. Lojewski,* Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. (= Bonner Historische Forschungen 21) (Bonn 1962), verwiesen. Eine Erwähnung verdient noch *K. Unkel,* Die Coadjutorie des Herzogs Ferdinand von Bayern im Erzstift Köln, in: HJ 8 (1887) 245–270, 583–608. – Für die spätere Zeit *Braubach,* Kurfürsten (Anm. 29); *ders.,* Das Kölner Domkapitel und die Wahl von 1688, in: AHVNrh 122, 1933, 51–117, bes. 56–90; *ders.,* Wilhelm von Fürstenberg (1629–1704) und die französische Politik im Zeitalter Ludwig XIV. (= Bonner Historische Forschungen 36) (Bonn 1972) vor allem 421–478; *M. Weitlauff,* Kardinal Johann Theodor von Bayern, 1703–1763, Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik. (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 4) (Regensburg 1970); *ders.,* Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements und österreichisch-bayerischen Gegensatzes, in: Wittelsbach und Bayern. Band II/1: Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657. Hrsg. von *H. Glaser* (München/Zürich 1980) 48–76; *ders.,* Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel, 1679–1726. Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges, 1679–1701. (= Münchener Theologische Studien. Historische Abteilung 24) (St. Ottilien 1985); *ders.,* Kardinal Johann Theodor von Bayern, Fürstbischof von Regensburg, Freising (1727–1763) und Lüttich, in: Christenleben im Wandel der Zeit. Hrsg. von *G. Schwaiger.* Band 1: Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Freising (München 1987) 272–296.

52 *K. Th. Heigel,* Die Wahl des Prinzen Philipp Moriz von Bayern zum Bischof von Paderborn und Münster, in: SAM (1899) II (München 1900) 347–409.

53 *Aretin* (Anm. 32) 189.

54 1781 wurde eine bayerische Zunge des Ordens gegründet, vornehmlich zur Versorgung des Hofadels und der illegitimen Nachkommen des Kurfürsten. Hierfür wurde vor allem das vom bayerischen Staat sequestrierte Vermögen des 1773 aufgehobenen Jesuitenordens herangezogen. Die bayerische Zunge bestand aus zwei Großprioraten (Bayern, Neuburg). Dazu *L. Steinberger,* Die Gründung der baierischen Zunge des Johanniterordens. Ein Beitrag zur Geschichte der Kurfürsten Max II. Emanuel, Max III. Joseph und Karl Theodor von Bayern. (= Historische Studien 89) (Berlin 1911).

55 *Reinhardt* (Anm. 21) passim.

56 *W. Kohl,* Nassauische Absichten auf das Bistum Münster. Die Bewerbung des Johann Ludwigs Grafen zu Nassau-Hadamar um den Bischofsstuhl, 1650, in: Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde 36 (1958) 91–102.

57 Dazu *Reinhardt* (Anm. 21).

58 *K. O. von Aretin,* Höhepunkt und Krise des Deutschen Fürstenbundes. Die Wahl Dalbergs zum Coadjutor von Mainz (1787), in: HZ 196 (1963) 36–73, 44ff; *G. Christ,* Geistliche Fürsten des ausgehenden 18. Jahrhunderts im Lichte der Wiener Diplomatie, in: Aschaffen-

burger Jahrbuch für Geschichte, Landeskunde und Kunst des Untermaingebietes 8 (1984) 289–310, 305.

59 1580 war Andreas von Österreich, der Sohn des Erzherzogs Ferdinand von Tirol (1529–1595), Koadjutor, 1591 Bischof geworden. Andreas starb im Jahre 1600. Der Versuch, den jungen Erzherzog Karl (1590–1624) zum Nachfolger zu machen, mißlang. Karl konnte erst bei der nächsten Wahl 1613 durchgesetzt werden. 1641 wurde die Kandidatur des elfjährigen Sigismund Franz betrieben, doch ohne Erfolg. Auch 1647 scheiterte Sigismund Franz. Das Domkapitel wählte „per acclamationem" Anton von Crosini. Dazu *J. Gelmi*, Kirchengeschichte Tirols (Innsbruck-Wien-Bozen 1986) 147 f.

60 Dazu *H. Widmann*, Geschichte Salzburgs. 3. Band (1519–1805) (Gotha 1914) 188 f.

61 Der eigentliche Grund für das Statut war die Absicht des Erzbischofs Wolf Dietrich von Raitenau, Koadjutorien für einen Habsburger (Erzherzog Leopold) oder einen Bayernprinzen zu verhindern. Ein solcher Koadjutor hätte sicherlich seine Absicht vereitelt, das Erzstift zu Gunsten seiner Familie zu säkularisieren.

62 Dazu *Reinhardt* (Anm. 19) 88–97.

63 Dazu vor allem die Untersuchung von *Lojewski* (Anm. 51).

63a Darüber zusammenfassend *H. Raab*, Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation, in: Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. von *A. Rauscher*. (= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) (München/Paderborn/Wien 1976) 9–41.

64 Als Beispiel vgl. die Beziehungen Österreichs zur Diözese Konstanz, dargestellt bei *Reinhardt* (Anm. 19) 232–314; Zustimmend *G. Lutz*, in: QFIAB 48 (1968) 435–439; Zusammenfassend *R. Reinhardt*, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967 (München-Freiburg/Breisgau 1967) 155–178; *ders.*, Der Wandel des geschichtlichen Verhältnisses von Kirche und Staat, in: Säkularisationen in Ost- und Mitteleuropa. Zur Klärung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter, von Kirche und Staat in der Neuzeit (Köln/Wien 1984) 15–32. – Ein gutes Beispiel für die Rezeption des kanonischen Rechts in der neuzeitlichen Kirche und der daraus resultierenden Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat war das Asylrecht. Dazu *R. G. Bindschedler*, Kirchliches Asylrecht (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz. (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 32/33) (Stuttgart 1906).

65 *J. Hirn*, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder (Innsbruck 1885/1888) Bd. 2, 404 f; *Reinhardt* (Anm. 19) 37–41.

66 Vgl. dazu den Sammelband: Der dynastische Fürstenstaat. Zur Bedeutung von Sukzessionsordnungen für die Entstehung des frühmodernen Staates. Hrsg. von *J. Kunisch*. (= Historische Forschungen 21) (Berlin 1982) (Register). Vor allem zu beachten *W. Schulze*, Hausgesetzgebung und Verstaatlichung im Hause Österreich vom Tode Maximilians I. bis zur Pragmatischen Sanktion, ebd. 253–271. – Mitunter dienten die Möglichkeiten der Reichskirche als apologetisches, wenngleich vordergründiges Argument für den Katholizismus. 1710 besuchte der Apostolische Vikar für Norddeutschland, Agostino Steffani, Herzog Ernst Ludwig von Sachsen-Meiningen (1672–1724). Man sprach auch über eine mögliche Konversion des Fürsten. Dabei verwies Steffani auf den Großvater des Herzogs, Ernst den Frommen von Sachsen-Gotha (1601–1672), der sein Land unter sieben Söhnen hatte aufteilen müssen. Dadurch waren nur noch kleine Territorien möglich gewesen. Als Ursache verwies der Vikar auf den „Lutheranismus"; durch ihn war die Möglichkeit, einige der Söhne mit kirchlichen Pfründen zu versorgen, weggefallen. Dazu *F. W. Woker*, Agostino Steffani, Bischof von Spiga i. p. i., Apostolischer Vicar von Norddeutschland, 1709–1728. (= Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft 1886, 3) (Köln 1986) 32–35. – Zu den vielen Teilungen in der Ernestinischen Linie des Hauses Sachsen vgl. *Th. Klein*, Verpaßte Staatsbildung? Die wettinischen Landesteilungen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Der dynastische Fürstenstaat 89–114.

67 Über ihn *G. Schwaiger*, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg, 1649–1691. (= MthSt [H] 6) (München 1954).

[68] *A. Schulte,* Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte. 3. Aufl. (Darmstadt 1958).

[69] *Schulte* (Anm. 68) 49.

[70] Dieses Amt wurde, soweit die Familie einen Kandidaten stellen konnte, seit 1585 mit einem Habsburger besetzt. Dazu *Reinhardt,* Koadjutorie (Anm. 1) 23–25 .

[71] *Oldenhage* (Anm. 29) passim; B. *Demel.* Das Priesterseminar des Deutschen Ordens zu Mergentheim. (= Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 12) (Bonn-Bad Godesberg 1972) passim. – Auch der Landkomtur von Elsaß-Burgund in Altshausen unterhielt ein eigenes, wenngleich sehr kleines Priesterseminar.

[72] 1780 mußte der Wiener Hof für die Wahlen in Köln und Münster die Summe von 948 000 fl aufbringen. Dazu *W. Baum,* Die Wahl des Erzherzogs Maximilian Franz zum Koadjutor des Kurstiftes Köln und des Fürstbistums Münster (1779/80), in: MIÖG 81 (1973) 139–147.

[73] Ein Beispiel war die Koadjutorwahl in Mainz 1670, bei der Frankreich zu den „Erkenntlichkeiten" für die Domherren und die römischen Taxen schließlich 70 000 Taler beisteuerte. Dazu *G. Christ,* Lothar Friedrich von Metternich-Burscheidt, Erzbischof von Mainz, Bischof von Speyer und Worms. (= Beihefte zum Aschaffenburger Jahrbuch 2) (Aschaffenburg 1985) 17.

[74] *Christ* (Anm. 58) 307.

[75] *Braubach* (Anm. 22) 235.

[76] Dazu die Untersuchung von *Heigel* (Anm. 52).

[77] *Eubel* (Anm. 1) 5, 420; dazu auch die umfangreiche Korrespondenz in München Geheimes Hausarchiv, Korrespondenzakten 1106.

[78] Dazu *Weitlauff,* Reichskirchenpolitik (Anm. 51) 144–146.

[79] Ein Beispiel war das Hochstift Speyer. Dazu *Reinhard* (Anm. 36) 172–182.

[80] Dazu *Braubach,* Max Franz (Anm. 29) 54–56.

[81] Dazu zusammenfassend *Reinhardt* (Anm. 19) 102–106.

[82] Über ihn neuerdings die Arbeiten von *Weitlauff* (Anm. 51).

[83] *Reinhardt* (Anm. 19) 77–85.

[84] Dazu *Reinhardt,* Koadjutorie (Anm. 1) 18–20 (mit Literatur).

[85] *J. E. v. Koch-Sternfeld,* Geschichte des Fürstenthums Berchtesgaden und seiner Salzwerke, in drey Büchern (Salzburg-München 1815) 3, 61 f.; *Weitlauff,* Johann Theodor (Anm. 51) 179.

[86] Vgl. dazu unter anderem: Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678). Hrsg. von *A. Schröer* (Münster 1972) (vor allem S. 1–145: Einführung und Biographie).

[87] *R. Reinhardt,* Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens XII. (1730–1740). Das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731, in: ZKG 78 (1967) 271–299.

Bischof und Domkapitel im Licht der Wahlkapitulationen in der Neuzeit*

Von KONSTANTIN MAIER

Einleitung

Im Vergleich zu den weltlichen Regenten, meinte Friedrich Carl Freiherr von Moser (1723–1798) 1787 in seinem Werk „Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland", komme nur den geistlichen Fürsten „in buchstäblicher Bedeutung des Worts der Name eines Staats-Verwalters zu, weil schlechte, nachtheilige, unbesonnene Handlungen ihm nicht so wie einem weltlichen Souverain ungenossen hingehen, weil er das wachende Auge seines Capitels über und um sich hat und selbst in dem, was er nach seiner Erkänntniß als gut, nüzlich und nöthig erachtet, mit weit mehr Hindernissen als ein weltlicher Fürst, zu kämpfen"[1] habe. Trotz Mosers eher positivem Urteil bestritten andere Wortführer des aufgeklärten Absolutismus Ende des 18. Jahrhunderts das Existenzrecht der geistlichen Staaten oder verlangten zumindest radikale Reformen. Zwangsläufig in das Kreuzfeuer der Kritik geriet der unauflösbare Konnex zwischen dem Domkapitel und dem geistlichen Reichsfürsten[2].

Das Verhältnis Bischof–Domkapitel blieb auch in der Neuzeit komplex und sensibel. Reformation und Gegenreformation bedeuteten für das korporative Selbstverständnis keine besondere Zäsur, wie man annehmen möchte. Die Domkapitel „reformierten" sich nicht selbst, sondern verteidigten ihre autonome Verfassung, fixiert und kodifiziert in den Statuten und dem sogenannten „alten Herkommen"; beides war für Bischof und Stift gleichermaßen verbindlich. Das Verhältnis begründete aber nicht allein der rechtliche Status, sondern es „lebte" in diesem Rahmen von den beteiligten Personen (dem Bischof, den Kapitularen und dem übrigen niederen Stiftsklerus) und wurde wesentlich mitbestimmt von den Interessen des reichskirchlichen Adels, vom Nexus zu Kaiser und Reich, sowie dem direkten oder indirekten Einfluß Roms oder der Nuntien[3].

Nicht weniger standen Bischöfe und Domkapitel im territorialen und reichskirchlichen Spannungsfeld, das die Interessen eines Stiftes bei weitem überstieg, sich meistens aber „in concreto" darin widerspiegelte. Die Verknüpfung von Bistumspolitik, Konfessionalität und katholischen Hausmachtsinteressen der Habsburger und Wittelsbacher war seit dem 16. Jahrhundert von anderen Prioritäten bestimmt, als ausschließlich Stiftsinteressen zu wahren. Hier herrschte der Primat der Politik; dem hatten die Domkapitel nur selten „Politisches" entgegenzusetzen[4].

Das „wache Auge" der Domkapitel gegenüber den Bischöfen hatte seine rechtliche Grundlage im vielzitierten Wahlkapitulationswesen; jenen Urkunden, die in herausragender Weise Ausdruck der „dualen" Verfassung der Domstifte sind. Es gilt zu beachten: Domkapitel waren ihrem Wesen nach keine neuzeitlichen, sondern im Mittelalter gewachsene Institutionen und deren Wahlkapitulationen (dem Aufbau und Inhalt nach) bestenfalls spätmittelalterliche Instrumente, das Ergebnis geistlicher Feudalbildung. Ziel und Zweck der Kontrakte bestanden (noch mittelalterlich!) in der Observation überkommener Rechte (u. a. Privilegien und Gewohnheiten) und den Versuchen, über die Vorschriften den Einfluß auf die geistliche und weltliche Regierung der Bischöfe zu behaupten und auszudehnen. Die jeweilige Akkomodation einzelner Artikel oder die Aufnahme aktueller Vorschriften dienten einerseits der Rechtssicherung, andererseits sollten sie helfen, die Stiftsinteressen zu wahren[5].

Darin bewiesen die Domkapitel mehr Flexibilität, als man ihnen gemeinhin zutraut. Dem Kenner von Wahlkapitulationen bieten diese Instrumente wichtige Indikatoren für die Kontinuität, die Risiken und den Wandel in den geistlichen Staaten, auch wenn den Urkunden der Form und Überlieferung nach der „progressive" Zug fehlt. Die Artikel bildeten die „norma" und „regula" einer jeden bischöflichen und fürstlichen Regierung, wie es seit 1650 (nach einem kaiserlichen Schiedsspruch gegen Erzbischof Philipp Christoph von Sötern [1623–1652]) in den Trierer Wahlkapitulationen hieß[6]. Einzig das Stift Osnabrück erhielt 1650 eine in Nürnberg ausgehandelte „capitulatio perpetua", die den konfessionellen Status quo umschrieb und die jeweiligen Besitzstände garantierte. Das Domkapitel behielt seinen Einfluß, war es doch das Sinnbild der Einheit und Kontinuität des Stifts angesichts der wechselnden Landesherrschaft von evangelischen und katholischen Bischöfen[7].

Häufig ging die Kritik am Wahlkapitulationswesen zu Lasten der Domkapitel, deren „Machtgelüsten" und „Mißbräuchen". Zwar entzündete sich an den Vorschriften der Kapitulationen der Kampf um die Macht, aber der Boden einer breiten Solidarität zwischen Bischöfen und Domkapitel wurde in der Regel nicht verlassen; denn nur der Weg über die Korporationen führte zu den begehrten Bischofsstühlen. Pragmatisch schien vielmehr zu sein, was der Mainzer Kurfürst Lothar Franz von Schönborn (1655–1729) erfolgreich praktiziert hatte: Wer aufsteigen will, muß sich in den Domkapiteln Freunde, aber darf sich keine Gegner schaffen[8].

In einem ersten Teil sollen einige Anmerkungen zur Entwicklung des Kapitulationswesens in der Neuzeit gemacht werden, im zweiten zentrale Fragen des Verhältnisses Bischof–Domkapitel unter besonderer Berücksichtigung der geistlichen Regierung näher beleuchtet werden.

I. Zur Entwicklung des Wahlkapitulationswesens

Die Restauration der bischöflichen Gewalt galt als das große Programm der tridentinischen Kirchenreform. Dabei gerieten die Domkapitel unter den Druck gegenreformatorischer Einflüsse. Ihre Wahlkapitulationen galten als das größte Hindernis der Kirchenreform, und die römischen Nuntien und Visitatoren ließen nichts unversucht, die Urkunden in Rom kassieren zu lassen. Die Vorwürfe, von Bischöfen und Rom gleichermaßen erhoben, hatten zum Inhalt: Das „alte Stiftsherkommen" widerspreche (zumindest in Teilen) dem tridentinischen Recht und behindere die Bischöfe, ihre geistlichen Aufgaben zu erfüllen. Der Kampf gegen die Hüter der „alten" Ordnung war somit angesagt, gewonnen war er noch lange nicht. Langwierige Konflikte schwelten in den Stiften um die geistliche Jurisdiktion, die Besetzung kirchlicher Ämter, die Diözesansynoden, Priesterseminare oder Visitationen bis hin zur inneren Reform der Domkapitel; Beispiele des Reformwillens, die in einzelnen Wahlkapitulationen schon im 16. Jahrhundert regelmäßig wiederkehren. Selbst die Annahme der „professio fidei tridentina" und der Konzilsbeschlüsse als geeignetes Mittel der Klerusreform fand 1573 in Augsburg Eingang in die Wahlkapitulation für Bischof Johann Eglof von Knöringen (1573–1575)[9].

Das erwachende geistliche (konfessionelle) Selbstbewußtsein einzelner Bischöfe führte dazu, daß sie die Machtverhältnisse zu ihren Gunsten zu „reformieren" suchten. Man ging auf Distanz zu den Korporationen. Bischof Andreas Jerin (1585–1596) von Breslau beschwor nur widerwillig seine Wahlkapitulation, um eine Kraftprobe mit den Stiftsherren zu vermeiden[10]. Vergeblich begann der Passauer Bischof Urban von Trenbach (1561–1608) gegen den Willen des Domkapitels die Stiftsstatuten zu überarbeiten und hoffte auf eine römische Konfirmation. Es gelang dem reformfreudigen Bischof jedoch nicht, dem Kapitel seinen Willen aufzuzwingen[11]. Mehr Erfolg hatte dagegen Andreas Kardinal von Österreich (1589–1600) als Bischof von Konstanz, als er 1589 die Kapitulare – nach langem Streit – von ihm verfaßte Artikel unterschreiben ließ. Aus der Konföderation der Stiftsherren war in Konstanz vorübergehend ein bischöfliches Diktat geworden[12]. Zum Scheitern verurteilt war dagegen das absolutistische Bestreben des Salzburger Erzbischofs Wolf Dietrich von Raitenau (1587–1612), das Domkapitel im Mai 1606 mit einem „ewigen Statut" zu reformieren. Ähnlich wie Andreas von Österreich in Konstanz beschwor der Raitenauer das Tridentinum und forderte eine Akkomodation der Statuten im Sinne der kirchlichen Reform[13]. Solche „Reformversuche" der Bischöfe brachten einzelnen Domkapiteln (vorübergehend) einen erheblichen Machtverlust.

Wahlkapitulationen blieben im 17. Jahrhundert nicht in jedem Fall geheime exklusive Absprachen der Stiftsherren, sondern wurden mit den beteiligten politischen Mächten abgesprochen. Für den minderjährigen

Regensburger Bischof Philipp von Bayern (1579–1598) unterschrieben dessen Großvater Albrecht V. (1550–1579) und der Vater Wilhelm V. (1579–1597) die Artikel[14]. Unter den österreichischen Bischöfen Passaus (1598–1664) garantierte im 17. Jahrhundert Habsburg die Gültigkeit der Wahlabsprachen[15]. Direkten römischen Einfluß auf die Kapitulation gab es 1612 in Salzburg, als der Nuntius Diaz dem Domkapitel Konditionen und Punkte vorlegte, die man in die Wahlkapitulation für Erzbischof Mark Sittich von Hohenems (1612–1619) inserierte. Nicht zu vergessen ist der bayerische Einfluß auf die Salzburger Wahlen[16].

Das Zeitalter der Gegenreformation war in der Reichskirche die hohe Zeit der Kumulationen, Koadjutorien und Sekundogenituren (Habsburg, Wittelsbach oder Pfalz-Neuburg)[17]. Notwendigerweise wirkten sich diese kirchenpolitischen Konstellationen auf das Verhältnis von Bischof und Domkapitel aus. Hierzu läßt sich unter Berücksichtigung der Wahlkapitulationen der Tendenz nach folgendes feststellen: In den Stiften, in denen das Domkapitel den Bischof nicht „ex gremio" wählte, ist im 17. Jahrhundert ein erhebliches Anschwellen der Kapitulationsartikel zu beobachten, während in Konstanz – dort kamen die Bischöfe aus dem Kapitel – sich eine eher bescheidene kontinuierliche Entwicklung des Kapitulationswesens vollzog. Der Vergleich mit dem „habsburgischen" Passau ist offenkundig: Dort mußten die österreichischen Prinzen eine Hauptkapitulation und zwei Nebenkapitulationen akzeptieren[18], während in Konstanz die Zahl der Kapitulationsartikel zwischen 1600 und 1689 nur mäßig von 29 auf 39 Artikel angewachsen waren[19]. Diese Antwort der betroffenen Domkapitel gegenüber ihren „fürstlichen" Bischöfen war verständlich. Sie mußten annehmen, daß der Bischof nicht residierte, sondern die Verwaltung und Politik des Stifts weitgehend seinen Räten überließ. Hier fühlten sich die Domkapitel als die „Erbherren" eines Stiftes gefordert, weil man den eigenen Einfluß bedroht und die Stiftsinteressen gefährdet sah. Dies war mit ein Grund, weshalb im 17. Jahrhundert weniger die tridentinische Kirchenreform, vielmehr die Mitregierung der Domkapitel in den Stiften zum großen Thema der Wahlkapitulationen wurde.

Man kann dem Urteil von Hans Erich Feine in diesem Sinne zustimmen, daß im 17. Jahrhundert der Höhepunkt des Wahlkapitulationswesens ist, nimmt man dafür die Zahl der Artikel und deren Umfang als Grundlage[20]. Es fehlte aber nicht an gegenläufigen Bewegungen in dieser hohen Zeit der absolutistisch regierenden geistlichen Reichsfürsten. Unter dem Salzburger Erzbischof Johann Ernst von Thun (1683–1709) war das Verhältnis zum Domkapitel auf dem Tiefpunkt. Der eigenwillige Thun soll einmal von sich gesagt haben: „Ich bin der Herr und Fürst in meinem Lande, in allem und jedem lasse ich der Gerechtigkeit ihren Lauf und darin können mich weder der Papst noch der Kaiser irren"[21]. Fast zur gleichen Zeit geriet der Würzburger Bischof Johann Gottfried II. von Guttenberg (1684–1698) mit seinen Stiftsherren in einen für die Reichskirche folgenschweren Kapi-

tulationsstreit, bis Papst Innozenz XII. (1691–1700) am 22. September 1695 mit seiner berühmten Konstitution „Ecclesiae catholicae" alle in der Zeit der Sedisvakanz beschlossenen Kapitulationen verbot, während mit dem Elektus nach der Wahl erfolgte Absprachen in Rom auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft werden sollten. Obwohl die Wahlkapitulationen reichsgesetzlich geschützt waren, schloß sich 1698 Kaiser Leopold I. dem päpstlichen Verbot an[22]. Dennoch kam der päpstliche Entscheid nicht überraschend; denn an der Kurie war man seit dem 16. Jahrhundert fest davon überzeugt, daß die Wahlabsprachen vor dem kanonischen Recht nicht bestehen könnten und Fortschritte in der Kirchenreform verhinderten.

Von einem ungebrochenen fürstlichen Absolutismus der Bischöfe konnte im 18. Jahrhundert aber keine Rede sein[23]. Nicht alle geistlichen Reichsfürsten besaßen das Selbstbewußtsein des Trierer Kurfürsten Franz Ludwig von der Pfalz (1716–1729), der sich weigerte, die Wahlkapitulation zu beschwören. Er fühlte sich dem Domkapitel nur soweit verpflichtet, als der Eid mit dem Besten seiner Kirche, der Landesverfassung und den erzbischöflichen Gerechtsamen übereinstimmten. Schon sein Nachfolger Franz Georg Graf von Schönborn (1729–1759) beugte sich – wenn auch widerwillig – den ungerechtfertigten Ansprüchen der Stiftsherren[24]. Von Schönborn wissen wir, daß er grundsätzlich die duale Staatsform der geistlichen Staaten als sinnvoll und solche „Maaßregeln" wie die Wahlkapitulationen als notwendig anerkannte. Realistisch schrieb der Kurfürst dem Domkapitel: „Es wird in der Welt hart ein ganz uneingeschränktes Regierungssystem mehr zu finden seyn, und die allweise Vorsicht scheint hierinnfalls auch zum Besten der Domstifte Gränzen gesetzt zu haben"[25].

Trotz der „Innocentiana" blieb es bei der alten Praxis der Domkapitel, während der Sedisvakanz hinter verschlossenen Türen Kapitulationen, Projekte oder Puncta aufzusetzen. Die Konstanzer Stiftsherren legten 1704 Johann Franz von Stauffenberg (1704–1740) sogar die den Artikeln nach größte Kapitulation der Stiftsgeschichte zur Unterschrift vor[26]. Johann Jakob Moser hatte wohl glaubwürdige Informationen, wenn er versicherte, daß es in der Germania sacra nur drei Stifte gab, in denen die Reichsfürsten nicht mehr an ihre Kapitel gebunden waren. Kein Bischof wolle es mit dem Domkapitel verderben, exkludierte er doch in einem solchen Fall seine Familie bei späteren Bischofswahlen; außerdem käme ein römischer Prozeß dem Bischof teuer zu stehen. Den geistlichen Reichsfürsten bliebe nur der Kompromiß mit den „Erbherren"[27].

Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigten sich gewisse Auflösungserscheinungen. In Eichstätt setzte das Domkapitel sich bei den letzten Bischofswahlen (1781 und 1790) über ein von ihm selbst und Bischof Raimund Anton Graf von Strasoldo (1757–1781) erreichtes Reichshofratsurteil hinweg, in dem 1759 fast kein einziger Artikel unbeanstandet geblieben war. Das Domkapitel wies den Entscheid zurück, weil er die „über ville saecula bestandene Hochstüffts-verfassung verletze"[28]. Einen

letzten Streit um die Wahlkapitulation vor der Säkularisation gab es in Speyer, als Bischof August Graf von Limburg-Styrum (1770–1797) 1788 sein Domkapitel beim Kaiser verklagte. Aus Mainz kam der Rat an die Kapitulare, „für jetzt zu parieren und später einen gerechten Fürsten zu wählen, der durch eine perpetuirliche Kapitulation eine dauernde Verfassung geben sollte“[29]. Ein ähnliches Projekt nahm das Domkapitel 1788 nach der Wahl von Theodor von Dalberg zum Koadjutor in Mainz in Angriff. Dalberg wurde die bisherige Wahlkapitulation nicht mehr vorgelegt, sondern er schwor nur noch, „omnia pacta hactenus introducta ac nunc ulterius innovanda et reformanda“ zu halten. Das Domkapitel hatte die feste Absicht, mit einer „Capitulatio perpetua“ ein neues Staatsgesetz als pragmatische Sanktion des Erzstifts für ewige Zeiten zu entwerfen. Der Entwurf eines mehr als einhundert Artikel umfassenden Statuts wurde angefertigt und dem Koadjutor zugeschickt. Doch Dalberg „vergaß“ die Antwort[30].

Es hat den Anschein, daß Ende des 18. Jahrhunderts die Domkapitel selbst dem Kapitulationswesen zwiespältig gegenüberstanden. In den Kapiteln gab es Stimmen, in Zukunft auf die Wahlversprechen zu verzichten. Die Diskussion um die geistlichen Staaten mag hier zum Nachdenken geführt haben. Das Staatsbewußtsein aber litt wohl kaum darunter. Selbst noch 1797 beschworen die Trierer Landstände inmitten der Stürme der französischen Revolutionskriege pathetisch die Liebe zum kurtrierischen Vaterland und dem „Trierischen Nationalcharakter“[31]. Statt einer Reform der geistlichen Staaten kam die Säkularisation; das im Mittelalter gewachsene und in der Neuzeit unlösbare Verhältnis Bischof–Domkapitel hatte sich überlebt.

II. Das Verhältnis Bischof und Domkapitel

1. Autonomie und Mitregierung

Es mag überraschen, wie sich die Wahlkapitulationen der Stifte der Form und dem Inhalt nach gleichen. Die ursprüngliche Absicht der Domkapitel war die Privilegiensicherung, die Konfirmation der Autonomie und Exklusivität der Korporation in Stift und Diözese. Der rechtliche Status und die Aufgaben des Domkapitels fanden ihren Niederschlag in den Statuten. Hier dokumentierte man die innere Verfassung mit den Dignitäten, den Rechten und Pflichten der einzelnen Kapitulare in Chor und Kapitel bis hin zur Aufnahme neuer Mitglieder.

Der Schutz der Statuten gehörte zum unverzichtbaren Kern einer jeder Wahlkapitulation. Niemals haben die Bischöfe der Reichskirche diese Grundlage bestritten, sondern es galt als ihre erste und vornehmste Pflicht, diesen Status der Kapitel gegen alle Angriffe, kamen sie vom Kaiser oder Papst, zu verteidigen und alles in ihrer Macht Stehende zu tun, verlorene

Rechte (zum Beispiel das Wahlrecht der Domkapitel für die Dompröpste) zurückzugewinnen. Häufig boten in Konstanz und anderen Stiften die päpstlichen Provisionen auf Dompfründen oder die kaiserlichen „Primae Preces" den aktuellen Anlaß, die Integrität der Statuten zu beschwören. Leidenschaftlich verteidigten die Domkapitel im 18. Jahrhundert ihre adelige Exklusivität gegen die Infiltration „minderer" Bewerber und verschärften zu diesem Zweck je nach der Dignität eines Stiftes (reichsgräflich oder reichsritterschaftlich) ihre Adelsproben (Aufschwörungen)[32]; ein Faktum, das Johann Michael Seuffert 1790 in der Manier des Reformers feststellen läßt: „Viele Gründe des Rechts und der Politik begünstigten dies Übergewicht des Uradels und machen es unzerstörbar. Laßt uns also nicht mit Träumen von der künftigen Zerstörung dieses Übergewichtes spielen, sondern laßt uns vielmehr auf Mittel denken, dies Übergewicht für unser teutsches Vaterland so wohltätig zu machen, als es seiner Natur nach seyn kann"[33].

Um diesen unverzichtbaren Kern der Wahlkapitulation rankten sich viele Vorschriften, in denen die Domkapitel auf der Grundlage des mittelalterlichen Konsensrechtes ihre Mitregierung in Hochstift und Diözese noch im 17. und 18. Jahrhundert zielstrebig ausbauten. Zweifach sollte die Rolle der Domkapitel sein. Als Primarklerus einer Diözese beanspruchten sie das Recht, als „senatus ecclesiae" die ersten Ratgeber der Bischöfe zu sein. Als die „Erb- und Grundherren" der Stifte beanspruchten sie als „Condomini" eine selbständige politische Repräsentanz gegenüber dem geistlichen Reichsfürsten. Ohne sich in viele Einzelheiten verlieren zu wollen, den Wahlkapitulationen nach waren die Domkapitel in den Stiften dem Anspruch nach zu „Mitregenten" geworden. Sie kontrollierten sukzessiv die gesamte Verwaltung (in Konstanz bis hin zum Hausrat der Schlösser und Häuser), beanspruchten die Schlüsselstellen der Hof- und Landesgremien, befanden über Lehen, Finanzen und Steuern, eximierten sich selbst von Abgaben und Steuern und verfügten gemeinsam mit dem Landesherren über Archive und Kassen. In Zeiten der Abwesenheit der Bischöfe „regierten" Administratoren oder geistliche Statthalter im Namen von Bischof und Domkapitel das Stift. Außerdem behaupteten sich die Domkapitel als erste Landstände. Zahlreich erschienen ihre Vertreter auf den Landtagen in Hildesheim, Köln, Münster, Osnabrück, Paderborn und Salzburg[34]. 1743 verlangte das Konstanzer Domkapitel, an der Gesandtschaft des Bischofs am Schwäbischen Kreis beteiligt zu werden.

Trotzdem bleiben Zweifel, inwieweit es den Domkapiteln gelungen ist, mit ihren gewaltigen Ansprüchen, tatsächlich zu Mitregenten zu werden. Hatten die Beamtenregierungen der Bischöfe nicht einen großen Vorsprung vor den adeligen Stiftsherren?[35] Es bleibt ein Desiderat, die Effizienz der domkapitelschen Mitregierung in den geistlichen und weltlichen Ämtern und Gremien einzelner Stifte näher zu untersuchen.

2. Bischofswahl und Koadjutorie

Als das Kleinod ihrer Rechte galt den Domkapiteln das freie Bischofswahlrecht; häufig benützt als Machtmittel in den Intrigen der Politik und dem Feilschen um viel Geld. Das „Beharren" auf diesem Recht aber bewahrte den Stiften ein großes Stück an Eigenständigkeit. Bei einer Bischofswahl konnten die Stiftsherren familiären oder politischen Interessen entgegenwirken. Besonders der niedere Stiftsadel reagierte sensibel und vereitelte in seinem Wahlverhalten regelmäßig die Versuche einzelner Familien, „Erbfolgen" in einzelnen Stiften zu begründen. Die Diskontinuität bei Bischofswahlen entsprang zwar der Rivalität der einzelnen Familien und ihrem kirchlichen Versorgungsdenken, war aber auch bemerkenswertes Kennzeichen stiftischer Politik[36].

Um das Wahlrecht „in gremio" zu halten, war es den Bischöfen gelegentlich verboten worden, so 1723 dem Koadjutor Johann Theodor von Bayern in Freising[37], das Kardinalat anzunehmen. Es sollte vereitelt werden, daß die römische Kurie sich auf Umwegen des Wahlprivilegs bemächtigte. Das Konstanzer Domkapitel gab sich bei den Kardinälen Mark Sittich von Hohenems (1561–1589), Andreas von Österreich (1589–1600), Damian Hugo von Schönborn (1722/1740–1743) und Franz Konrad von Rodt (1750–1775) mit einer päpstlichen Konfirmation des Rechts zufrieden. Vorsicht ließ man aber auch gegenüber den Bischöfen und deren Absichten walten. Gab ein Bischof aus irgendwelchen Gründen sein Amt auf, hatte die Resignation in die Hände des Domkapitels zu erfolgen.

Als eine ernste Gefahr für die Stifte und das „Kleinod" des Wahlrechts bekämpften die Domkapitel Koadjutorien mit dem Recht der Nachfolge, Sukzessionen von finanzieller und politischer Bedeutung für die Stifte. Eigene Kapitulationen und Kontrakte, das Verbot, sich zu Lebzeiten des Bischofs in die Administration einzumischen oder das Stift vor dem Amtsantritt auch nur zu betreten, sollten eine vorzeitige Mitregierung der Koadjutoren verhindern und den finanziellen Schaden möglichst gering halten. Koadjutoren galten als notwendiges Übel und wurden in einzelnen Stiften sogar verboten, so in Mainz[38], zumindest aber an den Konsens des Domkapitels (zum Beispiel Basel, Freising, Konstanz, Trier)[39] gebunden. Nach den schlechten Erfahrungen mit der absolutistischen Regierung des Damian Hugo Kardinal von Schönborn verbot das Konstanzer Domkapitel dessen Nachfolger Kasimir Anton von Sickingen, einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge anzunehmen. Aufschlußreich war die fast stereotype Argumentation: Fühlte sich ein Bischof zum Regieren zu schwach, sollte er nicht einen Koadjutor begehren, sondern die Kapitulare zur Administration heranziehen.

Außerdem war die Koadjutorie ein Problem der Kumulation der Bistümer in der Reichskirche. Die Domkapitel mußten bestrebt sein, sich diesen politisch begründeten Ansprüchen entgegenzustellen. Man hatte eben nicht

nur gute Erfahrungen gemacht. So findet sich beispielsweise in den Kapitulationen von Münster im 18. Jahrhundert der Passus, der Elektus solle um keine weiteren Bistümer, Stifter oder andere hohe Würden und Ämter nachsuchen[40].

3. Domkapitel und geistliche Regierung

Diözesansynoden und (bischöfliche) Visitationen galten als die vorzüglichsten Mittel der tridentinischen Kirchenreform[41]. Die Synodalgesetze dokumentierten die Einheit zwischen partikularem und kanonischem Recht, zwischen dem Bischof als Gesetzgeber und seinem gehorsamen Diözesan- und Ordensklerus. Hier wirkten die Domkapitel als der Primarklerus der Diözese mit, saßen auf ihren Ehrenplätzen und verweigerten sich regelmäßig dann, wenn sie ihre Rechte und das „alte Herkommen" gefährdet sahen[42].

Bischöfliche Visitationen der Domstifte dagegen besaßen Seltenheitswert, gereichten doch solche Eingriffe den Stiftsherren zu Schimpf und Schande, wie es 1608 in Paderborn hieß. Dennoch ließ sich Bischof Dietrich von Fürstenberg (1585–1618) von seinem Vorhaben nicht abbringen und visitierte[43]. Drei Visitationen des Ordinarius erfolgten in Konstanz: die erste unter Andreas Kardinal von Österreich und unter Bischof Johann von Altensummerau-Praßberg (1644–1689), zwei weitere 1651 und 1672.

Die Kirchenreform lebte aber nicht allein von den synodalen Beschlüssen, vielmehr von den ausführenden geistlichen Organen. Dabei spielte das Ämterprivileg der Domkapitel eine bedeutsame Rolle. Trotz aller Unterschiede von Diözese zu Diözese läßt sich mit der gebotenen Vorsicht allgemein sagen: Das begehrteste geistliche Amt war zweifellos das des Generalvikars, unterschiedlich war der Anspruch auf die Würde des Weihbischofs und des Offizials. Beanspruchten die Stiftsherren diese Ämter nicht für sich selbst, so war zumindest die Vergabe an den Konsens des Domkapitels gebunden. In diesen Ämtern spürten die adeligen Kapitulare die bürgerliche Konkurrenz, die theologisch und kanonistisch gebildeten geistlichen Beamten, die die Konsistorien und Geistlichen Räte beherrschten. Es war kein Einzelfall, als sich der energische Konstanzer Generalvikar und Vertraute des Andreas Kardinal von Österreich, Johannes Pistorius, und das Domkapitel der bischöflichen Reformpolitik wegen unversöhnlich gegenüberstanden. Auch das Kölner Domkapitel fühlte sich tief gekränkt, als Erzbischof Ferdinand von Bayern (1612–1650) 1616 den einfachen Stadtpfarrer Adolf Schluckenius als „alter ego" berief, da der Erzbischof verpflichtet gewesen wäre, den Generalvikar aus dem Domkapitel (meistens sogar aus dem Kreis der „illustren" Domherren) zu nehmen[44].

Zu den häufig mit Kapitularen besetzten geistlichen Ämtern gehörten die Archidiakone, die in manchen Diözesen (Köln, Münster, Osnabrück,

Paderborn) ihre Jurisdiktion (Gerichtsbarkeit, Investitur und Visitation) bis zum Ende der Reichskirche behaupteten[45]. Für Köln kam August Franzen zum Ergebnis, daß die Archidiakone im 18. Jahrhundert noch dieselben Rechte beanspruchten, „die sie im 16. Jahrhundert besessen und ausgeübt hatten"[46]. Hier konkurrierten die partikularen Kräfte und mäßigten als Zwischeninstanzen den geistlichen Absolutismus der Bischöfe.

Hinzuweisen ist noch auf die bischöflichen Konsultativ- und Entscheidungsgremien (Geistlicher Rat, Konsistorium, Kirchenrat), in denen Vertreter der Domkapitel mitwirkten oder die führenden Stellen beanspruchten.

Wie aber ist der Einfluß des Domkapitels in den geistlichen Ämtern und Gremien zu bewerten? Wir können uns kein endgültiges Urteil erlauben. Zwei Anmerkungen seien jedoch gestattet: Einmal war die Übernahme solcher Funktionen eher dazu angetan, die Amtsträger vom Domkapitel zu entfremden, weil diese neben den kapitularischen die bischöflichen oder fürstlichen Interessen vertreten mußten. Dieses gegenseitige Mißtrauen schwächte oder neutralisierte den Einfluß des Domkapitels insgesamt, ebenso die mangelnde Präsenz der Kapitulare, bedingt durch die Pfründenkumulationen, die nicht immer nur Luxus waren, sondern zum standesgemäßen Unterhalt notwendig waren. Zum anderen muß die Frage erlaubt sein, ob die geistlichen Beamten (oft Kanoniker aus den Nebenstiften) für die Verwaltung der Diözese nicht geeigneter waren als das Domkapitel.

4. Domkapitel und geistliche Gerichtsbarkeit

Ein besonders sensibler Punkt im Verhältnis Bischof–Domkapitel war die geistliche Gerichtsbarkeit. So beanspruchte die Korporation in vielen Domstiften eine vom Bischof weitgehend exemte Gerichtsbarkeit in der ersten Instanz. Als Richter fungierte meistens der Domdekan[47]. Mag die Zahl der betroffenen Personen noch so gering erscheinen, die Bischöfe empfanden diese Rechtsprechung als Schmälerung ihrer Rechte. Der Anlaß zu Kontroversen war schnell gegeben und die Sache meistens gering. Ein Verfahren gegen zwei Domherrendiener genügte in Eichstätt, Bischof Anton von Freyberg (1736–1757) und das Domkapitel in einen heillosen Streit über die Zuständigkeit zu verwickeln. Das Reichskammergericht in Wetzlar und der Reichshofrat in Wien und Rom mußten sich mit dem Zerwürfnis befassen. Es ging hier nicht nur um einen Fall, sondern um die Autonomie und Exemtion des Domkapitels gegenüber dem Bischof. Auch in der Konstanzer Stiftsgeschichte zogen sich solche Kompetenzstreitigkeiten wie ein roter Faden durch die Stiftsgeschichte. An der Unzufriedenheit des Domkapitels änderte auch der nach langem Streit mit Bischof Jakob Fugger (1604–1626) ausgehandelte Vertrag grundsätzlich nur wenig[48].

5. Bischof und Residenz

Das Konzil von Trient hatte die Bischöfe verpflichtet, mindestens ein halbes Jahr in ihren Diözesen zu residieren. Die gemeinsame Residenz von Bischof und Domkapitel als einer Gemeinschaft von Haupt und Gliedern war in der Reichskirche vielfach aus politischen Gründen zerbrochen und nach Trient nicht wiederhergestellt worden. Diese gewollte örtliche Distanz zeigte die Entfremdung, aber auch das Streben nach Selbständigkeit beider Autoritäten. Die Beispiele sind bekannt: Der Straßburger Bischof zog nach Zabern, der Augsburger residierte in Dillingen, der Kölner Kurfürst hielt in Bonn und der Mainzer in Aschaffenburg Hof. Damian Hugo Kardinal von Schönborn baute sich als Bischof von Speyer in Bruchsal eine barocke Residenz[49]. Noch schwieriger war es in Basel. Das Domkapitel war 1529 in das vorderösterreichische Freiburg im Breisgau gezogen, bis die Kapitulare 1678 nach Arlesheim zogen und dort bis 1793 in neugebauten Kapitelshäusern residierten[50].

Vom Konstanzer Domkapitel wissen wir, daß es nach dem (infolge der Reformation) zwangsweisen Wegzug von Konstanz (1527) nicht mehr an einem gemeinsamen Residenzort mit dem Bischof interessiert war. 1542 weigerten sich die Stiftsherren, auf den Vorschlag ihres energischen Bischofs Johann von Weeze (1539–1548) einzugehen, auf der Insel Reichenau oder in einer Stadt des Hochstifts wieder gemeinsam zu residieren. Es blieb in Konstanz bei mehreren bischöflichen Residenzen, wenn auch Meersburg „über dem See" mit seinem Schloß etwas herausragte.

Die mittelalterlichen Höfe und Pfalzen wurden nach dem Dreißigjährigen Krieg abgelöst durch die barocken Residenzen. Der Absolutismus der geistlichen Reichsfürsten hatte hier seine adäquate Form geistlicher und weltlicher Selbstdarstellung gefunden. Die Domkapitel aber waren etwas ins Abseits geraten, auch wenn sie über die Wahkapitulationen in die Hofämter drängten oder die Baulust und Verschwendungssucht der geistlichen Reichsfürsten beklagten[51].

6. Domkapitel und Sedisvakanz

Glaubt man den Kritikern des späten 18. Jahrhunderts, war die Macht der Domkapitel eines der größten Gebrechen der geistlichen Staaten. Die größte Möglichkeit der Machtausübung bot sich während der Zeit der Sedisvakanz, in der die „Erbherren" für kurze Zeit das Stift ohne Bischof „regierten". Hier konnte es vorkommen, daß ein unzufriedenes Domkapitel Beschlüsse der Vergangenheit revidierte. Wie häufig solche Eingriffe der regierenden Domkapitel „sede vacante" vorkamen, müßte näher untersucht werden. Einen brisanten Zwischenfall gab es 1743 nach dem Tod von Damian Hugo Kardinal von Schönborn, als das Konstanzer Domkapitel des-

sen „heimlichen" Regenten Joseph von Weinbach arrestieren ließ und insgeheim mit dem verstorbenen Bischof abrechnete; denn Schönborn hatte am Bodensee nur wenig Freunde[52]. Wäre es nicht zum Vergleich gekommen, hätte auch dieser Fall die Reichsgerichte beschäftigt. Konfliktreich muß das Verhältnis zwischen dem Bamberger Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn (1729–1746) und dem Domkapitel gewesen sein. Sogleich nach Schönborns Tod entließen die „Erbherren" den bisherigen Generalvikar und Weihbischof Franz Josef Hahn[53].

Das Verhältnis Bischof–Domkapitel hatte seine rechtliche Grundlage in den Wahlkapitulationen gefunden. Zwar werden in der Literatur die guten Seiten des Kapitulationswesens für die Stifte durchaus anerkannt, dennoch scheint es fast allgemeine Meinung zu sein, daß die Artikel den geistlichen Reichsfürsten mehr hinderlich als nützlich gewesen seien, ein „Hemmschuh" der bischöflichen Regierung. Erst kürzlich hat Georg May neben Positivem seine Bedenken so formuliert: „In vielen Fällen waren jedoch die Wahlkapitulationen kein Bollwerk für die heilige Religion, sondern ein Hindernis für jede Erneuerung. In den Wahlkapitulationen, welche die Bischöfe beschwören mußten, suchten die Domkapitel ihnen die Hände zu binden, daß sie nicht gegen ihre Disziplinlosigkeiten einschritten. Auch sonstige Hemmnisse der Diözesanregierung, z. B. einer energischen Rekatholisierung resultierten aus diesen Auflagen. Nun wäre es ja möglich gewesen, daß ein Bischof, der zur Erkenntnis gekommen war, daß Bestimmungen der Wahlkapitulation seines Hirtendienstes entgegenstanden, versuchte, sich darüber hinwegzusetzen. Aber einmal hatten manche deswegen mit Gewissensbedenken zu ringen, und zum anderen führte ein solches Vorgehen regelmäßig einen unheilvollen Streit mit dem Domkapitel herauf. So fanden sich viele Bischöfe, um Ruhe zu haben, mit den lästigen Vorschriften ab. Die Sache des Glaubens hatte von dieser Nachgiebigkeit den Schaden."[54]

Drei Anmerkungen sollen am Schluß stehen:

1. Es wäre einseitig, Wahlkapitulationen von einzelnen Artikeln und deren Ansprüchen her beurteilen zu wollen. Vielmehr geht es um das Ganze dieser Instrumente, in denen sich die Konstitution geistlicher Staaten widerspiegelt. Im Zusammenspiel der Bischöfe und Domkapitel wurden einerseits in der Neuzeit das „ius quaesitum" nicht außer Kraft gesetzt, andererseits Innovationen und Reformen seit dem 16. Jahrhundert ermöglicht. Dieser Doppelorganismus ermöglichte aber auch Kontinuität und Stabilität über die Sedisvakanz hinaus. Das geschah nicht nur zum Nutzen des Domkapitels, sondern im Interesse des Hochstifts.

2. Auffällig ist – trotz vieler und heftiger Kapitulationsstreitigkeiten – die Geltungsschwäche der Instrumente in vielen Einzelschriften. Fundamental waren die Kernartikel, die bestehende Autonomie der Korporation, Stiftsgewohnheiten und Privilegien zu sichern. Hinzu kamen für die Dom-

kapitel die unverzichtbaren Formen der geistlichen und weltlichen Mitregierung. Dies entsprach ihrem Selbstverständnis, der Primarklerus der Diözese und die "Erbherren" der Stifte zu sein.

3. Die rechtliche Konstitution der Domstifte bedeutete für die hohen Korporationen die Sicherung ihrer Existenz und Exklusivität. Dies galt in der Reichskirche nicht nur für die Domkapitel, sondern auch für die Kommendatarabteien (z. B. Murbach-Luders). Dort waren die Kapitulationen die einzigen Möglichkeiten, Konvent, Kloster und Stift in ihrer Existenz „vertraglich" zu sichern. Ohne rechtliche Verbindlichkeiten wären diese Abteien degeneriert wie in anderen Ländern, zum Beispiel in den italienischen Kommendatarabteien[55].

4. In der Literatur wird das Verhältnis Bischof–Domkapitel häufig aus der Sicht eines bestimmten „Bischofsbildes" beschrieben. Dabei besteht die Gefahr, die Wahlkapitulationen weniger als „Grundgesetze" geistlicher Staaten, sondern als „Hindernisse" der bischöflichen Regierung zu beurteilen. Eine solche Betrachtungsweise hat ihren Grund nicht zuletzt darin, daß die Diözesangeschichte seit dem 19. Jahrhundert „eindimensional" als Geschichte der Bischöfe gesehen wurde und so das Wesen domkapitelscher Mitregierung in der Germania sacra nur in der Sichtweise der sich ausweitenden bischöflichen Ansprüche beurteilt wurde. Die Biographien der Bischöfe sind in ihren sozialen, politischen und rechtlichen Verflechtungen zu sehen. Dabei aber ist das Verhältnis Bischof–Domkapitel in der Germania sacra ganz gewiß nicht das unbedeutendste.

* Die Studie ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags am Römischen Institut der Görresgesellschaft im September 1987. Der Anmerkungsapparat wurde auf das notwendigste Maß beschränkt und darin nur eine Auswahl der Literatur berücksichtigt. Ausgeklammert bleibt der wichtige Aspekt der Mitregierung der Domkapitel in den Hochstiften, da dafür ein eigener Vortrag vorgesehen war.

1 *F. C. von Moser,* Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland (Frankfurt und Leipzig 1787) 149.

2 *P. Wende,* Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik (= HStud 396) (Lübeck-Hamburg 1966).

3 Allgemein: *P. Hersche,* Die deutschen Domkapitel im 17.und 18. Jahrhundert, 3 Bde. Selbstverlag des Verfassers (Bern 1984). Ergänzend: *R. Reinhardt,* Die deutschen Domkapitel in der neueren Forschung. Zu einer sozialgeschichtlichen Neuanalyse für das 17. und 18. Jahrhundert, in Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 74 (1987) 351–358. Zu einzelnen Bistümern: Breslau: *J. Köhler,* Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Konzils bis zum Sieg der Habsburger in der Schlacht am Weißen Berg 1564–1620 (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 12) (Köln–Wien 1973) bes. 89–159; Köln: *P. Weiler,* Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln (= RGStT 56/57) (Münster i. W. 1931); Konstanz: *K. Maier,* Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 11) (Wiesbaden 1988) [erscheint in Kürze]. Passau: *J. Oswald,* Das alte Passauer Domkapitel. Seine Entwicklung bis zum dreizehnten Jahrhundert und sein Wahlkapitulationswesen (= MStHTh 10) (München 1933) bes. 6. Kapitel.

[4] *G. von Lojewski,* Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (= Bonner Historische Forschungen 21) (Bonn 1962); *R. Reinhardt,* Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat" (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit) (Wiesbaden 1966); *ders.,* Die Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge in der neuzeitlichen Reichskirche. Mit einem Ausblick auf die Fürstpropstei Ellwangen, in: Ellwanger Jahrbuch XXXI (Ellwangen 1985–1986) 13–43; *M. Weitlauff,* Kardinal Johann Theodor von Bayern (1703–1763) Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 4) (Regensburg 1970); *ders.,* Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges (1679–1701) (= MThSt (H) 24) (St. Ottilien 1985).

[5] *R. Vierhaus,* Wahlkapitulationen in den geistlichen Staaten des Reiches im 18. Jahrhundert, in: Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze, hrsg. von *R. Vierhaus* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 56) (Göttingen 1977) 204–219.

[6] *J. Kremer,* Studien zur Geschichte der Trierer Wahlkapitulationen (Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte des Erzstiftes Trier), in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Ergänzungsheft XVI (Trier 1911) 130, Anm. 593.

[7] *H. Hoberg,* Das Konzil von Trient und die Osnabrücker Synodaldekrete des 17. Jahrhunderts, in: Das Weltkonzil von Trient, hrsg. *G. Schreiber,* Bd. II (Freiburg 1951) 371–386, hier 376–377; *R. Renger,* Landesherr und Landstände im Hochstift Osnabrück in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Institutionengeschichte des Ständestaates im 17. und 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 19) (Göttingen 1969) 15 und 50–67.

[8] *A. Schröcker,* Ein Schönborn im Reich. Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn (1655–1729) (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 8) (Wiesbaden 1978) 74.

[9] *F. Zoepfl,* Die Durchführung des Tridentinums im Bistum Augsburg, in: Das Weltkonzil von Trient, hrsg. von *G. Schreiber,* Bd. II (Freiburg i. Br. 1951) 135–169, hier 152.

[10] *Köhler* (Anm. 3) 46–50.

[11] *Oswald* (Anm. 3) 189–241.

[12] *K. Maier,* Residenz, Koadjutorie oder Resignation. Der Kampf Erzherzog Ferdinands von Österreich um das Bistum Konstanz, in: ZKG 96 (1985) 344–376, hier 371–374.

[13] *F. Ortner,* Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg (Salzburg 1981) 103; *H. Paarhammer,* Wolf Dietrich und das Domkapitel, in: 4. Salzburger Landesausstellung Fürsterzbischof Wolf Dietrich von Raitenau, Gründer des barocken Salzburgs (Salzburg 1987) 113–118.

[14] *N. Fuchs,* Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Regensburg (1437–1802), in: Verhandlungen des Historischen Vereins für die Oberpfalz und Regensburg 101 (1961) 5–108, hier 36.

[15] *Oswald* (Anm. 3) 253–254.

[16] *R. R. Heinisch* (Bearb.), Die bischöflichen Wahlkapitulationen im Erzstift Salzburg 1514–1688 (= Fontes Rerum Austriacarum, österreichische Geschichtsquellen, Zweite Abteilung: Diplomataria et Acta 82) (Wien 1977) 65–75.

[17] Grundlegend für diese Fragen: *Reinhardt,* Die Koadjutorie (Anm. 4).

[18] *Oswald* (Anm. 3) 242–272.

[19] *Maier* (Anm. 3).

[20] *H. E. Feine,* Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803 (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 97–98) (Stuttgart 1921) 343.

[21] Nach *Heinisch* (Anm. 16) 104; *F. Martin,* Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (Salzburg 1982[4]) 142–162.

22 *J. F. Abert,* Die Wahlkapitulationen der Würzburger Bischöfe bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts 1225–1698. Eine historisch-diplomatische Studie, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 46 (1904) 27–186, hier 104–111.

23 *L. Hüttl,* Geistlicher Fürst und geistliche Fürstentümer im Barock und Rokoko. Ein Beitrag zur Strukturanalyse von Gesellschaft, Herrschaft, Politik und Kultur des alten Reiches, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 37 (1974) 3–48.

24 *Kremer* (Anm. 6) 26–27.

25 *J. von Sartori,* Geistliches und weltliches Staatsrecht der Deutsch, Catholischgeistlichen Erz-, Hoch- und Ritterstifter, 1. Bd., 2. Teil (Nürnberg 1788) 217. Sartori veröffentlichte in Auszügen einen bemerkenswerten Brief Schönborns an das Domkapitel, in dem er sein Verständnis zu den Wahlkapitulationen grundsätzlich darlegte.

26 *Maier* (Anm. 3).

27 *Vierhaus* (Anm. 5) 207. *J. J. Moser,* Persönliches Staats-Recht derer Teutschen Reichsstände etc. (Frankfurt-Leipzig 1775) 123–124.

28 *L. Bruggaier,* Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt 1259–1790 (= FreibThSt 18) (Freiburg i. Br. 1915) 58–59.

29 *K. Kloe,* Die Wahlkapitulationen der Bischöfe zu Speyer 1272–1802 (Speyer 1928) 70–71.

30 *M. Stimmig,* Die Wahlkapitulationen der Erzbischöfe und Kurfürsten von Mainz 1233–1788 (Göttingen 1909) 84–85.

31 *R. Laufner,* Die Landstände von Kurtrier im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 32 (1962) 290–317, hier 315.

32 *Hersche* (Anm. 3) II; *Reinhardt,* Die deutschen Domkapitel (Anm. 3) 355–357. Noch Ende des 18. Jahrhunderts baten die Domkapitel von Münster und Köln um die Konfirmation der Sechzehnerprobe; *R. von Oer,* Landständische Verfassungen in den geistlichen Fürstentümern Nordwestdeutschlands, in Ständische Vertretungen in Europa im 17. und 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 27) (Göttingen 1969) 94–119, hier 102–103.

33 *J. M. Seuffert,* Versuch einer Geschichte des teutschen Adels in den hohen Erz- und Domcapiteln nebst einigen Bemerkungen über das ausschließende Recht desselben auf Dompräbenden (Frankfurt am Main 1790) 229–230.

34 *Von Oer* (Anm. 32) 94–99; *H. Hassinger,* Ständische Vertretungen in den althabsburgischen Ländern und in Salzburg, in: Ständische Vertretungen in Europa im 17. und 19. Jahrhundert, hrsg. von Dietrich Gerhard (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 27) (Göttingen 1969) 247–285; *F. Keinemann,* Das Domstift Mainz und der mediate Adel. Der Streit um die Zulassung von Angehörigen der landsässigen Ritterschaften zu Mainzer Dompräbenden, in: HJ 89 (1969) 153–170; *W. Kundert,* Reichskirche und Adel im Südwesten des Reiches, in: Barock in Baden-Württemberg, hrsg. vom Badischen Landesmuseum, Bd. 2. (Karlsruhe 1981) 325–334; *A. L. Veit,* Geschichte und Recht der Stiftsmäßigkeit auf die ehemals adeligen Domstifte von Mainz, Würzburg und Bamberg, in: HJ 33 (1912) 323–358.

35 In seiner Untersuchung zu den Mainzer Zentralbehörden relativierte Hans Goldschmidt am Beispiel des Hofrates den Einfluß der dort tätigen Kapitulare, *H. Goldschmidt,* Zentralbehörden und Beamtentum im Kurfürstentum Mainz vom 16. bis 18. Jahrhundert (= Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 7) (Berlin und Leipzig 1908) 51; *M. Braubach,* Minister und Kanzler, Konferenz und Kabinett in Kurköln im 17. und 18. Jahrhundert, in: AHVNrh 144/145 (1946/1947) 141–209.

36 *Reinhardt,* Die Koadjutorie (Anm. 4) 26.

37 *Weitlauff,* Johann Theodor (Anm. 4) 166.

38 1675 wurde für den Mainzer Erzbischof Damian Hartard von der Leyen das Verbot, einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge anzunehmen, in eine schärfere Form gekleidet, vgl. *Stimmig* (Anm. 30) 75.

39 *C. Bosshard-Pfluger,* Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1678–1803) (= Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 11)

(Basel 1983) 154; *Weitlauff*, Johann Theodor (Anm. 4) 166; *Kremer* (Anm. 6) 60.

[40] *F. Keinemann*, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert Verfassung/persönliche Zusammensetzung/Parteiverhältnisse (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII; Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung 11) (Münster in Westfalen 1967) 63.

[41] Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa, hrsg. von *E. W. Zeeden* und *P. T. Land* (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 14) (Stuttgart 1984).

[42] Für Konstanz: *K. Maier*, Die Konstanzer Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986) 53–70, hier 63–69.

[43] *W. Stüwer*, Das Bistum Paderborn in der Reformbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken II, hrsg. von *G. Schreiber* (Freiburg i. Br. 1951) 427.

[44] *A. Franzen*, Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern Erzbischof von Köln 1612–1650 (= RGStT 69/71) (Münster 1941) 56.

[45] Für Münster: *M. Becker-Huberti*, Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen, 1650–1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform (= Westfalia sacra 6), (Münster 1978) 57–67; für Osnabrück: *Renger* (Anm. 7) 53–56; für Paderborn: *Stüwer* (Anm. 43) 443 und 449.

[46] *A. Franzen*, Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit. Eine kirchen- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung über das Wesen der Archidiakonate und die Gründe ihres Fortbestandes nach dem Konzil von Trient (= RGStT 78/79) (Münster 1953) 423.

[47] In Bamberg war der Domdekan der iudex ordinarius für die Bischofsstadt und die ganze Diözese, *H. Straub*, Die geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (= Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung 9) (München 1957); *G. Weigel*, Die Wahlkapitulationen der Bamberger Bischöfe 1328–1693. Eine historische Untersuchung mit drei Beilagen, Phil. Diss. Würzburg (Aschaffenburg 1909) 52.

[48] *Maier* (Anm. 3)

[49] *Hüttl* (Anm. 23) 37.

[50] *Bosshart-Pfluger* (Anm. 39) 14.

[51] Über die Kritik des Domkapitels an Kardinal Damian Hugo von Schönborn als Bischof von Speyer in Bruchsal, *O. Meyer*, Damian Hugo von Schönborn, Deutschordenskomtur, Kardinal, Fürstbischof von Speyer und Konstanz, in: Barock in Baden-Württemberg vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Französischen Revolution, Bd. II (Karlsruhe 1981) 335–342, hier 339.

[52] *A. A. Strnad*, Kardinal Damian Hugo Reichsgraf von Schönborn im Lichte neuer Quellen, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 24 (1972) 107–153.

[53] *M. Domarus*, Würzburger Kirchenfürsten aus dem Haus Schönborn (Wiesentheid 1951) 198.

[54] *G. May*, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts (Wien 1983) 665.

[55] *V. Reinhardt*, Kardinal Scipione Borghese (1605–1633). Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 58) (Tübingen 1984) 341–547.

Zur weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation[1]

Von EGON JOHANNES GREIPL

Daß im Alten Reich die Bischöfe zugleich Landesherren waren und ein hohes geistliches Amt mit dem Fürstenamt verbanden, sahen aufgeklärte Geister, wie der Priester und Schriftsteller Johann Pezzl durchaus kritisch. Bei einem Besuch der Bischofsstadt Passau notierte er: „An der Nordseite der Donau liegt die bischöfliche Festung Oberhaus. Ich weiß nicht, was Sie bey dem Ausdrucke denken; aber mir kömmt eine bischöfliche Festung eben so ärgerlich vor, als mir ein bischöfliches H . . . haus sein würde: Ich denke, für einen Bischof sind beide Dinge gleich unanständig; und finde nicht, was die heiligen Kanonen mit den Festungskanonen für eine Verbindung haben können, so oft auch immer die ersten durch die letzten sind gepredigt worden"[2]. Vielleicht weniger drastisch, aber mindestens ebenso skeptisch haben sich andere Publizisten des ausgehenden 18. Jahrhunderts mit der Reichskirche auseinandergesetzt[3]. Bei allen derartigen Äußerungen ist jedoch der politische Hintergrund zu berücksichtigen: Die Säkularisation stand vor der Tür, und die Pläne zur Aufhebung der geistlichen Fürstentümer, wie sie schon unter Kaiser Karl VII. 1742/43[4] aufgetaucht waren, nahmen konkretere Formen an. Die Kritik am geistlich-fürstlichen Staat diente mithin dazu, dem weltlich-fürstlichen expansiven Machtstreben die ideologische Rechtfertigung zu liefern.

In der Tat gehören seit der Säkularisation die „Geistlichen Staaten", d. h. Territorien, deren Souverän geistlichen Standes war (Bischof, Abt, Äbtissin, Hochmeister), der Vergangenheit an. Sie sind so sehr aus dem Bewußtsein entschwunden, daß sich auch Geschichtsstudenten fortgeschrittener Semester nicht selten schwer tun, zwischen dem Hochstift als dem weltlichen und dem Bistum als dem geistlichen Jurisdiktionsbereich eines Fürstbischofs im Alten Reich zu unterscheiden, obgleich der Blick auf die Karte zeigt, daß schon flächenmäßig ein großer Teil des Reiches unter geistlicher Herrschaft stand[5].

Um 1800 bildeten 25 Fürstbistümer und 44 Reichsabteien ein reichsunmittelbares geistliches Gebiet von insgesamt 94 650 km² mit 3,16 Millionen Einwohnern und 18,15 Millionen Gulden Jahreseinkünften[6]. Das Reichskirchenterritorium war somit flächenmäßig größer als das heutige Bayern (70 550 km²) und Hessen (21 109 km²) zusammen[7]. Nachdem die Bevölkerungszahl des Reiches um 1800 mit ca. 25 Millionen Einwohnern anzuset-

zen ist[8], befand sich etwa ⅛ der Reichsbevölkerung unter der „Herrschaft des Krummstabs".

Die geistliche Herrschaft des Alten Reiches war keine Theokratie, da sie ihre Legitimation nicht aus göttlichem oder kirchlichem Recht zog, sondern auf Reichsrecht und Landesrecht beruhte. Die Territorien der Bischöfe wurzelten, den Sonderfall des 1007 gegründeten Bistums Bamberg ausgenommen, in den Schenkungen der karolingischen Epoche. Im Rahmen des ottonischen Reichskirchensystems erhielten die Bischöfe staatliche Aufgaben übertragen und wurden zu einer wichtigen Stütze der Reichsgewalt. Der Ausgang des Investiturstreits schränkte dann den Einfluß des Kaisers in den Hochstiften zunehmend ein. Seit dem 13. Jahrhundert spätestens hatte das Wahlrecht der Domkapitel andere Wahl- und Ernennungsformen der Bischöfe endgültig abgelöst.

Im Jahre 1220 erhielt die Stellung des Reichsepiskopats durch die Confoederatio cum principibus ecclesiasticis Kaiser Friedichs II. die entscheidende reichsrechtliche Basis. Im Inneren erreichten die Bischöfe zunehmend Unabhängigkeit, indem sie Hochstiftsvogteien einzogen und in Konkurrenz zu weltlichen Fürsten und mit unterschiedlichem Erfolg Territorialpolitik betrieben, d. h. andere Herrschaftsträger aus ihrem Bereich verdrängten. So galt die bischöfliche Landeshoheit des absolutistischen Zeitalters dann eigentlich als eine Summe von auf verschiedene Weise erworbenen Hoheitsrechten, wie Gerichtshoheit, Steuerhoheit, Verordnungsrecht, ius circa sacra, Vollzug des Reichs- und Reichskreisrechts[9].

Nicht alle Hochstifte bestanden bis zur Säkularisation; so beendete schon die Reformationszeit die Existenz von Meißen, Merseburg und Naumburg, der Westfälische Frieden überließ Bremen, Verden, Halberstadt, Cammin, Magdeburg, Minden, Ratzeburg und Schwerin weltlichen Fürsten. Metz, Toul und Verdun, schon 1552 besetzt, wurden ebenfalls 1648 auch de iure an Frankreich abgetreten. Die napoleonischen Kriege, speziell die Entschädigungsvorschriften des Friedens von Lunéville (1801) und des auf diesem Vertrag beruhenden Reichsdeputationshauptschlusses (1803), beseitigten schließlich die Hochstifte Augsburg, Bamberg, Basel, Brixen, Chur, Eichstätt, Freising, Hildesheim, Köln, Konstanz, Lübeck, Lüttich, Mainz, Münster, Osnabrück, Paderborn, Passau, Regensburg, Salzburg, Speyer, Straßburg, Trient, Trier, Worms und Würzburg[10].

Die Bedeutung eines Hochstifts hing eng mit seinem territorialen Umfang, seiner Bevölkerungszahl und seinen jährlichen Einkünften zusammen. Für das 18. Jahrhundert liegen die Zahlen nicht lückenlos vor, jedoch werden die Relationen einigermaßen sichtbar. Die Überlieferung der Einwohnerzahlen und der Jahreseinkünfte weist für einzelne Hochstifte z. T. große Differenzen auf. In der folgenden Tabelle sind Mittelwerte gewählt und die Beträge zudem stark gerundet[11]:

Hoch/Erz/Kurstift	Fläche (qkm)	Einwohner (Tsd)	Einkommen (Mio fl / Jahr)
Augsburg	2500	90	
Bamberg	3600	195	1,3
Eichstätt	1100	60	
Freising	800	30	0,1
Hildesheim	3000	80	
Köln	6600	200	1,7
Konstanz		10	
Mainz	8300	300	1,6
Münster	9900	290	
Osnabrück	3100	130	
Paderborn	2500	85	
Passau	1000	55	0,2
Regensburg	300	15	0,02–0,04
Salzburg	13000	250	1
Speyer	1000	40	0,38
Trier	8300	300	
Worms	100	4	0,02
Würzburg	4800	260	0,4–1,2

Die Jahreseinkünfte eines Hochstifts konnten sehr stark schwanken, wie die Beispiele Regensburg und Würzburg zeigen. Konjunkturelle Einflüsse und Eingriffe der Verwaltung machten sich kurzfristig in einem für heutige Staatshaushalte ganz undenkbaren Maße bemerkbar.

Die Regierung der Hochstifte war dadurch erschwert, daß sie häufig keine geschlossenen Territorien bildeten, sondern sich aus mehreren Landkomplexen zusammensetzten: Köln etwa verfügte über das am Rhein gelegene Ober- und Unterstift, das Herzogtum Westfalen und ein Gebiet um Recklinghausen. Mainzisch waren das Eichsfeld und Erfurt in Mitteldeutschland; zu Regensburg gehörte die Grafschaft Hohenburg auf dem Nordgau und zum Hochstift Freising die Grafschaft Werdenfels mit dem Hauptort Mittenwald. Fast die Ausnahme war es, wenn Friedrich Karl von Schönborn, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg stolz und zufrieden feststellen konnte, daß er „schöne und uninterrumpierte Länder" habe[12]. Überhaupt befanden sich die fränkischen Fürstbischöfe in einer vergleichsweise günstigen Lage; sie hatten sich die Landeshoheit über ihre Residenzstädte Bamberg und Würzburg unangefochten erhalten können, während sie andernorts in der Auseinandersetzung mit dem erstarkten Stadtbürgertum, das z. T. zur Reformation übergetreten war, ganz oder teilweise verloren ging und die Städte sich zu Reichsstädten entwickelten. So residierte

der Kurfürst von Köln nicht in seiner Bischofsstadt, sondern in Bonn, und der Fürstbischof von Augsburg in Dillingen.

Die Reichskirche war, was die Nutzung ihrer Vermögensmasse anbetraf, bekanntlich eine Domäne des Adels, während das bürgerliche Element nur in Seelsorge- oder Verwaltungsfunktionen anzutreffen ist. In Mainz, Würzburg, Bamberg, Trier, Worms und Speyer besetzte die Reichsritterschaft, immer nach Exklusivität trachtend, die Domherrenstellen, während in bayerischen oder österreichischen Kapiteln der landsässige Adel überwog[13]. 720 Domherrenstellen büßte der Adel mit der Säkularisation ein[14]. Damit verlor er eine Basis, die jahrhundertelang den nachgeborenen Söhnen eine standesgemäße, nicht zu Lasten des Familienvermögens gehende Versorgung gewährleistet und gelegentlich beachtliche familienpolitische Perspektiven eröffnet hatte. Dem Reichsadel galt die Reichskirche geradezu „als ein wahres Eigentum"[15], offensichtlich in ganz weltlichem Sinne, denn mit dem Ende der Reichskirche schwand auch das Interesse des Adels an kirchlichen Ämtern schlagartig. Zwischen 1803 und 1816 hat sich angeblich kein Adeliger in Deutschland mehr um Bistümer, Pfarreien oder theologische Professuren mehr beworben[16]. Säkularisation und Mediatisierung der Reichskirche depossedierten im Grunde nicht „die Kirche", sondern den Adel – vor allem den Reichsadel – zugunsten der großen Fürstenhäuser.

Wenn das Mitglied einer reichsritterlichen Familie zum Fürstbischof aufstieg, mehrte sich der Ruhm des Hauses; die Mitra erschien der barokken Panegyrik wie eine Trophäe. So konnte man über den Bamberger Fürstbischof Johann Philipp Anton von Franckenstein sagen, er stamme aus einem „mit Infulen, Kriegs- und Siegs-Zeichen, mit so glorreichen grauen Alterthum prangenden Geschlecht"[17]. Weniger auf den Ruhm als auf den Machtzuwachs zielte der bayerische Kurfürst Max Emanuel ab, wenn er an den widerspenstigen Sohn Johann Theodor appellierte: „. . . ich begehre nit, das du ein cartäuser oder münch werdten sollest, sondern ein mächtiger reichsfürst, der dem catholischen weesen vorstehen und zu unseres haus grossen avantage undt aufnamb contribuiren khönne"[18].

Damit sind – in einem Privatbrief des Vaters an seinen Sohn – die Motive genannt, aus denen heraus die großen Fürstenhäuser im 18. Jahrhundert ihre Reichskirchenpolitik betrieben. Gegenüber dem Papst tarnte sich Max Emanuel, indem er behauptete, er habe seine Söhne gewissermaßen in zwei Abteilungen gegliedert; die einen kämpften für das Haus Gottes und die Kirche und die anderen für das Haus Wittelsbach[19]. Die Wittelsbacher haben wohl am nachhaltigsten seit dem 16. Jahrhundert Haus- und Reichskirchenpolitik zu verknüpfen verstanden. In Köln, Münster, Paderborn, Hildesheim, Osnabrück, Lüttich, Freising und Regensburg errichteten sie mit geschicktem Einsatz des Instruments der Koadjutorie geradezu Sekundogenituren. In der Auseinandersetzung um die Fürstbistümer spiegeln sich auch allgemein-politische Verhältnisse. Der habsburgisch-wittelsbachische

Gegensatz etwa führte dazu, daß in den Hochstiften Augsburg oder Passau die Bayern nicht Fuß fassen konnten; diese Territorien waren den habsburgischen Landen benachbart und es galt der Satz, daß „ein Churfürst aus Bayrn wohl mit einer erzherzogin schlaffen könte, et sic vice versa; aber das ein herzog aus Bayrn zu ein dergleichen bistum, so in beederseithige Lande sich erstreckhe, gelange, habe in villerweegs seine consideration[20].

Die wittelsbachische und die habsburgische Reichskirchen- und Sekundogeniturpolitik endete eigentlich aus biologischen Gründen: Es mangelte an männlichen Nachkommen. Man mußte sich infolgedessen darauf beschränken, die Wahl genehmer Kandidaten zu fördern oder zu betreiben[21].

Auch die reichsritterschaftlichen Familien nutzten das fürstbischöfliche Amt, um den Ruhm, die Macht und die Wirtschaftskraft ihres Hauses zu stärken. Die Freiherrn von Dernbach[22] schafften so den Aufstieg in den Grafenstand und wußten für einen Teil ihrer Besitzungen die Reichsunmittelbarkeit zu erlangen. Allerdings blieb die Dernbachsche Politik in vielversprechenden Ansätzen stecken, weil die Familie schon 1697 ausstarb. Als Paradebeispiel für die Verknüpfung von Reichskirchen- und Familienpolitik kann das Haus Schönborn gelten, das ebenfalls aus dem Ritter- in den Grafenstand aufstieg und mit Johann Philipp (1605–1673) als Fürstbischof von Mainz, Würzburg und Worms, Lothar Franz (1655–1729) als Fürstbischof von Mainz und Bamberg, Johann Philipp Franz (1673–1724) als Fürstbischof von Würzburg, Friedrich Karl (1674–1746) als Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, Damian Hugo Philipp (1676–1743) als Fürstbischof von Speyer und Konstanz und Franz Georg (1682–1756) als Fürstbischof von Trier und Worms in den geistlichen Territorien an Rhein und Main jahrzehntelang eine beherrschende Stellung einnahm[23]. Natürlich ist familienpolitisches Interesse nicht die allein maßgebliche Maxime der fürstbischöflichen Regierungstätigkeit gewesen; gerade den Schönborn muß man den hohen Ernst ihrer Amtsauffassung und tiefe Religiosität bestätigen. Aber es ist unbestreitbar, daß sie ihre Stellung nutzten, um das Familienvermögen zu mehren, ebenso wie Fürstbischof Christoph Franz von Hutten (1673–1729)[24] seinen Verwandten erhebliche Gelder zuwendete und Johann Philipp von Lamberg in Passau (1651–1712) sein im kirchlichen Amt erworbenes Vermögen testamentarisch vollkommen der Verwandtschaft vermachte, die er vorher schon ausgiebig mit passauischen Pfründen und Beamtenposten bedacht hatte[25]. In Freising zog Johann Franz Eckher von Kapfing (1649–1727) Verwandte an den fürstbischöflichen Hof und richtete im Domkreuzgang eine Familiengrablege ein[26]. Eher Familienmonumente als bischöflich-landesherrliche Mausoleen sind auch die Grabkapellen des Fürstbischofs Urban von Trennbach in Passau (gest. 1598)[27] oder die barocke Schönbornkapelle am Würzburger Dom[28].

Der lange Widerstand, den das Würzburger Domkapitel dem Bau der

Schönbornkapelle entgegensetzte, steht geradezu symbolhaft für die Aversion, welche aus verschiedenen Motiven von dieser Seite der Familienpolitik einzelner Häuser entgegengebracht wurde. So haben die Kapitel an Rhein und Main es auch immer verhindert, daß ein Familienmitglied einem anderen direkt im fürstbischöflichen Amt nachfolgte[29].

Seit der richtungsweisenden Untersuchung von Norbert Elias hat die Kulturgeschichte betont, daß der Hof im absolutistischen Herrschaftssystem eine über die bloße Repräsentation hinausgehende, weit ins Politische hineinreichende, auf Herrschaftslegitimation und Herrschaftssicherung abzielende Rolle spielte. Dies trifft ohne Einschränkung auch für die fürstbischöflichen Höfe des 17./18. Jahrhunderts zu[30]. Glanz und Umfang der Hofhaltung hing natürlich von der Finanzkraft (oder besser: der Kreditwürdigkeit) des jeweiligen Territoriums ab; bei manchen, wie etwa Hildesheim oder Regensburg, wird man nur mit ganz erheblichen Einschränkungen von einem Fürstenhof reden können, andere, wie etwa Freising, unterhielten einen eher bescheidenen Hof und überspannten dabei ihre noch bescheideneren finanziellen Ressourcen und lebten in einer permanenten Schuldenkrise.

Im Dienste der höfischen Repräsentation stand vor allem die Architektur. Clemens August von Köln ist mit Augustusburg, Falkenlust, Clemenswerth und anderen Projekten wohl der größte geistliche Bauherr gewesen[31]. Residenzen beachtlichen Ausmaßes entstanden aber auch in Koblenz (Kurtrier), Würzburg, Bamberg, Passau und Eichstätt, z. T. verbunden mit aufwendigen Gartenanlagen wie in Seehof (Bamberg), Veitshöcheim (Würzburg) oder Brühl (Köln). Ansätze zur großräumigen Stadtplanung wurden unter Wolf Dietrich von Raitenau in Salzburg versucht, sind aber auch in Bonn, Würzburg und Bamberg nachzuweisen[32].

Ganz dem höfischen Lebensstil waren die Fürstbischöfe schon durch Herkunft und Erziehung verpflichtet. Sie liebten gute Pferde, unterhielten Hoftheater und Hofkapellen, verbrachten ihre Zeit auf der Jagd, sammelten Kunstwerke, pflegten die heitere Tafel und das Kartenspiel und interessierten sich für alchimistische Experimente[33]. Frauen, Höflinge und Schranzen übten auf die tatsächliche Politik einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus[34]. Allerdings zeigten sich diese Phänomene in unterschiedlicher Ausprägung und Intensität; in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts trat die Rolle der Repräsentation immer mehr zugunsten einer (im heutigen Sinne) verantwortungsvollen und ernsthaften Regententätigkeit zurück[35].

Die Einkünfte der geistlichen Staaten unterschieden sich in ihrer Zusammensetzung nicht von jenen der weltlichen Fürstentümer, d. h. sie bestanden aus Kameralgefällen, Domanialeinkünften, Einnahmen aus den Regalien, Steuern und Matrikularbeiträgen[36]. Daß die Ausgaben die Einnahmen überschritten, war im absolutistischen Staat beinahe die Regel. Auch die geistlichen Staaten suchten ihre Finanzsituation zu bessern, indem sie für auswärtige Staaten gegen Geld Truppen bereithielten (Subsidienver-

träge), die Lotterie einführten, Monopole errichteten, die Seidenproduktion versuchten, Wälder rodeten oder Moore kolonisierten[37]. Gerade bei den Kolonisationsprojekten mischten sich ebenso wie bei der Getreideausfuhrpolitik klassisch-merkantilistische Motive mit modern-wohlfahrtsstaatlichen Intentionen. Als wichtigster Vertreter dieser Richtung kann Franz Ludwig von Erthal gelten: Er verteilte Gemeindegründe unter die Bauern und splitterte Staatsdomänen auf, setzte sich für Kleeanbau und Stallfütterung ein, um die Ergebnisse der Viehzucht zu verbessern[38].

Erthals sozialpolitische Maßnahmen übertrafen die gleichgerichteten Aktivitäten mancher weltlicher Staaten, und sein Allgemeines Krankenhaus in Bamberg besaß geradezu europäischen Rang. Wie das Passauer Beispiel zeigt, stand der Sozialpolitiker Erthal unter den Fürstbischöfen nicht alleine[39].

Insgesamt gesehen war der fürstbischöfliche Absolutismus immer nur ein relativer Absolutismus: Fürsten wie Erthal, Maximilian Franz oder Hieronymus Colloredo gaben ihrer Regierung eine Richtschnur im Sinne des Staatszwecks der Aufklärung; darüberhinaus aber mußten sie, ebenso wie ihre Vorgänger, die vom aufgeklärten Staatsbegriff nichts wußten oder nichts wissen wollten, die zwangsläufigen Einschränkungen ihrer Macht durch Domkapitel und möglicherweise durch Landstände hinnehmen.

Daß die Domkapitel in Wahlkapitulationen seit Jahrhunderten den Fürstbischöfen erhebliche Zugeständnisse abnötigten, die bis zur Mitregierung gingen, sich jedenfalls aber auf Mitsprache bei Stellenbesetzungen oder größeren finanziellen Ausgaben erstreckten, blieb, trotz gegenteiliger päpstlicher und kaiserlicher Verbote („Innocentiana" 1695 und „Leopoldina" 1698) bis zum Ende des alten Reiches so. Die Kämpfe zwischen Fürstbischöfen und Kapiteln waren geradezu eine Konstante in der Reichskirche nach dem Dreißigjährigen Krieg[40]. Mit größerem Erfolg konnten sich die Souveräne der geistlichen Territorien von der Mitsprache und dem Einfluß ständischer Korporationen, wie sie sich seit dem späten Mittelalter gebildet hatten, freimachen. Allerdings verlief die Entwicklung regional unterschiedlich: In Bamberg und Würzburg erschien die Ritterschaft seit der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht mehr zu den Landtagen, während die Stellung der Stände etwa in Kurköln noch im ausgehenden 18. Jahrhundert ausgesprochen stark war[41].

Der „Absolutismus", d. h. der tatsächliche Entscheidungsspielraum des Souveräns und der Grad der Mitsprache von Domkapitularen und Ständevertretern hingen in erheblichem Maße von außenpolitischen Umständen und von der Energie des Fürstbischofs ab. Julius Echter von Mespelbrunn, Johann Philipp von Schönborn und Peter Philipp von Dernbach haben ihre Möglichkeiten in dieser Hinsicht in Würzburg ziemlich ausgeschöpft[42].

Von besonderer Bedeutung waren die Beziehungen zwischen dem Wiener Hof und dem Reichsepiskopat, vor allem den drei geistlichen Kurfürsten und den Fürstbischöfen von Würzburg und Bamberg, die aufgrund der

Größe und der geographischen Lage ihrer Territorien an wichtigen Straßen und Flüssen herausragten. Hatte der Kaiser um 1600 noch vorwiegend als Haupt der katholischen Partei im Reich gehandelt und seine Politik vom gegenreformatorischen Interesse bestimmen lassen, so traten im Verlauf des 17. Jahrhunderts zunehmend politische Erwägungen hinzu, bis schließlich die großen geistlichen Staaten nur mehr Faktoren in der Wiener Militärallianzrechnung waren[43]. Der habsburgisch-preußische Dualismus führte im 18. Jahrhundert dazu, daß man in Wien die Hochstifte Bamberg/Würzburg, aber auch Köln/Münster als Bollwerke gegen den Berliner Expansionsdrang halten und möglichst stärken wollte. Bei verschiedenen Bischofswahlen gab es jetzt „preußische" und „kaiserliche" Kandidaten. Die Bemühungen Wiens um eine fortwährende Personalunion zwischen Bamberg und Würzburg entsprangen gleichfalls dem Interesse, das reichstreue Element nach Kräften zu stärken[44].

Die Verbindung zwischen Wien und den Hochstiften hatte sich bis ins 16. Jahrhundert eher locker gestaltet und auf die Anzeige der Sedisvakanz und der erfolgten Wahl sowie auf die Bitte um provisorische Belehnung beschränkt. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts wurden Wahlbeeinflussungen versucht und, zuerst in den niederrheinischen geistlichen Staaten, Wahlgesandtschaften unterhalten. Die Wahlgesandtschaften entwickelten in der Folgezeit zunehmend institutionelle und bürokratische Züge und dienten nicht mehr der bloßen Durchsetzung personeller Interessen, sondern auch der glanzvollen Repräsentation eines zunehmend selbstbewußter gewordenen Kaisertums[45]. Daß Wien sich, wie alle anderen interessierten Mächte und Familien sich seine Reichskirchenpolitik etwas kosten ließ, war für den Erfolg unumgänglich. Die Wahl von Maximilian Franz zum Koadjutor von Köln und Münster 1780 kam auf etwa 1,2 Millionen Gulden[46] (die jährlichen Einkünfte des Kurfürstentums Köln beliefen sich auf ca. 1,7 Millionen).

Die Aufklärung ergriff vergleichsweise frühzeitig auch die geistlichen Territorien. Schon bei Friedrich Karl von Schönborn (1674–1746) sind Einflüsse der Naturrechtslehre und des Gedankens vom Wohlfahrtsstaat spürbar. Als Fürstbischof von Bamberg und Würzburg ist ihm der abstrakte Staatsbegriff durchaus geläufig und unter seiner Regierung (1729–1746) begann man zwischen Privat- und Staatsvermögen zu unterscheiden (mensa principis-aerarium publicum); die Finanzverwaltung der Hochstifte verlor zunehmend ihren privatwirtschaftlichen Charakter. Schönborn fühlte sich zwar nicht als Staatsdiener wie Friedrich II. von Preußen, aber doch als „wohlverwachter Staatsgefangener" in einem „sehr wohl aufgezierten aber in sich sehr beschränkten Fürstenkäfig"[47].

Gegen Ende des Jahrhunderts hatte sich die Aufklärung, ob als Überzeugung oder als Mode, in allen größeren Hochstiften durchgesetzt: In Passau strebte Joseph Franz von Auersperg nach dem „philanthropischen Polizeystaat" Wiener Musters; an der dortigen Akademie wirkten Gelehr-

te, die wegen ihrer Zugehörigkeit zum Illuminatenorden aus München vertrieben worden waren; im Englischen Park des Schlosses Freudenhain versuchte der Fürstbischof, Rousseausche Idealnatur zu gestalten[48]. Das Erzstift Salzburg rühmte schon der Zeitgenosse Pezzl wegen der Reformen im Strafvollzug und im Volksschulwesen, wegen der herrschenden Denk- und Schreibfreiheit, aber auch deshalb, weil Fürstbischof Hieronymus Colloredo gegen barocke Frömmigkeitsformen wie Prozessionen, Wallfahrten und Bruderschaften einschritt[49]. In der kurmainzischen Judenpolitik wird bereits vor der Französischen Revolution der Gedanke der religiösen Toleranz greifbar[50]. Geradezu als Musterbeispiel des aufgeklärten Fürsten kann Franz Ludwig von Erthal gelten (1730–1795). Seine Staatsauffassung und sein herrscherliches Selbstverständnis hat er selbst in den „Regierungs-Grundsätzen"[51] beschrieben. Maximilian Franz, Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster duldete in Bonn den Illuminatenorden, betrieb mit hohem persönlichem Einsatz Reformen in Justiz und Verwaltung, stand den von seinen Vorgängern übernommenen Einrichtungen höchst kritisch gegenüber, konnte aber in seinem Bemühen keinen durchschlagenden Erfolg erzielen. Dieser Erzbischof vertrat ganz entschieden die naturrechtliche Auffassung vom Staat und vom Fürsten. Durch den „ursprünglichen Sozietätskontrakt" fühlte er sich zur Fürsorge für die Untertanen verpflichtet, wollte nicht mehr zu jenen Souveränen gehören, die „noch mit ihren Untertanen und Ländern wie mit ihrem Eigentum schalteten". „Land und Leute regieren ist ein Amt, eine Staatsbedienung": Auf diese Formel hat der letzte Kurfürst von Köln sein Selbstverständnis als Regent gebracht[52].

Das Gedankengut des aufgeklärten Absolutismus hat also vorwiegend nach österreichischem, aber auch, vor allem im Bildungswesen, nach preußischem Vorbild[53] in den geistlichen Staaten Eingang gefunden; jedenfalls in den größeren: bei den kleinen Hochstiften, wie Worms, Freising oder Regensburg, denen aufgrund ihrer Größe die Gestaltungsmöglichkeiten fehlten, wird man Abstriche machen müssen.

Trotzdem: Keiner der geistlichen Staaten überlebte das napoleonische Zeitalter; sieht man von den Dalbergischen Fürstentümern ab, denen eine kurze Schonfrist vergönnt war, endete das Regiment des Krummstabs im Reich spätestens 1803. Daß diese Entwicklung zwangsläufig gewesen sei, weil das innere System der geistlichen Staaten den modernen Anforderungen nicht mehr entsprach: so haben die damaligen Kritiker argumentiert und so urteilt letztlich noch die heutige Forschung[54]. In der Tat wird man zugeben müssen, daß die geistlichen Zwergstaaten, wie die Hochstifte Speyer, Worm, Konstanz, Freising, Regensburg, soweit ihnen überhaupt die Eigenschaft von Staaten zukommt, ihre Existenzmöglichkeit und -berechtigung verloren hatten. Hingegen zeigten die Kurstaaten, aber auch die Hochstifte Bamberg und Würzburg im ganzen 18. Jahrhundert hoffnungsvolle Ansätze zu einer modernen Entwicklung. Aber es ist bei den Ansätzen

geblieben; keiner der geistlichen Staaten hat es, wie etwa Bayern oder Preußen, zu einer Neukodifizierung des Rechts gebracht, und nirgendwo gelang die durchgreifende Vereinheitlichung, Neuorganisation oder gar Trennung von Justiz und Verwaltung. Daß die geistlichen Staaten durchweg hochverschuldet waren, kann als Argument gegen ihre Lebensfähigkeit nicht gelten; das Kurfürstentum Bayern etwa stand in dieser Beziehung kaum nach und ist doch erheblich gestärkt aus den Umbrüchen der Zeit um 1800 hervorgegangen.

Die geistlichen Staaten waren schwach, weil ihnen, als Wahlstaaten, die dynastische Interessenkontinuität fehlte, und weil sie keine nennenswerte militärische Potenz zu bieten hatten. Mit ihrer Aufhebung und Eingliederung erfüllten sich die weltlichen Fürstenstaaten Expansionsträume, die sie schon lange, nicht erst seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gehegt hatten. Das Ende von Kurköln, Kurtrier und Münster ermöglichte den Sprung Preußens an den Rhein und machte es zum Nachbarn Frankreichs; mit dem Untergang von Regensburg und Freising waren endlich die Enklaven verschwunden, die Bayern seit Jahrhunderten als Pfahl im Fleisch empfunden hatte, und das Schicksal des Erzstifts Salzburg entsprach zuerst alten bayerischen, dann alten habsburgischen Wünschen.

[1] Überblick und weiterführende Literatur bei *H. Raab,* Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche, in: *H. Jedin,* Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5/1 (Freiburg etc. 1970) 152–180; *ders.,* Die altbayerischen Hochstifte Freising, Regensburg, Passau in der Zeit vom Tridentinum bis zur Säkularisation, in: *M. Spindler* (Hrsg.), Handbuch der Bayerischen Geschichte, Bd. 3/2 (München 1971) 1393–1422; *R. Endres,* Die geistlichen Fürstentümer in Franken, in: ebd., Bd. 3/1 (München 1971) 353–360; *A. Layer,* Hochstift und Domkapitel Augsburg, in: ebd., Bd. 3/2 (München 1971) 949–962; *L. Hüttl,* Geistlicher Fürst und Geistliche Fürstentümer im Barock und Rokoko. Ein Beitrag zur Strukturanalyse von Gesellschaft, Herrschaft, Politik und Kultur des alten Reiches, in: Zeitschrift für Bayer. Landesgeschichte 37 (1974) 3–48; Literatur zu einzelnen Hochstiften und Fürstbischöfen am Ende des Alten Reiches bei *E. Gatz* (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983); für die Zeit von 1648 bis zum Ende des Alten Reiches ist die Literatur in dem bald erscheinenden zweiten Teil dieses Nachschlagewerks zu finden.

[2] *J. Pezzl,* Reise durch den Baierschen Kreis, Neudruck der 2. Aufl. von 1784 (München 1973) 3.

[3] *F. C. von Moser,* Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland (Frankfurt, Leipzig 1787).

[4] *W. von Hofmann,* Das Säkularisationsprojekt von 1743, in: Beiträge zur Bayer. Geschichte (= Festschrift Kurt V. Riezler) (Gotha 1913) 213–259.

[5] *H. Jedin* (Hrsg.), Atlas zur Kirchengeschichte (Freiburg etc. 1970) 83.

[6] *J. L. Klüber,* Übersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Kongresses 1816 (Neudruck Osnabrück 1966) 404.

[7] Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland (Wiesbaden 1967).

[8] Raum und Bevölkerung in der Weltgeschichte (Bevölkerungs-Ploetz) Bd. 4 (Würzburg 1965) 21, 25.

9 *F. Merzbacher,* in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 2 (Berlin 1978) 178 f.

10 *G. V. Schmid,* Die säcularisirten Bisthümer Teutschlands, 2 Bde (Gotha 1858) XI f.

11 Die Zahlen sind entnommen und abgeglichen aus: *A. M. Scheglmann,* Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern, Bd. 3/1 (Regensburg 1905); *H. Nottarp,* Der fürstbischöfliche Hof zur Rokokozeit, in: Herbipolis Jubilans. 1200 Jahre Bistum Würzburg (Würzburg 1952) 617–633, hier 617; *H. J. Berbig,* Das kaiserliche Hochstift Bamberg und das Heilige Römische Reich vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 5/6) (Wiesbaden 1976) 439.

12 Friedrich Karl an seinen Bruder 11. 6. 1729: *K. Wild,* Staat und Wirtschaft in den Bistümern Würzburg und Bamberg. Eine Untersuchung über die organisatorische Tätigkeit des Bischofs Friedrich Karl von Schönborn 1729–1746 (= Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 15) (Heidelberg 1906) 95.

13 *P. Hersche,* Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert (Bern 1984).

14 *E. R. Huber,* Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 1 (Stuttgart 1967) 53. *Hersche* (Anm. 13) Bd. 2, 8, nennt 729–754 Domherrenstellen.

15 *J. L. Klüber,* Kurze Übersicht über Beschwerden der Reichsritterschaft . . ., in: Acten des Wiener Congresses, Bd. 3 (Neudruck Osnabrück 1966) 469. Der Reichsgraf Edmund von Kesselstatt formuliert 1815: „Daß der Adel (des geistlichen Standes nicht zu erwähnen) bei weitem mehr als alle anderen Klassen in jeder Hinsicht besonders in seinem Eigentum (!) verloren hat, dieses ist notorisch." Ebd., Bd. 6, 475 f.

16 *J. Zeller,* Die Säkularisation in Württemberg, ihr Verlauf und ihre Folgen, in: Rottenburger Monatsschrift 11 (1927/28) 8 f.

17 *B. Hillenbrand S. J.,* Gottesförchtiger Lebenslauff . . . des Joh. Phil. Anton Franckenstein . . ., Leichenpredigt (Bamberg 1753) 15.

18 Max Emanuel an Johann Theodor 23. 8. 1721: *M. Weitlauff,* Johann Theodor von Bayern (1703–1763), Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 4) (Regensburg 1970) 128.

19 Max Emanuel an den Papst 8. 3. 1723: *Weitlauff* (Anm. 18) 138 f.

20 Im Zusammenhang mit den Bemühungen um Augsburg 1730: *Weitlauff* (Anm. 18) 244 f.

21 Erst unter Maria Theresia kommen die Habsburger wieder zum Zuge, nämlich mit Maximilian Franz in Köln und Münster: *M. Braubach,* Maria Theresias jünster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster (Wien–München 1961).

22 *H. Caspary,* Staat, Finanzen, Wirtschaft und Heerwesen im Hochstift Bamberg 1672–1693 (= Hist. Verein Bamberg Beiheft 7) (Bamberg 1976).

23 *F. Jürgensmeier,* Friedrich Karl von Schönborn (1674–1746), in: Fränkische Lebensbilder 12 (Neustadt/Aisch 1986) 142–162. Hier Literaturhinweise.

24 *W. Fleckenstein,* Gechichte des Hochstifts Würzburg unter der Regierung des Fürstbischofs Christoph Franz von Hutten (1724–1729, Diss.masch. (Würzburg 1924).

25 *F. Niedermayer,* Johann Philipp von Lamberg, Fürstbischof von Passau (1651–1712). Reich, Landesfürstentum und Kirche im Zeitalter des Barock (Passau 1938) 168 f.

26 *B. Hubensteiner,* Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising (München 1954) 96 f. Die Eckher-Grablege befindet sich in der Benediktus-Kirche des Kreuzgangs.

27 *F. Mader,* Die Kunstdenkmäler von Niederbayern, Bd. 3, Stadt Passau (München 1919) 172–182. Die Kapelle war 1572 vollendet.

28 *E. Milde, D. Worbs,* Die Schönbornkapelle, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 29 (1967) 273–275.

29 So z. B. 1724, als trotz der Bemühungen des Wiener Hofes nicht Friedrich Karl v. Schönborn in Würzburg auf seinen Bruder Johann Philipp Franz folgte.

30 *N. Elias,* Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums

und der höfischen Aristokratie (Neuwied, Berlin [4]1979); *J. Frh. v. Kruedener,* Die Rolle des Hofes im Absolutismus (= Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 19) (Stuttgart 1973).

31 *W. Hansmann, G. Knopp,* Clemens August der letzte Wittelsbacher als Kurfürst und Bauherr am Rhein (München 1986); hier 99 f. die Lit.

32 Ausstellungskatalog der Wolf-Dietrich-Ausstellung der Salzburger Landesregierung (Salzburg 1987); *E. Ennen,* Grundzüge der Entwicklung einer rheinischen Residenzstadt im 17. und 18. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel Bonns, in: Aus Geschichte und Landeskunde (= Festschrift Franz Steinbach) (Bonn 1960) 441–483; stadtplanerische Ansätze finden sich in Würzburg unter Johann Philipp Franz von Schönborn und in Bamberg unter Johann Philipp Anton von Franckenstein.

33 Pferde: Albrecht Sigismund (Freising, Regensburg); Theater und Hofmusik gab es fast an allen Höfen; Jagd: Clemens August (Köln u. a.); Alchimie: Max Heinrich (Köln u. a.), Albrecht Sigismund (Freising, Regensburg), Anselm Franz von Ingelheim (Würzburg). Vgl. auch *W. Honselmann,* Jagd und Politik am Hoflager des Kurfürsten Clemens August im Herzogtum Westfalen, in: Westfäl. Zeitschrift 136 (1986) 335–390.

34 *M. Braubach,* Kurköln. Gestalten und Ereignisse aus zwei Jahrhunderten rheinischer Geschichte (Münster 1949) 271–334; weitere Beispiele bei *Weitlauff* (Anm. 18).

35 Z. B. Adam Friedrich von Seinsheim (Würzburg, Bamberg), Franz Ludwig von Erthal (ebd.), Maximilian Franz (Köln).

36 *Wild* (Anm. 12); *Endres* (Anm. 1) 358.

37 Subsidienverträge unterhielten Bamberg, Würzburg und Köln. Eine Staatslotterie führte Adam Friedrich von Seinsheim (Bamberg, Würzburg) ein. Sie erwies sich als Fehlschlag und wurde von Erthal abgeschafft. Ein Tabakmonopol errichtete Friedr. Karl von Schönborn in Würzburg, in der Seidenproduktion versuchte sich dort Johann Philipp Franz. Rodungen im Hochstift Passau: *J. B. Haversath,* Die planmäßigen ländlichen Siedlungen des 17. und 18. Jahrhunderts im Land der Abtei, in: Ostbayer. Grenzmarken (1986) 92–102; Moorkolonisation bei Freising: *Hubensteiner* (Anm. 26) 105 f. Spezialuntersuchungen zu Hochstiftsfinanzen: *Thomas Heiler,* Die Finanzen des Hochstifts Würzburg im 18. Jahrhundert, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 47 (1985) 159–189; *Caspary* (Anm. 22); *A. Schröcker,* Jüdische Finanziers des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn (1655–1729), in. Jahrbuch für fränk. Landesforschung 37 (1977) 125–137; *ders.,* Wirtschaft und Finanzen des Hochstifts Bamberg und des Erzstifts Mainz unter Lothar Franz von Schönborn, in: Mainzer Zeitschrift 75 (1980) 104–115.

38 *H. Flurschütz,* Die Verwaltung des Hochstifts Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränk. Geschichte Reihe IX Bd. 19) (Würzburg 1965).

39 Das Allgemeine Krankenhaus Fürstbischof Franz Ludwig von Erthals zu Bamberg (Ausstellungskatalog der Staatsbibliothek Bamberg) (Neustadt/Aisch 1984); *A. Leidl,* Die soziale Fürsorge im Hochstift Passau unter Fürstbischof Leopold Ernst von Firmian (1763–1783), in: Ostbayer. Grenzmarken (1986) 120–127.

40 *Hüttl* (Anm. 1) 21 f.

41 *Endres* (Anm. 1) 354; *Braubach* (Anm. 21) 94. Bamberg: *S. Bachmann,* Die Landstände des Hochstifts Bamberg. Ein Beitrag zur territorialen Verfassungsgeschichte (= Sonderausgabe aus dem 98. Bericht des Hist. Vereins Bamberg) (Bamberg 1962); Würzburg: *E. Schubert,* die Landstände des Hochstifts Würzburg (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränk. Geschichte Reihe IX Bd. 23) (Würzburg 1967); Paderborn: *F. Hohmann,* Das Hochstift Paderborn. Ein Ständestaat (Paderborn 1975).

42 *Endres* (Anm. 1) 355.

43 Dies nicht nur wegen der Truppen (Bamberg unter Dernbach immerhin 7000 Mann), sondern wegen der „geistlichen" Festungen: Kronach (Bamberg), Würzburg und Königshofen (Würzburg), Ehrenbreitstein (Trier) u. a.

44 *G. Christ,* Das Hochstift Würzburg und das Reich im Lichte der Bischofswahlen von

1673–1795, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 29 (1967) 184–206; vgl. auch *Berbig* (Anm. 11).

45 *G. Christ,* Praesentia regis. Kaiserliche Diplomatie und Reichskirchenpolitik vornehmlich am Beispiel der Entwicklung des Zeremoniells für die kaiserlichen Wahlgesandten in Würzburg und Bamberg (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 4) (Wiesbaden 1975) 255–268.

46 *Braubach* (Anm. 21) 64.

47 *Wild* (Anm. 12) 97.

48 *G. Schäffer,* Passauer Kirchenfürsten der Renaissance und des Barock (Freilassing 1985) 43.

49 *Pezzl* (Anm. 2) 241–244.

50 *B. Post,* Judentoleranz und Judenemanzipation in Kurmainz 1774–1813 (= Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen 7) (Wiesbaden 1985).

51 Franz Ludwigs Regierungs-Grundsätze, in: *J. Frh. v. Hormayr,* Taschenbuch für die vaterländische Geschichte, 40. Jahrgang der gesamten Folge (München 1852/53) 1–58.

52 *Braubach* (Anm. 21) 93.

53 *A. Schindling,* Friderizianische Bischöfe in Franken? Aufklärung und Reform im geistlichen Franken zwischen Habsburg und Preußen, in: *H. Durchhardt* (Hrsg.), Friedrich d. Gr., Franken und das Reich (Wien 1986) 157–171.

54 *Braubach* (Anm. 21) 85–87.

Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts

Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument

Von PETER THADDÄUS LANG

Dem Andenken an meine am
5. Juni 1987 verstorbene Mutter

Von 1973 bis 1984 arbeitete eine Tübinger Forschergruppe unter dem Motto „Konfessionsbildung in Territorien“[1] an einem „Repertorium der Kirchenvisitationsakten“[2]. Dieses Projekt war auf das 16. und 17. Jahrhundert beschränkt, denn es ließ sich „aus praktischen, arbeitstechnischen wie auch finanziellen Gründen“[3] nicht umgehen, einen solchen zeitlichen Rahmen abzustecken. Beim Bearbeiten der Visitationsakten im Archiv verspürten die beteiligten Wissenschaftler jedoch immer wieder ein Gefühl des Unbefriedigtseins, wenn längere Aktenserien vorlagen, die nur bis zum 31. Dezember 1699 erfaßt werden durften. Infolgedessen entwickelte sich im Laufe der Jahre immer stärker der Wunsch, einmal über die festgeschriebene Zeitgrenze hinauszugehen und zu untersuchen, wie es im 18. Jahrhundert um das Visitationswesen bestellt war. Die sich hier dazu bietende Gelegenheit habe ich deshalb bereitwillig wahrgenommen.

Freilich muß das vorgegebene Thema zunächst eingegrenzt und in einen sinnvollen Zusammenhang gestellt werden. An dieser Stelle will ich mich deswegen auf einen Teilaspekt beschränken, nämlich auf die Frage, welche Bereiche des Niederkirchenwesens von den Visitationen erfaßt wurden und welche Verschiebungen sich hierbei im Vergleich zu früheren Zeiten gegebenenfalls erkennen lassen.

Das zur Beantwortung dieser Frage erforderliche methodische Rüstzeug ist bereits erprobt: Vor einigen Jahren war ich diesem Problem für das 16. und 17. Jahrhundert nachgegangen und hatte dazu die „Visitationsinterrogatorien“ zugrunde gelegt[4], also die Fragenkataloge, derer sich die Visitatoren bei der Ausübung ihres Amtes bedienten. Für diese frühere Untersuchung hatte ich 65 Frageschemata aus dem deutschen Sprachraum ausfindig gemacht. Eingedenk des damals betriebenen übergroßen Aufwands fasse ich nun den geographischen Rahmen etwas enger und gehe nicht über die Grenzen der Bundesrepublik Deutschland hinaus. Damit erfasse ich cum grano salis den westlichen Teil des alten Reiches, wobei der Schwerpunkt naturgemäß auf Süddeutschland liegt.

Insgesamt konnte ich 24 Interrogatorien aus elf Diözesen und Erzdiözesen ermitteln[5]. Mit je einem Fragenkatalog vertreten sind die Bistümer Augsburg, Freising, Münster, Worms, Würzburg und das Erzbistum Köln; mit je zwei Frageschemata Konstanz, Mainz und Regensburg; mit vieren

die Erzdiözese Trier; weit an der Spitze liegt Eichstätt mit acht Interrogatorien. Diese Quellen stammen also mit einer Ausnahme – Worms – aus Diözesen, die auch schon für das 16. und 17. Jahrhundert die Grundlage lieferten.

Das Material läßt nach Umfang und Herkunft vielleicht Zweifel daran aufkommen, ob eine Auswertung zu tragfähigen Ergebnissen führen kann. Zum einen erscheint die Zahl der eruierten Akten vergleichsweise gering[6], zum andern ist das Bistum Eichstätt extrem stark überrepräsentiert. Beide Einwände lassen sich entkräften. Um die Aussagekraft einer kleineren Zahl von Fragelisten zu überprüfen, wurde probeweise jedes zweite Schriftstück aus dem 17. Jahrhundert ausgewertet und dieses Resultat mit dem Gesamtergebnis verglichen. Die Abweichungen erwiesen sich als dermaßen gering, daß der Fundus von 24 Interrogatorien als ausreichende Arbeitsgrundlage betrachtet werden kann.

Ähnlich ist im Hinblick auf die Dominanz der Eichstätter Akten zu argumentieren. Stellt man diese acht Quellen gegen die 16 anderen, so zeigen sich beim Vergleich kaum grundlegende Unterschiede. Trotzdem wird das Vorherrschen Eichstätts im Verlaufe dieser Untersuchung stets im Auge zu behalten sein.

Betrachten wir aber zunächst die 24 Frageschemata genauer. Sieben davon liegen in handschriftlicher Form vor[7], die übrigen sind gedruckt. Bei handschriftlichen Fragelisten handelt es sich entweder um Entwürfe oder um definitive Abfassungen, die von einem einzigen Visitator beziehungsweise von einer kleineren Gruppe von Visitatoren benutzt wurden. Im Falle der gedruckten Interrogatorien kann man mit Sicherheit davon ausgehen, daß sie tatsächlich in der Praxis Anwendung fanden, denn sonst hätte man den Aufwand der Drucklegung gewiß gescheut. Eine mechanische Vervielfältigung läßt darauf schließen, daß für die Abwicklung der Visitation eine beträchtliche Menge gleichartiger Interrogatorien gebraucht wurde, so etwa, wenn eine größere Anzahl von Visitatoren vorgesehen war. Dies gilt beispielsweise für eine Visitation der Landkapitel durch die Ruraldekane. Andererseits wurde eine ganze Reihe von gedruckten Interrogatorien offensichtlich an den gesamten Pfarrklerus einer Diözese verteilt, und jeder Priester – oder auch jeder Pfarrherr – hatte einen Fragebogen auszufüllen. Man kann dies an der Art des Druckspiegels erkennen: Die Fragen stehen immer auf der linken Hälfte einer Seite, auf der rechten Hälfte bleibt Platz für die Antworten[8]. Unter solchen Umständen sinkt freilich automatisch der Quellenwert der Visitationsergebnisse, denn es fehlt die Kontrolle durch den forschenden Blick des Visitators.

Die Fragen selbst sind meist nach Sachgruppen gegliedert, wie sich das schon im 17. Jahrhundert eingebürgert hatte; bei umfangreichen Interrogatorien findet sich mitunter eine mehrfach gestufte Untergliederung[9]. Als grundlegendes Strukturprinzip erscheint fast immer die Unterscheidung in Realia und Personalia.

Aus wieviel Fragen bestehen die einzelnen Interrogatorien? Das Auszählen der Fragen soll auf dieselbe Weise vonstatten gehen wie bei der früheren Untersuchung. „Mit dem Satz: ‚An indigeat aliqua reparatione in tecto, muro, fenestris' werden ... drei verschiedene Bereiche erfragt: Dach, Mauern und Fenster der Kirche. Es handelt sich also eigentlich um drei Fragen, die grammatikalisch in einen Fragesatz zusammengezogen sind. Für die Auszählung ist es notwendig, diesen einen Satz in drei Fragen zu zerlegen. Andererseits zerfällt ein Fragesatz in mehrere Teilsätze, wenn er mit verschiedenen Interrogationspronomina versehen ist. Dergestalt besteht die Frage ‚an, quoties et cui confiteatur' aus drei Teilfragen"[10].

Für die Frageschemata des 18. Jahrhunderts ergibt sich beim Auszählen eine weitere Schwierigkeit. Die Fragen sind nicht immer so knapp und präzise wie in den genannten Beispielen formuliert. „An in loco, ubi se parat Celebraturus, extet Imago Crucifixi, ante quam egrediens et regrediens profunde se inclinet"[11] – dies ist eine einzige Frage, die in barocker Manier mit einem Relativsatz ausgeschmückt wurde, womit wohl die Ehrfurcht vor dem Bildnis des Gekreuzigten ausgedrückt werden sollte. Solche Konstruktionen finden sich allenthalben.

Gelegentlich werden Entscheidungsfragen folgender Art gestellt: „An ipsemet binando sacra peragat, vel ea per sacellanum, aut religiosum peragi curet."[12] Da hier nur eine einzige Antwort – wie auch immer – möglich ist, gelten auch solche Sätze als Einzelfragen. Auf diese Weise ausgezählt, besteht das kürzeste Interrogatorium aus 59[13], das längste aus 661[14] Fragen. Durchschnittlich sind es 244; in ihrer Mehrzahl bewegen sie sich zwischen 100 und 250. Damit hat ihr Umfang im Vergleich zum 17. Jahrhundert gewaltig zugenommen, denn ehedem waren es durchschnittlich 143 Fragen[15]. Ein Ungetüm von 751 Fragen, wie 1649 in Köln geschaffen[16], taucht freilich im 18. Jahrhundert nicht mehr auf. In Köln hatte man 1715 die Zahl der Fragen vernünftigerweise auf 260 reduziert[17].

Die Antworten eines Interrogatoriums von 400 Fragen oder mehr[18] würden auch heute kaum ohne Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung auszuwerten sein. In einer Diözese mit 300 Pfarreien kommt man bei 400 Fragen auf 120000 Antworten, und das bei jeder Visitation von neuem! Die Antworten in solchen Fragemonstren fielen denn auch häufig recht summarisch aus; ganze Frageblöcke wurden mit Klammern gebündelt und dahinter ein karges „negative" oder „affirmative" vermerkt. – Zumeist fand man aber einen praktischen Mittelweg zwischen allzu großer Knappheit einerseits und manischer Detailbesessenheit andererseits.

Auf welche Bereiche des kirchlichen Lebens beziehen sich nun die Fragen der Interrogatorien? Um den Inhalt zu erfassen, wurde für die Untersuchung der Interrogatorien des 16. und 17. Jahrhunderts ein Raster entwickelt, der die Fragen in sieben thematische Bereiche mit 97 Unterpunkten gliedert[19]. Dieser konnte auch bei der hier anstehenden Untersuchung zugrunde gelegt werden. Es zeigte sich allerdings, daß die Fragen des

18. Jahrhunderts noch weiter ausdifferenziert sind als in früheren Zeiten; die Zahl der Unterpunkte war deshalb um zehn zu erweitern.

In allen Interrogatorien ist vom Klerus die Rede – dies ist der erste thematische Bereich. Gefragt wird nach der Funktion des Priesters: ob er Parochus, Kaplan, Vikar oder Altarist sei, ob er zum Welt- oder Ordensklerus gehöre und ob es fremde Priester in der Pfarrei des Befragten gebe; die Visitatoren wollen den Namen, das Alter und den Namen der Eltern des Befragten wissen, des weiteren, wie lange er sein gegenwärtiges Amt innehabe, wer sein Amtsvorgänger gewesen sei und welche Stellen er zuvor bekleidet habe. Sodann erkunden die Visitatoren, ob, wo und wie lange er sich dem Studium gewidmet habe und ob er von ehelicher Geburt sei. Daneben wird die Frage gestellt, von wem er die Priesterweihe erhalten habe und ob er auf rechtmäßigem Wege in sein Amt eingesetzt worden sei. Oft muß er dies durch entsprechende Dokumente bescheinigen[20].

Ein weiterer Fragenkreis bezieht sich auf die Amtsführung der Kleriker: auf den Gottesdienst und das Spenden der Sakramente, auf Predigt und Katechismusunterricht, auf Benediktionen, Prozessionen und Exequien. Über diesen engeren Bereich der seelsorgerlichen Aufgaben hinaus wird der Geistliche befragt, ob er die Kirchenbücher ordentlich führe und die Dokumente der Pfarrei gut aufbewahre, ob er an Exerzitien, Kapitelsversammlungen und Synoden teilnehme, ob er seiner Residenzpflicht genüge und in anderen Pfarreien weitere Benefizien besitze.

Schließlich interessieren sich die Visitatoren für die Lebensführung. Sie fragen nach Trunk- und Streitsucht, nach Tonsur und Kleidung, nach dem Dienstpersonal im Pfarrhaus, nach der Teilnahme an weltlichen Vergnügungen und auch nach dem Verhältnis zum andern Geschlecht. Von Belang ist weiterhin, wie oft und bei wem der Geistliche beichte, ob er täglich Brevier lese, ob er irgendwelche weltliche Berufstätigkeiten ausübe, ob er geizig oder verschwenderisch sei. Ferner finden sich Fragen nach den theologischen Kenntnissen und vor allem nach dem Bücherbesitz; mitunter wird das Vorhandensein ganz bestimmter Titel erwartet, insonderheit der Beschlüsse des Trienter Konzils oder der Synodalstatuten der betreffenden Diözese[21].

In einem zweiten Themenkreis beschäftigen sich die Visitatoren mit dem „kirchlichen Hilfspersonal", also mit Küster und Schulmeister, mit Heiligenpfleger und Hebamme, außerdem mit den Sendschöffen, die jedoch nur im Gebiet der Erzbistümer Köln und Trier erwähnt werden.

Der dritte Themenkomplex bewegt sich um die „Gemeinde": Die Visitatoren wollen nicht nur die Zahl der Pfarrkinder erfahren, sondern auch über deren Beteiligung am kirchlichen Leben informiert werden. Es wird gefragt nach dem Besuch der Gottesdienste, nach dem Betragen dabei, nach dem Empfang der Sakramente, nach der Teilnahme am Schul- und Katechismusunterricht, nach der Sonntagsheiligung sowie nach dem Befolgen der Fastengebote. Interesse besteht auch am sonstigen Verhalten der

Gemeinde. Die Visitatoren fahnden nach Zauberern und Wahrsagern, nach Gotteslästerern, Ehebrechern und anderen Missetätern, die der Fleischeslust außerhalb der Ehe frönen. Sie forschen nach Wucherern, Dieben, Streithähnen, Häretikern und Juden wie auch nach Leuten, die dem Pfarrer die schuldige Ehrerbietung verweigern oder ihre Abgaben an die Kirche nicht entrichten.

Mitunter wird noch gezielter Auskunft über das Verhältnis des Pfarrers zu seiner Gemeinde gefordert, über Konflikte des Ortsgeistlichen mit anderen kirchlichen oder weltlichen Amtsträgern und über das Gebaren weltlicher Gerichte, sofern dieses auf eine Einengung der geistlichen Gerichtsbarkeit hinzielte, wie überhaupt ganz allgemein Verletzungen der Immunität angesprochen werden.

Der Themenbereich der Gemeinde ist für das 18. Jahrhundert noch um einen Punkt zu erweitern, denn die Visitatoren erkundigen sich nun zusätzlich nach Wallfahrten, Bittgängen, Andachten, Gnadenbildern und anderen loca votiva[23]. Aus dem Sinnzusammenhang wie aus den gebrauchten Formulierungen geht eindeutig hervor, daß hier nicht die Dienstpflichten der Geistlichen gemeint sind, sondern die Aktivitäten der Gläubigen, die es gegebenenfalls zu steuern oder zu bremsen galt.

Der vierte Themenkomplex bezieht sich auf den „institutionellen Bereich". Hierher gehören Fragen, die auf das Vorhandensein einer Schule oder eines Hospitals gerichtet sind sowie auf Bruderschaften, Almosen und fromme Stiftungen. Zu diesen Unterpunkten aus dem 16. und 17. Jahrhundert kommt für das 18. Jahrhundert lediglich die Frage nach Ordensniederlassungen auf dem Gebiet der jeweiligen Pfarrei hinzu.

Einen breiten Raum nehmen in vielen Interrogatorien die „Realia" ein – der fünfte Themenkreis. Da ist zunächst die Frage nach dem „Bauzustand" des Kirchengebäudes, verbunden mit vielen Einzelfragen: Dach und Fenster, Mauern und Fußböden, Portal und Chor, Empore und Schiff, Turm und Sakristei. Es folgt die „Ausstattung" der Kirche: Tabernakel und Altäre, Reliquien, Hostien und Wein, Öl und Weihwasser, Kerzen, Lampen und Ewiges Licht, Paramente, Gefäße, Schellen und sonstiges liturgisches Gerät, Bücher wie Missalia, Gradualia oder Antiphonaria, Bilder und Skulpturen einschließlich der Kruzifixe; Taufbecken, Beichtstuhl und Kanzel, Bänke, Orgel und Glocken. Die zur Pfarrei gehörenden „Nebengebäude" werden ebenfalls erfragt: Pfarrhaus und Pfarrscheuer, Friedhof und Beinhaus, Schulhaus und Kaplanei, Mesner- und Lehrerhaus.

Die Zahl der eben genannten Unterpunkte brauchte für die Frageschemata des 18. Jahrhunderts nicht erweitert zu werden; einige neu hinzugekommene Einzelheiten lassen sich ohne Mühe unter die vorgegebenen Punkte fassen[24].

Auch die „rechtlichen Verhältnisse" der Pfarreien haben ihren Platz in den Fragelisten – dies wäre der sechste Themenbereich. Damit sind Fragen gemeint nach dem Namen und Patrozinium der Pfarrei, nach dem Kirch-

weihtag, nach dem Fundator beziehungsweise der Fundatio, nach dem Kollator, dem Präsentator und dem Patronatsherrn, nach der weltlichen Herrschaft, in deren Gebiet die Pfarrei liegt, sowie nach den Filialkirchen.

Bei den Interrogatorien des 16. und 17. Jahrhunderts hatten die Visitatoren zu diesem Themenkomplex nicht viele Fragen[25]. Das hat sich im 18. Jahrhundert geändert – nunmehr wollen sie nicht nur den Namen der Pfarrei wissen, sie interessieren sich auch für die Grenzen der Pfarrsprengel und deren geographische Lage; sie erkundigen sich nicht nur nach den Filialkirchen, sondern auch nach allen anderen Gotteshäusern und Andachtsstätten innerhalb des Pfarrbezirks. Außerdem suchen die Kirchenaufseher zu erfahren, wann die letzte Visitation abgehalten worden sei, welche Ablässe und Privilegien zu der Pfarrkirche gehörten, wer die Baupflicht innehabe und ob die Pfarrei einem Kloster inkorporiert sei.

Schließlich setzen sich die Visitatoren auch mit den „wirtschaftlichen Verhältnissen" auseinander. Zu diesem siebten und letzten Themenbereich zählen Zustand und Verwaltung der Besitzungen einschließlich der Rechnungslegung, die Höhe der Einkünfte (Naturalien, Frondienste und Vieh mit inbegriffen), Wert und Zahl der Immobilien, welche zur Pfarrei gehören, die Stiftungen und Jahrtage, aus denen der Pfarrklerus Nutzen zieht, die Stolgebühren und weitere Accidentalia, andererseits aber auch die materiellen Belastungen, die mit dem Besitz einer Pfründe verbunden sind, sowie alle sonstigen Steuern und Abgaben. Schließlich gehören hierher noch die „alienationes", womit alles gemeint ist, was der Pfarrei unrechtmäßigerweise entwendet und entfremdet wurde sowohl von weltlicher Seite wie auch von den Geistlichen selbst. Dieser Themenkreis hat sich gegenüber früheren Befragungen im 18. Jahrhundert nicht verändert.

Damit ist nun eine Untersuchung der Kernfrage dieser Studie möglich: Welchen Umfang nehmen die genannten sieben Themenkomplexe innerhalb der Frageschemata ein? Und: Wo liegen die Unterschiede im Vergleich zum 16. und 17. Jahrhundert[26]?

Auf den Klerus bezieht sich über ein Viertel aller Fragen; es sind 26 %. Diese Zahl ist höchst bemerkenswert, und es erscheint lohnend, sich damit eingehender zu beschäftigen. Im 17. Jahrhundert nämlich betrug der Anteil der Fragen über die Priester noch 37 %, also 9 % mehr, und im 16. Jahrhundert sogar 58 %. Das Interesse der Visitatoren am niederen Klerus hat somit im Laufe von drei Zentennien kontinuierlich abgenommen.

Bei näherer Betrachtung der Fragen ergibt sich folgendes: Im 18. Jahrhundert betreffen 6 % Stand und Person, 16 % – also fast dreimal soviel – die Amtsführung, jedoch nur 4 % die Lebensführung. Demnach thematisieren verhältnismäßig viele Fragen die Ausübung des Amtes. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Kirchenoberen an dem korrekten Ausüben der Amtspflichten besonders gezweifelt hätten. Vielmehr läßt die Art dieser Fragen erkennen, daß die Kirchenleitungen vornehmlich wissen wollten, welche Frömmigkeitsübungen üblich waren und in welcher Häufigkeit sie

praktiziert wurden. Die Wißbegier war somit überwiegend statistischer Natur.

Auch in den beiden vorangegangenen Jahrhunderten erkundigten sich die Visitatoren relativ selten nach Stand und Person der Priester[27]. Die Amts- und Lebensführung hingegen lag ihnen vordem in weit höherem Maße am Herzen. So bezogen sich im 16. Jahrhundert 30 % der Fragen auf die Amtsführung, im 17. Jahrhundert schon weit weniger, nämlich 22 %, und im 18. Jahrhundert, wie bereits erwähnt, nur noch 16 %. Noch extremer verlief die Entwicklung bei der Lebensführung. Die Prozentwerte halbieren sich von Jahrhundert zu Jahrhundert und fallen von 20 auf 8 und schließlich auf 4.

Diese Ergebnisse lassen die Schlußfolgerung zu: Die Bischöfe hatten in den Jahrhunderten nach dem Trienter Konzil immer weniger an ihrer Pfarrgeistlichkeit auszusetzen und waren im 18. Jahrhundert mit ihrem Klerus im allgemeinen zufrieden. Konkubinat, weltliches Benehmen und mangelnde theologische Kenntnisse schienen keine aktuellen Themen mehr zu sein[28].

Nur in drei Unterpunkten aus diesem Themenbereich hatte das Augenmerk der Kirchenoberen nicht merklich nachgelassen – zum einen bezüglich der kirchlichen Verwaltungsaufgaben, zum zweiten den Bücherbesitz der Ortsgeistlichen betreffend und zum dritten hinsichtlich der Teilnahme an Kapitelsversammlungen, Synoden und Exerzitien. Die Sorge um Weiterbildung und Spiritualität der Priester schien somit auch weiterhin anzuhalten.

Zum kirchlichen Hilfspersonal wurden schon immer sehr wenig Fragen gestellt: Im 16. Jahrhundert 6 %, im 17. Jahrhundert 11 % und im 18. Jahrhundet durchschnittlich wieder 6 % aller Fragen pro Interrogatorium. Das doch recht augenfällige Auf und Ab könnte man sich wie folgt erklären: Während des 16. Jahrhunderts kümmerten sich die Visitatoren vorrangig um die Amts- und Lebensführung des Klerus, weil in diesen Bereichen eine Kontrolle am meisten vonnöten war. Als sich das Verhalten der Geistlichkeit im 17. Jahrhundert gebessert hatte, konnten sich die Kirchenoberen jenen Problemen stärker zuwenden, die zunächst nachrangig erschienen waren – dazu dürfte das Hilfspersonal gehört haben. In dem darauffolgenden Jahrhundert wird auch hier eine positive Änderung eingetreten sein, so daß das Fragebedürfnis wieder zurückging. – Lediglich zu einem Unterpunkt wurde weiterhin vergleichsweise fleißig gefragt. Allem Anschein nach bestand Anlaß, die Dorfschulmeister genauer zu kontrollieren als etwa die Küster, Heiligenpfleger oder Hebammen[29].

Das Interesse der Visitatoren an den Laien zeigt vom 17. zum 18. Jahrhundert keine Veränderung[30], auch die einzelnen Unterpunkte variieren kaum in spürbarem Umfang. Während beider Jahrhunderte wurden häufiger als nach anderen Punkten nach dem Sakramentenempfang und nach den Andersgläubigen geforscht[31], wobei die Frageintensität in bezug auf

den Sakramentenempfang im 18. Jahrhundert leicht abnahm, hinsichtlich der Andersgläubigen dagegen leicht anstieg. Das war besonders im Bistum Eichstätt[32] und in der Erzdiözese Mainz[33] der Fall. Die Mainzer Visitatoren zogen umfassende Erkundigungen über die Juden ein, die ja am Sitz des Reichserzkanzlers in großer Zahl anzutreffen waren[34].

Die um Schule, Hospital, Bruderschaften und fromme Stiftungen kreisenden Fragen hatten während der hier angesprochenen Jahrhunderte nie einen größeren Raum in den Fragekatalogen eingenommen; ebenso blieb die Häufigkeit der Fragen zu diesem Themenbereich nahezu konstant[35]. Eine leichte Veränderung ist allenfalls bei den Bruderschaften festzustellen, nach denen im 18. Jahrhundert geringfügig häufiger gefragt wurde als zuvor[36]. Offenbar spiegelt sich hier, wenn auch nur sehr schwach, die vermehrte Bedeutung des Bruderschaftswesens[37].

Das umfangreichste Fragenpaket bezog sich auf Bauzustand und Ausstattung der Gotteshäuser sowie der kirchlichen Nebengebäude: Knapp ein Drittel[38] aller Fragen pro Interrogatorium richtete sich im 18. Jahrhundert auf diesen Themenbereich. Während der beiden vorangegangenen Jahrhunderte hatten die Visitatoren diesen Dingen weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt, wie an den Prozentwerten abzulesen ist: Für das 17. Jahrhundert waren es 21 % und für das 16. Jahrhundert 7 %. Die Entwicklung verlief also bei den Baulichkeiten in der entgegengesetzten Richtung wie beim Klerus – hier ein stetiges Nachlassen visitatorischer Wißbegier, dort eine kontinuierliche Zunahme.

Von den Fragen dieses Themenkreises entfielen im 18. Jahrhundert 5 % auf den Bauzustand der Kirchen, 23 % auf deren Ausstattung und 4 % auf die Nebengebäude. Die entsprechenden wesentlich niedrigeren Prozentwerte des 16. Jahrhunderts waren in ganz unterschiedlichem Tempo bis zu diesem Ausmaß angewachsen. Der Bauzustand der Gotteshäuser schien den Visitatoren des Reformationsjahrhunderts kaum einer Beachtung wert; sie hatten offensichtlich Wichtigeres zu tun. Ihre Nachfolger hatten in den nächsten zwei Jahrhunderten hierfür einen zunehmend schärferen Blick. So steigen die Prozentzahlen von einem halben Prozent im 16. auf 2 % im 17., um sich bis zum 18. Jahrhundert noch zu verdoppeln. Auch um die Nebengebäude hatten sich die Visitatoren im 16. Jahrhundert mit 1 % der Fragen recht wenig gekümmert – im 17. Jahrhundert hingegen mit 4 % schon beträchtlich mehr. Dabei ist es dann im 18. Jahrhundert auch fast geblieben[39].

Innerhalb dieses Themenkreises machten die Fragen über die Ausstattung schon seit je den Löwenanteil aus. Diese Fragen nahmen im Laufe der Jahrhunderte bei weitem stärker zu als alle anderen, und zwar steigerten sie sich von 5 % im 16. über 14 % im 17. bis 23 % im 18. Jahrhundert. Die Kirchenausstattung bildete ein besonders günstiges Objekt für die Detailbesessenheit der Visitatoren im 18. Jahrhundert – hier fanden sie ein weites Betätigungsfeld für ihre Neigung, alles und jedes statistisch zu erfassen. Hatten die Visitatoren im 16. Jahrhundert meist nur darauf geachtet, ob die not-

wendigen Gerätschaften überhaupt vorhanden waren, so erkundigten sich ihre Amtsnachfolger nunmehr akribisch nach Zahl und Größe, Form und Farbe, Alter und Material, Wert und Herkunft. Darüber hinaus dokumentieren diese Fragen barockes Frömmigkeitsverständnis: Eine reichhaltige und prunkvolle Ausstattung der Gotteshäuser sollte dazu beitragen, durch Betrachtung zu einer vertieften Spiritualität zu gelangen[40].

Die rechtlichen Verhältnisse wurden im 18. Jahrhundert mit einer breiteren Skala von Fragen bedacht als in früheren Zeiten. Der prozentuale Anteil der Fragen zu diesem Themenkomplex stieg vom 17. zum 18. Jahrhundert von 3 % auf 8 % und verdoppelte sich damit nahezu[41].

Eine dominierende Rolle innerhalb dieser Fragen spielten jene, die auf die Filialkirchen, Kapellen und Oratorien gerichtet waren[42]. Damit nahmen die Visitatoren die Feinstruktur des Pfarrnetzes schärfer ins Visier und gingen damit – genetisch betrachtet – vom Allgemeinen zum Speziellen über; eine Tendenz, die sich schon anhand der Fragebögen des 16. und 17. Jahrhunderts feststellen ließ[43].

Die im 18. Jahrhundert neu auftauchenden und sogleich verhältnismäßig oft gestellten Fragen nach der Baupflicht[44] dürften einer prophylaktischen Absicht entsprungen sein. Noch bis ins 17. Jahrhundert hinein gab der Bauzustand von Gotteshäusern auf dem Lande den Visitatoren vielfach Anlaß zum Tadel[45], weil weder der Patronatsherr noch die Pfarrei oder die Gemeinde für die anfallenden Kosten aufkommen wollten[46]. Somit erscheint es folgerichtig, wenn die Kirchenleitungen nunmehr darauf bedacht waren, diesen Punkt schon im Vorfeld abzuklären.

Auf dem wirtschaftlichen Sektor hat sich bei den Frageschemata des 18. Jahrhunderts im Vergleich zu jenen des 17. Jahrhunderts kaum etwas verändert[47]. Auch innerhalb der Unterpunkte sind keine auffälligen Wandlungen zu bemerken. Man mag hierin vielleicht ein Zeichen dafür sehen, daß die Bischöfe in ihrer Sorge um das materielle Wohl ihrer Pfarreien nicht nachließen; jedoch ist auch bei diesem Themenkreis die allenthalben spürbare Neigung der Kirchenverwaltungen zum Sammeln statistischer Daten festzustellen.

Die sieben Themenkomplexe unserer Interrogatorien sind damit abgehandelt. Am Ende dieser Untersuchung bleibt noch eine Frage: Welche allgemeinen Tendenzen, welche Entwicklungslinien lassen sich erkennen? Nach Maßgabe der Interrogatorien hat sich das Visitationswesen des 18. Jahrhunderts gegenüber früher sowohl formal als auch inhaltlich verändert. Formale Wandlungen erscheinen indes lediglich ansatzweise und kaum wahrnehmbar. In Köln, Paderborn und Münster waren die Visitatoren dazu übergegangen, über viele Jahrzehnte hinweg ein und dasselbe Frageschema anzuwenden[48]. Dies erweckt den Eindruck, als habe man dort zu einer Form gefunden, die sich in der Praxis auf lange Sicht hin bewährte. Betrachtet man die Interrogatorien des 16. bis 18. Jahrhunderts in ihrer Gesamtheit, so ist zu beobachten, daß ihr Erscheinungsbild im letzten Drittel

dieses Zeitraums homogener geworden ist. Extreme in der Anzahl der Fragen erscheinen seltener und weniger stark ausgeprägt[49], die früher oftmals krassen Unterschiede bei der Gewichtung einzelner Themenbereiche haben sich zum Teil spürbar verringert[50]. Vielleicht ist daraus zu folgern, daß nun viele Kirchenleitungen größeren Wert auf Handlichkeit und praktische Anwendbarkeit ihrer Fragenkataloge legten.

Auf der inhaltlichen Seite hatte sich das Visitationswesen im 18. Jahrhundert weiter von der Personal- zur Realvisitation entwickelt. Während im 16. Jahrhundert der personelle Aspekt stark überwog und sich im 17. Jahrhundert Personalia und Realia annähernd die Waage hielten, lag im 18. Jahrhundert das Schwergewicht eindeutig auf den Realia[51]. Damit hat sich die Zielrichtung der Kirchenvisitation verändert. Konkrete Anlässe zur systematischen Suche nach Unzulänglichkeiten waren kaum noch gegeben. Dafür aber machte sich allenthalben ein gelegentlich schon fast manischer Hang zum Auflisten statistischer Einzelheiten breit. Somit erscheint uns die Visitation des 18. Jahrhunderts weniger als ein Instrument zur Disziplinierung als vielmehr zur Datensammlung.

Anhang I

Prozentuale Anteile der Themen in den Interrogatorien des 16. bis 18. Jahrhunderts

		16. Jh.	17. Jh.	18. Jh.
I.	Geistlichkeit	58	37	26
	Stand und Person	8	7	6
	Amtsführung	30	22	16
	Lebensführung	20	8	4
II.	Hilfspersonal	6	11	6
III.	Gemeinde	14	9	8
IV.	Sonstige Einrichtungen	5	4	5
V.	Kirche	7	21	32
	Bauzustand	0,5	2	5
	Ausstattung	5	14	23
	Nebengebäude	1	4	4
VI.	Rechtliche Verhältnisse	3	3	8
VII.	Wirtschaftliche Verhältnisse	7	16	14

Anhang II

Interrogatorium Mainz 1729

Catalogus Notitiarum Generalium, exhibendarum a quocumque Parocho ad instructionem Illustrissimi et Reverendissimi D. Vicarii Generalis ac Visitatoris Moguntini, Quo ad statum Ecclesiarum et populi in districtu suae Parochiae.

De Ecclesiis.

Responsiones omnes fiant nominatim et distincte.
Primo. Quot et quales sint Ecclesiae in Parochia?
2do. Sub qua Invocatione?
3tio. Quis sit Rector, ipsarum Administrator vel Oeconomus?
4to. An sint Cappellae, vel Oratoria Domestica?
5to. Qualia sint et sub cujus cura?
6to. Quot et quae Altaria sint erecta in Ecclesia? Parochiali, et sub quo titulo?
7mo. An et quae Beneficia sint ibi erecta et a quo possideantur, et quot reditus habeant?
8vo. An Ecclesia et dicta Altaria et Sacristia sint bene instructa supellectile Ecclesiastica? Et producatur notula totius suppellectilis, quae ibi habetur.
9no. An fabrica Ecclesiae habeat aliquos reditus et quot, et a quo et an bene administrentur?
10. An singulis annis reddatur ratio, et cui?
11. An in Ecclesia adsint aliqua Officia, E. G. Custodis, Aeditui etc. et an tales Officiales bene fungantur suo Officio?
12. An in Parochia sint Hospitalia, Confraternitates, Scholae, vel alia opera Pietatis, et an bene administrentur?
13. An adsint aliqua legata pia, quae non sint executioni demandata, aut alia quae sint suppressa?
14. An aliqua bona Ecclesiae ab aliquo usurpentur?

De Celebratione Missarum.

Primo. Quae et quot sint onera Missarum et Anniversariorum in Ecclesia Parochiali?
2do. An habeatur registrum dictorum onerum? quod si habetur, producatur.
3tio. An Missae et Anniversaria, quando celebrantur, notentur in particulari libro in Sacrario? si tales libri adsint, producantur.
4to. An aliqua onera Missarum seu Anniversariorum unquam fuerint neglecta et quae?
5to. An aliqua onera Missarum seu Anniversariorum modo negligantur et quae?

De Familiis et Animabus.

Primo. Qualis sit numerus Familiarum?
2do. Quot Animae numerentur in Parochia?
3tio. Quot Communicantes?
4to. Quot apti sint ad Sacramentum Confirmationis?

De Ecclesiasticis.

Primo. Quot et qui Sacerdotes habitent in Parochia?
2do. Quot et qui admissi ad excipiendas Confessiones Saeculares vel Regulares?
3tio. Quot et qui Diaconi, et Subdiaconi, et idem de minoribus Ordinibus?
4to. An honeste et laudabiliter vivant, et suo munere bene fungantur?
5to. An immunitas Ecclesiastica tum quoad Personas, tum quoad bona diligenter servetur?

De Qualitate Parochianorum.

Primo. Si sint profitentes aliquam Sectam, et qualem? Et casu quo ad sint, an habeant exercitium suae falsae Religionis publicum vel privatum, a quanto tempore et ubi? Et an augeantur vel diminuantur?
2do. Si sint retinentes et legentes libros prohibitos?
3tio. Si malefici vel blasphematores et similes?
4to. Si excommunicati?
5to. Si suspecti vel interdicti?
6to. An sint, qui non satisfecerint praecepto Ecclesiae in Paschate?
7mo. An habituales transgressores dierum festorum de praecepto in Ecclesia?
8vo. An sint publici Usurarii?
9no. An sint Concubinarii, Adulteri?
10. An sint Conjugati non cohabitantes cum suis uxoribus vel quicunque alii publicum dantes scandalum?
11. Si graves inimicitiae, et inter quos?
12. Qui et quot sint Ludimagistri?
13. Quot Medici et Chirurgi, et an sint Catholici et observent Bullam PII V. monendo infirmos quo ad Sacramenta?
14. Quot obstetrices, si Catholicae, bene morigeratae, et sciant quae requiruntur ad bene administrandum Sacramentum Baptismatis in casu necessatis?

De Sinodis.

Primo. An habeantur Sinodi inter Parochos?
2do. Qui interveniant Synodo illius Decanatus, et quomodo congregentur?
3tio. An habeatur Sinodus Dioecesana?
4to. An Parochus penes se habeat decreta ultimae Sinodi?

Pro quolibet Parocho in particulari concer.

Primo. Quomodo vocetur, et ex qua Patria sit, et cujus aetatis?
2do. A quo tempore sit factus Sacerdos, et producat litteras testimoniales sui Sacerdotii?
3tio. A quo factus Parochus?
4to. Quis ipsi Curam contulerit, et producat litteras suae collationis?
5to. Quot reditus certos habeat ex Parochia, et quot incertos, et in quibus consistant?
6to. An habeat alia Beneficia, et quae?

De Residentia.

Primo. Si resideat et ministret Curam Animarum per se ipsum, vel potius utatur opera alicujus Vicarii approbati, quo casu det notitiam ejus nominis, cognominis et patriae, et qua de causa fuerit approbatus?
2do. Quis sit Sacerdos Coadjutor in Cura?
3tio. Et an habeat alios Clericos, qui assistant servitio Parochiae?

De Libris Parochialibus.

Primo. An habeat quinque Libros Parochiales videlicet Baptizatorum, Confirmatorum, Matrimoniorum, status Animarum, et mortuorum?
2do. Doceat an in formatione dictorum librorum sequatur Methodum praescriptam a Rituali Romano?

De Concionibus habendis ad Populum aliisque.

Primo. Si concionetur singulis diebus Dominicis et festis ad Populum?
2do. De quibus solitus sit instituere concionem?
3tio. Si annunciet Festa, quae occurrunt in anno?
4to. Quae Edicta publicentur Populo?
5to. Quae sint Solemnitates propriae Parochialis Ecclesiae?
6to. An Viduae ad ostendendum moerorem vel Virgines ob pudorem, dum agitur de ipsarum nuptiis, abstineant a frequentanda Ecclesia etiam in Festis de praecepto, vel sint tales similes abusus?
7mo. An circa auroram, meridiem, occasum Solis et mediam noctem pulsentur Campanae pro signo Salutationis Angelicae, et an pariter pulsentur in prima noctis Vigilia pro signo Orationis pro Defunctis?

De Doctrina Christiana.

Primo. An habeat Catechismum singulis Dominicis et diebus Festivis?
2do. Quem librum adhibeat pro Catechismo?
3tio. An omnes veniant ad Catechismum, et sint bene instructi?
4to. An in ipsius Ecclesia sit aliqua Confraternitas Doctrinae Christianae?
5to. An aliqui Catholici frequentent scholas Haereticorum?

De Supplicationibus.

Primo. Quales supplicationes fiant in Parochia, et quo ordine?
2do. An sit dispositum circa illos, qui deferunt Baldachinum seu umbellam supra Venerabile?
3tio. Quot faces deferantur in supplicatione Venerabilis?
4to. Cujus sumptibus emantur faces ad dictum finem?

De Sacramento Baptismatis.

Primo. Ad quot dies differatur collatio Baptismatis Infantibus recenter natis?
2do. An aliquando fuerit collatus Baptismus in Domibus absque neccesitate?
3tio. An in Sabbatho sancto, vel Sabbatho ante Festum Pentecostes post Benedictionem Fontis Baptismalis conferat Baptismum solemni ritu juxta Rituale?
4to. An moneantur Matres, ne teneant Infantes in lecto ante annum?

De SS. Eucharistia.

Primo. Quomodo et cum quo comitatu deferatur ad infirmos?
2do. Quot lampadibus et facibus, et quis subministret sumptus?
3tio. An sit Clericus, qui comitetur gestans Rituale, et vas aquae lustralis?
4to. An pueri instruantur diligenter ad Sacram Communionem?
5to. An soleat Venerabile exponi, quoties et quo cultu?
6to. An diu noctuque ardeat Lampas in Ecclesia coram Sanctissimo Sacramento?
7mo. An singulis octiduis aut alio tempore Hostiae consecratae, quae in Tabernaculo asservantur, renoventur?

De Confessionibus.

Primo. An Sedes Confessionales sint in propatulo in Ecclesia?
2do. An habeant parvulos Cancellos vel crates ferreas, ligneas aut bracteas, stanneas minutatim perforatas pro facilitando transitu vocis et impediendo reciprocum visum?
3tio. Quis teneatur prospicere de sedibus Confessionalibus?
4to. An mulieres aliquando admittantur ad Confessionem de facie ad faciem, et non interpositis Cancellis; et an in loco particulari et extra Ecclesiam vel in Sacristia?
5to. An Medici observent Bullam Pianam monendo tempestive infirmos pro Confessione?

De Matrimoniis.

Primo. An Matrimonia celebrentur semper in Ecclesia de mane sub Missa S. Spiritus juxta dispositionem Concilii Tridentini, vel potius aliquando in Domibus particularibus?
2do. An praevie exploretur voluntas utriusque nubentis?
3tio. An invigilet, ne praevie ad contractum Matrimonii per verba de praesenti simul cohabitent?
4to. An dispensetur super proclamationibus etiam sine causa?

De Extrema Unctione.

Primo. Quomodo deferatur ad infirmos?
2do. Si Clericus comitetur Parochum indutus superpelliceo et deferens lumen?
3tio. An aliquid exigatur pro administratione hujus Sacramenti?

De Commendatione Animae.

Primo. Si Parochus adimpleat suum officium commendandi animas morientium?
2do. Quem librum adhibeat pro commendatione Animae?
3tio. An aliqui mortui sint sine Sacramentis et sine Sacerdotis assistentia?

De Exequiis.

Primo. An in Exequiis observetur ad amussim Rituale Moguntinum?
2do. Quae merces detur Parocho, si Defunctus in Ecclesia Parochiali, et quae, si in alia Ecclesia sepeliatur?
3tio. Quae sit taxa funeralium? Et producatur.

De Caemeterio.

Primo. An caemeterium sit bene clausum?
2do. An habeantur ibi olera seu arbores?
3tio. Cujus expensis debeat reparari?

De Benedictionibus.

Primo. An statutis diebus ab Ecclesia Parochus benedicat Populo et candelas distribuat?
2do. An distribuat Palmas?
3tio. Quis faciat impensas pro cera et palmis respective?
4to. An distribuat Cineres?
5to. An Sabbatho sancto et praecedente Pentecosten benedicat aquam fontis Baptismalis?
6to. An eisdem diebus soleat ire vel mittere ad Domos Parochiae benedicendas?

De Congregatione Casuum Conscientiae.

Primo. An Parochus intersit alicui Congregationi Casuum conscientiae?
2do. Quot vicibus in anno fiat dicta Congregatio, et an fiat convocatio?
3tio. Quos libros Morales habeat apud se pro directione Curae Pastoralis? Et tradat notulam suorum librorum.

De Visitatione.

Primo. A quanto tempore fuerit Parochia visitata Authoritate ordinaria?
2do. Quaenam Decreta lata fuerint in visitatione? Et dicta Decreta producantur.
3tio. An dicta Decreta observentur?

Anhang III

Interrogatorium Augsburg 1776

NB. Hic ponatur Nomen Parochiae et Capituli
Parochia
Capituli
Fragpunkten. Welche jeder Pfarrer des Bißthums Augsburg in Betreff der untergebenen Pfarreyen sowohl, als Filialen, nach Ausweis des dießfalls erlassenen Generalis zu beantworten hat.

Ecclesiastica.
Circa Evcharistiam.

1. Wie oft die kleinere Hostien erneuert, und sodann die übergeblibene summirt werden?
2. Wie oft Hostia major pro Ostensorio renovirt, dann wo, und wie selbe aufbehalten werde?
3. Wie oft sie in Monstrantia ausgesetzt, und ob sie auch, wenn ein Donnerwetter kömmt, oder so lang selbes dauert, exponirt zu werden pflege?
4. Ob das Venerabile Sacramentum für allezeit in der Kirche asservirt seye, und wie oft es in Ciborio ausgesetzet werde?
5. Ob die Lampe vor selbem beständig, und auch bey der Nacht brenne; dann ob sie nicht bey der Nacht anderswohin gesetzet werde, und wohin?
6. Ob auch andere Lampen in der Kirche brennen, wie oft sie gesäubert, und auf wessen Unkosten sie unterhalten werden?

Circa Tabernaculum.

7. Wo der Tabernakel pro asservando venerabili Sacramento stehe, dann von was für einer Materie er sey?
8. Ob er gut geschlossen, und nicht feucht, dann wie er in- und auswendig gezieret sey?
9. Ob auch ein Ciborium, worinn die kleinere Hostien aufbehalten werden, zugegen, von was für einem Metall, ob es gut geschlossen, und inwendig vergoldet sey?
10. Ob Palliola von verschiedenen Farben nach den Kirchenfesten vorhanden?
11. Ob eine besondere Pixis pro infirmis, oder allenfalls auch zwey zugegen seyen?
12. Ob auch ein Speisebeutel, in welchem die kleinere Pixis zu den Kranken getragen werden könne, vorhanden?
13. Ob in dem Tabernakel auch etwas anders aufbehalten werde, und was?
14. Ob mit einem Glöcklein, wenn man das Sanctissimum zu einem Kranken trägt, das Zeichen gegeben, und das Licht in einer Laterne voraus getragen werde?
15. Ob ein Tabernaculum gestatorium bey den Processionen pro Monstrantia, und
16. Ein langes Velamen, und wie vielerley, dann von was für Farben zugegen?
17. Wer den Schlüssel zum Tabernakel habe? ob er vergoldet, und mit einem Quasten versehen sey?
18. wo er aufbehalten werde, und ob neben dem Pfarrer, und den Kaplänen selber wer anderer haben könne?

Circa Ecclesiam.

19. Wie viel und was für Filial und andere Kirchen in der Pfarre vorhanden?
20. Ob sie alle consecrirt, und benedicirt seyen?
21. Zu wessen Ehre und Gedächtnisse eine jede eingeweihet sey, in was für einem Jahre, und von was für einem Bischofe?
22. Ob sie groß oder klein seye, und ob das Pfarrvolk darin Platz habe?
23. Wie oft Gottesdienste darin gehalten werden?
24. Wie oft sie gesäubert werde?
25. Ob die Mauren weiß, oder gemahlt, und nicht ruinos, wie auch die Fenstern gantz, und mit eissenen Gittern versehen?
26. Ob die Weiberstühle von den Mannsstühlen abgesondert seyen?
27. Was die Kirch für eine Decke, und Pflaster habe?
28. Ob die Kirchthüre gantz, und wohl geschlossen sey?
29. Von wem sie eröffnet, und gesperrt werde?
30. Wie das Kirchendach bestellet sey?
31. Ob ein großes Kreutz in der Kirche, und wo es stehe?
32. Was für Bilder der Heiligen, oder etwa sonst andere in der Kirche seyen?
33. Was für eine Predigkanzel zugegen, und wo sie stehe?
34. Ob eine Orgel in der Kirche, von wem, und wann sie geschlagen, dann wie und von wem sie unterhalten werde?
35. Ob unter dem Hochamte Lieder gesungen werden?
36. Ob Fahnen in der Kirche seyen, wie viele, was für, dann ob sie ganz und schön seyen, wo selbe, wenn man sie aus der Kirche amovirt, aufbehalten werden?
37. Ob das Weihwasser immer bey der Hand sey, wo und in was für einem Gefäße es stehe; wie oft und wann es benedicirt werde?
38. Ob der Kreutzweg eingeführt sey, und zwar ohne Entgeld des Gotteshaußes; ferner, ob nicht in der Kirche einiger Kauf- und Verkauf gestattet werde?
39. Ob ein heiliges Grab vorhanden, was für eines, wo es aufgemacht, wie und auf wessen Kösten es gezieret werde?
40. Wann und mit was für Gepränge das Sanctissimum dahin gestellet werde, ob es auch bey Nacht da verbleibe?
41. Ob des Tags, und auch des Nachts hindurch eine stäte Anbethung geschehe?
42. Ob so lang das Sanctissimum im heiligen Grab steht, der heilige Seegen nicht gegeben werde, und wann? sodann, ob eine Bildniß des auferstehenden Heilandes vorhanden, und was für eins?
43. Ob auch Statuen in der Pfarre sich befinden, was für, und wer sie zu unterhalten habe?
44. Ob einige Gräber in der Kirche seyen? wen man in die Kirche zu begraben pflege?
45. Ob auch Epitaphia in der Kirche, was für, und von wem sie gesetzt seyen?
46. Ob nicht ein Grabstein in dem Kirchenpflaster, worauf das Kreutz Christi gemacht, und worüber man geht?

Idem de Filialibus Ecclesiis in separato folio dicatur.

Circa SS. Ritus Ecclesiae.

47. Wann die Kirchweihe einfalle, und ob dieß Fest mit Amte und Predigt begangen, dann am Vorabend die Vesper gehalten werde?
48. Ob auch das Patrocinium Ecclesiae, wann und wie celebrirt werde?
49. Ob die Octav durch das Officium de Patrono sowie de Dedicatione gebethet werde?
50. Ob das Jahr durch in den gewöhnlichen Suffragiis die Commemoratio de Patrono geschehe?

51. Ob die Kirche Officia, oder auch Festa propria habe, was für, und quo ritu selbe celebrirt werden?
52. Ob, wie oft, und auf was für Täge und Feste ein vollkommener Ablaß in der Kirche verliehen sey? dann ob nicht an gewissen Tägen andere Abläße zu gewinnen?
53. Ob dergleichen Indulgentiae perpetuae, oder nur auf gewisse Jahre verliehen seyen?
54. Ob die Brevia vorhanden, und darüber die gewöhnliche Erlaubniß selbe zu publiciren?
55. Ob nach derselben Verfluß die Erneuerung allezeit wiederum begehret worden, ob wirklich keine, und was für eine ermangelt?
56. Ob ein oder mehrere Bruderschaften, und wann in der Kirche seyen errichtet worden?
57. Aus was für Personen der Magistrat bestehe, wer allezeit Praeses davon seye; dann ob diese Bruderschaften einige Festa, einen privilegirten Altar, gewisse Ablässe, und besondere Processionen haben? – Was für eine, an was für Tagen, und Stunden?
58. Mit was für einer Solennitaet die Gottesdienste verrichtet werden?
59. Ob sie eigene Einkünfte haben, von wem sie administrirt werden?
60. Bey wem die Bruderschafts-Cassa verwahrt sey?
61. Wie man diese Einkünfte verwende?
62. Ob sie einen eigenen Ornat habe, und dem Gotteshause sonst in gar nichts zur Last sey?
63. Ob die Bruderschaften approbirt, und der Ordinariats Consens vorhanden? NB. Sodann ist eine Specification der Einkünfte, und eigends zuständigen Geräthe in separato beyzulegen.
64. Ob nicht Liebesbünde, und andere Confraternitäten zugegen? NB. Von deren Beschaffenheit, Einkünften etc. ebenfalls eine Beschreibung und Specification beyzulegen ist.
Idem de Filialibus.

Circa dotem seu Reditus Ecclesiae.

65. Ob, und von wem die Kirche dotirt sey?
66. Ob ein authentisches Instrument von derley Dotation vorhanden? NB. Ist eine Specification beyzulegen.
67. Was die Kirche für ein Einkommen habe, worin es bestehe?
68. Von wem die Administration, und wie geführt werde?
69. Ob jährlich die Kirchenrechnung richtig gethan, und wie es damit gehalten zu werden pflege?
70. Wo die Kirchenrechnungen abgenommen, unterschrieben, ratificirt, und das Einkommen zu Nutzen angelegt werde?
71. Wie viel Personen bey der Rechnung erscheinen müssen, und was für eine Person angerechnet werde?
72. Ob auch ein Gastmahl bey Abnahme der Rechnung, auf wessen Kösten, und wie oft gehalten werde?
73. Ob die Kirchenpröbste, Heiligenpfleger etwas für ihre Bemühungen haben, ob sonst jemand noch etwas hiefür habe, was, und wie viel?
74. Wie es mit Communicirung der Kirchenrechnungen gehalten werde?
75. Wo das Geld und Kirchen-Documenta aufbehalten werden, und wer die Schlüssel dazu in Handen habe?
76. Ob Herr Pfarrer allezeit wisse, wann und zu was für einem Gebrauch Geld genommen werde, ob er sich dießfalls in Nichten zu beschweren habe?
77. Ob die Kirche nicht mit Schulden beladen, wie viel, und wer die Glaubiger seyen?
78. Ob ein Opferstock, oder mehrere zugegen, ob sie sicher verwahret seyen, und wer die Schlüssel dazu habe? unter wessen Aufsicht die darinfallende Geldere stehen, wie oft und

von wem sie ausgeleert werden; dann was dieses Opfer ein Jahr in das andere betrage, und wohin es verwendet werde? NB. Ist eine Specification von sammtlichen Kirchenvermögen beyzulegen.
Idem de Filialibus in separato folio.

Circa Fabricam Ecclesiae et Campanile.

79. Ob die Kirche nicht Reparation brauche und ob die Sarta Tecta immer wohl erhalten werden?
80. Von was für Geldern die nöthige Reparation geschehe?
81. Ob die Beyschaffung des benöthigten, und dessen Unterhaltung keine Hinternisse in weg gelegt werden?
82. Ob die Kirche Glocken habe, und wie viele; ob sie benedicirt seyen; zu wessen Ehre, von was für einem Bischofe, oder von wem sonst, und wann?
83. Ob sie zu gehöriger Zeit und Stunden geläutet werden, ob man des Tags dreymal Angelus Domini etc. An den Donnerstägen Abends die Angst, an den Freytägen in der Fruhe Scheidung läute?
84. Ob das Glockenhaus wohl verwahrt, die Stricke nicht abgenutzt; ob nichts hierin einer Reparation benothiget sey?
Idem de Filialibus.

Circa Altaria.

85. Wie viele zugegen, und ob alle consecrirt seyen, wann, und von wem? dann ob eine Consecrationstabella vorhanden?
86. Wer der Patronus jeden Altars seye?
87. Ob der Consecrationstag, Dedication, oder Patrocinium derenselben jährlich celebrirt werde, und wann?
88. Wie viele Gradus der Hochaltar habe, ob in der Mitte der Kirche, nämlich vor dem Hochaltar ein Altar stehe, und
89. Ob vor selbem der Celebrans gesehen werden könne?
90. Ob ein oder mehrere privilegirte Altäre zugegen, wie sie privilegirt seyen, an was für Tägen, wie lang, und ob die Erneuerung dieser Privilegien jedesmal zu behöriger Zeit anverlangt werde?
91. Ob auch Altare portatile vorhanden?
92. Ob die Mensae Altarium von ganzen Stein, und solche eingemauert; dann ganz, und das Sepulchrum geschlossen seye?
93. Ob die Mappae Altarium vorhanden, und wie viele? ob sie benedicirt seyen, und damit abgewechselt werden möge?
94. Ob eine gewächste Leinwat fest angemachet sey?
95. Ob ein Tobale mundum und Substratorium, die von beyden Seiten bis auf die Erde hinab reichen, vorhanden? und ob auf dem Altar auch allezeit drey Mappae gedecket seyen?
96. Ob mehrere Pallia Altaris, oder Antependia von verschiedenen Farben, nach Verschiedenheit der Zeit, und Kirchenfeste zugegen, und wie sie aussehen?
97. Ob, und was für ein Kreutz auf dem Altar stehe?
98. Wie viele und was für Leuchter vorhanden?
99. Ob auch ein Leuchter für die Kerze, so bey der Wandlung angezündet wird, ob Klinseln, oder Glöcklein pro Elevatione vorhanden, und was für?
100. Ob ein Kissen zum Auflegen der Meßbücher, und mehrere, oder aber Pulte zugegen?

101. Ob Tabella Secretarum it. ad Lavabo, et Evangelium S. Joannis gegenwärtig?
102. Ob jeder Altar seine eigene Dotem, und was für eine habe; dann was zur Altarzierde aus dessen Einkünften verwendet werde?
103. Ob, und an welchen Altären Beneficia fundiret seyen, was für, und welche onera dieselbe haben?
Idem de Filialibus.

Circa SS. Reliquias.

104. Ob Heil. Reliquien vorhanden, wie jede unter eigenen Namen heissen, ob sie insignes, und wie sie verwahrt, oder verschlossen seyen?
105. Ob sie legitime approbirt, und das Instrumentum approbationis mit der Licenz, selbe zur öffentlichen Verehrung auszusetzen, auch da seye?
106. Ob sie dem Volke zur Verehrung, wie oft das Jahr hindurch, und wann ausgesetzt werden?
107. Ob sie in einem Kästlein eingeschlossen seyen, und wer dazu den Schlüssel habe?
108. Von wem diese Reliquien an die Kirche gekommen, und zu was für einer Zeit?
109. Ob die Feste von selben begangen, und die Officia divina davon gebethet werden?
NB. Die Authenticae von den insignibus sind abschriftlich einzusenden.
110. Ob nicht ein Bildniß zugegen, wo Gutthaten geschehen, was es für eine seyen, ob deren Exposition von dem Ordinariat gutgeheissen sey, und wie lang schon vorhanden?

Circá S. Olea.

111. Wann sie renovirt worden, wo die alte hinkommen? von was für einem Metall die Vascula davon, und ob sie nicht durch die darauf sichtbare Buchstaben wohl distinguirt werden können?
112. Ob das Vasculum olei infirmorum von den andern separirt, und wie selbes zu den Kranken getragen werde?
113. Wie die Bursa Sacrorum oleorum aussehe, und ob eine Bursa, die geschlossen werden kann, vorhanden, in welcher man am grünen Donnerstag die S. Olea von der Kathedral hinaus bringt, und von wem diese getragen werde?
114. Wie sie aufbehalten werden, und wer die Schlüssel dazu habe, und haben könne?

Circa Baptisterium.

115. Wo es stehe, ob es von Stein oder einer andern harten Materie, ob ein kupferner und verzinnter Kessel darin, dann wie oft und wann er gesäubert werde?
116. Ob es so geschlossen, daß kein Staub hinein fallen, weder durch die Mücken selbes verunreiniget werden könne?
117. Wann das Taufwasser consecrirt worden, wo das alte hingeschüttet werde, und ob ein Sacrarium da sey?
118. Ob eine Taufmuschel, und ein Taufbecke, von welcher Materie zugegen?
119. Ob ein eigen Geschirr vorhanden, in welchem nach der Taufhandlung von dem Pfarrer die Hände gewaschen werden können?
120. Ob dieses Geschirr nicht auch zu anderm Gebrauch diene?
121. Wo das Vasculum S. Olei seu Catechumenorum et chrismatis, etc. das Vasculum cum sale benedicto et Cinere aufbehalten werde?

122. Ob zwey, nämlich eine blaue, und eine weisse, oder eine doppelte Stole vorhanden?
123. Wie der Deckel zum Taufstein aussehe, und ob die Bildniß des Heil. Johannes des Taufers darauf gemacht sey?
124. Ob das Baptisterium mit einem Schloß versehen, wer die Schlüssel darzu habe, und wo sie aufbehalten werden?

Circa sedes confessionales.

125. Ob die Beichtstühle von allen gesehen werden können; ob sie durchlöcherte Gitter haben, die nicht beweglich sind?
126. Ob auf der Seite des Beichtenden die Bildniß des Gekreutzigten, und auf der Seite des Beichtvaters die Casus reservati angeheftet seyen, sodann die Beichtstühle geschlossen werden können?
Idem de Filialibus.

Circa Sacristiam.

127. Ob die Sakristey gut geschlossen, und verwahrt sey?
128. Ob darin auch das Silbergeräth, absonderlich die Kelche, und Monstranzen, dann die schönsten Paramente aufbehalten werden, und wer die Schlüssel dazu habe?
129. Ob es nicht hinein regne, oder sonst feucht sey?
130. Ob die Sakristeyfenster mit eissernen Gittern, oder Stangen verwahrt seyen?
131. Ob ein Bethschemel, und die Preces, so celebrans vor- und nach der Messe bethet, gegenwärtig?
132. Was für Käste zur Verwahrung des Kirchengeräths zugegen, wo sie stehen, und ob sie geschlossen werden können?
133. Ob ein Ort zum Handwaschen, und das Handtuch zugegen?
134. Wo das Sacrarium, und ob es verschlossen sey? wer dazu den Schlüssel habe?
Idem de Ecclesiis Filialibus.

Circa sacram Supellectilem Sacristiae.

135. Wie viele Kelche cum Patenis vorhanden, und aus was für Materie sie seyen?
136. Wie viele Purificatoria, Corporalia und Pallae zugegen, von wem und wie oft sie gewaschen werden?
137. Wie viele Bursae Corporalium, und Vela, dann von was für Farbe sie da seyen?
138. Ob eine Pixis, worin die Hostien ante celebrationem aufbehalten sind, vorhanden?
139. In was für einem Geschirr der Speisewein den Communicantibus gereichet werde?
140. Wie viele Känntlein sammt den Tellern sich finden?
141. Wie viele Amicten, Alben, und Cingula zugegen?
142. Mit wie vielen Casulis, Stolis et manipulis, dalmatiis et pluvialibus, dann von was für Farbe die Kirch versehen sey?
143. Wie viele Chorröcke zugegen, ob auch der Meßner, und Ministranten einige haben?
144. Ob ein Talar oder Schürzel in der Sakristey sey, ob die Celebrantes solche allezeit anziehen?
145. Wie viele Speisetücher zugegen?
146. Ob in den Meßbüchern die Festa Propria Dioecesis in fine beygebunden seyen?
147. Ob ein Rauchfaß mit dem Schiffel, Weihrauch und Löffel vorhanden?
148. Ob eine silberne Kirchenzierde zugegen, und in was sie bestehe?

149. Ob ein Processionskreuz, und wie viele Fahnen gegenwärtig?
150. Ob ein Weihbrunnkessel mit Sprengel, Klinseln, expunctacula, cantelabrum Triangulare, et Cereus pascalis sich vorfinden?
151. Ob ein eigen Geschirr zur wasche der Corporalien vorhanden?
152. Ob ein Todtenbaar, und Trauertuch darüber vorfindig?
153. Ob ein Inventarium über das Kirchengeräth verfasset, und wo es sey?
Idem de Filialibus.

Circa Coemeterium.

154. Ob ein Freythof bey der Kirche, und ob er er wohl geschlossen sey, daß das Vieh nicht hinein kommen könne?
155. Ob er mit einer Mauer, oder Planken umgeben, und ob keine Bäume und Stauden darin seyen?
156. Ob ein großes Kreutz in Mitte des Freythofes stehe?
157. Ob ein Ossuarium und der Weihbrunn dabey zugegen, dann ob und wie selbes geschlossen, ob das Libera etc. dabey gebethet werde? wann und wie oft?
158. Wo das Feretrum pro deportandis mortuis stehe?
159. Wo der unschuldigen Kinder Freythof stehe, ob er mit einer Mauer umgeben, oder sonst geschlossen?
Idem de quavis Filiali in separato folio dicatur.
NB. Hic ponatur dies et annus, Et hic subscribatur
Quibus extraditio facta est ad Decanatum. a Parocho.
NB. Hic ponatur nomen Parochiae.

Parochialia.
Circa Parochias et Filiales.

1. Wann die Pfarre, oder Filialis errichtet worden, und ob ein authentisches Instrument von dieser Errichtung, oder sonst einiges Document sich finde? Dann in was für einem Decanat sie liege?
2. Wie viele Seelen die Pfarre zähle, wie viele wirklich die heilige Communion empfangen, und wie viele nicht? Wie viele Paar verheurathet, wie viele dieses Jahr getaufet, wie viele mit oder ohne heilige Sakramente verstorben seyen? NB. Respondendum in folio separato.

Circa reditus Parochiae.

3. Ob eine Beschreibung von allen Einkünften zugegen, und ob selbe authentisch sey, dann worinn solche insgesamt bestehen? NB. Specificentur in separato folio ad hunc numerum.
4. Was für Zehende zur Pfarre gehören, und wo sie liegen? NB. Respondeatur ad hunc numerum in fol. separat.
5. Ob und was für unbewegliche oder andere Güter die Pfarr noch sonsten habe?
6. Ob keine davon veräussert worden, wie, auf was Art, wann, und qua authoritate? dann wohin das Geld hiefür verwendet worden?
7. Ob nicht derley Güter auf eine Zeit verstiftet seyen, an wen, und auf wie lang? qua Authoritate, und ob deßwegen ein Contract errichtet worden, ob selber, und von wem ratificirt sey?

8. Ob nicht wegen einigen Gütern, Zehenden und Renten wirklich sich Streit erhoben, wie lang er schon daure, in was er eigentlich bestehe, und wo er anhängig? NB. Si Respondendum affirmative, ponatur responsio in folio separato ad hunc numerum.

Circa onera Parochial.

9. Was der Pfarre für Onera ankleben? NB. Specificentur in folio separato.
10. Wohin sie entrichtet werden müssen, und ob der Grund davon nicht bewust sey?
11. Ob die Pfarre hievon nichts ausständig sey, was und wie viel?
12. Ob keine Baufristen vorhanden, wie viel die ganze Summa betrage, was jährlich hieran zu entrichten, dann ob, und wie viel hiervon ausständig?

Circa jus Patronatus.

13. Wer das Jus conferendi oder praesentandi auf die Pfarr habe, ob es nicht alternativ sey, und wie Herr Pfarrer zu der Pfarr gelanget?
14. Ob die Pfarre incorporirt sey, und wohin?
15. Ob intuitu dessen oder sonst ein Absent verreichet werden müsse, wohin; in Naturalien, oder in Geld, und wie viel? NB. Si Respondendum affirmative, ponatur responsio in folio separato ad hunc numerum.
16. Ob Herr Pfarrer oder die Pfarr mit einer Pension beschwert sey, und auf wie lang?
17. Ob Pfarrer auf die Pfarr investirt, oder nur admittirt, perpetuus oder Amovibilis sey?

Circa Cooperaturas et Provisuras.

18. Ob in der Pfarre ein Cooperator, Provisor, oder aber ein sonst eigener Curatus expositus nöthig sey? warum? wie viele zugegen?
19. In was ihre Functionen bestehen? NB. Specificentur in folio separato.
20. Ob sie eigends errichtet seyen, folglich angewiesene Einkünften haben, worin diese bestehen, und wie viel diese ertragen? NB. Si affirmative respondendum, ponatur responsio in folio separato.
21. Ob Pfarrer ihnen, und was die Woche verreichen müsse, ob er nicht dafür was habe, und wie viel?

Circa Beneficiatos Curatos, et non Curatos, nec non Primissarios.

22. Ob und wie viele Beneficiaten, dann was für in der Pfarr sich befinden? wie sie heissen NB. Si qui adsint, respondeatur in folio separato.
23. Ob sie nicht mehrere Beneficia zugleich haben, und qua Authoritate?
24. Ob, von wem, und wie lang schon das Beneficium gestiftet sey? dann ob die Stiftsbriefe in Originali oder in Copia authentica zugegen? NB. Respondeatur in folio separato.
25. Wer Patronus, oder Collator davon sey?
26. Ob es nicht etwa Manuale sey? wo nicht, ob Beneficiatus Canonice instituirt sey, und seit wann?
27. Was für Onera auf dem Beneficio seyen, ob hieran nicht vielleicht etwas nachgesehen worden, und qua Authoritate? NB. Specificentur in fol. separ.
28. Was das Beneficium für Einkünfte, Erträgnisse, Zehnde, Jura und Bona habe. Ob Grundbücher vorhanden? NB. Addatur descriptio in folio separato.

Circa Hospitalia, aliaque Loca pia.

29. Wie viele, von wem und wie sie gestiftet seyen?
30. Ob eine Tabella Onerum vorhanden?
31. Ob sie Specialia privilegia haben?
32. Was für Kranke, oder andere Leute darin verpfleget werden?
33. Ob ein Inventarium über alles Geräth und andere Haabschaften gegenwärtig?
34. Ob sie eine eigene Kapell haben, und ob dieselbe also gerichtet, daß die Kranke commode Meß hören können, dann ob alle Tag Meß darin gelesen werde?
35. Ob darin das Sanctissimum, oder die Sacra Olea asservirt werden?
36. Ob sie einen eigenen Pfarrer haben und ob selber Curatus sey?
37. Wer die Aufsicht über das Hospital habe, und wer die Temporalien desselben administrire?
38. Ob alle Rechnungen richtig gepflogen werden, von wem, wo, und an wen sie abgelegt werden?
39. Ob keine Klage sich erhebe wider die, so die Kranke zu bedienen haben?

Circa Oratoria Viarum seu Capellulas.

40. Ob und wie viel etwa Oratoria privata et Capellulae Campestres sich finden?
41. Ob auch Altäre darinn seyen, und andere Bilder?
42. Ob und wie viele Messen darin gelesen werden?
43. Ob die Erlaubniß hierzu vorhanden, und auf wie lang?
44. Ob sie einen Opferstock haben, wohin das hineinfallende Geld verwendet werde?
45. Von wem sie unterhalten werden?

Idem de Filialibus.

Circa Officium divinum.

46. Ob Pfarrer alle Sonntäge pro populo applicire, oder auch an gewissen Festtägen?
47. Ob und wie der Gottesdienst, wo Filialen zugegen sind, alternire? NB. Respondeatur in folio separato.
48. Um was für eine Stund an Sonn- und Feyrtägen der Gottesdienst anfange?
49. Ob die weit entlegene Pfarrkinder wenigstens an Sonn- und Feyrtägen zum Gottesdienst kommen?
50. Ob nicht zuweil an Sonn- und Feyrtägen Missae de Requiem gehalten werden?
51. Wie oft und wann ein Hochamt sey? NB. Respondeatur in folio separ.
52. Ob und an was für Tägen und Vorabenden die Vesperae und Matutinum cum laudibus in der Kirche gesungen werden? NB. Item.
53. Ob und von wem die Kirchen-Ceremonien in der Charwoche gehalten werden?
54. Ob und wann das Weihwasser benedicirt werde?
55. Ob nach dem Rituale oder Obsequiale das Salz, die Palmen, Asche, das Feuer, die Osterkerze, das Taufwasser, der Wein am Fest des heiligen Johannis Evangelistä, Eyer und Brod am Osterfeste, und die Lichter am Liechtmeßtage Benedicirt werden?
56. Was für Gebether und Segen bey Hochgewittern gebrauchet werden?
57. Ob unter dem Gottesdienste kein Kauf und Verkauf getrieben, ob in den Wirthshäusern währenden Gottesdienste nicht zu essen, und zu trinken gegeben oder etwa gar getanzet werde?

Circa Obligationes Hebdomadales.

58. Was Pfarrer für wochentliche Obligationes, oder was sonst für eine das Jahr durch habe? NB. Specificentur in folio separato.
59. Zu wessen Intention, und aus was für einer Stiftung selbe verrichtet werden müssen, was er für jede in Specie genieße? NB. Respondeatur in folio separato.
60. Ob derley Obligationes ordentlich aufgezeichnet seyen? NB. Hiervon ist Copia beyzulegen.
61. Ob er die Messen, für die er Stipendia bekommt, fleißig aufzeichne, und was man gebe pro Stipendio?

Circa Anniversaria.

62. Ob, was für, und wie viele Jahrtäge gestiftet seyen? NB. Respondeatur in folio separato.
63. Ob noch andere Fundationes da seyen, und ob sie zur bestimten Zeit erfüllet werden?
64. Ob Stiftbriefe darüber errichtet, von dem Ordinariat confirmirt, und bey der Pfarre vorhanden?
65. Ob die in der Fundation exprimirte Güter noch existiren, was sie betragen, wie viel pro quovis Anniversario treffe, und ob die Gelder dafür fliessen? NB. Respondeatur in folio separato.
66. Was für jedesmal der Kirche pro paramentis, Luminaribus etc. etc. ausgemacht, und ob selber von dieser und andern Fundationen was zugehe? NB. Respondeatur in folio separato. Item eine Copie der Anniversariorum und anderer Fundationen ist hier beyzuschicken.
Idem de Ecclesiis Filialibus dicatur etc.

Circa Festa et jejunia.

67. Ob die Fest- und Feyrtäge allezeit am Sonntag offentlich verkündet werden?
68. Wie es an den reducirten Feyertägen und Vorabenden derselben auch ratione der Fasten gehalten werde?
Idem de Filialibus etc.

Circa Conciones.

69. An was für Tägen das ganze Jahr hindurch Predigt gehalten werde, dann, ob Pfarrer selbst predige, oder andere substituire, und wen?
70. Was hauptsächlich für Materien von ihm vorgetragen, und was für Authores hauptsächlich von ihm gebrauchet werden?
71. Ob das Volk fleißig in der Predigt erscheine?
72. Was nach der Predigt für Gebether abgebethet werden? Dann ob die drey theologischen Tugenden offentlich dem Volke vorgebethet werden?
73. Wenn keine Predigt, ob denn das Evangelium unter dem Amt gelesen, die gewöhnliche Gebether gebethet, und die Verkündigungen geschehen? dann ob alles, was in der Woche einfällt, am Sonntage verkündet werde, wie nicht minder der Anfang und Dauer der österlichen Zeit?

Circa Cathecheses.

74. Wie oft Christenlehre gehalten werde, von wem, und an welchen Tägen? dann ob die Aeltern ihre Kinder fleißig, und um welche Stund hinein schicken?
75. Ob auch die erwachsene, absonderlich die ledige Personen fleißig darin erscheinen, und ebenfalls examinirt werden?
76. Ob die Viehhirten in den rechten Grundsätzen der Religion wohl unterwiesen?
77. Was für eine Method in Haltung der Christenlehren gebrauchet werde?
78. Was für ein Catechismus explicirt, und was für Bücher zur Exposition gebraucht werden?
79. Wie es in der Fasten und dem Advent mit der Christenlehre beobachtet werde?

Circa Scholarum Magistros.

80. Ob der Schulmeister bey der Christenlehre allezeit zugegen, und ob die Kinder dahin von ihm in der Ordnung geführet werden?
81. Ob er selbe in der Schule auch fleißig im Christenthum unterrichte?
82. Ob der Schulmeister und wie gestiftet sey?
83. Ob und wie oft die Schulen visitirt werden?

Circa Processiones publicas.

84. Ob am Feste des Heil. Marcus, und an den Rogationstägen die Processionen gehalten werden, und von wem?
85. Ob und wie die Procession an Corporis Christi Feste, und wie es ferner die Octav hindurch gehalten werde?
86. Ob auch andere Processionen unter dem Jahre angestellet werden, zu was Ende, und was dabey für Gebether gebraucht werden? NB. Respondeatur in fol. separato.
87. Ob das Volk fleißig dabey erscheine, und ehevor zur Eingezogenheit ermahnet werde?
88. Ob Pfarrer mit den Pfarrkindern nach der Procession in die Kirche wieder in Ordnung zuruck kehre?
89. Von welchen Einkünften jede dieser Processionen bestritten werde? und wohin man gehe? NB. Respondeatur in folio separato.
90. Ob auch Kreuzgänge, und wie viele das Jahr hindurch gehalten werden, ob sie gestiftet, oder Herkommens seyen, und wie lang? NB. Respondeatur in fol. separato.
91. Ob man dabey über Nacht ausbleibe, ob der Pfarrer oder Kaplan auf dem Weg immer bey dem Volk verbleibe, und das nämliche auf dem Rückweg beobachte?
92. Wer die Unkosten bestreite, und was sie importiren? NB. Respond. in fol. separ.

Circa devotiones privatas.

93. Ob die Gemeinde verlobte Feyertäge habe, was es für eine seyen, und was an diesen Tägen für Gottesdienste gehalten werden? NB. Respondeatur in folio separato.
94. Wie lang sie schon verlobt seyen, und was der Ursprung dieses Verlobnisses sey? NB. Similiter.
95. Ob sie nicht auch gewisse Kreuzgänge, und Wallfahrten verlobt, seit wann, und woher die Unkosten bestritten werden? NB. Pariter.

96. Was sonst etwa für Privat Andachten gepflogen werden, und herkommlich seyen?
97. Was in der Pfarre für Ceremonien, Gewohnheiten, und Gebräuche bey gewissen Opfern, bey Begräbnissen, Kindstaufen, und Hochzeiten etc. etc. im Schwunge gehen? NB. Fiat descriptio in fol. separat.
98. Was für Andachten ohne Vicariats-Erlaubniß wirklich eingeführet seyen?
99. Ob keine aberglaubische Gebräuche, und Gewohnheiten im Schwunge gehen, und ob die Leute davon abgezogen werden?
Idem de Filialibus.

Circa libros Ecclesiasticos, et Parochiales.

100. Ob in der Sakristey Gradualia, Antiphonaria, Psalterium, Breviarium, Missale majus cum cantu proprio Augustano, Directorium divini Officii, rituale novum, et apta pro his legilia, Catalogus Anniversariorum, Processionum, item Tabulae onerum Festorum, et Vigiliarum vorhanden?
101. Wo die libri Baptizatorum, Matrimonio junctorum, et Defunctorum aufbehalten werden? ob selbe nicht in duplo vorhanden, von wem und nach was für einem Formular sie geschrieben werden?
102. Ob die Confirmati nicht in Parochia aufgezeichnet seyen?

Circa Stolam.

103. Was für eine Leichenbegängniß, bey Erwachsenen, für den Gottesdienst, den Ersten, Siebenden, und Dreyßigsten, wenn selbe Solenn, oder aber mit- oder ohne Nebenmessen gehalten, was dafür von Vermögenden, mittelmäsigen, und jenen, so kein Anwesen haben, bezahlet werde? NB. Respondeatur in folio separato circumstantiose.
104. Was von einer Kindstaufe, Provision der Kranken, Begräbniß der Kinder, und dann der Armen gereichet werde? NB. Apponatur Specificatio in fol. separato.
105. Was die Meßner, die Ministranten, und die Kirche bekommen? NB. Similiter.
106. Was für einen Tauf-, Toden- oder Heyrathsschein verreichet zu werden pflege? NB. Similiter.
107. Ob von den Armen etwas für Tauf- und Todtenscheine etc. abgefodert werde?
108. Ob eine Stol-Ordnung vorhanden? NB. Wenn eine zugegen, ist sie abschriftlich beyzulegen.

Circa Capitula Ruralia.

109. Ob selbe alle Jahre gehalten werden, wie, wann, auf was Art, und ob alle dabey erscheinen, was darinn vorkomme, und vorgenommen werde, und wo sie gehalten werden?
110. Ob die Decreta Synodalia oder andere erlassene Generalia abgelesen werden?
111. Wo die Rechnungen abgelegt werden?
112. Ob die Placita Capituli in ein eigenes Buch eingetragen, und
113. Ob ein Protocoll über die Vorkommenheiten gehalten werde, von wem, wer es in Handen habe?
114. Ob man hiebey nichts zu erinnern habe?

NB. Hic ponatur dies et annus, Quibus facta est extraditio ad Decanatum.

Et hic subscribatur a Parocho.

Anhang IV

Quellennachweis

Augsburg 1776: Archiv des Erzbistums München und Freising
Eichstätt 1702: Diözesanarchiv Eichstätt, m 13 (identische Interrogatorien in m 2 und in m 18).
Eichstätt 1743: ebenda, m 12.
Eichstätt 1766 (I): ebenda, m 12 (Puncta dilucidanda für Pfarrer und Benefiziaten).
Eichstätt 1766 (II): ebenda, m 12 (Puncta interrogatoria für Pfarrer).
Eichstätt 1777: ebenda, m 12 (ein identisches Interrogatorium in m 21).
Eichstätt 1794: ebenda, m 12.
Eichstätt (1794): m 12 (Punkten für Pfarrer und Benefiziaten; Punkten für Kooperatoren).
Eichstätt (18. Jh.): ebenda, m 2 (Nro. 11).
Freising 1711: Archiv des Erzbistums München und Freising, Visitationsakten (in Gebrauch ca. 1711–1740).
Köln 1715 (gültig auch für Paderborn): Archiv des Erzbistums Paderborn
Konstanz 1700: Erzbischöfliches Archiv Freiburg, Generalia Konstanz, Kirchenvisitation Nr. 1.
Konstanz (1. H. 18. Jh.): ebenda.
Mainz 1729: Dom- und Diözesanarchiv Mainz, K 88/IV 5.
Mainz 1790: ebenda, K 88/V 2 (gültig auch für Trier: Bistumsarchiv Trier, Abt. 40 Nr. 92).
Münster (2. H. 18. Jh.): Bistumsarchiv Münster
Regensburg 1723: Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
Regensburg 1769: ebenda.
Trier 1762: Bistumsarchiv Trier, Abt. 40 Nr. 20.
Trier 1773: ebenda, Nr. 79.
Trier 1782: ebenda, Nr. 81.
Trier 1785: ebenda, Nr. 95.
Worms 1718: Generallandesarchiv Karlsruhe, 77/3478 S. 121.
Würzburg 1750: Diözesanarchiv Würzburg

Vortrag des Symposions Bischofslexikon in Rom, gehalten am 21. September 1987.

[1] Sonderforschungsbereich 8 „Spätmittelalter und Reformation", Teilprojekt Z 3.

[2] *E. W. Zeeden/P. Th. Lang u. a.* (Hrsgg.), Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. Bisher sind erschienen: Bd. 1, Hessen (Stuttgart 1982); Bd. 2, Baden-Württemberg, 2 Teilbände (Stuttgart 1984 und 1987). Weitere Veröffentlichungen dieser Forschergruppe zum Thema Kirchenvisitation: *E. W. Zeeden/Hg. Molitor* (Hrsgg.), Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (= KLK 25–26) (Münster i. W. [1]1967, [2]1977); *P. Münch,* Contribution à la théorie de la visite pastorale au Nassau-Dillenbourg au XVI[e] siècle, in: Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique en territoires protestantes (pays rhénans, comté de Montbéliard, pays de Vaud) XVI[e]–XVIII[e] – siècles (Straßburg1975) 78–89; *E. W. Zeeden/P. Th. Lang* (Hrsgg.), Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 14) (Stuttgart 1984); *P. Th. Lang,* Die Bedeutung der Kirchenvisitation für die Geschichte der Frühen Neuzeit, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984) 207–212; *ders.,* Manuale incultum visitatorum ecclesiarum. Ein bisher unbekannter Visitationstraktat aus dem späten 15. Jahrhundert, in: ZSKG 79 (1985) 145–162;

ders., Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts und ihr Quellenwert, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 6 (1987) 133–153.

3 Repertorium der Kirchenvisitationsakten Bd. 1 (Anm. 2) 12 und Bd. 2/I (Anm. 2) 11 f.

4 *P. Th. Lang*, Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Zeeden/Lang*, Kirche und Visitation (Anm. 2) 131–190. Erschienen in italienischer Sprache in: *U. Mazzone/A. Turchini* (Hrsgg.), Le visite pastorali. Analisi di una fonte (Bologna 1985) 57–95; polnische Übersetzung erscheint demnächst in: Roczniki Humanistyczne.

5 Schriftliche Anfragen erfolgten an: Archiv des Bistums Augsburg, Archiv des Erzbistums Bamberg, Diözesanarchiv Eichstätt, Erzbischöfliches Archiv Freiburg, Bistumsarchiv Hildesheim, Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Archiv des Erzbistums München und Freising, Bistumsarchiv Münster, Bistumsarchiv Osnabrück, Archiv des Erzbistums Paderborn, Archiv des Bistums Passau, Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg, Archiv des Bistums Speyer, Bistumsarchiv Trier, Diözesanarchiv Würzburg.
Außerdem: Generallandesarchiv Karlsruhe und Landeshauptarchiv Koblenz. Das Archiv des Erzbistums Köln brauchte nicht bemüht zu werden, weil das seit 1715 im Erzbistum Köln gebrauchte Interrogatorium (frdl. Mitteilung von Herrn Thomas Becker, Freiburg/Br.) auch im Bistum Paderborn verwendet wurde.
Folgenden Kolleginnen und Kollegen danke ich sehr herzlich für ihre freundliche Unterstützung: Brun Appel/Eichstätt, Dr. Sigmund Benker/München, Dr. Hermann-Josef Braun/Trier, Dr. Sigrid Duchhardt-Bösken/Mainz, Dr. Kurt Hochstuhl/Karlsruhe (jetzt Stuttgart), Dr. Franz Hundsnurscher/Freiburg, Dr. Peter Löffler/Münster, Dr. Paul Mai/Regensburg, Erik Soder/Würzburg. Während also in Deutschland fast jedes (Erz-)Bistum seine eigenen Fragekataloge hatte, ging man in Frankreich um die Mitte des 18. Jahrhunderts dazu über, ein einheitliches Formular zu benutzen – vgl. *M. Venard*, Die französischen Visitationsberichte des 16. bis 18. Jahrhunderts, in: *Zeeden/Lang*, Kirche und Visitation (Anm. 2) 36–75, hier: 53. Eine auffallend große Ähnlichkeit innerhalb des gesammelten Materials ist gegeben für Eichstätt 1702 und Eichstätt 1743 sowie für Eichstätt 1766 (I) und Eichstätt 1766 (II). Die Abweichungen erscheinen indes groß genug, um diese Quellen jeweils gesondert zu berücksichtigen. – Im Bistum Eichstätt war es üblich, Pfarrer und Hilfsgeistliche mit verschiedenen Interrogatorien zu befragen.

6 Für das 16. Jahrhundert liegen 26 und für das 17. Jahrhundert 39 Fragenkataloge vor.

7 Eichstätt 1702, 1743, 1794, (18. Jh.); Konstanz (1. H. 18. Jh.); Regensburg 1769; Worms 1718. – Vier Fragelisten sind in deutscher Sprache abgefaßt; sie entstanden ausnahmslos in der zweiten Jahrhunderthälfte: Regensburg 1769, Augsburg 1776, Eichstätt 1794 und (1794).

8 Augsburg 1776, Eichstätt 1766 (I) und 1766 (II), Köln 1715, Mainz 1729 und 1790, Münster (2. H. 18. Jh.), Trier 1762, 1773, 1782 und 1785, Würzburg 1750.

9 Augsburg 1776, Eichstätt 1794.

10 Reform im Wandel (Anm. 4) 137.

11 Würzburg 1750, Visitatio Sacristiae 11.

12 Mainz 1790, De ecclesiis filialibus 8.

13 Regensburg 1723.

14 Augsburg 1776.

15 Wie Anm. 10.

16 *J. Hartzheim*, Concilia Germaniae Bd. 9 (Köln 1771) 683–691.

17 Köln 1715.

18 Augsburg 1776: 661; Eichstätt 1766 (I): 415; Konstanz (1. H. 18. Jh.): 426; Würzburg 1750: 492.

19 Reform im Wandel (Anm. 4) 133–137.

20 Vgl. z. B. Mainz 1729, Pro quolibet Parocho 2 und 4, siehe Anhang II.

21 Zu diesen 30 Unterpunkten wurde für die gegenwärtige Untersuchung lediglich ein einziger hinzugefügt, nämlich die Frage nach dem Gesundheitszustand des Geistlichen. Dies kommt allerdings nur in einem Interrogatorium vor: Eichstätt (18. Jh.).

22 Die Fragenkataloge des 18. Jahrhunderts haben die Tendenz zu feinmaschiger Ausdiffe-

renzierung; so trifft man nun gelegentlich auf Ministranten (Eichstätt 1766 [I] und 1794), auf Totengräber (Eichstätt 1794) oder auf Organisten (Münster [2. H. 18. Jh.]).

23 Vgl. *A. Veit/L. Lenhart,* Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (Freiburg/Br. 1956) 174–208.

24 Punkt 1 „Kirche: Bauzustand/Größe (allgemein)" ergänzt durch: „Alter/Weihe/Profanierung/Sauberkeit"; Punkt 5 „Fußboden" ergänzt durch „Gräber"; Punkt 6 „Portal/Tür" ergänzt durch „Vorplatz"; Punkt 14 „Öl/Weihwasser" ergänzt durch „Salz/Asche"); Punkt 22 „Bänke/Gestühl" ergänzt durch „Kommunionbank/Lettner".

25 Reform im Wandel (Anm. 4) 144.

26 Die nachstehend aufgeführten Zahlen kamen so zustande wie bei der oftgenannten früheren Untersuchung (vgl. Anm. 4): Zunächst wurden die Fragen der Interrogatorien den oben aufgeführten Themenkreisen und ihren Unterpunkten zugeordnet, dann für jede Frageliste die prozentualen Anteile errechnet und daraus schließlich die Durchschnittswerte ermittelt.

27 16. Jh.: 8 %; 17. Jh.: 7 %.

28 Konkubinat: 1,1 % im 17. Jh. – 0,1 % im 18. Jh.; Trunk- und Streitsucht, Kleidung, sonstiges weltliches Benehmen: 1,9 % im 17. Jh. – 0,9 % im 18. Jh.; theologische Kenntnisse: 1,3 % im 17. Jh. – 0,1 % im 18. Jh..

29 Lehrer: im 17. Jh. 3 %, im 18. Jh. 2,5 %; Mesner, Heiligenpfleger, Hebamme im 18. Jh. 1,4 % und darunter.

30 Jeweils 9 %.

31 Diese beiden Punkte über ein Prozent, alle anderen unter ein Prozent.

32 Eichstätt 1766 (I): 9,9 %.

33 Mainz 1729: 4,6 %; Mainz 1790: 4,8 %.

34 Mainz 1790; vgl. *B. Post,* Judentoleranz und Judenemanzipation in Kurmainz 1774–1813 (Wiesbaden 1985).

35 16. Jh.: 5 %, 17. Jh.: 4 %, 18. Jh.: 5 %.

36 Sie nehmen innerhalb dieses Themenbereichs nun mit 2,1 % die erste Stelle ein; alle anderen unter ein Prozent.

37 Weiterführende Literatur bei: *L. Remling,* Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 35) (Würzburg 1986).

38 32 %.

39 Die meisten Fragen innerhalb dieses Bereichs bezogen sich im 17. wie im 18. Jahrhundert auf die Friedhöfe, wobei die Fragehäufigkeit leicht zunahm. Mit dem Zustand der Friedhöfe, so muß man daraus folgern, waren die Kirchenoberen nach wie vor wenig zufrieden.

40 Vgl. *Veit/Lenhart* (Anm. 23) 43. Geht man die einzelnen Fragepunkte der Reihe nach durch, so ist zu beobachten, daß die Wißbegier der Kontrolleure sich gerade dort vergrößert, wo sie schon zuvor beträchtlich war. Dies gilt insonderheit für die Fragen nach Paramenten und Gefäßen (17. Jh.: 4,9 %; 18. Jh.: 8,9 %).

41 16. Jh.: ebenfalls 3 %.

42 3,8 %.

43 Reform im Wandel (Anm. 4) 140, 156 f.

44 1,3 %, alle anderen unter 1 %.

45 Vgl. z. B. *P. Th. Lang,* Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1 (1982) 143–171, hier: 156–158.

46 *Hg. Molitor,* Die Generalvisitation von 1569/70 als Quelle für die Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier, in: *Zeeden/Molitor* (Anm. 2) 21–36, hier: 31; allgemein: *E. W. Zeeden,* Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe (München–Wien 1965) 103; vgl. auch *P. Th. Lang,* Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts (Anm. 2) 139.

47 17. Jh.: 16 %; 18. Jh.: 14 %.

[48] Freundliche Mitteilung von Herrn Thomas Becker/Freiburg i. Br. (für Köln) und von Herrn Dr. Peter Löffler (für Münster). In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weisen auch die Konstanzer Interrogatorien nur geringfügige Modifikationen auf (freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Franz Hundsnurscher/Freiburg i. Br.).

[49] Vgl. oben S. 259.

[50] Auch aus diesem Grund dürften die Ergebnisse vorliegender Auswertung trotz schmaler Quellengrundlage tragfähig sein, vgl. oben S. 258.

[51] Das Verhältnis von Personen zu Sachen betrug in den Interrogatorien des 16. Jahrhunderts 78 % zu 22 %, im 17. Jahrhundert 57 % zu 43 % und im 18. Jahrhundert schließlich 41 % zu 59 %.

Pastorale Erneuerungsbestrebungen des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert

Hirtenbriefe als Quellen der Kirchenreform

Von PETER G. TROPPER

Der an der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts Interessierte sieht sich einer staunenswerten Fülle von Publikationen[1] zu den Schwerpunkten Staatskirchentum[2], – in der österreichischen Variante als Josephinismus[3] –, Reformkatholizismus[4] samt Jansenismus, Pietismus, Puritanismus[5] und auch der Aufklärung bzw. dem aufgeklärten Absolutismus gegenüber[6]. Sehr stark ist die kirchliche Historiographie der Neuzeit auf Persönlichkeiten an der Spitze der Hierarchie bezogen[7]; weit mehr etwa als auf das Institutionelle, die Verwaltungsgeschichte der Kirche[8] oder die Praxis der Seelsorge[9].

Nichtsdestoweniger sind die Fragestellungen seit den letzten Jahrzehnten stark differenziert und verschoben. Besonders die Anregungen der sozialhistorisch-mentalitätsgeschichtlichen Forschungsrichtung in den romanischen Ländern zeigen nun Auswirkungen im deutschsprachigen Bereich[10].

Die Quellen der vorliegenden Untersuchung, Hirtenbriefe, Sendschreiben, Pastoralinstruktionen und Sammlungen von Diözesangesetzen, haben eines gemeinsam: Im Gegensatz zu den dem Katholiken des 20. Jahrhunderts vertrauten Hirtenbriefen richten sie sich in erster Linie an die Geistlichkeit des jeweiligen Kirchensprengels und nicht an das katholische Volk. Sie enthalten bischöfliche Anweisungen über die seelsorglichen Aufgaben der Priesterschaft, behandeln die Formen der Volksfrömmigkeit, erörtern das Verhältnis von Kirche und Staat oder beziehen sich auf das Priesteramt im allgemeinen. In der vom Gurker Bischof Auersperg herausgegebenen „Sammlung der allgemeinen Diözesan-Gesetze des gurkischen Kirchensprengels" kristallisieren sich die drei Schwerpunkte „Von der Zucht der Priesterschaft", „Von der Zucht der Kirche", und „Vom Verhältnis der Priesterschaft und Kirche mit dem Staat" heraus[11]. Daneben existieren auch eigene Hirtenbriefe und Klerusinstruktionen zu einzelnen seelsorglichen Aufgabenbereichen wie den Predigten, den Christenlehren, dem liturgischen und sakramentalen Dienst. Entsprechend diesen Themenkomplexen bietet sich für den folgenden Überblick eine Gliederung in die Anweisungen über das Priesteramt, die Instruktionen über die seelsorglichen Aufgaben sowie über die Ansichten zu einzelnen Formen der Volksfrömmigkeit und schließlich über das Verhältnis von Kirche und Staat an.

Die folgenden Erörterungen stützen sich auf die zehn Hirtenschreiben umfassende Edition des Kanonisten Valentin Eybel in dessen vierteiligem Corpus juris pastoralis novissimi, Wien 1776–1779[12] und auf die Publikation von Peter Hersche, der unter dem anspruchsvollen Titel „Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich" die Hirtenschreiben des Wiener Erzbischof Trautson (1752), des Laibacher Bischofs Herberstein (1782) und des Salzburger Erzbischofs Colloredo (1782) in der Reihe „Quellen zur neueren Geschichte" neu aufgelegt hat[13]. Außerdem waren die Pastoralschreiben für Bacs und Colocsa aus dem Jahr 1756[14], für Eichstätt 1768[15], für Mainz 1780[16], für Augsburg 1783[17] zugänglich sowie der Hirtenbrief des Passauer Kardinals Lamberg von 1726[18], ferner die Passauer Klerus- und Dechanteninstruktion von 1775[19]. Aus der Diözese Seckau lagen ein Hirtenbrief des Bischofs Firmian über die Christenlehren aus dem Jahr 1760 vor[20], eine Instruktion Bischof Spaurs über die Reduktion der Feiertage von 1771[21] und eine Anweisung Bischof Arcos über die Prozessionen von 1783[22]. Für den Bereich der Diözese Gurk wurden die Schreiben des Bischofs Joseph Maria Thun über die Firmung[23], über die Buße[24], über das Gebet[25] und über die Einheit der Kirchen[26] herangezogen, ferner die unter Bischof Auersperg erlassene Sammlung von Diözesangesetzen aus 1776[27], sein Toleranzhirtenbrief[28] und die Instruktion über Ablässe, Bruderschaften und Andachten[29], schließlich auch der Hirtenbrief des Bischofs Salm-Reifferscheid über den Eheunterricht aus dem Jahr 1786[30].

1. Zum Priesteramt

Die 1756 in zweiter Auflage erschienene und an den Klerus der vereinten Erzdiözesen Colocsa und Bacs gerichtete „Epistola pastoralis" des ungarischen Erzbischofs Franz Klobusicky fordert vom Diener des Gotteswortes zunächst Sanctitas, zu deren Erreichung ein Leben in Temperantia und Moderatio empfohlen wird. Neben der notwendigen Güte sollte das Leben des Geistlichen von der Caritas und Concordia, aber auch von Gastfreundschaft, Vermeidung aller Habsucht und dem Fliehen des Müßiggangs bestimmt sein. Letzgenanntem Laster des Müßiggangs wäre vornehmlich durch häufiges Studium der Hl. Schrift zu begegnen. Außerdem sollte der Geistliche im Eifer des Gebets und der Meditation nicht nachlassen; jährliche Exerzitien in der bischöflichen Residenz waren vorgesehen[31].

Der Bischof des Salzburger Suffraganbistums Gurk, Josef Franz Anton von Auersperg, welcher den Priester als Hirten, Lehrer, Führer, Arzt und Vater definiert, dekretierte gemäß Sess. XIV Cap. 6 des Tridentinums im Jahr 1776, daß ein „jeder Priester . . . durch Anständigkeit der äußerlichen geistlichen Kleidung die innerliche Schönheit der Sitten zu bezeigen sich angelegen halten soll" und „daß ein jeder Geistlicher bei Lesung des H. Meßopfers und Ausspendung der H. Sakramenten sich unter der Alben

oder Chorrockes jedes Mal eines schwarzen Talares oder Schurzes bedienen soll". Ebenso war es der gesamten Priesterschaft verboten, „unter was immer Vorwand ein Wirtshaus zu besuchen . . . den einzigen Fall, wo einer auf der Reise begriffen wäre, ausgenommen"[32]. – Verordnungen also, die man kaum so formuliert hätte, hätte man ihrer nicht bedurft.

Von der „Lebensart der Seelsorger" handelt der zweite Teil des bekannten Hirtenbriefes des Erzbischofs Clemens Wenzeslaus für das Bistum Augsburg, in dem zu Beginn der Zusammenhang zwischen „Hirtenpflichten" und „Hirtenwandel" deutlich gemacht wird[33].

Scharf werden jene Geistlichen angeprangert, die sich nicht dazu bewegen lassen, eine Predigt oder eine Katechese mehr zu halten als eingeführt ist[34]. Der Forderung nach Stärkung des Glaubens soll durch die Lesung der Hl. Schrift, besonders aber durch „das Schriftdurchdenken, das eigentliche Schriftforschen" und durch das Gebet entsprochen werden[35]. Der diözesanen Priesterschaft Augsburgs wurde empfohlen, jährlich eine oder mehrere Wochen Einkehr zu halten und, wie das Hirtenschreiben es formuliert, „euch mit euch selbst und eurem Gotte" zu unterhalten[36]. Das Augsburger Hirtenschreiben forderte vom Priester „1. fern . . . vom Geize und von allem Scheine des Geizes muß er sein." „2. fern von allem, was Wollust und Üppigkeit heißt und von allem Scheine davon." „3. daß sich der Seelsorger gegen alle sanft, menschlich, leutselig, freundlich und fern von allem, was rauh und roh, hart und aufbrausend ist oder zu seyn scheint, kurz gegen alle christlich liebevoll bezeuge"[37].

Die Überwachung der Einhaltung solcher Anweisungen über Lebenswandel und auch Amtsführung der Geistlichkeit oblag dem Dechanten, dessen Aufgabenbereich in der Sammlung der Gurker Diözesangesetze detailliert umschrieben wurde[38]: Demnach hatte jeder Dechant jedes dritte Jahr im Herbst die Pfarreien seines Dekanates zu untersuchen. Bei dieser Visitation sollten aus der Pfarre einige Gewährsleute in Abwesenheit des Pfarrers Auskunft geben, „wie dieser sich verhalte? Mit wem er seinen Umgang pflege? Ob er in Verrichtung des pfarrlichen Gottesdienstes, in Ausspendung der hl. Sakramente eifrig und emsig sei, auch die vorgeschriebene Zeit und Ordnung einhalte." Ob er seinen seelsorglichen Pflichten nachkomme usw. Jeder Landdechant sollte sich darüberhinaus aus allen Pfarreien Vertrauenspersonen wählen, die ihm von Zeit zu Zeit über den Lebenswandel zu berichten hatten.

Zum dritten hatte der Dechant die Kinder in der Pfarre aus der Christenlehre zu prüfen. Vom besonderen Interesse ist der vierte Punkt, der die Untersuchung der Privatbibliothek der Geistlichen vorsah, wobei besonders auf das Vorhandensein folgender Titel zu achten war: „Die hl. Schrift, das Concilium Tridentinum, den römischen Katechismus, die von Ricci verbesserte Moral des Reifenstuhls, das Kirchenrecht von Maschat, Lexikon der Religion von Nonnotte, die Anleitung zum Predigen des Wurzes, den Geist des Nikols, dann auch das Salzburgische Ritual-Buch". Hier zeigt sich die

geforderte „Minimal-Ausstattung" einer Pfarrbibliothek; eine Rezeption dieser Werke im Klerus darf mit Fug angenommen werden[39].

Als wesentliches Instrumentarium „zur geziemenden Erfüllung der samtlichen Seelsorgerpflichten" wurde die Abhaltung monatlicher Priesterkonferenzen in den einzelnen Dekanaten angesehen[40]. Das Hirtenschreiben für den Augsburger Diözesanklerus enthält einen Katalog jener Themen, die bei diesen Zusammenkünften erörtert werden sollten[41]. Die Dechanten waren aufgefordert, im Herbst eines jeden Jahres einen genauen Bericht über „Einrichtung, Inhalt, Fortgang" dieser Pastoralkonferenzen an das Vikariat einzusenden[42].

2. Seelsorgliche Aufgaben

a) *Katechese und Christenlehre*

Bereits 1726 widmete der Passauer Kardinal Josef Dominikus von Lamberg den zweiten Paragraphen seiner Epistola pastoralis den Christenlehren; auch die Eltern der Kinder hätten den Katechesen eifrig beizuwohnen, um die eigenen Kinder und die Hausgenossen in Wort und Tat in der christlichen Lehre zu unterrichten, vor allem aber um den Kindern das in der Christenlehre vom Priester Gehörte besser einzuprägen. Sehr oft käme es vor, daß Erwachsene dächten, die Katechesen und Christenlehren würden nur für die Kleinen gehalten, was dazu führte, daß die Großen nicht teilnehmen und deshalb über die wichtigsten Glaubenslehren nicht Bescheid wüßten. Diesen Irrtum galt es zu beseitigen und die Gläubigen auf ihre Pflicht zu Anhörung der Katechesen hinzuweisen[43].

Von Bedeutung ist die vom Seckauer Bischof und später Passauer Kardinal Leopold Ernst von Firmian im Jahr 1760 vorgelegte „Richtschnur der Christenlehr, wie solche gepflogen werden sollen." Bischof Firmian verwies zunächst auf die eminente Wichtigkeit der Christenlehre, um dem erwachsenen Volk und den Kindern beizubringen, „was sie zu glauben, was sie zu thuen oder zu meiden, wen oder auf was Art sie zu lieben, was endlich sie in diesem und künftigen Leben entweder zu hoffen oder zu beförchten haben"[44]. Für die praktische Durchführung wurde zunächst gefordert, daß in jedem Seelsorgsprengel alle Pfarrinsassen verzeichnet werden sollten, die zur Teilnahme an der Christenlehre verpflichtet waren. Zur leichteren Anlegung dieses Seelenstandskatasters – um nichts anderes handelt es sich – waren die Hausväter angewiesen, ein vollständiges Verzeichnis der Hausbewohner vorzulegen und jede Veränderung, vornehmlich im Dienstbotenwesen, dem Pfarrer unverzüglich bekanntzugeben. Nach Erstellung dieses Verzeichnisses hatte eine Einteilung der Pfarrgemeinde in Scharen zu erfolgen; Ausfrager, denen auch die Überwachung der Teilnehmer oblag, waren namhaft zu machen.

Die Ausfrager hatten vornehmlich darauf zu achten, den Kleinen und minder Verständigen die Glaubenssätze begreiflich zu machen. Jede Gelegenheit, dem versammelten Volk eine Auslegung der Lehre zu halten, sollte genutzt werden; deshalb wurde angeordnet, daß nach jedem Morgengottesdienst an Sonn- und Feiertagen wenigstens eine viertel Stunde katechisieret werde. Nach der Predigt „sollte etwas Weniges . . . aus dem Christenlehr-Büchel zu lernen aufgegeben, das Aufgegebene über acht Täg aufgesagt und darüber, wann es nicht in der Predig schon geschehen, eine kleine Auslegung gemacht werden." Der Abschluß aller Predigten und Christen-Lehren sollte jedesmal „die Erweckung deren drei göttlichen Haupt-Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe" sein[45].

Der Nachmittag der Sonn- und Feiertage war zur Abhaltung der Katechesen am Land bestimmt. Diese Katechesen auf dem Land sollten, so oft es möglich war, vom Pfarrer selbst abgehalten werden. Größere Pfarren mit mehreren Geistlichen wurden in einzelne Bezirke aufgeteilt. Jene Personen, die zu den Katechesen nicht erschienen, waren zu vermerken; dem Grund ihres Ausbleibens war nachzuforschen. Über die abgehaltenen Katechesen waren Berichte an das Ordinariat einzusenden, die Angaben über Ort, Tag und Thema enthielten und aus denen hervorgehen mußte, ob sie vom Pfarrer oder vom Kaplan abgehalten worden waren.

Diesen Anweisungen des Seckauer Bischofs entsprechen im wesentlichen auch die für die Diözese Gurk erlassenen Verordnungen. Hier hatte die Unterweisung nach dem „Auszug des römischen Katechismus" von Friedrich Goll, Wien 1764, zu erfolgen. Außer an den Sonn- und Feiertagen sollte auch an den abgeschafften Feiertagen für die an diesen Tagen arbeitsunwillige Bevölkerung Christenlehre gehalten werden, wobei „zu erscheinen nur jene verhalten werden sollen, welche nur dem Müßiggang nachgehen"[46]. Die 19 Punkte umfassende Instruktion des Passauer Offizials und Generalvikars Franz Xaver Breuner vom 3. November 1769 sah die praktische Durchführung der Christenlehre derart vor, daß vor Beginn derselben der Schulmeister mit der Jugend ein Lied singen mußte, sodann einige Kinder aus dem Katechismus die Lehrstücke deutlich und langsam aufsagen sollten; nach abgebetetem Vater Unser, Englischem Gruß und dem Apostolischen Glaubens-Bekenntnis waren die in der letzten Christenlehre abgehandelten Fragen kurz zu wiederholen, darauf folgte Auslegung der neuen Lehrstücke, nicht mehr als drei oder vier Punkte, durch einen leichten und kurzen Vortrag. Den Abschluß der Christenlehre in Passau bildete ebenfalls die Erweckung der drei Haupt-Tugenden[47].

Vom Seelsorger war ein alljährlich zu erneuerndes Verzeichnis der Kinder vom 5. bis zum 16. Jahr anzulegen; Fähigkeit und Fortschritt jedes einzelnen Kindes waren zu vermerken. Während der Fastenzeit war die Unterrichtsdauer zu verdoppeln und alle Kinder zwischen sechs und sieben Jahren von Dorf zu Dorf wurden in den Pfarrhof oder in die Schule gerufen, um sie auf die Erstkommunion vorzubereiten.

Bezüglich des Schulunterrichtes wurde angeordnet, daß den Kindern täglich nachmittags eine Frage aus dem Katechismus aufgegeben werde, damit sie diese zu Haus lernen und am nächsten Tag hierüber ausgefragt werden könnten. Mindestens einmal wöchentlich hatte der Pfarrer – oder im Verhinderungsfall desselben der Kaplan – die Schule zu besuchen, die Schüler aus dem Katechismus zu prüfen und den Schulmeister zu visitieren. Punkt 17 der Instruktion Breuners bestimmte, daß die im Jahr 1727 in der Domstifts-Kirche zu Passau eingeführte Christenlehr-Bruderschaft in jenen Pfarren, wo dies noch nicht geschehen war, eingeführt werde. Das Christenlehr-Examen schließlich, Vorläufer des heutigen Eheunterrichts, war den Brautleuten noch vor deren Verkündigung abzunehmen[48].

Der Pastoralbrief Clemens Wenzeslaus' tadelt scharf die wiederholt vorkommende mangelnde Vorbereitung der Geistlichkeit auf die Christenlehre und mahnt: „Der Unterricht der Kinder sollte euch so sehr am Herzen liegen, als wenn außer den Kindern niemand wäre, der eurer Hilfe bedürfte."[49]

b) *Predigt*

Das am 1. Jänner 1752 an die Geistlichkeit der Erzdiözese Wien erlassene Hirtenschreiben Erzbischof Trautsons galt den Predigern, die ermahnt wurden, sich die „Wichtigkeit ihres Amtes ... zu Herzen zu nehmen"[50]; vor allen übrigen Priestern obliege es ihnen, die „Seelen auf dem Wege der Wahrheit in den Himmel zu weisen." Abgesehen davon, daß die Prediger „dem Volke die ewigen Glaubenswahrheiten beizubringen" hätten, sollten sie die Zuhörer belehren, „daß nur Eines notwendig sei," nämlich recht zu glauben, recht zu handeln und seine Seele zu retten[51]. Es gelte, jene im Volke von ihren Irrtümern zu befreien, welche „entweder in einer schändlichen Unwissenheit versunken oder mit verkehrten Grundsätzen angesteckt sind; die von den wesentlichen Glaubensartikeln sehr falsch, nicht einmal katholisch denken; die einer vielleicht unterschobenen Offenbarung, vollends unbewährten Wunderwerken, manchen abergläubischen Träumereien einen weit festeren Glauben beimessen als dem geschriebenen und ungeschriebenen Worte Gottes, als den Zeugnissen der Propheten und Apostel, als dem Evangelium Christi; die durch alle Kirchen den Ablässen nachlaufen, ohne zu wissen, was der Ablaß oder was erforderlich sei, um ihn zu gewinnen; die auf Privatandachten, auf die Verehrung eines Heiligen und auf dessen Bildnis mehr Vertrauen setzen als auf die Verdienste Christi ...; die sich ein größeres Gewissen machen, die Satzungen etwa einer Bruderschaft zu überschreiten als die Zehn Gebote Gottes."[52]

Umfangreichen Raum nehmen die Anweisungen über die „Praedicatio verbi dei" auch in den Pastoralinstruktionen ein. So ist etwa der ganze zweite Teil der bereits genannten Epistola pastoralis des ungarischen Erzbischofs Klobusicky der Verkündigung des Gotteswortes gewidmet[53]; auch

der die Gurker Diözesangesetze von 1776 einleitende Hirtenbrief Bischof Auerspergs darf in seinem ersten Teil als Predigerinstruktion angesprochen werden. Wie schon Erzbischof Klobusicky fordert auch Auersperg: „Gebrauchet ... auf euren Lehrstühlen nur jene Grundquellen der Wahrheit, die uns Gott geoffenbart hat. Die geheiligten Bücher, die mündliche Übergabe und allgemeine Lehre der hl. Väter."[54] Die Geistlichen sollten sich bemühen, den Gläubigen „einen wahren Begriff von dem, was sie lernen beizubringen." In der Art zu reden sollte sich der Klerus „der gewöhnlichen Sprache des Volkes" bedienen[55]. An die Kapläne erging die Anweisung, daß sie ihre Predigen schriftlich verfassen und diesen Aufsatz zwei Tage vor der Predigt dem vorgesetzten Pfarrer zur Einsicht vorlegen sollten. An den Sonn- und Feiertagen sollte im Gurker Kirchensprengel im Gottesdienst den Gläubigen vor dem Glaubensbekenntnis wechselweise eine Moralpredigt oder katechetische Unterweisung gehalten werden. Die Dauer der Predigt wurde durch bischöflichen Befehl mit maximal einer halben Stunde bemessen. In Bezug auf die Themen wurde verordnet, daß nach dem Tagesevangelium „von den drei Hauptpflichten gegen Gott, den Landesfürsten und seinen Nächsten, dann von jenen meistens in Schwung gehenden Lastern der Feindschaft, Ehrabschneidung, Schwelgerei und Unlauterkeit und hiergegen gesetzten Tugenden öfters geprediget" werde[56].

Schärfer noch als Trautson forderte der Pastoralbrief Clemens Wenzeslaus: „Weg von den Kanzeln mit jenen meistens aus Betbüchern entlehnten ... Redensarten, die entweder gar keinen Sinn haben, oder doch den Hirten so wohl als die Herde mit falschen Begriffen umnebeln. Weg von den christlichen Kanzeln mit jenen so unschicklichen Schulreden, in denen für die Ehre der Heiligen, aber vielmehr für den Vorsitz des einen vor dem andern, mit mehr Pracht als Wahrheit, mit mehr Glanz als Nutzen, und eben so hitzig, als für das Wesentlichste der Religion, gekämpft wird. Mit einem Wort: Weg von den christlichen Kanzeln mit alledem, was immer die Ehre Christi, das ist, die Heiligkeit der Christen nicht vollkommner machen kann."[57] Als Untermauerung dieser Aussagen werden hier anders als bei Trautson oder Auersperg, die sich in erster Linie auf die Paulusbriefe berufen, die Beschlüsse des Tridentinums (Sessio 5, Cap. 2) zitiert. Dennoch wird auch Paulus herangezogen, wenn es heißt, daß die Verkündigung des Gotteswortes mit „Aufrichtigkeit", „ohne alle Verfälschung" und „im Namen Christi" zu erfolgen hatte.

c) *Liturgisch sakramentaler Dienst*

Auch hier steht wiederum der Hirtenbrief von Erzbischof Klobusicky aus dem Jahr 1756 an der Spitze, wo im dritten Teil des Werkes eingehende Anweisungen über die „Sacramentarum administratio" gegeben werden[58]. In deutscher Sprache ausgeformt finden sich die Forderungen des Gurker Bischofs Auersperg in dem die Diözesangesetzessammlung von

1776 einleitenden Hirtenbrief. Zweierlei war demnach vom Priester zur Sakramentenspendung erforderlich: „Erstens, daß er heilig sei; zweitens, daß er selbe heilig ausspende“[59] – bei gleichem Tenor eine wesentliche kürzere Formulierung als jene im Pastoralschreiben Clemens Wenzeslaus' für Augsburg[60].

I. Taufe

Wie bereits im Hirtenbrief Kardinal Lambergs von Passau 1726 steht auch in Gurk und in Augsburg der Befehl nach einem Unterricht für die Hebammen, wie sie sich bei einer Nottaufe zu verhalten hätten, im Vordergrund[61]. Energisch wurde auf die völlige Einstellung des Brauchs gedrängt, ohne Taufe verstorbene Kinder zu einer Wallfahrt mitzunehmen und dabei Gott zu bitten, er möchte sie doch wieder lebendig machen, damit sie die Taufe empfangen könnten. Diese Gewohnheit sollte nach einer damals bereits zum fünften Mal von der Kongregation des Hl. Officiums ergangenen Erklärung von Grund aus vertilgt werden[62]. Anweisungen über die exakte Führung der Personenstandsbücher (Tauf-, Trau- und Sterbmatriken) sind kaum als innerkirchliche Reformbestrebungen zu werten und können daher übergangen werden.

II. Firmung

Über das Firmsakrament unterrichtet wohl am besten der im Mai 1745 vom Gurker Bischof Josef Maria von Thun erlassene Hirtenbrief, der eine entsprechende Vorbereitung der Firmkandidaten fordert. Die Firmlinge, die nicht unter sechs Jahren sein sollten und einen vom Seelsorger unterschriebenen Firmzettel mit ihren Daten bei der Spendung des Sakramentes vorzuweisen hatten, waren während der Vorbereitungszeit in den Glaubensstücken zu unterweisen und von der Einsetzung, den äußerlichen Zeichen, gewöhnlichen Zeremonien[63], hauptsächlich aber von der Wirkung dieses Sakraments zu belehren.

III. Gottesdienst-Eucharistiefeier

Über die „Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich“ hat Hans Hollerweger vor einem Jahrzehnt eine überaus umfangreiche Studie vorgelegt[64]; seine Methode der Aufbereitung und Analyse der Quellen ist gelegentlich jedoch in Zweifel zu ziehen. So etwa hat Elisabeth Kovács in der Diskussion zu Hollerwegers Vortrag über „Tendenzen der liturgischen Reform unter Maria Theresia und Josef II.“ dessen Behauptung, man habe „den Gottesdienst der Kirche . . . von außen her, ohne theologische Fundierung und vielfach gegen die Leitung der Kirche reformiert“[65], entschieden widersprochen[66].

Was die Hirtenbriefe betrifft, existiert ein einziges Hirtenschreiben des Gurker Bischofs und späteren Salzburger Erzbischofs Colloredo „Super obligatione Sacrificium Missae Dominicis Festisque diebus applicandi pro populo parochiano“[67]; gemäß den Verordnungen des Tridentinums (Sessio 23, Cap. 1) und wiederholter späterer Anweisungen Roms wird in diesem Schreiben auf die Pflicht zur Aufopferung der Messe an Sonn- und Feiertagen für das Volk hingewiesen.

Der Augsburger Pastoralbrief fordert wie schon das Hirtenschreiben des damals noch Lavanter Bischofs Auersperg 1767[68] und der Hirtenbrief des Salzburger Erzbischofs Colloredo massive Einschränkungen von Schmuck und Aufwand in den Kirchen als Stätten des Gottesdienstes: „Reinlichkeits ist's, was wir fordern. Wir dringen nicht auf Glanz und blendendes Außenwerk, nur für das, was schicklich und geziemet ist, soll überall gesorgt werden.“[69] Kein Geistlicher sollte es sich anmaßen, „was immer für Bildnisse auch nur in den äußersten Ecken der Kirche oder des Kirchhofes aufzustellen, Reliquien zur öffentlichen Verehrung auszusetzen, Gelübtafeln aufzuhängen, sogenannte Wunder oder Guttaten von der Kanzel herab zu verkünden und neue Andachten oder Andächteleien einzuführen“[70]. Statt dessen wurde den Geistlichen befohlen, bei ihren Pfarrkindern den häufigeren Empfang der hl. Kommunion zu befördern.

Schon der Hirtenbrief des Passauer Kardinals Lamberg hatte die Aufforderung enthalten, dem christlichen Volk begreiflich zu machen, daß im Sakrament der Eucharistie „sit verum corpus et verus sanguis Christi Jesu“[71]. Tomek, dem wir die teilweise Übersetzung von Lambergs Hirtenschreiben verdanken, gibt den Inhalt derart wieder: „Die Gläubigen sollen es wissen, daß unter beiden Gestalten der ganze Christus sei und unter einer Gestalt ebenso ganz empfangen werde wie unter beiden. Daher sind alle verpflichtet, dem Sakrament die Huldigung der Anbetung zu zollen. . . . Fleissig soll auch das Volk in der Art und Weise unterrichtet werden, die geistige Kommunion bei der Messe durch Erweckung der vollkommenen Reue, eines lebendigen Glaubensaktes und des Verlangens zu empfangen.“[72]

IV. Krankensalbung

Lambergs Wunsch, daß das Viaticum den Sterbenden öffentlich in einer Prozession, die von Gläubigen begleitet werden sollte, gereicht werden möge, leitet über zum Sakrament der Krankensalbung. Von Lamberg wurde die Mithilfe der Ortsobrigkeit gefordert, die Kranke, welche den Empfang der Sakramente hinauszögern wollten, dem Pfarrer anzeigen sollte. Der Bischof verbot den Geistlichen, eine Bezahlung für den Versehgang zu verlangen oder anzunehmen[73].

Ausführlich befaßt sich auch der Hirtenbrief für Augsburg mit dem Sa-

krament der Krankensalbung[74]; scharf werden jene Geistlichen gerügt, welche „die Krankenbesuche bis auf den Punkt des heißen Todeskampfes sparen, im wirklichen Krankenbesuche mit possirlichen und spaßhaften Erzählungen den Schmerz des Hartleidenden zu lindern trachten oder mit zeitungsmäßigen Gesprächen über Ackerbau, Hauswesen, Wetter die bangen Todesschrecken verbannen wollen"; eine Handlungsweise, die bei einem Seelsorger „nahe an – Menschenmord" grenze[75].

V. Bußsakrament

In den Anweisungen über die Verwaltung des Bußsakraments enthält das Hirtenschreiben Lambergs von 1726 folgende Bestimmungen: „Die Beichtväter sollten das Sakrament den Gläubigen durch Sanftmut und Güte angenehm machen und nicht mit scharfen Vorwürfen gegen sie losfahren, weil die Beichtenden dann andere Sünden verschweigen, wodurch viele Beichten und Kommunionen sakrilegisch werden. Andererseits sollen die Beichtväter nicht allzu lax sein gegen alte Gewohnheitssünder und deren Herzenshärte durch strenge Verweise brechen."[76]

Von wesentlicher Bedeutung für die Interpretation dieses Sakramentes scheint das „Send-Schreiben von der Buße" des Gurker Bischofs Josef Maria von Thun zu sein, welches sich – erlassen in der Vorbereitung auf das Jubeljahr 1750 – gegen die Hyperinterpretation der Paulusbriefe richtet[77] und der altkirchlichen Bußtheologie den Vorzug gegenüber einer „Theologie der guten Werke" einräumt.

Buße wird hier definiert als „jene Willens-Veränderung, kraft welcher wir zu der Liebe Gottes gelangen, die begangenen Sünden bereuen, solche gänzlich zu meiden uns ernst vornehmen, uns deswegen abstrafen und das göttliche Gesetz künftighin zu erfüllen trachten"[78]. Öftere Beichten ohne innere Besserung zeigten eine falsche Bekehrung an; es galt, den Sünder „mit vielen Beschwerlichkeiten, Seufzen und Mühe ... zur Vollkommenheit" zu bringen[79]; es galt, die Gelegenheiten zur Sünde abzuschneiden, die Begierde zu zähmen und den Menschen im Stand der Gnade zu erhalten. Deshalb konnte es nicht angehen, so Thun, „das Sakrament der Buß in eine bloße Erzählung der Sünden zu verwechseln"[80].

Paragraph 32 der Gurker Diözesangesetze von 1776 legte fest, daß die Geistlichen ihren Pfarrkindern freizustellen hatten, wo diese ihre österliche Beichte verrichten wollten, doch unter der Bedingung, daß sie bei ihrem Pfarrer um die Erlaubnis dafür ansuchten; dem Seelsorger war über die andernorts verrichtete Beichte ein Beichtzettel abzuliefern; die Osterkommunion jedoch war stets in der eigenen Pfarrkirche zu empfangen. Im einleitenden Hirtenbrief zur Sammlung der Gurker Diözesangesetze ermahnte Auersperg seine Priesterschaft, die Sünder nicht in eine falsche Gewissensruhe zu versetzen. Es könne nicht um die Lossprechung allein gehen; die

Sünder bedürften zur Heilung eines Seelenarztes, dem allerdings die Kenntnis der „klug ausgesonnene Arten der Sünden und Schulstrittigkeiten nicht vieles helfen werden, wohl aber eine gegründete Erkenntnis der menschlichen Schwachheiten, der Künste des Teufels, der Anreizung und verführerischen Weltgelegenheiten, der Wege zur Tugend, die Gott zur Heilung . . . weiset“[81].

Im Pastoralbrief für Augsburg ging es darum, das Volk zu überzeugen, daß die Ohrenbeichte „nicht als eine Folterbank, sondern als das tauglichste Hülfsmittel zur Beruhigung des Gewissens und zur Sicherstellung des Seelenheils anzusehen sei“[82]. Vor allem die Ablegung der Beichte bei den Klosterkirchen wurde getadelt, da dieser Umstand die Herde von den Hirten und der Mutterkirche immer weiter entfernte. Die Buße, welche dem Reumütigen auferlegt wurde, sollte den beiden Anforderungen des Tridentinums (Sess. 14 Cap. 8) genügen, nämlich, daß sie die begangenen Sünden austilge und die künftigen verhüte.

VI. Das Sakrament der Ehe

Interessante Aussagen über dieses Sakrament bringt die 1786 in Klagenfurt/Kärnten erschienene „Erinnerung an die Geistlichkeit gurkischen Kirchensprengels wegen des zum Sakramente der Ehe erforderlichen Unterrichtes“ des Gurker Bischofs und späteren Kardinals Franz Xaver von Salm-Reifferscheid. Sie wird eingeleitet mit der Feststellung, daß sich kein Stand soweit erstreckte und „so manchfältige und bedenkliche Folgen nach sich zöge als jener der Ehe“[83]. Als Gebrechen, welche von vornherein eine gute Ehe ausschließen lassen, werden angesehen, „daß I. viele diesen Stand aus Unüberlegtheit und ohne Beruf antreten; 2. daß viele sehr unbehutsam und unbescheiden in der Wahl der Person sind, die sie sich hierzu erwählen und 3. daß sehr wenige durch einen tugendhaften Lebenswandel sich hierzu vorbereiten und viele wohl gar dieses Sakrament in einen solchen Stande empfangen, daß sie anstatt den Segen Gottes sich zuzuziehen die Gnade und Kraft desselben ganz von sich entfernen, folglich alle Uibel des Ehestandes, wie man so häufig sieht, gleichsam in einer Kette nach sich ziehen“[84]. Das Verhalten der Geistlichen zum Begegnen dieser Übel erörternd, weist Bischof Salm seine Priester an, den Brautleuten eine kurze Vorstellung „von der Wichtig- und Notwendigkeit des zum Ehestand erforderlichen Berufes“ zu machen, etwaige Ehehindernisse zu entdecken, die Wesenheit und Würde des Ehesakraments zu erklären sowie die daraus entspringenden Verbindlichkeiten und Pflichten vorzutragen, die Brautwerber auf die Bedeutung der Kindererziehung hinzuweisen und sie auch über den Gebrauch ihrer ehelichen Rechte zu belehren.

In den seelsorglichen Bereich fällt das Hirtenschreiben des Bischofs Josef Maria von Thun über das Gebet. Dieser leider undatierte Hirtenbrief

wurde von Thun noch während seiner Zeit als Bischof von Gurk, also vor 1761 verfaßt. Er definiert das Gebet „als eine Erhebung des menschlichen Gemüts und Herzens zu Gott, kraft welcher wir ihn loben, anbeten, Dank sagen, um Hülf anrufen, uns selbst aufopfern, seinem heiligsten Willen uns gänzlich unterwerfen, unsere Bedürfnisse vorstellen, auf seine Gnade und Barmherzigkeit trauen, all unser Tun und Lassen zu ihm als unserem einzigen Ziel und Ende leiten“[85]; sodann folgen detaillierte Angaben darüber, wie und wann man beten, was und wo man beten solle und um was man vornehmlich zu beten habe. Wert und Vollkommenheit des Gebetes hängen nach Thun „von der innerlichen Beschaffenheit des Herzens“ ab; an Mängeln werden Begierlichkeit und Eigenliebe statt Gottes- und Nächstenliebe sowie Lauheit und Unbeständigkeit getadelt. Deutlich wird hier der starke christologische Bezug, wenn es heißt, „daß wir alles Vertrauen in ihn,“ den Heiland, „in seine Vermittlung und in die bei seinem Vater erworbenen Verdienste setzen sollen“[86]. Auch die Anweisung, „was wir beten sollen“, ist christologisch orientiert, nämlich wie Christus es geoffenbart hat, also das Vater Unser. In den Anweisungen, worum man zu beten habe, steht an erster Stelle die Bitte um das Reich Gottes, Gottes Gerechtigkeit und um alle guten Gaben; zum zweiten wird das Gebet für die Regenten gefordert. Darüber hinaus war man „schuldig zu beten vor die Obrigkeiten und Untertanen, Gerechten und Ungerechten, Toten und Lebendigen, Christen und Heiden, Ketzer und Abtrünnigen[87]. Die letzten Abschnitte dieser Anweisung Thuns über das Gebet sollten das Vorurteil des einfachen Mannes gegen das innerliche, stille Gebet beseitigen: Nicht ein „scharfsinniger Verstand, welcher mit vieler Weisheit und Gelehrtheit begabt, sinnreiche und seltene Gedanken hervorbringe und miteinander verknüpfe“, wurde erfordert, sondern „nur so viel Verstand und Willens-Kraft . . ., als zur Verrichtung der übrigen täglichen Geschäften oder auch zu sündigen notwendig ist“[88].

3. Maßnahmen gegen Mißbräuche im religiösen Leben der Gläubigen

Besonderes Anliegen innerhalb der Reformbestrebungen des Episkopats war die Eindämmung des Aberglaubens im Volk; dem Teufel wurde die Macht zugeschrieben, die verschiedensten Krankheiten und Gebrechen zu verursachen. Eine derartige Macht des Satans wurde als der Ehre Gottes nachteilig angesehen. Neben dem in Eybels „Corpus juris pastoralis“ abgedruckten Hirtenbrief des Prager Erzbischofs existieren auch vom Erzbischof von Salzburg, Colloredo, Instruktionen gegen die Exorzismen[89]. Die Geistlichkeit der Salzburger Erzdiözese etwa wurde angewiesen, ohne vorherige Rücksprache mit der kirchlichen Obrigkeit „gegen Hex- und Zaubereyen, gegen Gespenster, Teufelssitzungen, oder andere für natürlich oder unnatürlich gehaltene Krankheiten keine Benediktionen“, schon gar keine

Exorzismen vorzunehmen[90]. Die Durchführung der Exorzismen war an die ausdrückliche Genehmigung des Ordniarius gebunden. Schärfere Formulierungen finden sich im Pastoralschreiben von Erzbischof Clemens Wenzeslaus, wo es heißt, man hätte „keine Ursache, feige Klagelieder über die Verschlagenheit des Teufels anzustimmen, man habe aber alle Ursache, gegen Fleischeslust und Sündenreize männlich tapfer zu kämpfen"[91]. Die häufigen Satansbeschwörungen führten zu einer Vermehrung abergläubischer Handlungen. Ausdrücklich wurde den den bischöflichen Anweisungen zuwiderhandelnden Priestern mit der dauernden Suspendierung von der Seelsorge gedroht.

Weitere tiefgehende Eingriffe in die Lebensformen der Volksfrömmigkeit bringen die bischöflichen Instruktionen anläßlich der Verminderung der Feiertage, der Beschränkung der Prozession, Bruderschaften und Andachten. Markante Aussagen über die Feiertagsheiligung durch das gläubige Volk enthält der Hirtenbrief des Seckauer Bischofs Josef Philipp von Spaur „in Betreff der abgestellten Feiertägen" vom 26. Oktober 1771. Spaur wünschte, daß wie in den Zeiten des frühen Christenums, wo „weniger gebotene Feiertäge und doch weit größerer Eifer, Andacht und Vollkommenheit als zu unseren Zeiten ... anzutreffen war, auch nunmehro bei den an der Zahl wenigeren Feiertägen der vorige Eifer der ersten Zeiten in unseren Herzen anwiederum entstehen sollte, damit auf solche Art durch verdoppelte Andacht das ... ersetzet werde, was an der Anzahl der Täge ermangeln möchte"[92]. Nicht die Anzahl der Feiertage, sondern die andächtige Begehung derselben sei nötig und erforderlich in Liebe zu Gott und dem Nächsten, in Aufmerksamkeit, Auferbaulichkeit und in christlicher Eingezogenheit. Den Gläubigen wurde empfohlen, die Feiertage mit Andachts-Übungen, nachmittäglichem Kirchenbesuch, Katechese und Christenlehren sowie der Lesung andächtiger Bücher und mit anderen christlichen Werken, vornehmlich der Barmherzigkeit, zuzubringen. Dem Geist der Zeit entsprechend wurden die Geistlichen angewiesen, das Volk zu ermahnen, daß es die gebotenen Feiertage mit Eifer und Andacht zubringe, die übrige Zeit aber und auch die aufgehobenen Feiertage zur Beförderung ihres zeitlichen Glücks und zum Nutzen des Staats mit emsiger Arbeit verwende.

Bischof Auersperg formulierte in der Sammlung der Gurker Diözesangesetze, daß die an den aufgehobenen Feiertagen verrichteten Arbeiten, wenn diese im Geist der Buße verrichtet werden, „bei Gott weit verdienstlicher als das Gebet und auch für die Seelenheil gedeihlicher" seien[93].

Eines der Hauptübel in der Behinderung der pfarrlichen Seelsorge stellten nach Ansicht der Bischöfe die allzu häufigen Kirchfahrten und Prozessionen der Gläubigen in andere nähere oder weiter entfernte Pfarren dar. Die Gurker Diözesangesetze befahlen 1776 dem Pfarrer oder Vikar, vor Beginn der Prozession einen Gottesdienst in der eigenen Pfarrkirche abzuhalten. Um die Seelsorge während der Prozessionen nicht zu gefährden, war ein Geistlicher aus der Umgebung zu bestellen, der zu etwaigen in der

Zwischenzeit vorfallenden Taufen und Versehgängen gerufen werden konnte[94]. Der Seckauer Bischof Josef Adam von Arco klagte, daß bis in seine Zeit die Wallfahrten und Prozessionen derart zugenommen hätten, daß „von mehreren Kirchspielen fast den ganzen Sommer hindurch an den Sonntägen in anliegende Pfarrgotteshäuser Prozession abgehalten werden, wodurch das Volk zerstreuet, dem Gottesdienste nicht gebühretermaßen beigewohnet, sofort die Schuldigkeit selbst die hl. Messe mit geziemeter Andacht anzuhören verabsaumet und der höchst notwendige christliche Unterricht beiseitiget wird"[95].

Auch der Gurker Bischof Auersperg verlangte in seiner Instruktion über die Ablässe, Bruderschaften und Andachten eine Einschränkung der häufigen Wallfahrten, vor allem, wenn diese nicht inBußfertigkeit und Andacht durchgeführt würden, sondern um sich aus der Obhut der Eltern zu entfernen oder um dem eigenen Pfarrer auszuweichen und nachsichtige Beichtväter aufzusuchen. Diese in der Literatur zwar wiederholt zitierte, bisher aber noch unveröffentlichte Instruktion des Gurker Bischofs betrifft drei Gegenstände, von denen das Volk nach Auersperg „die abseitigsten Begriffe" hatte und die zahlreichen Mißbräuchen ausgesetzt waren[96]. Vehement wird auf die Pflicht der Genugtuung, auf Andachtsübungen und würdige Früchte der Buße hingewiesen; scharf werden die im Ablaßwesen durch Unwissenheit, Aberglauben und Eigennutz eingerissenen Mißstände angeprangert, vornehmlich die „Verschwendung dieses Kirchenschatzes" durch die Ordensgeistlichen. Überhaupt zeigt sich eine starke Spannung zwischen Episkopat und Regulargeistlichkeit, welche die Gläubigen aus „verkehrten Eifer ... zu lauter Nebensachen geführet" und „den Geist der Anbetung Gottes verdorben" hätte; an den Schwierigkeiten in der Pfarrseelsorge hätten die Mönche – so Auersperg – maßgeblich Anteil, da sie einerseits das Volk aneiferten, ihre Ordensheiligen, deren Reliquien und auch Bilder besonders zu verehren und diesen „somit gleichsam vor Gott einen Vorzug" einräumten, andererseits als nachsichtige Beichtväter die Pfarrgemeinde vom Pfarrer entfernt[97].

Zur Beförderung der wahren Andacht sollten sich die Pfarrer um die Einführung des Kirchengesanges in ihrem Sprengel bemühen[98]. Hinsichtlich der Bruderschaften glaubte Auersperg eine Abweichung von deren Endzweck – Vermehrung der Ehre Gottes, der reinen Andacht, des Seelenheils des Nächsten und der tätigen christlichen Liebe[99] – festzustellen. Die Verfassung der Bruderschaften wurde daher in der Gurker Diözese derart normiert, daß man die Bruderschafts-Andachten einfach in pfarrliche Gottesdienste umwandelte, Bruderschaftsbücher und Zeichen abschaffte und das Bruderschafts-Vermögen der jeweiligen Kirchenkasse einverleibte.

Bezüglich des Rosenkranzgebetes wurde verordnet, die Gläubigen dahingehend aufzuklären, daß dieses Gebet nicht von der Kirche vorgeschrieben sei, sondern daß es den Gläubigen freigestellt sei, wann immer sie wollten, dieses Gebet zu verrichten. Immer mehr sollte das Volk auf den „rei-

nen Geist der Anbetung Gottes zurückgeführet und demselben gezeiget werden, wie weit sie [die Gläubigen] sich mit der übertriebenen Verehrung der Heiligen verfehlen und bis zur Abgötterei irregehen können." Ein besonderes Anliegen dieses Bischofs war auch die Heiligung der Sonn- und Feiertage; Auersperg ging hierbei in seiner Instruktion so weit, daß er die Protestanten den katholischen Gläubigen als Vorbild hinstellte[100].

Über das Verhältnis der katholischen Geistlichkeit zu den Protestanten enthalten die Pastoralinstruktionen und Toleranzhirtenbriefe zahlreiche Anweisungen[101]. In aller Liebe und Sanftmut sollten es sich die Geistlichen angelegen sein lassen, die Katholiken in ihrem Glauben zu stärken und die Unkatholischen „mit einer eifrig-, vernünftig- und moderaten Verwendung von ihrem Irrthume zurückzuführen"[102].

Sieht man von den in staatskirchlichem Geist erlassenen Verordnungen zur Disziplinierung der Bevölkerung, etwa im Armenwesen oder in Betreff des Asylrechtes, der Ehegesetze und des Sanitätswesens ab, wurde in der Theorie definiert, daß die Landesfürsten in den rein geistlichen Angelegenheiten der Kirche unterworfen seien und kein Recht zu Entscheidungen in Glaubensfragen hätten. Die Bischöfe ihrerseits seien den Landesfürsten in zeitlichen Dingen vollkommen unterworfen und hätten kein Recht, politische Gesetze zu erlassen, Verordnungen zu treffen, geltende Gesetze abzuschaffen, oder jemanden von der Beobachtung der geltenden weltlichen Gesetze zu dispensieren[103]. Allen Pastoralanweisungen, die das Verhältnis von Kirche und Staat berühren, ist gemeinsam, daß die Geistlichen angewiesen werden, dem Volk seine Pflichten dem Landesherren gegenüber einzuschärfen; die Gläubigen waren nicht nur zum Gehorsam, sondern auch zum Gebet für den Grundherrn anzuhalten.

Wenngleich keine systematische Erfassung des Materials erfolgen konnte – Detailerlässe der einzelnen Ordinariate wären ausführlich zu berücksichtigen, eine Wirkungsgeschichte über die tatsächliche Rezeption oder Ablehnung der dekretierten Reformen beim niederen Klerus und beim Pfarrvolk scheint für viele Diözesen noch nicht zu existieren – so ist festzuhalten, daß die meisten Pastoralinstruktionen in den süddeutsch-österreichischen Diözesen während der eineinhalb Jahrzehnte von 1770 bis 1785 herausgegeben wurden. Die Genese dieser Hirtenschreiben wie auch die Biographien ihrer Autoren, der Berater der Bischöfe, wäre erst noch zu erforschen; auch die Tatsache, daß sich die staatliche Verwaltung zahlreicher Errungenschaften der „seelsorglichen Bürokratie" wie der Seelenstandskataster oder des Matrikenwesens in seiner Beziehung auf Konskriptionslisten etwa zunutze machte, wäre eine eigene Untersuchung wert. Die in den österreichischen Erblanden durchgeführte Reduktion des Regularklerus, der ja den Bischöfen ein ernstes Hindernis einer effizienten Pfarrseelsorge war, läßt diese Maßnahme des josephinischen Staatskirchentums unter anderen Vorzeichen als bisher sehen. Die „Reinigung" des Andachtswesens und die Reformen wie die Abschaffung zahlreicher Prozessionen und Bru-

derschaften, die Beseitigung von Heiligenbildnissen in den Gotteshäusern erscheinen nicht nur als Auswüchse eines aufgeklärt-utilitaristischen Staatskirchentums, sondern auch als massive Forderungen einzelner Bischöfe in neuem Licht.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß in den Reformbestrebungen des süddeutsch-österreichischen Episkopats zur Erneuerung der Pastoral im späten 18. Jahrhundert neben einer Rückbesinnung auf die Erlasse des Tridentinums[104] ein starker christologischer Bezug im Gegensatz zu der überkommenen Heiligenverehrung und zum damals gepflogenen Andachtswesen deutlich wird. Richtungsweisend für eine Vielzahl der Reformen waren die Schriften Ludovico Antonio Muratoris[105], in erster Linie sein Werk über die „Wahre Andacht des Christen". Muratori, der im 5. Kapitel dieses Buches „von den guten Werken, . . . in welchen die erstere und fürnehmste Eigenschaft der Andacht bestehet"[106], handelte, forderte ein tätiges Christentum und vertrat die Ansicht, daß diese guten Werke den drei Haupttugenden, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe entstammten[107]. Diese Forderung nach tätigem Christentum, einem Leben aus Glauben, Hoffnung und Liebe, während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von nicht wenigen Bischöfen zwischen Innerösterreich und dem Moselland vertreten, hat auch nach 200 Jahren nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Dokumentenanhang

Das Original befindet sich im Archiv der Diözese Gurk, Bischofsakten Auersperg.

Instructio an die Bistum Gurkische Geistlichkeit wegen den Ablässen, Bruderschaften und Andachten

Wir Joseph etc.
Entbiethen etc. etc.

Wir zweifeln nicht, daß ihr, liebe und getreue Seelsorger, jene Belehrungen, so Wir euch letztens durch den in Druck hinausgegebenen Hirtenbrief von 20ten vorigen Monates Hornung über die geistliche Toleranz eröffnet haben, nicht nur allein bey Durchlesung als wichtig und gegründet anerkennt, sondern auch durch reifere Ueberlegungen euch selbst in noch weiteren Aussichten ganz eigen gemacht, und eingesehen haben werdet, wie nothwenig es sey, sich vorzüglich von Seite der Geistlichkeit sogestaltig

zu benehmen, wann man sich anders des gegenwärtig aufgeklärtern Zeitpunctes zu Nutzen machen will, um nicht nur allein die Bekehrung, sondern auch die so sehr erwünschte Wiedervereinigung der Glaubensgegner insoweit es neben der vorauszusetzenden besondern Gnade Gottes, der den Glauben gibt, auch Unsers Ortes die Pflicht ist, alle Hindernissen aus dem Weg zu räumen, doch einmal zu nähern Hofnung zu bringen. Gleichwie aber der größte Stein des Anstosses bisher noch immer so viele Nebensachen, zu denen hauptsächlich der gemeine Pöbel der Katholiken durch falsche Begriffe oft bis zur Abgötterey verleitet worden, gewesen seyn dürfte, haben Wir den Entschluß gefasset, hierinfalls in dem Uns anvertrauten Kirchensprengel mit ganzlicher Beseitigung solcher Mißbräuche, die Wir euch bis izt nur in Kürze angezeigt haben, mit allem Ernste zu Werke gehen. Eure ächtere Gelehrsamkeit und Einsicht, welche euch über diese Nebensachen schon lange hinausgesetzet und gründlichere Begriffe von dem Wesentlichen unserer geheiligten Religion beygebracht hat, versichern uns, daß ihr dieser unsrer Absicht gleichdenkend mitwirken und jenes, was wir aus wahrem Eifer für die Reinigkeit der Lehre Jesu Christi hiermit abgestellt und gebessert wissen wollen, mit bereitwilligster Einförmigkeit vollziehen werdet.

Nun sind es aber hauptsächlich drey Gegenstände, die bisher so vielen Mißbräuchen ausgesetzet waren und wovon das gemeine Volk die abseitigsten Begriffe noch immer hatte, nämlich die Ablässe, Bruderschaften und Andachten. Wir wollen von einem Gegenstande zum andern gehen und euch, liebe und getreue Seelsorger, über eines sowohl als das andere jenen Verbesserungs-Plan hiermit vortragen, so wir in dem uns anvertrauten Kirchensprengel mit desto weniger Schwierigkeit einzuführen glauben, als derselbe durch wahren Eifer Unsrer Vorfahrer noch vor andern hievon gereiniget zu seyn scheinet und es nur hauptsächlich auf die Belehrung und bescheidne Leitung des noch wahnwitzigen Volkes ankommen dürfte.

Von Ablässen

Es ist eine Glaubens-Lehre, daß die wahre Kirche von Jesu Christo die Gewalt erhalten habe, Ablässe zu ertheilen und daß es sehr nützlich sey, die von der Kirche ertheilten Ablässe zu gewinnen. Hievon ist das Volk zuerst mit Gründlichkeit zu unterweisen, damit es dasjenige, was zum Glauben gehört, gut unterscheide und sich an dem, was man demselben wegen Aufklärung anderweiter falscher Begriffe und Einstellung verschiedener Mißbräuche hierinfalls vorzutragen hat, umso weniger stoße. Es ist immer eine notwendige Vorsicht, daß auch das Volk den Unterschied des wesentlichen einer Glaubenslehre von dem, zu was es durch falsche Meinungen verleitet worden ist, kennen lerne. Nun aber dürfte es vorzüglich von den Ablässen gesagt werden, daß dem Volk die unächtesten Begriffe beygebracht und je-

ner Geist der Kirche, der doch allzeit der nämliche bleiben muß, seit den späteren Zeiten fast ganz verdrehet worden sey. Wenn ihr also euren anvertrauten Schäflein obige zwei Glaubenslehren von den Ablässen vortraget und aufkläret, so müsset ihr auch beeifert seyn, ihnen zu zeigen, was für einen Begriff man sich von selben zu machen habe und was für Bedingnissen sowohl zu Austeilung als Gewinnung derselben nach den heiligsten Gesinnungen der Kirche erfordert werden. Hier, liebe Seelsorger, beruhet es hauptsächlich, daß man einförmig und einstimmig in der Belehrung des Volkes zu Werke gehe, wenn man aus selbem die falschen Begriffe verbannen und alle Mißbräuche ohne Verwirrung und Aufsehen einstellen will. Unsere Sorgfalt demnach ist zuerst diese, daß wir euch selbst jene Grundsätze hiermit vorhalten, nach welchen wir die unserm Hirtenstab anvertraute Herde einförmig unterwiesen und eine reinere Lehre von den Ablässen allgemein eingeführet haben wollen.

Wir werden zwar euch nichts neues sagen, sondern nur jenes wiederholen, war Unser wegen seyner Gelehrsamkeit und bischöflichen Eifer ganz verdienstvoller Vorfahrer Fürstbischof Joseph Maria Graf von Thun, dessen Andenken euch noch immer zur unvergeßlichen Dankbarkeit jener Lehren, jener Beispiele, die er euch gegeben hat, seyn muß, in seynem bischöflichen Sendschreiben von der Buße bey Gelegenheit des Jubeljahres 1750 so gründlich als deutlich gelehret hat. Nun machet dieser, um euch von den Ablässen einen wahren Begriff beyzubringen, diesen Haupt-Satze: Die Kirche hat keine andere Gewalt, als die recht bekehrte Sünder von der Schuld ihrer Laster loszusprechen und die verdienten Strafen nur denjenigen ganz oder zum Teil nachzulassen, welche Früchte der Busse hervorgebracht oder aus Schwachheit unvermögend oder vom Tod übereilet, selbe, so gerne sie auch gewollt hätten, nicht haben vollbringen können. Hierauf bezieht sich alles, was Wir euch in dieser Sache sagen können.

Die Kirche oder ihre Oberhirten also, wenn sie einen Ablaß erteilen, sodann aus dem himmlischen Schatze der Verdienste Jesu Christi und Vorsprung der Heiligen jene zeitlichen Strafen, welche dem büssenden Sünder auch nach vergebener Schuld vermög ewigen Ratschluß göttlicher Gerechtigkeit zu tilgen übrig bleiben, nachlasset, wollen jene Vorbereitungen, welche zum würdigen Empfang des Sakraments der Busse notwendig sind, keineswegs aufheben, sondern setzen vielmehr die Bekehrung des Herzens, die demütige Bekenntnis der Sünden und jenen aufrichtigen Willen, diese an sich selbst zu bestrafen, voraus und schränken die Kraft des Ablasses dahin ein, daß nur der auf solche Art vorbereitete und büssende Sünder in jenem Last der Straf unterstützet wird, so er zur Genugtuung für seine Sünden noch auf sich hätte nehmen müssen.

Es ist zwar unsere Absicht nicht, euch diese Lehre auf eine theologische Art vorzutragen. Eure gründliche Lehrbegierde wird euch selbst aneifern, daß ihr aus echtem Büchern eines Hobert, Pouget, die euch ohnedies von Zeiten gedachten Vorfahrers Joseph Maria Grafen von Thun selig beson-

ders anempfohlen sind, in dieser Sache die wahre Gesinnungen der Heiligen Väter weitschichtiger aufsuchen und zuerst euch selbst überzeigen werdet. Indessen können es wir gleichwohlen nicht hiebey bewenden lassen, sondern wollen euch zu unserer weitern Absicht durch die Beobachtung und eingeführte Kirchenzucht von den Zeiten der Apostel bis auf uns in einem kurzen Zusammenhange zeigen, daß es immer der Gebrauch und die Gesinnung der Kirche war, von den Sündern nach Maß ihrer Laster angemessene Genugtuung, auch mit Vereinigung der Ablässe, durch welche sie jene Strenge der Buß zu mäßigen pflegte, zu fordern.

Das erste Exempel finden wir in dem zweiten Schreiben des Apostel Paulus an die Corinther, wo er mit der corinthischen Kirche vereiniget, dem schon bey einem Jahr büssenden Blutschänder die übrigen Strafen aus habenden Gewalt unsers Erlösers nachlasset. Wo zu bemerken kommet, daß er einerseits diese Nachlassung erst damals, nachdem er schon Buß getan, erhalten, anderseits auch wie der H. Chrisostomus und der H. Thomas anmerken, von aller Genugtuung, die er Gott auch in Zukunft zu leisten habe, keineswegs befreiet und losgesprochen worden. Nachdem aber die Kirche zugenommen, wissen wir aus der Kirchengeschichte, daß die sogenannten Canones poenitentiales verfasset worden, die zwar nach Verschiedenheit der Kirchensprengel unterschieden waren, jedoch alle uns den wahren Geist der Kirche anzeigen, wie selbe für eine jede Sünd die schwereste Strafen von sieben bis 15 Jahren, ja auf die ganze Lebenszeit aufleget und nur aus billichen und guten Ursachen selbe mäßiget, wenn nämlich der Eifer des Büssenden oder andere Umstände die Bischöfe hiezu bewogen hatten. Dem bereuten, dem emsigen, dem anhaltenden mag Gott gütigst verzeihen und ihn zu Güten setzen, was für solchen die Blutzeugen begehren und die Priester vorkehren (Cyprian, de Lapsis). Wir bestimmen, sagen die Väter des ancyranischen Conciliums (Can. 5), daß die Bischofe nach untersuchter Art ihrer Bekehrung die Macht haben, die Gnad zu gebrauchen oder eine mehrere Zeit hinzuzusetzen; vor allem aber muß der vorherige und darauf erfolgte Lebenswandel eingesehen, nach diesen ihnen die Gnad mitgeteilet werden. Und diese Schärfe der Bußgesetze wurde fast durch zehn Jahrhunderte eingehalten und den Büssenden noch kein vollkommner Ablaß erteilet. Die Kirche nämlich, wie es Fleury bemerket, sah gar wohl ein, wie wenig auf einen schnell vorbeygehenden Buß- und Andachtstrieb zu bauen sey und wieviel Zeit es fordere, um die Größe und Abscheulichkeit der Sünde recht einzusehen, die verborgenen Winkel des Gewissens zu durchforschen, die in den Sinnen zurückgelassene Bilder des Lasters zu tilgen, die Gelegenheiten ganz abzuschneiden und die bösen Gewohnheiten von der Wurzel herauszureißen, sodann die Leidenschaften nicht nur zu unterdrücken, sondern auch die Trieb der entgegengesetzen Tugenden in der Seele rege zu machen und solche durch gegründete Entschlüsse in eine standhafte Ausübung zu bringen, um sogestaltig sich selbst von der Aufrichtigkeit der Bekehrung versichern zu können. Von diesen er-

sten Zeiten der Kirche also ist es ein ganz ungezweifelte Sache, daß die Ablässe ohne wahrer und den Sünden angemessener Busse niemalens verliehen, wenn schon auch vom siebenten Jahrhundert gesaget werden kann, daß man von dieser Schärfe der Bußgesetze schon damals etwas abzuweichen angefangen und die vorgeschriebenen Buß-Werke in andere leichtere Übungen verwechslet hat.

Allein im elften Jahrhundert hat sich zwar diese strenge Zucht der Kirche insoweit geändert, daß die Ablässe durch bloße beschwerliche Unternehmungen als Kreuz-Züge gewonnen wurden, ja daß in darauffolgenden Zeiten die Bischöfe allen Gattungen frommer Werke Ablässe verliehen, die Sünder eben hierdurch sich den strengen Bußwerken nach jenen Gesetzen der ersten Kirche nach und nach gänzlich entzogen haben und endlich es auf den heutigen Gebrauch gekommen ist. Indessen jedoch, wenn schon in dieser Kirchenzucht eine so große Änderung vorgegangen, so ist doch der Geist der Kirche noch immer der nämliche geblieben. Der Verfall ist keinesweges von allgemeinen Gesinnungen der Bischöfe oder Koncilien herzuleiten, als wenn sie die alten Beobachtungen hatten ändern wollen, sondern es ist selber vielmehr einer Nachlässigkeit einzelner Bischöfe, einer Unwissenheit und jenem Irrtume zuzuschreiben, der aus unechten Blättern wie aus jenen falschen Decretalen des Isidors gezogen worden, und wozu endlich auch die falschen, der Eigenlieb des Menschen schmeichelnden Vernunftschlüsse der Skolastiker nur gar zu vieles hierzu beygetragen haben.

Um sich zu überzeugen, daß der Geist der Kirche noch immer der nämliche sey, die Sünder durch Verleihung der Ablässe keinesweges von jener Pflicht, würdige Früchte der Busse zu bringen, ja daß die Kirche die Bußstrafen nur unter dem recht bereuten, büssenden oder andern Sünder aus wichtigen Ursachen und in Betrachtung des allgemeinen Gebetes nachgesehen und daher öfters die dagegenlaufende Mißbräuche abgestellet habe, dürfen wir nur jenes hier anführen, was das Dritte Lateranische Concilium Can. 62 verordnet, wo es heißt: Zu diesen, weil durch unmäßige und überflüssige Ablässe, die einige Bischöfe zu geben nicht scheuen, die Schlüssel der Kirche verachtet oder die Genugtuung der Buß entkräftet wird, wollen wir, daß bey Einweihung der Kirche der Ablaß über ein Jahr sich nicht erstrecke. Noch in diesem Jahrhunderte geben uns zwei Päpste ganz überzeugende Beweise von diesem Geist der Kirche. Innocentius der 12te hat bey Gelegenheit des Jubeljahres 1700 folgende Instruction herausgegeben: Es soll den Gläubigen der Nutzen vorgestellt werden, den sie von diesen großem Ablaß sich verschaffen können, weil nämlich durch die Wirkung und Kraft dessen jene Strafen nachgelassen werden, so der Mensch der göttlichen Gerechtigkeit schuldig ist, wenn er nur andererseyts der göttlichen Gnade durch eine würdige Genugtuung mitwirket. Das Volk also soll belehret werden, daß obwohlen die Schuld und die ewige Strafe durch das Sakrament der Buße nachgelassen wird, gleichwohlen – – eine Schuld der

zeitlichen Strafe, mithin eine schwere Pflicht der Genugtuung zurückbleibe, so durch vielfaltiges Almosen, strenge Fasten und harte Bußwerke /: wie es aus den Bußgesetzen bekannt ist, daß es zur Zeit der ersten eifrigen Christen geschehen sey:/ oder durch die erschrecklichen Peinen des Fegfeuers gezahlet werden sollte. Da aber dieses auf sich zu nehmen der menschlichen Schwachheit allzu schwer fallen würde, so verringert der Statthalter Christi durch die Ablässe solche Genugtuungen. Und Papst Benediktus XIV. in seinem Sendschreiben an alle Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe von der Vorbereitung zum Jubeljahr 1750 macht diese Anweisungen: Das erstliche den Gläubigen jene Clausel „vere poenitentibus" wohl ausgeleget werden soll, wie daß sie nämlich bey Gelegenheit des vollkommenen Ablasses jenen auferlegten Werken noch andere Andachtsübungen beysetzen und würdige Früchten der Buße bringen sollen; denn so nehmen die bescheidenen Christen die päpstlichen Ablässe, daß sie sich zugleich befleissen, würdige Früchte der Buße zu bringen und dem Herrn für ihre Sünden genugzutun. Mithin sey jene Meinung ganz falsch, die glauben, daß die Christen wegen den Gebrauch der Ablässe faul und kaltsinnig werden und gleichsam von der Genugtuung, so Gott, der Bestrafer Unsere Laster, zu leisten ist, abgehalten werden. Denn es muß ihnen eingebunden werden, daß sie nebst jenen Werken, die befohlen werden, auch andere fromme Werke ausüben sollen, welche dem Geist und den Wünschen der Kirche einstimmen.

Dieses, liebe und getreue Seelsorger, ist die wahre Lehre, der wahre Geist der katholischen Kirche, wenn sie ihren Gläubigen den Ablaß verkündiget, und nach diesem wollen Wir, daß von euch auch euer anvertrauten Volk unterwiesen und belehret werden soll. Zeiget ihnen daher öfters in euren Unterweisungen, daß die Kirche von Christo Jesu diesen Gewalt erhalten, auch solchen von ersten Zeiten der Aposteln her bis izt stets ausgeübet habe. Allein erkläret ihnen zugleich die hierinfalls zu allen Zeiten beobachtete Kirchenzucht ohne Verhellung, wenn ihr ihnen die Reinigkeit der ersten Jahrhunderte vorgetragen habet, lasset ihnen ohne Bedenken auch wissen und einsehen, mit was für einem Nachteil der Buß, der wahren Bekehrung, hievon in späteren Zeiten abgegangen und was für Mißbräuche teils durch Unwissenheit, teils durch Eigennutz eingeführet worden. Saget es ihnen ohne Bemäntlung, daß man zu Zeiten des Luthers sogar einen gewinnsüchtigen Handel damit triebe und eben dieses der erste Grund ware, warum gleich darauf in ganz Deutschland die so unglückselige Glaubenstrennung erfolget ist. Erzählet es ihnen, daß zwar die Kirchenversammlung zu Trient sich eifrig dahin verwendet habe, diesem Unheil zu steuern, wenn selbe Sess. 25, C. ult. verordnet, daß in Verleihung der Ablässe nach der alten und in der Kirche gutgeheißenen Gewohnheit eine Mäßigung gebrauchtet, jene Mißbräuche aber, welche hierinfalls eingeschlichen sind, gereiniget und verbessert, sodann all schändlicher Handel, so damit getrieben worden, gänzlich abgeschaffet werden soll. Die übrigen Mißbräuche

aber, so aus Aberglauben, Unwissenheit, Geringschätzung oder ansonst wie immer hergekommen sind, sollen die Bischöfe in Ansehen ihrer Kirchensprengel selbst näher untersuchen, bemerken und dem Oberhaupt der Kirche einberichten, durch dessen Macht und Einsicht, was der ganzen Kirche nützlich ist, festgesetzt werden soll, damit also dieser heilige Schatz der Ablässe auf eine fromme, heilige, und unverfälschte Art ausgespendet werde.

Allein machet hiebey kein Bedenken, es euren Gemeinden mit Wehmut zu gestehen, daß diesem Geist, diesen Wünschen der Kirche noch bis izt nicht nachgekommen worden sey; daß unsre Glaubensgegner auch dermalen noch vielfältige Ursache haben, hierinfalls uns Katholiken gerechteste Vorwürfe zu machen. Denn ist es nicht ein Mißbrauch, da die Verschwendung dieses Kirchenschatzes, die Ablaß-Krämerey noch immer, wenn schon nicht in unsern Bistum, doch in benachbarten Ortschaften besonders von Seite der Mönche noch immer mit aller Sorgfalt fort gepflogen wird? Wo man besonders in Städten oft sagen könnte, daß ein Katholik, wenn er mehrern Bruderschaften eingeschrieben ist, des Tages auf zwei, drei, auch mehrere vollkommene Ablässe, auf etlich tausend Quadragenen, mit einer Zugabe von fast ebenso viel Jahren kommen kann? Und bey einer solchen Verschwendung muß nicht der ganze Wert der Ablässe und jener wahre Begriff nach dem Geist der Kirche besonders bey den gemeinen Volk ganz wegfallen? Wenn es um einen Ablaß eine so leichte Sache ist, wenn man ihn mit einem Toties quoties verkündiget sieht, wenn selber sogar mittels der Bildern, Brevien und dergleichen gegen einen einzigen Kuß, oder etwelche Vater-Unser, sooft man will, gewonnen werden kann, ist es Wunder, wenn der Sünder auf die Genugtuung der göttlichen Gerechtigkeit ganz vergißt, die Bekehrung seines Herzens aber wohl gar für unnotwendig ansieht, da ihm so viele Ablässe, und so leichterdings angeboten werden.

Liebe getreue Seelsorger! Dieses und alle dergleichen Mißbräuche müsset ihr eurem anvertrauten Volke ohne Verhaltung vortragen. Es wird dessentwegen der Religion nicht zum Schaden oder Schande gereichen, wenn das Volk selbst hierdurch erkennen wird, wie sehr sie sich hierinfalls ganz betrogen fand, weil es ja nicht die Kirche ist, so sie getäuschet hat, sondern Unwissenheit, Eigennutz, ungegründete Wendungen scholastischer Vernunftschlüsse, welche die wahre Gesinnungen, die so oft wiederholten Wünsche der Kirche fast ganz verdunkelt oder doch ex oeconomia lucrativa dem gemeinen Volke verborgen haben. Vielmehr wird so eine Aufklärung unsrer geheiligten Religion selbst zustatten kommen. Denn umsonst würdet ihr euch bemühen, dem Volk wahre Begriffe von dem Wert und Wichtigkeit der Ablässe beyzubringen, wenn ihr die bisherige Verschwendung nur entschuldigen wollet. Umsonst würdet ihr ihnen von der Notwendigkeit der mit den Ablässen zu vereinbarenden Bußwerken vorpredigen, wenn ihr ihnen nicht die Ungereimtheiten so vieler Mißbräuche mit offenherziger Geständnis, daß selbe unsren Glaubensgegnern ganz billig ein Stein des Anstoßes seyn müssen und nicht mit überzeugenden Beispielen

vor die Augen stellet. Umsonst würden wir uns selbst aus wahren bischöflichen Eifer bestreben, derley falsche Begriffe zu verbannen, derlei Mißbräuche auszurotten, solang das Volk hievon nicht selbst ganz deutlich überzeiget wird. Umsonst würden wir uns bemühen, durch heilsamste Verordnungen und allgemeine Einrichtungs-Pläne, soviel es Zeit und Umstände zulassen, die Heiligkeit der ersten Kirchenzucht zurückzuführen, wenn das Volk nicht ehevor durch die würdige Erhebung dieser und durch die verdiente Herabsetzung der iztigen einstimmig hierzu vorbereitet wird.

Allein da wir uns auf euren Eifer, auf eure Gelehrsamkeit und Einsicht verlassen können, daß ihr hievon selbst überzeiget alles anwenden werdet, um eurem anvertrauten Volk nicht nur allein die wahre Lehr der Kirche von den Ablässen beyzubringen, sondern den Verfall hievon und die Mißbräuche aus einer eifernden Standhaftigkeit anzeigen werdet, können wir mit so größern Zutrauen zu jenen Verbesserungs-Plan, den wir in Zukunft in unsern anvertrauten Bistum eingeführet wissen wollen, schreiten, als wir uns auch von Seite der benachbarten Herren Ordinarien versprechen können, daß sie zur Einförmigkeit und desto wirksamern Fürgange unserm Beyspiele mit nicht mindern Eifer nachfolgen werden.

Damit also der Sünder auch durch eine ganz neue Verfassung selbst zu verbesserten Begriffen von dem Ablasse geführet und es durch eine sogestaltig veränderte Kirchenzucht in der Tat selbst erfahre, daß es, um einen Ablaß zu gewinnen, keine so leichte Sache, wie es bisher der falsche Wahn glaubte, seyn könne, daß es vielmehr eine Sache von Wichtigkeit und zu dessen Wirkung und Teilhaftnehmung durch weit ernstlichere Vorbereitungen als dermalen gelanget werden müsse, ist erstens unsre Ordinariats-Bestimmung und allgemeine Diözesansatzung, daß von nun an alle bisherigen Ablässe, sowohl vollkommene als sonderheitliche, ganz aufgehoben seyn sollen, hingegen jedoch wollen wir zum Trost der Gläubigen und zur Beförderung des Seelenheils fürs künftige das Jahr hindurch für jede Pfarr vier vollkommene Ablässe auf folgende Festtage als der Geburt Jesu Christi, Ostern, Pfingsten und auf einem andern für jede Pfarren sonderheitlich bestimmten Tage verliehen und erteilet haben. Gleichwie aber die sogenannten Concurstage in Ansehen des Beichtstuhles, wenn ein Pfarrer oder Beichtvater mit Poenitenten auf einmal zusehr überhäufet wird, oftmals zur Hindernis sind, daß der Stand des Sünders nicht recht entdecket, die Beichten nur übereilet werden, und der Beichtvater selbst sich die Zeit nicht nimmt, mit heilsamen Ermahnungen, Unterweisungen den Sünder seines gefährlichen Zustandes zu erinnern, vor dem Rückfall zu schützen und zu einer wahren Bekehrung zu bringen, so waren wir schon lange bedacht, hierwegen eine andere Einrichtung zu treffen. Nun aber finden wir eben izt die erwünschte Gelegenheit und es wird lediglich auf euch, liebe getreue Seelsorger, ankommen, daß ihr selbst diesfalls eure anvertraute Gemeinde zu Verrichtung ihrer Andacht in mehrere Tage einteilet und derselben hierzu die bescheidne Einleitung gebet.

Denn wir wollen in dieser Absicht erstens, daß kein Pfarrkind die an obbenannten Festtagen verliehenen Ablaß außer der eigner Pfarrs-Kirche zu gewinnen fähig seyn soll, wodurch nicht nur allein der Zulauf der Auswärtigen an derlei Tagen gehemmet, sondern auch die Pfarrgemeinden überhaupts mit ihren eignen Seelenhirten, von den sie sich besonders in größern Städten durch ein gewisses Anlocken der Klostergeistlichen getrennet haben, wiederum näher vereiniget werden.

Zweitens, daß der vollkommene Ablaß nicht bloß auf einem dieser Festtage gebunden, sondern die Zeit sogestaltig erweitert seyn soll, daß unter dem Feste Weynachten alle von der Geburt bis auf das Festum SS. Nominis Jesu vorfallende Feiertage, unter dem Fest Ostern die ganze österliche Beichtzeit, unter dem Fest Pfingsten auch der Pfingst-Montag, H. Dreifaltigkeit Sonntag und die ganze Oktav Corporis Christi verstanden werde und der für jede Pfarr sonderheitlich bestimmte Tag aber ebenfalls in zwei oder drei Festtage eingeteilet, wo es dann keine Ursach seyn wird, daß sich die ganze Pfarrsgemeinde an einem Tag zur Beicht und Communion zusammenschocket, sondern nach Anleitung des eignen Seelsorger mit abteilet. Hier verstehet es sich aber von selbsten, daß dieser Ablaß binnen obbesagten Zeiten von jedem der Pfarrsgemeinden nur einmal gewonnen werden kann. Mindere Ablässe von sieben Jahren wollen wir lediglich auf die Festa Patrocinii und Dedicationis und auf jene vorzügliche Andachts-Tage, die wir nachgehends in Ansehen der Bruderschaften und Andachten sonderheitlich bestimmen werden, eingezogen und somit, wenn nicht sonderheitliche Zufälle entzwischen kommen, beschlossen haben, dieses einzige beyfügend, daß auch ein Kranker, zu was immer Zeit es wäre, wenn er seine Krankheits-Beschwerlichkeiten und Schmerzen im Geist der Buße mit geduldiger Unterwürfigkeit erträgt und dann die H. Sakramente empfängt, oder so er dieses zu thun nicht imstande ist, mit davidischer Reue den H. Namen Jesu mit Mund oder in dem Herzen anruft, ebenfalls vollkommenen Ablaß erlangen möge.

Allein um das Volk bey Gewinnung des Ablasses auf den wahren Geist der Kirche doch einigermaßen zurückzuführen, ist zweitens vorzüglich notwendig, daß demselben ganz andere, nicht bloß äußerliche Werke, sondern eine Vorbereitungs-Zeit selbst vorgeschrieben werde, um sich dieses so wichtigen und großen Kirchenschatzes würdig zu machen. Wir verordnen daher, daß bey Verkündung eines vollkommenen Ablasses dem Volk jedes Mal angedeutet und deutlich aufgekläret werden soll, daß ein jeder, der sich dessen teilhaftig machen will, beeifert seyn solle, würdige Früchten der Buße zu bringen. In wessen Folge soll ein jeder sich in einem wahren Geist der Buße wenigstens durch drey ganze Wochen zu Gewinnung des Ablasses vorbereiten, binnen dieser Zeit die Vielfältigkeit und Schwere seyner Beleidigungen, so er Gott angetan, täglich zu Herzen nehmen und ernstliche Entschlüsse fassen, selbe an sich selbst zur Genugtuung der göttlichen Gerechtigkeit zu bestrafen, seine Leidenschaften durch entgegenge-

setzte Tugenden zu unterdrücken, die Neigung zur Sünde durch gänzliche Vermeidung und Abschneidung voriger Gelegenheiten zu kreuzigen, besonders aber die drei unmittelbar vorgehende Tage mit Fasten, das ist: Nicht mit Enthaltung der Fleisch-Speisen, sondern mit Abbruch am Speis und Trank, an erlaubten Ergözlichkeiten, mit Ausübung christlicher Liebs-Werke gegen seinen Nebenmenschen nach Stand und Kräften zubringen und sogestaltig in einer vollkommenen Erniedrigung seyner selbst zum Empfang des H. Sakraments der Buße und des Altares sowohl als Gewinnung des Ablasses würdig machen.

Nebst dieser Vorbereitung aber sind die Poenitenten und überhaupts das Volk noch ferners zu belehren, daß sie unerachtet dieser Bußwerke und des hoffentlich erhalteten Ablasses gleichwohlen von der gänzlichen Nachlassung ihrer zeitlichen Strafen und Genugtuung, so sie Gott schuldig sind, sicher gestellet zu seyn sich niemalens einbilden, sondern noch immer und um so mehr in dem angefangenen Bußeifer mit Demut fortfahren sollen, als uns der Apostel selbst warnet, der vergebenen Sünde wegen nicht ohne Furcht zu seyn und dieses von den H. Kirchenvätern einhellig bestätiget wird.

Damit jedoch das Volk zum eifrigen Gebet, Aufopferung christlicher Tugendwerke und Andachts-Übungen für die Armen Seelen im Fegfeuer auch an bestimmten Zeiten vorzüglich erinnert werden, wollen wir hiermit die Allerseelen-Oktav, die vier Quatember-Zeiten, als an welchen vermög unsrer Dioecesan-Vorschrift ohnehin für die verstorbenen Pfarrs-Gemeinden der Gottesdienst mit Vigil, Libera und Umgange durch den Gottesakker gehalten wird, sonderheitlich dahin bemeinet und verordnet haben, daß das Volk, dem zwar die Nutzbarkeit auch zu diesen Zeiten ihren Andachtseifer, Gebet und andere Tugendswerke in der Absicht verdoppeln soll, um den Verstorbenen, so noch in der anderen Welt abzubüssen haben, eben hierdurch fürbittweise zu Hilfe zu kommen. Indessen jedoch sollen hiebey alle bloß theol(og)ischen Meinungen de Altaribus Privilegiatis, applicatione pro defunctis, remissione venialum etc. ganz beseitiget und mit Stillschweigen übergangen und ihnen nur die Nutzbarkeit des Gebetes für die Verstorbene, sonderheitlich bey dem allerheiligsten Mess-Opfer, dann die Tilgung läßlicher Sünden durch Tugendwerke als eine wahre und allgemeine Lehre der Kirche vorgetragen werden.

Hierdurch, liebe und getreue Seelsorger, werden wir dem Geist der Kirche immer näher zurückkommen, dem Volk echtere Begriffe von den Ablässen beybringen, die wahre Bekehrung der Poenitenten selbst befördern und die Mißbräuche am sichersten abstellen, sodann den Vorwürfen unsrer Glaubensgegner am angemessensten vorbeugen. Allein es sind auch Mißbräuche bey den Bruderschaften.

Wenn wir die Bruderschaften als eine Versammlung der Gläubigen betrachten, welche sich mit Vorwissen und unter der Aufsicht des Vorgesetzten zur Ausübung frommer Tugend-, Andachts- und Liebes-Werke sonderheitlich vereinigen, sind selbe in der Hauptsache sehr alt und von den er-

sten Zeiten der Kirche her immer gewöhnlich. Denn aus der Apostelgeschicht kann man sagen, daß die Kirche zu Jerusalem eine solche Bruderschaft war, in welcher alle Gläubige beyeinander waren und alles gemein hielten. Sie verkauften ihre Hab und Güter und teilten sie allen aus, nachdem es ein jeder vonnöten hatte und sie beharrten täglich einmütig in dem Tempel und brachen das Brod in den Häusern; nahmen auch Speis mit Freuden und einfältigem Herzen, lobten Gott und hatten Gunst bey dem ganzen Volk. Denn daher kommt es auch, daß alle Christen Brüder genennet wurden. Und gleichwie die Liebe, so allen alles wird, damit sie alle gewinnen, so nicht was ihr ist, suchet, weder sich, sondern nur jenen lebet, für welche Christus gestorben und auferstanden ist, in der Kirche allzeit glänzte, so ist es auch gewiß, daß zu allen Zeiten nicht zwar den Namen nach, so von spätern Jahrhunderten seinen Ursprung hat, sondern in der Sache selbst immer derlei Bruderschaften gewesen sind. Und es ist auch kein Zweifel, daß es eine fromme und heilige Sache sey, wenn sich die Gläubigen zu Beförderung der Ehre Gottes, der Andacht, des Seelenheiles und zur Ausübung christlicher Liebeswerke nach den Gesetzen der Kirche gleichsam in eine besondere Gesellschaft vereinbaren. Allein gleichwie es meistenteils geschieht, daß jenes, was anfangs löblich und heilig war, mit der Zeit in Mißbräuche ausartet und nicht mehr zu gedulden ist, bis nicht diese gehoben und die ganze Sache in ihre vorige Heiligkeit zurückgesetzet wird, so verhält es sich auch mit den Bruderschaften.

Der Ursprung nach dem Beispiel der ersten Christen zu Jerusalem ist freilich löblich. Allein wenn man die heutigen Bruderschaften besonders in Städten, bey Mönchklöstern durchgehet, haben selbe eine ganz andere Gestalt angenommen. Der Grund, warum man sich nach gegeneinander verbrüdert, wird meistens verfehlet. Anstatt das man sich bloß aus der Absicht um die Ehre Gottes, die reine Andacht, das Seelenheil seines Nächstens, die tätige christliche Liebe zu befördern, in eine Bruderschaft einschreiben läßt, ist bei den meisten nur Eitelkeit, Gleißnerei, Leichtsinn oder was noch ärger ist, Vermessenheit und abergläubisches Zutrauen auf die Gewissheit ihrer Seligkeit, wenn sie nur dieser oder jener Bruderschaft eingeschrieben sind. Die Verfassungen itziger Bruderschaften sind zu sonderheitlich, die in den allgemeinen Pflichten Verwürrung machen, den pfarrlichen Gottesdienst zerstreuen, die wesentliche Andacht in tausend Nebensatzen umstalten, den wahren Geist der Anbetung Gottes besonders bey dem gemeinen Volk ganz verkehren und jene Vereinigung mit ihrem eignen Seelenhirten allenthalben zernichten. Zudem sind mit Gelegenheit der Bruderschaften eben die Ablässe zu Nachteil der wahren Bekehrung eines Sünders so sehr vervielfältiget, ohne auf jene anstössigen Mißbräuche wegen unterschiedenen Kleidungen, Andachteleyen, mit denen man das sinnliche Volk betöret und nur auf das Äußerliche einer Andacht einleitet, zu kommen. Und dann wird nicht selten hiebei Eigennutz und gleichsam ein gewinnsüchtiger Handel getrieben, wenn Bruder und Schwester aufgenommen, in ein son-

derheitliches eingeschrieben oder ansonst durch Sammlungen das Geld von ihnen herausgelocket wird.

Es lieget daher unserer bischöflichen Sorgfalt nur zu sehr daran, auch in Betreff der Bruderschaften ein ganz andere Einrichtung zu treffen. Wir haben zwar mit nicht geringem Trost aus euren eben diesfalls erstatteten Berichten ersehen, daß in dem uns anvertrauten Kirchensprengel jenes, was wir hauptsächlich von den Bruderschaften der Städte, vorzüglich bey Mönchklöstern gesagt haben, nicht angetroffen wird, und hiebey noch am wenigsten getadelt werden kann. So wollen wir doch alle Brüderschaften schon aus der Ursache, weil von dem ersten wahren Entzwecke abgewichen und dabei meistens nur auf Nebensachen von Seite des Volkes gesehen wird, ganz abgeändert und in jene Verfassung einer wahren Andacht und christlichen Liebe der ersten Christen folgendermaßen zurückgeführet haben.

Gleichwie wir nun keineswegs bemeinet sind, die Bruderschaften auf den Pfarreien, wie wir es doch in Klöstern, wenn einige im Bistum waren, tun mußten, blatterdings abzustellen und aufzuheben, indem wir einesteils den Gläubigen die sonderheitlichen Gelegenheiten zur eifrigeren Andacht und Ausübung christlicher Liebs-Werke nicht benehmen wollen, andrerseits aber es gar wohl vorsehen, welch ein Aufsehen wir hierdurch bei dem gemeinen Volk, das oft auch durch den geschicktesten Unterricht von ihren vorgefaßten Meinungen und einmal eingewurzelten Gewohnheiten nicht zu überweisen oder abzubringen ist, erregen und wie wenig wir mit dem auswürken würden, so wollen wir zuerst dieses verordnet haben, daß den Gläubigen begreiflich gemacht werden soll, wie eine jede Pfarr für sich eine Bruderschaft ausmache und es hauptsächlich nur darin bestehe, daß sie sich nach dem Beispiel der ersten Christen zu Jerusalem, welche uns das erste Muster einer wahren Verbrüderung gegeben haben, bestreben sollen, zwar überhaupts ein christliches Leben zu führen, sonderheitlich aber zu gewissen Zeiten und Tagen ihren Andachtseifer zu verdoppeln, die Ehre Gottes und seiner Heiligen und das Seelenheil ihrer Mitbrüder zu befördern und die Liebs-Werke gegen den Nächsten auszuüben. (Nb.: Daß sie nur damals wahre Verehrer Mariae und der Heiligen sind, wenn sie ihnen in der Tugend nachfolgen.) Wessentwegen wir es ganz gerne gestatten, daß an gewissen Tagen die dermaligen Bruderschafts-Feierlichkeiten, insoweit wir selbe in den zu erneuernden Tabellis onerum parochialium mit Hintansetzung des überflüssigen und unordentlichen sonderheitlich bestätigt haben werden, auch in Zukunft noch beibehalten werden mögen. Jedoch sollen:

1mo Die Bruderschafts-Bücher ganz aufhören, keine derlei Regeln und Bruderschafts-Geschenke ausgeteilet, keine einzelne Glieder eingeschrieben, sondern den Pfarrs-Gemeinden wiederholt eingepräget werden, daß alle Pfarrskinder für sich gegeneinander als Bruder und Schwester vereinigt und eines dem andern zur Aufmunterung eines größern Eifers der Andacht etc. sein solle.

2tens sollen die von uns noch weiter belassene Bruderschafts-Feste und Andachten niemalens mehr unter diesem Namen, sondern blatterdings als pfarrliche Gottensdienste verkündiget und das Volk zur Nachahmung der vorzüglichen Tugenden und Eifers der ersten Christen ermahnet werden soll.

3tens sollen alle unterscheidende Bruderschaftszeichen, Statuen, Kleidungen etc. ebenfalls beiseiten gelassen und bei Umgängen nicht mehr gebrauchet, jedoch dieses gestattet, daß für die Himmel- und Fackelnträger, wie es an vielen Orten unsers Bistums schon gewöhnlich ist, anständige Mäntel eingeschaffet, der Fahn- oder Kreuzträger aber gleich dem Mesner mit einem ordentlichen Chor-Rock bekleidet werden soll.

4tens gleich wie wir in den zu erneuernden Tabellis onerum nicht nur allein die Täge der feierlichen Andachten, sondern diese selbst nach Maß und Umstände der Orten sonderheitlich bestimmen werden, so wollen wir auch, daß keine andere öffentliche Gebete als eben jene, die von uns bestätiget und vorgeschrieben werden, gebrauchet und vorgebetet werden sollen.

5tens sollen bei sogestaltiger Verfassung alle dermalige Bruderschafts-Sammlungen abgestellet sein; es wäre dann, daß zu Bestreitung der noch beizubehaltenden Andachten ein oder andere höchst notwendig wäre, jedoch hätte die Sammlung nicht auf Namen der Bruderschaft, sondern lediglich zu Bestreitung dieser oder jener Andacht zu geschehen. Wie dann

6tens die Bruderschafts-Kassen, wenn selbe mit der Kirche nicht ohnehin vermischet sind, ebenfalls aufhören und entweders ganz oder doch zum Anteil auf Bestreitung beizubehaltender Andachten einverleibet, der Überrest aber für die Pfarrs-Arme gewidmet werden soll. Wenn aber von dieser Kasse auch ein so anderer Jahrtag oder Messen zu bestreiten gewesen, sollen diese zwar beibehalten, jedoch nur unter dem allgemeinen Titel pro Benefactoribus infra octava fidelium oder zu Quatembers-Zeiten gemäß neuer Tabella onerum gehalten werden. Und endlich

7mo sondern auch alle sonderheitlichen Bruderschafts-Zusammenkünfte umso mehr aufgehoben seyn, weil eben diese mit dem allgemeinen noch einen Unterschied machen, und unterhalten würden, der ganz beseitiget werden muß. Damit jedoch die Pfarrsgemeinde zu solchen Andachten, ungeachtet es nur allgemein pfarrliche Andachten sein werden, sonderheitlich auch durch Erteilung ein so andern Ablasses angeeifert werden, wollen wir denselben erstens an dem Anbetungstag der Allerheiligsten Altars-Sacrament, wenn er nicht ohnedies mit dem Pfingst-Feiertagen und Fronleichnams-Oktav eintrifft, wie auch an zwei andern derlei feierlichen Andachts-Tagen nach Bestimmung der neuen Tabella onerum hiermit einen Ablaß von 7 Jahren und soviel Quadragenen gegen anfangs angemerkter Vorbereitung einer wahren Buß für alle Pfarreien erteilet und verliehen habe.

Gleichwie aber unter andern Mißbräuchen, welche mit Gelegenheit der Bruderschaften oder ansonst durch den verkehrten Eifer der Mönche eingeschlichen sind, auch viele Andachten, Andachteleien, die den Geist der

Anbetung Gottes verdorben und das Volk zu lauter Nebensachen geführet haben, gezählet werden können, so wollen wir euch auch hierüber in einen besonderen Abschnitt jene Gesinnungen hiermit eröffnen, nach welchen wir einige entweders ganz abgestellet oder doch verbessert, sonderheitlich aber auch das Volk selbst gründlicher belehret wissen wollen.

Von Andachten

Es ist eine aufliegende Sache, daß die Kirche nur jenes gutheißet und lobet, was heilig, löblich und lobenswürdig ist, was mit den Regeln des Glaubens, der Lehre der Heiligen Väter und mit der reinen Kirchenzucht der Kirche ganz übereinkommet. Mit einem Wort, was in Wahrheit zur Erbauung ist und die wahre Verehrung und Anbetung Gottes und das Seelenheil zum Gegenstande hat. Alles andere, so von diesem Geiste abweichet, tadelt die Kirche und befiehlt selbst dessen Abstellung, wenn es nicht eine Sache ist, die sie zu Vermeidung eines größern Übels und Ärgernisses nach den Grundsätzen eines h. Augustins (Ep. 185 ad Bonif. c. 10 n. 44 et 45, Ep. 55 ad inquis. Jan. c. 19. n. 35) auf einige Zeit noch geduldet. Gleichwie wir also es uns zur bischöflichen Amts-Pflichte nehmen, nach diesem Geist der Kirche, insoweit wir ein so andere Andachten demselben als entgegengesetzt bemerken, auf deren Abstellung oder Verbesserung zu dringen, so ist auch eure Obliebenheit, unsrem Bemühen mitzuwirken.

Hier sind aber die allgemeine und die sonderheitlichen Andachten zu unterscheiden, um die Mißbräuche zu entdecken und zu verbessern. Unter die allgemeinen Andachten kommen zuerst jene, die man als den pfarrlichen Gottesdienst nennen kann, zu betrachten. Nun haben wir euch hierinfalls schon vor einigen Jahren ein so andere Mißbräuche angezeiget, wie ungereimt es sey, die Aussetzung des Allerheiligsten Altars-Sakramentes so zu vervielfältigen, daß hieraus mittler Zeit eine solche Geringschätzung erfolgen müsse, die dann den Eifer der Anbetung gegen jenen der Verehrung eines Heiligen bey sonderheitlichen Andachten ganz religionswidrig weit herabsetzen müßte. Dann müßte es euch ganz einleuchtend vorgekommen sein, daß die Aussetzung an den Festis Sanctorum um so unschicklicher war, als sowohl bei der Meß als auch bei dem Gebet der Gläubigen nur vorzüglich die Gedächtnis des Heiligen gehalten wird und, was aber noch ungereimter war, da oftmalens vor dem Allerheiligsten Altarssakrament selbst eine nur nach Willkür von denen ihre Ordens-Stifter besonders erheben wollenden Klostergeistlichen oft übertrieben zusammengesetzte Litanei samt derlei Orationen abgebetet würde.

Da zweiflen wir nun nicht, daß ihr euch nach jenen Vorschriften, die wir euch schon vorlängst hinausgegeben und neuerdings bestimmen werden, genauest gehalten, sodann es selbst erkennet haben werdet, wie notwendig die Einschränkung der Aussetzung des Sanctissimi auf die Festa

Domini geschehen sey. Allein, da zum nachmittägigen Gottesdienst, so auf dem Lande meistens im H. Rosenkranz bestehet, für alle Sonntage, wenn es der Eifer des Volkes so einraten soll, zugleich gestatten worden, das Sanctissimum in Ciborio auszusetzen, wollen wir wenigstens denjenigen, die bisher noch zuwider gehandelt haben, neuerdings eingebunden haben, daß damals dem Volk nur jener sogenannte Englische Rosenkranz mit der Lytanei de Sanctissimo vorgebetet werden soll. Welches auch auf alle anderen Fälle eines mit dem Ciborio zu haltenden Umganges sogestaltig zu nehmen ist, daß damals die Gebete de Sanctis unterlassen und das Volk zur Anbetung des Sanctissimi wiederholt und nachdrücklichst ermahnet, auch ihnen die Unschicklichkeit, bei solchen Gelegenheiten von den Heiligen öffentliche Gebete zu verrichten, deutlich gezeiget und aufgekläret werden soll.

Allein da zeigen sich bei den Umgängen noch so manche Mißbräuche, die wir allgemein abgestellet wissen wollen. Und zwar in Sonderheit bei jenen in den Fronleichnams-Tagen sollen keine Statuen von Heiligen, weder auch von der seligsten Mutter-Gottes Maria herumgetragen werden, dann auch das Schießen, der Engel und Jungfern Aufbutz ganz hinwegbleiben, welches dermalen vielmehr eine Gelegenheit der Zerstreuung als Beförderung der Andacht war. Der Grund, warum in allen Pfarreien dieser prächtige FronleichnamsUmgang eingeführet worden, ist die Anbetung des Altars-Sakraments; denn ohne diese Anbetung ist in den Augen Gottes aller äußerliche Pracht der Prozession nichts und ebenso unfähig, ihm zu gefallen als jene Schlachttiere der Juden, von denen der 49. Ps. qu.v. Meldung machet. Nun aber muß jede Anbetung Früchte der Liebe hervorbringen oder in Ansehung der Sünder solche wenigstens rege machen. Denn dahin gehet die Vorschrift unserers Erlösers (Johannes 4, 24), daß man im Geist und in Wahrheit Gott anbeten solle. Ansonst ist es eine tote, materielle (Matth. 23, 27) Anbetung, die nicht selten den überweisten Gräbern der Pharisäer gleiche. Mit einem Wort, sie ist keine Anbetung. Ein Pfarrer hat es daher vielmehr durch seine gründliche Unterweisungen und Ermahnungen dahin zubringen, daß derlei äußerliche Gegenstände der Zerstreuungen beseitiget, hingegen nur jene Bracht der wahren und zahlreichen Anbeter geeifert und sogestaltig die Prozession selbst verherrlichet werde. Von den übrigen an ein so andern Sonn- und Festtagen mit dem Ciborio gestatteten Umgängen um den Freythofe hat es zwar in unsern Kirchensprengel keine Gelegenheit zu derlei Mißbräuche, indessen jedoch hat es wegen Aneiferung des Volkes zu einer wahren Anbetung die nämliche Beschaffenheit und muß sich ein Seelsorger solches jederzeit sehr angelegen sein lassen.

Was wir jedoch zu Beförderung der wahren Andacht für nützlich erachten, ist dieses, daß ein jeder Pfarrer sich bestreben soll, in seinem Kirchspiel das allgemeine Kirchengesange nach und nach einzuführen und das ganze Volk dazu einzuleiten. Wir sind nur gar zu sehr überzeigt, daß wenn der Gottesdienst nach dem Beispiel der ersten Christen mit vereinig-

ter Stimm und Herzen geschieht, es Gott weit wohlgefälliger sein müßte als ein Gebet voll der Zerstreuungen, ohne innerlicher Bewegung des Herzens, ohne Ueberlegung, daß man sich gleichsam in einer Gemeinschaft der Heiligen in der Kirche versammle, um als wahre Anbeter Gott den Allmächtigen in Geist und in Wahrheit anzubeten und mit einem vereinigten Gesang ihn zu loben und zu preisen.

Allein hier können wir es nicht genugsam bedauern, daß es noch an solchen Liedern auf dem Lande gebricht, welche da gründliche Ausdrücke der Anbetung in sich hätten und fähig wären, unser Herz wahrhaft zu bewegen und zu Gott zu führen. Vielmehr werden dermalen von den sogenannten Kirchensängern teils abeschmackte, teils aber, ja fast allenthalben auch ganz lächerliche und religionswidrige Gesänge herabgesungen, wo es uns noch am meisten Wunder nehmen muß, wie ein für das Echte der Religion eifernder Seelsorger es hiebei belassen und nicht selbst bedacht sein kann, selbe blatterdings abzuschaffen oder wenigstens, wenn auch das allgemeine Gesang nicht so geschwinde eingeführet werden kann, doch den besagten Kirchensängern mehr erbauliche und nach den wahren Begriffen der Andacht abgefaßte Lieder einzuraten und vorzulegen.

Nun aber kommen wir noch auf einen Umstand, der von größter Wichtigkeit ist, von Katholiken aber überhaupts vernachlässiget wird. Es ist dieses die Heiligung der Sonn- und Feyertage selbst. Man kann es mit Grunde sagen, daß die Protestanten hierinfalls den Katholiken noch zum Beispiele dienen müssen, die es keineswegs bei einem kurzen vormittagen Gottesdienst bewenden lassen, sondern wirklich nach dem Gesetze Gottes beeifert sind, sich den Tag des Herrn hindurch mit der Speise des göttlichen Wortes zu nähren. Nicht nur allein sind sie eifrig das Evangeliums, was ihnen ihre Pastores vorlesen und in Predigen aufklären, mit Geduld und wahrer Lehrbegierde anzuhören, sondern auch zu Hause mit Lobgesangen, Lesung geheiligter Bücher sich selbst in dem Glauben zu stärken, wo es hingegen bei vielen Katholiken so laue zugehet, daß selbe die Heiligung eines Sonn- oder Feyertages oft bei Anhörung einer kurzen Messe bewenden lassen, nachmittag aber die Zeit entweders in Wirtshäusern oder mit sündhaften Zusammenkünften oder in einem trägen Müßiggange zubringen. Der Grund dieses Verfalles mag vorzüglich daher genommen werden, weil dem Volk jenes göttliche Gesetz der Heiligung des Sabbats nicht gründlich genug aufgekläret wird, sodann selbes in falscher Meinung es ganz ruhig glaubet, diesem Gesetze Gottes durch die Beobachtung des Kirchengebotes mit Anhörung einer H. Messe genug zu tun.

Es ist dieses ein erschreckliches Verderbnis, aus welchem die Unwissenheit und mit dieser die der Religion so nachteilige Lauigkeit in einer Folge herausfließet. Wir können es daher euch, liebe und getreue Seelsorger, nicht nachdrucksam genug einbinden, wie ihr es euch angelegen halten sollet, euer anvertrautes Volk von der Heiligung des Sabbats nach dem göttlichen Gesetz gründlich zu unterweisen und auch dahin zu belehren, daß die

Kirche durch jene Bestimmung, Meß zu hören, die anderseitigen Pflichten, den Tag mit Anhörung des göttlichen Wortes, Lesung geistreicher Bücher und Ausübung andrer Tugends-Werke, keinesweges aufgehoben, sondern vielmehr erneuert habe.

Wie glücklich würde nicht jener Seelsorger sein, welcher seinem anvertrauten Schäflein anstatt den bisherigen Geist der Ausschweifungen einen Eifer zu Anhörung des göttlichen Wortes, Lesung geheiliger Bücher einflöße. Unwissenheit, Lauigkeit würde gar bald verschwinden und dafür ein ganz anderer lebhafter Glauben, ganz andere neue wahre Andacht und Gottseligkeit hervorglänzen.

Damit also dem Volk eine Aufmunterung hierzu gegeben werden, verordnen wir, daß in allen Pfarreien Nachmittag vor dem Rosenkranz an das Volk eine Lesung aus der H. Schrift von dem Seelsorger etwa durch eine kleine halbe Stunde, gehalten werden soll, jedoch sogestaltig, daß durch die erst viertel Stund ein so anders Kapitel aus dem Alten Testament, durch die andere viertel Stund aber von dem Neuen Testament von Anfang angefangen der Ordnung nach vorgelesen, bei jedem Kapitel aber vorläufig der Inhalt ganz kurz gesaget werden soll, damit sie dasjenige, was gelesen wird, leichter verstehen und es zu hören lehrbegierig werden. Wir hoffen von Gott, dem Vater des Lichtes, daß er jene gerechte Begierde des Volkes, die H. Schrift zu lesen oder anzuhören, durch die Schönheit so vielfältig göttlicher Wahrheiten erneuern, bei selben ein heiliges Verlangen hiernach erwecken und mittlerzeit eben hierdurch nicht nur allein die gründliche Lehre des Glaubens durch seine Erleuchtung näher einsehen lassen, sondern auch das Herz selbst zu einer gegründeteren Gottseligkeit lenken werde, ohne auf jenes zu gedenken, daß eine heilige Les-Begierde das gemeine Volk selbst antreiben werde, sich des Lesens immer mehr und mehr kundig zu machen. Allein merket es, liebe Seelsorger, mit einem heiligen Eifer, mit Nachdruck, mit Deutlichkeit muß diese Vorlesung geschehen, wobei dem Volk über ein so andere dunklere Stelle kurze Erklärungen mitgeteilet und auch jenes, was zu Bekräftigung ein so anderer Glaubenslehre dienen kann, ganz kurz bemerket werden soll.

Wenn Ihr nun dieses alles mit anhaltender Treu und Eifer vollziehet, läßt es sich nicht [nur] hoffen, daß auch das Volk selbst nicht nur allein in dem Glauben gründlicher unterrichtet sein, sondern auch von den Religionsuebungen echtere Begriffe überkommen und sich dann weniger stoßen werde, wenn selbem die sonderheitlichen Andächteleien eingestellet und abgeschaffen werden.

In diesem trostvollen Gedanken nun gehen wir zu den sonderheitlichen Andachten. Hievon haben wir euch zwar umso weniger zu erinnern, als zu unserm Trost dieses Bistum vor andern hiervon noch ziemlich rein erhalten worden ist und es nur noch hauptsächlich an dem beruhet, daß das Volk wegen Verehrung der Heiligen, Bilder, Reliquien besser unterrichtet, nebstdem aber auch dieses begreiflich gemacht werde, wie sehr man bei dermali-

gen Zeiten es im Gewissen schuldig sei, auch solche Andachts-Übungen und Gebräuche zu unterlassen, die zwar einigermaßen entschuldiget und nach dem frommen Trieb eines jeden einzelnen noch gestattet werden konnten, hingegen unsern Glaubensgegnern wirklich ein Stein des Anstosses sind und nicht geringe Hindernis ihrer Rückkehr und Wiedervereinigung verursachen. Derohalben wollen Wir nicht nur allen die sogenannten Novenen zu Ehren eines Heiligen hiermit eingestellet, sondern auch überhaupts verboten haben, daß bei dem Bild eines Heiligen, wenn es allein stehet und somit gleichsam vor Gott einen Vorzug zu haben scheinen könnte, Kerzen angezunden werden soll. Wie dann auch das Reliquien-Küssen öffentlich in der Kirche unterbleiben soll. Das Volk muß immer näher auf jenen reinen Geist der Anbetung Gottes zurückgeführet und demselben gezeiget werden, wieweit sie sich mit der übertriebenen Verehrung der Heiligen verfehlen und bis zur Abgötterei irre gehen können. Hauptsächlich sind jene Andächteleien bei Statuen auf öffentlicher Gasse, die der Zerstreuung und mancherlei Ausschweifungen ausgesetzet sind, sogleich abzuschaffen. An den locis thaumaturgis soll nichts Willkürliches eingeführet, keine Opfertafel ohne vorläufiger Untersuchung angenommen, am allerwenigsten aber von einem nicht genügsam erprobten Wunderwerke geredet oder gar in einer Predigt etwas gemeldet, sondern anstatt derlei oft bloß äußerlichen Bewunderung das Volk vielmehr auf die innerliche Bekehrung und solide Tugend angewiesen werden soll.

Hier können wir es nicht vorbeigehen lassen, von den sogenannten Kirchfahrten einige Anmerkungen zu machen. Die Erfahrung zeiget es, daß diese nur gar zu vielen nicht aus einem löblichen Antrieb der Busse, Andacht und Gottseligkeit, sondern aus Leichtsinn, Vorwitz und bisweilen wohl gar in der losen Absicht unternehmen werden, damit sie entweders Gelegenheit erhalten, sich außer dem Angesicht ihrer Aeltern oder Hausväter allen Ausschweifungen ganz frei zu überlassen oder damit sie ihrem rechtmäßigen Seelenhirten ausweichen und an solchen Orten nachsichtige Beichtväter aufsuchen, die oft wegen den Ort selbst sich begwaltiget zu sein glauben, auch die größten Gewohnheits-Sünder ohne Zeichen einer wahren Bekehrung loszusprechen. Dann gibt es auch nicht wenige, die mit vernachlässiger ihrer Stands- und Amtspflichten, mit Unterlassung aller anderer guten Werke sich die Gewissheit ihres Seelenheils versprechen, wenn sie nur alle Jahr zwei oder dreimalen Kirchfahrten gehen. Es ist daher eine ganz notwendige Sache, daß die Seelsorger dem Volk öfters jene reinen Absichten aufklären und vorstellen sollen, nach welchen derlei Kirchfahrten allein noch gestattet und ohne diesen niemals unternommen werden können. Es ist ihnen zu sagen, daß es nur damals eine löbliche Sache sein kann, wenn sie es in einem Geist der Buß verrichten, wenn sie sich hierdurch in dem Eifer der Gottseligkeit aufgemuntert und ihren Glauben auf die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes zu beleben suchen.

Eine gleiche Beschaffenheit hat es auch mit vielen anderen Nebensa-

chen, welche von dem sonderheitlichen Trieb der Andacht einzelner Christen erfunden worden und von der Kirche in so lang geduldet werden, als sie nicht in das Abergläubische ausarten. Allein wir würden in das Unendliche hineinkommen, wenn wir das alles in den sonderheitlichen Fällen anzeigen wollten. Wir versehen uns daher überhaupts auf eure eigne Aufmerksamkeit, Unterscheidungskraft und Eifer, daß ihr selbst bedacht sein werdet, alle derlei falsche Andachteleien bei euren anvertrauten Pfarrsgemeinden zu entdecken und solche mit bescheidner und liebvoller Ueberzeigung, wie sehr sie dem wahren Geist der Anbetung zuwider sind und eben darum von den Glaubensgegnern mit Grunde verspottet und verworfen werden, ohne Nachsicht einzustellen.

Eines jedoch wollen wir noch sonderheitlich von jenem Gebet des Rosenkranzes hiemit beifügen. Wir finden zwar in diesem Gebete nichts Anstössiges, nichts, was den Regeln des Glaubens entgegengesetzet wäre; indessen jedoch ist das gemeine Volk sosehr von dieser Art zu beten eingenommen, daß es von ihnen auch fast als ein unterscheidendes Zeichen eines Katholiken angesehen, in allen Gelegenheiten, auch bei ausgesetzten Allerheiligsten Altarssakrament anstatt einer Anbetung gebrauchet und kaum was anderes gebetet wird. Um das Volk von diesem Wahnwitze hinweg zu führen, wird zwar einesteils das allgemeine Gesang bey den pfarrlichen Gottesdienste nicht wenig beitragen. Wenn demselben gezeiget würde, daß es mit der Art Rosenkranz zu beten keine von der Kirchen selbst bestimmte Sache sey, sondern lediglich der Willkür der Gläubigen, wenn sie nur keinen Mißbrauch hiervon machen, überlassen werde. Mithin es von einigen auch so gepflogen werde, daß anstatt den zehn Gegrüßt seiest du Maria ebenso viel Vater Unser und anstatt diesen ein Ave Maria gebetet werde. Andere gebrauchen sich dieser Art, daß sie nach dem Vater Unser einige Texte aus Psalmen um die göttliche Barmherzigkeit anzurufen, zechenmal wiederholen. Zum Beispiel, sie sagen: Erbarme Dich meiner, o Gott! Erbarme Dich meiner, weil meine Seele bloß in Dir das Vertrauen setzet und ich werde unter dem Schutz Deiner Flüge frohlocken, bis die Sünde vergeht (Psalm 56). Lehre mich Deinen Willen vollziehen, weil Du mein Gott bist (Psalm 142). Und so wird auch auf eine andere Art der Englische Rosenkranz, so den meisten schon bekannt ist, gebetet und auch von den Allerheiligsten Altarssakrament wiederum ein anderer ganz verschieden gepflogen ist.

Wie ihr ihnen nun dieses begreiflich gemacht habet, ist noch weiters aufzuklären, daß eine ganz vernünftige und gegründete Andacht der Gläubigen die so verschiedene Art, Rosenkranz zu beten, eingeführet habe, weilen sie es für ganz unschicklich gesehen und erkennet haben, daß der allgemeine Rosenkranz von der seligsten Mutter Gottes Maria in allen Gelegenheiten, zum Beispiel, wenn das Hochwürdigste ausgesetzet ist, zur Anbetung dienen soll. Christen, die eine wahre Andacht pflegen, glaubten es immer notwendig zu sein, einen Unterschied zu machen, damit die Vereh-

rung Mariae und der Heiligen in den gehörigen Abstand von der Anbetung Gottes gebracht und jener Auftrag des göttlichen Erlösers, Gott in Geist und Wahrheit anzubeten, nach den Umständen der Zeit und des Anbeters nicht außer Acht gelassen und ganz verkehret wird. Ist einmal das Volk hievon gründlich unterwiesen, wird es eure Bescheidenheit einraten, daß ihr selber mit öffentlichen Vorbeten auf diese verschiedene Arten des Rosenkranzes nach und nach angewohnet und hierdurch von jenen Wahnwitz, als wenn nur jener Marianische der wahre Rosenkranz wäre, ganz hinwegbringet. Jedoch ist hiebei die noch weiters erforderliche Belehrung nicht zu unterlassen, daß es erstens nur ein willkürliches und der eigenen Andacht eines jeden überlassenes Gebet sey, so dann einem jeden Christen freistehe, Gott auf diese oder jene Art anzubeten und die Heiligen zu verehren. Zweitens, daß gleichwie die Wiederholung der nämlichen Gebete im Rosenkranze hauptsächlich nur ein anhaltendes Gebet zu bedeuten hätten, dieses jedoch zu einem ganz jüdischen Gebet werden würde, wenn man nur aus einer Gewohnheit in gewissen Absätzen ohne Aufmerksamkeit und mit Zerstreuung beten würde, denen Gott eben das, was er durch den Propheten Isajas den Juden vorwarf, sagen könnte: Dieses Volk ehret mich mit der Zunge, ihr Herz aber ist weit von mir (Jes. 29,13; Matth. 15,8).

Nun, liebe und getreue Seelenhirten, nachdem wir euch so vieles von den vorzüglichsten Mißbräuchen vorgetragen, auch jene Gesinnungen angezeiget haben, nach welchen wir selbe in unserm Kirchensprengel entweders ganz gehoben oder doch verbessert wissen wollen, was übriget uns noch, als daß wir euch nochmalens auf jenen Grund zurückführen, warum man besonders bey itzigen aufgeklärtern Zeiten bedacht sein soll.
(Text bricht ab)

[1] Vgl. etwa die reichen Literaturhinweise am Beginn der einzelnen Abschnitte im Handbuch der Kirchengeschichte. Hg. v. *H. Jedin.* Bd. V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (Freiburg – Basel – Wien 1970) und *E. Garms-Cornides,* Rivalutazione del Settecento. Versuch einer Literaturübersicht, in: RHM 12 (1970) 197–278.

[2] Ein Überblick bei *E. Kovács,* Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert, in: Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Hg. v. *E. Zöllner.* (= Schriften des Institutes für Österreichkunde 42) (Wien 1983) 29–53.

[3] Zu den bereits klassischen Werken der Autoren Eduard Winter, Ferdinand Maaß und Fritz Valjavec vgl. *P. Hersche,* Der Spätjansenismus in Österreich (= Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 17) (Wien 1977) 4–14 sowie *H. Benedikt,* Der Josephinismus vor Joseph II., in: Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch zum 70. Geburtstag (Graz–Wien–Köln 1965) 183–201; *E. Garms-Cornides,* Guiseppinismo e riformismo Cattolico: Problemi sempre aperti nella storiografia Austriaca, in: Quaderni storici 15 (Ancona 1970) 759–772; *H. Reinalter,* Reformkatholizismus oder Staatskirchentum. Zur Bewertung des Josephinismus in der neueren Literatur, in: RHM 18 (1976) 283–307; *I. Gampl,* Was ist josephinisch am Josephinismus? in: ÖAKr 33 (1982) 35–48. Zur Einführung vgl. *E. Kovács* (Hg), Katholische Aufklärung und Josephinismus (Wien 1979), wo die Ergebnisse eines in Wien abgehaltenen Symposiums zu dieser Thematik publiziert sind.

[4] *R. Reinhardt,* Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia, in: ZKG 77 (1966) 105–119; *A. Wandruszka,* Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in

Österreich, in: ZKG 78 (1967) 94–101; *ders.*, Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und Österreich. Neue Forschungen und Fragestellungen, in: Festschrift Hermann Wiesflecker zum 60. Geburtstag. Hg. v. *A. Novotny* und *O. Pickl* (Graz 1973) 231–240; *ders.*, Die katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluß auf Österreich, in: *Kovács* (Anm. 3) 62–69; *G. Schweiger*, Die kirchlich-religiöse Entwicklung in Bayern zwischen Aufklärung und katholischer Erneuerung, in: Krone und Verfassung. König Max I. Joseph und der Neue Staat. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1799–1825. Hg. v. *H. Glaser* (= Wittelsbach und Bayern III/1) (München–Zürich 1980) 121–145.

[5] *H. Wagner*, Der Einfluß von Gallikanismus und Jansenismus auf die Kirche und den Staat der Aufklärung in Österreich, in: ÖGL 11 (1967) 521–534; *E. Angermann*, Religion–Politik–Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Versuch in Vergleichen der Sozialgeschichte. Einführung, in: HZ 214 (1972) 26–29; *P. Toon*, Der englische Puritanismus, ebda 30–41; *E. Weiß*, Jansenismus und Gesellschaft in Frankreich, ebda 42–57; *H. Lehmann*, Der Pietismus im Alten Reich, ebda 58–95; *P. Hersche*, Der österreichische Spätjansenismus. Neue Thesen und Fragestellungen, in: *Kovács* (Anm. 3) 180–193.

[6] *E. Zöllner*, Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josephinismus, in: Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch zum 70. Geburtstag (Graz–Wien–Köln 1965) 203–219; *J. Wodka*, Die Kirche und die Aufklärung, in: ÖGL 10 (1966) 223–231; *G. Schwaiger*, Die Aufklärung in katholischer Sicht, in: Concilium 3 (1967) 559–566; *H. Wagner*, Die Aufklärung im Erzstift Salzburg (= Salzburger Universitätsreden 26) (München 1968); *G. Klingenstein*, Bemerkungen zum Problem „Katholische Kirche und Aufklärung in Österreich", in: Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte, hg. v. *R. Elze* u. a. (Wien–Rom 1976) 168–178; *B. Plongeron*, Was ist katholische Aufklärung? in: *Kovács* (Anm. 3) 11–56.

[7] Neben den vornehmlich auf die Viten der Bischöfe ausgerichteten Geschichten einzelner Diözesen seien hier angeführt *A. Hagen*, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg (Stuttgart 1953); *H. Jedin*, Die Reichskirche der Schönbornzeit, in: Trierer theol. Zeitschrift 65 (1956) 202–216 [Reprint in *ders.*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge Bd. I (Freiburg–Basel–Wien 1966) 455–468]; *R. Haaß*, Das religiös-kirchliche Leben im Erzbistum Köln unter dem Einfluß der Francken-Siersdorf (1724–1770), in: Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach, hg. v. *K. Repgen* und *S. Skalweit* (Münster/Westf. 1964) 581–589; *P. Hersche*, Erzbischof Hieronymus Colloredo und der Jansenismus in Salzburg, in: Mitt. der Ges. f. Salzburger Landeskunde 117 (1977) 231–268; *J. Gelmi*, Fürstbischof Künigl (1702–1747) und die Erneuerung der Diözese Brixen, in: Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichenReformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh, hg. v. *R. Bäumer* (Paderborn o. H. 1980) 847–862; *R. Apfelauer*, Die Aufklärung an der Benediktineruniversität Salzburg unter dem Erzbischof Hieronymus Graf Colloredo 1772–1803, in: Jahrbuch der Universität Salzburg. 1981–1983 (Salzburg 1984) 69–86 und *H. Raab*, Bischof und Fürst der Germania Sacra zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation (1650–1803), in: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, hg. v. *P. Berglar* u. *O. Engels* (Köln 1986) 315–347.

[8] Vgl. etwa *J. R. Kušej*, Josef II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs (Bistums-, Pfarr- und Klosterregulierung). Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatskirchenrechtes (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 49/50) (Stuttgart 1908); *H. Ferihumer*, Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josephs II. Haus Österreich und Hochstift Passau in der Zeitspanne von 1771–1792 (= Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 2) (Linz 1952); *R. Zinnhobler*, Josephinismus am Beispiel der Gründung des Bistums Linz, in: ZKG 93 (1982) 295–311; *ders.*, Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 133 (1985) 5–14; *H. Krückel*, Beiträge zur Geschichte der josephinischen Pfarrerrichtung im St. Pöltner Diözesangebiet, in: Beiträge zur Geschichte der Diözese St. Pölten. Jb. f. Lkde v. Niederösterreich N. F. 52 (1986) 96–167 und *J. Weißensteiner*, Die Diözesanregulierung Kaiser Josephs II. und das Erzbistum Wien, in: ebda 270–313;

[9] *A. Leidl*, Die religiöse und seelsorgliche Situation zur Zeit Maria Theresias (1740–1780) im Gebiet des heutigen Österreich, in: Ostbayr. Grenzmarken 16 (1974) 162–178; *K. Baumgartner*, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration (= Münchener theologische Studien I/19) (St. Ottilien 1975); *H. Hollerweger*, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (= Studien zur Pastoralliturgie 1) (Regensburg 1976); *ders.*, Tendenzen der liturgischen Reform unter Maria Theresia und Joseph II., in: *Kovács* (Anm. 3) 295–306; *ders.*, Die Gottesdienstlichen Reformen Josephs II. und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes, in: ZKG 94 (1983) 52–65; *M. Probst*, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (= Studien zur Pastoralliturgie 2) (Regensburg 1976);

[10] Vgl. etwa *B. Plongeron*, La vie quotidienne du clergé Francais au XVIII siècle (Librairie Hachette 1974); *ders.*, (Anm. 6) bes. 46–55; *Klingenstein* (Anm. 6); *Hersche* (Anm. 5) bes. 193 und *W. Reinhard*, Möglichkeiten und Grenzen der Verbindung von Kirchengeschichte mit Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, in: Spezialforschung und „Gesamtgeschichte". Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8) (Wien 1981) 243–278 sowie *G. De Rosa*, Religione e società nell'Italia del settecento. I Problemi della ricerca, in: Cultura e formazione del clero fra'700 e '800. Gorizia, Lubiana e il Lombardo Veneto (= Fonti e studi di storia sociale e religiosa 2) (Gorizia 1985) 15–30.

[11] Klagenfurt 1776. Zu Auersperg vgl. *J. Obersteiner*, Die Bischöfe von Gurk 1072–1822 (= Aus Forschung und Kunst 5) (Klagenfurt 1969) 475–493 und *Baumgartner* (Anm. 9) 40–55.

[12] Teil I (Wien 1776) dieser Sammlung enthält die Predigerinstruktion des Wiener Erzbischofs Trautson (1752), die Instruktion des Bischofs Hallweil von Wiener Neustadt an die Beichtväter (1751), den Hirtenbrief des Bischofs von Speyr (1775) und den Exorzismushirtenbrief Erzbischofs Colloredo von Salzburg (1776) sowie den Hirtenbrief des Prager Erzbischofs gegen den Exorzismus (1775). Teil II (Wien 1777) bringt die Pastoralkonstitution des Bischofs Hermann von Blümegen von Königgrätz (1774), Teil III (Wien 1777) den Hirtenbrief des Passauer Bischofs Firmian über den „Pastor bonus" (1744), das Schreiben des Passauer Bischofs Josef Maria Thun über die vier Evangelien sowie die Schrift des Abtes von Kàcs, Balthasar Adam von Kercselich, über den Archidiakon und sein Amt; Teil IV (Wien 1779) enthält die Constitutio pastoralis für das Erzbistum Mainz vom 18. Juli 1778.

[13] Quellen zur neueren Geschichte 33 (Bern u. Frankfurt/Main 1976).

[14] *Franz Xaver Josef Nepomuk Johann Baptist Klobusicky von Zettheny*, Epistola pastoralis ad archiepiscopatus Colocensis et Bacsiensis Ecclesiarum canonice unitarum clerum. Ed. II. (1756).

[15] *Raymund Anton von Strasoldo*, Edictum et Instructio pastoralis (Eichstätt 1768); vgl. dazu Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 50 (1903) Nrr. 19, 20b, 21 u. 23. Für die Übermittlung des Textes bin ich dem Diözesanarchiv Eichstätt zu Dank verpflichtet.

[16] *Friedrich Karl Josef von Erthal*, Constitutio pastoralis provisoria pro clero beneficiato in archidioecesi Moguntina constituto (Mainz 1780).

[17] *Clemens Wenzeslaus* Erzbischof zu Trier und Bischof zu Augsburg, Hirtenbrief . . . an die Seelsorger des Augsburgischen Kirchensprengels (Augsburg 1784). Vgl. dazu *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812) (Freiburg–Basel–Wien 1962) und *Probst* (Anm. 9) bes. 34–47 sowie *E. Gatz* in: *ders.* (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 388–391.

[18] *Josef Dominicus von Lamberg*, Epistola pastoralis . . . ad clerum Passaviensem. Impressum 1726 (Passau 1756). Vgl. dazu *R. Weiß*, Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprotestantismus in Oberösterreich. (= Münchener theol. Studien I/21) (St. Ottilien 1979).

[19] *Leopold Ernst von Firmian*, Instructio seu norma universo clero exemtae dioecesis Passaviensis praescripta (Retz 1775); *ders.*, Norma seu instructio pro decanis totoque clero exemtae dioecesis (Retz 1775). Vgl. dazu *Baumgartner* (Anm. 9) bes. 27–40 und *A. Leidl*, Leopold Ernst Kardinal von Firmian (1708–1783). Ein Kirchenfürst an der Wende vom Barock zur

Aufklärung, in: Ostbayr. Grenzmarken 13 (1971) 5–26 und *ders.*, Die Wahl des Grafen Leopold Ernst von Firmian zum letzten Fürstbischof des Großbistums Passau, in: Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag, hg. v. *K. Amon* u. a. (Wien 1986) 247–256. Beide Instruktionen im Diözesanarchiv Wien (= DAW), Bistum Passau, Kart. 1760–1785. Für die Übermittlung von Fotokopien dieser Instruktionen bin ich Frau Dr. Fenzl und Herrn Dr. Weißensteiner, Wien, zu Dank verpflichtet.

[20] *Leopold Ernst von Firmian*, Richtschnur der Christen Lehr, wie solche gepflogen werden solle (Seggau 1760); für die Übermittlung dieses (Diözesanarchiv Graz XIIIb[21]) sowie der beiden folgenden Schreiben habe ich Herrn Diözesanarchivar Dr. Müller, Graz, zu danken.

[21] *Josef Philipp Franz von Spaur*, Litterae pastorales in Betreff der abgestellten Feyertäge (Seggau 1771) (Diözesanarchiv Graz XIIIf[7]); zu ihm vgl. *Ch. Hild-Lebedowycz*, Joseph Philipp v. Spaur, Fürstbischof von Seckau und Brixen. 1763–1791 Diss. (Graz 1977).

[22] *Josef Adam von Arco*, Klerusinstruktion über die Prozessionen ddo 1783, Jän. 18. Zu ihm vgl. *P. Lackner*, Josef III. Adam Graf Arco. Ein Beitrag zum Josephinismus in der Steiermark. Diss. (Graz 1961) und *M. Liebmann* in: *Gatz* (Anm. 17) 11–13.

[23] *Josef Maria von Thun*, Hirtenbrief das hl. Sakrament der Firmung betreffend (Straßburg in Kärnten 1745) . Unveröffentlichtes Manuskript im Archiv der Diözese Gurk in Klagenfurt (= ADG), Bischofsakten Josef Maria von Thun. Zu Thun vgl. *Obersteiner* (Anm. 11) 451–467 und *Baumgartner* (Anm. 9) bes. 21–27, 111f.

[24] *Josef Maria von Thun*, Bischöfliches Send-Schreiben von der Buße (Straßburg u. Gurk 1751) in ADG, Allg. Abl. Buch Kart. 31 (Hirtenbriefe 1748ff.)

[25] *Josef Maria von Thun*, Pastoralinstruktion über das Gebet (o.O. u. J.) ebda.

[26] *Josef Maria von Thun*, Sendschreiben . . . von der Einigkeit der Kirchen. 2. Aufl. (Stadt am Hof 1748) ebda.

[27] Wie Anm. 11.

[28] *Josef Franz Anton von Auersperg*, Hirtenbrief über die den augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unierten Griechen gestattete christliche Toleranz (Klagenfurt 1782). Vgl. dazu *K. Schwarz*, Das josephinische Toleranzpatent und der Toleranzhirtenbrief des Gurker Fürstbischofs Josef Anton Graf von Auersperg (1782), in: Carinthia I/172 (1982) 129–143.

[29] *Josef Franz Anton von Auersperg*, Instructio an die Bistum Gurkische Geistlichkeit wegen den Ablässen, Bruderschaften und Andachten. Manuskript in ADG, Bischofsakten Auersperg. Vgl. zu dieser Instruktion *Hollerweger*, Reformen (Anm. 9) 207–210 und *Kušej* (Anm. 8) 10–13.

[30] *Franz Xaver von Salm-Reifferscheid*, Erinnerung an die Geistlichkeit Gurkischen Kirchensprengels wegen des zum Sakramente der Ehe erforderlichen Unterrichtes (Klagenfurt 1786); vgl. zu ihm *Gatz*, in: *ders.* (Anm. 17) 643–645.

[31] *Klobusicky* (Anm. 14) pars I.

[32] *Auersperg* (Anm. 11) 10f.

[33] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 108f.

[34] Ebda 119f.

[35] Ebda 123; so auch der Salzburger Erzbischof Colloredo 1782 Punkt XXIIf., in *Hersche* (Anm. 13) 72–74. Zu Colloredo vgl. *Gatz*, in: *ders.* (Anm. 17) 99–103, *Wagner* (Anm. 6) sowie *Hersche* und *Apfelauer* (Anm. 7).

[36] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 134.

[37] Ebda 136–141; zum „Idealbild" des aufgeklärten Priesters, zu den erforderlichen Kenntnissen der Geistlichen vgl. Colloredo 1782, Pkt XLIII–XLVI in *Hersche* (Anm. 13) 88–95.

[38] *Auersperg* (Anm. 11) 2–7. Eine ausführliche Instruktion für die Dechanten und auch für den Generalvikar erließ der Wiener Erzbischof Trautson am 16. April 1753. Für den Hinweis auf diese Texte in DAW, Notatenprotokoll, pag. 635–637 (Instructio pro D. Vicario Generali) und pag. 637–647 (Instructio pro Decanis Ruralibus) danke ich Herrn Dr. Weißensteiner – Wien.

[39] Eine Studie über die Bibliotheken der Pfarreien im 18. Jahrhundert wäre noch zu erarbeiten. Vgl. etwa *G. Otruba*, Kirche und Kultur in Aufklärung und Barock. Eine geistesgeschichtliche Analyse aufgrund des Büchereinlaufes der Klosterbibliotheken Klosterneuburg, Melk und Schotten/Wien in denJahren 1680–1750, in: Jb. f. Lkde v. Niederösterreich 31 (1953/54) 238–266 und *ders.*, Probleme von Wirtschaft und Gesellschaft in ihren Beziehungen zu Kirche und Klerus in Österreich, in: *Kovács* (Anm. 3) 107–139, bes. 132ff. Ein Musterbeispiel für eine „christliche Bibliothek oder Verzeichnis solcher Bücher, woraus man sich in der Lehre, und in dem Geiste der Religion, in den Vorschriften der Sittenlehre und Gottesfurcht, und in den Beyspielen der Heiligen unterrichten kann", findet sich in der „Auslegung der christlichen Lehre, oder Unterweisungen in den Grundwahrheiten der Religion." Bd. 4 (Wien 1781) im Anhang.

[40] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 80; vgl. etwa auch *R. Padberg*, Die Zirkel im Bistum Paderborn – ein Versuch pastoraler Reform, in: Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn. Festschrift für Lorenz Kardinal Jaeger, hg. v. *P. W. Scheele* (München–Paderborn–Wien 1972) 451–467.

[41] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 83–85: „1.) Welches die den Bedürfnissen des Volkes angemessenste Weise sey, das Wort Gottes zu verkünden? 2.) Nach welchen Methoden man in den heiligen Schriften lesen und forschen müsste? 3.) Welche Bücher aus den ältern und neuern den Seelenhirten zum rechten Verstand und Vortrag des göttlichen Wortes die besten Dienste thun? 4.) Wie man diese oder jene Grundlehre des Christenthums, z. B. das Dogma von der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes durch Jesum Christum, von der Liebe Gottes gegen die Menschen, und von der wohlthätigen Absicht alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit zu bringen, dem Volk einleuchtend machen, und in Volksbegriffe auflösen könne? 5.) Welch ein großer Unterschied zwischen der Gottesgelehrtheit der Schule, und zwischen der Volkstheologie sey, das heißt, zwischen jener, die sich auf die hohe See der Spekulation hinauswagt, und zwischen dieser, die nahe am Gestade kreuzet, und nur das Nützlichste herauswählt, um es für die meisten klar und leichtbegreiflich zu machen? 6.) Was von verschiedenen Schriftstellen, deren echter Sinn nicht so leicht bestimmbar ist, und die dennoch in allem Betrachte zum Unterrichte, zur Ermahnung und Warnung der Lehrnbegierigen beytragen, zu halten sey? 7.) Welche Uebersetzung der heiligen Schrift in die Muttersprache vor andern den Vorzug verdiene? 8.) Welche Erbauungsbücher die geschicktesten sind, die Volksandacht zu wecken und zu nähren? 9.) Wie man dem Gewissen der Beichtenden auf die sicherste Weise Ruhe und Trost verschaffen könne? 10.) Wie man es anzugehen habe, um das Wesen der katholischen Religion ins hellste Licht zu setzen, die bösen Gewohnheiten auszuwurzeln, Mißbräuche ohne Anstoß zu heben, Unwissenheit, Volksirrthümer, Aberglauben auszurotten, und die zwecklosesten Andachtsbücher dem Pöbel aus den Händen zu bringen."

[42] Ebda 85.

[43] *Lamberg* (Anm. 18); vgl. *E. Tomek*, Kirchengeschichte Österreichs Tl. 3: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus (Wien–Innsbruck–München 1959) 168f.

[44] *Firmian* (Anm. 20) 1.

[45] Ebda 4.

[46] *Auersperg* (Anm. 11) 26.

[47] „Instruction über die Beförderung des Christenlehr-Wesens" (Wien 1769) in DAW, Bistum Passau, Karton 1760–1785.

[48] Ebda. Vgl. auch die Paragraphen VIII in der Passauer Klerusinstruktion und IX in der Dechanteninstruktion von 1775 (Anm. 19).

[49] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 22. Zur Rolle des Geistlichen als Erzieher der ihm von „Kirche und Staat" anvertrauten Jugend vgl. Colloredo 1782 Pkt XXXIX in *Hersche* (Anm. 13) 85f.

[50] Zit. nach *Hersche* (Anm. 13) 9; vgl. dazu *Tomek* (Anm. 43) 278–280 und *F. Loidl*, Geschichte des Erzbistums Wien (Wien–München 1983) 137–140 sowie *ders.* u. *M. Krexner*, Wiens Bischöfe und Erzbischöfe (Wien 1983) 64f.

[51] Zit. nach *Hersche* (Anm. 13) 9f.

[52] Ebda 10.

[53] *Klobusicky* (Anm. 14) pars. II: Praedicatio verbi Dei qualis esse debeat? Quae argumenta dictionum? Crebra exhortatio ad ponitentiam; testimoniis SS. Scripturarum maximae utendum; usus Indulgentiarum explicandus populo; argumenta dicendi populo accomodata sint; vitia reprehendantur, non personae; neque Haeretici acerbe tractentur; eloquentia sacra commendantur, ut res diligenter collectae et digeste clareque ac apte ad suadendum proferantur; commendatur labor et studium in poliendis dictionibus; mediocritas in genere dicendi non contemnenda; reliqua adminicula dicendi; catecheses diligenter habendae exemplo Christi et vetustissimarum ecclesiae pastorum; earum necessitas ex decretis Triden. concil.; poenae in transgressores constituae persolvendae; impedimenta quomodo debeant removeri; peculiare quidam tractandum in catechesibus; explicanda obligatio subditorum erga principes; officium subditorum in principes.

[54] *Auersperg* (Anm. 11) pag. VII.

[55] Ebda pag. IX.

[56] Ebda 23 f.

[57] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 8–10, ähnlich auch Colloredo 1782 Punkt XXI f. in *Hersche* (Anm. 13) 71–73.

[58] *Klobusicky* (Anm. 14) pars III: Sacramentorum administratio commendatur: Quid speciatim in baptismo observatum? De sacramento poenitentiae; de SS. Eucharistia; de SS. Missae sacrificio speciatim; commendatur sacerdotibus crebra exomolegesis; qualis praeparatio sacerdotis esse debeat? Observatio in celebrandam missae; de dispensatonibus SS. Eucharistiae; cura et visitatio infirmorum; de sacramento extremae unctionis; de sacramento matrimonii; cura decoris domus Dei et rerum ecclesiae.

[59] *Auersperg* (Anm. 11) pag. XIV.

[60] Vgl. *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 55.

[61] Etwa *Auersperg* (Anm. 11) 42–45, *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 57–63.

[62] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 63 f.

[63] *Thun* (Anm. 23) 3 f.

[64] *Hollerweger*, Reformen (Anm. 9).

[65] *Hollerweger*, Tendenzen (Anm. 9) 304.

[66] Ebda 308.

[67] Beilage zu *Auersperg* (Anm. 11) sub lit. F.

[68] Vgl. *Hollerweger*, Reformen (Anm. 9) 483.

[69] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 45; in diesem Sinne auch Colloredo 1782 Punkt I–V in *Hersche* (Anm. 13) 45 f. sowie Punkt XVI, ebda 64 f., wo sogar die Zahl der anzuzündenden Kerzen normiert wird und Punkt L, ebda 98.

[70] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 42.

[71] *Lamberg* (Anm. 18) § IV.

[72] *Tomek* (Anm. 43) 169 f.

[73] Ebda 170.

[74] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 86–90.

[75] Ebda 89 f.

[76] *Tomek* (Anm. 43) 169.

[77] *Thun* (Anm. 24) 57: „Unsere Gegner haben zwar aus der H. Schrift nichts entgegen zu setzen, was mit unserer Lehre stritte; sie glauben die Neuigkeit der Beicht hauptsächlich daraus zu erweisen: daß man von Offenbahrung der Sünden in den Schreiben des Welt-Apostels keine Erwehnung mache, worinnen er doch als von einer Hauptpflicht der Vorstehern an Titum und Timotheum etwas hätte melden sollen."

[78] Ebda 7.

[79] Ebda 61.

[80] Ebda 63.

[81] *Auersperg* (Anm. 11) pag. XIX; so auch Colloredo 1782 Pkt. XLVIII in *Hersche* (Anm. 13) 96 f.

[82] *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 68.

[83] *Salm* (Anm. 30) 1.

84 Ebda.

85 *Thun* (Anm. 25) pag. 3.

86 Ebda pag. 5.

87 Ebda pag. 15.

88 Ebda pag. 16.

89 Siehe Anm. 12.

90 *Hieronymus Josef Franz von Colloredo*, Hirtenbiref und warnender Unterricht gegen die unbefugten Unternehmungen gewisser Exorcisten an die Geistlichkeit des Erzbisthums Salzburg (Salzburg 1776) 11.

91 *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 93.

92 *Spaur* (Anm. 21) 5.

93 *Auersperg* (Anm. 11) 31.

94 Ebda 34.

95 *Arco* (Anm. 22) 2.

96 *Auersperg* (Anm. 29); Erzbischof Colloredo forderte 1782 seine Geistlichen auf: „Seyd ohne Unterlaß bemüht, in die Vorstellung des gemeinen Mannes von Gott mehr Wahrheit, mehr Licht, mehr Vollständigkeit und Würde und Anständigkeit zu bringen." Zit., nach *Hersche* (Anm. 13) 65.

97 Zur Ordensfeindlichkeit der Zeit auch *Baumgartner* (Anm. 9) 265 f.

98 Vgl. hierzu auch die umfangreichen Anweisungen Colloredos 1782 Pkt. XXIV–XXX in *Hersche* (Anm. 13) 74–79.

99 So auch Colloredo 1782 Pkt. XIV ebda 57–61, wo unter besonderer Betonung christlicher Nächstenliebe sowohl die Verwendung privaten Eigentums auf Liebeswerke als auch jene von Kirchengut für die Armen gefordert wird.

100 *Auersperg* (Anm. 29).

101 Dazu vor allem die Toleranzhirtenbriefe *Auerspergs* (Anm. 28) und Herbersteins (abgedruckt bei *Hersche*, Anm. 13). Zu letzterem vgl. *F. M. Dolinar*, Jožefinci med Rimom in Dunajem. Škof Janez Karel grof Herberstein in državno cerkvenstvo, in: Acta Ecclesiastica Sloveniae 1 (1979) 43–105; zur Gesamtproblematik *J. R. Wolny*, Die Josephinische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay (= Wissenschaftl. Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder 15) (München 1973).

102 *Auersperg* (Anm. 29). Vgl. auch *Clemens Wenzeslaus* (Anm. 17) 144 f.

103 *Auersperg* (Anm. 11) 79 f.

104 Vgl. dazu die Diskussion in *Kovács* (Anm. 3) 195 f.

105 Zu ihm Miscellanea di studi Muratoriani (Modena 1951); *E. Zlabinger*, Lodovico Antonio Muratori und Österreich (= Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 53) (Innsbruck 1970); *dies.*, L.A. Muratori und Österreich, in: La fortuna di L.A. Muratori (Firenze 1975) 109–142 und *G. Klingenstein*, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der theresianischen Reform (= Österreich-Archiv) (Wien 1970) bes. 101 ff. Auf die Bedeutung Muratoris für die innerkirchliche Reformbewegung hat schon *G. Holzknecht*, Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josephs II. auf kirchlichem Gebiet (= Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs 11) (Innsbruck 1914) hingewiesen.

106 Nach der deutschen Übersetzung *Ludovico Antonio Muratori*, Die Wahre Andacht des Christen (Aschaffenburg 1751) 52.

107 Ebda 66–72.

Das Collegium Germanicum und der Episkopat der Reichskirche nach 1648

Von ERWIN GATZ

Das im Jahre 1552 als erstes römisches Ausländerseminar gegründete Collegium Germanicum nimmt wie alle anderen römischen Nationalseminare eine wichtige Stelle zwischen der römischen Kirchenleitung und der Kirche in seinen Bezugsländern ein[1]. Die Besonderheit des Germanicums liegt aber darin begründet, daß es bereits ein Jahrzehnt vor dem Seminardekret des Konzils von Trient (1563) gegründet wurde, daß es überhaupt das erste unter allen römischen Ausländerseminarien war und insofern Modellcharakter gewann, ferner daß es bis zum Untergang der Reichskirche mit deren sehr speziellen Rahmenbedingungen konfrontiert war. Im folgenden soll untersucht werden, in welchem Umfang Germaniker auf deutsche Bischofsstühle gelangten. Die Art ihrer Wirksamkeit als Bischöfe und der eventuelle Unterschied gegenüber der Wirksamkeit von Bischöfen anderer Bildungswege kann hier allenfalls angedeutet werden. Zu zuverlässigen Aussagen wäre eine Analyse aller bischöflichen Lebensläufe notwendig. Sie wird in etwa möglich sein, wenn die Lebensläufe aller Bischöfe des Hl. Römischen Reiches im Bischofslexikon 1648–1803 lückenlos vorliegen[2]. In diesem Zusammenhang soll ferner eine Erhebung über den Anteil von Germanikern an den Weihbischöfen und Generalvikaren der Kirche im Reich erfolgen. Interessant wäre ferner die Feststellung des Anteils von Germanikern an der Leitung von Priesterseminaren. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die Weltpriesterausbildung im Reich bis weit ins 18. Jahrhundert hinein fast ausschließlich in den Händen der Gesellschaft Jesu lag. Die Diözesanbischöfe und z. T. die Domkapitel haben sich dagegen, von Ausnahmen abgesehen, erst spät der Priesterausbildung angenommen[3].

Die wissenschaftliche Erforschung des Germanicums hat durch die 1984 erschienene Arbeit von Peter Schmidt: Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (Tübingen 1984) einen neuen Impuls erhalten. Neben verschiedenen Quelleneditionen zur Frühgeschichte des Kollegs gab es bis dahin nur die Gesamtgeschichte von Andreas Steinhuber[4], die, wie Schmidt betont, recht apologetisch eingefärbt ist, die er allerdings mit seiner eigenen Arbeit auch nicht ersetzt. Schmidt bietet über den bisherigen Kenntnisstand hinaus vor allem zwei wichtige Beiträge: eine Darstellung der Diskussion über die Ziele des Germanicums in der Frühphase der Gründung sowie die Erfassung und Auswertung sozialbiographischer Daten aller 5228 deutschen Germaniker von 1552 bis 1914.

Die Erkenntnis, daß die Reformation in Deutschland auch eine Krise des Klerus und der Klerusrekrutierung ausgelöst hatte, setzte sich erst nach 1540 bei deutschlanderfahrenen Kuriendiplomaten durch. Zu diesen gehörte auch Giovanni Morone, seit 1536 Nuntius in Deutschland und seit 1542 Kardinal und Legat für das Konzil von Trient. Er kam schon früh zu der Überzeugung, daß die römische Kirche u. a. auf die Heranbildung eines neuen Seelsorgeklerus bedacht sein müsse. Ganz unabhängig davon bildete auch für Ignatius von Loyola und den von ihm gegründeten und 1540 päpstlich anerkannten Orden die Klerusausbildung von Anfang an ein vorrangiges Arbeitsfeld. 1551 führte Morone erstmals ein Gespräch mit Ignatius über die Gründung eines Weltpriesterseminars für Deutschland. Da Ignatius auf einer soliden Fundierung der geplanten Anstalt bestand, trat Morone an Papst Julius III. (1550–55) heran. Daraufhin bestimmte dieser im Juli 1552 sechs Kardinäle zu Protektoren der geplanten Anstalt und rief diese selbst mit der Bulle „Dum sollicita" ins Leben. Die einschlägigen Dokumente, nämlich den Text der Gründungsbulle, der Statuten und der Regeln, hatte Ignatius verfaßt, und darin liegt zunächst der Anteil des Ordens an dem neuen Unternehmen. Andererseits hatte der Papst den Gründungsakt vollzogen und damals wie auch später für die Fundierung gesorgt. Mit anderen Worten: An der Gründung waren Orden und Papst gemeinsam beteiligt. Das ist für die Entwicklung und Zielsetzung des Kollegs von großer Bedeutung geworden.

Die Fundierung der Neugründung stand freilich zunächst noch auf schwachen Füßen. Sie bestand nämlich in freiwilligen Leistungen des Papstes und der Kardinäle, also in Spenden. Als diese schon seit 1553 versiegten, wandelte des Ignatius Nachfolger Lainez das Priesterseminar in ein Konvikt um, das vornehmlich von italienischen Adeligen frequentiert wurde. Die Konviktoren zahlten einen Pensionspreis, von dessen Überschüssen weiterhin eine kleine Zahl deutscher Alumnen unterhalten wurde. An Anregungen zur Wiederherstellung des ursprünglichen Konzeptes hat es zwar in den nächsten Jahren nicht gefehlt, doch führten diese erst unter Papst Gregor XIII. (1572–85) zum Erfolg. Dieser reorganisierte bald nach Beginn seines Pontifikates die Congregatio Germanica, zu deren Vorsitzenden er Morone bestellte. In diesem für die Kirchenreform im Reich maßgebenden Gremium wurde u. a. das Engagement der Kurie für die Heranbildung des deutschen Weltklerus erörtert. Einzelne Mitglieder schlugen zwar vor, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln Jesuitenkollegien und Priesterseminare in Deutschland zu schaffen, doch setzte sich schließlich Morone mit dem von ihm vertretenen Konzept des römischen Ausländerseminars durch. Daraufhin nahm Gregor XIII. 1573, also ein Jahrzehnt nach Erlaß des Trienter Seminardekretes, mit der Bulle „Postquam Deo placuit" die Reorganisation des Germanicums vor. Diese beinhaltete im wesentlichen die Wiederherstellung als Priesterseminar und die Überweisung der Konviktoren an eine andere Anstalt des Jesuitenordens. In den folgenden Jahren er-

hielt das Kolleg durch den Papst dann jene Ausstattung in Liegenschaften, die sich bis in die jüngste Vergangenheit als tragfähig erwies und es von zufälligen Spenden unabhängig machte. 1575 siedelte es in den Palast von S. Apollinare über. 1577 gründete Gregor XIII. ferner ein ungarisches Kolleg, das er 1580 mit dem Germanicum vereinigte, und 1584 gab er diesem „Collegium Germanicum et Hungaricum" mit der Bulle „Ex Collegio Germanico" schließlich jene Gestalt, die für seine weitere Wirksamkeit maßgebend blieb.

Das Germanicum war also ein päpstliches, weil päpstlich gegründetes und dotiertes, zugleich aber ein dem Jesuitenorden anvertrautes Priesterseminar. Beide Instanzen haben an die Gründung unterschiedliche Erwartungen geknüpft. Aus der Sicht des Ordens, dessen Signatur alle maßgeblichen Dokumente tragen, bildete das Kolleg zunächst nicht mehr und nicht weniger als ein ihm zur Leitung anvertrautes tridentinisches Priesterseminar. Da es vom Orden geleitet wurde, war es in dessen Erziehungskonzept eingefügt, obwohl die Gründungsbulle den Orden ausdrücklich dazu verpflichtete, Regeln für die Heranbildung von Weltpriestern zu entwickeln, das Germanicum also nicht für die Werbung von Ordensnachwuchs in Anspruch zu nehmen.

Nach Ignatius sollte das Kolleg den geistlichen Bedürfnissen der deutschen Kirche zugute kommen. Es war „pro subveniendo spiritualibus Germaniae necessitatibus" bestimmt. Die zunächst von den Ordensmitgliedern in Deutschland ausgesuchten Zöglinge sollten nach dem Text der Gründungsbulle von 1552 zu „unerschütterlichen Glaubensstreitern" („intrepidi fidei Athlete") ausgebildet und frei verfügbar in Deutschland eingesetzt werden. Diese Verfügbarkeit entsprach zwar dem Ideal von Ordenspriestern, nicht aber dem von an ein Benefizium gebundenen Weltpriestern. Es hat sich daher nicht durchsetzen lassen.

Unter Gregor XIII. herrschte zunächst die Überzeugung, daß das Germanicum qualifizierte Seelsorger und Theologen für die deutsche Kirche heranbilden müsse. Seine Absolventen sollten in ihre Heimat zurückkehren und dort im Sinne der tridentinischen Reform wirken. Schon bald schob sich jedoch ein neues Konzept in den Vordergrund. Es überließ die Ausbildung von Seelsorgern den nun auch in Deutschland geschaffenen Seminaren, während das Germanicum der Ausbildung adeliger Priesteramtskandidaten zur Reform der Reichskirche dienen sollte. Auf dem Weg durch die Institution der adeligen Domkapitel, die das Bischofswahlrecht wahrnahmen, sollten die Bistumsleitungen im Sinne der Reform beeinflußt werden. Dieses Ziel wurde um die Jahreswende 1576/77 in der Congregatio Germanica formuliert.

Dieser kirchenpolitisch motivierte Kurswechsel wurde jedoch von dem für die geistig-geistliche Ausrichtung des Kollegs zuständigen Orden nicht ohne weiteres akzeptiert. Der Autor der Neugründungsbulle von 1573, Rektor Michele Lauretano, bestand nämlich auf der Gründungsidee von

1552, nämlich der Ausbildung qualifizierter Seelsorgspriester. So scheiterte die Initiative der Congregatio Germanica zunächst am Widerstand der Jesuiten, die bei Gregor XIII. über starken Einfluß verfügten. Erst die Kölner Ereignisse von 1582 mit der Hinwendung des Erzbischofs Gebhard Truchseß zu Waldburg zum Protestantismus bewogen Gregor XIII. dann zu der Anordnung, in das Germanicum künftig nur noch adelige Priesteramtskandidaten aufzunehmen, um verstärkten Einfluß auf die Domkapitel zu gewinnen. Diese Bestimmung wurde in die Bulle von 1584 aufgenommen und war seitdem maßgebend. Dabei wurde zwischen den Zielvorstellungen des Ordens und der Congregatio in etwa ein Ausgleich gefunden, doch verstummte die Zielsetzungsdiskussion damit keineswegs. Obwohl der Orden die Option Gregors XIII. durchaus respektierte, hat er doch seinem eigenen Anliegen, nämlich der Heranbildung von Seelsorgspriestern, auch zur Geltung verholfen. Im folgenden soll nun erörtert werden, in welchem Maße es gelang, den deutschen stiftsfähigen Adel für die Beschickung des Germanicums zu gewinnen, in welchem Umfang Germaniker zwischen 1650 und dem Untergang der Reichskirche tatsächlich in die adeligen Domkapitel eintraten und wie sich dies auf die Berufung zu Diözesanbischöfen auswirkte. Dafür können wir uns neben der Arbeit von Schmidt vor allem auf die von Peter Hersche über die Domkapitel der Reichskirche stützen[5].

Das Germanicum der ersten drei Jahrzehnte war fast ausschließlich von Nichtadeligen besucht worden. Nach der Wende von 1582 stieg der Anteil der Adeligen dagegen im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts bereits auf 41 %. Seitdem war die Entwicklung für 150 Jahre durch ein stetiges Ansteigen des Anteils adeliger Alumnen und das Zurücktreten nichtadeliger Kollegsmitglieder bestimmt. Dabei waren die Aufnahmekonditionen für junge Adelige zunächst keineswegs einladend, denn diese mußten sich zu einem langjährigen, anspruchsvollen Studium, zum Leben nach einer strengen Disziplin und zum Empfang der Priesterweihe verpflichten. Dies aber widersprach dem adeligen Selbstverständnis der Zeit vollständig. Es fehlte zwar nicht an Vorschlägen, wie man dem Adel entgegenkommen könne – dazu gehörten Konzessionen im Lebensstil und in der Ausbildung –, doch kamen die Jesuiten dem nur zögernd nach, und letztlich gaben sie den Kern des eigenen Erziehungsprogramms nie auf. Dieses bestand in der Verpflichtung zu einem geistlichen Leben und zum Empfang der Priesterweihe möglichst schon in Rom. Dennoch kamen Adelige bald in großer Zahl ins Germanicum. Dies hatte seinen Grund darin, daß die Zielsetzungen des Kollegs und des Adels zwar nie identisch wurden, daß sich aber doch eine starke Annäherung vollzog. Für den deutschen Adel gewann das Germanicum an Attraktivität durch sein wachsendes Prestige. Daneben bot es noch zwei wichtige Vorteile, nämlich die kostenlose Ausbildung der Alumnen sowie die Möglichkeit, durch Vermittlung der Kardinalprotektoren oder des Rektors von der Vergabe von Benefizien durch den Papst zu profitieren. Nach Schmidt dokumentiert die Briefsammlung des Kollegs aus dem 17.

und 18. Jahrhundert zweifelsfrei das Gewicht dieser beiden Gesichtspunkte.

Seit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts setzte dann jedoch ein Wandel ein, der durch den Rückzug des stiftsfähigen Adels aus der römischen Ausbildung gekennzeichnet war, während diese für den habsburgischen mediaten Adel bis zu Joseph II. weiterhin attraktiv blieb. Dieser Rückzug des stiftischen Adels war vom Rückgang der Empfehlung neuer Alumnen durch die Bischöfe und regierenden Fürsten begleitet. Statt ihrer präsentierten nun Jesuiten die Mehrzahl der neuen Alumnen. Damit gingen eine Steigerung des Anteils der theologischen Studienabschlüsse und jener Alumnen einher, die ihren Romaufenthalt mit dem Empfang der Priesterweihe abschlossen. Der sinkenden Beschickung des Kollegs durch den stiftischen Adel entsprach also eine stärkere Annäherung an die Ideale der Gründungszeit. Das nachlassende Interesse der adeligen Germania sacra am Germanicum ist aber auch auf dem Hintergrund des im 18. Jahrhunderts wachsenden politischen Gegensatzes zwischen Reichskirche und Kurie zu sehen. Der schon im Spätmittelalter latente Episkopalismus erstarkte nämlich im 18. Jahrhundert und fand schließlich seinen Theoretiker in Febronius. Dazu begann mit der allmählich einsetzenden Aufklärung eine zunehmende Isolierung der römischen Ausbildung, da die seit dem 16. Jahrhundert herrschende Monopolstellung der Jesuiten auf dem Gebiet der Klerusausbildung allmählich verlorenging. So ging die Zahl der Bewerber für das Germanicum nach der Mitte des 18. Jahrhunderts deutlich zurück. Schmidt schreibt dazu: „Wer ... unter den Bedingungen des 18. Jahrhunderts in das Germanicum ging, entschied sich für ‚Rom' und tat dies in zunehmendem Maße gegen verschiedene Widerstände[6]." Die Untersuchungen der letzten Jahre haben freilich deutlich gemacht, daß gerade Germaniker bei der Ausformung des österreichischen Reformkatholizismus eine Rolle gespielt haben, daß sie häufig als Gegner der Gesellschaft Jesu aus Rom zurückgekehrt sind und die theresianisch-josephische Reform in Führungspositionen mittrugen. Hier wird deutlich, daß ein monolithischer Interpretationsversuch in die Irre führt.

Die Aufnahme in eines der Domkapitel der Reichskirche, die sich als adelige Korporationen seit dem Spätmittelalter immer mehr gegen bürgerliche und patrizische Bewerber abschlossen, konnte auf verschiedene Weise erfolgen, nämlich durch Nomination, wie sie turnusgemäß den einzelnen Kapitularen zustand, durch bischöfliche Provision, durch kaiserliche preces primariae, durch die Resignation eines Domherrn zugunsten eines von ihm bezeichneten Kandidaten sowie durch Wahl zum Priesterkanoniker. Die Voraussetzungen für die Aufnahme waren von Kapitel zu Kapitel unterschiedlich. Die Kurie konnte aufgrund der Bestimmungen des Wiener Konkordates von 1448 jene Domherrenstellen vergeben, die in den ungeraden, den sog. päpstlichen Monaten (Januar, März etc.) vakant geworden waren. Auf dieses Recht gestützt, das allerdings in der Regel durch Indulte den Bischöfen überlassen worden war, suchte die Kurie seit dem späten 16. Jahr-

hundert Germaniker in die Kapitel zu bringen. Davon abgesehen wurden nach 1580 aber auch vielfach Domizellare, also Anwärter auf Kanonikate, die die Aufschwörung bereits hinter sich hatten, in das Kolleg aufgenommen, da ihrem definitiven Eintritt in das jeweilige Kapitel nichts mehr im Wege stand. Im übrigen kam das Erziehungsziel der Jesuiten jenen Bestimmungen in den Statuten der Kapitel entgegen, die vor der Aufnahme der Kapitulare ein zwei- bis dreijähriges Universitätsstudium und mindestens den Empfang der Subdiakonatsweihe forderten.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, also über ein halbes Jahrhundert nach der Konsolidierung des „neuen" Germanicums und der Reichskirche auf dem Westfälischen Friedenskongreß, stellten Germaniker unter den aufgeschworenen Mitgliedern der 24 reichsständischen Domkapitel einen Anteil von 22,8 %, also nahezu ein Viertel. Selbst in Köln, Lüttich, Trier und Straßburg, deren Kapitel dem hohen Reichsadel reserviert waren, erreichten sie auf dem Weg über die Priesterkanonikate einen Anteil von 12,1 %. Den deutlichsten Anstieg des Germanikeranteils verzeichneten die westfälischen und fränkischen, die südwest- und die südostdeutschen Kapitel.

Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts war dagegen in allen Regionen mit Ausnahme Tirols und Salzburgs durch einen deutlichen Rückgang des Anteils der Germaniker unter den Domkapitularen gekennzeichnet. Noch stärker fiel der Anteil von Germanikern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zurück. Hier erreichte er mit lediglich 6,1 % das Niveau des späten 16. Jahrhunderts. Die Ursachen lagen, wie bereits ausgeführt, in dem nachlassenden Interesse des stiftsfähigen Adels an der römischen Ausbildung.

In welchem Umfang gelangten nun von 1650 bis 1803 in den deutschsprachigen Ländern Germaniker auf Bischofsstühle? Während unseres Untersuchungszeitraums besaßen die reichsständischen Domkapitel das Bischofswahlrecht, während das von der Kurie beanspruchte Besetzungsrecht in einer Reihe von Fällen nur Theorie blieb. Postulation und Koadjutorwahl stellten Sonderfälle dar, in denen die Kurie durch Erteilung oder Verweigerung eines Eligibilitätsbreves beträchtlichen Einfluß wahrnehmen konnte. In der Regel wählte das Kapitel einen Kandidaten ex gremio. Wahlgesandte des Kaisers und des Papstes versuchten häufig, die Wahl im Sinne ihres Auftraggebers zu beeinflussen. In den mediaten Bistümern der habsburgisch-österreichischen Länder nominierte mit Ausnahme von Breslau und Olmütz der Landesherr die Bischöfe.

Von 1650 bis 1803 fanden in den 24 reichsständischen Bistümern einschließlich der Koadjutorwahlen 200 Bischofswahlen statt[7]. Diese fielen in 48 (= 24 %) aller Fälle auf einen Kandidaten, der einmal Mitglied des Collegium Germanicum gewesen war. In den mediaten Bistümern der österreichisch-habsburgischen Länder wurden von 1650 bis 1803 140 Diözesanbischöfe berufen. Davon waren 38 (= 27,1 %) einmal Mitglied des Ger-

manicums gewesen. Der Anteil der Germaniker unter den Bischöfen der vier salzburgischen Eigenbistümer betrug dagegen 34 %. Aber auch zwischen den einzelnen Regionen des Reiches gab es deutliche Unterschiede:

1. Niederrhein (Köln, Lüttich, Trier)
   20 1 = 5 %
2. Westfalen, Norddeutschland (Münster, Paderborn, Osnabrück, Hildesheim)
   23 3 = 13 %
3. Mittelrhein und Franken (Mainz, Würzburg, Bamberg, Eichstätt, Worms, Speyer)
   63 14 = 22,2 %
4. Oberrhein und Schwaben (Straßburg, Basel, Augsburg, Konstanz)
   31 7 = 22,6 %
5. Südosten (Freising, Regensburg, Passau)
   29 6 = 20,7 %
6. Tirol (Chur, Brixen, Trient)
   25 13 = 52 %
7. Salzburg 9 4 = 44,4 %

In den Bistümern der habsburgischen Länder verteilte sich der Anteil an Germanikerbischöfen folgendermaßen:

8. Seckau, Gurk, Lavant, Chiemsee, Wien, Wiener Neustadt, Laibach, Aquileia, Görz, Trient
   91 23 = 25,3 %
9. Böhmen, Mähren, Schlesien (Prag, Olmütz, Leitmeritz, Königgrätz, Brünn, Breslau)
   49 10 = 20,4 %

In regionaler wie auch in zeitlicher Hinsicht sind in unserem Untersuchungszeitraum also erhebliche Unterschiede und Tendenzen zu erkennen. Germaniker waren in besonders hohem Anteil Fürstbischöfe in Brixen (5 von 8), Chur (3 von 6) und Trient (5 von 11), aber auch in dem reichen und hochrangigen Salzburg (4 von 9). In den übrigen Regionen lag der Anteil der Germaniker über 20 %, in Nordwestdeutschland war er dagegen besonders niedrig. Im zeitlichen Ablauf betrug der Anteil der Germaniker an den neuen Diözesanbischöfen 1650–99: 24,4 %; 1700–49: 31,1 %; 1750–1803: 20,7 %. Diese Entwicklung entsprach keineswegs der des Anteils der Germaniker an den reichsständischen Domkapiteln (1650–99: 22,85 %; 1700–49: 16,5 %; 1750–1803: 6,2 %). Die Germaniker in den Kapiteln hatten offenbar eine höhere Chance zum Aufstieg zum Diözesanbischof als die übrigen Kanoniker. Wahrscheinlich lag dies an ihrer im Durchschnitt höheren theologischen Bildung und an der Priesterweihe, die sie häufiger besaßen als der Durchschnitt der Kanoniker.

1 Neben der älteren, aber noch nicht ersetzten Monographie von *A. Steinhuber*, Geschichte des Kollegium Germanicum Hungarikum in Rom, 2 Bde. (Freiburg ²1906) jetzt die verfassungs- und zugleich sozialgeschichtlich wichtige Arbeit von *P. Schmidt*, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56) (Tübingen 1984). Vgl. dazu die Würdigung durch *P. Walter*, in: RQ 82 (1987) 138–144.

2 *E. Gatz* (Hrsg.), Die Bischöfe des Hl. Römischen Reiches 1648–1803 (im Druck). Eine sozial- und bildungsgeschichtliche Auswertung des in diesem Band gebotenen Materials ist in Arbeit.

3 *E. Hegel*, Organisationsformen der diözesanen Priesterausbildung in Deutschland. Grundlinien ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: *W. Corsten / A. Frotz / P. Linden* (Hrsg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festschrift J. Frings (Köln 1960) 645–666. Eine umfassende Darstellung über die Ausbildung des Weltklerus in den deutschsprachigen Ländern seit dem 18. Jh. ist derzeit in Arbeit.

4 Vgl. den Literaturbericht bei *Schmidt* (Anm. 1) 6–10.

5 *P. Hersche*, Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert, 3 Bde. (Ursellen 1984).

6 *Schmidt* (Anm. 1) 169.

7 Die folgenden Berechnungen stützen sich auf das von P. Schmidt erhobene Material.

Bischöfliche Seminare als Stätten der Priesterausbildung – Vom Barock bis zur Säkularisation

Von RUDOLF ZINNHOBLER

Einleitung

Durch das Seminardekret des Konzils von Trient (1563)[1] wurde der Kirche eine Institution geschenkt, die sie in die Lage versetzen sollte, Priester heranzubilden, die den Erfordernissen der Zeit gewachsen waren[2]. Die Bischöfe wurden zur Errichtung von Seminaren verpflichtet, in denen – in Absonderung von der Welt – die wissenschaftliche und religiöse Erziehung von Knaben ab dem 12. Lebensjahr gewährleistet werden sollte. Die Alumnen sollten auf den späteren kirchlichen Dienst einer Diözese vorbereitet werden und sofort nach der Aufnahme ins Seminar Tonsur und klerikale Kleidung tragen, „auf daß sie in der kirchlichen Disziplin zweckmäßiger unterwiesen werden könnten" („ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur"). Diese Bestimmung hat neben einem sozialen Aspekt (Aufnahme in den Klerus mit seinen Standesprivilegien) auch einen – ausdrücklich erwähnten – pädagogischen Zweck: Das Herausgehobensein aus den anderen sollte die Formung zum geistlichen Stand erleichtern.

Das Seminardekret geht von einem negativen Befund aus, nämlich davon, daß die Jugend der Neigung zum Bösen nicht widerstehen könne, wenn sie nicht vom frühesten Alter an zu Frömmigkeit und Religion angehalten werde. Als Mittel hierzu sollten die Seminare dienen.

Man muß diese Feststellungen jedenfalls vor dem Hintergrund der Reformation sehen. Ein schlecht ausgebildeter und verweltlichter Klerus war außerstande gewesen, den Neuerungen zu widerstehen und seine Aufgaben im Dienste der Bewahrung des katholischen Erbes zu erfüllen. Nun sollte durch eine bessere und einheitliche aszetische und theologische Bildung in eigens hierzu geschaffenen Institutionen und in Absonderung vom Getriebe dieser Welt versucht werden, der bisherigen Entwicklung gegenzusteuern.

Der Kanon der zu unterrichtenden Fächer sollte von den Humaniora über die Philosophie zur Theologie reichen, jedoch stets auf die spätere seelsorgerliche Praxis bezogen sein. Die Aufteilung in Klassen oblag dem Bischof. Eine Trennungslinie zwischen Knaben- und Priesterseminar war zunächst nicht erkennbar.

Da nirgends gegen die bisherige Form des Theologiestudiums Stellung genommen und auch keine Verpflichtung für Weihekandidaten zum Eintritt in ein Seminar ausgesprochen wird, erwies sich das Dekret als weitmaschig genug, um im Verlauf der Zeit verschiedene Formen der Realisierung zuzulassen.

1. Der Idealtyp im Sinne des Konzils ist sicherlich das Seminar, in dem die aszetische und die theologische Formung junger Menschen unter einem Dach erfolgt. Die Leitungsorgane, die verschiedene Namen haben können (Regens oder Rektor, Subregens, Adjunkt, Präfekten), fungieren vielfach auch als Professoren. Bei diesem Typ bleibt das Fachstudium der religiösen Erziehung im allgemeinen deutlich untergeordnet. Da die Studenten für ihre Vorlesungen zu Hause bleiben können, ist auch die angestrebte Trennung von der Welt ideal exekutierbar und legt sich ein monastischer Lebensstil nahe.

Da – besonders auch in deutschen Landen – die Humaniora vielfach durch Stifts- und Ordensgymnasien vermittelt wurden, kam es zunächst oft nur zur Ausbildung von „Priesterseminaren" für Absolventen von Gymnasien, während der Bedarf für eigentliche „Knabenseminare" erst nach der Säkularisation gegeben war.

2. An Orten mit Lyzeen oder Universitäten bleiben diese in der Regel weiterhin mit der wissenschaftlichen Ausbildung künftiger Priester betraut. Das „Priesterseminar" ist in diesem Fall nur Konvikt; Seminarleitung und Professorenschaft sind nicht identisch.

Sind Universitäts- und Seminarort räumlich voneinander getrennt, dient das Seminar meist nur der unmittelbaren Vorbereitung auf die Seelsorge. Man tritt also erst nach der Absolvierung des Fachstudiums in das Seminar ein und wird hier in einem ein- oder mehrjährigen Kurs für die pastorale Praxis geschult.

Der Seminargedanke des Konzils von Trient wurde mit länderweise unterschiedlicher, im allgemeinen aber großer Verzögerung, die durch verschiedene Widerstände und finanzielle Schwierigkeiten bedingt war, aufgegriffen. Das erste tridentinische Seminar auf deutschem Boden wurde 1564 in Eichstätt errichtet, es folgten Würzburg (1570), Speyer (1571), Salzburg (um 1582), Bamberg (1586), Gurk (1588), Brixen (1607), Köln (1615), Passau (1638), Paderborn und Regensburg (1655), Freising (1691) u. a.[3] Manche von ihnen hatten nur eine kurze Lebenszeit, andere wurden bald umstrukturiert oder durch Neugründungen ersetzt. Die hohe Blüte des Priesterseminars fällt erst in das 19. Jahrhundert.

Im folgenden wird der Lebensstil in den Seminaren des 17. und 18. Jahrhunderts behandelt. Der Eindruck einer großen Strenge sowie eines übertriebenen Dirigismus, der die Persönlichkeit der Zöglinge zu wenig ernst nimmt, mag sich dabei aufdrängen. Dieses Bild bedarf jedoch insofern einer Relativierung, als die damaligen Lebensbedingungen insgesamt härter waren und vergleichbare Institutionen wie Noviziate, Waisenhäuser oder Militärakademien ähnlich rigoros vorgingen[3a]. Zu einer gerechten Beurteilung müßten also Paralleluntersuchungen durchgeführt werden, die aber im Rahmen dieser Ausführungen nicht geleistet werden können.

I. Im Zeitalter des Barock

Um ein Bild eines typisch tridentinischen Seminars im 17. Jahrhundert zu vermitteln, sei auf die *Brixener Statuten von 1607* näher eingegangen. Das Seminar von Brixen war im selben Jahr von Bischof Christoph Andreas Spaur (1601–1613) für eine kleine Zahl von Alumnen gegründet worden[4]. Schon vorher hatte Spaur als Bischof von Gurk in dieser Diözese ebenfalls ein tridentinisches Seminar errichtet.

Die Brixener Statuten[5] liegen zeitlich zwar etwas vor dem uns interessierenden Zeitraum; sie hatten aber, von kleineren Adaptionen abgesehen, für lange Zeit Gültigkeit[6], so daß wir sie mit Recht hier heranziehen dürfen.

In der Gründungsurkunde bemerkte Spaur ausdrücklich, daß in seinem Seminar nach den Intentionen des Konzils von Trient die Alumnen zum Empfang der hl. Weihen vorbereitet werden und daher unter der Leitung der von ihm bestellten Oberen „fromm und klerikal" leben sollten. Unterrichtet sollte nur das werden, was für das Priestertum, für die Sakramentenspendung und die Seelsorge vonnöten war[7].

Entsprechend dem Statut sollten nur Kandidaten aus der Diözese Brixen aufgenommen werden, die ehelicher Geburt waren, ein Alter von mindestens 18 Jahren hatten, sich guter Gesundheit erfreuten, keinen Sprachfehler hatten, einen einwandfreien Lebenswandel führten, gesanglich und sprachlich hinreichend vorgebildet waren und die den (auch von ihren Eltern getragenen) Wunsch hatten, einmal der Diözese Brixen als Geistliche zu dienen. Natürlich durfte bei den Kandidaten kein kanonisches Weihehindernis bestehen. Zur genauen Einhaltung des Seminarstatuts mußte man sich bei der Aufnahme mit Unterschrift verpflichten. Die Struktur des Seminars und die verbindliche Lebensordnung seien im folgenden dargestellt:

Die Seminarleitung

Die Oberleitung hatte der Generalvikar inne. Aufnahme, Entlassung und Prüfung der Alumnen gehörten ebenso zu seinen Aufgaben wie die Überwachung des Studiums und der Disziplin. Er war auch die Kontaktperson zum Bischof und der Vorgesetzte des Präfekten und der Lektoren (Professoren).

Zu den Agenden des Seminarpräfekten gehörte es, sich um die genaue Einhaltung der Statuten (leges) zu kümmern und über den Fortgang und das Versagen der Alumnen zu wachen und hierüber den Vorgesetzten laufend Bericht zu erstatten. Einmal im Monat hatte er die Seminarstatuten „ex cathedra" zu verlesen und zu erläutern. Der Präfekt konnte gleichzeitig auch Lektor der Studienanstalt („in scholis"), Katechet an der Kathedrale und Instruktor für die kirchlichen Zeremonien sein.

Der Subpräfekt war einer der Alumnen, der vor allem dann als Stellvertreter des Präfekten fungierte, wenn dieser abwesend war. Er mußte den Präfekten über festgestellte Mängel informieren. Das Amt eines Spirituals war im Statut nicht vorgesehen.

Geistliches Leben

Schon beim Aufstehen und Anziehen sollten die Alumnen fromme Gedanken hegen oder still beten. In der Kapelle angelangt, sollten sie nach einer Kniebeugung Dank sagen für die Nacht, bitten, daß sie am kommenden Tag alles zur Ehre Gottes und entsprechend der Zielsetzung des Hauses zu machen imstande seien. Abends war gemeinsam die Allerheiligenlitanei oder an bestimmten Tagen eine andere Litanei zu beten; an Samstagen und Vigiltagen vor höheren Festen war die Litanei zu singen. Hierauf folgten die Gewissenserforschung sowie andere kleine Gebete. Dann ging man unter Stillschweigen zu Bett.

Die Alumnen wohnten täglich der hl. Messe bei. Während der Mahlzeiten wurde aus einem geistlichen Buch vorgelesen. Das Tischgebet durfte nie unterlassen werden. An Samstagen und Vigiltagen fand vor dem Abendessen an Stelle des Studiums eine private geistliche Lesung aus einem Buch statt, dessen Lektüre vom Präfekten approbiert worden war.

Einmal im Monat hatte der Präfekt den Alumnen eine Predigt zu halten, bei der besonders vor den Gefahren für den Priesterstand gewarnt werden sollte wie Weinkonsum, Umgang mit Frauen, zu große Vertraulichkeit mit Weltleuten, Habsucht, Indiskretion, Unmenschlichkeit usw.

Die Alumnen mit niederen Weihen mußten an Sonn- und Feiertagen das Marienoffizium, diejenigen mit höheren Weihen täglich zur bestimmten Zeit gemeinsam das Brevier beten und ebenso täglich den Rosenkranz. Beim Betreten oder Verlassen des Hauses oder eines Raumes besprengte man sich mit Weihwasser.

An genau festgelegten Tagen mußte man einem vorbestimmten Beichtvater seine Sünden bekennen und dann gemeinsam kommunizieren. Die Anzahl dieser Tage belief sich auf zwei bis drei pro Monat.

Zu vorlesungsfreien Zeiten sollten die Alumnen auch gelegentlich kranke und alte Menschen besuchen.

Auf die Pflege der Demut und die strikte Einhaltung der Keuschheit war großer Wert zu legen, desgleichen auf Abtötungen und auf geistliche Meditationen (piarum meditationum exercitium).

In den kirchlichen Zeremonien sollten die Alumnen genau unterrichtet werden, an Sonn- und Festtagen waren sie zum Domdienst verpflichtet. Auf diese Weise sollten sie auf die spätere Seelsorge vorbereitet werden.

Unterricht und Studium

Es war dafür Sorge zu tragen, daß die Alumnen in der lateinischen Sprache und im Schreiben genügend Übung besaßen und entsprechende Mühe für die Beschäftigung mit dem Catechismus Romanus, mit der Kunst der Disputation (dialectica), der Kasuistik (casus conscientiae), der Hl. Schrift, der Sakramentenspendung, dem Gesang, der Predigt und den kirchlichen Zeremonien aufwendeten. Damit eine gründliche Ausbildung gewährleistet war, sollten die Alumnen täglich (außer an vorlesungsfreien Tagen) wenigstens vier Stunden (zwei am Vormittag und zwei am Nachmittag) dem Unterricht beiwohnen. Eine Dispens hiervon sollte es nicht geben. An Wochentagen waren am Vormittag außerdem zwei Studierstunden vorgesehen, eine vor und eine nach dem Unterricht. Nach dem Mittagessen diente eine Stunde der körperlichen Erholung und dem Choralgesang, dann eine weitere Stunde dem Studium (lectiones suas discant). Nach dem Nachmittagsunterricht war Zeit für Lektüre und Breviergebet. Auf das Abendessen folgte eine Stunde zur Erholung und zum Gespräch. Alle verwendeten Bücher, in die nichts hineingeschrieben werden durfte, mußten vom Präfekten approbiert sein. Auf die Entfernung eines Buches oder eines anderen Gegenstandes stand die Strafe der Exkommunikation. Damit man die Kunst der religiösen Unterweisung entsprechend erlernte, mußte an Festtagen die Predigt und an Sonntagen die Katechese im Dom angehört werden. Jedes Vierteljahr waren bei den vom Bischof bestimmten Examinatoren Prüfungen abzulegen. Bei schwachem Erfolg sollten die Alumnen ermahnt, im Falle weiterer Mißerfolge auch entlassen werden. Diejenigen, die hinreichende Fortschritte erzielt hatten, sollten sich nach entsprechender Prüfung durch den Generalvikar auch bereits im pastoralen Einsatz erproben.

Disziplin

Um dem Ziel der „vita communis" zu entsprechen, sollten die Alumnen auf alle Besonderheiten im Wohnen, Essen und in der Kleidung verzichten. Was sie wirklich brauchten, erhielten sie vom Seminar. Die Kost sollte einfach sein. Die Mahlzeiten bestanden aus drei Gerichten mit Brot, doch ohne Wein. An manchen Festtagen gab es ein viertes Gericht, an Kommuniontagen durfte auch Wein serviert werden.

Die Kleidung sollte einfach und bescheiden sein. Im Haus trug man eine kürzere, ärmellose, außer Haus eine lange Soutane mit Ärmeln aus violettem Tuch, dazu das viereckige priesterliche Birett.

Alle Verrichtungen wie Gebet, Studium, Lesung, Essen, Erholung und Ruhe sollten zu den bestimmten, durch ein Glockenzeichen angekündigten Zeiten in gesitteter Weise vor sich gehen. Im Sommer wurde um ½ 5^h, im

Winter um 5^h aufgestanden. Nachdem sich die Alumnen angekleidet hatten, mußten sie noch vor dem Morgengebet das Bett richten. Abends ging man das ganze Jahr über nach Verrichtung des Abendgebetes um 9^h zu Bett.

Gebrauchsgegenstände, Kleider und Räume waren sauberzuhalten.

Während der Studierzeiten durfte man nicht im Haus herumgehen, sondern jeder sollte an seinem Platz sitzen und seine ganze Aufmerksamkeit der Lektüre oder dem Schreiben widmen. Ein Fremder durfte ohne Erlaubnis das Haus nicht betreten. Zur Kommunikation untereinander mußten sich die Alumnen der lateinischen Sprache bedienen.

Bis zum Beginn des Vormittagsunterrichtes war striktestes Stillschweigen zu halten, ebenso während des Studiums, vor und nach dem Mittagessen, beim Ausziehen und Anziehen, beim Aufstehen und Schlafengehen. Wer das Stillschweigen brach, lud eine schwere Schuld auf sich.

Ohne Erlaubnis des Präfekten durfte keiner das Haus verlassen, Gasthäuser und übel beleumundete Lokalitäten waren grundsätzlich zu meiden, ebenso der Weinkonsum außerhalb der Mahlzeit.

Vertrautheit mit auswärtigen Personen, besonders mit Laien, mußte vermieden werden. Ohne besondere Erlaubnis mit einer Frau zu sprechen war ein schweres Vergehen.

Geld durfte man nicht besitzen bzw. mußte es dem Präfekten zur Verwaltung übergeben. Briefe durfte man weder empfangen noch öffnen oder fortschicken, wenn sie nicht der Präfekt vorher gelesen hatte.

In den Vorgesetzten sollte man Christus erblicken, sie daher lieben, ihnen gehorchen und ihren Tadel ohne Murren zur Kenntnis nehmen. Der Umgang untereinander sollte freundlich, ja brüderlich sein.

Zwischen den Mahlzeiten durfte man ohne Erlaubnis nichts essen oder trinken. Während des Essens sollte man der Tischlesung aufmerksam zuhören. Gleich nach dem Essen hatte man zu zweien und zweien den Speisesaal zu verlassen und sich in die Wohnräume zu begeben.

An Erholungstagen und an manchen Festtagen durfte man in Begleitung des Präfekten eine Kirche besuchen, um eine Litanei oder andere fromme Weisen zu singen, oder sich ins Freie oder an einen zur Erholung oder körperlichen Ertüchtigung geeigneten Ort begeben, wobei man stets zu zweien und zweien ging. Anschließend mußte man sich sofort wieder nach Hause begeben. Bei jeder Form der Erholung oder gesundheitlichen Betätigung sollte man auf die klerikale Würde achten.

Zur Züchtigung sollten je nach Vergehen geeignete Mittel angewendet werden wie Bußgürtel (cilicia), Zurechtweisungen, Gebete, Abtötungen, Fasten, Karzer usw. Wenn alle Mittel versagten, war die Entlassung zu verfügen. Wer sich gegen die Hausordnung verfehlte, mußte dies selbst dem Präfekten mitteilen, seine Schuld bekennen und Abbitte leisten. Unterließ er dies, mußte er seine Schuld öffentlich („ex cathedra") bekennen. Wer um die Verfehlungen eines anderen wußte und sie nicht dem Präfekten mitteilte, sollte die gleiche Strafe wie der Schuldige erhalten.

Diese überaus strenge Ordnung sieht kein Frühstück vor. Auch scheint es keine eigentlichen Ferien, in denen man heimfahren durfte, gegeben zu haben.

Das um 1582 in Salzburg errichtete Priesterseminar wurde 1623, ein Jahr nach der Gründung der Universität, den Professoren aus dem Benediktinerorden zur Leitung übergeben[8]; diese sollten aus ihren Reihen einen Regens wählen. 1641 gab Erzbischof Paris Lodron dem Seminar neue Statuten[9]. Auch nach ihnen war das Tageswerk vom Aufstehen um 4.30^{h} bis zum Schlafengehen um 9^{h} abends bis ins einzelnste geregelt, auch in Salzburg gab es kein Frühstück und war Latein die Umgangssprache. Wenigstens an jedem dritten Sonntag im Monat und an den höheren Festen mußten die Alumnen zu den Sakramenten gehen. Bei Abwesenheit der Oberen übernahm ein Alumne die Aufsicht. Die Statuten mußten alle Quatember verlesen und ihre genaue Einhaltung eingeschärft werden.

Ziehen wir zum Vergleich noch die Statuten heran, die der Bischof von Speyer, Kardinal Damian Hugo Reichsgraf von Schönborn (1719–1743), für das von ihm 1725 gegründete Priesterseminar in Bruchsal erließ[10]. Als Ergänzung kommen in Betracht die „Observanda in Episcopali Seminario Bruchsaliae", eine Liste von 13 Punkten, die auf besonders wichtige Momente des Seminarlebens und der Seminarordnung hinweist, sowie der in 15 Paragraphen eingeteilte „Ordo diurnus"[11].

Zum Unterschied vom Brixener und Salzburger Seminar diente jenes in *Bruchsal* nur der unmittelbaren Vorbereitung auf die Seelsorge. Dieser „Pastoralkurs", wie wir ihn heute nennen würden, dauerte wenigstens zwei Jahre und folgte dem Theologiestudium, das zumeist in Fulda oder Heidelberg absolviert wurde. Die Oberleitung hatte der Bischof persönlich inne, daneben gab es einen Regens. Als Spiritual fungierte ein hierzu bestimmter Alumne. Die pastorale Praxis wurde in einigen Pfarreien in der Nähe von Bruchsal geübt. Gemessen am Umstand, daß die Seminaristen schon Priester waren und bereits in der Seelsorge eingesetzt wurden, wirken die 1725 erlassenen Statuten doch ziemlich eng. Wir geben sie summarisch wieder:

Religiöse Übungen

Nach Aufnahme ins Seminar mußte man sich achttägigen Exerzitien unterziehen. Im Advent oder zu einer anderen geeigneten Zeit fand jährlich eine achttägige Rekollektion statt.

Auch nach dem Eintritt in die Seelsorge mußte man während seines ganzen Lebens jedes Jahr zu einer Rekollektion ins Seminar zurückkommen. Die erste Sorge der Alumnen sollte es sein, die priesterlichen Verrichtungen wie Betrachtung, Gebet, geistliche Lektüre, Gewissenserforschung u. a. entsprechend zu erlernen und zu üben.

Für das – vor allem gemeinsame – Gebet (Brevier, Rosenkranz, Lita-

neien) war viel Zeit vorgesehen. Dreimal am Tag erforschte man sein Gewissen. Die geistliche Lektüre spielte eine große Rolle, während jeder Mahlzeit wurde aus der Hl. Schrift oder dem Martyrologium und aus geistlichen Autoren vorgelesen. Jede Woche und an höheren Festen ging man zur Beichte.

Disziplin

Um die genaue Einhaltung der Statuten zu gewährleisten, mußte man sich bei der Aufnahme ins Seminar mit Unterschrift auf sie verpflichten. Wer sich gegen die Ordnung verging, wurde das erste Mal ermahnt, das zweite Mal bestraft, das dritte Mal entlassen.

Krankenbesuche oder andere pastorale Einsätze durfte man nur mit Vorwissen und Zustimmung des Regens machen. Ohne Erlaubnis durfte man sonst weder das Haus verlassen noch auswärts essen. Keinem Laien war es erlaubt, die Wohnräume der Alumnen zu betreten. Sprach ein Besucher in seelsorglichen Angelegenheiten vor, wurde man vom Pförtner zur Pforte gerufen. Der Regens mußte hierüber Bescheid wissen. Auf keinen Fall durfte eine Frau das Haus betreten, ein notwendiges Gespräch mit ihr sollte im Zimmer des Regens und möglichst in seiner Anwesenheit stattfinden.

In den Räumen der Alumnen durfte man nach den Mahlzeiten nicht mehr als eine halbe Stunde sprechen. Das Schlafzimmer (conclave) eines anderen durfte nicht betreten werden, auch durfte man das Zimmer nicht absperren. Vom Hausdiener durfte man sich ohne Erlaubnis keinen Wein holen lassen.

Ausgänge und Besuche außer Haus waren grundsätzlich untersagt. Waren sie notwendig, mußte man nach erlangter Zustimmung des Regens mit einem von ihm bestimmten Mitalumnen ausgehen. Spaziergänge wurden von allen gemeinsam, und zwar zu zweien und zweien, gemacht. Gasthäuser und Privathäuser durften außer aus pastoralen Gründen nie aufgesucht werden, die Teilnahme an Tauf- und Hochzeitsmählern etc. war verboten. Um 9^h abends wurde das Haus abgesperrt und erst um 7^h früh wieder aufgesperrt.

Tagesablauf

Der Tag war auch in Bruchsal genau eingeteilt, und zwar vom Aufstehen (5^h früh) bis zum Bettgehen (9^h abends).

Nach dem Aufstehen und Ankleiden (honeste et clericaliter) empfahl man sich Gott und machte den Vorsatz, sich der Tagesordnung genau einzufügen. Neben den verschiedenen Frömmigkeitsübungen waren der Vormittag und Nachmittag mit genau geregelten geistlichen Verrichtungen,

Lektüre und Studium sowie pastoralen Übungen ausgefüllt. Die Erholungszeit war karg bemessen. Ein Frühstück gab es auch in Bruchsal nicht, doch wurde Wert gelegt auf gute und ausreichende Verpflegung. Zu Mittag aß man von 11.15^{h} bis 12^{h}. Es folgte der „Engel des Herrn", dann war ½ Stunde zum Gespräch oder zur Erholung („in omni modestia") vorgesehen. Das Abendessen dauerte von 6^{h} bis ¾ 7^{h}, dann war bis 8^{h} Rekreation, außer an Freitagen und Samstagen, an denen ab ½ 8^{h} eine „aszetische Konferenz" stattfand. Um 8^{h} war gemeinsames Rosenkranzgebet und Gewissenserforschung. Stillschweigend begab man sich hierauf in den Schlafraum. Für das Abendgebet und für das Ausziehen stand eine ¼ Stunde zur Verfügung. Um 9^{h} mußte man im Bett sein, die Kerzen wurden ausgelöscht, was überprüft wurde. Unter frommen Gedanken sollte man einschlafen.

Bei Unterschieden im einzelnen lassen auch ältere Statuten wie die von Eichstätt (1564)[12] und Bamberg (1613)[13] die gleichen Grundtendenzen erkennen.

Das ausgebreitete Material dürfte genügen, um davon einige Ergebnisse abzuleiten. Da es in der Zeit nach dem Tridentinum nur sporadisch zur Errichtung von Seminaren kam und diese in ihrer Struktur recht verschieden waren (vom Vollseminar über das Konvikt bis zum „Pastoralkurs"), da vor allem die bisherigen Bildungswege über die Universitäten weiter begangen wurden, kam es zu keiner völligen Gleichschaltung der Priesterausbildung[14].

Wo jedoch Diözesanseminare errichtet wurden, weist die in ihnen gültige Lebensordnung viele gemeinsame Züge auf. Zunächst fällt einmal die starke Ausrichtung auf den Bischof auf. Das trifft schon für die Initiativen bei der Errichtung zu. Das 1564 gegründete Eichstätter Seminar verdankt sein Entstehen Bischof Martin von Schaumberg. Das erste Seminar in Speyer (1571) geht zwar eher auf das Domkapitel zurück, doch schon bald folgte Bischof Philipp Christoph von Sötern mit einer eigenen Gründung (1623), die er Philippsburg nannte[15]. Das Speyrer Seminar von 1723 schließlich geht ganz und gar auf Bischof Damian Hugo von Schönborn zurück. Auch die Seminare von Salzburg (um 1582), Bamberg (1586), Gurk (1588) und Brixen (1607) sind bischöfliche Gründungen. Es läßt sich auch ein starker Einfluß der Bischöfe auf die Erstellung der Seminarstatuten sowie eine deutliche Ausrichtung derselben auf die Bischöfe feststellen. Der Bischof ist jeweils der eigentliche Rektor des Seminars, dem Vorstehung und Alumnen in allem unterstehen. Da die Alumnen eines Seminars in der Regel aus der Diözese stammen und für die Diözese ausgebildet werden, ist diese Hinordnung auf den bischöflichen Oberhirten verständlich und trägt neben der für alle geltenden Seminarordnung zur Heranbildung eines einheitlichen Diözesanklerus bei, allerdings erst in Ansätzen, da auch dort, wo es Seminare gibt, diese in der Regel recht klein sind. In manchen Fällen dienen sie überhaupt nur der unmittelbaren Einführung in die Pastoral und beherbergen daher die Alumnen nur für kürzere Zeit.

Viele Elemente der Seminarerziehung waren schon durch das tridentinische Seminardekret vorgegeben. Die Trennung der Alumnen von der Welt, ihre klerikale Kleidung und Tonsur, der tägliche Meßbesuch, die wenigstens monatliche Beichte, der Domdienst an Festtagen, die bischöfliche Supervision über das Seminarleben, die Ausrichtung des Studiums auf die spätere pastorale Tätigkeit und die strenge Bestrafung Schuldiger werden darin z. B. ausdrücklich verlangt. Die konkreten Seminarordnungen und -statuten lehnten sich stark an das Modell des Collegium Germanicum in Rom an, das seinerseits wieder Anleihen vom englischen College-System genommen hat[16]. Es ist interessant zu beobachten, daß viele der Bischöfe, die Seminarien ins Leben riefen, selbst bei den Jesuiten studiert hatten oder zumindest unter jesuitischem Einfluß standen. Bischof Spaur, der Gründer des Priesterseminars in Brixen, war ein großer Freund der Jesuiten, bei denen auch seine engsten Mitarbeiter ausgebildet worden waren[17]. Er selbst war in Löwen durch die Schule der Jesuiten gegangen[18]. Das Seminarstatut ließ er „nach Form und Weis, so zu Rom im teutschen Collegio gebraucht wird", durch „ain seinen zu Rom erzogenen Alumnum firschreiben"[19]. Der Salzburger Erzbischof Wolf Dietrich von Raitenau (1587–1612) hatte nicht nur selbst am Germanikum studiert[20], sondern wollte sein Priesterseminar ausdrücklich „nach dem Muster des Germanikum" einrichten, dem daher auch die festgelegte Tagesordnung möglichst eng folgen sollte. Bis zur Übernahme des Salzburger Seminars durch die Benediktiner (1623) lag übrigens die Leitung dieser Anstalt durchwegs in den Händen von Germanikern[21]. Auch der Schöpfer des Salzburger Seminarstatuts von 1641, Erzbischof Paris Lodron, hatte bei den Jesuiten in Ingolstadt studiert[22]. Die Regentes des Bamberger Seminars waren von 1586 bis 1613 fast ausschließlich Germaniker, während es von 1613 bis 1653 überhaupt den Jesuiten anvertraut war[23]. Das 1638 in Passau eröffnete Seminar war eine Anstalt der Jesuiten[24]; erst Fürstbischof Joseph Maria von Thun (1761–1763) drängte, wie wir sehen werden, deren Einfluß zurück. Der Speyerer Bischof Damian Hugo von Schönborn war selber Germaniker[25].

Weitere Beispiele über Verbindungslinien zwischen dem Germanikum und einzelnen Diözesanseminaren kann man bei Andreas Steinhuber nachlesen[26].

Als kennzeichnend für die jesuitisch geprägte Internatserziehung, die der Rektor Lauretano am Collegium Germanicum 1696 als ein „governo d'un Horologio di molte rote" bezeichnete[27], darf neben der Art der geistlichen Übungen eine typische Disziplin gelten. Sie äußert sich u. a. in der strikten Ausgangs- und Besuchsordnung, der bis auf Halb- und Viertelstunden geregelten Tageseinteilung, der Brief- und Bücherzensur, der Verwendung des Lateins als Umgangssprache, der großen Abhängigkeit von den Vorgesetzten etc.

II. Im Zeitalter der Aufklärung

Als Beispiel für ein Seminarstatut dieser Zeit sei jenes von *Passau* aus dem Jahr 1764 vorgestellt[28]. Unter ausdrücklicher Berufung auf das Konzil von Trient wird das Seminarleben des kurz vorher gegründeten Seminars (1762) wie folgt geregelt:

Geistliches Leben

Auf das Morgengebet folgte im „Museum", d. h. im Studiersaal, eine halbstündige Betrachtung, über deren „Früchte" man gegebenenfalls den Vorgesetzten Rechenschaft ablegen mußte. Die tägliche Teilnahme an der hl. Messe galt als Selbstverständlichkeit. Bezüglich der Beichte unterschied man zwischen Priestern bzw. Inhabern höherer Weihen und den übrigen Alumnen. Jene mußten einmal pro Woche, wenn nicht öfter („si non saepius"), diese alle 14 Tage beichten. Der Kommunionempfang erfolgte nach Anweisung der Oberen in der Hauskapelle. Das gemeinsame Breviergebet sollte mit großer Sorgfalt verrichtet werden. Wert wurde auf die tägliche geistliche Lesung gelegt. Wenigstens zweimal im Monat sollten um 8^h abends geistliche Gespräche abgehalten werden. Nach der gemeinsam antizipierten Matutin und Laudes durch die Inhaber höherer Weihen bzw. des Rosenkranzes, der Bußpsalmen und der Lauretanischen Litanei durch die Inhaber niederer Weihen folgten die Gewissenserforschung und die Vorbereitung der Betrachtung für den nächsten Morgen. An Festtagen hatten die Alumnen dem Hochamt im Dom beizuwohnen, angetan mit Talar und Rochett. Zu Beginn des Studienjahres und vor Empfang von Weihen waren unter Leitung des geistlichen Präfekten Exerzitien zu machen.

Äußere Lebensführung

Die Kapitel „De disciplina et honestate morum", „De observandis in conversatione, colloquiis, et dum in publico apparent" und „De disciplina domestica" atmen den Geist großer Strenge und zeugen von der Tendenz, das klösterliche Leben nachzuahmen.

Disziplin wurde freilich nicht um ihrer selbst willen gefordert, sondern sie sollte ihr Fundament „a timore Domini et cultu ipsi debito" erhalten. Der Tag begann damit, daß man sich Gott empfahl. Während des ganzen Tages sollte man bestrebt sein, den Willen Gottes, der einem durch die Vorgesetzten und die Statuten kundgemacht wurde, genau zu befolgen. Gesittetes Benehmen wurde vor allem in Kirche und Kapelle verlangt. Die Alumnen sollten durch ihr Verhalten zeigen, daß sie zum geistlichen Stand gehörten. Die genaueste Beachtung der Rubriken wurde besonders betont.

Den Vorgesetzten sollte auch dann Ehrfurcht und Gehorsam entgegengebracht werden, „wenn diese, was ferne sei, mürrisch" waren. Das Zusammenleben mußte geprägt sein von gegenseitiger Rücksichtnahme. Verstöße sollten von den Präfekten gerügt bzw. den Vorgesetzten gemeldet werden. Die Alumnen durften einander nur mit dem Familiennamen und nicht mit Du anreden. Partikularfreundschaften waren verboten, ebenso das Zusammenkommen auf den Zimmern ohne Erlaubnis.

Der Umgang mit andern sollte immer höflich sein. Beim Grüßen und beim Gespräch sollten Rang und Würde sowie die üblichen Anstandsregeln, die en detail angeführt werden, beachtet werden. Besondere Zurückhaltung wurde gegenüber dem andern Geschlecht gefordert. Man brauchte bei einer Begegnung zwar nicht die Augen zu schließen, doch sollte man jene Bescheidenheit und jenen Ernst an den Tag legen, der sich für einen Kleriker ziemte.

Alle Scherze sollten ehrbar sein, unbeherrschtes Lachen war verpönt. Geschwätzigkeit und Klatsch waren zu meiden, desgleichen die Verwendung der Mundart. (Daraus darf man schließen, daß man nicht nur lateinisch miteinander sprach.)

Im Seminar selbst war das geforderte Stillschweigen genau einzuhalten, jede Verursachung von Lärm war zu meiden. Studierzimmer, Einzelzimmer und Kleidung sollten immer rein gehalten werden.

Ausgänge ohne Erlaubnis der Vorgesetzten waren nicht gestattet. Wurde jedoch bei entsprechendem Grund ein Ausgang genehmigt, durfte er nur in Begleitung eines Präfekten erfolgen. Ein Einzelausgang sollte nach Möglichkeit nicht gestattet werden. Die Rückkehr war auf alle Fälle zu melden. Die Erlaubnis zum Essen außer Haus sollte kaum einmal gegeben werden. Auch im Seminar sollte man beim Essen mäßig sein und sich keine Lebensmittel auf das Zimmer mitnehmen.

Von gemeinsamen Spaziergängen durfte man sich nicht absentieren und sich beim Spaziergang selbst nicht von der Gruppe absondern.

Im Haus sollte jedes Ungestüm (Laufen, Springen, Pfeifen) vermieden werden. Die Küche durfte man nicht betreten. Private Zusammenkünfte waren verboten, desgleichen Spiele um Geld.

Besucher durften ohne Erlaubnis nicht durch das Haus geführt werden.

Der Tagesablauf

Wie genau der Tag eingeteilt war, sei anhand der Ordnung für Werktage aufgezeigt:

5^h: Aufstehen, in Stille ankleiden, Hände waschen; ½ 6^h: Matutin und Betrachtung in kniender Haltung; 6^h: Studium; 7^h: Messe, dann „tempus indifferens" zur Vorbereitung auf die Vorlesung; $8–10^h$: Vorlesung; ¼ Stunde Pause, dann Studium; 11^h: Mittagessen mit Tischlesung, beste-

hend aus einem Abschnitt der Hl. Schrift, einer Lesung aus der Geschichte der Kirche und dem Martyrologium des Tages; Erholung bis 13^h (wenn nicht um 12.30^h Choral doziert wurde, nämlich an Montagen, Mittwochen, Freitagen und Samstagen); 13^h: Studium; $14–16^h$: Vorlesungen bzw. Gruppenarbeit oder Disputation („si circulus aut scabellum habeatur", an Montagen, Mittwochen und Freitagen); 16^h: Freizeit („tempus indifferens in silentio"); $16.30^h–18.00^h$: Studium; 18^h: Antizipation von Matutin und Laudes (für die Majoristen) bzw. (für die Minoristen) Bußpsalmen und Lauretanische Litanei, an Samstagen und Marienfesten jedoch im Anschluß an die Psalmen Rosenkranzgebet; dann geistliche Lesung aus einem Buch, das vom „praefectus spiritualis" zugewiesen wurde; anschließend Abendessen nach der Ordnung des Mittagessens; dann Rekreation (recreatio modesta); 8^h: Allerheiligenlitanei, Vesper, Gewissenserforschung, Vorbereitung auf die Betrachtung des nächsten Tages; 9^h: Bettruhe.

An Erholungstagen (Donnerstagen) wurde erst um 6^h aufgestanden; von $8–9.30^h$ fand „für die, die es betrifft", ein Kolleg aus dem Kirchenrecht statt, die andern konnten studieren; nach einer halbstündigen Einübung in die hl. Zeremonien war Rekreationszeit bis zum Mittagessen; nachmittags war ein gemeinsamer Ausgang. An Erholungstagen konnte man auch musizieren oder Fremdsprachen lernen (Französisch, Italienisch).

Studium

Die genaue Einhaltung der Studienordnung und der Besuch der Vorlesungen waren „sub poena" verpflichtend. Die Vorlesungen sollten sich auf das wirklich Wichtige beschränken. In der Moraltheologie sollte man dem Probabiliorismus folgen. Das Passauer Statut legte sich ausdrücklich auf die Linie des Augustinismus fest (z. B. in Fragen der Erbsünde, der Gnadenlehre, der Rechtfertigung etc.). Regelmäßig sollten Wiederholungen und Disputationen über den Stoff stattfinden. Einmal monatlich fand an einem Sonntag von $16–17^h$ eine Defensio des Gelernten statt, zweimal im Jahr (am Montag nach dem Weißen Sonntag und am 1. September) wurde eine strenge Prüfung abgehalten. Die Bibliothek durfte nur mit Erlaubnis der Professoren benützt werden; gelesen werden sollte nur das, was die Professoren zur Lektüre bestimmten. Das Passauer Statut empfahl ausdrücklich die Lehrbücher bestimmter Autoren: für die Dogmatik Louis Habert, dessen „Theologia dogmatica et moralis" in 7 Bänden jansenistische Tendenzen zeigt[29]; für die Moraltheologie Paul-Gabriel Antoine S.J.[30]; für das Kirchenrecht Ludwig Engl OSB[31].

Vorstehung

Über die Zusammensetzung der Vorstehung läßt sich aus dem Passauer Statut ablesen, daß das Seminar unter Leitung eines Regens stand. In jedem Jahrgang sorgte ein aus den Reihen der Alumnen erwählter Präfekt für die Aufsicht beim Studium und bei den anderen Verrichtungen. Ein „praefectus spiritualis" kümmerte sich um die geistlichen Belange, u. a. leitete er die jährlichen Exerzitien.

Auf die Initiative des Dechanten Alexander Engl von Wagrain geht das sogenannte „Collegium Laureacense" zurück, eine 1762 in Enns errichtete Anstalt, die vor allem Neupriester auf die Seelsorge vorbereiten sollte[32]. Von allem Anfang an wurden aber auch Weihekandidaten aufgenommen. Die Leitung des Hauses und die Ausbildung der Alumnen lagen in den Händen von vier Vorgesetzten (Administrator, Spiritual, Theologieprofessor und Regens-Chori); die oberste Leitung behielt sich der Dechant persönlich vor. Die Alumnen sollten in all dem unterrichtet werden, was für ihr späteres Hirtenamt wichtig war. In eigenen praktischen Übungen wurden sie in der Hl. Schrift, den Kontroverslehren, der Sakramentenpastoral, der Predigtlehre und vor allem der Katechese unterwiesen. 1782 wurde die Anstalt nach Linz verlegt.

Die Statuten des Ennser Priesterhauses aus der Zeit um 1770 haben sich erhalten[33]. Sie zeigen weitgehende, vielfach wörtliche Übereinstimmung mit den Passauer Statuten, weshalb wir uns hier kurz fassen können. Das in seiner didaktischen Ausrichtung in vielfacher Hinsicht moderne Ennser Seminar bewahrte jedoch in der den Alumnen auferlegten Lebensordnung die ursprüngliche Strenge. Die Forderung nach gesittetem Benehmen in der Kirche wird damit begründet, „daß aller Augen auf die Kleriker gerichtet sind" und „schon der Schatten irgendeiner Verfehlung, den die Laien an den Klerikern bemerken, von ihnen als sehr großes Vergehen angesehen wird". Für Ausgänge wird ausdrücklich verlangt, daß, wenn nicht alle beisammen blieben, nur Priester mit Priestern, Majoristen mit Majoristen und die übrigen ebenfalls nur mit ihren Kollegen gehen sollten[34]. Was die Frömmigkeitsübungen betrifft, fällt auf, daß das Rosenkranzgebet im Ennser Statut nicht mehr vorkommt. Die jährlichen Exerzitien sollten jeweils drei Tage dauern. Auch vor dem Eintritt in den Seelsorgedienst waren Exerzitien zu machen. Ihre Leitung oblag dem Rektor oder einem eigens hierzu eingeladenen Priester.

Viel zurückhaltender sind die „Hauptgedanken zur Unterweisung der bischöflichen Alumnen", die 1789 vom bischöflichen Ordinariat in Linz erlassen wurden[35]. Sie bedienen sich übrigens, zum Unterschied von allen bisher behandelten Statuten, der deutschen Sprache. Sie sollten die Lebensweise jener regeln, die nach Abschluß ihrer Ausbildung im Generalseminar in Wien in die Diözese zurückkehrten und nun noch eine unmittelbare Vorbereitung auf die pastorale Praxis erhielten. An Materien, mit denen die

Alumnen vertraut gemacht werden sollten, werden im einzelnen genannt: Katechisieren, Predigen, Beichthören, Krankenbesuche, Kirchenandachten, wobei (wie im Collegium Laureacense) genaue methodische Anleitungen zur Erarbeitung gegeben werden. Als typisch josephinisch darf man es u. a. ansehen, daß großer Wert darauf gelegt wurde, die angehenden Seelsorger darin zu unterweisen, wie sie die Christen von abergläubischen Praktiken und falschen Formen der Frömmigkeit (Wetterläuten, Rosenkränze, Kerzelbrennen) abbringen könnten. In diesem Zusammenhang sind auch die Anordnungen interessant, die darauf abzielen, daß neben den bischöflichen auch die landesfürstlichen Verordnungen genau zu studieren seien und man sorgfältig nachdenken solle, wie diese dem Volk nahegebracht werden könnten.

Der Tagesablauf wird im allgemeinen wie folgt geregelt: Man stand um ½ 6^{h} auf; dem Morgengebet um 6^{h} folgte eine kurze Betrachtung; dann war Messe, anschließend Matutin und Laudes. Von 8–9.30^{h} war „Betrachtung" des Gegenstandes, der am Abend „vor die Conferenz" zu bringen war (d. h. also eigentlich ein Studium). Von 9.30–10.30^{h} war „repetitio" des Studierten, von 10.30–11^{h} Breviergebet, von 11–12^{h} Freizeit, um 12^{h} Mittagessen, dann bis 15^{h} Freizeit, in der man auch ausgehen konnte. Von 15–17^{h} war abermals „repetitio", von 17–18.30^{h} „Conferenz" über den Gegenstand, auf den man sich am Vormittag vorbereitet hatte; von 18.30–19^{h} war Freizeit, um 19^{h} Abendessen, um 20.30^{h} Abendgebet und Gewissenserforschung, „nach 9^{h}" ging man zu Bett, „und es sind . . . alle Zusammenkünfte in den Zimmern untersagt".

Auch in diesem „Statut" ist der Tag geordnet, aber es fehlt die kleinliche und mißtrauische Grundtendenz. Vor allem ist viel mehr Freizeit als in anderen Seminarien vorgesehen. Es handelt sich überhaupt eher um eine Rahmenordnung, deren Konkretisierung den Oberen überlassen bleibt. Das kommt sowohl in der Bezeichnung „Hauptgedanken" als auch in folgender Formulierung zum Ausdruck: „Alle . . . Übungen *können* nach folgender Tag- und Wochenordnung schicklich eingeteilt werden." Die Regelung der Ausgänge wirkt viel freier. Diesbezüglich wird verfügt, daß täglich jeweils die Hälfte der Alumnen eine Stunde spazierengehen kann, an Sonntagen darf der Ausgang auch länger dauern. Bezüglich des Bettgehens ist man offenbar an keine genaue Zeit gebunden (nach 9^{h}). Das auswärts Speisen hängt allerdings auch in Linz von der Zustimmung des Rektors ab, ebenso der Besuch von Musikveranstaltungen und Theatervorstellungen. (Weder im Passauer noch im Ennser Statut war eine Möglichkeit für solche „divertimenta" vorgesehen.) Wirtshausbesuche waren allerdings grundsätzlich untersagt.

Regelungen über das Stillschweigen im Haus und über die Tischlesung finden sich nicht, was aber nicht sagen muß, daß nicht beides geübt worden wäre.

Während sich in Linz eine gewisse Lockerung der rigorosen Seminar-

disziplin feststellen läßt, hatte – nach einer josephinisch-jansenistischen Phase – Erzbischof Christoph Anton von Migazzi (1757–1803) in Wien versucht, die Zügel bei der Priesterausbildung wieder fest in seine Hand zu nehmen. 1758 hatte er das Alumnat gegründet[36]. Die Wende in seiner Ausrichtung hängt mit dem Verbot von N. Hontheims Buch „De statu ecclesiae" durch Papst Clemens XIII. zusammen und läßt sich ab etwa 1764 feststellen[37]. Migazzi, dem auch bisher schon daran gelegen war, eine Elitegruppe an Seelsorgern heranzubilden[38], geriet nun verschiedentlich in Konflikt mit der Theologischen Fakultät und mit der Seminarvorstehung, die seinen Gesinnungswandel nicht mitvollziehen konnten[39]. 1775 wurde der Exjesuit Josef Dissent als Seminarregens bestellt, um den bisherigen Kurs zu ändern. Migazzi trug ihm in Anwesenheit der Alumnen auf, dafür Sorge zu tragen, daß diese keine Kontakte zu den sog. „Rigoristen" (Jansenisten) im Domklerus sowie – außerhalb der Vorlesungen – zu den Universitätsprofessoren pflegten[40]. Ein Kanon von 15 erlaubten Büchern wurde aufgestellt, für jede andere Lektüre mußten die Theologen beim Erzbischof persönlich die Genehmigung einholen. Das Lesen nicht erlaubter Bücher bedingte die Entlassung aus dem Seminar. Sogar über die vor der Aufnahme ins Seminar gelesenen Bücher mußte man Rechenschaft ablegen. Der reaktionäre und autoritäre Kurs Migazzis läßt sich am besten in seinem Ausspruch ablesen: „Ich will gar keine gelehrten Priester, die Wissenschaft macht stolz, ich will fromme und unterwürfige Priester, die meinem Willen gehorchen und die Vernunft mit Maß gebrauchen."[41] Die Leitidee für die Alumnen sollte die „heilige Einfalt" sein.

1781 bestimmte Kaiser Joseph II. in der Person des Jansenisten und ehemaligen Seminarregens Melchior Blarer einen Oberaufseher über das Wiener Priesterseminar, was nicht gutgehen konnte. Es gab heftige Auseinandersetzungen mit Migazzi[42]. Durch die Gründung der Generalseminarien im Jahre 1783 lösten sich dann die Probleme von selbst.

Nach der Aufhebung der Generalseminare (1790) und dem mühsamen Neubeginn des Wiener Alumnats versuchte der alternde Migazzi abermals seine strenge Linie durchzusetzen. Die Theologen mußten das ganze Studienjahr, auch zu Weihnachten und zu Ostern, im Seminar verbringen. Die Ferien dauerten nur vom 1. September bis 15. Oktober[43]. 1793 wurde ein Subregens ernannt, und aus der Reihe der Alumnen wurden zwei Präfekten bestellt, die dem Regens als zusätzliche Überwachungsorgane zur Verfügung stehen sollten. Migazzi begründet seine Maßnahme wie folgt: „Dem Direktor könne ... unmöglich aufgebürdet werden, alles allein zu übersehen und im Musäo sowohl als in den einzelnen Zimmern der Alumnen stets gegenwärtig zu seyn." Die Präfekten sollten auch dafür Sorge tragen, „daß sich keiner durch unnötigen Putz, Modehüte, Schnallen und übertriebene Haarkrausen von den anderen unterscheide und daß am bestimmten Tag ... die klerikale Tonsur vom Barbier in Ordnung gebracht werde"[44]. Man kann daraus nicht nur ersehen, worauf damals Wert gelegt wurde,

sondern auch, welche Punkte offenbar Schwierigkeiten bereiteten. Die religiösen Übungen wurden ebenfalls von den Präfekten geleitet bzw. überwacht. Sie beteten im Museum das Morgengebet vor, gaben das Glockenzeichen zum Beginn der Messe und mußten um 12^h und 17^h den „Engel des Herrn" laut vorbeten[44]. Der ebenfalls 1793 bestellte Spiritual sollte u. a. fünfmal (!) im Jahr geistliche Übungen[45] abhalten, monatlich zweimal die Beichte der Alumnen hören und die tägliche Betrachtung leiten[46].

Damit sei die Materialdarbietung abgeschlossen. Versuchen wir wieder, ein Resümee zu ziehen.

Wenn wir den Lebensstil des „barocken" mit dem des „aufgeklärten" Seminars vergleichen, so überwiegt zunächst der Eindruck der Kontinuität. Geändert hat sich zwar die theologische Ausbildung, was die Lehrinhalte und die Stoffvermittlung betrifft, gleich geblieben ist jedoch im allgemeinen die strenge Disziplin hinter den Seminarmauern. Es wirkt doch etwas überraschend, daß auch im Zeitalter der Aufklärung, das ja den Menschen aus seiner Unmündigkeit befreien wollte, das Leben erwachsener Menschen in so hohem Maße auf Schritt und Tritt geregelt wurde. Die strenge Aszese kommt u. a. auch weiterhin darin zum Ausdruck, daß im Tagesablauf kein Frühstück vorgesehen war.

Fragen wir nach bestimmenden Einflüssen, so wird man zunächst wieder auf das jesuitische Erziehungsmodell, insbesondere auf das des Collegium Germanicum, verweisen dürfen. Der Passauer Bischof Leopold Ernst von Firmian (1763–1783), der die Seminarstatuten von 1764 eigenhändig niederschrieb[47], hatte ebenso am Germanikum studiert[48] wie der Ennser Dechant Engl von Wagrain[49]. Auf die Abhängigkeit der Passauer und Ennser Statuten voneinander wurde schon hingewiesen; wahrscheinlich stehen beide ganz wesentlich unter dem Einfluß Engls[50]. Aber auch Erzbischof Migazzi in Wien war Germaniker[51] und konnte auf Dauer nicht über den Schatten seiner eigenen Erziehung springen. Es ist nicht nötig, hier noch einmal die typischen Merkmale jesuitischer Internatsausbildung anzuführen; ergänzend sei nur vermerkt, daß z. B. im Passauer Statut ausdrücklich erwähnt wird, daß sich die Seminaristen mit Sie anreden mußten, Partikularfreundschaften strikt abgelehnt wurden und die Ausgänge einzelner nur in Begleitung eines „socius" erfolgen durften. In Enns wird besonders auch die „separatio" unter den Seminaristen betont; es sollten, im Falle der Aufteilung in Gruppen, nur Priester mit Priestern, Majoristen mit Majoristen und Minoristen mit Minoristen zusammensein.

Umgekehrt zeichnet sich im 18. Jahrhundert auch eine deutliche Absetzbewegung vom jesuitischen Erziehungsmonopol ab. Sowohl das von Erzbischof Migazzi in Wien (1758) als auch jenes von Fürstbischof Thun in Passau (1762) eingerichtete Alumnat hatten z. B. den Zweck, die Ausbildung der Weltpriester nicht mehr den Jesuiten zu überlassen, sondern sie in die eigenen Hände zu übernehmen[52]. Thun hatte übrigens auch schon als Bischof von Gurk seine bei den Jesuiten in Graz studierenden Alumnen von

dort abberufen und für sie ein eigenes Alumnat eingerichtet[53]. Auch der Passauer Bischof Firmian hatte seine Reserven gegenüber den Jesuiten[54], während Migazzi ab ca. 1764 wieder zu einer jesuitenfreundlichen Tendenz zurückfand. Mit der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) und in Österreich mit der Einrichtung der staatlichen Generalseminare (1783) war eine grundlegend andere Situation gegeben. Die Generalseminare, die schon 1790 wiederaufgehoben wurden und in diesem Aufsatz nicht behandelt werden, hatten den Versuch dargestellt, die Heranbildung des Klerus von den Bischöfen auf den Staat zu übertragen.

Ein wichtiger Einfluß auf das Seminarleben des 18. Jahrhunderts ging, wie Konrad Baumgartner beobachtet hat, auch vom Jansenismus aus[55], ja der Rigorismus der Jansenisten hat bezüglich der Seminarerziehung gegenüber dem jesuitischen System eher noch verschärfend gewirkt. Die entscheidende Programmschrift stellte Jan Opstraets „Theologus Christianus" dar, 1762 neu herausgegeben von Fürstbischof Thun unter dem Titel „Ratio studiorum ac vitae theologi Christiani"[56].

Jansenismus und Josephinismus begegnen einander in der Bekämpfung des Aberglaubens und barocker Frömmigkeitsformen. Dieser Aspekt wird besonders im Linzer Seminar betont. Das Rosenkranzgebet wird hier z. B. direkt abgelehnt, aber auch im Ennser Statut bleibt es unerwähnt.

Daß der Erziehungsstil im Linzer Seminar etwas liberaler wirkt, hängt sicherlich mit der Person des aufgeklärten Bischofs Joseph Anton Gall (1788–1807)[57] zusammen, aber auch mit dem Umstand, daß wir es hier mit einer Institution zu tun haben, die für Personen bestimmt war, die nach ihrer Ausbildung am Wiener Generalseminar in die Diözese zurückkehrten.

Auch für die Seminare der Aufklärungszeit gilt, daß es sich durchwegs um Anstalten handelte, die für eine kleine Zahl von Alumnen (um 20) bestimmt waren[58]. Insofern darf ihre Wirkung nicht überschätzt werden. Die hohe Zeit für das tridentinische Seminar war erst das 19. Jahrhundert. Nun gelang die weithin einheitliche Ausbildung eines Diözesanklerus. Das ist aber nicht mehr Gegenstand dieses Aufsatzes.

[1] *J. Alberigo* u. a. (Hrsg.), Conciliorum oecumenicorum decreta (Bologna ^{3}1973) 750–753.

[2] „Die Geschichte des Tridentinischen Priesterseminars ist noch nicht geschrieben", stellte H. Jedin 1964 fest. Daran hat sich trotz verschiedener Einzelstudien bis heute nichts geändert. Als allgemeine Einführung vgl. man: *H. Jedin,* Domschule und Domkolleg. Zum Ursprung des Trienter Priesterseminars, in: Trierer Theologische Zeitschrift 67 (1958) 210–223; *ders.,* Die Bedeutung des Tridentinischen Dekretes über die Priesterseminare für das Leben der Kirche, in: Theologie und Glaube 54 (1964) 181–198; *H. Tüchle,* Das Seminardekret des Trienter Konzils und Formen seiner geschichtlichen Verwirklichung, in: Theologische Quartalschrift 144 (1964) 12–30; *E. Hegel,* Organisationsformen der diözesanen Priesterausbildung in Deutschland. Grundlinien ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: *W. Corsten* u. a. (Hrsg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Joseph Kardinal Frings (Köln 1960) 645–666.

[3] Diese (von mir ergänzte) Liste folgt *A. Bauch,* Das Collegium Willibaldinum im Wandel der Jahrhunderte, in: Professoren d. Bischöfl. Phil.-theol. Hochschule Eichstätt (Hrsg.), 400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt (Eichstätt 1964) 26 Anm. 2. Zu den österreichischen Seminarien ist immer noch unentbehrlich *H. Zschokke,* Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich (Wien–Leipzig 1894).

[3a] Man vgl. z. B. *A. Minke,* Eupens erstes Gymnasium für Jungen: die napoleonische „École secondaire" (1809–1817), in: Geschichtliches Eupen 21 (1987) 91–124, hier bes. 120 f.

[4] *J. Freiseisen,* Das Priesterseminar und die theologische Diözesanlehranstalt in Brixen, in: *Zschokke* (Anm. 3) 688–724, hier 692–696. Zu Bischof Spaur vgl. *J. Obersteiner,* Die Bischöfe von Gurk 1072–1822 (Klagenfurt 1969) 332–350; *J. Gelmi,* Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols (Bozen 1984) 142–149.

[5] Ms. im Archiv des Priesterseminars Brixen; Teilabdruck bei *Zschokke* (Anm. 3) 694–696.

[6] *J. Gelmi,* Kirchengeschichte Tirols (Innsbruck–Wien und Bozen 1986) 122 berichtet von einer 1766/67 erfolgten Statutenänderung. Gerade die von ihm angeführten Beispiele erweisen jedoch Übereinstimmung mit dem Statut von 1607, so daß wir annehmen dürfen, daß dieses bis zur Aufhebung des Seminars im Jahre 1807, also durch 200 Jahre, im wesentlichen unverändert Gültigkeit hatte.

[7] *Zschokke* (Anm. 3) 693 f.

[8] *I. Rieder,* Das fürsterzbischöfliche Priesterseminar zu Salzburg, in: *Zschokke* (Anm. 3) 613–667.

[9] *Rieder* (Anm. 8) 623.

[10] Zu Seminar und Persönlichkeit des Gründers vgl. *O. B. Roegele,* Damian Hugo von Schönborn und die Anfänge des Bruchsaler Priesterseminars, in: Freiburger Diözesan-Archiv 71 (1951) 5–51; *ders.,* Das Priesterseminar zu Bruchsal (1724–1804), in: St. German in Stadt und Bistum Speyer. Ein Beitrag zur Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars Speyer (Speyer 1957) 110–139.

[11] Alle Dokumente gedruckt in der an erster Stelle genannten Abhandlung von *Roegele* (Anm. 10).

[12] Veröffentlicht von *E. Reiter* in: Collegium Willibaldinum (Anm. 3) 335–352.

[13] Hinweise bei *W. Klausnitzer,* Das Jesuitenkolleg in Bamberg im Zusammenhang des Ausbildungsprogramms der Gesellschaft Jesu, in: Seminarium Ernestinum. 400 Jahre Priesterseminar Bamberg (Bamberg 1986) 87–111, hier bes. 100–103.

[14] *H. Wiesner,* Die Priesterausbildung im Schatten von Aufklärung und Säkularisation, in: Seminarium Ernestinum (Anm. 13) 112–170, hier 144.

[15] *L. Stamer,* Die ersten tridentinischen Seminare des Bistums Speier im 16. und 17. Jahrhundert, in: St. German in Stadt und Bistum Speyer (Anm. 10) 103–109.

[16] *Tüchle* (Anm. 2) 15–17, 25. Zur Lebensordnung am Collegium Germanicum vgl. *A. Steinhuber,* Geschichte des Kollegium Germanicum Hungaricum in Rom. 2 Bde. (Freiburg i. Br. [2]1906), hier u. a. Bd. 2, 163–179; *J. Schröteler,* Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts (Freiburg 1940).

[17] *Steinhuber* (Anm. 16) Bd. 1, 340; Bd. 2, 343–345.

[18] *Obersteiner* (Anm. 4) 333.

[19] *Steinhuber* (Anm. 16) Bd. 2, 436 Anm. 1.

[20] *P. Schmidt,* Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56) (Tübingen 1984) 289.

[21] *Steinhuber* (Anm. 16) Bd. 1, 323; Bd. 2, 435 f. S. 436 schreibt Steinhuber: „Die Regeln des Germanicum blieben im Seminar von Salzburg fortdauernd in Kraft, sogar diejenige, welche den Neueintretenden eine vierzigtägige Probezeit vorschrieb."

[22] *F. Martin,* Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (1587–1812) (Salzburg [3]1966) 85.

[23] *Steinhuber* (Anm. 16) Bd. 2, 429.

[24] *K. Baumgartner,* Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklä-

rung und Restauration (= Münchener Theologische Studien. I. Hist. Abt. 19. Bd.) (St. Ottilien 1975) 109–111.

25 *Steinhuber* (Anm. 16) Bd. 2, 432; *Schmidt* (Anm. 20) 297.

26 Ebd. Bd. 2, 424–439.

27 Zitiert bei *Schmidt* (Anm. 20) 51.

28 Archiv des Bistums Passau Nr. 09846, gedruckt bei *J. A. Rotermundt,* Geschichte der Begründung des Klerikal-Seminars in Passau (Passau 1833) 8–14; *F. X. Riemer,* 100 Jahre Priesterseminar und Priestererziehung in Passau (Passau 1928) 159–173.

29 LThK 4 (²1960) 1297 f.

30 LThK 1 (²1957) 662.

31 LThK 3 (²1959) 875.

32 *R. Zinnhobler,* Das „Collegium Laureacense" – das erste Priesterseminar im Lande ob der Enns, in: *ders.,* Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz (Linz ²1978) 127–138.

33 Ediert bei *R. Zinnhobler,* Das „Collegium Laureacense" und seine Statuten, in: Jahresbericht Kollegium Petrinum 68 (1971/72) 3–60, mit einer deutschen Übersetzung von Karl Füglister.

34 Ebd., 48.

35 Papierlibell im Ordinariatsarchiv Linz, Fakultätsarchiv.

36 *L. Mathias,* Das Wiener Priesterseminar. Seine Entstehung im Jahre 1758 und sein Wandel durch die Jahrhunderte. Kirchengeschichtl. Diss. (Maschinenschrift) (Wien 1975).

37 Ebd., 38.

38 Ebd., 36.

39 Ebd., 45.

40 Ebd., 51.

41 Ebd., 52.

42 Ebd., 54 f.

43 Ebd., 93.

44 Ebd., 95.

45 Es handelte sich dabei wohl um eine Art Einkehrtage.

46 *Mathias* (Anm. 36) 97.

47 *A. Leidl,* Die Bischöfe von Passau 739–1968 in Kurzbiographien (Passau ²1978) 44.

48 *Schmidt* (Anm. 20) 242.

49 Ebd., 239.

50 *Baumgartner* (Anm. 24) 114 Anm. 53.

51 *Schmidt* (Anm. 20) 276.

52 *Mathias* (Anm. 36) 28 f.; *Baumgartner* (Anm. 24) 111 f.

53 *Obersteiner* (Anm. 4) 455 f.

54 Wie Anm. 47.

55 *Baumgartner* (Anm. 24) 110–112.

56 Ebd., 111 mit Anm. 45.

57 Zu ihm *H. Hollerweger,* Joseph Anton Gall, in: *R. Zinnhobler* (Hrsg.), Die Bischöfe von Linz (Linz 1985) 32–57.

58 Vgl. z. B. die Statistik bei *Mathias* (Anm. 36) 56.

Der „belgische" Episkopat nach 1648 – ein Vergleich

Von ALFRED MINKE

I. Der geographische Rahmen

Die kirchliche Einteilung der spanischen Niederlande zu Beginn des 16. Jahrhunderts ging im wesentlichen auf die Römerzeit und das Frühmittelalter zurück. Weder war sie an die wechselnden politischen Gegebenheiten angepaßt worden, noch hatte man die im Laufe des Mittelalters entstandene Sprachgrenze und den Bevölkerungszuwachs berücksichtigt. Außerdem hingen die sechs Diözesen – Lüttich, Tournai, Cambrai, Arras, Thérouanne und Utrecht – von den „ausländischen" Metropolen Köln und Reims ab[1].

Die seit dem 13. Jahrhundert wiederholt vorgebrachten Reformvorschläge drangen vor allem wegen ihrer ausschließlich politischen Beweggründe in Rom beziehungsweise Avignon nicht durch[2]. Erst unter König Philipp II. (1556–98) wurde die seit langem überfällige Neugliederung der niederländischen Bistümer endlich energisch in Angriff genommen. Zwar ließ sich auch der spanische Monarch zum Teil von politischen Erwägungen leiten, doch stand angesichts des erfolgreichen Vordringens der Reformation die Sorge um den katholischen Glauben eindeutig im Vordergrund seiner Überlegungen[3].

Durch die Bulle Super Universas vom 12. Mai 1559 errichtete Papst Paul IV. 14 neue Bistümer, die zusammen mit vier der alten, erheblich verkleinerten Diözesen in drei ebenfalls neu geschaffene Kirchenprovinzen zusammengefaßt wurden. Die französischsprachigen Bistümer Tournai, Arras, Saint-Omer und Namur waren Suffragane von Cambrai; Antwerpen, Herzogenbusch, Gent, Brügge, Ypern und Roermond unterstanden der Metropole Mecheln, deren Erzbischof auch Primas der Niederlande war; die nördlich der Maas- und Rheinmündung gelegene Kirchenprovinz Utrecht schließlich umfaßte neben dem Erzbistum gleichen Namens die Bistümer Haarlem, Middelburg, Leeuwarden, Deventer und Groningen[4]. Rund 250 Pfarren in den östlichen Landesteilen gehörten allerdings weiterhin zum Reichsbistum Lüttich, das im Kölner Metropolitanverband blieb[5]. Eigenartigerweise wurde das unter sechs Bistümer aufgeteilte Herzogtum Luxemburg[6] von der diözesanen Neugliederung nicht berührt.

Die in vieler Hinsicht mustergültige Regelung von 1559 verlor infolge des 1568 ausgebrochenen Aufstands der Niederlande gegen die spanische Herrschaft erheblich an Wirkung. In den sieben großenteils protestantischen Nordprovinzen war seit 1574 jeder katholische Kult verboten. Die Kirchenprovinz Utrecht brach zusammen, die Seelsorge an den noch im-

mer zahlreichen Katholiken wurde unter der Leitung eines Apostolischen Vikars notdürftig aufrechterhalten. Nach dem Westfälischen Frieden, der die Selbständigkeit der „Vereinigten Provinzen der Niederlande" anerkannte, ging auch das Bistum Herzogenbusch unter. Eine größere Anzahl von Pfarren der Diözesen Antwerpen, Brügge, Gent und Roermond unterstanden nunmehr im politischen Bereich den „Generalstaaten" in Den Haag.

Die Eroberungskriege Ludwigs XIV. zogen weitere Veränderungen nach sich. Infolge der Friedensverträge von Aachen (1668) und Nimwegen (1678) fielen Tournai, Cambrai und Ypern an die französische Krone. Während das Gebiet des Erzbistums Cambrai im Anschluß an die Friedensregelung von 1713–1715 bei Frankreich verblieb, kam der größere Teil der Diözesen Tournai und Ypern, einschließlich beider Bischofssitze, an die jetzt österreichischen Niederlande. Mit Geldern fiel außerdem ein Drittel der Pfarren des Bistums Roermond an Preußen. Bis zum Ende des Ancien Régime wurden umfassende Anpassungen der Diözesangrenzen an die neuen politischen Verhältnisse nicht mehr vorgenommen.

Im folgenden behandele ich den Episkopat der Diözesen Mecheln, Antwerpen, Brügge, Gent, Namur, Roermond, Tournai und Ypern. Zwei Zeitabschnitte sind zu berücksichtigen: die von 1648–1714 unter spanischer, die von 1714–1797 unter österreichischer Herrschaft. Ein Vergleich mit der Situation im benachbarten Reichsbistum Lüttich läßt Unterschiede sichtbar werden, die sowohl den Ernennungsmodus der Bischöfe als auch ihre Person betreffen.

II. Die Bischöfe der spanischen Zeit

a) *Auswahlmodus*

Das Tridentinum war von der Statthalterin Margareta von Parma am 11. Juli 1565 mit der Vorbehaltsklausel „unbeschadet der königlichen Rechte" angenommen worden[7]. Tatsächlich war die Nomination der Kandidaten für das Bischofsamt in den Niederlanden und der Franche-Comté schon seit Papst Leo X. ein Vorrecht des jeweiligen Landesherrn. Bei der Errichtung der neuen Bistümer hatte der Heilige Stuhl dieses Privileg ausdrücklich bestätigt und 1562 sogar auf die Konsistorialbenefizien, Abteien und Priorate ausgedehnt. Bei dieser Gelegenheit hatte sich Philipp II. verpflichtet, für eine ausreichende Dotierung der Bischöfe zu sorgen und nur solche Kandidaten in Vorschlag zu bringen, die den Anforderungen des Kirchenrechts entsprachen.

Gemäß den Bestimmungen des Trienter Konzils hatten die Diözesansynoden von Cambrai und Mecheln 1565, 1570 und 1585 die Form der Informativprozesse festgelegt. Diese Bestimmungen waren durch die Konsti-

tutionen Onus Apostolicae Gregors XIV. (15. Mai 1591) und Si Processus Urbans VIII. hinfällig geworden.

Nach 1648 vollzog sich die Ernennung eines Bischofs in den Spanischen Niederlanden demzufolge in drei Phasen. Der König – Philipp IV. (1621–65) und nach ihm Karl II. (1665–1700) – bezeichnete einen Kandidaten; seiner Entscheidung gingen Konsultationen der Brüsseler Regierungsstellen voraus. Sodann leitete der Internuntius – die Nuntiatur in Brüssel war 1633 aufgehoben worden[8] – den Informativprozeß ein; dabei war es ihm gestattet, die Prozedur teilweise von einem „Kommissar" abwikkeln zu lassen. Nach Prüfung der Untersuchungsergebnisse durch die Kurie fanden im Konsistorium zuerst die Präkonisierung und schließlich die Ernennung des Kandidaten statt.

Abweichungen von diesem Schema kamen in den Bistümern Tournai und Ypern vor, wo der französische König zeitweise das Nominationsrecht ausübte. Die Durchführung der Informativprozesse oblag in diesem besonderen Fall der Pariser Nuntiatur; sie hatten im allgemeinen recht summarischen Charakter.

Der von Urban VIII. vorgeschriebene Fragenkatalog zur Person des Kandidaten und zur Lage der Diözese hatte zwar einerseits den Vorteil, die Informativprozesse zu vereinheitlichen, doch zwängte er anderseits die Zeugenaussagen in eine stereotype Form, die nur in Ausnahmefällen ausführlichere und persönlich gefärbtere Darstellungen ermöglichte. Eventuelle Fehler und Schwächen des Kandidaten fanden fast nie Erwähnung, was u. a. darauf zurückzuführen ist, daß die Zeugen im allgemeinen aus dem Freundes- oder Bekanntenkreis des designierten Bischofs stammten. Nichtsdestoweniger bilden die von L. Jadin veröffentlichten Informativprozesse für die Niederlande, Lüttich und die Franche-Comté eine hervorragende Quellensammlung[9], die vor allem zur Biographie der „belgischen" Bischöfe zahlreiche Hinweise birgt und so gewisse Auswahlkriterien erahnen läßt.

Die Translationen bedürfen einer besonderen Anmerkung. Vor allem bei der Besetzung des erzbischöflichen Stuhls von Mecheln und des Bistums Gent schien die spanische Krone auf solche Kandidaten Wert zu legen, die bereits als Oberhirten eines kleineren Bistums Erfahrung sammeln konnten. Drei der sechs Bischöfe von Gent und drei von vier Mechelner Erzbischöfen hatten bereits vor ihrer Ernennung ein Bischofsamt in den Niederlanden bekleidet. Bevorzugtes „Übungsgelände" für höhere Aufgaben war die kleine, unzureichend dotierte und von mehreren Landesherrn abhängige Diözese Roermond; drei ihrer fünf Oberhirten wurden auf andere Bischofsstühle berufen. Allerdings verlor auch Namur zwei seiner vier Bischöfe durch Translation.

b) *Auswahlkriterien*[10]

Eine statistische Auswertung der Informativprozesse macht gewisse Anforderungen deutlich, denen die Kandidaten für das Bischofsamt genügen mußten.

Zuerst ist das Lebensalter zu erwähnen. Bei ihrem ersten Amtsantritt waren die nach 1648 vom spanischen König ernannten niederländischen Bischöfe durchschnittlich 52 Jahre alt. Nur zwei von insgesamt 24 waren bei ihrer Ernennung jünger als 40 Jahre; ebenfalls eine Ausnahme bildete die 1677 erfolgte Berufung des bereits 74jährigen Aubert Van den Eede auf den Antwerpener Bischofsstuhl.

Was die Studien anbelangt, so hatten nur zwei Bischöfe – es handelte sich im übrigen um Ordensleute[11] – keine Universität besucht. Elf hatten den Grad eines Lic. iur., einer eines Lic. theol. erworben. Dr. theol. waren drei, Dr. iur. zwei der Kandidaten. Einer hatte sein Studium mit dem Bakkalaureat abgeschlossen, fünf hatten die Universität ohne akademischen Grad verlassen. Die am meisten genannte Hochschule war naturgemäß Löwen – sie wurde in 14 Fällen als Studienort angegeben –; Douai wurde dreimal, Rom, Wien, Mainz, Ingolstadt und Dôle je einmal erwähnt.

Mit Ausnahme der drei Ordensleute gehörten die Kandidaten einem Dom- oder Stiftskapitel an. Die Hälfte unter ihnen bekleidete zudem ein Amt in einer Diözesanverwaltung. Drei der künftigen Bischöfe hatten an der Universität Löwen eine Lehr- oder Verwaltungstätigkeit ausgeübt. Mehrere waren Mitglied eines politischen Gremiums.

Die soziale Herkunft der Kandidaten läßt sich nicht immer mit letzter Klarheit bestimmen. Adlige und Bürgerliche hielten sich die Waage. Nicht selten hatte der Vater des Erwählten Verantwortung in Politik, Justiz oder Verwaltung getragen.

Die geistlichen Eigenschaften der Anwärter auf das Bischofsamt treten nur in Umrissen hervor. Einen hohen Stellenwert räumten die Zeugen der häufigen frommen Feier des Meßopfers ein; besonders unterstrichen wurde, wenn dies „auch an Wochentagen" und bei Arbeitsüberlastung geschah. Hier ist hervorzuheben, daß alle Kandidaten zum Zeitpunkt ihrer Bezeichnung durch den König bereits seit langem die Priesterweihe empfangen hatten, die meisten übrigens im Alter von 22 bis 28 Jahren; nur in vier Fällen lag das Alter bei der Priesterweihe zwischen 30 und 33 Jahren; die 43 Jahre des 1658 auf den Bischofsstuhl von Roermond berufenen Eugen Albert d'Allamont bildeten eine Ausnahme.

Hin und wieder bescheinigten die Zeugen einem Kandidaten „Großzügigkeit", „Eifer", rhetorische Talente, Umsicht und Diskretion, Beobachtung der Residenzpflicht, einen „wachen Geist", große Schaffenskraft sowie Erfahrung in Verwaltungsdingen. Auch wurde manchmal erwähnt, daß der Kandidat „Häretiker" zum „wahren Glauben" zurückgeführt habe. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts fand natürlich auch die jansenisti-

sche Kontroverse ihren Niederschlag, sei es, indem die Rechtgläubigkeit eines Kandidaten ausdrücklich bestätigt wurde, sei es, daß diesbezüglich Zweifel angemeldet wurden. Letzteres kam jedoch nur zweimal vor[12].

In einem Land, wo Flämisch, Französisch und Deutsch gebräuchlich sind, wurde selbstverständlich auch die Kenntnis der in dem vakanten Bistum vorherrschenden Sprache (bzw. Sprachen) hervorgehoben. Diesem Kriterium maß die spanische Krone augenscheinlich große Bedeutung bei. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die Kandidaten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, aus den Niederlanden stammten.

Faßt man alle Kriterien zusammen, so sollte der „ideale" Kandidat um die 50 Jahre alt, Priester und Kanoniker sein, einen akademischen Grad besitzen, sprachengewandt, fromm und streng rechtgläubig sein; die soziale Herkunft spielte eine untergeordnete Rolle.

Vergleicht man dieses Bischofsbild mit dem im Reichsbistum Lüttich während des Ancien Régime vorherrschenden, sind die Unterschiede augenfällig. Hier wählten die Domkapitulare einen der ihren zum Fürstbischof. Dieser gehörte dem europäischen Hochadel oder zumindest einer einheimischen Adelsfamilie an. Weder ein akademischer Grad noch die Priesterweihe wurden als unabdingbare Voraussetzungen für eine Wahl angesehen. Auch das Alter war zweitrangig. Das Fürstbistum nahm im internationalen Kräfteverhältnis eine wichtige Stellung ein und benötigte in erster Linie einen Herrscher, der die geistlichen Aufgaben seines Amtes dann einem Weihbischof übertrug.

c) *Ein Beispiel: Eugen Albert d'Allamont*[13]

Die Gestalt des fünften Bischofs von Roermond und späteren Oberhirten von Gent ist sicherlich in mancher Hinsicht untypisch. Dies beweist, daß die im vorigen Abschnitt aufgelisteten Kriterien nicht immer uneingeschränkt angewandt worden sind und Beziehungen eines Kandidaten mitunter den Ausschlag für seine Ernennung gegeben haben.

Daß d'Allamont darüberhinaus besondere Qualitäten besessen haben muß, zeigen die fast enthusiastischen Aussagen anläßlich seiner Ernennung zum Bischof von Gent. Ausführlich und in recht persönlichen Worten schildern die Zeugen seine Tätigkeit in Roermond, so daß die Vermutung naheliegt: hier war ein Bischof am Werk, der in der Beurteilung von Klerus und Volk als beispielhaft angesehen wurde.

Eugen Albert d'Allamont, Graf von Brandeville, Baron von Busy, Herr von Allamont und Malandry, Ansart und Blagny wurde 1609 als Sohn des Johann d'Allamont und der Agnes von Merode in Brüssel geboren. Im Beisein der „Erzherzöge" Albert und Isabella spendete Kardinal Alfons von Cueva ihm die Taufe. Diese hohe Ehre verdankte der Täufling unzweifelhaft seinem Vater, der als Gouverneur von Montmédy in Diensten der spa-

nischen Krone stand. Im ersten Informativprozeß wird unterstrichen, daß die Familie d'Allamont „sehr christlich" sei und viele Geistliche hervorgebracht habe. Der junge Eugen Albert absolvierte zuerst humanistische Studien in Luxemburg, Trier und Mainz; danach besuchte er die Universität Löwen, ohne jedoch einen Grad zu erwerben. Dann schlug der die Militärlaufbahn ein, die er erst 1648, nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft, aufgab. Am 20. September 1654 empfing er die Priesterweihe. Bei der Belagerung von Montmédy durch die Franzosen im Jahre 1657 nahm sich Eugen Albert d'Allamont, der zur Hochzeit seines Bruders in die Stadt gekommen war, in vorbildlicher Weise der Verwundeten und Sterbenden an. Nachdem sein Bruder, der die Festung befehligte, gefallen war, übernahm er selbst die Leitung des letztendlich erfolglosen Abwehrkampfes. Dieses mutige Eintreten für die Rechte der spanischen Krone dürfte seiner weiteren Laufbahn sicherlich förderlich gewesen sein.

Am 15. März 1658 nominierte König Philipp IV. d'Allamont zum Bischof von Roermond. Mit einer Dotation von 4 000 Gulden sowie von Naturalien – die Einkünfte der Erzdiözese Mecheln beliefen sich auf 33 000, die des Fürstbistums Lüttich gar auf 170 000 Gulden – war dieser Sprengel nicht sehr begehrt, doch schien d'Allamont daran keinen Anstoß zu nehmen. Am 31. März 1659 erfolgte die päpstliche Verleihung mit Erteilung der Dispens für den fehlenden Doktorgrad. Die Bischofsweihe empfing er am 24. August des gleichen Jahres aus den Händen seines zum Erzbischof von Mecheln aufgestiegenen Vorgängers. Nachdem das Bistum Gent 1665 frei geworden war, bemühte d'Allamont sich mit Erfolg um diesen Sprengel. Daraufhin übertrug Karl II. ihm am 1. Februar 1666 die Leitung dieser mit 40 000 Gulden reichlich dotierten Diözese. Schon am 7. Juni des gleichen Jahres erfolgte die Translation durch den Papst.

In Roermond sah man den Bischof nur ungern scheiden. Die beim Informativprozeß gehörten Zeugen – drei Priester und ein Laie – entwarfen ein sehr anschauliches Bild seiner siebenjährigen Wirksamkeit in diesem Bistum. Der Jesuit Theodor Maen, tätig am Kolleg von Roermond, berichtete, daß d'Allamont seinen Sprengel mit großem Eifer visitiert habe. Auf seinen Reisen habe er von vier Uhr früh bis zehn Uhr abends die Pfarrer und weltlichen Behörden zu Gesprächen empfangen. Eigenhändig habe er Truhen und sonstiges Mobilar, das unbefugt in den Kirchen abgestellt worden sei, wieder entfernt. Zur würdigen Ausstattung armer Gotteshäuser habe er aus eigenen Mitteln beigetragen. Das Sakrament der Firmung habe er bis zur völligen Erschöpfung gespendet. Jeden Tag wohne der Bischof dem Offizium in der Kathedrale bei. Seine Freigebigkeit sei erbaulich; bei dem großen Stadtbrand von 1665 habe sie zu Bewunderung Anlaß gegeben. Bei Pontifikalämtern habe er großen Wert auf den feierlichen Ablauf gelegt und eigens zu diesem Zweck Musikanten und Sänger bezahlt. Auch die anderen Zeugen äußerten sich sehr positiv. Unmittelbar nach der Brandkatastrophe sei d'Allamont durch die Straßen Roermonds gelaufen, über Trüm-

mer und Steinhaufen gesprungen, um die schwer geprüfte Bevölkerung zu trösten und Almosen zu verteilen. Einer an einem ansteckenden Fieber erkrankten Frau, die der zuständige Pfarrer nicht besuchen wollte, habe er persönlich die Sakramente gespendet. Die ihn aufsuchenden Pfarrer habe er an seinem Tisch bewirtet; seiner „familia" habe er Frömmigkeitsübungen und eine beispielhafte Disziplin verordnet. Er sei sogar in die unter protestantischer Herrschaft stehenden Gebiete gegangen, wo man ihn im übrigen gut empfangen habe; dort sei an manchen Orten seit 40 Jahren kein Bischof mehr gewesen. Manchmal habe er dem Volk gepredigt. Alle Zeugen waren sich einig: d'Allamont sei ein ausgezeichneter Bischof, zumal er die Rechte der Kirche in mehreren Prozessen energisch verteidigt habe.

L. J. Rogier hat den fünften Bischof von Roermond dagegen als eitlen, unbedeutenden Mann beschrieben, der die in ihn gesetzten hohen Erwartungen nicht erfüllt habe. W. J. Prick schwächt dieses harte und, so scheint mir, recht einseitige Urteil jedoch ab und hebt zu Recht die allgemeine Anhänglichkeit hervor, die d'Allamont in Roermond, das seinen Weggang aufrichtig betrauert habe, entgegengebracht worden sei.

d) *Die französischen Bischöfe*

Die zwischen 1670 und 1707 durch Ludwig XIV. nominierten Bischöfe von Tournai und Ypern stammten ausnahmslos aus französischen Adelsgeschlechtern. Alle besaßen den Doktorgrad. Drei der vier französischen Oberhirten von Tournai hatten bereits vor ihrer Berufung auf diesen Bischofsstuhl einer Diözese vorgestanden. Der 1689 vom König zum Bischof von Ypern bestimmte Martin von Ratabon war zuvor Generalvikar in Straßburg gewesen[14].

III. Die Bischöfe der österreichischen Zeit

Anders als für das 17. Jahrhundert liegt für diesen Zeitabschnitt der fast lückenlose Briefwechsel der Regierungsstellen vor[15]. Aufgrund dieser hervorragenden Quellenlage läßt sich die geistliche Personalpolitik der österreichischen Habsburger in den Niederlanden sehr genau nachzeichnen.

a) *Auswahlmodus und -kriterien*

Nach dem Ableben eines Bischofs forderte die Brüsseler Regierung zuerst dessen Amtsbrüder und das Domkapitel oder die Generalvikare der verwaisten Diözese beziehungsweise anderer vakanter Bischofssitze auf,

mindestens drei Kandidaten in Vorschlag zu bringen. Die erste, spontan und ohne vorherige Absprache zustandegekommene Kandidatenliste umfaßte im allgemeinen eine Vielzahl von Namen. Weitere Vorschläge wurden gelegentlich auch von den Provinzialständen und Einzelpersonen, allerdings unaufgefordert, eingereicht.

In einer zweiten Phase wurde die Meinung der für Kirchenfragen zuständigen Brüsseler Regierungsbehörde eingeholt. Seit 1725 war dies der sog. Privatrat[16] oder eine ad hoc geschaffene Kommission. Zu Beginn der Regierungszeit Maria Theresias wurde auch der Staatsrat gehört[17]. Im Jahre 1793 holte der Kaiser zudem erstmals die Meinung eines neuen Gremiums, der Ministerkonferenz, ein[18]. Das Gutachten des Privatrats jedoch war von entscheidender Bedeutung, und es ist demnach unerläßlich, die von dieser Behörde angelegten Maßstäbe näher zu erläutern:

1. Kandidaten, die nicht zumindest von einem Bischof vorgeschlagen worden waren, fanden keine Berücksichtigung.

2. Es kamen nur solche Persönlichkeiten in die engere Wahl, die eine Gewähr für ausreichendes Wissen, würdigen Lebenswandel und apostolischen Eifer boten. Die diesbezüglich von den Bischöfen abgegebene Wertung wurde sorgfältig überprüft.

3. Die Kandidaten sollten Untertanen „Ihrer Majestät" sein, die Sprache ihrer zukünftigen Diözesanen beherrschen und nicht durch eine ausgeprägt ultramontane Einstellung auffallen.

4. Translationen lehnte der Privatrat grundsätzlich ab; Bischöfen, die ihre Versetzung beantragten, unterstellten die Ratsmitglieder häufig eigennützige Motive. Folgerichtig fanden Kandidaten, die sich selbst bewarben, vor ihren Augen keine Gnade.

5. Kandidaten adliger Abstammung wurden eindeutig bevorzugt.

6. Für gewisse Diözesen formulierten die Ratsmitglieder besondere Bedingungen. Antwerpen und Gent waren reich dotierte Bischofssitze, deren Inhaber eine wichtige Rolle in der Ständeversammlung zu spielen hatten; hier legte der Privatrat Wert auf ein gewandtes, selbstbewußtes Auftreten und auf Freigebigkeit. Das Bistum Ypern umfaßte französisches Staatsgebiet, Roermond war von Protestanden umgeben; ein gedeihliches Wirken in diesen Bistümern setzte nach dem Dafürhalten des Rates bei den Kandidaten eine gewisse Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit voraus. Tournai schien dem Hochadel vorbehalten zu sein, aber auch für Mecheln wurde auf das Ansehen hingewiesen, das der Träger eines großen Namens bei der Bevölkerung genoß.

Das Gutachten des Privatrats lag dem Schlußbericht zugrunde, den der Generalstatthalter oder, im Verhinderungsfalle, der bevollmächtigte Minister nach Wien sandte. Im Gegensatz zu den Mitgliedern des Privatrats zeigte sich der Vertreter der Krone in Brüssel aus Gründen der Staatsräson eher zu Kompromissen bereit. Zwar akzeptierte er generell die vorgeschlagenen Kandidaten, ihre Reihenfolge hingegen sowie die hier und da geäu-

ßerten Vorbehalte fanden nicht immer seine ungeteilte Zustimmung. Daß sich ein Kandidat persönlich bewarb, war z. B. nach Auffassung des Gouverneurs kein Grund, ihn nicht zu berücksichtigen. Ultramontane Tendenzen beurteilte er mit Nachsicht, und auch die Sprachenkenntnisse betrachtete er als zweitrangig. Anläßlich der Besetzung des Bischofsstuhls von Gent bemerkte der Statthalter Karl von Lothringen am 20. März 1779, daß ein Bischof lediglich mit seinen Pfarrern korrespondiere und dies darüber hinaus in lateinischer Sprache; bei Visitationen begleite ihn zudem stets ein Mitglied der Diözesankurie[19].

In Wien wurde der Bericht des Generalstatthalters schließlich dem Obersten Rat der Niederlande beziehungsweise, ab 1753, dem Hof- und Staatskanzler vorgelegt. Wenn die Vorschläge des Privatrats und des Gouverneurs übereinstimmten, wurden sie im allgemeinen von den österreichischen Regierungsinstanzen übernommen. Bei Meinungsverschiedenheiten zwischen den Brüsseler Stellen entschied man sich häufig für den konzilianteren Standpunkt des Vertreters der Krone.

Die letzte Entscheidung lag beim Souverän. Nur in wenigen Fällen setzte dieser sich über die Vorschläge aus Brüssel hinweg. Während Kaiser Karl VI. (1714–1740) diese kommentarlos ratifizierte und im übrigen seit 1725 der Statthalterin, seiner Schwester Maria Elisabeth freie Hand ließ, legte Maria Theresia (1740–1780) großen Wert auf umfassende Information und bestand auf der Ausübung ihrer Rechte.

b) *Das Bischofsbild in den Niederlanden im 18. Jahrhundert*

Die in den Informativprozessen[20] enthaltenen Angaben zur Person der Anwärter auf das Bischofsamt ermöglichen es, die konkreten Auswirkungen der oben beschriebenen Personalpolitik zu verdeutlichen.

Gegenüber dem 17. Jahrhundert ging das Durchschnittsalter der Kandidaten zurück. Während der österreichischen Zeit lag es bei knapp 49 Jahren. Von insgesamt 31 Bischöfen waren fünf bei ihrer Ernennung jünger als 40, drei älter als 60 Jahre.

Hatten während der spanischen Zeit noch 58,3 % der Bischöfe die Universität Löwen besucht, so war diese Zahl jetzt rückläufig: in 15 Fällen – das sind 48,3 % – wurde die Brabanter Alma Mater als Studienort angegeben, Rom wurde viermal, Douai dreimal, Köln, Wien, Reims, die Sorbonne und Olmütz je einmal erwähnt. Elf Bischöfe waren Lic. iur., sechs Lic. theol., ebenfalls sechs Dr. theol. und je einer war Dr. iur. beziehungsweise Dr. phil.; zwei besaßen den Magistergrad. Es ist allerdings zu beachten, daß sechs Bischöfe jeweils zwei akademische Titel erworben hatten. Neun – darunter vier Ordensleute[21] – hatten keinen akademischen Grad.

Fast zwei Drittel der Kandidaten waren Mitglied eines Dom- oder Stiftskapitels. Mindestens 17 hatten in einer Bistumsverwaltung Erfahrung

sammeln können. Sechs waren als Lehrer oder in anderer Funktion mit der Universität Löwen verbunden. Einige hatten politische Ämter bekleidet.

Was die soziale Herkunft anbelangt, so waren die Adeligen mit annähernd 60 % in der Überzahl. Fast ein Drittel stammte nicht aus den Niederlanden.

Lediglich ein Kandidat war bei seiner Ernennung noch nicht Priester[22]; ein weiterer hatte die Priesterweihe erst mit 46 Jahren, ein anderer mit 32 Jahren empfangen. Die überwältigende Mehrheit aber hatte diesen letzten Schritt auf dem Weg zum Priestertum zwischen dem 22. und dem 29. Lebensjahr vollzogen.

Die Translationen wurden im 18. Jahrhundert seltener: vier Bischöfe übernahmen ein größeres Bistum in den Niederlanden, einer wurde nach Wiener Neustadt, ein anderer auf den erzbischöflichen Stuhl von Prag versetzt. Wie schon zur spanischen Zeit war die schlecht dotierte Diözese Roermond von den Abgängen am meisten betroffen; drei ihrer sieben Oberhirten wurden nach nur kurzer Amtszeit auf einen anderen Bischofssitz berufen.

c) *Ein Beispiel: Johann Robert Ghislain Caïmo*[23]

Der am 21. April 1711 in Brüssel geborene spätere Bischof von Brügge verlor schon früh seinen Vater, als dieser am Beginn einer vielversprechenden Militärlaufbahn stand. Die tiefgläubige Mutter erzog ihren Sohn nach dem Prinzip, daß eine vornehme Herkunft zu einem vorbildlichen Lebenswandel verpflichte. Nachdem der junge Caïmo in seiner Geburtsstadt die humanistischen Studien absolviert hatte, immatrikulierte er sich an der Universität Löwen und erwarb den Grad eines Lic. theol. Am 4. Juni 1735 empfing er in Mecheln die Priesterweihe.

In der Folgezeit übernahm Caïmo an der Universität Löwen einen Lehrstuhl und promovierte am 19. November 1743 zum Magister der Theologie. Wenig später ernannte die Fakultät ihn zu ihrem Regens; mehrmals bekleidete er das Amt des Rektors. Er erhielt Kanonikate in Löwen St. Peter und in der Erlöser-Kirche von Harelbeke.

Nach dem Tode des Bischofs von Brügge im Jahre 1753 setzte der Bischof von Namur ihn an die zweite Stelle seiner Kandidatenliste; das Domkapitel von Brügge nannte ihn an dritter Stelle; auf den Listen des Erzbischofs von Mecheln und der Bischöfe von Antwerpen, Ypern und Roermond nahm er den vierten Platz ein. Die Bischöfe von Gent und Tournai nannten seinen Namen nicht. Der Privatrat hingegen räumte Caïmo die zweite Stelle ein: er erfülle alle Bedingungen, heißt es in dem Gutachten, und außerdem sei es unerläßlich, einen der Krone ergebenen Priester zu bezeichnen, da der Bischof von Brügge in seiner Provinz einen großen Ein-

fluß auf die Verabschiedung der Steuern habe. Der bevollmächtigte Minister wußte seinerseits zu berichten, daß der an erster Stelle genannte Kandidat, der Genter Dompropst van Crombrugge, die Regierung gebeten habe, von seiner Ernennung abzusehen. Die Entscheidung Maria Theresias fiel Mitte September: sollte van Crombrugge auf seiner Weigerung bestehen, sei Caïmo zu ernennen[24].

Am 20. und 29. November befragte der Brüsseler Nuntius – die Nuntiatur war 1725 wieder eröffnet worden – die Zeugen. Zur Person Caïmos äußerten sich zwei Kollegen des Kandidaten: sie hoben vor allem dessen theologische Kenntnisse hervor[25]. Am 1. April 1753 erfolgte die päpstliche Ernennung des fast 43jährigen zum Bischof von Brügge. Am 6. Juni wurde er vom Kardinal-Erzbischof von Mecheln unter Assistenz der Bischöfe von Gent und Ypern konsekriert.

Auch als Bischof widmete sich Caïmo vor allem den Problemen der Katechese und des Unterrichts. Den Diözesankatechismus, der zahlreiche Fehler aufwies, ließ er gänzlich überarbeiten. Den Klerus hielt er immer wieder zur Unterweisung der Gläubigen an; oft predigte er selbst. Außerdem erließ er eine Reihe von Maßnahmen zur besseren Verwaltung der Kirchengüter. Seiner Initiative und z. T. auch seiner Freigebigkeit war die Gründung eines Hospitals in Ostende zu verdanken.

Getreu seinem Wahlspruch *Candide et fideliter* führte der Bischof ein einfaches Leben. Sein versöhnliches Wesen machte ihn bei allen beliebt. Johann Robert Ghislain Caïmo starb am 22. Dezember 1775 in seiner Bischofsstadt. Der Generalstatthalter beschrieb ihn in seinem Bericht an Maria Theresia als frommen, gewissenhaften und beispielhaften Hirten; den Überschuß seiner Einnahmen habe er immer wohltätigen Zwecken zukommen lassen; seiner Familie hinterlasse er nur das unbedeutende Erbteil, das er seinerzeit von ihr erhalten habe[26].

Schlußfolgernd sei festgestellt, daß die jeweiligen Landesherrn das ihnen zustehende Nominationsrecht im allgemeinen verantwortungsbewußt ausübten. Die Beurteilung des „belgischen" Episkopats in der Geschichtsschreibung ist durchweg sehr günstig[27]. Daß mancher Bischof den hohen Anforderungen nicht in allen Punkten gerecht wurde, erfahren wir aus gelegentlichen kritischen Bemerkungen der Regierungsstellen: der eine erschien im nachhinein als zu weltfremd[28], der andere fiel durch einen allzu aufwendigen Lebensstil[29] auf. Die große Mehrheit der Bischöfe bewältigte jedoch ihre kirchlichen Aufgaben hervorragend und nahm auch ihre Rolle in Staat und Gesellschaft entschieden wahr. Die Ergebenheit gegenüber dem Herrscher prägte ihr Handeln. Diese war allerdings, wie die Brabanter Revolution von 1789 zeigt, nicht grenzenlos. Zuerst zögernd, dann immer entschiedener unterstützte der Episkopat – mit Ausnahme des Bischofs von Tournai[30] – diese ständisch-konservative, gegen die überstürzten Reformen Josephs II. gerichtete Erhebung. Der Einmarsch der französischen Revolutionsheere im Jahre 1792 verhinderte eine Aufarbeitung dieses Konflikts

und verdrängte die in der belgischen Kirche aufgeworfenen Grundsatzfragen. 1794 besetzte die Republik zum zweiten Mal die Österreichischen Niederlande und das Fürstbistum Lüttich, deren Annexion am 1. Oktober 1795 vollzogen wurde. Zu diesem Zeitpunkt waren die Bistümer Brügge, Gent und Tournai unbesetzt; die Bischöfe von Antwerpen, Roermond und Ypern lebten ebenso wie der Lütticher Fürstbischof im Exil; lediglich der Bischof von Namur hatte seine Diözese nicht verlassen. Der Erzbischof von Mecheln seinerseits war nach kurzer Emigration wieder in die Niederlande zurückgekehrt. Auf die bald darauf einsetzende Auseinandersetzung mit der kirchenfeindlichen Politik des Direktoriums konnte der Episkopat demnach nur noch einen begrenzten Einfluß nehmen[31]. Im Anschluß an das am 15. Juli 1801 zwischen der französischen Regierung und dem Hl. Stuhl abgeschlossene Konkordat verzichteten die drei noch lebenden belgischen Bischöfe, im Gegensatz zum Fürstbischof von Lüttich, dem Wunsch des Papstes gemäß auf ihr Bistum[32]. Bei der kirchlichen Neuordnung der belgischen Departements wurden sie nicht mehr berücksichtigt[33].

1 *J. Deharveng,* Cartes des diocèses, archidiaconés, doyennés et paroisses (= E. de Moreau, Histoire de l'Eglise en Belgique, I. Zusatzband, Circonscriptions ecclésiastiques, chapitres, abbayes, couvents avant 1559) (Brüssel 1948).

2 *H. Pirenne,* Histoire de Belgique, 3 (Brüssel ^{4}1953) 411 f.

3 Siehe das grundlegende Werk von *M. Dierickx,* De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II, 1559–1570 (Antwerpen–Utrecht 1950) und vom gleichen Autor die diesbezügliche Quellensammlung, Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas (1521–1570), 3 Bde. (Brüssel 1960–1962).

4 Siehe die Karte bei *Dierickx,* De oprichting (Anm. 3). Für verschiedene Diözesen liegen außerdem Einzelkarten vor, z. B. *F. Jacques,* Le diocèse de Namur en mars 1561: Etude de géographie historique (Brüssel 1968); *ders.,* Le diocèse de Tournai (1690–1728) et ses divisions archidiaconales et Décanales de 1331 à 1789: Cartes de géographie historique (Brüssel 1973); *W. A. J. Munier,* Kerkelijke circumscriptie van de tegenwoordige provincie Limburg en omliggende gebieden (1559–1801) (= Historische Atlas van Limburg, II. Serie) (Assen–Amsterdam 1976).

5 Siehe die Karte von *A. Deblon,* Le diocèse de Liège en 1789: Carte et notice (Lüttich 1979).

6 Trier, Köln, Reims, Lüttich, Metz und Verdun.

7 Über die Einführung der Beschlüsse des Tridentinums siehe *F. Willocx,* L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège (Löwen 1929); *E. de Moreau,* Histoire de l'Eglise en Belgique, 5 (Brüssel 1952); weitere Literatur in Handbuch der Kirchengeschichte, 4 (Freiburg–Basel–Wien ^{3}1985) 534–537.

8 Siehe z. B. *J.* und *P. Lefevre,* Documents relatifs à l'admission aux Pays-Bas des nonces et internonces des XVIIe et XVIIIe siècles (Brüssel–Rom 1939), dort auch weitere Literatur.

9 *L. Jadin,* Procès d'information pour la nomination des évêques et abbés des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté d'après les Archives de la Congrégation Consistoriale, I. Teil: 1564–1637, in: Bulletin de l'Institut Historique belge de Rome 8 (1928) 1–263; 2. Teil: 1637–1709, ebd. 9 (1929) 1–321; 3. Teil: 1713–1794, ebd. II (1931) 1–345; *ders.,* Procès d'information pour la nomination des évêques et abbés des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté d'après les Archives de la Daterie (1631–1775), ebd. II (1931) 347–389; *ders.,* Les Actes de la Congrégation Consistoriale concernant les Pays-Bas, la principauté de Liège et la Franche-Comté, 1593–1797, ebd. 16 (1935) 1–622; *ders.,* Relations des Pays-Bas, de Liège et de

Franche-Comté avec le Saint-Siège d'après les „Lettere di vescovi" conservées aux Archives Vaticanes (1566–1779) in Bibliothèque de l'Institut Historique belge de Rome, 4 (1952); *ders.*, Relations des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté avec le Saint-Siège d'après les „Lettere di particolari" conservées aux Archives Vaticanes (1525–1796), ebd. II (1962).

10 *H. Lonchay – J. Cuvelier – J. Lefèvre,* Correspondance de la Cour d'Espagne, 6 Bde. (Brüssel 1921–1937) berücksichtigen vor allem die politischen und militärischen Aspekte der spanischen Zeit in den Niederlanden. Das Werk enthält zwar die Ernennungsschreiben der Bischöfe, doch fehlt jeder Hinweis auf die voraufgegangenen Konsultationen der Regierungsstellen. Die den Bischofsernennungen nach 1648 zugrundeliegenden Auswahlkriterien sind demzufolge, in Ermangelung neuerer Forschungen in Simancas, derzeit nur anhand der in den Informativprozessen gemachten Angaben in etwa zu ermitteln.

11 Von den 24 Bischöfen der spanischen Zeit gehören drei einem Orden an (je ein Dominikaner, Kapuziner und Rekollekte).

12 Bei Johann von Wachtendonck (Bischof von Namur von 1654–68, Erzbischof von Mecheln vom 22. März bis zum 25. Juni 1668) und Martin Pratz (Bischof von Ypern 1664–71); beide wurden jedoch vom Papst bestätigt.

13 Siehe Baron de Saint-Genois in: BnatBelg 1 (1866) 230–232; *W. J. Prick,* Levensbeschrijving van de veertien Roermondse bisschoppen, in: Limburgs verleden II (Maastricht) (ohne Jahresangabe) 583–667; *L. Jadin,* Procès d'information, 2. Teil (Anm. 9) 126–134.

14 Der 1713 zum Bischof von Ypern ernannte Karl Franz von Laval-Montmorency konnte sein Amt aufgrund der veränderten politischen Verhältnisse nicht mehr antreten.

15 *P. F. Levèvre,* Le recrutement de l'épiscopat dans les Pays-Bas pendant le régime autrichien, in: Bulletin de la Commission Royale d'Histoire 103 (1938) 115–204.

16 Siehe z. B. *P. Alexandre,* Histoire du Conseil privé dans les anciens Pays-Bas (Brüssel 1895).

17 Siehe z. B. *C. Steur,* Administration des Pays-Bas autrichiens sous le règne de Marie-Thérèse (Brüssel 1827).

18 Siehe *J. Lefèvre,* La fin du régime autrichien, in: Archives, Bibliothèques et Musées de Belgique 10 (1933) 1–19.

19 *Lefèvre* (Anm. 15) 197.

20 *Jadin,* Procès d'information, 3. Teil (Anm. 9).

21 Fünf der 31 Bischöfe der österreichischen Zeit gehören einem Orden an (je ein Kapuziner, Dominikaner, Rekollekte, Jesuit, Augustiner-Chorherr).

22 Johann Ernst von Löwenstein (Bischof von Tournai von 1713–31).

23 Siehe *J. J. De Smet,* in: BnatBelg 3 (1872) 243–245. Die in der Biographie Nationale veröffentlichten Lebensbilder belgischer Bischöfe sind großenteils veraltet und bedürften einer Überarbeitung.

24 *Lefèvre* (Anm. 19) 168–170.

25 *Jadin* (Anm. 20) 180–183.

26 *Lefèvre* (Anm. 19) 193.

27 *H. Pirenne,* Histoire de Belgique 5 (Brüssel ^{2}1926) 70, 217 und 300 weist allerdings auf den religiösen Stillstand im 17. und die „Atonie" der belgischen Kirche im 18. Jahrhundert hin. Den Bischöfen der österreichischen Zeit bescheinigt er, daß sie fast alle „sont sérieusement attachés à leurs devoirs pastoraux", aber weder durch außergewöhnliche Tugenden noch durch wissenschaftliche Glanzleistungen bestechen: „Ils administrent avec une tranquillité majestueuse leurs ouailles obéissantes . . . et l'histoire a oublié les noms de ces gouverneurs d'Eglise dont les longs règnes se caractérisent par une activité régulière et quasi bureaucratique".

28 *Lefèvre* (Anm. 19) 198, Karl von Lothringen an Maria Theresia über den 1778 verstorbenen Bischof von Gent, Gerhard Govard van Eersel, 20. März 1779.

29 *Lefèvre* (Anm. 19) 181, Bericht der Sonderkommission über Ferdinand Maria von Lobkowitz, 16. August 1771. Maria Theresia ernannte diesen trotzdem zum Bischof von Namur und übertrug ihm 1779 sogar das reich dotierte Bistum Gent. Verschiedene Autoren erheben den gleichen Vorwurf gegen Franz Ernst von Salm-Reifferscheid, Bischof von Tournai von 1732–70.

30 Wilhelm Florentin von Salm-Salm, der, u. a. aufgrund seiner verwandtschaftlichen Bande mit dem Haus Stahremberg, bereits mit 26 Jahren zum Bischof von Tournai nominiert worden war. Die endgültige Ernennung durch Maria Theresia erfolgte jedoch erst, nachdem der Kandidat das kanonische Alter erreicht hatte. Siehe *J. Warichez,* Les deux derniers évêques de Tournai sous l'Ancien Régime (Tournai 1911).

31 Die einzige Synthese über diesen Problemkreis ist fast 60 Jahre alt und steht der Französischen Revolution systematisch feindselig gegenüber: *P. Verhaegen,* La Belgique sous la domination française, 5 Bde. (Brüssel–Paris 1922–1929). Eine Überarbeitung dieses Werks, zumindest für den kirchlichen Bereich, erscheint voraussichtlich 1988 in Paris unter dem Titel: *A. Minke,* Le clergé des départements réunis face aux déclarations et serments exigés par la République française.

32 Siehe *C. de Clercq,* La triple épreuve du cardinal de Franckenberg en 1801, in: Sacris erudiri 10 (1958) 298–328; *G. Geppert,* Der Schlesier Kardinal von Franckenberg als Vertriebener, in: ASKG 18 (1960) 286–299; *W. A. J. Munier,* Het Concordaat van Napoleon en de opheffing van het oude bisdom Roermond, in: Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg 98/99 (1962–1963) 147–214; *L. Preneel,* Karel-Alexander van Arberg, XVIIIe Bisschop van Ieper (1786–1802). Zijn Ontslagneming en de Opheffing van het Bisdom, in: Standen en Landen 44 (1968) 105–144.

33 Siehe *L. Preneel,* Bonaparte, le Concordat et les Nouveaux Diocèses en Belgique, in: RHE 57 (1962) 871–900.

Die Bischöfe von Ermland und Kulm als Mitglieder des Episkopats der Krone Polen 1644–1772

Von HANS-JÜRGEN KARP

I

Die Bistümer Ermland und Kulm gehören mit Samland und Pomesanien zu den vier kirchlichen Jurisdiktionsbezirken, die der sowohl mit der Ordnung der Herrschaftsverhältnisse als auch der kirchlichen Organisation im Preußenland beauftragte päpstliche Legat Wilhelm von Modena 1243 gründete. Er bestimmte, daß in zwei Dritteln des jeweiligen Diözesangebiets der Deutsche Orden, im restlichen Drittel der jeweilige Bischof und das Domkapitel landesherrliche Rechte besitzen sollten. Durch Inkorporation der Domkapitel von Kulm, Pomesanien und Samland in den Deutschen Orden schaltete dieser aber schon sehr bald in diesen drei Bistümern die Landesherrschaft der Bischöfe und Domkapitel aus. Nur Bischof und Domkapitel von Ermland konnten sie bewahren. Der ermländische Bischof behielt auch eine gewisse außenpolitische Selbständigkeit, jedenfalls eine Eigenständigkeit, die über die inneren Angelegenheiten seines Bistums (Hochstift) hinausging[1].

Im Zweiten Thorner Frieden von 1466 fiel das Deutschordensbistum Kulm an Polen und wurde in ein Säkularbistum umgewandelt. Der Bischof von Ermland schloß als selbständiger Vertragspartner zusammen mit seinem Domkapitel eigene Friedens- und Bündnisverträge mit dem König von Polen. Der Vertrag von Petrikau (1479) schränkte die Selbständigkeit des Hochstifts Ermland dadurch erheblich ein, daß dieses nun ebenfalls – wie das Königliche Preußen (1454 bzw. 1466) – in das Reich Polen („ad corpus et unionem Polonie regni") „inkorporiert" wurde[2]. Mit den genannten Verträgen begann für die beiden Bistümer der Prozeß der Eingliederung in die Krone Polen und in die Bistumsorganisation des polnischen Königreiches. Alsbald erhielten die beiden Bischöfe Ämter im Landesrat, dem obersten Verfassungsorgan der Lande Preußen (seit 1454) bzw. des Kgl. Preußen (seit 1466). In dieser Versammlung der obersten Repräsentanten der Stände waren die Bischöfe von Ermland und Kulm, da sie als Herrschaft galten, zunächst nicht vertreten. Der Landesrat verteidigte zudem die Autonomie des Kgl. Preußen und ließ den vom polnischen König nominierten Kulmer Bischof Kiełbasa nicht als Mitglied zu. Erst nachdem der ermländische Bischof Nikolaus von Tüngen 1479 Mitglied geworden war, folgte 1482 der neue Bischof von Kulm Stefan Neidenburg. Die Mitglieder des Rates „be-

trachteten sich in erster Linie als Vertreter des Landes, während König Kasimir IV. sie als seine ihm verpflichteten Räte ansah"[3].

In der Krone Polen war in der Mitte des 15. Jahrhunderts die Entstehung des Senats als einer der beiden Kammern des Sejm abgeschlossen. In ihm waren im Rang vor den Wojwoden, Kastellanen und Ministern die Bischöfe die höchsten Würdenträger. Nach diesem Vorbild galt der Bischof von Ermland nach 1479 als der oberste Rat bzw. Senator des Kgl. Preußen, an zweiter Stelle folgte der Bischof von Kulm. Seit 1508 stand der ermländische Bischof als Präsident dem Landesrat vor, der Bischof von Kulm war sein Stellvertreter[4]. Entsprechend der verfassungsmäßigen Stellung der beiden Bischöfe im Kgl. Preußen versuchte der polnische König von Anfang an, auf die Besetzung dieser Bistümer Einfluß zu gewinnen.

Recht und Praxis der Nomination der Bischöfe entwickelten sich in der Folgezeit in beiden Diözesen unterschiedlich. In der Krone Polen hatte sich, nachdem zunächst noch im 14. Jahrhundert die freie Bischofswahl üblich gewesen war, nach ersten Eingriffen unter Jagiełło (1386–1434) seit 1460 endgültig die Nomination der Bischöfe durch die polnischen Könige durchgesetzt, diese Praxis wurde schließlich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts vom Hl. Stuhl nicht mehr in Frage gestellt[5]. Nach der 1466 erfolgten Eingliederung des Bistums Kulm in die Krone Polen nominierte Kasimir IV. 1467 den Gnesener Domherrn Wincenty Kiełbasa für den Kulmer Bischofsstuhl, und Papst Paul II. erteilte ihm die Provision. Versuche, das unter der Herrschaft des Deutschen Ordens geltende Recht des Domkapitels auf freie Bischofswahl wieder zur Geltung zu bringen, blieben erfolglos. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts setzte sich die königliche Nomination im Bistum Kulm endgültig durch[6]. In der Diözese Ermland war die Bischofswahl dagegen nach langen Auseinandersetzungen vertraglich geregelt. Dem ersten Vertrag von Petrikau zufolge, der den wegen des Streits um die Besetzung des ermländischen Bischofsstuhls entstandenen „Pfaffenkrieg" (1467–1479) beendete, konnte das Domkapitel nur eine dem polnischen König genehme Person zum Bischof wählen. Im zweiten Vertrag von Petrikau erhielt der polnische König 1512 ein mittelbares Nominationsrecht, das 1513 vom Papst bestätigt wurde. Danach konnte der König für die Bischofswahl des Kapitels vier Kandidaten nominieren, die jedoch Mitglieder des Domkapitels und in Preußen geboren (indigenae) sein mußten[7]. An der förmlichen Wahl hat das ermländische Domkapitel stets festgehalten. Der polnische König vermochte aber jeweils seinen Kandidaten durchzusetzen, wobei vor der Kapitelswahl die Bestallung des Kandidaten zum ermländischen Domherrn erfolgte, während gegebenenfalls das fehlende Indigenat nachträglich vom preußischen Generallandtag verliehen wurde.

Im Bistum Ermland sind während der Zugehörigkeit zur Krone Polen nur zweimal einheimische Preußen zur bischöflichen Würde gelangt, während im Bistum Kulm zehn Bischöfe aus dem Kgl. Preußen kamen. Darin zeigt sich die größere Bedeutung des Ermlandes für den König[8]. In der

Praxis, hier Angehörige aus Magnatenfamilien der Krone zu Bischöfen zu bestellen, werden die Tendenzen zur festeren Integration des Bistums und damit auch des ganzen Kgl. Preußen in die Krone ebenso deutlich wie in den Versuchen, die Diözese kirchenrechtlich der Kirchenprovinz Gnesen einzugliedern. Jedoch konnte sie ihre Exemtion, die 1566 de facto eingetreten war, unangefochten behaupten[9]. Dagegen sah bereits der zweite Friedensvertrag von Thorn vor, die Diözese Kulm dem Erzbistum Gnesen zu unterstellen, was kirchenrechtlich ebenfalls 1566 wirksam wurde, als die Kirchenprovinz Riga zu bestehen aufhörte.

Durch die Lubliner Union von 1569 verlor das Kgl. Preußen weitgehend seine bisher noch bewahrte Eigenständigkeit. Die Mitglieder des Landesrates, an ihrer Spitze die beiden Bischöfe, mußten in den Senat der Krone eintreten. In den folgenden zwei Jahrhunderten schwankten die Beziehungen des Kgl. Preußen zu Polen auch weiterhin zwischen Unifizierung und Partikularismus, doch war seit der Lubliner Union das Ausmaß der Integration erheblich[10].

II

Die zweieinhalb Jahrhunderte von der Mitte des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sind in der Geschichte der Gesamtkirche auf der einen Seite von der Rezeption der Beschlüsse des Konzils von Trient und auf der anderen von der Anpassung der Kirche an die Kultur und Mentalität der einzelnen Völker gekennzeichnet. Dieser zweite Faktor wurde in Polen noch verstärkt durch eine seit dem Mittelalter bestehende eigenartige Einbindung von Religion und Kirche in das staatliche Leben, von der u. a. auch die politische, soziale und materielle Stellung sowie das geistige und geistliche Profil von Hierarchie und Klerus auch in der Neuzeit mitbestimmt blieben. Der Typ des polnischen Bischofs in den einzelnen Etappen der Neuzeit ist so gesehen die Verwirklichung des tridentinischen Bischofsmodells in den spezifischen Verhältnissen Polens. Wie sah nun dieser Bischofstyp in der uns interessierenden Zeit von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts[11] und speziell in den kgl.-preußischen Bistümern Ermland und Kulm[12] aus?

Die königliche Nomination und die Stellung der Bischöfe in der Verfassung der Krone bestimmten in hohem Maße deren Karriere mit allen Konsequenzen auch für das kirchliche Leben. Der kürzeste und häufigste Weg zur Nomination für das Bischofsamt war eine Funktion im Staat bzw. am Hof, für die natürlich eine kirchliche Qualifikation zweitrangig war. So kam es dazu, daß die vom König nominierten Bischofskandidaten eher – umgekehrt – die römische Dispens von den einschlägigen kirchlichen Vorschriften benötigten. Ein Sprungbrett für eine Karriere am Hof und eine spätere Nomination zum Bischof konnte auch der Dienst am Hof eines Bischofs, insbesondere des Primas in Gnesen, sein. Dies galt insbesondere für Mitglieder von weniger einflußreichen Familien.

Die Übernahme eines Amtes am Hof, inbesondere der Eintritt in die königliche Kanzlei, in der man Sekretär, Regent oder Referendar werden und bis zum Unterkanzler und Großkanzler aufsteigen konnte, eröffnete für die Amtsinhaber die Möglichkeit, auch immer mehr und immer einträglichere Pfründen zu erlangen, da der König auch das Patronatsrecht über viele Pfarreien und Benefizien von Dom- und Kollegiatskapiteln besaß. Sie wurden als Zugabe zu den staatlichen Funktionen zur Belohnung für besondere Verdienste verliehen. Bei der Nominierung zum Bischof besaß der Kandidat gewöhnlich schon eine Reihe von mehr oder weniger bedeutenden Benefizien, und die Bischofsnominierung stellte dazu den Kulminationspunkt dar. Besonders für den Inhaber des Amtes des Unterkanzlers oder des Großkanzlers war eine Ernennung zum Bischof, und zwar gewöhnlich einer kleineren Diözese wie gerade Kulm, Ermland oder auch Przemyśl, so gut wie sicher. Nach dem Landesrecht war es nämlich verboten, reichere Diözesen mit hohen Staatsämtern zu verbinden. Diese Bestimmung bot – bei der lebenslänglichen Verwaltung der Ämter in der Adelsrepublik – dem König die einzige Möglichkeit, einen Groß- oder Unterkanzler zu entlassen, indem er ihm ein bedeutenderes Bistum gab.

Unter den neun Bischöfen von Ermland zwischen 1644 und 1795 waren zwei Unterkanzler – nämlich Wydżga und Radziejowski. Wydżga stieg auch zum Großkanzler auf, mußte das Amt aber 1679 abgeben, als er Erzbischof von Gnesen wurde. Als zweiter ermländischer Bischof erhielt Andrzej Chryzostom Załuski dieses höchste Kronamt. Von den 15 Bischöfen der Diözese Kulm in dem uns interessierenden Zeitraum waren vier – nämlich Andrzej Leszczyński, Olszowski, Małachowski und Bokum – Unterkanzler, wobei Olszowski als einer der erfolgreichsten Politiker der Krone in dieser Funktion gilt. Leszczyński stieg 1650 auch zum Großkanzler auf; König Johann Kasimir (1648–1668), der ihn trotz eines gewissen Mißtrauens ernannte, weil Leszczyński bei der Königswahl 1648 seinen Bruder Karl Ferdinand unterstützt hatte, entließ den Kulmer Bischof bereits 1652 wieder aus dem Kanzleramt, indem er ihn zum Erzbischof von Gnesen nominierte. Einer der bedeutenden Großkanzler des 18. Jahrhunderts war Andrzej Stanisław Załuski, der 1739–1746 Bischof von Kulm gewesen ist. Er war 28jährig – mit kirchlicher Dispens – 1723 Bischof von Płock geworden, das seinen Einkünften nach an 6. Stelle stand. Als Załuski 1735 Kanzler wurde, mußte er das weniger einträgliche Bistum Łuck (Wolhynien) übernehmen, das an 10. Stelle stand; das Bistum Kulm, das er vier Jahre später erhielt, nahm sogar nur den 12. Rang ein; doch hatte Załuski inzwischen einige andere Pfründe erhalten. Als er 1746 auf den Stuhl von Krakau transferiert wurde und damit die reichste Diözese Polens erhielt, mußte er auf das Amt des Großkanzlers verzichten.

Der typische Karriereweg der polnischen Bischöfe hatte eine ganz bestimmte Ausbildung zur Voraussetzung. Der Bildungsweg war der der politischen und intellektuellen Elite, die sich aus der Szlachta rekrutierte. Den

ersten Unterricht erhielten die Adelssöhne im Elternhaus, dann studierten sie in den Kollegien der Jesuiten oder an der Krakauer Akademie. Danach schlossen sich Studien an einer oder an mehreren Universitäten des Auslands an, zumeist in Rom. Dauer und Ergebnis der Studien waren sehr unterschiedlich. In vielen Fällen sind darüber keine genaueren Nachrichten überliefert. Mancher der späteren Bischöfe hatte in seiner Jugend lediglich eine der damals üblichen Bildungsreisen nach Westeuropa, manchmal auch nach Asien unternommen.

Soweit überhaupt etwas über den Studiengang der neun Bischöfe von Ermland bekannt ist, studierten sechs von ihnen in Rom, drei widmeten sich vornehmlich dem Studium der Theologie – Wydżga, Radziejowski und Potocki – zwei dem der beiden Rechte – Andrzej Chryzostom Załuski und Grabowksi. Von den 15 Kulmer Bischöfen studierten die meisten – nämlich sieben – in Rom, und zwar überwiegend Jura oder Kirchenrecht oder beide Rechte. Nur von Olszowksi und dem schon als Bischof von Ermland erwähnten Potocki ist auch das Studium der Theologie – ebenfalls in Rom – überliefert, bei Olszowski zusätzlich zum Studium der Rechte. Bischof Andrzej Leszczyński hatte auch Philosophie (in Siena), Bischof Jan Gembicki Philosophie und Rhetorik (in Ingolstadt) studiert. Der große Bischof der Aufklärung, der schon als einer der bedeutendsten Kanzler des 18. Jahrhunderts erwähnte Andrzej Stanisław Załuski, ging nach mehrjährigem Aufenthalt am Hof seines Onkels im ermländischen Heilsberg zunächst für ein halbes Jahr nach Danzig, um dort Mathematik zu studieren.

Nur von drei ermländischen Bischöfen ist bekannt, daß sie den theologischen Doktorgrad erwarben, Wydżga und Potocki in Rom, Szembek in Krakau. Von den Kulmer Bischöfen schlossen, soweit darüber Informationen vorliegen, sechs ihr Studium mit einem wissenschaftlichen Grad ab. Außer dem bereits erwähnten Potocki erwarben Olszowski und Andrzej Stanisław Załuski in Rom einen Grad, und zwar beide den Doctor iuris utriusque, Olszowski außerdem den Magistergrad. Auch Kos war Doktor beider Rechte, Bokum Magister, Opaliński Professor der Theologie. Bei den drei Letztgenannten ist aber nicht bekannt, wo sie den Grad erworben haben. Dieser geringe Anteil von ermländischen und Kulmer Bischöfen, die ihr Studium mit einem wissenschaftlichen Grad abgeschlossen haben, entspricht ungefähr dem Prozentsatz von zwei Dritteln aller polnischen Bischöfe, die – jedenfalls im 17. Jahrhundert – keinen akademischen Grad besaßen, obwohl das Tridentinum das Doktorat, Magisterium oder Lizentiat für den Bischof vorschrieb. Im 17. Jahrhundert galt in der Adelsrepublik allgemein der Grundsatz: „Der Adel ersetzt dem Bischof das Doktorat." Erst im 18. Jahrhundert, in der Zeit der Sachsenkönige und der beginnenden Aufklärung, nahm das Interesse am Erwerb eines wissenschaftlichen Grades zu. Auf jeden Fall absolvierten die meisten polnischen Bischöfe aber ein Universitätsstudium von ein bis zwei, oft auch mehreren Jahren.

Daß sie vornehmlich in Italien, und zwar ganz überwiegend in Rom

studierten, und daß unter den Studienrichtungen Jura und Kirchenrecht vorherrschend waren, lag zunächst in den Anforderungen begründet, die die Bischöfe als Senatoren zu erfüllen hatten. Eine solche Ausbildung entsprach aber auch der Situation der Kirche in der Epoche nach dem Tridentinum, in der die Rolle des Rechts immer entscheidender wurde.

Jeder Bischof war im Augenblick der Amtsübernahme in erster Linie Mitglied des Senats und als solches ein Magnat. Für die Mehrheit der polnischen Bischöfe des 17. und 18. Jahrhunderts bedeutete die Übernahme eines Bistums einen materiellen und sozialen Aufstieg, der es ihnen ermöglichte, die eigene Familie aufzuwerten. Der polnische Episkopat setzte sich infolgedessen in dieser Zeit in großer Mehrheit aus Blutsverwandten zusammen. Man spricht auch in Polen von sog. „Bischofsfamilien", aus denen vier (die Gembickis), sieben (die Załuskis) oder gar acht Bischöfe (die Szembeks) hervorgingen.

In der sozialen Stellung der einzelnen Bischöfe gab es bedeutende Unterschiede. Über das gesellschaftliche und politische Prestige und die Rolle des Bischofs im Senat der Adelsrepublik sowie innerhalb des Episkopats entschied nicht nur die seit alters bestehende Rangfolge, sondern auch die Ausstattung des Bistums, die mit jener nicht identisch war. Die Rangfolge wurde zuletzt auf dem Reichstag von Lublin 1569 bestätigt. Schon seit der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts galten nach den Erzbischöfen von Gnesen und Lemberg die Bischöfe von Krakau und Włocławek als die vornehmsten. Im Stichjahr 1638, als im Osten noch das Bistum Smolensk dazukam und die Zahl der Erzbistümer und Bistümer in Polen-Litauen insgesamt 17 betrug, nahm das Bistum Kulm den 10. Platz ein, der Bischof von Ermland teilte sich alternativ den 7. Platz mit dem Bischof von Łuck in Wolhynien. Die Präzedenz wurde genau beachtet, ein höherer Rang war nicht mit größeren politischen Rechten verbunden. Der Ausstattung nach stand das Bistum Ermland an 4. Stelle. Kulm nahm nur den 12. Rang ein. Infolge der mit dem unterschiedlichen Rang gegebenen Aufstiegsmöglichkeiten war der häufige Wechsel der Bischöfe von einer zur anderen Diözese die Regel. Die Diözese Kulm war für 85 % ihrer Bischöfe die erste Station, was noch einmal ihren niederen Rang vor Augen führt. Der Wechsel erfolgte dort rascher als anderswo, so daß die Diözese von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts 15 Bischöfe hatte, während es in der gleichen Zeit im Ermland nur neun waren. Das Bistum Ermland war nicht nur wegen seines relativ hohen Ranges innerhalb der polnischen Diözesen attraktiv, sondern auch wegen der Besonderheit, daß sein Bischof in einem Teil seiner Diözese auch die Funktion eines Landesherrn hatte und außerdem als Präses des Landesrats das höchste politische Amt des Königlichen Preußen bekleidete.

Die enge Verflechtung des Bischofsamtes mit Politik und Staat, die hier nur grob skizziert werden konnte, bestimmte in hohem Maße natürlich auch das Profil der Bischöfe als Seelsorger und Leiter ihrer Diözese. Zweifellos war eine Interessenkollision vorgegeben, die den kirchlichen Amtsträ-

ger mit den auf dem Konzil von Trient festgelegten Vorschriften in Konflikt bringen konnte – oder vielleicht mußte. Die staatlichen Funktionen der Bischöfe machten die persönliche Leitung der Diözese zunächst einmal zu einer zweitrangigen Angelegenheit; sie standen in Konkurrenz mit der Residenzpflicht der Bischöfe. Die Interessenkollision mußte um so größer sein, je bedeutsamer das staatliche Amt war, das der Bischof zu verwalten hatte. Schon die Amtsübernahme erfolgte gewöhnlich durch Stellvertreter; sie konnte sich manchmal sehr lange verzögern, und bisweilen ließen sich die Bischöfe, nachdem sie ihr Amt angetreten hatten, in ihrer Diözese überhaupt nicht mehr oder nur selten sehen.

Neben den politischen Fragen dominierten häufig auch die wirtschaftlichen in der Amtsführung der Bischöfe, deren Interesse in beträchtlichem Maße der Erhaltung, Wiederherstellung oder Mehrung ihrer Güter galt. Mit ihrem Lebensstil als Magnaten war nicht zuletzt auch die Sorge um eine reichere Ausstattung und den äußeren Glanz ihrer Höfe verbunden. Doch die den Bischöfen zur Verfügung stehenden finanziellen Mittel dienten ja nicht nur der eigenen höfischen Selbstdarstellung und der Förderung der eigenen Familie oder auch von Mitarbeitern, die beispielsweise zum Studium ins Ausland geschickt und sonst auf irgendeine Weise unterstützt wurden. Vielmehr blieben die Bischöfe auch im 17. und 18. Jahrhundert Mäzene mehr oder weniger großen Stils, die in vielfältiger Weise kulturelle, künstlerische, politische und nicht zuletzt kirchliche Vorhaben förderten. Dies trifft auch für die Bischöfe von Kulm, in besonderem Maße aber naturgemäß für die Oberhirten der wohlhabenderen Diözese Ermland[13] zu.

Der Vorrang der politischen und wirtschaftlichen Fragen in der Amtsführung der polnischen Bischöfe des 17. und 18. Jahrhunderts muß aber – wie schon die Beispiele ihres Mäzenatentums zeigen – nicht negativ gesehen werden. Die materielle Basis, die gesellschaftliche Stellung und ihr Senatorenamt gaben den Bischöfen schließlich auch ein hohes Maß an Unabhängigkeit. In der Verfassung der Adelsrepublik haben wir es zwar auch mit einer Art „Staatsepiskopat" zu tun, aber eben in einem völlig anderen Sinn als in den absolutistisch regierten Ländern Westeuropas. In kirchlichen Fragen und insbesondere in der Leitung ihrer Diözese unterlagen die polnischen Bischöfe keinerlei Beschränkungen und Kontrollen von seiten des Staates. Dazu entfiel in der uns hier interessierenden Zeit praktisch auch die Kontrolle der Römischen Kurie. Die Informationsprozesse waren eine Formalität, bei Translationen spielte faktisch keine Rolle, wie der Bischof die bisherige Diözese regiert hatte. Infolge der Bestrebungen des Tridentinums zur Stärkung der Diözesangewalt fiel bereits seit dem 16. Jahrhundert auch in Polen die Kontrolle der Bischöfe durch die Metropoliten weg. Zwar festigte sich die Rolle des Erzbischofs von Gnesen als Primas; das war aber eine Frage des Prestiges und der Politik, nicht der Metropolitangewalt.

Bei dieser in der Verfassung der Adelsrepublik und kirchenrechtlich wie

kirchenpolitisch begründeten Unabhängigkeit des einzelnen Bischofs hing der Grad seines Interesses für die Leitung seiner Diözese einerseits von der Haltung und dem Eifer des konkreten Amtsinhabers ab, anderseits natürlich auch von den jeweiligen historischen innerkirchlichen wie äußeren politischen Bedingungen in den einzelnen Zeitabschnitten des 17. und 18. Jahrhunderts. Es bleibt nun zu fragen, wie in dieser Hinsicht das Wirken der Bischöfe von Ermland und Kulm zu beurteilen ist, wobei ihre Tätigkeit in anderen Diözesen Polens in die Bewertung miteinbezogen wird.

III

Die Reihe beginnt mit den beiden Vettern Leszczyński: Wacław, Bischof von Ermland (1644–1659), und Andrzej, Bischof von Kulm (1646–1652). Beide stiegen zu Erzbischöfen von Gnesen auf. Sie gehören gerade noch der um die Mitte des 17. Jahrhunderts zu Ende gehenden Hoch-Zeit der katholischen Reform an, die in den achtziger und neunziger Jahren des vorangehenden Jahrhunderts begonnen hatte. Der Protestantismus spielte in Polen nur in den 60 Jahren von der Thronbesteigung König Sigismunds II. (1548) bis zur Niederlage der Adelserhebung unter Nikolaus Zebrzydowski (1607) eine bedeutsame Rolle[14]; dagegen blieben im Kgl. Preußen die großen Städte – neben Danzig das zur Diözese Kulm gehörige Thorn und das ermländische Elbing – weiterhin starke Stützen der Reformation. Die geistliche Jurisdiktion des Bischofs von Ermland in den im evangelischen Herzogtum Preußen gelegenen Anteil der Diözese wurde zu Anfang des 17. Jahrhunderts wieder anerkannt und auf das Gebiet der in der Reformation untergegangenen Diözese Samland ausgedehnt[15]. Bereits seit 1577 war die ebenfalls erloschene Diözese Pomesanien de iure, seit Beginn des 17. Jahrhunderts auch de facto mit Kulm vereinigt[16].

Die beiden Leszczyński-Bischöfe spielten in ihren weltlichen und kirchlichen Ämtern keine herausragende Rolle. Sie ließen aber unmittelbar nach ihrer Amtsübernahme wie die meisten ihrer Vorgänger und Nachfolger in ihren Diözesen Visitationen durchführen, um ihre Sprengel kennenzulernen und den Vorschriften entsprechend über den Zustand ihrer Diözesen nach Rom berichten zu können. Für die Diözese Ermland sind aus dem 17. und 18. Jahrhundert 21 Statusberichte erhalten, für die Diözese Kulm 16[17].

Bemerkenswert ist, daß Andrzej Leszczyński im Jahre 1650 in der Diözese Kulm das Amt des Archidiakons erneuerte, dessen Hauptfunktion die Durchführung von Visitationen im Auftrag des Bischofs war. Das Amt erhielt die erste Dignität im Domkapitel, das damit auf sechs Kanonikate erweitert wurde[18]. Einen weiteren grundlegenden Rechtsakt vollzog der Bischof 1652 mit der Errichtung des Priesterseminars in der bischöflichen Stadt Kulm. Damit nahmen die lange gehegten Pläne für eine Seminar-

gründung, die wegen der politischen und konfessionellen Verhältnisse in der von der Reformation besonders stark betroffenen Diözese bisher gescheitert waren, konkrete Gestalt an, während die Diözese Ermland in Braunsberg bereits seit den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts ein von Jesuiten geführtes Gymnasium, ein Priesterseminar und ein päpstliches Missionsseminar für die Länder Nord- und Osteuropas besaß. Die Stadt wurde damit neben Wilna zu einem Zentrum der katholischen Reform in Polen-Litauen[19].

Die Erneuerung des Amtes des Archidiakons in der Diözese Kulm muß im Zusammenhang der Reaktivierung des Apparats der Diözesanverwaltung gesehen werden, die in der Reformphase am Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durchgeführt wurde. Dies gilt besonders für die Ämter des Generalvikars und Generaloffizials sowie das des Weihbischofs. Die Diözese Ermland erhielt nach fast 100jähriger Unterbrechung 1624 erstmals wieder einen Weihbischof in dem Domherrn Michał Działyński, für eine minimale Dotierung des Amtes sorgte jedoch erst Bischof Wacław Leszczyński. In der Diözese Kulm wurde das Amt des Weihbischofs 1641 wieder eingerichtet und 1645 erstmals besetzt[20]. Während Kulm von da an bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in ununterbrochener Reihe neun Weihbischöfe gehabt hat, ist das Amt im Ermland nur zeitweise besetzt gewesen, so daß hier in der gleichen Zeit nur insgesamt fünf Weihbischöfe fungierten. In beiden Diözesen dürfte das Amt ganz überwiegend mit den Funktionen des Generalvikars und Generaloffizials verbunden gewesen sein, in Kulm bisweilen auch mit denen des Archidiakons. Die Bischöfe von Ermland beauftragten während ihrer Abwesenheit von der Diözese nicht immer ihre Weihbischöfe bzw. Generalvikare, sondern gelegentlich auch andere vertrauenswürdige Kanoniker mit ihrer Stellvertretung. Diese Delegierung der bischöflichen Aufgaben erlaubte den Bischöfen jedenfalls, ihre staatlichen Funktionen wahrzunehmen, ohne daß dadurch die Seelsorgearbeit in der Diözese erheblich in Mitleidenschaft gezogen wurde. So ist etwa von den Kulmer Bischöfen Kos (1657–1661) und Andrzej Stanisław Załuski (1739–1746) bekannt, daß sie die diözesanen Amtsgeschäfte weitgehend ihren Weihbischöfen und Generalvikaren überließen. Dabei hatte Kos nur das Amt des königlichen Sekretärs inne, während Załuski Krongroßkanzler war.

Der Nachfolger von Kos auf dem bischöflichen Stuhl von Kulm Andrzej Olszowski (1661–1674), der zehn Jahre lang (1666–1676) Unterkanzler und als solcher einer der hervorragendsten Politiker der Krone im 17. Jahrhundert war, ließ gerade während dieser Zeit, in den Jahren 1667–1672, durch seinen Offizial und Archidiakon Jan Strzesz eine gründliche Generalvisitation der Diözese durchführen[21].

Olszowskis Nachfolger Jan Małachowski, der von 1676–1681 die Diözese Kulm leitete und dann 18 Jahre lang Bischof von Krakau war, zählt zu den bedeutendsten unter den Bischöfen, die trotz ihrer weltlichen Ämter

ihre Hirtenpflichten nicht vernachlässigten. Im Anschluß an die unter seinem Vorgänger durchgeführte Visitation in der Diözese Kulm gab er 1678 ein Decretum ordinationis generalis[22] heraus, das als eine der Hauptursachen für die zu beklagenden Mißstände den Mangel an Pfarrgeistlichen nannte. Gleich nach seiner Amtsübernahme in der Diözese Kulm siedelte Małachowski 1676 die Lazaristen in der Stadt Kulm an, die er in Warschau kennengelernt hatte, wohin sie 1651 durch Vermittlung der Königin Luise Maria Gonzaga gekommen waren. Unter der Leitung eines Franzosen und eines Italieners errichteten die Lazaristen ihre Kulmer Niederlassung nach dem Vorbild ihrer französischen Häuser. Neben der Leitung des Priesterseminars, das 1677 seine Tätigkeit aufnahm und bis zur Verlegung nach Pelplin im Jahre 1823 fortbestand, veranstalteten die Lazaristen Pfarrmissionen und Rekollektionen für Priester und Laien. Sie übernahmen auch die Seelsorge in der Stadt Kulm. 1680 wurde dem Orden die Kulmer Pfarrkirche definitiv übertragen. Das Seminar zählte in den ersten drei Jahren 45 Alumnen, die allerdings nicht alle Priester wurden[23]. – Mit der Reform des Priesterseminars durch Übertragung an die Lazaristen begann Małachowski auch seine Tätigkeit in Krakau. 1695 führte er zum ersten Mal die zweijährige Studienpflicht ein. Außerdem siedelte er 1681 den 1610 gegründeten Orden der Salesianerinnen in Krakau an.

Auch Jan Stefan Wydżga, einer der hochgebildeten Bischöfe seiner Zeit, seit 1642 Hofprediger in Warschau, in Stil und Wirkung dem Wiener Abraham a Santa Clara zu vergleichen, zeigte in der Diözese Ermland (1659–1679) vor seiner Wahl zum Unter- und Großkanzler (1676 bzw. 1677) seelsorgerliches Profil. Dies gibt er jedenfalls in seinen drei Statusberichten zu erkennen, von denen der zweite von 1669 der beste und ausführlichste ist[24]. Die Berichte stellen u. a. die gründliche Ausbildung der Priester heraus, die alle ein abgeschlossenes Studium der Philosophie, Dogmatik und Moraltheologie aufwiesen. Der regelmäßigen Unterstützung des Braunsberger Priesterseminars galt die besondere Sorge des Bischofs. Zu seinem Administrator ernannte Wydżga für die Zeit seiner Abwesenheit regelmäßig den Domherrn Zacharias Johannes Scholz (Szolc).

Dieser vertrat als Generalvikar auch häufig Wydżgas Nachfolger Michał Stefan Radziejowski (1680–1688), der stark in die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit verwickelt war und als Erzbischof von Gnesen (1688–1705) seine pastoralen Aufgaben weitgehend vernachlässigte. In Ermland und Samland dagegen visitierte er 1683 noch persönlich die Pfarreien in Elbing und Königsberg und ließ im gleichen Jahr durch Scholz ein neues Rituale nach römischem Vorbild, jedoch mit den alten Gesängen und anderen lokalen Eigentümlichkeiten, herausgeben[25].

Um eine Reform des kirchlichen Lebens bemühte sich auch der Kulmer Bischof Jan Kazimierz Opaliński (1681–1693), der vorher seit 1662 Abt des Zisterzienserklosters Blesen gewesen war und keine besonderen Kronämter innehatte. Er gab 1683 für die ehemalige Diözese Pomesanien, die 1577 mit

Kulm verbunden worden war, eine Ordinatio dioecesana Pomesaniensis und 1684 ein Decretum generale ordinationis[26] für die ganze Diözese heraus, in denen er die Befolgung der Beschlüsse des Konzils von Trient einschärfte. Opalińskis Rekatholisierungsversuche besonders in Thorn riefen allerdings den Widerstand der Protestanten hervor. Der Bischof förderte wie sein Vorgänger die Lazaristen, unter deren Leitung die im 14. Jahrhundert gegründete Kulmer Akademie, im 17. Jahrhundert nur noch Grundschule, in ein Gymnasium umgestaltet wurde.

Zeugnisse einer gewissen Belebung des seelsorgerischen Wirkens der Bischöfe, wie sie hier aufgezeigt wurden, sind in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts auch sonst in Polen zu finden. Sie zeigen – nach Wiesław Müller[27] – nach der Unterbrechung durch die Schwedenkriege, die sog. „Sintflut", und ihre Folgen kein neues Modell der Seelsorgetätigkeit der Bischöfe, sondern eine Kontinuität in der Struktur, deren erste Umrisse bereits in den vierziger Jahren zu erkennen waren. Gleichzeitig sind aber gewisse Anzeichen eines größeren Interesses der Bischöfe an der eigenen Diözese zu beobachten, die als erste Signale eines neuen Arbeitsstils gedeutet werden können, der eher vorausweist auf die Zeit des 18. Jahrhunderts. Dabei sind es nicht so sehr einzelne Maßnahmen, die den Seelsorgseifer des Bischofs bezeugen, sondern vielmehr seine Motive und vor allem die angewandten Mittel, die sich in der neuen Zeit der rationellen Verwaltung ändern. Die Veränderungen vollziehen sich also in Übereinstimmung mit den allgemeinen Tendenzen der Zeit.

Die eigentliche Wende bildete das Jahrzehnt zwischen 1711–1721, als von 16 von Rom bestätigten Bischöfen zehn (also 62,5 %) einen wissenschaftlichen Grad besaßen – also eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Bischöfen mit und ohne wissenschaftlichen Grad gegenüber dem 17. Jahrhundert – jedenfalls auf die ganze Adelsrepublik bezogen. Charakteristisch ist demnach seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts eine höhere und allgemeinere Ausbildung der Bischöfe. Das größere Interesse der Bischöfe an der eigenen Diözese wurde außerdem durch die relative politische Stabilisierung im Lande nach Beendigung des Nordischen Krieges begünstigt. Dieses neue Interesse der Bischöfe in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigte sich vor allem in der erneuten regelmäßigen Durchführung von Visitationen und in der Wiederbelebung der Diözesansynoden.

Kennzeichnend für den gegenüber früher veränderten Arbeitsstil ist dabei, daß es bei den Visitationen nicht mehr nur darum ging, die bestehenden Mängel in der jeweiligen Diözese festzustellen, sondern den Gesamtzustand mit Hilfe des neu entdeckten Mittels der statistischen Erhebung zu beschreiben. An die Stelle der Visitationsprotokolle traten nunmehr die Statusberichte der Bischöfe, vielfach mit reichem Material an Zahlen und Tabellen. Auch wenn die Bischöfe im allgemeinen nicht mehr persönlich ihre Diözese visitierten, waren sie doch besser über ihren Zustand orientiert und konnten diese deshalb besser regieren. Neben den Diözesansynoden, die

nur vorübergehend in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert reaktiviert wurden, bzw. an ihre Stelle traten Hirtenbriefe und Verordnungen der Bischöfe, die auf diese Weise auch den organisatorischen Schwierigkeiten der Einberufung von Synoden aus dem Wege gingen. Das Funktionssystem der Diözesanverwaltung auf allen Ebenen wurde in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch leistungsfähiger gestaltet und die Ausbildung des Seminarklerus auf ein höheres Niveau gebracht. Schon vor der Jahrhundertmitte wurden alle Priesteramtskandidaten von der Seminarausbildung erfaßt. Als Norm, die freilich nicht immer realisiert wurde, galt eine zweijährige Seminarzeit als Voraussetzung für den Empfang der Priesterweihe.

Diese Formen der Tätigkeit der Bischöfe als Leiter ihrer Diözesen, die als vollere und genauere Anwendung der Dekrete des Konzils von Trient verstanden wurden, lassen sich im 18. Jahrhundert auch bei den Bischöfen von Ermland und Kulm beobachten. Andrzej Chryzostom Załuski, der erste von sieben Bischöfen, die aus dieser Familie hervorgingen, nach kurzer Tätigkeit im Bistum Kiew (1683–1692) Bischof von Płock (1692–1698) und danach von Ermland (1698–1711), kann als Vorläufer eines neuen Bischofsmodells angesehen werden, an dem sich dann seit den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts der Episkopat der Adelsrepublik weitgehend orientierte. Dabei ist es eine zweitrangige Frage, ob Załuski die bedeutendere Diözese Płock mit dem Ermland vertauschte, weil er glaubte, in der kleineren Diözese besser zum Wohl der Kirche wirken zu können[28], oder ob ihm die Rolle des Landesherrn am Bistum Ermland besonders erstrebenswert erschien. Nach Szorc war die übermäßige Beschäftigung mit öffentlichen Fragen zum Nachteil der bischöflichen Aufgabenerfüllung charakteristisch für die Regierung Załuskis im Ermland, er habe mehr Interesse an den materiellen als an den religiösen Angelegenheiten gezeigt[29]. Jedenfalls war er ein hochgebildeter und persönlich frommer Mann, und seine weltlichen Ämter stellten letzten Endes kein eigentliches Hindernis für die Wahrnehmung auch der Seelsorgeaufgaben dar[30].

In der Diözese Płock hatte Załuski eine breite Reformtätigkeit entwikkelt[31]. Vor allem schuf er rationellere und effektivere Methoden der Diözesanregierung. Er vergrößterte die Zahl der Dekanate von 20 auf 31. In jedem Dekanat hatte ein bischöflicher Delegat mit den Pfarrern, Benefiziaten und Vertretern der Bevölkerung Versammlungen abzuhalten und auf Grund seiner Erkundigungen den Bischof genauestens über den Stand der Diözese zu informieren, der auf dieser Grundlage Reformdekrete erließ. Eine nachfolgende Generalvisitation der Diözese diente dazu, die Zweckmäßigkeit der angeordneten Maßnahmen zu überprüfen.

In der Diözese Ermland konnte Załuski zunächst nur kurze Zeit ungehindert wirken. Er visitierte 1700/1701 die Diözese und schickte einen Statusbericht nach Rom[32]. Bereits 1702 wurde er von August II. zum Krongroßkanzler berufen. Im Nordischen Krieg (1700–1721), der die Diözese seit 1704 schwer traf, geriet er zwischen die streitenden Parteien, verlor

sein Amt als Großkanzler und wurde verhaftet. Anfang 1707 kam er frei und wurde 1709 von neuem zum Großkanzler ernannt. In der Zeit seiner Abwesenheit und Gefangenschaft bewährten sich seine Erfahrungen mit dem Modell der Diözesanverwaltung in Płock. Załuski besetzte sogar von Dresden und Ancona aus, wo er inhaftiert war, persönlich die Pfarreien seines Patronats und die Kanonikate des Kollegiatstifts Guttstadt. Im übrigen regierte er bis 1704 und nach 1707 die Diözese mit Hilfe von zahlreichen Hirtenbriefen und Verordnungen und mit tatkräftiger Unterstützung der von ihm ernannten Administratoren, vor allem des von ihm besonders geschätzten Generalvikars Johann Georg Kunigk[33], der zu seiner Zeit als die bedeutendste Persönlichkeit des ermländischen Klerus galt.

Eher zu den politisch ehrgeizigen Bischöfen ist Teodor Andrzej Potocki zu zählen. In der Diözese Kulm (1699–1712) hat er als Bischof kaum Spuren hinterlassen. Da er sich im Nordischen Krieg (1700–1721) wegen seiner vorübergehenden Parteinahme für die antisächsische Opposition selbst der Möglichkeit beraubte, auf dem Feld der großen Politik wirksam zu sein, widmete er sich um so energischer der Diözese und dem Hochstift Ermland (1712–1723) und seinen politischen Aufgaben im Kgl. Preußen. Er machte sich um den äußeren Wiederaufbau der Diözese nach den Kriegswirren verdient und kümmerte sich als volkstümlicher und beliebter Oberhirte auch um die Seelsorge, allerdings vornehmlich um die Sicherung ihrer organisatorischen und materiellen Grundlagen wie beispielsweise durch die Wiederherstellung und den Neubau von Pfarr- und Wallfahrtskirchen oder die Errichtung des nach ihm benannten Potocki-Stifts zur Aufnahme von 20 mittellosen Konvertiten aus dem protestantischen Herzogtum Preußen[34]. Bemerkenswert ist der Wunsch des Bischofs, den er in seinem Statusbericht von 1717 zum Ausdruck brachte, daß nämlich die Mitglieder des Domkapitels sich nicht von Koadjutoren vertreten lassen dürften und im übrigen nicht nur das Kirchenrecht, sondern auch die Gesetze der Adelsrepublik und der Provinz Preußen kennen sollten, damit er sie zur Erledigung von Angelegenheiten der Diözese und zu verschiedenen politischen Missionen heranziehen könne[35].

Nach Beendigung des Nordischen Krieges wirkte Krzysztof Jan Andrzej Szembek als ein weiterer Bischof mit ausgesprochen seelsorgerlichem Profil in der Diözese Ermland (1724–1740). Zuvor war er Bischof von Chełm (1713–1719) und von Przemyśl (1719–1724) gewesen. Von hoher Bildung und großer Frömmigkeit, setzte er sich in allen drei Diözesen persönlich für eine Reform des kirchlichen Lebens auf den verschiedensten Gebieten ein. Auch sein Kampf um die Jurisdiktion über die Katholiken im Herzogtum Preußen und um den Titel eines Bischofs von Samland war von seelsorgerlichen Motiven bestimmt. Szembek begann seine Tätigkeit jeweils mit einer Generalvisitation, die der Vorbereitung einer Diözesansynode diente: 1717 in Chełm, 1723 in Przemyśl und 1726 in Ermland[36]. Die Ergebnisse der ermländischen Generalvisitation legte er 1727 in einem vier-

zigseitigen Statusbericht nieder, dem ersten und einzigen, der sich nach dem Frageraster der päpstlichen Instruktion von 1725 richtete. Die ermländischen Statusberichte sind im 18. Jahrhundert allgemein reichhaltiger als die des 17. Jahrhunderts. Doch enthalten sie nur sehr spärliche statistische Nachrichten, dafür andererseits z. B. weitschweifige geschichtliche Ausführungen, so daß sie trotz des römischen Formulars von 1725 ihren traditionellen ermländischen Stil behielten[37]. Eine zweite Generalvisitation führte Szembek 1732–1739 durch. 1735 ließ er bei den Jesuiten in Braunsberg einen Katechismus neu drucken, den er bereits in den Diözesen Chełm und Przemyśl eingeführt hatte. Sein Tod 1740 verhinderte die Abhaltung der geplanten zweiten Diözesansynode.

Als gute Hirten ihrer Diözesanen können auch die Kulmer Bischöfe aus der Zeit nach dem Nordischen Krieg angesehen werden. Von Ignacy Kretkowski (1723–1730) ist noch eine persönliche Visitation aller Pfarreien seines Sprengels in den Jahren 1724–1727 bezeugt, auf deren Grundlage er 1728 einen Statusbericht verfaßte[38]. Kretkowskis Koadjutor und Nachfolger Tomasz Franciszek Czapski (1731–1733), zuvor Abt des Zisterzienserklosters Pelplin, gab 1732 einen umfangreichen Processus ad clerum heraus, in dem er den Dekanen auftrug, Visitationen abzuhalten, und die Pfarrer u. a. zu regelmäßigen Rekollektionen, zur Residenz bei ihren Kirchen und zur Erteilung des Katechismusunterrichts besonders für die deutschsprachigen Gläubigen in Pomesanien verpflichtete[39]. Auch Wojciech Stanisław Leski (1743–1753), zuvor Abt der Zisterzienserklöster Wąchock und Pelplin, ließ 1749 eine Generalvisitation in seiner Diözese durchführen und 1752 einen Statusbericht nach Rom schicken[40]. Der letzte polnische Bischof vor den Teilungen Polens Andrzej Ignacy Baier (1759–1785) klagte in zwei Statusberichten (1764 und 1773) über das Vordringen des Protestantismus in seiner Diözese und über den politischen Druck Preußens nach der Übernahme Westpreußens (1772)[41]. Gerade unter diesen erschwerten Bedingungen erwies er sich als gewissenhafter Bischof. Er richtete zahlreiche Hirtenbriefe an Priester und Gläubige und visitierte persönlich die Pfarreien. Er führte das vierzigstündige Gebet ein, und als einer der ersten Bischöfe Polens förderte er die Frühkommunion (vom 8. Lebensjahr an). Unter Strafe ordnete er 1764 an, daß die Kinder auf dem Lande die Pfarrschule besuchten; das Domkapitel hatte die Einhaltung der Bestimmung zu überprüfen.

Eine der herausragenden Bischofsgestalten des 18. Jahrhunderts war, trotz seiner staatlichen Funktionen, insbesondere des Krongroßkanzleramts, das er elf Jahre (1735–1746) innehatte, Andrzej Stanisław Załuski, der Neffe von Andrzej Chryzostom Załuski. In den vier von ihm geleiteten Diözesen Płock (1723–1736), Łuck (1736–1739), Kulm (1739–1746) und Krakau (1746–1758) schuf er mit Hilfe von Visitationen, Diözesansynoden und statistischen Erhebungen die Voraussetzungen für eine Reform der inneren Organisation und Verwaltung der Diözese, der Seelsorge und des kirchlichen Schulwesens. In der Diözese Kulm ließ er 1742 einen Teil der

Pfarreien durch den Archidiakon, Weihbischof und Generalvikar Maciej Sołtyk visitieren, und 1745 berief er eine Diözesansynode nach Löbau ein[42].

Dagegen ist von einem besonderen Engagement Adam Stanisław Grabowskis, eines führenden Repräsentanten der katholischen Aufklärung und Mäzens der Künste und Wissenschaften[43], in den beiden Diözesen Kulm (1736–1739) und Włocławek (1739–1741) nichts bekannt. Im Ermland (1741–1766) gab er allerdings, jedenfalls nach seinem gründlichen Statusbericht von 1745 zu urteilen, der im übrigen erstmals genaue statistische Angaben aus den Ordenshäusern enthält[44], doch auch ein deutliches Interesse an der Seelsorge zu erkennen. Die Bedeutung Ignacy Błażej Franciszek Krasickis als Bischof von Ermland (1766–1795) und Erzbischof von Gnesen (1795–1801) ist bisher wenig erforscht und bleibt umstritten. Im ganzen hat er als Seelsorger und Leiter der beiden Diözesen, obwohl er im Ermland beispielsweise 44 Pfarreien visitierte, wenig Spuren hinterlassen. Er „war mehr Dichter und Weltmann als Bischof, weshalb er für religiöse Angelegenheiten kein warmes Herz besaß“[45] und auch zu seinen Diözesanen wie den Priestern wenig Kontakt fand. In der Verwaltung ließ er sich von tüchtigen Domherrn vertreten, im Ermland von seinem Administrator Tomasz Szczepański, in Gnesen dem Auditor Grzegorz Zachariaszewicz[46]. Wie Krasicki selbst seine Hirtenpflichten auffaßte, legte er ausführlich in seinem einzigen Statusbericht von 1771 dar: „Ich habe die Geistlichen dazu angehalten, eifrig ihre Pflichten zu erfüllen. Ich bin wegen meiner Verpflichtungen als Senator häufig von meiner Diözese ferngehalten, aber nach Beendigung der Beratungen halte ich mich nicht lange auf, sondern kehre sofort in die Diözese zurück. Ich habe mit einer Visitation begonnen, aber wegen der unruhigen Zeiten mußte ich sie unterbrechen. Dank den Erzpriestern, die jedes Jahr ihre Dekanate visitieren, bin ich darüber unterrichtet, was in der Diözese geschieht. Oft erteile ich selbst, bisweilen durch den Weihbischof, die Weihen und das Sakrament der Firmung. Ich hatte die Absicht, eine Synode einzuberufen, aber die schweren Zeiten haben mir das nicht erlaubt. Trotzdem sorge ich für Disziplin beim Volk und bei den Geistlichen, ich mahne, daß die Geistlichen predigen und die hl. Sakramente spenden. Bei der Arbeit hilft mir der Generalvikar, der eine eigene Kanzlei hat.“[47]

Im ganzen ergibt sich der Eindruck, daß die Bischöfe von Ermland und Kulm im 17. und 18. Jahrhundert trotz der Einbindung in die eigenartige polnische Staatsform der Adelsdemokratie ihre Hirtenpflichten im allgemeinen mit ziemlich großem Eifer erfüllten, sei es in unmittelbarer pastoraler Tätigkeit, sei es in der Form der mittelbaren Diözesanleitung durch den vom Bischof kontrollierten Verwaltungsapparat der Diözese.

Abkürzungen

PSB Polski Słownik Biograficzny, Kraków 1935 ff.
StW Studia Warmińskie, Olsztyn 1964 ff.
ZGAE Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Braunsberg 1858–1943, Münster 1956 ff.

1 *B. Poschmann,* Bistümer und Deutscher Orden in Preußen 1243–1525. Untersuchung zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Ordenslandes, in: ZGAE 30 (1962) 227–354.

2 *H. Schmauch,* Das staatsrechtliche Verhältnis des Ermlands zu Polen, in: Altpreußische Forschungen 11 (1934) 153–167.

3 *E. M. Wermter,* Das Königliche Preußen (Preußen königlich-polnischen Anteils) 1454 bis 1569 mit dem Hochstift Ermland und den drei großen Städten Danzig, Elbing und Thorn. Innerer Aufbau und das Verhältnis zur Krone Polen, in: *P. Baumgart* (Hrsg.), Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 55) (Berlin – New York 1983) 129–152, Zitat 135.

4 *St. Achremczyk,* Reprezentacja stanowa Prus Królewskich w latach 1696–1772 (Die Ständevertretung im Kgl. Preußen in den Jahren 1696–1772) (= Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie 72) (Olsztyn 1981) 75–78.

5 *St. Kutrzeba,* Grundriß der polnischen Verfassungsgeschichte (Berlin 1912) 74. – *T. Silnicki,* Obsadzenie biskupstw i urzędów kościelnych (Die Besetzung der Bistümer und kirchlichen Ämter), in: Historia Kościoła w Polsce (Geschichte der Kirche in Polen) Bd. I, 1 (Poznań–Warszawa 1974) 360–368.

6 *H. Schmauch,* Das Bistum Culm und das Nominationsrecht der polnischen Könige, in: Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins 71 (1934) 117–149.

7 *Ders.,* Die kirchenpolitischen Beziehungen des Fürstbistums Ermland zu Polen, in: ZGAE 26 (1937) 271–337, bes. 288–311.

8 *Ders.* (Anm. 6) 149. – *J. Dygdała,* Biskupi chełmińscy i kujawscy doby potrydenckiej i ich rola w życiu Prus Królewskich (1569–1772) (Die Bischöfe von Kulm und Kujawien in nachtridentinischer Zeit und ihre Rolle im Leben des Kgl. Preußen [1569–1772]), in: Studia Pelplińskie 16 (1985, erschienen 1987) 27–47, hier 34 f. und 47 (Tabelle 1).

9 *Ders.,* Die kirchenrechtliche Stellung der Diözese Ermland, in: ZGAE 30, 3 (1966) 465–495.

10 *J. Dygdała,* Życie polityczne Prus Królewskich u schyłku ich związku z Rzecząpospolitą w XVIII wieku. Tendencje unifikacyjne a partykularyzm (Das politische Leben des Königlichen Preußen am Ende seiner Verbindung mit der Adelsrepublik im 18. Jh. Unifikationstendenzen und Partikularismus) (= Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu 81, 3) (Warszawa, Poznań, Toruń 1984).

11 Der Zeitrahmen entspricht dem des Lexikons der Reichsbischöfe (vgl. Anm. 12), in dem die Bischöfe von Ermland und Kulm berücksichtigt sind, da ihre Diözesen 1772 zu Preußen kamen. – Die folgenden Ausführungen stützen sich für die gesamtpolnischen Verhältnisse, soweit nicht anders angegeben, auf die Forschungen von *W. Müller,* Diecezje w okresie potrydenckim (Die Diözesen in nachtridentinischer Zeit), in: Kościół w Polsce (Die Kirche in Polen), Bd. 2 (Kraków 1969) 57–258, insbesondere auf die Kapitel 2: Metropolici i biskupi (Erzbischöfe und Bischöfe), ebd. 98–143, und 5: Charakterystyka przemian (Charakteristik der Veränderungen), ebd. 200–238. – Zur Arbeit des Instituts für die Historische Geographie der Kirche in Polen an der Katholischen Universität Lublin, von dem der Sammelband herausgegeben wurde, vgl. *H.-J. Karp,* Zur Kirchengeschichtsforschung in Volkspolen, in: Zeitschrift für Ostforschung 25 (1976) 1–36, hier 6–12.

12 Zu den biographischen Daten der Bischöfe der beiden Diözesen vgl. *E. Gatz* (Hrsg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803 (im Druck). – Zur Rolle der Kulmer Bischöfe vgl. neuerdings Dygdała (Anm. 8).

13 Neuerdings zusammenfassend: *St. Achremczyk*, Uwagi o mecenacie kulturalnym biskupów warmińskich w XVII i XVIII wieku (Bemerkungen zum kulturellen Mäzenatentum der Bischöfe von Ermland im 17. und 18. Jahrhundert), in: Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1987, Nr. 1 (175) 3–32.

14 *G. Schramm*, Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607 (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 36) (Wiesbaden 1965).

15 *F. Dittrich*, Geschichte des Katholicismus in Altpreußen von 1525 bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts, in: ZGAE 13 (1901) 57–150. – *A. Szorc*, Diaspora diecezji warmińskiej za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698–1711) (Die Diaspora der Diözese Ermland unter Bischof Andrzej Chryzostom Załuski [1698–1711]), in: StW 3 (1966) 45–77, hier 45–47.

16 *H. Schmauch*, Die Verwaltung des katholischen Anteils der Diözese Pomesanien durch den Culmer Bischof, in: Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtsvereins 35 (1936) 112–123.

17 *A. Szorc*, Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji (Die Statusberichte der ermländischen Bischöfe des 17. und 18. Jahrhunderts nach Rom), in: StW 5 (1968) 201–239. – Beide Visitationen fanden 1647 statt. Die Akten der ermländischen sind nicht erhalten, vgl. *J. Obłak*, Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status" biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657 (Das kirchliche Leben in Ermland im Licht des Statusberichts des Bischofs Wacław Leszczyński aus dem Jahre 1657), in: Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6, 3 (1959) 5–31, hier 25. Die Akten der Kulmer Visitation sind die älteste diözesangeschichtliche Quelle dieser Art: *A. Pobłocki* (Hrsg.), Visitationes ecclesiarum dioecesis Culmensis et Pomesaniae Andrea Leszczynksi episcopo a. 1647 factae (= Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu [TNT] 4) (Toruni 1900).

18 Urkundenbuch des Bistums Culm (Danzig 1887) Nr. 1170, S. 1037–1039.

19 *A. Liedtke*, Początkowe dzieje seminarium chełmińskiego (Die Anfänge der Geschichte des Kulmer Priesterseminars), in: Nasza Przeszłość 11 (1960) 101–188. – *B. Stasiewski*, Die geistesgeschichtliche Stellung der Katholischen Akademie Braunsberg 1568–1945, in: Deutsche Universitäten und Hochschulen im Osten (= Wiss. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 30) (Köln u. Opladen 1964) 41–58, bes. 42–49.

20 *A. Eichhorn*, Die Weihbischöfe Ermlands, in: ZGAE 3 (1866) 139–165. *Z. Mazur*, Michał Remigiusz Łaszewski (1682–1746) – biskup pomocniczy warmiński (M. R. Ł. . . . – Weihbischof in Ermland), in: Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1979, Nr. 2 (144) 165–181. – *R. Frydrychowicz*, Die Culmer Weihbischöfe (Danzig 1905).

21 Die umfangreichen Visitationsakten sind in 5 Bänden veröffentlicht: *B. Czapla* (Hrsg.), Visitationes Episcopatus Culmensis Andrea Olszowski . . . a. 1667–1672 factae (Fontes TNT 6–10) (Toruni 1902–1906).

22 *A. Mańkowski* (Hrsg.), Constitutiones synodales nec von ordinationes Dioecesis Culmensis. Pars prior: A saec. XV usque ad XVII (= Fontes TNT 24) (Toruni 1929) 219–227.

23 *Liedtke* (Anm. 19) 123–144, 181–187.

24 *Szorc* (Anm. 17) 205, 215, 221–223, 235.

25 Neuerdings: *A. Rachuba*, in: PSB 30, 1 (1987) 66–76, bes. 67 u. 74. – Geschichte des ermländischen Diözesanrituale in: Pastoralblatt für die Diözese Ermland 1 (1869) 17–19, 25 f., 33–35, 41–46, hier 41 f.

26 *Mańkowski* (Anm. 22) 228–246 u. 247–269.

27 Zum Folgenden *Müller* (Anm. 10), bes. 218–238.

28 In diesem Sinne schrieb er kurz nach der Amtsübernahme 1699 an Papst Innozenz XII: *A. Szorc*, Z działalności kościelnej biskupa Andrzeja Załuskiego na Warmii (1698–1711) (Zur kirchlichen Tätigkeit des Bischofs Andrzej Załuski in Ermland [1698–1711]), in: StW 4 (1967) 35–81, hier 39. Diese Selbsteinschätzung übernehmen *T. Glemma – M. Banaszak*, Polski episkopat potrydencki (Der polnische Episkopat nach dem Tridentinum), in: Historia Kościoła w Polsce (Geschichte der Kirche in Polen) I, 2 (Poznań–Warszawa 1974) 182.

29 *Szorc* (Anm. 28) 41 u. 46.

30 So auch *Szorc* ebd. 42.

31 *Glemma-Banaszak* (Anm. 28) 189. – *B. Kumor,* Diecezje i ich wewnętrzna organizacja. Kapituły i synody (Die Diözesen und ihre innere Organisation. Kapitel und Synoden), in: Historia Kościoła (Anm. 28) 450.

32 *Szorc* (Anm. 17) 203; *ders.* (Anm. 28) 70–80.

33 *Ders.* (Anm. 28) 49–54 u. 61 f.

34 *A. Link-Lenczowski,* in: PSB 28 (1984–1985) 202–213, bes. 205 u. 211. – *A. Szorc,* Fundacja biskupa Teodora Potockiego. Dom dla konwertytów w Braniewie 1722–1945 (Eine Stiftung des Bischofs Teodor Potocki. Das Konvertitenhaus in Braunsberg 1722–1945, in: StW 6 (1969) 211–242.

35 *Szorc* (Anm. 17) 229 f.

36 Zum Folgenden *H. Żochowski,* Duszpasterstwo na Warmii za rządow biskupa Krzystofa Andrzeja Jana Szembeka (Die Seelsorge im Ermland unter der Regierung des Bischofs K. A. J. Szembek), (bisher ungedruckte) Dissertation Lublin 1966. – Synodus Christophori Andreae Episcopi Warmiensis, in: *F. Hipler* (Hrsg.), Constitutiones synodales Warmienses (Braunsberg 1899) 179–260. – *F. Hipler,* Geschichte und Statuten der ermländischen Diözesansynoden. 10. Die Synode unter C. A. J. Szembek im Jahre 1726, in: Pastoralblatt für die Diözese Ermland 28 (1896) 97–102.

37 *Szorc* (Anm. 17), bes. 211–213, 216–219, 227. Bemerkenswert ist aber die nach Artikel 305 der Diözesansynode des Bischofs Szymon Rudnicki aus dem Jahre 1610 zur Amtspflicht der Pfarrer gehörende Anfertigung von Verzeichnissen der Pfarrangehörigen. Ein Guttstädter Verzeichnis von 1695 ist die einzige ermländische Quelle dieser Art, die bisher der Forschung zugänglich gemacht wurde: B. Kumor, Spis ludności Dobrego Miasta z 1695 r. (Ein Bevölkerungsverzeichnis von Guttstadt aus dem Jahre 1695), in: Przeszłość Demograficzna Polski 7 (1975) 3–73. – *St. Borawski,* Próba odtworzenia struktur społecznych i procesów demograficznych na Warmii u schyłku XVII w. (Rekonstruktionsversuch der Sozialstruktur und der demographischen Prozesse im Ermland an der Wende des 17. Jahrhunderts), in: ebd. 8 (1975) 125–198. – *J. Przeracki,* Parafia dobromiejska i jej ludność w świetle spisu 1695 roku (Die Pfarrei Guttstadt und ihre Bevölkerung im Lichte des Verzeichnisses aus dem Jahr 1695), in: Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1976, Nr. 2 (132) 241–257.

38 Die Visitationsprotokolle befinden sich im Archiv der Diözese Kulm in Pelplin (C 38), der Statusbericht im Archiv der Konzilskongregation in Rom.

39 *A. Mańkowski,* in: PSB 4 (1938) 194.

40 *W. Müller,* in: PSB 17 (1972) 93.

41 Archiv der Diözese Kulm in Pelplin (C 57, S. 578–583 u. 1315–1324).

42 Constitutiones synodales editae et promulgatae ab ... Andrea Stanislao Kostka ... A. D. MDCCXLV (Brunsbergae 1746) = *J. Hartzheim,* Concilia Germaniae 10 (1775) 491–574.

43 *J. Obłak,* Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego (Das Verhältnis des ermländischen Bischofs Adam Stanisław Grabowski zu Wissenschaft und Kunst), in: StW (1964) 7–56.

44 *Szorc* (Anm. 17) 205, 219, 225, 230 f.

45 *A. Eichhorn,* Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. Dritte Periode (1772–1868), in: ZGAE 4 (1869) 551–636, hier 563.

46 *J. Wysocki,* Kościół katolicki pod zaborem pruskim (1772–1815) (Die katholische Kirche unter der Teilungsmacht Preußen [1772–1815]), in: Historia Kościoła w Polsce (Geschichte der Kirche in Polen) II, 1 (Poznan–Warszawa 1979) 138 f.

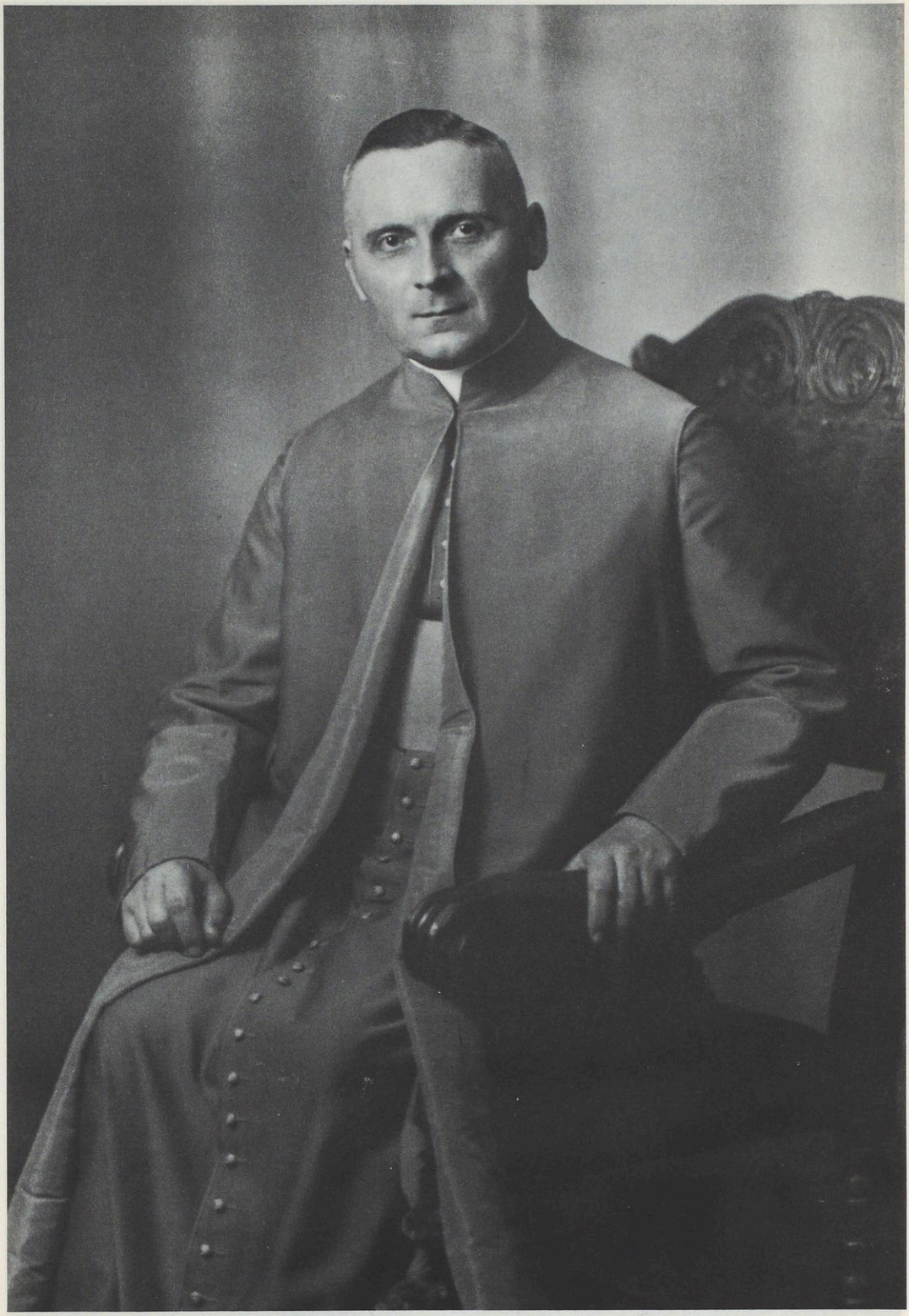
47 *Szorc* (Anm. 17) 228.



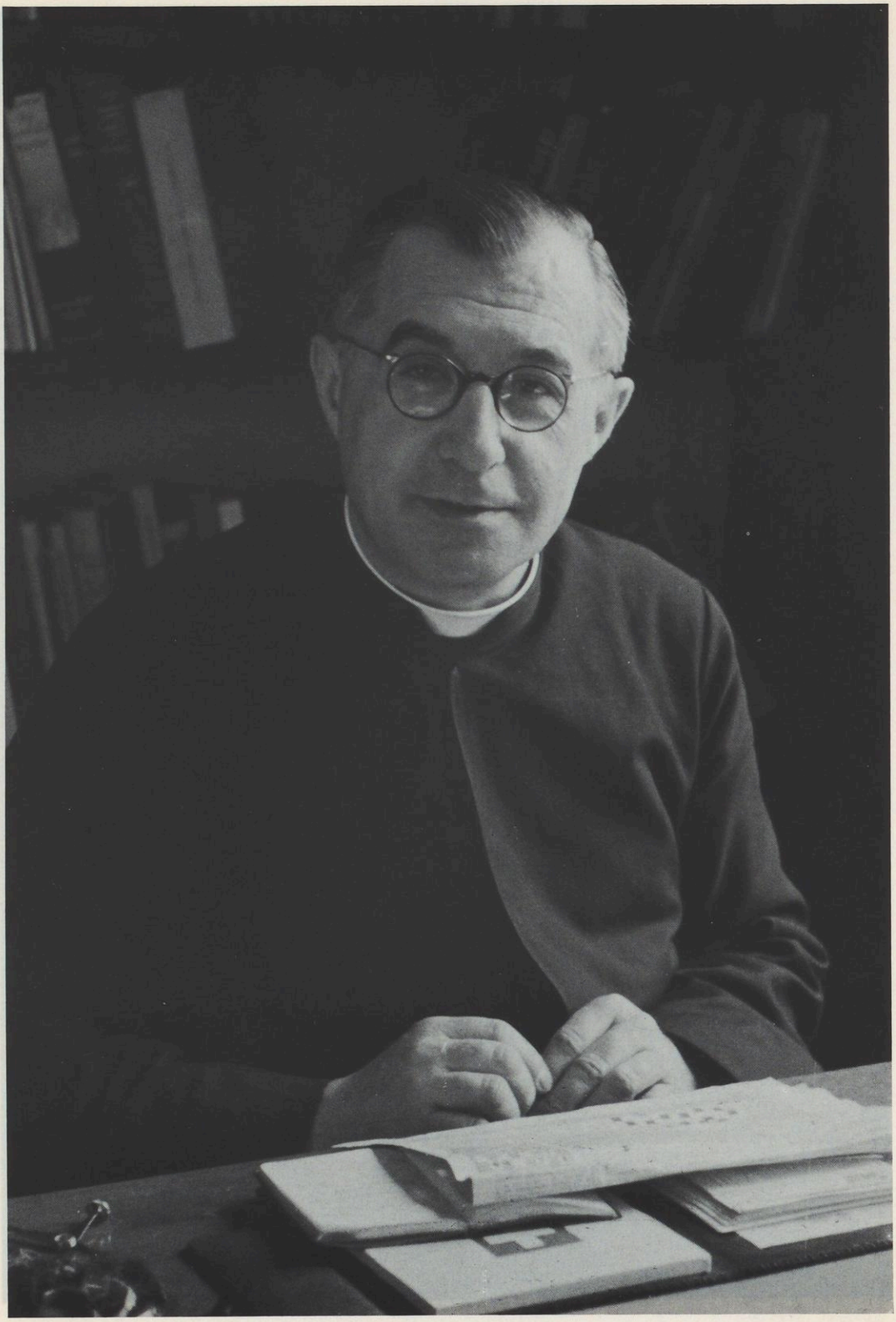
Johann Peter Kirsch



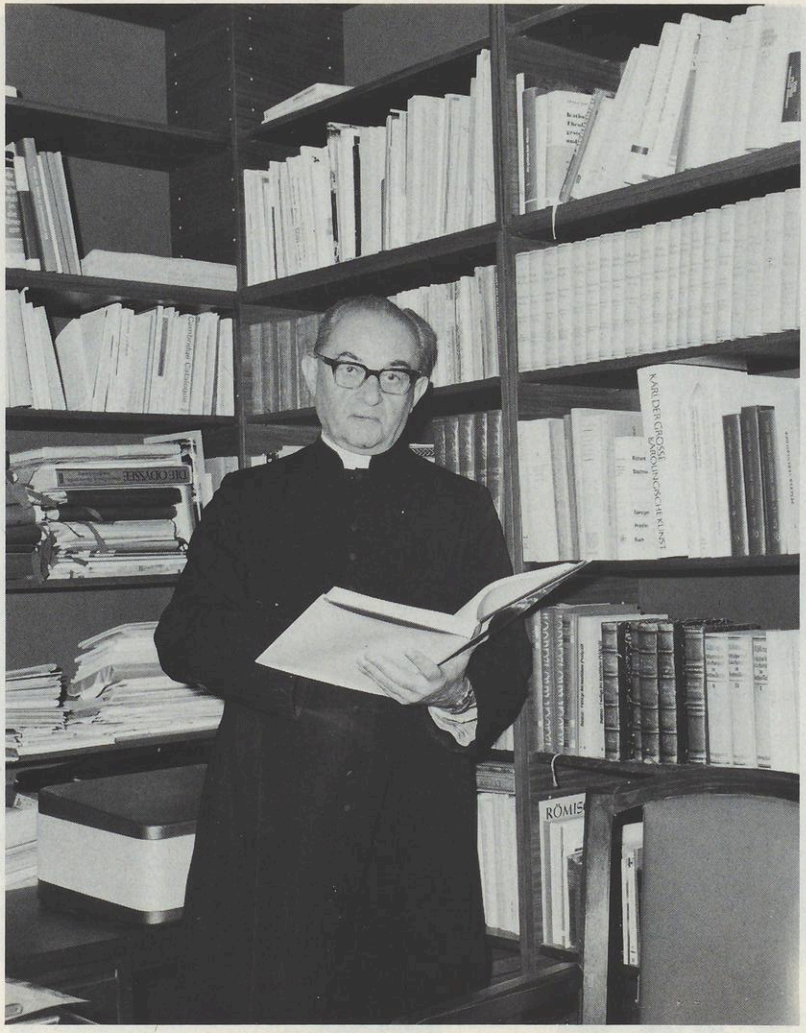
Stephan Ehses



Hermann Maria Stoeckle



Engelbert Kirschbaum SJ

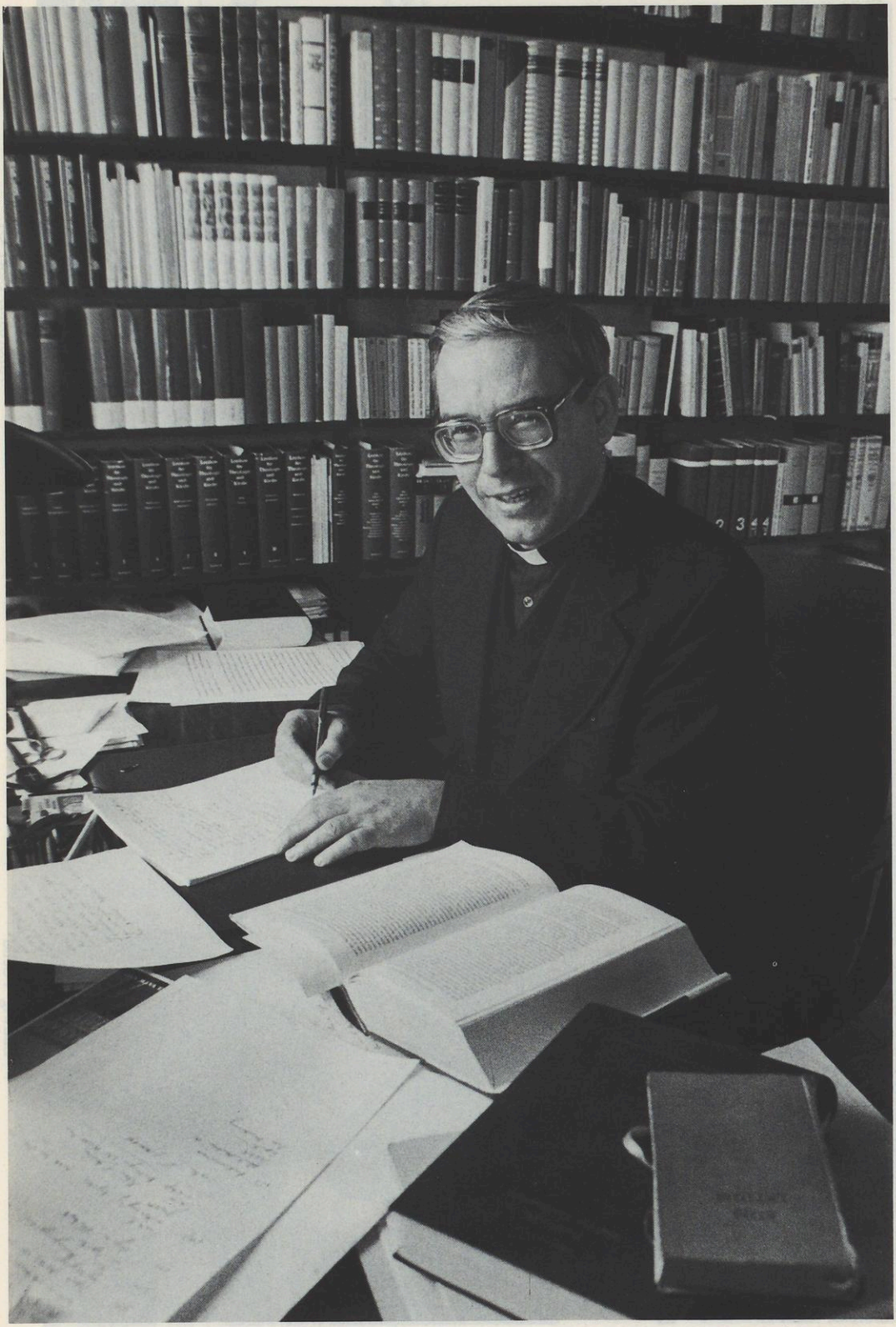


Ludwig Voelkl



Ambrosius Esser OP

TAFEL 5



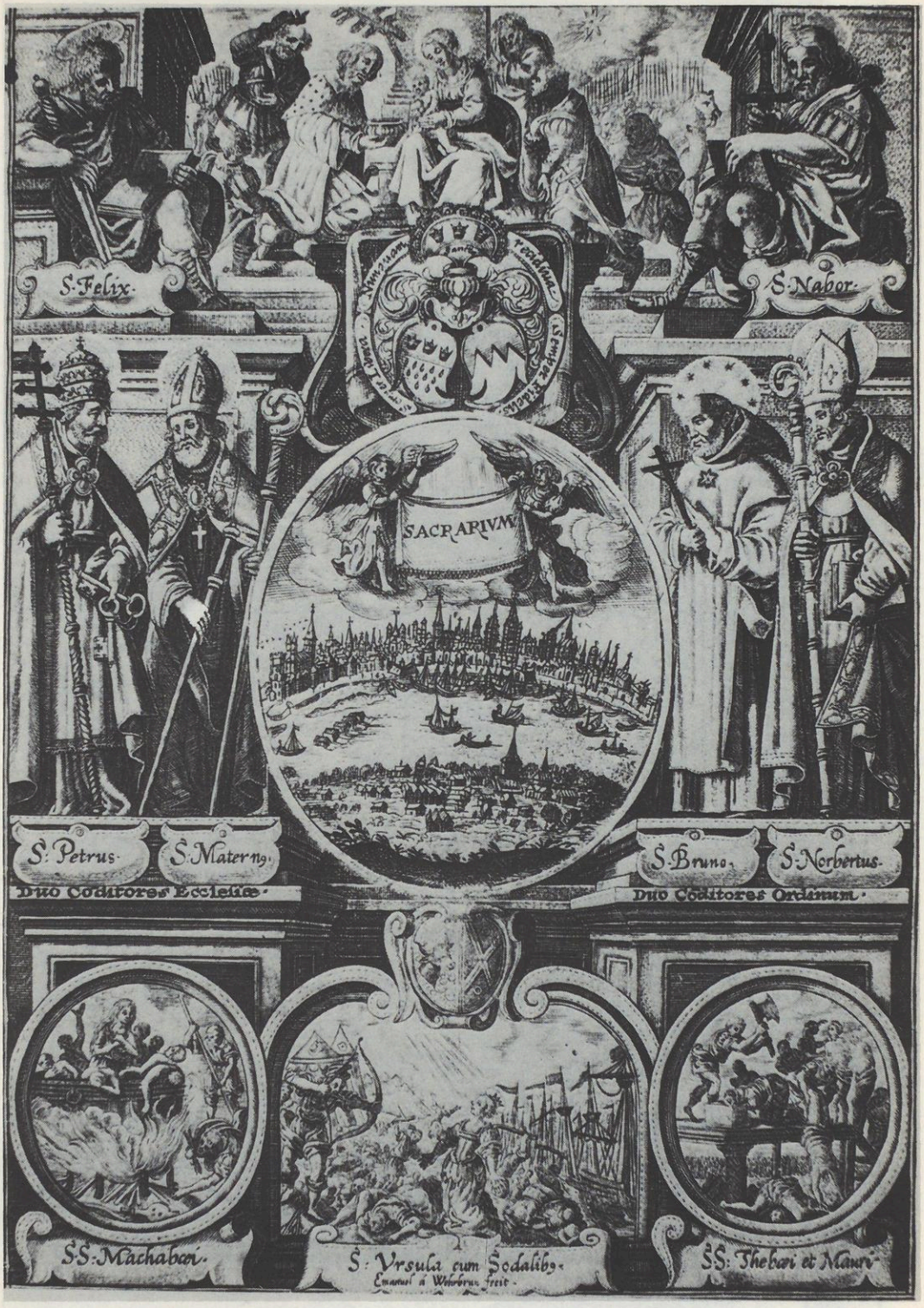
Erwin Gatz



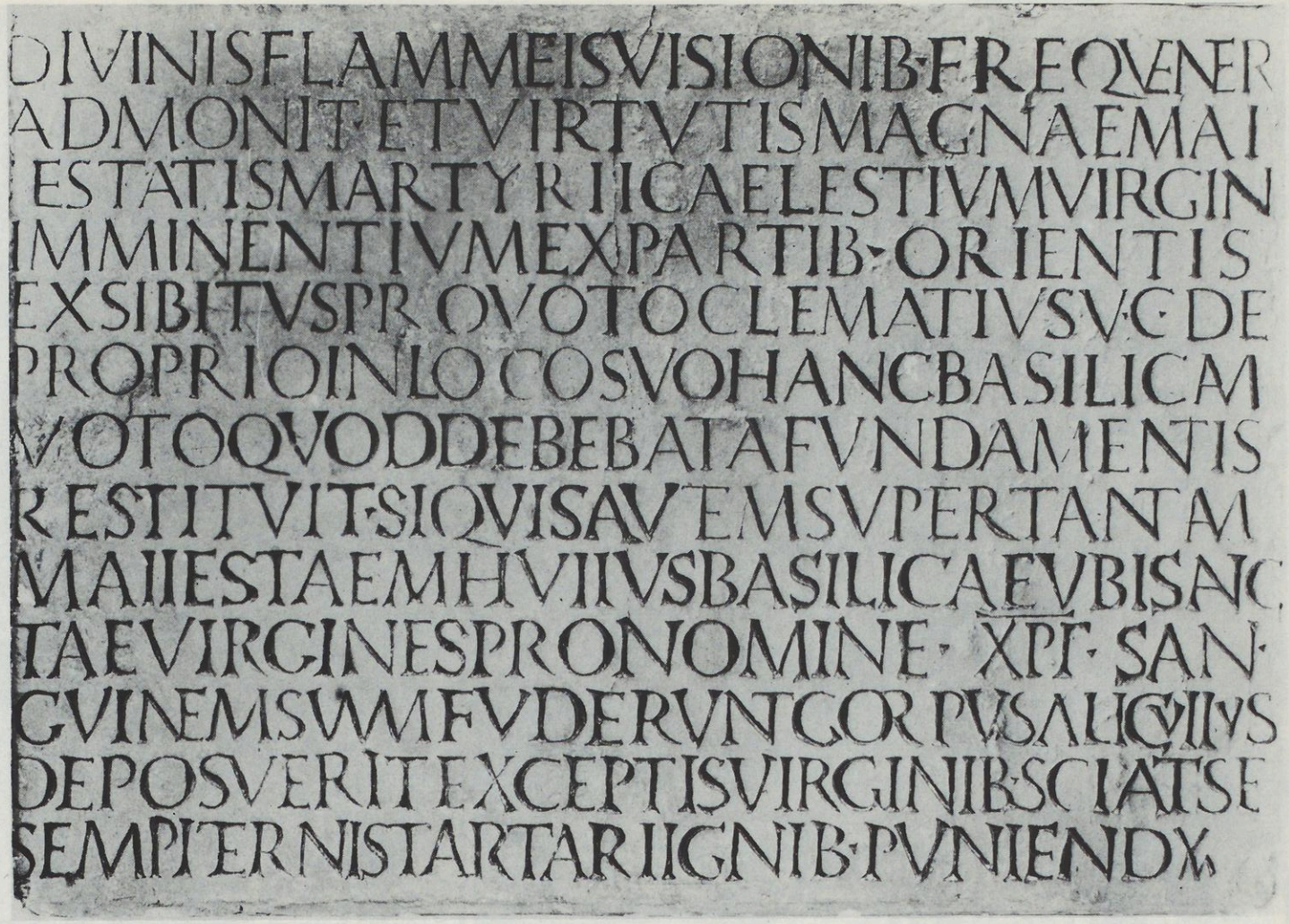
Die Teilnehmer des Symposions „Rom und der Norden“ im Campo Santo Teutonico vom 14. bis 16. September 1987



Die Teilnehmer des Symposions „Der Episkopat des Hl. Römischen Reiches 1648 bis 1803" im Campo Santo Teutonico vom 21. bis 23. September 1987



A. Gelenius, De admiranda . . . Urbis; Band III, Urbis est sacrarium . . .; Vorsatzblatt (Köln 1645)



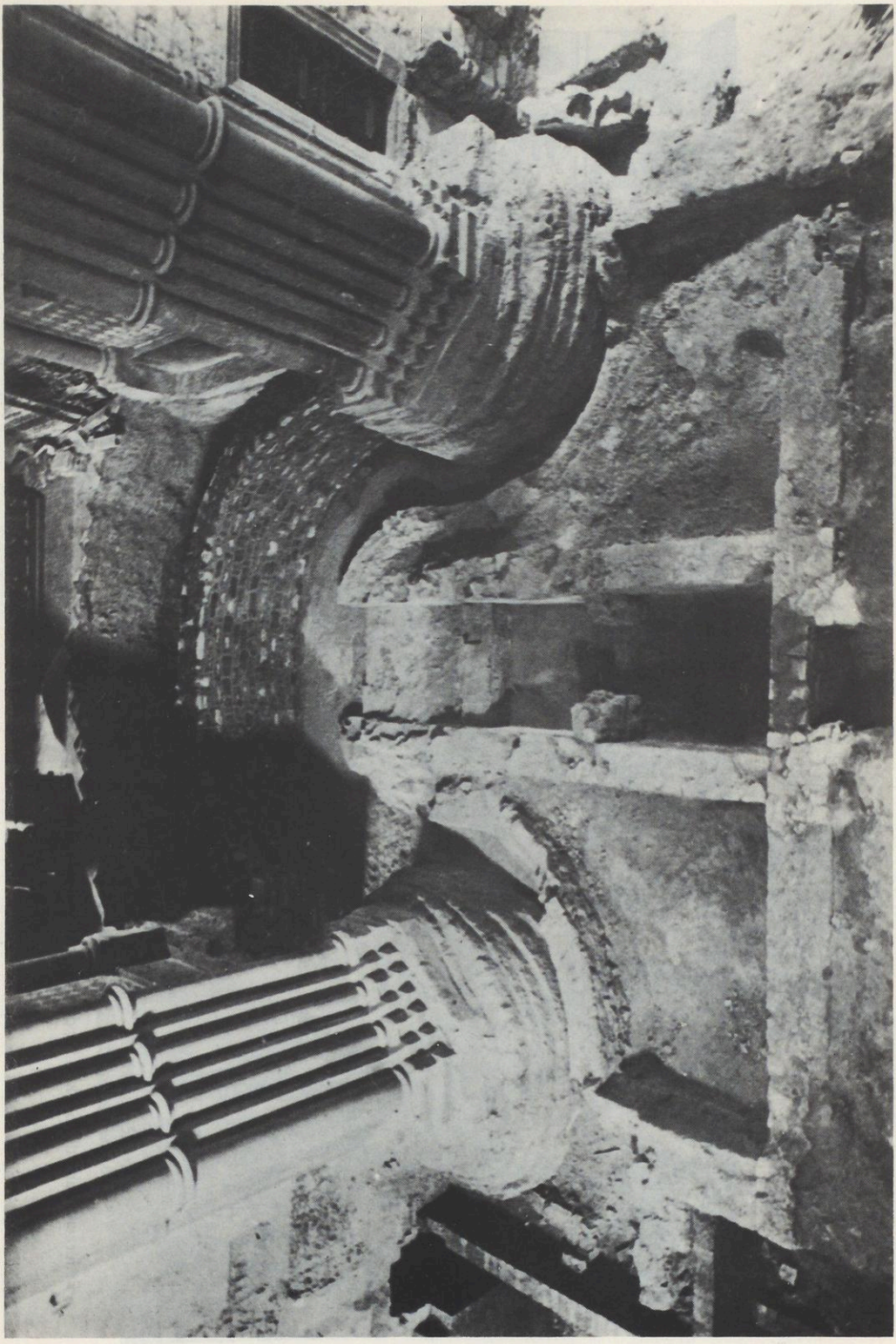
Köln, St. Ursula, Südwand des Chores, Inschrift des Clematius



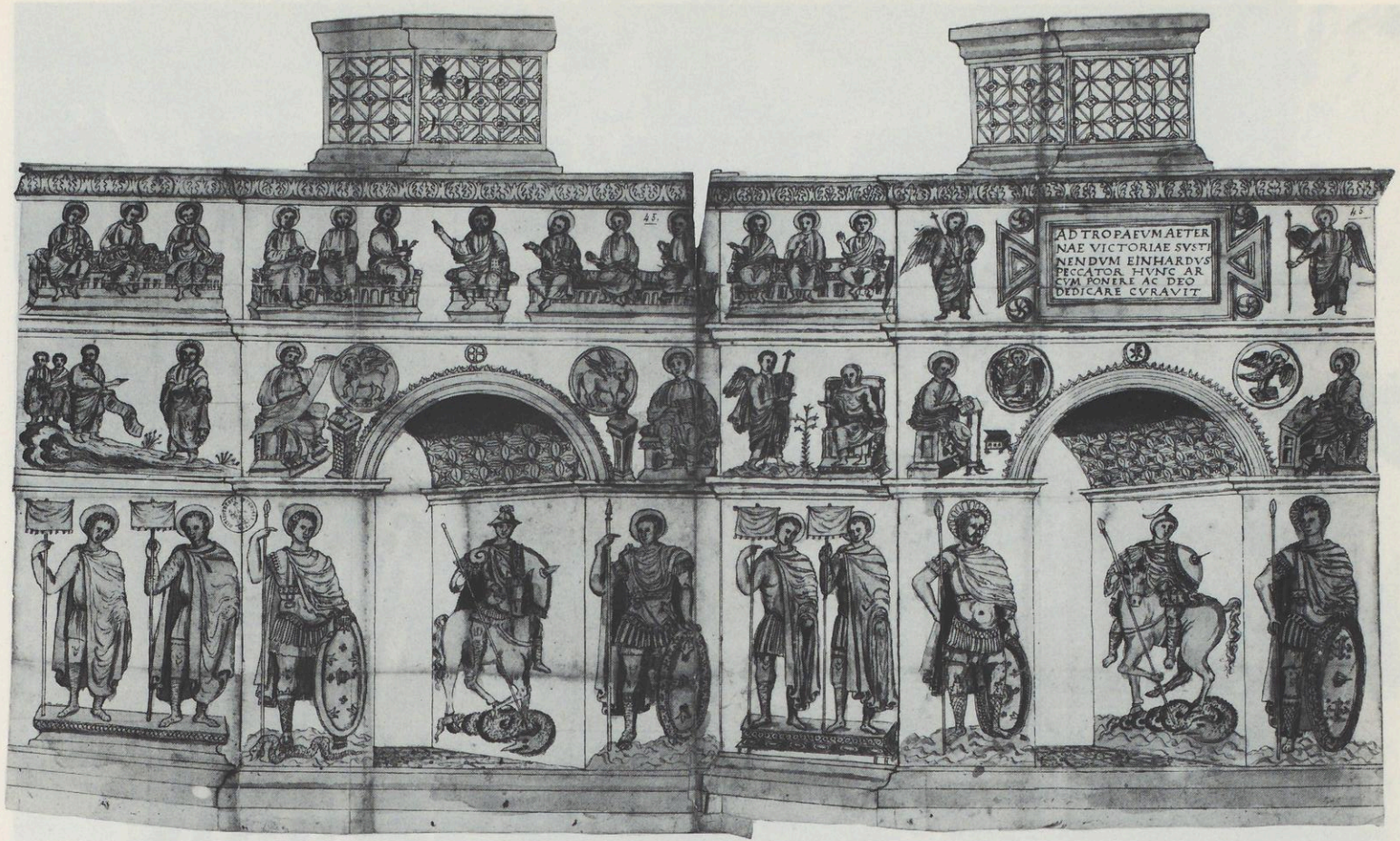
Kölner Kupferstich: Kaiserin Helena, die Finderin des wahren Kreuzes Christi, entdeckt die Leichen der Märtyrer der thebäischen Legion und läßt sie aus dem puteus heraufziehen (um 1700)



Rom, Portikus von Alt-St.-Peter, Außenwand, Darstellung, wie die Leichname der Apostelfürsten in einem puteus bei S. Sebastiano (ad Catacumbas) versenkt werden (2. Hälfte 13. Jh.); Kopie des Gemäldes nach 1610 (Bibliotheca Vaticana, ‚Album', fol. 37)



Ringkrypta der Seligenstädter Abteikirche (Grabung von 1937 mit Teilerhöhung der Apsisfundamente im Osten zur Konservierung des Befunds)



Federzeichnung des Sockels für das Einhardskreuz in Maastricht (Klapptafel mit allseitiger Ansicht im Codex fr. 10 440 der Nationalbibliothek Paris)



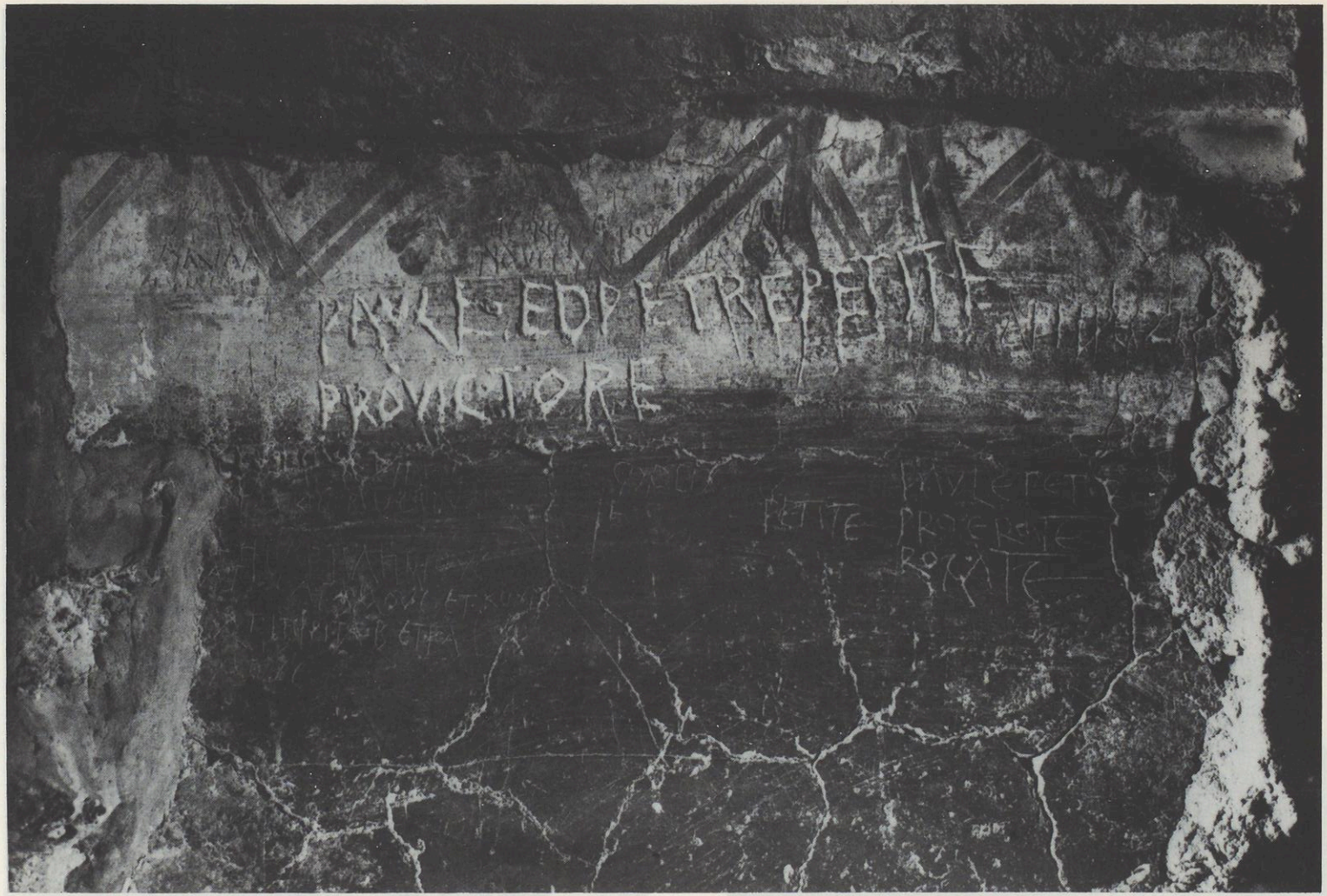
Sog. Lavaboträger im
Landschaftsmuseum Seligenstadt



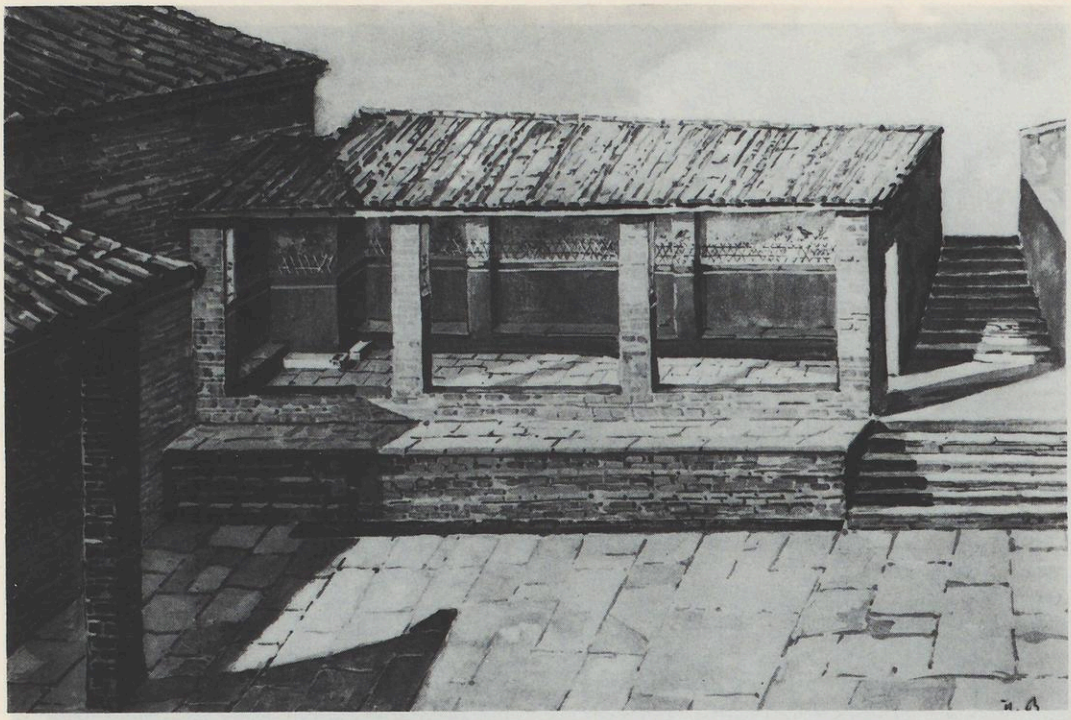
a) Rom, S. Sebastiano, die sogenannte Platonia (Mausoleum 51)



b) Rom, S. Sebastiano, die Triclia bei der Auffindung 1915



Rom, S. Sebastiano, Wandstück der Triclia mit den Graffiti



a) Rom, S. Sebastiano, Rekonstruktion der Triclia nach Styger



b) Rom, S. Sebastiano, die Mausoleen der Piazzuola bei der Auffindung



Rom, S. Sebastiano, die Attika des Mausoleums des Clodius Hermes



Rom, S. Sebastiano, die Attika des Mausoleums des Clodius Hermes nach der Restauration



Rom, S. Sebastiano, rechte Hälfte der Attika



a) Rom, S. Sebastiano, linke Hälfte der Attika



b) Köln, Römisch-Germanisches Museum, rechte Nebenseite eines Grabsteins



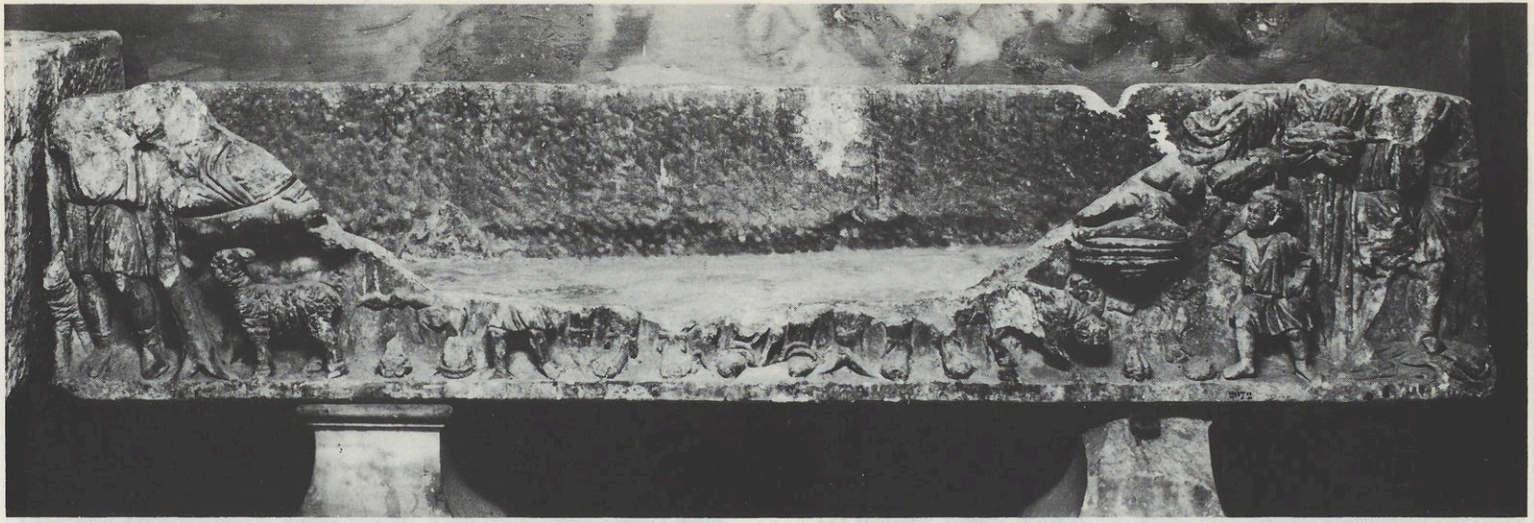
Rom, S. Sebastiano, rechte Nebenseite der Attika



a) Ausschnitt der Mittelgruppe



b) Ausschnitt der Seitengruppe



a) Rom, Konservatorenpalast, Sarkophag



b) Derselbe Sarkophag in der Rekonstruktion von Wilpert



a) Rom, Konservatorenpalast, linke Nebenseite des Sarkophags nach Wilpert



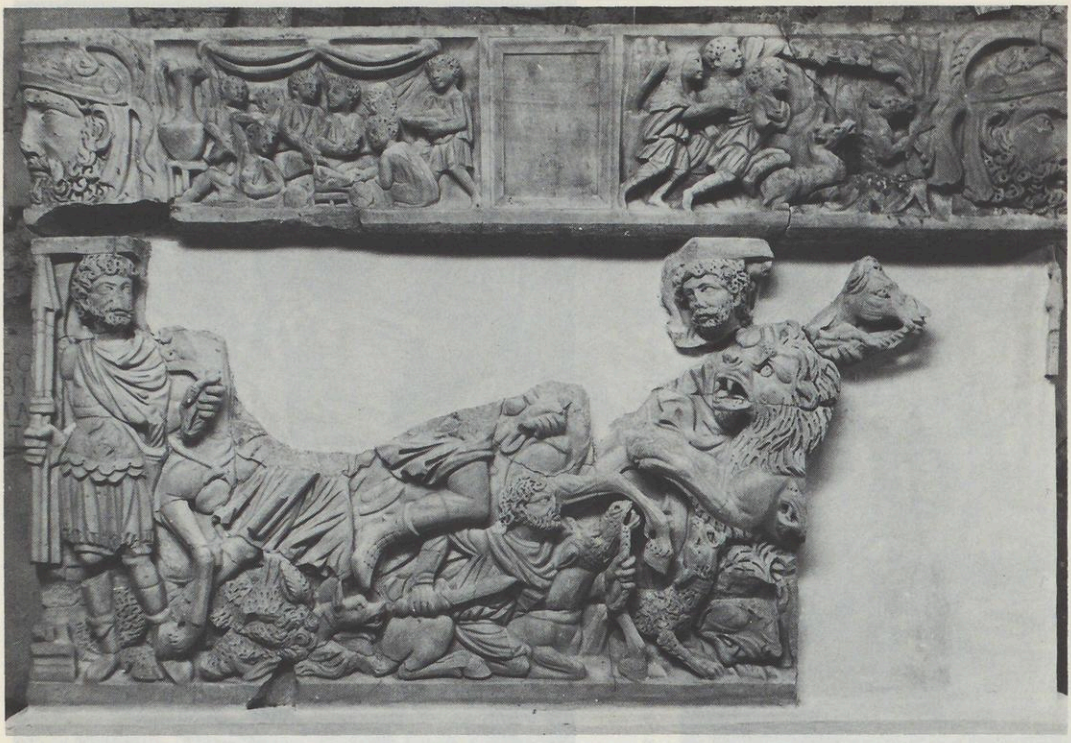
b) rechte Nebenseite des Sarkophags nach Wilpert



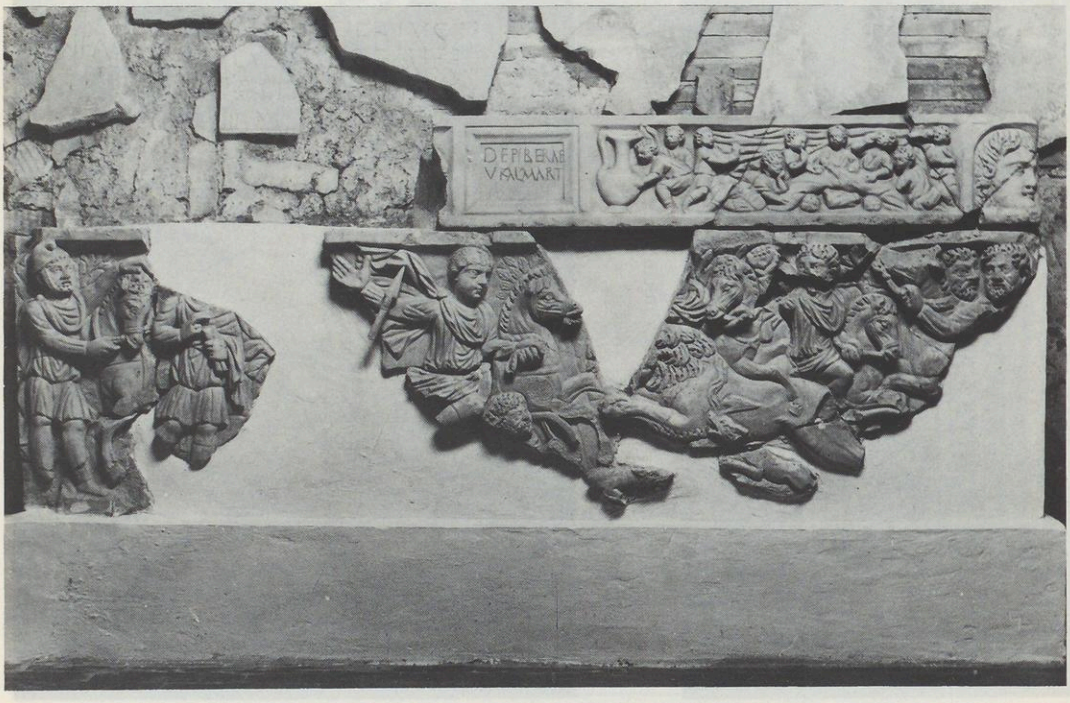
a) Vatikan, Galleria Lapidaria, Fragment eines Sarkophagdeckels eines römischen Ritters



b) Rom, Villa Borghese, Fragment eines Sarkophagdeckels



a) Rom, S. Sebastiano, Sarkophag Seb. I.



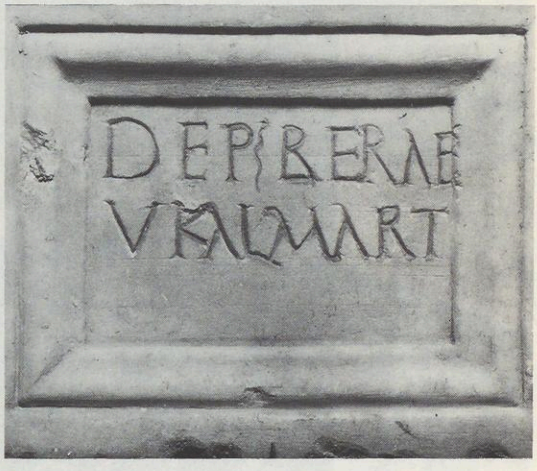
b) Rom, S. Sebastiano, Sarkophag Seb. II.



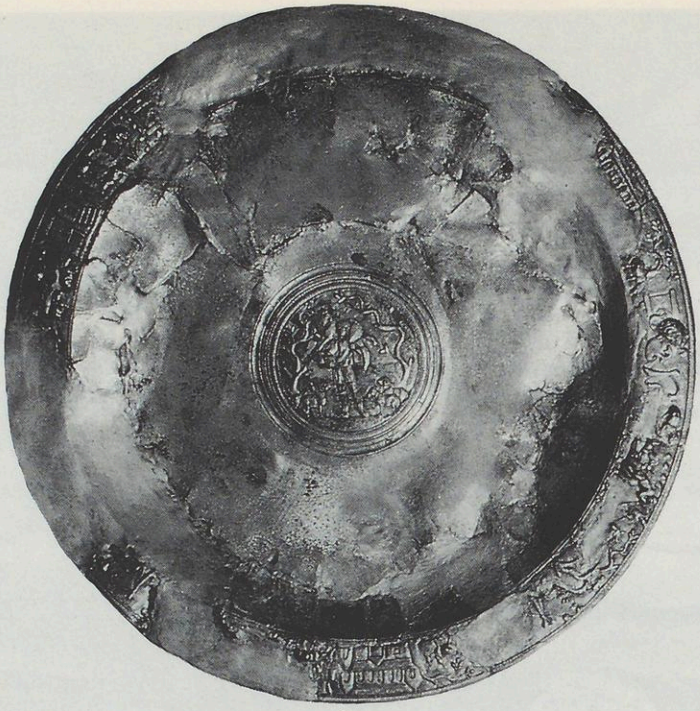
a) Rom, S. Sebastiano, Sarkophag Seb. II., rechte Hälfte des Deckels



b) Derselbe Sarkophag, umgearbeitetes Porträt, über der weiblichen Lockenfrisur Reste der ursprünglichen Bosse



c) Derselbe Sarkophag, Cartella des Deckels mit nachträglicher Inschrift

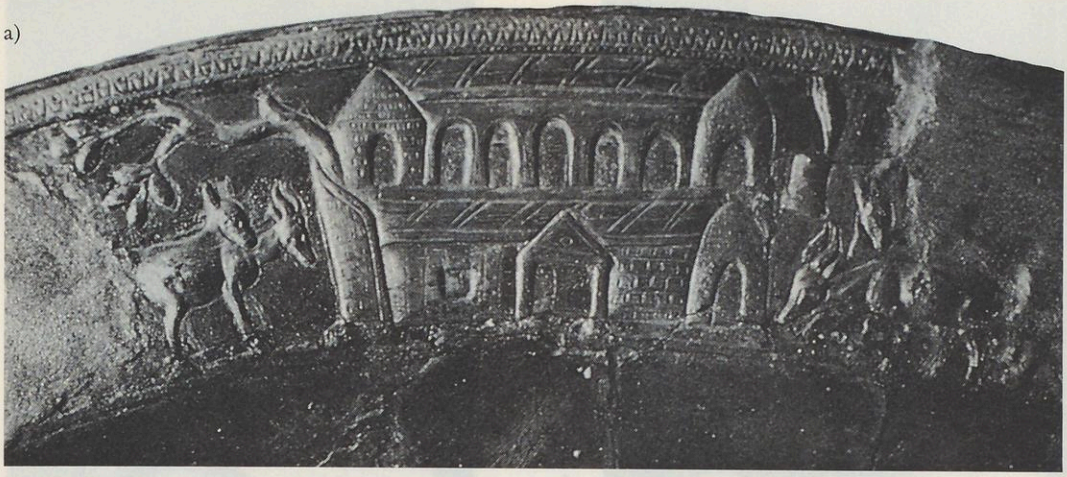


a) Béziers, Silberplatte



b) Mittelmedaillon der gleichen Platte

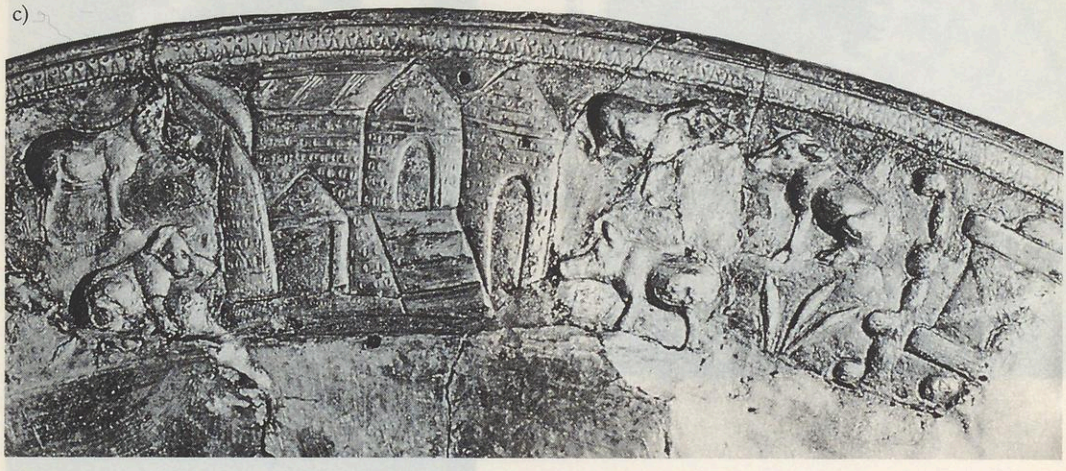
a)



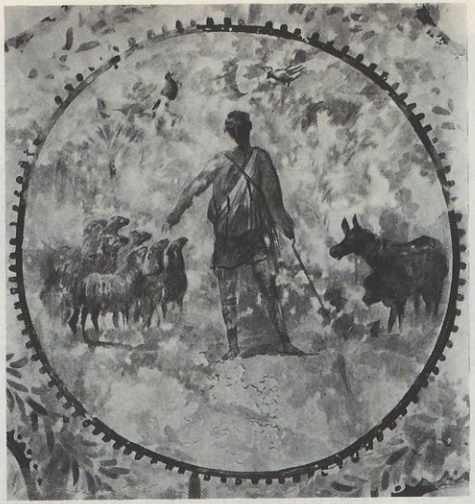
b)



c)



a–c) Béziers, Silberplatte; Details der Borde



a) Rom, Praetextat-Katakombe, Deckenmitte nach Wilpert



b) Rom, Kallistus-Katakombe, Sakramentskapelle A 2, Deckenlunette



c) Rom, Kallistus-Katakombe, Cubiculum A 6, rechte Wand