N12<522832235 021
ubTÜBINGEN

neol
11.B.

ISSN 0035-7812

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

88.89
1993.199

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, Pius Engelbert, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen, Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Bernhard Kötting

BAND 88 HEFT 1–2

129
Md2

1993

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

UR
19. NOV. 1993
Gh 2934

INHALT

AUFSÄTZE

ANTONIO ENRICO FELLE: Altchristliche Zeugnisse in Apulien. Neuere Studien und Entdeckungen – Nord- und Mittelapulien 1
DONATELLA NUZZO: Altchristliche Zeugnisse in Apulien. Neuere Studien und Entdeckungen – Südapulien 23
LUCREZIA SPERA: Die Entstehung des frühen Christentums in der Basilicata nach den jüngsten archäologischen Funden 36
JAKOB SPEIGL: Die Pastoralregel Gregors des Großen 59
PIUS ENGELBERT: Papstreisen ins Frankenreich 77
KLAUS GANZER: Der ekklesiologische Standort des Kardinalskollegiums in seinem Wandel – Aufstieg und Niedergang einer kirchlichen Institution 114
JAN KOPIEC: Zur Geschichte der Apostolischen Nuntiatur in Polen 134
REIMUND HAAS: Hubert Bastgen (1876–1946) und seine Forschungen aus dem Vatikanischen Archiv 156

REZENSIONEN

FREDERICK P. BARGEBUHR: The paintings of the „new" Catacomb of the Via Latina and the struggle of Christianity against Pagianism. Edited by Joachim Utz (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; 2) (Jutta Dresken-Weiland) 187
EUGENIO RUSSO: Sculture del complesso euphrasiano di Parenzo (= Publicazioni dell' Università degli Studi di Cassino, 1) (Jutta Dresken-Weiland) 188
ANNEMARIE STAUFFER: Spätantike und koptische Wirkereien. Untersuchungen zur ikonographischen Tradition in spätantiken und frühmittelalterlichen Textilwerkstätten (Elisabeth Lucchesi-Palli) 190
Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt aufgrund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von WERNER HENSELLEK und PETER SCHILLING. EDV-Belange: JOHANNES DIVJAK (= Österreichische Akademie der Wissenschaften), Lief. 4, 5 und 6 (Michael Durst) 190
Bullarium Franciscanum continens bullas, brevia, supplicationes tempore Romani Pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta, collegit et edidit CAESAR CENCI O.F.M. Nova series, Tomus IV-1 (1484–1489), Tomus IV-2 (1489–1492) (Ludwig Schmugge) 192
FRÉDÉRIQUE DONNAY (Hrsg.): Inventaire analytique de documents relatifs à l'histoire du diocèse de Liège sous le régime des nonces de Cologne: Giuseppe-Maria Sanfelice (1652–1659) (= Analecta Vaticano-Belgica. Deuxième Série. Section B: Nonciature de Cologne, VI) (Joseph Wijnhoven) 193
OSKAR GARSTEIN: Rome and the Counter-reformation in Scandinavia. The age of Gustavus Adolphus and Queen Christina of Sweden 1622–1656 (= Studies in the history of Christian thought. Vol. XLVII) (Joseph Wijnhoven) 203
VOLKER REINHARDT: Leben und Überleben in der frühneuzeitlichen Stadt. Annona und Getreideversorgung in Rom 1563–1797 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 72) (Knut Schulz) 205
KARL MÜLLER: Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin 47) (Erwin Gatz) 207
BARBARA NICHTWEISS: Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk (Hildegard König) 208

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistenz: Albrecht Weiland

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 125,– DM, im Abonnement 105,– DM; Jahres-Abonnement 210,– DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem „Lexikon für Theologie und Kirche", 2. Aufl. Bd. I.

Satz und Druck: Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus Freiburg i. Br., Lörracher Straße 3, D-79115 Freiburg i. Br.
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.
Bestellnummer 00160

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, Pius Engelbert, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Repgen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON
Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Bernhard Kötting

88. BAND

1993

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistenz: Albrecht Weiland

Die „Römische Quartalschrift" erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 125,– DM, im Abonnement 105,– DM; Jahres-Abonnement 210,– DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem „Lexikon für Theologie und Kirche", 3. Aufl. Bd. I.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz und Druck: Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus Freiburg i. Br.

Gh 2934

Bestellnummer 00160

INHALT

AUFSÄTZE

Antonio Enrico Felle: Altchristliche Zeugnisse in Apulien. Neuere Studien und Entdeckungen – Nord- und Mittelapulien 1
Donatella Nuzzo: Altchristliche Zeugnisse in Apulien. Neuere Studien und Entdeckungen – Südapulien 23
Lucrezia Spera: Die Entstehung des frühen Christentums in der Basilicata nach den jüngsten archäologischen Funden 36
Jakob Speigl: Die Pastoralregel Gregors des Großen 59
Pius Engelbert: Papstreisen ins Frankenreich 77
Klaus Ganzer: Der ekklesiologische Standort des Kardinalskollegiums in seinem Wandel – Aufstieg und Niedergang einer kirchlichen Institution 114
Jan Kopiec: Zur Geschichte der Apostolischen Nuntiatur in Polen . . 134
Reimund Haas: Hubert Bastgen (1876–1946) und seine Forschungen aus dem Vatikanischen Archiv 156
Erwin Gatz: Zur Geschichte des Diözesanklerus in den deutschsprachigen Ländern 217
Hubert Wolf: Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets 218
Erwin Gatz: Der rheinische Weltpriesternachwuchs von der Gründung der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn (1818) bis zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) 237
Johann Weissensteiner: Vom josephinischen Staatsbeamten zum Seelsorger der lebendigen Pfarrgemeinde. Zur Geschichte des Wiener Diözesanklerus von der josephinischen Pfarregulierung bis zur Diözesansynode von 1937 295
Peter G. Tropper: Zur Lebenskultur des alpenländischen Seelsorgeklerus in den letzten beiden Jahrhunderten 332
Herbert W. Wurster: Zur Lebenskultur des Passauer Diözesanklerus im 19. und 20. Jahrhundert 356
Martin Persch: Zur Lebenskultur des Trierer Diözesanklerus im 19. und 20. Jahrhundert 374
Thomas Scharf-Wrede: Zum Hildesheimer Weltklerus zwischen 1800 und 1939 397

FREDERICK P. BARGEBUHR: The Paintings of the „New" Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism. Edited by Joachim Utz (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 2) (Jutta Dresken-Weiland) 187
EUGENIO RUSSO: Sculture del complesso euphrasiano di Parenzo (= Publicazioni dell' Università degli Studi di Cassino 1) (Jutta Dresken-Weiland) 188
ANNEMARIE STAUFFER: Spätantike und koptische Wirkereien. Untersuchungen zur ikonographischen Tradition in spätantiken und frühmittelalterlichen Textilwerkstätten (Elisabeth Lucchesi-Palli) 190
Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt aufgrund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von WERNER HENSELLEK und PETER SCHILLING. EDV-Belange: JOHANNES DIVJAK (= Österreichische Akademie der Wissenschaften), Lief. 4, 5 und 6 (Michael Durst) 190
Bullarium Franciscanum continens bullas, brevia, supplicationes tempore Romani Pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta, collegit et edidit CAESAR CENCI O.F.M. Nova series, Tomus IV-1 (1484–1489), Tomus IV-2 (1489–1492) (Ludwig Schmugge) 192
FRÉDÉRIQUE DONNAY (Hrsg.): Inventaire analytique des documents relatifs à l'histoire du diocèse de Liège sous le régime des nonces de Cologne: Giuseppe-Maria Sanfelice (1652–1659) (= Analecta Vaticano-Belgica. Deuxième Série. Section B: Nonciature de Cologne VI) (Joseph Wijnhoven) 193
OSKAR GARSTEIN: Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. The age of Gustavus Adolophus and Queen Christina of Sweden 1622–1656 (= Studies in the history of Christian thought. Vol. XLVII) (Joseph Wijnhoven) 203
VOLKER REINHARDT: Leben und Überleben in der frühneuzeitlichen Stadt. Annona und Getreideversorgung in Rom 1563–1797 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 72) (Knut Schulz) 205
KARL MÜLLER: Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin 47) (Erwin Gatz) 207
BARBARA NICHTWEISS: Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk (Hildegard König) 208

Altchristliche Zeugnisse in Apulien
Neuere Studien und Entdeckungen*

NORD- UND MITTELAPULIEN

Von ANTONIO ENRICO FELLE

Gleich zu Beginn unseres Aufsatzes sei betont, daß es noch keine systematische Zusammenstellung der spätantiken oder frühmittelalterlichen Denkmäler im Gebiet des heutigen Apulien gibt (Fig. 1). Die wenigen Ausnahmen sind eher literarkritisch[1] oder doch sehr kursorisch[2] bzw. auf Sonderbereiche beschränkt[3]. Außerdem befassen sich viele der in den letzten Jahren erschienenen Beiträge mit Fundstätten oder einzelnen Fundstücken, die vor längerer Zeit ausgegraben worden sind und größtenteils nicht streng wissenschaftlichen Charakter tragen. Infolgedessen klafft das Studium der einzelnen Objekte und das ihrer Fundzusammenhänge oft weit auseinander.

Die vielfach festzustellende Fixierung auf Einzelfunde[4] ist erst in den

---

* Wir beginnen mit diesem Aufsatz eine Reihe von Beiträgen zum Stand der christlich-archäologischen Forschung in Italien. Die Kontakte zu den betreffenden Autoren stellte Dr. Albrecht Weiland her. Die Übersetzung aus dem Italienischen erfolgte durch Dr. Ingrid Spath, Prof. Dr. Erwin Gatz und Dr. Albrecht u. Dr. Jutta Weiland.

[1] G. Otranto, Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici (Bari 1991) 123–261.

[2] C. D'Angela, Dall'era costantiniana ai Longobardi, in: AA. VV., La Daunia antica dalla preistoria all'altomedioevo (Mailand 1984) 315–364.

[3] Für das Studium der Keramikherstellung, vgl. z. B. D. Whitehouse – P. Arthur, La ceramica dell'Italia meridionale. Produzione e mercato tra V e X secolo, in: Archeologia Medievale 9 (1982) 39–46; M. R. Salvatore, La ceramica altomedievale nell'Italia meridionale: stato e prospettive della ricerca, in: Archeologia Medievale 9 (1982) 47–66, bes. 48–49, 53–62); zur Standortfeststellung der Bischofskirchen in den Städten vgl. C. D'Angela, Ubicazione e dedicazione delle cattedrali nella Capitanata dal V all'XI secolo, in: Taras 2 (1982) 149–162, dessen Schlußfolgerungen von den Ausführungen in dem jüngsten Beitrag von P. Testini – L. Pani Ermini – G. Cantino Wataghin, La cattedrale in Italia, in: Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Vatikanstadt 1989) 5–232, bes. 98–107, nicht abweichen. Zur architektonischen Typologie der Kultgebäude vgl. C. D'Angela, Architettura paleocristiana in Puglia, in: AA. VV., L'Italia meridionale fra Goti e Longobardi (= Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina 37) (Ravenna 1990) 147–168. Zu den Mosaiken vgl. R. Moreno Cassano, Mosaici paleocristiani di Puglia, in: MEFRA 88 (1976) 277–393.

[4] Das kann man der vor kurzem veranstalteten Ausstellung frühchristlicher Funde in Apulien entnehmen (auf die die vorliegende Studie zurückzuführen ist): C. D'Angela, Tardoantico e Altomedievo in Puglia nelle recenti scoperte, in: Atti del VI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Florenz 1986) 659–671.

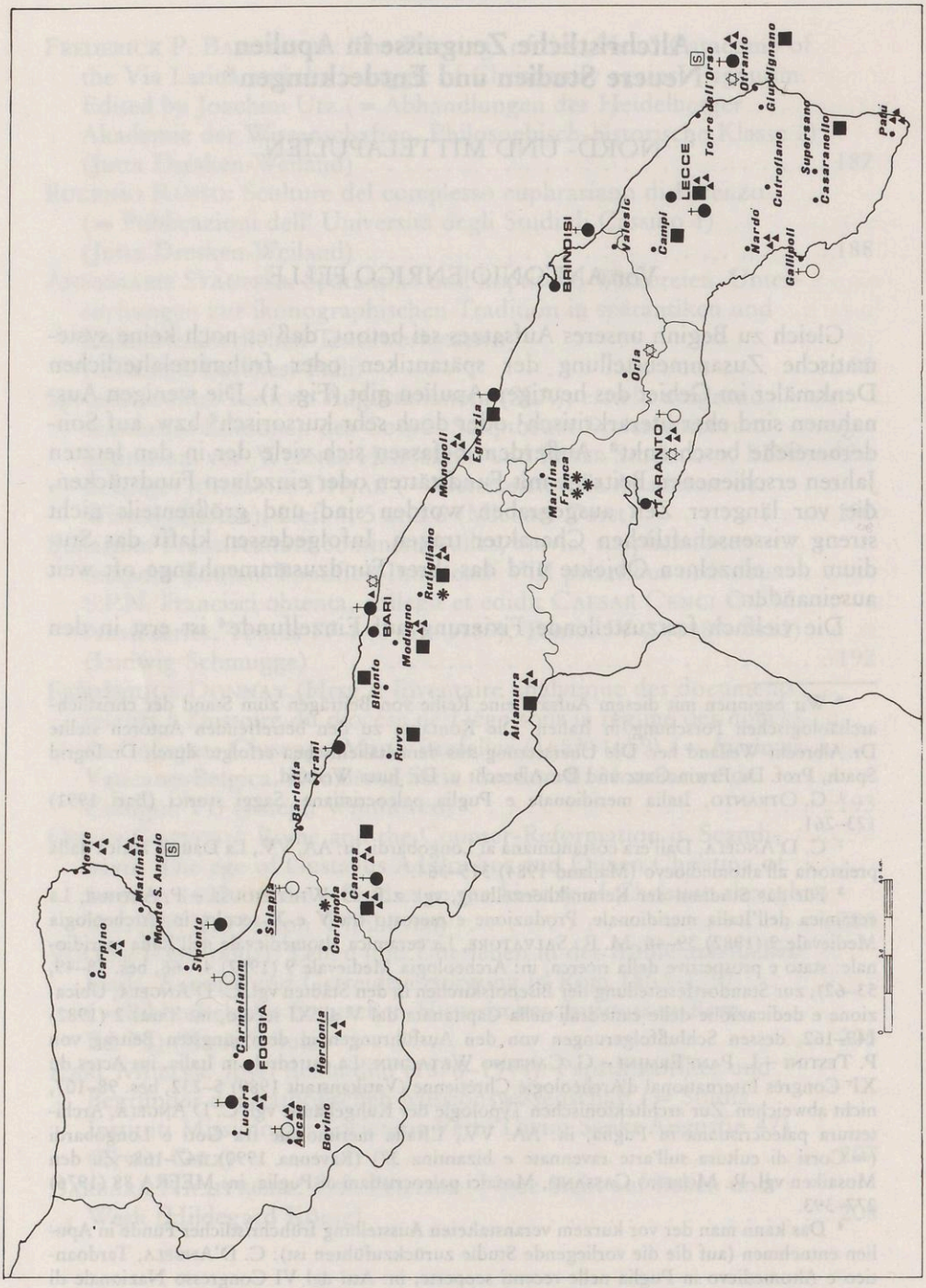


Fig. 1: Verteilung der Fundorte

letzten Jahren überwunden worden[5]. Infolgedessen läßt sich heute für den ländlichen Bereich[6] ein besseres Gesamtbild über die Lage Apuliens in der Spätantike und im frühen Mittelalter gewinnen.

Die besondere geographische Lage der Region, die sich mit ihrem Straßennetz auf die großen Achsen der Via Appia und der Via Traiana stützte und über die zahlreichen Häfen über gute Verbindungen mit dem Orient verfügte, bildete zweifellos einen entscheidenden Faktor für die frühe Einführung des Christentums[7]. Hingegen entbehrt die sowohl im Norden wie auch im Süden des Landes zähe Überlieferung, wonach der hl. Petrus hier gepredigt habe, jeder historischen Grundlage.

Das erste historisch gesicherte Zeugnis über einen Bischof in Apulien reicht nicht vor das Konzil von Arles zurück. An ihm nahm Pardus, Bischof des nahe der Via Traiana bei dem wichtigen Zentrum Canosa (Canusium) gelegenen Salapia[8], teil. Als erster bekannter Bischof von Canosa unterzeichnete dagegen Stercorius 343 auf dem Konzil von Serdica.

Weniger zuverlässige Quellen setzen die Gründung des Bischofssitzes von Aecae[9] und Lucera[10] zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert an. Abgesehen von dem salentinischen Bischof Marcus, der 325 am Konzil von Nicaea teilnahm, liegen die ältesten apulischen Diözesen ausnahmslos im Norden der Region. Dies hing zweifellos mit dem dort entwickelteren Straßennetz und mit dem Wirtschaftsaufschwung zusammen. Diesen bezeugen nicht nur der allenthalben anzutreffende Wiederaufbau oder die Erweiterung von Landhäusern (villae), sondern auch jene Maßnahmen der Zentralverwaltung[11], die auf den Ausgleich zwischen den antiken civitates und den ländlichen Siedlungen hinzielten. Diese Veränderungen hatten ihre Ursache in der diokletianischen Neustrukturierung der Verwaltung sowie nicht zuletzt in der Schaffung eines Netzes von Diözesen, die eine neue Rangfolge der Siedlungen begründete.

Obwohl also die Ausbreitung des Christentums in Nord- und Mittelapulien wie übrigens auch anderwärts zunächst durch die leichte Erreichbarkeit des Gebietes bestimmt war, so hing die Organisation der Gemeinden und die Errichtung der Bischofssitze offenbar mit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung alter und neuer civitates zusammen. Sie allein

---

[5] Vgl. Otranto (Anm. 1) 5–10.

[6] C. D'Angela – G. Volpe, Insediamenti e cimiteri rurali tra tardoantico e altomedievo nella Puglia centro-settentrionale: alcuni esempi, in: Vetera Christianorum 28 (1991) 141–168.

[7] Otranto (Anm. 1) 135. Im allgemeinen vgl. P. Siniscalco, Il cammino di Cristo nell'impero romano (Bari 1987) 52.

[8] G. Otranto, Pardo vescovo di Salpi, non di Arpi, in: Vetera Christianorum 19 (1982) 159–169; Otranto (Anm. 1) 159–170.

[9] M. De Santis, Marco vescovo di Aeca tra III e IV secolo, in: Vetera Christianorum 23 (1986) 155–170.

[10] Otranto (Anm. 1) 204–208.

[11] A. Giardina – F. Grelle, La tavola di Trinitapoli: una nuova costituzione di Valentiniano I, in: MEFRA 95 (1985) 249–303.

war freilich für deren Geschick auch nicht maßgebend. Das wird am Beispiel von Herdonia deutlich, dessen Entwicklung gegenüber dem benachbarten Canosa, dem Sitz des corrector Apuliae et Calabriae, zurückblieb. Erwähnt sei auch das unterschiedliche Geschick der beiden vici und seit dem 6. Jahrhundert Bischofssitze Carmeianum beim heutigen Landgut S. Lorenzo, 5 km von Foggia entfernt, und Trani, dem antiken Turenum. Während Carmeianum unterging und keine Spur hinterließ, nahm Trani eine beachtliche Entwicklung. Die Errichtung von Bischofssitzen und Klöstern in den vici im 5. und 6. Jahrhundert beweist, welche Bedeutung die ländliche Welt hier nach wie vor besaß[12].

Bezüglich des Verhältnisses zu Rom unterschied sich der apulische Norden stark vom Salento. Die Bischöfe des Nordens erschienen nämlich nicht selten als hervorragende Teilnehmer bei Konzilien und Synoden, und zwar auch als unmittelbare Abgesandte des römischen Stuhles. Diese lebendigen Außenbeziehungen entsprachen einer ebenso regen Bautätigkeit in den Bischofssitzen. Das eindrucksvollste Beispiel dafür bietet Bischof Sabinus von Canosa. Auf dessen lange Amtszeit (514–566) reichen die bedeutendsten frühchristlichen Spuren Apuliens zurück.

Provinz Foggia

Das Bergmassiv des Gargano, das agrarische Hinterland und die städtischen Siedlungen bilden die drei unterschiedlichen Komponenten der heutigen Provinz Foggia, die – wenn auch in vielfacher Wechselwirkung – seit jeher ihren eigenen Weg gingen. In dem wegen seiner Landesnatur deutlich vom übrigen Territorium unterschiedenen Vorgebirge des Gargano[13] ist der bei weitem am besten erforschte Ort der des Michaels-Heiligtums Monte Sant' Angelo. Seit ungefähr zwanzig Jahren wird er von den Gelehrten des Instituts für klassische und christliche Studien der Universität Bari intensiv erforscht. Das interdisziplinäre Konzept einer kürzlich durchgeführten wissenschaftlichen Tagung[14] hat über die ursprünglich historisch und epigraphisch verengten Fragestellungen[15] hinausgeführt und zusätzlich hagiogra-

[12] Das ist besonders offenkundig im Norden der Region: vgl. D'Angela (Anm. 2) 322–330.

[13] Auch wenn bekräftigt wird, wie unhistorisch die Vorstellung eines unbewohnten und überhaupt nicht mit dem Hinterland verbundenen Gargano sei, vgl. C. D'Angela, La ricerca archeologica tardoantica e altomedievale sul Gargano, in: AA. VV., La ricerca archeologica nel territorio garganico (= Quaderni del CSPCR 6) (Foggia 1984) 197–198.

[14] Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e altomedioevo, Monte Sant' Angelo 18.–21. November 1992. Die Veröffentlichung der Kongreßakten ist in Vorbereitung.

[15] AA. VV., Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale (= Atti del Convegno, Monte Sant' Angelo, 9.–10. November 1978) hrsg. von C. Carletti – G. Otranto (Bari 1980). M. G. Arca-

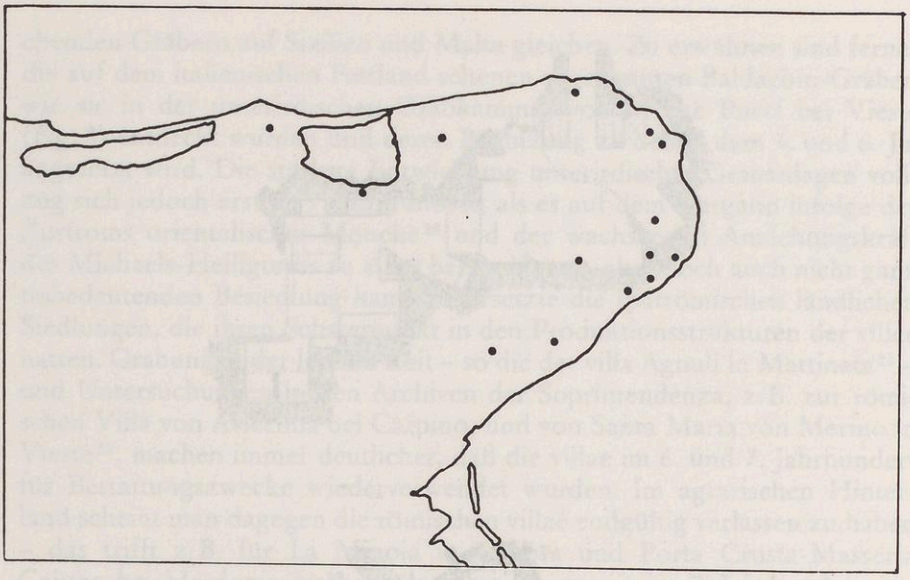


Fig. 2: Lage der frühchristlichen Hypogäen auf dem Gargano

phische, sprachwissenschaftliche, literarische und kunsthistorische Aspekte einbezogen.

Weniger bekannt und erforscht sind die zahlreichen „frühchristlichen" Hypogäen (unterirdische Grabkammern) auf dem Gargano[16]. Die bisherige Forschung wurde eher zufällig von örtlichen Gelehrten wahrgenommen, die allerdings mitunter über eine beachtliche Erfahrung verfügen[17]. Dage-

---

MONE, Le iscrizioni runiche di Monte Sant' Angelo sul Gargano, in: Vetera Christianorum 18 (1981) 154–172: das bedeutendste Ergebnis der epigraphischen Forschungen erbringt die Entdeckung der Graffiti-Inschriften in „futhork", dem im 8. Jahrhundert im angelsächsischen Britannien verwendeten Runenalphabet. Die letzte Errungenschaft, Thema eines Sonderreferats auf dem oben zitierten Kongreß, wurde veröffentlicht von M. G. ARCAMONE, Una nuova iscrizione runica da Monte Sant' Angelo, in: Vetera Christianorum 29 (1992) c.s.; vgl. auch: G. OTRANTO, Tipologia degli insediamenti micaelici della tarda antichità e dell'alto medievo: dall'Oriente alla Normandia, in: RivAC 62 (1986) 354. 357; G. OTRANTO – C. CARLETTI, Il santuario di S. Michele sul Gargano dalle origini al X secolo (Bari 1990); P. BELLI D'ELIA, Il santuario di S. Michele Arcangelo tra VII e IX secolo e alcuni esempi di architettura altomedievale nella Puglia longobarda, in: AA. VV., L'Italia meridionale fra Goti e Longobardi (= Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina 37) (Ravenna 1990) 93–108.

[16] Coppa del Principe, San Salvatore, Santa Tecla – bei Mattinata; Grotta Spagnola, Pantanello e Salatella – bei Vieste; Grotte dei pagani, Niuzi, Parco della Chiesa – bei Ischitella; Monte Pucci bei Peschici; andere, von denen man, da sie äußerst summarisch untersucht worden sind, nur wenig Kenntnis hat, sind in Monte Sant' Angelo – im Garten des Pfarrhauses des Heiligtums – und in Cagnano Varano gefunden worden, vgl. D.'ANGELA (Anm. 13) 203.

[17] Vgl. M. SANSONE, Origine dei complessi paleocristiani del Gargano. Complesso paleocristiano di Coppa „Ziculiddi" in contrada Stinco, in: AA. VV., Civiltà e culture antiche tra Gargano e Tavoliere (S. Marco in Lamis 1980) 103–108. A. M. ARIANO, Sepolcreti ipogei editi ed inediti del Gargano settentrionale, in: Atti della VI esposizione archeologica „Il pro-

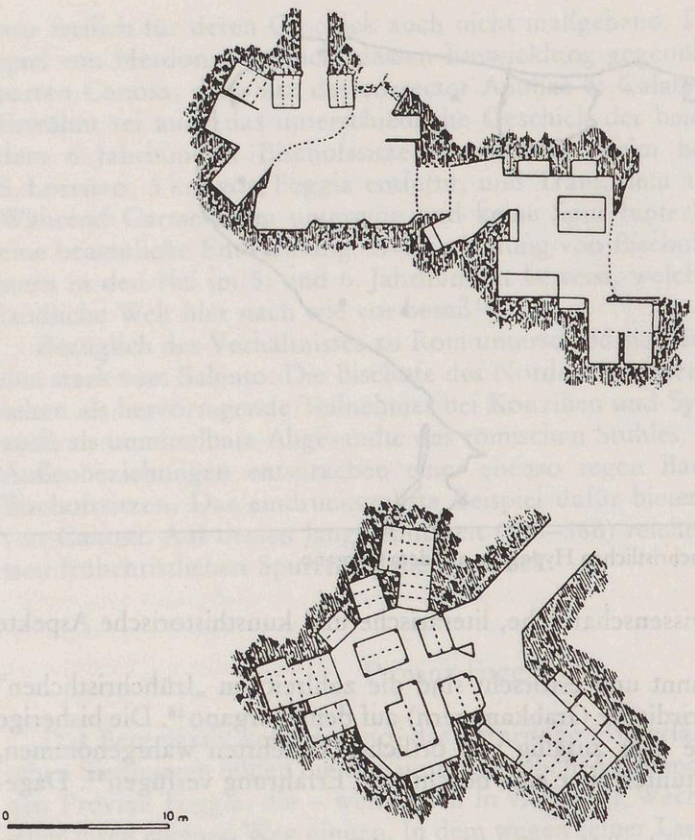


Fig. 3: Planimetrie der Grabhypogäen von Monte Pucci bei Vieste (nach D'Angela)

gen fehlt es an einer systematischen Gesamterfassung. Infolgedessen ist die Christianisierung des Gebirges nicht leicht zu fassen[18]. Die Tatsache, daß die Komplexe sich in der Nähe von Schiffsanlegestellen befinden (Fig. 2), so wie die aufgefundenen Gerätschaften weisen auf eine möglicherweise orientalische Herkunft der ersten Bewohner hin[19]. Besonders interessant ist die Vielfalt der Bestattungsformen. Sie reicht von einfachen Erdgräbern bis zu tiefen, polysomen Arkosolgräbern, die in mancher Hinsicht entspre-

montorio garganico tra tardoromano e paleocristiano" (Vico del Gargano 1982) 81–88. Für einen Allgemeinüberblick vgl. A. M. Ariano – P. Testini, Monumenti paleocristiani del Gargano, in: AA. VV., Puglia Paleocristiana 1 (Bari 1970) 17–99. Auf Neuentdeckungen von Sansone nimmt D'Angela (Anm. 4) 660, Bezug.

[18] Vgl. D'Angela (Anm. 2) 331.

[19] Sansone (Anm. 17); A. M. Ariano – P. Testini (Anm. 17) 5, halten hingegen eine Christianisierung, die von den Zentren im Inneren der Region, an erster Stelle von Sipontum, ausgingen, für wahrscheinlicher.

chenden Gräbern auf Sizilien und Malta gleichen. Zu erwähnen sind ferner die auf dem italienischen Festland seltenen sogenannten Baldachin-Gräber, wie sie in der unterirdischen Grabkammer von Monte Pucci bei Vieste (Fig. 3) entdeckt wurden und deren Benutzung zwischen dem 4. und 6. Jh. angesetzt wird. Die stärkste Entwicklung unterirdischer Grabanlagen vollzog sich jedoch erst im 7. Jahrhundert, als es auf dem Gargano infolge des Zustroms orientalischer Mönche[20] und der wachsenden Anziehungskraft des Michaels-Heiligtums zu einer bescheidenen, aber doch auch nicht ganz unbedeutenden Besiedlung kam. Sie ersetzte die spätrömischen ländlichen Siedlungen, die ihren Schwerpunkt in den Produktionsstrukturen der villae hatten. Grabungen der letzten Zeit – so die der villa Agnuli in Mattinata[21] – und Untersuchungen in den Archiven der Soprintendenza, z.B. zur römischen Villa von Avicenna bei Carpino, und von Santa Maria von Merino in Vieste[22], machen immer deutlicher, daß die villae im 6. und 7. Jahrhundert für Bestattungszwecke wiederverwendet wurden. Im agrarischen Hinterland scheint man dagegen die römischen villae endgültig verlassen zu haben – das trifft z.B. für La Minoia in Canosa und Porta Crusta-Masseria Caione bei Herdonia zu[23] – oder aber sie waren im 7. Jahrhundert nur

---

[20] Auf eine ursprüngliche Siedlung orientalischer Mönche ist, so scheint es, die erste Christianisierung der Tremiti-Inseln zurückzuführen, die ihr bisher einziges Zeugnis auf einem steilen Plateau über dem Meer auf der Insel S. Nicola in einer Felsenhöhle findet, bei deren Eingang noch ein eingeritztes lateinisches Kreuz zu sehen ist, vgl. A. Maranca, Prime manifestazioni di vita christiana sulle isole Tremiti, in: Vetera Christianorum 24 (1987) 187–200.

[21] G. Volpe, Scavi nella villa romana di Agnuli a Mattinata, in: Profili della Daunia Antica 3 (Foggia 1988) 65–94. Siehe auch D'Angela-Volpe (Anm. 6) 158–159.

[22] Beide Anlagen waren tatsächlich Forschungsgegenstand der sogenannten „cantieri-scuola" der Fünfzigerjahre: Erst vor kurzem konnte man, wenigstens im ersten Fall, die wissenschaftliche Veröffentlichung der Ausgrabung erreichen, s. AA. VV., Gli scavi del 1953 nel Piano di Carpino (Foggia). Le terme e la necropoli altomedievale della villa romana di Avicenna (hrsg. von C. D'Angela), in: Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche 5 (Tarent 1988). Vgl. auch D'Angela-Volpe (Anm. 6) 156–158. Die aus der Nekropole von Avicenna (bestehend aus gemauerten Grüften und Erdgräbern, mit ganz unterschiedlichen Deckeln, aus Ziegeln oder in Form von Steinplatten, was auf eine „gemischte" Siedlung aus Ortsansässigen und Langobarden hinzuweisen scheint) stammenden Angaben stellen mit Sicherheit eine bedeutende Errungenschaft für die Geschichte des Frühmittelalters in Apulien dar, auch wenn sich leider herausstellt, daß die einzelnen Funde von den ursprünglichen Grabbeigaben, zu denen sie gehörten, getrennt sind. Von Bedeutung ist die Auffindung von Ohrringen in Körbchenform vom Typ 2b, genannt „di Castel Trosino", und Besatzgarnituren aus Eisen für Gürtel im fortschrittlichen germanischen Stil II, die die Hypothese eines „gemischten" Gräberbereiches zu bestätigen scheinen. Zur Lage der Villa S. Maria di Merino, die sich heute in einem tadelnswerten Zustand der Verwahrlosung befindet, vgl. E. Lippolis, Testimonianze di età romana nel territorio garganico, in: AA. VV, La ricerca archeologica nel territorio garganico (= Quaderni del CSPCR 6) (Foggia 1984) 184–185; G. Volpe, La Daunia nell'età della romanizzazione. Paesaggio agrario, produzione, scambi (Bari 1990) 198–200; D'Angela-Volpe (Anm. 6) 155.

[23] Volpe (Anm. 22) 130–132. 162–168; D'Angela-Volpe (Anm. 6) 145–147.

noch stark reduziert in Betrieb. Das gilt z. B. für die Villa von Casalene bei Bovino, dem antiken Vibinum[24].

Von den ehemaligen Bischofssitzen ist bisher Herdonia bei weitem am besten erforscht[25] (Fig. 4). Dies gilt besonders für die republikanische und die Kaiserzeit. Der spätantike und frühmittelalterliche Siedlungsbereich bedürfen dagegen noch der genauen Feststellung[26]. Am interessantesten ist zweifellos die Tatsache, daß im 4. und 5. Jahrhundert über dem bereits verlassenen Forum eine Reihe kleinerer apsidaler Bauten entstanden. Man hat in ihnen Grabstätten vermutet, doch fehlen dafür überzeugende Beweise. Kürzlich wurde die Hypothese aufgestellt, die Baureste gehörten zu einem größeren Kultgebäude, vielleicht einer Märtyrerbasilika (?), von der sich aber noch keine weiteren Spuren fanden[27]. Die Siedlung ging jedoch nicht so bald unter, denn ihr einziger bisher mit Sicherheit bezeugter Bischof Saturninus gehörte zu den Unterzeichnern eines Konzils zur Zeit des Papstes Symmachus im Jahre 499. Herdonia dürfte allerdings stark geschrumpft und vielleicht an einen höheren Ort verlagert worden sein. Dafür fehlt freilich bis ins 9./10. Jahrhundert jedes Zeugnis. In dieser Epoche soll die Kirche im sogenannten castellum errichtet worden sein.

Während die Erforschung Herdonias durch das Fehlen einer modernen Siedlung begünstigt wurde, sind die Nachforschungen an anderen Orten wegen Überbauungen stark behindert. In der Mehrzahl der Fälle mußte man sich dort auf Notgrabungen oder auf die Untersuchung zufällig zu Tage getretener Einzelstücke beschränken. Das trifft z. B. auf einen Sarkophag zu, der im Ackerland von Cerignola, nordwestlich des heutigen Ortes, entdeckt wurde, der auf dem Gutshof Salice als Viehtränke diente. Aus diesem Fund könnte man auf ein kleines antikes Zentrum schließen. Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß er aus Herdonia oder Canosa stammt[28].

---

[24] Volpe (Anm. 22) 140–141; D'Angela-Volpe (Anm. 6) 147. Auf das 7. Jahrhundert datierte Keramikgegenstände, wobei es sich freilich um Zufallsfunde handelt, werden jetzt im Lokalmuseum aufbewahrt: vgl. C. Fabiano Laganara, Brocchette altomedievali nel museo civico di Bovino, in: Taras 10 (1990) 217–224.

[25] Vgl. J. Mertens, Herdonia. Vent'anni di ricerca archeologica. Venti secoli di storia (Foggia 1982) mit vorangestellter Bibliographie.

[26] Die Hinweise, die geliefert werden, sind in diesem Bereich überraschenderweise lakonisch und oberflächlich: siehe z. B. J. Mertens, Ordona (Foggia), Cacciaguerra, in: Taras 7 (1987), 153: „In epoca altomedievale un piccolo vano fu adoperato come cappella; le diverse tombe sparpagliate nei dintorni sono databili dal V al VII secolo d. C."

[27] D'Angela, Ubicazione (Anm. 3) 153–154. J. Mertens, Ordona. Rapport d'activités pour l'année 1985, in: Neapolis. Atti del XXV Convegno sulla Magna Grecia (Tarent 1986) 413, vermutet, ohne leider ein Element zu liefern, das seine Hypothese irgendwie rechtfertigen könnte, daß im Tempel A des antiken Forums der Bischofssitz errichtet worden sein könnte.

[28] C. D'Angela, Un nuovo sarcofago paleocristiano scoperto in Puglia, in: Vetera Christianorum 17 (1980) 357–360. Der steinerne Sarkophag (aus einem Monolith) weist im Innern einen erhöhten Teil für den Kopf des Leichnams auf, außerdem eine schlichte Dekoration, die aus einem etwas abgehobenen Kreuz mit Mittelscheibe und stark ausgebreiteten Balken besteht, und einen niedrigen Sockel längs seinem ganzen Umfang. Während das Material

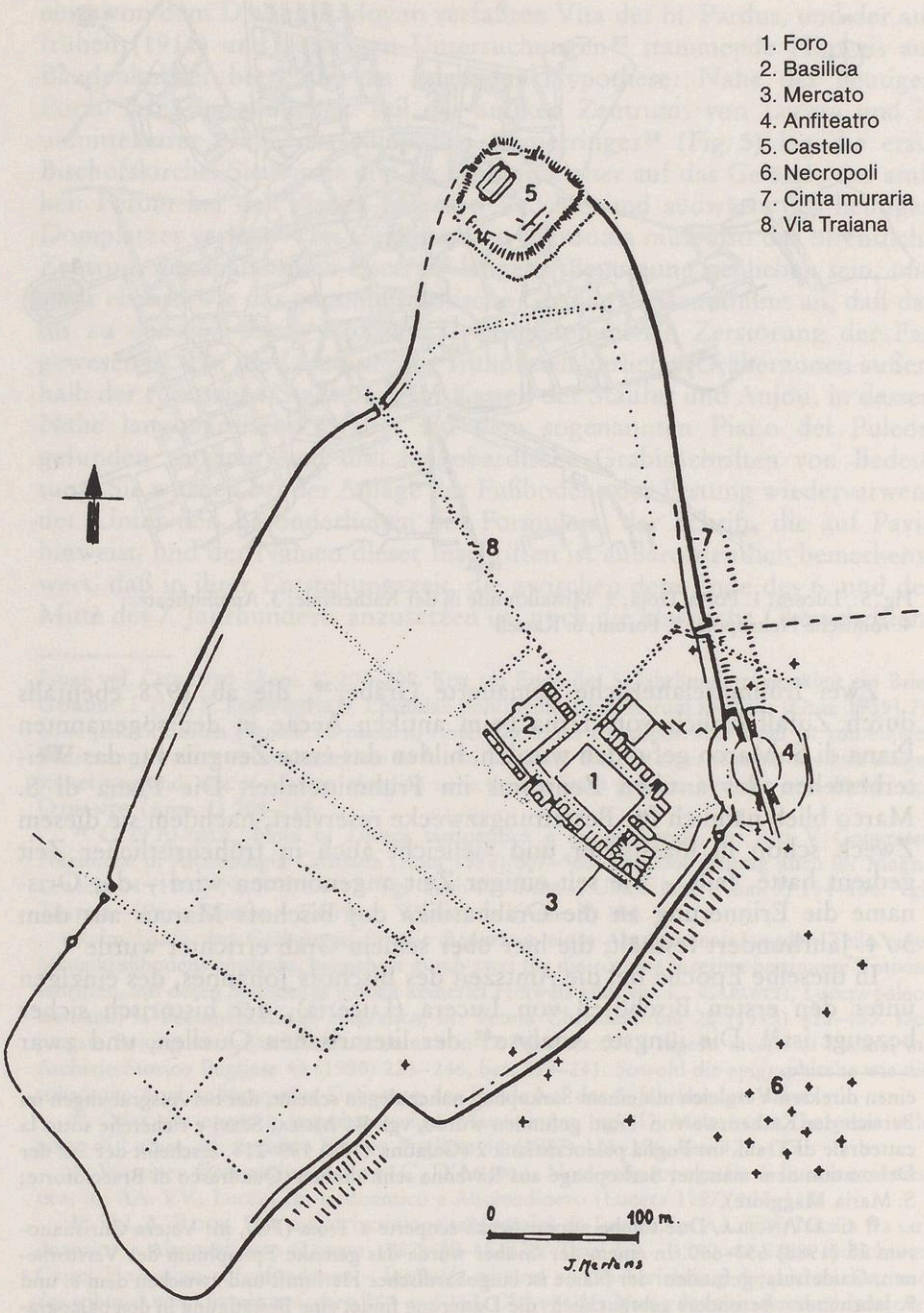


Fig. 4: Herdonia (nach Mertens)

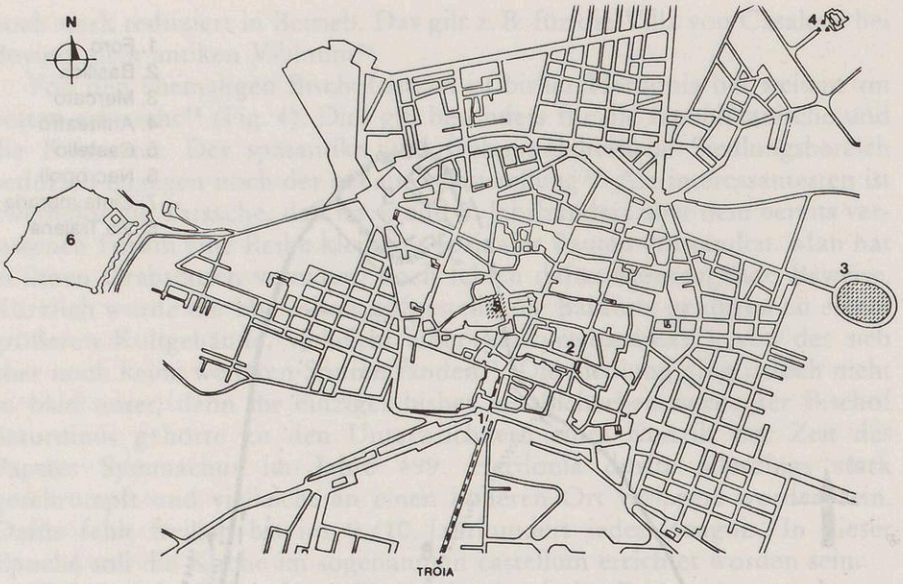


Fig. 5: Lucera: 1. Porta Troia; 2. Mosaikfunde in der Kathedrale; 3. Amphitheater; 4. römische Nekropole; 5. Forum; 6. Kastell

Zwei frühmittelalterliche gemauerte Gräber[29], die ab 1978 ebenfalls durch Zufall östlich von Troia beim antiken Aecae in der sogenannten Piana di S. Marco gefunden wurden, bilden das erste Zeugnis für das Weiterbestehen des antiken Zentrums im Frühmittelalter. Die Piana di S. Marco blieb nämlich für Bestattungszwecke reserviert, nachdem sie diesem Zweck schon in klassischer und vielleicht auch in frühchristlicher Zeit gedient hatte, falls – wie seit einiger Zeit angenommen wird – der Ortsname die Erinnerung an die Grabbasilika des Bischofs Marcus aus dem 3./4. Jahrhundert festhält, die hier über seinem Grab errichtet wurde[30].

In dieselbe Epoche fiel die Amtszeit des Bischofs Johannes, des einzigen unter den ersten Bischöfen von Lucera (Luceria), der historisch sicher bezeugt ist[31]. Die jüngste Analyse[32] der literarischen Quellen, und zwar

einen direkten Vergleich mit einem Sarkophag nahezulegen scheint, der bei Ausgrabungen im Bereich der Kathedrale von Trani gefunden wurde, vgl. R. Mola, Scavi e richerche sotto la cattedrale di Trani, in: Puglia paleocristiana 2 (Galatina 1974) 189–214, erscheint der Stil der Dekoration dem mancher Sarkophage aus Ravenna sehr ähnlich (Quadrarco di Braccioforte; S. Maria Maggiore).

[29] C. D'Angela, Due tombe altomedievali scoperte a Troia (FG), in: Vetera Christianorum 25 (1988) 653–660. In einem der Gräber wurde das gemalte Epitaphium der Verstorbenen, Gaidefrida, gefunden: der Name ist langobardischer Herkunft und zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert besonders gebräuchlich; die Datierung findet eine Bestätigung in den paläographischen Merkmalen und im Formular der Inschrift.

[30] Vgl. D'Angela, Ubicazione (Anm. 3) 157–160 und De Santis (Anm. 9).

[31] Außer Johannes werden nämlich auch Bassus, Pardus und Marcus erwähnt. Zu der

einer von dem Diakon Radoyno verfaßten Vita des hl. Pardus, und der aus frühen (1911) und zufälligen Untersuchungen[33] stammende Hinweis auf Baudenkmäler berechtigt zu folgender Hypothese: Nahe der heutigen Porta Troia im südlichen Teil des antiken Zentrums von Lucera und in unmittelbarer Nähe des römischen Mauerringes[34] (Fig. 5) lag die erste Bischofskirche. Sie wurde erst im Frühmittelalter auf das Gelände des antiken Forum bei der Piazza Mercato Vecchio und südwärts des heutigen Domplatzes verlegt[35]. Im Gegensatz zu Herdonia muß also das öffentliche Zentrum des spätantiken Lucera[36] lange in Benutzung geblieben sein, und zwar ebenso wie das gesamte städtische Gebilde[37]. Man nimmt an, daß das bis zu der 663 durch Konstans II. vorgenommenen Zerstörung der Fall gewesen ist. Für die Lokalisierung frühmittelalterlicher Gräberzonen außerhalb der römischen Stadt bei dem Kastell der Staufer und Anjou, in dessen Nähe langobardische Gräber auf dem sogenannten Piano dei Puledri gefunden wurden, sind drei langobardische Grabinschriften von Bedeutung. Sie wurden bei der Anlage des Fußbodens der Festung wiederverwendet. Unter den Besonderheiten des Formulars, der Schrift, die auf Pavia hinweist, und der Namen dieser Inschriften ist außerordentlich bemerkenswert, daß in ihrer Entstehungszeit, die zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 7. Jahrhunderts anzusetzen ist, noch die klassische Überschriften-

---

Frage vgl. Otranto (Anm. 1) 204–208. Erst am Ende des 5. Jahrhunderts erwähnt ein Brief Gelasius' I. (vgl. S. Loewenfeld, Epistolae pontificum Romanorum ineditae [Graz 1959] 2), ohne jedoch dessen Namen zu nennen, einen Lucerinus episcopus. Der Brief ist von einiger Bedeutung, weil er ein monasterium in fundo Luciano, das mit einer eigenen ecclesia ausgestattet war und, wie es scheint, ziemlich nahe an der Stadt gelegen gewesen sein dürfte, vgl. Otranto (Anm. 1) 208–210.

[32] C. D'Angela, Note su Lucera tardoantica e altomedievale, in: Atti V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Rom 1982) 587–560. Derselbe Beitrag auch in: Magna Graecia 14 (1980) Nr. 7–8, 14–17. Vgl. auch D'Angela, Ubicazione (Anm. 3) 154–156. Vgl. Testini – Pani Ermini – Cantino Wataghin (Anm. 3) 103.

[33] Im Laufe von Grabungen für die Reparatur eines Abzugskanals wurden Teile eines Mosaikfußbodens entdeckt, bereichert durch zwei für die ecclesia lucerina bestimmte Votivinschriften, auf deren Spender es jedoch keinerlei Hinweis gibt: vgl. C. Carletti, Lucera paleocristiana: la documentazione epigrafica, in: Vetera Christianorum 20 (1983) 428–433. Der jüngste Beitrag über das Thema stammt von D. Morlacco, I reperti musivi di Lucera, in: Archivio Storico Pugliese 43 (1990) 221–246, bes. 239–241. Sowohl die epigraphische wie die stilistische Analyse legen eine Datierung der Funde auf das 5. Jahrhundert nahe.

[34] Oder des engeren langobardischen Mauerringes, vgl. D. Morlacco, Le mura e le porte di Lucera, in: Archivio Storico Pugliese 40 (1987) 171–196, bes. 178–179.

[35] Für einen Gesamtüberblick vgl. C. D'Angela, Nota sulla topografia di Lucera tardoantica, in: AA. VV., Lucera fra tardoantico e Altomedioevo (Lucera 1987) 103–110.

[36] Vgl. A. Russi, Una nuova iscrizione tardoantica da Lucera, in: AA. VV., Lucera fra tardoantico e Altomedioevo (Lucera 1987) 39–55. Der Text der – 1970 ca. 2 km südlich von Castel Fiorentino aufgefundenen – Inschrift erinnert an die Errichtung des secretarium und des tribunal von Luceria zwischen 364 und 367. Obwohl der Name des ebenda erwähnten corrector sich nicht vollständig rekonstruieren läßt, kann er den bereits bekannten hinzugefügt werden.

[37] Vgl. Otranto (Anm. 1) 232–234.

formel d[is] m[anibus] benutzt wurde. Sie wurde damals nur noch im symbolischen Sinn verwendet[38].

Siponto (Sipontum)[39] gehört mit seiner Kathedrale, die wahrscheinlich über einem öffentlichen Gebäude der römischen Zeit erbaut wurde, und dem Baptisterium des hl. Johannes, über dem dann die mittelalterliche Kirche S. Maria entstand, zusammen mit den Bauten in Canosa zu den bemerkenswertesten sakralen Denkmälern Apuliens aus dem 5. und 6. Jahrhundert. Es war dies die Zeit des Bischofs Laurentius[40], dem diese Bauten zugeschrieben werden. Mangels neuerer Untersuchungen bieten die jüngeren Veröffentlichungen darüber jedoch nichts Neues[41]. Vor allem der topographische Bezug zwischen dem bischöflichen Baukomplex und der römischen Stadtanlage liegt noch im dunkeln. Es sei jedoch auf wertvolle Arbeiten über die in den Archiven der Soprintendenza Archeologica vorhandenen Quellen zu den ersten, damals noch zufälligen Grabungen in diesem Gebiet hingewiesen[42]. Es wäre wünschenswert, wenn sie in eine systematische Grabung einmündeten.

Provinz Bari

In historischer und geographischer Hinsicht ist im Gebiet der heutigen Provinz Bari zwischen den Städten des Küstengebietes und den verstreuten Siedlungen des agrarischen Hinterlandes zu unterscheiden. Canosa (Canusium) gehört dagegen nicht in diesen Kontext. Obwohl es verwaltungsmäßig heute der Provinz Bari angehört, ist es doch tatsächlich mehr mit dem Norden Apuliens verbunden. Als Sitz des corrector Apuliae et Calabriae wurde es in der Spätantike zum wichtigsten Zentrum der ganzen Region[43].

---

[38] Carletti (Anm. 33) 433–441, bes. 435–437.

[39] Die Stadt gehörte zumindestens durch die direkte Verbindung mit dem Heiligtum von Monte Sant' Angelo zu den wenigen Diözesansitzen Apuliens, die zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert noch sehr aktiv waren, wie ein Schreiben Gregors d. Gr. an Bischof Felix beweist – vgl. S. Gregorii Magni Registrum epistolarum I, 51 (= CCL, CXL–CXL, ed. D. Norberg) (Turnhoult 1982) 64–65, er möge sich um die Neuorganisation der Diözese Canosa bemühen. Der Inhalt des Schreibens erscheint in starkem Gegensatz zu dem Glanz von Canusium während der Amtszeit von Bischof Sabinus, die erst dreißig Jahre zurücklag.

[40] Über den Bischof von Sipontum siehe den jüngsten Beitrag von A. Campione, Storia e santità nelle due vitae di Lorenzo vescovo di Siponto, in: Vetera Christianorum 29 (1992) 169–213.

[41] D'Angela, Architettura (Anm. 3) 152–153; Testini – Pani Ermini – Cantino Wataghin (Anm. 3) 105; Otranto (Anm. 1) 188–190.

[42] C. D'Angela, Storia degli scavi della basilica paleocristiana di Siponto, in: Vetera Christianorum 23 (1986) 337–378. In dieselbe Optik fügt sich die Veröffentlichung der späten (8./9. Jh.) Grabinschrift des clericus Iohannes ein, die bei den ersten Ausgrabungen der Kirche S. Maria 1936–37 gefunden worden und gleich verschwunden war: vgl. C. D'Angela, Una nuova iscrizione altomedievale da Siponto, in: Vetera Christianorum 20 (1983) 449–454.

[43] Sowohl Bari wie Canosa standen in den letzten Jahren im Mittelpunkt anspruchsvoller

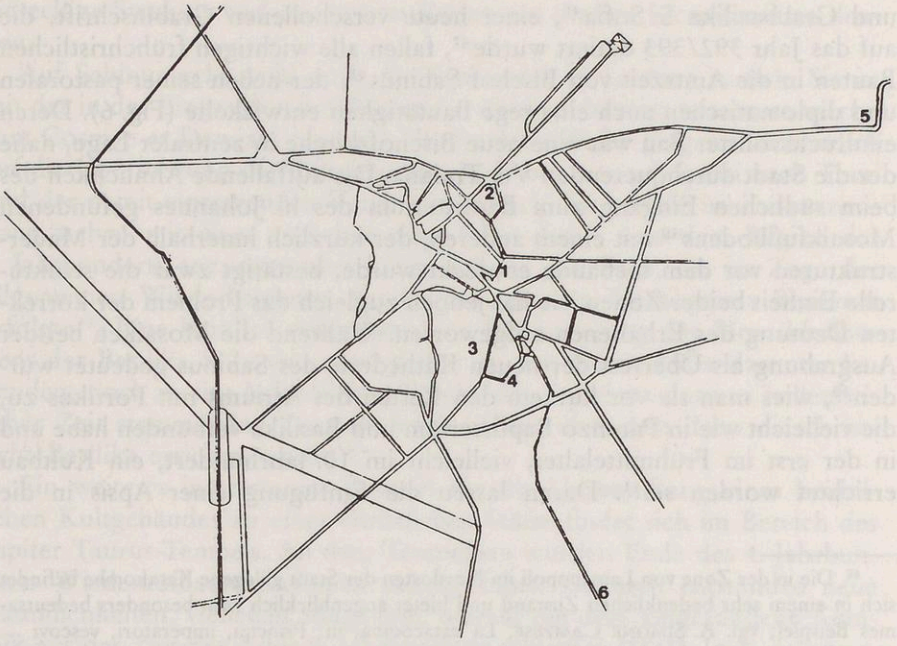


Fig. 6: Canosa: 1. Romanische Kathedrale; 2. Baptisterium S. Giovanni; 3. Lage des Jupiter-Taurus-Tempel; 4. S. Pietro; 5. Basilika und Katakombe der Hl. Sofia; 6. S. Leucio

Der erste Bischof von Canosa wird jedoch erst im Jahre 343 bezeugt. Es handelt sich um Stercorius, der auf dem Konzil von Serdica mitunterzeichnete. Die Tatsache, daß einige Zentren von sicher geringerer Bedeutung wie Aecae, Luceria und Salapia bereits am Ausgang des 3. Jahrhunderts Bischofssitz waren, hat kürzlich zu der Annahme geführt, daß die Errichtung eines Bistums in Canosa mindestens gleichzeitig, wenn nicht noch früher, anzusetzen sei[44].

Bis auf einige Ausnahmen wie die Kirche S. Pietro, die von den Quellen übereinstimmend als erste Kathedrale bezeichnet wird[45], der Katakombe

Sonderausstellungen, in welche die Ergebnisse und Synthesen der letzten Forschungen eingeflossen sind: vgl. AA. VV., Bari fra tardoantico e Medioevo, in: Archeologia di una città: Bari dalle origini al X secolo (Bari 1988) 499–589; AA. VV., La città dei vescovi, in: Principi, imperatori, vescovi. Duemila anni di storia a Canosa (Venedig 1982) 819–917.

[44] Canosa zählt in Apulien die höchste Zahl historisch nachgewiesener Bischöfe: Stercorius (343), Probus (465), Rufinus (499), Memor (501), Sabinus (514–566). Zwischen Stercorius und Probus sind vielleicht zwei weitere Bischöfe anzusetzen, Marianus und Laurentius: vgl. G. Otranto, La cristianizzazione, la diocesi, i vescovi, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 825–827.

[45] Vgl. C. D'Angela, La „cattedrale" di S. Pietro, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 840.

und Grabbasilika S. Sofia[46], einer heute verschollenen Grabinschrift, die auf das Jahr 392/393 datiert wurde[47], fallen alle wichtigen frühchristlichen Bauten in die Amtszeit von Bischof Sabinus[48], der neben seiner pastoralen und diplomatischen auch eine rege Bautätigkeit entwickelte (Fig. 6). Deren eindrucksvollster Bau war eine neue Bischofskirche in zentraler Lage, nahe der die Stadt durchquerenden Via Traiana. Die auffallende Ähnlichkeit des beim südlichen Eingang zum Baptisterium des hl. Johannes gefundenen Mosaikfußbodens[49] mit einem anderen, der kürzlich innerhalb der Mauerstrukturen vor dem Gebäude entdeckt wurde, bestätigt zwar die strukturelle Einheit beider Zonen, sie hat jedoch zugleich das Problem der korrekten Deutung des Erhaltenen aufgeworfen. Während die Mosaiken bei der Ausgrabung als Überrest der neuen Kathedrale des Sabinus gedeutet wurden[50], wies man sie vor kurzem den Resten des Atriums mit Portikus zu, die vielleicht wie in Parenzo Baptisterium und Basilika verbunden habe und in der erst im Frühmittelalter, vielleicht im 10. Jahrhundert, ein Kultbau errichtet worden sei[51]. Daran lassen die Einfügung einer Apsis in die

---

[46] Die in der Zone von Lamapopoli im Nordosten der Stadt gelegene Katakombe befindet sich in einem sehr bedenklichen Zustand und bietet augenblicklich kein besonders bedeutsames Beispiel; vgl. A. Simone Campese, La catacomba, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 878–881. Der unterirdische Friedhof liegt in unmittelbarer Nähe der römischen Nekropole, deren Benützung schon seit dem 2. Jahrhundert bezeugt ist und ohne Unterbrechung bis ins 5. Jahrhundert fortdauert, wie eine christliche Inschrift beweist, die zu einem in ein früheres klassisches Kammergrab eingefügten Grab gehört: vgl. C. Carletti, Iscrizione metrica rubro picta da Canosa, in: Vetera Christianorum 18 (1981) 173–188. Die Grabbasilika S. Sofia, die typologisch mit einigen martyria an der gegenüberliegenden Küste der Adria vergleichbar ist, kann in ihrer ersten Phase in die unmittelbar nachfolgenden Jahre datiert werden; schwierig ist es jedoch, die Motive der Errichtung des Baues zu erklären. Vgl. R. Cassano, La necropoli del Ponte della Lama, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 867–876.

[47] S. Panciera, Note in margine alle iscrizioni paleocristiane di Canosa, in: Vetera Christianorum 11 (1974) 153–165, bes. 154–155.

[48] Hauptquelle über das Wirken des Bischofs von Canosa ist die Historia vitae inventionis translationis S. Sabini episcopi, in: Acta Sanctorum Februarii II, 324–329. Vgl. A. Campione, La vita e il culto di Sabino, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 832–834. Siehe auch Otranto (Anm. 44) 829–831.

[49] Vgl. D'Angela, (Anm. 4) 665–666. Vgl. auch V. Fiocchi Nicolai, Scoperte avvenute in Italia negli anni 1981–1986, in: Actes due XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Vatikanstadt 1989) 22–36.

[50] G. Lavermicocca, Canosa di Puglia (Bari). Piano S. Giovanni, in: Taras 7 (1987) 168–170. Die Weihe der Kathedrale des Sabinus an den Erlöser geht vielleicht ebenso wie jene von S. Leucio auf die Zeit der langobardischen Eroberung zurück (vgl. unten).

[51] Vgl. R. Cassano, Il battistero di S. Giovanni, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 857–866. In dem von den zwei Mosaikfußböden aus dem 6. bzw. 10. Jahrhundert umrissenen Zeitbogen sind vier Gräber anzusetzen, die an der Südseite des Areals entdeckt wurden; eines davon hat einen besonders interessanten Fund erbracht: eine scheibenförmige Brosche mit Münze Zenons (474–491). Die Wiederverwendung von Münzen als Schmuckgegenstände ist eine feststellbare Gegebenheit bei den Grabbeigaben anderer bekannterer langobardischer Nekropolen (Benevent, Castel Trosino, Cividale), vgl. G. Lavermicocca, Canosa

viereckige Struktur und ein zweiter Boden aus großen Mosaiksteinen denken.

Auf Sabinus geht wohl auch die Kirche des hl. Leukios zurück. Sie ist mit der in der Biographie des Bischofs erwähnten basilica beatorum martyrum Cosmae et Damiani identisch. Ihre zweite Weihe ging wahrscheinlich auf die Überführung der Reliquien des hl. Leukios von Brindisi nach Trani und der damit einsetzenden Verehrung zurück. Sie könnte im Zusammenhang stehen mit einer zwischen dem Ende des 7. und dem Beginn des 8. Jahrhunderts anzusetzenden Umgestaltung des Baus, die im Zuge der allgemeinen Wiederbelebung des langobardischen Herzogtums Benevent erfolgte[52]. Eine kürzlich vorgenommene Restaurierung des Mosaikfußbodens der Basilika S. Leucio ermöglichte es, den Zustand der darunter liegenden, noch in situ befindlichen Blöcke des Stylobats des aus hellenistischer Zeit stammenden Tempels festzustellen, über dem dann die christliche Basilika errichtet wurde[53].

Ein weiteres interessantes Beispiel für die Umwandlung eines heidnischen Kultgebäudes zu einer christlichen Stätte findet sich im Bereich des Jupiter Taurus-Tempels. An dem Tempelbau wurden Ende des 4. Jahrhunderts Wiederaufbaumaßnahmen durchgeführt. Dadurch entstanden neue Räumlichkeiten, vielleicht Magazine, worauf die dort aufgefundene Keramik aus der Zeit des 4. bis 9. Jahrhunderts schließen läßt[54]. Im 6. Jahrhun-

---

di Puglia (Bari). Piano S. Giovanni, in: Taras 8 (1988) 177–178; Ders., dass., in: Taras 10 (1990) 447–449.

[52] R. Cassano, La basilica di San Leucio, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 841–855, bes. 851–854. Die langobardische Maßnahme fügt sich zusammen mit den Restaurierungen des Baptisteriums S. Giovanni – und vielleicht der Basilika des Sabinus, worauf deren Weihe an den Erlöser hinweisen könnte – gut in den Rahmen der erneuerten Religionspolitik ein, wie sie von Königin Theoderada verfolgt wird, die anläßlich der wunderbaren Auffindung des Grabes des Sabinus ihm zu Ehren eine memoria bei der alten Kathedrale San Pietro erbaut: die Nachricht von dem Vorhaben findet, so meinen manche, ihre archäologische Bestätigung in der zweiten Phase der Grabbasilika S. Sofia, vgl. Campione (Anm. 48) 834; C. D'Angela, Il quadro archeologico, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 910; nicht derselben Ansicht ist Campione (Anm. 46) 875–876. In der Folge wurden dann, unter Bischof Petrus (800–842), die Reliquien des Sabinus in die Kathedrale übertragen, die damals den hl. Johannes und Paulus geweiht war. Vielleicht ist das von Bischof Petrus für Sabinus errichtete Altargrab mit einem Sarkophag zu identifizieren, der 1904 in ca. einem Meter Tiefe unter dem Boden des rechten Schiffes der romanischen Kathedrale von Canosa (also an der Stelle der vorhergehenden Kathedrale) gefunden wurde, geschützt von einem Bau aus Tuff und Backstein, in dessen Innerem sich acht große, mit Fresken bemalte und mit Edelsteinen besetzte Kreuze befanden. Vgl. C. D'Angela, Una scoperta altomedievale nella cattedrale di Canosa, in: Taras 1 (1981) 255–278; G. A. Chiancone, Tomba altomedievale scoperta nella cattedrale di Canosa, in: Vetera Christianorum 18 (1981) 189–194.

[53] P. Labellarte, Canosa (Bari). S. Leucio, in: Taras 7 (1987) 155–156.

[54] Als besonders interessant erweist sich die Entdeckung von zwei Amphoren: eine trägt als Aufschrift das bekannte Siegel XMT, das zum ersten Mal auf einem spathion bezeugt ist; die andere, eine Amphore vom Typ Athen M 27, auf der ihr Fassungsvolumen (MT) eingeritzt ist, läßt sich am treffendsten mit ähnlichen Behältern vergleichen, die in der Gegend von

dert entstanden neben einigen kleinen Räumen vielleicht unter Bischof Sabinus – auf ihn weist das auch bei seinen Bauten übliche opus vittatum hin – ein langgestreckter, mit einer Apsis abschließender Raum. In ihm kann man einen christlichen Kultraum vermuten[55].

Eine Tochtergründung der Diözese Canosa ist Trani (Turenum), das seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts als Bischofssitz bezeugt ist. Sein Bischof Eutychius gehörte zu den Unterzeichnern der römischen Synoden in den Jahren 501–504. Nachdem unter der heutigen romanischen Kirche bereits die erste, der Gottesmutter geweihte Kathedrale aus dem 5./6. Jahrhundert nachgewiesen wurde[56] (Fig. 7), erfolgten die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiet der Epigraphik. Auf jener Grabstätte, die etwa im 7. Jahrhundert den Mosaikfußboden der frühchristlichen Basilika beschädigte, lag nämlich eine große Kalksteinplatte, die viel größer war als das Erdgrab, das sie abdeckte. Es handelte sich offenkundig um ein wiederverwendetes Stück. Auf ihrer Rückseite fanden sich 83 Graffiti, und zwar Inschriften – meist Anrufungen oder Namen – und Zeichnungen. Dabei handelt es sich meist um Kreuze, aber auch um Vögel, menschliche Figuren – so z. B. ein Ritter –, Waffen und einen Engel. Bei ihrer ursprünglichen Anbringung war diese Platte von allen Seiten her zugänglich. Unter den lateinischen und langobardischen Namen sticht der des einzigen Adressaten der Anrufungen hervor. Dabei handelt es sich um einen „Forte", die wohl ursprünglich in dem Grab beigesetzte Person, die im übrigen völlig unbekannt ist. Wir tappen auch im dunkeln über die Beweggründe, die die Verfasser zu den Graffiti am Grab dieses Mannes veranlaßt haben könnten[57].

Die Lage von Bari (Barium) am Meer und bei der Via Traiana läßt auf seine frühe Christianisierung und auf Siedlungskontinuität und vielleicht sogar Bedeutungssteigerung in Spätantike und Frühmittelalter schließen[58]. Dennoch fehlen uns Quellen, und das wenige, was vorhanden ist, ist fragmentarisch. Aus der Bischofsliste von Bari ist bis zum 8. Jahrhundert nur der Name des Concordius, der 465 bei einem römischen Konzil unterzeich-

---

Ponto gefunden wurden. Siehe G. Volpe, Due anfore tardoimperiali con iscrizioni, in: Vetera Christianorum 22 (1985) 215–226.

[55] R. Cassano – C. A. M., Laganara – G. Volpe, Area del tempio di Giove Toro a Canosa. Relazione preliminare, in: Archeologia Medievale 12 (1985) 501–515. Das allgemeine Bild wird auch von den letzten Funden in der unmittelbaren Nähe des Tempelbezirkes bestätigt, vgl. G. L'Arab, Canosa di Puglia (Bari). Via Imbriani, in: Taras 8 (1988) 178–180, wo vielleicht ein weiterer Kultbau verhindert wurde. Ebenso M. Labellarte, Canosa di Puglia (Bari). Via Imbriani, in: Taras 9 (1989) 228–229.

[56] Die Hypothese der Datierung erhält starkes Gewicht von der Entdeckung dreier Münzen aus der Zeit vom Ende des 4. bis Mitte des 5. Jahrhunderts in der von dem Fußbodenmosaik der ersten Kathedrale verschlossenen Schicht. Allgemein vgl. Mola (Anm. 28); D'Angela, Architettura (Anm. 3) 160–161; R. Cassano – C. Carletti, Trani, in: Principi, imperatori, vescovi ... (Anm. 43) 901-906.

[57] C. Carletti, Graffiti di Trani, in: Vetera Christianorum 25 (1988) 585–604.

[58] Vgl. G. Otranto – R. Cassano, Le origini della diocesi, in: AA. VV., Storia di Bari dalla preistoria al Mille, vol. I (Bari 1989) 233–254.

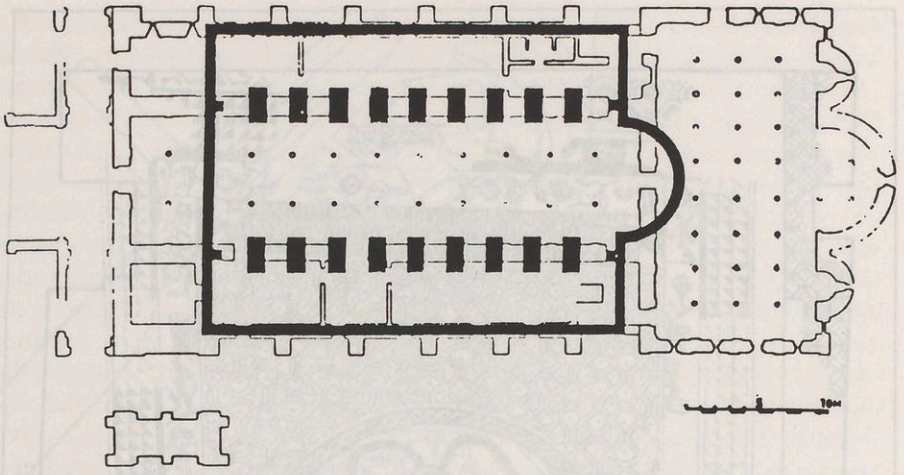


Fig. 7: Trani. Mittelalterliche Kathedrale und frühchristliche Basilika

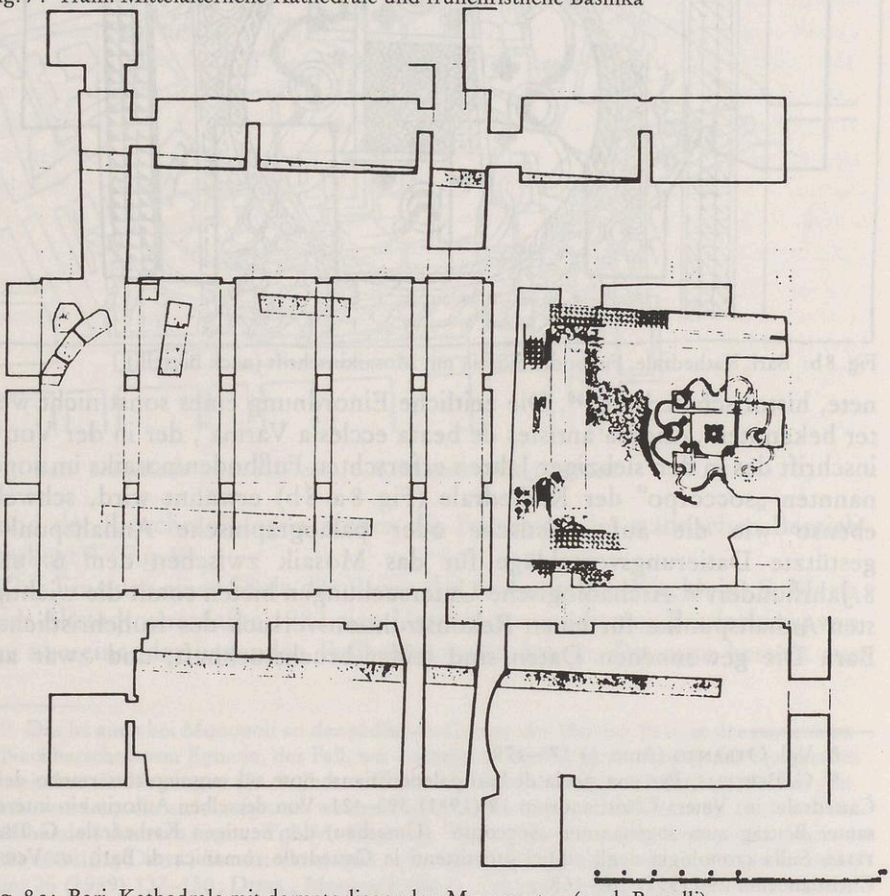


Fig. 8 a: Bari. Kathedrale mit darunterliegenden Mauerresten (nach Bertelli)

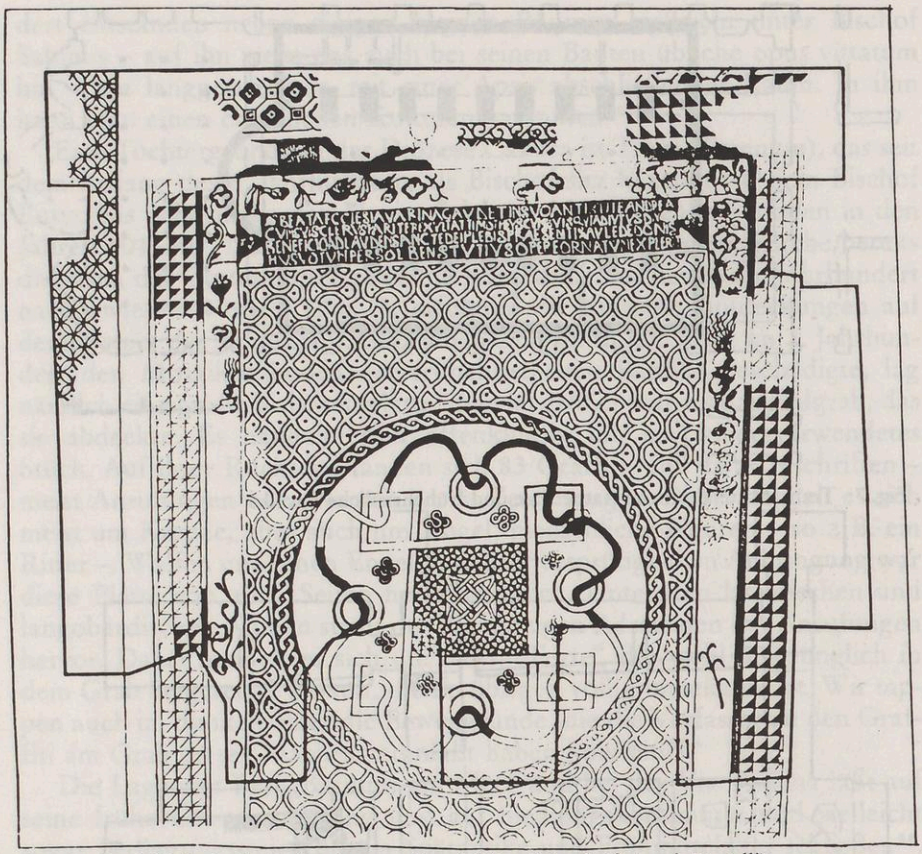


Fig. 8 b: Bari. Kathedrale. Fußbodenmosaik mit Mosaikinschrift (nach Bertelli)

nete, historisch verbürgt[59]. Die zeitliche Einordnung eines sonst nicht weiter bekannten „Andrea antistes de beata ecclesia Varina", der in der Votivinschrift des in den siebziger Jahren erforschten Fußbodenmosaiks im sogenannten „soccorpo" der Kathedrale (Fig. 8 a–8 b) erwähnt wird, schwebt ebenso wie die auf stilistische oder paläographische Anhaltspunkte gestützte Datierungsvorschläge für das Mosaik zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert[60]. Archäologische Untersuchungen bieten somit die wichtigsten Anhaltspunkte für einen Rekonstruktionsversuch des frühchristlichen Bari. Die gewonnenen Daten sind leider bruchstückhaft, und zwar auf

[59] Vgl. Otranto (Anm. 1) 175–179.

[60] G. Bertelli, Per una storia di Bari paleocristiana: note sul mosaico sotterraneo della Cattedrale, in: Vetera Christianorum 18 (1981) 393–421. Von derselben Autorin ein interessanter Beitrag zum sogenannten „soccorpo" (Unterbau) der heutigen Kathedrale, G. Bertelli, Sulla cronologia degli edifici preesistenti la Cattedrale romanica di Bari, in: Vetera Christianorum 29 (1992) 161–168.

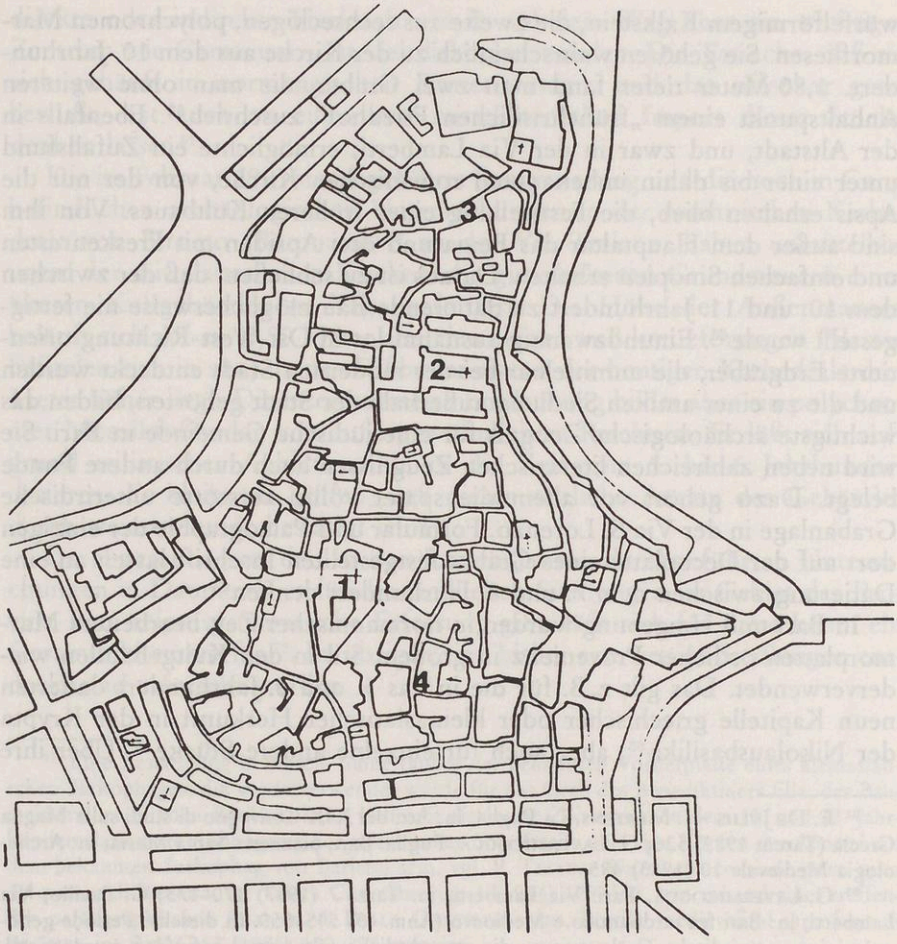


Fig. 9: Bari: 1. Kathedrale; 2. S. Nicola; 3. S. Maria; 4. Via Lamberti

Grund der Einschränkungen, denen die Forschung im städtischen Bereich unterliegt[61] (Fig. 9).

Der Einsturz einer Säule der Ruine des romanischen Kirchleins S. Maria in der Altstadt veranlaßte 1982 eine Untersuchung, die zur Entdeckung von zwei übereinander liegenden Fußbodenzonen führte. Die erste besteht aus

[61] Das ist auch bei Monopoli an der südlichen Grenze der Provinz Bari, in der unmittelbaren Nachbarschaft von Egnatia, der Fall, wo – scheinbar ohne Unterbrechung der Kontinuität messapischer Grablegungen (5.–4. Jhdt. v. Chr.) – vereinzelte frühmittelalterliche Gräber festgestellt wurden, die sich aufgrund weniger, aber bedeutsamer Grabbeigaben in das 6. bis 8. Jahrhundert datieren lassen. Vgl. M. Carrieri, Monopoli (Bari). Via Rattazzi, in: Taras 8 (1988) 100–102; Diess., Scavi archeologici nella cattedrale di Monopoli, in: Vetera Christianorum 26 (1989) 137–150; Diess., Monopoli (Bari). Vagone, in: Taras 11 (1991) 324–325.

würfelförmigem Kalkstein, die zweite aus sechseckigen, polychromen Marmorfliesen. Sie gehören wahrscheinlich zu der Kirche aus dem 10. Jahrhundert. 1,80 Meter tiefer fand man zwei Gräber, die man ohne weiteren Anhaltspunkt einem „frühchristlichen Friedhof" zuschrieb[62]. Ebenfalls in der Altstadt, und zwar in der Via Lamberti, ermöglichte ein Zufallsfund unter einer bis dahin unbekannten romanischen Kirche, von der nur die Apsis erhalten blieb, die Feststellung eines früheren Kultbaues. Von ihm sind außer dem Hauptaltar das Bema und drei Apsiden mit Freskenresten und einfachen Sinopien erhalten. Daraus ist zu schließen, daß der zwischen dem 10. und 11. Jahrhundert zu datierende Bau möglicherweise nie fertiggestellt wurde[63]. Einundzwanzig ausnahmslos in Ost-West-Richtung orientierte Erdgräber, die unmittelbar bei der modernen Stadt entdeckt wurden und die zu einer antiken Siedlung außerhalb der Stadt gehörten, bilden das wichtigste archäologische Zeugnis für eine jüdische Gemeinde in Bari. Sie wird neben zahlreichen literarischen Zeugnissen auch durch andere Funde belegt. Dazu gehört vor allem die später völlig zerstörte unterirdische Grabanlage in der Via S. Lorenzo. Formular und Paläographie der einzigen dort auf der Deckplatte eines Grabes festgestellten Inschrift lassen an eine Datierung zwischen dem 7. und 8. Jahrhundert denken[64].

In Bari und Umgebung wurden in normannischer Zeit bearbeitete Marmorplatten östlicher Provenienz in großem Stil in den Kultgebäuden wiederverwendet. Das gilt z.B. für die in das 5. und 6. Jahrhundert datierten neun Kapitelle griechischer oder kleinasiatischer Herkunft in der Krypta der Nikolausbasilika[65], aber auch für einzelne andere Stücke[66]. Über ihre

---

[62] E. De Juliis – J. Mertens, La Puglia, in: Atti del XIX Convegno di studi sulla Magna Grecia (Tarent 1982) 526; G. Lavermicocca, Puglia. Bari, piazzetta Santa Maria, in: Archeologia Medievale 10 (1983) 485.

[63] G. Lavermicocca, Bari. Via Lamberti, in: Taras 7 (1987) 170–173; G. Pacillo, Via Lamberti, in: Bari fra tardoantico e Medioevo (Anm. 43) 545–550. In dieselbe Periode gehören einige unterirdische Gräberzonen, die am westlichen Stadtrand gefunden wurden: vgl. A. Cinquepalmi – F. Radina, Ricognizioni e saggi di scavo in via Camillo Rosalba – Bari, in: Archeologia Medievale 11 (1984) 339–352; F. Radina, Via Camillo Rosalba, in: Bari fra tardoantico e Medievo (Anm. 43) 571–573.

[64] G. Lavermicocca – C. Colafemmina, Bari. Carbonara, in: Taras 8 (1988) 99–100.

[65] G. Bertelli, Sul reimpiego di elementi architettonici bizantini a Bari, in: Vetera Christianorum 24 (1987) 375–398.

[66] Wie die in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts zu datierende Vorderplatte eines Sarkophages im sogenannten „neotheodosianischen" Stil, vorgestellt von S. Pasi, Un rilievo bizantino con raffigurazione di angeli conservato a Trani, in: Vetera Christianorum 17 (1980) 107–118; oder wie die Grabinschrift des Bischofs Bisanzio († 1220) auf dem oberen Teil eines mit Sicherheit aus dem 6. Jahrhundert stammenden Kapitells aus griechischem Marmor, vgl. L. Todisco, Un nuovo capitello bizantino da Bisceglie, in: Vetera Christianorum 19 (1982) 171–175. Oder wie schließlich der auf allen Seiten bearbeitete Block – mit Christogramm, gegenübergestellten Pfauen und geöffnetem Kreuz –, der während Restaurierungsarbeiten in der Kirche S. Maria della Colonna in Rutigliano, der ehemaligen Kirche SS. Pietro e Paolo aus dem 11. Jahrhundert gefunden wurde, vgl. G. Boraccesi, Un frammento bizantino nella Matrice di Rutigliano, in: Vetera Christianorum 26 (1989) 169–174.

direkte oder indirekte Herkunft – z.B. auf dem Weg über ein wichtiges Zentrum wie Canusium – ist viel diskutiert worden. Die Tatsache, daß sie sich gehäuft in normannischen Bauten finden, und das offenbar ganz bewußt, hat auch an einen erst mittelalterlichen Import dieser Stücke denken lassen[67].

Die im Februar 1991 durchgeführte Restaurierung und die noch in Gang befindlichen archäologischen Untersuchungen in der romanischen Kathedrale von Bitonto (Butuntum)[68] an der Via Traiana, haben unmittelbar unter der mittelalterlichen Kirche[69] die guterhaltenen Grundmauern eines älteren Kultgebäudes zu Tage gefördert. Die Höhe der Außenmauern beläuft sich auf ca. 2,50 Meter, die viereckigen und kreuzförmigen Pilaster befinden sich in situ, da das Fußbodenniveau der heutigen Kathedrale drei Meter höher liegt. Die interessanteste Entdeckung bildet aber ein polychromer Mosaikfußboden von außergewöhnlichem Reichtum. Er läßt sich aufgrund stilistischer Anhaltspunkte in die Zeit vom 5. bis 6. Jahrhundert datieren. Es bleibt zu hoffen, daß dieser zeitliche Ansatz des Gebäudes durch weitere Funde bestätigt wird[70].

Da abgesehen von den in den letzten Jahren durchgeführten Untersuchungen in Daunien[71] es für die ländlichen Siedlungen im Gebiet der Provinz Bari keine systematische Erfassung gibt, läßt sich für diese kaum ein Gesamtbild entwerfen[72]. Im übrigen sind bisher erst wenige Siedlungen entdeckt und erforscht worden.

---

[67] Eine Bestätigung in diesem Sinne (außer der bekannten Vorderplatte eines kleinasiatischen Sarkophages, die wiederverwendet wurde für das Grab des Benediktiners Elia, des Baumeisters der Nikolai-Basilika) kann vielleicht die in die Zeit zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert datierbare Anbringung der griechischen Schriftzeile über den Köpfen der Apostel auf dem bekannten Sarkophag von Barletta sein, vgl. P. Testini, Un rilievo cristiano poco noto del museo di Barletta, in: Vetera Christianorum 1 (1964) 129–163, wie anhand einer treffenden paläographischen Analyse M. Falla Castelfranchi, Postille medievali al sarcofago di Barletta, in: RivAC 63 (1985) 189–205 aufzeigt.

[68] E. Pellegrino – G. Lavermicocca – M. R. Depalo, Bitonto (Bari). Cattedrale, in: Taras 12 (1992) 315–317.

[69] Diese Angabe ließ zunächst vermuten, daß der Bau die „frühchristliche" Kathedrale sei, aber man besitzt erst aus viel späterer Zeit Nachrichten über Bischöfe von Bitonto.

[70] Einer in vieler Hinsicht analogen Situation begegnet man in einem anderen Zentrum an der Via Traiana, in Rubii, dem heutigen Ruvo, vgl. M. Civita, La Cattedrale di Ruvo. Vecchi restauri e nuovi rinvenimenti (Bari 1979). Vgl. auch AA. VV., Restauri in Puglia 1971–1983, vol. II (Fasano 1983) 193–202.

[71] Vgl. Volpe (Anm. 22).

[72] Im übrigen sind sie fast völlig unbekannt: Die Situation ist noch dunkler, was das Problem der Christianisierung der ländlichen Gegenden betrifft. Es fehlt jeder Hinweis auf Mittelapulien zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert – also allem Anschein nach die Zeit der größten Aktivität der alten apulischen Diözesen – in dem bisher umfassendsten Beitrag zu diesem Thema, vgl. C. D. Fonseca, Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo nell'Italia meridionale, in: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza, Atti della XXVIII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1982) 1163–1200, bes. 1182–1185.

Die Siedlung S. Maria im Gebiet Paradiso bei Modugno an einer Parallelstraße zur Via Traiana existiert seit dem 7. Jahrhundert. Diese Datierung stützt sich auf Bruchstücke von Skulpturen mit Bandmotiven, die in der im 10. Jahrhundert über dem Wohnhaus errichteten einschiffigen Kapelle wiederverwendet wurden und auf Trachtelemente wie die Fibeln vom Typ „Siracusa" aus den ungefähr 50 zu der Siedlung gehörenden Erdgräbern[73].

Größer in seinen Ausmaßen und auch von größerer Bedeutung ist der Ort Belmonte bei Altamura auf der Hochebene der Murge. Nachdem zunächst nur ein Kultbau mit kreuzförmigem Taufbecken und wenigen Gräbern bekannt war[74], haben die jüngsten Forschungen[75] ergeben, daß die dreischiffige, ohne Apsis, aber mit einem Narthex versehene „ecclesia baptismalis" nicht als alleinstehender Bau errichtet wurde. An der südwestlichen Ecke des Gebäudes hat man Mauerteile festgestellt, die auf eine Bebauung des Platzes schließen lassen. Dieser bildete also nicht nur eine Begräbnisstätte.

Im wesentlichen für Begräbniszwecke in Anspruch genommen wurde hingegen das Gebiet bei dem Kirchlein S. Apollinare in der Gemarkung Purgatorio bei Rutigliano[76]. Es sticht durch die Vielfalt der Grabtypen hervor. Dabei handelt es sich um Sarkophage aus monolithischen Tuffsteinen mit dem charakteristischen „logette", um mit Stein ausgekleidete Erdgräber und um Erdgräber mit Steindeckeln. Diese Art ist auch anderwärts in Apulien, ferner in der Basilicata bezeugt. Bemerkenswert für diese Nekropole sind auch Reichtum und Vielfalt der Grabbeigaben. Ebenso beachtlich sind die Funde, die in einem weiteren Grabungsfeld, ebenfalls in der Gemarkung Purgatorio[77]. Unter den vorwiegend langobardischen Fundstücken fällt eine Gürtelschnalle mit der griechischen Inschrift Κύριε Ἐλέησον auf. Sie bildet ein weiteres Zeugnis dafür, daß sich in dieser Region viele Völker und Kulturen begegneten und sich auseinandersetzten.

---

[73] Vgl. allgemein C. D'Angela, Nuovi reperti tardoantichi e altomedievali dalla Puglia centro-settentrionale, in: Taras 11 (1991) 131–142.

[74] R. Iorio, Presenze, bizantino-longobarde a Belmonte, in: Altamura 19/20 (1977/78) 47–136.

[75] D. Ciminale – P. Favia, Altamura (Bari). Belmonte, in: Taras 12 (1992) 325–327. Aus einer ersten Analyse der Gegenstände aus Keramik und Glas ergibt sich ein Zeitbogen, der sich vom 5. bis zum 8. Jahrhundert spannt.

[76] M. R. Salvatore, Un sepolcreto altomedievale in agro di Rutigliano: notizie preliminari, in: RivAC 57 (1981) 127–160. S.a. G. Lavermicocca – G. La Notte – G. Pacillo, Sant'Apollinare in Rutigliano. Storia, scavo, restauro (Rutigliano 1987).

[77] A. Damato, Manufatti di abbigliamento romani ed altomedievali da Rutigliano (Bari), in: Taras 4 (1984) 209–214.

Altchristliche Zeugnisse in Apulien
Neuere Studien und Entdeckungen

SÜDAPULIEN

Von DONATELLA NUZZO

Die in den letzten zehn Jahren über das südliche Apulien erschienenen Studien[1] ermöglichen uns einen umfassenden Überblick über die historische Entwicklung sowie über die Herstellung von Geräten und anderen Erzeugnissen in Spätantike und Frühmittelalter. Die Untersuchungen haben deutlich gemacht, welch große Bedeutung die Ausbreitung des Christentums für die Umwandlungen in dieser Zeit besaß. Außerdem wurden Baureste und kulturelle Spuren durch systematische Untersuchungen oder wenigstens durch Notgrabungen erforscht.

Für eine frühzeitige Verbreitung des Christentums in Apulien[2], die mit der besonderen geographischen Lage des Landes sowie der Existenz orientalischer Kulte und zahlreicher jüdischer Gemeinden[3] erklärt wurde, finden sich für das Salento weder schriftliche noch monumentale Quellen. Das älteste Zeugnis geht auf das Jahr 325 zurück. Damals nahm Marcus, Bischof von „Calabria" am Konzil von Nicaea teil[4]. Seit dem 5. Jahrhundert werden die Zeugnisse zahlreicher und deuten auf ein intensives Leben der Ortskirchen[5]. Die Zahl der Diözesen im Gebiet der heutigen Provinzen

---

[1] Bei der Ausarbeitung dieses kleinen Querschnitts wird zu guter Letzt auf den Beitrag von C. D'ANGELA, Tardoantico e Altomedioevo in Puglia nelle recenti scoperte, in: Alti del VI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Florenz 1986) 659–671, Bezug genommen.

[2] N. LAVERMICOCCA, Memorie paleocristiane in Puglia, in: Studi di storia pugliese in onore di G. Chiarelli 1 (1972) 243–317.

[3] C. COLAFEMMINA, Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare, in: Gli ebrei nell'alto medioevo. Atti della XXVI Settimana di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1980) 197–227: besonders für den Salento über die Gemeinden von Otranto und Tarent und über die von Oria.

[4] In derselben Zeit dokumentiert eine aus dem Friedhof der hl. Marcus und Marcellianus stammende römische Inschrift die Anwesenheit des Akolythen Annius Innocentius in Calabria, der von Paspt Julius oder Liberius entsandt worden war (ICUR IV 11805 = C. CARLETTI, Iscrizioni cristiane a Roma (Florenz 1986) 138–139.

[5] Die Verse 85–96 des carmen XVII von Paulinus von Nola (auf das Jahr 400 datiert) sind mit dem Vorhandensein monastischer Gemeinschaften auf dem Gebiet von Lupiae und Otranto in Beziehung gebracht worden, auch wenn diese Hypothese eher unwahrscheinlich ist, D. MARIN, La testimonianza di Paolino di Nola sul cristianesimo dell' Italia meridionale, in: Archivio Storico Pugliese 27 (1974) 161–190; G. LUNARDI – H. HOUBEN – G. SPINELLI, Monasticon Italiae, III, Puglia e Basilicata (Cesena 1986) 11. An die Bischöfe von Apulia et Calabria ist zudem der Brief von Coelestin I. vom 21. Juli 429 gerichtet, PH. JAFFE', Regesta Pontificum romanorum, vol. 9 (Lipsiae 1885) 55.

Brindisi, Tarent und Lecce liegt leicht unter dem entsprechenden Anteil Gesamtapuliens. Es sind die Kirchen von Egnazia, Brindisi, Tarent, Lecce, Gallipoli und Otranto. Sie sind seit dem 5./6. Jahrhundert bezeugt[6]. Die ältesten Zeugnisse beziehen sich auf die Städte Brindisi und Tarent. In den Briefen des Gelasius werden für beide christliche Gemeinden erwähnt. Sie entstanden am Ende des 5. Jahrhunderts. Für Tarent trifft ein Brief aus dem Jahre 494/495 Vorsorge für die Ernennung eines gewissen Petrus zum Bischof[7]. Die anderen Diözesansitze werden im 6. Jahrhundert urkundlich erwähnt. Dabei handelt es sich um Zeugnisse über die Teilnahme von Bischöfen an Konzilien, so z.B. Bischof Dominicus von Gallipoli 551 in Konstantinopel – oder Briefe Gregors des Großen. Sie bezeugen die von 593 bis 603 zwischen Rom und den Kirchen des Salento bestehenden Verbindungen[8]. Schon auf den ersten Blick ergibt sich, daß die am Küstenstreifen liegenden antiken civitates infolge ihrer Erhebung zu Bischofssitzen in der Spätantike ihren Vorrang bewahren konnten. Sie begünstigten den Hafenbetrieb, die Benutzung der Verbindungswege längs der Küste und den Fortbestand des römischen Straßennetzes, zumindest der Appia und der Traiana Calabra. Die Tabula Peutingeriana zeigt darüber hinaus einen weiteren Verbindungsweg, die Via Salentina, die in Küstennähe angelegt war und über das Kap Leuca Tarent und Otranto miteinander verband und eine Variante zur Via Calabra bildete. Von Reisen über die Verbindungsstraßen Mittel- und Südapuliens wird auch in den spätantiken Itinerarien[9] berichtet. Diese betonen, daß die Handels- und Brückenfunktion der Region zum Osten hin wesentlich zu ihrer Lebensfähigkeit beigetragen hat. Der Verfall der Küstenstraßen und die Verarmung der Küstenstädte –

---

[6] Eine genaue Analyse der Herausbildung der Diözesen in der Region und ihres Verhältnisses zu der spätrömischen Ordnung wurde vor kurzem von Otranto (Anm. 1) durchgeführt. Eine Untersuchung der Quellen und der baulichen Überreste aus der frühchristlichen Zeit in Südapulien findet sich bei C. D'Angela, Note sull'introduzione del cristianesimo nel Basso Salento, in: AA.VV., Il Basso Salento (Galatina 1982) 35–48.

[7] Jaffe' (Anm. 5) 86. Der andere bekannte Bischof ist Honorius, der 603 von Gregor d.Gr. (Norberg [Anm. 39) XIII, 22) als Erbauer eines Baptisteriums in ecclesia Sanctae Mariae erwähnt wird. Über Tarent sind außerdem zu nennen die Beiträge von M. Cagiano de Azevedo, Note su Taranto paleocristiana, in: Vetera Christianorum 12 (1975) 121–130, und von C. D'Angela, Le origini della chiesa di Taranto, in: AA. VV., La Chiesa di Taranto (Galatina 1977) 21–51. Was Brindisi betrifft, so geht das erste Zeugnis auf einen Brief des Gelasius aus den Jahren 492–496 zurück, der an clero, ordini et plebi Brundisii gerichtet ist, Jaffe' (Anm. 5) 89.

[8] S. Gregorii Magni Registrum epistolarum I, 51 (= CCL, CXL, ed. D. Norberg) (Turnhoult 1982) III, 45; VI, 21; IX, 170, 106 und 207; XI, 57; XIII, 22. Der Papst verabsäumt es nicht, durch die genannten Briefe sein Interesse für alle städtischen Kirchen zu bekunden, ausgenommen jene von Egnazia, das vielleicht Ende des 6./Anfang des 7. Jahrhunderts schon nicht mehr Diözesansitz war. Zu diesem Thema vgl. außerdem V. Recchia, Gregorio Magno e la Puglia (Bari 1969).

[9] In diesem Zusammenhang ist es angebracht, sich die Untersuchung von R. Gelsomino, L'Itinerarium burdigalense e la Puglia, in: Vetera Christianorum 3 (1966) 161–208, anzusehn, wo außerdem das Itinerarium Antonini und der Anonymus von Ravenna betrachtet werden.

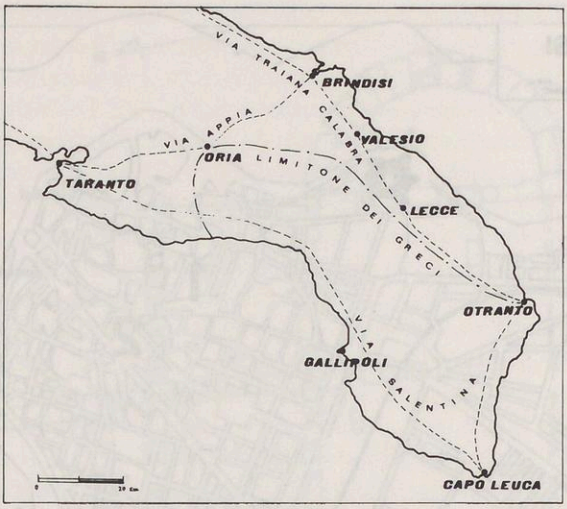


Fig. 1: Das Straßensystem im Salento zwischen der Spätantike und dem Frühmittelalter

dafür liefert Egnazia ein Beispiel – fällt dagegen erst ins Frühmittelalter. Eine Ausnahme davon bildete Otranto, das seine Verbindungsfunktion zu den östlichen Häfen aufrechterhielt. Ein weiter im Landesinneren verlaufender Reiseweg, der Tarent und Otranto verband und über Oria und Lecce führte und somit anders verlief als die offiziellen Straßen, gewann während des griechisch-gotischen Krieges Bedeutung für die Truppenverlegung. Während der byzantinischen Herrschaft kam es durch eine zur Verteidigung des Gebietes von Otranto errichtete und befestigte Strecke, den sogenannten „großen Limes der Griechen", zu neuer Geltung[10] (Fig. 1).

Zu den bereits erwähnten Studien über die Einführung und Verbreitung des Christentums und über das Straßennetz in Spätantike und Frühmittelalter gesellen sich umfangreiche Ausgrabungen, die vor allem wichtige Keramikfunde ergeben haben[11]. Darunter finden sich neben lokalen Erzeugnissen immer auch Importware. Von besonderer Bedeutung für die Vitalität der Küstenstädte scheint mir die Identifizierung eines bei Torre San Giovanni ad Ugento (LE) gefundenen Schiffwracks mit Amphoren aus dem 7. Jahrhundert zu sein[12].

[10] G. Uggeri, La viabilità tra tardoantico e altomedioevo nel Salento, in: Salento porta d'Italia. Atti del Convegno Internazionale Lecce, 27.–30. November 1986 (Galatina 1989) 219–234; Ders., Il confine longobardo-bizantino in Puglia. Problemi storico-topografici, in: L'Italia Meridionale fra Goti e Longobardi, XXVIII Corso di Cultura sull'Arte ravennate e bizantina, Ravenna, 30. März – 4. April 1990 (Ravenna 1990) 479–510.

[11] M. R. Salvatore, La ceramica altomedievale nell'Italia meridionale: stato e prospettive della ricerca, in: Archeologia Medievale 9 (1982) 47–66; D. Whitehouse – P. Arthur, La ceramica dell'Italia meridionale. Produzione e mercato tra V e X secolo, in: Archeologia Medievale 9 (1982) 39–46.

[12] Salvatore (Anm. 11) 60.

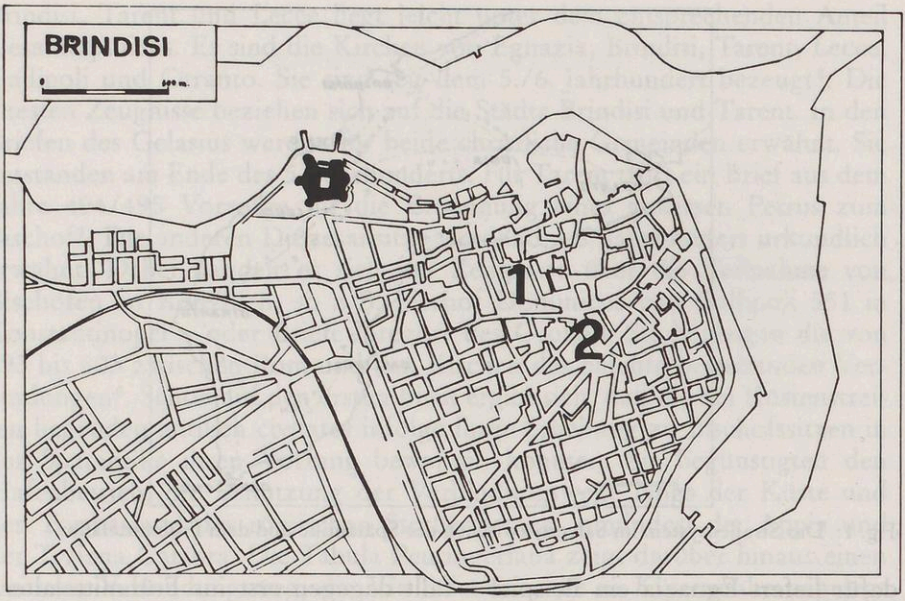


Fig. 2: Brindisi: vermutliche Lage der zweiten Kathedrale (1) und des antiken Forums (2)

Provinz Brindisi

Informationen zur christlichen Topographie der Stadt Brindisi besitzen wir aus der Vita Leucii, die im 8. bis 10. Jahrhundert entstanden ist. Danach lag die alte Bischofsresidenz wohl außerhalb der Stadt. Die Kathedrale wurde später in die Stadt, und zwar wahrscheinlich in die Nähe des antiken Forums, verlegt. Nach dieser Quelle taufte der Bischof an einem außerhalb der Stadt gelegenen Ort nahe dem Amphitheater, dem Standort der ersten Kathedrale. Später habe er in der Stadt der Gottesmutter bzw. Johannes dem Täufer geweihte Gebäude errichten lassen. Bei dem letztgenannten handelte es sich möglicherweise um das Baptisterium. Allem Anschein nach wurden einige Spuren dieser Bauten bei der Kirche S. Giovanni al Sepolcro nahe der Piazza Vittoria entdeckt. Diese bildete vielleicht das antike Forum[13] (Fig. 2).

Die Inbesitznahme des antiken Forums durch ein Kultgebäude wurde auch in der Stadt Egnazia (Gnathia) festgestellt[14]. Dort wurde im Laufe des 5. Jahrhunderts die zivile Basilika umgewidmet. In Egnazia, das im 5. und

[13] P. Testini – L. Pani Ermini – G. Cantino Wataghin, La cattedrale in Italia, in: Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Vatikanstadt 1989) 109–110.

[14] Die Untersuchung der Mauern wurde durchgeführt von E. Lippolis, La basilica forense di Egnazia, in: Annali dell'Università di Perugia 20 (1982–83) 279–321.

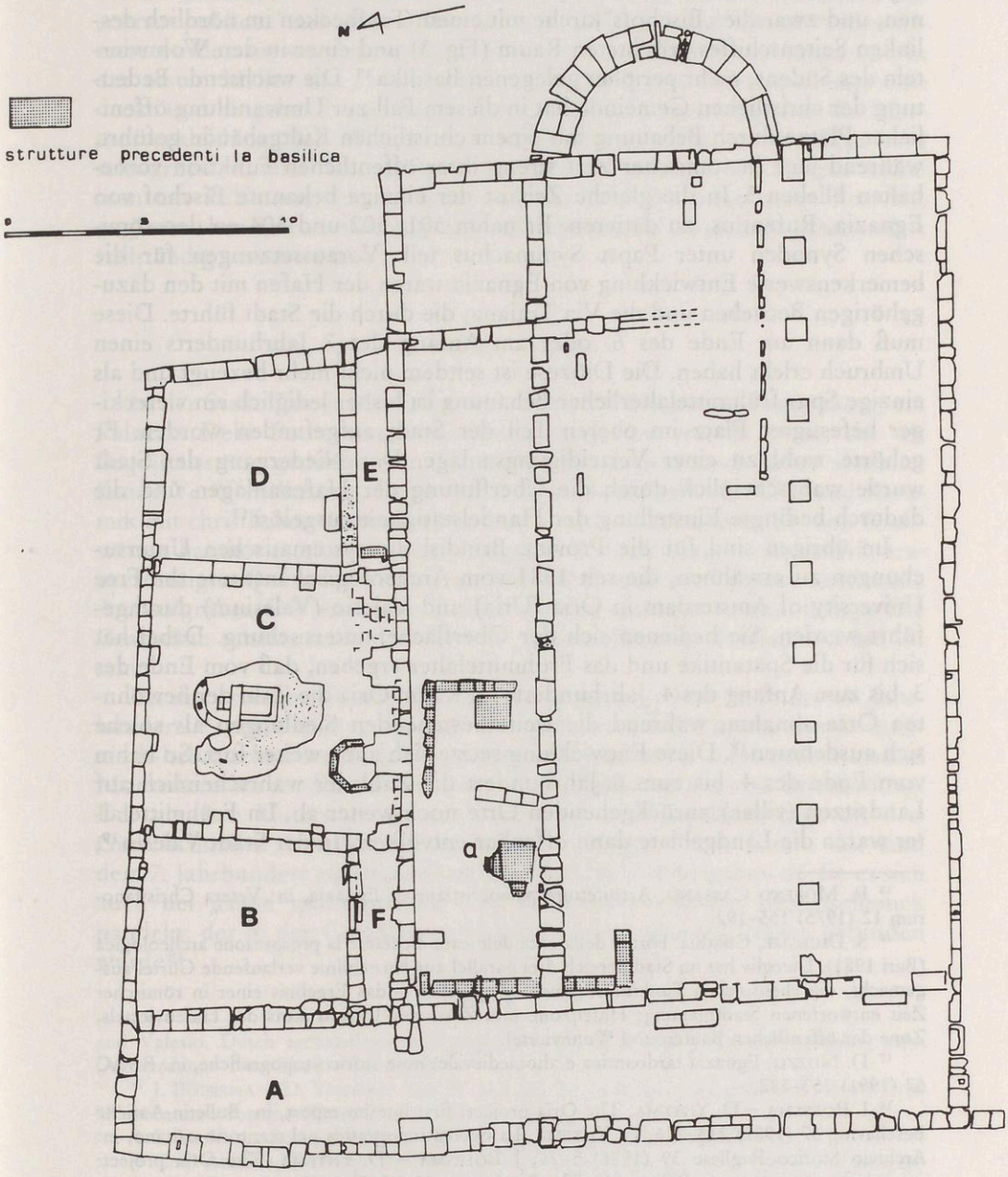


Fig. 3: Basilika „episcopale" von Egnazia. Mit dem Buchstaben C wird das Baptisterium angezeigt (nach Moreno Cassano)

6. Jahrhundert besonders blühte, sind zwei weitere Kultbauten zu erwähnen, und zwar die „Bischofs"kirche mit einem Taufbecken im nördlich des linken Seitenschiffes errichteten Raum (Fig. 3) und einer in den Wohnvierteln des Südens, mehr peripher gelegenen Basilika[15]. Die wachsende Bedeutung der christlichen Gemeinde hat in diesem Fall zur Umwandlung öffentlicher Plätze durch Bebauung mit einem christlichen Kultgebäude geführt, während jene in römischer Zeit streng ihrer öffentlichen Funktion vorbehalten blieben[16]. In die gleiche Zeit ist der einzige bekannte Bischof von Egnazia, Rufentius, zu datieren. Er nahm 501, 502 und 504 an den römischen Synoden unter Papst Symmachus teil. Voraussetzungen für die bemerkenswerte Entwicklung von Egnazia waren der Hafen mit den dazugehörigen Betrieben und die Via Traiana, die durch die Stadt führte. Diese muß dann am Ende des 6. oder am Anfang des 7. Jahrhunderts einen Umbruch erlebt haben. Die Diözese ist seitdem nicht mehr bezeugt und als einzige Spur frühmittelalterlicher Bebauung ist bisher lediglich ein viereckiger befestigter Platz im oberen Teil der Stadt aufgefunden worden. Er gehörte wohl zu einer Verteidigungsanlage. Der Niedergang der Stadt wurde wahrscheinlich durch die Überflutung der Hafenanlagen und die dadurch bedingte Einstellung der Handelstätigkeit ausgelöst[17].

Im übrigen sind für die Provinz Brindisi die systematischen Untersuchungen zu erwähnen, die seit 1981 vom Archeological Institute the Free University of Amsterdam in Oria (Uria) und Valesio (Valesium) durchgeführt werden. Sie bedienen sich der Oberflächenuntersuchung. Dabei hat sich für die Spätantike und das Frühmittelalter ergeben, daß vom Ende des 3. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts im Raum Oria die Zahl der bewohnten Orte abnahm, während die weiterbestehenden Siedlungen als solche sich ausdehnten[18]. Diese Entwicklung setzte sich auch weiter fort. So nahm vom Ende des 4. bis zum 6. Jahrhundert die Zahl der wahrscheinlich auf Landsitzen (villae) zurückgehenden Orte noch weiter ab. Im Frühmittelalter waren die Landgebiete dann offenbar entvölkert. In der Stadt Valesio[19],

---

[15] R. Moreno Cassano, Architetture paleocristiane di Egnazia, in: Vetera Christianorum 12 (1975) 155–192.

[16] S. Diceglie, Gnathia. Forma della città delineata mediante la prospezione archeologica (Bari 1981). Diceglie hat im Stadtbereich drei parallel zur Küstenlinie verlaufende Gürtel ausgemacht, die ebensolchen Funktionsräumen entsprechen – das Ergebnis einer in römischer Zeit entworfenen Stadtplanung: Hafenzone und Zone der Infrastruktur des Hafenviertels, Zone der öffentlichen Bauten und Wohnviertel.

[17] D. Nuzzo, Egnazia tardoantica e altomedievale: note storico-topografiche, in: RivAC 67 (1991) 353–382.

[18] J. Boersma – D. Yntema, The Oria project: first interim report, in: Bulletin Antieke Beschaving 57 (1982) 213–216; D. Yntema, La ricerca topografica nel territorio oritano, in: Archivio Storico Pugliese 39 (1986) 3–26; J. Boersma – D. Yntema, The Oria project: second interim report, in: Bulletin Antieke Beschaving 62 (1987) 1–19.

[19] In den Jahrgängen 1985–1987 und 1989–1990 der Zeitschrift Bulletin Antieke Beschaving hat J. Boersma die Ergebnisse des Ausgrabungsunternehmens gewissenhaft veröffentlicht. Eine Zusammenfassung dieser Ausgrabungen findet sich außerdem in J. Boersma, Oria

die als „Mutatio Valentia" vom Anfang des 4. Jahrhunderts, Station des „cursus publicus" auf halbem Weg zwischen Brindisi und Lupiae[20], identifiziert worden ist, wurden die Reste einer im 4. Jahrhundert erbauten und in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts aufgegebenen Thermenanlage entdeckt und eingehend untersucht. Für ihre Raumausstattung sind die Marmorverkleidung der Wände und Fußbodenmosaiken aus weißem und schwarzen Material charakteristisch. Auch im Umland von Valesio stellte man mit Hilfe von Surveys fest, daß die Zahl der bewohnten Orte seit augusteischer Zeit zurückging und daß Siedlungen seit dem 6. Jahrhundert vollständig verschwanden.

Provinz Tarent

In der Stadt Tarent entdeckte man Ende 1990 bei einer Notgrabung am Palazzo Delli Ponti einen unterirdischen Raum von 11 × 9 m, der als Begräbnisstätte gedient hatte. Darüber gibt es zwar noch keine abschließende Veröffentlichung. Doch sprechen Vorberichte[21] von Glas und Keramik mit christlichen Symbolen aus dem 4. bis 5. Jahrhundert. Bei den Grabstätten handelt es sich um acht Erdgräber mit viereckigem Grundriß, trapezförmigen Querschnitt sowie um acht mit bemaltem Verputz verkleidete Arcosolgräber. Die einzelnen Gräber wurden maximal viermal belegt. Die Grabstätte scheint im Laufe des 6./7. Jahrhunderts geplündert worden zu sein.

Bei der erneuten Durchsicht der Grabungsakten vom Ende des 19. Jahrhunderts[22] ergab sich aufgrund von griechisch-hebräischen sowie lateinisch-hebräischen Inschriften aus dem 5./6. bzw. 6./8. Jahrhundert, daß in Montedoro bei der Kirche del Carmine im Frühmittelalter ein Friedhof lag. Der gleichen Untersuchung verdanken wir die Identifizierung von drei Gürtelschnallen vom Typ „Corinto" und „Balgota" aus Tarent. Sie sind dem 7. Jahrhundert zuzuschreiben (Fig. 4). Um Grabbeigaben dürfte es sich auch bei jenem spätrömischen und frühmittelalterlichen Metallschmuck handeln, der in der Gemarkung Badessa und in Martina Franca gefunden wurde[23].

---

and Valesio. Dutch archaeological investigations in the Brindisi region of southern Italy, (Amsterdam – New York – Tokio 1990).

[20] J. Boersma – D. Yntema, Valesio. Storia di un insediamento apulo dall'età del ferro all'epoca tardoromano (Fasano 1987) 105–106.

[21] S. De Vitis, Scavo a Palazzo Delli Ponti, in: Taras 11 (1991) 329–331.

[22] C. D'Angela, I rinvenimenti tardoantichi e altomedievali, in: Il Museo di Taranto. Cento anni di archeologia (Tarent 1988) 113–122; Ders., Nuovi reperti altomedievali dal Museo Nazionale di Taranto, in: Taras 10 (1990) 225–230.

[23] G. Maruggi, Rinvenimenti tardoantichi e altomedievali in località Badessa (Martina Franca – Taranto), in: Taras 9 (1989) 111–117.

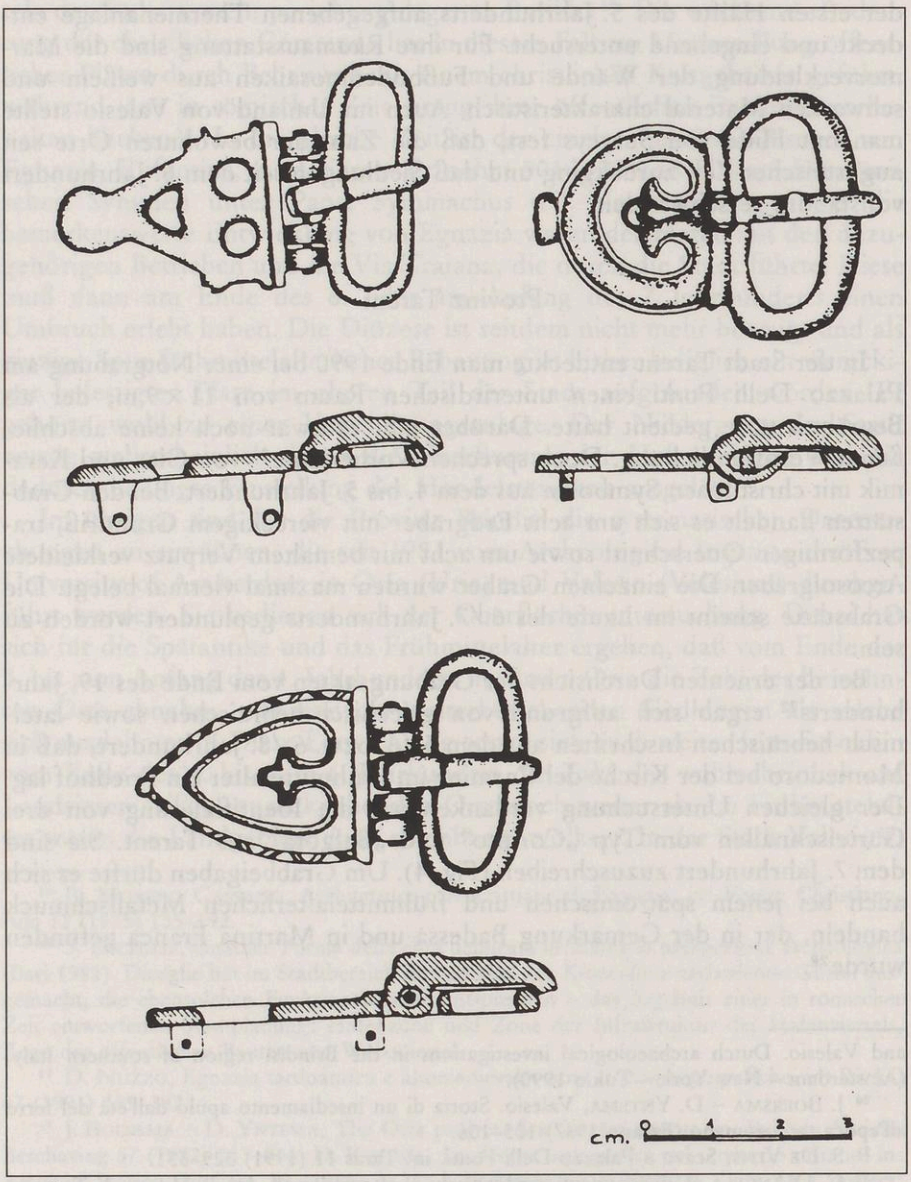


Fig. 4: Frühmittelalterliche Gürtelschnallen aus Tarent (nach D'Angela)

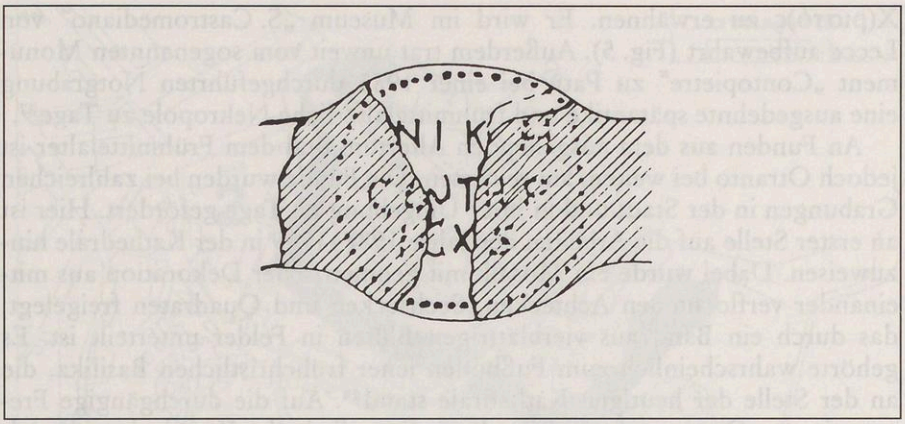


Fig. 5: Silberring aus der Begräbnisstätte von Merine (Lecce) (nach D'Angela)

Provinz Lecce

Eine erneute Durchsicht des Grabungsberichtes von 1876 über die Untersuchungen im Garten der bischöflichen Residenz zu Lecce lenkte die Aufmerksamkeit auf ein Mosaik mit geometrischen Motiven und figurativen Feldern. Auf einem dieser Felder ist eine Hirschkuh dargestellt. Darüber befinden sich noch zwei Säulenreste in situ. Sie gehörten vielleicht zum frühchristlichen Bischofspalast, der nach der lokalen Tradition dort lag, wo sich heute die Kathedrale S. Maria im Zentrum der Stadt erhebt[24]. Jüngst durchgeführte Grabungen bei der aus dem 16. Jahrhundert stammenden Kirche S. Niccolò dei Greci wiesen in zwei Grabungsschnitten längs der Nord- und Südseite des Gebäudes einen tiefer gelegenen Vorgängerbau nach, der kleiner war als die heutige Kirche. An seinen Außenwänden wurden Beisetzungen nachgewiesen. Diese erfolgten in Sarkophagen sowie in Erd- oder Felsgräbern ost-westlicher Orientierung. Obwohl es an Grabbeigaben fehlt und somit eine präzise zeitliche Einordnung nicht möglich ist, scheint es sich um Grablegen des frühen Mittelalters zu handeln[25]. In die gleiche Zeit dürften auch die Grabfelder von Merime und Vanze einzuordnen sein, die bei früheren Grabungen freigelegt und von D'Angela untersucht wurden[26]. Sie stehen wahrscheinlich in Bezug zu den kleinen ländlichen Siedlungen ihrer Nachbarschaft. Unter den Funden von Merine ist ein Silberring mit der Inschrift Νικᾶ ζωτὴρ Ἰ(ησου)ς

[24] Testini – Pani Ermini – Cantino Wataghin (Anm. 13) 110.

[25] G. P. Ciongoli, Scavi nella chiesa di S. Niccolò dei Greci, in: Taras 11 (1991) 331–332.

[26] C. D'Angela, Un sepolcreto altomedievale a Merina (Lecce), in: Studi di Antichità 3(1992) 175–182; Ders., Tombe altomedievali a Vanze (Lecce), in: Taras 9 (1989) 119–131.

X(ριστό)ς zu erwähnen. Er wird im Museum „S. Castromediano" von Lecce aufbewahrt (Fig. 5). Außerdem trat unweit vom sogenannten Monument „Contopietre" zu Patù bei einer 1983 durchgeführten Notgrabung eine ausgedehnte spätantike und frühmittelalterliche Nekropole zu Tage[27].

An Funden aus dem ausgehenden Altertum und dem Frühmittelalter ist jedoch Otranto bei weitem am reichsten. Die Funde wurden bei zahlreichen Grabungen in der Stadt und in ihrer Umgebung zu Tage gefördert. Hier ist an erster Stelle auf die Arbeiten der Jahre 1987–1989 in der Kathedrale hinzuweisen. Dabei wurde ein Mosaik mit geometrischer Dekoration aus miteinander verflochtenen Achtecken, Sechsecken und Quadraten freigelegt, das durch ein Band aus vierblättrigen Blüten in Felder unterteilt ist. Es gehörte wahrscheinlich zum Fußboden jener frühchristlichen Basilika, die an der Stelle der heutigen Kathedrale stand[28]. Auf die durchgängige Frequentierung Otrantos durch Besucher weisen die in der Krypta der mittelalterlichen Kathedrale wiederverwendeten spätantiken und byzantinischen Kapitelle hin, die wohl ins 5./6. Jahrhundert zu datieren sind[29]. Unter ihnen gibt es korinthische Kapitelle, Korbkapitelle, Kämpferkapitelle, die auf vier Seiten mit dekorativen Paneelen geschmückt sind, und Kapitelle mit ungegliederten Blättern. Außerhalb der Stadt, unweit von S. Giovanni, an der Straße nach Lecce und Brindisi, wurde 1982 ein frühchristlicher Friedhof entdeckt. Dabei handelt es sich um elf Gräber, die Mehrzahl davon in den Tuff gegrabene rechteckige Erdgräber, die in der Nähe einer Grabbasilika liegen. Unter den Fundstücken ragt ein Reliquiar in Sarkophagform aus Tuff und Marmor hervor. Es enthielt eine mit pflanzlichen und geometrischen Motiven verzierte silberne Kassette. Die Belegung des Friedhofs ist im 6. Jahrhundert anzusetzen[30]. Von der Soprintendenza und von lokalen Universitäten in Zusammenarbeit mit der British School in Rom 1977–78 durchgeführte Notgrabungen haben in der Hafenzone der Stadt, die von der Zeit des Augustus bis ins 15. Jahrhundert bewohnt war, ein Geschäfts- und Gewerbeviertel aus dem 4. Jahrhundert ans Licht geför-

---

[27] E. M. Juliis, Intervento, in: Crotone. Atti del XXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Tarent, 7.–10. Oktober 1983 (Tarent 1984) 432.

[28] G. P. Ciongoli, Otranto (Lecce), in: Taras 7 (1987) 178–179; Ders., Otranto (Lecce), in: Taras 8 (1988) 182–184; Ders., Otranto (Lecce) in: Taras 9 (1989) 261–263.

[29] Ausführliche Ausgaben mit Hinweisen auf kritische und chronologische Problemstellungen haben wir in: P. Vergara, Elementi architettonici tardoantichi e medievali nella cripta della cattedrale di Otranto, in: Rivista dell 'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte 4 (1981) 71–103 und P. Belli D'Elia, Alle sorgenti del romanico. Puglia XI secolo (Bari 1987) 160–166, mit einer vorausgehenden Bibliographie.

[30] Eine endgültige Ausgabe des interessanten Komplexes liegt leider nicht vor; Informationen finden sich bei E. M. De Juliis, L' attività archeologica in Puglia, in: Magna Grevia e mondo miceneo. Atti del XXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Tarent 7.–11. Oktober 1982 (Tarent 1983) 513–514; Ders., (Anm. 27) 431–432; D'Angela (Anm. 1) 671; E. M. Juliis, Scavi a Otranto, in: Taras 5 (1985) 222.

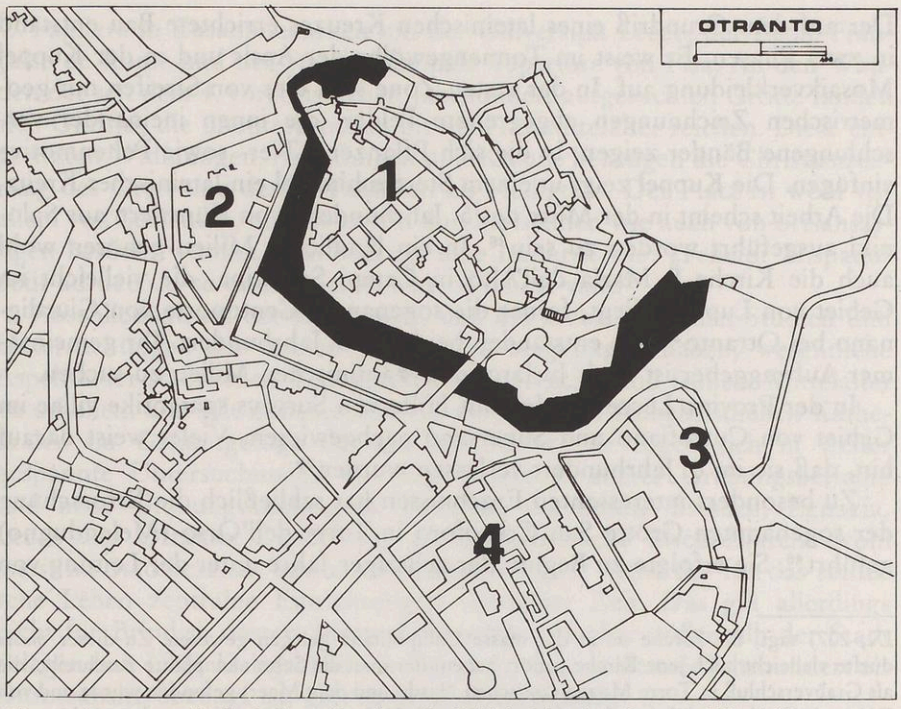


Fig. 6: Otranto: 1. Kathedrale; 2. Sondage der British School at Rome; 3. Via del Porto; 4. Via Ottocento Martiri

dert[31]. Die 1977–81 auf einer Baustelle in der Via del Porto entdeckten Mauerreste gehörten zu einem Wohngebäude, das wahrscheinlich mit dem nahe gelegenen Hafenbetrieben in Zusammenhang stand[32]. Bei anderen Untersuchungen sind 1989 in der Via Ottocento Martiri frühmittelalterliche Wohnhäuser und Öfen mit rundem Grundriß für die Produktion von Amphoren gefunden worden.[33] (Fig. 6).

Im Gebiet der Diözese Gallipoli[34] liegt die Kirche S. Maria della Croce von Casaranello. Sie diente den Christen der umliegenden Landgebiete[35].

---

[31] D. Michaelides – D. Whitehouse, Scavi di emergenza a Otranto – Nota preliminare, in: Archeologia Medievale 6 (1979) 269–270. D. Michaelides – D. Wilkinson, Excavations at Otranto (Lecce 1982). Einige Keramikfunde der Ausgrabung wurden kürzlich auch untersucht von H. Patterson, La ceramica invetriata altomedievale e medievale di produzione italiana e bizantina da Otranto (Puglie), in: La ceramica invetriata tardoantica e altomedievale in Italia, hrsg. von L. Paroli (Florenz 1992) 525–534.

[32] M. G. Zezza, Ceramiche sigillate e orientali da Otranto, in: Studi die Antichità 4 (1983) 225–260.

[33] G. P. Ciongoli, Otranto (Lecce), in: Taras 9 (1989) 261–263.

[34] M. Cagiano de Azevedo, Quesiti su Gallipoli tardoantica e paleocristiana, in: Vetera Christianorum 15 (1978) 361–368.

[35] Der Bau wurde im Rahmen einer umfassenden Untersuchung auch von Fonseca einer Betrachtung unterzogen, Fonseca (Anm. 72) 1195–1196. Gregor d. Gr. (Norberg [Anm. 8]

Der auf dem Grundriß eines lateinischen Kreuzes errichtete Bau entstand in zwei Phasen. Er weist im Tonnengewölbe der Apsis und in der Kuppel Mosaikverkleidung auf. In der ersten Zone sind dies von Streifen mit geometrischen Zeichnungen abgegrenzte Felder, die innen ineinander verschlungene Bänder zeigen, in die sich Pflanzen-, Tier- sowie Peltenmotive einfügen. Die Kuppel zeigt in einem Sternenhimmel ein lateinisches Kreuz. Die Arbeit scheint in der Mitte des 5. Jahrhunderts von Künstlern aus Saloniki ausgeführt worden zu sein[36]. In ein ländliches Milieu gehören wohl auch die Kirche S. Maria dell'Alto in Campi Salentina, die vielleicht im Gebiet von Lupiae[37] liegt, ferner die sogenannte Centoporte von Giurdignano bei Otranto[38]. Sie entstanden beide im 6. Jahrhundert. Ihr gemeinsamer Auftraggeber ist nach Jurlaro im byzantinischen Milieu zu suchen.

In der Provinz Lecce wurden mit Hilfe von Surveys spätantike villae im Gebiet von Cutrofiano und Supersano nachgewiesen. Vieles weist darauf hin, daß sie im 6. Jahrhundert verlassen wurden[39].

Zu besonders interessanten Ergebnissen hat schließlich die Erforschung der sogenannten Grotte San Cristoforo in Torre dell'Orso (Melendugno) geführt[40]. Sie erfolgte zu Beginn der achtziger Jahre unter der Leitung von

---

IX, 207) sagt, die Kirche sei in der massa Callipolitana gelegen gewesen. Zu dieser *massa* durfte vielleicht auch jene Kirche gehört haben, der man die Schrankenplattte zuschreibt, die als Grabverschluß in Torre Mozza (zwischen Nardò und dem Meer) gefunden wurde und von D'Angela in das 6. Jahrhundert datiert wird: C. D'Angela, Un rilievo paleocristiano nel Museo Civico di Gallipoli, in: Vetera Christianorum 15 (1978) 95–103.

[36] Beschreibung, genaue Untersuchung und chronologische Einordnung des Mosaiks verdanken wir M. M. Trinci Cecchelli, I mosaici di Santa Maria della Croce a Casaranello, in: Vetera Christianorum 11 (1974) 167–186. Wieder vorgelegt, in allgemeinerem Rahmen in: C. D'Angela, Architettura paleocristiana in Puglia, in: AA. VV., L'Italia meridionale fra Goti e Longobardi (= Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina 37) (Ravenna 1990) 167–168.

[37] C. D. Fonseca, Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo nell'Italia meridionale, in: Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza, Atti della XXVIII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1982) 1163–1200, bes. 1182–1185. 1196, mit Bibliographie, und, jüngeren Datums, R. Jurlaro, Edifici di culto a pianta quadrata con lato di 18 piedi nel Salento, in: Bessarione 8 (1990) 75–81.

[38] R. Jurlaro, La „Centoporte" di Giurdignano (Lecce) tra una più antica chiesa e la cattedrale di Otranto, in: Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Turin – Valle di Susa – Cuneo – Asti – Valle d'Aosta – Novara, 22.–29. September 1979 (Rom 1982) 601–610. Die Kirche wird von Fonseca (Anm. 37) 1196, als „limitaneas" bezeichnet, weil sie wie andere Bauten des Salento längs des „kleinen Limes der Griechen" liegt, vgl. R. Jurlaro, Architettura paleo-cristiana nel Salento, in: Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueologia Cristiana, Barcelona, 5.–11. Oktober 1969 (Vatikanstadt – Barcelona 1972) 347; Uggeri (Anm. 87) 479–510. Ein Verzeichnis der Zeugnisse, die religiöse Organisation in den ländlichen Gebieten im Süden Apuliens betreffend, in: C. D'Angela (Anm. 6) 35–48.

[39] V. Melissano, Ricerche archeologiche nel territorio di Cutrofiano (Lecce), in: Studi di Antichità 6 (1990) 257–297; M. T. Giannotta, Supersano (loc. Faloniera). Evidenze di occupazione tardoantica, in: Studi di Antichità 6 (1990) 299–309.

[40] De Juliis (Anm. 27) 433–434; C. Pagliara, Humilis Italia, in: Magna Graecia, fasc. 5–6 19 (1984) 16–18.

C. Pagliara in Zusammenarbeit mit der Universität Lecce, der École Française de Rome und der Scuola Normale Superiore von Pisa. An den Wänden der seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert aufgesuchten Grotte fanden sich Graffiti, die ununterbrochen bis ins Frühmittelalter reichen. Diese eingeritzten Widmungen, Anrufungen und Kreuze bezeugen die Christianisierung des Ortes und dessen Funktion als Heiligtum. Der Platz ist wohl vor allem von Seeleuten, und zwar von durchreisenden wie auch von ortsansässigen besucht worden. Das bezeugt eine Inschrift wie: „Felicior Hispanus petit ad deo uti se tute et timori sine os teneat vadi."

Abschließend sei hervorgehoben, daß die archäologischen Studien und Untersuchungen der letzten Jahre dazu beigetragen haben, wesentliche Aspekte der städtischen Topographie in Spätantike und frühem Mittelalter zu erhellen. Das gilt insbesondere für die Lage der frühchristlichen Kathedralen im Gesamtgefüge der antiken Städte. Sie fügen sich in weiter gespannte Untersuchungen ein. Die Relecture älterer Grabungsberichte und neue Grabungskampagnen betreffen die Städte Brindisi, Egnazia, Lecce und Otranto. Danach lag die frühchristliche Bischofskirche wohl meist im Stadtbereich, und zwar in unmittelabrer Nähe der für das städtische Leben zentralen Einrichtungen römischer Zeit. Das gilt allerdings nicht für Brindisi, dessen älteste Kathedrale offenbar außerhalb der Stadt gelegen hat. Über Kultgebäude in Gallipoli, das seit dem 6. Jahrhundert als Diözesansitz bezeugt ist, gibt es keine Nachrichten.

Frühchristliche Friedhofsbereiche sind bisher in Tarent und Otranto nachgewiesen. Als besonders interessant hat sich die Entdeckung der kleinen unterirdischen Grabkammer aus dem 4./5. Jahrhundert in Tarent erwiesen. Sie bildet bis heute das einzige frühchristliche Denkmal dieser Stadt. In Egnazia fanden sich dagegen trotz intensiver Suche keine Hinweise auf ein Friedhofsgelände. Eine kontinuierliche Benutzung der spätrömischen Nekropole ist freilich nicht auszuschließen.

Im ländlichen Bereich sind Spuren einer kirchlichen Organisation nur in der Provinz Lecce aufgetaucht. Das Siedlungsgebiet um die Kirche S. Maria della Croce in Casaranello läßt auf eine recht beachtliche Ortschaft schließen. Bis ins 6. Jahrhundert zurückreichende Landkirchen gab es wohl ferner in Giurdignano und Campi Salentina. In eine andere Richtung weisen die Ergebnisse eines Surveys in Oria und Valesio, in Cutrofiano und Supersano. Dort wurden bei Landhäusern aus römischer Zeit (villae) anzunehmende Siedlungen zu gleicher Zeit verlassen. Für das Landgebiet hat man schließlich aus der Existenz kleiner Gräberfelder in Merine und Vanze in der Provinz Lecce auf das Bestehen ländlicher Siedlungen geschlossen.

Die Entstehung des frühen Christentums in der Basilicata nach den jüngsten archäologischen Funden

Von LUCREZIA SPERA

Das Gebiet der heutigen Basilicata ist nicht mit dem antiken Lukanien (Lucania) identisch. Dieses bildete zunächst mit der terra Bruttiorum die regio tertia augustea und seit der diokletianischen Reform die provincia Lucaniae et Bruttii[1]. Deren nordwestlicher Teil mit den Städten Paestum, Velia, Buxentum und Marcelliana gehört heute zu Kampanien, während im Nordosten die Basilicata mit den Gebieten von Venosa, Lavello, Banzi und Melfi die äußerste Westgrenze des antiken Apulien umfaßt. Die Basilicata war vor allem an der ionischen Küste von den bedeutenden Städten (poleis) Metapontum und Siris-Heraclea und damit durch griechische, später dagegen durch römische Einflüsse geprägt. Dies führte zur Aufgabe zahlreicher einheimischer Zentren und zur Gründung neuer Kolonien[2]. Für die frühe Verbreitung des Christentums in diesem Gebiet gibt es weder literarische noch archäologische Zeugnisse, obwohl die lokale Geschichtsschreibung früher die vorhandenen Quellen gerne dahin deutete und den verschiedenen Ortskirchen ein hohes Alter zuschrieb[3].

---

[1] Die Verbindung zwischen den beiden Territorien, die sich mit der Einrichtung der 9. italienischen Diözese – sie wurde von einem corrector *Lucaniae et Bruttiorum* verwaltet – von neuem ergab, wird mit den Gotenkriegen und der Errichtung der *Langobardia minor*, die in den südlichen Gebieten der Basilicata die Grenze nach Süden kontrollierte, hoffnungslos zerbrechen. Zusammenfassende Darstellung: T. PEDIO, La Basilicata dalla caduta dell'Impero Romano agli Angioini, Vol. II: La Basilicata Longobarda (Bari 1987) 14–16. Siehe auch R. THOMSEN, The Italian Regions from Augustus to the Lombard Invasion (Kopenhagen 1947).

[2] Für ein historisches Profil bis zur Römerzeit: PEDIO (Anm. 1) 7–31; eine archäologische Zusammenfassung bietet das Werk von D. ADAMESTEANU, La Basilicata antica. Storia e monumenti (Cava dei Tirreni 1974). Über die römische Eroberung vgl. die jüngsten gesammelten Beiträge in „Basilicata. L'espansionismo romano nel Sud-Est dell'Italia. Il quadro archeologico", in: Atti del Convegno, Venosa 23–25 aprile 1987, hrsg. von M. SALVATORE (Venosa 1990).

[3] Zum historiographischen Problem: PEDIO (Anm. 1) 69–74, mit Bibliographie (74–76 u. 88) über die Entwicklung des Christentums im antiken Lukanien; dazu auch: G. OTRANTO, Italia meridionale e Puglia paleocristiana. Saggi storici (Bari 1991), besonders 21 ff.; noch immer gültig ist der Beitrag von F. LANZONI, La prima introduzione dell'episcopato e del Cristianesimo nella Lucania e nei Bruzzii, in: Archivio Storico per la Calabria e la Lucania 51 (1917) 3–4. Außerdem: G. CONIGLIO, Note storiche sulla Chiesa di Puglia e Lucania dal V al IX secolo nei fondi pergamenacei, in: Vetera Christianorum 10 (1973) 361–376.

Der im Jahre 319 an den corrector Lucaniae et Bruttiorum ergangene Erlaß Kaiser Konstantins, wonach die clerici provinciae vom Amt des Steuereintreibers freizustellen waren, bildet wohl noch kein wirklich zuverlässiges Zeugnis für das Bestehen christlicher Gemeinden[4]. Seit dem Ende des 4. und dem Anfang des 5. Jahrhunderts zeugen die Quellen dagegen eindeutig von den hier bereits vorhandenen Christengemeinden. So erwähnt Paulinus von Nola Pilgergruppen, die aus Lukanien zum Grab des hl. Felix kamen[5], während der Brief des Priesters Uranius anläßlich des Todes von Paulinus (431) einen Exuperantius episcopus de Lucaniae partibus veniens erwähnt[6]. Die Schreiben der Päpste Gelasius I. (492–496), Pelagius I. (556–561) und Gregors des Großen (590–604), die sich tatkräftig der kirchlichen Organisation der weiter von Rom entfernten Gebiete widmeten, sowie die Unterschriften bei Synoden und Konzilien bestätigen für die Basilicata im 5. Jahrhundert die Existenz der Diözesen Potentia, Acheruntia[7] und Venusium. Dazu kam später wahrscheinlich der Bischofssitz Grumentum, der zuvor vom Bistum Marcelliana[8] abhängig war. In diesen Zeugnissen spiegelt sich eine offensichtlich bereits fortgeschrittene und klar umrissene kirchliche Organisation[9] (Fig. 1).

Die ältesten schriftlichen Quellen berichten ferner vom Mönchtum in der Basilicata[10]. So enthält das Schreiben von Papst Gelasius (494) an die Bischöfe von Lukanien und Bruttium verschiedene Hinweise auf monachi und monasteria[11]. Ein Zeugnis aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts bezieht sich hier auf eine Mönchsgemeinschaft der Civitas Severiana, wo später die Benediktinerabtei S. Michele Arcangelo di Montescaglioso entstand. Hier wurde ein Schüler des Benedikt von Nursia beherbergt[12]. Eine

---

[4] Cod. Theod. XVI, 2,2 = Codex Theodosianus cum Constitutionibus Sirmiondianis et Leges Novellae (ed. Th. Mommsen), I, 2 (Dublin-Zürich 1970) 835; vgl. PEDIO (Anm. 1) 76–77 und OTRANTO (Anm. 3) 25–26.

[5] Paulinus von Nola, Carmen XIV, 55 = CSEL 30, 47 (PEDIO [Anm. 1] 77).

[6] PL LIII, 861. (PEDIO [Anm. 1] 77).

[7] Die Kirche von Acerenza ist in schriftlichen Dokumenten, besonders in den Briefen Gelasius' I., im 5. Jahrhundert als Bischofssitz bezeugt, vgl. P. F. KEHR, Regesta Pontificum, IX: Samnium, Apulia, Lucania (Berolini 1962), 455, Nr. 1–2, 456, Nr. 3. Es gibt jedoch keine archäologischen Elemente, die mit dieser frühen Phase in Verbindung gebracht werden könnten.

[8] Unten Anm. 45. In den Briefen des Gelasius, vgl. KEHR (Anm. 7) 455, Nr. 2; 486, Nr. 1, und außerdem 450, Nr. 2 finden sich weitere Namen lukanischer Bischöfe, deren Sitz wir nicht kennen. F. LANZONI, Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII [a. 604] (= Studi e Testi 35) (Faenza 1927) II, 328, und PEDIO (Anm. 1) 81.

[9] In diesem Sinne interessant ist der Brief Papst Gelasius' I. (IX = PL LIX, coll. 47–57), der ausführlich auf die Probleme im Zusammenhang mit einer bereits hierarchisch organisierten Gemeinde eingeht.

[10] Zu dem Phänomen in Süditalien: OTRANTO (Anm. 3) 74–78; über die Basilicata im besonderen: PEDIO (Anm. 1) 83–84.

[11] Gelasius, Epist. vgl. KEHR (Anm. 8).

[12] PEDIO (Anm. 1) 84 und Anm. 75 zitiert S. TANSI, Historia chronologica Monasteri

Quelle der gleichen Zeit spricht von einem Frauenkloster, das die aus Lukanien stammende Matrone Petronilla aufnahm, die Gregor der Große in einem Brief erwähnt[13].

Die Entwicklung des Christentums in der Basilicata wurde nach dem 6. Jahrhundert offenbar stark von der allgemeinen Entwicklung der Region beeinflußt, besonders vom Langobardeneinfall und der Gründung des Herzogtums Benevent. In dieser Periode geriet die bischöfliche Macht nach den Quellen in eine schwere Krise[14]. Aufgrund der jüngeren Geschichtsschreibung ist erst seit dem 8. Jahrhundert – also bedeutend später als im benachbarten Apulien – eine Reorganisation der bischöflichen Kirchen und Klöster als kulturelle und wirtschaftliche Zentren festzustellen[15]. Damit begann eine völlig neue kirchliche Epoche dieser Region.

Innerhalb dieses aufgrund schriftlicher Quellen entworfenen Rahmens hat die archäologische Forschung vor allem in den letzten zwanzig Jahren bedeutende Zeugnisse zu Tage gefördert und dadurch für einige Orte mehr Licht in die kirchliche Geschichte gebracht. Die Funde sind freilich noch zu spärlich und auch im einzelnen zu sehr isoliert, als daß sich daraus ein Gesamtbild für die Entwicklung der Region von der Spätantike zum Frühmittelalter ergäbe[16]. Neben die noch nicht abgeschlossene Erforschung der frühchristlichen Bauten in Venosa[17] und im Gebiet des Vulture[18], wo sich wichtige frühchristliche Bauten fanden[19], ist in den letzten Jahren außer

---

Sancti Michaelis Archangeli Montis Caveosi Congregationis Casinensis Ordinis Sancti Benedicti ab anno MLXV ad annum MCDLXXXIV (Neapoli 1756) 9.

[13] Gregorius Magnus, Epist. IV, 6 = MGH, Epistolarum Tomi I, pars I, Gregorii Registri I–IV, 237–238. Pedio (Anm. 1) 85–86, Anm. 79.

[14] Aus den Bischofslisten ergibt sich, daß die Bischofssitze Venosa, Acerenza und Potenza vakant waren, P. B. Gams, Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae (Graz 1957) 843, 913, 940; vgl. Pedio (Anm. 1) 110 und Anm. 30 u. 32. Zusammenfassung der Geschichte der Basilicata seit der Gotenzeit: Pedio (Anm. 1) 89ff. und, aus archäologischer Sicht: M. Cagiano de Azevedo, Problemi archeologici dei Longobardi in Puglia e Lucania, in: Vetera Christianorum 8 (1971) 337–348.

[15] Pedio (Anm. 1) 86 u. 138; vollständige Bibliographie und eine Zusammenfassung in G. Bertelli, s.v. Basilicata, in: Enciclopedia dell'Arte Medievale, III (Rom 1992) 177.

[16] Schon D. Adamesteanu trat auf dem II. Nationalkongreß für Christliche Archäologie für eine Erforschung des Gebietes ein, die vor allem mit Hilfe von Luftaufnahmen im wesentlichen der Feststellung der frühmittelalterlichen Siedlungen gelten sollte, D. Adamesteanu, Scavi e scoperte paleocristiani in Basilicata, in: Atti del II Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Matera 25.–31. Mai 1969 (Rom 1971) 19–24.

[17] C. Colafemmina, Apulia cristiana. Venosa. Studie e scoperte (Bari 1973).

[18] F. Schettini, Due monumenti paleocristiani inediti del Vulture e loro riflessi sull'architettura medievale, in: Archivio storico Pugliese 19 (1966) 93–167, beschreibt die Entdeckung einer antiken Kirche auf der Landenge der beiden Seen von Monticchio, an der Stelle, wo die Benediktinerkommunität von S. Ippolito im 7. Jahrhundert oder später ihr Kloster errichtete, vgl. a. A. Grelle Iusco, Arte in Basilicata. Rinvenimenti e restauri (Matera 1981).

[19] Die Funde, die Lacava im 19. Jh. im Gebiet von Metaponto machte, sind offensichtlich als Reste eines christlichen Gebäudes mit Gräbern zu deuten (s.u., Anm. 74); sie wurden damals als Zeugnisse heidnischer Präsenz im Zusammenhang mit einer Tempelanlage gedeutet, M. Lacava, Topografia e storia die Metaponto (Neapel 1881).

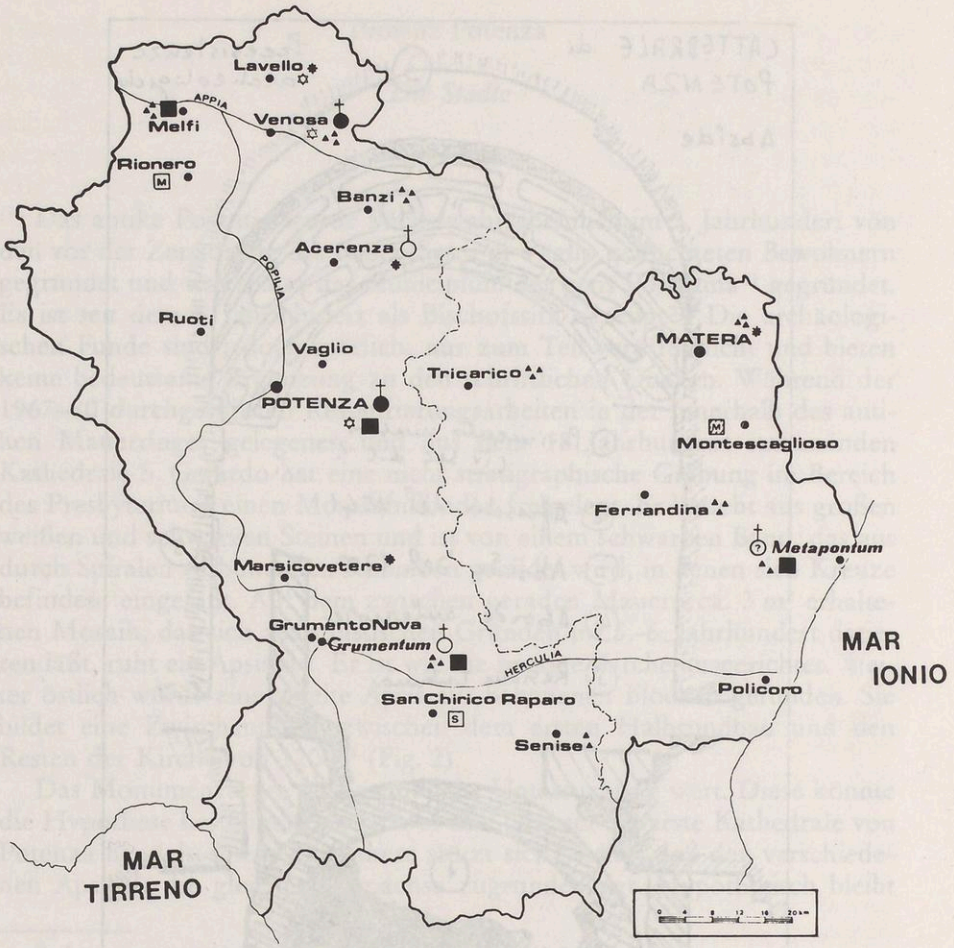


Fig. 1: Karte der Region mit Kenntlichmachung der Orte mit christlicher Präsenz (5.–8. Jh.)

einer intensivierten Lokalforschung auf altertumskundlichem und kunsthistorischem Gebiet das Ergebnis systematischer Untersuchungen in den Stadtzentren von Venosa, Grumento und Metaponto sowie in ländlichen Gebieten der Region getreten. Dazu kommen die Ergebnisse von eher zufälligen Grabungen, von Oberflächenuntersuchungen und Zufallsfunden, die nicht alle veröffentlicht wurden. Sie haben zahlreiche neue Gesichtspunkte für den Städtebau, die ländlichen Siedlungen, die Gräberfelder, ferner über die Warenproduktion und den Handel geliefert[20].

[20] Eine zusammenfassende Darstellung über die Keramikherstellung bietet M. Salvatore, La ceramica tardoromana e altomedievale in Basilicata alla luce delle recenti scoperte, in: Lo scavo di San Giovanni di Ruoti ed il periodo tardoantico in Basilicata, Atti della Tavola rotonda, Rom 1981, hrsg. von M. Gualtieri – M. Salvatore – A. Small (Bari 1983)

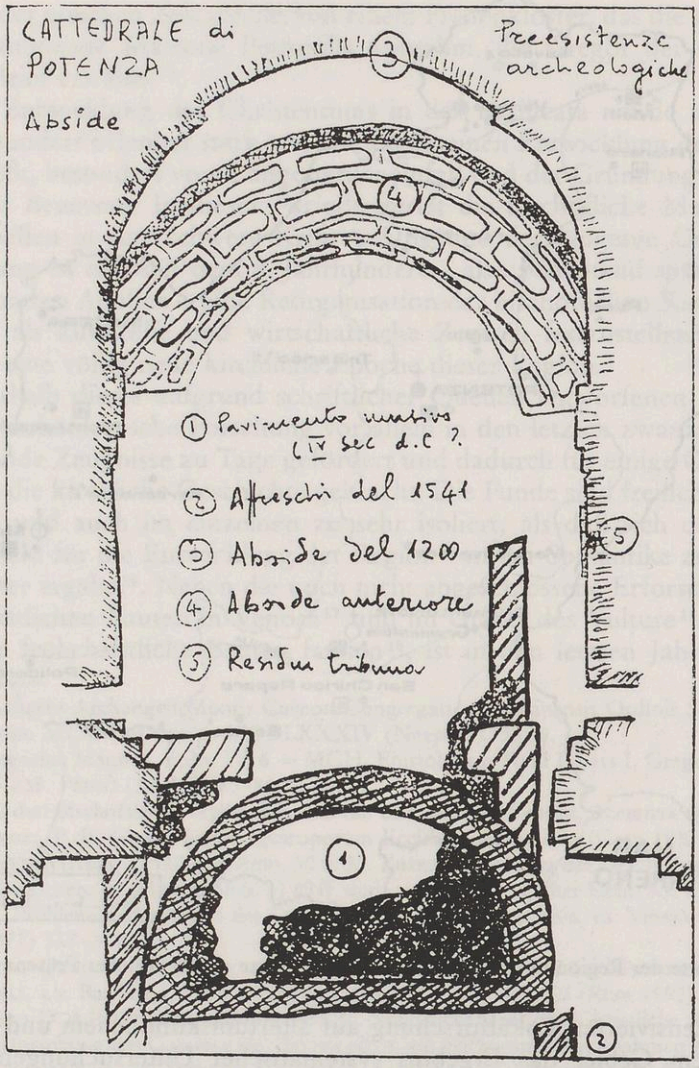


Fig. 2: Potenza, Kathedrale: Skizze mit Bezug auf die Funde unter dem Presbyterium (nach Messina)

111–123, mit Bibliographie. Ders., Antichità altomedievali in Basilicata, in: La cultura tra Tardo Antico e Alto Medioevo, Atti del Convegno, Rom 12.–16. November 1979 (Rom 1981) II, 947–964, legt eine Synthese der Erzeugnisse der Goldschmiedewerkstätten auf Grund von Grabfunden vor, die in die Mitte des 7. Jahrhunderts zu datieren und bereits zuvor veröffentlicht worden sind: Auf die Arbeit von Salvatore und Bertelli (Anm. 15) sei wegen der Bibliographie über diese Entdeckungen verwiesen, die bei einigen Erzeugnissen klare christliche Merkmale erkennen lassen, z.B. der Anhänger in Form eines goldenen Kreuzes und das silberne Benediktionskreuz, die aus Gräbern im Gebiet von Senise stammen, vgl. Salvatore 950–951 und 953–954.

Provinz Potenza

Die Städte

Potenza

Das antike Potentia wurde höchstwahrscheinlich im 3. Jahrhundert von den vor der Zerstörung des nahen Serra di Vaglio geflüchteten Bewohnern gegründet und war später das municipium der gens Pomptina[21] gegründet. Es ist seit dem 5. Jahrhundert als Bischofssitz bezeugt[22]. Die archäologischen Funde sind jedoch spärlich, nur zum Teil veröffentlicht und bieten keine bedeutsame Ergänzung zu den schriftlichen Quellen. Während der 1967–80 durchgeführten Restaurierungsarbeiten in der innerhalb des antiken Mauerringes gelegenen und aus dem 18. Jahrhundert stammenden Kathedrale S. Gerardo hat eine nicht stratigraphische Grabung im Bereich des Presbyteriums einen Mosaikfußboden freigelegt. Er besteht aus großen weißen und schwarzen Steinen und ist von einem schwarzen Band, das aus durch Spiralen verbundenen Rhomben gebildet wird, in denen sich Kreuze befinden, eingefaßt. Auf dem zwischen geraden Mauern ca. 3 m² erhaltenen Mosaik, das sich aus stilistischen Gründen ins 5.–6. Jahrhundert datieren läßt, ruht ein Apsisbau. Er ist wie die heutige Kirche ausgerichtet. Weiter östlich wurde eine zweite Apsis aus behauenen Blöcken gefunden. Sie bildet eine Zwischenphase zwischen dem ersten Halbrundbau und den Resten der Kirche von 1200[23] (Fig. 2).

Das Monument wäre eine gründliche Untersuchung wert. Diese könnte die Hypothese bestätigen, wonach es sich hier um die erste Kathedrale von Potenza handelt. Diese Hypothese stützt sich darauf, daß den verschiedenen Apsiden die gleiche Raumachse zugrunde liegt. Hypothetisch bleibt

---

[21] Adamesteanu (Anm. 2) 212–219; Pedio (Anm. 1) 26–27.

[22] Besonders ein Brief von Papst Gelasius erwähnt einen Herculentius potentinus, vgl. Kehr (Anm. 7) 484, Nr. 1–2; aus dem lukanischen Potenza stammte vielleicht auch Bischof Amandus, der zu den Unterzeichnern der Konzilien von 499 und 502 gehörte, Lanzoni (Anm. 8) 327–328; Kehr (Anm. 7) 484; Pedio (Anm. 1) 80–81. Die Diözese sollte nach dem Untergang der Goten Vorrang vor den anderen lukanischen Diözesen gewinnen, Pedio (Anm. 1) 82. Mommsen führt drei Inschriften mit Bezug auf das Territorium von Potenza an (CIL X, 177–179), davon eine mit der Konsularjahrdatierung 528, die neu zu studieren sich lohnen würde: äußerst interessant sowohl hinsichtlich der biographischen Daten wie – am Schluß – der *deprecatio* (Fürbitte) für die Grabschänder.

[23] G. Messina, Le oscure tappe di un monumento millenario (Note storiche sulla cattedrale di Potenza), in: Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di G. De Rosa, hrsg. von A. Cestaro (Neapel 1980) 1325–1353, und Ders., Storie di carta – storie di pietra (Potenza 1980) 21–24, Abb. 5–6; A. Capano, Potenza, note di archeologia, in: Beni culturali di Potenza, hrsg. von A. Capano (Agropoli 1989) 34, Abb. 29–30; M. Salvatore, Scheda Potenza, in: P. Testini – G. Cantino Wataghin – L. Pani Ermini, La cattedrale in Italia, in: Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21.–28. September 1986 (Vatikanstadt 1989) I, 112.

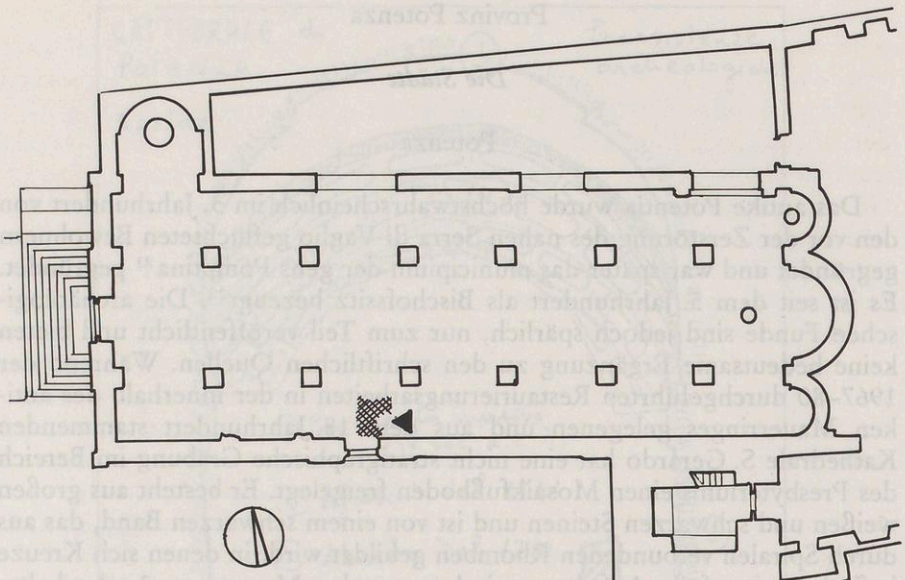


Fig. 3: Potenza, Kirche San Michele: Lageplan mit Angabe des Fundortes des früheren Mosaikfußbodens (nach Capano)

auch die Deutung des ursprünglichen Baues als einer domus ecclesiae sowie ihre angebliche Verbindung mit dem Kult des afrikanischen Martyrers Aruntius. Dessen Verehrung zusammen mit den Brüdern Honoratus, Fortunatianus und Sabinianus erwähnt das Martyrologium Hieronymianum[24].

Auch in der nicht weit von der Kathedrale entfernten romanischen Kirche S. Michele haben Restaurierungsarbeiten 1987 zufällig zur Entdeckung von Mauern und Resten eines Mosaikfußbodens aus großen grünen Steinen (Fig. 3) aus einem Vorgängerbau geführt[25]. Die These, die einen Zusammenhang zwischen diesen archäologischen Resten und einem Brief Papst Gelasius' herstellt, in dem dieser Bischof Herculentius von Potenza damit betraut, dem in Süditalien vielfach verehrten Erzengel Michael und dem Bekenner Markus oder Martinus eine Basilika zu weihen, die von einem gewissen Trigetius auf dem Grundstück des Sextilianus erbaut worden war[26], ist bestechend.

Venosa

Die im Jahre 291 v. Chr. in einem strategisch wichtigen Grenzgebiet zwischen Volksstämmen der Daunier, Samniten und Lukaner entstandene

[24] Lanzoni (Anm. 8) 325–326 und Capano (Anm. 23) 34.

[25] Eine Kurzinformation über diese Entdeckung gibt Capano (Anm. 23) 34 u. Abb. 31.

[26] Kehr (Anm. 7) 484, Nr. 2, und Gelasius, Epist. 2, hrsg. S. Löwenfeld, Epistolae Pontificum Romanorum ineditae (Leipzig 1885) 1. Otranto (Anm. 3) 69–70.

römische Kolonie Venusia[27], die bereits 90 v. Chr. municipium des römischen Geschlechtes der Horatii und 43 v. Chr. Kolonie der Triumvirn war, wurde mit der diokletianischen Reform Teil der provincia Apuliae et Calabriae[28]. Die ersten Zeugnisse von einem festen Bischofssitz stammen aus der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert, als an der Spitze der Kirche von Venosa Bischof Stephanus stand. Er wird in einigen Briefen des Papstes Gelasius erwähnt und unterzeichnete auf den Synoden von 501, 502, 503 und 504[29]. Auf ihn bezieht sich wahrscheinlich ein Inschriftenfragment, das bei Grabungsarbeiten gefunden wurde und von Arbeiten [in ho]nore sci [– – –] und dem [co]rpus be[ati] episcop[i] spricht[30].

In den letzten Jahren wiederholt durchgeführte archäologische Untersuchungen ermöglichten die Rekonstruktion der antiken Stadtanlage, in der die Thermenanlage (a) und das Amphitheater (b) im nordöstlichen Sektor als Monumentalbauten herausragen (Fig. 4). Außerdem erfolgte die vollständige Freilegung der bereits früher bekanntgewordenen, aber erst zum Teil untersuchten Bauwerke aus frühchristlicher Zeit. Sie befinden sich in der bis ins 4./5. Jahrhundert stark mit Wohnvierteln besetzten Zone der Trinità, ebenfalls im nordöstlichen Sektor am Rande des Mauergürtels[31].

---

[27] Dionysios von Halikanassos, XVII–XVIII, 5 beschreibt ihre Errichtung mit der Ansiedlung von 20000 Kolonisten. Für ein zusammenfassendes Bild von der Gründung und städtischen Entwicklung vergleiche man die jüngsten Beiträge von M. Salvatore, Venosa: una colonia romana alla luce delle recenti indagini archeologiche, in: Bollettino Storico della Basilicata 3 (1987) 37–48; M. Torelli – A. Burnett – P. A. Gianfrotta – P. Sommella, in: Il Museo Archeologico nazionale di Venosa (Matera 1992) 17ff., mit vorausgehender Bibliographie.

[28] Eine Inschrift (CIL IX, 430), deren Kopie im Mauerwerk im Glockenturm der Kathedrale erhalten ist, enthält die Widmung an einen Gouverneur dieser Provinz (oben, und Anm. 1).

[29] Zu dem Brief des Gelasius, der außer an Stephanus von Venosa an Herculentius von Potenza und an Justus von Acerenza gerichtet war, vgl. Kehr (Anm. 7) 484, Nr. 1. Zu den Konzilien siehe: Acta synodorum habitorum Romae, in: MGH Auctores Antiquissimi 12, 433, 452: J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, VIII, 299, 315ff. Gründlichere Bezugnahme auf die Quellen: Lanzoni (Anm. 8) 295–299; G. Otranto, Le comunità cristiane dell'Apulia negli atti conciliari e nelle epistole pontificie dei secoli IV–VI (Bari 1977) 102, 104ff.; Pedio (Anm. 1) 80. Phantastisch mutet die von Ughelli angeführte Nachricht über die Wahl eines Bischofs Philippus durch Papst Fabian im Jahr 283 an, F. Ughelli, Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium, VII (Venedig 1721) 168.

[30] M. Salvatore, Venosa: un parco archeologico ed un museo. Come e perchè (Tarent 1984) 75–76; Dies., Il Museo archeologico (Anm. 27) 280, d. 1. Über Bischof Stephanus s. Colafemmina (Anm. 17) 4–45.

[31] Beschreibung der Funde vor den Siebzigerjahren: Colafemmina (Anm. 17) 47–51. Unter den wichtigeren Beiträgen der letzten Jahre vgl. M. Salvatore, Note introduttive alla conoscenza della cattedrale paleocristiana di Venosa, in: Vetera Christianorum 19 (1989) 399–405; Dies., La SS. Trinità di Venosa e la cattedrale paleocristiana: recenti scoperte, in: Atti del VI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Pesaro-Ancona, 19.–23. September 1983 (Ancona 1985) 825–842; Dies., (Anm. 30); Dies., Improvvisi abbandoni dell'area urbana di Venosa fra IV e V secolo d. C., in: I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area

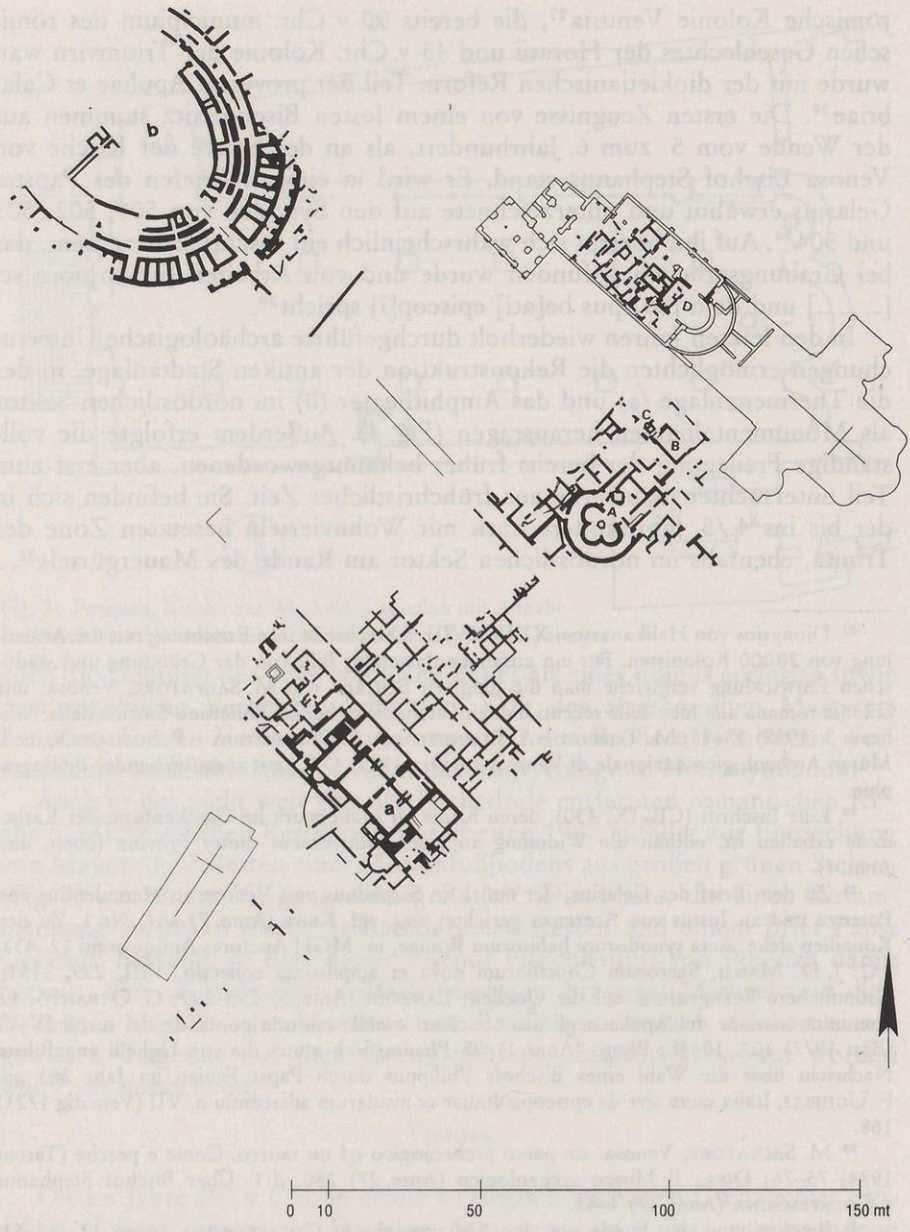


Fig. 4: Venosa, Nordost-Sektor der von den archäologischen Ausgrabungen betroffenen Ortschaft (nach Salvatore)

Die Gesamtgliederung und Entwicklung der zum bischöflichen Gebäudekomplex gehörenden Bauten ließ sich durch die jüngsten Grabungen feststellen. Der ersten Bauphase vom Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts schreibt man einen Trikonchos (Fig. 4, A) mit einem sechseckigen Taufbecken in der Mitte zu (Abb. 1). Vergleichbare Bauten finden sich im 5./6. Jahrhundert im adriatischen Raum. In diesen Raum mündete ein einziges Schiff ein, das wiederum ein zweites kreuzförmiges Becken enthielt, welches höchstwahrscheinlich einer späteren Bauphase angehörte[32] (Abb. 2). Dieser Bau wurde dann in einem zweiten Schritt durch Errichtung eines Rundganges um den Trikonchos und durch Seitenschiffe vervollständigt. Die Restaurierungen der sechziger Jahre lassen diesen Befund allerdings kaum noch erkennen. An die Kirche angrenzend wurden im Westen zwei rechteckige Räume (Fig. 4, B) mit einem Mosaikfußboden, der stilistisch ins 5. Jahrhundert weist, und im Norden eine Apsis entdeckt, die allerdings nur anhand der Fundamentgruben rekonstruiert werden kann und möglicherweise zu einer an die Aula (Fig. 4, C) anschließenden Mausoleumskapelle gehörte.

In einer späteren Phase, die sich aufgrund einer in dem Bau mit dem Mosaikfußboden gefundenen Münze Tiberius' I. (578–582) in das Ende des 6. Jahrhunderts datieren läßt, wurde im Nordwesten des beschriebenen Gebäudes eine neue, dreischiffige Kirche errichtet. Ihre Schiffe waren durch sieben Pilaster voneinander getrennt. Die Kirche besaß ein Querschiff und äußeren Chorumgang in Fortsetzung der Seitenschiffe (Fig. 4 D). Der Bau enthielt eine schola cantorum und eine Krypta. Der Fußboden war, ausgenommen die Seitenschiffe, in Mosaik gearbeitet, dort bestand er dagegen aus Ziegelsteinen. Vergleiche mit apulischen Mosaikböden lassen eine Datierung ins 5./6. Jahrhundert zu.

Bei den Grabungen traten unter dem rechten Querschiff einige von dem neuen Bau verdeckte, frühere Gräber zu Tage, die mit einer Art Einfriedung umgeben waren. Eines dieser Gräber gilt als Märtyrergrab[33]. Dies könnte den Anlaß zu Bestattungen an dieser Stelle gegeben haben. Diese

---

mediterranea. Storia, archeologia, sismologia (Bologna 1989) 486–489. Auf diese erschöpfenden Arbeiten sei für eine detailliertere Darlegung der Daten verwiesen, die wir in diesem zusammenfassenden Beitrag notgedrungen übergehen müssen.

[32] COLAFEMMINA (Anm. 17) 50 stellte sich die Frage, ob die beiden Taufbecken ein Hinweis auf eine Präsenz von Katholiken und Arianern sein könnten; die typologischen Vergleiche des Beckens scheinen jedoch auf eine spätere Zeit zu verweisen, vgl. M. FALLA CASTELFRANCHI, s.v. Battistero, in: Enciclopedia dell'Arte medievale (Anm. 15), bes. 214 über Venosa.

[33] Bedeutsame Elemente sind zum Vorschein gekommen mit einer *brandea* (d.i. eine linnene Reliquienhülle) über dem Leichnam und einem vielleicht in der Funktion eines *ignaculum* angebrachten Steines mit einer Reihe von Münzen aus dem 4./5. Jahrhundert, wahrscheinlich Opfergaben, vgl. Il Museo archeologico (Anm. 27) 61 und Anm. 1. In Venosa ist schon sehr früh die Verehrung des afrikanischen Märtyrers Felix und der drei Brüder Victorius, Cassiodorus und Senator mit ihrer Mutter bezeugt, LANZONI (Anm. 8) 295–298, deren Gedächtnis die Jahrhunderte hindurch mit dem Baukomplex der Trinità verbunden blieb.

erfolgten in zwei Phasen. Zunächst wurden zwischen der Mitte des 4. und der Mitte des 5. Jahrhunderts im Zusammenhang mit einer Reihe von Erdbeben, die Süditalien heimsuchten, eine Reihe von Gräbern angelegt, die nicht mehr benutzte Räume in Bodenhöhe zerschnitten oder sich direkt an die Mauerkronen anlehnten[34]. Die Gruppe späterer Bestattungen zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert folgte dagegen religiösen Vorstellungen. Sie wurden wahrscheinlich von der Kirchenleitung entsprechend den Regeln des christlichen Totengedenkens (cura mortuorum) geregelt. Sie erfolgten in Erdschichten, die sich in seit längerer Zeit aufgegebenen Gebäuden angehäuft hatten[35]. Die Grabstätten innerhalb der Mauern von Venosa gehören in eine höchst aktuelle Diskussion[36], sind sie doch Ausdruck der Veränderung des klassischen städtischen Gefüges mit seiner klaren Funktionsbestimmung der Bereiche intra und extra muros. Dabei finden sich die bemerkenswertesten Grabzeugnisse wie üblich außerhalb des Mauerringes.

Am Nordosthang der östlich des Stadtzentrums gelegenen colle della Maddalena wurden 1972 zwei kleine unterirdische Grabkammern[37] festgestellt. Sie enthalten Arkosolgräber, oft mit Sarkophagen und gemauerten formae. Eindeutige epigraphische Zeugnisse belegen, daß es sich um christliche Gräber handelt[38].

Auch andere Inschriften bestätigen die christliche Präsenz in Venosa. Bei einer davon aus dem Jahre 524 oder 553, die beim Bau eines Wohnhauses wiederverwendet wurde, handelt es sich um die Grabinschrift eines Mitglieds der kirchlichen Hierarchie mit der Funktion des lectors, der famulus Dei genannt wird[39].

Neben der christlichen ist in Venosa auch eine jüdische Gemeinde durch schriftliche Quellen und archäologische sowie epigraphische Funde für die Zeit vom 4. bis 9. Jahrhundert belegt[40]. Jüngste Untersuchungen haben vor

---

[34] Salvatore, Improvvisi abbandoni (Anm. 28).

[35] Il Museo archeologico (Anm. 27) 60–61.

[36] Das Thema wurde 1987 während der Seminare für Christliche Archäologie vorgeschlagen (siehe den Sitzungsbericht in RivAC 53 [1987] 377–387), und aus seiner Darbietung hat man neue Erkenntnisse gewonnen; eine interessante neue Bearbeitung des Phänomens wurde vor kurzem von G. Maetzke auf dem Internationalen Kongreß über die Geschichte des Frühmittelalters in Italien (6.–10. Jahrhundert) im Lichte der Archäologie, der vom 2. bis 6. Dezember 1992 in Siena abgehalten wurde, vorgeschlagen.

[37] Die Entdeckung verdankt man Colafemmina, s. Colafemmina (Anm. 17) 57 ff.; ferner Ders., Un nuovo ipogeo cristiano a Venosa, in: Nicolaus 3 (1975) 159–167, und Salvatore (Anm. 30) 91.

[38] C. Colafemmina, Iscrizioni paleocristiane di Venosa, in: Vetera Christianorum 13 (1976) 157–165.

[39] Colafemmina (Anm. 38) 149–155 und Il Museo archeologico (Anm. 27) 278 und Taf. XXI, 2. Zu anderen Funden, mitunter mit klaren christlichen Merkmalen, die aus den Gräbern der Zone stammen, siehe ebd. 279–284.

[40] Siehe Colafemmina (Anm. 17) 23–40. Mit der allgemeinen Thematik setzt sich auseinander Ders., Insediamenti e condizione degli Ebrei nell'Italia Meridionale e insulare, in: Gli Ebrei nell'Alto Medievo, XXVI Settimana di Studi sull'Alto Medievo, Spoleto 1978 (Spoleto

allem die Zahl der Grabzeugnisse vermehrt. Innerhalb eines bereits 1853 an der „collina della Maddalena" aufgefundenen Hypogäums kam bei einer neuerlichen Untersuchung 1974 eine bisher unerforschte Zone mit einem mit jüdischen Symbolen geschmückten Arkosolgrab und einer Inschrift aus dem Jahr 521[41] zutage. 1981 wurde neben diesem Hypogäum eine Katakombe aus sieben parallelen Gängen entdeckt. Wahrscheinlich hatte jeder Gang einen eigenen Zugang. Colafemmina nimmt einzig aufgrund der topographischen Gegebenheiten an, daß es sich um eine jüdische Katakombe handelt[42]. Die in der Stadt anzunehmende Synagoge ist dagegen bis heute nicht festgestellt worden.

Grumentum

Grumentum wird von den Quellen seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. als römische Kolonie bezeugt. Es lag in unmittelbarer Nähe einer wichtigen Straßenkreuzung[43]. Aufgrund einer Reihe mehr oder weniger glaubwürdiger Dokumente erscheint es als eines der frühesten christianisierten Zentren der Region[44]. Dabei scheint es nach den Briefen von Papst Gelasius ursprünglich von der Diözese Consilinum/Marcelliana abhängig gewesen

---

1980) 197–227 (für Venosa 202–216); DERS., Gli ebrei in Basilicata, in: Bollettino Storico della Basilicata 7 (1991) 9–17.

[41] C. COLAFEMMINA, Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa, in: Vetera Christianorum 15 (1978) 369–381.

[42] Zu den beiden Katakomben: SALVATORE (Anm. 30) 88–89 (mit der ganzen vorausgehenden Bibliographie). Zu dem jüngst herausgegebenen Inschriftenmaterial: C. COLAFEMMINA, Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza, in: Vetera Christianorum 20 (1983) 443–445; DERS., Una nuova iscrizione ebraica a Venosa, in: Vetera Christianorum 21 (1984) 197–202; DERS., Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa, in: Vetera Christianorum 24 (1987) 201–209. Zu diesen Zeugnissen kommen hinzu eine in Lavello aufgefundene Inschrift, DERS., Iscrizione ebraica inedita di Lavello, in: Vetera Christianorum 21 (1986) 171–176, und eine in die Stützmauer des Erdgeschoßes eines Hauses in Potenza eingelassene Platte mit menorah, DERS., Tre iscrizioni ..., 445–446. Eine Kurzzusammenfassung in: Il Museo archeologico (Anm. 27) 295–297. Jüdische Gemeinden sind auch in Grumentum für das 4.–5. Jahrhundert und in Matera für das 9. Jahrhundert bezeugt, vgl. BERTELLI (Anm. 15) 178.

[43] Livius, XXX, 37. Die Chronologie der frühen Phasen der Besiedlung ist noch Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion, vgl. L. GIARDINO, L' abitato di Grumento in età repubblicana: problemi storici e topografici, in: Basilicata. L' espansionismo (Anm. 2) 125–157. DIES., Grumentum. La ricerca archeologica in un centro antico (Galatina 1981); und DIES., Grumento Nova, in: Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche, hrsg. von G. NENCI u. G. VALLET, VIII (1990) 204–211. Seine blühende Entwicklung bis in die Spätantike verdankt das Zentrum den guten Verbindungswegen mit der jonischen Küste nach Südosten, mit der tyrrhenischen Küste nach Südwesten und mit Venusia und der Via Appia.

[44] Kritische Vorbehalte sind angebracht gegenüber der vom jüngsten Teil der Gesta Liberii wiedergegebenen Nachricht, wonach Papst Damasus den ersten Bischof von Grumentum ernannt habe, PEDIO (Anm. 1) 70, sowie gegenüber der von UGHELLI (Anm. 29) 493 angeführten Vita di San Laverio, die aus der Interpollation einer von Robertus Romanus im 12. Jahrhundert verfaßten hagiographischen Schrift entstanden ist, PEDIO (Anm. 1) 70.

zu sein[45]. Die Stadt war wahrscheinlich nach dem Ende der Gotenherrschaft Bischofssitz[46], bis die Ortschaft auf den angrenzenden Hügel Saponara verlegt wurde. Dort entstand das heutige Zentrum Grumento Nova.

Die archäologischen Forschungen haben festgestellt, daß die städtische Substanz, die von der Gründung bis zum Untergang der Stadt fast unverändert blieb, in der Spätantike weitgehend restauriert wurde. Das gilt insbesondere für die öffentlichen Thermen[47] und die Umgestaltung einer reichen, mit Mosaiken ausgestatteten domus in einen Wohnbau für mehrere Familien[48].

Die spezifisch christlichen Zeugnisse sind allerdings für das Gebiet innerhalb des teilweise erhaltenen Mauerringes, der dem natürlichen Saum des Hügels folgt, spärlich. Sie beschränken sich auf die Kirche S. Maria Assunta, für die eine frühchristliche Bauphase angenommen wurde. Sie liegt im nördlichen Stadtbereich neben dem Amphitheater in gleicher Ausrichtung wie die römerzeitlichen Bauten. Vielleicht ist sie mit der parochia sanctae Mariae identisch, die in einem Brief Gregors des Großen erwähnt wird, doch bedürfte es dafür noch des Beweises[49]. An der Ostseite dieses Baues wurden 1978 einige Gräber ohne Beigaben festgestellt. Aufgrund der stratigraphischen Lage werden sie im allgemeinen als mittelalterlich angesehen[50].

---

[45] Der Papst wendet sich in der Tat an den Bischof von Consilium, um sich mit verschiedenen Situationen der Kirche von Grumentum auseinanderzusetzen (die Frage der beiden Kleriker Sylvester und Faustinus, die als Sklaven geboren und von ihrem Herrn freigelassen worden sind: bei P. F. Kehr, Regesta Pontificum, VIII, Regnum Normannorum. Campania (Berolini 1935) 374, Nr. 2; die Weihe des Diakons Quartus: ebd., 374, Nr. 1. Zu den Quellen siehe Pedio (Anm. 1) 79–80, 82, und Otranto (Anm. 3) 77; auch Papst Pelagius I. schreibt an Bischof Petrus von Potenza, wobei er den Diakon Latinus der Kirche von Grumentum erwähnt, der zum Bischof der ecclesia Marcellanensis sive Consilinatium erhoben worden ist, vgl. Kehr (Anm. 7) 482, Nr. 4.

[46] Pedio (Anm. 1) 82; s. jedoch Otranto (Anm. 3) 82 und P. Bottini, Nuove ricerche nelle necropoli di Grumentum. Parte I. L' area cimiteriale di „San Marco", in: Bollettino storico della Basilicata 6 (1990) 90–91, die annehmen, daß das Zentrum bereits im 5. Jahrhundert Bischofssitz, jedoch zur Zeit des Papstes Gelasius vakant war. Die von der Stadt später erlangte Bedeutung wird auch von dem Anonymus von Ravenna (IV, 35, 3–5) bezeugt, nach welchem das Stadtgebiet von Grumentum an das von Tarent grenzte.

[47] Giardino, La ricerca (Anm. 44) 45.

[48] Giardino, La ricerca (Anm. 44) 34–35; detaillierter: Dies., Grumento. Domus con mosaici, in: Atti del XV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1976 (Neapel 1977) 865–881; Dies., Le valli dell'Agri e del Sinni in età romana (III secolo a.C. – V secolo d.C.), in: Il Museo Nazionale della Siritide di Policoro. Archeologia della Basilicata meridionale, hrsg. von S. Bianco u. M. Tagliente (Bari 1985) 113–118.

[49] Gregor I., Epist. IX, 209. Bottini (Anm. 46) 90.

[50] E. Lattanzi, in: Atti del XVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1978 (Neapel 1979) 3326; L. Giardino, Grumentum e Metaponto: due diversi esempi di passaggio dal tardoantico all'altomedievo in Basilicata, in: La Calabre de la fin de l' Antiquité au Moyen Age, Atti del Convegno (= Melanges de l'École Française de Rome. Moyen Age 103, Rom 1989, 2) (1992) 834.

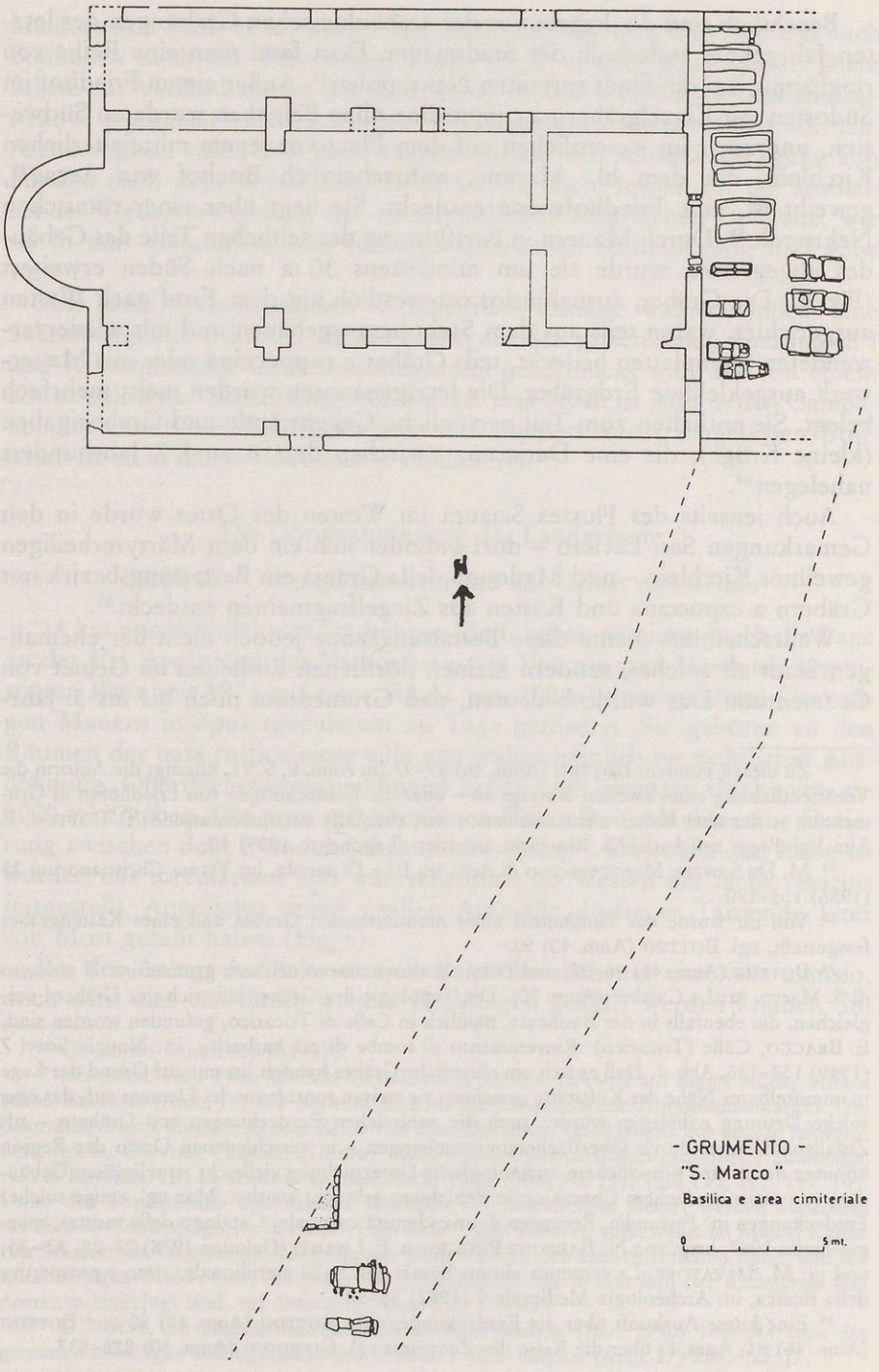


Fig. 5: Grumentum, Kirche San Marco und anschließendes Friedhofsareal (nach Bottini)

Beachtlich sind die Ergebnisse der archäologischen Grabungen der letzten Jahrzehnte außerhalb der Stadtmauer. Dort fand man eine Reihe von ringförmig um die Stadt verteilten Nekropolen[51]. Außer einem Friedhof im Südosten mit Einzelgräbern a cappuccina ohne Beigaben wurde im Südwesten, und zwar im wesentlichen auf dem Platz vor jenem mittelalterlichen Kirchlein, das dem hl. Markus, wahrscheinlich Bischof von Aecae[52], geweiht ist, eine Friedhofszone entdeckt. Sie liegt über einer römischen Nekropole[53]. Durch Mauern in Fortführung der seitlichen Teile des Gebäudes abgegrenzt, wurde sie um mindestens 30 m nach Süden erweitert (Fig. 5). Die Gräber, ausnahmslos ost-westlich mit dem Kopf nach Westen ausgerichtet, waren teils aus dem Stein herausgehauen und mit wiederverwendeten Steinplatten bedeckt, teils Gräber a cappuccina oder mit Mauerwerk ausgekleidete Erdgräber. Die letztgenannten wurden meist mehrfach belegt. Sie enthalten zum Teil persönliche Gegenstände und Grabbeigaben (kleine Krüge), die eine Datierung zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert nahelegen[54].

Auch jenseits des Flusses Sciaura im Westen des Ortes wurde in den Gemarkungen San Laviero – dort befindet sich ein dem Märtyrerheiligen geweihtes Kirchlein – und Madonna della Grazia ein Bestattungsbezirk mit Gräbern a capuccina und Kästen aus Ziegelfragmenten entdeckt[55].

Wahrscheinlich diente diese Bestattungszone jedoch nicht der ehemaligen Stadt als solcher, sondern kleinen dörflichen Einheiten im Gebiet von Grumentum. Das würde bedeuten, daß Grumentum noch bis ins 5. Jahr-

---

[51] Zu diesen Funden: Bottini (Anm. 46) 89–97 (in Anm. 8, S. 91, kündigt die Autorin die Veröffentlichung eines zweiten Beitrags an – über die Entdeckungen von Friedhöfen in Grumentum –, der aber bisher nicht erschienen ist); ebenfalls zusammenfassend: P. Bottini, L' Alta Val d'Agri nell'Antichità. Itinerario didattico (Lagonegro 1989) 50.

[52] M. De Santis, Marco vescovo di Aeca tra III e IV secolo, in: Vetera Christianorum 23 (1986) 155–170.

[53] Von ihr wurde das Fundament eines monumentalen Grabes und eines Kastengrabes festgestellt, vgl. Bottini (Anm. 40) 92.

[54] Bottini (Anm. 46) 96–97, und Dies., L' altomedioevo nell'area grumentina: il cimitero di S. Marco, in: La Calabre (Anm. 50). Die Typologie der Gräber läßt sich mit Gräbern vergleichen, die ebenfalls in der Basilicata, nämlich in Calle di Tricarico, gefunden worden sind, E. Bracco, Calle (Tricarico). Rinvenimento di tombe di età barbarica, in: Notizie Scavi 7 (1949) 132–136, Abb. 1. Daß es sich um christliche Gräber handelt, ist nur auf Grund der Lage in unmittelbarer Nähe der Kultstätte gesichert; sie weisen sonst keinerlei Element auf, das eine solche Deutung nahelegen würde; auch die zahlreichen Entdeckungen von Gräbern – oft Zufallsfunde oder durch Oberflächenuntersuchungen – in verschiedenen Orten der Region könnten durch eine gründlichere archäologische Untersuchung vielleicht zu religiösen Gebäuden, von meist ländlichem Charakter, in Beziehung gebracht werden. Man vgl. einige solcher Entdeckungen in: Ferrandia. Recupero di una identità culturale, Catalogo della mostra, maggio-luglio 1987, hrsg. von N. Barbone Pugliese u. F. Lisanti (Galatina 1978) 27–28, 32–35; und in: M. Salvatore, La ceramica altomedievale nell'Italia meridionale: stato e prospettive della ricerca, in: Archeologia Medievale 9 (1982) 55–58.

[55] Eine kurze Auskunft über die Entdeckungen gibt Bottini (Anm. 48) 50 und Bottini (Anm. 46) 91, Anm. 8; über die Krise des Zentrums vgl. Giardino (Anm. 50) 828–837.

hundert eine Stadt voller Leben war, dann aber mit dem Zug Alarichs nach Süditalien nach der Plünderung Roms (410) in eine Krise geriet. Diese führte zur Verländlichung der Siedlungen, in denen rechtliche und administrative Aufgaben von kirchlichen Würdenträgern übernommen wurden. Archäologisch stützt sich diese Hypothese auf den starken Rückgang von Funden nach dem 5. Jahrhundert im Stadtbereich, ferner auf die ausbleibende Wiederverwendung der römerzeitlichen öffentlichen Gebäude, wie sie in den spätantiken und frühmittelalterlichen Städten gang und gäbe war[56].

Aus dem frühchristlichen Grumentum stammt wahrscheinlich eine Schrankenplatte (Abb. 3), die mit einem aus den griechischen Buchstaben I und X bestehenden Christusmonogramm geschmückt war, das von einem Kranz stilisierter Blätter umgeben wurde. Das Stück ist jetzt in den Campanile der mittelalterlichen Kathedrale von Marsico Nuovo eingelassen. Stilistisch ist es in das 6. Jahrhundert zu datieren[57].

Die Christianisierung der Landgebiete

Melfi, die Ortschaft Leonessa und das Gebiet von Tesoro

14 km nordwestlich des Städtchens Melfi haben an einer durch die Lage an der Via Appia und der Verbindung von Venusia und Herdonia begünstigten Platz seit 1971 auf einer Fläche von 200 m² durchgeführte Grabungen Mauern in opus reticulatum zu Tage gefördert. Sie gehören zu den Räumen der pars rustica einer villa von wahrscheinlich beträchtlicher Ausdehnung. Oberflächenuntersuchungen haben eine benutzte Fläche von ca. 6000 m² ergeben. Die dort aufgefundenen Keramiken erlauben eine Datierung zwischen dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.[58]. Zwischen den Räumen wurden das torcularium und wahrscheinlich im Westen der lacus vinarius festgestellt. Angesichts seiner großen Ausmaße dürfte er Tausende Liter von Most gefaßt haben (Fig. 6).

Bei der Anlage handelte es sich wahrscheinlich um eine villa-mansio, doch wird dies erst durch weitere Grabungen geklärt werden können. Im

[56] GIARDINO (Anm. 50) 832–833.

[57] Ich danke Frau Prof. M. Falla Castelfranchi für den Hinweis auf dieses Stück, worauf schon BERTELLI (Anm. 15) 178 hinweist und für die entsprechende Fotodokumentation. Das dekorative Motiv erinnert an eine Reihe von Chorschranken aus Ravenna aus dem 6. Jahrhundert, vgl. R. OLIVIERI FARIOLI, „Corpus" della scultura paleocristiana bizantina e altomedievale di Ravenna. III, La scultura architettonica (Rom 1969) Nr. 131, 132, 135, 142, 144, 145. Unter den Fundstücken unbekannter Herkunft auf lukanischem Gebiet werden außerdem erwähnt ein Säulenfragment in Porphyr aus dem 7. Jahrhundert, aufbewahrt im Museo Ridola von Matera (als Dekoration Kampfszenen ähnlich jenen der ambrosianischen Ilias), und die spiralförmigen Säulen eines Ziboriums (8. Jahrhundert), die in den Bau der Kathedrale von Acerenza eingefügt sind, vgl. BERTELLI (Anm. 15), 178–179.

[58] G. VOLPE, La Daunia nell'età della romanizzazione (Bari 1990) 142–144 (mit der gesamten bisherigen Bibliographie) und Il Museo archeologico (Anm. 27) 288, Taf. 17.

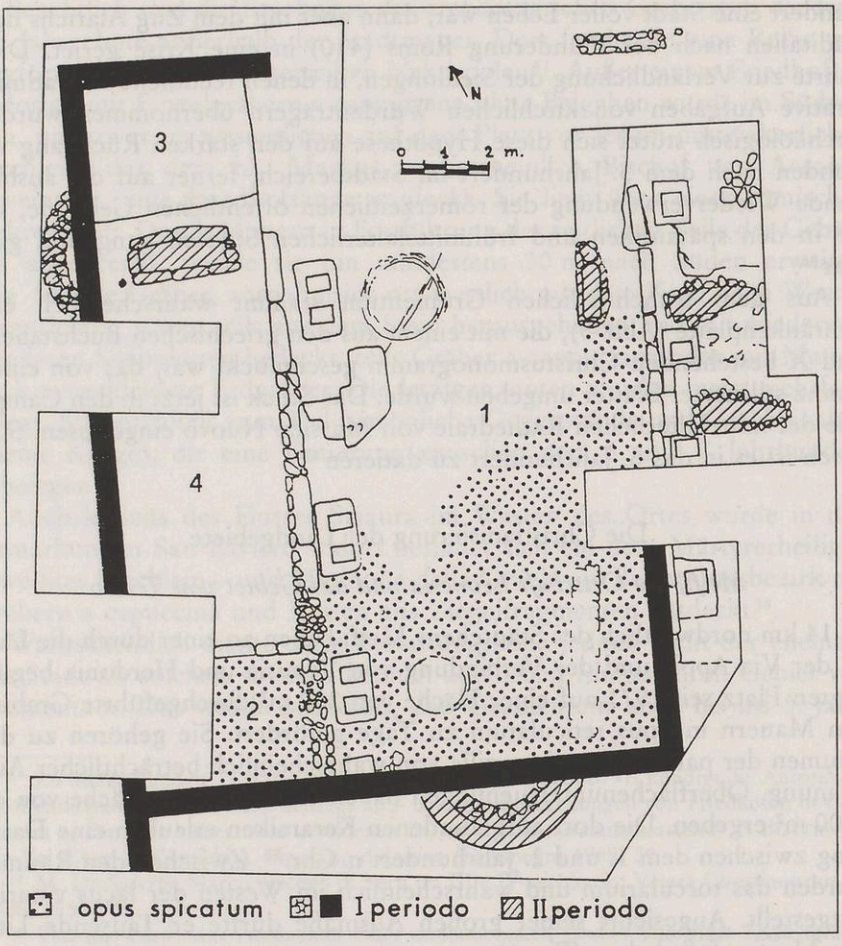


Fig. 6: Melfi, Ortschaft Tesoro: schematischer Lageplan der Umgebung der villa und der nachfolgenden kirchlichen Bauphase (nach Volpe)

4. Jahrhundert erfuhr sie, u. a. infolge der günstigen Straßenlage, eine radikale Funktionsänderung. Dabei wurde der größere Raum durch Wiederverwendung der vorhandenen Außenmauern und an der Südseite durch Hinzufügung einer Apsis mit subsellia in eine Kirche umgestaltet. Mit der neuen Nutzung hängt wohl auch eine Reihe anthropomorpher Gräber in- und außerhalb des Gebäudes zusammen. Sie wurden aus wiederverwendeten Blöcken der Mauern angelegt, d. h. also zu einem Zeitpunkt, als das Gebäude bereits verlassen war. Sie lassen sich aufgrund einiger Grabbeigaben in das 7./8. Jahrhundert datieren[59].

[59] SALVATORE (Anm. 30) 30.

Die Entdeckung von Contrada Tesoro fügt sich in eine ganze Reihe archäologischer Zeugnisse über ländliche Siedlungen ein. Für die Forschung bilden sie wichtige Zeugnisse für die Zeit des Übergangs der Basilicata von der Spätantike zum Frühmittelalter[60]. Diesbezüglich sind die Ergebnisse der Grabungen von S. Giovanni di Ruoti von besonderer Bedeutung. Dort wurde nämlich eine Villa freigelegt, die vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis ins zweite Viertel des 6. Jahrhunderts n. Chr. benutzt war und damit ein besonders eindrucksvolles Beispiel einer nahezu 6 Jahrhunderte andauernden Kontinuität und zugleich ständiger Umwandlung von Wohnanlagen, Produktion und Handel liefert[61].

S. Chirico Raparo

Der ausführliche Grabungsbericht, der 1988/89 in der Abtei S. Angelo in der Gemeinde S. Chirico Raparo durchgeführten Untersuchungen liegt noch nicht vor. Von der aus einem Schiff mit Apsis bestehenden Kirche wurde der wahrscheinlich in die byzantinische Zeit zurückgehende erste Bauabschnitt erforscht. Er bestand aus einer Reihe von Bogenstellungen, die die Kämpfer des Gewölbes und der Kuppel trugen[62]. Der Bau, der sich erst nach der vollständigen Veröffentlichung der Funde zuverlässig beurteilen lassen wird, bezeugt höchstwahrscheinlich eine kontinuierliche monastische Präsenz schon vor der Gründung der heutigen Siedlung. Die mit dem Bau in Verbindung gebrachte Michaelsverehrung wird durch die Verbreitung dieses Kultes im byzantinischen Kulturbereich, ferner in diesem besonderen Fall durch die Verbindung mit der unmittelbar benachbarten Felsensiedlung bestätigt[63].

---

[60] Eine erschöpfende Aufzählung der Funde von Landhäusern – villae – in der Basilicata ergäbe eine lange Liste, wurde die Region doch von altersher von einer Latifundienorganisation beherrscht, vgl. Pedio (Anm. 1) 16ff.; das Interesse an diesen Funden geht in der Tat über die hier gestellte Thematik hinaus, auch wenn diese Entdeckungen für die Rekonstruktion der historischen territorialen Ordnung, innerhalb welcher sich das Christentum ausbreitet, sehr wesentlich sind. Für die zahlreichen Erkenntnisse über das Gebiet des antiken Daunien vgl. Volpe (Anm. 58) 142–157 und vor allem die Berichte über archäologische Funde in den Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia, die in Tarent abgehalten wurden (vor allem 1983, 470ff. und 1990, 535ff.).

[61] Lo scavo di San Giovanni di Ruoti (Anm. 20) 21–109, und A. M. Small – J. Freed, San Giovanni di Ruoti (Basilicata). Il contesto della villa tardo-romana, in: Società romana e impero tardoantico, III, Le merci, gli insediamenti (Bari 1986) 97–126.

[62] Über die Ausgrabung berichten P. Favia – R. Giuliani in: Archeologia Medievale 17 (1990), 539; außerdem: P. Favia, Indagini archeologiche nell'Abbazia di Monte Raparo, in: Atti del Convegno Internazionale su „Culto e insediamenti micaelici nell'Italia Merdionale tra tarda antichità e Medioevo, Monte Sant'Angelo 18.–21. November 1992, in Vorbereitung.

[63] Über die Zeugnisse von Zönobien in der Basilicata seit dem 6. Jahrhundert siehe oben; zur kultischen Verehrung des hl. Michael: C. D. Fonseca, Culto micaelico e insediamenti rupestri nell'Italia meridionale, in: Atti del Convegno internazionale (Anm. 62). Auch der in

Provinz Matera

Städte

Metapontum

An der Stelle der antiken griechischen Kolonie Metapontum, deren besiedelter Teil bereits in der Zeit Hannibals auf das Gelände des castrums und damit auf den östlichen Teil der griechischen agorà zurückging[64], wurden 1977 umfangreich Grabungen durchgeführt. Sie haben die topographische Anlage der spätkaiserzeitlichen Stadt großenteils zu Tage gefördert[65]. Im Kreuzungsfeld mit der plateia sind Reste eines Brunnens und eines Säulenganges sowie eine erst teilweise aufgedeckte Thermenanlage freigelegt worden. Sie lagerten übereinander auf dem Straßenniveau des 2. Jahrhunderts, engten die Trasse in nordöstlich-südwestlicher Richtung ein und schnitten somit die von Nordwesten nach Südosten verlaufende Straße ab. Die dort gefundenen Keramiken und Münzen zeugen von der Benutzung des Gebietes bis mindestens ins 5./6. Jahrhundert.

Auch für das südlich angrenzende Gebiet der stoà ist die Wiederbebauung archäologisch nachgewiesen. Die betreffenden Gebäude waren von der Mitte des 3. bis mindestens ins 6./7. Jahrhundert benutzt (Fig. 7).

Den Kern dieser Wohnbebauung, die eine Reihe kleiner Räume mit Terracotta-Fußboden bildet, die zu verschiedenen Einheiten zusammengefaßt sind und eher an dörfliche denn an Stadthäuser denken lassen[66], stellt ein Komplex von drei eng miteinander verbundenen Bauten dar. Diese gehörten wahrscheinlich zu monumentalen öffentlichen Gebäuden. Dabei handelt es sich zunächst um einen nahezu quadratischen Bau von ca. 12 × 10 m, der den Säulengang der stoà verwendet (Fig. 7, A). Die Ausgräber sahen darin die ursprüngliche, für den Gottesdienst bestimmte Aula. Östlich lehnen sich zwei Gräber an, das eine mit Kasten und Deckel in Carparo, das andere mit Kasten, der aus einem von einem Tempel stammenden

---

Monticchio festgestellte ursprüngliche Bau, vgl. SCHETTINI (Anm. 18) wird mit der Anwesenheit orientalischer Mönche in Beziehung gebracht.

[64] Ausführliche zusammenfassende Darstellung über die Entwicklung des Zentrums bei M. T. GIANNOTTA, Metaponto ellenistico-romana (Galatina 1980) mit Bibliographie; außerdem L. GIARDINO, Metaponto tardo-imperiale e Turiostu: proposta di identificazione in margine ad un miliardium di Giuliano L' Apostata, in: Studi di Antichità 3 (1982) 155–173; DIES. (Anm. 50) 837–858.

[65] Zu diesen Funden siehe vor allem GIANNOTTA (Anm. 64) 77ff. und E. LATTANZI, Un complesso di edifici paleocristiani a Metaponto, in: Lo scavo di San Giovanni (Anm. 20) 11–19. Über die Entdeckungen im Verlauf der verschiedenen Ausgrabungen vgl. die Beiträge bei den Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia, im besonderen E. LATTANZI (1979, 403–406; 1980, 337–338; 1981, 277–278) und A. BOTTINI (1982, 486–489; 1984, 510–511; 1985, 469–470).

[66] GIARDINO (Anm. 50) 842.

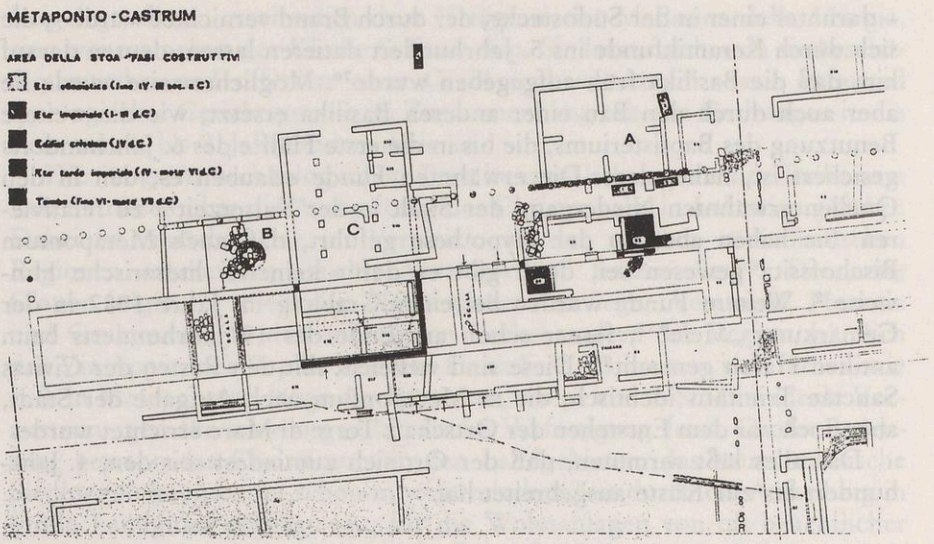


Fig. 7: Metaponto, castrum: der im Bereich der Stoà festgestellte Komplex frühchristlicher Gebäude.

Carparoblock herausgehauen war. Seine Seiten weisen eine dorische Sima mit Metopen und Triglyphen auf. Die einem dieser Gräber für eine Frau beigegebenen Grabbeigaben erlauben eine Datierung für die Zeit zwischen der zweiten Hälfte des 6. und der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts[67].

In unmittelbarer Nachbarschaft dazu befindet sich ein sechseckiger verputzter Bau mit einem kleinen Wasserbecken, das vier Rampen mit jeweils drei Stufen, dagegen keine Rinnen für den Zu- bzw. Abfluß des Wassers aufweist (Fig. 7, B). Er ist im Norden mit einem zweiten, rechteckigen Bau aus Carparoblöcken verbunden. Dieser ist dreischiffig, ohne Apsis und von Osten nach Westen gerichtet (Fig. 7, C). Der Eingang liegt im Westen zu einem offenen Platz hin, der der antiken agorà entspricht. Der Bereich des Presbyteriums ist erhöht und weist Spuren des Originalfußbodens aus cocciopesto auf[68].

Die Verbindung von Aula und Baptisterium hat dazu geführt, im erstgenannten Bau die Bischofskirche zu sehen. Für ihre Entstehungszeit liefern eine Münze aus der Zeit Valentinians II. (371–392), die unter dem ersten der beiden Steinfußböden gefunden wurde, ferner zwei Meilensteine des Julian Apostata, die man in einem großen Graben zwischen Baptisterium und südlicher Mauer der Basilika entdeckte, den terminus post quem[69]. Die Neubelegung des Nordschiffes und des Presbyteriums mit kleinen Räumen

[67] Giardino(Anm. 50) 850–851; die Autorin geht nicht auf die Deutung des Gebäudes A ein, dazu siehe Lattanzi (Anm. 64) 14.

[68] Giardino (Anm. 50) 842.

[69] Giardino (Anm. 64) und Giardino (Anm. 50) 844.

– darunter einer in der Südostecke, der durch Brand vernichtet wurde –, die sich durch Keramikfunde ins 5. Jahrhundert datieren lassen, deuten darauf hin, daß die Basilika früh aufgegeben wurde[70]. Möglicherweise wurde sie aber auch durch den Bau einer anderen Basilika ersetzt, wie die weitere Benutzung des Baptisteriums, die bis in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts gesichert ist, nahegelegt. Die erwähnten Funde erlauben es, den in den Quellen erwähnten Niedergang der Stadt in der Kaiserzeit[71] zu relativieren. Sie haben aber zu der Hypothese geführt, daß auch Metapontum Bischofssitz gewesen sei, doch gibt es dafür keinerlei literarische Hinweise[72]. Weitere Funde wurden bei einer Grabung im Jahre 1982 in der Gemarkung „Mele"[73], ferner schon am Ende des 19. Jahrhunderts beim antiken Hafen gemacht[74]. Diese sind vielleicht mit den Resten der Civitas Sanctae Trinitatis identisch, die in Metapontum nach Aufgabe der Stadt, aber noch vor dem Entstehen der Ortschaft Torre di Mare errichtet wurde.

Das alles läßt vermuten, daß der Ort sich zumindest seit dem 4. Jahrhundert bis zur Küste ausgebreitet hat.

Die Christianisierung der Landgebiete

Matera. Das Loetal

Das ca. 9 km von Matera entfernte Loetal wurde seit dem 7./8. Jahrhundert besonders von Felskirchen wie S. Andrea und den Krypten der Scaletta und des Canarino besetzt[75]. Außen besaßen sie oft Gräber, vor allem monosome Arkosolgräber[76]. Außerdem wurden drei unterirdische Grabkammern

[70] Giardino (Anm. 50) 844–850.

[71] Vor allem Pausanias VI, 19, 11.

[72] Lattanzi (Anm. 65) 12 und Otranto (Anm. 3) 8–9 und 82. In Wirklichkeit rechtfertigt das Vorhandensein eines Baptisteriums, ohne die Beibringung weiterer Beweisstücke, nicht vollständig die Zuschreibung zu einem Bau mit der Funktion einer Kathedrale. Vgl. G. Noyé, Quelques observations sur l'évolution de l'habitat en Calabre du Ve aux XIe, in: Rivista di studi bizantini e neoellenici 35 (1989) 66 u. 83.

[73] Die jüngste Forschung im Stadtviertel Mele hat zur Auffindung von Bauten geführt, die als Magazine gedeutet werden, die zwischen dem Ende des 4. und der Mitte des 6. Jahrhunderts benützt wurden, L. Giardino, Il Porto di Metaponto in età imperiale. Topografia e materiali ceramici, in: Studi di Antichità 4 (1983) 5–36; Dies. (Anm. 50) 851–855.

[74] Im besonderen beschrieb Lacava (Anm. 19) 95 ff., ein rechteckiges Gebäude mit Apsis an der Ostseite und zehn Gräbern in West-Ost-Richtung außerhalb und innerhalb des Baues: in dem Bau, der von Lacava als Tempel gedeutet wurde, muß man hingegen höchstwahrscheinlich ein christliches Gotteshaus sehen.

[75] La Scaletta, Le Chiese rupestri di Matera (Rom 1966) 258–259; kürzlich: Guide alle chiese rupestri del materano, hrsg. von M. Tommaselli (Matera 1988); und F. Fell'Aquila – A. Messina, Il templon nelle chiese repustri dell'Italia meridionale, in: Byzantion 9 (1989) 20–47.

[76] F. Dell'Aquila, Note su alcuni ipogei sepolcrali del Materano, in: Vetera Christianorum 14 (1977) 332.

freigelegt, davon zwei neben dem Heiligtum der Madonna della Murgia, eine weitere neben der Kirche S. Eustachio. Sie lassen sich – da sie beschädigt wurden und offenbar ohne Grabbeigaben waren[77] – nur aufgrund typologischer Gesichtspunkte im Zusammenhang mit den Grabungen in die Zeit vom 6. bis 8. Jahrhundert datieren.

Die jüngsten archäologischen Forschungen haben zu einer Reihe von Erkenntnissen über die Ausbreitung des Christentums in Lukanien geführt. Dabei ist zunächst eine im Vergleich mit den anderen süditalienischen Regionen erkennbare „leichte Verzögerung" festzustellen[78]. Der neue Glaube folgte vor allem den Hauptstraßen. So liegen Venusium, Potentia und Grumentum an den wichtigsten Verkehrsadern der Region, nämlich der Via Appia, der Popilia und der Herculia[79]. Es breitete sich ferner, wie z. B. in Metapontum, längs der Küste aus, wo es in den Städten ideale Voraussetzungen für seine organisatorische Verfestigung fand. Große Bedeutung gewann das Christentum in den Landgebieten, das kaum städtische Siedlungen kannte und schon in vorrömischer Zeit durch die Aufteilung in große Landgüter geprägt war, für die Wohnanlagen von oft beachtlicher Ausdehnung charakteristisch waren. Diese für Lukanien typischen Ansiedlungen spielten dann im Prozeß der Verländlichung, der sich von der Spätantike bis zum Frühmittelalter vollzog, eine nicht unerhebliche Rolle[80]. Wie durch die Entdeckungen in der Ortschaft Leonessa di Melfi und einiger Grabfunde mit sicher christlichen Gegenständen und christlichem Dekor in Mekropolen außerhalb der Städte[81] deutlich wurde, dürften gerade diese villae bedeutende Sammlungszentren der Landbevölkerung gewesen sein, und zwar auch im Hinblick auf die Seelsorge[82]. Dies wird sowohl durch

---

[77] Dell'Aquila (Anm. 76) 333–338; über die Friedhofsbereiche in der Gegend von Matera erwartet man – nach F. D'Andria, Necropoli tardoantiche e altomedievali del Materano, in: Il Museo Nazionale Ridola di Matera (Matera 1976) 139 – die Veröffentlichung von M. Salvatore, Mecropoli tardoromane del Materano, in Vorbereitung.

[78] Otranto (Anm. 3) 88.

[79] Über das Straßennetz siehe: P. Vinson, Ancient Roads between Venosa and Gravina, in: Papers of the British School in Rome 41 (1973) 58ff.; P. Vinson, Il percorso della Via Appia Traiana tra Venosa e Palazzo San Gervasio, in: Lucania Archeologica 3 (1979) 15ff.; R. J. Buck, The Via Herculia, in: Papers of the British School in Rome 39 (1971) 66–87; Ders., The ancient Roads of eastern Lucania, in: Papers of the British School in Rome 42 (1974) 46–67. Die Via Appia war wahrscheinlich auch die verbindende Achse für die Verbreitung der ältesten in der Basilicata bezeugten Kulte, die sämtlich afrikanischen Ursprungs waren (Bezugnahme auf die Quellen: Lanzoni [Anm. 8] 295–298; 319–320; 325–328).

[80] Giardino (Anm. 50) 857–858.

[81] Salvatore, Antichità (Anm. 20); Dies. (Anm. 30); unter den Gräbern in den Ortschaften Cervarezza-Banzi, die in einem Siedlungsbereich aus der Kaiserzeit (2.–5. Jahrhundert) gelegen sind, war eines mit flachen Ziegeln abgedeckt; auf einem dieser Ziegel ist ein Kreuz eingebrannt, vgl. Il Museo archeologico (Anm. 27) 285.

[82] Siehe auch Otranto (Anm. 3) 71. Die Entdeckung eines Ziegels mit Kreuzmonogramm im Gebiet von Lavello, Il Museo archeologica (Anm. 27) 278 u. 280 läßt an das Bestehen einer bischöflichen Töpferei in dem Gebiet denken. Was die Christianisierung der Landgebiete betrifft, sind grundlegend die Beiträge der XXVIII. Settimana di Studio del Centro

den Bau von ecclesiae, die seitens des Bischofs zur Christianisierung der Landgebiete gegründet wurden, als auch durch die Schaffung privater Oratorien von seiten reicher Großgrundbesitzer (possessores) unterstrichen[83]. Bei der christlichen Mission, die vor allem von Papst Gelasius hoch geschätzt wurde, spielten einige Kulte, wie z. B. die Verehrung des hl. Erzengels Michael, eine wichtige Rolle. Diese ist im ganzen Süden der Halbinsel reich bezeugt. Ihm ließ Papst Gelasius eine von einem Privatmann errichtete Kirche konsekrieren[84]. Mit seiner Verehrung werden auch die Anfänge des Klosters von S. Chirico Raparo in Verbindung gebracht[85].

Italiano sull'Altomedievo, Spoleto, 10.–16. April 1980 (Spoleto 1982) vor allem A. Settia, Pievi e cappelle nella dinamica del popolamento rurale, I, 445–489, und für Süditalien C. D. Fonseca, Particolarismo e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo nell'Italia Meridionale, II, 1163–1200.

[83] Zur Vertiefung dieser Problemstellungen erwartet man eine systematische Erforschung des Gebietes, wie es analog auch in anderen Regionen Italiens durchgeführt wurde, z. B. für die Lombardei: M. Sannazzaro, La cristianizzazione della aree rurali della Lombardia (IV–VI sec.). Testimonianze scritte e materiali (Mailand 1990).

[84] oben, S. 42 u. Anm. 26.

[85] oben, S. 53.

Die Pastoralregel Gregors des Großen

Von JAKOB SPEIGL

1. Ziel der Abfassung der Pastoralregel

Im christlichen Altertum und frühen Mittelalter haben wohl wenig Bücher eine so schnelle Verbreitung und einen so nachhaltigen Einfluß erlangt wie der regulae pastoralis liber des Papstes Gregor I. (590–604). Noch zu Lebzeiten des Verfassers wurde er nachweislich in Spanien, Gallien und Anglien bekannt und vom Lateinischen ins Griechische übersetzt. Letzteres geschah gegen den Willen Gregors[1]. Sonst aber hat er sich die Verbreitung der Pastoralregel eifrig angelegen sein lassen und positive Reaktionen darauf entgegennehmen können[2]. Es darf gesagt werden, daß das Erfolgswerk kein Zufallstreffer war, sondern seinem Verfasser ein gesuchtes und angestrebtes Ergebnis beschert hat. Um so mehr stellt sich die Frage, welche Absicht bewegte Gregor bei der Abfassung seiner Pastoralregel?

Die Frage scheint schnell aus der Schrift selbst beantwortet zu sein. Gregor widmete sie einem Mitbischof Johannes, der ihn getadelt habe, als hätte er sich der Last des Bischofsamtes „durch die Flucht entziehen wollen". Im letzten Satz der Schrift aber sagt er, daß er, durch diesen Tadel veranlaßt, zu zeigen versucht habe, „wie ein Seelsorger beschaffen sein muß"[3]. Dieser

---

[1] R. Lizzi, La traduzione delle opere di Gregorio Magno: dalla Regula pastoralis ai Dialogi, in: Gregorio Magno e il suo tempo. Ed. Augustinianum. Bd. 2 (Roma 1991) 41–57, hier 46.

[2] M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur IV, 2 (bearb. von G. Krüger) (München 1920) 616f. D. M. Wertz, The Influence of the Regula Pastoralis to the Year 900 (Ithaca–New York 1936). J. Funk, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel. Aus dem Lat. übers. (BKV² II, 4) (München 1933) 59–61. St. Gregory the Great, Pastoral Care, translated and annoted by H. Davis (= Ancient Christian Writers 11) (New York 1950) 3. 10–12. J. Vilela, Gregorio Magno e Hispania, in: Gregorio Magno e il suo tempo. Bd. 1 (Roma 1991) 175.

[3] PL 77,13A: Reverentissimo et sanctissimo fratri Joanni coepiscopo, Gregorius. Pastoralis curae me pondera fugere delitescendo voluisse, benigna, frater carissime, atque humili intentione reprehendis ... PL 77,128A: Ecce, bone vir, reprehensionis meae necessitate compulsus, dum monstrare qualis esse debeat Pastor invigilo ... Die Adressatenfrage, wer der Mitbischof Johannes war, diskutieren ausführlicher Schanz-Krüger, IV, 2.616f und Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 5 (Freiburg i. Br. 1932) 290f. Ohne weitere Argumente herrscht heute die Meinung vor, der Adressat sei Erzbischof Johannes von Ravenna und nicht Patriarch Johannes der Faster von Konstantinopel gewesen.

erste und letzte Satz sind aber nur ein literarischer Rahmen, in den die Schrift gestellt wird[4]. Die Widmung als Apologie ist sicher auch ein Schritt zu der gewünschten Verbreitung. Nach der Widmung tritt aber die apologetische Zielsetzung völlig zurück. Noch im ersten Satz wird neu als Ziel und Inhalt genannt, daß, wer noch frei ist, nicht unbedacht nach dem pastoralen Amt verlange, und damit derjenige, der unbedacht darnach gestrebt hat, sich darob fürchte, daß sein Wunsch in Erfüllung gegangen ist[5]. Zweimal kommt hier das Wort unbedacht, „incaute", vor. Dies ist ein Schlüsselwort. Die Zielsetzung der Schrift ist ein Bedenken des Amtes. Ohne Umschweife legt Gregor schon im zweiten Satz eine vierteilige Gliederung vor: Es sollen erörtert werden die Qualitäten für den Zugang (qualiter veniat), die Qualitäten für das Leben im Dienst (qualiter vivat), die Qualitäten des Dienstes in der Lehre selbst (qualiter doceat) und die nötige tägliche Erkenntnis der eigenen Schwäche[6]. Die vier Teile haben einen ziemlich unterschiedlichen Umfang. Während der 4. Teil aus nur einem Kapitel besteht, werden in Teil 1 und 2 je 11, im 3. Teil aber 40 Kapitel gezählt. Der 3. Teil mit den Fachinstruktionen für die Predigt (qualiter doceat) ist der umfangreichste Hauptteil. Er wurde offensichtlich von Gregor schon während seines Aufenthaltes in Konstantinopel, also schon vor seiner Bischofsweihe, konzipiert. In den Gesprächen zum Buch Hiob machte er dort im geistlichen Freundeskreis darauf aufmerksam, wie die Leute, je nach ihrem Zustand, im Seelsorgsgespräch unterschiedlich gemahnt werden müßten. Er zählte dabei einige Beispiele auf und äußerte seine Absicht, darüber einmal ausführlicher zu schreiben[7]. Aus einer Aufzählung ähnlicher Art in PR III,1 ist leicht zu erkennen, daß dieses Vorhaben in der Pastoralregel aufgenommen und im 3. Teil durchgeführt ist. Der Hauptteil 3 ist aber im Osten nicht nur konzipiert worden, Gregor hat auch östliche, d.h. griechische Quellen dafür verwendet. Im Vorspann zum 3. Teil zitiert er Gregor von Nazianz. Es zeigt sich, daß er in einem erheblichen Teil der Disposition dem Kappadokier folgte[8]. Lizzi meint, Gregor

---

[4] Von einem „emboîtement" der Schrift spricht B. Judic, Structure et fonction de la Regula pastoralis, in: J. Fontaine u.a. (Hg.), Grégoire le Grand (Paris 1986) 410.

[5] PR Vorwort. PL 77,13A: ut et haec qui vacat, incaute non expetat; et qui incaute expetiit, adeptum se esse pertimescat.

[6] Ebd PL 77,13A–B: Quadripartita vero disputatione liber iste distinguitur ... pensandum valde est ad culmen quisque regiminis qualiter veniat; atque ad hoc rite perveniens, qualiter vivat; et bene vivens, qualiter doceat; et recte docens infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoscat.

[7] Moralium libri XXX,III,12s (CCL 143B,1499f): Pro qualitate igitur audientium formari debet sermo doctorum ... Aliter namque viri, aliter admonendae sunt feminae; aliter iuvenes, aliter senes; aliter inopes, aliter locupletes; aliter laeti, aliter tristes ... Insgesamt führt er 37 solche mit aliter ... aliter eingeleitete gegensätzlich gelagerte Fälle für eine differenzierende Predigt an.

[8] In PR III,1 (PL 77,50f) kündigt Gregor die 40 Kapitel seines Hauptteils über die unterschiedliche Art der Ermahnung in der Predigt an. 16 Punkte lehnen sich engstens an Gregor von Nazianz' Rede über seine Flucht an: oratio II,28f (SourcesChr 247,126–128). Der

habe als Nuntius in Konstantinopel mit seiner Wahl zum Papst gerechnet und den Konstantinopler Aufenthalt auch dazu benutzt, anhand der griechischen Theologie über das Priestertum sich auf die Aufgabe vorzubereiten[9]. Der Anknüpfungspunkt bei dem Nazianzener war, genau genommen, die Aufgabe der geistlichen Belehrung, der admonitio. Dieses geistliche Werk übte der päpstliche Nuntius Gregor bei seinen theologischen Konferenzen zur Bibelauslegung damals in Konstantinopel bereits aus. Es ist also wahrscheinlich so, daß er bei der Reflexion auf seine geistliche Tätigkeit eine Orientierung fand in den einschlägigen Äußerungen seines Namenskollegen aus Nazianz, der in seiner Apologie diese Aufgabe besonders ausführlich behandelt hatte. Gregor muß sich als eine Art Hausvorstand der lateinischen Gemeinde in Konstantinopel gefühlt haben. Ohne Bischof zu sein, war er doch rector, – um einen von ihm viel gebrauchten Titel[10] auf ihn selbst anzuwenden. Er gehörte zu jenen geistlichen Führungspersonen, die in der Konzeption Gregors von den drei kirchlichen Ständen als pastores und rectores bezeichnet wurden[11]. Ihre Aufgabe war, wie er sich ausdrückte, das Leiten und den Gemeinden Vorstehen in der christlichen Lebensführung[12]. Die Übernahme dieser Aufgabe befahl ihm „die Liebe aus den Herzen der Brüder"[13]. Nach seiner Bischofsweihe sandte er den Bischofskollegen der Hauptsitze im Osten in gewohnter Weise das Amtsantrittsschreiben. Außergewöhnlich war der Inhalt dieser Synodica. Sie enthielt nicht nur das übliche, damals erforderte Bekenntnis zum Konzil von Chalcedon und zu den anderen ökumenischen Konzilien, sondern auch eine persönliche Erklärung über die eigene Unzulänglichkeit im Vergleich zu den erforderten und ausführlich geschilderten Qualitäten, die ein Bischof für sein Amt mitbringen müßte. Es ist leicht festzustellen, daß der Bischofsspiegel, den Gregor sich hier vorhielt, aus der Pastoralregel I, 10

Nazianzener wird ausdrücklich zitiert PL 77, 49 C. Weitere Anleihen bei Gregor von Nazianz haben DAVIS (Anm. 2) 13f, sowie MARKUS (Anm. 10) nachgewiesen.

[9] LIZZI (Anm. 1) 47. Da wäre auch zu fragen, ob er etwa neben der Apologie des Gregor von Nazianz über seine Flucht auch den berühmten Dialog des Johannes Chrysostomus über das Priestertum studiert hat. Doch gibt es dafür keine Beweise. Vgl. DAVIS (Anm. 2) 14.

[10] R. M. MARKUS, Gregory's the Great ‚Rector' and his Genesis, in: Grégoire le Grand (Paris 1986) 137–146. Bei einem so römisch klingenden Begriff sind die sachlichen Übereinstimmungen mit Gregor von Nazianz höchst bemerkenswert. MARKUS 141.

[11] Einleitend zu dem Aufsatz ‚Linguaggio sacrificale ed eucarestia in Gregorio Magno', in: Gregorio Magno e il suo tempo (Anm. 1) 223–264 zählt P. A. GRAMAGLIA 223 f die Stellen bei Gregor auf, die für die Einordnung des Priesters in die kirchlichen Stände ausschlaggebend sind. Dazu s. unten 16–18.

[12] Ebd 223 zitiert GRAMAGLIA Moral. I, XIV, 20 (CCL 143, 34), wo von dem praepositorum ordo gesagt ist, daß sie ad formam vitae populis praesunt, sanctam Ecclesiam in tentationum fluctibus regunt.

[13] de fraternis mihi cordibus caritas imperabat, so schrieb er an Erzbischof Leander von Sevilla, den Freund aus der gemeinsamen Zeit in Konstantinopel. Moral. Ad Leandrum 2 (CCL 143, 3).

und II, 1–7.9 genommen ist[14]. Da der Papst von seiner Pastoralregel selber sagt, daß er sie zu Beginn seines Pontifikates geschrieben habe, – in episcopatus mei exordio scripsi[15] –, wird angenommen, daß die Synodica und die Pastoralregel zu gleicher Zeit abgefaßt sind[16]. Da man ferner weiß, daß ihn das Anliegen einer guten Qualifizierung der Seelsorger schon vorher beschäftigte, dürfen wir annehmen, daß, ähnlich wie bei anderen Werken, eine Karteikartensammlung zum Thema einer regula pastoralis über Jahre hin bei ihm angewachsen war. Der Katalog von PR III, 1, der die verschiedenen Weisen aufzählt, wie unterschiedlichen Leuten die entsprechende admonitio zu geben ist, wirkt wie die Wiedergabe eines Zettelkastens. An einen solchen erinnern auch die 10 Punkte in PR II, 1[17], in denen ein Grundbestand von nötigen Eigenschaften eines Bischofs zusammengestellt ist. Dieser Teil liegt in PR II, 2–7 ausgeführt vor und wurde von ihm für geeignet befunden, um größtenteils in die Synodica übernommen zu werden[18]. Gregor fand also zwei große Gelegenheiten, das Anliegen der Pastoralqualifizierung öffentlich zur Sprache zu bringen. Die erste Gelegenheit war das Amtsantrittsschreiben, das er an die vier Patriarchen des Ostens schicken mußte. Die zweite Gelegenheit war die Veröffentlichung der Pastoralregel. Im Hauptteil der Synodica sind ganz wie in PR II, 1–7 die wichtigsten Anforderungen an das Verhalten des Seelsorgers angesprochen. Man kann erkennen, daß Gregor die einzelnen Punkte bzw. Kapitel nur mit kurzen Redaktionseinschüben aufgelockert hat. Es handelt sich um wiederholte Formulierungen, daß er weitergehe und dabei erwäge[19]. Es läßt sich gut erkennen, wie die Zusätze durchgehend in der Rede- und Ichform gehalten sind. Das heißt, die regula pastoralis ist in der Synodica zum persönlichen Anliegen gemacht, das er an die Hauptbischöfe des Ostens herantrug. In den meisten Fällen blieb allerdings der objektive Regulacharakter voll erhalten und trat durch die einleitenden Ichsätze außer der erwähnten redaktionellen Ichformel des Erwägens, – perpendo –, nichts wirklich Persönliches hinzu. Zum Auftakt der Synodica schrieb er aber einen Regelabschnitt auch völlig um. In der Regelschrift ist im wichtigen Kapitel I, 10 die positive Qualifizierung des Bischofs zusammengefaßt in

[14] Die Herausgeber der Gregorbriefe in den Monumenta Germaniae Historica, Epistolae I sagen S. 24: eo modo hausta est (die Synodica aus der Pastoralregel), ut adiunctis initio et fine verbotenus paene cum istis capitulis consentiat.

[15] Im Brief an Leander von Sevilla (ep V, 53) CCL 140, 348.

[16] F. H. Dudden, Gregory the Great (London 1905) Bd. 1, 229.

[17] PL 77, 26f.

[18] MGH Epist I, 24, S. 29–36 in der Synodica entspricht PL 77, 27–42 in der PR.

[19] Perpendo quippe (MGH Epist I, 29, 12) als allgemeine Einleitung. Studeo inquisitione perscrutari (ebd 29, 16) als Einl. zu PR II, 1. Einl. zu PR II, 2: me ad consideranda ... confero (ebd. 30, 18). Einl. zu PR II, 3: rursum cum me ... confero ... perpendo (ebd. 31, 32f). Einl. zu PR II, 4: considerandum quoque est (ebd. 32, 35). Einl. zu PR II, 5: rursum cum me ... confero ... perpendo (ebd. 33, 7f). Einl. zu PR II, 6: rursum cum me confero ... perpendo (ebd 34, 29f).

dem Gedanken, daß er Fürbitte bei Gott einlegen muß und dies nur dann zum Nutzen des Volkes sein kann, wenn er durch sein Leben ein Freund Gottes ist. Dieses Kapitel schrieb er in der Synodica in einer Weise um, daß daraus eine Klage über seine Unwürdigkeit wurde. Der Text ist bezeichnend für Gregor: „Wenn ich erwäge, daß ich ohne hinreichendes Verdienst und aus ganzer Seele widerstrebend gezwungen worden bin, die Last des Hirtenamtes zu tragen, so überfällt mich düstere Trauer und das betrübte Herz sieht nichts als undurchdringliche Finsternis. Denn zu was wird ein Bischof vom Herrn erwählt, als um Fürsprecher für des Volkes Sünden zu sein? Mit welchem Vertrauen soll nun ich als Fürsprecher für fremde Sünden zu ihm kommen, da ich wegen meiner eigenen Sünden bei ihm keine Sicherheit habe? Würde etwa jemand mich um meine Fürsprache bei einem Machthaber angehen, der ihm zürnend, mir aber unbekannt wäre, so würde ich augenblicklich antworten: ‚Ich kann nicht mit einer Fürsprache zu ihm kommen, da ich nicht in vertrauter Freundschaft zu ihm stehe.' Wenn ich mich also schämen müßte, bei einem anderen Menschen, obschon ich ihn keineswegs beleidigt hätte, als Fürsprecher aufzutreten, welche Verwegenheit ist es dann, daß ich bei Gott die Stelle eines Fürsprechers für das Volk einnehme, obwohl ich mir nicht bewußt bin, ihm durch ein verdienstvolles Leben befreundet zu sein! Dabei habe ich noch etwas Ärgeres zu fürchten; denn wir alle wissen ganz gut, daß des Zürnenden Sinn noch mehr erbittert wird, wenn man einen ihm Mißfälligen als Fürsprecher sendet. Und ich fürchte sehr, das mir anvertraute gläubige Volk, dessen Sünden der Herr bisher mit Geduld ertrug, werde jetzt zu Grunde gehen, da auch meine Schuld nun auf dasselbe fällt. Wenn ich aber diese Furcht, so gut es geht, zurückdränge und mich zum priesterlichen Werke rüste, so erschrecke ich bei Betrachtung der ungeheueren Aufgabe, die mir zugefallen"[20]. Ebenso bezeichnend ist das Bekenntnis oder die Klage, die

[20] Übers. von TH. KRANZFELDER, Des Hl. Kirchenlehrers Gregorius des Großen ausgew. Briefe, übers. und mit Anmerkungen versehen (Kempten 1874) (BKV. Ausgew. Schriften Gregors d. Gr., Papstes und Kirchenlehrers nach dem Urtext übers. Bd. 2) 31 f. MGH Epist I, 24 (28 f): Consideranti mihi, quod impar meritis ac toto animo renitens pastoralis curae pondera portare compulsus sum, caligo meroris occurrit et triste cor nihil aliud, nisi eas, quae videri nil sinunt, tenebras videt. Nam quid antistes ad Dominum nisi pro delictis populi intercessor eligitur? Qua itaque fiducia ad eum pro peccatis alienis intercessor venio, apud quem de propriis securus non sum? Si fortasse quispiam apud potentem virum, qui et sibi iratus et mihi esset incognitus, intercessorem suum me fieri quaereret, protinus responderem: Ad intercedendum venire nequeo, quia eius notitiam ex sedula familiaritate non habeo. Si igitur recte homo apud hominem, de quo minime praesumpsissem, fiere intercessor erubescerem, quantae hoc audaciae est, quod apud Deum pro populo locum intercessionis optineo, cui familiarem me esse per vitae meritum non agnosco? Qua in re est mihi adhuc aliud gravius formidandum, quia sicut cuncti liquido novimus, cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. Et valde pertimesco, ne commissa mihi plebs fidelium reatus mei additamento depereat, cuius nunc usque Dominus aequanimiter delicta tolerabat. Cum vero utcumque hunc timorem supprimo et consolatam mentem ad pontificalis operis studia accingo, considerata ipsa rei inmensitate deterreor.

Gregor am Schluß dieses Teiles der Ausführungen über sein Bischofsamt anfügte: „Auf diesem Stuhle aber sehe ich nicht, wie man diese weise Mäßigung einhalten könnte, da alle Tage so viele Fälle zur Erledigung vorliegen, daß dadurch der Geist erdrückt, der Leib aber getötet wird. Darum, heiligster Bruder, bitte ich Dich bei dem zukünftigen Richter, bei dem Chore der vielen tausend heiligen Engel, bei der triumphierenden Kirche der Erstlingserlösten im Himmel –, unterstütze mich, der ich unter der Last dieses Hirtenamtes zusammensinke, durch die Hilfe Deines Gebetes, auf daß die übernommene Last mich nicht über meine Kräfte beschwere. Eingedenk indessen des Wortes: ‚Betet für einander, damit ihr das Heil erlanget' (Jak 5,16) spende auch ich, um was ich bitte. Aber möge auch mir zuteil werden, was ich spende. Denn, wenn wir durch gegenseitige Gebetsunterstützungen miteinander verbunden sind, so reichen wir uns gleichsam bei einer Wanderung auf schlüpfrigem Pfade die Hände, und es zeigt sich dann als herrliche Wirkung der Liebe, daß die Liebe eines jeden Einzelnen umsomehr gekräftigt wird, je mehr Einer auf den Andern sich stützt"[21].

Es ist kaum denkbar, daß Gregor das Gros des Textes seiner Synodica aus einem bereits erschienenen Buch hätte entnehmen können. Darum darf man annehmen, daß die Veröffentlichung der regula pastoralis erst nach der Versendung der Synodica im Jahre 591 erfolgte. Was nicht heißt, daß sie nicht schon vorher so gut wie fertig vorlag. Die Veröffentlichung der regula erfolgte auf eine Weise, die den persönlichen Amtsstil Gregors auszeichnet. Darin ist wieder die Art der Briefe der altchristlichen communio zu finden, die im Stil der Primatsausübung Gregors zurückzukehren scheint. Es ist unvorstellbar, daß das Regelbuch im Stil der päpstlichen Dekretalen eines Siricius (384–399) oder im Rechtsprechungs- und Gesetzgebungston von dessen Nachfolgern im 5. Jahrhundert erschienen wäre. Ein solcher Vergleich ist nicht abwegig, weil Gregor ja in der Zielsetzung, nämlich mit seiner Pastoralregel universalkirchlich zu wirken und zu lehren, sich von der gewünschten Einflußnahme der Dekretalenpäpste nicht unterschied. Gregor hat die universalkirchliche Wirkung angestrebt. Das emboîtement des Regelbuches, daß er es durch zwei Sätze, einen Anfangs- und einen Schlußsatz, zu seiner demütigen Apologie und zu einem Communiobrief machte, sicherte ihm wahrscheinlich größere Aufmerksamkeit, als wenn er es als Dekretale überallhin versandt hätte. Der Mitbischof

[21] Übers. von KRANZFELDER 46f. MGH Epist I 24, S. 36: Sed hoc in loco huius discretionis moderamina video servari non posse, quia tanti cotidie casus imminent, ut mentem simul obruant, cum vitam corporalem necant. Unde, frater sanctissime, per venturum iudicem rogo, per multorum milium angelorum frequentiam, per ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis, sub hoc pastoralis curae onere lassescentem orationis tuae intercessione me adiuva, ne suscepta me pondera ultra vires premant. Memor vero, quod scriptum est: ‚Orate pro invicem, ut salvemini', etiam impendo quod peto. Sed recipiam quod impendo. Dum enim nos nobis per orationis opem coniungimus, quasi ambulantes per lubricum vicissim nobis manum tenemus, fitque ex magna provisione caritatis, ut eo singulorum robustius pes figatur, quod in altero alter innititur.

Johannes, ob nun der Erzbischof Johannes von Ravenna oder der Patriarch Johannes der Faster von Konstantinopel damit gemeint war[22], war jedenfalls ein passender Adressat. Im einen Fall war der rangnächste Bischof im Westen, im anderen Fall der rangnächste Bischof in der Gesamtkirche damit angesprochen. Schon die Synodica konnte die gesamtkirchliche Aufmerksamkeit wecken. Es sei hier noch deren Schlußsatz nachgetragen: „Durch deinen Tadel gezwungen, habe ich zu zeigen versucht, wie der Hirte beschaffen sein müsse, und habe so als häßlicher Maler einen schönen Mann gezeichnet. Andere weise ich an das Gestade der Vollkommenheit, der ich noch selbst mit den Wogen der Sünde kämpfe. Aber, ich bitte dich, komm' mir zu Hilfe in dem Schiffbruch dieses Lebens durch das rettende Brett deines Gebetes, damit die Hand deines Verdienstes mich hebe, wenn meine eigene Last mich abwärts zieht"[23]. Es muß gleich auffallen, wie im Bild vom Gebet als schützender Hand bzw. von Händen, die sich gegenseitig stützen, der Schlußgedanke der Synodica (s. o.) hier wiederkehrt. Das darf als neue Bestätigung dafür angesehen werden, daß die Synodica und das Regelbuch zu einem gleichen Anliegen gehören, das in gleichem Geiste auf etwas unterschiedlicher Ebene vorgetragen wurde.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Umstände der Entstehung und Verbreitung der Schrift und ihr Inhalt lassen einen Schluß darauf zu, was Gregor mit ihr erreichen wollte, nämlich mitzusorgen, daß die Kirche geeignete Seelsorger, das hieß vor allem geeignete Bischöfe, erhielt. Es ist davon gesprochen worden, daß die Pastoralregel mit Gregor von Nazianz' Apologie über seine Flucht und Johannens Chrysostomus' Schrift über das Priestertum zu einer Trilogie von pastoraltheologischen Entwürfen gehöre, die wir aus dem Altertum haben[24]. Gerhard Rau nannte sie eine Pastoralinstruktion[25]. Wenn in Gregor von Nazianz' und in Johannes Chrysostomus' Schrift das Anliegen der Erneuerung des Bischofsamtes im 4. Jh. zum Ausdruck kommt[26], dann darf man ein solches Anliegen auch Gregor d. Gr. zuschreiben[27]. Ein Blick in seine zahlreichen Briefe genügt, um

[22] S. Anm. 3.

[23] Des Hl. Kirchenlehrers Gregorius des Großen Pastoral-Regel, übers. und mit Anmerkungen versehen von Th. Kranzfelder (= BKV Ausgew. Schriften des Hl. Gregorius des Großen, Papstes und Kirchenlehrers, nach dem Urtexte übers. Bd. 1) (Kempten 1873) 535.

[24] Vgl. etwa PG 35, 406: „Opera de sacerdotio in suo quaeque genere egregia trias illa Patrum elaboravit." Zusammenfassend vgl. E. Stolz, Art. Pastoraltheologie, in: LThK[1] 7 (1935) 1023. Daneben weitere Belege in den Übersetzungen der einzelnen Werke (A. Naegele, BKV[2] etc.).

[25] G. Rau, Pastoraltheologie (München 1970) 35–43.

[26] H. Dörries, Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. Die Schrift De sacerdotio des Johannes Chrysostomos und ihre Vorlage, die Oratio de fuga sua des Gregor von Nazianz, in: B. Moeller–G. Ruhbach (Hg.), Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien (Tübingen 1973) 1–46.

[27] Judic (Anm. 4) 414f spricht von einem manuel d'instruction für den Bischof bei seiner Weihe. Vgl auch W. M. Gessel, Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen, in: M. Weitlauff – K. Hausberger (Hg.), Papsttum

diese Sorge für gute Bischöfe sogar als ein Hauptanliegen Gregors zu erkennen.

Im folgenden sollen vier Leitideen herausgegriffen werden, die für Gregor charakteristisch und für seine Pastoralregel grundlegend sind. Es sind dies Kapitel I, 5 über die Motivation zum Pastoralberuf, Kapitel II, 11, das überschrieben werden könnte, wie man die tägliche Überforderung aushält, ferner 3. eine kurze Untersuchung über den Umgang Gregors mit der Heiligen Schrift und schließlich 4. einige Bemerkungen zu den geistlichen Ständen bei Gregor.

2. Motivation zum Pastoralberuf (PR I, 5)

Bei seinen Bemerkungen über den Zugang zum Bischofsamt (qualiter veniat) hat er seiner Sorge Ausdruck gegeben, daß Ungeeignete abgewehrt werden müßten. Danach will er in Kapitel I, 5 umgekehrt Geeignete ermuntern, daß sie nicht etwa abgeschreckt wegbleiben. Er hat offensichtlich vor allem Klosterleute im Auge, die ihre Ruhe nicht opfern möchten. In diese Richtung ergeht ein eindringlicher Appell. Das Hirtenamt wird als eine lebenswichtige Sache für das geistige Leben der Menschen dargestellt, dem sich infolgedessen Geeignete nicht entziehen dürfen. Geeignetheit wird aus den vorzüglichen Tugendgaben erschlossen, welche da sind Reinheit durch Streben nach Keuschheit, Stärke durch Entsagung, Gerüstetsein durch die Lehrgabe, Demut in Geduld, Aufrechtheit durch Autorität, Güte durch Frömmigkeit und Entschlossenheit durch Gerechtigkeit[28]. Diese Güter könne man nicht für sich allein besitzen; wer dies wolle, der verliere sie. Noch weiter wird die Übernahme der Führungsaufgabe mit Joh 21, 15–17 motiviert. Sie ist ein Zeugnis der Liebe, weil der, der dem Herrn antwortet, daß er ihn liebe, den Auftrag erhält: Weide meine Schafe. Gregor steigert die Argumentation für eine Motivation aus Liebe noch mit dem kühnen Gedanken einer Leviratsehe für Christus. Die Übernahme der Seelsorgsaufgabe ist gleichsam der Eintritt in die Leviratsehe, so wie sie Deuteronomium 25, 5 geboten ist, um dem verstorbenen Bruder Christus Kinder zu erwecken. „Darum befiehlt Moses, daß der überlebende Bruder die Frau seines Bruders, der ohne Kinder stirbt, heirate und dem Namen seines Bruders Kinder zeuge; ..." Der verstorbene Bruder ist derjenige, der bei seiner Erscheinung nach der glorreichen Auferstehung sprach: „Gehet hin und verkündet es meinen Brüdern" (Mt 28, 10)! Er ist gewissermaßen ohne Kinder gestorben, weil er die Zahl seiner Auserwählten noch nicht vollgemacht

---

und Kirchenreform. Historische Beiträge, Festschr. für Gg. Schwaiger zum 65. Geburtstag (St. Ottilien 1990) 17–36.

[28] PL 77, 18C: qui studio castitatis mundi, abstinentiae robore validi, doctrinae dapibus referti, patientiae longanimitate humiles, auctoritatis fortitudine erecti, pietatis gratia benigni, iustitiae severitate districti sunt.

hatte. Dem überlebenden Bruder wird befohlen, dessen Frau zur Ehe zu nehmen, weil es sich in der Tat geziemt, daß die Sorge für die heilige Kirche dem auferlegt werde, der sie wohl zu regieren versteht"[29]. Aus der alttestamentlichen Bibelstelle bekommt Gregor auch den Mut gegen die Verweigerer eine Warnung auszusprechen. „... sollte er sich aber weigern, sie zu heiraten, dann soll die Frau ihm ins Angesicht speien, ein Verwandter soll ihm den Schuh von einem Fuße ziehen, und seine Wohnung soll das Haus des Barfüßers genannt werden" (vgl. Dtn 25, 7–10) ... „Wenn er sich weigert, speit ihm die Frau ins Angesicht; denn wem nicht daran gelegen ist, mit den empfangenen Gaben auch anderen zu helfen, dem macht die heilige Kirche seine Gaben zum Vorwurf und speit ihm gleichsam ins Angesicht. Der Schuh wird ihm von einem Fuße gezogen, sodaß sein Haus, das des Barfüßers genannt wird ... Wer aber nur an seinen eigenen Nutzen denkt und sich um andere nicht kümmert, der verliert gleichsam zu seiner Schande den Schuh von einem Fuße"[30]. In gleicher Gesinnung wie der, der eine Leviratsehe für Christus eingeht, hat Christus selbst den Schoß des Vaters verlassen, um vielen zu nützen, als er in unsere Mitte trat[31]. Der kühne Gedanke, daß die Übernahme der Seelsorgsaufgabe eine geistliche Leviratsehe für Christus ist, erhält seine volle Tiefe erst auf dem Hintergrund der Ehelosigkeit oder der versprochenen Enthaltsamkeit der Priester, an die Gregor sicher dabei auch gedacht hat. Wenn diese nämlich für sich selbst unverheiratet sind, werden sie umsomehr für den Bruder Christus und für das Himmelreich Kinder zeugen können.

3. Sich aufrichten aus der täglichen Überforderung

Der moderne Leser wird, konfrontiert mit den Anforderungen an das Leben der Seelsorger, wie sie bei Gregor stehen, einen Schauder bekommen vor den Überforderungen, die er dort findet. Auch Gregor fragte sich, wie das alles in rechter Weise erfüllt werden kann. Das ist das Thema des

[29] PL 77,19A–B: Hinc Moyses ait (Deuteron. XXV, 5), ut uxorem fratris sine filiis defuncti, superstes frater accipiat, atque ad nomen fratris filios gignat ... Frater quippe defunctus ille est, qui post resurrectionis gloriam apparens, dixit: Ite, dicite fratribus meis (Matth. XXVIII, 10). Qui quasi sine filiis obiit, quia adhuc electorum suorum numerum non implevit. Huius scilicet uxorem superstes frater sortiri praecipitur, quia dignum profecto est, ut cura sanctae Ecclesiae ei qui hanc bene regere praevalet imponatur.

[30] PL 77,19A–C: quam si accipere forte renuerit, huic in faciem mulier exspuat, unumque ei pedem propinquus discalciet, eiusque habitaculum domum discalceati vocet ... Cui nolenti in faciem mulier exspuit, quia quisquis ex muneribus quae perceperit prodesse aliis non curat, bonis quoque eius sancta Ecclesia exprobrans, ei quasi in faciem salivam iactat. Cui ex uno pede calceamentum tollitur, ut discalceati domus vocetur ... Qui vero suam cogitans utilitatem, proximorum negligit, quasi unius pedis calceamentum cum dedecore amittit.

[31] PL 77,19C: quando ipse summi Patris unigenitus, ut multis prodesset, de sinu Patris egressus est ad publicum nostrum (...?). Der Text ist in den Ausgaben unvollständig.

zusammenfassenden Kapitels 11 im 2. Teil, der das Leben des Seelsorgers behandelt (qualiter vivat). Und er meint, alles wird richtig gemacht, wenn täglich die Anweisungen der Heiligen Schrift, zu Gregors Zeit sagte man: der Heiligen Rede, meditiert werden[32]. Gregor dachte sicher an eine Meditation, die gemeinschaftliches Gebet und Gespräch einschloß. Durch solche Übung wird täglich die Kraft des Seelsorgeinteresses von den Schäden repariert, so meint er, die durch den menschlichen Umgang entstehen. Der Zug, der zum alten Leben zurückkehren will, wird wieder umgekehrt zu neuem Verlangen nach der geistlichen Heimat. Da das Herz bei den Menschenworten sich zerstreut und auseinanderfließt, da es geschlagen wird von den äußeren Tumulten und zusammenstürzt, kann es wieder auferstehen durch das Studium der göttlichen Anleitung[33]. Das tägliche Ausbessern (restaurare) des täglich eintretenden Schadens, das Erneuertwerden (renovari) aus dem täglichen Rückfall ins alte Leben und das Auferstehen aus dem täglichen Zusammenbruch, erfordert eine konsequente tägliche Anstrengung. Die Schrift selbst ist es, die das Rezept der täglichen Schriftbetrachtung nahelegt. Denn der Apostel fordert auf: „bis ich komme, widme dich der Lesung" (1 Tim 4, 13). Der Psalmist ruft aus: „Wie liebe ich dein Gesetz so sehr; den ganzen Tag ist es meine Betrachtung" (Ps 110, 97). Vor allem läßt Gregor sich beeindrucken durch das, was Mose über das Tragen der Bundeslade vorschreibt: die Tragestangen müßten durch die an den Seiten der Lade angebrachten Ringe gesteckt werden und dürften aus diesen Ringen niemals herausgezogen werden. Das ist ein Hinweis nicht nur auf die für einen Seelenhirten täglich nötige Schriftlesung, sondern auch auf die ständige Bereitschaft, „vom Eifer der heiligen Lesung nicht abzulassen ... in ihren Herzen immer die heiligen Worte betrachten ... jeden Augenblick lehren können, was Not tut"[34].

Vom Thema der täglich nötigen Erholung in der Lesung der Heiligen Schrift ist Gregor damit wieder zurückgekehrt zum Thema des unaufhörlichen Eingespanntseins und der ständigen Bereitschaft. Die tägliche Überforderung wie die tägliche Aufrichtung und das ununterbrochene Eingespanntsein bilden einen in der gläubigen Existenz des Seelsorgers verbundenen und geschlossenen Kreislauf. So wird die Seelsorgsaufgabe auch verstanden als ständige Bereitschaft zum Zeugnisgeben von der persönlichen Glaubenshoffnung, die einen beseelt. Er verweist hier auf 1 Petr 3, 15, auf

---

[32] PL 77, 48 C: Sed omne hoc rite a rectore agitur, si supernae formidinis et dilectionis spiritu afflatus, studiose quotidie sacri eloquii praecepta meditetur.

[33] PL 77, 48 C: ut in eo vim sollicitudinis, et erga coelestem vitam providae circumspectionis, quam humanae conversationis usus indesinenter destruit, divinae admonitionis verba restaurent; et qui ad vetustatem vitae per societatem saecularium ducitur, ad amorem semper spiritalis patriae compunctionis aspiratione renovetur. Valde namque inter humana verba cor defluit; cumque indubitanter constet quod externis occupationum tumultibus impulsum a semetipso corruat, studere incessabiliter debet, ut per eruditionis studium resurgat.

[34] PL 77, 50 A: a sacrae lectionis studio non recedant ... semper in suis cordibus eloquia sacra meditantes ... si quidquid necesse est, protinus docent. Zum Ganzen ebd 48 D–50 A.

ein Wort „des ersten Hirten der Kirche", wie er sagt, „an die übrigen Hirten": ‚Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der von euch Rechenschaft über die Hoffnung fordert, die ihr in euch habt'[35].

4. Der Umgang Gregors mit der Heiligen Schrift[36]

Von einem täglichen geistigen Aufnehmen der Schrift, das er Meditieren nannte, hing anscheinend für Gregor entscheidend die erfolgreiche Bewältigung der Seelsorgsaufgabe ab. Soviel dürfte aus dem oben Erwähnten feststehen. Die Seelsorgsaufgabe kann geradezu mit der Predigt (praedicatio) identifiziert werden. Diese ist natürlich Schriftauslegung. Im 3., dem bei weitem umfangreichsten Teil der Pastoralregel, in dem er die Aufgabe des Seelsorgers beschreiben wollte, tat er dies unter dem Stichwort: Wie er lehren soll (qualiter doceat). Es wird aber nicht eine Lehre, eine doctrina, gelehrt – der Begriff spielt kaum eine Rolle. Der Gegenstand der Lehre ist vielmehr die Ermahnung, die admonitio, wie eine einfache Durchsicht der Kapitelüberschriften des 3. Teils dartut. Der geistliche Erfahrungsgrund, aus dem diese admonitio kam, war das geistliche Kolloquium über die Heilige Schrift. Für uns wird das faßbar im Widmungsbrief seiner Moralia zu Hiob an Erzbischof Leander von Sevilla. Dort erinnert Gregor den Freund an die kleine Gemeinschaft in Konstantinopel, wo sie bei der Lektüre des Buches Hiob von Gregor eine Erklärung gewünscht hatten, die über die Worte in der geschichtlichen Bedeutung hinausführte zu dem höheren Sinn und wie dies einen moralischen Antrieb geben konnte. Er sollte nicht nur die wörtlich historischen Aussagen in den höheren Sinn übertragen, sondern auch den übertragenen Sinn zur moralischen Anwendung hinführen und die gewonnenen Erkenntnisse mit Schriftzeugnissen stützen und erklären[37]. Die Betrachtung der moralischen Anwendung wurde ihm oft das

---

[35] PL 77, 50A–B.

[36] Zu dem viel behandelten Thema zuletzt D. Wyrwa, Der persönliche Zugang in der Bibelauslegung Gregors des Großen, in: H. H. Schmid (Hg.), Sola Scriptura (Gütersloh 1991) 262–278. Er legt Wert darauf, daß Gregor nicht so sehr eine Dreiteilung und noch weniger eine Vierteilung des Schriftsinnes annimmt, „sondern die Zweiteilung das Fundamentale ist: Der historischen Ebene steht die geistige gegenüber" 262. Das Endzeitbewußtsein hält er bei Gregor für sehr wichtig, ebenso wie die Demut und die spirituelle Ausrichtung, wobei die Christologie, die Ekklesiologie und die Engellehre neben der Eschatologie „tragende Bezugsebenen" 276 gewesen seien.

[37] Moral. Ad Leandrum 1 (CCL 143, 2): inter eos ... per studiosae lectionis alloquium, cotidianae me aspiratio compunctionis animabat. Tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ispe meministi, ut librum beati Job exponere importuna me petitione compellerent et, prout veritas vires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut non solum verba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem, adhuc aliquid gravius adiungentes, ut intellecta quaeque testimoniis cingerem et prolata testimonia, si implicita fortasse viderentur interpositione superadditae expositionis enodarem.

Wichtigere, wie er gesteht[38]. Aber das hielt er von daher für gerechtfertigt, weil der, der von Gott redet, darauf achten muß, daß das moralische Leben der Zuhörer zu seinem Aufbau Unterweisung empfängt[39]. Der Ausleger der Heiligen Schrift muß wie ein Fluß sein, der von seinem Flußbett aus zuerst zu den angrenzenden Vertiefungen hinfließt und wenn er diese angefüllt hat, weiterströmt. So muß der Ausleger jede sich bietende Gelegenheit zum moralischen Aufbau seiner Zuhörer voll ausnützen und dann erst in seiner Erklärung weitergehen[40]. Gregor sprach öfter von einer dreifachen Auslegung und verglich sie einmal mit den Arbeiten an einem Hausbau. Der geschichtliche Sinn bietet die Fundamente, die typologische und allegorische Auslegung errichtet sozusagen das aufgehende Mauerwerk der Glaubensburg, und die Schönheit des rechten Lebens verleiht ihr den schönen Putz und Anstrich[41]. So streng meinte er aber den Vergleich mit dem Hausbau auch wieder nicht, denn die dreifache Auslegung ist auch einem Mahl in mehreren Gängen vergleichbar, bei dem ausgewählt werden kann, was schmeckt[42]. Als Regel nannte er auch, sich bei den Aussagen, die dem Verständnis offen liegen, nicht aufzuhalten, damit man zur Auslegung der dunklen Worte nicht zu spät komme. Das jeweils richtige und vorzuziehende Prinzip der Auslegung bestimmt sich vom Nutzen für die Adressaten her. Die Heilige Schrift ist einem Fluß vergleichbar, der gleichermaßen niedrig und tief ist, so, daß ein Lamm ebenso hindurchgehen, wie ein Elefant darin schwimmen kann[43]. Um sich der von der Rede her geforderten Sache anzupassen, muß die Auslegungsart ständig entsprechend gewechselt werden[44].

Es scheint angebracht, den Schriftgebrauch Gregors beispielshalber in zwei naheliegenden größeren Textzusammenhängen vorzustellen. Als erstes Beispiel diene das 1. Buch der Pastoralregel. Es geht ihm dort darum, wie oben gezeigt, Ungeeignete vom Pastoralberuf fernzuhalten und Geeignete, die zögern, zu ermuntern. Um Ungeeignete abzuhalten, legte es sich nahe, die Gottesrede bei Ezechiel 34 gegen die schlechten Hirten heranzuziehen, besonders den Vorwurf, daß sie sich selbst weiden, sich selbst trän-

---

[38] Ebd. Ad Leandrum 2 (CCL 143, 3): paulo diutius contemplationis latitudini ac moralitatis insudo.

[39] Ebd. CCL 143, 4.

[40] Ebd.

[41] Moral. Ad Leandrum 3 (CCL 143, 4): ... tripliciter indagamus. Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus.

[42] Ebd. CCL 143, 4.

[43] Moral. Ad Leandrum 4 (CCL 143, 6): Quasi quidam quippe est fluvius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet.

[44] Ebd. CCL 143, 6: Ut ergo uniuscuiusque loci opportunitas postulat, ita se per studium ordo expositionis immutat, quatenus tanto verius sensum divinae locutionis inveniat, quanto ut res quaeque exegerit, per causarum species alternat.

ken und beim Trinken auch noch mit ihren Füßen das Wasser verschmutzen, so daß nur verschmutztes Wasser für die Herde übrigbleibt (Ez 34, 18 f). Gregor benutzt in PR I, 2 diese Stelle für die Forderung, daß ein entsprechend gutes Leben des Predigers seiner guten Predigt vorangehen müsse[45]. Aus Joh 21, 16 leitet er ab, daß die Seelsorge ein Zeugnis der Liebe zum Herrn ist[46]. Aus 2 Kor 5, 14 f folgert er im Anschluß an Paulus an der gleichen Stelle, daß die Seelsorgsaufgabe ein Leben „für den" ist, „der für sie gestorben und auferstanden ist". Wenn er anschließend das Gebot der Schwagerehe aus Dtn 25, 5–10 heranzieht, um daraus die Verpflichtung zur Übernahme der Seelsorge anstelle des verstorbenen Bruders Christus zu folgern, der die Zahl seiner Auserwählten noch nicht voll gemacht habe, so gibt diese Stelle zu einer solchen Auslegung keinen Anlaß. Es ist Gregor, der hier die Auslegung im Sinn eines Typus auf das große Geschehen in Christus hin aufgreift. Gregor wird einfallsreich bei seiner Schriftauslegung, wenn ihm ein Anliegen am Herzen liegt, wie hier, wenn er Geeignete eindringlich zur Übernahme des Predigtdienstes mahnt. Dafür ist eine weitere Stelle aufschlußreich, nämlich PR III, 25. Auch in diesem Zusammenhang schreibt er einen eindrucksvollen Satz, der seine theologisch-spirituelle Einschätzung der Predigtaufgabe charakterisiert. „Selbst der Bräutigam" (d. h. Christus als Bräutigam der Kirche) „verlangt diese Stimme zu hören" (nämlich der Predigt des göttlichen Wortes), „denn in den Seelen seiner Auserwählten sehnt er sich nach der kirchlichen Predigt"[47]. Die kirchliche Predigt ist also Teil des verliebten Gesprächs zwischen Christus und der Kirche.

Kehren wir zurück zur Schriftverwendung im 1. Teil der PR. Zwei Beispiele von den Propheten des Alten Testamentes, Jes 6, 8 und Jer 1, 6, können als geschichtliche Beispiele ohne typologische oder allegorische Auslegung direkt für die Erläuterung der Situation des Predigers herangezogen werden, weil sie eben beispielhaft sind und in ähnlicher Weise sich die unterschiedliche Situation der beiden Propheten auch bei den Predigern zeigen kann[48]. In einem anderen Fall[49] muß eine Schriftstelle, 1 Tim 3, 1, erklärt werden, weil sie ausdrücklich zum Thema Stellung nimmt, insofern es dort heißt: „Wer das Amt eines Bischofs anstrebt, der strebt nach einer großen Aufgabe." Für die Frage, „wie derjenige nicht beschaffen sein darf, der das Hirtenamt übernimmt", lag es natürlich nahe, die Aufzählung der Hindernisse für den Priester- und Levitendienst aus Lev 21, 18–20 heranzu-

[45] PL 77, 15 C–16 B.

[46] PL 77, 18 C–19 C. Hier finden sich auch die beiden folgenden Auslegungen zu 2 Kor 5, 14 f und Dtn 25, 5–10.

[47] Quam videlicet vocem sponsus audire desiderat, quia ad praedicationem ejus per electorum suorum animas anhelat, PL 77, 97 C. Das Kapitel III, 25 in PL 77, 96 A–99 A.

[48] PL 77, 20 A–21 A. PR I, 7.

[49] PL 77, 21 A–C. PR I, 8.

ziehen[50]. Eine Verwendung war aber nur mit einer allegorischen Auslegung möglich. Gregor griff diese Gelegenheit sofort ausgiebig auf, um zu erklären, was im übertragenen Sinn Blindheit, Lahmheit, eine zu kleine oder zu große gekrümmte Nase, ein gebrochener Fuß oder eine gebrochene Hand, ein Höcker oder Triefäugigkeit, ein weißer Fleck im Auge oder Ausschlag oder Flechten am Leib oder ein Bruch, im übertragenen Sinn sei. Das ist ein charakteristisches Beispiel für die große Freude, die Gregor an der allegorischen Auslegung hatte. Das mußte gar nicht lange gerechtfertigt werden. Ein quippe oder ein enim genügt als Rechtfertigung. D.h. es ist klar und allen geläufig, daß die übertragene Bedeutung gesucht werden darf, ja gesucht werden muß. Das ist gerade auch die Aufgabe des Predigers.

Diese fünf Beispiele aus dem 1. Buch der Pastoralregel zeigen, wie Gregor ständig über den historischen Inhalt hinaus eine geistliche Botschaft in der Schrift suchte. In der vielfältigen Weise und auch unbekümmerten Vielfalt der Schriftverwendung wollte er Gottes Wort zu Gehör und ins Gespräch bringen. Allerdings war dabei vorausgesetzt, daß seine Zuhörer das verstehen und darin übereinstimmen konnten. Die Reflexion über die Aufgabe der Schriftauslegung und der Predigt durchzieht alle Werke Gregors, sogar auch die Briefe. Besonders viel dazu steht in seinen Ezechielhomilien[51]. Der Prophet Ezechiel war für Gregor ein Prototyp des Predigers. In der Auslegung dieses Propheten meditierte Gregor vor den Zuhörern auch seine Aufgabe als Prediger. Dies tat er besonders in den Homilien 9–12 des 1. Buches. In Homilie 10, 5 steht eine Stelle über den Nutzen der täglichen Schriftlesung. „Und weil unsere Schwachheit nicht in der Lage ist, die himmlischen Worte (als Speise) zu uns zu nehmen, gibt er selbst uns die Nahrung, der uns zur rechten Zeit das Maß des Weizens zumischt, insofern wir nämlich im heiligen Wort heute das verstehen, was wir am gestrigen Tag nicht wußten, morgen auch verstehen werden, was wir heute nicht wissen, und so durch die Gnade der göttlichen Zuteilung mit der täglichen Speise genährt werden“[52]. Diese Stelle über die tägliche Nahrung, die Gott gibt, zeigt die große Bedeutung der täglichen Schriftlesung und Schriftauslegung für ihn. Hier hat er seine Erfahrung aus dem Kloster, danach in der kleinen Gemeinschaft in Konstantinopel und schließlich im größeren Kreis im päpstlichen Palast in Rom fortgeführt.

Wie sehr er mitten in den Predigten zu Ezechiel darauf bedacht war, eine Belehrung über die Predigtaufgabe zu geben, zeigt sich in Hom. 11, 12. Er flicht ein, welche Ordnung der Rede und der Betrachtung beim

---

[50] PL 77, 23 D–26 C.PR I, 11.

[51] Auf einiges zur Schriftauslegung ist in der Einleitung zu diesen Homilien in der Ausgabe der SourcesChr 327, 16–18 und 28 f aufmerksam gemacht.

[52] SourcesChr 327, 387: Et quia ad capienda uerba caelestia idonea nostra infirmitas non est, ipse nos cibat, qui nobis in tempore mensuram tritici temperat, quatenus in sacro uerbo dum hodie intellegimus quod hesterno die nesciebamus, cras quoque comprehendamus quod hodie nescimus, per diuinae dispensationis gratiam cotidiano alimento nutriamur.

Prediger da sein muß[53]. Er muß sich immer fragen, quid, cui, quando, qualiter und quantum er reden muß. Mitten in der Ezechielerklärung führt er in acht Abschnitten weiter aus, was diese Regeln der Rhetorik auf die Predigt angewandt bedeuten.

Aufschlußreich für seinen Umgang mit der Schrift ist wiederum, wie er in Homilie 12 die Visionen und Auditionen und prophetischen Symbolhandlungen des Ezechiel ständig in eine Auslegung auf die Predigtaufgabe hin transponiert. So sagt er eingangs der 12. Homilie, daß Angaben von Zeit und Ort servata veritate historiae[54] etwas enthalten, was nicht ausdrücklich gesagt ist. Die Bemerkung z. B., daß es Winter war, deutet auf die Kälte der Herzen hin. Die Bemerkung, daß Mose herabstieg vom Berg, zeigt das geistige Darniederliegen der Menschen an. Wenn Jesus dagegen hinaufstieg auf den Berg, ist damit angedeutet, wie er hinaufführt zu Gott. Ständig wird auch die typologische Auslegung gesucht, d. h. wo ein Geschehen des ersten Bundes als Hinweis auf die großen Ereignisse des neuen Bundes verstanden werden kann, wird das ausgesprochen. Die Symbolhandlungen können sodann nicht nur allegorisch und typologisch, sondern müssen auch moralisch ausgelegt werden. Gelegentlich bringt Gregor auch mehrere Auslegungen hintereinander. In Homilie 12 scheint er dies geradezu zu Lehrzwecken zu tun. Der Prediger muß also wie der Prophet hinausgehen in die Ebene, um zum Volke zu sprechen. Dann muß er aber wieder in sein Haus einkehren, d. h. zu sich selber, wo der Heilige Geist wohnt, und darf nicht auf die nötige Erholung beim Geist Gottes vergessen und vor lauter Ruhmsüchtigkeit und Stolz draußen bleiben. An dieser Stelle Hom. 12, 11 fällt ihm ein, daß auch das Wort Jesu zu dem geheilten Gelähmten, nimm dein Bett und geh nach Hause (Mk 2, 11), hier zu verwenden wäre. Das Bett ist das Fleisch, auf dem der Mensch wie gelähmt gelegen war. Wenn er aber geheilt ist, soll er gern sein Bett, d. h. sein Fleisch tragen und es nach Hause bringen, d. h. dorthin, wo der Geist wohnt[55]. Nachdem er so dem Propheten Ezechiel bei allem gefolgt war, was er vom Geist geführt getan hatte, um es auf die Predigtaufgabe anzuwenden, kehrt er nochmal zur historischen Auslegung zurück und stellt fest, daß hier vorallem der Gehorsam des Propheten gegenüber Gott beachtet werden muß. Per verba historiae wird die Tugend des Gehorsams empfohlen. So gelangt er von dem historischen Ereignis der Schrift erneut zur moralischen Anwendung.

[53] SourcesCh 327, 464.
[54] SourcesCh 327, 492.
[55] SourcesCh 327, 502 f.

5. Die Seelsorger als kirchlicher Stand

Die Auffassung von der Seelsorgsaufgabe hängt natürlich auch ab von der Konzeption, die Gregor von den kirchlichen Ständen hatte. Dies scheint umsomehr der Fall zu sein und eindeutig in die Richtung einer Klerusvorherrschaft zu führen, weil die Bezeichnung rector geradezu ein anderer Name bei ihm für den Bischof war[56]. Es kann der Eindruck entstehen, daß eine Laienbeteiligung in der Seelsorge bei Gregor fehlt. Daß die Sache jedoch nicht sehr schnell entschieden werden kann, zeigt die Feststellung Paronettos, daß sich nicht die Spur eines paternalismo und giuridismo bei ihm finde[57]. Eine systematische Darstellung der Ständelehre hat Gregor nicht. Er äußerte sich zur Frage, wo er über seinen eigenen Weg redete, der ihn über eine conversio zum Mönchsstand und schließlich zum Diakonat und über seine Aufgabe als päpstlicher Nuntius zum Papstamt führte. Gregor schilderte seinen Weg im Stil der Confessiones des Augustinus in dem bereits zitierten Widmungsbrief an Erzbischof Leander von Sevilla zu den Hiobmeditationen. Er schrieb, daß er nach seiner conversio vom Weltleben den rettenden Hafen im Kloster fand[58]. Mit der Übernahme des kirchlichen Standes (ecclesiastici ordinis), d.h. des Altardienstes (altaris ministerium), wurde er wieder auf die rauhe See hinausgeworfen und mußte er als päpstlicher Apokrisiar wieder in einem weltlichen Palast wohnen. Nur die Gemeinschaft (consortium) mit einigen bei ihm einziehenden Mönchen erleichterte ihm dies. Schließlich, sagt er, wurde ihm noch die Last der Seelsorge (cura pastoralis) aufgelegt. Damit meinte er die Erhebung zum Papstamt in Rom. Die conversio zum Mönchsstand erbrachte die Voraussetzung, daß er ohne weiteres zum Diakonat und zum Bischofsamt erhoben werden konnte. Denn die conversio und das Leben im Mönchsstand beinhaltete auch jene continentia, d.h. geschlechtliche Enthaltsamkeit, die eine Zugangsvoraussetzung zum höheren Klerusamt war. Die Bedingung der continentia konnte nämlich auf dreifache Weise erfüllt werden. 1) Von Verheirateten durch ein Versprechen der Enthaltsamkeit von der Ehe und in der Ehe. 2) Von Unverheirateten durch eine conversio[59]. 3) Am sichersten war die Verpflichtung zur continentia durch den Eintritt ins Kloster erfüllt. Gregor war als Unverheirateter diesen Weg gegangen. Es gab aber natürlich z.Zt. Gregors auch Leute, die als Verheiratete zu Priestern und Bischö-

---

[56] Markus (Anm. 10) 137–146.

[57] V. Paronetto, Connotazione del „pastor" nell'opera di Gregorio Magno. Teoria e prassi, in: Benedictina (Roma) 31 (1984) 330–2.

[58] Moral. Ad Leandrum 1 (CCL 143,1 f).

[59] In diesem Sinn verlangten gallische Synoden eine Bewährung in der conversio über eine gewisse Zeit hin (z.B. von einem Jahr) vor der Zulassung zur Weihe. Ein Hauptpunkt der conversio war die geschlechtliche Enthaltsamkeit. C. Munier (Hg.), Concilia Galliae A.314–A.506 (CCL 148): Concilium Arausicanum (441) can 21 (22) ebd. 84. Concilium Arelatense Collectio canonica (442–506) can 43 (42) 122. Concilium Agathense (506) can 16 201.

fen geweiht wurden. Sie waren zur continentia verpflichtet und sollten beim Eintritt in den höheren Klerus ein dahingehendes Versprechen ablegen[60]. Hiermit sind wir schon zu den kirchlichen Ständen gekommen, wie sie sich bei Gregor darstellen. Die Bezeichnungen sind nicht immer gleichlautend. Es ist auch zu beachten, daß er sich meist im Zusammenhang mit der Seelsorgsaufgabe darüber äußerte. Seine Sicht der kirchlichen Stände ist deswegen nicht umfassend, sondern relativ von der Seelsorgsaufgabe her beschrieben. Öfter nennt er drei Stände: rectores, continentes und coniugati[61]. Mit den rectores sind die Bischöfe in ihrer Leitungsaufgabe benannt. Rector konnte er aber auch jemand nennen, der eine politische Führungsaufgabe hatte[62]. Daß das Wort rector als Selbstbezeichnung so vorherrscht, ist ein Anzeichen für den Zuwachs an weltlichen Aufgaben, den die Bischöfe und speziell Papst Gregor zu ihrer Zeit übernehmen mußten. Wenn er den geistlichen Charakter der kirchlichen Führungsaufgabe biblisch benennen wollte, dann sprach er vom pastor und wenn er dessen Aufgabe pastoral-technisch beschreiben wollte, dann sprach er vom praedicator. Ordo praedicatorum bzw. praedicantium war deswegen eine Gregor sehr geläufige Bezeichnung für die Bischöfe und Priester. Beachtenswert ist dabei, daß er seine Diakonsaufgabe nachdrücklich als ministerium altaris beschrieb. Und wenn er im Kreise seiner Freunde eifrig die Schrifterklärung betrieb, so war die theologische Rechtfertigung dafür wohl die, daß er sich als rector fühlte und die Schrifterklärung als Aufgabe des rector ansah. Praedicatio und cura pastoralis hat er seine Diakonsaufgabe nicht genannt. Umgekehrt fällt auf, daß er so wenig in seiner Weihe und statt dessen so ausschließlich in der Schriftmeditation seinen Halt suchte und die Priester- und Bischofsaufgabe in der Pastoralregel kaum als Priesterdienst, sondern fast ausschließlich als Predigtdienst beschrieb[63]. Bei der Lektüre der Kapitel 24 bis 35 des 3. Teils der Pastoralregel drängt sich der Eindruck auf, daß hier auch eine Hinführung zur continentia und zum geistlichen Stand, also sozusagen eine Klerusbildung, mit in seiner Absicht lag.

Was die ordines der rectores und praedicatores, der continentes und der coniugati unterschied, war in erster Linie die kirchliche Aufgabe, sowie die persönlich spirituelle Lebenswahl. Das war weit weg von dem, was man

[60] Gregor wollte durchsetzen, daß die Subdiakone vor ihrer Weihe, wenn sie verheiratet waren, ein Versprechen der zukünftigen Enthaltsamkeit ablegten, s. Brief an den Subdiakon Petrus (ep I, 42) CCL 140, 54. In konsequenter Fortsetzung forderte er für die Zulassung zum Bischofsamt, daß ein Laien-Kandidat zuerst Mönch oder Subdiakon werde, vgl. Brief an den Bischof Passivus (ep XII, 4) CCL 140A, 972. Gregor hatte seine eigene Konzeption von der Klerikerlaufbahn, s. A. Faivre, Naissance d'une hierarchie. Les premières étapes du cursus clérical (Paris 1977) 363f. Darin spielte auch das Versprechen der continentia für den Zugang zum höheren Klerikat eine entscheidende Rolle.

[61] Moral. XXXII, XX, 35 (CCL 143B, 1656). Homiliae in Hiezechihelem Prophetam II Hom. IV, 5f (CCL 142, 261–263). Markus (Anm. 10) 142.

[62] Markus (Anm. 10) 137.

[63] Gramaglia (Anm. 11).

ursprünglich im gesellschaftlichen und öffentlichen Leben unter ordines verstand[64]. Noch weiter weg von einer römischen und gesellschaftlichen Inhaltsgebung für ordines befand sich Gregor in einer anderen Stelle aus den Moralia. Gott fragte den Hiob, wer es regnen läßt, wenn der Boden hart wird und die Schollen zusammenkleben. Bei seiner Meditation fällt Gregor zu dieser Stelle etwas zu den zusammenklebenden Schollen ein, die man doch vielleicht noch etwas unterscheiden könne. Daß er auf die folgende etwas weithergeholt scheinende Bemerkung kam, zeigt sein Interesse an dem ausgesprochenen Gedanken. „Diese Schollen können wir aber doch vielleicht noch etwas mehr unterscheiden, wenn wir in der Kirche auf die Verschiedenheit der erworbenen Verdienste achten. Denn mittlerweilen ist etwas anderes die Aufgabe (ordo) der Prediger und etwas anderes die Aufgabe der Leitenden und etwas anderes die Aufgabe der Untergebenen, etwas anderes die Aufgabe der Verheirateten und etwas anderes die Aufgabe der Enthaltsamen, etwas anderes die Aufgabe der Büßenden und etwas anderes die Aufgabe der Jungfrauen. Auf der einen Erde ist also die verschiedene Form der Schollen unterschieden, wenn im einen Glauben, in der einen Liebe, die verschiedenen Verdienste derer sich zeigen, die gut handeln"[65]. An diesem Kommentar sind zwei Dinge bemerkenswert, die beide etwas wegführen von einer herkömmlichen hierarchischen Ständelehre. So läßt sich ordo hier kaum mit Stand übersetzen, sondern ist eher mit Aufgabe wiederzugeben. Außerdem wird auffällig der gemeinsame Grund betont im göttlichen Glauben und in der göttlichen Liebe, aus dem heraus sich die Aufgaben und Verdienste abzeichnen und unterscheiden. Wenn ihm diese Feststellung kein Anliegen gewesen wäre, wäre ihm dies bei der trockenen Stelle von dem harten Boden, in dem die Schollen zusammenkleben, nicht eingefallen. An was er aber hier erinnert, ist das biblisch paulinische Verständnis von Gemeinde und Charismen. Ordo heißt deswegen soviel wie Charisma, wenn man ihn vom gemeinsamen Grund des Glaubens und der Liebe Gottes her versteht, wie es nötig ist. Mit dem stimmt auch überein, daß das Ideal, oder sagen wir besser, das Beispiel des Christen für Gregor nicht der Mönch war. Eine starke Ideal- oder Beispielwirkung für den Bischof Gregor hatte der Prophet Ezechiel. Das alles umfassende Ideal und Beispiel des Christen war für ihn aber ein Mensch wie Hiob[66].

---

[64] P. VAN BENEDEN, Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313 (= SSL 38) (Louvain 1974) 4.

[65] Zu Hiob 38, 38 Moral. XXX, VI, 23 (CCL 143B, 1506): Quas tamen glebas si in Ecclesia ex diversitate meritorum attendimus, fortasse adhuc distinquere subtilius valemus. Nam dum alius est ordo praedicantium, alius auditorum; alius regentium, atque alius subditorum; alius coniugum, alius continentium; alius paenitentium, alius virginum; quasi ex una terra est diversa glebarum forma distincta, dum in una fide, in una caritate disparia demonstrantur bene operantium merita.

[66] CL. DAGENS, Saint Grégoire le Grand: Culture et experience chrétiennes (Paris 1977) 438.

Papstreisen ins Frankenreich

Von PIUS ENGELBERT

Als sich Papst Konstantin[1] – der einzige dieses Namens[2] – am 5. Oktober 710 in Porto bei Ostia mit einigen hohen Würdenträgern der römischen Kirche einschiffte, um nach Konstantinopel zu segeln, war dies für mehr als 1200 Jahre der letzte Besuch, den ein Papst in der Stadt am Bosporus machen sollte. Konstantin, ein Syrer, trat eine heikle Mission an[3]. Kaiser Justinian II., ein skrupelloser und blutbedeckter Machtpolitiker, drängte seit Jahren auf Anerkennung der Disziplinarbeschlüsse der Trullanischen Synode von 691/92 (der sogenannten Quinisexta), die für Rom allerdings unannehmbar waren[4]. Justinian hatte versucht, den widerstrebenden Papst Sergius gefangenzunehmen, was wegen der wütenden Proteste der römischen Bevölkerung mißlang[5]. Wenige Jahre später verweigerte Johannes VII. die Unterschrift unter die Beschlüsse des Konzils, setzte sich aber dem Tadel der Eiferer aus, die Artikel nicht verdammt zu haben[6]. An Papst Konstantin erging die Aufforderung des Kaisers, der gerade ein furchtbares

---

[1] Abgekürzt zitierte Werke:

BM² = JOHANN FRIEDRICH BÖHMER, ENGELBERT MÜHLBACHER, JOHANN LECHNER u. a., Regesta Imperii I: Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 701–918 (Hildesheim 1966).

CH = Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840), hg. von PETER GODMAN, ROGER COLLINS (Oxford 1990).

JE = PHILIPP JAFFÉ, Regesta Pontificum Romanorum, ²I (Leipzig 1885).

LP = LOUIS DUCHESNE, Le Liber Pontificalis, I–III (Paris 1950–1957).

Weitere Abkürzungen (im LThK² nicht aufgeführt):

ADipl = Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde I (Köln u. a. 1955) ff.

WestfZs = Westfälische Zeitschrift 87 (Münster 1931) ff.

RhV = Rheinische Vierteljahresblätter 1 (1931) ff.

FMSt = Frühmittelalterliche Studien 1 (Berlin 1967) ff.

[2] Ein anderer dieses Namens war Gegenpapst (767–768), der sich vergeblich um die Unterstützung König Pippins bemühte. Vgl. Vita Stephani III: LP I 468–472. 475 f. Codex Carolinus Nr. 98 u. 99: hg. von WILHELM GUNDLACH, MGH Epp III (Berlin 1892) 649–653.

[3] Die Vita Konstantins: LP I 389–395. ERICH CASPAR, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, II (Tübingen 1933) 638–643. JEAN-MARIE SANSTERRE, Le pape Constantin Ier (708–715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos: AHP 22 (1984) 7–29.

[4] J. M. HUSSEY, The Orthodox Church in the Byzantine Empire (Oxford 1986) 24–29.

[5] Vita Sergii: LP I 372–374.

[6] Vita Iohannis VII: LP I 385 f.

Strafgericht über Ravenna verhängt hatte, sich in Konstantinopel einzufinden[7]. Es gehörte Mut dazu, der Aufforderung nachzukommen. Über Neapel segelte der Papst nach Sizilien, von dort an die italienische Südküste nach Otranto, wo er überwinterte. Dort erreichte ihn auch das kaiserliche Geleitschreiben, das ihm auf den Stationen seiner Reise einen kaisergleichen Empfang sichern sollte[8]. Im nächsten Frühjahr setzte Konstantin die Reise fort. Unterwegs begrüßt durch den Flottenadmiral Theophilos, wurde der Papst am siebten Meilenstein vor der Hauptstadt im Namen des abwesenden Kaisers von dessen Sohn und Mitkaiser, dem sechsjährigen Tiberius, dem Patriarchen Kyros sowie Hofstaat und Klerus feierlich empfangen. Der Papst, hoch zu Roß, das Haupt bedeckt mit dem Camelaucum, „wie er es in Rom zu tun pflegte", wurde zum Palast der Placidia geleitet, wo er während seines Besuches wohnte. Das Treffen mit Justinian kam in Nikomedia zustande. Justinian erwies dem Papst die höchste zeremonielle Begrüßung, die kniefällige Proskynesis mit Fußkuß, worauf sich beide vor den Augen des zahlreich versammelten Volkes umarmten[9]. Am nächsten Sonntag zelebrierte der Papst eine Messe, in welcher der Kaiser die Kommunion empfing. Alles war eitel Sonnenschein. Die offizielle Papstgeschichte, der *Liber Pontificalis,* verschweigt die harten Verhandlungen, die Papst und Kaiser miteinander führten. Doch wissen wir, daß der künftige Papst Gregor II., der als Diakon dabei war, eine für Rom annehmbare Deutung der Quinisexta-Beschlüsse erreichte, die der Papst dann auch annahm[10]. Justinian war großzügig genug, sich mit einer kaiserlichen Bestätigung des päpstlichen Primats zu bedanken. Am 24. Oktober 711 war der Papst wieder in Rom, von einer begeisterten Menge begrüßt.

Die Reise des Papstes Konstantin nach Byzanz ist nicht nur Symbol eines zu Ende gehenden, an Reibungen reichen Zusammenspiels von Papsttum und oströmischen Kaisertum, sie ist auch in den Einzelheiten ihres Verlaufs prägend für spätere Papstreisen geworden, die untereinander seit langem nicht mehr verglichen worden sind.

Als Papst Pius VI. im Februar 1782 zu seinem „Viaggio apostolico" nach Wien aufbrach, um im persönlichen Gespräch Kaiser Joseph II. zu bewegen, seine radikalen Staatskirchengesetze zu mildern, griff der junge protestantische Geschichtsschreiber Johannes von Müller zur Feder, um, angeregt von diesem Ereignis, in einer kleinen Schrift die „Reisen der Päpste" zu behandeln[11]. Müller, der sich gerade erst von der kirchenkritischen Aufklä-

---

[7] Franz Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. 1. Teil: Regesten von 565–1025 (München – Berlin 1924) Nr. 266. Agnellus, Liber Pontificalis ecclesiąe Ravenatis 137–138: MGH SS rer. Lang. (Hannover 1878) 368–369.

[8] Dölger, Regesten (Anm. 7) Nr. 267.

[9] Zum Zeremoniell vgl. Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1938) 84–94.

[10] Vita Gregorii II: LP I 396.

[11] Johann von Müller, Kleine historische Schriften (Sämmtliche Werke, hg. von

rung abgewandt hatte, wollte mit seiner Monographie das Papsttum als Gegengewicht gegenüber dem Anspruch des absoluten Staates darstellen[12]. Müller hat neun Szenen aus der Papstgeschichte herausgegriffen, die zeigen sollten, wie die Macht des Geistes die Gewalt der Waffen in die Schranken weist. Seine knappe Schilderung erstreckt sich von der Begegnung Leos I. mit Attila in Mantua (452) bis zur Reise Innocenz' IV. nach Lyon auf der Flucht vor Friedrich II. (1244). Eigenartigerweise sind seit der Monographie Müllers die Reisen der Päpste im Mittelalter nicht wieder zum Gegenstand einer eigenen Studie gemacht worden. Im folgenden soll versucht werden, einen Teilaspekt des Themas, die Reisen der Päpste ins Frankenreich, in den Blick zu bekommen[13]. Das bei derartigen Begegnungen übliche Protokoll kann uns über den Sinn dieser Reisen wenig sagen, weil es – wie bei heutigen Staatsbesuchen – vor allem den Schein wahrt. Der tatsächliche Wert einer solchen Reise kann hingegen bemessen werden, wenn man auf ihren Anlaß und auf die erzielten Ergebnisse achtet. Nehmen wir als Rahmen der Darstellung das Fränkische Reich unter den Karolingern mit Einschluß der Nachfolgestaaten unter Herrschern aus karolingischem Haus, kommen wir auf sechs Papstreisen. Nicht alle haben das gleiche Gewicht. Die wichtigste von allen ist zweifellos die erste, eine Reise, die mehr ist als nur ein unübersehbares Zeichen für die Hinwendung des Papsttums zu den Franken; sie war die Reise, die den Bund der Karolinger mit dem Papsttum besiegelte und die Geburt des Kirchenstaates einleitete.

1. Die Reise Papst Stephans II. zu König Pippin 753–754

Der Anlaß der Reise war die Bedrohung Roms und der Unabhängigkeit des Papsttums durch das Langobardenreich. Seit ihrem Einfall in die Appeninenhalbinsel in der zweiten Hälte des 6. Jahrhunderts waren die Langobarden ein Element ständiger Unruhe. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts versuchte König Liutprand, klug, kühn und fromm zugleich, das Versagen der byzantinischen Militärpräsenz in Norditalien für das Langobardenreich auszunutzen. Die Langobarden sollten die neue Ordnungsmacht in Italien werden. Die beiden noch unabhängigen langobardischen Fürstentümer von Spoleto und Benevent waren ebenso im Visier Liutprands wie das byzantinische Verwaltungszentrum Ravenna mit seinem Umland. Was er mit Rom vorhatte, ist unklar. Man muß sich immer einmal wieder daran

Johann Georg Müller, 8. Theil), (²Stuttgart – Tübingen 1822) 21–60. Zur Reise selbst: Elisabeth Kovács, Der Pabst in Teutschland. Die Reise Pius VI. im Jahre 1782 (Wien 1983).

[12] Karl Schib, Johannes von Müller (1752–1809) (Schaffhausen – Konstanz 1967) 386f.

[13] Die Skizze von Agostino Paravicini Bogliani, Der Papst auf Reisen im Mittelalter, in: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes, hg. von Detlef Altenburg u.a. (Sigmaringen 1991) 501–514 beschäftigt sich nur mit dem Spätmittelalter, vor allem mit dem 13. Jh.

erinnern, daß die Quellen, die uns über das späte Langobardenreich und über dessen Beziehungen zu Rom berichten, allesamt von Feinden der Langobarden stammen oder jedenfalls doch nicht die Dinge aus der Sicht Pavias darstellen[14].

Mit dem fränkischen Hausmeier Karl Martell schloß Liutprand ein Bündnis, das mehr war als Zweckpolitik. Karl Martell schickte 737 seinen Sohn Pippin zu Liutprand, um ihn von diesem adoptieren zu lassen[15]. Als Adoptivsohn des Langobardenherrschers wurde Pippin ein Königssohn, und das gab seinem Vater Karl Martell und ihm selbst in der heiklen Ablösung des unfähigen Merowingergeschlechts ein ungeahntes, zu wenig bedachtes Gewicht.

Der Traum der Langobarden war ein einheitliches, langobardisches Italien. Dazu gehörte aber, daß Ravenna erobert wurde, der Sitz des byzantinischen Vizekönigs von Italien mit dem Titel eines Exarchen, dazu gehörte auch die Einnahme von Rom. Die Langobarden mußten bald erkennen, daß das eigentliche Hindernis für die Einigung Italiens nicht die schwachen Byzantiner waren, sondern die Päpste. Rom gehörte zwar mitsamt seiner Region, dem sogenannten Dukat von Rom, unbestritten zum byzantinischen Reich, aber die Bindungen hatten sich gelockert. Nicht zuletzt die bilderfeindliche Politik der Kaiser sollte die Entfremdung im 8. Jahrhundert vorantreiben. In den dreißiger Jahren des Jahrhunderts verstärkte Luitprand seinen Druck auf Ravenna und Rom, was Papst Gregor III. zu dem ungewöhnlichen Schritt veranlaßte, den fränkischen Hausmeier Karl Martell um Hilfe gegen die räuberischen Langobarden zu bitten. Doch dieser dachte nicht daran, seine Freundschaft mit Liutprand, der ihm gerade in der Provence gegen die Sarazenen geholfen hatte, um eines italienischen Abenteuers willen aufs Spiel zu setzen[16]. Dem Nachfolger Gregors, Zacharias, dem letzten Griechen auf dem Papstthron, einem geschmeidigeren Politiker als Gregor, kam Liutprand mit erheblichen Konzessionen entgegen[17]. Zacharias versprach sich mit Recht von persönlichen Verhandlungen mit dem Langobardenkönig mehr als von einem Gesandtenaustausch; dieser wiederum war einer Begegnung nicht abgeneigt. Das Treffen kam im

---

[14] Jörg Jarnut, Geschichte der Langobarden (Stuttgart 1982) 80–87. Wilfried Menghin, Die Langobarden. Archäologie und Geschichte (Stuttgart 1985) 192–198. Jan T. Hallenbeck, Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century (= Transaction of the American Philosophical Society 72,4) (Philadelphia 1982) hat versucht, den Konflikt aus der Sicht Pavias zu beschreiben, sieht aber die Motive der Langobardenherrscher in zu günstigem Licht.

[15] Paulus Diaconus, Historia Langobardorum VI, 53: MGH 55 rer. Lang. (1878) 183. Jarnut (Anm. 13) 94f. Arnold Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15) (Berlin – New York 1984) 120.

[16] Cod. Carol. Nr. 1 u. 2: MGH Epp III. 476–479. Fredegarii Chronica, Continuationes 21–22: hg. von Bruno Krusch, MGH SS rer. Merov. II (Hannover 1888) 178f.

[17] Vita Zacharia: LP I 426–431. Vgl. Paolo Delogu, Il regno longobardo (= Storia d'Italia, hg. von Giuseppe Galasso, I) (Turin 1980) 145–163.

Februar 742 in der Nähe der kleinen umbrischen Stadt Terni zustande, wo der König auf dem Rückweg von einer Strafexpedition ins Beneventanische sein Quartier aufgeschlagen hatte. Der Papstbiograph schildert uns die Begegnung mit einer solchen Fülle von Einzelheiten, daß er selbst oder sein Gewährsmann dabei gewesen sein muß. Liutprand empfing Zacharias mit ähnlichen protokollarischen Ehren, wie wenige Jahrzehnte vorher Kaiser Justinian II. Papst Konstantin. Sobald der Papst in Orte langobardisches Gebiet betreten hatte, geleitete ihn ein Sondergesandter des Königs nach Narni, das an der Strecke nach Terni liegt. Hier wartete bereits eine hochrangige militärische Abordnung auf den Besucher aus Rom und brachte ihn zur Valentinsbasilika bei Terni. Vor der Kirche wartete der König mit seinem Hofstaat und dem Heer auf den Papst. Nach einem Gebet und der Begrüßung in der Kirche begleitete der König seinen Gast noch ein Stück weit zu dessen Zelt. Erst am nächsten Tag, einem Samstag, begannen die Verhandlungen zwischen König und Papst. Zacharias erreichte mehr als er erhofft hatte. Nicht nur die vier Kastelle Ameria, Orte, Bomarzo und Bieda, die den Zugang nach Rom im Norden kontrollierten, gab Liutprand zurück; auch Güter in der Sabina und in der Gegend von Ancona an der Adria, die schon dreißig Jahre langobardisch waren, wurden dem hl. Petrus erstattet. Mehr noch: Liutprand versprach dem Dukat von Rom einen zwanzigjährigen Waffenstillstand. Am Sonntag weihte der Papst in der Valentinsbasilika in Gegenwart des Königs und seiner Amtsträger einen Bischof, wobei viele Langobarden zu Tränen gerührt waren. Zum Festmahl nach dem Gottesdienst lud der Papst ein. Der König soll danach gut gelaunt gesagt haben, „daß er sich nicht erinnere, jemals so viel gegessen zu haben[18]." Grimmig bemerkt allerdings Gregorovius dazu: „Jeder Bissen, welchen Liutprand an der päpstlichen Tafel verzehrte, kostete ein Stück Land[19]." Am nächsten Tag kehrte Zacharias, begleitet von hohen langobardischen Würdenträgern, darunter Herzog Agiprand von Chiusi, dem Neffen des Königs, nach Rom zurück. Die Route führte über Ameria, Orte, Bomarzo und Bieda, jene Kastelle also, deren Rückgabe der Anlaß der Papstreise gewesen war, und die ihm nun ordnungsgemäß übergeben wurden. Der Papst konnte mit dem Erfolg der Reise hoch zufrieden sein. Für Liutprand zahlte sich jedoch das Entgegenkommen nicht aus. Schon ein Jahr später kam es zu erneuten Spannungen zwischen Pavia und Rom. Anlaß war die Belagerung Ravennas durch den König. Der bedrängte Exarch Eutychius wandte sich mit einem Hilfegesuch an den Papst. Der hielt die Sache für wichtig genug, sich selbst für sie am Königshof in Pavia einzusetzen. Der Empfang am 29. Juni 743 war entschieden frostiger als im Jahr zuvor. Denn nicht dazu hatte Liutprand dem Papst Frieden angeboten,

[18] Vita Zachariae: LP I 428.

[19] Ferdinand Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 4. Buch, 2. Kap.: hg. von Waldemar Kampf, I (München 1978) 357.

daß dieser ihm seine Pläne im Exarchat störte. Aber am Ende gab auch diesmal der König nach: Ravenna blieb kaiserlich und die „respublica" des Papstes, das „Herrschaftsgebiet des hl. Petrus", erhielt sogar zwei Drittel des Gebietes von Cesena „zurück", wie der Papstbiograph schreibt[20]. Womit das Papsttum Rechte in der Pentapolis geltend machte, ist unerfindlich. Doch tritt bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal an den Tag, daß Zacharias an mehr dachte als nur an wirtschaftliche Besitzstandwahrung des Patrimoniums Petri. Die Begegnung von Pavia im Juni 743 zeigt vielmehr, daß das Papsttum bereit war, die Aufgaben des Exarchats in Italien mitzuübernehmen. Damit aber stieß es unweigerlich mit dem alten Ziel langobardischer Politik zusammen, ein einheitliches, geographisch abgerundetes Langobardenreich von Friaul bis nach Benevent zu begründen. Ist der alte Liutprand dem offenbar geschickt verhandelnden Zacharias auf den Leim gegangen? Es scheint, daß der persönlich sehr fromme König Zeit seines Lebens nicht aus dem tiefen Konflikt herausfand zwischen den kriegerischen Erwartungen seines Volkes und der Ehrfurcht vor dem Nachfolger Petri.

König Liutprand starb Anfang 744. Nach dem kurzen Intermezzo Hildeprants, eines Neffen Liutprands, kam noch im selben Jahr Ratchis, Herzog von Friaul, an die Macht, der – verheiratet mit einer vornehmen Stadtrömerin – eine ausgesprochen romfreundliche Haltung einnahm. Gerade dies wurde ihm zum Verhängnis. 749 mußte er abdanken und wurde Mönch in Montecassino. Der neue König, Aistulf, der durch den Putsch der antirömisch gesinnten Opposition zur Regierung kam, gab der langobardischen Politik unverzüglich eine neue Richtung. Der Druck auf die Nachbarn in Italien nahm zu. Es war unverkennbar, daß Aistulf an eine Ausdehnung und Abrundung des langobardischen Königreiches dachte. 751 konnte er Ravenna einnehmen und die Pentapolis mit Cesena als Mittelpunkt dazu. In Spoleto setzte er nach dem Tod des Herzogs Lupo keinen Nachfolger mehr ein, sondern übernahm selbst die Regierung. In Benevent war auf die unbedingte Loyalität der Regentin Scauniperga Verlaß. Der größte Teil Italiens stand damit unter der Kontrolle Aistulfs. Die Byzantiner hielten im Süden neben Sizilien nur noch Apulien, Kalabrien und die Enklave von Neapel, im Norden war außer Venezien und Istrien alles verloren. Als nächster Dominostein mußte der Dukat von Rom fallen. Dennoch war für den Augenblick keine Gefahr. Aistulf machte keine Anstalten, in den römischen Dukat einzufallen, aber auch Zacharias hielt sich in seinen letzten beiden Jahren auffallend zurück, vielleicht weil er erkannte, daß ihm keine andere Wahl blieb.

Das sollte sich rasch ändern unter dem neuen Papst Stephan II. (752–757), einem gebürtigen Römer, der sogleich Verhandlungen mit dem Langobardenkönig aufnahm, der auch zu einem Stillhalteabkommen bereit

[20] Vita Zachariae: LP I 431.

schien. Aber schon vier Monate später verlangte er, ungeduldig geworden, die Zahlung eines Goldsolidus als Jahrestribut von jedem Bewohner des Dukats und darüber hinaus die Anerkennung der langobardischen Oberhoheit. Der päpstliche Protest am Hof von Ravenna, wo Aistulf mittlerweile ostentativ residierte, ausgerechnet von zwei Äbten aus dem Herzogtum Benevent, Atto von San Vincenzo am Volturno und Optatus von Montecassino, vorgetragen, wurde empört zurückgewiesen[21]. Auch eine zweite Gesandtschaft mit dem aus Konstantinopel über Rom angereisten Silentiarius Johannes erreichte nichts. In dieser für die politische Bewegungsfreiheit und die ökonomische Unabhängigkeit des Papsttums äußerst bedrohlichen Lage wandte sich Stephan an Kaiser Konstantin V. mit der Bitte um eine Militärintervention in Italien. Als deutlich wurde, daß von Byzanz Hilfe für das sich in Ängsten steigernde Rom nicht zu erwarten war, wiederholte Stephan II. den Schritt, den vor 14 Jahren schon einmal einer seiner Vorgänger getan hatte: Er wandte sich an die Franken. Er gab einem in den Norden heimkehrenden Pilger eine Botschaft an König Pippin mit, daß dieser ihn doch ins Frankenreich einlade[22].

Die Lage stellte sich für die Franken 753 anders dar als noch vor 14 Jahren. Pippin war dem Papsttum zu Dank verpflichtet. Im Jahre 750 hatte ihn Zacharias moralisch unterstützt, als der Karolinger den Schritt wagte, die von mythischer Aura umgebene Merowingerdynastie abzusetzen. Im fränkischen Reich war durch die Tätigkeit des Bonifatius und anderer Angelsachsen die alte Petrusverehrung neu belebt worden[23], Pippin selbst hatte wenig Anlaß, Aistulf, den Feind seines Adoptivvaters Luitprand[24], zu schonen, zumal Aistulf ungeschickterweise auf die innerfränkische Opposition gesetzt hatte. Pippin beantwortete die Anfrage des Papstes umgehend durch seinen Sondergesandten Abt Droctegang von Jumièges mit einer Einladung[25]. Als Anfang Oktober 753 Bischof Chrodegang von Metz und Herzog Autchar nach Rom kamen, um den Papst ins Frankenreich zu geleiten[26], trafen sie dort den uns schon bekannten kaiserlichen Silentiar Johannes an, der gerade aus Konstantinopel zurückgekehrt war. Er über-

---

[21] Vita Stephani II: LP I 441. Chronicon Vulturnense, hg. von Vincenzo Federici, Bd. 1 (= Fonti per la storia d'Italia) (Rom 1925) 166.

[22] Vita Stephani II: LP I 444.

[23] Mir scheint, daß der Anteil der Angelsachsen am Petruskult des 8. Jhs. heute zu sehr unterbewertet wird. Zum Forschungsstand: Horst Fuhrmann, Das Papsttum und das kirchliche Leben im Frankenreich, in: Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare, (= Settimane di studio del Centro di studi sull'alto medioevo XXVII) (Spoleto 1981) 419–456, hier 422ff.

[24] Paulus Diaconus, Hist. Langob. VI 51: MGH SS rer. Lang. (Hannover 1878) 182f.

[25] Zu Droctegang vgl. Pius Engelbert, Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda (= Veröffentlichungen der Histor. Kommission für Hessen u. Waldeck 29) (Marburg 1968) 102.

[26] Vita Stephani II: LP I 445. Der dux Autcharius ist vielleicht identisch mit dem gleichnamigen Gründer von Kloster Tegernsee; vgl. Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (²Darmstadt 1988) 375.

brachte dem Papst den kaiserlichen Auftrag, persönlich beim Langobardenkönig wegen der Rückgabe Ravennas und der Pentapolis vorstellig zu werden[27]. Stephan selbst hatte längst die Hoffnung auf Hilfe aus Byzanz aufgegeben, der Kaiser wiederum scheint sich über die völlig veränderte Lage in Italien nicht im klaren gewesen zu sein. Immerhin tat der Papst sein Möglichstes. Nach seinem Aufbruch aus Rom am 14. Oktober 753, begleitet von kirchlichen Würdenträgern und römischen Adligen, suchte er mitsamt der fränkischen Gesandtschaft, die ihn über die Alpen geleiten sollte, zuerst König Aistulf in dessen Hauptstadt Pavia auf. Die Ablehnung der byzantinischen Forderung war gewiß, aber würde Aistulf auch die Weiterreise verhindern, deren Beweggründe ihm nicht verborgen blieben? Er wagte es nicht! So trat Stephan am 15. November, nach dem Abbruch der Verhandlungen mit dem Langobardenkönig, in ziemlicher Eile – vielleicht in Angst vor einem Sinneswandel des Königs – mit einem kleinen Gefolge hoher römischer Geistlicher und Laienbeamten die Fortsetzung der Reise an[28]. Die Grenze zum Frankenreich überschritt er, als er den schon im römischen Altertum benutzten Alpenpaß des Jupiterbergs, des Großen St. Bernhard, erstieg, wo seit dem 11. Jahrhundert das bekannte Hospiz der Augustinerchorherren liegt. Hinter dem Paß, dem Lauf der Rhône folgend, erreichte die Karawane, erschöpft von Kälte und Schnee, von den reißenden Strömen und „abscheulichen Bergen" *(atrocissimis montibus)*[29], das uralte Kloster Agaunum, das heute unter dem Namen St-Maurice als Kanonikerstift weiterlebt. Hier begrüßten den Papst im Namen Pippins zwei hohe fränkische Würdenträger, der Abt Fulrad von St-Denis und Herzog Rothard, und geleiteten den hohen Gast und seine Gefolge nach Ponthion, südöstlich von Châlons-sur-Marne, wo in der dortigen Pfalz die Begegnung zwischen dem Papst und dem Frankenherrscher stattfinden sollte. Auf dem Wege dorthin kam dem Papst der Königssohn Karl entgegen, damals wohl erst sechs Jahre alt, und schloß sich mit seinem Gefolge dem Zug an.

Die Begegnung mit dem fränkischen König verlief in protokollarisch wohlüberlegter Weise, deren Einzelheiten vermutlich schon in St-Maurice zwischen dem Papst und den Gesandten Pippins abgesprochen worden waren. Die Herkunft aus dem byzantinischen Hofzeremoniell ist unverkennbar, so fremd dies den Franken auch vorkommen mochte. Pippin ritt mit seiner Familie dem Papst etwa 5 km entgegen, stieg beim Anblick des römischen Bischofs vom Pferd, warf sich vor dem Papst zu Boden *(terrae prostratus)* und lief dann „wie ein Stallknecht" *(vice stratoris)* eine Strecke

[27] Vita Stephani II: LP I 445. Pauli continuatio tertia 32: MGH SS rer. Lang. 209.

[28] Ludwig Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin (Leipzig 1871) 115–164. Erich Caspar, Pippin und die römische Kirche: Kritische Untersuchungen zum fränkisch-päpstlichen Bunde im VIII. Jahrhundert (Berlin 1914). Auch, wenn man heute hin und wieder diesen Meistern widersprechen muß, kommt man nicht ohne sie aus.

[29] Cod. Carol. Nr. 7: MGH Epp III, 491.

weit neben dem reitenden Papst her. Es ist der Stratordienst, den hier zum ersten Mal ein Herrscher einem Papst erweist. Der Brauch stammt aus Byzanz, wo bei festlichen Anlässen Patrizier dem Kaiser das Pferd führten. Er war aber auch schon seit längerem in Rom als kaiserähnliche Ehrung für den Papst üblich. Wenn er an hohen Feiertagen von St. Peter zum Lateran ritt, gingen *stratores laici,* gewiß keine gewöhnlichen Stallknechte, rechts und links vom Pferd des Papstes und führten es[30]. Im abendländischen Mittelalter gehörte der Stratordienst zum Ritus der Kaiserkrönung. Ganz unumstritten war er nie, wie uns das Aufbegehren Friedrich Barbarossas verrät, da er als politische Unterordnung des Kaisers unter den Papst verstanden werden konnte. Das letzte Mal wurde diese Zeremonie – wenn auch nur noch in schamhaft verhüllter Andeutung – bei der Krönung Karls V. in Bologna 1530 geübt[31].

Unter geistlichen Lobgesängen wurde Papst Stephan von Pippin ins Innere der Pfalz geleitet. Es war der 6. Januar 754. Von einer Messe am Epiphanietag in Ponthion ist in den Quellen nicht die Rede. Der *Liber Pontificalis,* dem wir die bisher genannten Einzelheiten vor allem verdanken, berichtet nur, daß der Papst in der Kapelle der Pfalz den allerchristlichsten König *(christianissimum regem)* unter Tränen bat, sich der Sache des hl. Petrus und der *respublica Romanorum* anzunehmen. Die sogenannten Älteren Metzer Annalen wollen wissen, daß der Papst am Tag nach seiner Ankunft zusammen mit seinem Klerus in härenem Gewand, mit Asche auf dem Haupt, auf dem Boden liegend, Pippin seine Bitte um Hilfe vorgetragen habe. Nicht eher habe er aufstehen wollen, bis der König, seine Söhne und seine Großen ihm zum Zeichen ihrer Hilfsbereitschaft die Hand gereicht und ihn aufgerichtet hätten[32]. Der Bericht ist in seiner Tendenz durchsichtig; er zeigt den Papst so, wie man ihn in der Glanzzeit Karls des Großen um 805 gern gesehen hat: zu Füßen des mächtigen Frankenherrschers[33]. Darum muß das Berichtete aber noch nicht falsch sein; wenn das Papstbuch die Szene verschweigt, braucht man nicht lange zu suchen, warum. Unbestritten zuverlässig ist dagegen eine andere Notiz der ältesten fränkischen Quellen, wonach der Papst dem König und seinen Großen reiche Geschenke mitgebracht habe: Geschenke gehörten zum Ritual von Herrscherbegegnungen[34].

---

[30] Ordo Romanus I, 7–11: ed. Michel Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge II: Les textes (Ordines I–XIII) (Spicilegium Sacrum Lovaniense 23) (Löwen 1960) 69ff.

[31] Robert Holtzmann, Der Kaiser als Marschall des Papstes (Berlin – Leipzig 1928).

[32] Annales Mettenses priores a. 753: hg. von Bernhard von Simson, MGH SSrG (Hannover – Leipzig 1905) 45.

[33] Irene Haselbach, Aufstieg und Herrschaft der Karlinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores (= Historische Studien 412) (Lübeck – Hamburg 1970) 123f.

[34] Fredegarii Chronica, Continuationes 36: hg. von Bruno Krusch, MGH SS rer. Mer. II (Hannover 1888) 193. Annales Mettenses priores a. 753: a.a.O. 45.

Pippin war gewiß guten Willens, dem Papst zu helfen. Noch in Ponthion, so nehmen wir an, schloß er mit dem Papst eine „Schwurfreundschaft", den der alteuropäischen Gesellschaft vertrauten Amicitia-Bund, welcher beide Seiten zu „Liebe und Treue" und zur Hilfe in der Not verpflichtete[35]. Doch zu den Taten der Hilfe bedurfte er der Zustimmung der fränkischen Führungsschicht, und bei dieser war ein Eingreifen in Italien denkbar unpopulär[36]. Pippin mußte also, vereint mit dem Papst, erst einmal seine Franken auf einem der nächsten Reichstage überzeugen. Während der Papst die Wintermonate im bequemeren Kloster St-Denis bei Paris verbrachte, wo er ernsthaft krank wurde, und während sich König Pippin am 1. März 754 in der königlichen Pfalz Berny-Rivière (Bernacum) von den fränkischen Großen eine glatte Abfuhr seiner Italienpläne holte, kam Aistulf auf den Gedanken, Pippins Bruder Karlmann, der Mönch in Montecassino geworden war, zugunsten der Langobardensache ins Frankenreich zu schicken, „um bei seinem Bruder den Wünschen des römischen Papstes entgegenzuwirken[37]." Es muß Anfang April 754 gewesen sein, als die beiden Brüder, die sich seit fast sieben Jahren nicht mehr gesehen hatten, einander begegneten[38]. Wo, erfahren wir nicht. Vielleicht war es in der Pfalz Quierzy (nordwestlich von Soissons), in der Pippin am 14. April das Osterfest beging und wohin er nach dem Mißerfolg von Berny-Rivière eine zweite Volksversammlung im selben Frühjahr einzuberufen gewagt hatte[39].

Man hat sich gefragt, was Pippin bewegen konnte, sich auf das Risiko eines Feldzugs gegen die Langobarden einzulassen. Kämpfte er doch schon seit zwei Jahren um die Eingliederung von Aquitanien in den fränkischen Reichsverband, ein Krieg, der noch keineswegs entschieden war. Auch Bay-

---

[35] Vita Stephani II: LP I 448, WOLFGANG H. FRITZE, Papst und Frankenkönig. Studien zu den päpstlich-fränkischen Rechtsbeziehungen von 754 bis 824 (= Vorträge und Forschungen, Sonderbd. 10) (Sigmaringen 1973).

[36] WERNER AFFELDT, Das Problem der Mitwirkung des Adels an politischen Entscheidungsprozessen im Frankenreich vornehmlich des 8. Jahrhunderts, in: Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. FS Hans Herzfeld zum 80. Geburtstag, hg. von DIETER KURZE (Berlin – New York 1972) 404–423.

[37] Annales q.d. Einhardi a. 753: hg. von FRIEDRICH KURZE, MGH SSrG (Hannover 1895) 11.

[38] GEORGINE TANGL, Die Sendung des ehemaligen Hausmeiers Karlmann in das Frankenreich im Jahre 754 und der Konflikt der Brüder, in: QFIAB 40 (1980) 1–42. Die Auffassung von CARL RODENBERG, Pippin, Karlmann und Papst Stephan II. (= Historische Studien 152) (Berlin 1923), die Reise Stephans sei durch Pippin veranlaßt worden, um Karlmann auszuschalten, ist gekünstelt und allen Quellenzeugnissen (bis auf das der Metzer Bischofschronik) widersprechend. Vgl. auch die an die Forschungen Angenendts anknüpfenden Überlegungen von ODILO ENGELS, Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert, in: Ecclesia et regnum. FS für Franz-Josef Schmale, hg. von DIETER BERG u. HANS-WERNER GOETZ (Bochum 1989) 21–38.

[39] Die von LÉON LEVILLAIN, L'avènement de la dynastie carolingienne et les origines de l'État pontifical (749–757), in: BECh 94 (1933) 225–295 vorgeschlagene Chronologie (zusammengestellt S. 294f.) beruht z.T. auf Voraussetzungen, die schon vom M. Tangl widerlegt worden waren.

ern mußte Pippin Sorgen bereiten. Sein von ihm aus der Macht gedrängter Halbbruder Grifo hatte vor ein paar Jahren versucht, mit Hilfe unzufriedener bayerischer, aber auch fränkischer und alemannischer Herren, den bayerischen Dukat in seine Gewalt zu bekommen, was Pippin durch eine militärische Intervention verhindern konnte. Grifo, der sich nach Aquitanien geflüchtet hatte, war, als er sich ins Langobardenreich durchzuschlagen versuchte, 753 von Leuten Pippins in den Alpen erschlagen worden. Die Sachsen, die unter Pippin Ziel des fränkischen Imperialismus wurden, dachten trotz einer fränkischen Strafexpedition im selben Jahr nicht entfernt an eine Unterwerfung. Warum sollte sich also der Frankenkönig ein neues, gefährliches und für den Bestand des Reiches unnötiges Unternehmen auf den Hals laden?

Ein Grund ist sicher religiöser Art. Johannes Haller hat vor mehr als 90 Jahren auf die Petrusfrömmigkeit der Franken hingewiesen[40]. Nur um des hl. Petrus willen, um seines Schutzes teilhaftig zu werden, habe Pippin das langobardische Abenteuer auf sich genommen. Haller ist heftig widersprochen worden; mir scheint, nicht immer zu Recht. Es gab unleugbar eine besondere Petrusverehrung Pippins. Er hat für die Peterskirche in Rom einen Altar gestiftet, der am Petrusgrab aufgestellt werden, und auf dem Messen für ihn und seine Herrschaft gefeiert werden sollten[41]. Zu diesem Zweck hat Papst Stephan eigens ein viertes Mönchskloster bei St. Peter errichtet, weil die drei bisherigen durch den Gebetsdienst für die Karolinger allein zu sehr belastet worden wären. Er hat ferner mit Papst Stephan vereinbart, daß die Gebeine der angeblichen Tochter des hl. Petrus, Petronilla, aus den Katakomben in ein als Kapelle hergerichtetes Mausoleum an der Südseite von St. Peter übertragen werden sollten, wenn das Versprechen auch erst unter Stephans Nachfolger Paul I. erfüllt wurde. Dieser Rundbau, der bis zum Bau der neuen Peterskirchen im 15. Jahrhundert auf dem Gelände der heutigen Sakristei der Basilika stand, war für die Karolinger, die sich die hl. Petronilla zur besonderen *auxiliatrix* erwählt hatten, eine

---

[40] Johannes Haller, Die Karolinger und das Papsttum, in: HZ 108 (1912) 38–76. Ablehnend: Martin Lintzel, Der Codex Carolinus und die Motive von Pippins Italienpolitik, in: HZ 161 (1940) 33–41 (= Ausgewählte Schriften II) (Berlin 1961) 3–9, David Harry Miller, The motivation of Pepin's Italian policy, 754–768, in: Studies in Medieval Culture IV, 1 (1973) 44–54 hat mehr Verständnis für die religiöse Komponente in Pippins Entscheidung.

[41] Es ist das Verdienst von Arnold Angenendt, die Compaternitas (geistliche Vaterschaft, Patenschaft) als Form frühmittelalterlicher Bündnisherstellung ins Licht gerückt zu haben. Diese, letztlich im Sakramentalen (Taufe) verankerte Bindung ersetzte nicht andere Formen gegenseitiger Hilfe, verstärkte sie aber. Von den diesbezüglichen Schriften Angenendts seien genannt: Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754–796), in: HJb 100 (1980) 1–94. Ders., Kaiserherrschaft und Königstaufe (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15) (Berlin – New York 1984). Ders., Die Karolinger und die „Familie der Könige", in: ZAGV 96 (1989) 5–33.

steingewordene Memoria in der Nähe des Petrusgrabes, eine Tradition, die später von den französischen Königen fortgeführt worden ist[42].

Ein zweiter Grund, warum sich Pippin den Bitten Stephans um Hilfe nicht verschloß, ist indes politischer Natur. Pippins Königtum war noch nicht so unangefochten, daß es nicht noch weiterer Stütze und Abwehr bedurft hätte. Beides konnte ihm der Papst geben. Vor allem konnte er ihm helfen, sich möglicher Ansprüche seines Bruders Karlmann zu erwehren. Zwar war Karlmann mittlerweile Mönch und deswegen für ein Herrscheramt ungeeignet. Aber auch den ehemaligen Langobardenherzog Ratchis hinderte sein Mönchsein nicht, zwei Jahre darauf nach der langobardischen Königskrone zu greifen. Dann waren da noch die Söhne Karlmanns, vor allem Drogo, die keine Mönche waren und Pippins Alleinherrschaft in Frage stellen konnten. Karlmanns unerwartetes Auftreten im Frankenreich war also fraglos bedrohlich für Pippin, denn der frühere Hausmeier wurde sofort zum Kristallisationspunkt der innerfränkischen Opposition. Pippin und Stephan waren sich rasch einig, daß man den hochgeborenen Mönch nicht gewähren lassen durfte. Karlmann wurde zuerst in einem unbekannten Kloster interniert und ist ein paar Monate später in Vienne nach schwerer Krankheit gestorben. Die Söhne Karlmanns wurden zwangsweise zu Mönchen gemacht[43].

Die Wende zugunsten der Pläne Pippins oder besser: der Wünsche Stephans kam auf der Reichsversammlung von Quierzy (nordwestlich von Soissons) am Osterfest (14. April) 754. Es gelang dem König, die widerstrebenden Feudalherren für einen Krieg gegen die Langobarden zu gewinnen. Damals stellten er, seine Söhne und die Großen des Reiches jene Urkunde aus, die leider nicht erhalten ist, deren Wortlaut nur aus späteren Textstufen erschlossen werden kann, die jedoch zur Geburtsurkunde des Kirchenstaates geworden ist[44]. Es war eine Urkunde über eine Schenkung an den hl. Petrus, die vorläufig nur ein Versprechen *(promissio donationis)* war und auch später weder von Pippin noch von Karl dem Großen je ganz vollzogen worden ist. Trotzdem war sie für das Papsttum von unschätzbarem Wert. Wie kam Pippin dazu, weitläufige Gebiete in Mittelitalien, die weder ihm noch dem römischen Stuhl je gehört hatten, an das Papsttum zu ver-

---

[42] Arnold Angenendt, Mensa Pippini Regis. Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in Sankt Peter, in: Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1875–1976. Beiträge zu seiner Geschichte, hg. von Erwin Gatz (= RQ, 35. Suppl.heft) (Freiburg 1977) 52–68.

[43] BM² 53d–f. Vita Stephani II: LP I 449. Annales regni Francorum a. 755; hg. von Friedrich Kurze, MGH SSrG (Hannover 1895) 12. Annales Petaviani a. 753: MGH SS I (1826) 11.

[44] BM² 73 h–i. Jörg Jarnut, Quierzy und Rom. Bemerkungen zu den „Promissiones donationis", Pippins und Karls, in: HZ 220 (1975) 265–297. Max Kerner, Die frühen Karolinger und das Papsttum, in: ZAGV 88/89 (1981–82) 5–41 mit ausführlicher Diskussion der älteren Forschung. Ältestes Zeugnis für die Versprechensurkunde ist die Vita Hadriani: LP I 498. JE 2314.

schenken? Man hat vermutet, daß sich der Karolinger beeindrucken ließ durch die sogenannten „Konstantinische Schenkung", jene berühmteste Fälschung des Mittelalters, die Papst Stephan aus Rom mitgebracht habe, um die Franken leichter vom Recht seiner Sache zu überzeugen. Aber auch das Gegenteil ist erwogen worden, daß nämlich die Pippinische Schenkung die Fälschung ausgelöst haben könnte. Für beide Auffassungen gibt es Anzeichen, aber keinen wirklich überzeugenden Beweis. Die heutige Forschung neigt eher dazu, das Constitutum Constantini später anzusetzen, meistens in das dritte Viertel des 8. Jahrhunderts[45]. Doch könnte es sein, daß Stephan in den Gesprächen mit dem Frankenherrscher auf Legenden zurückgriff, die man sich in Rom unter dem Klerus der Lateranbasilika von Kaiser Konstantin und Papst Silvester erzählte, Wundergeschichten von allerdings politischer Brisanz, die den Grundstock der Fälschung bildeten. Am 28. Juli 754 bedankte sich Stephan bei Pippin für seinen Einsatz, indem er ihn, seine Frau Bertrada und seine Söhne in St-Denis zum König krönte und salbte[46]. Pippin war bereits 751 durch einen fränkischen Bischof in Reims zum König gesalbt worden. Der Wert der Wiederholung des Ritus lag einmal in der Würde des Konsekrators, dann aber, was viel wichtiger war, im Gebot des Papstes an die Franken, niemals, unter Strafe der Exkommunikation, einen König aus einer anderen Familie als der Pippins zu wählen. Pippin war diese Stärkung seiner Stellung zweifellos wichtiger als der Titel eines „Patriziers der Römer", den ihm der Papst, man weiß nicht, aus welcher Machtvollkommenheit, bei dieser Gelegenheit auch verlieh[47].

Neben diesen hochpolitischen Entschlüssen, die im Vordergrund standen und darum in den Quellen fast allein Beachtung fanden, gab es auch noch andere, für unser Empfinden päpstlicher Aufmerksamkeit angemesse-

---

[45] Horst Fuhrmann, Das frühmittelalterliche Papsttum und die konstantinische Schenkung. Meditationen über ein unausgeführtes Thema, in: I problemi dell'Occidente nel secolo VIII (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XX) (Spoleto 1973) 257–292. Ernst-Dieter Hehl, 798 – ein erstes Datum aus der Konstantinischen Schenkung, in: DA 47 (1991) 1–17.

[46] BM² 76a. Clausula de unctione Pippini: ed. Bruno Krusch, MGH SS rer. Mer. I (Hannover 1885) 465f. oder Georg Waitz, MGH SS 15/1 (Hannover 1987) 1. Nachdem Irene Haselbach (Anm. 32) 193–200 die Clausula in die 1. Hälfte des 9. Jhs., Alain J. Stoclet, La „Clausula de unctione Pippini regis": mises au point et nouvelles hypothèses, in: Francia 8 (1980) 1–42 an das Ende des 10. Jhs. datiert hat, möchte ich mit Werner Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, in: FMSt 14 (1980) 95–187 festhalten, daß „der Bericht im wesentlichen nichts, was im Hinblick auf die Vorgänge von 751 und 754 von der Sache her und nachweislich völlig unmöglich wäre" enthält, und der Grundbestand des Mitgeteilten deshalb bis zum Beweis des Gegenteils Vertrauen verdient (108f.).

[47] Herwig Wolfram, Intitulatio I. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jhs. (= MIÖG Erg.bd. 21) (Wien 1967) 225–236. Thomas X. Noble, The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State 680–825 (Philadelphia 1984) 278–280. Einer Verleihung im Auftrag des byzantinischen Kaisers, wie dies zuletzt von Josef Deér vertreten wurde, ist Peter Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz (= Beiträge zur Geschichte des Mittelalters 9) (Sigmaringen 1985) 21f. mit guten Gründen entgegengetreten.

nere Fragen zu lösen, Probleme der Ortskirche, mit denen sich Stephan während seines Aufenthaltes im Frankenreich, stets im Einvernehmen mit Pippin, befaßte. Da war an erster Stelle die Metropolitennachfolge zu regeln. Bonifatius, auf den sich die Karolinger bei der Reform der fränkischen Kirche gestützt hatten, war am 5. Juni gestorben, alt, zuletzt verbittert und als Angelsachse abgeschoben. Es war ein persönlicher Erfolg des Königs, daß Stephan einem der zuverlässigsten Anhänger des Herrscherhauses, Bischof Chrodegang von Metz, das Pallium und die Würde eines Erzbischofs verlieh. Durch Chrodegang hatte Pippin die fränkische Kirche zumindest des Kerngebiets fest in der Hand[48]. An zweiter Stelle ist Stephans Einfluß auf den Umbau der fränkischen Liturgie zu nennen[49]. Der Anstoß dazu kam sicher nicht von der römischen Kurie, der damals und noch lange nachher eine Übernahme der römischen Liturgie durch die Ortskirchen außerhalb des suburbikarischen Italiens gleichgültig war. Es waren die Franken, nicht am wenigsten Bischof Chrodegang, die nach dem Beispiel der Angelsachsen die römischen Bräuche schöner fanden als die altüberlieferten gallikanischen. Die spärlichen Quellen zur Liturgiereform der damaligen Jahre zeigen, daß Pippin es war, der den Aufenthalt Stephans und der ihn begleitenden römischen Kleriker in seinem Reich dazu wahrnahm, römischen Gesang und römischen Ritus kennenzulernen und einzuführen. Pippin setzte damals einen Prozeß der Romanisierung der fränkischen Liturgie in Gang, der sich unter seinem Sohn Karl dem Großen noch beschleunigen sollte und der zu jener römisch-fränkischen Gottesdienstgestalt führte, die, zuletzt festgelegt von Papst Pius V. nach dem Trienter Konzil, bis zur Liturgiereform Papst Pauls VI. allgemein in der römisch-katholischen Kirche üblich war. Über die Beweggründe Pippins kann man nur Vermutungen anstellen. Religiöses und Politisches wird auch in diesem Fall unentwirrbar miteinander verknotet sein. Die römische Liturgie war schon den angelsächsischen Missionaren und Reformern ein Anliegen gewesen. Sie war aber auch ein Mittel, um byzantinische Einflüsse von der fränkischen Kirche fernzuhalten, während die altangestammte gallikanische Liturgie für solche Berührungen empfänglich war.

An dritter Stelle ist eine bisher kaum untersuchte Dekretale Stephans II. zu nennen, die nach einer Handschrift aus Laon die Antwort (responsum) des Papstes auf Anfragen darstellt, die ihm bei seinem Aufenthalt in

---

[48] JE 2314. Vita Stephani II: LP 456. Continuatio Bedae: MHG SS XIII, 154. Eugen Ewig, Saint Chrodegang et la réforme de l'église franque, in: Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973) II (München 1979) 232–259.

[49] Libri Carolini I,6: hg. von Hubert Bastgen, MGH Conc. II, Suppl. (Hannover 1924) 21; Walahfrid Strabo, Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum c. 26: MGH Capit. II, hg. von Viktor Krause (Hannover 1897) 508. Cyrille Vogel, Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751–768) et Charlemagne (774–814), in: Culto cristiano, politica imperiale carolingia (= Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale XVIII) (Todi 1977/1979) 13–41.

Quierzy die Mönche des Klosters Brétigny vorlegten[50]. Die Sätze betreffen in den meisten Fällen das Eherecht, auch die Disziplin der Priester, Mönche und Nonnen, denen eine Eheschließung verboten wird. Die Entscheidungen Stephans lassen Rückschlüsse auf die mangelhafte Organisation der fränkischen Kirche und den niedrigen Bildungsstand der Geistlichkeit zu. Sie bewegen sich dabei in allem auf jener Linie, die von den fränkischen Reformkonzilien seit Bonifatius vorgezeichnet war.

Nach dem Fehlschlag einer gütlichen Einigung mit dem Langobardenkönig rückte Pippin noch im August 754 über Lyon und Vienne, dann über die Höhe des Mont Cenis gegen die Langobarden vor[51]. Im letzten fränkischen Ort vor der Paßhöhe, St-Jean de Maurienne, hielt der Papst, der dem König gefolgt war, in der Johanneskirche eine feierliche Messe und wurde von Pippin mit den 12 000 Solidi beschenkt, die dieser Aistulf vergeblich als Entschädigung für die geforderten Gebietsabtretungen angeboten hatte. „Von Maurienne zieht die Straße durch das Tal des reißenden Arc, eines Nebenflusses der Isère, auf die Höhe des Mont Cenis und führt zwischen ragenden Gebirgswänden steil abwärts in das Tal von Susa, das sich in das piemontesische Tiefland öffnet[52]." Aistulf hatte auf die Nachricht vom Anmarsch des fränkischen Heeres seine gesamte Streitmacht an die langobardische Grenzbefestigung auf der italienischen Seite herangeführt. Diese „Klausen" *(clusae)* waren an sich mit wenigen Leuten leicht zu verteidigen[53]. Doch in seiner Ungeduld öffnete Aistulf die Klausen und versuchte bei Tagesanbruch einen Überfall auf die fränkische Vorhut, der mißlang. Die fränkischen Krieger drangen nach und vernichteten den Großteil des langobardischen Heeres. Aistulf entkam mit knapper Not nach Pavia. Die Stadt wurde vom Heer Pippins eingeschlossen, die Umgebung verwüstet. Doch wäre eine Eroberung Pavias den Franken nur mit erheblichen Opfern und Zeitverlust möglich gewesen. So suchte man nach einem Kompromiß, den auch der Papst unterstützte. Aistulf versprach die Herausgabe von Ravenna und der Pentapolis, dazu Narni an der Grenze zum Herzogtum Spoleto sowie den festen Platz Ceccano südlich von Rom. Außerdem garantierte er die Unverletzlichkeit der „römischen Republik". Es war der Anfang vom Ende eines selbständigen Langobardenstaates. Denn neben einer hohen Entschädigungssumme an den Frankenkönig, der auf diese Weise die Kriegskosten decken konnte, und der Stellung von 40 Geiseln

[50] JE 2315. JACQUES SIRMOND, Concilia antiqua Galliae, t. II (Paris 1629, ND Aalen 1970) 14–18, vgl. S. 679. Zur Echtheit: HUBERT MORDEK, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich (Berlin – New York 1975) 119. Ausführliche Inhaltsangabe des Responsums: OELSNER (Anm. 28) 149–152.

[51] BM² 76 b–e. Vita Stephani II: LP I 449f.

[52] ENGELBERT MÜHLBACHER, Deutsche Geschichte unter den Karolingern (Stuttgart 1896) 66.

[53] GEORGINE TANGL, Die Clusen des Mont Cenis, in: QFIAB 39 (1956) 326–327. YVES RENOUARD, Les voies de communication entre la France et le Piémont au moyen-âge, in: Bollettino storico-bibliografico subalpino (1963) 233–256 (mit Karte S. 235).

mußte er die fränkische Oberhoheit anerkennen. Pippin konnte glauben, daß er sein Versprechen eingelöst hatte, und kehrte mit den Seinen über die Alpen zurück. Den Papst ließ er von einer vornehmen fränkischen Gesandtschaft unter der Leitung von Abt Fulrad und seines Stiefbruders Hieronymus nach Rom zurückbringen. Es war ein Jahr verflossen, seit der Papst die Ewige Stadt verlassen hatte. Der Empfang war triumphal. Die Römer begrüßten ihn als „unseren Hirten und nächst Gott unser Heil". Es sollte sich zwar rasch zeigen, daß Aistulf vergeblich versuchte, das Blatt noch einmal zu wenden, was Pippin zu einem zweiten Feldzug nach Italien veranlaßte. Aber dazu war keine zweite Papstreise notwendig[54].

2. Die Reisen Papst Leos III. zu Karl dem Großen 799 und 804

Wiederum ist es ein Papst, der einen fränkischen Herrscher um Hilfe angeht. Aber wie anders war der Anlaß, und wie sehr hatte sich das moralische Gewicht verlagert! War 754 trotz aller politischen Ohnmacht der Papst ein Schenkender, so hatte 799 Karl der Große eine Bestätigung seiner Herrschaft nicht mehr notwendig. Dagegen brauchte der Papst, diesmal Leo III., den Frankenherrscher, um sich gegen die Feinde im eigenen Lager, in der Stadt Rom, behaupten zu können.

Die Vita Leonis im „Papstbuch" gibt uns einen wortreichen und höchst dramatischen Bericht über die unerhörten Vorfälle am 25. April 799 in der Ewigen Stadt[55]. Der Biograph aus der päpstlichen Kanzlei trägt die Farben jedoch etwas zu stark auf, als daß man nicht den leisen Verdacht schöpfen müßte, hier werde etwas hinter Wortkaskaden verdeckt.

Kurz nach Beginn der alljährlichen, weit ausgreifenden Flurprozession am Markusfest wurde Papst Leo III. in der Nähe der Kirche S. Silvestro in Capite von einer Bande Bewaffneter unter der Führung von zwei hohen Würdenträgern des päpstlichen Hofes überfallen. Man riß den Papst vom Pferd, verprügelte ihn und suchte ihn offenbar durch Blendung und Ausreißen der Zunge amtsunfähig zu machen. Wenn eine nicht genau identifizierbare Adelspartei in Rom vorhatte, den ungeliebten Papst durch ein Attentat zu beseitigen, so mißlang das. Der Mißhandelte, den man im Griechenkloster S. Erasmo auf dem Caelius (S. Stefano gegenüber) arrestiert hatte, floh in der Nacht über die Mauer nach St. Peter, von wo er zwei fränkische Königsboten benachrichtigte, die ihn sofort nach Spoleto in Sicherheit brachten. Schnell drangen die wildesten Gerüchte über die Alpen. Man sprach von einer wunderbaren Heilung, durch die der Papst Augenlicht

[54] BM² 76 e–h. Vgl. Girolamo Arnaldi, Le origini dello Stato della Chiesa (= Storia d'Italia, hg. von Giuseppe Galasso VII/2) (Turin 1987) 117–139.

[55] BM² 348 b. Vita Leonis III: LP II 4 f. Annales regni Francorum a. 799: hg. von Friedrich Kurze, MGH SSrG (Hannover 1895) 106. Annales q.d. Einhardi a. 799; ebd. 107. Annales Laurissenses a. 799: MGH SS I (1826) 186. Chronicon Moissiacense: ebd. 303 f.

und Zunge wiedererhalten habe, war aber weiterhin im Unklaren über die Ursachen des Aufstands. Karl der Große scheint schon sehr früh seine Bedenken gegen Leo gehabt zu haben, dessen Ruf nicht der beste war. Seinem Gesandten Angilbert hatte er bereits 796 die Instruktion mit auf den Weg nach Rom gegeben, den Papst dringend zu einem ehrbaren Lebenswandel zu ermahnen, zu Beobachtung der heiligen Canones, und ihm öfter *(saepius)* vor Augen zu führen, wie wenige Jahre die hohe Stellung, die er jetzt einnehme, dauere, wie lang danach der ewige Lohn für den, der gut gearbeitet habe[56]. Es waren Worte, wie sie sich Karl der Große erlauben konnte, und dies auch nur Leo III. gegenüber. Doch was Karl vom Menschen Leo hielt, war eine Sache, der Schimpf, der dem höchsten Bischof angetan worden war, eine andere. Karl war als Patrizius herausgefordert, er mußte die Dinge in Rom in Ordnung bringen. Damals war er wieder einmal mit der Niederwerfung der störrischen Sachsen befaßt. Sein Stützpunkt war Paderborn, das er neben Aachen besonders liebte und zu einer Art zweiter Residenz auszubauen gedachte. Das war wenigstens zeitweilig sein Vorhaben[57]. Eine Pfalz und eine Kirche von „wunderbarer Größe" waren aus den Trümmern, die der Sachsenüberfall von 778 hinterlassen hatte, neu erstanden[58]. Karl konnte und wollte nicht den Sachsenfeldzug wegen der Papstquerelen unterbrechen. So gab er den Befehl, den hilfesuchenden Leo nach Paderborn zu bringen. Im Juli 799 traf dieser in der Paderstadt ein[59]. Es muß für den Papst eine zusätzliche Demütigung bedeutet haben, den mächtigen Frankenkönig in einem Heerlager – denn mehr war Paderborn vorläufig nicht – aufsuchen zu müssen. Doch wurde er entschädigt durch den glanzvollen Empfang, den ihm Karl bereitete. Der Einzug Leos und die Begegnung mit dem Herrscher hat ein unbekannter Dichter, der den Ereignissen nahestand, sie vielleicht sogar miterlebt hat, in feierlichen Hexametern in einer an der Aeneis Vergils geschulten Sprache beschrieben[60]. Die Bedenken, die unlängst geäußert wurden, sind nicht derart, daß wir den Wahrheitsgehalt des „Karlsepos" grundsätzlich in Zweifel ziehen müßten[61].

---

[56] Alcuini epistolae Nr. 92: von Ernst Dümmler, MGH Epp IV (Berlin 1895) 135f.

[57] Klemens Honselmann, Paderborn 777. „Urbs Karoli": Karlsburg, in: WestfZs 130 (1980) 398–402. Karl Hauck, Karl als neuer Konstantin 777. Die archäologischen Entdekkungen in Paderborn in historischer Sicht, in: FMSt 20 (1986) 513–540.

[58] Zu den Bauten: Manfred Balzer, Paderborn als karolingischer Pfalzort, in: Deutsche Königspfalzen. Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung, Bd. 3 (= Veröff. des Max-Planck-Instituts f. Geschichte 11/3) (Göttingen 1979) 9–85, hier 30–33. Uwe Lobbedey, Die Ausgrabungen im Dom zu Paderborn 1978/80 und 1983, Teil I (Bonn 1986) 91–99.

[59] BM² 350e.

[60] Karolus Magnus et Leo Papa. Ein Paderboner Epos vom Jahre 799. Mit Beiträgen von Helmut Beumann, Franz Brunhölzl, Wilhelm Winkelmann (= Studien und Quellen zur Westf. Geschichte 8) (Paderborn 1966).

[61] Dieter Schaller, Das Aachener Epos für Karl den Kaiser, in: FMSt 10 (1076) 134–168. Ders., Interpretationsprobleme im Aachener Karlsepos, in: RhVjbll 41 (1977)

Karl trat Leo anders entgegen, als dies sein Vater Pippin beim Besuch Stephans getan hatte. Karl, der „pater Europae", der „Leuchtturm Europas", weiß um seine Würde und Ausstrahlung. Nichts lesen wir von einem Fußfall Karls vor dem Papst bei der Begrüßung, sondern nur von einer Umarmung. Gleich darauf – so erzählt uns das Epos – nahm Karl selbstbewußt auf einem Thronsitz im Innenhof der Königsaula Platz, dessen steinerne Stufen vor einigen Jahren bei Grabungen freigelegt worden sind. Karl hatte sich zu Ehren seines Gastes etwas Eigenartiges ausgedacht: die Vorführung eines Kriegsmanövers. Reiterscharen setzen sich auf ein Zeichen des Monarchen in Bewegung, Staub wirbelt auf, Kriegstrompeten ertönen, Schilde klirren, Waffen funkeln in der Sonne, während vor dem Lager die Geistlichkeit auf den Papst warten muß. Karl hatte Volk und Klerus halbkreisförmig aufstellen lassen, und während sich alle vor dem Stellvertreter Petri dreimal zu Boden werfen, erweist nun auch der König zusammen mit den anderen dem Papst diese Ehre. Nach einer Messe in der neuen Pfalzkirche, dem Vorgängerbau des heutigen Doms, setzt sich Karl mit Leo in der Halle zu Tisch, „genießt gar manchen leckeren Bissen, auf den Tischen bauchen sich die goldenen Krüge mit Falerner. Der König Karl und Leo, der höchste Bischof auf Erden, speisen zusammen, trinken aus Schalen schäumenden Wein[62]." Am Ende wissen wir auch noch, daß der Papst nicht bei Karl in der Pfalz wohnte, sondern in einem Zelt[63].

Wie lange Leo in Paderborn blieb, ist schwer zu bestimmen, doch muß man mit mehreren Monaten rechnen. Er war erst am 29. November wieder in Rom. In diesen Monaten wurde nicht nur gefeiert. Der Papst weihte in der neuen Pfalzkirche einen Altar, in den er Reliquien des hl. Stephanus einschloß, die er aus Rom mitgebracht hatte. Nach dem Liber Pontificalis zog die Anwesenheit des Papstes eine Menge Erzbischöfe, Bischöfe und sonstige Priester *ex omni parte* nach Paderborn[64]. Aber auch die Gelegenheit, mit Karl zu sprechen, dürfte neben den Laien manchen kirchlichen Würdenträger angezogen haben, so daß man gar von einer „synodenähnlichen Versammlung" in Paderborn gesprochen hat. Die Lokalüberlieferung will über das Verbürgte hinaus noch von einigen kirchlichen Amtshandlungen Leos in Westfalen wissen, so von der Weihe einer Kirche auf der Eresburg. Aber nicht einmal die Errichtung des Bistums Paderborn durch den Papst in jenen Wochen ist erweislich, mögen es die Paderborner noch so oft behauptet haben. Sie ist im Gegenteil höchst unwahrscheinlich[65].

160–179. Ders., 'De Karolo rege et Leone papa': Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 4 (Berlin – New York 1983) 1041–1045.

[62] Karolus Magnus et Leo Papa vv. 526–531 (Anm. 60) 96/97.

[63] Ebd. vv. 531–534; a.a.O. S. 96/97. Manfred Balzer, ... et apostolicus repetit castra suorum. Vom Wohnen im Zelt im Mittelalter, in: FMSt 26 (1992) 208–229, hier 208 f.

[64] Vita Leonis III: LP II 6.

[65] Alfred Cohausz, Die Gründung des Bistums Paderborn beim Papstbesuch 799, in: WestfZs 116 (1966) 201 f. Klemens Honselmann, Die Bistumsgründungen in Sachsen unter

Der eigentliche Anlaß der Papstreise wurde über dem glanzvollen Empfang und den liturgischen Feiern nicht vergessen. Die Berichte verraten uns zwar nichts über den Inhalt der Gespräche, doch soviel ist sicher: Karl handelte im Rechtsstreit Leos überaus vorsichtig. Einerseits wollte er Leo nicht fallenlassen, andererseits waren die Anklagen gegen diesen wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen. Es traf sogar eine Abordnung der römischen Gegner Leos in Paderborn ein, um ihre Beschuldigungen dem König selbst vorzutragen. Alkuin schrieb an seinen Freund Arn von Salzburg, er habe dessen vertrauliche Nachrichten über das Leben des Papstes sogleich verbrannt, „damit nicht etwa durch eine Nachlässigkeit des Briefbewahrers ein Ärgernis entsteht[66]." Im übrigen stand Alkuin nachdrücklich dafür ein, unter Hinweis auf die heiligen Canones (in Wirklichkeit die symmachischen Fälschungen aus dem 6. Jahrhundert), daß der Papst kraft seines Amtes zwar aller Richter sei, aber selbst von niemandem gerichtet werden dürfe[67].

Karl schob eine Entscheidung zunächst auf. Der Papst wurde von einer fränkischen Gesandtschaft unter der Führung der Erzbischöfe Hildebald von Köln und Arn von Salzburg ehrenvoll nach Rom zurückgebracht. Am Vortag des Andreasfestes, am 29. November 799, traf der Papst mit seinen fränkischen Begleitern an der Milvischen Brücke ein[68]. Wollen wir dem Liber Pontificalis glauben, war der Empfang der Römer überwältigend; zweifellos war er auch bis in die Einzelheiten rechtzeitig abgesprochen. Die hohe und niedere Geistlichkeit, die Laienbeamten der päpstlichen Verwaltung, die römische Miliz, alle möglichen Schaulustigen, die Frauen der Diakone *(diaconissae)*, Damen des Stadtadels und Frauen aus dem Volk, dazu die Gruppen der in Rom ansässigen Fremden *(scolae peregrinorum)*, der Franken, der Friesen, der Sachsen, der Langobarden, sie kamen dem Papst mit Kreuzen und Bannern entgegen und geleiteten ihn unter Gesängen in die Peterskirche, wo der Papst ein feierliches Hochamt zelebrierte. Am andern Tag, am Andreasfest, betrat Leo erstmals wieder nach Monaten den Lateranpalast. Einige Tage darauf begannen die Königsboten Karls, die mit dem Papst nach Rom gekommen waren – drei Bischöfe und drei Grafen – im Triclinium des Laterans ihre Voruntersuchung der Anklagepunkte, die sich über eine Woche hinzog. Am Ende schickten sie die Rädelsführer des Aufruhrs über die Alpen ins Exil. Brauchte man mehr, um zu wissen, wie schwach der Papst, wie stark die Franken in der Ewigen Stadt waren? Als

---

Karl dem Großen, in: AfDipl 30 (1984) 1–50. Ders., Die Gründung der sächsischen Bistümer 799: ebd. 34 (1988) 1–2. Hans Jürgen Brandt – Karl Hengst, Das Erzbistum Paderborn. Geschichte, Personen, Dokumente (Paderborn 1989) 14–20. Dagegen: Rudolf Schieffer, Papsttum und Bistumsgründung im Frankenreich, in: Studia in honorem Card. Alphonsi M. Stickler, curante R. I. Card. Castillo Lara (Rom 1992) 517–528, hier 524ff.

[66] Alcuini epistolae Nr. 184: MGH Epp IV 301.

[67] Alcuini epistolae Nr. 179: a.a.O. 297. Zu den symmachischen Fälschungen: Harald Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters (Graz – Wien – Köln 1968) 2–6.

[68] JE 2502. Vita Leonis III: LP II 6f.

Karl dann ein Jahr später selbst nach Rom kam, leistete Leo am 23. Dezember 800 von einem Ambo in der Peterskirche einen öffentlichen Reinigungseid, daß er die ihm vorgeworfenen Verbrechen weder vollbracht noch zu vollbringen geboten habe[69]. Damit war für Karl der Fall im Prinzip erledigt. Wir aber wüßten gerne, was man denn dem Papst eigentlich vorwarf. Die von Alkuin erwähnte Anklage des Ehebruchs und des Meineids scheint zunächst am Einleuchtendsten zu sein. Doch bei näherem Zusehen ist sie nichts weniger als überzeugend, denn auch nach längerer Untersuchung in Paderborn durch Karl und in Rom durch seine Vertreter kam in die Sache keine Klarheit, was bei den beiden Anklagepunkten doch eigentlich möglich sein sollte. Wenn die Gegner dem Papst Ehebruch vorgeworfen haben sollten, dann vielleicht deswegen, weil sie sich von einem solchen grellen Vorwurf mehr Erfolg versprachen. So hat die Vermutung doch einiges für sich, wonach es sich um Bestechungen, Geldunterschlagungen, finanzielle Unregelmäßigkeiten des überaus baufreudigen Papstes handelte, um Schmiergelder, die man damals vereinfachend und verallgemeinernd *simoniaca heresis* nannte[70]. Dafür spricht auch, daß die Führer der römischen Verschwörung an der Spitze der päpstlichen Verwaltung standen: Paschalis, ein Neffe Hadrians I., war Vorsteher der päpstlichen Kanzlei, zugleich zuständig für das Almosenwesen und die Armenpflege, Campulus war Schatzmeister im Lateran und verantwortlich für die Entlohnung des lateranensischen Personals.

In Paderborn wurde zwischen Karl und Leo aber offenbar noch anderes besprochen als nur dessen Prozeß und Rehabilitierung. Es ist wahrscheinlich, daß die Kaiserkrönung Karls bereits in der Paderstadt überlegt und beschlossen worden ist[71]. Von einer Überrumpelung Karls in der Weihnachtsnacht 800, als habe er nichts von der Krönung durch den Papst geahnt, kann jedenfalls trotz des berühmten Hinweises Einhards keine Rede sein.

Nach 800 hat Karl Papst Leo nur noch einmal gesehen. Der Wunsch nach einem Treffen ging wiederum vom Papst aus. Im November 804 erhielt der Kaiser Kunde davon. Was steckte dahinter? Die Aussage der Reichsannalen, der Papst habe sich zwecks einer Untersuchung einer

---

[69] BM² 370a. Max Werner, Der Reinigungseid Leos III. vom Dezember 800. Die Frage seiner Echtheit und frühen kanonistischen Überlieferung, in: ZAGV 84/85 (1977/1978) 131–160. Othmar Hageneder, Das crimen maiestatis, der Prozeß gegen die Attentäter Papst Leos III. und die Kaiserkrönung Karls des Großen, in: Aus Kirche und Reich. FS Friedrich Kempf, hg. von Hubert Mordeck (Sigmaringen 1983) 55–79.

[70] Bereits Wilhelm Ohr, Zwei Fragen zur älteren Papstgeschichte, in: ZKG 24 (1903) 327–333 hat auf die „simonistischen Neigungen" des Papstes aufmerksam gemacht.

[71] Zwei grundlegende Gesamtdarstellungen: Peter Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 9) (Sigmaringen 1985) bes. 47–61. Robert Folz, Le couronnement impérial de Charlemagne, 25 décembre 800. Édition revue et mise à jour (Paris 1989) bes. 169–204.

angeblichen Heiligblutreliquie in Mantua ohnedies in der Lombardei aufgehalten und hege nun den dringenden Wunsch, mit dem Kaiser zusammen Weihnachten zu feiern, gibt sicher nicht die ganze Wahrheit wieder[72]. Schmiedeten römische Aristokraten erneut Umsturzpläne, oder war es der Wechsel an der Spitze des byzantinischen Staates, der den Papst beunruhigte, wie Johannes Haller vermutete[73]? Für letzteres scheint zu sprechen, daß Leo mit Karl auch über Aquileia und Grado verhandelte[74]. Das aber war Grenzgebiet zum byzantinischen Reich. Der frankenfreundliche Patriarch Fortunatus von Grado betrieb die Aufnahme Venetiens und Dalmatiens ins fränkische Reich[75], was durch eine Flottendemonstration des griechischen Admirals Niketas im Jahre 807 vereitelt wurde. Geben wir lieber zu, daß wir den wahren Anlaß der Reise nicht kennen.

Karl scheint der Besuch des Papstes eher lästig gewesen zu sein. Dennoch mußte der Empfang des Ersten Bischofs ehrenvoll sein. Karl begab sich zur Begrüßung seines Gastes, den er durch den Thronfolger Karl d. J. im Kloster St-Maurice hatte abholen lassen, nach Reims, von dort mit ihm nach Soissons. In Soissons ließ er den Papst zunächst zurück und traf ihn dann wieder in der Pfalz von Quierzy, wo beide zusammen Weihnachten feierten. Anschließend ritten sie nach Aachen, wo unter Beiziehung von Bischöfen weiterverhandelt wurde. Kurz nach dem Epiphaniefest 805 kehrte Leo nach Rom zurück. Kaiser und Papst sind sich nie wieder begegnet.

3. Stephan IV. bei Ludwig dem Frommen 816

Der Besuch in Reims 816 ist das wichtigste Ereignis im kurzen Pontifikat Stephans IV. Über den Verlauf sind wir gut unterrichtet[76]. Doch über die Hintergründe, den Anlaß der Reise, die Ergebnisse erfahren wir fast nichts. Dennoch ist es der modernen Forschung gelungen, wenigstens einiges davon ans Licht zu bringen.

---

[72] BM² 407 a–f. Annales regnis Francorum a.806. a.807: MGH SSrG 119.122.124.

[73] Johannes Haller, Das Papsttum II (Darmstadt 1962) 24. Vgl. auch P. Classen (Anm. 71) 88–93.

[74] Leonis III epistolae Nr. 5: hg. von Karl Hampe, MGH Epp V (Hannover 1898/99) 94f.

[75] Vgl. Placitum von Risano a. 804; hg. von Roberto Cessi, Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille I (Padua 1942) Nr. 40, S. 60–67. Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie: hg. von Giovanni Monticoli, Cronache Veneziane antichissime (= Fonti per la storia d'Italia) (Rom 1890) 14f. Johannes Diaconus, Chronicon Venetum: ebd. 100–103.

[76] BM² 633a. JE S. 318f. Annales regni Francorum a. 816; a.a.O. 144. Thegan, Vita Hludowici 16–18: MGH SS II. (Hannover 1829) 543f. Anonymi Vita Hludowici 26; ebd. 620f. Bernhard Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen I (Leipzig 1874) 66–75.

Stephan IV. kam, anders als Leo III., dessen unmittelbarer Nachfolger er war, aus dem stadtrömischen Adel und war unter Leo III. im Kuriendienst aufgestiegen. Vielleicht galt er, der selbst der Aristokratie angehörte und doch im Dienst des umstrittenen Leo gestanden hatte, der römischen Wählerschaft als Ausgleichskandidat. Ließ sich unter ihm und zusammen mit dem neuen Kaiser Ludwig dem Frommen nicht das harmonische Verhältnis von Papst Hadrian und Karl dem Großen wiederherstellen? Wenn dieser Gedanke in ihm lebendig war, verstehen wir, warum Stephan gleich nach seiner Wahl und Weihe die Römer einen Treueid auf den Kaiser schwören ließ und in seiner Wahlanzeige an diesen den Wunsch äußerte, mit Ludwig an einem beliebigen Ort zusammenzutreffen. Ludwig beauftragte König Bernhard von Italien, seinen Neffen, den Papst über die Alpen zu geleiten. Mitte August 816 brach Stephan von Rom auf, Anfang Oktober sah er den Kaiser in Reims. Ludwig hatte, wie es einst sein Großvater Pippin bei der Reise des anderen Stephan getan hatte, dem Papst unterwegs weitere Boten entgegengesandt, zuletzt eine hochrangige Abordnung, die von den Erzbischöfen Hildebald von Köln, seinem Erzkapellan, Theodulf von Orléans und Johannes von Arles angeführt wurde. Ludwig hatte als Ort der Begegnung die alte Königsstadt Reims bestimmt, nicht das neue Verwaltungszentrum Aachen. Die Begrüßung war bestens vorbereitet und lief nach den Regeln der höchsten Stufe des Protokolls ab. Von den erhaltenen zeitgenössischen Berichten ist der ausführlichste der des Aquitaniers Ermoldus Nigellus, eines Mannes aus dem engsten Vertrautenkreis des Kaisers[77]. Wenngleich die Quellen in Einzelheiten voneinander abweichen und die Geschehnisse teilweise in anderer Reihenfolge bringen, läßt sich der Ablauf der Begegnung doch hinreichend rekonstruieren.

Der Kaiser hoch zu Roß in einem von Edelsteinen und Gold funkelnden Prachtgewand erwartete den Papst in der Ebene vor dem Remigiuskloster außerhalb der Stadt. Rechts von ihm stand der Klerus, links die Laienelite des Reiches *(proceres, potentes)*, dahinter das Volk. Als der Zug mit dem Papst sichtbar wurde, ritt ihm Ludwig entgegen, stieg dann aber ab und half dem Papst, vom Pferd zu steigen. Dann warf er sich dreimal vor ihm zu Boden. Nach der zeremoniellen Begrüßung und ebensolchen Küssen betraten beide Hand in Hand die Klosterkirche, wo sie mit dem Gesang des Te Deums empfangen wurden. Die liturgische Feier schloß mit dem von der römischen Geistlichkeit vorgetragenen Gesang der „Laudes regiae", jener Akklamationen, die am schönsten die fränkische Reichsidee ausdrücken.

Während eines Mahls in den Klosterräumen, das den rituellen Genuß von gesegnetem Brot und Wein einschloß, kam es zu einem ersten Gedankenaustausch zwischen Papst und Kaiser, wobei Stephan die Gründe seiner Reise erläuterte. Der Papst blieb in jener Nacht im Kloster St-Remi, wäh-

[77] Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici II, 197–480; hg. von Ernst Dümmler, MGH Poet. lat. II (Hannover 1884) 30–38.

rend der Kaiser in die Stadt zurückritt. Am nächsten Tag lud der Kaiser den Papst zu einem Festbankett zu sich ein „und ehrte ihn mit reichen Geschenken". Am Tag darauf revanchierte sich der Papst ebenfalls mit einem Empfang und Geschenken an den Kaiser und seine Großen. Der Höhepunkt kam jedoch erst am vierten Tag. Es war Sonntag, der 5. Oktober 816. In der ehrwürdigen Marienkirche von Reims, wo einst Chlodwig die Taufe empfangen haben soll, weihte und salbte Papst Stephan Ludwig – dem der Vater den alten Merowingernamen gegeben hatte – zum Kaiser und setzte ihm eine Krone auf, die er eigens aus Rom mitgebracht hatte. Es war angeblich die Krone, die einst Kaiser Konstantin getragen hatte. Auch Ludwigs Gemahlin Irmingard wurde vom Papst gekrönt.

Die Krönung Ludwigs durch Stephan IV. hat seit langem die Aufmerksamkeit der Historiker auf sich gezogen[78]. Ludwig hatte bereits 813 durch seinen Vater in der Aachener Pfalzkapelle die Kaiserkrone erhalten. Welchen Sinn konnte also eine erneute Krönung drei Jahre später haben? War die erste zu weltlich oder wollte sich der Papst als Krönungsinstanz in Erinnerung bringen, wie einige Jahre später Paschalis I., als er Ludwigs Sohn Lothar in Rom krönte?[79]. Man hat vermutet, daß damals nicht die Krönung das Ausschlaggebende war, sondern die Salbung[80]. Ludwig der Fromme ist von Stephan IV. 816 zum Kaiser gesalbt worden; das sei das Wichtigste gewesen. Doch in die Augen stach für alle, die dabei waren, mehr als eine kaum erkennbare Salbung das andere: wie nämlich der Papst mit eigenen Händen Ludwig die Kaiserkrone aufs Haupt setzte. Genauso hat es auch Ludwig empfunden; noch Jahre später kommt ihm in einer Urkunde für die Reimser Kirche dieser Augenblick in den Sinn[81]. Verräterisch ist allerdings der Hinweis in unseren Berichten auf Konstantin den Großen. Hat Stephan IV. den fränkischen Kaiser mit der der berüchtigten Fälschung des Constitutum Constantini beeindrucken und beeinflussen wollen?[82] Das führt uns zu der weiteren Überlegung, was zwischen Papst und Kaiser in jenen vier oder fünf Tagen in Reims eigentlich besprochen worden ist.

---

[78] Unbefriedigend ist die Beurteilung des Papstbesuchs durch Walter Mohr, Reichspolitik und Kaiserkrönung in den Jahren 813 und 816, in: Die Welt als Geschichte 20 (1960) 168–186.

[79] BM² 770a. Annales regni Francorum a. 823: a.a.O. 160f.

[80] Carlrichard Brühl, Fränkischer Krönungsbrauch und das Problem der „Festkrönungen", in: HZ 194 (1962) 265–326, bes. 282ff.

[81] BM² 836 = Flodoard, Historia Remensis ecclesiae II 19: MGH SS XIII (Hannover 1881) 470.

[82] Nach Philippe Depreux, Das Königtum Bernhards von Italien und sein Verhältnis zum Kaisertum, in: QFIAB 72 (1992) 1–25 (hier 22f.) hat Stephan dem Kaiser die Herrschaft über Rom angeboten. Die „Konstantinskrone" wäre danach Ludwigs Belohnung für seinen Schutz; gleichzeitig habe der Papst dadurch Bernhards Anspruch auf Rom beseitigt, was eine der Ursachen des Aufstandes von 817 gewesen sein könnte. Es sind viele schwer zu widerlegende, aber auch schwer zu beweisende Vermutungen. Man könnte sich auch denken, daß Stephan Ludwig als dem Novus Constantinus die „Konstantinskrone" übergab, um (im Sinne des Constitutum Constantini) in Rom freie Hand zu haben.

Die Reichsannalen vermerken, daß Stephan es höchst eilig hatte, den Kaiser zu treffen. Es müssen dringende Gründe gewesen sein, die den Papst kaum zwei Monate nach seiner Weihe veranlaßten, unverzüglich die gewiß anstrengende Reise über die Alpen zu machen. Waren es Unruhen in Rom und dem Patrimonium Petri oder lagen die Gründe in der Politik des Kaisers? Von römischen Widerständen, die nur mit Hilfe der Franken zu meistern gewesen wären, hören wir nichts. Dagegen wissen wir, daß Ludwig mit großem Schwung unmittelbar nach Regierungsantritt ein Reformprogramm der fränkischen Kirche entworfen und durchzusetzen begonnen hatte, das bereits die ersten Früchte trug[83]. Wenige Wochen vor dem Eintreffen des Papstes in Reims, während der noch unterwegs war, hatte der Kaiser in Aachen seine erste große Reichssynode einberufen, welche die Richtung der ludowizianischen Kirchenreform festlegte. Der Kaiser hat das Eintreffen des Papstes nicht abgewartet, sondern am 23. August 816 in einem ersten Kapitular Neuartiges zur Ordnung des fränkischen Mönchtums verkündet, das sich von nun an vom Kanonikertum unterscheiden und nur der Regel Benedikts verpflichtet sein sollte[84]. Einem aufmerksamen Leser war schon früher aufgefallen, daß Ermoldus Nigellus den Kaiser in Reims beim Papstbesuch eine Rede halten läßt, wie man sie eher vom Papst erwartet hätte[85]. Es ist eine zwar vom Dichter entworfene Rede, die aber bis in die Einzelheiten das Reformprogramm des Kaisers wiedergibt, nicht nur die Maßnahmen zur Reform des Klerus und der Mönche, sondern mehr noch die gegen Korruption und Ausbeutung und zur Rechtssicherheit auch für die Unterschicht der Bevölkerung *(pauperes)*. Vor allem aber sieht sich der Kaiser selbst als Beauftragter Christi, der zusammen mit dem Papst das Volk Gottes zu weiden hat durch Lehre, Gesetz und Glauben. Es spricht nicht nur aus dieser dichterischen Rede, sondern aus vielerlei Reformmaßnahmen Ludwigs in jenen Jahren ein Selbstbewußtsein als Führer der Christenheit, das den Papst tief beunruhigen mußte. Offenbar glaubte Ludwig, die Erneuerung der fränkischen Kirche und des Reiches (was ein und dieselbe Sache war) ohne den Papst durchführen zu können. Wenn Stephan nach Reims gekommen war, um das zu verhindern, war seine Reise umsonst. Dennoch behauptet der „Astronomus", Stephan sei nach Rom zurückgekehrt, nachdem er alles erreicht hatte, was er wünschte.

---

[83] In dem kenntnisreichen Aufsatz von Karl Ferdinand Werner, Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien – Idées et réalités, in: CH 3–123 scheint mir manches forciert. Auch Johannes Fried, Ludwig der Fromme, das Papsttum und die fränkische Kirche: ebd. 231–273 hat mich nicht in allem überzeugt. Der Leser wird in meiner Darstellung die Unterschiede merken.

[84] Josef Semmler, Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816, in: ZKG 14 (1963) 15–82, Ders., Renovatio Regni Francorum. Die Herrschaft Ludwigs des Frommen im Frankenreich 814–829/830, in: CH 125–146.

[85] Ermoldus Nigellus II 289–388 (Anm. 77) 33–35. Edmond Faral, Ermold le Noir, Poème sur Louis le Pieux (= Les classiques de l'histoire de France au moyen âge) (Paris 1984) 79.

Das Papstbuch sagt es in ähnlichen Worten[86]. Entweder war das eine höfliche Formel, um den Mißerfolg zu verschleiern, oder der Papst hat neben den reichen Geschenken des Kaisers den Römern tatsächlich etwas Greifbares vorzeigen können. Was der Papst in der Tat mitgebracht hat, war neben dem Abschluß eines Amicitia-Bundes ein „Pactum", das die Pflichten des Kaisers für die Belange des hl. Petrus präzisierte. Dieser Vertrag im engeren Sinn ist nach Ermoldus Nigellus noch vor der Kaisersalbung und -krönung Ludwigs abgeschlossen worden[87]. Die damals ausgestellte Urkunde ist leider verloren, doch kann sie anhand des fast gleichlautenden Privilegs für den Nachfolger Stephans, Paschalis I., inhaltlich einigermaßen wiederhergestellt werden[88]. Das Hludowicianum bestätigte dem Papst alle territorialen und ökonomischen Rechtstitel, die bisher strittig waren, verlieh ihm hoheitliche Rechte wie Gerichtsbarkeit und das Privileg der freien kanonischen Wahl, behielt dem Kaiser als Oberherrn aber auch bestimmte Eingriffsmöglichkeiten in die *Respublica Sancti Petri* vor. Insgesamt war das Hludowicianum ein ungewöhnlich großzügiges Angebot des Kaisers. Man begreift, daß der Liber Pontificalis schreibt, Stephan habe alles bekommen, was er sich vorgenommen habe. Er erreichte sogar die Freilassung der verbannten römischen Aristokraten, die das Attentat gegen Leo III. angezettelt hatten. Doch starb der Papst noch nicht drei Monate, nachdem er, ehrenvoll geleitet von fränkischen „Missi", über Ravenna nach Rom zurückgekehrt war, am 24. Januar 817, zu früh, um die Früchte seines Erfolges für Rom genießen zu können.

4. Papst Gregor IV. als Vermittler zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen 833

Um zu verstehen, wie es zu dieser Reise kam, die der Papst nur widerstrebend auf sich nahm, muß man weit zurückgreifen, nämlich bis zur „Ordinatio Imperii" von 817, mit der Ludwig der Fromme die Einheit des fränkischen Reiches für immer sichern wollte[89]. Ludwigs ältester legitimer Sohn Lothar wurde zum Nachfolger und zum Mitkaiser bestimmt. Die beiden jüngeren Söhne Pippin und Ludwig (der Deutsche) erhielten den Königstitel, waren aber im Grunde Unterkönige über die ihnen zugewiesenen, halbautonomen Gebiete Aquitanien und Bayern. Am Widerstand gegen diese Ordnung fehlte es von Anfang an nicht. Vor allem war der

[86] Anonymi Vita Hludowici 26: MGH II (Hannover 1829) 620. Vita Stephani IV: LP II 49.

[87] Anna M. Drabek, Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum von 754 bis 1020 (= VIÖG XXII) (Wien 1976) 33ff.

[88] Adelheid Hahn, Das Hludowicianum. Die Urkunde Ludwigs d. Fr., für die römische Kirche von 817, in: AfDipl 21(1975) 15–129, mit Edition S. 130–135.

[89] Rudolf Schieffer, Die Karolinger (Stuttgart 1992) 112–138.

noch von Karl dem Großen zum König von Italien ernannte Bernhard, ein illegitimer Sohn Karls, durch die Ordinatio benachteiligt. Denn wenn der Kaisersohn Lothar in Italien residieren sollte, war er selbst nur noch dem Titel nach König von Italien. Eine Empörung Bernhards noch im Jahre 817 scheiterte und wurde auf Befehl des Kaisers mit Absetzung und Blendung bestraft, die der Verurteilte nur drei Tage überlebte. Lothar als „Junior-Kaiser" bekam tatsächlich 822 Italien als Verwaltungsgebiet zugewiesen, wo er, beraten von Abt Wala von Corbie und Bobbio, nachdrücklicher als das bisher geschehen war, fränkische Präsenz zeigte. Auch Rom und das Papsttum bekamen das zu spüren. Dennoch zeigten sich schon bald Risse im Gebäude des Frankenreiches. Slawische Überfälle im Südosten des Reiches waren nur schwer abzuwehren, die Spanische Mark war alles andere als ein sicherer Riegel zum Schutz von Aquitanien, die Plünderungen durch die Wikinger an den nordwestlichen Küsten des Reiches nahmen kein Ende und bewiesen die Schwäche seiner Infrastruktur[90]. Mit Versetzungen glückloser Amtsträger war der Krise auf die Dauer ebensowenig abzuhelfen wie mit hochtönenden religiös-politischen Programmen. Die verschiedenen Gruppen der herrschenden Klasse waren sich keinesfalls einig und suchten intrigenreich ihren Nutzen in wechselnden Verbindungen mit den Mitgliedern des Königshauses. Dieses selbst war seit der Hochzeit Ludwigs mit der schönen Welfin Judith und der Geburt Karls (des Kahlen) heillos zerstritten. Die hohe Geistlichkeit, die dank der von Ludwig selbst in Gang gesetzten Kirchenreform von starkem Selbstbewußtsein erfüllt war, versuchte im Blick auf die sich mehrenden Krisensymptome die Initiative an sich zu reißen, um die gefährdete Einheit religiös und politisch zu retten, verfolgte dabei in der Frage der Rückgabe des Kircheneigentums aber Ziele, die geradewegs zur Schwächung der Zentralgewalt führen mußten. Der Eindruck verstärkte sich, daß der Kaiser die Zügel schleifen ließ. Wohl zu Unrecht. Ludwig hat zweifellos Fehler gemacht, aber deutlicher als andere, gerade auch solche aus dem hohen Klerus, erkannte er, daß die Ordinatio Imperii weiterentwickelt werden mußte, wollte man eine Pattsituation unter den politischen Kräften des Reiches verhindern. Daß er unter dem Einfluß seiner Frau Judith dabei an eine Beteiligung seines jüngsten Sohnes Karl dachte, haben ihm die älteren Söhne aus begreiflichen Gründen übelgenommen. Daß es auch die Mehrzahl der Bischöfe tat, vor allem der als Scharfmacher bekannte Erzbischof Agobard von Lyon, ist nur mit ihrer starren Prinzipienreiterei und Agobards schon pathologischem Haß

[90] François L. Ganshof, A propos de la politique de Louis le Pieux avant la crise de 830, in: Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art 37 (1968) 37–48. Ders., Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen, in: FMSt 6 (1972) 29–54. Die ideologische Auseinandersetzung zwischen Königtum und Reichsaristokratie zur Zeit Ludwigs d.Fr. hat Jürgen Hannig, Consensus Fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 27) (Stuttgart 1982) 244–285 scharfsinnig analysiert.

auf Judith zu erklären. Das Signal für den Aufstand der längst unzufriedenen Konservativen mit Abt Wala an der Spitze, denen sich Beutejäger aller Art anschlossen, war der von Ludwig ausgerechnet auf den Gründonnerstag 830 angesagte und an sich schon sehr unpopuläre Feldzug gegen die Bretonen. Auf der von Lothar geleiteten Reichsversammlung von Compiègne mußte Ludwig alle politischen Reformen des letzten Jahres zurücknehmen; seine Frau Judith wurde in das Radegundiskloster zu Poitiers eingeschlossen. Ludwig war zu einem Schattenkaiser unter der Aufsicht seines Sohnes Lothar geworden. Das wiederum mißfiel vielen Feudalherren vor allem aus dem ostfränkischen Reichsteil, die noch im selben Jahr auf einer Reichsversammlung in Nimwegen einen Umschwung zugunsten Ludwigs bewirkten. Der alte Kaiser wurde wieder in seine Rechte eingesetzt, Judith aus dem Kloster zurückgeholt, Lothar erneut nach Italien abgeschoben, der Rädelsführer Wala verbannt. Ludwig nahm bei der Neuordnung nun keinerlei Rücksicht mehr auf die Ordinatio von 817. Spätestens hier zeigte sich, daß der älteste Königssohn nicht die Durchsetzungskraft hatte, die für die Regierung eines so vielgestaltigen Gebildes wie des Frankenreiches notwendig war. Ludwigs Versuche, die Ordinatio Imperii abzuändern, waren also im Grunde sachgemäß. Aber seine Stellung war empfindlich geschwächt. Die Empörung, die niedergeschlagen war, konnte sich jederzeit wiederholen, zumal kein einziges der drängenden Probleme des Reiches durch den Wechsel der Regierung gelöst war. Das Reich befand sich am Rande eines Bürgerkriegs, der 833 offen ausbrach. Ludwig hatte seinen Sohn Pippin als König von Aquitanien abgesetzt, um Platz zu schaffen für den Sohn Judiths, Karl. Das abgrundtiefe Mißtrauen, das mittlerweile zwischen Ludwig und seinen drei älteren Söhnen herrschte, brachte im Winter 832/833 eine erneute Koalition der drei gegen den Vater zustande. Ihr erklärtes, wenn auch wohl nicht ganz aufrichtig gemeintes Ziel war die Wiederherstellung der Ordinatio Imperii. Das ist die Vorgeschichte der Reise Papst Gregors IV. ins Frankenreich.

Lothar spielte allein wegen seines dynastischen Ranges die Hauptrolle, der eigentliche Drahtzieher war Pippin. Aber Lothar hatte einen Trumpf in der Hand, der vieles aufwog. Er konnte Papst Gregor IV. bewegen, mit ihm über die Alpen zu kommen, um Schiedsrichter zu sein[91]. Der Papst unternahm noch von Italien aus notwendige Schritte, um unter dem fränkischen Episkopat um Unterstützung für seine Mission zu bitten. In der Osterzeit erhielt Erzbischof Agobard einen Brief Gregors, in dem zu Fasten und Beten aufgerufen wurde, damit der päpstlichen Mission „zur Wiederherstellung des früheren Friedens und der Eintracht im Königshaus und im

[91] Bernhard Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Ludwig d. Fr. II (Leipzig 1876) 33–61. Egon Boshof, Erzbischof Agobard von Lyon (= Kölner Historische Abhandlungen 17) (Köln – Wien 1969) 216–253.

Reich" Erfolg beschieden sei[92]. Gleichzeitig kam in Corbie ein Schreiben des Papstes an, in dem Wala, der dort als abgesetzter Abt lebte, aufgefordert wurde, beim Herrschertreffen mit dem Papst dabeizusein[93]. Wala gehorchte nur sehr widerstrebend, zumal es nicht ungefährlich war, das von Soldaten Ludwigs des Frommen besetzte Kloster zu verlassen[94]. Ludwig hatte sich am Anfang der Fastenzeit nach Worms begeben. Dort muß ihn die Nachricht vom Vorhaben seines ältesten Sohnes erreicht haben. In einer ersten Reaktion versuchte er, die Alpenpässe zu sperren, was jedoch mißlang. Später stellte er sich auf einen Angriff der Rebellen ein, dem er mit einem militärischen Aufgebot, aber auch mit der moralischen Unterstützung der Bischöfe zu begegnen gedachte. Das stellte den fränkischen Episkopat vor einen bis dahin nie gekannten Loyalitätskonflikt. Erzbischof Agobard suchte wortreich Ludwig zu erklären, daß der Besuch Gregors vielleicht doch sinnvoll und opportun sei, und daß man den Papst nur in die Schranken weisen dürfe, wenn er in feindlicher Absicht erscheine[95]. Inzwischen waren Wala und seine Begleiter, darunter Paschasius Radbertus, zu den Aufständischen gestoßen, die den Papst mitführten. Wo und wann das genau war, wissen wir nicht. Die Freude auf Seiten der Rebellen war verständlicherweise groß, denn Wala war einer der geschicktesten und angesehensten Politiker des ganzen Frankenreichs. Radbert berichtet, daß Wala den Papst in großer Sorge und Angst antraf, hätten sich doch fränkische Bischöfe zusammengetan, um ihn abzusetzen, weil er unaufgefordert gekommen sei. Wala, so Radbert weiter, habe den Papst getröstet und aufgerichtet durch Überlassung einiger Schriften, in denen die Vorrechte des hl. Petrus dargelegt waren, und nach denen der Papst über alle Richter sei, selber aber von niemandem gerichtet werden könne – das alte, schon einmal erwähnte pseudosymmachische Diktum[96]. Die Nachricht ist, wie das ganze Epitaphium Radberts, nicht falsch, aber grob tendenziös verzerrt[97]. Als ob der Papst nicht selbst um seine Rechte gewußt hätte! Den wahren Hergang hat Ludwigs zweiter Biograph, der sogenannte „Astronomus", ohne Zweifel richtiger dargestellt. Danach hatte sich bei der Anreise des Papstes das Gerücht verbreitet, „er sei deswegen gekommen, um sowohl den Kaiser als die Bischöfe mit der Fessel der Exkommunikation zu binden,

---

[92] JE 2575. Agobard, De privilegio Apostolicae Sedis (V): ed. L. VAN ACKER, CChr Cont. Med. 52 (Turnhout 1981) 305.

[93] JE 2576. Epitaphium Arsenii c. 14: hg. von ERNST DÜMMLER, Radbert's Epitaphium Arsenii (= Philos. u. histor. Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1899 u. 1900) (Berlin 1900) 81. LORENZ WEINRICH, Wala. Graf, Mönch und Rebell. Die Biographie eines Karolingers (= Historische Studien 386) (Lübeck – Hamburg 1963) 79–85.

[94] BM² 919b. Thegan, Vita Hludowici 41: MGH SS II (1829) 598.

[95] Agobard, De privilegio (IV) (Anm. 92) 305.

[96] Epitaphium Arsenii c. 16: a.a.O. (Anm. 93) 84.

[97] DAVID GANZ, The Epitaphium Arsenii and Opposition to Louis the Pious: CH 537–550 sieht das nicht so negativ wie ich.

wenn sie seinem Willen und dem der Kaisersöhne nicht folgen wollten[98]." Den Bischöfen um den Kaiser ging dies entschieden zu weit. Zu voreilig wohl faßten sie einen im Ton ungewöhnlich scharfen Protest an den Papst ab, in dem sie sich gegen seine Anmaßung verwahrten: „Wenn er als Exkommunizierender käme, würde er selbst als Gebannter wieder weggehen, denn das Recht der alten Canones laute anders[99]." Der Brief der kaisertreuen Bischöfe ist nicht erhalten, kann aber aus der Antwort Gregors IV., die ebenfalls an Deutlichkeit nichts übrigließ, in großen Zügen rekonstruiert werden[100].

Was Gregor gleich zu Beginn monierte, war die Anrede „Bruder", die die Bischöfe dem Papst gegenüber gebrauchten, was er nur als Respektlosigkeit werten konnte. Es war in der Tat eine ungewohnte Sprache, die ein Papst hier hören mußte. Im 19. Jahrhundert hat sie den lauten Beifall aller protestantischen und liberalen Historiker gefunden. Gregor wies den Protest der fränkischen Bischöfe scharf zurück. Er stritt nicht ab, daß es möglicherweise zu einer Exkommunikation des Kaisers kommen könne; aber nicht diese Drohung führe zu einer Entehrung der kaiserlichen Macht, sondern die „Werke, die eine Exkommunikation verdienen". Der Vorwurf des Eidbruchs gegenüber dem Kaiser sei gegenstandslos, da dieser selbst gegen die Treue gehandelt habe. Denn die Abänderung der Ordinatio von 817 sei nicht politisch notwendig gewesen, wie die Bischöfe behaupteten, sondern sei Ursache von vielen Sünden und Verbrechen, könne also nicht von Gott kommen. Er betrachte sich als Sachwalter der Einheit der Kirche: „Ihr sollt wissen, daß ihr nicht imstande seid, die Kirche Galliens und Germaniens von der Einheit des Leibrocks (Christi) zu trennen!" Apodiktisch formuliert er jenen Satz, der „seitdem während des ganzen Mittelalters nicht mehr verhallt ist": das *Regimen animarum* – das ist das Amt des Papstes – steht höher als das *Regimen imperiale*, das doch nur zeitliche Dinge besorgt. Kein Wunder, daß Leopold von Ranke schloß, „daß von hier der Widerstreit der beiden Principien ausging, der seitdem das Abendland in Gährung versetzte[101]."

Vermutlich noch von Worms hatte der Kaiser versucht, seine Söhne schriftlich zum Einlenken zu bewegen und sie an ihren Vasalleneid erinnert. Lothar gab im Namen seiner Brüder zur Antwort, ihre Auflehnung wolle nicht ihn persönlich treffen, sondern habe nur zum Ziel, den früheren

---

[98] Anonymi Vita Hludowici 48: MGH SS II (1829) 635.

[99] Ebd. Die abweichende Übersetzung von Reinhold Rau, Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, 1. Teil (Darmstadt 1980) 343/345 halte ich wegen des inhaltlichen Zusammenhangs mit dem Briefwechsel zwischen den Bischöfen und Gregor IV. für falsch.

[100] Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae Nr. 17: hg. von Ernst Dümmler, MGH Epp V (Hannover 1898–1899) 228–232. Die Echtheit des Papstbriefes, die Wilhelm Ohr, Zwei Fragen zur älteren Papstgeschichte, in: ZKG 24 (1903) 327–352, hier 349ff. bestritten hatte, ist bekräftigt worden von L. van Acker in seiner Agobard-Edition (Anm. 92) XXIf.

[101] Leopold von Ranke, Weltgeschichte VI,1 (Leipzig 1885) 72.

Zustand im Reich wiederherzustellen, denn es gehe nicht an, daß hochangesehene und wohlverdiente Männer durch die Machenschaft von Verbrechern aus ihrer Stellung vertrieben würden – womit, wenn nicht die Kaiserin, so doch ihre Ratgeber gemeint sind. Erzbischof Agobard lancierte einen „offenen Brief" in dem maßlosen Ton, den man von ihm gewohnt ist, voller gehässiger Unterstellungen gegen den Kaiser, der seiner Judith allein wegen ihrer Schönheit sexuell verfallen sei, einem Weib, das sich nicht scheue, sogar in Gegenwart von Geistlichen zu tanzen![102]

Der Propagandakrieg fruchtete nichts. Mitte Juni zog Ludwig mit den ihm loyal gebliebenen Truppen, die er noch einen besonderen Treueid hatte schwören lassen, den Rebellen nach Süden entgegen, um den Streit militärisch zu beenden. In seiner Begleitung befanden sich nicht nur kaisertreue Bischöfe und Äbte, sondern auch Judith und der Kaisersohn Karl. Am Johannestag, am 24. Juni, trafen die gegnerischen Abteilungen in der weiten elsässischen Ebene bei Colmar, die Rotfeld hieß, in der Nähe des Dorfes Siegolsheim aufeinander[103]. Der Papst, im anderen Lager, bot sich erst hier als Vermittler an und suchte den alten Kaiser am Fest Peter und Paul, am 29. Juni, in seinem Zelt auf, der den Nachfolger Petri den Umständen nach nicht ganz dem Protokoll gemäß empfing, höflich zwar, doch mit spürbarer Reserve. Das Gespräch war nur kurz. Der Papst warb um Vertrauen; er sei um des Friedens und der Eintracht willen gekommen[104]. Wir wissen nicht, was der Kaiser dachte. Er ließ jedoch dem Papst „königliche Geschenke" durch den Abt Adalung von Lorsch und St-Vaast überreichen, „auffallenderweise der einzige unter den kaisertreuen Prälaten, von dem wir mit Bestimmtheit wissen, daß er nachher für seine Haltung bestraft wurde[105]." Während der Papst noch den Kaiser zu einem friedlichen Ausgleich umzustimmen versuchte, gelang es der Wühlarbeit der gegnerischen Partei, die Kampfmoral und die Treue der kaiserlichen Truppen zu untergraben. Zumal in der Nacht, die auf die Rückkehr des Papstes ins Lager Lothars folgte, liefen die Kaiserlichen, verführt durch Bestechungen, eingeschüchtert durch Drohungen, scharenweise ins andere Lager über, so daß am Morgen des 30. Juni die kaiserliche Familie nur noch von ganz wenigen Getreuen umgeben war. Zu ihnen zählten die Bischöfe Drogo von Metz (ein Halbbruder Ludwigs), Modoin von Autun (als Dichter bekannt, als Bischof auf die Prärogativen des Kaisers bedacht), Willirich von Bremen

[102] Agobard, Liber apologeticus I (V)–(VI): CChr Cont.Med. 52, 311 f. ELISABETH WARD, Agobard and Paschasius Radbertus as critics of the Empress Judith, in: Woman in the Church, ed. by W. J. SHEILS – D. WOOD (= Studies in Church History 27) (Oxford 1990) 15–25. DIES., Caesar's Wife. The Career of the Empress Judith, 819–829, in: CH 205–227.

[103] BM² 925 c. Nithard, Historiarum libri I, 4: hg. von ERNST MÜLLER, MGH SSrG (Hannover 1907) 5.

[104] THEGAN, Vita Hludowici 42: MGH SS II 598 f. Anonymi Vita Hludowici 48: ebd. 635 f. Epitaphium Arsenii c. 17: DÜMMLER (Anm. 93) 88.

[105] ERNST TREMP, Studien zu den Gesta Hludowici imperatoris des Trierer Chorbischofs Thegan (= MGH Schriften 32) (Hannover 1988) 48.

und Aldrich von Le Mans, zwei Prälaten mit ostfränkischem Hintergrund, was vielleicht etwas darüber sagt, wo die Kaisertreuen vor allem zu finden waren[106]. Die vier Bischöfe gehören sicher zu jenem Teil des fränkischen Episkopats, gegen deren Sprache sich Gregor verwahrt hatte.

An einen Kampf war nicht mehr zu denken. Dem Kaiser blieb nichts übrig, als vor seinen Söhnen zu kapitulieren, ja er mußte die Schmach hinnehmen, seine Söhne um Schutz vor tätlichen Angriffen der siegreichen Seite zu bitten. Judith wurde sogleich von ihm getrennt und im Lager Ludwigs (des Deutschen) interniert – später wurde sie nach Tortona in Italien in Gewahrsam gebracht. Den Kaiser und seinen kleinen Sohn Karl nahm Lothar in Ehrenhaft. Es schien ein vollständiger Sieg der „Einheitspartei" zu sein. Der Triumph – man sprach gar von einem Wunder – war groß. Noch im Lager wurde Lothar gedrängt, unverzüglich die ganze Regierungsgewalt zu übernehmen, was Wala mit Recht für überstürzt und anfechtbar hielt. Der Volksmund hat damals wegen des Verrats und Eidbruchs so vieler das Rotfeld bei Colmar in „Lügenfeld" umbenannt, *ubi plurimorum fidelitas extincta est*[107]. Gregor kehrte noch im Juli 833 nach Rom zurück, enttäuscht und „voll Reue über seine Reise". Er ahnte, daß er versagt hatte. Ein Erfolg war die Reise in der Tat nicht.

Nachdem man vergeblich versucht hatte, Ludwig zum Eintritt in ein Kloster zu überreden, mußte der unglückliche Kaiser, von willfährigen Bischöfen wie Ebo von Reims und Fanatikern wie Agobard getrieben, während der Reichsversammlung in Compiègne im Oktober desselben Jahres in der Kirche des Medardusklosters ein öffentliches Schuldbekenntnis ablegen, wobei man den Kaiser zwang, alles, was er früher schon einmal bekannt hatte, zu wiederholen und von einer vorbereiteten Anklageschrift abzulesen. Anschließend wurde er als Herrscher degradiert[108]. Das schien das Ende zu sein. Aber ein paar Monate später war alles wieder anders, Ludwig wieder Kaiser, Lothar erneut auf Italien beschränkt. Vordergründig sieht das Geschehen der Jahre 830/834 wie ein Familienzwist im Karolingerhaus und wie ein skrupelloser Machtkampf einzelner Vasallen aus. Das war es auch, aber nicht nur. Dahinter ahnen wir die wachsenden Interessenkonflikte der Feudalklasse des Großreiches, das diese Spannungen immer weniger aushalten konnte.

---

[106] Annales de St-Bertin a. 833: hg. von Félix Grat u.a. (Paris 1964) 9 (im Apparat Zusatz aus Hs. St-Omer 706). Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (= VIÖG XXV) (Wien 1979) 113.

[107] Thegan c. 42 (Anm. 104) 598.

[108] Mayke de Jong, Power and humility in Carolingian society. The public penance of Louis the Pious, in: Early Medieval Europe 1 (1992) 29–52.

5. Johannes VIII. im westfränkischen Reich 878[109]

Johannes VIII., Papst seit 872, konnte sich zwar nicht mit seinem Vorvorgänger Nikolaus I. messen. Aber unbedeutend war er gewiß nicht. „Rastlos tätig, ja vielgeschäftig und unternehmend, liebte er es, die eigene Person einzusetzen. Keiner seiner Vorgänger hat sich so oft aufgemacht, um wichtige Geschäfte in mündlicher Verhandlung selbst abzuschließen[110]." Der Grund, der ihn nicht nur nach Neapel und Capua, sondern sogar über die Alpen reisen ließ, war seine bedrängte Stellung im Kirchenstaat. Süditalien war seit langem ein gefährdetes und gefährliches Machtvakuum, in das nun verstärkt sizilische Araber eindrangen, die mehrmals bis vor die Tore Roms kamen. Doch hatte Johannes VIII. noch zwei andere Gegner zu fürchten: einmal die miteinander verschwägerten Markgrafen *(duces)* Lambert von Spoleto und Adalbert von Tuszien, deren Machthunger er mit ähnlich schrillen Tönen anprangerte, wie einst Stephan II. den der Langobarden. Sein zweiter großer Feind war Formosus, abgesetzter Bischof von Porto, und dessen Partei in Rom.

Als die Spoletaner, vermutlich in Koalition mit der Formosuspartei, sich sogar im Februar oder März 878 für einen Monat der Stadt Rom bemächtigten und den Papst in der Leostadt (Vatikan) und St. Peter einschlossen, stand dessen Entschluß fest, wie einst Stephan Hilfe jenseits der Alpen zu suchen. An wen aber sollte er sich wenden? Die Gräben zwischen den fränkischen Teilkönigreichen wurden immer tiefer; die Machtinteressen der Führungsschichten im Westen und im Osten des Reiches deckten sich immer weniger; die Karolinger selbst waren als königliche Familie geschwächt durch ihre Abhängigkeit vom regionalen Adel, durch Zwist in den eigenen Reihen und nicht zuletzt durch Krankheit und jähen Tod vieler ihrer Mitglieder. Karl der Kahle, der westfränkische König, der früh umstrittene Sohn Ludwigs des Frommen und Judiths, auf den Papst Johannes VIII. seine Hoffnung als Beschützer Roms gesetzt hatte, als er ihn am Weihnachtstag 875 in St. Peter zum Kaiser salbte und krönte, war überraschend am 6. Oktober 877 in einer Alpenhütte gestorben. Es gab seitdem keinen fränkischen Kaiser mehr, wenngleich Johannes VIII. zum eigenen Vorteil an einen Nachfolger denken mußte. Der Papst dachte zunächst an den ostfränkischen Karolinger Karlmann, der von seinem Vater Ludwig dem Deutschen Bayern als Herrschaftsgebiet geerbt hatte. Konnte ihm nicht gerade Karlmann gegen den „verfluchten" Lambert von Spoleto helfen, der sich für seine Übergriffe auf Rom auf Karlmann berief, fälschlich wahrscheinlich? Doch Karlmann erkrankte während

---

[109] Ernst Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches III (Leipzig 1888) 60–91. Hubert Mordek – Gerhard Schmitz, Papst Johann VIII. und das Konzil von Troyes (878), in: Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. FS Heinz Löwe, hg. von Karl Hauck und Hubert Mordeck (Köln – Wien 1978) 179–225.

[110] Johannes Haller, Das Papsttum II (Darmstadt 1962) 141.

eines Italienfeldzugs im Herbst 877 schwer, mußte nach Bayern zurück und war seitdem ein kranker Mann, zunehmend regierungsunfähig. So wandten sich die Überlegungen des Papstes dem westfränkischen König Ludwig dem Stammler zu, dem Erben Karls des Kahlen. Ludwig war 31 Jahre alt, kränklich, mit einem Sprachfehler behaftet. Sein Vater hatte ihm mit Recht nie viel zugetraut. Der Thronwechsel im Herbst 877 gestaltete sich noch mühsamer als sein Vater es sich vorgestellt hatte. Der schwächliche Ludwig sah sich miteinander rivalisierenden Adelsgruppen ausgeliefert, ohne daß es ihm gelang, die eigenen Vorstellungen durchzusetzen. Vor allem war er aber ein Gefangener der Hofkreise um seine Stiefmutter Richilde. Diese Adelsclique zwang ihn auch, seine Frau Ansgard, mit der er zwei Kinder hatte, zu entlassen, und Adelheid zu heiraten, die Tochter des Pfalzgrafen Adalhard, der zur gegnerischen Partei, nämlich der um Karl den Kahlen, gehörte. Die Weihe und Krönung Ludwigs am 8. Dezember 877 in Compiègne ist allem Anschein nach das Ergebnis von mühsamen Verhandlungen und harten Machtkämpfen gewesen, aus denen Ludwig in seinem Ansehen noch mehr geschwächt als früher herauskam.

Als offiziellen Grund für seine Reise in den Norden gab der Papst eine Synode an, die er im Frankenreich abhalten wolle, mit westfränkischen und ostfränkischen Bischöfen zusammen. Über die Reise Johannes' VIII. läßt uns der Liber Pontificalis im Stich. Dafür haben wir aber – eine Ausnahme im frühen Mittelalter – eine Sammlung von allerdings ungeordneten und schwer zu datierenden Papstbriefen aus dieser Zeit[111] und den ziemlich ausführlichen Bericht des Reimser Erzbischofs Hinkmar in den westfränkischen Reichsannalen als Hauptquellen[112]. Ich erzähle die Reise gerafft, ohne mich in bei den Einzelheiten der Synodalverhandlungen von Troyes aufzuhalten[113].

Nach dem Abzug der Truppen Lamberts aus Rom verhängte der Papst über St. Peter zum Entsetzen der Pilger ein Gottesdienstverbot – der Altar der Peterskirche wurde mit einer härenen Decke verhüllt –, und sprach im April auf einer römischen Synode den Bann über Lambert, Adalbert und Konsorten aus[114]. Da der Landweg durch das Gebiet der Markgrafen zu gefährlich schien, schiffte sich der Papst in den ersten Tagen des Mai auf drei von Neapel zur Verfügung gestellten Schnellseglern samt seinem

---

[111] Hg. von ERICH CASPAR, MGH Epp VII/1 (Berlin 1912). Dazu von DEMS., Studien zum Register Johannes VIII.: NA 36 (1911) 77–156. Ich halte mich im wesentlichen an die S. 146–150 vorgeschlagene Chronologie der Briefe. Die Reise bringt 73 Dokumente, 71 undatiert, vgl. DIETER LOHRMANN, Das Register Papst Johannes' VIII. (872–882) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts Rom 30) (Tübingen 1968) 180.

[112] Annales Bertiniani a. 878, hg. von GEORG WAITZ, MGH SSrG (Hannover 1883) 140–147 bzw. Annales de St-Bertin, hg. von FÉLIX GRAT, JEANNE VIELLIARD, SUZANNE CLÉMENCET (Paris 1964) 222–234.

[113] JE S. 398–405.

[114] Annales Fuldenses a. 878, hg. von FRIEDRICH KURZE, MGH SSrG (Hannover 1891) 91.

Gefolge in Civitavecchia ein und fuhr von dort nach Genua[115]. Aus der Hafenstadt schrieb er, wie schon vorher an Ludwig den Stammler, an die ostfränkischen Könige Karlmann (von Bayern), Ludwig d.J. (mit Franken, Thüringen und Sachsen) und Karl III. („König der Alamannen") und lud sie ein, mit ihren Bischöfen zur geplanten Synode ins Westfrankenreich zu kommen, um dort über die „gemeinsame Rettung der heiligen römischen Kirche und der Verfassung der Republik" zu beraten[116]. Am Pfingsttag, dem 11. Mai, landete Johannes in Arles. Graf Bosco, ein ehrgeiziger und verschlagener Mann, mächtigster Amtsträger im Süden des Westreichs, biederte sich dem Papst sofort an. Ihm zuliebe verlieh Johannes dem Erzbischof von Arles, Rostagnus, das Pallium und bestätigte das alte Vorrecht von Arles, das päpstliche Vikariat über die gallischen Kirchen auszuüben[117]. Man kann sich kaum vorstellen, daß Ludwig der Stammler von dieser Aufwertung seines Vasallen Boso begeistert war. Der kühle Empfang, den er dem Papst in Francien bereitete, scheint dem recht zu geben. Nach wie vor war ungewiß, wo die geplante Synode und die Begegnung mit dem König – oder wie der Papst immer noch hoffte – mit allen vier Karolingerkönigen stattfinden sollte. Im Mai sah es noch so aus, als ob das Treffen mit den Bischöfen in Lyon sein würde[118]. Aber schon wenig später hatte sich dieser Plan zerschlagen[119]. Jetzt hoffte Johannes auf Langres als Konzilsort. Es war demütigend für ihn: Der Papst stand im Land Ludwigs, zog mitsamt seiner Kurie ratlos von Arles nach Lyon, von Lyon nach Chalon-sur-Saône, von dort zur „villa Marmannia", dem zwischen Chalon und Troyes gelegenen Marmagne, und der König nahm keine Notiz von ihm. Von Lyon aus hatte Johannes an Ludwig den Stammler geschrieben, ihm doch den Treffpunkt zu nennen, der ihm genehm sei[120]. Die Antwort ließ auf sich warten. Schließlich nannte er Troyes. Erst Ende Juni frühestens kam der Papst dorthin. Johannes fand, daß er Grund genug habe, verärgert zu sein: Die Begrüßung empfand er als nicht standesgemäß, der König war wegen Krankheit abwesend, von den drei Söhnen Ludwigs des Deutschen keine Spur, die ostfränkischen Bischöfe waren überhaupt nicht gekommen, die westfränkischen nur spärlich. In Chalon waren dem Heiligen Vater die Pferde gestohlen, im Kloster Flavigny eine silberne Schale entwendet worden[121]. Wegen der Krankheit des Königs konnte die Synode nur mit fast zwei Wochen Verspätung anfangen – am 11. August –, und selbst dann

---

[115] BM² 1532a. Auxilius, In defensione Formosi c.4: hg. von Ernst Dümmler, Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttum im Anfange des zehnten Jahrhunderts (Leipzig 1866) 63.

[116] Ep. Nr. 87: MGH Epp VII/1, 83, Z. 18–23. Ep. 88: ebd. 84.

[117] Ep. Nr. 99 u. Nr. 120: a.a.O. 92f., 109f.

[118] Ep. Nr. 119 u. Nr. 133: a.a.O. 108f., 117.

[119] Ep. Nr. 117: a.a.O. 107.

[120] Annales Bertiniani a. 878: ed. Waitz (Anm. 112) 140. Vgl. Ep. Nr. 126: a.a.O. 113.

[121] Ep. Nr. 143: a.a.O. 123.

erklärten sich noch die versammelten Bischöfe für beschlußunfähig, da ihrer zuviele noch fehlten[122]. Als die Synode schließlich in Gang kam – mit etwa 54 Bischöfen –, zeigten sich diese unter der Führung Hinkmars von Reims durchaus selbstbewußt und wollten sich nur dann zu einer Unterstützung des Papstes gegen seine italienischen Widersacher verstehen, wenn dieser im Gegenzug ihr Anliegen, die Wiedergewinnung fränkischer Kirchengüter, durch seine Autorität mittrug[123]. Es gab eine Menge von teilweise peinlichen Einzelfragen, mit denen sich der Papst zu befassen hatte; daneben einige wenige spektakuläre Höhepunkte in jenen zwei Monaten, in denen sich der Papst in Troyes aufhielt. Lästig und peinlich war es, wenn er sich damit beschäftigen mußte, daß eine Nonne geheiratet hatte; ein Mann aus Metz ihm sein Leid klagte, seine Verlobte sei von einem Priester geschwängert worden, und der zuständige Bischof zwinge ihn nun, sie trotzdem zu heiraten[124]; daß der wegen Meineid, Aufruhr, Hausfriedensbruch, Verleumdung des Königs und des Papstes abgesetzte und von Boso von Vienne, wohl auf Befehl Karls des Kahlen, geblendete Bischof Hinkmar von Laon vor der Synode erschien und sich für unschuldig erklärte, und immerhin teilweise begnadigt wurde[125]. Aber Erfreuliches gab es auch. Boso, der den Heiligen Vater ein Stück weit ins Landesinnere geleitet hatte, fand sich in Troyes ein und wurde von diesem „adoptiert", was zumindest eine ungewöhnliche Ehrung war, wenn Johannes später auch nicht mehr viel davon wissen wollte[126]. Dann die erneute Krönung Ludwigs des Stammlers am 7. September 878, einem Sonntag. Ob das Geschenk an den einen den Hulderweis an den anderen aufwiegen sollte? Hinkmar erzählt, daß der König auch um die Krönung seiner Frau Adelheid bat, was der Papst aber verweigerte, vermutlich, weil die Synode gerade erst die Unauflöslichkeit der Ehe eingeschärft hatte und Ludwig in einer Zweitehe lebte[127]. Die Absage des Papstes scheint Ludwig aber nicht allzu sehr bekümmert zu haben, das Verhältnis zum Papst war nicht nachhaltig gestört. Hing Ludwig vielleicht immer noch an seiner ersten Frau Ansgard und war die Krönung Adelheids von deren Sippe gefordert worden, die der König ohnehin nicht leiden mochte[128]? Die Synode von Troyes, die einzige fränkische, der ein Papst vorstand, hat fleißig gearbeitet und manches Nützliche für die Reform der Kirche spätkarolingischer Zeit beschlossen. Viele Aktenstücke sind noch erhalten oder in jüngster Zeit ans Licht

---

[122] JACQUES SIRMOND, Concilia antiqua Galliae, t.2 (1629, ND 1970) 473–486, bes. 473f. Beschlußunfähigkeit: 474.

[123] Bischofsliste: H. MORDEK – G. SCHMITZ (Anm. 109) 205–210.

[124] JACQUES SIRMOND (Anm. 122) 474. Ep. Nr. 156; a.a.O. 130.

[125] Annales Vedastini a.878: hg. von BERNHARD SIMON, MGH SSrG (Hannover 1909) 43.

[126] Ep. 110: a.a.O. 102.

[127] Annales Bertiniani a.878: (Anm. 112) 143.

[128] CARLRICHARD BRÜHL, Hinkmariana, in: DA 20 (1984) 48–77, hier 55–77. DERS., Karolingische Miszellen, in: DA 44 (1988) 355-389, hier 355-370.

gebracht worden[129]. Eine Wirkung hat sie nicht gehabt. Vor allem aber war dem Hauptanliegen des Papstes, dringlich von ihm noch einmal am Konzilsschluß beschworen – politisch-militärische Hilfe für Rom – ein völliger Mißerfolg beschieden[130]. Ludwig der Stammler war krank, müde und schwach; die westfränkischen Großen jedem Eingreifen in die italienischen Wirren abgeneigt. Nachdem Johannes noch den Verdacht erweckt hatte, mit dem ränkevollen Boso als möglichem Kaiserkandidaten zu liebäugeln[131], stand er bei seiner Rückkehr über die Alpen – der Weg führte wie 755 über den Mont Cenis – vor dem Scherbenhaufen seiner Politik.

Rückblick

Pastoralreisen im Sinne heutiger Papstreisen waren die ins frühmittelalterliche Frankenreich gewiß nicht. Aber das gilt ebenso für alle späteren Alpenüberquerungen der Päpste, von der Benedikts VIII. 1020 nach Bamberg bis hin zu der Pius' VI. nach Wien 1782. Die Päpste suchten Fürsten auf, erst in zweiter Linie kam es auch zu Gesprächen mit Bischöfen. Begegnungen mit Gläubigen unterer Volksschichten lagen außerhalb der Vorstellungskraft. Das Volk konnte höchstens am Rande der zeremoniösen Begrüßungsfeierlichkeiten etwas vom Gast mitbekommen. Aber vielleicht vermißten sie auch gar nichts. Von einer hochgesteigerten Papstverehrung kann bei keinem der geschilderten Besuche gesprochen werden. Umgekehrt wird auch nicht ein einziges Mal von einer Predigt eines Papstes während eines solchen Aufenthaltes berichtet. Die „Apostolischen Reisen" des heutigen Papstes sind nicht unpolitisch; die politischen Reisen der Päpste im Frühmittelalter waren wenigstens am Rande auch pastoral, wie man eben „pastoral" damals verstand, nämlich als Entscheide und Hilfe kanonistischer Art. Es liegt in der Natur frühmittelalterlicher Quellen, daß sie das eine eher schildern als das andere. Dennoch bleibt es dabei, daß es inhaltlich bei fast allen Reisen an erster Stelle um das Patrimonium Petri ging, um den Kirchenstaat. Ohne fränkische Hilfe wäre er nicht zustande gekommen, aber mit der Zeit erlahmte auch der Eifer der Franken, den Päpsten immer wieder aus ihren politischen, oft selbstverschuldeten Nöten heraus-

---

[129] Albert Werminghoff, Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843-918, in: NA 26 (1901) 607-678, hier 651–655. Stephan Kuttner – Wilfried Hartmann, A new version of Pope John VIII's decree on sacrilege (Council of Troyes 878), in: Bulletin of Medieval Canon Law, NS 17 (1987) 1–32. Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Paderborn 1989) 336–340.

[130] Ep. Nr. 115: a.a.O. 105f. setze ich mit Sirmond an das Ende der Synode.

[131] Auf jeden Fall liefen solche Gerüchte im Ostfrankenreich um: Annales Fuldenses a.878: hg. von Friedrich Kurze, MGH SSrG (Hannover 1891) 91. Johannes Fried, Boso von Vienne oder Ludwig der Stammler? Der Kaiserkandidat Johannes' VIII., in: DA 32 (1976) 193–208 hält das für eine böswillige Unterstellung des Fuldaer Chronisten.

zuhelfen. Die Synode von Troyes ist unter diesem Blickwinkel vorläufiger Endpunkt einer Entwicklung[132].

Am Schluß mag sich der Leser fragen, ob diese ersten Papstreisen über die Alpen auf lange Sicht ihre Spuren in der Geschichte hinterlassen haben oder ob sie als bloße Herrschertreffen folgenlose Episoden geblieben sind. Unterschiede gab es, sogar beträchtliche. Folgenlos war, soweit uns die schweigsamen Quellen ein Urteil erlauben, die Reise Leos III. von 804. Die Gregors IV. von 833 scheiterte am inneren Widerspruch zwischen ihren rückwärts gewandten Zielen und dem zunehmenden Zerfall des Reiches, den sie doch nicht aufhalten konnte. Das groß angekündigte und in einem Konzil gipfelnde Unternehmen Johannes' VIII. im Westfrankenreich 878 ist politisch umsonst gewesen; das in Troyes Verordnete haben spätere Kirchenrechtsammlungen unbeachtet gelassen. Dagegen haben die drei Reisen von 753/54 (Stephan II.), 799/800 (Leo III.) und 816 (Stephan IV.) die geschichtliche Entwicklung vorangetrieben, wenn auch mit immer schwächerer Kraft: Die erste begründete das Bündnis des Papsttums mit den Karolingern, die zweite stellte die Weichen für die Kaiserkrönung Karls des Großen, die dritte verschaffte dem Kirchenstaat mehr Autonomie.

---

[132] Zur Zusammenarbeit karolingischer Herrscher mit Päpsten kam es allerdings auch später noch. Der ostfränkische Teilherrscher Karl III. (der Dicke), 881 von Papst Johannes VIII. in Rom zum Kaiser gekrönt, versuchte seinen illegitimen Sohn Bernhard zum Nachfolger zu erheben und lud, um sein Ziel besser erreichen zu können, Papst Hadrian III. nach Worms ein: BM² 1712a. Tatsächlich machte sich der Papst im August 885 auf den Weg, starb aber plötzlich *super fluvium Scultinna, in villa quae Viulzachara nuncupatur* und wurde im nahen Nonantola begraben: Vita Stephani V: LP II 191; Annales Fuldenses a. 885 (Anm. 131) 103. Timothy Reuter, Germany in the early middle ages, c. 800–1056 (London – New York 1991) 117 bezieht diesen letzten Reiseversuch eines Papstes zu einem Karolinger irrtümlich auf den Vorgänger Hadrians III., Marinus.

Der ekklesiologische Standort des Kardinalskollegiums in seinem Wandel – Aufstieg und Niedergang einer kirchlichen Institution

Von KLAUS GANZER

Wir erleben seit dem II. Vatikanischen Konzil eine lebhafte Diskussion um kirchliche Verfassungsformen. Überkommene Institutionen werden neu durchdacht, Versuche werden unternommen, neue Wege zu beschreiten. Es sei etwa nur an die Schaffung der Bischofssynode erinnert[1]. Bei all den Überlegungen steht auch das Kardinalskollegium als hierarchische Institution immer wieder im Blickpunkt kritischer Betrachtung. Es ist deshalb wohl nicht überflüssig, in ganz groben Strichen sich einmal den ekklesiologischen Standort dieser Institution in seinem Wandel vor Augen zu führen.

I. Die Entstehung des Kardinalskollegiums

Im 11. und beginnenden 12. Jahrhundert vollzogen sich innerhalb der abendländischen Kirche grundlegende Veränderungen, von denen auch die Institution der römischen Kardinäle betroffen wurde. Wie sich das Papsttum in dieser Zeit von der Verflochtenheit in die stadtrömischen Belange löste und immer stärker universale Konturen gewann[2], so gingen auch die römischen Kardinäle den Weg von einer stadtrömischen Einrichtung zu einem universalkirchlichen Kollegium, das zu einer wichtigen Sprosse innerhalb der hierarchischen Stufenleiter der Kirche wurde[3]. Die Umwandlung des Kardinalats, die sich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vollzog, war so tiefgehend, daß Hans Walter Klewitz mit Fug und

[1] Die Bischofssynode wurde durch Motuproprio „Apostolica Sollicitudo" vom 15. September 1965 errichtet: Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 775–780. Am 8. Dezember 1966 erhielt sie eine Geschäftsordnung: AAS 59 (1967) 91–103. Diese wurde am 24. Juni 1969 durch eine revidierte Fassung ersetzt: AAS 61 (1969) 525–539. Am 20. August 1971 wurde die Geschäftsordnung erneut ergänzt: AAS 63 (1971) 702–704. Vgl. zur Bischofssynode: C. G. Fürst, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. von J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Regensburg 1983) 273–277. Dort auch Angabe weiterer Literatur.

[2] Vgl. dazu G. Tellenbach, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (= Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. von B. Moeller, Band 2, Lieferung F 1) (Göttingen 1988) 120ff.

[3] Vgl. Tellenbach (Anm. 2) 250–252. K. Ganzer, Das Römische Kardinalskollegium, in: Le istituzioni ecclesiastiche della „societas christiana" dei secoli XI–XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della quinta settimana internazionale di studio, Mendola 26–31 agosto 1971 (= Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII) (Milano 1974) 153–181.

Recht die Entstehung des Kardinalskollegiums in dieser Zeit ansetzt[4]. Die Entwicklung des römischen Kardinalats von der Spätantike an und die Geschichte des Begriffes „cardinalis" wurden in neuerer Zeit in den Arbeiten von Stephan Kuttner[5], Michel Andrieu[6] und Carl Gerold Fürst[7] ausführlich diskutiert, wobei sich verschiedene Theorien herausgebildet haben. Es liegt außerhalb des Rahmens unseres Themas, auf diese Kontroverse näher einzugehen. Wir wollen vielmehr bei der Entstehung des Kardinalskollegiums im 11. Jahrhundert einsetzen.

Der Personenkreis, aus dem sich dieses Gremium herausgebildet hat, bestand aus drei Gruppen von Klerikern. Die erste Gruppe waren die sieben sogenannten Lateranensischen Bischöfe, Inhaber von Bistümern, die Rom benachbart sind[8]. Die Siebenzahl war seit Jahrhunderten konstant, wenn auch ihre Zusammensetzung zuweilen einem Wechsel unterworfen war. Einigen dieser Bischöfe kamen seit alters gewisse Vorrechte zu, wie etwa das der Weihe eines neuen Papstes[9]. Die zweite Gruppe von Personen, aus denen sich das Kardinalskollegium herausbildete, waren die 28 Kardinalpresbyter, die den römischen Titelkirchen vorstanden[10], und die dritte Gruppe bestand aus den sieben Pfalzdiakonen und den zwölf Regionardiakonen der Stadt Rom[11].

Die Aufgabe der römischen Kardinäle war bis um die Mitte des 11. Jahrhunderts vornehmlich eine liturgische. Von Papst Stephan III. (768–772) heißt es im Liber Pontificalis, er habe bestimmt, die sieben Bischöfe der Rom benachbarten Bistümer sollten als Hebdomadare abwechselnd den liturgischen Wochendienst in der römischen Hauptkirche des Lateran verrichten[12]. In ähnlicher Weise besorgten die Kardinalpresbyter die gottesdienstlichen Aufgaben an den vier Patriarchalbasiliken. Sie waren zu je sie-

---

[4] H. W. Klewitz, Die Entstehung des Kardinalskollegiums, in: ZSavRGkan 25 (1936) 115–221; abgedruckt in: Ders., Reformpapsttum und Kardinalkolleg. (Darmstadt 1957) 11–134. Zitiert wird nach letzterer Ausgabe.

[5] St. Kuttner, Cardinalis. The history of a canonical concept, in: Traditio 3 (1945) 129–214.

[6] M. Andrieu, L'origine du titre de cardinal dans l'Église romaine, in: Miscellanea Giovanni Mercati, vol. 5 (Roma 1946) 113–144.

[7] C. G. Fürst, Cardinalis. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des Römischen Kardinalskollegiums (München 1967).

[8] Vgl. die Descriptio sanctuarii Lateranensis ecclesiae bei Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 26. Vgl. auch R. Hüls, Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049–1130 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 48) (Tübingen 1977).

[9] Vgl. E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland, Bd. 2 (Würzburg 1942) 218f.

[10] Vgl. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 47ff. Hüls (Anm. 8).

[11] Vgl. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 79ff. Hüls (Anm. 8).

[12] Liber Pontificalis, ed. Duchesne, Bd. 1 (Paris 1886) 478: „Hic statuit ut omni dominico die a septem episcopis cardinalibus ebdomadariis, qui in ecclesia Salvatoris observant, missarum solemnia super altare beati Petri celebraretur et Gloria in excelsis Deo ediceretur." Vgl. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 24ff.

ben auf die vier Hauptkirchen verteilt. Dazu kam für die Kardinäle die Assistenz bei den päpstlichen Gottesdiensten in der Lateranbasilika[13].

Im Pontifikat Papst Leos IX., der ersten wichtigeren Persönlichkeit unter den Reformpäpsten des 11. Jahrhunderts, zeichnete sich eine Neuorientierung der Kardinäle ab. Das Neue kündigte sich zunächst durch personelle Veränderungen an. Leo IX. ging daran, mehrere der Lateranensischen Bistümer mit Männern der Reform zu besetzen[14]. Dieser neu eingeschlagene Weg wurde auch von seinen Nachfolgern fortgesetzt. Es seien nur zwei der hervorstechendsten Repräsentanten des neuen Typs der Kardinalbischöfe genannt: der lothringische Mönch Humbert von Silva Candida[15] und der italienische Ordensmann Petrus Damiani[16]. Diese Männer des neuen Reformkurses wurden aber nicht an die Kurie geholt, nur um den liturgischen Dienst an der Lateranbasilika zu versehen, sie wurden vielmehr zu Hauptstützen des Papsttums in der Leitung der Gesamtkirche und zu Helfern bei der Durchführung der Reform[17].

Welche bedeutende kirchenpolitische Stellung die Kardinalbischöfe in den fünfziger Jahren des 11. Jahrhunderts errungen haben, zeigt das Papstwahldekret von 1059, das die Papstwahl für die Zukunft in erster Linie in die Hände der Kardinalbischöfe legte[18]. Der Bestimmung lag die Intention zugrunde, das altkirchliche hierarchische Prinzip wieder zu erneuern, wonach den Metropoliten bei der Bischofswahl ein entscheiden-

---

[13] Die Liste der Descriptio ist abgedruckt bei P. F. Kehr, Italia Pontificia, Bd. 1 (Berlin 1906) 3–5. Vgl. dazu Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 47ff.

[14] Bonizo, Liber ad amicum, liber V, MGH, Libelli de lite 1, 588: „Interea Rome episcopi et cardinales et abbates per symoniacam heresim ordinati deponebantur, et ibi ex diversis provinciis alii ordinabantur, ut ex Lugdunensi Gallia Ubertus Silve candide episcopus et ex Burgundiorum genere Stephanus abbas et cardinalis et ex Romerici monte Ugo Candidus, qui postea apostata est effectus, et Fridericus ducis Gottefridi germanus et ex Compendio quidam Azelinus Sutrinus episcopus et ex Ravennatium partibus Petrus Damiani, vir eloquentissimus, et alii quam plures." Vgl. Ganzer (Anm. 3) 156f.

[15] Bonizo, Liber ad amicum, zit. Anm. 14. Zur Kardinalskreation Humberts vgl. u.a. Richerii, Gesta Senonensis Ecclesiae, liber II, cap. 18, MGH, Scriptores 25, 280. Vgl. auch Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 33.

[16] Zur Kardinalskreation des Petrus Damiani vgl. Vita sancti Petri Damiani, cap. 14, Migne PL 144, Sp. 130f. und F. Dressler, Petrus Damiani, Leben und Werk (Rom 1954) 113. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 33, 115 Nr. 1.

[17] Vgl. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 31ff. Kuttner, Cardinalis (Anm. 5) 172ff.

[18] Vgl. von der neueren Literatur über das Papstwahldekret: H. G. Krause, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit (= Studi Gregoriani 7) (Roma 1960). F. Kempf, Pier Damiani und das Papstwahldekret von 1059, in: Archivum Historiae Pontificiae 2 (1964) 73–89. W. Stürner, „Salvo debito honore et reverentia". Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059, in: ZSavRGkan 54 (1968) 1–56. Dazu: H. Grundmann, in: Deutsches Archiv 25 (1969) 234–236. J. Wollasch, Die Wahl des Papstes Nikolaus' II., in: Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach (Freiburg 1968) 205–220. D. Hägermann, Zur Vorgeschichte des Pontifikats Nikolaus' II., in: ZKG 81 (1970) 352–361. Ders., Untersuchungen zum Papstwahldekret von 1059, in: ZSavRGkan 56 (1970) 157–193. D. Jasper, Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und Textgestalt (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 12) (Sigmaringen 1986).

des Mitspracherecht zukam. Die Kardinalbischöfe galten nämlich als quasimetropolitane Instanz bei der Wahl des römischen Bischofs. In den entscheidenden Jahren der Gregorianischen Bewegung spielten die Kardinalbischöfe eine wichtige Rolle; sie gehörten zu den verläßlichsten Stützen Gregors VII. während des Investiturstreits[19].

Die Kardinalpresbyter waren in den ersten Zeiten des Reformpapsttums vornehmlich noch mit liturgisch-pastoralen Aufgaben befaßt. Aber auch das römische Kardinalpresbyterium wurde allmählich mit neuen Männern der Reform besetzt. Auch diesen Männern wuchsen neue kirchenpolitische Aufgaben zu den gottesdienstlichen Funktionen hinzu[20]. Der Kreis der Kardinalpresbyter strebte im Laufe der Zeit danach, in der kirchenpolitischen Stellung es den Kardinalbischöfen gleich zu tun[21]. Eine wesentliche Steigerung des Einflusses der Kardinalpresbyter brachten die Auseinandersetzungen des Wibertinischen Schismas mit sich. Nachdem sich im Jahre 1084 ein großer Teil der Kardinäle von Gregor VII. losgesagt hatte und in das Lager des Gegenpapstes Clemens III. übergegangen war, mußte sich auch Urban II. um die Presbytertitel der Ewigen Stadt bemühen. Aus dem Ringen der beiden rivalisierenden Päpste um die Kardinalpresbyter ging dieser Ordo gestärkt hervor und konnte sich in der kirchenpolitischen Bedeutung an die Seite der Kardinalbischöfe stellen[22]. Franz Josef Schmale betont allerdings, die Angleichung der Kardinalpresbyter an die kirchenpolitische Stellung der Kardinalbischöfe sei weniger in Rivalität zu den letzteren erfolgt. Da es erst viel später gelungen sei, den Ordo der Presbyter völlig mit Reformern zu besetzen, seien diese erst relativ spät für die kurialen Geschäfte herangezogen worden[23].

Als letztem gelang dem Ordo der Kardinaldiakone der Aufstieg in den Senat des Papstes. Wie für die Kardinalpresbyter war auch für die Kardinaldiakone das Wibertinische Schisma das Mittel, um ihre kirchenpolitische Bedeutung zu steigern. Sie traten an die Seite der beiden anderen Ordines

---

[19] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 159–161.

[20] Vgl. Kewitz, Entstehung (Anm. 4) 47–79. Ganzer (Anm. 3) 161ff.

[21] Krause (Anm. 18) 246–254 vertritt die Meinung, die Tatsache, daß in der verfälschten Form des Papstwahldekretes von 1059 das „cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes" durch „cardinales diligentissima simul consideratione tractantes" (Text bei Jasper [Anm. 18] 101) ersetzt worden ist, zeige eine bewußte Tendenz zur Nivellierung des Kardinalskollegs, indem das Vorrecht der Kardinalbischöfe zugunsten aller Kardinäle in dem Dokument beseitigt worden sei. Demgegenüber weist Jasper, 71ff. nach, daß diese Interpretation des verfälschten Dekretes nicht zutrifft.

[22] Vgl. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 69–79. J. Sydow, Untersuchungen zur kurialen Verwaltungsgeschichte im Zeitalter des Reformpapsttums, in: Deutsches Archiv 11 (1954/55) 36. A. Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Teil 1 (Schriften der MGH 19,1 (1964) 100–113. Ganzer (Anm. 3) 163f.

[23] F. J. Schmale, Studien zum Schisma des Jahres 1130 (Köln-Graz 1961) 83–87.

und bildeten nun zusammen mit den Bischöfen und Presbytern das *eine* Kardinalskollegium[24].

Dieser Prozeß, bei dem sich die drei Gruppen der am Gottesdienst beteiligten Kleriker zum Kardinalskollegium als einem Instrument päpstlicher Kirchenregierung umgebildet haben, war zu Anfang der Regierung Paschals II., also um 1100, im wesentlichen abgeschlossen[25].

II. Die Ausgestaltung des Kardinalskollegiums im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters

In der Folgezeit entwickelte sich das Kollegium der Kardinäle in vielfacher Hinsicht weiter.

1. Die Papstwahl ging seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts immer mehr in die Hände der Kardinäle über. Von der Mitte des 12. Jahrhunderts an waren sie die ausschließlichen Wähler[26]. Das Papstwahldekret, das auf dem 3. Laterankonzil 1179 erlassen wurde, spricht nur noch von den Kardinälen als den Wählern des Papstes[27].

2. Bereits seit der Zeit des Zusammenwachsens der drei Ordines zum einen Kardinalskollegium lassen sich die Kardinäle in zunehmendem Maß als die engsten Berater und Mitarbeiter des Papstes bei der Regierung der Gesamtkirche nachweisen[28]. Aus dieser Tätigkeit erwuchs eine feste Institution, das sogenannte Konsistorium[29]. Die ersten Spuren dieser neuen Einrichtung lassen sich bereits unter Urban II. nachweisen, der die Strukturen der kurialen Verwaltung wesentlich umgestaltet hat. Vom Beginn des 12. Jahrhunderts an war diese Ratsversammlung ein fester Bestandteil der kurialen Verwaltung. Sie wurde in der Folgezeit weiter ausgebaut. Es gab nun kaum eine wichtigere Frage der Kurie, die nicht im Konsistorium behandelt worden wäre. „De fratrum nostrorum consilio" lautete eine stereotype Formel für die Entscheidungen der Päpste, die im Zusammenwirken

---

[24] Vgl. KLEWITZ, Entstehung (Anm. 4) 79–97. KUTTNER (Anm. 5) 178–198. FÜRST (Anm. 7) 108–11. GANZER (Anm. 3) 164f.

[25] Vgl. KLEWITZ, Entstehung (Anm. 4) 98.

[26] Vgl. GANZER (Anm. 3) 166f.

[27] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. Istituto per le scienze religiose Bologna, Editio tertia (1973) 211.

[28] Vgl. GANZER (Anm. 3) 167–171.

[29] Zu den Anfängen des Konsistoriums und seiner ersten Entwicklung vgl. SYDOW (Anm. 22) 39ff. DERS., Il „consistorium" dopo lo scisma del 1130, in: RSTI 9 (1955) 167f. DERS., Bernhard von Clairvaux und die Römische Kurie, in: Citeaux in de Nederlanden 6 (1955) 5–11. K. JORDAN, Die Entstehung der römischen Kurie, in: ZSavRGkan 28 (1939) 133f. SCHMALE (Anm. 23) 288–290. J. LULVÈS, Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulationen, in: QFIAB 13 (1910) 73ff.

mit den Kardinälen getroffen wurden[30]. Das Konsistorium übernahm die Funktionen eines päpstlichen Gerichts für gewichtigere Fälle (sogenannte causae maiores)[31]. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts nahmen die Kardinäle auch teil an der Entscheidung von Glaubensfragen. So verurteilte Innocenz II. im Jahre 1141 Peter Abaelard „communicato fratrum nostrorum episcoporum cardinalium consilio"[32]. Die Bedeutung der Kardinäle in diesem Zusammenhang zeigt sich auch in dem Prozeß wegen der Trinitätslehre Gilberts von Poitiers. Die Angelegenheit lag zunächst einem Konsistorium Eugens III. in Paris (April 1147) vor. Sie wurde dann aber nicht auf einer anschließenden Synode (1148), sondern erst nach deren Abschluß in einem weiteren Konsistorium behandelt[33]. Die Kardinäle verwahrten sich gegen ein Eingreifen Bernhards von Clairvaux und gaben Eugen III. zu verstehen, es sei allein Sache des Papstes und der Kardinäle, eine derartige Glaubensentscheidung zu fällen. Für sie besteht der Apostolische Stuhl aus Papst und Kardinälen zusammen[34].

Wie weit die Mitwirkung der Kardinäle an der Regierung der Kirche um die Mitte des 12. Jahrhunderts bereits gediehen war, zeigt unter anderem die Annullierung eines Privilegs Anastasius' IV. durch Hadrian IV. mit der Begründung, „praesertim cum illud Anastasii, neque de communi, neque de sanioris partis fratrum consilio fuisset elicitum"[35].

Ein Beispiel für das Gewicht des Kardinalskollegiums bei der kurialen Verwaltung und Rechtsprechung sind auch die Kardinalsunterschriften in den Papsturkunden, die seit dem Ende des 11. Jahrhunderts zu einer feststehenden Größe wurden[36].

---

[30] Vgl. dazu auch V. Pfaff, Die Kardinäle unter Papst Coelestin III., in: ZSavRGkan 41 (1955) 68ff.

[31] Vgl. Sydow (Anm. 22) 69. J. B. Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII. (Freiburg i.Br. 1896) 90ff. Th. Hirschfeld, Das Gerichtswesen der Stadt Rom vom 8. bis 12. Jahrhundert, wesentlich nach stadtrömischen Urkunden, in: AUF 4 (1912) 419–562. Vgl. auch Ganzer (Anm. 3) 168.

[32] Ottonis et Rahewini Gesta Frederici, liber I cap. 51, ed. F.-J. Schmale (= Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Band XVII) (Darmstadt 1965) 230–234. Vgl. Sägmüller (Anm. 31) 43. Sydow (Anm. 22) 67. Ders. Il consitorium dopo lo scisma (Anm. 29) 170. G. Alberigo, Cardinalato e Collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo (Firenze 1969) 54–56.

[33] Ottonis et Rahewini Gesta Frederici, liber I cap. 53–61, ed. Schmale (Anm. 32) 236–258. Vgl. N. M. Häring, Das Pariser Konsistorium Eugens III. vom April 1147, in: Studia Gratiana 11 (1967) 91–117. Ders., Notes on the Council and the Consistory of Rheims (1148), in: Medieval Studies 28 (1966) 39–59. Ders., Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums von 1148, in: Scholastik 40 (1965) 55–90. Sägmüller (Anm. 31) 43–45. Sydow, Il consistorium dopo lo scisma (Anm. 29) 170f. S. Gammersbach, Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen (Köln-Graz 1959) 76–79. Alberigo (Anm. 32) 56–63.

[34] Ottonis et Rahewini Gesta Frederici, liber IV cap. 61, ed. Schmale (Anm. 32) 256–258.

[35] Migne, PL 188 Sp. 1448 (Jaffé-Loewenfeld Nr. 10141) vom 9. Februar 1156. Vgl. Sydow, Il consistorium dopo lo scisma (Anm. 29) 167.

[36] Vgl. B. Katterbach/W. M. Peitz, Die Unterschriften der Päpste und Kardinäle in den

Für den Großteil der Angelegenheiten, die nun unter Mitwirkung der Kardinäle im Konsistorium behandelt wurden, waren früher die Synoden zuständig. Aus den römischen Synoden, die seit Leo IX. an Bedeutung gewannen und deren Teilnehmerkreis sich ständig ausweitete, entstanden die allgemeinen Konzilien des Hochmittelalters[37]. Diese konnten allerdings nicht mehr so oft zusammentreten. In die Lücke, welche die seltener werdenden Konzilien zurückließen, trat das Kardinalskollegium. Das Konsistorium, in dem sich hauptsächlich die Mitwirkung des Kollegs bei der Regierung der Kirche vollzog, wurde so gleichsam zu einem ständigen synodalen Ausschuß, zu einer Art Synode im kleinen[38].

3. Nicht nur als Kollegium, sondern auch als Einzelpersonen übernahmen die Kardinäle wichtige Aufgaben an der Kurie. Als päpstliche Legaten, insbesondere in der höchsten Form der „legati a latere", waren sie Vollzugsorgane des päpstlichen Primats und der päpstlichen Politik[39]. An die Spitze kurialer Behörden, wie etwa der Apostolischen Kammer, der Kanzlei oder der Pönitentiarie, trat zeitweilig oder für immer jeweils ein Kardinal[40].

4. Bei dieser Zunahme der kirchenpolitischen Bedeutung der Kardinäle ist es nicht verwunderlich, wenn sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts in der hierarchischen Wertskala das Kardinalat über den Episkopat erhoben hat. Bis zum Pontifikat Alexanders III. war das Amt eines Bischofs nicht mit dem eines Kardinalpresbyters oder Kardinaldiakons zu vereinbaren. Die Kardinäle, die zu Bischöfen ernannt wurden, mußten aus dem Kollegium ausscheiden, ein Zeichen, daß der Episkopat noch einen höheren Rang einnahm[41]. Von Alexander III. an, also den 60er und 70er Jahren des 12. Jahrhunderts, wurden auch auswärtige Bischöfe zu Kardinalpresbytern ernannt. Dem Kardinalat wurde nun der höhere hierarchische Stellenwert zugeschrieben[42]. Allerdings hatten die Kardinäle seit dem beginnenden

---

„Bullae maiores" vom 11. bis 14. Jahrhundert, in: Miscellanea Francesco Ehrle, Band 4 (= Studie e Testi 40) (Roma 1924) 177–274. Sägmüller (Anm. 31) 216f. Klewitz, Entstehung (Anm. 4) 108. Sydow (Anm. 22) 65, 67f. Ders., Il consistorium (Anm. 29) 169f. Schmale (Anm. 23) 84 Anm. 244, 288 mit Anm. 14. J. Lulvès, Die Machtbestrebungen des Kardinalskollegiums gegenüber dem Papsttum, in: MIÖG 35 (1914) 456f. P. F. Kehr, Scrinium und Palatium. Zur Geschichte des päpstlichen Kanzleiwesens im XI. Jahrhundert, in: MIÖG 6. Ergänzungsband (Innsbruck 1901) 71. Pfaff (Anm. 30) 68ff.

[37] Zur Ausweitung der Teilnehmer vgl. G. Tangl, Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters (Weimar 1922) 139–196.

[38] Vgl. Sägmüller (Anm. 31) 38ff. Tangl (Anm. 37) 195. Sydow (Anm. 22) 53. Ders., Il consistorium dopo lo scisma (Anm. 29) 175f. Alberigo (Anm. 32) 46f. Vgl. auch W. Maleczek, Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III. (Wien 1984).

[39] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 171f. mit der dort angegebenen Literatur zum Legatenwesen.

[40] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 172f. mit der dort angegebenen einschlägigen Literatur.

[41] Vgl. Ganzer, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Band 26) (Tübingen 1963) 187–194.

[42] Vgl. Ganzer (Anm. 41) 104ff. Zusammenfassung 194–201.

13. Jahrhundert für längere Zeit ausschließlich die Stellung von sogenannten Kurienkardinälen. Nur so konnten sie nämlich an der kurialen Verwaltung teilnehmen. Erst vom Spätmittelalter an findet sich die häufigere Übung, daß einzelne Mitglieder des Kardinalskollegiums sich hauptsächlich der Verwaltung auswärtiger Bistümer widmeten[43].

5. Das Kardinalskollegium suchte im Laufe seiner mittelalterlichen Geschichte in zunehmendem Maße seine Machtposition auszuweiten, und zwar nicht nur dadurch, daß es sich in der Hierarchie unmittelbar nach dem Papst einreihte; es suchte vielmehr in die päpstliche Sphäre selbst einzugreifen und eine Teilhabe an der Machtfülle des Papsttums zu erringen. Erste Ansätze dazu zeigen sich bereits bei den Gregor VII. opponierenden Kardinälen gegen Ende des 11. Jahrhunderts. Für sie ist das petrinische Privileg des Bindens und Lösens nicht der Person des Papstes allein verliehen worden, sondern der gesamten Sedes Romana, zu der insbesondere auch die Kardinäle gehören. Dadurch rechtfertigen sie ihr Vorgehen gegen Gregor[44]. Jean Lulvès hat in mehreren Arbeiten die Entwicklung der Machtbestrebungen des Kardinalats gegenüber dem Papsttum aufgezeigt[45]. Die Kardinäle trachteten danach, politisch zum Teil eigenständige Wege zu gehen. Sie suchten im Laufe der Zeit in entscheidender Weise an der Regierung der Kirche mitbeteiligt zu werden, wie dies etwa in den Vorwürfen der Colonna-Kardinäle gegen Bonifaz VIII. zum Ausdruck kommt[46]. Sie

---

[43] Vgl. Ganzer (Anm. 41) 202–204.

[44] Brief des Kardinals Hugo an den Kardinalbischof von Palestrina: MGH, Libelli de Lite 2, 404: „Ecce filii patrem ligaverunt, quorum sententiam ipsi coeli firmaverunt iuxta verbum Domini dicentis Petro et per Petrum Romanae sedi: Quodcumque ligaveris..., ut evidenter appareat, privilegium Petri tocius Romanae sedis esse potius, quam solius pontificis. Unde et beatus Leo: Manet, inquit, Petri privilegium, ubi ex Petri aequitate fertur iudicium." – In einem Brief desselben Kardinals Hugo an Mathilde von Tuscien heißt es: „Est autem privilegium Romanae sedis semper assistere per cardinales presbiteros et diaconos ipsi summo pontifici vel vicario ipsius sedis, id est ei, quem ipsa sedes sacrosancta os suum facit, per quem et cum quo predicat, per quem sacramenta administrat, per quem et cum quo firmanda confirmat et improbanda improbat, qua non subscribente invalida est publica summi pontificis sententia." MGH, Libelli de Lite 2, 418. Und in demselben Brief schreibt Hugo: „Hoc privilegio Romana aecclesia Anastasii papae apostatantis communionem deseruit, qui consequenter divino nutu percussus est, ut patenter appareat Petri privilegium potius Romanae sedis esse, quam solius Romani pontificis, et Deum ligare in coelo Romanum Pontificem, quem Romana aecclesia in terris, exigentibus meritis, ligaverit. Ex quibus sole clarius ostenditur in illa parte sacrosanctae sedis manere Petri privilegium, ubi ex Petri aequitate fertur iudicium." MGH, Libelli de Lite 2, 419. Vgl. Alberigo (Anm. 32) 25f. Vgl. zu der Vorstellung von der Römischen Kirche als Papst und Kardinäle zusammen in der Zeit der Gregorianik auch B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955, Reprinted 1968) 57 Anm. 3.

[45] Lulvès (Anm. 29) 73–102. Ders., Die Machtbestrebungen des Kardinalskollegiums gegenüber dem Papsttum, in: MIÖG 35 (1914) 455–483.

[46] Vgl. Dritte Denkschrift der Colonna gegen Bonifaz VIII., Palestrina, 15. Juni 1297: H. Denifle, Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII. und der Cardinäle gegen die Colonna, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 5 (1889) 519–524. Vgl. auch Lulvès (Anm. 29) 91. Zu den ganzen Auseinandersetzungen vgl. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (= Kirchenrechtliche Abhand-

wollten sich ein Mitspracherecht bei der Ergänzung des Kollegs sichern, und sie verlangten eine institutionalisierte Beteiligung an den Einkünften des Papsttums. Das sichtbare Zeichen all dieser Machtbestrebungen waren die sogenannten Wahlkapitulationen, durch die das Kardinalskollegium seit der Mitte des 14. Jahrhunderts immer wieder die Päpste zu binden und seine Forderungen durchzusetzen suchte[47]. Allerdings hing das Gelingen jeweils davon ab, wie stark bzw. wie schwach die Persönlichkeiten der einzelnen Päpste waren.

Der Höhepunkt des kardinalizischen Selbstbewußtseins war wohl während des großen Abendländischen Schismas, als die Kardinäle über die Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans VI. befanden und diesen Papst absetzten[48]. Überhaupt suchten die Kardinäle die durch Schisma und herrschenden Konziliarismus bedingte Schwäche des Papsttums in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts zu ihren Gunsten auszunutzen[49]. Die Wahlkapitulationen des späteren 15. Jahrhunderts beanspruchten für das Kardinalskollegium zum Teil eine förmliche Kontrolle über die päpstliche Regierungstätigkeit[50]. Damit aber war die Grenze erreicht. Es folgte die Reaktion des erstarkenden Papsttums.

III. Der ekklesiologische Stellenwert des Kardinalskollegiums und seine theoretische Einordnung

Der tatsächliche Aufstieg des Kardinalskollegiums innerhalb der kirchlichen Verfassung und die Machtbestrebungen desselben fanden in der Reflexion von Kanonisten und Theologen ihren Niederschlag. Es können in diesem Rahmen allerdings nur die markantesten Gesichtspunkte dieser Diskussion wiedergegeben werden.

Die ersten Ansätze einer theoretischen Bestimmung des aufsteigenden Kardinalats finden sich bereits im 11. Jahrhundert. Petrus Damiani bezeichnet die Kardinalbischöfe unter Verwendung von Schrifttexten des Alten

---

lungen 6/8) (Stuttgart 1903). H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII (Münster 1902) 108–125.

[47] Vgl. J. Lulvès, Päpstliche Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kardinalats, in: QFIAB 12 (1909) 212–235.

[48] Vgl. O. Prerovsky, L' elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente (= Miscellanea della società Romana di storia patria XX) (Roma 1960). M. Seidlmayer, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas (Münster 1940). Ders., Die spanischen „Libri de schismate" des Vatikanischen Archivs, in: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft. Staat und Kirche in Katalanien und Aragon 8 (1940) 199–262. W. Ullmann, The Origins of the Great Schism (London 1948). W. Brandmüller, Zur Frage nach der Gültigkeit der Wahl Urbans VI., in: Ders., Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431) (Paderborn 1990) 3–41.

[49] Vgl. Lulvès (Anm. 47) 214ff.

[50] Vgl. Lulvès (Anm. 47) 216ff.

und Neuen Testaments als die sieben Augen des Felsens, der den Apostolischen Stuhl darstellt, als die sieben Leuchter, als die sieben Sterne[51]. Damiani greift aber auch den Gedanken der „renovatio imperii Romani" auf, wenn er schreibt, die Römische Kirche müsse die alte Kurie der Römer nachahmen. Dabei setzt er die Kardinäle mit dem römischen Senat in Beziehung und nennt sie „spiritales ... ecclesiae universalis senatores"[52]. Eine Abhängigkeit von der sogenannten „Konstantinischen Schenkung" ist hier unverkennbar[53].

Ekklesiologische Fragen wurden im hohen und späten Mittelalter vor allem von den Kanonisten diskutiert. So ist es nicht zu verwundern, daß diese sich sehr bald auch des Phänomens der Kardinäle angenommen haben. Dekretisten des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts deuten den Begriff der Romana ecclesia bereits korporativ und sehen darin die Gemeinschaft von Papst und Kardinälen[54]. Es taucht auch schon bald die Überlegung auf, ob die Kirche beim Tode des Papstes etwa hauptlos sei oder ob die Kardinäle in diesem Falle das Haupt der Kirche bilden. Sehr vorsichtig formuliert noch Huguccio, die Kardinäle könnten zwar nicht das Haupt bilden, aber sie fungierten während der Sedisvakanz anstelle des Hauptes[55]. Ebenso vorsichtig äußert sich Huguccio zu der Frage der Mit-

---

[51] Petrus Damiani an die Kardinalbischöfe (Herbst 1057): Die Briefe des Petrus Damiani, hg. von K. Reindel, MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV. Band, Teil 2 (München 1988) 55f. Nr. 48: „In quo nimirum illud Zachariae continetur evidenter oraculum: Ecce, inquit, lapis, quem dedi coram Iesu: super lapidem unum septem oculi sunt. Lapis autem iste illa proculdubio petra est, de qua verus Iesus Petro pollicetur, dicens: Super hanc petram aedificabo aecclesiam meam. Septem igitur oculos habet haec petra, quia totidem sancti Spiritus donis sancta praefulget aecclesia, quibus nimirum velut candelabrum aureum inextinquibiliter rutilans ignorantiae tenebras effugat, et ad contemplandum iustitiae solem hominum mentes illustrat. De quo idem propheta: Vidi, ait, et ecce candelabrum aureum totum, et lampas eius super caput ipsius, et septem lucernae eius super illud. Quod utique sacramentum et beatus Iohannes in Apocalipsi se didicisse non tacuit, cui dictum est: Mysterium septem stellarum, quas vidisti in dextera mea, et septem candelabra aurea: septem stellae angeli sunt septem aecclesiarum, et candelabra septem septem aecclesiae sunt."

[52] Petrus Damiani, Opusculum XXXI c.7, Migne PL 145, Sp. 540 B: „Nunc praeterea Romana Ecclesia, quae sedes est apostolorum, antiquam debet imitari curiam Romanorum. Sicut enim tunc terrenus ille senatus ad hoc communicabant omne consilium, in hoc dirigebant et subtiliter exercebant communis industriae studium, ut cunctarum gentium, multitudo Romano subderetur imperio; ita nunc apostolicae sedis aeditui, qui spiritales sunt universalis Ecclesiae senatores, huic soli studio debent sollerter insistere, ut humanum genus veri imperatoris Christi valeant legibus subjugare. Vgl. auch Jordan (Anm. 29) 124.

[53] Vgl. Sägmüller (Anm. 31) 160. Kuttner (Anm. 5) 174.

[54] Vgl. etwa Huguccio, Summa ad Dist. 19 c.9, Ms. 72 Pembroke College, Cambridge, fol. 129 rb, zit. bei Tierney (Anm. 44) 42: „Ecclesia romana dicitur nunquam in fide errasse ... sed dico quod romana ecclesia dicitur tota catholica ecclesia quod nunquam in toto erravit, vel romana ecclesia dicitur papa et cardinales et licet iste erraverit non tamen cardinales, vel saltem non omnes romani..." Vgl. zum ganzen Tierney, a.a.O. 42–44, 71f.

[55] Huguccio, Summa ad Dist.79 c.7, Ms.2 Lincoln Cathedral Chapter Library, fol. 141 va, zit bei Tierney (Anm. 44) 73: „Defuncto papa et alio nondum electo quis est caput ecclesiae? Dicunt quidam cardinales, sed non est verum, quia quomodo tot homines esse possent unum

wirkung der Kardinäle bei der päpstlichen Gesetzgebung. Er sagt zwar, die Gesetze würden vor der Promulgation im Konsistorium mit den Kardinälen diskutiert, wagt aber noch nicht, eine Mitwirkung der Kardinäle bei der päpstlichen Gesetzgebung als notwendig zu erklären[56]. Wesentlich weiterentwickelt ist bereits die Lehre der Glossa Palatina zwischen 1210 und 1215. Für ihren Verfasser ruht die legislative Gewalt der Römischen Kirche im Papst und in den Kardinälen. Bei der Schaffung von Gesetzen, die den allgemeinen Status der Kirche betreffen, ist der Papst an die Mitwirkung der Kardinäle gebunden[57]. Ja, die Glosse wagt sogar die Aussage, wenn alle Kardinäle in irgendeiner Angelegenheit gegen den Papst stünden, so sei ihrer Entscheidung das größere Gewicht beizumessen, denn sie bildeten die Mehrheit. In diesem Falle gelte nämlich der Grundsatz: „orbis maior est urbe"[58]. Wir sehen, wie hier die Anwendung der Korporationslehre auf das Kardinalskollegium bereits entfaltet ist und wie schon stark der Gedanke anklingt, den spätere Kanonisten weiter präzisiert haben, nämlich das Kardinalskollegium repräsentiere die gesamte Kirche.

Die Ansätze der Dekretisten wurden von den Dekretalisten des 13. und 14. Jahrhunderts weitergeführt. Hostiensis, einer der bedeutendsten Kanonisten des Mittelalters und selbst Kardinal, hat die kanonistische Korporationslehre wesentlich weiterentwickelt und konsequent auf die Struktur des Apostolischen Stuhles angewandt[59]. Papst und Kardinalskollegium bilden nach Hostiensis eine einheitliche Korporation[60]. Die Kardinäle sind dem Papst gleichsam einverleibt, „tanquam sibi invisceratis"[61]. Aus der korporativen Verbundenheit von Papst und Kardinalskolleg folgt für Hostiensis, daß die plenitudo potestatis, die päpstliche Vollgewalt, nicht allein dem Papst zukommt, sondern daß die Kardinäle an ihr teilhaben[62]. Im Falle der

---

caput ... Est ergo ecclesia acephala et sine capite. Funguntur tamen vice capitis tunc cardinales..." Vgl. auch TIERNEY, a.a.O. 72ff.

[56] Vgl. TIERNEY (Anm. 44) 81.

[57] Glossa Palatina ad C.25 q.1 c.6, MS.0.10.2, Trinity College, Cambridge, fol. 35 vb, zit. bei TIERNEY (Anm. 44) 81: „Quero utrum solus papa possit condere canones. Videtur quod sic, ar.XCVI in palea Constantinus... Solutio, generalem legem de universali statu ecclesie non potest sine cardinalibus condere."

[58] Glossa Palatina ad Dist. 15 c.2, Ms.Pal.lat. 658, Biblioteca Apostolica Vaticana, fol. 4 ra, zit. bei TIERNEY (Anm. 44) 82: „Universali. arg. quod si omnes cardinales faciunt in aliquo contra papam eorum debet sententia prevalere cum plures sint, arg. XCIII dist. legimus, nam ibi dicitur quod orbis maior est urbe..." Vgl. auch TIERNEY, a.a.O. 81ff.

[59] Vgl. TIERNEY (Anm. 44) 149–153. ALBERIGO (Anm. 32) 97–109.

[60] Hostiensis, Comment. ad X 5,6,17 (Venetiis 1581) fol. 33 va Nr. 4: „...ad tractatus communes totius mundi expediendos communiter conveniunt tota die ... Estque summum et excellens collegium super omnia alia unitum adeo cum Papa, quod cum ipso unum et idem est."

[61] HOSTIENSIS, Comment. ad X 5,33,23 (Venetiis 1581) fol. 86 vb Nr. 5: „A cardinalibus vero non recipit [sc. iuramentum] tanquam sibi invisceratis."

[62] HOSTIENSIS, Comment. ad X 4,17,13 (Venetiis 1581) fol. 39 va Nr. 29: „Unde et dicti sunt Cardinales a cardine quasi, cum papa mundum regentes ... unde et dictum est, non iudi-

Vakanz des päpstlichen Stuhles verbleibt darum die päpstliche Jurisdiktion und ihre Ausübung beim Kardinalskollegium[63].

Die Ansprüche und Vorwürfe der Kardinalsopposition gegen Bonifaz VIII. artikulierte der französische Kanonist und Kardinal Johannes Monachus in der Zeit um 1300[64]. Auch für Johannes ist der Papst bei wichtigeren Angelegenheiten an die Zustimmung des Kardinalskollegiums gebunden[65]. Johannes Monachus wendet darüber hinaus einen Gedanken der Korporationslehre, wonach das Haupt der Korporation seine Vollmacht, die grundsätzlich in der gesamten Körperschaft ruht, von deren Gliedern übertragen bekommt, ohne Einschränkung auf das Verhältnis von Papst und Kardinälen an. Er behauptet, der Papst erhalte seine Regierungsgewalt durch die Kardinäle, und es sei ihm nicht möglich, den Kardinälen die legitime Teilnahme an dieser Regierungsgewalt zu nehmen[66]. Im übrigen war Johannes Monachus in seiner Generallinie durchaus ein Papalist. Aber das Kardinalskollegium war für ihn Teilhaber der päpstlichen Prärogativen[67].

Auch der Tatsache des Aufstiegs der Kardinäle über die Bischöfe trugen die Kanonisten Rechnung. Dekretalisten wie Hostiensis und Johannes Andreae bejahen den Vorrang der Kardinäle und präzisieren gleichzeitig die Art desselben. Es ist ein Vorrang des Amtes und der Würde (officii et

---

cabis, in singulari, sed iudicabitis in plurali, ut non solum Papa, sed et Cardinales includerentur etiam in expressione plenitudinis potestatis."

[63] Hostiensis, Comment. ad X 5,38,14 (Venetiis 1581) fol. 104 vb Nr. 21–24: „Sed pone papam mortuum, quaero penes quem resideret haec potestas? Respondeo utique penes Romanam ecclesiam quae mori non potest ... Sed nunquid collegium cardinalium habet iurisdictionem Papae et etiam exercitium ipsius? ... Sed tu teneas quod sic..."

[64] Vgl. Tierney (Anm. 44) 180ff.

[65] Joannes Monachus, Glossa Aurea ad VI 5,2,4 (Paris 1535) fol. 347 va Nr. 2: „ Scio quod Celestinus papa V multas abbatias episcopatus et superiores dignitates contulit sine fratrum consilio, et coram successore fuit iste articulus in dubium revocatus, et dixi tunc decere, ut quod papa mandat in suo canone aliis, id observare non negligat, mandat enim quod episcopi, abbates et superiores saltem ardua ecclesiarum suarum ordinent de consilio fratrum suorum, alias non teneat quod agitur."

[66] Joannes Monachus, Glossa ad VI 5,3,1 (Paris 1535) fol. 366 rb–va Nr. 3: „Hic fuit plenitudo potestatis quae subtrahere voluit potestatem aliis competentem ... item dativa administratio data pape per cardinales non tollit legitimam ... Et papa sic se habet ad collegium cardinalium sicut alter episcopus respectu sui collegii, cum ergo episcopus non possit tollere administrationem legitimam sui capituli, nec pape licebit."

[67] Vgl. Tierney (Anm. 44) 180–191.

dignitatis), nicht der Weihe (ordinis)[68]. Aber es gilt der Grundsatz „nulla sit dignitas maior cardinalium"[69].

Neben den Aussagen der Kanonisten über die Stellung des Kardinalskollegiums – ihnen geht es vor allem um Fragen des Verfassungsrechts – stehen die Äußerungen führender Theologen des hohen und späten Mittelalters. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts begegnen wir der Aussage, das Kardinalskollegium gehe auf göttliche Einsetzung zurück, die Kardinäle seien nämlich Nachfolger der Apostel[70]. Da jedoch in der Tradition auch den Bischöfen diese Bezeichnung zugesprochen wurde, suchten manche Theologen, wie etwa die berühmten Augustiner Aegidius Romanus und Augustinus Triumphus, eine Unterscheidung, die beiden Gruppen gerecht wurde. Die Kardinäle, so argumentierten sie, repräsentieren die Apostel sofern diese Christus bei seinem irdischen Wirken begleitet haben, die Bischöfe aber verkörpern die Apostel sofern diese nach der Himmelfahrt Christi in alle Welt hinausgezogen sind, um in einzelnen, umgrenzten Gebieten zu wirken[71].

Die beiden genannten Theologen waren besondere Verfechter der päpstlichen Autorität. Durch die Betonung, die Kardinäle als Nachfolger der Apostel leiteten ihren Ursprung von einer göttlichen Einsetzung her, wurde der päpstlichen Gewalt jedoch keinerlei Abbruch getan, denn die erwähnten Theologen sahen im Papst nicht so sehr den vicarius Petri als vielmehr den vicarius Christi bzw. Dei[72]. Das Verhältnis Papst/Kardinäle findet also seine Entsprechung in dem Verhältnis Christus/Apostel. Darum können nach Augustinus Triumphus die Kardinäle die Gewalt des Papstes in keiner Weise einschränken[73].

Am intensivsten und ausführlichsten hat das ius divinum des Kardinalats der papalistische Theologe Johannes de Turrecremata in seiner Summa de Ecclesia um die Mitte des 15. Jahrhunderts vertreten. „Est enim cardinalium status a Christo solo originaliter et primordialiter institutus" heißt es

---

[68] Hostiensis, Comment. ad X 1,6,57 (Venetiis 1581) fol. 79 va Nr. 4. Bei der Frage, ob ein Kardinal auf einen bischöflichen Stuhl gewählt werden könne oder ob er zu postulieren sei, schreibt Hostiensis: „Cardinalis autem quicunque, minus eligibilis videtur quam episcopus. Tum quia maior est in officio..." Joannes Andreae, Novella super Decretalibus ad X 1,6,57 (Venetiis 1581) fol. 132 rb Nr. 4. Ders. ad X 3,5,19, ebd. fol. 27 vb Nr. 2. Vgl. Sägmüller (Anm. 31) 153, 206f.

[69] Hostiensis, Comment. ad X 3,5,19 (Venetiis 1581) fol. 18 bis vb Nr. 4: „Hoc tamen tenet Romana ecclesia, quod nulla sit maior dignitas cardinalium, cum ipsi cardinales una cum papa omnes iudicent, nec iudicari possint ab alio quam a Papa et collegis suis".

[70] Vgl. Alberigo (Anm. 32) 92–97.

[71] Vgl. dazu Alberigo (Anm. 32) 112–135, bes. 112f. und 123f. sowie M. Wilks, The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series IX) (Cambridge 1964) 464, 483.

[72] Vgl. Wilks (Anm. 71) 331–407. Alberigo (Anm. 32) 112–135.

[73] Vgl. Alberigo (Anm. 32) 126f.

bei ihm lapidar[74]. Die Kardinäle repräsentieren die Apostel dadurch, daß sie dem Papst als dem Vicarius Christi Assistenz leisten[75]. Die Apostel übten für Turrecremata zuerst das Amt der Kardinäle aus, dann erst das der Bischöfe, denn sie haben zuerst Christus begleitet, ehe sie in die Welt hinausgezogen sind[76]. Es sei aber angemessen, daß das Apostelkollegium auch nach dem Tod seiner Mitglieder in der Kirche weiterbestehe[77]. So gehe das Kardinalat allen Würden und Ständen der Kirche nach dem Papst voran, und zwar „institutione et origine"[78]. Dabei haben die Kardinäle eine größere Vollmacht als die Prälaten der einzelnen Kirchen, denn ihnen kommt zusammen mit dem Papst die Verantwortung für die Gesamtkirche zu[79]. Die Meinung, der Espiskopat bilde wegen seiner Weihe die höchste Würde in der Kirche, lehnt Turrecremata ab mit dem Hinweis, die Kardinäle ohne Bischofsrang könnten durchaus in ihrer Jurisdiktion und in ihrer Würde über den Bischöfen stehen, obwohl sie diesen in der Weihevollmacht untergeordnet seien, denn auch Petrus habe einen Vorrang vor den anderen Aposteln gehabt, obwohl er diesen in der Weihe gleichgekommen sei[80].

Auch unter den Konziliaristen, die generell oder in bestimmten Fällen eine Oberhoheit des Konzils über den Papst vertreten, wird dem Kardinalskollegium zum Teil eine bedeutende Stellung innerhalb der kirchlichen Verfassung zugemessen. All die Prärogativen, die ein Hostiensis oder Johannes Monachus den Kardinälen beilegt, gesteht auch Franziskus Zaba-

---

[74] Joannes de Turrecremata, Summa de ecclesia, lib. 1 cap. 80 (Lugduni 1496) infoliatum.

[75] Ebd. „status dominorum cardinalium representant apostolorum statum in hoc, quod assistunt Romano pontifici, qui Christi vicarius et Petri successor est, tanquam principales assessores consiliarii atque cooperatores..."

[76] Ebd. „Primum est, quod apostoli prius fuerunt cardinales quam episcopi, sive quod prius exercuerunt cardinalatus officium quam episcopale. Patet hoc quoniam apostoli prius fuerunt in statu apostolico per Christum instituti quam in pastorali ... quod in ordine hierarchico sicut cetui apostolorum succedit ordo episcoporum in quantum fuerunt episcopi, ita illi succedit sacer senatus cardinalium quantum ad illum statum quo apostoli assistebant petro antequam per orbem dividerentur."

[77] Ebd. lib. 1 cap. 83: „... ita post mortem apostolorum congruum visum est tam pro bono ecclesie reqimine quam pro eiusdem ampliori pulchritudinis et decoris claritate, ut apostolicum collegium semper in ecclesia continuaretur."

[78] Ebd. lib. 1 Cap. 81: „... dignitas apostolica, in qua sacer dominorum cardinalium senatus sacro apostolorum collegio succedit, prior est ceteris ecclesiasticis dignitatibus institutione et origine."

[79] Ebd.: „... quod prefati domini cardinales curam regiminis et gubernationis sollicitudinem pre ceteris ecclesie prelatis habeant ampliorem, cum enim sunt vocati in adiutorium summi pontificatus ad totius ecclesie curam omniumque sollicitudinem assumpti dicuntur".

[80] Ebd. lib. 1 cap. 83: „Nihilominus tamen eminentia sive sublimitate administrationis in qua romano pontifici assistunt in regimine universalis ecclesie et maiorum causarum decisione maiores sunt et superiores cardinales episcopis non cardinalibus: hec autem simul stare possunt, ut unus alio superior sit administratione et dignitate, qui inferior sit ordine vel equalis. patet in beato Petro, qui licet ceteris apostolis par fuit ordinis, potestate eisdem tamen maior fuit administratione et dignitate."

rella, ein Kanonist und Konziliarist aus der Zeit des großen Abendländischen Schismas, ihnen zu[81]. Aber – und das ist kennzeichnend für die konziliaristische Konzeption vom korporativen Charakter der Gesamtkirche – Zabarella begründet die Prärogativen nicht einfach aus einer göttlichen Einsetzung des Kardinalskollegiums. Die Kardinäle sind für ihn nicht nur Teilhaber an den Prärogativen des Papstes. Die plenitudo potestatis ruht nach Zabarella vielmehr in der Gesamtkirche „tanquam in fundamento", und die Kardinäle üben ihre potestas – ähnlich wie der Papst – nur aus als Repräsentanten der Gesamtkirche: „Collegium cardinalium repraesentat universalem ecclesiam et eius vice funguntur"[82].

Eine interessante Konkretisierung der Idee, wonach die Kardinäle Repräsentanten der Gesamtkirche sind, findet sich bei Nikolaus von Kues in seiner „Concordantia catholica", wobei Cusanus jedoch die extremen Folgerungen der zuletzt genannten Konzeption vermeidet. Nach Cusanus sollen die Kardinäle von den Erzbischöfen gewählt werden, und zwar als Vertreter der einzelnen Provinzen beim Papst. Das Kardinalskollegium bildet danach eine beständige Vertretung der Lokalkirchen, sozusagen ein dauerndes Konzil im kleinen[83].

Es wäre jedoch eine Täuschung, wollte man glauben, die Theorie über das Kardinalat hätte im Mittelalter eine geradlinige und einhellige Entwicklung genommen. Es wurde bereits erwähnt, daß Papalisten und Konziliaristen eine verschiedene Begründung für die Prärogativen des Kollegs abgegeben haben. Darüber hinaus finden sich in den verschiedensten Lagern zurückhaltende und kritische Stimmen. Vor allem die hoch- und spätmittelalterlichen Päpste, wie etwa Innocenz IV.[84] und Bonifaz VIII.[85], waren keine Freunde einer extensiven Machtstellung des Kardinalskollegiums. Theorien über die Stellung der Kardinäle, wie sie etwa Johannes Monachus vertrat, waren nicht nach ihrem Geschmack. Für Wilhelm von Ockham, um einen besonderen Kritiker aus dem papstgegnerischen Lager zu nennen, ist das Kardinalskollegium nach Belieben vom Papsttum eingerichtet worden. Weder Christus noch die Apostel hätten es begründet, denn in der Hl. Schrift sei nirgendwo von den Kardinälen die Rede[86].

---

[81] Vgl. zur ekklesiologischen Konzeption des Franziskus Zabarella: TIERNEY (Anm. 44) 220–237. Die Kardinäle im besonderen betreffend 235–237.

[82] FRANCISCUS ZABARELLA, Commentaria ad X 1,6,6 (Venetiis 1602) fol. 107va, zitiert bei TIERNEY (Anm. 44) 235.

[83] NIKOLAUS DE CUSA, De concordantia catholica, lib. 2 cap. 18, ed. G. CALLEN: Opera omnia ed. Academiae Litterarum Heidelbergensis, vol. XIV (Hamburgi 1963) Nr. 164, 201; Nr. 166, 202f.

[84] Vgl. ALBERIGO (Anm. 32) 94–97. TIERNEY (Anm. 44) 95, 176.

[85] Vgl. ALGERIGO (Anm. 32) 116–120. TIERNEY (Anm. 44) 157–161, 179ff.

[86] WILHELM VON OCKHAM, Dialogus, lib. 5 cap. 7, in: MELCHIOR GOLDAST, Monarchia S. Romani Imperii 2, (Francofordiae 1614) Band 2, 477: „collegium autem Cardinalium particulare a summo pontifice voluntarie et ad placitum institutum. Quia nec a Christo nec ab Apo-

IV. Der Rückgang der Bedeutung des Kardinalskollegiums in Praxis und Theorie seit dem 15. und 16. Jahrhundert

Nach einer Phase der äußersten Schwäche, bedingt durch die bedrängenden Jahre des Schismas und den weithin herrschenden Konziliarismus, wie er sich besonders in den Vorgängen auf dem Basler Konzil äußerte[87], konnte das Papsttum von der Mitte des 15. Jahrhunderts an allmählich wieder Tritt fassen. Das wiedererstarkte Papsttum, das, vor allem dank der Reorganisation des Kirchenstaats, seine politische Macht ausbauen und im Gefolge davon auch seine innerkirchliche Stellung wesentlich festigen konnte, drängte die Prätentionen des Kardinalskollegiums zurück. Der Weg zum Ausbau des päpstlichen Absolutismus war beschritten. Das Kardinalskollegium aber wurde mehr und mehr in die Verweltlichung des Renaissancepapsttums hineingezogen. Viele sahen ihr Ziel vor allem in persönlichem Gewinn und Begünstigung ihrer Familie[88]. Nach seiner Wahl (1464) ließ Paul II., dem eine Wahlkapitulation aufoktroyiert worden war, in der die Machtbefugnisse des Kardinalskollegiums erweitert, der Handlungsspielraum des Papstes aber stark eingeschränkt wurde[89], diese Wahlkapitulation abändern[90]. Ein enger Vertrauter des Papstes, der Bischof Teodoro de'Lelli von Feltre, hatte einige Jahre zuvor eine Schrift verfaßt, in der er mit den Theorien Turrecrematas über den ekklesiologischen Standort des Kardinalskollegiums gründlich ins Gericht ging[91]. Lelli wies die Lehre zurück, die Kardinäle seien Nachfolger der Apostel. Deren Nachfolger seien vielmehr nach Schrift und Tradition allein die Bischöfe. Diese hätten daher auf allen Synoden Sitz und Stimme vor den Kardinälen gehabt. Das Kardinalat sei eine Schöpfung des Apostolischen Stuhles. Daher sei der Papst in den wichtigen Fragen weder an den Rat noch an die Zustimmung

---

stolis legitur institutum: eo quod nec in scriptura sacra nec in gestis Apostolorum de Cardinalibus aliqua mentio reperitur". Vgl. ALBERIGO (Anm. 32) 140–144.

[87] Vgl. J. GILL, Konstanz, Basel-Florenz (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, hg. von G. DUMEIGE und H. BACHT, Bd. IX) (Mainz 1967). H. MÜLLER, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449) 2 Bde. (= Konziliengeschichte, hg. von W. BRANDMÜLLER, Reihe B: Untersuchungen) (Paderborn 1990). J. HELMRATH, Das Basler Konzil 1431–1449, Forschungsstand und Probleme (= Kölner Historische Abhandlungen 32) (Köln-Wien 1987).

[88] Vgl. zum Ganzen: PASTOR, Bd. 1 und 2, 5.–7. Auflage (Freiburg 1923–1925). F. X. SEPPELT/G. SCHWAIGER, Geschichte der Päpste, 2. Aufl. Bd. 4 (München 1957) 307ff.

[89] Vgl. PASTOR (Anm. 88) 2, 297f., 307ff. LULVÈS (Anm. 47) 217f.

[90] Vgl. PASTOR 2 (Anm. 88) 307–309. LULVÈS (Anm. 47) 218f. H. JEDIN, Vorschläge und Entwürfe zur Kardinalsreform, in: DERS., Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte (Freiburg i. Br. 1966) Bd. 2, 130f.

[91] Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso Teodoro de'Lelli über das Verhältnis von Primat und Kardinalat, hg. von J. B. SÄGMÜLLER (Rom 1893). Sägmüller setzt die Schrift auf das Jahr 1464 an. Sie ist jedoch früher verfaßt worden. Vgl. H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1, 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1951) 67 und 491 Anm. 31.

der Kardinäle gebunden[92]. Diese Schrift ist symptomatisch. Das Kardinalskollegium als hierarchische Institution unmittelbar nach dem Papst oder gar in Konkurrenz mit ihm hatte seinen Zenit überschritten. Der korporative Einfluß des Kollegiums ging mehr und mehr zurück. Die wichtigeren Arbeiten der päpstlichen Verwaltung gingen auf Deputationen über. Die Nepoten wurden zu Zentralfiguren der päpstlichen Regierung[93]. Die Päpste des ausgehenden 16. Jahrhunderts, die vor allem dank der katholischen Reform und des Konzils von Trient ihre Stellung wesentlich festigen konnten, zogen die Konsequenzen. Was unter Paul III. und den folgenden Päpsten begonnen wurde, vollendete Sixtus V. Mit Bulle vom 22. Januar 1588 schuf dieser Papst ein System von 15 Kongregationen für die päpstliche Verwaltung[94]. Damit wurde einer notwendigen kurialen Reform Rechnung getragen, damit wurde aber auch die Geschlossenheit des Kardinalskollegiums gebrochen. Dieses erhielt nun, wie es Lulvès formuliert, „den Charakter eines kurialen Beamteninstitutes“[95]. Die Kardinäle waren künftig an der Regierung der Gesamtkirche nicht kraft eigenen Rechts als korporative Institution beteiligt, sondern als Beamte im Auftrag des Papstes. Ihre Zahl wurde nun auf 70 erhöht[96]. Das Konsistorium, einst der Ort der großen kirchlichen und politischen Entscheidungen, wurde seit dem 16. Jahrhundert fast nur noch zu einer Formalität. Es gab zwar in den folgenden Jahrhunderten hervorragende Kardinäle mit großem Einfluß, aber eine besondere Bedeutung erlangten sie nur als Einzelpersonen, nicht als Korporation. Die wichtigste Aufgabe, die dem Kardinalskollegium als Korporation noch verblieb, war die Papstwahl.

Die Auslassungen Robert Bellarmins über das Kardinalskollegium – Bellarmins Lehre über die Hierarchie blieb für Jahrhunderte von großem Einfluß innerhalb der katholischen Theologie – trugen denn auch der neuen Entwicklung Rechnung[97]. Nach Bellarmin haben die Kardinäle die Aufgabe, den Papst zu wählen und ihm mit Rat und Hilfe bei der Leitung der Gesamtkirche zur Seite zu stehen. Die Aufgaben der Kardinäle sind nach Bellarmin so alt wie die Kirche, wurden jedoch in früheren Zeiten von den Klerikern allgemein wahrgenommen. Das Kardinalskollegium aber ist eine spätere Schöpfung des Papsttums. Vom „ius divinum“ des Kardinalats und der Nachfolge der Apostel ist nicht mehr die Rede. Was das Verhältnis von Bischöfen und Kardinälen betrifft, so findet sich bei Bellarmin die tra-

[92] Teodoro de'Lelli, lib. 1 cap. 5, cap. 7, cap. 8, cap. 13, lib. 2 cap. 9, ed. Sägmüller 55–62, 65–81, 98–101, 134–141.

[93] Vgl. Pastor, Bde. 5–10 (Freiburg i. Br. 1923–1926). Jedin (Anm. 90) 145.

[94] Bullarium Romanum, Bd. 4/4 (Rom 1747) 392–401. Vgl. Pastor, Bd. 10, 180–192.

[95] Lulvès (Anm. 47) 228.

[96] Bulle vom 3. Dezember 1586: Bullarium Romanum, Bd. 4/4, 279–284. Vgl. Pastor, Bd. 10, 167ff.

[97] Robert Bellarmin, De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, Tom. 2, Secunda controversia generalis, lib. 1, cap. XVI (Coloniae Agrippinae 1615) 109–112.

ditionelle Unterscheidung von Weihe und Jurisdiktion, wobei den Kardinälen in der letzteren aus den bekannten Gründen eine Überordnung zugesprochen wird. Diese Überordnung erfolgte für Bellarmin aus pragmatischen Gründen, nämlich wegen der Papstwahl und der Übernahme der Aufgabe eines beständigen synodalen Ausschusses.

Das Kardinalskollegium konnte in der Neuzeit seine alte Stellung und Bedeutung, die es im hohen und späten Mittelalter besessen hatte, nie wieder erreichen. Weder das Tridentinum noch die beiden Vatikanischen Konzile haben sich mit dem ekklesiologischen Stellenwert des Kardinalskollegiums beschäftigt. Das Kollegium blieb in der allgemeinen Lehre der Senat des Papstes, der diesen in seinen Aufgaben unterstützt. So heißt es im Codex Iuris Canonici von 1917 can. 230: „S.R.E. Cardinales Senatum Romani Pontificis constituunt eidemque in regenda Ecclesia praecipui consiliarii et adiutores assistunt." Und der Codex von 1983 formuliert in can. 349: „Die Kardinäle der heiligen römischen Kirche bilden ein besonderes Kollegium mit der Zuständigkeit, nach Maßgabe von besonderem Recht für die Papstwahl zu sorgen; ferner stehen die Kardinäle dem Papst zur Seite, und zwar entweder durch kollegiales Handeln, wenn sie zur Behandlung wichtigerer Fragen zusammengerufen werden, oder als einzelne in Ausübung verschiedener Ämter, womit sie dem Papst vornehmlich in der täglichen Sorge für die Gesamtkirche Hilfe leisten"[98]. In der Praxis blieb das Kollegium ein kuriales Beamteninstitut.

Papst Johannes XXIII. nahm mit Motuproprio vom 11. April 1962 den Kardinalbischöfen ihre Bistümer und machte sie damit zu reinen Titularbischöfen[99]. Außerdem bestimmte er am 15. April 1962, daß alle Kardinäle, soweit sie nicht bereits Bischöfe sind, die Bischofsweihe erhalten[100]. Die letztere Verfügung wurde vor allem im Hinblick auf Präzedenzschwierigkeiten beim Konzil (Patriarchen – Kardinäle ohne Bischofsweihe) getroffen. Paul VI. nahm im Februar 1965 die Mehrzahl der orientalischen unierten Patriarchen ins Kardinalskollegium auf. Diesen wurde die Annahme der Kardinalswürde dadurch erleichtert, daß sie ihren Patriarchensitz behalten, der Rangklasse der Kardinalbischöfe zugerechnet werden und nicht zum römischen Stadtklerus gehören. Sie besitzen danach keine römische Titelkirche und führen nicht den Titel eines „Kardinals der Heiligen Römischen Kirche" (S.R.E. Cardinalis), sondern sind einfach „Kardinal der Heiligen Kirche" (S.E. Cardinalis)[101]. Eine weitreichende Neuerung veranlaßte ebenfalls Paul VI. am 21. November 1970. Er verfügte, daß die Kardinäle mit

---

[98] Codex des Kanonischen Rechtes, Lateinisch-deutsche Ausgabe (Kevelaer 1983) 153.

[99] Acta Apostolicae Sedis (AAS) 54 (1962) 253–256.

[100] AAS 54 (1962) 256–258.

[101] Motuproprio vom 11. Februar 1965, in: AAS 57 (1965) 295 f. Vgl. Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hg. von J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Regensburg 1980) 218 f. Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. von J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Regensburg 1983) 278.

Vollendung des 80. Lebensjahres das aktive Papstwahlrecht verlieren[102]. Damit wurde das letzte wichtigere Korporationsrecht der Kardinäle als Kollegium, nämlich das Recht, den Papst zu wählen, angetastet. Seit 1. Januar 1971 ist nicht mehr *das* Kardinalskollegium die Instanz für die Papstwahl, vielmehr nur noch diejenigen Mitglieder, die das 80. Lebensjahr noch nicht vollendet haben.

V. Zusammenfassung und Folgerungen

Es konnte gezeigt werden, wie sich das Kardinalskollegium seit dem 11. Jahrhundert aus bescheidenen Anfängen zu einer hierarchischen Institution entwickelte, die sich zwischen Papsttum und Episkopat schieben konnte, ja sogar danach trachtete, selbst an der päpstlichen Gewalt teilzuhaben. Das Kardinalskollegium bildete durch seine Tätigkeit im Konsistorium vom ausgehenden 11. bis ins 16. Jahrhundert eine Art beständiger Synodalausschuß. Es hatte weitgehend die Aufgaben der gewöhnlichen päpstlichen Synoden übernommen, ohne jedoch selbst eine synodale Institution zu sein.

Wir haben auch gesehen, wie die kanonistische theologische Doktrin dem tatsächlichen Aufstieg des Kardinalskollegiums und auch seinen Machtbestrebungen gerecht zu werden suchte. Aus einer rein menschlichen Einrichtung machte man eine Institution des göttlichen Rechts. Die Kardinäle wurden zu Nachfolgern der Apostel erklärt. Sie wurden als Repräsentanten der Gesamtkirche angesehen. Aber auch außertheologische Vorstellungen wurden aufgegriffen. Im Sinne der „Imitatio Imperii Romani" wurde den Kardinälen die Rolle eines Senats zugesprochen.

Es mußte aber auch festgestellt werden, daß dieses Kollegium seit dem 16. Jahrhundert in seinem ekklesiologischen Stellenwert stark abgesunken ist, und zwar in der Praxis und in seiner im Spätmittelalter so hochstilisierten theologischen Begründung. Das absolutistische Papsttum hat die einst so selbstsichere Korporation auf die Stufe eines bloßen kurialen Beamteninstituts herabgedrückt.

Auch in der Geschichte der Kirche gibt es Aufstieg und Niedergang, Kommen und Gehen institutioneller Formen. Betrachtet man die neuere kirchliche Verfassungsentwicklung, insbesondere seit dem II. Vatikanischen Konzil mit der durch dieses Konzil erfolgten Aufwertung des Episkopats und der Wiederentdeckung kollegialer und synodaler Strukturen in der Kirche, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Kardinalskollegium in dieser Verfassungsentwicklung eine gewisse Verlegenheit bereitet. Am 15. November 1965 errichtete Papst Paul VI. einem Wunsch

[102] AAS 62 (1970) 810–813. Vgl. auch Apost. Konstitution vom 1. Oktober 1975, in: AAS 67 (1975) 609–645. Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Anm. 101) 280f.

des Konzils entsprechend die Bischofssynode[103]. Der Zweck der neuen Einrichtung soll nach dem Motuproprio „Apostolica sollicitudo" sein, daß den Bischöfen reichere Gelegenheit gegeben werde, in noch offenkundigerer und wirksamerer Weise an der Sorge des Papstes für die Gesamtkirche teilzunehmen. Der CIC von 1983 definiert die Bischofssynode in can. 342 folgendermaßen: „Die Bischofssynode ist eine Versammlung von Bischöfen, die, aus den verschiedenen Gegenden der Erde ausgewählt, zu bestimmten Zeiten zusammenkommen, um die enge Verbundenheit zwischen Papst und Bischöfen zu fördern und um dem Papst bei Bewahrung und Wachstum von Glaube und Sitte, bei Wahrung und Festigung der kirchlichen Disziplin mit ihrem Rat hilfreich beizustehen und um Fragen bezüglich des Wirkens der Kirche in der Welt zu beraten"[104]. Damit werden der neuen Institution teilweise Aufgaben zugeschrieben, die einstmals dem Kardinalskollegium als Körperschaft zukamen.

Diese ganze geschichtliche Entwicklung kann wohl anregen, Stellung und Aufgaben des Kardinalskollegiums für die Zukunft kritisch zu überdenken. Dem Historiker kommt es nicht nur zu, die Legitimität altehrwürdiger Institutionen aufzuzeigen und zu stützen. Er hat vielmehr auch die Aufgabe, den kritischen Blick zu schärfen für die Relativität überkommener Formen und dadurch Anregungen zu geben für ein ständig neues Durchdenken dessen, was für die Kirche in der jeweiligen Zeit angemessen und notwendig ist.

---

[103] Motuproprio „Apostolica sollicitudo", in: AAS 57 (1965) 775–780. Geschäftsordnung vom 8. Dezember 1966, in: AAS 59 (1967) 91–103. Revidierte Fassung der Geschäftsordnung vom 24. Juni 1969, in: AAS 61 (1969) 525–539. Vgl. Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (Anm. 101) 215–217.

[104] Lateinisch-deutsche Ausgabe (Anm. 98) 149.

Zur Geschichte der Apostolischen Nuntiatur in Polen

Von JAN KOPIEC

1. Einleitung

Die Errichtung ständiger Apostolischer Nuntiaturen bei Staatsoberhäuptern und Regierungen erfolgt erst seit dem Beginn der Neuzeit. Sie hatte eine lange Vorgeschichte.

Als Vorgänger der Nuntien kann man die Legati a latere oder missi, nicht dagegen die mittelalterlichen Kollektoren des Peterspfennigs ansehen[1]. Während es bis dahin nur zeitlich befristete diplomatische Kontakte zwischen Päpsten und einzelnen Ländern gegeben hatte, verfestigten sie sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zur ständigen Einrichtung. Diese Entwicklung ging mit dem Zerfall der mittelalterlichen Christianitas zu den neuen Staaten einher. Dazu kamen der Zerfall der abendländischen Glaubenseinheit und andererseits die Entdeckung neuer Kontinente, während Europa bestrebt blieb, seine Führungsrolle zu behalten. Dies hatte auch für die kirchliche Tätigkeit weitreichende Konsequenzen. Denn die Bestellung zeitlich befristeter päpstlicher Gesandter, wie sie im 15. Jahrhundert noch eine Rolle bei den päpstlichen Bemühungen um die Schaffung einer antitürkischen Liga gespielt hatten, genügte nun nicht mehr. Statt dessen zeigte es sich, daß die Päpste mit vielen Höfen ständige Kontakte pflegen mußten. Außerdem gefährdete seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts die reformatorische Bewegung die traditionelle Stelle der Kirche und des Papsttums in mehreren europäischen Ländern. Andererseits brach in der alten Kirche mit dem Konzil von Trient (1545–1563) ein Prozeß der Erneuerung durch, der bald als tridentinische Erneuerung weite Teile der alten oder konfessionell noch schwankenden Christenheit ergriff und zur Bildung der nachtridentinischen katholischen Kirche führte. Dies bildete Anlaß zum weiteren Ausbau des päpstlichen Gesandtschaftswesens, das unter Papst Paul V. (1605–1621) mit den Anfängen des Staatssekretariates sein definitives Zen-

[1] Vgl. A. Pieper, Zur Entstehung der ständigen Nuntiaturen (Freiburg i. Br. 1884). – H. Blet, Histoire de la Représentation Diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIXe siècle (Città del Vaticano 1982). – E. Gatz, Gesandtschaftswesen, päpstliches, in: TRE 12 (1984) 540–547. – Die kürzlich erschienene Rezension von A. Bues, „Acta Nuntiaturae Polonae". Zur Erschließung einer Quellengattung für die osteuropäische Geschichte, in: Zeitschrift für Ostforschung 41 (1992) 386–398 konnte für diesen Aufsatz nicht mehr berücksichtigt werden.

trum erhielt. In diesem Zusammenhang kam es auch zur Gründung einer ständigen Nuntiatur in Polen.

Die Polnische gehört nicht zu den „großen" Nuntiaturen. In der diplomatischen Rangordnung gilt sie vielmehr als Nuntiatur zweiter Klasse. Somit rangierte sie hinter der Pariser, Wiener und Madrider Nuntiatur. Sie war gleichrangig mit der Kölner, Brüsseler, Schweizer und mit der Nuntiatur in Portugal. Nach ihr waren rangmäßig die Nuntiaturen an italienischen Fürstenhöfen eingeordnet. Dies kam in der Laufbahn der Nuntien zum Ausdruck. So wurden z. B. die in Polen tätigen Nuntien oft von dort nach Wien befördert und schließlich ins Kardinalskollegium berufen.

Die polnische Nuntiatur bestand nicht ununterbrochen, sondern vom 16. Jahrhundert bis zum Ende des Königreichs Polen nach der dritten Teilung Polens 1795, dann wieder seit der Wiederherstellung des polnischen Staates 1918 bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs (1939). Nach dem Krieg haben die kommunistischen Regime Polens keine diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl begonnen. Diese wurden erst 1989 aufgenommen.

Von der Gründung bis heute standen an der Spitze der polnischen Nuntiatur 70 Nuntien, und zwar fast ausschließlich Italiener. Lediglich 1522–1523 war ein Kroate, nämlich Thomas Crnič (Niger) Nuntius, und seit 1989 hat dieses Amt der polnische Titularbischof Józef Kowalczyk inne. Die Leitung der polnischen Nuntiatur durch Italiener hatte erhebliche Konsequenzen. Das galt schon bezüglich der großen Entfernung von Italien, bezüglich der Klimaunterschiede, aber auch bezüglich der kulturellen und politischen Unterschiede zwischen beiden Ländern. Polen galt für Italiener als schwierig und nicht anziehend, als kalt, kommunikationsschwierig und wenig zivilisiert. Andererseits teilte die polnische Seite nicht immer die politischen Optionen der Päpste und der italienischen Staaten. Das führte öfters zu Spannungen und selbst bis zu antipäpstlichen Tendenzen. Dennoch blieb Polen im katholischen Lager und spielte auch in politischer Hinsicht für Europa eine wichtige Rolle.

2. Bisherige Erforschung der polnischen Nuntiatur

Die wissenschaftliche Erforschung der polnischen Nuntiatur hat erst seit den letzten Jahren begonnen. Frühere Bemühungen scheiterten an dem lange Zeit eingeschränkten Zugang zu den vatikanischen Quellen und an methodischen Unsicherheiten.

a) Hauptquelle zur Geschichte der polnischen Nuntiatur

Die Korrespondenzen zwischen den Nuntien und dem päpstlichen Staatssekretariat in Rom ist fast vollständig erhalten. Sie wird im Vatikanischen Archiv unter dem Fonds Secretariatus Status als Nunziatura di Polonia aufbewahrt[2]. In diesem Fonds befinden sich aber außer der Korrespondenz auch zahlreiche Originale von Schreiben an die Nuntien von verschiedenen Personen inner- und außerhalb Polens. Anderes reiches Material befindet sich im Fonds des Sekretariates der Breven. Dabei handelt es sich hauptsächlich um Ernennungsurkunden, Beglaubigungsschreiben und Fakultäten, aber auch in den Archiven einzelner Kongregationen, vor allem der Propaganda Fide, der Konzilskongregation (heute der Kleruskongregation) sowie der Kongregation für Bischöfe und Regularen. Einen wertvollen Fonds bildet ferner das Archiv der Warschauer Nuntiatur mit Gerichtsakten aus dem 18. Jahrhundert[3]. Zu nennen ist schließlich, daß einzelne Nuntien Amtsakten an sich nahmen. Diese wurden z. T. im italienischen Familienarchiv ausfindig gemacht. Von einer vollständigen Erfassung kann jedoch keine Rede sein. Es fehlt jedenfalls diesbezüglich an einem vollständigen Überblick.

Die Suche nach Quellen und Materialien zur Geschichte der polnischen Nuntiatur hat schon früh begonnen. So haben schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts für Polen bestimmte Nuntien nach Informationen für ihren Arbeitsbereich gesucht. Diesbezüglich ist namentlich folgende Arbeit zu erwähnen: „Vademecum pro nuntiis apostolicis in Polonia a Galeazzo Marescotti, nuntio apostolico ca. 1670 exaratum"[4]. Von großer Bedeutung sind schließlich die Forschungen Giuseppe Garampis, Warschauer Nuntius in den Jahren 1772–1776 gewesen, der für sich und für seine Nachfolger ein umfassendes Verzeichnis von Informationen über Polen und die polnische Kirche anlegte, insoweit diese die Nuntiatur berührte. Die Sammlung Garampi wird im Vatikanischen Archiv aufbewahrt[5]. Einen wichtigen Markstein der Forschung bildet schließlich die monumentale Edition Augustin Theiners mit reichen Materialien zur polnischen Nuntiatur[6].

---

[2] Vgl. P. Savio, De Actis Nuntiaturae Poloniae, quae partem Archivi Secretariatus Status constituunt (Città del Vaticano 1947).

[3] V. Meysztowicz, De Archivio Nuntiaturae Varsaviensis quod nunc in Archivio Secreto Vaticano servatur (Città del Vaticano 1947).

[4] Ed. A. Kakowski (Petropoli 1912).

[5] Dazu H. D. Wojtyska, Józef Garampi i poczatki studiów nad dziejami polskiej nuncjatury [J. Garampi und die Anfänge der Forschungen über die Geschichte der polnischen Nuntiatur], in: Studia Theologica Varsaviensia 26 (1988) 189–207.

[6] Vetera Monumenta Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia, ed. A. Theiner, T. 2: Ab Joanne PP XXIII usque ad Pium PP V, 1410–1572 (Romae 1861). – T. 3: A Sixto PP V usque ad Innocentium PP XII, 1585–1696 (Romae 1863). – T. 4/1–2: Ab Innocentium PP XII usque ad Pium PP VI, 1696–1775 (Romae 1864).

Nach der Öffnung des Vatikanischen Archivs für die Forschung durch Papst Leo XIII. (1881) zeigte sich ein überaus großes Interesse der Historiker an den nun zugänglichen Quellen. Polnische Gelehrte hatten die Möglichkeit zur Erforschung freilich nur dann, wenn sie aus dem österreichischen Teilungsgebiet mit seinen Universitäten Krakau und Lemberg kamen. Als Frucht ihrer sog. römischen Expeditionen veröffentlichen sie zahlreiche Dokumentenbände, und zwar unter dem Namen „Monumenta Poloniae Vaticana". Diese betrafen hauptsächlich das 16. Jahrhundert[7].

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Veröffentlichungen der ukrainischen Autoren. Sie interessierten sich vor allem für die Geschichte der Union zwischen der Ostkirche und der Katholiken in Polen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts[8].

Einen wesentlichen und ganz großen Durchbruch für die Erforschung der Nuntiatur bildete dann die Entscheidung des unter Leitung von Prof. Dr. Karolina Lanckorońska stehenden Polnischen Historischen Instituts in Rom aus dem Jahre 1986 zur Eröffnung einer neuen Reihe „Acta Nuntiaturae Polonae". Moderator des Unternehmens und Verfasser der Editionsgrundsätze wurde Prof. Dr. Henryk Damian Wojtyska von der Katholischen Universität Lublin[9]. Die bisher erschienenen Bände geben Auskunft über Methode und Inhalt dieses ambitionierten Projektes[10].

---

[7] L. Boratyński, Ioannis Andreae Caligari, nuntii apostolici in Polonia, epistolae et acta 1578–1581 (Cracoviae 1915) (= Monumenta Poloniae Vaticana = MPV 4). – E. Kuntze, Alberti Bolognetti nuncii apostolici in Polonia epistolarum et actorum pars I 1581–1582 (Cracoviae 1923–1933) (= MPV 5). – Pars II: 1583 (Cracoviae 1938) (= MPV 6). – Pars III: 1584–1585 (Cracoviae 1950) (= MPV 7). Siehe auch: B. Bilinski, I Polacchi nell'Archivio Vaticano e il primo trentennio dell'Expeditio Romana (1886–1916), in: P. Vian (Hg.), L'Archivio Segreto Vaticano e le ricerche storiche (Roma 1983) 37–90.

[8] Vor allem: Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550–1850), collegit A. Welykyj OSBM, vol. 1–14 (Romae 1959–1977) (= Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Sectio III: Documenta Romana Ecclesiae Unitae in terris Ucrainae et Bielarusje, cura P.P. Basilianorum collecta et edita). – Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia, T. 1–5 (Romae 1953–1955) (Analecta w.o.). – Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes, collegit A. Welykyj, T. 1–7 (Romae 1954–1957) (Analecta w.o.). – Dazu: Monumenta Ucrainae Historica, T. 1–12, collegit A. Šeptyckij, (Romae 1964–1975) (= Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae). – Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900), collegit A. Welykyj, T. 1–5 (Romae 1972–1981) (Analecta w.o.).

[9] Vgl. H. D. Woityska, Polski Instytut Historyczny w Rzymie – dawne i nowe inicjatywy badawcze i edytorskie, in: Informationes. Biuletyn Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych, Bd. 5 (Rzym-Warszawa 1991) 15–38.

[10] T. 1: De fontibus eorumque investigatione et editionibus. Instructio ad editionem. Nuntiorum series chronologica, auctore H. D. Wojtyska CP (Romae 1990). – T. II: Zacharias Ferreri (1519–1522) et nuntii minores (1522–1523), ed. H. D. Wojtyska SP (Romae 1992). – T. VI: Iulius Ruggieri (1565–1568), collegit et paravit + Th. Glemma, supplevit et edidit S. Bogaczewicz (Romae 1991). – T. XVIII/1: Franciscus Simonetta (1606–1612), vol. 1 (21 VII 1606–30 IX 1607), edidit A. Tygielski (Romae 1990). – T. XLI/1: Iulius Piazza (1706–1708), vol. 1 (8 VII 1706–31 III 1707) edidit I. Kopiec (Romae 1991).

b) Studien zur Geschichte der polnischen Nuntiatur

Im Gegensatz zu den Editionen besitzen wir bis heute kaum eigentliche Studien zur polnischen Nuntiatur. Vor allem fehlt es an einer Gesamtdarstellung, denn ein Artikel von I. Polkowski aus dem Jahre 1879[11] sowie die Skizzen von B. Kumor und H. Wyczawski in der Kirchengeschichte Polens[12] wie auch ein kurzer Abriß von Z. Zielinski[13] sind allzu kursorisch. Sie unterstreichen sogar, wie dringlich das polnische Engagement auf diesem Gebiet wäre. Eingehendere Studien gibt es lediglich über einzelne Nuntien hauptsächlich aus dem 16. Jahrhundert, das als Zeitalter der Reformation stets größeres Interesse fand. Es wäre wünschenswert, daß die einschlägigen Personenartikel im Dizionario Biografico degli Italiani (bisher bis Buchstabe D) sowie in der Encyklopedia Katolicka in der Katholischen Universität Lublin, wie das bisherige Forschungsdefizit widerspiegelt, deutlich bedeutend vermehrt würden. Bis zu einer Gesamtdarstellung ist allerdings noch ein weiter Weg zurückzulegen. Viele der in den Anmerkungen erwähnten Einzelstudien, besonders zum 16. Jahrhundert, stammen aus der Feder von H. Wojtyska.

3. Die Entstehung der polnischen Nuntiatur

Am Anfang der ständigen päpstlichen Gesandtschaft am päpstlichen Hof gab es unter den beiden letzten Jagellonen auf dem polnisch-litauischen Thron Sigismund I. dem Alten (1506–1548) und seinem Sohn Sigismund II. August (1548–1572) zahlreiche politische und religiöse Probleme. Die entscheidenden Anstöße kamen von seiten der reformatorischen Bewegung.

Die Tradition päpstlicher Gesandten in Polen reichte bereits ins Mittelalter zurück. Dabei handelt es sich um zahlreiche Legati a latere im Piastischen und Jagellonischen Polen. Für ihre Tätigkeit spielte nicht nur die Pflege normaler Kontakte eine Rolle, sondern im Kontext der gregorianischen Reform des 11. und 12. Jahrhunderts auch das Werben der Päpste um Anerkennung, im 14. und 15. Jahrhundert das Bemühen bei der antitürkischen Liga, die Neutralisierung der deutschordensfeindlichen Haltung in Polen, nach dem Konzil von Florenz die Bemühungen um eine Union mit der russischen Kirche und schließlich die hussitische Gefahr eine Rolle. Die päpstliche Politik gegenüber Polen war also mit einem schwierigen Umfeld konfrontiert. Daraus resultierte die lange lebendige Vorstellung von Polen als einem Bollwerk der Christenheit. Die Bildung einer ständigen Nuntiatur

[11] In: Encyklopedia Kościelna, Bad. 12 (1879) 27–32.

[12] Historia Kościoła w Polsce, Red. B. Kumor und Z. Obertyński (Poznań-Warszawa 1974–1979) Bd. I/2, 77–80, 242–246, 447–448 (B. Kumor), Bd. II/2 23–26 (H. Wyczawski).

[13] Nuncjatura w Polsce. Rys historyczny, Życie i Myśl Nr. 1–2 (1991) 39–47.

im Königreich Polen-Litauen wurde dagegen erst durch den Ausbruch der Reformation ausgelöst, zu der es wegen der zahlreichen ungelösten Reformprobleme kam.

Der Gründung voran ging das habsburgische Bemühen um die gegen die Türken gerichtete Einigung Mitteleuropas. Auch das römische Interesse an einer Union mit der orthodoxen Kirche, das seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts zu ständigen Reibereien mit Polen führte, die die Realisierung des päpstlichen Vorhabens behinderten, spielte dabei eine Rolle. Somit kam es 1514 zunächst zur Errichtung einer ständigen Nuntiatur am Kaiserhof in Wien. Diese wurde zum Zentrum der päpstlichen Diplomatie in Mitteleuropa. Sie hat später eine bedeutende Vermittlerrolle zwischen Rom und Polen gespielt. Zu den erwähnten Aspekten der Bemühungen trat seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts die rasche Ausbreitung der Reformation in Polen.

Schon seit 1519 waren päpstliche Vertreter damit beauftragt, dem lutherischen Einfluß in Polen und Litauen entgegenzutreten. Dabei handelte es sich um die sog. nuntiaturae minores. Wichtig wurde vor allem ein gegen die protestantische Bewegung gerichtetes Edikt Sigismunds I. vom 7. März 1523. Es wurde im Kontext eines Konfliktes zwischen dem Königreich und dem Deutschen Orden erlassen und zwar im Vorfeld der Säkularisierung des Deutschordensstaates, an dem Polen stark interessiert war. Die Vermittlungsbemühungen des Heiligen Stuhles in diesem Konflikt bildete eine der Hauptaufgaben der päpstlichen Diplomatie in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts[14]. Die protestantische Gefahr trug also wesentlich zur Entstehung der ständigen Nuntiatur in Polen bei. Dies traf, infolge der Entwicklung in den fünfziger Jahren noch mehr für die Zeit Sigismund II. zu. Dieser wurde schon zu Lebzeiten seines Vaters als künftiger Thronfolger vom päpstlichen Hof aufmerksam beobachtet. Das Urteil über ihn ist nicht eindeutig, denn er gab Anlaß zu Sorgen wegen seiner kirchlichen Haltung. Die Neugläubigen begrüßten daher seine Thronbesteigung im Jahre 1548 mit Freuden. Politische Schwierigkeiten mit dem protestantischen Adel und die Unterstützung seitens der Bischöfe in seiner Eheangelegenheit mit Barbara Radziwillowna veranlaßten Sigismund II. jedoch schon am 12. Dezember 1550 zur Ausstellung eines gegen die Protestanten gerichteten Ediktes. Seine Haltung in religiösen Fragen blieb dennoch zwielichtig und ein in Aussicht genommenes Nationalkonzil, das sich auch mit religiösen Grundsatzfragen befassen sollte, machte die Päpste mißtrauisch. Unruhe erfaßte in dieser Situation auch Vertreter des polnischen Episkopates. Als Ausweg aus dieser Situation konfessioneller Ungewißheit erschien

[14] Vgl. H. D. Wojtyska, Rozmowy budzińskie (październik 1524–styczen-luty 1525). Ostatnie próby ratowania Zakonu Krzyzackiego w Prusach/Verhandlungen in Buda im Oktober 1524 und Januar–Februar 1525. Letzter Versuch den Deutschen Orden in Preußen zu retten, Sląski Kwartalnik Historyczny Sobótka 47 (1992) 45–56.

die Gründung einer ständigen Nuntiatur. Die unmittelbare Anregung dazu scheint von polnischer Seite, und zwar besonders von Kardinal Stanislaus Hosius, ausgesprochen worden zu sein.

Schon 1549 wollte Papst Paul III. dem jungen König einen Nuntius mit zwei Theologen zur Seite geben, doch sein Tod verhinderte die Ausführung. Dieses Projekt griff schließlich Julius III. auf. Dabei wurde er von Sigismund II. selbst gedrängt, da dieser sich am Anfang der fünfziger Jahre mit einem rasch wachsenden Einfluß der Reformation und den Ansprüchen des größtenteils polnisch gewordenen Adels konfrontiert sah, der eine Krise des Königreichs auslöste.

In Rom suchte man nun zunächst vergeblich eine für die Nuntiatur geeignete Persönlichkeit. Die Angelegenheit wurde dringlich, als der Adel auf dem Sejm, der Parlamentssitzung in Piotrkow im Jahre 1552, die Hilfe des bracchium saeculare für die kirchlichen Gerichte abschaffen und die Kommunion unter beiden Gestalten, die Priesterehe sowie die Volkssprache in der Liturgie zugestehen wollte und mit einem Nationalkonzil drohte. Nach der Legation des Marcantonio Maffei (1553), die einen außerordentlichen, eher protokollarischen Charakter getragen hatte, bestimmte Julius III. im Januar 1555 schließlich den Bischof von Verona, Aloisius Lippomano zum ständigen Nuntius am polnischen Hof. Aber der frühe Tod des Papstes am 23. März 1555 sowie der nur kurze Pontifikat Marcellus II. (10. April–1. Mai 1555) brachten eine Verzögerung. Erst Papst Paul IV. bestätigte Lippomano endgültig. Er erhielt sein Beglaubigungsschreiben und seine Fakultäten und konnte sich Ende 1555 nach Krakau begeben. Lippomano war ein guter Theologe und entschieden antiprotestantisch eingestellt und übereifrig bei der Bekämpfung der Häresie. In seiner gegenreformatorischen Einstellung tat er die ersten Schritte zu einer inneren Reform der polnischen Kirche. Er beriet den König und beobachtete die Bischöfe. Damit erwarb er jedoch keine Sympathien, und als er seinen Posten nach zwei Jahren 1557 verließ, war die Stimmung einer ständigen Nuntiatur gegenüber völlig abgeneigt. In diesem gleichen Jahr hatte Sigismund II. ein Interim unterzeichnet, in dem er den protestantischen Status quo anerkannte. Dennoch hat Lippomano den Anfang der ständigen Nuntiatur gemacht. Diese gewann ihr Profil freilich erst unter G. Ruggieri und V. del Portico.

4. Die Apostolische Nuntiatur in Polen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert

Die in politischer Absicht gegründete polnische Nuntiatur gewann bald eine Bedeutung, die weit über den polnisch-litauischen Staat hinausreichte[15]. Dabei hatte der Heilige Stuhl die spezifische Struktur Polens mit

[15] Vgl. dazu die in den Anm. 11 bis 14 genannte Literatur.

seiner konfessionell und national gemischten Bevölkerung sowie seiner geopolitischen Lage zu berücksichtigen, die im Grunde der Situation ganz Europas entsprach. Polen bildete somit ein wichtiges Element für die europäische Politik der Päpste. Da die nach Polen entsandten Nuntien fast ausnahmslos Italiener waren, mußten sie sich mit den für sie fremden Verhältnissen von Staat und Kirche zunächst vertraut machen. Dies soll im Folgenden kurz skizziert werden.

a) Die Staatsverfassung Polens

In der Mitte des 16. Jahrhunderts war Polen ein entwickeltes Staatswesen, in dem der Adel vorherrschte, aber noch keine einheitliche Organisation besaß. Im Laufe des 16. Jahrhunderts stiegen die Magnaten zu einer Macht auf, die mit dem Königtum rivalisierte[16]. Unter der führenden Schicht herrschte Gleichberechtigung, d.h. das Recht der Selbstvertretung und Repräsentation im Sejm und der Grundsatz des liberum veto. Die Stellung des Adels ging freilich zu Lasten der Bürger, die keine Rechte besaßen, und der bäuerlichen Bevölkerung. Hier ist daran zu erinnern, daß der polnische Adel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Hauptförderer der Reformation war; er propagierte die Reformation aber unter anderem deshalb, um den Zehnten sowie andere Abgaben an sich zu ziehen. Wichtige Postulate bildeten ferner die Besteuerung des Klerus im Kriegsfall – wie er gerade damals durch den Krieg mit Livland gegeben war – und die Beseitigung der bischöflichen Jurisdiktion über die Nichtkatholiken, die im Jahre 1563 erfolgte. Seitdem ließ die Unterstützung der Reformation durch den Adel nach.

Der polnische Sejm, in dem Adel und Magnaten den Ton angaben, bildete das entscheidende politische Forum des Landes. Nur von dort aus war ein Bild der Lage und politischen Richtungen zu gewinnen. Folglich mußten die Verhältnisse zum König und zum Sejm auch für den Nuntius vor allem andere Beziehungen haben.

Seit der Jagellonenzeit besaß Polen eine Wahlmonarchie. Bis zum Tode Sigismunds II. (1572) war es zwar üblich, einen Kandidaten aus dem Kreis der gleichen Dynastie zu wählen. Prinzipiell gehörte das Wahlrecht jedoch zu den wichtigsten Errungenschaften der Adelsdemokratie. Die Lage komplizierte sich nach 1572, als sich der Grundsatz durchsetzte, daß jeder, und zwar auch ein Ausländer, wählbar sei. Dies bildete für den Adel einen sehr wichtigen Gesichtspunkt. Bedingung war lediglich die katholische Konfession des Kandidaten sowie im Fall der Wahl, seine Beschwörung des Staatsrechtes, der sog. Heinrizianische Artikel und der pacta conventa. Die

[16] Vgl. J. Bardach (Hg.), Historia państwa i prawa Polski [Geschichte von Staat und Recht in Polen] Bd. 2 (Warszawa 1966). Hier weitere Literatur.

Beziehungen zwischen dem König und dem Sejm waren nicht immer harmonisch und seit der Mitte des 17. Jahrhunderts war die Tätigkeit des Sejm durch das Prinzip der einstimmigen Wahl und des liberum veto soweit paralysiert, daß sich das auf die polnische Machtposition auswirken mußte. Mit der Zeit verblaßte die Rolle des Sejm immer mehr, während die Entscheidungen des Königs auf den jeweiligen Abkommen zwischen den rivalisierenden Gruppen der Magnaten beruhte. Neben ihnen hatte das Königtum keine große und jedenfalls keine einflußreiche Position. Erst in Stanislaus Poniatowski (1764–1795) kam es zu einer, wenngleich viel zu späten, Reform der Exekutive (sog. Großer Sejm 1788–1792 mit der Verfassung vom 3. Mai 1791). Angesichts dieser komplizierten Machtverhältnisse war die Aufgabe der Nuntien keineswegs einfach.

b) Zur kirchlichen Lage in Polen

Seit der Zeit der Piasten besaß die katholische Kirche in Polen eine privilegierte Stellung. Das machte sich besonders bei der Vergrößerung des polnischen Territoriums durch die von Orthodoxen bewohnten Gebiete in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bemerkbar. Damals kam es zur Gründung einer zweiten lateinischen Kirchenprovinz in Polen. Der katholische Klerus besaß den Status eines eigenen privilegierten Standes und war von Staatsabgaben befreit. Dies führte zu zahlreichen Spannungen und war eine Mitursache für den frühen Erfolg der Reformation. Einen anderen wichtigen Aspekt bildete das Interesse an den Orthodoxen. Im Interesse der russischen Einflußminderung auf diese im polnischen Staatsgebiet lebende Bevölkerung kam es 1595/96 zur sog. Union von Brest (Brzesc), auf der die Mehrheit der in Polen lebenden Orthodoxen sich der katholischen Kirche anschloß.

Zu den polnischen, in anderen katholischen Staaten unbekannten Besonderheiten gehörten ferner die Vorrechte des Polnischen Primas. Seit dem Konzil von Konstanz lag dieses Amt bei den Erzbischöfen von Gnesen. Diese Vorrechte, die aufgrund von Auseinandersetzungen mit den Erzbischöfen von Lemberg formuliert worden waren, sollten die Führungsrolle des Hauptes der polnischen Kirche im Staat unterstreichen. Dementsprechend kam dem Erzbischof von Gnesen protokollarisch die erste Stelle nach dem König zu. Er war Vorsitzender des Königlichen Rates, er hatte die Krönung des Königspaares vorzunehmen und schließlich im Laufe der Zeit als Interrex auch eine sehr delikate Rolle wahrzunehmen, zu der die Einberufung des Wahlsejm und schließlich die Krönung des Elekten gehörten. In kirchlicher Hinsicht wurde seine Position noch dadurch gestärkt, daß er seit Erzbischof Jan Łaski 1515 aufgrund einer Bestimmung des V. Laterankonzils die Rechte eines Legatus natus besaß. Dies bildete wie-

derum die Ursache für spätere Konflikte mit den Nuntien, da diese z. T. die gleichen Fakultäten wie der Primas erhielten.

Seit dem 16. Jahrhundert war die kirchliche Entwicklung in Polen und Litauen ziemlich kompliziert. Die katholische und päpstliche Tradition konnte nicht verhindern, daß es zur Vision eines ganz spezifischen Konzeptes kam. Bei noch geringem Einfluß der Reformation, der Freiheitsgarantie für die Orthodoxen, eines großen Toleranzraumes für die Juden und Muslime, waren vor allem die Pläne zur Berufung eines Nationalkonzils und zur Etablierung einer polnischen Kirche unter dem König als Oberhaupt gefährlich. Diese Ideen bildeten die Folie für die Polonisierung des polnischen Katholizismus, für seine Isolation von den westlichen, mehr universalen Einflüssen und schließlich für die Entwicklung der polnischen Ideologie eines antemurale christianitatis und eines Katholizismus als der entscheidenden Plattform der polnischen Identität in den langen Kriegen mit der Türkei, mit Rußland und mit Schweden. In diesem Umfeld konnten sich leicht antirömische und antipäpstliche Stimmungen entwickeln und geltend machen. Angesichts dessen war eine rechte Orientierung der Nuntien nicht einfach, aber sie war unentbehrlich.

c) Grundlagen der polnischen Außenpolitik

Die geopolitische Lage Polens war das Ergebnis einer jahrhundertelangen Auseinandersetzung mit den Nachbarn. Die territoriale Entwicklung war vor allem durch fortwährende Änderungen bestimmt. So blieb aus der Piastenzeit – der letzte Piaste Kasimir der Große starb 1370 – nur die Erinnerung an die damalige Ausdehnung und zwar an Groß- und Kleinpolen als Kern des polnischen Staatsgebietes. Andere Gebiete änderten ihre staatliche Zugehörigkeit. Die Nord- und Westgebiete gingen schon im 13. und 14. Jahrhundert verloren und das 1320 vereinte Polen erreichte nie mehr seine früheren Grenzen. Beim Versuch zum Ausbau des Staatsgebietes wandten sich die Könige daher nach Osten und Südosten. 1340–1366 gehörte Rotrußland zu Polen und 1385/86 zu einer langdauernden Union mit Litauen, die 1569 in die Vereinigung beider Staaten überging. Dies war für das Verhältnis zu den Nachbarn von großer Bedeutung. Während nämlich die West- und Nordwestgrenzen stabil blieben, waren sie im Nordosten und Südosten in Bewegung. Im Nordwesten war die Bildung des Herzogtums Preußen (1525) als polnischer Lehnstaat und die Begründung des Lehnsverhältnisses gegenüber Livland (1561) von Bedeutung. Außenpolitische Partner waren Schweden, Rußland und die Türkei. Mit diesen befand sich Polen ununterbrochen in militärischen und politischen Konflikten. Dies entsprach den Optionen der päpstlichen Politik, wobei es dieser nicht leichtfiel, die polnischen Könige für die antitürkische Koalition zu gewinnen. Besondere Kontroversen gab es aber bezüglich Rußlands, denn Rom

hoffte stets mit diesem Land zu einer Union zu kommen, wodurch die Verluste der Reformation ausgeglichen und sogleich die Grenzen gegenüber der muselmanischen Türkei gesichert worden wären. Die polnische Politik zeigte in diesem Punkt freilich viele Besonderheiten, die mit der politischen Stellung des Landes gegenüber dem Hause Habsburg, das von den Päpsten unterstützt wurde und Frankreich zusammenhing.

Die letzten Jagellonen hatten zwar ein Bündnis mit Wien geschlossen. Aber unter den Wasa und Sobieski war auch eine Hinwendung zu Frankreich nicht ausgeschlossen. Die polnische Politik zwischen dem Hause Habsburg und Frankreich war zugleich eine wesentliche Voraussetzung für die päpstlichen Wünsche, und diese standen auf der Seite des Hauses Habsburg und haben Polen somit in den Türkenkrieg hineingezogen. Dies gilt besonders für das 17. Jahrhundert, bis hin zum Sieg vom Kahlenberg bei Wien 1683.

Auch der schwedische Aspekt darf in diesem Zusammenhang nicht vernachlässigt werden. So nährte die Übernahme des polnischen Thrones durch die Wasa 1587 die Hoffnungen auf eine eventuelle Rückkehr Schwedens zur katholischen Kirche, so wie es seit dem Ende des 17. Jahrhunderts anläßlich der Wahl des sächsischen Kurfürsten zum König Hoffnungen auf eine Rekatholisierung Sachsens gab. Beide Hoffnungen waren zutiefst mit der polnischen Politik verbunden und selbstverständlich war damit auch die Nuntiatur in Polen konfrontiert, die ihre polnische Aufgabe im Kontext der gesamteuropäischen Politik wahrzunehmen hatte.

d) Die Stellung der Nuntien gegenüber den polnischen Angelegenheiten

Aus unseren bisherigen Ausführungen geht hervor, daß die Polnische Frage einen integrierenden Teil der europäischen Politik bildete. Daraus ergaben sich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert neue Aspekte für die päpstliche Diplomatie. Dieses Thema bedarf noch der wissenschaftlichen Behandlung, denn die bisherigen Forschungen bieten diesbezüglich nicht mehr als einen Leitfaden.

Die jeweiligen Nuntien kamen mit fertigen Instruktionen nach Polen, und diese behandelten nicht nur polnische Angelegenheiten. Grundlegendes Anliegen war zwar die Pflege guter Beziehungen und sein Verhältnis zur römischen Kirche, doch schloß dies weiterreichende Pläne nicht aus.

Am Anfang der polnischen Nuntiatur bildete aus katholischer und päpstlicher Sicht die Reformation das größte Problem. Ihre Ursachen waren vielfältig, aber in Polen waren sie – wenngleich nur mittelbar – mit der Lösung der Deutschordensfrage in Preußen verbunden. Die Spannungen zwischen Polen und dem Deutschordensstaat führten 1520/21 zum Krieg und in dessen Konsequenzen zur Säkularisation des Ordens und zur Gründung eines polnischen Lehenstaates. Dies wiederum bildete den

unmittelbaren Anlaß zur Errichtung einer ständigen päpstlichen Mission in Polen (Missionen Z. Ferreri und T. Crnič)[17]. Die Regierung der letzten Jagellonen war politisch stark bewegt. Das galt vor allem bezüglich des Konfliktes mit Schweden und Rußland. Letzteres stieg seit dem 16. Jahrhundert zu einer einzigartigen Macht in Osteuropa auf. Dadurch wurde das orthodoxe Reich, das seit 1589 ein eigenes Patriarchat bildete, zum „Dritten Rom" und zum Protektor aller Orthodoxen. Es rückte auch in den Mittelpunkt der päpstlichen Bemühungen um eine Union beider Kirchen. Die Zaren wandten sich zwar gegen den apostolischen Stuhl und seine Unionsbemühungen, doch blieben ihre wahren Absichten unbekannt. In dieser Situation konnte Polen eine wichtige Rolle spielen, und zwar aufgrund seiner geopolitischen Lage wie auch aufgrund seiner traditionellen Beziehungen zum Papsttum[18].

Wollte der Heilige Stuhl sich angesichts seiner weitausgreifenden Pläne auf Polen stützen, so mußte dieses unbedingt dem katholischen Lager erhalten bleiben. Dafür standen aber die Aussichten zunächst schlecht, denn die Entwicklung der Reformation in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts – dies gilt vor allem für die Anfänge der Regierung Sigismund II. 1548–1563 – ließ nicht erwarten, daß der Katholizismus die führende Konfession Polens blieb. Als nämlich im Sejm die Anhänger der Reformation und insbesondere die Kalvinisten die rechtliche Anerkennung ihres Bekenntnisses forderten, war dieses Ziel durchaus greifbar. Dennoch blieb die konfessionelle Situation angesichts der unsicheren Stellung des Königs offen. Sigismund hatte zwar 1564 die tridentinischen Dekrete vorbehaltlos akzeptiert, er hatte aber auch nicht die abweichende religiöse Praxis verboten. Gleich nach seinem Tod wurde 1573 durch die sog. Warschauer Konföderation die volle, rechtliche Toleranz geschlossen. Daraufhin beruhigte sich die Atmosphäre, doch blieb die Konfessionsfrage in Polen bis zum Untergang des Staates eine Sorge des Apostolischen Stuhles.

Die Atmosphäre der Toleranz – so galt Polen sprichwörtlich als „Zuflucht der Häretiker" – unterschied sich somit zunächst im 16. Jahrhundert in Polen vollständig von der in anderen europäischen Staaten. Dieser in der Warschauer Konföderation niedergelegte Toleranzgedanke bildete in den Augen des Nuntius eine Gefahr, da er den Katholizismus schwächen konnte und das Ausharren Polens auf der Seite des Papstes infrage stellte. Infolge der internationalen Entwicklung verschlechterte sich jedoch die Stellung Polens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ganz erheblich. Dies führte zu einschneidenden Veränderungen. Daher kann man angesichts der schwedischen Aggression und des Krieges von 1655–1660 das Ende der tri-

[17] Vgl. H. D. Wojtyska, Toma Crnič jedyny Słowianin-nuncjusz w Polsce 1522–1523 [T. Crnič der einzige slavische Nuntius in Polen 1522–1523], in: Studia z historii sztuki [Studien zur Geschichte und Kunstgeschichte] (Kraków 1989) 139–148.

[18] Als Beispiel sei erwähnt die Mission A. Possevinos S.J. nach Rußland im Jahre 1582; vgl. A. Possevino, Moscovia, aus dem Lat. übers. von A. Warkotsch (Warszawa 1988).

dentinischen Reform zugleich aber auch das Schwinden der Toleranz konstatieren, da die Warschauer Konföderation ihren verpflichtenden Charakter verlor. Stattdessen traten nationalistische Tendenzen in den Vordergrund und Polen wurde sowohl ideologisch – als antemurale christianitatis – wie auch politisch isoliert. Dies wird an den Bemühungen der päpstlichen Diplomatie um Polen für die antitürkische Liga deutlich, auf die sich Jan Sobieski einließ, der dann durch seinen militärischen Erfolg bei Wien 1683 bekannt wurde. Anfangs erkannte man nicht die damit verbundene Gefahr. Schließlich aber verlor Polen seine Selbständigkeit auf der politischen Bühne Europas.

Einen wesentlichen Gesichtspunkt bildete die Unterstützung der Anhänger der Reformation. Man ging allerdings vorsichtig vor und erstrebte nur die Gunst der nichtkatholischen Magnaten, die eine immer größere Rolle spielen. Dies mußten auch einige Nuntien erfahren, wie z. B. B. Bongiovanni[19] und J. de Torres, die wahrscheinlich wegen ihrer protestantischen Kontakte von ihren Posten abberufen wurden. Andere Nuntien lehnten dagegen kompromißlos jedes Entgegenkommen gegenüber der Protestanten ab. So blieb es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

Ein Beispiel für jene verworrene Situation, mit der die polnischen Nuntien konfrontiert waren, bildete die Wahl des sächsischen Kurfürsten Friedrich August I. zum polnischen König. Er regierte mit Unterbrechung der Jahre 1704/06–1709 als August der Starke von 1697 bis 1733. Ursprünglich Protestant, trat er, um König zu werden, zum Katholizismus über, da das polnische Staatsrecht verlangte, daß der König katholischer Konfession war. Dabei hoffte der Apostolische Stuhl auf die Rekatholisierung Sachsens bzw. der wettinischen Erbstaaten. Die Nuntien am polnischen Königshof unterstützten August konsequent. Dies fügte sich flüssig in das europäische Gesamtkonzept ein, denn der Kaiser stützte August ebenfalls, während der französische König Ludwig XIV., mit dem die Päpste manche Spannung austrugen, Augusts Gegner Leszczynski unterstützten. Dabei entsprach August keineswegs den katholischen Erwartungen. Die Hoffnungen auf die Wiedergewinnung Sachsens ließen der päpstlichen Diplomatie mit dem Nuntius Spada, Piazza und Spinola keine andere Wahl[20]. Trotz gewisser Erleichterungen für die sächsischen Katholiken, wie die Wiedereröffnung von Kapellen in der Moritzburg, in Dresden und Leipzig, der Errichtung

[19] Vgl. H. D. Wojtyska, Król i nuncjusz. Zygmunt August i Berard Bongiovanni w latach 1560–1563, in: Studia i Materiały. Instytut Studiow Kościelnych w Rzymie (Rzym 1972) 43–68.

[20] Vgl. J. Ziekursch, August der Starke und die katholische Kirche in den Jahren 1697–1720, in: ZKG 24 (1903) 86–135. – J. Staszewski, Stosunki Augusta II z Kurią Rzymską. Tzw. Misja rzymska [Die Beziehungen Augusts II. zur römischen Kurie – Die sog. Römische Mission] (Toruń 1965). – J. Kopiec, Cardinale Giulio Piazza (1663–1726), uomo della Chiesa e diplomatico papale, in: Bollettino Diocesano di Faenza-Modigliana 75 (1988) 117–123.

einer Jesuitenmission in Leipzig und der katholischen Erziehung des Erbprinzen, kam es jedoch nicht zu Garantien für die Rückkehr Sachsens zur katholischen Kirche.

Eine reaktionäre Haltung des Nuntius zeigte sich während der Regierung des letzten polnischen Königs Poniatowski. Es war die Zeit des schrittweisen Übergangs der politischen und militärischen Macht des Landes und der Teilungen unter die Nachbarstaaten. Es war aber zugleich eine Zeit hoffnungsvoller Verfassungsreformen aus dem Geist der Aufklärung. Dies äußerte sich z. B. als Tendenz zur Gleichstellung der Konfessionen und auf dem Gebiet der Schulreformen. Trotz des sich damals vollziehenden Verfalls der päpstlichen Autorität wandten die Nuntien sich kompromißlos gegen alle Veränderungsversuche aus dem Geist der Aufklärung. Unter den Nuntien vertraten A. Durini (1767–1772) und J. Archetti (1776–1784) eine besonders harte Linie. Dem Letzteren gelang es, das von Andrea Zamojski (1780) vorbereitete Gesetzbuch, in dem die traditionellen Vorrechte des Klerus eingeschränkt wurden, zu Fall zu bringen. Positiv ist zu vermerken, daß sich die Nuntien gegen die Teilungen Polens wandten. Nach deren Vollzug bemühten sie sich, in Verhandlungen mit den Teilungsmächten den Status der katholischen Bevölkerung zu sichern. Das galt z. B. für J. Garampi und L. Litta.

Eine kursorische Analyse der bisher bekannten und bearbeiteten Quellen ergibt, daß viele Nuntien nur rudimentäre Kenntnisse der polnischen Probleme besaßen. Obwohl ihnen die Finalrelationen ihrer Vorgänger und die Instruktionen des Staatssekretariates zur Verfügung standen, haben sie diese oft gar nicht genutzt. Weiteren Forschungen bleibt es vorbehalten, Licht auf manchen schwierigen Vorgang zu werfen.

5. Polnische Probleme in der päpstlichen Diplomatie während der Teilungszeit (1772–1918)

Die stufenweise Liquidierung des polnischen Staates durch die drei Teilungen (1772–1795) stellte die päpstliche Diplomatie vor eine schwere Aufgabe. Die Aufklärungszeit mit dem fortschreitenden Verfall der internationalen Stellung des päpstlichen Stuhles, der unter dem Druck der Bourbonenstaaten Frankreich, Spanien und Portugal und zugleich Österreichs stand, erklärt, daß der Heilige Stuhl sein Verhältnis zu Polen und zur polnischen Frage nicht eindeutig bestimmen konnte. Anläßlich der Ersten Teilung (1772) unternahm Nuntius J. Garampi zwar den vergeblichen Versuch, die katholischen Staaten für die Katholiken in den Teilungsgebieten zu mobilisieren. Das änderte aber nichts an der Hilflosigkeit der päpstlichen Diplomatie gegenüber den Teilungsmächten[21]. Dabei ist die unter-

[21] Das Thema ist nicht seriös bearbeitet. Die marxistische Historiographie unternahm das

schiedliche konfessionelle Lage in den einzelnen Staaten zu berücksichtigen. Während Rußland überwiegend orthodox und Preußen lutherisch war, war Österreich katholisch, wenngleich vom Josephinismus geprägt. Für die Teilungsmächte wurde die polnische Frage seit 1772 und endgültig 1795 zu einer inneren Angelegenheit. Aus ihrer Sicht mußten alle Hindernisse, die der staatlichen Hoheit im Wege standen, beseitigt werden. Daher gab man schon den letzten polnischen Nuntien am Ende des 18. Jahrhunderts zu verstehen, daß eine Sonderbehandlung der polnischen Angelegenheiten nicht in Frage komme. Der letzte polnische Nuntius L. Litta übersiedelte nach der letzten Teilung nach St. Petersburg, wo er ebenfalls mit schweren Problemen konfrontiert war. Von 1795 bis 1918 verhandelten daher einzelne Päpste sowie die vatikanische Diplomatie nur mit den Teilungsmächten über polnische Angelegenheiten. Die Polnische Frage war somit nur eine der vielen Karten im politischen Spiel dieser Staaten und diese waren nicht bereit, den polnischen Katholiken einen größeren Spielraum einzuräumen. Der konsequente Legitimismus, den die päpstliche Diplomatie vertrat, kam in der Regel den Staaten als der rechtmäßigen Obrigkeit, nicht dagegen der katholischen Bevölkerung zugute. Dahinter stand zweifellos die Überzeugung, daß sich auf diese Weise noch am ehesten die Situation der Kirche in den polnischen Gebieten erleichtern lasse. Das galt besonders für das russische Teilungsgebiet, wo es wiederholt zu Volksaufständen kam, besonders 1830/31 und 1863/64. Nach deren Niederwerfung forderte die russische Regierung die Päpste jeweils um Verurteilung der bewaffneten Aufstände auf. Diesbezüglich ist Gregors XVI. Bulle Cum primum vom 9. Juni 1832 zu erwähnen, in der er den Novemberaufstand verurteilte[22]. Die Päpste verurteilten die polnischen Volksaufstände wie alle anderen revolutionären Bewegungen des 19. Jahrhunderts in Europa, die sich gegen die Monarchie, damit auch gegen den Kirchenstaat und im allgemeinen auch gegen das religiöse Leben wandten. Auf diesem Hintergrund war die kirchliche Einstellung verständlich, denn faktisch haben die Zaren die kirchlichen Rechte nach jedem Aufstand weiter eingeschränkt. Der römischen Kurie lag dagegen daran, wenigstens ein Minimum an Spielraum zu erhalten, nämlich bei den Bischofsernennungen. Sie suchte ferner die sonst zahlreichen Verbannungen nach Sibirien, die Schließung der Priesterseminare, die Liquidierung der Union von Brest, die Einfüh-

lediglich, um die angeblich antipolnische Stellung des H. Stuhls zu zeigen, z. B. Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864 – Wybór źródel [Das Papsttum und die polnischen Angelegenheiten in den Jahren 1772–1864 – Eine Quellenauswahl], bearb. v. O. Beiersdorf, Einleitung v. K. Piwarski (Wrocław 1960). – J. Skalski, Rzym a sprawy polskie w okresie porozbiorowym [Rom und die polnischen Angelegenheiten während der Teilungszeit] (Warszawa 1968). – Vgl. auch W. Urban, Ostatni etap dziejow Kościoła przed nowym Tysiąclesiem 1815–1965 [Die letzte Etappe der Kirchengeschichte vor dem neuen Jahrtausend 1815–1965] (Rzym 1966) (Lit. von der kirchlichen Seite).

[22] Vgl. M. Żywczyński, Geneza i nastepstwa encykliki „Cum primum" z dnia 9 6.1832 – Die Genese und Folgen der Enzyklika „Cum primum" vom 9. 6. 1832 (Warszawa 1935).

rung der russischen Sprache in die Liturgie und die Schließung der Klöster zu verhindern. In dem preußischen und österreichischen Teilungsgebiet waren die staatlichen Eingriffe in die kirchlichen Angelegenheiten bei weitem nicht so einschneidend.

In Preußen waren die kirchlichen Angelegenheiten durch die Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 geregelt. Daher engagierte sich der polnische Volksteil wenig in den Erhebungen von 1830/31 und 1863/64. Scharfen Zwangsmaßnahmen war er lediglich während des Kulturkampfes ausgesetzt, doch trugen diese keinen spezifisch antipolnischen Charakter. Im österreichischen Teilungsgebiet konnte sich dagegen der polnische Volksteil vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ungehindert entfalten.

Angesichts dieser Situation wartete die polnische Bevölkerung in den einzelnen Teilungsgebieten, aber auch in der Emigration auf eine päpstliche Geste zugunsten der Wiedererrichtung eines polnischen Staates. Entsprechende Äußerungen gab es allerdings nur mittelbar und ganz vereinzelt. In Rom selbst ließen die Päpste es dagegen nicht an wohlwollenden Gesten fehlen. Dazu kam es besonders anläßlich der Selig- oder Heiligsprechung von Polen, zu denen soweit es möglich war, Polen aus allen Teilungsgebieten kamen. Auch in den Audienzen äußerten die Päpste sich immer wieder lobend über die polnische Glaubenstreue. Mehr Gewicht noch besaß die Unterstützung der 1840 für die Polenseelsorge für Europa und Amerika gegründete Genossenschaft der Resurrektionisten, des 1866 in Rom für Priesteramtskandidaten gegründeten Polnischen Kollegs und des 1910 für weiterstudierende Priester gegründeten Polnischen Instituts. Diese Kontakte der Päpste zum polnischen Volk trugen freilich keinen offiziellen Charakter. Von radikaler und antikirchlicher Seite wurde vielmehr die weitgehende Zurückhaltung der Päpste sogar als römische Aversion gegenüber den Polen gedeutet. Daher gestaltete sich nach der Wiederherstellung des polnischen Staates nach dem Ersten Weltkrieg das Staat-Kirche-Verhältnis keineswegs problemlos.

6. Die Wiederherstellung der Polnischen Nuntiatur nach 1918

Das Ende des Ersten Weltkrieges brachte nach mehr als 120 Jahren die Wiederherstellung eines polnischen Staates. Dieser stand vor schwierigen Problemen, die sich durch die Nachbarschaft mit dem bolschewistischen Rußland und mit Deutschland noch komplizierte, zu dem lange Grenzstreitigkeiten bestanden. Auch die Kirche blieb davon nicht unberührt. Noch im Oktober 1917 berieten die Bischöfe aus dem ehemals russischen Teilungsgebiet die Gestaltung der kirchlichen Angelegenheiten und Anfang 1918 bat der Warschauer Erzbischof A. Kakowski Papst Benedikt XV. um die Entsendung eines Apostolischen Sonderdelegaten. Ende Mai 1918 traf

Monsignor Achille Ratti als Apostolischer Visitator für Polen, Rußland und die Baltischen Staaten ein. Am 6. Juni 1919 wurde er zum Nuntius in Polen ernannt. Auf diese Weise begannen die ständigen diplomatischen Beziehungen zwischen Polen und dem Heiligen Stuhl, wie sie bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges 1939 bestanden[23].

Die 21 Jahre zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg bildeten für Polen und für sein Verhältnis zum Apostolischen Stuhl eine schwierige Wegstrecke. Zu klären waren zunächst die Staatsgrenzen, die neue Gestalt des Landes, das Verhältnis zu den ethnischen und religiösen Minderheiten und schließlich auch das Staat-Kirche-Verhältnis. Dabei waren die linken und antiklerikalen sowie später die faschistischen Strömungen zu berücksichtigen. Das alles war auch von Einfluß auf die Kirche und stellte die Nuntien vor schwierige Entscheidungen.

Es war natürlich allen Entscheidungsträgern klar, daß das Polen von 1918 nicht mit jenem der Teilungszeit identisch war. Das neue Polen setzte sich vielmehr aus drei Teilungsgebieten zusammen, die in der Zwischenzeit in rechtlicher und kirchlicher Hinsicht eine höchst unterschiedliche Entwicklung genommen und auch unterschiedliche Beziehungen zum Apostolischen Stuhl aufgebaut hatten. Nach der Wiederherstellung des polnischen Staates galten diese als nicht fortbestehend. In der Praxis bestanden freilich die unterschiedlichen Mentalitäten, die verschiedenen Seelsorgsformen, die unterschiedlichen Bildungswege von Klerus und Bischöfen und schließlich auch die unterschiedlichen Beziehungen zum Heiligen Stuhl fort. Infolgedessen war die Kirche zu einer klaren Stellungnahme nicht nur in ihrem Innern, sondern auch in ihrem Verhältnis zum Staat selbst herausgefordert. Dabei berücksichtigte sie zwar die Erfahrungen anderer Länder, schuf aber doch auch etwas durchaus Eigenständiges.

Trotz zahlloser Schwierigkeiten der Kirche und auch der Nuntien ging man an die Lösung der wichtigsten Fragen zügig heran. Hier ist zunächst der Abschluß des Polnischen Konkordats vom 10. Februar 1925[24] zu erwähnen. Die vorbereitenden Verhandlungen zogen sich lange hin und die Meinungen über das Endergebnis war keineswegs einheitlich. Diesbezüglich hatte man schon mit den Arbeiten an der Verfassung vom 17. Mai 1921 Erfahrungen sammeln können. Bekannt waren auch die großen Schwierig-

[23] Diese Relationen sind kirchlicherseits ganz kurz von WYCZAWSKI bearbeitet (Anm. 12). – Beispiele der marxistischen Geschichtsschreibung bieten T. SCHRAMM, Watykan wobec odbudowy państwa polskiego [Der Vatikan und der Aufbau des polnischen Staates], in: Szkice z dziejow papiestwa, T. 1, hg. v. I. KOBERDOWA u. J. TAZBIR (Warszawa 1989) 235–268. Über die Nuntiatur von A. RATTI (aber ohne Benutzung der vatikanischen Quellen): J. JURKIEWICZ, Nuncjatura Achillesa Ratti w Polsce (Warszawa 1953). Als wichtige Hilfe sei erwähnt: O. CAVALLERI, L'Archivio di Mons. Achille Ratti, visitatore apostolico e nunzio a Varsavia (1918–1922) – Inventario (Città del Vaticano 1989).

[24] Text: AAS 17 (1925) 273ff. – Weitere Quellen in: S. Łukomski, Konkordat (Łomża 1934). – Eine Studie: J. WISŁOCKI, Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prowno-polityczne (Poznań 1977).

keiten, die der erste Nuntius Ratti in seiner Eigenschaft als Abstimmungs-Kommissar in Oberschlesien mit der Regierung hatte und die schließlich zu seiner Abberufung führten. Streng geheime Vorverhandlungen über den Abschluß eines Konkordates liefen seit 1921, doch ist es nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung noch nicht möglich zu sagen, welchen Anteil der damalige Nuntius L. Lauri daran hatte.

Das geplante Konkordat mußte an erster Stelle die Metropolitanverfassung und die Diözesanumschreibungen klären. Seit der Zeit der Teilungen gab es nämlich eine ganze Reihe von höchst künstlichen Umschreibungen, die sich an den jeweiligen Staatsgrenzen der Teilungsmächte anschlossen. Außer der lateinischen waren ferner die unierte und die armenische Kirche zu berücksichtigen. Die Vorbereitungen zu einer diesbezüglichen Regelung verliefen parallel zu den Konkordatsverhandlungen. Die Publikation des Konkordates erfolgte schließlich durch die Bulle Pius XI. Vixdum Poloniae unitas vom 28. Oktober 1925[25]. Sie griff faktisch kaum in die Diözesanumschreibungen ein, denn die neuentstandenen Bistümer waren lediglich eine Konsequenz aus den territorialen Änderungen seit 1918. So entstand das Bistum Kattowitz aus Teilen von Breslau, Tschenstochau aus Kielce und Włoclawek, Łomża aus Sejny. Vollständig neu umschrieben wurden Wilno und Pińsk. Es ist heute noch nicht möglich festzustellen, welchen Anteil der Nuntius, der polnische Episkopat und die polnische Regierung im einzelnen an dieser Regelung hatten. Dabei ist jedoch zu betonen, daß die Nuntiatur Lauri in die Jahre unmittelbar nach der Promulgation und ersten Anwendung des Codex Iuris Canonici von 1917 fiel.

Im folgenden sollen die wichtigsten Fragen der seelsorglichen Tätigkeit wenigstens skizziert werden, denn auf diesem Gebiet war eine Integration der verschiedenen Teilungsgebiete besonders dringlich, wenn die Kirche im neuen Polen ihren Platz finden sollte. Die einheitliche Ausbildung des Klerus und die der Laien, die Mitverantwortung für die Weitergabe des Glaubens und die Einordnung der Pfarrseelsorge in diözesane Gesamtkonzepte bildeten Aufgaben für mindestens eine Generation. Einen Durchbruch bildete diesbezüglich die Erste Polnische Plenarsynode, die 1936 in Tschenstochau in Anwesenheit des päpstlichen Legaten und früheren Nuntius in Polen Kardinal F. Marmaggi stattfand[26]. In diesem Zusammenhang stellt sich eine Reihe von Fragen, die zwar von sehr unterschiedlichem Gewicht sind, die aber alle mit der Stellung des Apostolischen Stuhles im internationalen und speziell im europäischen Beziehungsgeflecht zusammenhängen. Es sind das das Verhältnis zum kommunistischen Rußland, zu Deutschland, zum Faschismus und zum Nationalsozialismus. Die Probleme lagen

[25] Text: AAS 17 (1925) 521–528. – Vgl. die kurze Skizze: J. Kopiec, Die Metropolitan- und Diözesanorganisation in Polen. Historische und neuere Entwicklung (im Druck).

[26] Der Text ist als Separatdruck erschienen.

zwar in erster Linie außerhalb des polnischen Staatsgebietes. Sie forderten den Vatikan aber zur Stellungnahme heraus. Es ist bekannt, daß die päpstliche Politik, die die Nuntien auch in Polen vertreten mußten, dort nicht immer positiv beurteilt wurde und zu manchen Kontroversen führte.

Nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verließ Nuntius F. Cortesi zusammen mit der polnischen Regierung das Land und reiste über Bukarest nach Rom. Den Titel eines polnischen Nuntius führte er bis zu seinem Tode im Jahre 1947.

7. Die polnisch-vatikanischen Kontakte nach 1945

Eine umfassende Darstellung dieses Themas ist heute wegen der eingeschränkten Zugänglichkeit der Akten noch nicht möglich. Es ist jedoch bekannt, daß sie voller Spannungen waren und die beiderseitige Annäherung viele Jahre dauerte. Dabei darf nicht übersehen werden, daß Polen bis zum Ende der achtziger Jahre ein integrierter Teil des Ostblocks war und daß es zu einer eigenständigen Außenpolitik, vor allem auch gegenüber dem Vatikan, gar keinen Spielraum besaß.

Als am Ende des Zweiten Weltkrieges Polen seine staatliche Unabhängigkeit wiedererlangte und die Kirche die Wiederherstellung ihres früheren Besitzstandes erhoffte, konnte man dennoch nicht an die Verhältnisse des Jahres 1939 anknüpfen. Mit der Besetzung polnischer Gebiete durch die Rote Armee meldeten sich nämlich sogleich prorussische, kommunistische Stimmen. In einem Manifest vom 22. Juli 1944 legten sie ihre Vorstellungen über die künftige Gestaltung der Verhältnisse dar. Danach sollte das neue Polen auf kommunistischen und atheistischen Grundlagen entstehen. Kirchlichen und religiösen Angelegenheiten stand die neue Regierung fremd gegenüber. Dennoch erklärte sie ihre Wertschätzung der Gläubigen und betonte die freie Entfaltung der Kirche außer auf politischem Gebiet. Artikel 70 der Verfassung vom 22. Juli 1952 erklärte dann auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Trennung von Kirche und Staat und die Strafandrohung für den Mißbrauch von Gewissens- und Glaubensfreiheit. Trotzdem besaß die Kirche keinen klaren Rechtsstatus und auch die Garantie der Glaubensfreiheit blieb in vielfacher Hinsicht Theorie. Somit waren von Anfang an zahlreiche Spannungen zwischen kommunistischer Regierung und katholischer Kirche zu erwarten.

Einen wichtigen Konfliktpunkt bildete die Anerkennung Polens durch den Heiligen Stuhl. Als diese nicht erfolgte, kündigte die Regierung – nicht der Sejm – am 12. September 1945 einseitig das Konkordat von 1925. Die formelle Begründung bestand im Vorwurf einer Verletzung von Artikel 9, da der Heilige Stuhl während des Krieges den Danziger Bischof Carl Maria Splett zum Apostolischen Administrator für das Bistum Kulm, und Pater Hilarius Breitinger OFMMin zum Generalvikar für die deutschen

Katholiken im Erzbistum Posen ernannt hatte. Daher kam es nach dem Krieg nicht zum Austausch diplomatischer Vertreter[27].

Ein weiterer Konfliktpunkt betraf die territorialen Änderungen Polens durch den Verlust eines Gebietes von ca. 180 000 km an die Sowjetunion und den Gewinn eines Gebietes von ca. 100 000 km zu Lasten Deutschlands. Diesbezüglich war eine Änderung der diözesanen Verhältnisse unabweisbar. Der Regierung war an einer möglichst schnellen Regelung der Diözesanorganisation in den neu erworbenen Gebieten West- und Nordpolens gelegen. Der Heilige Stuhl wollte diese dagegen von einem künftigen Friedensvertrag abhängig machen. Die Regierung drängte dagegen den polnischen Episkopat und ging dabei bis zur Erpressung[28]. In der einmal gegebenen Zwangslage konnte es allerdings nur zu provisorischen Lösungen kommen, denn faktisch bestanden ja keine Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Die Kirche war dagegen einem ständig wachsenden Druck ausgesetzt. In dieser Situation erhielten die polnischen Primasse, Kardinal Augustyn Hlond († 1948) und Kardinal Stefan Wyszyński (1948–1981), Sondervollmachten („specialissimae facultates"), die vor allem von Wyszyński voll ausgeschöpft wurden.

Eigentliche Gespräche begannen dann erst während des Zweiten Vatikanischen Konzils und nach dem Einsetzen der sog. Ostpolitik. Aber auch Wandlungen in den kommunistischen Staaten selbst erwiesen sich als folgenreich. Eine erste Auflockerung in dem völlig festgefahrenen Verhältnis zwischen polnischem Staat und Heiligem Stuhl brachte ein mehrwöchiger Polenbesuch Mons. A. Casarolis seit dem 14. Februar 1967. Damit begann ein freilich noch sehr eingeschränkter Dialog. Mehr Dynamik löste nach 1970 die neue politische Führungsgruppe um E. Gierek aus. Seit dem 27. April 1971 fanden in Rom drei Tage lang Konsultationen zwischen einer polnischen (A. Skarzynski, S. Staniszewski) und vatikanischen (A. Casaroli, G. Montalvo) Delegation statt. Sie wurden vom 10. bis 17. September 1971 in Warschau fortgesetzt. Ihr wesentlichstes Ergebnis bildete die Bulle Pauls VI. „Episcoporum Poloniae coetus" vom 28. Juni 1972, die in den West- und Nordgebieten Polens Diözesen einrichtete und deren Bischöfen alle entsprechenden Rechte verliehen[29]. Einen weiteren Schritt zur Anerkennung bildete die Entscheidung des Heiligen Stuhls vom November 1972, womit sie K. Papeè seinen Status als „Administrator der polnischen Botschaft beim Vatikan" entzogen.

Die folgenden Jahre brachten eine weitere Auflockerung. So führten im Juli 1973 in Helsinki A. Casaroli und der damalige Außenminister S. Olszowski ein Gespräch, und am 12. November 1973 wurde Olszowski von Papst Paul VI. in einem offiziellen Besuch empfangen. Diesen erwiderte

---

[27] Vgl. Historia Kościoła w Polsce (Anm. 12) II/2, 188–190.
[28] Vgl. Kopiec (Anm. 28).
[29] Text: AAS 64 (1972) 657–659.

A. Casaroli im Februar 1974 in Warschau. Ein eigentlicher Durchbruch erfolgte aber erst nach römischen Gesprächen vom 4. bis 6. Juli 1974. Seitdem kam es zu ständigen Arbeitskontakten. Zu deren Leitung wurde von polnischer Seite K. Szablewski und im November 1974 von vatikanischer Seite Erzbischof Luigi Poggi ernannt. Am 25. Februar 1975 machte er seinen ersten Besuch in Warschau und danach in anderen polnischen Städten. Gespräche mit der Regierung folgten. Seitdem fanden solche Kontaktgespräche regelmäßig statt. Im Jahre 1986 wurde Poggi von Erzbischof F. Colasuonno und K. Szablewski durch Janusz Kuberski vertreten.

Eine entscheidende Beschleunigung der Verhandlungen brachte dann die Wahl des Krakauer Erzbischofs Karol Wojtyla zum Papst am 16. Oktober 1978, ein Ergebnis, das die kommunistische Regierung mit zwiespältigen Gefühlen aufnahm. Eine endgültige Regelung erfolgte aber erst nach dem Wechsel in den kommunistischen Staaten und dem Zerfall der Sowjetunion. Noch der kommunistische Sejm beschloß am 17. Mai 1989 ein Gesetz, das den Rechtsstatus der katholischen Kirche regelte. Als Konsequenz daraus wurden – freilich bereits nach der historischen Parlamentswahl vom 4. Juni 1989 – am 17. Juli 1989 volle diplomatische Beziehungen zwischen der Republik Polen und dem Heiligen Stuhl aufgenommen. Zum ersten Nuntius wurde am 26. August der Pole Józef Kowalczyk ernannt. Erster polnischer Botschafter beim Heiligen Stuhl war Janusz Kuberski. Ihm folgte im Januar 1990 Prof. Henryk Kupiszewski.

8. Die polnische diplomatische Vertretung in Rom

Als Ergänzung sei ein kurzer Bericht über die Vertretung Polens beim päpstlichen Stuhl gebracht. Hier ist zunächst zu erwähnen, daß die Errichtung einer ständigen päpstlichen Gesandtschaft in Polen im 16. Jahrhundert umgekehrt noch nicht zur Errichtung einer ständigen Gesandtschaft Polens beim päpstlichen Stuhl führte[30]. Aus dem Mittelalter sind uns nur zeitlich befristete polnische Gesandtschaften bekannt. Auch im 16. und 17. Jahrhundert gab es nur außerordentliche, sog. Obedienz-Gesandtschaften, die einen vorwiegend protokollarischen, nicht dagegen politischen Charakter besaßen. Sie wurden entsandt a) zu neu gewählten Päpsten, b) von neu gewählten Königen und c) aus den nun mit Polen verbundenen Gebieten. Obwohl sie sich mit keinen konkreten kirchlichen Problemen befaßten, trugen sie doch zur Pflege der Beziehungen bei[31]. Im Grunde fehlte es freilich an einer ständigen Gesandtschaft in Rom. Einen gewissen Ersatz dafür bil-

[30] Ganz kurz: M. Loret, Życie polskie w Rzymie w XVIII wieku [Das polnische Leben in Rom im 18. Jahrhundert] (Rzym 1930). – Vgl. K. Papeè, L'Ambassade de Pologne près le S. Siège au cours des siecles, in: Antemurale 3 (Rom 1956).

[31] Vgl. M. Banaszak, Z dziejów dyplomacji papieskiej – Poselstwa obediencyne w latach 1534–1605, Bd. 1–3 (Warszawa 1975) (über polnischen – Bd. 2).

deten freilich die sog. Kardinal-Protektoren. Ganz allgemein wählten damals die Höfe und Herrscher meist aus dem Kreis der ehemaligen Nuntien, die sich während ihrer Legation das Vertrauen ihrer Gastländer erworben hatten, einen einflußreichen Kardinal aus.

Zu einer ständigen polnischen Vertretung in Rom kam es erst seit dem 18. Jahrhundert. Schon August II. hatte die päpstliche Unterstützung für seine Wahl zum polnischen König gewürdigt, indem er T. Schenk und seinen Sekretär J. Puschet vel Puget, später Graf Lagnasco, seinen Berater in kirchlichen Fragen nach Rom entsandte[32]. Spätere polnisch-römische Krisen – vor allem in den Jahren 1726–36 – machten deutlich, daß viele dieser Schwierigkeiten nur durch ständige diplomatische Vertretungen auszuräumen waren. Dabei erwies sich die Auswahl der geeigneten Persönlichkeiten als besonders wichtig. Neben den diplomatischen Eigenschaften mußten diese von Haus aus so begütert sein, daß sie die in Rom erforderlichen Ausgaben aufbringen konnten. In diesem Sinne war der erste polnische Botschafter beim Heiligen Stuhl und zwar seit 1766 zunächst als Charge d'affaires und erst seit 1768 als Botschafter der Markgraf Thomas Antici, ein Italiener aus Recanati. Er hatte die Botschaft bis zur letzten Teilung Polens 1795 inne.

Seit der Wiederherstellung der polnischen Vertretung beim Heiligen Stuhl bis 1921, war Gesandter Józef Wierusz-Kowalski, von 1921 bis zu seinem Tod 1937 Botschafter Graf Władysław Skrzyński und schließlich seit Juli 1939 Kazimierz Papeè, dessen Mission jedoch wegen des baldigen Kriegsausbruchs ohne praktische Bedeutung blieb. Nach dem Ende des Krieges war er von der polnischen Regierung nicht anerkannter „Administrator der polnischen Botschaft beim Heiligen Stuhl". Erst Ende 1989 kam ein bevollmächtigter polnischer Botschafter nach Rom.

[32] Das analysiert STASZEWSKI (Anm. 23).

Hubert Bastgen (1876–1946) und seine Forschungen aus dem Vatikanischen Archiv*

Von REIMUND HAAS

„Mancherlei schwere Erlebnisse und bittere Enttäuschungen veranlaßten den schon bald sechzigjährigen Gelehrten, sich noch um seine Aufnahme ins Kloster zu bemühen. ... Aber bis zu seinem Lebensende arbeitete er unverdrossen an der Auswertung seines gewaltigen aus Rom mitgebrachten Aktenmaterials. Die Zeitverhältnisse brachten es mit sich, daß an seinem Begräbnis niemand von seinen vielen Freunden aus der Gelehrtenwelt und aus der ihm von früher nahestehenden Gesellschaft teilnehmen konnte."

Mit diesen Worten gedachte der Abt des Benediktinerklosters Schäftlarn bei München, Dr. Sigisbert Mitterer († 1968), selbst ein ausgewiesener Historiker, in einer Todesanzeige vom 7. Mai 1946 äußerst treffend eines der produktivsten Kirchenhistorikers unseres Jahrhunderts: Professor Dr. theol., Dr. phil., Dr. iur. can. Hubert Bastgen.

Vom Kaplan in einer 4000 Seelen zählenden Gemeinde zum Privatdozenten für Kirchengeschichte, vom kirchenpolitischen Sondergesandten zum Forscher am Vatikanischen Geheimarchiv spannte sich der Bogen seines Lebens, das er als Pater Beda in der Stille einer Klosterzelle beendete.

Bereits diese Einleitungsworte lassen erahnen, warum bis heute für Bastgen noch die Feststellung des Bearbeiters von 1977 gilt: „Eine eingehende Untersuchung seines ereignisreichen und wechselvollen Lebens als Kirchenpolitiker und Forscher sowie eine Würdigung seines umfangreichen wissenschaftlichen Werkes stehen noch aus." Zwar haben nach seinem Tod am 4. Mai 1946 verschiedene Zeitgenossen und Studienfreunde versucht, sich des Lebenswerkes des in der „dürftigen Zeit" des Nachkriegsjahres verstorbenen Gelehrten anzunehmen, um es zu würdigen. Aber bis auf den kleinen im Schäftlarner Jahresbericht von 1975/76 von seinem Mitbruder, Pater

---

* Dieses kurze Lebensbild und das Schriftenverzeichnis von Hubert Bastgen sind eine auszugsweise Vorveröffentlichung aus dem im Druck befindlichen zweibändigen Werk seiner gesammelten vatikanischen Quellen und Forschungen unter dem Titel: Der Hl. Stuhl und die Deutschen Staaten 1800–1846 (München: Omnia 1993). Dort auch die Literaturnachweise und weiteren Angaben. Die in Klammern angegebenen Signaturen A–D und Nummer beziehen sich auf die Bibliographie unter 4.3 im Anhang. Ein besonderer Dank gilt dem Herausgeber dieser Zeitschrift, Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz, der die Bastgen-Studien des Bearbeiters von Anfang an wohlwollend begleitet hat und dem der Beitrag zu seinem 60. Geburtstag gewidmet sei.

Dr. Wolfgang Winhard OSB, erschienenen Beitrag liegt bisher keine annähernd zufriedenstellende Lebensbeschreibung von Bastgen vor.

Die Ursachen dafür liegen vornehmlich in den Zeitumständen und Einschnitten seines Lebenslaufes. So war das Leben von Bastgen geprägt von den Folgen der beiden Weltkriege. Nach dem Ersten Weltkrieg verlor der Privatdozent seinen Bezug zur Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg, weil sie an Frankreich fiel. Durch einen Bombenangriff des Zweiten Weltkrieges verbrannten in der Wohnung seiner Schwester Elisabeth Kohl in Wuppertal, wo er „viele Sachen ... untergebracht hatte", seine persönlichen Besitztümer, so daß er sein Testament annullieren mußte. Seine Hauptforschungsstätte im Vatikanischen Archiv in Rom mußte Bastgen im Jahre 1930 abrupt verlassen. Seine letztwillige Verfügung in Schäftlarn, die „nicht verarbeiteten Aktenstücke ... der Görres-Gesellschaft zur Verfügung zu stellen", ließ sich nicht erfüllen, da die Gesellschaft 1941 von den Nationalsozialisten aufgehoben worden war. Nachkriegsversuche, erhaltene Manuskripte noch zum Druck zu bringen, scheiterten bis auf zwei Ausnahmen (B 84, A 14). Sein großer wissenschaftlicher Nachlaß galt als verloren, als der Bearbeiter im Jahre 1972 mit seinen ersten Nachforschungen begann. So stützt sich in dem vorgegebenen engen Rahmen dieses kurzen Lebensbildes die folgende biographische Skizze vor allem auf eine erste überblickende Auswertung der in den nachfolgenden Jahren gelegentlich an den verschiedensten Lebensstationen von Bastgen zusammengetragenen, sehr zerstreuten und fragmentarischen Sekundärüberlieferungen.

1. Privatdozent in Straßburg

Am 21. August 1876 wurde in Cochem an der Mosel Hubert Jakob Bastgen geboren als erster Sohn des Schmiede- und Schlossermeisters Jakob Bastgen und seiner ersten Ehefrau Katharina, geborene Krones. Während seines ganzen Lebens blieb er eng und herzlich verbunden mit seiner ein Jahr jüngeren Schwester Elisabeth, verheiratete Kohl († 1966). Nach dem Besuch der Volks- und höheren Bürgerschule in Cochem sowie der Oberschule in Prüm machte er vor Ostern des Jahres 1896 sein Abitur am Kaiser-Wilhelm-Gymnasium in Montabaur. Sein Berufswunsch, Theologie zu studieren und Priester zu werden, mag mitgeprägt worden sein von seinem Onkel und Taufpaten, Hubert Jakob Krones, der Redemptoristenpater war.

Noch im selben Jahr 1896 begann er das achtsemestrige Studium der Philosophie und Theologie am Trierer Priesterseminar. Das Fach ‚Kirchengeschichte' wurde dort von Professor Jakob Marx († 1924) vertreten. Ein direkter Einfluß seines ersten kirchengeschichtlichen Hochschullehrers auf die spätere Forschung von Hubert Bastgen ist bisher nicht nachweisbar.

Nach dem Empfang der niederen Weihen im Jahre 1899 wurde Bastgen am 31. März 1900 vom Trierer Bischof Michael Felix Korum (1881–1921)

zum Priester geweiht. Direkt danach erhielt der Neupriester seine erste und einzige Kaplanstelle an der St. Matthias-Kirche in Neuwied am Rhein. Bereits nach zwei Jahren Seelsorgearbeit ließ er sich zum Sommersemester 1902 für das Weiterstudium an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn beurlauben. Nach einer kurzen Zeit als Religionslehrer am Neuwieder Mädchengymnasium und der Ablegung des „Pfarrbefähigungsexamens" wurde er zum Sommersemester 1904 für das Studium der Geschichte und Historischen Hilfswissenschaften an der Universität Berlin freigestellt. Zugleich begann er mit der Bearbeitung seiner ersten Dissertation aus dem Gebiet der mittelalterlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier. Am 3. August 1906 wurde er an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau mit der von Professor Hugo Laemmer († 1918) betreuten Arbeit über die Trierer Archidiakonate (A 1/B 1) zum Doktor der Theologie promoviert. Nachdem er am 19. Januar 1907 in Breslau noch das Oberlehrerexamen in Geschichte, Französisch und Erdkunde abgelegt hatte, erwarb er am 21. September 1907 in Berlin mit der von Professor Michael Tangl († 1921) angeregten Arbeit über das Trierer Domkapitel (2 a/b) auch den philosophischen Doktorgrad.

Zeitlich und inhaltlich läßt sich sein erster Studienaufenthalt in Rom nur schwer dokumentieren. Ab dem Frühjahr 1907 hielt Bastgen sich zeitweise in der päpstlichen Adelsakademie (Academia dei Nobili ecclesiastici) auf und studierte an der Juristischen Fakultät des Päpstlichen Seminars (Apollinare). Nach seiner eigenen Einschätzung brachte ihm der Aufenthalt nur einen Einblick in die päpstliche Kurie und das Erlernen der italienischen Sprache ein. Zu dem dort im Juni 1908 erworbenen dritten Doktortitel, dem des Doctor iuris canonici, ist eine Inauguraldissertation weder bekannt noch überliefert, da sie nach der damaligen Studienordnung nicht verlangt wurde. Von größerer Bedeutung für Bastgen waren aber seine ersten Kontakte zum Römischen Institut der Görres-Gesellschaft unter seinem damaligen Direktor, Prälat Prof. Dr. Stephan Ehses († 1926). Zwar erfüllten sich seine ersten Hoffnungen des Jahres 1908/09 auf eine Anstellung bei der Görres-Gesellschaft in Rom nicht; aber mit einem Stipendium der Diözese Trier konnte er sowohl seine Archivbesuche (Staatsarchiv Koblenz) als auch seine Handschriftenstudien für seine Habilitation in den Bibliotheken von Paris, Berlin und Rom betreiben.

So habilitierte Bastgen sich im Sommersemester 1910 mit der von Professor Albert Ehrhard († 1940) begutachteten Arbeit über „das Capitulare Karls des Großen über die Bilder" (B 12) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg im Fach Kirchengeschichte. Aus diesem Arbeitsgebiet war auch seine Antrittsvorlesung am 1. Juni 1910, in der er die „wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen von Alkuin und Karl dem Großen" (B 6) behandelte. Als Privatdozent ohne größere akademische Lehrverpflichtungen in Straßburg widmete er sich bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges einerseits Archivstudien im Wiener Haus-,

Hof- und Staatsarchiv. Hier arbeitete er erstmals in seinem dritten Forschungsgebiet an Beständen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, was weichenstellend für seine anschließenden vatikanischen Studien wurde. Andererseits pflegte er gesellschaftliche Kontakte, vornehmlich in Kreisen des Adels und der Politik.

Blickt man vom Zeitpunkt des Jahres 1914 auf die vergangenen Jahre des jungen Gelehrten zurück, so kann man ihm eine äußerst steile und erfolgreiche akademische bzw. wissenschaftliche Karriere bescheinigen. In den vier Jahren von 1906 bis 1910 hatte er dreimal promoviert und sich dazu habilitiert. Dabei hatte er auf häufigen Reisen mit dem damals einzigen Verkehrsmittel für große Strecken, der Eisenbahn, große Entfernungen zwischen Berlin, Bonn, Breslau, Paris, Rom, Straßburg und Wien zurücklegen müssen.

Doch in Anbetracht heutiger Maßstäbe ist zu beachten, daß die Druckfassungen seiner ersten beiden Dissertationen zusammen nur knapp 400 Seiten ausmachen. Nach der Veröffentlichung der Habilitationsschrift mit 160 Seiten in Aufsatzform (B 12) konnte die daraus erwachsene Edition der „Libri Carolini" (A 6) infolge der Kriegsumstände erst 1924 und ohne Indexband erscheinen. Des weiteren ist zu berücksichtigen, daß er mit all diesen Veröffentlichungen weitgehend neue Arbeitsgebiete bzw. Quellenbestände erstmals in Bearbeitung nahm. Schon bei den Werken zur Erlangung der akademischen Grade wurden von den Rezensenten gelegentliche Mängel in der methodischen Genauigkeit und der Tiefe der Durchdringung der Sachproblematik angemerkt.

Es gibt bisher auch keinen offiziellen Beleg für seine Angabe, daß er im Jahre 1914 noch zum „außerordentlichen Universitätsprofessor" bzw. zum „Universitätsprofessor mit der Anwartschaft auf ein Ordinariat" ernannt wurde. Die Festschrift der französischen Katholisch-Theologischen Fakultät in Straßburg von 1969 führt Bastgen durchgehend bis 1915 als „chargé d'enseignement" (= Lehrbeauftragter) und seit dem Studienjahr 1916/17 als „beurlaubt".

Mit seiner deutschnationalen Gesinnung und seinen kirchenpolitischen Ambitionen schienen die Kriegsziele der Achsenmächte im Ersten Weltkrieg für Bastgen aussichtsreiche Perspektiven zu eröffnen. Bei den spärlichen Nachrichten darüber handelt es sich vorwiegend um Briefe von Bastgen, die bei verschiedenen Empfängern erhalten bleiben. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Wunschvorstellungen und Plänen bei Bastgen, seinen Korrespondenzpartnern und Auftraggebern und dem, was in den Kriegsjahren kirchenpolitisch überhaupt realisierbar war.

Am besten belegt ist Hubert Bastgen als „Sondergesandter der Deutschen Reichsregierung und des Heiligen Stuhls" bei dem aus Deutschland stammenden Zaren Ferdinand von Bulgarien in Sofia in den Jahren 1916 bis 1918. Ziel der Mission war eine angestrebte Kirchenunion der bulgarisch-orthodoxen Kirche mit Rom (vgl. B 39). Die guten persönlichen Beziehun-

gen zu Ferdinand († 1948) brachten ihm als ‚Militärgeistlichem' neben zwei deutschen Orden (Eisernes Kreuz II. Klasse, Bayerischer Verdienstorden mit Schwertern IV. Klasse) nicht nur zwei hohe bulgarische Auszeichnungen (Bulgarischer Zivilorden und Alexanderorden). Sie dauerten auch über die Kriegsjahre hinweg zu dem dann in Coburg im Exil lebenden König bis zu Bastgens Tod an.

Bei dieser bulgarischen Mission und erst recht bei den Plänen und Verhandlungen, für Papst Benedikt XV. (1914–1922) ein Exil oder einen sicheren Aufenthalt im Fürstentum Liechtenstein zu suchen, war Bastgen geprägt von den diplomatischen Aktivitäten des deutschen Zentrumsabgeordneten Matthias Erzberger (ermordet 1921). Mehr als durch politische Verhandlungen machte Bastgen sich hierbei einen Namen durch seine 2000-Seiten-Dokumentation zur „Römischen Frage" (A 5), die sowohl von Erzberger als „Riesenfleiß einer Bienenarbeit" gelobt, als auch von Benito Mussolini beim Abschluß der Lateranverträge (1929) erwähnt wurde.

Nur wenige Spuren gibt es zu einer kirchenpolitischen Mission von Bastgen in Litauen und Lettland während des Ersten Weltkrieges. Ein Gestapo-Bericht des Jahres 1942 weiß schließlich davon zu berichten, daß er nach Beendigung des Ersten Weltkrieges in Köln mit dem Erzbischof Kardinal Felix von Hartmann († 1919) wegen der Nichtauslieferung des Deutschen Kaisers Wilhelm II. an England verhandelt habe.

Der Ausgang des Ersten Weltkrieges bedeutete für Bastgen nicht nur das Ende dieser kirchenpolitischen Aktivitäten und Pläne. Er stellt auch die erste große Zäsur in seinem Leben dar, denn eine Rückkehr in das wieder französisch gewordene Straßburg war nicht möglich und Bewerbungen an anderen deutschen Universitäten (z. B. Theologische Fakultät Bonn, neue Universität Köln) blieben erfolglos. Da er keine intensiven Kontakte zu seiner Heimatdiözese Trier hatte und es seiner Selbsteinschätzung nicht entsprach, in die Pfarr- oder sonstige Seelsorge zurückzukehren, blieb ihm eigentlich nur die Wiederaufnahme seiner ersten römischen Kontakte.

2. Stellvertretender Direktor des Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom

Es läßt sich bisher nicht präzis ermitteln, wann genau Hubert Bastgen nach Rom übersiedelte. Die frühen Angaben 1919 sind zweifelhaft, da er für dieses Jahr überwiegend als „Privatgeistlicher" in Schwarzenfeld (Oberpfalz) beim Prinzen Karl von Isenburg weilte, um sich „von den Strapazen der letzten Jahre zu erholen". Nach einem kurzen Aufenthalt in der Pontificia Acçademia Ecclesiastica (Piazza Minerva 14) und im Campo Santo Teutonico (Via della Sagrestia 17) zum Jahresende 1920 arbeitete er ab dem folgenden Jahr in Rom als Privatmann von der Via degli Orsini 34 aus, die zwar auf dem linken Tiberufer liegt, von wo aus er aber nur einen kurzen Fußweg zum Vatikanischen Archiv hatte.

Neben der sich bis zum Jahre 1924 hinziehenden Drucklegung der Libri Carolini (A 6) forschte er bereits im Vatikanischen Archiv. Wie aus den erhaltenen Korrespondenzfragmenten zu schließen ist, stand er in intensivem Kontakt mit den Spitzen der Görres-Gesellschaft, vornehmlich dem Direktor des Römischen Institutes, Prälat Ehses, und dem Präsidenten, Prof. Heinrich Finke (1925–1938). Aus den Briefen lassen sich seine Forschungsperspektiven, Bearbeitungsfortschritte und Drucklegungsprobleme noch teilweise rekonstruieren. So hatte er zunächst mit Quellenstudien für das 16. Jahrhundert im Bezug auf die Beziehungen der römischen Kurie zu Deutschland unter Papst Leo X. (1513–1521) begonnen, diese aber nach 1925 nicht mehr weitergeführt und daraus nichts veröffentlicht.

Nach seinem ersten Aufsatz mit vatikanischen Quellen zur deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts in der „Römischen Quartalschrift" von 1923 (B 41) trat Bastgen mit seinem neuen Forschungsgebiet auf der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft in Heidelberg am 30. September 1924 an die breitere wissenschaftliche Öffentlichkeit. Mit seinem lebhaften Vortrag über die Fundorte für Quellen zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fand er reges Interesse. Von der Person des österreichischen Staatskanzlers, Fürst von Metternich († 1859), ausgehend berichtete er nicht nur über die Nuntiaturberichte aus Wien und München, sondern auch über die korrespondierenden Bestände der Staatsarchive in Wien und Berlin. Anschließend wurden im Haushaltsplan der Görres-Gesellschaft für das folgende Jahr erstmals 2500 Mark für „Studien Bastgen" veranschlagt.

Um die Jahreswende 1924/25 entwickelte Bastgen dem Direktor des Römischen Instituts, Prälat Ehses, gegenüber seinen umfänglichen Plan der Erforschung der „Nuntiaturberichte des Zeitraumes 1750–1850, des Jahrhunderts der sogenannten Aufklärung". Analog den begonnenen Serien der Edition der Nuntiaturberichte des 15. und 16. Jahrhunderts sollte das Hauptthema zunächst in die Abteilungen der „letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts" und der „ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" aufgeteilt werden. Innerhalb der beiden Abteilungen sollte es Unterabteilungen nach den Nuntiaturen in Wien und München sowie in Köln (bis 1794) und Luzern geben. Der Amtszeit der einzelnen Nuntien sollten dann jeweils ein bis zwei Bände gewidmet werden. Bastgen selbst beschränkte sich sofort auf die II. Abteilung nach dem Jahre 1800 und gab an, mit der Bearbeitung der Nuntiaturen von Antonio Gabriello Severoli (Wien 1801–1816, † 1824) und Ludovico Altieri (Wien 1836–1840/45, † 1860) sowie Cesare Zoglio (München 1785–† 1795) beginnen zu wollen.

Aber Bastgen hatte noch nicht erkannt, daß eine Volledition der Korrespondenzen – wie für das 16. und 17. Jahrhundert – bei den Nuntiaturberichten des 19. Jahrhunderts schon allein wegen ihres Umfanges nicht mehr möglich war. So sind seine angekündigten Volleditionen der „Berichte des Nuntius Severoli" und der „Privatbriefe" des österreichischen Gesandten

beim Heiligen Stuhl, Rudolf Graf Lützow (1825/27–1848, † 1858), an den Staatskanzler Metternich nicht zum Druck gelangt.

In den sieben folgenden Jahresberichten der Görres-Gesellschaft von ihrer 39. Jahresversammlung in Trier (1925) bis zur 45. in Passau (1931) wird über die Arbeiten von Bastgen unter dem Römischen Institut berichtet. Außer den durchgängig und sich mehrfach wiederholenden Formulierungen von bearbeiteten und zum Druck vorbereiteten Nuntiaturberichten und Korrespondenzen ist vor allem die im Jahre 1927 von der Görres-Gesellschaft beschlossene eigene Veröffentlichungsreihe zu erwähnen. Die darin seit 1925 angekündigten Reiseberichte des Prälaten Francesco Capaccini aus Deutschland aus dem Jahre 1837, erschienen dann 1929 als „Forschungen und Quellen zur Kirchengeschichte Gregors XVI." in den „Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Vatikanischen Archivs" und wurden vom Römischen Institut herausgegeben. Den ersten Band der neuen Reihe konnte Bastgen Ende Juli 1929 persönlich Papst Pius XI. (1922–1939) in einer Privataudienz überreichen. Noch bei der 44. Jahresversammlung der Gesellschaft in Köln am 25. September 1930 hielt er einen Vortrag über „Erzbischof Graf Spiegel von Köln und de(n) Heilige(n) Stuhl" (B 63), den Bastgen anschließend zu einem größeren Aufsatz in der Römischen Quartalschrift (B 73) bzw. zu einer selbständigen Monographie (A 9) ausbaute. In den Jahresberichten der Gesellschaft von 1930 und 1931 wurde noch auf seine größeren und kleineren Abhandlungen in Zeitschriften (speziell auf B 62, A 65/A 8, B 67, B 69) hingewiesen.

Was die wissenschaftliche Bewertung seiner vatikanischen Quelleneditionen angeht, so liegen zu Bastgens Monographien zahlreiche Rezensionen in Fachzeitschriften vor. Sie bewegen sich zwischen hoher Anerkennung für die Editionsleistung und Bedeutung der herausgegebenen Dokumente einerseits und den Grenzen und Schwächen der Darstellung bzw. Auswertung andererseits. Ähnliches gilt auch für die meisten seiner zwischen 1923 und 1934 veröffentlichten 37 Aufsätze. Durch den biographischen Beitrag von Wolfgang Winhard war ein Beispiel für eine positive Bewertung bekannt geworden, die des späteren Rektors am Campo Santo Teutonico, Prälat Hermann Stöeckle (1931–1954) vom Jahre 1927, der schrieb: „Als ein Vorbild des Fleißes und der wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit stehst Du immer vor mir. Ich sehe Dich noch immer auf dem Weg ... früh morgens zur Vaticana und dann zwischen den Sälen hin- und herwandeln." Demgegenüber stimmte 1930 der Präsident der Görres-Gesellschaft, Geheimrat Finke, mit dem Jesuiten-Professor Josef Grisar († 1967) in der Beurteilung der Schwächen überein: „Bastgen hat zwei Fehler. Erstens arbeitet er an sich zu schnell, konzentriert sich nicht. Zweitens lehnt er es ab, für bestimmte Perioden alles vatikanisches Material durchzusehen, auch in den Gebieten, wo möglicherweise wenig zu finden ist."

In den meisten bibliographischen Nachschlagewerken bis in die Gegenwart hinein wird Bastgen als Leiter bzw. „Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft" geführt. Die Quellen stimmen darin überein, daß Prälat Ehses seinen Landsmann als Nachfolger gewünscht bzw. empfohlen hat. Auch wurde Bastgen nach Ehses Tod am 19. Januar 1926 dessen Nachlaßverwaltung und die interimistische Leitung des Römischen Instituts bis zur nächsten Jahresversammlung der Gesellschaft übertragen. Aber für Bastgen weitgehend unerwartet und aus noch nicht völlig zu klärenden Gründen wurde er am 11. September 1926 in Koblenz nicht zum Institutsleiter gewählt bzw. bestätigt. Auf Antrag des Vorstandes wurde auf dieser Beiratssitzung der Luxemburger Priester, Professor in Fribourg/Schweiz und Gründungsdirektor des päpstlichen archäologischen Institutes, Prälat Johann Peter Kirsch († 1941) gewählt, der bereits von 1888 bis 1890 das Institut geleitet hatte. Wenn Bastgen zum „stellvertretenden Direktor" gewählt wurde, scheint dies eine Verlegenheitslösung bzw. eine Trost- und Ersatzfunktion für ihn gewesen zu sein, von der er zudem wenig Gebrauch machen sollte.

Zwar hat sich Bastgen mit Kirsch nach Ausweis der erhaltenen Korrespondenz durchaus gut verstanden, aber er hatte anscheinend zuvor schon seine Privatwohnung in Rom aufgegeben, um im Campo Santo zu wohnen. Wenn Bastgen in einer Aufstellung des Jahres 1932 vor dem Klostereintritt für das Jahr 1928 erstmals „unsicherer Aufenthalt" mit dem Wohnort Wuppertal-Barmen bei seiner Schwester angab, hing dies nicht nur mit ergänzenden Quellenstudien in Deutschland und Verlagsverhandlungen zusammen. Es ist sowohl ein Anzeichen für seinen später eingestandenen unruhigen Lebenswandel als auch eine Reaktion auf die Enttäuschung der ihm versagt gebliebenen Direktorenstelle des Römischen Institutes. Ab 1929 wohnte er für höchstens eineinhalb Jahre wieder nahe am Vatikan in der Via Germanico 5. Nach den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft setzte er die bei seinem Deutschlandaufenthalt im Preußischen Geheimen Staatsarchiv in Berlin begonnenen Studien u. a. „über die Beschwerden der römischen Kurie gegen die preußische Kirchenpolitik" und die „Kölner Wirren" fort.

Bereits vom November 1921 stammte die noch an den Trierer Bischof Michael Felix Korum gerichtete Anfrage des Münchener bzw. Berliner Nuntius Eugenio Pacelli und späteren Papstes Pius XII. (1939–1958), ob Bastgen der Auszeichnung eines päpstlichen Hausprälaten würdig sei vorgeschlagen zu werden. Der neue Trierer Bischof Martin Bornewasser (1922–1951), dem Bastgen zunächst persönlich unbekannt war, hatte Anfang des Jahres 1923 keine Bedenken hinsichtlich der persönlichen Lebensführung von Bastgen, solange er in der Diözese gelebt hatte. Er schränkte seine Befürwortung jedoch ein, daß „über seine wissenschaftliche und geistige Bedeutung die Ansichten verschieden seien". Die Persönlichkeiten, die ihn in Rom vorgeschlagen hätten, seien für eine Beurteilung sei-

ner Verdienste kompetenter. Zu Beginn des Jahres 1925 wurde in Rom u. a. von Prälat Ehses bedauert, daß Bastgen als Organisator des Zentenariums von Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi († 1824) als einziger Deutscher zugleich der „einzige Nicht-Prälat" war. Mit verhaltener Unterstützung des Trierer Bischofs scheint der Antrag für Bastgens Prälatentitel im Jahre 1925/26 bis ins Staatssekretariat gelangt zu sein. Doch die gescheiterte Übernahme der Direktorenstelle des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft scheint auch hier negativ nachgewirkt zu haben. Es wurde ihm gesagt, daß die Prälatur deshalb nicht vorangegangen war, weil der Bischof ihn in seiner Empfehlung schon nach Nachrichten aus Rom als Nachfolger Ehses bezeichnet hatte. Bis 1929 hoffte Bastgen trotz wachsender wissenschaftlicher Verdienste und Anerkennung vergeblich auf die kirchliche Würde, zumal der Trierer Bischof nicht bereit war, sich ein drittes Mal dafür einzusetzen. Konkrete Gründe für das Ausbleiben bzw. Versagen der kirchlichen Auszeichnung konnten bisher nicht ermittelt werden. Die Vermutungen einzelner befragter Zeitzeugen und Kollegen tendieren in die Richtung auf charakterliche Schwächen.

Wenn im eingangs zitierten Nachruf von „schweren Erlebnissen und bitteren Enttäuschungen" die Rede ist, welche Bastgen in den Jahren 1932/33 mit zum Klostereintritt bewogen haben, so gehört dazu besonders ein Vorfall. In den zusammengetragenen Korrespondenzen wird er zwar nicht direkt beschrieben, wohl aber wird mehrfach, und auch von Bastgen selbst, auf ihn Bezug genommen. Mit Hilfe der Aussagen bzw. Erinnerungen von in den Jahren 1976 bis 1979 befragten zeitgenössischen Mitbenutzern des Vatikanischen Archivs, speziell der Professoren Karl August Fink († 1983) und Hubert Jedin († 1980), die damals in Rom unmittelbar davon gehört hatten, lassen sich Zeitpunkt und Umstände relativ genau bestimmen.

Vor der Sommerpause des Vatikanischen Archivs (15. Juli bis 15. September) im Jahre 1930 wurde Bastgens Aktentasche beim Verlassen des Benutzersaales von einem Angestellten des Archivs kontrolliert. Dabei wurde festgestellt, daß Bastgen Originalaktenstücke des Archivs eingepackt hatte, wahrscheinlich um von ihnen in seiner Wohnung Exzerpte bzw. Abschriften zu machen.

Zu bedenken ist dabei zum einen, daß die Benutzung des Vatikanischen Archivs auch damals nur am Vormittag möglich war und daß es noch nicht die Möglichkeit von Mikrofilm und Fotokopie gab. Zum anderen hatte sich Bastgen durch seine eindrucksvollen Ankündigungen in Vorträgen und Korrespondenzen von bearbeiteten Beständen und fertiggestellten Manuskripten in gewaltigen Zugzwang und unter starken Erwartungsdruck gebracht. Der Verstoß gegen die Benutzungsordnung des Vatikanischen Archivs wurde um so schwerer gewertet, weil er als „Beauftragter der Görres-Gesellschaft" zuvor besonders zuvorkommend und vertrauensvoll bedient worden war. Das Vergehen wurde vom Präfekten des Vatikanischen Archivs, Monsignore Angelo Mercati (1925–† 1955), mit dem sofor-

tigen und dauernden Ausschluß von der Benutzung des Archivs sanktioniert.

Sich der Tat und ihrer Folgen bewußt geworden, erlitt Bastgen einen schweren gesundheitlichen Schock. Um Distanz zu gewinnen, sich zu erholen und während der Ungewißheit über die zukünftige Entwicklung intensiv weiterzuarbeiten, hielt er sich ab Herbst 1930 wieder vorwiegend bei seiner Schwester in Wuppertal-Barmen (Eintrachtstr. 107) auf.

Eine Erklärung von Bastgen vom 1. Dezember 1930 gegenüber dem Kardinalpräfekten des Vatikanischen Archivs, dem Jesuiten Franz Ehrle (1929–1934), bestätigt diese Überlieferung. Denn Bastgen schrieb u. a.: „Das Verhängnis war, daß ich Akten in die Hand bekam, die mich einsehen ließen, daß eine Darstellung der gemischten Ehen in Preußen" (später A 10) „nicht gut veröffentlicht werden könnte, ehe ich die in Bayern darstellte. Die Sucht, nun auch damit rasch fertig zu werden, trieb mich blindlings zu dem verhängsnisvollen Schritt." Die Motive seines Handelns hatte er zuvor damit erklärt: „Ich handelte nicht aus Leichtsinn, sondern aus einer Zwangslage heraus, in die ich mich, wie ich jetzt einsehe, selbst hineingeredet habe, mehr als notwendig war."

Nach seiner Abreise aus Rom hatte dort der münsterische Missionswissenschaftlicher und Fortsetzer der „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters" (von Ludwig Freiherr von Pastor [† 1928], 16 Bände, bis 1799), Professor Josef Schmidlin († 1944), erfahren, daß Bastgen „ungeheuer viel, speziell für das Pontifikat von Gregor XVI., namentlich über sein kirchenpolitisches Verhältnis zu Deutschland und die Entwicklung des Kirchenstaats gesammelt habe und zu veröffentlichen gedenke, ... wie man mir sagt auch aus Berliner, Münchener und Wiener Archiven ..." Als er aber im Juni 1931 für seinen ersten Band der „Papstgeschichte der neuesten Zeit" (München 1933) von Bastgen forderte, die bearbeiteten „deutschen Nuntiaturberichte für die Zeit 1800 bis 1846" von einem Studenten seines Seminars exzerpieren zu lassen, lehnte Bastgen mit Unterstützung des Präsidenten der Görres-Gesellschaft ein so weit gehendes Ansinnen ab, da „dann eine Veröffentlichung (seinerseits) jeden Zweck verloren hätte".

Bedrückender wurde die Situation für den stellvertretenden Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft noch dadurch, daß zur gleichen Zeit durch die Abberufung des Rektors des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico, Dr. Emmerich David (1919–1930, † 1953), zum Kölner Domkapitular und Generalvikar, diese Stelle frei wurde. Nachdem Bastgen vier Jahre zuvor nicht Direktor des Römischen Instituts geworden war, hätte er sich vielleicht Aussichten auf diese gesicherte Parallel-Stelle am Campo Santo machen können. Aber nach dem Eklat im Vatikanischen Archiv kam er auch dafür nicht mehr in Frage. Nachdem sich seine anfangs bestehenden Hoffnungen nicht erfüllten, nach einer gewissen Zeit der Sperre und des Vergessens wieder zur Benutzung des Vatikanischen Archivs zugelassen zu werden, trat er zum 1. September 1931 von seinen

offiziellen Funktionen in der Görres-Gesellschaft zurück und blieb nur weiter Mitglied des Beirates.

3. Benediktiner in Schäftlarn

Damit stand Hubert Bastgen im Alter von 55 Jahren, ohne finanzielle Absicherung und mit beeinträchtigtem Gesundheitszustand, vor der zweiten großen Zäsur seiner wissenschaftlichen Laufbahn. Der vormals lebensfrohe, das feine Leben in der Gesellschaft und die Bekanntschaft adeliger Damen schätzende Professor scheint in dieser Krisensituation seine zuvor nur wenig gepflegte priesterliche Berufung wiederentdeckt zu haben. Nach der Unruhe und Unstetigkeit der vergangenen 25 Jahre ist seine Wende zu einem vertieften religiösen Leben nach den Exerzitien festzustellen, die er Ende Juli des Jahres 1931 in der Benediktinerabtei Maria Laach gemacht hat.

Wie er anschließend dem Trierer Bischof Bornewasser mitteilte, war während dieser Tage der Entschluß in ihm gereift, mit dem er schon seit Jahren gerungen hatte, „nämlich die Tage meines Lebens, die mir noch bleiben, mehr als bisher dem Wohle der Seelen und auch meiner eigenen unsterblichen Seele zu widmen". Er sah sich nun als „einen Priester ..., dessen Inneres im Getriebe der Welt und der alleinigen Beschäftigung mit der Wissenschaft zu kurz gekommen ist". So wollte er die wichtige Frage reiflich überlegen, „ob es Gottes Wille ist, meine Zukunft im Weltpriester- oder Ordensstand zu verleben". Nach Überlegungen und Besprechungen mit Freunden zog Bastgen im Oktober den Kapuziner- und den Benediktinerorden in die engere Wahl für das Finden einer Entscheidung, „um endlich das zu finden, was seit Jahren mir in der Tiefe der Seele nach Befriedigung rang".

Nach einem Gastaufenthalt im Kapuzinerkloster Laufen an der Salzach weilte er ab dem 1. Januar 1932 zunächst als Gast in der Benediktinerabtei Schäftlarn bei München. Von Abt Sigisbert verständnisvoll und herzlich aufgenommen, entschied sich der Moselaner am 5. November 1932 zum Eintritt in das bayerische Kloster. Er durchlief anschließend nicht nur problemlos die Stufen des monastischen Lebens bis zur feierlichen bzw. ewigen Profeß (15.11.1937), sondern scheint sich auch trotz seines hohen Eintrittsalters als Pater Beda gut in die Mönchsgemeinschaft eingelebt zu haben. Nicht von ungefähr war für den Ordensnamen auf den frühmittelalterlichen Kirchenhistoriker und Kirchenlehrer Beda Venerabilis OSB († 735) zurückgegriffen worden. Beim Abt fand er Verständnis und Unterstützung für das Fortführen seiner wissenschaftlichen Studien.

Die benediktinische ‚stabilitas loci' brachte es mit sich, daß Bastgen bis zu seinem Lebensende das Kloster Schäftlarn nur noch gelegentlich verlassen hat, sei es zu Urlaubsbesuchen bei seiner Schwester in Wuppertal oder

in anderen Klöstern (z.B. Metten) sowie zu seelsorgerischen Aushilfen (z.B. Zell, Beuerberg u.a.). Im Kloster selbst wurde er zur Unterstützung des Novizenmeisters herangezogen. Die mehr als zwanzig Jahre zurückliegenden Erlebnisse in Bulgarien holten Bastgen noch einmal ein, als 1940 die Geheime Staatspolizei (Gestapo) in Schäftlarn erschien und ihn wegen seiner diplomatischen Aktivitäten während des Ersten Weltkrieges verhörte. Seine Klosterzelle wurde durchsucht und einige Schriften beschlagnahmt. Dieser, oder ein wahrscheinlicher zweiter Besuch der Gestapo, führten vermutlich den Schlaganfall herbei, der bei ihm zusammen mit dem Alter in den letzten Lebensjahren die Seelsorgetätigkeit und die wissenschaftliche Arbeit noch weiter einschränkten.

Wie die elf Veröffentlichungen seiner letzten Schaffensperiode zeigen, fand Bastgen im Kloster Schäftlarn Zeit und Gelegenheit, die mitgebrachten Exzerpte, Aufzeichnungen und wohl auch vereinzelte Originalakten „unverdrossen" weiter auszuwerten. Dem großen Vorteil des ungestörten und kontinuierlichen Arbeitens im Kloster, bei gelegentlichen Aushilfen oder Besuchen anderswo, standen aber auch Einschränkungen gegenüber. Ein Rückgriff auf das Vatikanische Archiv und seine Hilfsmittel fiel gänzlich aus, die Benutzung großer wissenschaftlicher Bibliotheken war ihm nur sehr begrenzt möglich, die brieflichen Kontakte zur Görres-Gesellschaft und anderen Forschern bestanden zwar in verringertem Maße fort, wurden aber durch die Eingriffe des Nationalsozialismus ins katholische Wissenschaftsleben in Deutschland weiter reduziert. Dazu kamen schließlich das fortschreitende Alter und der angegriffene Gesundheitszustand, die gelegentliche Arbeitsunterbrechungen erzwangen.

Zunächst konnte Bastgen die seit 1928 in den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft angekündigten diplomatischen Verhandlungen zwischen Berlin und Rom über die gemischten Ehen an seinem 60. Geburtstag zum Druck bringen. Im Jahre 1936 konnten sie noch als zweiter und formell letzter Band in der Reihe „zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit ..." (A 10) erscheinen. In den beiden folgenden Jahren veröffentlichte er je eine kleine Monographie „nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs" (A 11, A 12).

Seit 1924 hatte Bastgen in seinen Briefen und in den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft immer wieder von seiner Bearbeitung der Bestände der Wiener und Münchener Nuntiatur aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts berichtet. Neben dem bereits erwähnten Wiener Nuntius Severoli waren es besonders die Münchener Nuntien Francesco Serra Cassano (1818–1827), Charles Mercy d'Agenteau (1827–1837) und Michele Viale Prelà (1838/41–1845, anschließend Wien). Hauptsächlich auf ihren Berichten sowie den korrespondierenden Beständen des Staatssekretariates basieren Bastgens beide letzten großen Monographien, die infolge der Zeitumstände nicht mehr in ‚seiner Reihe' bei der Görres-Gesellschaft erscheinen konnten. Auf Anregung und mit namhafter finanzieller Unterstützung des

Münchener Erzbischofs Michael Kardinal Faulhaber (1917–1952) erschienen zunächst 1940 die beiden sehr materialreichen Bände über „Bayern und der Heilige Stuhl in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts" in den „Beiträgen zur altbayerischen Kirchengeschichte". Sie waren Kardinal Faulhaber zu seinem 70. Geburtstag gewidmet und galten weithin als Bastgens letztes großes Werk (A 13).

Denn das schon im Jahre 1925 im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft erstmals als „binnen kürzester Frist" erscheinend angekündigte Werk über „die Besetzung der Bischofssitze in Preußen" und Hannover „in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" konnte Bastgen erst am Fest des Hl. Benedikt (11. 7.) des Jahres 1941 in Schäftlarn abschließen und seinem Abt zum 50. Geburtstag widmen. Obwohl schon 1940 mit dem Druck begonnen worden war, verzögerte sich die Fertigstellung und Auslieferung bis Ende 1943, weil Bastgen nicht Mitglied der nationalsozialistischen Reichsschrifttumskammer war. Mit seinem Antrag auf Erteilung eines Befreiungsscheines beschäftigte sich das Reichssicherheitshauptamt in Berlin, das über die Stationen seines Lebensweges gut informiert war. Für seine Schäftlarner Klosterzeit konnte man nur feststellen, daß „er bisher kaum in Erscheinung getreten ist. In politischer und weltanschaulicher Hinsicht ist er an seine Ordensregel gebunden." So wurde zwar am 6. Mai 1943 der Befreiungsschein für seine letzte Monographie erteilt. Aber durch einen Bombentreffer auf die Bonifatius-Druckerei in Paderborn wurde die Auflage nahezu vollständig zerstört, so daß sein letztes Werk erst durch den Nachdruck von 1978 in überarbeiteter Form bzw. durch die Mikrofiche-Studienausgabe (1991) größere Verbreitung und Anerkennung bei den Rezensenten sowie weitere Rezeption durch die nachfolgende Forschung finden konnte (A 14).

Die sechs Aufsätze, die Bastgen zwischen 1934 und 1941 mit Angabe seiner Schäftlarner Adresse veröffentlichte (B 78–B 84), erschienen nicht mehr in der Römischen Quartalschrift oder dem Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, sondern überwiegend in der Tübinger Theologischen Quartalschrift. Die Probleme, die er schon in den zwanziger Jahren mit der Drucklegung seiner nicht immer ausgereiften und stilistisch abgerundeten Manuskripte gehabt hatte, wurde in den dreißiger Jahren durch die Zeit- und Arbeitsumstände noch verschärft. So ist davon auszugehen, daß einzelne druckfertige Manuskripte seiner letzten Arbeitsphase infolge des Zweiten Weltkrieges nicht mehr zum Druck gelangten und andere Arbeiten bzw. halbfertige Manuskripte (z. B. die Korrespondenz des Kölner Erzbischofs Geissel mit dem Münchener Nuntius Viale Prelà) mit dem Schäftlarner Nachlaß verloren gingen.

Vor dem Hintergrund seines skizzierten wechselvollen Lebensweges gewinnen auch die Aufsätze von Bastgen mit vatikanischen Aktenstücken ihre besondere Bedeutung. Ebenso wie die letzten beiden Monographien gehören sie inhaltlich und sinngemäß zu der nach dem Tod von Hubert

Bastgen (am 4. Mai 1946 in Schäftlarn) von der Görres-Gesellschaft nicht mehr fortgeführten Reihe der „Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Vatikanischen Archivs".

4. Schriftenverzeichnis von Hubert (Beda) Bastgen

4.1 Bibliographische Vorbemerkungen

Ausgangspunkt für die im folgenden vorgelegte Bastgen-Bibliographie war ein nach seinem Tod, aber wohl noch im Jahre 1946 im Privatdruck erschienenes Verzeichnis seiner „Wissenschaftlichen Veröffentlichungen". Vermutlich ist es vom Schäftlarner Abt Sigisbert Mitterer posthum in Druck gegeben worden als eine Art ‚wissenschaftlicher Nachruf'.

Diese Bibliographie, die 14 Bücher und 84 Aufsätze umfaßt, trägt den Vermerk „Von ihm selbst zusammengestellt 1943". Wegen der bibliographischen Mängel in der Zusammenstellung wurde dieser Zusatz nicht ganz unbegründet in Zweifel gezogen. Als direkte Vorlage ist nun aber das Schriftenverzeichnis anzusehen, das Bastgen selbst wohl aus Anlaß seines Befreiungsantrages von der Mitgliedschaft in der Reichsschrifttumskammer in den ersten Juni-Tagen 1942 erstellte. Sie ist im Original in den Akten der Reichsschrifttumskammer erhalten geblieben.

Die Tatsache, daß dieses Verzeichnis als auf seiner Schreibmaschine geschrieben identifiziert werden kann, ist einer der wesentlichen Beweise für seine Authentizität. Die Fehler und Mängel erklären sich zunächst dadurch, daß Bastgen auch in seinen Publikationen in vielen Fällen nicht sehr genau zitierte. Zudem scheint er aus Anlaß dieses Antrages noch bestrebt gewesen zu sein, möglichst allgemeine und zurückhaltende Angaben über sein Leben und Werk zu machen, um der Reichsschrifttumskammer wenig Anhaltspunkte und Vorwände zu bieten. Sodann hatte er, wie die in der Abteibibliothek Schäftlarn überlieferten Veröffentlichungen aus seinem Nachlaß nahelegen, für das kurzfristig zu erstellende Schriftenverzeichnis nur einen Teil seiner eigenen Veröffentlichungen zur Hand. Bei den Angaben zu vielen Arbeiten und besonders bei Zeitschriftenaufsätzen hat er deshalb offensichtlich aus dem Gedächtnis oder eigenen ungenauen Vorlagen zitiert. So wird aus der Entstehungsgeschichte die Eigenart dieser ersten Bibliographie verständlich.

Wie diese erste Zusammenstellung waren auch die meisten anderen bisher über ihn erschienenen Schriftenverzeichnisse unvollständig und fehlerhaft. Die Artikel über Bastgen in zeitgenössischen biographischen Nachschlagewerken strebten erst gar keine Vollständigkeit an und bieten nur eine Auswahl seiner wichtigsten Veröffentlichungen. Des weiteren ist ein Teil seiner Publikationen nicht in den einschlägigen Bibliographien ver-

zeichnet. Einzelne Arbeiten sind nicht einmal in deutschen Bibliotheken vorhanden gewesen.

Dankbar und als sehr hilfreich benutzt werden konnten die bisher umfangreichsten und besten Literaturverzeichnisse von Pater Dr. Wolfgang Winhard OSB (Unser Schäftlarn 1975/76, S. 44–48 bzw. Bibliographie der deutschsprachigen Benediktiner I (1985), S. 108 f.). Ebenso waren nützlich die Vorarbeiten des Verlegers Herrn Roland Eberl (Omnia-Mikrofilm-Technik, München) sowie zuletzt die von Herrn Dr. Markus Hänsel-Hohenhausen M.A. (Egelsbach) herausgegebene Mikrofiche-Gesamtausgabe. Auf diese nun vollständig vorliegende „Mikroedition" (ME mit ISBN) der Werke von Bastgen wird jeweils im Anschluß an die bibliographischen Angaben verwiesen.

Um dem spätestens seit dem Tod von Hubert Bastgen bestehenden Desiderat eines vollständigen Schriftenverzeichnis näher zu kommen, mußte jeder der teilweise an sehr entlegener Stelle erschienenen Titel am Original überprüft und neu aufgenommen werden. Dazu wurden neben der Universitätsbibliothek Bochum und der Staatsbibliothek München mehrere Spezialbibliotheken benutzt: die Klosterbibliothek Schäftlarn, die Diözesan- und Dombibliothek Köln, die Bibliotheca Apostolica Vaticana und die Bibliothek des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft (Rom).

Die Annahme des Ordensnamens Pater Beda im Jahre 1932 bzw. die Führung eines doppelten Vornamens „Beda (Hubert)" hat vielen Bibliographen aus Unkenntnis seines Lebensweges Schwierigkeiten bereitet und bis in die Gegenwart zu mancherlei Verwechslungen Anlaß gegeben.

Während der weitaus größte Teil seiner Veröffentlichungen bis zum Jahre 1933 – wenn mit der Angabe des Vornamens versehen – dann einheitlich den Taufnamen Hubert trägt (A 1–9, B 1–77, C 1–7), erschienen die Publikationen bis 1938 unter dem Ordensnamen mit eingeklammertem Taufnamen (Beda [Hubert]: A 10–12, B 78–81). Die letzten sechs Arbeiten ab 1940 (A 13, A 14, B 82–84, D 1) veröffentlichte er nur noch unter dem Ordensnamen Beda.

Die folgende Bibliographie ist in vier Unterabteilungen gegliedert (A–D) und wird in jedem Teil bei chronologischer Anordnung jeweils arabisch durchnumeriert:

A Monographien (A 1 – A 14)

Während die Vollständigkeit bei den Monographien von Bastgen erreicht wurde, kann dies für die hier erstmals zusammengetragenen Rezensionen über seine Bücher (und Aufsätze) nicht beansprucht werden. Trotzdem wurde der Versuch gewagt, die im Laufe der Bearbeitungszeit ermittelten wichtigsten Besprechungen hier zusammenzustellen, da sie auch ohne den Anspruch der Vollständigkeit ein Bild von der wissenschaftlichen

Rezeption, den Kritikpunkten und der Bewertung seiner Hauptwerke geben können.

B Aufsätze in Zeitschriften, Zeitungen und Sammelwerken (B 1–B 84)

Beiträge, die sich über mehrere Hefte oder Jahrgänge einer Zeitschrift erstrecken bzw. fortgesetzt sind, werden unter dem ersten Jahrgang vollständig aufgeführt (z. B. B 11, B 24). Gilt ein Band bzw. Jahrgang einer Zeitschrift für mehrere Kalenderjahre, so ist der Beitrag am Ende der Aufstellung der Arbeiten aus dem ersten angegebenen Erscheinungsjahr aufgeführt (z. B.: B 37).

Die Übereinstimmung in der Zahl der Aufsätze (84) zwischen der Liste von Bastgen und dieser Bibliographie ist rein zufällig. Sie beruht darauf, daß ihm einerseits – abgesehen von den beiden in zweifacher Form erschienenen Titeln (A 1 = B 1, A 9 = B 73) – zwar acht seiner eigenen Beiträge vollständig entgangen sind (B 30, 31, 36, 37, 63, 70, 72, 80) und einer erst posthum erschien (B 84). Dafür hatte er andererseits in drei Fällen (B 1, 12, 34) Fortsetzungen eines Artikels gesondert gezählt und auch sechs Lexikonartikel (C 1, 2, 4–7) zu dieser Gruppe gerechnet, die jetzt eine eigene Abteilung bilden.

C Lexikonartikel (C 1–C 7)

Über die Angaben von Bastgen hinaus konnte ein weiterer Artikel (C 3) ermittelt werden.

D Rezensionen

Als einzige Veröffentlichung dieser Art und zugleich als letzte, die zu seinen Lebzeiten erschien, konnte nach Hinweisen aus seinem Nachlaßsplitter diese Buchbesprechung nachgewiesen werden (D 1), sieht man einmal von der zu einem Aufsatz angewachsenen Besprechung der Edition der Bonifatiusbriefe (B 37) ab.

Bei den unselbständigen Beiträgen wurden so weit wie möglich im Anschluß an die allgemeinen Standardwerke Abkürzungen bzw. Siglen verwandt, die im folgenden Abkürzungsverzeichnis aufgeschlüsselt sind.

Sollten dem Herausgeber trotzdem noch Arbeiten von Bastgen entgangen oder Fehler unterlaufen sein, ist er für Hinweise dankbar.

4.2 Abkürzungsverzeichnis

In dem folgenden Schriftenverzeichnis werden für Zeitschriftentitel, die mehr als einmal angeführt werden, die Abkürzungen bzw. Siglen der 2. Auflage des LThK (Bd. 1, 1957) als bekannt vorausgesetzt. Deshalb werden im folgenden nur stark abweichende oder neue Abkürzungen aufgeführt.

Academia	Monatsschrift des Cartellverbandes der katholischen deutschen Studentenverbindungen (München 1887 ff.).
AHVN	Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln (Düsseldorf 1855 ff.).
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte (Breslau/Hildesheim 1936 ff.).
FDA	Freiburger Diözesan-Archiv (Freiburg 1865 ff., N. F. 1900 ff.).
JGG	Jahresbericht der Görres-Gesellschaft (Köln 1876 ff.).
Die Kultur	Jahrbuch für Wissenschaft, Literatur und Kunst, hrsg. von der Österreichischen Leo-Gesellschaft (Wien 1900 ff.).
LitHw	Literarischer Handweiser zunächst für das katholische Deutschland (Freiburg 1862–1931).
LThK[1]	Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Auflage, 10 Bde., (Freiburg 1930–1938).
LZ	Literarisches Zentralblatt für Deutschland (Leipzig 1850 ff.).
ME	„Mikroedition" = „Mikrofiche-Studienausgabe" der Werke von Hubert Bastgen im Verlag Hänsel-Hohenhausen (Egelsbach 1990) ISBN 3-89349-186 bis 198 und 203.
MGSLK	Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde (Salzburg 1860 ff.).
RSR	Rassegna storica del Risorgimento (Rom 1914 ff.).
Staatslexikon[5]	Staatslexikon, 5. Auflage, hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Hermann Sacher, 5 Bde. (Freiburg 1926–1932).
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg 1871/1915 ff.).
TrA	Trierisches Archiv (Trier 1898–1919).

WB Germ Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Blätter für Literatur, Wissenschaft und Kunst (Berlin 1904–1914).

ZGAE Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (Braunsberg/Münster 1858 ff.).

ZSRG.K Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung (Weimar 1911 ff.).

4.3 Bibliographie

A Monographien (mit Rezensionen)

A 1 Die Entstehung der Trierer Archidiakonate (Trier 1906).
ME 186.
(= Diss. theol. Breslau 1906, = B 1).
Rezension von
H. Kaiser, in: HZ 98 (1907) 438.
H. Laemmer, in: AKathKR 86 (1906) 782–784.

A 2a Geschichte des Domkapitels zu Trier im Mittelalter, Einleitung und Teil I., Kap. 1–3 (Berlin 1907).
(= Teildruck der Diss. phil. Berlin 1907).

A 2b Die Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, Heft 7) (Paderborn 1910).
ME 187.
(= Diss. phil. Berlin 1907).
Rezension von
G. Allmang, in: LitHw 48 (1910) 795 f.
A. Schaube, in: HZ 100 (1908) 663.
A. Werminghoff, in: ThLZ 35 (1910) 783.
A. Bellesheim, in: AKathKR 91 (1911) 385 f.
St. Ehses, in: RQ 25 (1911) 237 f.
G. Kallen, in: ZSRG.K 1 (1911) 338–345.
J. B. Sägmüller, in: THQ 93 (1911) 311–313.
B. Schmeidler, in: ZKG 32 (1911) 141 f.
M. Schuler, in: Pastor Bonus 24 (1911/12) 571 f.
O. Forst, in: ALb 21 (1912) 277.
J. Maring, in: HJ 33 (1912) 855–857.
A. Brackmann, in: HZ 113 (1914) 128–136.
J. Laurentius, in: StZ 90 (1916) 494.

A 3 Die Neuerrichtung der Bistümer in Österreich nach der Säkularisation (= Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer, durch die Leo-Gesellschaft, hrsg. von J. Hirn und J. E. Wackernell, Bd. XII) (Wien 1914).
ME 188.
Rezension von
E. Tomek, in: ALb 24 (1915) 207f.
N. N., in: MGSLK 55 (1915) 230.

A 4 Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland (= Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 30) (Paderborn 1917).
ME 189.
Rezension von
J. Hashagen, in: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 11 (1917) 158f.
N. Hilling, in: AKathKR 97 (1917) 488–490.
G. Allmang, in: Pastor Bonus 30 (1917/18) 237.
J. Linneborn, in: THGL 10 (1918) 87f.
H. Mulert, in: ThLZ 43 (1918) 302f.
E. Sehling, in: ThLZ 43 (1918) 92f.
W. Windelband, in: ZSRG.K 8 (1918) 281–284.
N. N., in: LZ 70 (1919) 890.
Wahl, in: HZ 119 (1919) 99f.
L. Zscharnack, in: ZKG 38 (1920) 418f.

A 5 Die römische Frage. Dokumente und Stimmen, 3 Bde. (Freiburg 1917–1919).
Rezension von
K. Jakob, in: Vergangenheit und Gegenwart 8 (1915) 125f.
H. Jordan, in: Theologie der Gegenwart 12 (1917) 112f.
J. Biederlack, in: Zeitschrift für katholische Theologie 42 (1918) 456f.
J. Linneborn, in: THGL 10 (1918) 206f.
N. N., in: LZ 69 (1918) 617f., 70 (1919) 588.
H. Mulert, in: ThLZ 43 (1919) 302f., 44 (1919) 276, 45 (1920) 115.
N. Hilling, in: AKathKR 98 (1918) 156–158, 99 (1919) 168.
J. Massarette, in: THPQ 72 (1919) 267f., 73 (1920) 272–274.
F. X. Seppelt, in: HJ 39 (1919) 803–805, 40 (1920) 305.
G. Ohlemüller, in: ZKG 38 (1920) 415–418.
A. Coulin, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 15 (1921) 329.
M. Fleischmann, in: Zeitschrift für Völkerrecht 11 (1921) 386.

F. Vigener, in: HZ 125 (1922) 118–121.

A 6 Libri Carolini sive Caroli Magni de capitulare de imaginibus, (= Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio III, Concilia, II. supplementum) (Hannover/Leipzig 1924, Nachdruck Hannover 1979)
Rezension von
W. Levison, in: HZ 139 (1929) 352f.

A 7 Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI. Im Anschluß an die Berichte des Prälaten Capaccini aus Deutschland im Sommer 1937 (= Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Vatikanischen Archivs, hrsg. von der Görres-Gesellschaft durch ihr Historisches Institut in Rom, Bd. I) 2 Bde. (Paderborn 1929).
ME 190.
Rezension von
S. Merkle, in: LitHw 66 (1929/30) 439f.
N. Hilling, in: AKathKR 110 (1930) 721–723.
A. Schnütgen, in: AHVN 116 (1930) 161–163.
S. Merkle, in: Der Hermesische Streit im Licht neuer Quellen, in: HJ 60 (1940) 179–220 (2. Teil davon nicht erschienen).

A 8 Der Heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit dem Kronprinzen Friedrich von Preußen. Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Freiburg 1930).
ME 191.
(= B 65).
Rezension von
F. van Welie, in: Historische Tijdschrift 11 (1930) 291–293.
G. Allemang, in: RHE 28 (1932) 417–420.
K. D. Schmidt, in: ZKG 51 (1932) 355.

A 9 Erzbischof Graf Spiegel von Köln und der Heilige Stuhl. Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Freiburg 1932).
ME 192.
(= B 73, vgl. auch B 63).
Rezension von
J. Gotzen, in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 13 (1931) 153, 14 (1932) 306f.
L. Just, in: QFIAB 24 (1932/33) 306f.
H. E. Feine, in: ZSRG.K 22 (1933) 450f.
N. Hilling, in: AKathKR 113 (1933) 308f.
O. Lerche, in: ThLZ 58 (1933) 479.
A. Schnütgen, in: AHVN 122 (1933) 145f.

M. C., in: Revue historique 59 (1934/35) 602.

A 10 Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen (= Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Vatikanischen Archivs, hrsg. von der Görres-Gesellschaft durch ihr Historisches Institut in Rom, Bd. II) (Paderborn 1936).
ME 193.
Rezension von
K. ENGELBERT, in: ASKG 2 (1937) 230f.
N. HILLING, in: AKathKR 117 (1937) 296–298.
H. HOFFMANN, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 71 (1937) 634.
O. LERCHE, in: ThLZ 62 (1937) 330f.
J. SCHMIDLIN, in: THRv 36 (1937) 414–416.
W. WENDLAND, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 49 (1937) 425–427.
K. EDER, in: THPQ 91 (1938) 392.
A. HERTE, in: THGL 30 (1938) 690.
M. LAUBERT, in: ZKG 57 (1938) 294f.
A. ERLER, in: ZSRG.K 33 (1944) 398–402.

A 11 Das Herzogpaar Ferdinand und Julie von Anhalt-Köthen, die Anfänge der katholischen Pfarrei in Köthen und der Heilige Stuhl. Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Paderborn 1937).
ME 194.
Rezension von
K. ENGELBERT, in: ASKG 3 (1938) 344f.
A. HERTE, in: THGL 30 (1938) 690.
H. TÜCHLE, in: THQ 120 (1939) 133.

A 12 Der Heilige Stuhl und Alexander von Hohenlohe-Schillingsfürst. Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Paderborn 1938).
ME 196.
F. STROBEL, in: StZ 69 (1939) 408.

A 13 Bayern und der Heilige Stuhl in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nach Akten des Wiener Nuntius Severoli und der Münchener Nuntien Serra-Cassano, Mercy d'Agenteau und Viale-Prelà, sowie den Weisungen des römischen Staatssekretariates aus dem vatikanischen Geheimarchiv (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising, hrsg. von Martin von Deutinger, III. Folge, Bd. 17 und 18, N. F. Bd. 4 und 5), 2 Bde. (München 1940).

ME 195.
Rezension von
P. Kretschmann, in: LZ 91 (1940) 484.
K. Aland, in: ThLZ 66 (1941) 204–206.
N. Hilling, in: AKathKR 121 (1941) 146–148.
A. Scharnagel, in: ZSRG.K 30 (1941) 461–467.
A. Schnütgen, in: THRv 40 (1941) 170–173.
H. Tüchle, in: THQ 122 (1941) 207–209.
N.N., in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 16 (1941) 119f.
N. N., in: QFIAB 32 (1942) 304, Nr. 110.
L. Maenner, in: HZ 167 (1943) 216f.

A 14 Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, 2 Bde. (Paderborn 1941, Neudruck hrsg. und bearbeitet von Reimund Haas, München 1978)
ME 197.
Rezension von
A. Herte, in: THGL 35 (1943) 114f.
K. A. Fink, in: RHE 44 (1949) 299.
E. Gatz, in: RQ 74 (1979) 276f.
G. Schwaiger, in: Das Historisch-Politische Buch 27 (1979) 384.
F. Eymelt, in: Die Diözese Hildesheim. Zeitschrift des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim 48 (1980) 111f.
H. J. Karp, in: ZGAE 40 (1980) 149f.
H. Linn, in: ZKG 91 (1980) 489–491.
R. Reinhardt, in: RHE 75 (1980) 417.
W. Seegrün, in: Osnabrücker Mitteilungen 86 (1980) 195.
N. Trippen, in: THRv 76 (1980) 127.
H. Neubach, in: Zeitschrift für Ostforschung 32 (193?) 417–419.

B Beiträge in Zeitschriften, Zeitungen und Sammelwerken

B 1 Die Entstehungsgeschichte der Trierer Archidiakonate, in: TrA 10 (1907) 1–56.
(= Diss. theol. Breslau 1906, = A 1).

B 2 Untersuchungen zum Trierer Balduineum, in: TrA 13 (1908) 1–34.
ME 198, 236–253.

B 3 Der erste trierische Staatsarchivar, in: TrA 13 (1908) 106–109.
ME 198, 254–255.

B 4 Das Archiv des Erzstifts und des Domkapitels in Trier im 14. Jahrhundert, in: TrA 14 (1909) 1–10.
ME 198, 256–261.

B 5 Eine Beschwerdeschrift des Trierer Domkapitels an die Gräfin Ermesinde von Luxemburg (1242). (Ein Beitrag zu den Wahlstreitigkeiten von 1242), in: TrA (1909) 75–85.
ME 198, 262–267.

B 6 Alkuin und Karl der Große in ihren wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen, in: HJ 32 (1911) 809–825.
ME 198, 41–49.
(= Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät Straßburg am 1. 6. 1910).

B 7 Das liturgische Handbuch des Erzbischofs Balduin von Trier, in: TrA 17/18 (1911) 183–189.
ME 198, 268–271.

B 8 Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach, der letzte Hochmeister des Deutschen Ordens, in: Kölnische Volkszeitung und Handelsblatt 51. Jg. Nr. 130, 13. Februar 1911 (Morgenausgabe).
ME 198, 708–711.

B 9 Dem Andenken König Friedrich Wilhelm IV. zu seinem 50. Todestag, in: Academia 23 (1911) Nr. 9, 15. Januar, 345–350.
ME 198, 712-717.

B 10 Die Idee Alkuins von der Freundschaft, in: Academia 23 (1911). Nr. 10, 15. Februar, 385–392
ME 198, 665–672.
(= Festrede auf dem Weihnachtskommers des C. V. in Straßburg).

B 11 Die Verhandlungen bei den Regierungsbehörden über die Umänderungen der Salzburger Universität am Anfang des 19. Jahrhunderts,
in: Die Kultur 12 (1911) 403–412,
13 (1912) 21–44,
13 (1912) 190–199,
ME 198, 401–424.

B 12 Das Capitulare Karls d(es) Gr(oßen) über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini,
in: NA 36 (1911) 629–666,
37 (1912) 13–51,
37 (1912) 453–533.
ME 198, 1–40 und ME 203.

B 13 Die juristische Interpretation des § 54 des Reichsdeputationshauptschlusses seitens der österreich(ischen) Staatsmänner, in: AKathKR 92 (1912) 76–91.
ME 198, 425–432.

B 14 Das Ehepatent vom 13. April 1808 für Salzburg und Berchtesgaden, in: AKathKR 92 (1912) 425–434.
ME 198, 462–467.

B 15 Die Verhandlungen zum österreichischen Intestaterbfolgegesetz von 1807 und seine Ausdehnung auf Salzburg, in: AKathKR 92 (1912) 625–629.
ME 198, 459–461.

B 16 Die Prärogativen der Salzburger Metropole. Berichte des Konsistoriums von Salzburg an die Regierung vom Jahre 1806 und 1816, in: HJ 33 (1912) 567–579.
ME 198, 437–443.

B 17 Kabinettstücke landesfürstlicher Staatskirchenhoheit vor hundert Jahren, in: HPBL 149 (1912) 798–800.
ME 198, 468 f.

B 18 Die amtlichen Verhandlungen über die Alternative der Abdankung oder Rückkehr des letzten souveränen Fürsterzbischofs von Salzburg in seinen Sprengel, in: Die Kultur 13 (1912) 423–428.
ME 198, 433–436.

B 19 Eine amtliche Berichterstattung über den Diözesanstand in dem Erzbistum Salzburg im Jahre 1806, in: MGSLK 52 (1912) 73–100.
ME 198, 444–458.

B 20 Verhandlungen über die „Diözesanpurifikation" Breslaus bei den Wiener Hofstellen. Nach amtlichen Aktenstücken, in: WB Germ 1912, Nr. 27, 4. Juli, 209–212.
ME 198, 718–721.

B 21 Zwei Gutachten Dalbergs über die Diözesaneinteilung und die Dispensation geistlicher Güter für den Reichstag in Regensburg vom Jahre 1803, in: WB Germ 1912, Nr. 41, 10. Oktober, 324–327.
ME 198, 702–705.

B 22 Ein zweites Gutachten des Kurerzkanzlers Dalberg über die neue Diözesaneinteilung vom 22. Januar 1803, in: WB Germ 1912, Nr. 51, 19. Dezember, 405 f.
ME 198, 706 f.

B 23 Die Stellung des Trierer Domkapitels zur Säkularisation des Cölner Erzstiftes und zum Konzil von Trient, in: TrA 19/20 (1912) 183–198,
21 (1913) 33–64.
ME 198, 272–288 und ME 203.

B 24 Berichte an die Wiener Hofstellen über den Priestermangel in einigen Diözesen am Anfang des 19. Jahrhunderts, in: Die Kultur 14 (1913) 302–307, 455–465.
ME 198, 476–484.

B 25 Die Ursachen der Säkularisation der Bistümer und Domkapitel von Trient und Brixen und ihr Verhältnis zur Grafschaft Tirol. Zwei Vorträge der Minister Metternich und Saurau, in: HJ 34 (1913) 560–571.
ME 198, 470–475.

B 26 Die amtlichen Verhandlungen über die Salzburger Dekanatskassen im Jahre 1821, in: Katholische Kirchenzeitung Salzburg 53 (1913) 448–450.
ME 198, 729f.

B 27 Die Stellung des Kaisers Franz und seiner Minister zum Breve Pius' VII. gegen die Säkularisation, in: WB Germ 1913, Nr. 10, 6. März, 73–75.
ME 198, 726–728.

B 28 Meinungsaustausch der beiden letzten Kurfürsten von Trier und Mainz über die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, in: WB Germ 1913, Nr. 36, 4. September, 281–284.
ME 198, 722–725.

B 29 Das Hofeleemosynariat in Salzburg, in: MGSLK 54 (1914) 263–266.
ME 203.

B 30 Die kirchenpolitische Bedeutung der Stellung Karls des Großen im Bilderstreit, in: WB Germ 1914, Nr. 4, 23. Juli, 25–27.
ME 203.

B 31 Zur Breslauer Sedisvakanz 1817. Nach einem Vortrag der Wiener Hofkanzlei, in: WB Germ 1914, Nr. 30, 23. Juli, 238.
ME 203.

B 32 Zur Geschichte der kirchlichen Stiftungen nach der Säkularisation, in: MGSLK 55 (1915) 71–92.
ME 198, 485–496.

B 33 Ein Vorschlag zur Erhebung des Erzstiftes Salzburg zum geistlichen Kurstaate, in: HPBL 157 (1916) 480–487.
ME 203.

B 34 Das Bilderkapitulare Karls d(es) Gr(oßen) (libri Carolini) und das sogenannte Decretum Gelasianum, in: NA 41 (1917) 682–690.
ME 198, 50–54.

B 35 Dokumente zu Dalbergs Kirchenpolitik. (Betreffend die Koadjutrie Feschs), in: HPBL 159 (1917) 95–109, 166–178.
ME 198, 57–71.

B 36 Die Errichtung der neuen Domkapitel in Trient und Brixen 1814–1826, in: Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols 14 (1917) 78–98.
ME 203.

B 37 Eine Neuausgabe der Bonifatiusbriefe, in: Pastor Bonus 30 (1917/18) 1–17.
ME 203.

B 38 Zur Sustentationsfrage des Fürsterzbischofs Colloredo, in: MGSLK 58 (1918) 97–102.
ME 198, 497–500.

B 39 Deutschland und Bulgarien, in: Deutschland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens (Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg), hrsg. von Max Meinertz und Hermann Sacher (Freiburg 1918) Bd. II, 418–422.
ME 198, 576–578.

B 40 Fürsterzbischof Hieronymus Colloredo und sein Domkapitel, in: MGSLK 59 (1919) 37–42.
ME 198, 501–504.

B 41 Der Zustand des Katholizismus in Preußen im Jahre 1833. (Nach einem durch den Wiener Nuntius eingeschickten Gutachten), in: RQ 31 (1923) 168–184.
ME 198, 594–614.

B 42 Un promemoria sopra le cause della rivoluzione nello Stato pontificio nel 1831, in: RSR 11 (1924) 435–463.
ME 198, 594–614.

B 43 Der Schweizer Nuntius Gizzi, in: ZSKG 18 (1924) 257–281.
ME 198, 517–529.

B 44 Vatikanische Aktenstücke zur Preuckschen Stiftung in Rom im 19. Jahrhundert, in: ZGAE 22 (1924–1926) 499–512.
ME 198, 186–190.

B 45 Die Fremdenkolonie in Rom im Jahre 1831, in: Roma Aeterna. Kirchliche Mitteilungen 5 (1925), Heft 17/18, 382–392.
ME 198, 731–743.

B 46 Vatikanische Akten aus den Jahren 1835/36 zum Beginn des Konfliktes zwischen der katholischen Kirche und Preußen, in: RQ 33 (1925) 111–149.
ME 198, 166–185.

B 47 Der Schweizer Nuntius Girolamo d'Andrea, in: ZSKG 19 (1925) 126–136, 268–291.
ME 198, 530–546.

B 48 Die Konkordatsära unter Consalvi, in: Nel primo Centenario dalla morte del Card. Ercole Consalvi, XXIV Gennaio MDCCCXXIV–MCMXXIV (Roma 1925) 31–42.
ME 198, 673–684.

B 49 Dalle memorie e dall'epistolario del Card. Consalvi, in: ebenda, 53–58.
ME 198, 696–701.

B 50 Consalvi uomo di Stato, in: ebenda, 73–83.
ME 198, 685–695.

B 51 Prälat Stephan Epheses †, in: Roma Aeterna. Kirchliche Mitteilungen 6 (1926) 115–117.
ME 198, 663 f.

B 52 Stephan Ehses †. Zum Andenken, in: RQ 34 (1926) 83–88.
ME 198, 659–662.

B 53 Ein Briefwechsel zwischen Bischof Reisach und Kardinal Lambruschini. (Über das „Kölner Ereignis", Hermesianismus, Hüsgen, Münchener Nunziatur), in: RQ 34 (1926) 199–237.
ME 198, 191–210.

B 54 Die Note der Kurie an Bunsen vom 15. März 1836, in: RQ 35 (1927) 413–427.
ME 198, 211–218.

B 55 Der Schweizer Garde zum 6. Mai 1927, in: Kirchliche Mitteilungen der katholischen deutschen Gemeinde in Rom, hrsg. von der Deutschen Nationalkirche der Anima, April 1927, 22–25.
ME 198, 744–747.

B 56 Talleyrands Aussöhnung mit der Kirche. Nach vatikanischen Aktenstücken, in: HJ 48 (1928) 42–85.
ME 198, 554–575.

Rezension von
L. Dehio, in: HZ 139 (1929) 653.

B 57 Die Vorgänge bei der Wahl des Erzbischofs von Freiburg im Jahre 1836. (Nach vatikanischen Aktenstücken), in: FDA 56, N. F. 29 (1928) 224–249.
ME 198, 318–330.

B 58 Vatikanische Aktenstücke zu Metternichs Anwesenheit beim ersten Kölner Dombaufest (4. September 1842), in: RQ 36 (1928) 299–320.
ME 198, 505–516.

B 59 Die päpstliche Schweizergarde, in: Velhagen und Klasings Monatshefte 42 (1928) 541–549.
ME 198, 615–619.

B 60 Provvidenze del Governo Pontificio dopo la Rivoluzione francese del Luglio 1830, in: RSR 15 (1928) 321–361.
ME 198, 594–614.

B 61 Kurie und König um die Besetzung der Würzburger Dompropstei i. J. 1838 (Nach Vatikanischen Aktenstücken), in: AKathKR 109 (1929) 178–207.
ME 198, 126–140.

B 62 Ludwig I. von Bayern, „Liberalismus" und „Jesuitenfurcht". Nuntiaturberichte aus dem Jahre 1829, in: HJ 49 (1929) 646–651.
ME 198, 123–125.

B 63 Erzbischof Graf Spiegel von Köln und der Heilige Stuhl, in: JGG (1929/30) 83–85.
(Vgl. B 73 = A 9)

B 64 Vatikanische Dokumente zur Herausgabe der Codices der Heidelberger Universität im Jahre 1816, in: Neue Heidelberger Jahrbücher (1929) 52–99.
ME 198, 620–643.

B 65 Der Heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit dem Kronprinzen Friedrich von Preußen. (Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs), in: RQ 37 (1929) 349–434.
(= A 8).

B 66 Vatikanische Aktenstücke zur Gründung des Jesuitenkollegs in Schwyz im Jahre 1836, in: ZSKG 23 (1929) 1–12,
ME 198, 547–553.

B 67 Beiträge zur Wahl des Erzbischofs Vicari (Nach Vatikanischen Aktenstücken), in: FDA 57, N. F. 30 (1930) 290–343.
ME 198, 331–357.

B 68 Die Antworten Bunsens auf die Note der Kurie vom 15. März 1836, in: RQ 38 (1930) 281–306.
ME 198, 219–232.

B 69 Der Hl. Stuhl und die Anerkennung des Königs von Württemberg sowie des Königstitels nichtkatholischer Fürsten überhaupt. (Nach zwei Gutachten der Kardinäle Pacca und di Pietro), in: THQ 111 (1930) 374–398.
ME 198, 289–301.

B 70 Der Bericht des Münchener Nuntius Serra Cassano über seine achtjährige Tätigkeit in München (Zugleich ein Beitrag zur Ausführung des bayerischen Konkordates vom Jahre 1817), in: Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz 50 (1930/32) 129–189.
ME 203.

B 71 Bericht des Kardinalstaatssekretärs Lambruschini an den Papst über den Stand der katholischen Kirche in Württemberg und Baden, in: FDA 59, N. F. 32 (1931) 342–346.
ME 198, 358–360.

B 72 Zur Koadjutorkandidatur Engessers für Rottenburg (1835), in: FDA, N. F. 32 (1931) 347 f.
ME 198, 360 f.

B 73 Erzbischof Graf Spiegel von Köln und der Heilige Stuhl. Nach einem Vortrag auf der Görresversammlung zu Köln am 25. September 1930, in: RQ 39 (1931) 507–605.
(= Festschrift Johann Peter Kirsch zum 70. Geburtstag).
(= A 9, vgl. auch B 63).

B 74 Der Heilige Stuhl und Metternich über den Aufenthalt des bayerischen Kronprinzen Maximilian (II.) an der Universität Göttingen. (Nach vatikanischen Aktenstücken), in: RQ 40 (1932) 182–186.
ME 198, 141–143.

B 75 Notizen über Wessenberg aus dem Vatikanischen Archiv, in: ZSKG 26 (1932) 241–269.
ME 198, 86–100.

B 76 Die vatikanische Aktenstücke zur „Causa" Wessenbergs in Rom im Jahre 1817, in: FDA 61, N. F. 34 (1933) 219–261.
ME 198, 101–122.

B 77 Ein Plan Berliner Hofkreise, im Verein mit Bunsen den Protestantismus in Italien, besonders in Rom, auszubreiten. Nach einem Brief des Jesuitenpaters Beckx an den Münchener Nuntius Mercy d'Argenteau, in: RQ 41 (1933) 165–169.
ME 198, 233–235.

B 78 Der Heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Mathilde von Bayern mit dem Erbprinzen Ludwig (III.) von Hessen-Darmstadt (1832). Ein Beitrag zur Frage der gemischten Ehen. (Nach Vatikanischen Aktenstücken), in: AKathKR 114 (1934) 97–120.
ME 198, 144–156.

B 79 Die ersten Bischofskandidaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz in den Berichten an die Nuntien von Wien und München (1832), in: THQ 116 (1935) 485–537.
ME 198, 362–388.

B 80 Aktenstücke zur Kandidatur Wessenbergs als Bischof von Württemberg, in: THQ 116 (1935) 537–543.
ME 198, 388–391.

B 81 Die erste Fühlungnahme des Herzogs von Württemberg mit dem Heiligen Stuhl zur Errichtung eines Landesbistums in Ellwangen mit Fürst Hohenlohe als Bischof, in: THQ 118 (1937) 47–77.
ME 198, 302–317.

B 82 Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom, in: Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte 14 (1940) 1–27.
ME 198, 72–85.

B 83 Die Limburger Bischofswahlen von 1834–1842. (Nach vatikanischen Akten), in: THQ 122 (1941) 41–106.
ME 198, 392–400.

B 84 Pius VII. und Consalvi. Zur Geschichte des Konklaves in Venedig. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hermann Tüchle, in: HJ 79 (1960) 146–174.
ME 198, 644–658.

C Lexikonartikel

C 1 „Papst", in: Wörterbuch des Völkerrechts und der Diplomatie, hrsg. von Julius Hatschek und Karl Strupp, Bd. II (Berlin/Leipzig 1925) 232–243.
ME 203.

C 2 „Antonelli", in: Staatslexikon[5], Bd. I (Freiburg 1926) 224–226.
ME 198, 748 f.

C 3 „Bernetti", in: Staatslexikon[5], Bd. I (Freiburg 1926) 813 f.
ME 198, 750.

C 4 „Cavour", in: Staatslexikon[5], Bd. I (Freiburg 1926) 1199–1202.
ME 198, 751 f.

C 5 „Consalvi", in: Staatslexikon[5], Bd. I (Freiburg 1926) 1290–1292.
ME 198, 753 f.

C 6 „Gesandtschaftswesen, päpstliches", in: LThK[1], Bd. IV (Freiburg 1932) 448–450.
ME 138, 755 f.

C 7 „Libri Carolini", in: LThK[1], Bd. VI (Freiburg 1934) 553 f.
ME 198, 757.

D Rezensionen (Vgl. auch B 37)

D 1 Von: Massimo Petrocchi, La restaurazione. Il cardinal Consalvi e la riforma del 1816, Florenz 1941, in: ThLZ 69 (1944) 174–177.
ME 203.

Rezensionen

FREDERICK PEREZ BARGEBUHR, The Paintings of the „New" Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism. Edited by Joachim Utz (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; 2). – Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1991. 107 S. mit 48 Taf. ISBN 3-533-04090-9. 95 DM.

In Arbeiten von Fachfremden zu archäologischen Themen lassen sich oft interessante Hypothesen finden. In dem vorliegenden Band von F. P. Bargebuhr († 1978) ist das leider nicht der Fall. Verf. behandelt nach einer Einführung pagane Traditionen und Christentum, jüdische Tradition, Übergänge, Synkretismus und den römischen Staat (S. 19–34), um dann die Katakombenmalereien getrennt nach paganen Themen, Szenen des Alten und des Neuen Testaments und dekorativen Elementen zu besprechen (S. 35–89). Eine Zusammenfassung folgt (S. 90–92); eine Bibliographie und ein Index beschließen den Band.

Einen roten Faden weisen die Ausführungen des Verf. leider nicht auf. In seiner Zusammenfassung geht Verf. (S. 90) davon aus, daß die Katakombe einer Bruderschaft gehörte, was keinesfalls gesichert ist: in der Forschung ist man sich lediglich einig, daß es sich um eine private Begräbnisstätte handelt; die Möglichkeiten der Nutzung durch einen Familienverband und durch Unternehmer, die einzelne Kammern an voneinander unabhängige Familien verkauften, wurden bereits lange vor 1978 als Hypothesen diskutiert.[1] Somit ist der Ausgangspunkt seiner Argumentation in höchstem Maße fragwürdig. Hinzu kommt, daß die Katakombe nicht in einem Zug, sondern mindestens in einem Zeitraum von 30 Jahren und vermutlich in mehreren Phasen ausgemalt worden ist, man also nicht davon ausgehen kann, daß ein bestimmter Personenkreis die Ausstattung der Katakombe von Anfang bis Ende begleitete.[2] Die vom Verf. (S. 90) angeführten Charakteristika dieser Bruderschaft – Reichtum, Betonung heroischer Stärke, Abschwächung der Darstellung von Leiden, Vertraut-

[1] Zusammenfassung der Diskussion: L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, Die Neue Katakombe an der Via Latina in Rom (Münster 1976) 10f.

[2] Zur Datierung s.: A. FERRUA, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina (Città del Vaticano 1960) 93; KÖTZSCHE-BREITENBRUCH (Anm. 1) 13 f.; zuletzt W. TRONZO, The Via Latina Catacomb (The College Art Association of America, 1986) 10–17.

sein mit Gestalten des Alten Testaments – schweben somit in der Luft. Da der vorliegenden Arbeit ein gesundes Fundament fehlt, sie bereits für das Jahr 1978 veraltete Forschungsmeinungen und zahlreiche Fehler (z.B. S. 19: Verf. vertritt die irrtümliche Meinung, daß Christen Katakomben als Begräbnisorte wählten, um dort das Totenmahl feiern zu können; S. 91: das Bildnis der Vibia befindet sich nicht im Aurelier-Hypogäum, sondern in den Hypogäum der Vibia) aufzuweisen hat, muß sie für weitere Forschungen zur Katakombe an der Via Latina nicht unbedingt herangezogen werden.

Jutta Dresken-Weiland

Eugenio Russo, Sculture del complesso euphrasiano di Parenzo (= Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Cassino, 1). – Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 1991. 318 S. mit 221 Abb. ISBN 88-7104-288-7. Lit 67.000.

Verf. legt mit seinem kommentierten Katalog erstmals alle Reste von Bauplastik und marmornen Ausstattungsstücken vor, die sich von der um die Mitte des 6. Jh. von dem Bischof Euphrasius in Parenzo erbauten Basilika erhalten haben. Das besondere Interesse des Verf. gilt dabei vor allem der Werkstattfrage. Hinsichtlich der Kapitelle des Atriums und des Mittelschiffs der Kirche schließt er sich der allgemein anerkannten Forschungsmeinung eines Imports von in Konstantinopel gearbeiteten Stücken an (zur Forschungsgeschichte S. 30–38). Für die attischen Säulenbasen in der Kirche, sieben Säulen und sechs Basen der Quadriportikus, die z.T. griechische Werkmarken aufweisende Säulen der Kirche und die Schrankenpfosten einer nicht sicher zu rekonstruierenden Ikonostase (S. 24; 25–29; 155–157; 162–164) nimmt Verf. ebenfalls eine Herstellung in Konstantinopel an; die Portale, die Kämpfer oberhalb der Kapitelle, die Plutei, das Synthronon mit Kathedra und die Ambone sowie andere, kleinere Reste der Bauskulptur hält er jedoch für eine Produktion von „griechisch-konstantinopler Werkstätten" in Parenzo selbst. Die im Material von Parenzo schon mehrfach beobachteten Schwankungen in der Qualität und im handwerklichen Niveau lassen sich nach Meinung des Verf. nur durch die Mobilität solcher Werkstätten erklären (S. 128). Als Argument zur Stützung seiner Hypothese führt er allein an, daß die auf diesen Stücken zu beobachtende Art der Brechung des Lichtes und die dieser zugrunde liegende farbliche Sensibilität nur die einer geschulten, griech.-k/pler Werkstatt sein kann (S. 20f., 36f. und öfter). Diese Beobachtung läßt sich auf den Schwarzweiß-Abbildungen des Buches leider nicht nachvollziehen. Unklar bleibt auch, welche Eigenschaften im Einzelnen der Verf. der Arbeit dieser Werkstätten zuschreibt: so wird nicht deutlich, warum die Kämpfer nicht, wie

F. W. Deichmann[1] annimmt, wie die Kapitelle aus K/pel importiert sein sollen: das nachträgliche Einritzen des Monogrammes, das auch für Kämpfer von San Vitale in Ravenna belegt ist, wird vom Verf. als „ulteriore prova di quell'acuta sensibilità coloristica" (S. 36 f.) gewertet, kann aber mit Deichmann überzeugender darauf bezogen werden, daß die entsprechenden Kämpfer ohne Monogramm bestellt wurden.

Es scheint der Rez. hingegen nicht unmöglich zu sein, daß eine lokale Werkstatt in Parenzo die nicht importierte Skulptur hergestellt hat. Solche lokalen Werkstätten sind für die Bauplastik von Stobi, Nea Anchialos und für bereits von Deichmann bearbeitete Kapitelle in Phrygien angenommen worden; nach der Meinung von F. W. Deichmann war in Ravenna eine lokale Skulpturwerkstatt aktiv.[2] Man vermißt die Bezugnahme auf Ravenna, wohin deutliche Beziehungen z. B. bei Ambonen und Altarstipes bestehen.[3] In Parenzo mag das k/pler Motiv der überkreuzten Doppelfüllhörner durch Musterbücher übernommen worden sein.[4] Auf ein Versehen, das einer lokalen Werkstatt unterlaufen kann, weisen die Voluten eines korinthischen Schrankenpfosten-Kapitells, die als Voluten eines ionischen Kapitells mißverstanden worden sind, was Verf. auch erwähnt (S. 164 f.). Auch die Schrankenplatte Nr. 72 Abb. 98 mit Kantharos und Weinranken könnte eine lokale Arbeit sein: die in Parenzo beliebten Blättchen seitlich des Kantharos-Fußes wirken als horror vacui-Motive, die bei einer lebhafteren Rankenführung eingespart hätten werden können.[5]

Diese Anmerkungen wollen nicht als Kritik, sondern lediglich als Anregung verstanden werden. Werkstattzuweisungen, die sich nur auf subjektive Beobachtungen innerhalb des Materials stützen und kein Vergleichsmaterial in größerem Stil heranziehen, können jedoch nicht überzeugen. Dennoch sind für das Voranschreiten der Forschung monographische Publikationen von Bauornamentik, von denen Prof. Russo hier ein Beispiel vorlegt, von größter Bedeutung.

Jutta Dresken-Weiland

---

[1] F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes I (Wiesbaden 1969) 90; II 2 (Wiesbaden 1976) 103, 111. – Es fällt negativ auf, daß Verf. das Werk von Deichmann mehrfach falsch zitiert oder mißversteht, so auf S. 19; 71.

[2] Ch. Strube, Polyeuktos und Hagia Sophia (= Abhandl. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-histor. Kl., Nr. 9) (München 1984) 13; 46 f.; 57. – F. W. Deichmann, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes II,3 (Stuttgart 1989) 332.

[3] s. dazu Deichmann, Ravenna I (Anm. 1) 73–75.

[4] Sie sind in der Kaiserzeit z. B. unter Porträtclipei von Sarkophagen geläufig: s. einen Sarkophag in Genova-Pegli, J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi 3 (1936) Taf. 267,4; in Rom: Wilpert 2 (1932) Taf. 262,1.4; Wilpert 1 (1929) Taf. 89,3. Zum Motiv s. RAC 16 (1992) 569–72 s. v. Horn (G. Schwarz – D. Korol).

[5] vgl. einen Sarkophag in Istanbul: N. Firatli, La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul (Paris 1990) Nr. 87.

ANNEMARIE STAUFFER, Spätantike und koptische Wirkereien. Untersuchungen zur ikonographischen Tradition in spätantiken und frühmittelalterlichen Textilwerkstätten. – Bern: Peter Lang Verlag 1992. 297 Seiten, 72 Tafeln. ISBN 3-261-04478-0.

Die Untersuchungen der Verf. gehen von der reichhaltigen Sammlung spätantiker und koptischer Wirkereien der Abegg-Stiftung in Riggisberg aus. Da ein großer Teil dieser Stoffe noch unpubliziert war, ist das Buch ein willkommener Beitrag für die Kenntnis der Textilkunst sowie der koptischen Kunst. Im ersten Teil des Buches werden die dargestellten Themen untersucht, die großenteils aus der antiken Mythologie stammen (Apollon und Daphne, Herakles). Unter den sich in Textilien nur langsam durchsetzenden christlichen Themen ist ein Kreuz als Mittelpunkt eines Ziereinsatzes zu nennen (75. 6. Jh., Taf. 20) und das von vier kleineren Kreuzen umgebene sog. Jerusalemkreuz (Taf. 30) auf einem Zierstreifen, beide noch von paganen Motiven begleitet. (Zum späten Auftreten des Kreuzes auf koptischen Textilien vgl. auch E. Dinkler – von Schubert in Reallex. z. Byz. Kunst V, 1991, s.v. Kreuz, Sp. 175f; zum sog. Jerusalemkreuz ebd. Abb. 3, 17, Sp. 28.) An Themen aus dem Alten und Neuen Testament finden sich u.a. ein Joseph-Zyklus und eine ungewöhnliche Darstellung der Taufe Christi, die durch Anbringung an einer Tunika zu erklären ist (8. Jh., Taf. 37). Einige Wirkereien, bei denen ornamentale Motive vorherrschen, zeichnen sich durch hohe Qualität aus. – Ein Abschnitt ist den Möglichkeiten und Kriterien für eine Datierung der Gewebe gewidmet (S. 87–90). Bei einigen Exemplaren muß auf eine genauere Datierung noch verzichtet werden, da ausreichende Anhaltspunkte fehlen. Der zweite Teil des Buches ist als Katalog abgefaßt, 99 Nummern, mit genauen Angaben über Material und Technik sowie Hinweisen auf Ähnlichkeiten mit Stoffen anderer Sammlungen, die von umfassender Kenntnis der einschlägigen Literatur zeugen. Das Buch wird bei der weiteren Erforschung koptischer Textilien heranzuziehen sein.

Elisabeth Lucchesi-Palli

Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt aufgrund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von WERNER HENSELLEK und PETER SCHILLING. EDV-Belange: JOHANNES DIVJAK (= Österreichische Akademie der Wissenschaften) Lief. 4, 5 und 6. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990, 1991 und 1992.

Drei neue Lieferungen der „Specimina" sind hier anzuzeigen, in denen W. Hensellek und P. Schilling ihre Arbeit an der Dokumentation des augustinischen Wortschatzes mit der gewohnten Sorgfalt fortsetzen. Wie schon in den Lieferungen 2 und 3 hat es sich dabei als zweckmäßig erwiesen, verwandte Worte bzw. Derivate oder auch Opposita innerhalb einer Lieferung

zu behandeln, da sich bei diesen in der Regel auch inhaltliche und strukturelle Parallelen ergeben. Dieses Vorgehen wird durch die Anlage der „Specimina" als Lose-Blatt-Sammlung ermöglicht.

Lieferung 4 (vorgelegt in der Sitzung am 17.1.1990) enthält eine Reihe weniger zentraler Lemmata, die nur eine oder wenige Seiten umfassen. Sie umgreift die Stichworte capacitas (2 S.), capax (3 S.), curiositas (3 S.), curiosus (2 S.), fecunditas 4 S.), fecundo (1 S.), fecundus (2 S.), incuriosus (1 S.), infecundus (1 S.), liberalis (3 S.), liberalitas (1 S.), pestifer (1 S.), pestilens (1 S.), pestilentia (2 S.), pestilentiosus (1 S.), pestis (3 S.), simulacrum (5 S.), uber (Adj., 3 S.), uber (Subst., 2 S.), ubertas (2 S.).

Lieferung 5 (vorgelegt in der Sitzung vom 19.6.1991) umfaßt die Lemmata administer (1 S.), administratio (3 S.), administrator (1 S.), administratorius (1 S.), administro (4 S.), eloquens (3 S.), eloquentia (4 S.), humanitas (3 S.), lector (4 S.), phantasia (2 S.), phantasma (1 S.), phantasmaticus (1 S.), phantasticus (1 S.), veneficium (1 S.), veneficus (1 S.), veneno (1 S.), venenosus (1 S.), venenum (3 S.).

Lieferung 6 (vorgelegt in der Sitzung vom 11.3.1992) enthält neben einem Geleitwort des Obmannes der „Kommission zur Herausgabe des CSEL" A. Primmer und der beiden Bearbeiter W. Hensellek und P. Schilling sowie einem erweiterten Verzeichnis der zugrunde liegenden Werke Augustins und der verwendeten Abkürzungen die Artikel medicamen (1 S.), medicamentum (3 S.), medicina (7 S.), medicinalis (2 S.), medico (1 S.), medicus (10 S.), sowie die theologisch wichtigen Stichworte mysterium (9 S.), und mysticus (3 S.).

Mit der Lieferung 6 treten die „Specimina" in ein neues Stadium ein. Grundlegend erweitert wurde das lexikographisch bearbeitete Material, um dem Anspruch der „Specimina" besser gerecht zu werden, die Sprache des Augustinus exemplarisch zu dokumentieren. Während in den Lieferungen 1–5 nur jene Werke des Kirchenvaters berücksichtigt wurden, die im Wiener Kirchenväter-Corpus (CSEL) erschienen sind, werden ab Lieferung 6 auch die im Corpus Christianorum (CCL) erschienenen kritisch edierten Werke des Augustinus zugrunde gelegt. Damit wird vor allem der gewichtige Mangel behoben, der bisher in dem Verzicht auf die Benutzung des dogmatischen Hauptwerks „De trinitate" lag, an dem Augustinus zwanzig Jahre lang (399–419) gearbeitet und gefeilt hat. Waren bisher die Werkgruppe der „Libri" zwar recht gut repräsentiert und die „Epistulae" vollständig berücksichtigt, so fehlten doch die „Sermones" oder „Tractatus", wodurch der Prediger Augustinus nahezu ausgeblendet war. Um dieses Manko zu beheben, werden ab der 6. Lieferung neben den im Corpus Christianorum kritisch edierten Predigten noch die von G. Morin in den „Miscellanea Agostiniana" (Rom 1930) herausgegebenen „Sermones post Maurinos reperti" einbezogen. Ferner werden auch die „Enarrationes in psalmos" 51–100 zugrunde gelegt, obwohl diese nur in nicht kritisch dokumentierter Edition (CCL 38/40 Dekkers/Fraipont) vorliegen; jedoch verfügt

die Kirchenväterkommission über zuverlässige Kollationierungen für die in Vorbereitung befindliche Neuausgabe im Wiener Corpus, die den Bearbeitern eine Überprüfung der textkritischen Entscheidung ermöglichen. Diese Erweiterung des zugrundegelegten Materials von bisher 70 auf 89 und ab Lieferung 7, von der an auch „De moribus ecclesiae" berücksichtig wird, auf 90 Titel (vgl. die Werkverzeichnisse von Lief. 1 und 6) ist ein konsequenter Schritt in Richtung einer anzustrebenden Vollständigkeit. Innerhalb der Werkgruppe der „Tractatus" macht sich nach wie vor das Fehlen einer modernen kritischen Edition der umfangreichen „Tractatus in evangelium Iohannis" schmerzlich bemerkbar. Die 1954 von R. Willems besorgte, nicht kritisch dokumentierte Edition (CCL 36) ist jedenfalls so unzuverlässig, daß der „Thesaurus Linguae Latinae" in seinem neuen Sigelverzeichnis (München 1990, S. 23) wieder auf den Mauriner-Text bei Migne (PL 35) zurückgreift.

Beginnend mit der 6. Lieferung begegnet noch eine weitere Neuerung, die der Benutzer begrüßen wird: Wurde bis zur 5. Lieferung bei Zitaten nur Seite und Zeile der Edition im Wiener Corpus angegeben, so wird nunmehr zusätzlich auch nach Buch, Kapitel und Paragraph zitiert. Der Benutzer wird dies begrüßen, da er zum Auffinden der Stellen nicht mehr ausschließlich auf die CSEL-Bände angewiesen ist, sondern auch eine andere Ausgabe zur Hand nehmen kann. Nicht benutzerfreundlich sind dagegen die Inhaltsverzeichnisse, die jede Lieferung separat erfassen. Es sei daher angeregt, diese in einer der nächsten Lieferungen zu einem Gesamtverzeichnis zusammenzufassen.

Die neue Konzeption der „Specimina" ist diesen in jeder Weise vorteilhaft und trägt im übrigen auch der Kritik Rechnung, welche zu den ersten Lieferungen geäußert wurde (vgl. u.a. unsere Rez., in: RQ 84 [1990] 128–132). Man wird den Fortgang des Unternehmens, das einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Sprache Augustins wie der spätantiken und altchristlichen Latinität darstellt, mit großem Interesse begleiten.

Michael Durst

Bullarium Franciscanum continens bullas, brevia, supplicationes tempore Romani Pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta, collegit et edidit Caesar Cenci O.F.M. Nova series, Tomus IV–1 (1484–1489), Tomus IV–2 (1489–1492). – Grottaferrata (Romae): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1989/1990.

40 Jahre nach dem 3. Band dieser wichtigen Quellenpublikation zur Geschichte des franziskanischen Ordensverbandes, welcher den Pontifikat Papst Sixtus IV. abdeckt, ist der Folgeband anzuzeigen. Vorhaben dieses Ausmaßes werden heute regelmäßig durch potente wissenschaftliche Institute herausgegeben und beschäftigen oft über Jahre hinweg eine große

Anzahl von Forschern. Nicht so in diesem Fall, denn die 1130 Seiten umfassenden beiden Halbbände mit 2793 Regestnummern nebst einer Appendix zu Eubels „Hierarchia Catholica" sind das Werk eines Mannes, des Franziskaners Caesare Cenci. Jeder, der in den letzten Jahren das Vatikanische Archiv frequentiert hat, kennt den bescheidenen, hilfsbereiten Gelehrten, der tagaus tagein, vor- wie nachmittags die Registerbände durchackert. Jüngst hat er in zwei wertvollen Beiträgen Ergänzungen zu den Sixtus-Bänden publiziert (Ad Bullarium Sixti IV supplementum I–II, Archivum Franciscanum Historicum 83 (1990) S. 491–535 und 84 (1991) S. 51–149) nebst wichtigen Ergänzungen zu Eubels „Hierarchia Catholica".

Im Unterschied zu seinen Vorgängern konnte Cenci in weniger als zehn Jahren (!) nicht nur wie bisher die einschlägigen Bullen und Breven sammeln (an die 300 vatikanische und lateranensische Registerbände sowie der Schedario Garampi waren durchzusehen), sondern er zog auch erstmals die Supplikenregister heran (weitere 121 Volumina). Hinzu kamen ferner 8 Bände der seit kurzem benutzbaren Supplikenregister der Paenitentiarie mit allein immerhin 236 franziskanischen Betreffen. Nichtrömische italienische Archive sind der Tradition der Reihe folgend nur in Ausnahmefällen einbezogen worden. Dagegen druckt Cenci nicht nur das im engeren Sinne franziskanische Material ab, sondern gibt in großem Umfang von ihm sogenannte „Parafranciscana" in den Anmerkungen zur Kenntnis. Dieses Material stellt eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnisse des späten 15. Jahrhunderts dar und die Entscheidung des Herausgebers, diese Quellen der wissenschaftlichen Welt mitzuteilen, muß mit Dankbarkeit zur Kenntnis genommen werden. Die chronologische Folge aller Dokumente, die nach den Sachgruppen Bullen, Breven und Suppliken geordnet wurden, ist vorweg in einem Index zusammengestellt, ebenso sind die Initia aufgeführt. Den Band beschließen drei über insgesamt 146 Seiten sich erstreckende Indices: Orte, Personen und Sachen. Daß den Historiker hier eine wahre Fundgrube erwartet, sei nur an einem Beispiel erläutert: Mit Hilfe des Ortsindexes lassen sich mehr als 200 durch die Kurie erteilte Lizenzen für Pilgerfahrten nach Jerusalem ausmachen!

Ludwig Schmugge

Frédérique Donnay (Hrsg.), Inventaire analytique de documents relatifs à l'histoire du diocèse de Liège sous le régime des nonces de Cologne: Giuseppe-Maria Sanfelice (1652–1659) (= Analecta Vaticano-Belgica. Deuxième Série. Section B: Nonciature de Cologne, VI). – Brüssel – Rom: Institut Historique Belge de Rome 1991. 429 S.

Mit diesem Band der Abteilung B der zweiten Reihe der Analecta Vaticano-Belgica liegt nunmehr eine, unter Auslassung der Amtszeit Chigis (1639–1651), geschlossene Reihe von *Inventaires* zur Lütticher Geschichte seit Errichtung der Kölner Nuntiatur vor. Der Band hebt sich durch eine

bessere buchtechnische Gestaltung und auch im Umfang von seinen Vorgängern ab, und man ist gespannt darauf, ob sich auch weitere qualitative Verbesserungen feststellen lassen. Der unmittelbare chronologische Vorgänger ist die 1956 von Wilfrid Brulez publizierte „Correspondance de Martino Alfieri (1634–1639)"; zuletzt war 1974 vom Bearbeiter Jean Hoyoux ein „Inventaire analytique" für die Jahre 1666–1670 erschienen (vgl. dazu H. Raab, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 68 [1974] 375–378).

1. *Zum Typus Inventaire.* – Zunächst fällt auf, daß nur bei Brulez und Donnay der Name des Nuntius auf der Titelseite erscheint, die Publikation von Brulez jedoch als einzige den Terminus Korrespondenz benützt. Es fragt sich, was der Ausdruck „Inventaire analytique" bei Donnay und den übrigen Bänden der Abteilung genau bedeutet, und nach welchen Kriterien die Akten ausgewählt werden. Im Grunde handelt es sich bei allen Bänden um eine Regestensammlung von Dokumenten zur Geschichte des Bistums Lüttich aufgrund des Materials, das die jeweiligen Bearbeiter in den Archiven und in der Bibliothek des Vatikans vorgefunden haben. Einerseits ähnelt das Inventaire Donnays der Ausgabe der Korrespondenz Alfieris, insofern als es vor allem den Briefwechsel des Nuntius Sanfelice mit der römischen Kurie sowie einer Reihe von Personen im Nuntiaturbereich bietet (außerdem werden auch einige Briefe des geschäftsführenden Vorgängers Abbondanti aufgenommen); andererseits erfaßt das Inventaire nicht, wie man vom Titel her vermuten würde und wie es auch für die beiden Lütticher Regestenwerke für die Jahre 1585–1634 zutrifft, Bestände wie das Brevenregister und das Lateranregister. Im Gegensatz zu Brulez beschränkt Donnay sich auf rein vatikanische Quellen; das heißt, wenn bei ihr z. B. Korrespondenz mit der Propaganda Fide-Kongregation wiedergegeben wird, stammt diese aus dem Vatikanischen Archiv und nicht aus dem gut zugänglichen, aber von ihr eben nicht konsultierten Archiv der Kongregation. Daß nach Auskunft von Kardinal Ratzinger das Archiv der Propagandakongregation kein einschlägiges Material enthalten soll (S. 29), ist wohl ein lapsus linguae. Zugang zum Archiv der Kardinal Ratzinger unterstellten Glaubenskongregation hat bereits vor Donnay mancher Nuntiatureditor vergeblich erbeten.

Briefe bilden jedoch nur einen Teil des Bandes. In großem Umfang werden auch Avvisi (z. T. lediglich auszugsweise) resümiert, und zwar nicht bloß die Avvisi di Colonia, die – wenn überhaupt – bestenfalls nur teilweise aus der Kanzlei des Nuntius herrühren dürften; auch dann wäre deren Quellenwert nicht eindeutig bestimmbar. Sehr viele Avvisi stammen aber aus Städten wie Mailand, Bologna, Genua, Venedig, Antwerpen, Hamburg, Regensburg; deren historiographische Bedeutung für das Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden dürfte wohl äußerst gering sein. Eine notwendige Aufschlüsselung der darin erwähnten Namen und Ereignisse sucht man zudem vergebens.

2. *Eingrenzung der Auswahl.* – Auch bei anderen Dokumenten ist nicht immer ein inhaltlicher Bezug auf Lüttich gegeben: z. B. Nr. 328 u. ö.: Benefizienindult der Universität Köln; Nr. 25 u. ö.: Valerianus Magni, so daß die auf der Titelseite angegebene Begrenzung auf die Diözese (also nicht Hochstift oder Fürstentum) Lüttich nicht konsequent durchgeführt ist. Man wundert sich über die Aufnahme von zahlreichen Begleitschreiben zu Ehedispensen (z. B. Nr. 19), sogar in den Fällen, wo nicht einmal die Namen der Supplikanten überliefert sind. Auch unbedeutende Höflichkeitsschreiben, wie Nr. 7, 70, 77, 298 und 709 würde man nicht erwarten.

Wer nicht, wie es die Nuntiaturbearbeiter der Görresgesellschaft seit langem zu tun pflegen, die Originalkorrespondenz der aufeinanderfolgenden Kölner Nuntien mit Rom vollständig publiziert, sollte wenigstens seine Auswahl genauestens begründen: Dies geschieht nur in völlig unzureichender Weise auf S. 32–33.

3. *Zur Erschließung der Dokumente.* – Die Beschreibung der Dokumente erfolgt in einer Art von Regesten oder Abstracts. Bei näherem Hinsehen erweisen sich diese Zusammenfassungen jedoch als Übersetzung mehr oder weniger glücklich ausgewählter Passagen. Bei der Übersetzung von Nr. 755 z. B. zeigt sich, daß die Hrsg. den Originaltext oft nicht richtig verstanden hat:

„somministra" wird zu „administre"; „han tentato" wird zu „il a tenté"; „si è fatto resistenza" wird zu „il a toujours rencontré une résistance"; „alcuni ministri mal affetti del Signor Elettore" werden zu „quelques ministres de l'électeur"; „il recesso [di Ratisbona] nelle capitulazioni di Ferdinando IV" wird zu „le recès de la capitulation de Ferdinand IV"; „sin dall'hora" wird zu „jusqu'à présent"; „ancorche non fosse seguito il pregiuditio nel mio distretto" wird zu „encore que son district n'ait pas subi de préjudice"; „il signor cardinale d'Elci protestò contro" wird zu „Il s'est dressé contre le cardinal d'Elci"; „havendo ... fatto mentione li signori Elettori nella capitulatione dell'Imperatore oggi regnante" wird zu „[il] s'est élevé ... contre la capitulation de l'empereur, aujourd'hui reconnue comme souveraine"; „riportai una dichiaratione" wird zu „[il a] rapporté une déclaration"; „nell'archivio" wird zu „dans les archives"; „con qualche discorso che feci per mia istruttione" wird zu „avec quelques discours qu'il fit pour son instruction"; „la nunciatura continua pacificamente" wird zu „la nonciature vit dans la paix".

Auch die Begrifflichkeit ist nicht immer präzis (vgl. unten zu Nr. 196 und 341). Man findet meistens, aber nicht durchgehend, „carmélites" (S. 25–26, Nr. 111 u. ö.) für „carmes". Weitere Beispiele falscher Termini sind: „un autre avvisi" (Nr. 744), „constitution" (Nr. 428) für Kapitel (der Karmeliter), „vicechancelier de la Congrégation du Saint-Office" (Nr. 660), „général de l'ordre" (S. 25) für Generalkommissar, „abbaye" (Nr. 43) für das Kloster der Augustinerchorfrauen in Maaseik, „ambassadeur catholique" (Nr. 85 u. ö.) für den spanischen Botschafter, „Saints Canons" (Nr. 470 u. ö.) für kanonisches Recht.

Die Anwendung von Klammern ist unklar und willkürlich: „Électeur (de Cologne)" (Nr. 8, 63, 72, 285), „Nonciature (de Cologne)" (Nr. 382), „s. l." (z. B. Nr. 11), wo der Ortsname klar ist, „s. d." (z. B. Nr. 45), wo das Datum problemlos ist.

4. *Zur Transkriptionspraxis.* – Die Transkription lateinischer und italienischer Texte zeigt so manchen leicht erkennbaren Fehler: „querele Carmelitinam vulgo Abbarum Dnarum Huyens. Leodiensis D. sup iure eligendi confessarum contra Commissam generalem euisdam ordinis" (Nr. 113, Anm. 5), „Jubileum Universale Alexandrii Papa Septimi" (Nr. 357, Anm. 1). Auch die im Anhang abgedruckten lateinischen Visitationsakten sind nicht tadellos ediert. – Auf die Bezeichnung der Dokumente als „copie en italien" oder „orig. en italien" hätte die Bearbeiterin im allgemeinen verzichten können, weil der Briefwechsel der Nuntien zumindest mit dem Staatssekretariat seit langem in italienischer Sprache geführt wurde. Sonderbar klingt eine Angabe wie „transcription en italien d'une lettre chiffrée" (z. B. Nr. 209 und Nr. 372).

5. *Zum Umgang mit der Literatur.* – Unverständlich bei einer Arbeit über die Kölner Nuntiatur ist die fast vollständige Vernachlässigung der einschlägigen deutschsprachigen Literatur. Es werden überhaupt nur zwei Aufsätze von August Franzen zitiert, wohl aufgrund von L. E. Halkins „Les archives des nonciatures" (1968); den dort ebenfalls verzeichneten Arbeiten der Görresgesellschaft zum päpstlichen Staatssekretariat hat Donnay keine Beachtung geschenkt. Das gleiche gilt für L. Mergentheim, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. Ihre Entstehung und Einführung in deutschen Bistümern. 2 Bde, (= Kirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 52–55) (Stuttgart 1908), wiewohl dort ein Teil der einschlägigen Akten Sanfelices sorgfältig ausgewertet worden ist. – Auch hätten A. Levinsons Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I., I. Teil: Febr. 1657 – Dez. 1669, in: Archiv f. österr. Geschichte 103 (Wien 1913) herangezogen werden müssen. Schließlich ist hinzuweisen auf F. Jürgensmeier, Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 28) (Mainz 1977).

Weiter ist es der Hrsg. entgangen, daß in der Paralleledition, dem 1941 von R. R. Post herausgegebenen zweiten Band der „Romeinsche Bronnen voor den kerkelijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen, 1592–1727" bereits zwei bei ihr wiedergegebene Schreiben ediert worden sind (Nr. 444, 445. – Vgl. S. 28, Anm. 82).

Die Darstellung mit einem bedeutenden Aktenanhang von R. Bragard über die Bettelorden im Bistum Lüttich wird zwar einmal (Nr. 30, Anm. 5) zitiert, hätte jedoch bei sorgfältigerer Lektüre vor manchem Irrtum in den Annotationen bewahren können. Nur zweimal (Nr. 242, 262) wird die einschlägige Bibliographie liégeoise von X. de Theux herangezogen, aber nirgendwo findet man genaue Angaben zur benutzten Auflage. Bei der von Sanfelice oft erwähnten Visitation seines Vorgängers Albergati sucht man umsonst einen Hinweis auf die wichtige Quellenveröffentlichung von H. Dessart: La visite du Diocèse de Liège par le nonce Antoine Albergati

(1613–1614), in: Bulletin de la Commission royale d'Histoire 114 (1949) 1–135.

6. *Zur Annotation.* – Der Kommentar ist sehr spärlich und willkürlich, dazu oft einfach falsch, wie aus den unten angeführten Beispielen klar hervorgehen dürfte. Sekundärliteratur wird selten zitiert. Von den großen enzyklopädischen und biographischen Nachschlagewerken wird nur der Dictionnaire de Théologie Catholique herangezogen. Andererseits werden jedoch aus einer unveröffentlichten Lütticher Examensarbeit biographische Einzelheiten zu zwei Äbten in einer seltsam anmutenden Breite geboten (siehe Nr. 734, 745).

Die Titelaufnahmen sind dürftig und uneinheitlich: Zu J. de Theux de Montjardin vgl. Nr. 22, 32, 181, 216, 397, 482, 490, 515, 693, S. 375, 378, zu L. Ceyssens vgl. Nr. 174, 181, 196, 209, 341, 349, zur Bibliotheca Carmelitana vgl. Nr. 32 und 717. – Der Ausdruck „op. cit." (S. 378 u.ö.) ist sinnlos, wenn man nicht weiß, wo der Titel zitiert wird. Das Problem wäre leicht mit einem Verzeichnis der zitierten Literatur, das man peinlich vermißt, behoben gewesen.

7. *Das Register.* – Zu einem analytischen Inventar würde man ein möglichst ausführliches Register erwarten, aber hier wird man erneut enttäuscht: Ohne nähere Begründung wird auf Vollständigkeit verzichtet (siehe S. 413). Die Schlagwörter sind willkürlich gewählt und eine Systematik im Register ist nicht zu erkennen.

Bemerkungen zur Einleitung:

S. 10, Anm. 8. – Die Legatio Apostolica stammt aus der Hand des Jesuiten Pietrasanta (vgl. auch Nr. 755). Das Werk wurde zwar im Jahre 1634 zu Lüttich erstmalig publiziert, wird jedoch meistens nach der Neuausgabe durch J. A. Ginzel (Würzburg 1840) zitiert.

S. 11. – Astalli-Pamphili ist nicht Staatssekretär, sondern Nepote Innozenz' X. Er wird auch sonst zu Unrecht als secrétaire (d'État) bezeichnet (z.B. Nr. 46).

S. 12, Anm. 6. – Das Schreiben ist nicht an den Staatssekretär, sondern an den Nepoten (oder das Staatssekretariat) adressiert.

S. 13, u.ö. – Maximilien de Bavière ist der Kölner Kurfürst Max Heinrich, der im Register auch als solcher verzeichnet ist; „les États de Hollande" sind in Wahrheit die Provinces-Unies, wie es auch einmal in Nr. 133 erläutert wird. Die gleiche Begriffsverwirrung trifft man im Register an.

S. 20, Anm. 37. – Actes du Congrès de Nivelles: Erscheinungsort fehlt.

S. 25. – „(Congrégation) de la Propagande de la Foi". Gemeint ist aber die Regularenkongregation.

S. 28, Anm. 82 und Nr. 662: „mairie", gemeint ist die Meijerij van 's-Hertogenbosch.

S. 29–32. – Das Archivalienverzeichnis ist fehlerhaft: Statt Archivio Segreto Vaticano findet man „Archivio Segreto del Vaticano" (so auch Nr. 163, Anm. 2). – Statt Archivio di Stato, Colonia, usw. findet man „Segreteria Stato Colonia" usw. Grammatikalisch falsch ist: „lettere originale", „avvisi diverse". – Die Angaben sind vermutlich den alten Bandaufschriften oder einem alten Inventar entnommen und daher sehr ungenau. Bei den Handschriften der Biblioteca Vaticana begnügt die Hrsg. sich einfach mit den Signaturen.

S. 35. – Die Hrsg. dankt „Monseigneur Samora, préfet des Archives du Vatican", meint jedoch Kardinal Samorè, Bibliothecarius und Archivarius S. Romanae Ecclesiae (Kardinalprotektor).

Zu den einzelnen Aktenstücken:
Die folgenden Bemerkungen sind lediglich als Beispiele zu verstehen, zumal der Rezensent keine Möglichkeit hatte, die Vorlagen in Rom zu kontrollieren, was für eine Gesamtbewertung nötig gewesen wäre. Auch hatte er nur in beschränktem Umfang bibliographische Hilfsmittel und Literatur zur Verfügung. Auf eine Auflistung der Druckfehler hat er von vornherein verzichtet.

Nr. 1, Anm. 1. – Gleich in der ersten Anmerkung wird der Kardinalnepot Camillo Astalli-Pamphili (vgl. oben Anm. 6 zu S. 12) mit dem früheren (1644 Nov.–1647 Jan.) Kardinalnepoten Camillo Pamphili verwechselt.

Nr. 6, Anm. 2. – Hier unterlaufen gleich zwei Versehen: Der Prinz von Pfalz-Neuburg ist Philipp Wilhelm, Nachfolger seines Vaters im Jahre 1653 (nicht 1685).

Nr. 21. – Kurfürst von Bayern ist Ferdinand Maria.

Nr. 24, Anm. 1. – Lütticher Domdekan ist nicht Sclessin, sondern Bocholtz (wie Nr. 297).

Nr. 25, Anm. 1, 2, 3. – Zum Kapuziner Valerianus Magni (nicht ein Franziskaner „Magnus Valerianus") und zu seinem Verhältnis zu den lutherischen Theologen Georg Calixt und Peter Haberkorn siehe die Ausführungen beim nichtzitierten G. Denzler: Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden. Mit Edition der Kongregationsprotokollen zu deutschen Angelegenheiten 1649–1657 (Paderborn 1969) 185–212. Noch wichtiger zur Person des Kapuziners, zumal wegen der reichen bibliographischen Daten, ist J. Cygan: Valerianus Magni (1586–1661). „Vita prima", operum recensio et bibliographia (= Subsidia scientifica franciscalia, 7) (Rom 1989).

Nr. 29, Anm. 1. – Die bibliographische Lage ist wesentlich komplexer als hier angegeben, vgl. vor allem Cygan 326, Nr. 50, 327, Nr. 54, 401, Nr. 286.

Nr. 30, Anm. 3. – Der unbekannte Karmeliter ist der u. a. in Nr. 695 erwähnte Albert de Saint-Germain (vgl. Biblioteca Carmelitana [Nachdruck 1927, wie Nr. 717] Suppl. XXII). – Wichtig auch, aber mir nicht greifbar, ist E. Tellier: Inventaire des archives du couvent des Dames Blanches Carmélites chaussées de Huy. Vol. I (Brüssel 1986).

Nr. 32. – „Père Blavier, général de l'ordre de Sainte-Croix" ist natürlich nicht der spätere (s. Nr. 217 usw.) Lütticher Weihbischof Jean-Antoine Blavier (Anm. 1), sondern der Kreuzherrengeneral (mit Sitz in Huy) Pierre Blavier; der „père général" ist nicht der Generalkommissar der Karmeliter Gabriel de l'Annonciation (Anm. 3), sondern eben der gleiche Kreuzherrengeneral (ähnlich Nr. 33, 114). – Dagegen ist der nicht identifizierte „père commissaire" identisch mit der fälschlichen Zuschreibung in Anm. 3. – „Le père Albert" ist Albert de Saint-Germain, siehe oben Nr. 30.

Nr. 34, Anm. 1, Nr. 325, Anm. 1, Nr. 593, Anm. 1, Nr. 720, Anm. 1: Kardinal Ginetti war nicht Sekretär, sondern Präfekt der Regularenkongregation.

Nr. 46. – Es handelt sich wohl nicht um einen Missionsauftrag nur „pour ce diocèse" [d. h. Mainz], sondern für das ganze Reich (vgl. Cygan [s. o. zu Nr. 25] 271. – „Ernest, landgrave" ist der bekannte Konvertit Ernst von Hessen-Rheinfels. – Anm. 1: „Schönborn évêque d'Herbipoli": Herbipoli ist keine Bezeichnung für Würzburg im Französischen, was nur im Register beachtet wird. – Anm. 2: Die gemeinten Schriften gegen Haberkorn vom 21. Juni, 7. und 15. Juli lassen sich leicht mit Hilfe von Cygan (S. 327, Nr. 54–56) identifizieren. Der Querverweis an dieser Stelle dagegen ist unsinnig.

Nr. 52. – Der neue Abt von Saint-Hubert ist Benoît de Lessive (vgl. Nr. 313).

Nr. 53. – „Serviento" ist Abel Servien, comte de la Roche; er war u. a. einer der Gesandten Frankreichs beim Friedenskongreß in Münster gewesen.

Nr. 55; 91. – „Duchesse de Chevreuse" oder „Madame de Chevreuse" ist Marie de Rohan (1600–1679).

Nr. 62. – Der Sekretär der Propaganda Fide ist Dionisio Massari. – Nihusio ist nicht (wie S. 421 angegeben) „un hérétique résidant à Amsterdam", sondern der Konvertit Barthold

Nihusius, damals u.a. Korrektor bei Blaeu, später Mainzer Weihbischof. – „Abraham Eschellen" ist der Maronit Abraham Ecchellensis.
Nr. 65. – Die „constitution" ist die bekannte Bulle zur Aufhebung der kleinen Klöster in Italien vom 15. Oktober 1652.
Nr. 72, Anm. 1. – „Maretius" ist Maresius oder Desmarets. Seine Synopsis ist laut Titelblatt im Jahre 1651 erschienen. Vgl. zu Werk und Person des Groninger Theologieprofessors die einschlägige Monographie von D. Nauta: Samuel Maresius (Amsterdam 1935).
Nr. 73. – Der „religieux" ist der Kapuziner Benignus (Stubenberg) de Elbinga.
Nr. 80, Anm. 1. – Der Nuntius am Kaiserhof „Scipio Pannochieschi" heißt im allgemeinen Scipione (Pannocchieschi) d'Elci. – Der „prédicant d'Utrecht" ist der Utrechter Theologieprofessor Johannes Hoornbeeck (1617–1666).
Nr. 82. – „Sainte Congrégation". Um welche handelt es sich? Im übrigen heißt die Kongregation im Register immer richtig: „Sacrée".
Nr. 85, Anm. 1. – Zacharias de Metz wurde erst 1656 Koadjutor, nicht Apostolischer Vikar der Holländischen Mission.
Nr. 89, Anm. 1. – Der Kapuziner Antonius Maria Reutte (Reith) kam nicht aus der „diocèse de Trèves et de Spire", sondern aus der österreichisch-böhmischen Provinz der Kapuziner (Jadin [wie Nr. 94, Anm. 2] 30–31, Nr. 31).
Nr. 92. – „Belgique confédérée" als Übersetzung des lateinischen „Belgium confoederatum" meint selbstverständlich die Vereinigten Niederlande. Vgl. Nr. 86.
Nr. 99. – Die „lettre" von Valerianus Magni liegt nur lateinisch vor (Cygan [s.o. zu Nr. 25] 328, Nr. 60). – Ruteno ist der Kapuziner Bonaventura Ruthenus (von Rüthen), der mit Benignus von Elbinga die erwähnte Apologie veröffentlichte: Cygan 427–428, Nr. 397. – „Le père Guandiano" (so auch im Register ausgewiesen) ist der Guardian des Kölner Kapuzinerklosters. – Die Darstellung der Vorgänge bei Denzler (s.o. zu Nr. 25, S. 207) weicht von der hier gebotenen Zusammenfassung ab.
Nr. 106, 111. – Provinzial der Kölner Karmeliterprovinz ist in den Jahren 1650–1657 der Franzose Antonin de la Charité.
Nr. 107. – Titel des hier gemeinten Werkes von Valeriano Magni (nicht Magno) dürfte lauten (vgl. Denzler [s.o. zu Nr. 25] 207): Methodus revocandi acatholicos ad Ecclesiam Catholicam ... (Cygan [s.o. zu Nr. 25] 329, Nr. 62), aber das Resümee bietet zu wenig Anhaltspunkte für die Identifikation.
Nr. 113. – „couvent carmélite" für convent carmélitain. – „l'élection d'un prieur": richtig wäre „d'une prieure".
Nr. 115. – Abt von Saint-Jacques in Lüttich ist Gilles de Geer.
Nr. 118. – „Congrégation du Rite" statt Congrégation des Rites.
Nr. 134. – „Antonio Castinni" statt Antonio Barberini. – Anm. 1: Das Schreiben ist bei R. R. Post (s.o. Abschnitt 5), 27–28, Nr. 34 veröffentlicht.
Nr. 140. – Der Originaltext bei L. Ceyssens: La première bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire (1644–1653). Tome II (1650–1653), = Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, fasc. X (Brüssel–Rom 1962) 705–706, Nr. 1620 ist nicht angemessen wiedergegeben.
Nr. 147, Anm. 4. – Verwechslung von „Électeur" und „élu": Der Große Kurfürst soll im Jahre 1640 gewählt worden sein.
Nr. 150, Anm. 2. – Die synonyme Verwendung von „hérétique" und „protestant" (so bereits in Nr. 2) ist seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Nuntiaturberichten geläufig und keine Eigenart dieses Nuntius.
Nr. 168, Anm. 1, Nr. 178, Anm. 1, Nr. 185, Anm. 1, Nr. 219, Anm. 1. – Hier werden die vom Nuntius eingesetzten flämischen Ortsnamen Borgloon und Tienen „berichtigt"; dazu wäre keine Anmerkung nötig gewesen.
Nr. 196. – Sana doctrina wird als „sainte doctrine" wiedergegeben (so auch Nr. 174). – Integrità de' suoi costumi wird als „son habit est strict" übersetzt.

Nr. 236, Anm. 1, Nr. 241, 242. – Gemeint ist weder „Louis, Jean-Ferdinand ou Claude" sondern Denis de Pottiers, Baron de Fenffe, 1649–1659 Scholaster des Lütticher Domkapitels (wie auf S. 375 erwähnt); im Register wird diese Stelle unterschlagen.
Nr. 242, Anm. 2 und 4. – Das Impressum ist unvollständig: In der zweiten, verbesserten Auflage der Bibliographie liégeoise (Brügge 1885, Nachdruck Nieuwkoop 1984) findet man die genannten Flugschriften auf Sp. 202.
Nr. 252, Anm. 1. – Zu Unrecht wird hier und im Register Carlo Barberini genannt: Es handelt sich aber um dessen Onkel Francesco.
Nr. 262 ist als im Druck vorliegendes Plakat (ebd., Sp. 203) ein Fremdkörper in der Edition.
Nr. 275, 278. – „Ridberg" ist der Graf von Emden oder Ostfriesland-Rietberg.
Nr. 285 u.ö. – „La princesse d'Oranges" ist Marie Henriette Stuart (1631–1661), Witwe des Statthalters Willem II.
Nr. 286, Anm. 1. – Die Trierer Abtei hieß St. Maximin, nicht „Maxime".
Nr. 304. – Provinzial der Augustiner ist Ignatius Dijckere.
Nr. 324. – Der verstorbene Lütticher Offizial der Jahre 1636–1654 ist Arnold de la Haxhe (vgl. Nr. 216).
Nr. 332 u.ö. – Governatore di Roma ist der ab Nr. 344 namentlich genannte Giulio Rospigliosi.
Nr. 342. – Santa Sede wird mit „Sainte Foi" übersetzt.
Nr. 344, Anm. 1. – Rospigliosi war nicht Sekretär Barberinis, sondern 1635–1643 Sekretär der Fürstenbreven.
Nr. 347. – „Monseigneur Emerix" (nicht im Register ausgewiesen) ist Joannes Emerix (1596–1669) aus Bilsen (damals Hochstift Lüttich), langjähriger Mitarbeiter der Datarie und des Brevensekretariats, zuletzt Brevensekretär. – Sein Neffe ist der bekanntere Kanonist und Rotadekan Jacobus Emerix de Mathijs (1628–1698).
Nr. 354 u.ö. – Der „duc de Clocester" ist der spätere König Jakob II. (1685–1688). – Anm. 1: Alexander VII. hieß Fabio, nicht Flavio Chigi.
Nr. 356, Anm. 1. – Die nicht gefundene Beilage „Distributio integrae pecuniae solutae in nunciatura apostolica Rhenana. ..." wurde bei Mergentheim (s.o. Abschnitt 5) II 272–273 veröffentlicht. Vgl. ebd. II 155, 160.
Nr. 376. – Der Süden der Vereinigten Niederlande wird mit „Hollande du Sud" übersetzt und im Register unter dem Namen der späteren Provinz „Zuid-Holland" ausgewiesen.
Nr. 391, 676. – Giacomo Corradi war zwar Kardinal und auch Datar (mit dem Titel: prodatario), aber nicht „cardinal de la daterie".
Nr. 398. – „Le roi der Romains" ist wohl der auf dem Regensburger Reichstag 1653 gewählte, aber bereits im Juli 1654 gestorbene Ferdinand IV. Soll sich auf ihn die „capitulation d'Augsburg" beziehen? Vgl. Nr. 755.
Nr. 399. – Der Adressat ist nicht die Glaubenskongregation, sondern die Propagandakongregation; das Schreiben bezieht sich auf die Kollegien der irischen Franziskaner in Rom, Löwen und Prag (vgl. Denzler [s.o. zu Nr. 25] 360–361).
Nr. 401. – Francesco Maria Febei (Phoebeus) war als Sekretär der Ritenkongregation (noch) nicht Kardinal.
Nr. 427, 431, 439, 442, 449, 471. – Behandlung der Frage und Teiledition der Gebührenordnung bei Mergentheim (s.o. Abschnitt 5) II 153–156, 274–276.
Nr. 434. – Luigi Capponi ist proprefetto der Propaganda Fide. – Das Imprimatur-Dekret vom 8. Dez. 1655 bei Denzler (s.o. zu Nr. 25) 353–354.
Nr. 441. – Zu Peter van Walenburch (1610–1675), dem zeitweiligen Auditor des Nuntius, siehe H. Wamper: Das Leben der Brüder Adrian und Peter von Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649 (Köln 1968).
Nr. 444. – Edition bei R. R. Post (s.o. Abschnitt 5) Nr. 81. – „Résa" ist Rees. – Cornelius Adami soll nicht „quitter sa résidence", sondern im Gegenteil seiner Residenzpflicht im Reeser Stiftskapitel genügen.
Nr. 445. – Edition: ebd., Nr. 79.

Nr. 447. – Zum Dekret vgl. oben zu Nr. 434.
Nr. 448, Anm. 1. – „Jacobus de Turre" ist Jacobus de la Torre.
Nr. 460. – „communauté teutonique", im Register als „Teutons" ausgewiesen, ist der Deutschritterorden.
Nr. 464. – „Dom Jean Cumen" in Rotterdam ist der Weltgeistliche Joannes van Heumen (vgl. R. R. Post [s. o. Abschnitt 5] Nr. 108).
Nr. 467. – „Nuis" ist Neuß und „Dusseldörf" ist „Düsseldorf."
Nr. 470. – Das hier angegebene Breve hätte mühelos, wie üblich, im Brevenregister nachgewiesen werden können.
Nr. 476. – „S. Charles" ist der wegen seiner Visitationen vorbildliche hl. Borromäus.
Nr. 484. – Der Adressat fehlt.
Nr. 498 ist vollkommen überflüssig und trägt eine sonderbare Überschrift.
Nr. 500. – Ein Kardinal „Begniono" existiert nicht.
Nr. 501. – Abt von Lobbes ist Lambert Veris.
Nr. 528, 542. – Dekan von Saint-Pierre ist Léonard Stockis (vgl. Nr. 572).
Nr. 531, Anm. 1. – Zur Druckgeschichte der Statuta vgl. H. Dessart: La visite (s. o. Abschnitt 5) 22, Anm. 2.
Nr. 565. – „Alapide" ist A Lapide (Van den Steen). – Vgl. die Namensliste auf S. 374.
Nr. 566. – Das hier abgedruckte Verzeichnis der Werke Peter van Walenburchs bezieht sich auch auf seinen Bruder Adrian, ist darüber hinaus unpräzise, fehlerhaft transkribiert und zumindest bereits bei Wamper (s. o. zu Nr. 441) 243 publiziert.
Nr. 570. – Stiftsherren oder Kanoniker sind keine „religieux".
Nr. 589, 601. – Die einschlägigen Schreiben zu den Nuntiaturfakultäten hat bereits Mergentheim (s. o. Abschnitt 5) I 287 verwertet.
Nr. 616, Anm. 2. – Flavio Chigi war niemals Staatssekretär.
Nr. 628. – Siehe das Schreiben Gabriels an Alexander VII., Brüssel 1657 März 3, bei Jadin (wie Nr. 94, Anm. 2) 82–83, Nr. 119.
Nr. 649. – Bei „Malandry" handelt es sich um Jean d'Allamont et de Malendry, gouverneur, capitaine et prévot de Montmédy (X. de Theux [s. o. zu Nr. 242] Sp. 218–219).
Nr. 660. – „Le card. Barberini, vice-chancelier de la Congrégation du Saint-Office" ist Francesco Barberini, Vizekanzler, Präfekt des Hl. Offiziums (vgl. Nr. 742).
Nr. 662. – Mairie de Bois-le-Duc ist die Meyerij van 's-Hertogenbosch. Vgl. R. R. Post (s. o. Abschnitt 5) Nr. 107.
Nr. 664, Anm. 1. – Das hier nicht nachgewiesene Dekret der Inquisition vom 6. September 1657 liegt nach einem zeitgenössischen Druck bei Ceyssens (wie Nr. 174, Anm. 1) II, Nr. 773 vor.
Nr. 695. – Zum Romaufenthalt der beiden Lütticher Karmeliter vgl. Nr. 710, 712. – Zur Person des Matthias a Corona oder de la Couronne siehe die Nr. 32 zitierte Bibliotheca Carmelitana, II 407–409.
Nr. 697, 702, 705. – „(Theodore) Severe" ist Severus oder Streng, ehemals Mitarbeiter und Beichtvater Fabio Chigis und Präses des holländischen Kollegs in Köln (Jadin [wie Nr. 94, Anm. 2] 118, u. ö.).
Nr. 706, Anm. 1, Nr. 708. – „Impossible de déterminer de quel couvent il s'agit"; das Kloster Sainte-Agathe ist dasjenige der Zisterzienserinnen in Hocht.
Nr. 717, Anm. 1. – Für die Werke Michels du Saint-Esprit aus dem Jahre 1660, nicht 1659, wird die Bibliotheca Carmelitana falsch zitiert; der zweite Titel findet sich dort übrigens nicht. Wesentliche bessere Angaben bei X. de Theux (s. o. zu Nr. 242) Sp. 229–230, wo auch die genaue Amtsbezeichnung des Karmeliters: „commissaire et visiteur général et apostolique des Carmes et Carmélites du diocèse de Liège" genannt wird.
Nr. 727. – „Le card. Prodataire" ist Corradi (s. o. zu Nr. 391).
Nr. 726. – „S. Cornelio all'Imola" soll wohl lauten: ad Indam, d. h. Cornelimünster am Flüßchen Inde. – Abt von Sankt Pantaleon (nicht „Pantalcone") in Köln ist Ägidius Romanus; im

Register wird „Pantalcone" gar zum Namen des Abtes selbst. – Bei der „cognata de l'abbaye" handelt es sich wohl um die Schwägerin des Abtes.
Nr. 735, Anm. 1. – Kardinal Girolamo Colonna, „consacré seulement" soll heißen: seine Kardinalsernennung wurde erst 1628 publiziert. – „Tuscolo" ist Frascati.
Nr. 741. – „La reine de France" ist die 1642 in Köln gestorbene Maria von Medici, Witwe Heinrichs IV.
Nr. 743. – Der Sekretär der Konsistorialkongregation heißt nicht „Favorik", sondern ist der bekannte Agostino Favoriti.
Nr. 745. – Es fehlt hier ein Hinweis auf L. Jadin: Les Actes de la Congrégation Consistoriale concernant les Pays-Bas, la principauté de Liège et la Franche-Comté, 1593–1797, in: Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome 16 (1935) 5–611, 153–155, wo ein zweites Schreiben Sanfelices vom gleichen Datum vorliegt.
Nr. 746, Anm. 1. – Das nicht nachgewiesene Breve bei L. Jadin: Relations des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté avec le Saint-Siège d'aprés les „lettere di vescovi" (= Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, fasc. IV) (Brüssel–Rom 1952) Nr. 132, S. 124. – Auszug in der Bibliotheca Carmelitana (wie Nr. 717) II 463.
Nr. 748. – Steinfeld ist bedeutend wegen des Prämonstratenserklosters.
Nr. 749. – General der Augustiner ist Paolo Lucchini.
Nr. 754, Anm. 1. – Der Kanoniker Walenburch ist nicht der Mainzer Weihbischof Peter, sondern dessen Bruder Adrian (1609–1669).
Nr. 755. – Der italienische Originaltext des hier resümierten Übergabeberichts Sanfelices bei Franzen (wie Anm. 1 dieser Nr.), der ihn irrtümlicherweise als Finalrelation bezeichnet. Die fehlerhafte Übersetzung der Hrsg. ist somit für jeden leicht nachprüfbar. – Anm. 3: Die Legatio Apostolica erschien 1634, nicht 1643 (s. o. zu S. 10).

Einige Bemerkungen zum Register.

S. 413. – „Barberini Carlo" ist immer Francesco Barberini. – Es fehlt Barberini, Antonio (vgl. Nr. 134).
S. 417. – Es fehlen Ferdinand IV. 399, 755, Frankfurt 663 ff. – „Frédéric, landgrave de Hesse-Darmstadt" ist der bekannte Konvertit und Kardinal. – „Fribourg" ist wohl Freiburg im Breisgau. – „Frise" ist wohl Ostfriesland. – „Fuensaldagna" ist Francisco Perez de Rivero, Graf von Fuensaldaña.
S. 418. – Es fehlen Imola 756, Innsbruck 755. – Léopold-Guillaume ist nicht als General-Gouverneur der spanischen Niederlande ausgewiesen.
S. 421. – „Metternich Lothaire" ist Lothar Friedrich von Metternich, Bischof von Speyer. – „Neuburg Wolfgang-Guillaume, duc de" ist Philipp-Wilhelm von Pfalz-Neuburg.
S. 423. – „Ridberg, comte de Frise" ist der Graf von Ostfriesland-Rietberg. – „Saint-Léonard" in Lüttich ist ein Kloster der Augustinerchorherren und nicht der Benediktiner.
S. 424. – „De Turre" (de la Torre) ist Apostolischer Vikar der Missio Hollandica und nicht „de Hollande et de Zélande". Er war Titular-Erzbischof von Ephesus, nicht „évêque d'Ephèse".

Selbst wenn die Bearbeiterin gründlicher vorgegangen wäre, stellt sich immer noch die Frage, wie sinnvoll ein solches Inventaire analytique für die Forschung ist. Kann man unterhalb der Ebene von kritischen Editionen der Forschung überhaupt nützliche Arbeitshilfen bieten? Dies ist eine Frage, die an die Reihe insgesamt zu stellen ist. Was den vorliegenden Band anbetrifft, so erübrigt sich wohl angesichts der Überfülle an Fehlern, Mißdeutungen und Mißverständnissen letztlich die Antwort.

Joseph Wijnhoven

Oskar Garstein, Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. The age of Gustavus Adolphus and Queen Christina of Sweden 1622–1656 (= Studies in the history of Christian thought. Vol. XLVII). – Leiden usw.: E. J. Brill 1992. – XVIII, 833 S.- ISBN 90 04 09395 8.

Der zu besprechende Band ist der letzte des vierbändigen Werkes, was jedoch weder der Titelseite noch dem unrichtigen CIP-Titel zu entnehmen ist. Laut Literaturverzeichnis ist Band I 1963 in Oslo erschienen; die nicht erwähnten Erscheinungsjahre der Bände II und III sind 1980 (Oslo) und 1992 (Leiden).

Bewunderung gebührt der Arbeitskraft des Verfassers, der sehr viel Material zur Geschichte der katholischen Kirche in Skandinavien zusammenträgt und in einem lesbaren, wenn auch oft nicht korrekten Englisch ausführlichst darbietet.

Problematisch erscheint der im Titel verwendete Terminus „Gegenreformation in Skadinavien", der allenfalls als Epochenbegriff zu verantworten wäre. Im Grunde ist das Werk eine Darstellung der immer gescheiterten Versuche oder Pläne katholischerseits, in den nordischen Ländern erneut Fuß zu fassen und Kontakt zu vereinzelten Altgläubigen zu gewinnen. Als die Möglichkeiten der Propaganda Fide um 1648 ausgeschöpft waren, blieben als Wirkungsstätten lediglich die Kapellen katholischer Gesandter in Kopenhagen und Stockholm übrig, deren Besuch aber Einheimischen strengstens untersagt war. Der Teil des Buches, der den Lebensweg der Königin Christina bis zu ihrer Übersiedlung nach Rom beschreibt, hätte kürzer gefaßt werden können. Ihre (einzige) Bedeutung für die „Gegenreformation" wäre, wie Vf. 250 Seiten Ausführungen zusammenfaßt (772), daß Ihre Konversion die „leaders and strategists" der Propaganda zu weiteren Anstrengungen ermuntert hätte. Dagegen vermißt man eine Erörterung der Gerüchte von der vermeintlichen Trauer Urbans VIII. über den Tod Gustav Adolfs (vgl. Papst XIII 459–461).

Man findet hier den Ertrag eines überaus fleißigen Materialsammelns, das teilweise nicht durch den Vf., sondern durch den norwegischen Historiker Kolsrud und den niederländischen Theologen Duin vorgenommen worden ist. Daraus dürfte sich erklären, daß die Quellenangaben oft sehr ungenau, inkonsequent und veraltet sind. Das trifft insbesondere auf das Archivalienverzeichnis zu. Einige Beispiele: Die Königliche Bibliothek und das Allgemeine Reichsarchiv in Brüssel werden ein Mal (780) unter der niederländischen, ein zweites Mal (781) unter der französischen Bezeichnung aufgeführt. Die Archive der Altkatholiken (780) befinden sich seit über 25 Jahren nicht mehr in Den Haag, sondern in Utrecht. Die einzelnen Bestände des Propaganda Fide-Archivs werden nicht richtig erfaßt; zudem sollten sie nach dem bereits 1961 erschienenen, seither in zwei Neubearbeitungen aufgelegten, aber dem Vf. unbekannten Inventar Kowalskys zitiert werden. – Die Art der Verzeichnung der gedruckten Literatur ist inkonse-

quent; darüber hinaus finden sich in den summarisch wiedergegebenen Titeln sehr viele, nicht nur sprachliche Ungenauigkeiten. Eine Auswahl: Dict. Biographique (790); zu Acta SC (789) vgl. Tüchle (809); Frankenstein (796); ist der (deutsche) Übersetzer der anonymen Istoria degli Intrighi galanti della regina Cristina di Svezia a della sua corte durante il soggiorno di lei a Roma (zum ersten Mal von J. Bignani Odier und G. Morelli 1979 in Rom publiziert); „Archief", „Bijdragen", „Katholiek" werden als Zeitschrift, sonstige Zeitschriftenartikel jedoch unter Verfassernamen und sogar ohne Nennung des entsprechenden Jahrganges aufgeführt (z. B. Arce 790). – Ortsname „Brandt" statt Mannheim (Adolf 789); „Coloniae Aggripinae" anstelle von Colonia Agrippina (Rebolledo 806). Willkürlich werden die Ortsnamen nach dem heutigen Brauch oder nach der auf der Titelseite vorgefundenen Form angegeben.

Verdienstvoll ist die Erschließung einschlägiger skandinavischer Quellen und Literatur; es fehlen jedoch wichtige Publikationen aus Mittel- und Westeuropa, wie G. Denzler: Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland ... (Paderborn 1969) und K. Jockenhövel: Rom–Brüssel–Gottorf. Ein Beitrag zur Geschichte der gegenreformatorischen Versuche in Nordeuropa 1622–1637 (Neumünster 1989) sowie die einschlägigen Bände der Kölner Nuntiaturberichte und das bedeutende Sammelwerk Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum (Freiburg 1972 ff.), um nur das wichtigste zu nennen. Von K. Repgen wird zwar (nur) dessen Edition des Diariums Chigi im Literaturverzeichnis (789) aufgeführt, aber nicht an entsprechender Stelle (z. B. 417) zitiert. – Ältere Werke, wie Duhr und De Meester, werden ungenügend verwertet.

Das bei der Materialfülle unentbehrliche Register enthält nur Personennamen. Außerdem herrscht ein völliges Durcheinander von Qualifikationen wie author, writer, playwright, poet, (political) scientist, professor, humanist, scholar (auch für Student!), latinist, priest, cleric, Dominican Friar, Dominican monk, Dominican missionary priest usw. Einige Beispiele weiterer Irrtümer sind: „Alberizzi, Mario" für Francesco Albizzi; „Christian, Duke of Braunschweig" ist identisch mit „Christian of Halberstadt"; Ferdinand III. und IV. werden als solche nicht richtig erfaßt; „Holsteinius" war nie „internuncio"; Flacchio nie „interim secretary"; „Holstein, Duke of" findet sich auch „Frederick", „Frederick, Prince Elector" auch als „Frederick, King of Bohemia"; Stapleton soll „Jesuit" sein; Steno ist kein „Danish Saint", „Vives, Luis" ist „Vives y Tuto, Juan Battista".

Die auch im Text feststellbare verworrene Begrifflichkeit läßt auf mangelndes Verständnis der außerskandinavischen Vorgänge und sonstiger Gegebenheiten schließen: „Bolzen (now Bolzano)" (751); „ambassador to the Vatican" (ebd., u. ö.); „he has as Cardinal Fabio Chigi spent ... north of the Alps" (766, u. ö.); „habito" ist Skapulier (381–382); „neutral Hamburg ... protestant Holland" (103); „transcript" für Kopie (passim); „Cardinal Prefects of the Vatican Archives ..." (XV); Agucchi war Staatssekretär,

nicht „private secretary" (9); Kardinal Carafa wird völlig zu Unrecht „current secretary or daily manager of Propaganda" genannt (395); „similar foundation" für Universität Douai (80); „Juilly" statt Jülich, „Mont-Ventoux" statt Aire (189–190); Grevenchorius" statt Grevinchoven (85–86), „Aachen Cathedral" (117); „Altenhoven" statt Altona (24; richtig: 108, 134); die Generalstaaten werden als Estates General oder sogar Estate General (413) benannt. Störend sind saloppe Ausdrücke wie „Propaganda headquarters" und „Jesuit headquarters".

Vom gesamteuropäischen Kontext versteht Vf. recht wenig, wie mit zahllosen Beispielen zu belegen ist; Restitutionsedikt soll 150 holdings „of the Northern German Protestants" gegolten haben", „subdued princess" für Reichsfürsten (34); La Rochelle soll 1631 gefallen sein" (35); „Corpus Evangelicorum" soll gleich „Protestant Union" sein (38); „Prince Electors of Southern Germany" (44); Kaiser Maximilian I. soll um 1656 gelebt haben (528); Established Protestant Church of England" (383); der „Statholder" ist mit dem „Prince of Orange" (414) identisch. Schwer nachvollziehbar ist die Aussage, die holländische Aristokratie hätte 1650 mit der Ausrufung der Republik über König Willem II. gesiegt (558). – Außerdem werden die Religionsverhältnisse in den Niederlanden mit Klischees, wie „decidly Calvinist Holland" (377, 437 u. ö.) und „States General of the United Provinces of Calvinist persuasion" (380), falsch geschildert.

Auch im Königin Christina gewidmeten Teil ist die wenig genaue Erfassung der Fakten und die unpräzise Ausdrucksweise zu bemängeln, wie z. B. bei der unrichtigen Annahme einer Privatbibliothek Christinas im Gegensatz zu einer großen Bibliothek (578). – Bourdelot, Arzt des L. A. [richtig: François, Botschafter in Rom 1634–1638] de Noailles, soll in den genannten Jahren „Cardinal Carlo Maffeo Barberini, later Pope Urban VIII" kennengelernt haben (580)!

Die unzähligen Transkriptions- und Druckfehler dürften der vorzeitigen Drucklegung eines unfertigen Manuskriptes zuzuschreiben sein. – Auf S. 244–248 werden einige bereits 1866 von Dreves verstümmelt herausgegebene Briefe noch einmal abgedruckt. Wo keine intime Kenntnis des Italienischen festzustellen ist, erscheint es übrigens sinnlos, vier Seiten eines gedruckten Werkes Gualdo Prioratos zu zitieren (600–603). Der Rezensent kann mit dem Buch nicht zufrieden sein. Wer aber eine positivere Bewertung verlangt, wird auf Susan Rosa (in: The Catholic Historical Review [1993] 83–88) verwiesen.

Josef Wijnhoven

Volker Reinhardt, Leben und Überleben in der frühneuzeitlichen Stadt. Annona und Getreideversorgung in Rom 1563–1797 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 72). – Tübingen: Niemeyer 1991. xxii + 570 S. sowie zahlr. Tabellen, Graphiken und Karten.

Gewiß gibt es schon eine ganze Anzahl Studien, die sich mit der Politik der Getreideversorgung und Brotpreisgestaltung einzelner Städte oder Regionen eingehender befaßt haben und sogar bis ins Spätmittelalter zurückreichen. Aber der Fall Rom bleibt eine Besonderheit und die Ergebnisse fallen aus dem Rahmen. Das Bemerkenswerte ist, um es auf eine kurze Formel zu bringen, daß das System in Rom tatsächlich weitgehend funktioniert hat und über zweieinhalb Jahrhunderte hinweg so gut wie keine ernsthafte Versorgungskrise entstanden ist. – Wie gelangt R. zu diesen Ergebnissen und welche Gründe vermag er für dieses Phänomen zu benennen? Grundlage seiner umfangreichen Archivrecherchen sind die mit dem Erntejahr 1563 einsetzenden und dann ununterbrochen fortlaufenden Hauptbücher oder Generalbilanzen der eigenständigen päpstlichen Getreideverwaltung Annona. Daraus lassen sich sowohl der Umfang der Getreidezufuhr und Vorratshaltung und die freie oder regulierte Preisgestaltung als auch Angaben über die Versorgung und den Verbrauch der städtischen Bevölkerung ermitteln. Eine wesentliche Ergänzung zu diesen Rechnungsbüchern stellen die Akten der Annona-Präfektur dar, die mit ihren Statistiken, Denkschriften, Eingaben und vor allem den *bandi* genannten öffentlich angeschlagenen Edikten zur Getreide- und Brotversorgung die vielfältigen Probleme dieses Komplexes lebendig zur Sprache bringen. Dazu muß man allerdings die archivalischen Quellen – einschließlich etwa des großen Bestandes des Borghese-Archivs mit den geschlossenen Datenreihen für Preise und Löhne des 17. und 18. Jahrhunderts – erst einmal so kompetent erschließen und auswerten können, wie R. es tut. Wenn die Analyse dieser Quellen das Bild eines effizienten und weitgehend krisenfreien Getreideversorgungssystems ergibt, dann lassen sich dafür zwei römische Besonderheiten aufführen, die wesentlich dazu beigetragen haben: Nämlich erstens die *plenitudo potestatis* dieser Behörde, vermittelt durch das Papsttum und sein starkes Interesse an einer pazifizierten stadtrömischen Bevölkerung; zweitens die auf die Einwohnerzahl bezogen vergleichsweise große Versorgungszone der Metropole. Dem letztgenannten Aspekt kommt m.E. eine noch höhere Bedeutung zu, als sie R. schon vermutet. Sie spiegelt sich auch in der Tatsache, daß nur insgesamt 6,3 % der zur Versorgung notwendigen Getreidemenge von außerhalb beschafft wurden. Die Versorgungszone umfaßte im engeren Sinne den alten Agro Romano mit einer Ausdehnung von rund 110 000 ha. und im weiteren die annonarischen Provinzen Lazio, Sabina, Patrimonio sowie Campagna und Marittima (Karten S. 23/24). Der wiederholt genannte Profitverzicht der Produzenten, also in erster Linie der stadtrömischen Adelsgeschlechter und der großen Kirchen Roms, dürfte wohl ebensowenig freiwillig wie hauptsächlich durch die Annona erzwungen worden, sondern eher Ausdruck eines normalerweise gut bis reichlich versorgten Getreidemarktes bzw. eines Mangels an „lukrativen Alternativen" (S. 31) gewesen sein, was auch manche Reaktionen wie etwa die Umwandlung von Acker- in Weideland besser erklären dürfte. Natür-

lich trugen die weitreichenden Kompetenzen des Annona-Präfekten (Ankaufmonopol, Requirierungsrechte, Ausfuhrverbot von Getreide) und die großen öffentlichen Getreidespeicher in den Diokletiansthermen das Ihre dazu bei, eine vergleichsweise ruhige Preisgestaltung auf niedrigem Niveau zu gewährleisten. Dies konnte durchaus zu Ungunsten der Konsumenten ausfallen, wenn trotz fallender Weizenpreise keine Vermehrung des Brotgewichts erfolgte. Das langfristige und im wesentlichen auch erreichte Ziel war es, das Brotgewicht von acht Unzen (à 28,256 gr.) für den *baiocco* dem Verbraucher als Standardwert zu vermitteln und auch bei niedrigen Preisen nur ein geringes Agio zuzulassen. Über die existentielle Versorgungsfrage hinaus gewann die Relation so etwas wie den Charakter eines Indikators für Preis-, Währungs- und Konjunkturstabilität, also eine Art von D-Mark-Funktion und -Symbolik, nach der nicht zuletzt der jeweilige Papst und seine Regierung bewertet wurden. In dieses System wurden in einem schmerzhaften Prozeß auch die römischen Bäcker integriert. Es erfolgte ein sukzessives „Bäckerlegen" von einer Ausgangszahl von 191 (1563/79) auf 80 bis 90 Bäckereien seit den 1640er Jahren, und zwar mit dem über die staatliche Getreideabgabe und Konzessionierung durch die Annona durchsetzbaren Ziel, nur kapitalkräftige, in großem Stil und daher billig produzierende Betriebe zuzulassen. – Bemerkenswerter als der – übrigens sehr aufschlußreiche – Zusammenbruch der römischen Getreideversorgungspolitik im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts (1763–1797), besonders wegen des nicht mehr überbrückbaren Konfliktes zwischen der Annona und den Getreideproduzenten, sind aber wohl die Stabilität und auch Effizienz dieses Systems, wie es durch das große Werk von R. erstmals vorgestellt wird. Es ist so gut wie vollständig aus den archivalischen Quellen erarbeitet worden und bietet mit den zahlreichen, tabellarisch erschlossenen und klar strukturierten Materialien sowohl eine breit angelegte Orientierung über zentrale ökonomische Zusammenhänge des frühneuzeitlichen Rom als auch eine Fundgrube an Einzelinformationen und Anstöße für weitere Studien.

Knut Schulz

Karl Müller, Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin 47). – Nettetal: Steyler Verlag Wort und Werk 1989. 441 S.

Entgegen der Reihenfolge, die der Untertitel dieses reichhaltigen Werkes suggeriert, war Josef Schmidlin zunächst und vor allem der Begründer der modernen Missionswissenschaft in Deutschland, und erst danach auch ein namhafter Papsthistoriker, der den Mut besaß, das monumentale Werk Ludwig von Pastors aufzugreifen und für die Pontifikate von Pius VII. bis Pius XI. in verhältnismäßig wenigen Jahren fortzusetzen. K. Müller hat

diesem vielseitigen und bewundernswerten, zugleich aber höchst schwierigen Gelehrten nunmehr die längst fällige Biographie gewidmet. Dabei konnte er sich an erster Stelle auf das ungewöhnlich reiche Schrifttum Schmidlins stützen (Schriftenverzeichnis S. 385–425), darüber hinaus aber auch ungedruckte Quellen heranziehen und schließlich noch eine Reihe von Zeitzeugen befragen. Auf dieser Quellenbasis hat er sein ganz von Sympathie zu Schmidlin erfülltes, aber keineswegs unkritisches Buch als einen wertvollen Beitrag zur Kirchen- und Wissenschaftsgeschichte geschrieben. Sein Schwerpunkt liegt eindeutig auf der Wirksamkeit Schmidlins als Missionswissenschaftler.

Nachdem Schmidlin sich in seinen frühen Jahren der ganzen Breite kirchengeschichtlicher Fragestellungen gewidmet hatte, konzentrierte er sich seit etwa 1910 auf die Missionswissenschaft, und zwar zunächst im Kontext der damals aktuellen „Kolonialmission". Zu seinem 25jährigen Priesterjubiläum im Jahre 1924 schrieb sein Schüler J. Thauren: „Durch seine Schriften und seine Vorlesungen an der Universität in Münster ist Professor Dr. Josef Schmidlin der Vater der katholischen Missionsbewegung geworden." Für Schmidlin gab es in der Tat keine vom kirchlichen Leben losgelöste Theologie. Daher betrieb er keine Wissenschaft im Elfenbeinturm, sondern er wurde zugleich zum Exponenten der Missionsbewegung, und dies führte den „ehrlichen", aber auch schroffen und ganz und gar unkonzilianten Mann in zahlreiche Konflikte mit anderen Missionsexponenten.

Schon vor der nationalsozialistischen Machtergreifung, die ihn sogleich in Konflikte mit den neuen Machthabern brachte und zur frühzeitigen Entlassung aus dem Hochschuldienst führte, hatte Schmidlin sich der Papstgeschichte zugewandt. Es gelang ihm in seiner unbändigen Schaffenskraft, von 1933 bis 1939 eine in vier Bänden gegliederte, die Pontifikate von Pius VI. bis Pius XI. umfassende Darstellung von 1900 Seiten vorzulegen. Im Detail wegen mancherlei Ungenauigkeiten kritisiert, bildet dieses Werk dennoch eine beeindruckende Leistung, die bis heute als Ganzes nicht ersetzt wurde, owohl die Erforschung der meisten Ponitfikate dieser Epoche in der Zwischenzeit bedeutende Fortschritte gemacht hat. Andererseits ist es jedoch auffällig, daß die Öffnung des Vatikanischen Archivs bis zum Pontifikat Benedikts XV., die der gegenwärtige Papst zügig vorgenommen hat, trotz vorheriger Klagen über die Unzugänglichkeit dieses Materials keineswegs zu einer namhaften Belebung der papstgeschichtlichen Forschung geführt hat. Somit bleibt die Papstgeschichte Schmidlins vorerst unentbehrlich.

Erwin Gatz

Barbara Nichtweiss, Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk. – Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag 1992. XVII, 966 Seiten. ISBN 3-451-22869-6. – Zugl. Freiburg (Breisgau) Univ. Diss. 1992.

Das Werk sei eine „in die Tiefe dringende Untersuchung", eine „von minutiöser Gelehrsamkeit strotzende" Arbeit, ein „durch die Fülle seiner Gelehrsamkeit geradezu erdrückende(s) Buch", es nehme aber auch „auf die Bequemlichkeit des Lesers (...) wenig Rücksicht", die „Komposition des gewaltigen Stoffes sei dem Verfasser nicht immer gelungen", die Beweisführung in den „oft recht ungefügen Hauptkapiteln ... bisweilen wenig straff". Mit solchen und ähnlichen Äußerungen zitiert Barbara Nichtweiss aus den Reaktionen der Fachwelt auf Erik Petersons 1926 veröffentlichte Dissertation „Heis Theos" (vgl. S. 284–286). Nach der Lektüre ihres fast 1000 Seiten umfassenden Peterson-Buches ist man geneigt, diese Urteile auf ihre eigene Dissertation zu übertragen, denn die Fülle des gebotenen Materials und die Komplexität der dadurch erschlossenen Theologie ist überwältigend und die beschwerliche Lektüre, nicht nur, aber vor allem durch einen wenig leserfreundlichen Schriftsatz (Exkurse, Anmerkungen) bedingt, einigermaßen ermüdend.

Die Verfasserin versteht ihre Darstellung als „umfassende Monographie über das ... Leben Petersons unter erstmaliger Einbeziehung der unveröffentlichten Manuskripte", mit der Intention, „Petersons Theologie, die von der reichen Welt urchristlichen Glaubens und urchristlicher Verkündigung inspiriert ist, möge auf diese Weise in einem ersten Schritt wieder neu dem theologischen Gespräch der Gegenwart erschlossen werden" (S. 3). Von daher erklärt sich auch der Untertitel „Neue Sicht auf Leben und Werk". Die Darstellung konzentriert sich zeitlich auf die Jahre zwischen 1910 und 1940, also die Lebensphase, in der sich Peterson aktiv an der theologischen Diskussion in Deutschland beteiligte (in diese Zeit fällt auch seine Konversion zur katholischen Kirche); inhaltlich konzentriert sie sich auf die Zusammenschau von Leben und Werk im Kontext der Theologiegeschichte und der konfessionellen Spannung zwischen Protestantismus und Katholizismus (vgl. S. 13–20). Was dann nach einem eher biographisch angelegten Kapitel über Petersons Kindheit, Jugend und Studium (II.) beginnt, ist eine höchst akribische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen und Denkrichtungen des Protestantismus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Immer auf der Grundlage von Äußerungen Petersons, die zum einen von vehementer Polemik gegen den liberalen Protestantismus geprägt sind, zum anderen aber auch als kritischer Dialog mit der jeweils rezipierten Theologie verstanden werden müssen, erhält man Einblicke in die pietistische Frömmigkeit und das Denken ihrer wichtigsten Repräsentanten (III.), die Theologie Kierkegaards (IV.), in die Entstehung und Entwicklung der Religionsgeschichtlichen Fragestellung (VI.), in die Phänomenologie Husserls (VII.) und in die Diskussion um die Dialektische Theologie, insbesondere wie sie bei Karl Barth vertreten und auch modifiziert ist. Dazwischen ist ein mehr biographisches Kapitel über Petersons Zeit und Lehrtätigkeit in Göttingen eingefügt (V.) und drei Kapitel, die sich vielleicht am ehesten unter der theologischen Kernidee Petersons zusammenbringen lassen, dem Äon-

Gedanken, der seine Grundlage im eschatologisch-apokalyptischen Charakter der Reich-Gottes-Predigt Jesu hat: „Die Christen sind die Generation, die in der Zeit da ist, wo die Äonen aufeinandertreffen, nämlich der aion houtos mit seinem Ende und der aion mellon mit seinem Anfang" (S. 487). Dieser Grtundgedanke zieht sich sowohl durch das schwer durchschaubare Kapitel ‚Mystik, Engel und Liturgie – das „Buch von den Engeln"' (VIII.), ist Hauptthema von IX: ‚Geschichte und Eschatologie' und bestimmt auch die in XI: ‚Zur Politischen Dimension der Theologie' dargestellte Auseinandersetzung mit dem Staatsrechtler Carl Schmitt. Damit ist nur ein Bruchteil dessen genannt, was dieses erstaunliche Buch an Details über Personen und Beziehungen innerhalb des theologischen Betriebs, und darüber hinaus, im damaligen Deutschland bietet. (Wäre jede, mit Peterson in Beziehung gebrachte Person anmerkungsweise mit einer Kurzbiographie bedacht worden, hätte sich das Buch nebenbei zu einem äußerst hilfreichen Kompendium deutscher Geistesgeschichte entwickelt.) Allerdings liegt in dieser Informationsfülle auch ein Problem: Man droht in all den Einzelheiten den Überblick zu verlieren; besonders im ersten Drittel der Arbeit (vgl. z. B. IV.) ist der Wechsel zwischen Darstellung, Diskussion innerhalb der Forschung und Exkursen zur Biographie einigermaßen verwirrend. Dagegen hebt sich Kapitel X ‚Was ist Theologie? – Begegnungen mit Karl Barth' durch seinen klaren Aufbau ab. Dieses über 200 Seiten umfassende Kapitel entspricht im eigentlichen Sinne dem Genus literarium einer Dissertation: eine präzise Fragestellung (S. 533) macht die Erörterung transparent, in der die Verfasserin nachweist, daß Barth in ganz erheblichem Maße von Peterson beeinflußt worden ist (Ergebnisse vgl. S. 715 ff.).

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt gewiß auf Petersons Werk und seinem darin sichtbar werdenden Denken. Das Hauptinteresse zielt auf den Nachweis, woher er beeinflußt ist, wie er zu selbständigen Positionen gelangt und wie und wohin er sie weitervermittelt. Demgegenüber bleibt die Sicht auf seine Person eingeschränkt und auch etwas abgehoben. Die Verfasserin erklärt zwar schon in ihrer Einleitung, daß die letzten 20 Lebensjahre Petersons in Rom „nur ansatzweise erforscht und dargestellt werden" können (S. 18) und daß, mit Hinweis auf Petersons eigene Vorbehalte, „den Verlockungen einer Psychologisierung von Biographie und Theologie nicht zu sehr nachgegeben" werden sollte (S. 20). Das sollte aber doch nicht hindern, über die zahlreichen in die Darstellung eingeflossenen biographischen Details hinaus, Zusammenhänge zwischen seiner Persönlichkeit, seinem Denken, der Zeitsituation und seinem Schicksal aufzuzeigen. So wäre z. B. zu fragen, was Peterson unter „katholisch" und „Katholizismus" verstand, und ob seine Isolation nach der Konversion nicht auch damit zusammenhing, daß ihm die Vermittlung zwischen der Idee und der erfahrenen Realität nicht gelingen konnte (vgl. dazu S. 224 f. S. 408 ff. S. 620 ff, S. 870 f.). – Es wäre auch zu klären, in welchem Verhältnis die

Konversion Petersons zur Konversionswelle im damaligen Protestantismus stand, und inwieweit seine „kirchliche Ortlosigkeit" (S. 840) durch seine persönliche Eigenart bedingt war (vgl. S. 193–199, S. 453 f. S. 840 ff.). – Auch die Wechselwirkung zwischen Petersons politisch-gesellschaftlichem Denken und seiner Theologie lohnte eine Erwägung. Seine antidemokratische Einstellung (vgl. S. 409; 621), seine Tendenz zum Antisemitismus (vgl. S. 547; 793), seine rückwärtsgewandte Haltung, die mit einer Verteufelung der Moderne einherging (vgl. S. 595–598), teilte er mit vielen seiner Kollegen, auch solchen, die Nationalsozialisten wurden. Die Resistenz gegen dieses System verdankte er gewiß seiner Skepsis einer Welt gegenüber, die er stets unter „eschatologischem Vorbehalt" (S. 480) wahrnahm. Vielleicht ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Wechselwirkung zwischen theologischem und politischem Denken nicht ganz erfaßt, wenn der Beitritt deutscher Gelehrter zum Nationalsozialismus als „Verführung" (S. 724) und „Verblendung" (S. 734) bezeichnet wird. Diese waren nicht nur Verführte, sie waren auch Verführer. – In dem sehr kurzen Abschnitt (S. 863–875) über Petersons Lebenssituation in Rom wäre es vielleicht am meisten angebracht gewesen, die Wechselwirkung zwischen Petersons kantigem Charakter und seiner bedrückenden finanziellen, aber auch beruflichen Not herauszustellen. Dann wäre deutlich geworden, daß dieser große Theologe und tiefreligiöse Mensch sich bei der Erfüllung seiner Hoffnungen und Wünsche oft selbst im Weg stand, sogar bis hin zu seinem Begräbnis auf dem Campo Santo Teutonico, das weder der damalige Vicario noch eine ausstehende letzte Ratenzahlung verhinderte, sondern letztlich er selbst (vgl. A. Weiland, Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler. [Rom, Freiburg, Wien 1988], S. 125: die zur Zeit Petersons gültige Friedhofsordnung; danach wird das Bestattungsrecht nicht erkauft, sondern durch Teilnahme am Gemeinschaftleben der Erzbruderschaft erworben).

Diese kritischen Anmerkungen sollen den Wert dieses Buches und die große wissenschaftliche Leistung der Verfasserin keineswegs mindern. Sie sind eher Hinweis darauf, daß die Lektüre zur weiteren Beschäftigung mit Erik Peterson anregt, auch wenn „letztlich ... nur der die Eigenart, Unverwechselbarkeit und Tiefe einer Person ergründen (kann), der sie geschaffen, auf ihrem Lebensweg begleitet hat und vor dessen Augen nichts verborgen ist" (S. 19).

Hildegard König

Eingegangene Bücher

Origeniana quinta: Historica. Text and method. Biblica. Philosophica. Theologica. Origenism and later developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989: Edited by Robert J. Daly. – Leuven: University Press: Uitgeverij Peeters 1992. xvii, 635 S. (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105). – ISBN 90-6186-511-5; ISBN 90-6831-423-8.

Delehaye, Hippolyte, L'ancienne hagiographie byzantine: les sources, les premiers modèles, la formation des genre. Conférences prononsées au Collège de France en 1935 par Hippolyte Delehaye, textes inédits publiés par B. Joassart et X. Lequeux, préface de G. Dagron. – Bruxelles: Société des Bollandistes, 1991. xxxvii, 75 S. (= Subsidia hagiographica, n. 73). – ISBN 2-87365-002-8.

Donnay, Frédérique, Inventaire analytique de documents relatifs à l'histoire du diocèse de Liège sous le régime des nonces de Cologne: Giuseppe-Maria Sanfelice (1652–1659). – Bruxelles, Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1992. 426 S. (= Analecta Vaticano-Belgica. 2. sér., Secion B, Nonciature de Cologne, 7).

Ecclesia Catholica. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Congregatio plenaria diebus 20–29 octobris 1981 habita acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici iuris Canonici recogniscendo. – Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1991. ix, 636 S.

Felber, Anneliese, Ecclesia ex gentibus congregata: die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik. – Graz: dbv-Verlag für die TU Graz, 1992. 10*, 197 S. (= Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, 85). – ISBN 3-7041-9045-4.

Fleckenstein, Gisela, Die Franziskaner im Rheinland: 1875–1918. – Werl/Westfalen: Dietrich-Coelde, 1992. 381S. (= Franziskanische Forschungen, 38. Heft). – ISBN 3-87163-187-6.

Die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im Kanton Luzern / bearb. u. hrsg. von ANTON GÖSSI und JOSEF BANNWART. – Luzern, Stuttgart: Rex-Verlag, 1992. 546 S. (= Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 27). – ISBN 3-7252-0555-8.

Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts: Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis / hrsg. von GÜNTHER GOTTLIEB und PEDRO BARCELÓ. – München: Vögel, 1992. 212 S. (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg, Nr. 44, Historisch-sozialwissenschaftliche Reihe). – ISBN 3-925355-44-8.

GUIDOBALDI, FEDERICO, San Clemente: gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali. – Romae: apud S. Clementem, 1992. 2 Bde. (= San Clemente miscellany, IV, 1).

HAGEMANN, LUDWIG, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran / LUDWIG HAGEMANN [und] ERNST PUSLFORT. – Würzburg: Echter Verlag, Altenberge: Oros Verlag, 1992. 138 S. (= Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. 2. Abt., Religionswissenschaftliche Studien, 19). – ISBN 3-429-01412-3 (Echter). – ISBN 3-89375-042-8 (Oros).

HEIDRICH, CHRISTIAN, Carlo Bayer: ein Römer aus Schlesien und Pionier der Caritas Internationalis. – Sigmaringen: Thorbecke, 1992. 380 S. (= Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, Bd. 6). – ISBN 3-7995-6456-X.

HEIM, MANFRED, Bischof und Archidiakon: Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817). – St. Ottilien: EOS Verlag, 1992. xxxvi, 268 S. (= Münchener theologische Studien. 1. Historische Abteilung, Bd. 32) (Münchener Universitätsschriften). – Zugl.: München, Univ., Diss., 1991. – ISBN 3-88096-132-8.

500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens: 1492–1992 / HANS HERMANN HENRIX (Hrsg.). – Aachen: Einhard, 1992. 132 S. (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, 16). – ISBN 3-920284-64-X.

HOFFMANN, HARTMUT, Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms: Textstufen – frühe Verbreitung – Vorlagen / von HARTMUT HOFFMANN und RUDOLF POKORNY. – München: Monumenta Germaniae Historica, 1991. 331 S. u. 32 S. von Taf. (= Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel, 12). – ISBN 3-88612-033-3.

JENSEN, ANNE, Gottes selbstbewußte Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum? – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992. 508 S. – ISBN 3-451-22597-2.

Mensch, was wollt ihr denen sagen?: Katholische Feldseelsorge im Zweiten Weltkrieg / hrsg. vom KATHOLISCHEN MILITÄRBISCHOFSAMT. – Aschaffenburg: Pattloch, 1991. 207 S. – ISBN 3-629-00660-4.

MÜLLER-GEIB, WERNER, Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. – Altenberge: Oros Verlag, 1992. 504 S. (= Münsteraner Theologische Abhandlungen (MthA), 14). – ISBN 3-89375-045-2.

Begegnung mit Jesus?: was die historisch-kritische Methode leistet / ALBERT RAFFELT (Hg.), mit Beiträgen von ERICH GRÄSSER, [u.A.]. – Düsseldorf: Patmos, 1991. 86 S. (= Freiburger Akademieschriften, Bd. 1). – ISBN 3-491-77370-9.

RODRIGUES, MANUEL AUGUSTO, A Universidade de Coimbra: marcos da sua história. – Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1991. xvi, 397 S. – ISBN 972-594-051-2.

RODRIGUES, MANUEL AUGUSTO, A Universidade de Coimbra e os seus reitores para uma história da instituição. – Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1990. xv, 607 S. – ISBN 972-594-046-6.

SCHATZ, KLAUS, Vaticanum I: 1869–1870. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, Bd. 1, Vor der Eröffnung (1992) (= Konziliengeschichte. Reihe A, Darstellungen). – ISBN 3-506-74693-6.

SCHILLEBEECKX, EDWARD, Jesus: die Geschichte von einem Lebenden aus dem Niederländischen von HUGO ZULAUF. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1992. 670 S. (= Herder – Spektrum, Bd. 4070). – ISBN 3-451-04070-0.

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Land und Konfession 1500–1650. – Münster: Aschendorff, Bd. 4, Mittleres Deutschland / mit Beiträgen von CHRISTOPH BAUER [u.a.]; hrsg. von ANTON SCHINDLING und WALTER ZIEGLER (1992) (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 52). – ISBN 3-402-02973-1.

Vita Walfredi und Kloster Monteverdi. Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft [Gabe des Freiburger Toskana-Seminars an Gerd Tellenbach zu seinem 85. Geburtstag am 17. September 1989] / hrsg. von KARL SCHMID. – Tübingen: Niemeyer, 1991. xvii, 239 S., 8 Taf. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 73). – ISBN 3-484-82073-X.

VAN DE PAVERD, FRANS, St. John Chrysostom, the homilies on the statues: an introduction. – Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1991. xxxi, 395 S. (= Orientalia christiana analecta, 239).

WEIDER, ANDREAS, Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung Hos 1–3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch; ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild. – Fulda: [s.n.], 1992. xxxiii, 212 S. Inaugural-Diss. – Theol. Fak. Fulda.

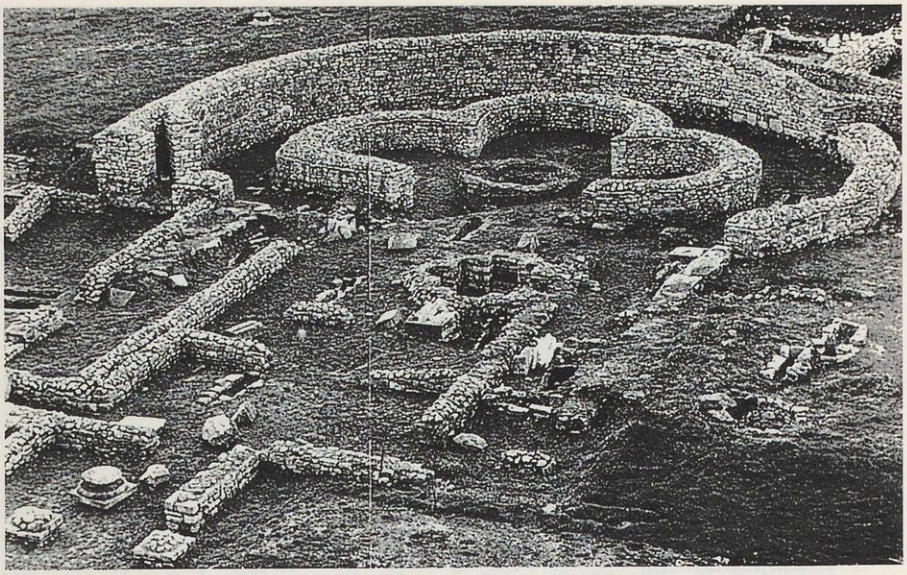


Abb. 1: Venosa, Areal der Trinità: Strukturen der ersten Kirche (nach Salvatore)

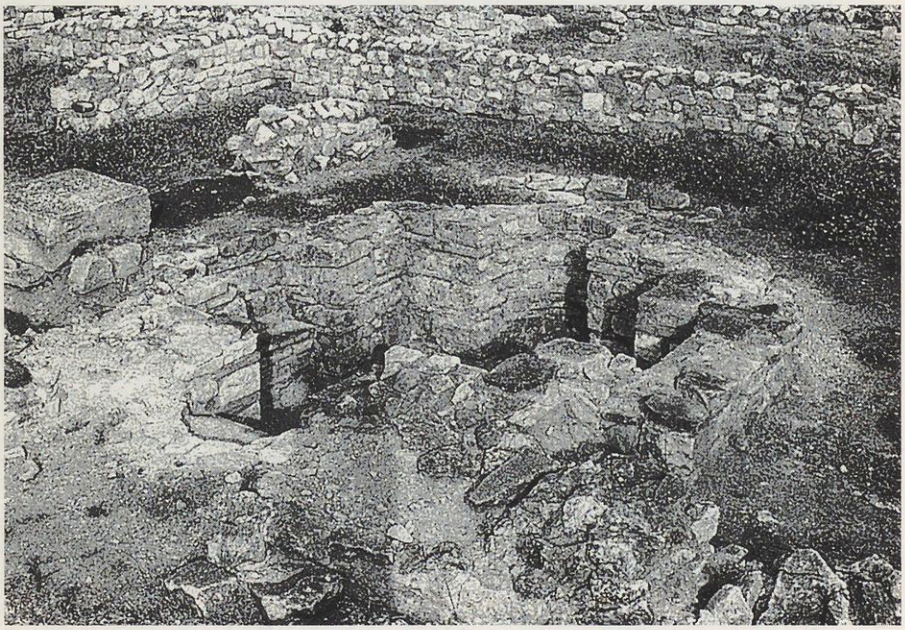


Abb. 2: Venosa, Areal der Trinità: Detail des kreuzförmigen Taufbeckens
(Photo: Castelfranchi)

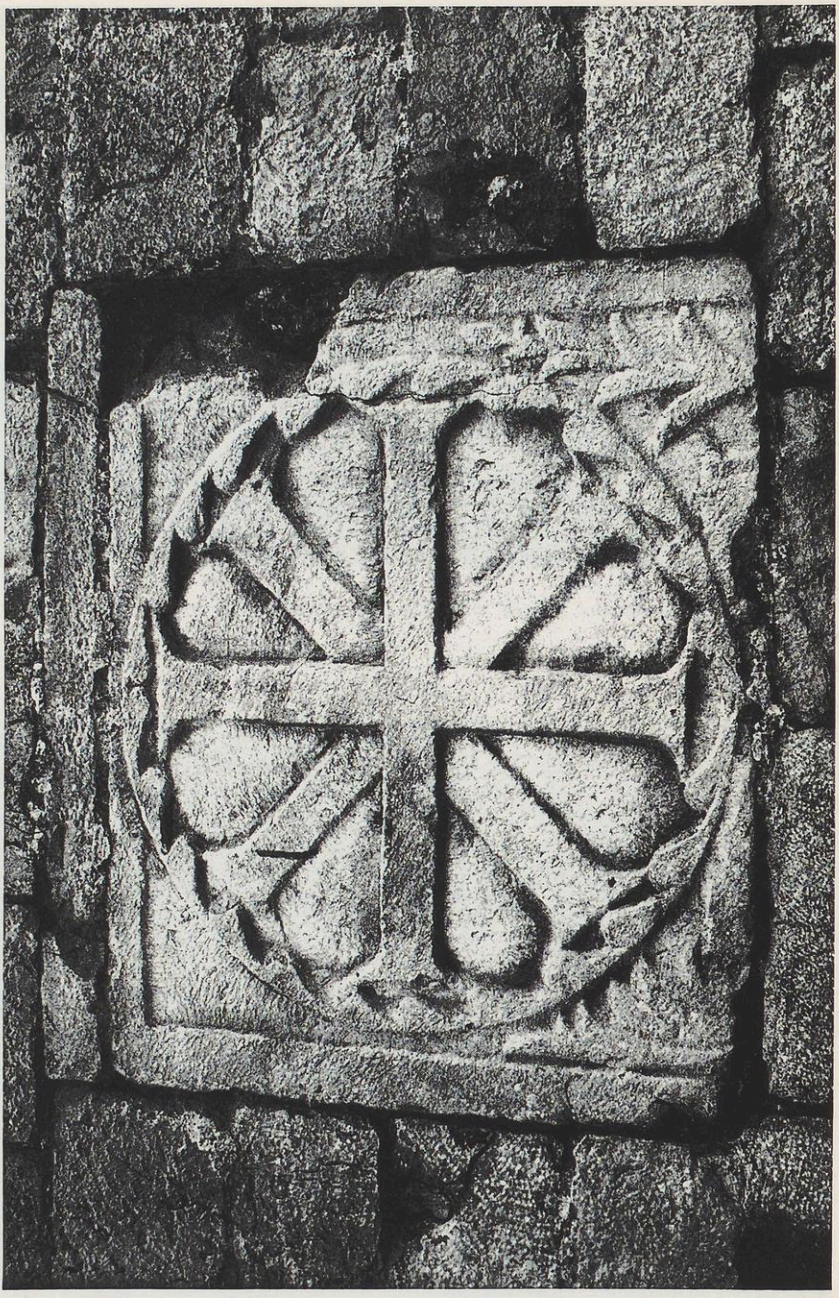


Abb. 3: Marsico Nuovo, Kathedrale: vermauerte Platte einer Chorschranke (Photo: Castelfranchi)

Zur Geschichte des Diözesanklerus in den deutschsprachigen Ländern

Im Rahmen der von mir inaugurierten „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“[1] soll 1994 ein Band über den Diözesanklerus erscheinen. Es wird dies der erste Versuch einer einigermaßen umfassenden Geschichte dieser Personengruppe sein, die trotz ihrer zentralen Bedeutung für das kirchliche Leben im Gegensatz zu Frankreich im deutschen Sprachraum bisher noch nicht Gegenstand einer Gesamtdarstellung gewesen ist[2]. Einzelne Aspekte sind freilich oft behandelt worden. Das gilt z. B. von den für die Ausbildung der Priester bestimmten Einrichtungen[3]. Sozialgeschichtliche Arbeiten sind dagegen selten, und noch seltener sind Studien über das Alltagsleben der Priester[4]. Vor allem mit diesem Aspekt haben sich 1992 und 1993 zwei Autorenkonferenzen befaßt. Dabei war den Beteiligten klar, daß eine Annäherung an das Thema nur auf regionaler Ebene möglich ist, denn der Klerus der einzelnen Landschaften und Diözesen weist aufgrund der jeweiligen Rahmenbedingungen und z. T. auch seines Bildungsganges sehr unterschiedene Profile auf. Die regionalen Studien werden in diesem Doppelheft veröffentlicht.

Erwin Gatz

---

[1] Bis 1993 erschienen folgende Bände: Bd. 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg 1991); Bd. 2: Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge – Nichtdeutschsprachige Volksgruppen (Freiburg 1992); Bd. 3: Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Mission (Freiburg 1993).

[2] Für Frankreich: B. PLONGERON, La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle (Paris 1974) und P. PIERRARD, La vie quotidienne du prêtre français au XIXe siècle 1801–1905 (Paris 1986).

[3] 1994 werde ich darüber einen Sammelband herausbringen: Ausbildungsstätten des Diözesanklerus der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil. Er wird alle Ausbildungsstätten darstellen und Weihestatistiken enthalten.

[4] Mir sind dazu nur bekannt: P. HAMANN, Geistliches Biedermeier im altbayerischen Raum (Regensburg 1954) und M. FR. IMHASLY, Katholische Pfarrer in der Alpenregion um 1850. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des katholischen Pfarrers im Oberwallis (Freiburg/Schw. 1992). Während die feinsinnige, aber kenntnisreiche Arbeit von Hamann ohne jeden Beleg ist, nennt Imhasly eine reiche Fülle von ungedruckten und gedruckten Quellen. Eine Darstellung für die Zeit der Industrialisierung und für die jüngere Vergangenheit ist ein Desiderat.

Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar

Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets

Von HUBERT WOLF

Rudolf Reinhardt zum 65. Geburtstag

Die theologische Ausbildung der Priester ist in den letzten Jahren wieder in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses getreten. Namentlich die Stellung der Katholisch-Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten wurde kritisch diskutiert[1]. Teilweise wurde ihnen von politischen und kirchlichen Gegnern die Daseinsberechtigung überhaupt abgesprochen[2]. Für die Priesterausbildung ungeeignet; vom säkularen Habitus der Gelehrtenwelt infiziert; den Glauben zerstörende Wissenschaft; für die Seelsorgepraxis irrelevant – alles Einwände der innerkirchlichen Fakultätsgegner, die auch gleich ein Gegenmodell präsentieren: das geschlossene „tridentinische" Priesterseminar, in dem allein eine Einheit von menschlicher Reife, spirituellem Tiefgang und theologischer Kompetenz vermittelt werden könne. Dieses Ausbildungskonzept wird dann häufig als das eigentlich und einzig kirchliche ausgegeben, während das Fakultätenmodell als Notlösung dargestellt wird[3].

Angesichts dieser Situation ist eine kirchengeschichtliche Reflexion gefordert, die auf folgende Fragen hinausläuft:

1. Hat die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte einem Modell der Priesterausbildung tatsächlich ein Monopol zugesprochen?

2. Können sich die Anhänger des sog. Tridentinischen Seminars mit ihrer strikt universitätsfeindlichen Einstellung wirklich auf das Konzil von Trient und sein Seminardekret berufen?

Und 3. kommt eine die reine Faktenebene übersteigende Fragestellung hinzu, die mitten in die wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion der Theologie als Glaubens-Wissenschaft hineinführt: Darf Theologie als

---

[1] Vgl. dazu das Themenheft „Theologie an der Universität" der ThQ 171 (1991) Heft 4.

[2] Aus der umfangreichen Literatur vgl. als Beispiele R. SCHÄFER, Die Misere der theologischen Fakultäten (Schwerte 1970); R. WETH / C. GESTRICH / E. LÜDER-SOLTE, Theologie an staatlichen Universitäten? (Stuttgart 1972); M. GATZEMEIER, Theologie als Wissenschaft? (Stuttgart 1975).

[3] M. KRIELE, Aktuelle Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat, in: IKaZ 19 (1990) 541–555. Zur heutigen Auseinandersetzung um die Theologie im Rahmen der Universitäten vgl. P. HÜNERMANN, Die Theologie und die universitas litterarum, in: ThQ 171 (1991) 316–329, hier 327–329.

Wissenschaft im Haus der Wissenschaften betrieben werden? Oder ist ihr kirchlich legitimer Ort als reine Anwendungsdisziplin im Ghetto des geschlossenen Seminars?

An die genannten Fragen geht Kirchengeschichte freilich nicht systematisch-theologisch heran, indem sie etwa eine Idee spekulativ entfaltet. Vielmehr ist Kirchengeschichte eine theologische Disziplin mit historischer Methode, d.h. in der Konvergenzargumentation des erkenntnistheoretischen Systems der loci theologici fragt die Kirchengeschichte die theologischen Orte ab, zu denen sie aufgrund ihrer Methodik in einer besonderen Affinität steht, nämlich die *Tradition,* die *Konzilien* und die *Geschichte* selbst[4]. Denn wenn die Kirche bei ihrer Identität bleiben will, braucht sie Geschichte als kritisches Korrektiv. Nicht umsonst hat Ignaz von Döllinger die Kirchengeschichte als das zweite Auge der Theologie bezeichnet. Ohne sie käme es zumindest zu einer Verzerrung der Perspektive[5].

Daß Kirchengeschichte nicht „l'art pour l'art" sein will, sondern für den innertheologischen Diskurs konstitutiv ist, läßt sich am Beispiel der Alternative Seminar oder Fakultät treffend zeigen.

Denn diese Alternative ist keine Erfindung unserer Tage. Sie wurde vielmehr schon einmal mit großer Schärfe artikuliert. Das Jahrhundert von den Säkularisationen in den Jahren nach 1803 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1914 ist gekennzeichnet durch eine Reihe teils mit großer Schärfe und heftiger Polemik geführter Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Typen der Priesterausbildung[6]. Tridentinisches Seminar oder staatliche Hochschulfakultät – nicht nur die Titel einer ganzen Reihe von Streitschriften und Aufsätzen jener Zeit lauten so[7]. Es ging vielmehr um das Monopol

---

[4] Zu Melchior Canos „De locis theologicis" vgl. E. KLINGER, Ekklesiologie der Neuzeit (Freiburg 1978) 19–99; M. SECKLER, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici", in: W. BAIER u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger (St. Ottilien 1987) Bd. I, 37–65.

[5] Die wissenschaftstheoretische Standortbestimmung der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichte ist aporetisch. Dazu die ausgezeichnete Bibliographie bei E. STÖVE, Art.: Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989) 535–560, hier 558–560; vgl. auch die Dokumentation des Symposions „Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode heute", in: RQ 80 (1985) 1–258; O. KÖHLER, Gott in die Karten schauen oder ihm glauben. Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker, in: StZ 204 (1986) 834–846.

[6] Vgl. G. MAY, Die Ausbildung des Weltklerus in Deutschland, in: ThQ 144 (1964) 170–215, hier 180–191. E. COMMER, Zur Reform der theologischen Studien, in: JPhSTh 15 (1901) 79–105.

[7] Vgl. als Beispiele unter vielen F. H. REUSCH, Theologische Fakultäten oder Seminare? (Bonn 1873); F. X. KRAUS, Über das Studium der Theologie sonst und jetzt (Freiburg i.Br. ²1890); Academicus, Gedanken über die Vorbildung der Priester in Seminaren und auf Universitäten, in: Literarische Beilage der Kölner Volkszeitung Nr. 14 vom 4. April 1901. – Vor allem in der Zeit des Kulturkampfs kam es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Fakultätsanhängern und Seminarsprotagonisten: I. THEMISTOR, Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen (Trier 1884); J. FRIEDEMANN, Die Bildung und Erziehung der Geistlichen. Bemerkungen aus Anlaß der gleichnamigen Schrift des Irenäus Themistor (Aachen 1884); I. THEMISTOR, Friedemanns Vorschläge

in der Priesterbildung. Kirchengeschichtlich gesehen kann man das 19. Jahrhundert deshalb mit Fug und Recht als das „Jahrhundert des Seminarkonfliktes" bezeichnen. Die Alternative „Seminar – Fakultät" bestimmte die Diskussion um die Konkordate während und nach dem Wiener Kongreß 1815, im Vormärz, in den Jahren nach der 48er Revolution, im Kulturkampf und nicht zuletzt im Modernismus. Beinahe alle deutschen Staaten, in denen Katholiken lebten, waren von dieser Kontroverse mehr oder minder tangiert.

Methodisch möchte ich in drei Schritten vorgehen:

Zunächst sollen aus der Fülle der Seminarkonflikte einige wenige ausgewählt werden, die hinsichtlich ihrer Argumentationsstruktur typisch sind. Dabei liegt das besondere Augenmerk auf der Frage, auf welche Weise die Anhänger des Tridentinischen Seminars jeweils auf das Konzil von Trient rekurrieren.

In einem *zweiten* Schritt kommt das Tridentinum und sein Seminardekret selbst zu Wort, das die Protagonisten des Tridentinischen Seminars als Kronzeugin angerufen hatten.

Schließlich ist *drittens* zu fragen: Können sich die Seminaranhänger legitimerweise für ihre Ansicht auf das Konzil von Trient berufen oder nicht? Mit anderen Worten: Besteht die Alternative Seminar-Fakultät zu Recht oder nicht?

Den Abschluß bilden einige Thesen zum Verhältnis des Lehramts zur Theologie als universitärer Wissenschaft sowie zur Rolle der Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie, die sich aus der praktischen Durchführung unserer materialen Fragestellung ergeben.

---

in Betreff der Bildung und Erziehung der Geistlichen (Trier 1884). Zur Kontroverse zwischen Themistor und Friedemann vgl. C. Weber, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: 7) (Mainz 1970) 97–106. – Ähnliches gilt auch für die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Straßburg 1903: F. Heiner, Theologische Fakultäten und Tridentinische Seminarien (Paderborn 1900); Ders., Nochmals Theologische Fakultäten und Tridentinische Seminarien mit besonderer Berücksichtigung der Straßburger Universitätsfrage (Paderborn 1901); C. Bornhak, Die Begründung der katholisch-theologischen Fakultät in Straßburg, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 12 (1933) 249–269. – Auch in der Zeit der Modernismuskrise ging der Streit weiter: H. Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen (Paderborn ²1910); E. Commer, Heinrich Schrörs' „Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen" im Lichte der kirchlichen Lehre und Gesetzgebung (Graz 1911).

I. Vier Fälle aus dem 19. Jahrhundert

1. Augustin Theiners „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten" – eine Programmschrift[8]

Augustin Theiner (1804–1874)[9] stand während seiner Studienzeit in Breslau rationalistischen Ideen nahe. Den päpstlichen Primat, das priesterliche Amt und vor allem das Zölibatsgesetz unterzog er einer ätzenden Kritik. Die Wende hin zu positiver Kirchlichkeit erfolgte 1832 während eines längeren Aufenthaltes im römischen Seminar St. Euseb. An diesem geborgenen Ort erlebte Theiner sein Bekehrungserlebnis[10]. Das Allheilmittel gegen die böse Welt war für ihn deshalb die Abgeschiedenheit des Tridentinischen Seminars, während die Universitäten dem „frivolen zu dem Heidenthume sich hinneigenden Geist"[11] Tür und Tor öffneten.

Nur auf diesem biographischen Hintergrund kann Theiners „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten" sachgerecht interpretiert werden. Es handelt sich um eine glühende Apologie für die Seminarien und um eine ebenso entschiedene Verurteilung der Universitäten. Die Gründung von Seminarien, „wie solche durch den heiligen Eifer und die göttliche Erleuchtung der Väter des Konzils von Trient geschaffen worden, ... bildet ... für Deutschland die große Hauptfrage der Gegenwart"[12].

Als Hauptursache für den Niedergang des kirchlichen Lebens in Deutschland seit dem hohen Mittelalter macht der Breslauer Theologe vor allem die Entstehung der Universitäten verantwortlich. Ohne Universität keinen Dr. Martin Luther, ohne Luther keine Reformation, ohne Reformation aber keine Kirchenspaltung – so bringt Theiner den aus seiner Sicht verhängnisvollen Zusammenhang von Universitätstheologie und Reformation auf eine griffige Formel.

Diese Fehlentwicklung in Priesterausbildung und Kirche hat – nach Ansicht Theiners – das Konzil von Trient eindeutig korrigiert. Es beseitigte

---

[8] A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mit einem Vorworte, enthaltend: acht Tage im Seminar zu St. Euseb in Rom (Mainz 1835); eine gründliche Analyse dieser Schrift findet sich bei E. Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (= Münchner Kirchenhistorische Studien 5) (Stuttgart 1990) 68–74.

[9] Über ihn H. Jedin, Augustin Theiner. Zum 100. Jahrestag seines Todes am 9. August 1874, in: ASKG 31 (1973) 134–137 (Lit.); H. Wolf, Augustin Theiner und die Rottenburger Bischofswahl von 1846, in: ASKG 47/48 (1989/90) 205–218.

[10] Dazu J. Köhler, Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam Möhler (1796–1838), in: R. Reinhardt (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (= Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16) (Tübingen 1977) 167–196, hier 167–169. Der Anstoß zur „Konversion" Theiners dürfte von Möhler gekommen sein.

[11] Theiner (Anm. 8) 371.

[12] Theiner (Anm. 8) S. LIIIf. (Vorwort in Briefform).

„fremdartige, durch die Schuld früherer Zeiten in die Kirche eingedrungene Elemente“[13], zu denen er ausdrücklich die Universitäten zählt. Daher habe das Tridentinum für jeden Priesteramtskandidaten die Ausbildung in einem Seminar verbindlich vorgeschrieben und den Besuch der Universitäten verboten. Leider seien diese strengen Vorschriften der Hl. Synode in Deutschland nicht erfüllt worden. Namentlich die Aufklärer hätten das Tridentinum bewußt sabotiert, um der Kirche Schaden zuzufügen. Sie wollten die Priester zu Verkündern des „gottvergessenen heidnischen Weltgeistes umwandeln“. Deshalb sei es – so Theiner weiter – „ganz natürlich, daß man es vorzog, die angehenden Zöglinge des Priestertums auf die Universitäten zu schicken, wo alle christlichen Elemente bis auf den letzten Funken sich verloren haben und unter der Sonne der stolzen, gottvergessenen Wissenschaft und der ungezügelten Freiheit der Zeitgeist mit allen seinen Lüften sich eine bleibende und stets wachsende Herrschaft gegründet hat. Umsonst legt man den ungebändigten, von Leidenschaft durchwühlten Jünglingen (nach Jahren des Universitätsstudiums) das für sie dann so drükkende Joch unserer Seminarien auf.“ Sechs Monate noch so gutes Tridentinisches Seminar könnten Jahre der antikirchlichen universitären Luft nicht mehr verdrängen. Durch das Universitätsstudium würden so viele echte Priesterberufungen im Keim erstickt[14].

Für Theiner war klar: Nur wenn alle Priesteramtskandidaten ihre gesamte Ausbildung in einem Tridentinischen Seminar erhalten, nur wenn jegliches Universitätsstudium für Theologen verboten wird, oder kurz: nur wenn die Beschlüsse des Konzils von Trient hinsichtlich der Priesterausbildung vollständig rezipiert und buchstabengetreu realisiert werden, nur dann wird die katholische Kirche die Krise von Aufklärung und Rationalismus überwinden, die Ursachen des Priestermangels beheben können und einer neuen Zukunft entgegen gehen.

Die Symptome der Misere sind erkannt: der Niedergang des kirchlichen Lebens und der Priesterberufungen.

Die Ursachen analysiert: die verweltlichte Priesterausbildung an den Universitäten.

Auch das Heilmittel ist durch das Tridentinum längst verordnet: das Monopol des Tridentinischen Seminars in der Priestererziehung und somit das Verbot des Universitätsstudiums für Theologen.

Der Patient muß also nur noch die verordnete Medizin schlucken, um gesund zu werden.

---

[13] Theiner (Anm. 8) 82f.
[14] Theiner (Anm. 8) 371f.

2. Versuche der Umsetzung dieses Programms: Seminarkonflikte in Eichstätt und Speyer[15]

Die Seminarkonflikte von Eichstätt Ende der dreißiger/Anfang der vierziger Jahre und von Speyer um 1860 sind im Grunde genommen nichts anderes als Versuche, Theiners theoretisches Ideal der Priesterausbildung in die Praxis umzusetzen. Bischof Reisach von Eichstätt (1800–1869)[16] und Bischof Weis von Speyer (1796–1869)[17] bezogen sich in ihren Auseinandersetzungen mit dem bayerischen Staat und den Universitätstheologen wiederholt auf Theiners Programmschrift. Häufig übernahmen sie in ihren Dossiers wörtlich die Argumentation Theiners, freilich ohne dies anzugeben.

Bei Reisach kommt ein zweites hinzu. Er war 1830 Rektor des Kollegs der „Propaganda Fide" in Rom geworden. Das dort praktizierte Modell der Priesterausbildung für ausländische Missionare stellte eine strenge Einheit von schulischer Ausbildung und geistlicher Seminarerziehung dar. In den Ferien konnten die künftigen Missionare aus rein pragmatischen Gründen nicht nach Hause fahren: die Entfernungen waren zu groß. Reisach übertrug dieses Modell einfach auf bayerische Verhältnisse. Die Seminaristen durften in den Ferien nicht nach Hause, aber nicht aus Gründen der Entfernung, sondern, um sie von ihren Familien und somit der verderbten Welt fernzuhalten. Das Seminar als „totale Institution" war geboren. Die Argumentationsgrundlage für die Errichtung solcher Seminarien und für die Absicht, in Zukunft allen Alumnen das Theologiestudium an einer Universität zu verbieten, bildete wiederum das Konzil von Trient.

Stand nicht im Bayerischen Konkordat von 1817 der Satz, die Bischöfe dürften in ihren Diözesen Seminare „juxta normas Concilii Tridentini"[18] errichten? Der Staat verstand darunter Priesterseminare, welche die Alumnen nach abgelegtem Hochschulstudium zur unmittelbaren Weihevorbereitung und praktischen Ausbildung bezogen.

Reisach hingegen legte das Seminardekret des Konzils von Trient eindeutig antiuniversitär aus. Die Selbstüberheblichkeit des „deutschen Profes-

---

[15] Dazu zusammenfassend GARHAMMER (Anm. 8) 58–189.

[16] Über ihn A. ZEIS, Art.: Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), in: E. GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983) 603–606; E. GARHAMMER, Karl August Graf von Reisach. Erzbischof von München und Freising (1846–1856), Kardinal, in: G. SCHWAIGER (Hg.), Christenleben im Wandel der Zeit 2 (München 1987) 127–137.

[17] Über ihn L. LITZENBURGER, Art.: Weis, Nikolaus von (1796–1869), in: GATZ (Hg.) (Anm. 16) 801–803.

[18] Artikel V des Bayerischen Konkordates vom 5. Juni 1817; Deutscher Text bei E. R. HUBER/W. HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts I (Berlin ²1990) 170–177, hier 173f.; Lateinischer Text im Bayerischen Gesetzblatt 1818, 397–399.

sorentums" müsse vernichtet werden. Erst wenn Tridentinische Seminare überall durchgesetzt sind – so Reisach weiter – erst, wenn die Beschlüsse des Konzils unverkürzt Wirklichkeit geworden sind, „ist es aus mit der Universitätsdiktatur". Der Kampf für das Seminar ist für ihn gleichbedeutend mit dem Kampf gegen die Universität. Dem Verfall der Sitten unter den Theologen könne man nur Herr werden durch geschlossene Tridentinische Seminare, welche die Alumnen ständig vor der Sündhaftigkeit und abgrundlosen Verderbtheit der Welt, namentlich der verweltlichten Universitäten schütze[19].

In Eichstätt hatte Reisach mit diesem Modell Anfang der vierziger Jahre Erfolg. Als er aber versuchte, diese Konzeption in ganz Bayern durchzusetzen, leistete die Regierung Widerstand und trat entschieden für die theologischen Fakultäten ein. Schließlich war Reisachs Stellung wegen der Seminarfrage in Bayern unhaltbar geworden. Der König ließ ihn daher zum Kurienkardinal befördern, um an der kirchenpolitischen Front endlich Ruhe zu haben. Als er dann von Rom aus die Gründung eines Tridentinischen Seminars in Speyer betrieb – wieder mit genau denselben Argumenten –, nahm die Regierung die Universitätstheologen wiederholt demonstrativ in Schutz.

Der Siegeszug der Seminarien über die Universitäten war in Bayern in seinen Anfängen steckengeblieben. Das oft und oft geäußerte Bedauern Reisachs über die Mißachtung des Konzils von Trient und seines Seminardekretes gerade in Deutschland konnte die praktischen Mißerfolge bei der Umsetzung des Seminarmonopols in der Theologenausbildung nur unvollkommen kompensieren.

3. Rottenburg oder Tübingen?

Seminarkonflikte in Württemberg[20]

Das ehemals rein protestantische Württemberg bekam durch die Säkularisation etwa 500 000 katholische Untertanen. Da sich weder ein Bischofssitz, noch ein Seminar, noch eine Katholisch-Theologische Fakultät im Lande befand, war König Friedrich I. gezwungen, eine völlige Neuorganisation der katholischen Kirche vorzunehmen. Der König errichtete 1812 im katholischen Ellwangen ein Generalvikariat, eine Katholisch-Theologische

[19] Vgl. GARHAMMER (Anm. 8) passim; Zitat 181.

[20] Dazu allgemein A. HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, 3 Bde. (Stuttgart 1956–1959); DERS., Staat, Bischof und geistliche Erziehung in der Diözese Rottenburg (1812–1934) (Rottenburg 1939); DERS., Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862 (= KRA 105/106) (Stuttgart 1928); R. REINHARDT, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: DERS. (Hg.) (Anm. 10) 1–42.

Fakultät mit fünf Lehrstühlen und (zur unmittelbaren Weihevorbereitung) ein Priesterseminar[21].

Schon bald zeigte sich, daß der jungen Fakultät die Einbindung in das Haus einer Universität fehlte. Vor allem Vorlesungen in Philosophie, Geschichte und Jura wurden schmerzlich vermißt. Deshalb beschloß die Stuttgarter Regierung die Verlegung der Fakultät nach Tübingen. Seit 1817 bestehen deshalb an der Tübinger Universität zwei theologische Fakultäten, eine evangelische und eine katholische. Das Priesterseminar wurde nach Rottenburg verlegt[22], für die Theologiestudenten – analog dem bekannten evangelischen Tübinger Stift – ein Hochschulkonvikt, das Wilhelmsstift, eingerichtet. Mit beträchtlichem finanziellen und personellen Aufwand sorgte die Regierung für die Theologenausbildung. Nicht umsonst errangen die Tübinger schon bald weite Anerkennung.

Trotzdem fehlte es nicht an Kritikern. Die Katholisch-Theologische Fakultät an der evangelischen Landesuniversität und das Wilhelmsstift, das eben ein Konvikt und kein Tridentinisches Seminar war, gerieten mehrfach ins Kreuzfeuer der Kritik. Bereits 1821 tadelte der damalige Weihbischof Keller (1774–1845)[23] die Zustände in Tübingen auf das heftigste: Kneipen- und Wirtshäuserbesuche seien für die Konviktoren an der Tagesordnung. „Bei den Spaziergängen in den Freistunden finden gar Begegnungen mit den Stadtstudenten statt. Welcher Ton wird da walten? Spott und Hohn! Vielleicht auch über das Heilige! Und über katholische Gesetze und Gebräuche! Was ist die nächste Folge? Es entstehen Gespräche über das für katholische Geistliche bestehende Zölibatsgebot. Mit Spott von der Seite der Protestanten und mit erwecktem Reize für die Kandidaten des katholischen geistlichen Standes hin zu Unzufriedenheit. Oh welch nachteilige Einflüsse werden Gespräche, Spottereien und andere Reizungen auf das ohnehin noch recht weiche Gemüt dieser Zöglinge haben[24]?“ – so fragt Keller besorgt.

Was ist die Ursache dieser ganzen Misere in der Priesterausbildung? Die Antwort des Rottenburger Bischofs ist eindeutig: Schuld ist einzig und

---

[21] R. Reinhardt, Die Friedrichs-Universität Ellwangen 1812–1817. Vorgeschichte – Aufstieg – Ende, in: EllwJB 27 (1977/78) 93–115; J. Zeller, Die Errichtung der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817, in: ThQ 108 (1927) 77–158.

[22] K. Ganzer, Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese Rottenburg: die Verlegung des Generalvikariats von Ellwangen nach Rottenburg im Herbst 1817, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (Freiburg i. Br. 1967) 190–208.

[23] H. Wolf, Johann Baptist von Keller (1774–1845). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3 (1984) 213–233.

[24] J. B. von Keller, Stimme der Katholiken im Königreiche Wirtemberg. Wünsche und Bitten (Schwäbisch Gmünd 1821); zur Verfasserschaft Kellers vgl. R. Reinhardt, Wer war der Verfasser der Flugschrift „Stimme der Katholiken im Königreiche Wirtemberg. Wünsche und Bitten“ (1821)?, in: Ders. (Hg.) (Anm. 10) 353–357.

allein die Universitätsausbildung des Klerus, noch dazu in einer protestantischen Stadt. Deshalb fordert er:

1. Die Theologenausbildung ist wieder in eine katholische Stadt zu verlegen.
2. Der gesamte theologische und praktische Unterricht findet in einem dreijährigen Kurs im Priesterseminar statt[25].

Die Begründung, die der Bischof für seine Forderungen anführt, ist genauso präzise: Das Konzil von Trient verlange in allen Diözesen die Errichtung Tridentinischer Seminare. Andere Ausbildungsformen für den Klerus seien nach dieser Synode nicht legitim. Durch die Errichtung eines bischöflichen Seminars erübrige sich eine Katholisch-Theologische Fakultät an einer staatlichen Universität ohnehin[26].

Diese Forderungen Kellers hätten das Ende der Tübinger Fakultät bedeutet. Der Rottenburger Bischof fand jedoch nur bei einem kleinen Teil des Klerus Unterstützung, so daß er sich nicht durchsetzen konnte. Damit war allerdings das Thema Tridentinisches Seminar im Bistum Rottenburg noch lange nicht erledigt. Immer wieder versuchte eine Minderheit des schwäbischen Klerus, die Aufhebung der Tübinger Fakultät zu erzwingen. So etwa bei den Konkordatsverhandlungen in den fünfziger oder bei den sogenannten Rottenburger Wirren[27] in den sechziger Jahren, die zu einer völligen Entfremdung von Priesterseminar und Fakultät führten. Aber weder die römische Kurie noch die Stuttgarter Regierung gingen auf die Maximalforderung, die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät zu schließen, ein.

4. Mainz oder Gießen?[28]

Nach dem Zusammenbruch des Kurfürstentums Mainz in den Napoleonischen Kriegen gründete Bischof Colmar 1805 für das neue Bistum Mainz ein Tridentinisches Seminar. Nach der Neuumschreibung der Ober-

[25] Dazu G. Zeissig, Zurück nach Ellwangen?, in: RJKG 3 (1984) 235–257.

[26] Keller (Anm. 24) passim.

[27] Dazu H. Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes Ev. Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: 58) (Mainz 1992) 288–309.

[28] Eine neuere Gesamtdarstellung der Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Gießen und des Konfliktes Gießen-Mainz fehlt bislang. Vgl. vorläufig A. Lutterbeck, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Gießen (Gießen 1860); F. Vigener, Die Katholisch-Theologische Fakultät zu Gießen und ihr Ende, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins NF 24 (1922) 28–96; R. Fischer-Wollpert, Mainz und Gießen. Die Katholisch-Theologische Fakultät (1830–1851) in Gießen – eine Kraftprobe zwischen Staat und Kirche, in: Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana (Gießen 1983) 77–109. Wichtige Quellen zum Streit Mainz-Gießen bei E. Iserloh (Hg.), W. E. Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe II/2 (Mainz 1988).

rheinischen Diözesen errichtete die Hessische Regierung mit Zustimmung des neuen Mainzer Bischofs Burg an der Universität Gießen eine Katholisch-Theologische Fakultät. Das Mainzer Seminar wurde in seiner bisherigen Form aufgehoben und auf die unmittelbare Weihevorbereitung reduziert. Das Studium in Gießen war für alle Alumnen seit 1830 verbindlich vorgeschrieben.

Zu einer radikalen Wende kam es mit dem Amtsantritt von Bischof Ketteler (1811–1877)[29]. Bereits wenige Tage nach seiner Bischofsweihe am 25. Juli 1850 leitete er entscheidende Schritte zur Wiedererrichtung des Mainzer Seminars und damit zur Aufhebung der Gießener Fakultät ein. Zu Ostern 1851 verbot er allen Priesteramtskandidaten seines Bistums den Besuch der Gießener Hochschule und verpflichtete sie, ihre Ausbildung ausschließlich im Mainzer Seminar zu absolvieren. Die Hessische Regierung suchte diesen Schritt zu verhindern, da er faktisch das Ende dieser Fakultät in Gießen bedeutete. Ihre Studenten rekrutierten sich ausschließlich aus Mainzer Priesteramtskandidaten. Ketteler aber ging einfach via facti vor und stellte das Ministerium in Darmstadt vor vollendete Tatsachen.

Die Begründung des Bischofs war genauso eindeutig wie sein Handeln: Er tue nichts anderes, als dem Tridentinum zu folgen, das der alleinige Maßstab seines Handelns sei. „Ich begreife nicht, wie man von gebührender Ehrfurcht gegen die Beschlüsse des hl. Concils zu Trient erfüllt sein und doch die Meinung festhalten kann, als genügten einige Monate im Seminar, um ein ungebundenes, oft ausschweifendes Studentenleben in die Form der kirchlichen Zucht umzugestalten" – so führte Ketteler aus. „Wenn dennoch aus dieser an sich ganz verwerflichen Bildungsweise (sc. des Universitätsstudiums) ausgezeichnete Priester hervorgegangen sind, so ist das nur durch außerordentliche Hilfe Gottes geschehen." Auf diese sich jedoch weiter zu verlassen, wäre „Vermessenheit"[30].

Das Tridentinum habe völlig recht, nur ein Seminar bringe rechte Priester hervor. Die Universität dagegen zeuge nur „Burschen unter dem Schein von Priestern"[31].

Im Falle Mainz und Gießen war die Alternative „Seminar oder Fakultät" somit 1851 eindeutig im Sinne des ersteren entschieden worden. Die Gießener Fakultät ging „im Sinne des Konzils von Trient" unter – wie übrigens

[29] Über ihn E. Gatz, Art.: Ketteler, Wilhelm Emanuel Freiherr von (1811–1877), in: Ders. (Hg.) (Anm. 16) 376–380.

[30] Zitiert nach J. B. Holzammer, Die Bildung des Clerus in kirchlichen Seminarien oder an Staatsuniversitäten (Mainz 1900) 27.

[31] Ebd. 28. Vgl. auch Iserloh (Hg.) (Anm. 28) 113–125; ähnliche Formulierungen finden sich noch häufiger.

1833 auch die Katholisch-Theologische Fakultät zu Marburg „den Vorschriften des Tridentinums" hatte weichen müssen[32].

5. Zwischenergebnisse

Überblickt man die Argumentation der Protagonisten einer Seminarausbildung des Klerus, so fällt ein Gedanke auf, der sich bei allen Vertretern dieses Modells konsequent durchzieht: Sie führen für ihre Ansicht jeweils die Autorität des Konzils von Trient ins Feld. Vereinfacht ausgedrückt, läßt sich ihre Beweisführung so zusammenfassen:

1. Wir berufen uns auf die Autorität des Konzils von Trient, während unsere Gegner eher subjektivistischen Ansichten huldigen.
2. Nach der Lehre des Tridentinums und somit nach der Lehre der Kirche ist verbindlich vorgeschrieben, in jeder Diözese ein Tridentinisches Seminar zu errichten.
3. Jeder Priesteramtskandidat muß seine Ausbildung in einem solchen Seminar absolvieren, da das Tridentinum dem Seminarmodell das Monopol der Priesterausbildung verliehen habe.
4. Folglich sind Katholisch-Theologische Fakultäten an Universitäten nicht erlaubt und deshalb aufzuheben.

Nach dieser Sicht der Dinge wäre die Frage nach dem optimalen Modell der Priesterausbildung entschieden, der Streit zwischen Universität und Seminar könnte zu den Akten gelegt werden. Aber – und das ist entscheidend – dies gilt nur dann, wenn das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert tatsächlich so gelehrt hat, wie es die Anhänger des sogenannten Tridentinischen Seminars im 19./20. Jahrhundert behaupten. Und genau hier hat Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft einzusetzen. Sie muß Intention und Wirkungsgeschichte namentlich bei Rezeptionsvorgängen und lehramtlichen Entscheidungen kritisch untersuchen. In unserem Fall muß die Kirchengeschichte fragen: Können sich die Vorkämpfer der Seminarkonzeption tatsächlich auf die Autorität des theologischen Ortes „Konzil von Trient" berufen? Hat das Tridentinum in der Tat durch die Verpflichtung, in jeder Diözese ein bischöfliches Seminar zu errichten, ein Verbot des Universitätsstudiums ausgesprochen? Oder kurz: Begründet das Seminardekret des Tridentinums einen Monopolanspruch für diese Konzeption der Priesterausbildung?

Es geht uns hier zunächst nicht um die materiale, nur von einem normativen Kriterium her zu beantwortende Frage, welches Modell – Seminar oder Universität – den Erfordernissen des 19. Jahrhunderts oder gar der heutigen Situation angemessener wäre. Diese Frage könnte nur in einem

[32] C. Mirbt, Die Katholisch-Theologische Fakultät zu Marburg. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche in Kurhessen und Nassau (Marburg 1905).

interdisziplinären Diskurs mit Pastoraltheologen, Ethikern und Erziehungswissenschaftlern sachgerecht behandelt werden. Wir konzentrieren uns vorläufig auf die eher formale Frage, ob die Anhänger des Seminarmodells für ihre Argumentation die Autorität des Tridentinums für sich in Anspruch nehmen können oder nicht.

II. Das Konzil von Trient und die Priesterausbildung[33]

Bevor wir die Aussagen des Tridentinums über die Priesterausbildung, namentlich das berühmte Seminardekret der 23. Sessio, darstellen und interpretieren, müssen wir uns die Grundintentionen der Synode und ihr historisches Koordinatensystem vergegenwärtigen, um nicht in eine rein textimmanente Interpretation zu verfallen. Dem Tridentinum ging es zuerst und vor allem um die Behebung der Ursachen, die zur Reformation und zum Schisma geführt hatten. Als ein Hauptübel sahen die Konzilsväter übereinstimmend den katastrophalen Bildungsstand des Weltklerus an. Die Geistlichen rekrutierten sich in der Regel aus einfachen Bevölkerungsschichten. Ihre finanzielle Notsituation ließ ein teures Studium an einer Universität kaum zu. Was blieb einem Priesteramtskandidaten anderes übrig, als sich bei einem Pfarrherren zwei Jahre als „Stift" zu verdingen, bei ihm in die Lehre zu gehen und sich dann beim Bischof zur Weihe anzumelden? Daß man bei dem folgenden Weiheexamen kaum mehr verlangen konnte als Grundkenntnisse in liturgischem Gesang, die Fähigkeit, die liturgischen Bücher an der rechten Stelle aufzuschlagen, und wenigstens soviel Lateinkenntnisse, um nicht „in nomine patria et filia et spiritus sancti" taufen zu müssen, liegt auf der Hand. Daß derart nicht-ausgebildete Priester den Herausforderungen der Reformation kaum gewachsen waren, ist ebenso evident.

Nur wenn sich dies radikal änderte, nur wenn der katholische Klerus durch bessere Ausbildung den Reformatoren Paroli bieten könnte, nur

---

[33] Im folgenden stütze ich mich auf S. Merkle, Das Konzil von Trient und die Universitäten (Würzburg 1905). Wieder abgedruckt in: Th. Freudenberger (Hg.), Sebastian Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Hochstifts Würzburg 17) (Würzburg 1965) 244–270; H. Jedin, Die Bedeutung des tridentinischen Dekrets über die Priesterseminare für das Leben der Kirche, in: ThGl 54 (1964) 181–198; Ders., Domschule und Kolleg. Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars, in: TThZ 67 (1958) 210–223; J. A. O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 9) (Löwen 1957); Garhammer (Anm. 8) 20–25. – Es fällt auf, daß der hinsichtlich seiner kirchenpolitischen Einstellung sicher unverdächtige Josef Hergenröther bereits drei Jahrzehnte vor Merkle ganz ähnlich wie dieser argumentiert und eine antiuniversitäre Interpretation des Trienter Seminardekrets entschieden ablehnt; J. Hergenröther, Universitäts- oder Seminarbildung der Geistlichen, in: Chileaneum NF 1 (1869) 438–458.

dann hätte die katholische Kirche – zumindest in Deutschland – eine Chance, wieder Fuß zu fassen.

Die Konzilsväter diskutierten verschiedene Wege zur Beseitigung dieses Mißstandes. Ein kaiserliches Reformlibell forderte die Gründung von Universitäten und dazugehörigen Kollegien durch die Bischöfe. Alle Priesteramtskandidaten sollten in Zukunft die Möglichkeit haben, ihre Studien an einer Universität zu absolvieren. Viele sahen in diesem Vorschlag zwar die ideale Lösung, wegen der ungeheuren finanziellen Mittel, die seine Realisierung erfordert hätte, sah man jedoch davon ab. Zu solchen finanziellen Opfern waren die Fürstbischöfe nicht bereit.

Da dieser als Königsweg angesehene Modus nicht realisiert werden konnte, trat er bald in der Diskussion zurück. Man einigte sich auf einen Kompromiß zwischen pastoraler Notwendigkeit und finanzieller Machbarkeit. Um wenigstens eine Grundausbildung der angehenden Kleriker sicherzustellen, sollten die Bischöfe verpflichtet werden, Seminarien oder Kollegien in ihren Diözesen zu errichten, wie es im Seminardekret der 23. Sessio vom 15. Juli 1563 heißt[34]. Die Rede ist dort von bedürftigen Knaben aus einfachen Familien, denen die finanziellen Voraussetzungen für eine Ausbildung fehlen. Diese sollen im Alter von zwölf Jahren ins Seminar aufgenommen werden. Als Unterrichtsfächer sind vorgeschrieben: Grammatik, Kirchengesang, Hl. Schrift, Führung der Kirchenbücher, Homilien von Heiligen, Einführung in die Sakramentenspendung, „namentlich, was zum Beichthören erforderlich ist" und „andere(n) nützliche Künste"[35].

Schon die Entstehungsgeschichte des Seminardekrets zeigt, daß es keinen Monopolanspruch für die Tridentinischen Seminarien in der Priesterausbildung verordnen wollte. Im ersten Entwurf hatte noch gestanden, „allen Alumnen ist der Besuch des Seminars vorgeschrieben". Dieser Passus entfiel in der Endredaktion. Jetzt heißt es nur noch, alle Bischöfe hätten ein Seminar einzurichten[36].

Außerdem zeigt die synonyme Verwendung der Begriffe „Schola", „Collegium" und „Seminarium" im Seminardekret, daß hier unterschiedliche Konzeptionen rezipiert wurden[37]:

1. die englischen Colleges des Kardinals Pole,
2. die Akoluthenschule an der Kathedrale von Verona und
3. das Collegium Germanicum der Jesuiten. Das Germanicum ist aber im Grunde genommen ein Hochschulkonvikt, da die Studien ja außer Haus an der Gregoriana – also einer Universität – absolviert werden.

---

[34] Text in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. von G. Alberigo (Freiburg i. Br. 1962) 726–729. Dazu auch H. Tüchle, Das Seminardekret des Trienter Konzils und Formen seiner geschichtlichen Verwirklichung, in: R. Bäumer (Hg.), Concilium Tridentinum (= WdF 313) (Darmstadt 1979) 522–539.

[35] Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Anm. 34) 727.

[36] CT IX, 483. Vgl. Merkle (Anm. 33) 258.

[37] Vgl. Anm. 33.

Das Seminardekret selbst nennt jedoch die Universitäten nicht ausdrücklich. Heißt das aber, das Tridentinum hat das Universitätsstudium der Kleriker verworfen, weil es im 18. Kapitel der 23. Sessio nicht auf die Universitäten eingeht? „Wäre aus dem Schweigen (des Dekrets selbst) eine solche Folgerung zu ziehen, dann hätte die Synode auch das Lehren von scholastischer Theologie und Philosophie, von Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Kirchengeschichte verboten; denn in der Aufzählung der Lehrfächer sucht man diese Disziplinen vergebens. Ja sogar die Abhaltung von Exerzitien", die heute zu jeder Theologenausbildung gehören, wäre nach solchen Interpretationsgrundsätzen gegen das Konzil von Trient! – wie Merkle unübertrefflich formuliert[38].

Hätte das Tridentinum die Seminarerziehung als einzig legitime Konzeption angesehen, dann hätte es expressis verbis die Universitätsstudien für angehende Priester verbieten müssen. Dies trifft aber nicht zu! Schon die Auslegung des Seminardekrets selbst und seiner Genese zeigte keinerlei antiuniversitäre Tendenz. An anderen Stellen fordert das Konzil ausdrücklich die Universitätsausbildung für Kleriker oder läßt das Universitätsstudium als Alternative zur Seminarerziehung zumindest gelten. Ich nenne nur die wichtigsten Belege[39]:

1. Die Ämter von Bischof, Archidiakon und die Hälfte der Dignitäten der Domkapitel sollen in Zukunft nur noch mit Doktoren beziehungsweise Lizentiaten der Theologie besetzt werden (Sessio 22, Kap. 2 und Sessio 24, Kap. 12). Namentlich der Domscholaster muß immer Doktor oder zumindest Lizentiat in den genannten Fächern sein (im Seminardekret selbst). Solche akademischen Grade verlieh doch nur eine Universität. Da aber der Domscholaster zugleich ein Lehramt am bischöflichen Seminar innehaben sollte, liefert die Universität gleichsam das Lehrpersonal für das Tridentinische Seminar und ist so dessen Voraussetzung.

2. Hätte es mit der Universitätsfeindlichkeit des Tridentinums seine Richtigkeit, dann wäre sein immer wieder gezeigtes Wohlwollen gegen dieselben völlig unverständlich. So nimmt das Konzil die Universitäten bewußt vom Visitationsrecht des Bischofs aus (Sessio 25, Kap. 6), erneuert die Privilegien für Professoren und Studenten, gewährt Exemtionen usw.

3. In der 23. Sessio, die auch das Seminardekret beschloß, wird in Kap. 6 bestimmt: Niemand dürfe vor dem 14. Lebensjahr eine kirchliche Pfründe besitzen, „nisi vel in seminario clericorum, aut in aliqua schola, vel in universitate de licentia episcopi quasi in via ad maiores ordines suscipiendos versetur"[40]. Zur Vorbereitung auf die Weihen sind somit drei alterna-

[38] Merkle (Anm. 33) 257.

[39] Das folgende in enger Anlehnung an Merkle (Anm. 33) 257f. (dort umfangreiche Nachweise), dessen Argumentationsgang bis heute nicht übertroffen ist.

[40] Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Anm. 34) 723.

tive Wege möglich: Seminarausbildung, eine andere Schulausbildung oder Universitätsstudium – die gleichberechtigt nebeneinander stehen.

Und ein Kapitel vorher heißt es: Wer sich bei einem Bischof zur Weihe anmelde, müsse entweder von seinem Pfarrer oder dem Magister, bei dem er Unterricht habe, ein gutes Zeugnis vorlegen. Damit sind zweifelsohne solche Alumnen gemeint, welche nicht im Tridentinischen Seminar unter den Augen des Bischofs ihre Ausbildung absolviert hatten. Für sie wäre ein solches Zeugnis weitgehend sinnlos.

Fassen wir die Aussagen des Tridentinums zusammen:

1. Das Tridentinum hat kein Monopol für die Priesterausbildung beschlossen.
2. Verschiedene Konzeptionen – namentlich Domschule, Seminar und Universität – werden in den Texten des Konzils gleichberechtigt behandelt.
3. Das Konzil von Trient verpflichtet zwar alle Bischöfe, in ihren Diözesen Tridentinische Seminare zu errichten; es verpflichtet aber keineswegs alle Priesteramtskandidaten, ihre Ausbildung einzig und allein in einem Seminar zu absolvieren.
4. Von einer universitätsfeindlichen Tendenz kann auf dem Konzil von Trient keine Rede sein. Im Gegenteil: Wie die Diskussionen auf der Synode zeigen, wäre es den Vätern am liebsten, sie könnten allen Priesteramtskandidaten eine universitäre Ausbildung zukommen lassen. Da dies aus finanziellen Gründen nicht möglich ist, soll auch ärmeren Kandidaten eine solide Mindestausbildung zuteil werden. Die Zeiten des „Pfarrstifts" sollten endgültig der Vergangenheit angehören. Deshalb ist das Seminardekret eher als Minimalforderung, keinesfalls aber exklusiv zu interpretieren.

III. Schlußthesen

Lassen Sie mich in einem 3. Teil die wichtigsten Ergebnisse dieses Vortrags in einigen Thesen zusammenfassen, die ich in drei Bereiche gliedern möchte:

Zunächst geht es um die materialthematische Fragestellung, dann um die sich daraus ergebende wissenschaftstheoretische Verfassung der Theologie und *schließlich* um die Rolle der Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie.

1. Zur Alternative Seminar statt Fakultät

a) Die Kirche kennt in ihrer Geschichte kein Monopol für ein Modell der Priesterausbildung. Vielmehr stehen verschiedene Konzeptionen gleichberechtigt nebeneinander. Das Tridentinische Seminar in seiner ursprüngli-

chen Bedeutung kann deshalb nicht gegen die theologische Fakultät ausgespielt werden.

b) Der Gegensatz zwischen der Argumentation der Anhänger des sogenannten Tridentinischen Seminars im 19. und 20. Jahrhundert, die sich für ihre Forderungen ausdrücklich auf das Tridentinum berufen, und den Texten des Konzils selbst, ist offenkundig. Wie so oft in der Kirchengeschichte besteht ein eklatanter Widerspruch zwischen der Intention eines Dekrets und seiner Wirkungsgeschichte.

c) Was ist mit dem Seminardekret des Konzils von Trient im 19. Jahrhundert eigentlich passiert? Während sich im 17. und 18. Jahrhundert[41] sowie in den Akten der Kongregation für die authentische Interpretation des Tridentinums[42] keinerlei universitätsfeindliche Interpretationen feststellen lassen, tauchen diese seit dem Wiener Kongreß verstärkt auf. Die ursprüngliche Absicht der Konzilsväter, wenigstens eine Grundausbildung auch für die ärmeren Alumnen zu garantieren, wurde von anderen – kirchenpolitisch motivierten – Interessen überlagert. Man wollte den verhaßten Weltgeist treffen, man wollte seine Hauptpflanzstätte, die Universität, vernichten und man mußte sich dazu auf eine unangreifbare Autorität stützen. Diese wurde im Seminardekret des Tridentinums gefunden. Die Beschlüsse der Hl. Synode mußten dazu herhalten, kirchenpolitische Ziele zu sanktionieren und die wahren Absichten der angeblichen Anhänger des Tridentinums zu kaschieren. Die Gegner des Seminarmonopols in der Priesterausbildung kamen gegen diese Argumentation nur schwer an, da die Akten und Sitzungsprotokolle des Tridentinums noch nicht zugänglich waren[43].

d) So gesehen ist die Auslegungsgeschichte des Dekrets „Cum adolescentium aetas" die Geschichte einer Ideologie; seine Aussagen wurden zum Zweck innerkirchlicher Polemik mißbraucht. Das Tridentinische Seminar als totalitäre Institution mit Monopolanspruch ist eine Erfindung des 19. Jahrhunderts und hat mit den Seminarien des Tridentinums wenig mehr als den Namen gemeinsam.

---

[41] Vgl. MAY (Anm. 6); E. GARHAMMER, Priesterbildung zwischen Seminar und Universität, in: DERS. (Hg.), Unnütze Knechte? Priesterbild und Priesterbildung (Regensburg 1989) 24–52.

[42] Vgl. dazu den Indice der Acta Congregatio Concilii im Vatikanischen Archiv (geordnet nach Sessiones und Canones); K. A. FINK, Das Vatikanische Archiv (= Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom 20) (Rom 1943) 101f.

[43] Die Öffnung des Vatikanischen Archivs erfolgte erst im Pontifikat Leos XIII.

2. Zur Wissenschaftstheorie der Theologie[44]

a) Hinter den Konzeptionen Seminar und Fakultät stehen ganz unterschiedliche Menschen- und Kirchenbilder, aus denen grundverschiedene Modelle von Theologie resultieren. Für die Seminaranhänger bleiben die Alumnen im Grunde genommen unmündige Kinder, die erzogen statt gebildet werden müssen. Seelsorgepraktiken und Theologie im Sinne von Anwendungswissen sind ihnen beizubringen. Das Fakultätenmodell dagegen steht für eine glaubenswissenschaftliche Konzeption von Theologie, die in kirchlichem Auftrag im Haus der Wissenschaften als des „Glaubens eigenes Denkprojekt" betrieben werden soll. Diese Konzeption wurde vom Tridentinum nicht nur nicht verworfen, wie die sogenannten Seminarprotagonisten glauben machen wollen, sondern von den Konzilsvätern vielmehr als Königsweg der Priesterausbildung gesehen.

b) Auch die Abschottung von der bösen Welt, wie sie die Seminarprotagonisten als Willen der Hl. Synode ausgaben, ist vom Tridentinum nicht gedeckt. Es ging dem Konzil darum, Weltpriester auszubilden und keine Kartäusermönche. Nur in der Welt konnte die katholische Kirche sich mit den Reformatoren auseinandersetzen. Deshalb gehört Theologie – nicht nur im Sinne des II. Vatikanischen Konzils, das von der Kirche in der Welt von heute spricht – nicht ins Ghetto eines geschlossenen Seminars, sondern mitten hinein in den großen Diskurs der Welt, der hoffentlich auch heute noch an der „Universitas" stattfindet.

c) Die wissenschaftstheoretische Einbindung der Theologie in das Haus der Wissenschaften ist nicht nur vom Tridentinum her legitim, wie die kirchenhistorische Arbeit zeigen konnte, vielmehr wird sie auch vom päpstlichen Lehramt eindeutig begrüßt, wie beispielhaft die Äußerungen Johannes Pauls II. am 18. November 1980 bei seiner Begegnung mit Theologen in Altötting zeigen: Zunächst lobt der Hl. Vater die hervorragende Arbeit der Universitätsprofessoren im deutschsprachigen Raum. Vor allem Quelleneditionen und Fachlexika legten von der Blüte der Theologie an den Universitäten Zeugnis ab. „Wenn" – so der Papst weiter – „die theologische Forschung zu den echten Schätzen der Kirche Ihres Landes gehört, so wird dies sicher auch durch die Einbeziehung der Theologie in die staatlichen Universitäten ermöglicht. Das Verhältnis zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Theologie und ihrer Bindung an die Kirche, wie es in den Konkordaten verankert ist, hat sich trotz aller Konflikte als Modell immer wieder bewährt. Es gibt Ihnen die Chance, Philosophie und Theologie im Kon-

[44] Grundsätzlich M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 4 (Freiburg i. Br. 1988) 179–241; Ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche (Freiburg i. Br. 1980).

text und in Kooperation mit allen Wissenschaften einer modernen Universität betreiben zu können"[45].

3. Zur Rolle der Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie[46]

a) Durch die materialthematische Durchführung der Fragestellung dürften beispielhaft wichtige Aspekte der Funktion der Kirchengeschichte für die Theologie deutlich geworden sein, die freilich ihr Gesamtaufgabenfeld nicht zu umschreiben vermögen.

b) Kirchengeschichte muß für den innertheologischen Diskurs die loci theologici abfragen, zu denen sie aufgrund ihrer Methodik eine besondere Nähe aufweist. In unserem Fall waren dies das Tridentinum und seine Auslegungsgeschichte. Da Geschichte – um ein Wort von Ranke zu zitieren – immer von den Siegern geschrieben wird, von denen, die eine Diskussion majorisieren, bestand die Gefahr, daß der theologische Erkenntnisort Tridentinum nur in einer ideologisch verzerrten, einseitigen Interpretation des 19. Jahrhunderts im heutigen theologischen Diskurs präsent gewesen wäre. Die Ergebnisse der theologischen Reflexion über das adäquate Modell der Priesterausbildung und die wissenschaftstheoretische Standortbestimmung der Theologie wären ohne die kritische Arbeit der Kirchengeschichte völlig anders ausgefallen. Es bestand die Gefahr, daß die Theologie einer Ideologie aufgesessen wäre. Diese Gefahr konnte durch die Arbeit der Kirchengeschichte, welche die Geschichte als kritisches Korrektiv einbrachte, gebannt werden.

c) Daß Kirchengeschichte dabei nicht von einer a priori vorgegebenen Idee oder einem von der Systematik gelieferten Geschichtsbild ausgehen konnte, liegt auf der Hand. Mit einer solchen Methodik könnte Kirchengeschichte nicht zu einem ernstzunehmenden eigenständigen Gesprächspartner der systematischen Theologie werden, da ihre Ergebnisse bereits durch deren Prämissen von vornherein festgestanden hätten. Denn Kirchengeschichte ist nicht deshalb theologische Wissenschaft, weil sie theologisch im Sinne von systematisch-theologisch arbeitet. Vielmehr ist Kirchengeschichte deshalb Theologie,

---

[45] Papst Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren im Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting am 18. November 1980, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25 a (Bonn 1980) 169–174, hier 170.

[46] G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, in: Concilium 6 (1970) 486–495; V. Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975) 187–197; E. Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, in: R. Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? (Trier 1970) 10–32; H. Jedin, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: ebd. 33–48.

- weil sie theologisch Relevantes zu sagen hat,
- weil sie das historische Auge der Theologie ist,
- weil sie historische Gegenmodelle zu angeblich ewigen Wahrheiten aufweist,
- weil sie nicht nur von Geschichtlichkeit redet, sondern die Geschichte mit all ihren Irrungen und Wirrungen in den theologischen Diskurs einbringt.

Der rheinische Weltpriesternachwuchs von der Gründung der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn (1818) bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962)

Von ERWIN GATZ

Obwohl die rheinische Kirchengeschichte und speziell die des Erzbistums Köln gut erforscht ist, fehlt bisher eine Geschichte des Weltklerus[1]. Josef Janssen und Friedrich Wilhelm Lohmann haben zwar aus den Kölner Diözesanprotokollen die Weltpriester für die Jahre 1661 bis 1825 mit ihren wesentlichen Eckdaten erfaßt[2], doch bietet dieses wertvolle Werk nur eine Datenbank. Als eine Geschichte des Klerus kann man es schwerlich bezeichnen. Es gibt freilich für Köln ausgezeichnete Darstellungen zur Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten[3].

Auch dieser Aufsatz bietet keine Geschichte des rheinischen, und das heißt in unserem Zusammenhang des Kölner bzw. (seit 1930) Aachener, Diözesanklerus. Auch das 1958 aus einem Teil von Köln sowie aus Teilen von Münster und Paderborn neu errichtete Bistum Essen bzw. sein Klerus sind nicht einbezogen. Dieser Aufsatz beschränkt sich vielmehr auf zwei wesentliche Aspekte des rheinischen Weltklerus bis zum Jahre 1958, d.h. bis zur Ausgliederung des Bistums Essen, nämlich auf seine regionale und soziale Herkunft.

Zur regionalen und sozialen Herkunft von Gruppen des deutschen Klerus gibt es eine Reihe von Untersuchungen[4]. Diese beschränken sich aber meist auf einzelne Bistümer und auf einen eng umschriebenen Zeitraum.

Abkürzungen:
HAEK Historisches Archiv des Erzbistums Köln
KA Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln

[1] Für die Franziskaner im Gebiet des Erzbistums Köln und des heutigen Bistums Aachen gibt es jetzt die vorzügliche Arbeit von G. FLECKENSTEIN, Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918 (Werl 1992).

[2] J. JANSSEN – FR. W. LOHMANN, Der Weltklerus in den Kölner Erzbistumsprotokollen, ein Necrologium Coloniense 1661–1825 (Köln 1935/36).

[3] Vgl. u. Anm. 20, 24.

[4] A. NEHER, Die katholische und evangelische Geistlichkeit Württembergs (1813–1901). Beitrag zu einer Sozialstatistik des geistlichen Standes (Ravensburg 1904). – O. NEHER – A. NEHER, 100 Jahre katholischer württembergischer Klerus und Volk. Ein Beitrag zur religiösen Heimatkunde auf statistischer Grundlage (Riedlingen 1928). – FR. X. HARTMANN, Die zeitliche, örtliche und soziale Herkunft der Geistlichen der Diözese Augsburg von der Säkularisation bis zur Gegenwart (1804–1917) (Augsburg 1918). – H. E. KELLER, Die soziologische Herkunft des katholischen Pfarrklerus der Diözese Würzburg der Gegenwart (Würzburg 1939). – G. MERKEL, Studien zum Priesternachwuchs der Erzdiözese Freiburg 1870–1914, in: Freiburger Diözesanarchiv 94 (1974) 5–269.

Zuverlässige Aussagen sind im übrigen auch nur für begrenzte Gebiete und Zeiträume möglich, während alle übergreifenden Erhebungen zu sehr allgemeinen Aussagen kommen. Das hat seinen Grund in der trotz aller seit dem 19. Jahrhundert andauernden Wanderungsbewegungen und kirchlichen Vereinheitlichung nach wie vor ausgeprägten Individualität der verschiedenen Bistümer und historischen Landschaften.

Die zentrale Quelle für diese Untersuchung ist das von der Theologischen Fakultät Bonn 1819, also noch vor der Errichtung des „neuen" Erzbistums Köln, angelegte Fakultätsalbum, in das sich während unseres Untersuchungszeitraumes alle Immatrikulierten eintragen mußten[5]. Das Fakultätsalbum hat seine Bedeutung erst seit 1967 verloren, da die Studierenden der Theologischen wie auch der anderen Fakultäten der Universität Bonn seitdem nicht mehr verpflichtet sind, sich darin einzutragen. Der weitaus größte Teil der Bonner Theologiestudierenden unseres Untersuchungszeitraumes wurde Priester im Erzbistum Köln bzw. im Bistum Aachen. Daher soll zunächst die Entwicklung dieser beiden Sprengel dargestellt werden.

Als nach dem Übergang der Rheinlande an Preußen (1815) nach langen und zähen Verhandlungen im Jahre 1821 durch die Bulle „De salute animarum" eine Neuumschreibung der Diözesen im Königreich Preußen erfolgte, wurde anstelle des kurzlebigen „napoleonischen" Bistums Aachen das traditionsreiche Erzbistum Köln wiederhergestellt[6]. Als Suffraganbistümer wurden ihm Trier, Münster und Paderborn zugewiesen. Eine weitere Neueinteilung erfolgte 1930 aufgrund des Preußischen Konkordates von 1929 durch Wiedererrichtung eines Bistums Aachen[7]. Zugleich wurde Paderborn aus der Kölner Kirchenprovinz ausgegliedert, während dieser Aachen, Limburg und Osnabrück als Suffraganbistümer neu zugewiesen wurden. Zu ihr gehört auch das 1958 neu errichtete Bistum Essen[8].

Alle im Gebiet des Königreichs Preußen liegenden Bistümer waren 1821 in Anlehnung an die seit 1815 ebenfalls neuen Staats- und Verwaltungsgrenzen neu umschrieben und mehr oder weniger verändert worden. Dabei hatten alle ihr jeweiliges Kerngebiet behalten und konnten somit an ihre Tradition anknüpfen. In Münster, wo Weihbischof Caspar Max Freiherr Droste zu Vischering, und in Paderborn, wo Bischof Franz Egon Freiherr

---

[5] Das Fakultätsalbum wird beim Dekanat der Theologischen Fakultät aufbewahrt. Es enthält die Bände I („Album Facultatis catholicae-theologicae in Universitate Borussica-Rhenana inde ab anno 1819"; Außendeckel: „Album Academiae Borussicae Rhenanae"): 1819–1900; II (Außendeckel: „Album der katholisch-theologischen Fakultät"): 1901–1927; III: 1927–1953; IV: 1954–1982. Bei der Auswertung unterstützten mich Bernhard Baumann und Harald Josephs. Zur Frequenz der Fakultät vgl. unten Statistischer Anhang 1.

[6] Darüber jetzt: E. Hegel, Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1962) (Köln 1987) mit Literaturhinweisen.

[7] E. Gatz, Geschichte des Bistums Aachen in Daten 1930–1985. Der Weg einer Ortskirche (Aachen 1986).

[8] E. Hegel, Kirchliche Vergangenheit im Bistum Essen (Essen 1960).

von Fürstenberg über alle Umbrüche hinweg im Amt geblieben waren, gab es diesbezüglich keine Zäsur[9]. Während Münster und Paderborn 1821 große Gebiete hinzugewonnen hatten, waren Trier und vor allem Köln weit hinter ihrem früheren Bestand zurückgeblieben. Köln umfaßte seit 1821 das Gebiet der Regierungsbezirke Köln, Aachen und Düsseldorf in ihrer damaligen Umschreibung, also ohne den erst 1823 zu Düsseldorf geschlagenen Regierungsbezirk Kleve. Das Gebiet des Erzbistums gehörte zur Rheinprovinz. Trotz seiner Gebietsverluste umfaßte Köln sein altes Kerngebiet und damit auch den seit dem 19. Jahrhundert aufsteigenden wirtschaftlichen Zentralraum der Rheinlande. Das Erzbistum hatte jedoch bei der Neuerrichtung nicht nur Gebiete verloren, sondern im Westen auch einen kleinen Gebietsgewinn zu verzeichnen. Es waren dies die ehemals zum Bistum Lüttich gehörende traditionsreiche Stadt Aachen, ferner einige Gebietsstreifen des Bistums Roermond. Infolge seiner territorialen Kontinuität war das Erzbistum nicht mit jenen jahrzehntelangen Integrationsproblemen konfrontiert, mit denen andere, damals ebenfalls neu umschriebene Bistümer genauso wie die neu umschriebenen Staaten zu kämpfen hatten[10]. Dennoch dauerte es auch am Rhein noch Jahrzehnte, ehe aus dem neuen Sprengel eine Einheit wurde, obwohl dessen erster Erzbischof, der Westfale Ferdinand August Graf Spiegel (1825–1835), verwaltungserfahren und von großem Organisationstalent war. Die übrigen preußischen Diözesanbischöfe seiner Zeit blieben, abgesehen von dem Trierer Bischof Joseph von Hommer (1824–1836), in dieser Hinsicht weit hinter ihm zurück.

1. Entstehung eines Diözesanpresbyteriums

Spiegel schuf aber nicht nur die Grundlagen für eine neue Bistumsverwaltung, sondern er unternahm auch entscheidende Schritte zur Formung eines einheitlichen Diözesanpresbyteriums. Ein solches hatte es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nicht gegeben. Das Konzil von Trient hatte zwar in seinem viel zitierten Seminardekret von 1563 die Diözesanbischöfe zur Förderung des Priesternachwuchses, vor allem auch aus den einfachen Sozialschichten, verpflichtet. Es hatte damit aber keineswegs dekretiert, daß alle künftigen Weltpriester bischöfliche Priesterseminare zu durchlaufen hatten[11]. Die historischen Umstände hatten vielmehr dazu geführt, daß in den deutschsprachigen Ländern nicht die Diözesanbischöfe, die zur Zeit

[9] Über alle im Folgenden genannten Bischöfe, Weihbischöfe, Generalvikare: E. GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983).

[10] Überblick über die Bistümer: E. GATZ, Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg 1991). – Zum staatlichen Integrationsproblem: H. PATZE (Hg.), Staatsgedanke und Landesbewußtsein in den neupreußischen Gebieten (1866) (Marburg–Ulm 1985).

[11] Vgl. dazu H. Wolf o.S. 218ff.

der Reichskirche mehr Fürsten ihrer weltlichen Territorien als geistliche Hirten ihrer Bistümer waren, sondern die Gesellschaft Jesu durch ihr dichtes Netz von Kollegien und Universitäten die Voraussetzungen für die Entstehung des nachtridentinischen Seelsorgeklerus geschaffen hatte[12]. Alle anderen Orden blieben diesbezüglich hinter der Gründung des hl. Ignatius weit zurück. Es hat nun allerdings auch nie an seelsorgeinteressierten Diözesanbischöfen und Domkapiteln gefehlt, die die Formierung eines neuen Klerus mittrugen, aber erst seit den großen Umwälzungen am Ende des 18. Jahrhunderts und vor allem seit der Zurückdrängung und schließlich Zerschlagung der Orden in der großen Säkularisation traten die Bistümer und mit ihnen die Bischöfe als Instanzen der Priesterausbildung in den Vordergrund. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts waren die Diözesanbischöfe dagegen in der geistlichen Leitung ihrer Sprengel durch die mächtige Stellung der Orden, denen zahlreiche Pfarreien anvertraut waren, und das ebenso erdrückende Patronatswesen aufs schwerste beeinträchtigt[13]. Lediglich über Visitationen und später über den Pfarrkonkurs konnten sie ihren Einfluß geltend machen[14]. Dieser Prozeß der Kompetenzausweitung vollzog sich parallel zu dem tiefen Wandel der Bistümer, aus denen – wiederum parallel zu den staatlichen Verwaltungsbezirken – nun ebenfalls stärker durchgeformte Einheiten wurden[15].

Eine neue Situation hatte sich schon nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu angebahnt, als die Ausbildung des Klerus stärker in die staatliche und zugleich bischöfliche Zuständigkeit überging. Dies hat allmählich zur Entstehung eines Diözesanklerus geführt, wie es ihn in dieser Form vorher nicht gegeben hatte. Er war dadurch gekennzeichnet, daß alle Geistlichen, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft, die gleichen Bildungsanstalten durchliefen. Außerdem trat für diesen neuen Klerus statt der Bindung an ein bestimmtes Benefizium die Bindung an die jeweilige Diözese in den Vordergrund. Dieser Umformungsprozeß hat sich über längere Zeit hingezogen und schließlich auch seinen Niederschlag im Weiherecht gefunden.

---

[12] Bester Überblick: E. Hegel, Organisationsformen der diözesanen Priesterausbildung in Deutschland, in: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. FS J. Frings (Köln 1960) 645–666. – K. Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten (Paderborn u.a. 1981). – R. A. Müller, Akademische Ausbildung zwischen Kirche und Staat. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849, 2 Bde. (Paderborn u.a. 1986).

[13] Für Westfalen vgl. jetzt K. Hengst (Hg.), Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, 2 Bde. (Münster 1992/93). Dort auch ein Verzeichnis aller jeweils inkorporierten Pfarreien.

[14] Über die Pfarrseelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung: H. Schmitz, Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung, in: E. Gatz (Anm. 10) 41–50.

[15] Dieser Aspekt fehlt in der sonst so umfassenden, seit 1983 von G. A. Jeserich mit anderen herausgegebenen „Deutschen Verwaltungsgeschichte". Die kirchliche Verwaltung wird dort bis ins 16. Jahrhundert dargestellt. Für die spätere Zeit wird nur das landesherrliche Kirchenregiment berücksichtigt.

So wurden seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts die meisten Kölner Subdiakone bis zum Inkrafttreten des Codex Juris Canonici von 1917 nicht mehr wie vor der Säkularisation auf den Titel eines Beneficiums, sondern auf den titulus missionis geweiht, während der titulus beneficii und der titulus patrimonii daneben nur noch eine untergeordnete Rolle spielten[16]. Bis 1917 findet sich bei den Weihekandidaten in den Kölner Weihematrikeln häufig der Vermerk: „iuramentum emisit", oder: „iuramentum manendi emisit". Dadurch verpflichteten sich die Weihekandidaten zum Verbleib im Erzbistum, das ihre Ausbildung zumindest teilweise finanziert hatte.

Als Spiegel 1825 die Leitung des Erzbistums übernahm, fand er dort einen nach Herkunft und Bildungsgang höchst uneinheitlichen Klerus vor, ja, man hatte bei der Diözesanverwaltung nicht einmal einen Überblick über den vorhandenen Klerusbestand, da man auf die Daten des unterdrückten Bistums Aachen nicht zurückgreifen konnte. Vor allem das Problem der ungleichen Vorbildung und der Überalterung des Klerus sollte den neuen Erzbischof noch lange beschäftigen.

Die wichtigsten auf den Klerus bezüglichen Maßnahmen Spiegels fielen in das Jahr 1827. Damals teilte er das Erzbistum in Landdekanate ein, und über die Dechanten ließ er dann Erkundigungen über den Klerus anstellen[17]. In den Erhebungen spiegelt sich die ganze Vielfalt wider, auf die schon Heinrich Schrörs hingewiesen hat[18]. Ein großer Teil des Klerus hatte nach dem Besuch einer Klosterschule ein Studium an der alten Kölner Universität absolviert. An der kurkölnischen Universität zu Köln hatten dagegen nur verhältnismäßig wenige Geistliche studiert. Andere verdankten ihre Ausbildung Ordensschulen oder deren Nachfolgeeinrichtungen wie dem Aachener Theologischen Studium[19].

Spiegel war wie die preußische Regierung sehr auf die wissenschaftliche Ausbildung des Klerus bedacht. Für die bei seinem Amtsantritt bereits amtierenden Geistlichen konnte er in dieser Hinsicht allerdings wenig tun, doch führte er 1827 immerhin für die Pfarrer verpflichtende Dekanatskonferenzen ein[20]. Mit mehr Nachdruck widmete er sich der Ausbildung des Priesternachwuchses. Dafür stand nach dem Untergang der alten Hochschulen seit dem Jahre 1818 die Rheinische Universität in Bonn (seit 1828

---

[16] So die Kölner Weihebücher im Diözesanarchiv bzw. im Generalvikariat. Der titulus missionis diente weiherechtlich gesehen als Notbehelf bis zur Einführung der Weihe auf den Titel des Bistums.

[17] W. Corsten, Zur Wiedereinführung der Dekanatsverfassung und Dekanatseinteilung in der Erzdiözese Köln (1827), in: FS Frings (Anm. 4) 538–554. – Die Erhebungen über den Klerusbestand befinden sich im Historischen Archiv des Erzbistums Köln GV Gen. XVII, 9.

[18] H. Schrörs, in: AHVN 103 (1919) 76ff.

[19] Vgl. Fr. A. Müller, Das philosophisch-theologische Studium in Aachen 1774–1827 (Diss. theol. Bonn 1945). – Über die Ausbildungsvielfalt des rheinischen Klerus berichtet paradigmatisch: F. Pauly, Studium und Ausbildung der Priester im ausgehenden 18. Jahrhundert, in: AmrhKG 35 (1983) 143–179.

[20] Diese untersucht derzeit M. F. Langenfeld.

„Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität") mit einer Katholisch-Theologischen Fakultät zur Verfügung. In ihr waren beim Amtsantritt Spiegels im Sommersemester 1824 194 Studierende eingeschrieben. Das seit 1738 bestehende Kölner Priesterseminar war dagegen nur noch für die praktische Hinführung zu den Weihen und zum Seelsorgedienst bestimmt[21]. Diese Aufgliederung in eine wissenschaftliche Ausbildung an der staatlichen Universität und in eine praktisch-spirituelle Ausbildung am erzbischöflichen Priesterseminar bildete einen tragfähigen Ausgleich zwischen den staatlichen und bischöflichen Interessen, zumal die Geistlichen ja neben ihren kirchlichen auch staatliche Aufgaben wahrzunehmen hatten und z.B. in ihrer Funktion bei der Schulaufsicht als mittelbare Staatsbeamte angesehen werden konnten.

Die Bonner Theologische Fakultät war noch vor dem Erlaß der Bulle „De salute animarum" ohne Mitwirkung kirchlicher Instanzen nach Breslauer Vorbild eingerichtet worden, wo seit 1811 erstmals eine Katholische und eine Evangelisch-Theologische Fakultät an der gleichen Universität bestanden. Wie in Breslau, so standen auch in Bonn dem Erzbischof bei der Berufung der Professoren und der Aufstellung der Lehrpläne bestimmte Rechte zu, soweit Dogma und Disziplin berührt wurden. Aufgrund der Bulle stand jedem Bistum ein Vollseminar zu. Die Priesterausbildung in Preußen entwickelte sich jedoch faktisch in der Art, daß die wissenschaftliche Ausbildung der Theologen großenteils an staatlichen Universitätsfakultäten oder an Hochschulen erfolgte, während die aszetisch-praktische Hinführung zur Weihe den bischöflichen Seminarien vorbehalten war. Nach diesem seit dem 18. Jahrhundert in Österreich entwickelten Konzept war die Ausbildung in den Bistümern Breslau, Ermland (Braunsberg), Münster und Köln (Bonn) eingerichtet. In Kulm (Pelplin), Gnesen-Posen, Paderborn und Trier blieben dagegen aus Kostengründen bischöfliche Anstalten mit der wissenschaftlichen Ausbildung betraut.

Nachdem das Tridentinum die Bischöfe zwar prinzipiell, aber doch nur sehr allgemein zur Sorge für die Priesterausbildung verpflichtet hatte, war diese in dem weit über Frankreich hinaus einflußreichen Napoleonischen Konkordat von 1801 erstmals ausschließlich und konkurrenzlos den Bischöfen übertragen worden[22]. Der bischöflichen Kompetenz war damit zwar Genüge getan, aber die Priesterausbildung wurde seitdem in folgenschwerer Weise von der Ausbildung der übrigen Akademiker losgelöst. Dieses Bildungssystem hat daher im Laufe der Jahrzehnte in Frankreich einen zwar volksverbundenen, zugleich aber vom geistigen Leben der Nation

[21] Darüber zuletzt: N. Trippen (Hg.), Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert (Siegburg 1988).

[22] Auf die Modellfunktion des Napoleonischen Konkordates für eine rein bischöflich verantwortete Seminarausbildung hat neuestens E. Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Stuttgart u.a. 1990), hingewiesen.

abgekoppelten Klerus heranwachsen lassen[23]. In Preußen verlief die Entwicklung anders, da dort immerhin einzelne Universitäts- und Hochschulfakultäten zur Verfügung standen. In einzelnen Fällen wie in Trier unter Bischof Josef von Hommer haben die an der wissenschaftlichen Bildung interessierten Bischöfe sogar eine bemerkenswerte Studienförderung in Gang gesetzt, obwohl z. B. dem Bistum Trier lediglich ein Priesterseminar und keine Universitätsfakultät zur Verfügung stand[24]. Priesterseminare nach dem in Frankreich entwickelten Konzept gab es auf deutschem Boden in Trier und in Mainz, ferner in Straßburg. Nach dem Übergang an Preußen blieb das Trierer Konzept unangetastet, während die Regierung in dem wichtigeren Köln die wissenschaftliche Ausbildung von der bischöflichen wieder in die staatliche Zuständigkeit an der Rheinischen Universität in Bonn verlagerte.

Die Theologische Fakultät der Universität Bonn ist bis heute die maßgebende wissenschaftliche Priesterausbildungsstätte für das Erzbistum sowie für das 1930 aus dem Erzbistum ausgegliederte Bistum Aachen, während das 1958 gegründete Bistum Essen sie 1968 an die 1965 neu gegründete Universität Bochum verlagert hat. Die Geschichte der Bonner Fakultät ist gut erforscht, obwohl es darüber im Gegensatz zur Theologischen Fakultät Münster bisher keine Gesamtdarstellung gibt[25]. Alle Beiträge zur Geschichte der Fakultät weisen jedoch trotz ihres hohen Niveaus eine Bevorzugung der Institution als solcher, der Professorenschaft und vor allem der großen Konflikte auf, von denen die Fakultät wiederholt geschüttelt wurde. Die Studierenden selbst haben dagegen die Aufmerksamkeit der Forschung bisher noch nicht gefunden. Ähnliches gilt für die meisten theologischen Fakultäten und akademischen Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder[26]. Aber nicht nur bezüglich der Theologiestudierenden, son-

---

[23] Darüber zusammenfassend: P. PIERRARD, Le prêtre français du Concile de Trente à nos jours (Paris 1986) mit Literaturhinweisen. Für die deutschsprachigen Länder fehlt eine Gesamtdarstellung noch.

[24] Vgl. A. THOMAS, Studium Trierer Theologen in Rom in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: E. GATZ (Hg.), Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte (Freiburg u. a. 1977) 108–138.

[25] Literatur: A. LAUSCHER, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1918 (Düsseldorf 1920). – H. SCHRÖRS, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818–1831 (Köln 1922). – DERS., Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte. Johann Wilhelm Joseph Braun (Bonn–Leipzig 1925). – A. FRANZEN, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung des Altkatholizismus am Niederrhein (Köln–Wien 1974). – E. HEGEL, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, 2 Bde. (Münster 1966/71).

[26] E. Hegel hat allerdings für Münster und R. MÜLLER (Anm. 11) für die bayerischen Lyzeen Frequenzlisten veröffentlicht. E. Hegel hat darüber hinaus wie W. MÜLLER, Fünfhundert Jahre theologische Promotion an der Universität Freiburg i. Br. (Freiburg 1957) ein Verzeichnis der Promotionen veröffentlicht. – H. TITZE, Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte I/1 (Göttingen 1987) 238–264 hat für die Theologie- und für die Studierenden ande-

dern auch bezüglich des Diözesanklerus läßt sich für das Erzbistum ein merkwürdiges Forschungsdefizit konstatieren, obwohl der Diözesanklerus bis in die Gegenwart der wichtigste Träger aller offiziellen Seelsorgetätigkeit ist[27].

2. Gesamtbild des rheinischen Priesternachwuchses

Im folgenden wird der Versuch einer Gesamtschau des rheinischen Priesternachwuchses für die Zeit von der Gründung der Universität Bonn bis zur Gründung des Bistums Essen am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils unternommen. Quelle dafür ist das Album der Bonner Theologischen Fakultät[28]. Von 1818 bis 1958, dem Jahr der Errichtung des Bistums Essen, enthält es 16096 Immatrikulationseinträge. Außer dem Namen des Immatrikulierten werden in der Regel der Ort seiner Herkunft, der Beruf des Vaters und das Gymnasium, an dem er die Reifeprüfung erworben hatte, mitgeteilt. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil diente die Fakultät fast ausschließlich der Priesterausbildung. Im Sommersemester 1960 zählte sie 363 Studierende, darunter sieben Frauen (im Sommersemester 1991 dagegen: 755 Diplomanden und Studierende für das Staatsexamen mit dem ersten Fach Theologie). Von diesen 363 Studierenden wohnten 237 in den beiden Theologenkonvikten Collegium Albertinum und Collegium Leoninum, die ausschließlich Priesteramtskandidaten aufnahmen. Deren Anteil lag also am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils bei rund zwei Dritteln aller Theologiestudierenden. Den Höhepunkt der Kongruenz von Studierenden und Priesteramtskandidaten des Erzbistums hat es im Studienjahre 1900/01 gegeben, als von 265 eingeschriebenen Theologen 240 (= 90,5%) im Collegium Albertinum wohnten. Für 1949 weist das Fakultätsalbum erstmals weibliche Studierende nach. Die Erhebungen über die räumliche, soziale und schulische Herkunft der Studierenden, von denen etwa 40 Prozent das Ziel der Priesterweihe erreichten, können also aufgrund ihrer großen Zahl als zuverlässige Grundlage für Erkenntnisse über den rheinischen Klerus gelten.

Von den von 1818 bis 1958 immatrikulierten Studierenden kamen

aus dem Erzbistum Köln (seit 1931 ohne Aachen)	72,97%
aus dem Gebiet des Bistums Trier	6,03%

rer Fakultäten der preußischen Universitäten für den Zeitraum von 1886 bis 1933 die Väterberufe zusammengestellt.

[27] Vgl. E. Gatz, Der bayerische Weltpriesternachwuchs von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: W. Brandmüller (Hg.), Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte 4 (St. Ottilien 1991) 673–680.

[28] Vgl. o. Anm. 5.

aus dem Gebiet des Bistums Münster	4,23 %
aus dem Gebiet des Bistums Paderborn	4,54 %
aus dem Gebiet des 1931 zu 90 % aus Kölner Anteilen neuerrichteten Bistums Aachen	5,78 %.

Vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Fakultät von auffällig zahlreichen Studierenden der Bistümer Trier, Münster und Paderborn frequentiert[29]. Das lag in erster Linie daran, daß die Ausbildungsstätten der genannten Bistümer sich damals mit der Bonner Fakultät nicht messen konnten. Auch die Anziehungskraft renommierter Hochschullehrer hat das ihrige zum Besuch von auswärts beigetragen. So wechselten z. B. trotz des von Kapitularvikar Clemens August von Droste zu Vischering erlassenen Verbotes im Sommersemester 1820 nach der Übersiedlung des Dogmatikers Georg Hermes von Münster an den Rhein 26 münstersche Theologen ebenfalls nach Bonn.

Die Frequenz der Fakultät durch Priesteramtskandidaten aus den benachbarten Bistümern (1825/30 kamen 58,9 Prozent der Bonner Theologen aus dem Gebiet des Erzbistums Köln, 11,8 Prozent aus Trier, 9,8 Prozent aus Münster und 8,3 Prozent aus Paderborn) hatte aber auch noch andere Gründe. Zum einen spielten die traditionellen rheinischen Beziehungen der ehemals zu Köln gehörenden Gebiete eine Rolle, zumal die auf Kosten des alten Erzbistums vergrößerten Nachbarbistümer in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts mit manchen Integrationsproblemen konfrontiert waren. In Paderborn fühlten sich z. B. die aus dem ehemals kurkölnischen Sauerland stammenden Geistlichen noch jahrzehntelang gegenüber den aus dem Hochstift stammenden zurückgestellt. Ähnliche Spannungen gab es in Trier zwischen den aus dem ehemaligen Oberstift um Trier und den aus dem ehemaligen Niederstift um Koblenz stammenden Geistlichen. Im übrigen waren bis weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts die preußischen Priesteramtskandidaten keineswegs dazu verpflichtet, das ganze oder auch nur den größten Teil ihres Studiums in den heimatlichen Studienanstalten zu verbringen. So konnte das 1827 in Bonn eröffnete Theologenkonvikt z. B. kaum 50 Prozent der Kölner Priesteramtskandidaten aufnehmen[30]. Die übrigen wohnten frei in der Stadt, und das Theologenkonvikt als solches verfolgte, jedenfalls solange es eine halbuniversitäre Einrichtung blieb, weniger geistliche als praktische Ziele, nämlich die Bereitstellung einer preiswerten Unterkunft. Auch in Trier, Münster und Paderborn konnten die Priesterseminare nicht alle Priesteramtskandidaten aufnehmen. Dies änderte sich erst nach der Mitte des Jahrhunderts, als die betreffenden Anstalten vergrößert wurden und nun unter dem Druck römischer Optionen die Tendenz dahin ging, alle Theologiestudierenden in

[29] Vgl. Statistischer Anhang 3.

[30] M. Bernards, Zur Geschichte des Bonner theologischen Konviktes in Bonn 1827–1875, in: AHVN 153/154 (1953) 201–235.

Konvikten oder Seminarien zu erfassen. Diese Tendenz verfolgte am frühesten Bischof Johann Georg Müller von Münster (1846–1870), der 1853 als erster Bischof des rheinisch-westfälischen Gebietes ein wenn auch noch kleines Theologenkonvikt in bischöflicher Trägerschaft eröffnete. Sein enger Mitarbeiter Domkapitular Josef Giese äußerte sich später in einem für das Erste Vatikanische Konzil bestimmten Votum über die in Münster entwickelten Ziele einer zeitgemäßen Priesterausbildung[31]. Voll zum Durchbruch kamen diese Entwicklungen allerdings erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als die verbesserten wirtschaftlichen Verhältnisse es den Bistümern erlaubten, Neubauten für die Theologenkonvikte und Priesterseminare zu errichten. Seitdem studierten die Münsteraner, Paderborner und Trierer Theologen fast ausschließlich an ihren heimischen Studienanstalten. Dies ging natürlich zu Lasten der Bonner Universität. So kamen im Jahrfünft 1900/05 aus den genannten Bistümern zusammen nur noch 6,9 Prozent der Bonner Theologen.

Neben der unterschiedlichen Frequenz hat sich das Anwachsen der anderen Fakultäten auf den prozentualen Anteil der katholischen Theologen an der Gesamtstudentenschaft ausgewirkt. Dieser erreichte im Wintersemester 1828/29 bei 321 Studierenden mit 35,3 Prozent aller Studenten den größten Anteil seit Bestehen der Universität. Im Verlauf der Hermesianismuskrise sank die Zahl der Theologen im Sommersemester auf 84 (= 14 Prozent aller Studierenden) ab. Erzbischof Johannes Geissel (1842/46–1864) gelang es dann, die Theologenzahl wieder zu steigern. Diese belief sich im Wintersemester 1860/61 auf 240 (= 28,7 Prozent). Infolge der Auseinandersetzung um die Fakultät nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, der Schließung des Theologenkonvikts (1875) und der Abwanderung der meisten Theologen während des Kulturkampfes erreichte die Fakultät 1880/81 mit 46 Studierenden (= 5,2 Prozent) ihren bisherigen Tiefpunkt.

Nach Beilegung der Kulturkampfes und nach Einrichtung des erzbischöflichen Theologenkonviktes „Collegium Albertinum" (1892) gewann sie ihre alte Bedeutung als Ausbildungsstätte des Kölner Klerus zurück. Nach der Eröffnung eines zweiten Theologenkonvikts, des „Collegium Leoninum" (1903), stieg die Zahl der Studierenden bis zum Wintersemester 1913/14 auf 429 (= 16 Prozent). Tiefe Einbrüche brachten der Erste und später der Zweite Weltkrieg. Im Sommersemester 1939, also unmittelbar vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, belief sich die Zahl der Theologen auf 427. Die Universität Bonn zählte damals 2726 Studierende. Davon stellten die katholischen Theologen somit einen Anteil von 15,7 Prozent. Nach dem Zweiten Weltkrieg lag dieser dagegen bis 1962 bei im allgemei-

[31] E. GATZ, Ein Gutachten des münsterschen Domherrn Joseph Giese über den deutschen Klerus und die deutschen Katholiken aus dem Jahre 1869, in: RQ 81 (1986) 61–79.

nen gleichbleibender absoluter Höhe nur noch bei 3–4 Prozent, da inzwischen die Zahl der anderen Studierenden erheblich gestiegen war.

Das Bonner Fakultätsalbum gibt aber nicht nur Auskunft über die absolute Zahl der Bonner Theologen und ihre Herkunft aus den verschiedenen Diözesen und Regionen, sondern es dokumentiert auch die Verzahnung der Bonner Studentenschaft mit den anderen Universitäten und Hochschulen vor allem des deutschen Sprachraumes. Die normale Studiendauer der künftigen Geistlichen an der Universität betrug bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts drei Jahre. Nach dem ersten Studienjahr fand eine Prüfung vor der erzbischöflichen Kommission statt. Am Ende des Universitätsstudiums stand die Prüfung „pro introitu in seminarium", später auch „Introitusexamen" genannt. Seit der Verlängerung der Studienzeit auf zehn Semester wird ein Diplomexamen abgelegt. Schon vor dem Ersten Weltkrieg wurde die Studiendauer von sechs auf sieben, in der Zwischenkriegszeit auf acht Semester verlängert. Trotz der relativ kurzen Studienzeit war auch im 19. Jahrhundert schon der zeitweise Wechsel der Universität üblich. Darüber und über die wechselnden Tendenzen beim Besuch auswärtiger Hochschulen gibt das Fakultätsalbum klare Auskunft. Die weitaus größte Zahl der Studierenden schrieb sich zwar in Bonn zum ersten Mal ein, doch war seit 1831/32 auch die Zahl der Wiedereinschreibungen beachtlich. Dabei handelte es sich hauptsächlich um Theologen, die ihr Studium in Bonn begonnen, es dann zeitweise auswärts weitergeführt hatten, und die zum Studienabschluß wieder nach Bonn zurückkehrten. Aber auch die zeitweise von auswärts nach Bonn kommenden Studierenden lassen sich aus dem Album erfassen. Dabei überwogen Studierende aus den westlichen Provinzen Preußens. Der übrige deutsche Sprachraum und das Ausland waren nur schwach vertreten. Im Gegensatz zu Münster fielen in Bonn Studierende aus den ostdeutschen Bistümern weitgehend aus. Der Grund dafür lag darin, daß die Bonner Fakultät im Gegensatz zu Münster bis 1905 kein Promotionsrecht besaß. Daher gingen die Studierenden aus den preußischen Ostgebieten, die einen akademischen Grad erlangen wollten, nach Münster und nicht nach Bonn[32].

Interessant war die Entwicklung nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und während des preußischen Kulturkampfes. Damals sank die Zahl der katholischen Theologiestudierenden auf zeitweise unter 50, denn seit 1872 waren drei der damals vier Ordinarien altkatholisch, und Bonn war somit der wichtigste altkatholische Studienplatz im deutschen Sprachraum[33]. Bis zum Ersten Weltkrieg gab es nur ein einziges Fakultätsalbum, in das auch die altkatholischen Studierenden eingetragen wurden. Daher findet man für diese Zeit im Fakultätsalbum eine Reihe Studierender, die zuvor an Evangelisch-Theologischen Fakultäten eingeschrieben waren. Seit der

[32] Vgl. Hegel (Anm. 16) Bd. 2.

[33] Darüber berichtet ausführlich Franzen (Anm. 24).

Schließung der Kölner Priesterausbildungsstätten im Jahre 1875 und der staatlichen Amtsenthebung von Erzbischof Paulus Melchers (28. Juni 1876) entwickelte sich der Priesternachwuchs folgendermaßen: Bis 1886 einschließlich fanden in Köln keine Priesterweihen mehr statt. Außerhalb des Erzbistums wurde zwar eine größere Zahl von Priestern für das Erzbistum geweiht, doch läßt sich dafür mangels zentraler Erfassung kein exakter Überblick gewinnen. 1876 wurden in Lüttich 10, in Eichstätt 8, in Innsbruck 5, in Meaux 3, in Glasgow 2 und in Roermond ein Priester für das Erzbistum geweiht[34]. Von vier weiteren Priestern ist der Weiheort nicht bekannt. 1877 wurden außerhalb des Erzbistums 28 und 1878 36 Priester geweiht. Damit fiel zwar die Zahl der Weihen deutlich unter den Durchschnitt der Jahre 1861–70 (= 63) zurück, doch blieb sie angesichts der Unsicherheit des beruflichen Einsatzes immer noch erstaunlich groß.

Die Praxis des zeitweiligen Wechsels des Studienortes blieb natürlich nicht gleich und sie war von mancherlei Umständen abhängig. Dazu gehörte u. a. die wechselnde Politik der Diözesanleitung. Seit Inbetriebnahme des neuen Albertinums (Wintersemester 1892/93) verpflichtete das Erzbistum nämlich alle Priesteramtskandidaten zum Eintritt in dieses Konvikt. Damit endete die bis dahin persönliche Freiheit bei der Organisation des Studiums. Nachdem Teile des Klerus und der Studentenschaft ähnlich wie in Münster und Paderborn zunächst gegen den Pflichtbesuch des Konviktes protestiert hatten, spielte sich die Neuregelung dann doch bald ein. Angesichts der um die Jahrhundertwende rapide wachsenden Zahl von Theologen eröffnete das Erzbistum 1903 neben dem Albertinum als zweites Konvikt das „Collegium Leoninum". Der große Andrang von Studierenden führte unter dem für die Universitätsstudien besonders aufgeschlossenen Erzbischof Hubert Th. Simar (1899–1902) wieder zu einer liberaleren Praxis. Seitdem wechselte ein Teil der Studierenden wie vor der Eröffnung des Albertinums trotz der kurzen Studienzeit wenigstens für das eine oder das andere Semester die Universität. Unter dem sehr strengen Erzbischof Antonius Fischer (1903–1912) ging die Praxis der „Freisemester" dagegen wieder drastisch zurück. Von den 1895–1914 eingeschriebenen 3070 Theologen hatten 1293 (= 42,1 Prozent), von den 1900/03 eingeschriebenen 490 sogar 373 (= 76,1 Prozent) zuvor auswärts studiert. Die große Zahl von Priesteramtskandidaten, die zeitweise nicht alle in den Konvikten untergebracht werden konnten, sowie die Verlängerung des Universitätsstudiums haben nach dem Ersten Weltkrieg trotz der wirtschaftlichen Not die Praxis des zeitweiligen Universitätswechsels wieder aufleben lassen. Der höchste Anteil von außerhalb der Konvikte wohnenden Kölner Priesteramtskandidaten wurde wegen der vielen Kriegsteilnehmer, die nun ihr Studium wieder aufnahmen, 1920/21 mit 37 Prozent erreicht. 1924/25 sank dieser Anteil auf 15,4 Prozent, um dann seit 1927/28 wieder anzusteigen und

[34] Nach freundlicher Auskunft von Karl-Heinz Tekath.

1931/32 mit 36,5 Prozent einen neuen Höhepunkt zu erreichen. Ein Teil dieser Studierenden war in Bonn eingeschrieben, wohnte aber außerhalb der Konvikte. Ein beachtlicher Teil verbrachte nach dem Philosophicum zwei Semester an einer anderen Universität. Damals waren Freiburg, Münster und Tübingen, zeitweise auch Wien und Innsbruck beliebte Studienorte. Die Praxis des auswärtigen Studiums, die auf der Diözesansynode von 1922 ausdrücklich befürwortet worden war, hat zweifellos die geistige Weite der Studierenden gefördert. Für viele wurde der Aufenthalt an einer anderen Universität sogar zu einem entscheidenden Erlebnis. Der Besuch der Universitäten München, Prag und Wien war allerdings zeitweise seitens der Bistumsleitung untersagt. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Praxis des befristeten Universitätswechsels beibehalten worden.

3. Regionale Herkunft

Im folgenden soll nun die Herkunft der Studierenden aus den verschiedenen Gebieten des Erzbistums untersucht werden[35]. Die regionale Herkunft war vor allem für die Zeit vor dem Einsetzen der großen Binnenwanderungen, also bis zum Zweiten Weltkrieg von Relevanz. Seit der Auflösung der traditionellen Milieus und der immer mehr zunehmenden Mobilität der Bevölkerung hat sie an Aussagekraft verloren. Aufgrund einer im Jahre 1971 unter dem Welt- und Ordensklerus der Bundesrepublik durchgeführten Erhebung stellte der Soziologe Gerhard Schmidtchen fest, daß die Mehrheit der Geistlichen damals aus kleineren Orten kam[36]. Von den im Jahre 1971 Auskunft gebenden Priestern hatten den größten Teil ihrer Kindheit und Jugend verbracht:

im Dorf und auf dem Land	44 %
in Kleinstädten	19 %
in Mittelstädten	18 %
in Großstädten	23 %.

[35] Darüber gibt es bisher m.W. nur folgende Untersuchung: [J.] KAHLEN, Der Klerus der Erzdiözese Köln nach seiner Herkunft, in: Kölner Pastoralblatt 49 (1915) 1–8. Kahlen hat die Priester nach ihrer Herkunft aufgeschlüsselt und auch die außerhalb des Erzbistums Geborenen ausgewiesen.

[36] G. SCHMIDTCHEN, Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik (Freiburg 1973) 8 f.: „Priester kommen aus einem soziologisch deutlich faßbaren Milieu. Dieses Milieu wird nicht nur durch Abweichungen in der demographischen Herkunft charakterisiert, sondern vor allem durch eine intensive religiöse Kultur des Elternhauses ... Eltern gelangen indessen nur zu einem spezifischen Verhalten, wenn sie soziologisch abgesichert sind, d.h. im Zweifel in der kleineren, überwiegend katholischen Gemeinde leben."

Die katholische Bevölkerung in der Bundesrepublik verteilte sich dagegen 1971 folgendermaßen:

Dorf, Land 22%
Kleinstadt 34%
Mittelstadt 17%
Großstadt 27%.

Aus Dörfern bzw. vom Land und aus Mittelstädten waren also überproportional viele, aus Klein- und Großstädten unterproportional wenige Geistliche hervorgegangen. 70 Prozent der Priester waren nach eigener Aussage ganz oder überwiegend in katholischen Orten aufgewachsen.

Untersucht man die regionale Herkunft der Bonner Theologiestudierenden zwischen 1818 und 1958, so ergibt sich ein davon deutlich abweichendes Bild[37]. Das Gebiet des Erzbistums Köln und des Bistums Aachen war und ist reich an Städten und infolgedessen auch an Gymnasien. In den Städten Aachen, Bonn, Düren, Düsseldorf, Essen, Eupen, Köln, Krefeld und Mönchengladbach wohnten 1850 z.B. 22,12 Prozent aller Katholiken der Erzdiözese. Von den Kölner Theologen, die sich 1825–1870 in Bonn einschrieben, stammten jedoch 40,2 Prozent aus diesen Städten. Dabei zeichneten sich vor allem Aachen (1850: 4,15 Prozent der Diözesanangehörigen) und Köln (6,6 Prozent der Diözesanangehörigen) durch großen Theologenreichtum aus. Aus diesen Städten kamen 1825–1870 10,72 bzw. 13 Prozent der in Bonn immatrikulierten Theologen. Wenn man ferner berücksichtigt, daß diese Aufstellung mehrere kleine, für die Rekrutierung des geistlichen Nachwuchses aber ebenfalls wichtige Städte nicht erfaßt, so ergibt sich, daß der Kölner Priesternachwuchs bis 1870 in weit höherem Anteil, als Schmidtchen das für die jüngere Vergangenheit in der Bundesrepublik beobachtet hat, aus Städten hervorging.

Die Jahre 1871–1885 sind in unserer Untersuchung nicht berücksichtigt, da sie für Bonn aufgrund der durch den Kulturkampf bedingten Situation kein repräsentatives Bild ergeben. Dies gilt dagegen für die Jahre 1886–1915 mit ihrem relativ reichen Priesternachwuchs. 1901 wohnten 33,86 Prozent der Kölner Diözesanangehörigen in den Städten Aachen, Bonn, Düsseldorf, Essen, Köln, Krefeld und Mönchengladbach. Aus diesen kamen dagegen 1886–1915 nur noch 33,5 Prozent der Studienanfänger. Wie in den süddeutschen Diözesen war also auch in Köln der Priesternachwuchs aus den großen Städten zurückgegangen, obwohl er prozentual noch dem Anteil der betreffenden Bevölkerung an den Katholiken des Erzbistums entsprach. Aachen (4,86 Prozent der Diözesanangehörigen) und Köln (11 Prozent) waren mit 7,19 bzw. 10,75 Prozent der Theologen nach wie vor überdurchschnittlich vertreten, aber gegenüber der ersten Jahrhunderthälfte deutlich zurückgefallen. Dieses Vorrücken des Priesternach-

[37] Vgl. Statistischer Anhang 2.

wuchses aus den ländlichen Gebieten erklärt sich u. a. durch die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wachsende Bedeutung der Knabenkonvikte, die vornehmlich Schüler aus den ländlichen Gebieten erfaßten.

Aus den zuletzt genannten Städten kamen dann 1920–1930 wieder 43,44 Prozent der Bonner Studienanfänger (Aachen: 5,96, Düsseldorf: 8,88, Essen: 11,48, Köln: 13 Prozent). 1923 konstatierte der damalige Konviktsdirektor Wilhelm Stockums, daß die Kölner Theologen seit einer Reihe von Jahren immer mehr aus den Großstädten und Industriezentren kamen. Den betreffenden Anteil schätzte er auf damals auf 90, den der vom Land kommenden Theologen auf 10 Prozent. Stichproben bestätigen diese Beobachtung. Diese Tendenz hat sich während der folgenden Jahre fortgesetzt. 1931–1940 – also nach Abtrennung des Bistums Aachen – kamen aus den Städten Bonn, Düsseldorf, Essen und Köln, in denen 1933 53,88 Prozent der Diözesanangehörigen wohnten, 56,87 Prozent der Studienanfänger. Die kleineren Städte sind dabei nicht einmal berücksichtigt. Auch 1945–1958 kamen trotz der enormen Kriegszerstörungen und der Evakuierung eines Teiles der Bevölkerung 51,66 Prozent der Kölner Priesteramtskandidaten aus den genannten Städten.

Für den Bildungsgang des rheinischen wie des ganzen preußischen Klerus waren die preußischen Schulreformen von großer Bedeutung[38]. Das 1812 als ordentlicher Zugang zum Universitätsstudium eingeführte Abiturientenexamen („Reifeprüfung") war in der Rheinprovinz zwar erst seit Gründung der Universität Bonn verbindlich, und bis 1834 bestand daneben noch die Möglichkeit einer eigenen Zugangsprüfung „pro immatriculatione" vor einer gemischten Prüfungskommission. Der obligatorische Gymnasialbesuch, dem sich nach dem Abitur bis ins 20. Jahrhundert ein dreijähriges Universitätsstudium und danach ein einjähriger Besuch des Kölner Priesterseminars anschlossen, hat allmählich einen neuen, einheitlich ausgebildeten Priestertyp heranwachsen lassen. Ganz vereinzelt vermerkt das Fakultätsalbum allerdings auch später noch Immatrikulationen von Studierenden ohne Abitur. Seit der beginnenden Differenzierung des Gymnasiums vor dem Ersten Weltkrieg mußten Absolventen von Oberrealschulen Ergänzungsprüfungen ablegen. Seit 1908 konnten sich an den preußischen Universitäten auch Frauen immatrikulieren, doch blieb ihre Zahl in Bonn bis nach dem Zweiten Weltkrieg unbedeutend. Nach dem Ersten Weltkrieg vermerkt das Fakultätsalbum in einzelnen Fällen Begabten-Sonderprüfungen im Kultusministerium, aber erst seit 1928/30 berechtigten auch nichtgymnasiale Reifezeugnisse zum Theologiestudium. Auch in und nach beiden Weltkriegen gab es zahlreiche Sonderzugänge zum Universitätsstu-

[38] K. Düwell, in: Rheinische Geschichte 4 (Düsseldorf 1979) 486–489. – G. Apel, Das preußische Gymnasium in den Rheinlanden und Westfalen 1814–1848 (Köln–Wien 1984). – K. E. Jaismann, in: K. E. Jaismann – P. Lundgreen (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte 3 (München 1987) 154–158.

dium. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg spielten dann Abiturienten von Abendgymnasien zeitweise eine wichtige Rolle unter den Bonner Studierenden[39].

4. Soziale Herkunft

Neben dem Ort der Herkunft und dem Gymnasium, an dem die Hochschulreife erworben wurde, nennt das Bonner Fakultätsalbum den Beruf des Vaters der einzelnen Studierenden und damit das für unseren Untersuchungszeitraum wichtigste Merkmal der sozialen Herkunft. Bei der Auswertung ist jedoch Zurückhaltung angebracht, weil die Mitteilung auf der Angabe des jeweiligen Studenten beruht und weil sich die einzelnen Berufsbilder und damit auch ihr sozialer Stellenwert, ferner die Berufsbezeichnungen im Laufe der Zeit sehr gewandelt haben[40]. Der Beruf des Bauern kommt z. B. im Fakultätsalbum auch unter den Bezeichnungen Ackerer, Landmann, Ökonom und Landwirt vor. Dabei haben zweifellos regional variierende Berufsbezeichnungen eine Rolle gespielt. Da die jeweilige Betriebsgröße nicht zu ermitteln ist, bleibt letztlich die soziale Einordnung offen.

Trotz aller Einschränkungen lassen sich aus den aus dem Fakultätsalbum erhobenen Daten wichtige Anhaltspunkte gewinnen[41]. Wegen der tiefen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbrüche im Rheinland wird die Aufschlüsselung für die Jahre 1818–1870, 1886–1915, 1921–1940 und 1946–1958 getrennt vorgenommen. Die Aufgliederung nach Väterberufen berücksichtigt nicht nur die Berufssparte, sondern nach Möglichkeit auch die soziale Schichtung.

Von den Vätern der 1818–1870 in Bonn immatrikulierten Theologen waren zwar nur 1,6 Prozent Akademiker, aber immerhin 6,2 Prozent höhere Beamte oder leitende Angestellte, 2,8 Prozent Guts- oder Mühlenbesitzer und 1 Prozent Unternehmer. Mithin kamen 11,6 Prozent der Theologen aus der sozialen Oberschicht, was mit der ausgeprägten Städtekultur des Rheinlandes zusammenhängen dürfte. Adelige waren unter den Bonner Theologen statistisch nicht relevant. Den Löwenanteil unter den Theologen stellten 1818–1870 mit 34,6 Prozent Bauernsöhne. Dazu kamen noch die Söhne von Guts- und Mühlenbesitzern, die zur sozialen Oberschicht zählten. Darin spiegelt sich die Tatsache, daß die Rheinlande trotz der voranschreitenden Industrialisierung bis zur Reichsgründung noch stark agrarisch geprägt, andererseits aber durch ein dichtes Schulnetz gut erschlossen waren. Auch ist zu berücksichtigen, daß die Universität in der

[39] Vgl. Statistischer Anhang 5.

[40] M. Janowitz, Soziale Schichtung und Mobilität in Westdeutschland, in: KZfSS 10 (1958) 1–38. Janowitz 6 bietet eine Aufschlüsselung nach der sozialen Schicht für die Jahre 1939 und 1955.

[41] Vgl. Statistischer Anhang 6.

ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch stärker von den agrarisch geprägten Nachbarbistümern besucht wurde, als dies später der Fall war. Den Bauern folgten die Söhne von Handwerkern, denen für 1818–1870 auch die Facharbeiter mit 26,2 Prozent zugezählt werden. Lehrersöhne waren 5,1, Wirtssöhne 3,6 Prozent der Theologen. Bergleute waren unter den Vätern mit 0,42 Prozent vertreten.

Der Durchbruch auf dem Weg zur Industrialisierung war zwar im Rheinland schon vor 1870 erfolgt. Aber erst im Rahmen des kleindeutschen Kaiserreichs kam diese zur vollen Entfaltung. Das hat selbstverständlich Folgen für die Rekrutierung des Priesternachwuchses gehabt, der allerdings erst nach Beilegung des Kulturkampfes und Wiedereröffnung der Klerusbildungsanstalten in geordnete Bahnen gelenkt wurde. Daher umfaßt der nächste Untersuchungsabschnitt die Jahre 1886–1915, denen wiederum, durch den Ersten Weltkrieg bedingt, eine tiefe Zäsur folgte. Von den 3894 zwischen 1886 und 1915 in Bonn immatrikulierten Theologen waren 4,16 Prozent Söhne von Akademikern, 7,65 von höheren Beamten und Angestellten, 2,34 von Unternehmern (meist Bauunternehmer), 2,39 von Guts- oder Mühlenbesitzern. Der Anteil von Theologen aus der sozialen Oberschicht war also auf 16,54 Prozent gestiegen. Stark zurückgegangen waren Bauern- (16,58 Prozent) und Handwerkersöhne (16,15 Prozent). Daneben waren 4,21 Prozent Söhne von Facharbeitern, während Söhne von Bergarbeitern nunmehr mit 1,72 Prozent vertreten waren. Einen spürbaren Vorwärtssprung hatten die Lehrersöhne gemacht, die nun einen Anteil von 10,32 Prozent stellten. Dies war eine Folge des sozialen Aufstieges des preußischen Volksschullehrers. Ein spürbarer Wandel in der Berufsstruktur spiegelt sich auch in dem Prozentsatz von 7,45 von Söhnen mittlerer und unterer Beamter, die weithin aus dem Post- und Bahndienst kamen. 1818–1870 hatte diese Gruppe erst 2,43 Prozent der Theologen gestellt.

In den Jahren von 1921 bis 1940 zeigte sich eine weitere einschneidendere Veränderung. Von den 4006 Theologen, die sich während dieser Zeit in Bonn immatrikulierten, waren 4,14 Prozent Söhne von Akademikern, 4,22 von höheren Beamten bzw. leitenden Angestellten, 2,6 von Unternehmern und 0,52 von Guts- und Mühlenbesitzern. 11,48 Prozent entstammten also der Oberschicht. Der Anteil von Bauernsöhnen war weiter zurückgegangen und betrug nur noch 8,21 Prozent (1939 waren 14,9 Prozent der Erwerbstätigen Westdeutschlands selbständige Bauern), während der Anteil der Söhne von Handwerkern und Facharbeitern auf 17,25 bzw. 6,14 Prozent gestiegen war (1939 waren 13,7 Prozent der Erwerbstätigen in Westdeutschland gelernte Handarbeiter). Söhne von Bergleuten waren nun 2,07, von Lehrern aber nur noch 7,81 Prozent der Inskribierten. Am Rande erwähnt sei die Beobachtung, daß die einst nicht unwichtige Gruppe der Söhne von Wirten (1818–1870: 3,6) auf 0,77 Prozent zurückgefallen war. Ganz in den Vordergrund geschoben hatten sich als mit Abstand größte Berufsgruppe unter den Vätern die mittleren und unteren Beamten und

Angestellten des öffentlichen Dienstes mit 21,39 Prozent. Das entspricht der bereits erwähnten Feststellung Stockums' aus dem Jahre 1923, wonach damals 90 Prozent der Kölner Priesteramtskandidaten aus der unteren Mittelschicht der Großstädte und Ballungsräume kamen. Der Rückgang des Weltpriesternachwuchses vom Land wurde auf der Kölner Diözesankonferenz von 1925 u.a. mit dem enormen Anwachsen der Ordensschulen und Juvenate nach 1918 erklärt[42].

Als letztes soll nun die soziale Herkunft der Theologen für die Jahre von 1946 bis 1958 mit ihren schweren Kriegsfolgen und einer sich schon andeutenden neuen Rekrutierungskrise analysiert werden. Von 1946 bis 1958 schrieben sich in Bonn 2552 Theologen ein, darunter erstmals 149 Frauen. Aber auch die 2403 männlichen Studierenden waren nicht mehr ausschließlich Priesteramtskandidaten, während bis zum Zweiten Weltkrieg Laientheologen statistisch nicht ins Gewicht gefallen waren. Von den 2552 Immatrikulierten waren 8,23 Prozent Kinder von Akademikern, 4,75 von höheren Beamten oder leitenden Angestellten, 0,98 von Unternehmern und 0,23 von Guts- oder Mühlenbesitzern, 14,18 Prozent stammten also aus der sozialen Oberschicht. Der Anteil der Bauernsöhne war auf 5,21 (1955 waren 10,6 Prozent der Erwerbstätigen in Westdeutschland selbständige Bauern), der der Handwerker auf 8,7 und der der Facharbeiter auf 4,82 Prozent gefallen (1955 waren 13,3 Prozent der Erwerbstätigen in Westdeutschland gelernte Handarbeiter). Kinder von Lehrern waren 6,07, von Bergarbeitern 1,45 Prozent. Den Löwenanteil stellten wie schon vor dem Zweiten Weltkrieg Söhne von Beamten oder Angestellten des mittleren und unteren öffentlichen Dienstes.

Für Köln zeigen sich somit sehr klare Abweichungen von den durch Schmidtchen 1971 für die Bundesrepublik erhobenen Daten. Insbesondere Bauernfamilien und überhaupt die ländliche Bevölkerung haben nämlich in den rheinischen Bistümern weit weniger Theologen hervorgebracht als im übrigen Deutschland.

5. Nachwuchskrisen

Zwischen 1818 und 1958 gab es im Erzbistum Köln, abgesehen von den beiden Weltkriegen, drei ernste Nachwuchskrisen des Weltklerus. Sie sind auf jeweils verschiedene Weise überwunden worden.

Zur ersten dieser Krisen kam es nach der römischen Verurteilung des 1831 verstorbenen, hoch angesehenen und von seinen Studenten verehrten Dogmatikers Georg Hermes im Jahre 1835[43]. Die Krise, die sich nur in

[42] Vgl. u. S. 260.

[43] Darüber zuletzt: H. H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes

Bonn auswirkte, erreichte ihren Höhepunkt unter Erzbischof Clemens August von Droste zu Vischering (1836–1837), der dem Hochschulstudium wenig Verständnis entgegenbrachte. Daher sank die Zahl der in Bonn eingeschriebenen Theologen vom Sommersemester 1834: 196 auf im Sommersemester 1842: 88 ab. Infolgedessen war ein Rückgang der Weihezahlen zu erwarten. Erzbischof Johannes von Geissel überwand diese Krise, indem er mit robuster Konsequenz gegen alle des „Hermesianismus" verdächtigen Hochschullehrer vorging und statt dessen Hochschullehrer seiner Wahl an den Rhein holte. Darunter war sein langjähriger Vertrauensmann in der Fakultät, der erfolgreiche und auch außerhalb der Universität für katholische Belange vielfach aktive Dogmatiker Franz Xaver Dieringer[44]. Eine weitere Maßnahme zur Behebung der Nachwuchskrise bildete die von Geissel betriebene Ausschöpfung von Bildungsreserven, denn an potentiellen Priesterberufen fehlte es nicht, wohl aber vielfach an den wirtschaftlichen Voraussetzungen für ein Studium. Dafür kam die Gründung von Knabenkonvikten in Frage[45]. Der Vorschlag zur Gründung solcher Anstalten wurde schon bald nach seinem Amtsantritt an Geissel herangetragen. Als erster scheint ihn bei einem Besuch Aachens im August 1842 der dortige Pfarrer von St. Jakob, Dr. Gregor Kloth, auf das Anliegen aufmerksam gemacht zu haben[46].

Die Gewinnung eines zahlreichen und qualifizierten Priesternachwuchses beschäftigte damals auch die benachbarten Diözesen. So schrieb am 19. Dezember 1842 der Paderborner Bischof Dammers an Geissel, er erwäge, durch den Eichstätter Bischof Karl August Graf Reisach ermuntert, die Gründung eines Knabenseminars. Dieses wurde 1847 eröffnet („Collegium Liborianum"; zunächst: 32, seit 1850: 50 Plätze). Auch in Trier und Münster beschäftigte man sich mit entsprechenden Plänen. Am 21. Juni 1844 schrieb der Trierer Domkapitular Funk an einen Kölner Kollegen, der Plan zur Gründung eines Knabenseminars sei dort schon vor Jahren erörtert worden. Er wollte aber nicht vorangehen, „bis die Kölner Wirren uns flott machten. Ich hoffe, daß die Trierer Wirren nun auch wohltätig auf die Erzdiözese zurückwirken und Euch dem Ziel Eurer Wünsche schneller entgegentreiben werden." Mit den Trierer Wirren spielte er auf die mehrjährige Auseinandersetzung zwischen Domkapitel, Heiligem Stuhl und preußischer Regierung um die Besetzung des bischöflichen Stuhles an, die 1842 mit der Wahl Wilhelm Arnoldis endete. In Trier bestand seit 1840 ein Kna-

(1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jh. (= RQ. Suppl. 37) (Freiburg 1980).

[44] E. Gatz, Franz Xaver Dieringer (1811–1876), in: H. Fries – G. Schwaiger (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 3 (München 1975) 60–86.

[45] Zur Entstehung und frühen Entwicklung: J. K. B. Smeddink, Die Knabenseminarien für Kleriker und Cantoren, nach ihrem Ursprunge und Fortgange (Düsseldorf 1846).

[46] So 25. Januar 1844 Kloth an Geissel; HAEK CR D 1.1. Dort auch, soweit keine anderen Angaben gemacht werden, die Belege für die folgenden Angaben.

benkonvikt (1846 Neubau mit 124 Plätzen, 1847 Übertragung an den Bischöflichen Stuhl). In Münster wurde ein solches 1849 eröffnet („Collegium Ludgerianum"). Im gleichen Jahr wurde außerdem das sog. Hilfspriesterseminar in Gaesdonck/Ndrh. zu einem Knabenseminar umgewandelt. Bei den genannten Anstalten handelte es sich aber, außer in Gaesdonck, nicht um Knabenseminare im engeren Sinne, sondern um Gymnasialkonvikte, deren Alumnen öffentliche Gymnasien besuchten.

1843 meldeten sich bei Geissel die ersten Interessenten für den Standort von Konvikten. Das erste erhaltene Schreiben stammt aus der Feder des Münstereifeler Gymnasialdirektors Jakob Katzfey und ist vom 10. Oktober 1843 datiert[47]. Katzfey lag vor allem der Fortbestand des Gymnasiums in dem abgelegenen Eifelstädtchen am Herzen (1843: ca. 100 Schüler). Neben Münstereifel zeigten Aachen, Düren und Neuß Interesse als Standort der geplanten Anstalt. Die erforderlichen Mittel waren nach Ansicht von Pfarrer Kloth leicht durch Kollekten zu beschaffen[48]. Geissel legte sich vorerst noch nicht auf einen Standort fest, wies aber am 25. März 1845 in einem Rundschreiben an die Landdechanten auf den im Erzbistum drohenden Priestermangel und auf die Tatsache hin, daß damals 100 Kuratstellen unbesetzt waren. Dem wollte er durch Errichtung von ein oder zwei Knabenkonvikten abhelfen. Da dafür keine Fonds vorhanden waren, bat er den Klerus um Unterstützung. Geissel ist dann in seinem Vorhaben anläßlich der Feiern zum 50jährigen Bischofsjubiläum des Münsteraner Bischofs Max Droste zu Vischering im September 1845 bestärkt worden, wo Bischof Wilhelm Arnoldi von Trier in einer temperamentvollen Rede Knabenseminare und Exerzitien als entscheidend für die kirchliche Erneuerung bezeichnete[49]. Aber erst am 5. Februar 1846 rief er im ersten Hirtenschreiben, das er nach dem Tod seines Vorgängers Droste nunmehr als Erzbischof und zugleich zum 300jährigen Jubiläum des Konzils von Trient schrieb, die Gläubigen zur Hilfe für die geplante Gründung auf. Das Echo blieb nicht aus, und seit Juli 1846 gingen die Spenden ein. In Köln und Elberfeld bildeten sich sogar Sammelvereine für diesen Zweck. 1846/47 ließ Geissel ein Statut entwerfen, und am 4. Dezember 1847 trug er die Angelegenheit dem Oberpräsidenten der Rheinprovinz offiziell vor. Danach waren entsprechend dem Bedarf des Erzbistums zwei Anstalten mit zusammen 200–250 Plätzen vorgesehen, die rechtlich verbunden und unter einem gemeinsamen Verwaltungsrat stehen sollten. Geissel wollte sich zwar vor Klärung der Rechtsfragen und der tatsächlichen Bereitstellung der Mittel noch nicht für die Standorte entscheiden, doch schieden Köln und Aachen aus Kostengründen aus. So blieben Münstereifel, Düren und Neuß. Nachdem sich die

[47] Abgedr. bei H. Renn, in: Hundert Jahre Erzbischöfliches Konvikt Münstereifel (Münstereifel 1956) 9.

[48] 25. Januar 1844 Kloth an Geissel; HAEK CR 8 D 1.1.

[49] E. Gatz, Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert (Düsseldorf 1963) 56.

Verhandlungen über das Statut einige Zeit hingezogen hatten, entschloß Geissel sich schließlich, wegen der beschränkten Mittel zunächst nur ein Konvikt in Neuß einzurichten, wo das Progymnasium 1851 gleichzeitig zur Vollanstalt erweitert wurde[50]. Das von der Stadt bereitgestellte Gebäude des ehemaligen Sebastianus-Klosters bot 50 Schülern Platz. Am 23. November 1852 eröffnete Geissel die Anstalt (seit 1856: „Erzbischöfliches Marienkonvikt"). Sie stand bis 1873 unter der Leitung von Lazaristen, die der Erzbischof auch für die außerordentliche Seelsorge bevorzugte. Sie nahm nur Schüler von der Tertia an auf. Bei ihrer Eröffnung zählte sie 19, später knapp 50 Schüler. Von den zwischen 1855 und 1873 aus dem Konvikt hervorgegangenen Abiturienten sind 117 Priester geworden und weitere zehn als Theologiestudenten verstorben.

In Münstereifel konnte wegen finanzieller Schwierigkeiten erst 1856 in einem Gebäudeteil des ehemaligen Jesuitenkollegs das „Erzbischöfliche Knabenkonvikt zum hl. Joseph" eröffnet werden[51]. Es stand wie die Neusser Anstalt unter der Leitung von Lazaristen und hat in seinen sehr beschränkten Räumlichkeiten ebenfalls nur 40 Konviktoren beherbergen können. Beide Konvikte blieben also nach Größe und Ausstattung weit hinter der ursprünglichen Planung zurück. In Münstereifel war die Unterbringung so schlecht, daß die Konviktoren häufig erkrankten. Dennoch kam es wegen der fehlenden Mittel nicht zu einer gründlichen Bausanierung. Dazu mag auch der Umstand beigetragen haben, daß die Zahl der Theologiestudierenden und der Priesterweihen im Laufe der Amtszeit von Geissel wieder anstieg, und zwar noch bevor sich die Knabenkonvikte auswirken konnten.

Beide Konvikte verdankten ihre Gründung und ihren Unterhalt großenteils dem Spendeneifer von Klerus und Volk. Die Erzbischöfe haben daher bis zur Schließung der Anstalten im Kulturkampf die Namen der neuaufgenommenen Konviktoren, die stets aus einer größeren Zahl von Bewerbern ausgewählt wurden, im kirchlichen Amtsblatt veröffentlicht. 1867 ordnete Erzbischof Paulus Melchers (1866–1885) erstmals an, daß das Fastenopfer künftig für die Klerusbildungsanstalten bestimmt sei[52]. Seitdem blieb es, wenn auch in unterschiedlicher Form, bei einer jährlichen Diözesankollekte für diesen Zweck.

Vom Neußer Gymnasium kamen 1855–1875: 221 und von Münstereifel 198 Studienanfänger der Theologie nach Bonn. Darin sind die externen Absolventen beider Gymnasien enthalten. Die aus den Knabenkonvikten hervorgegangenen Priesteramtskandidaten haben die Zahl der Theologen an der rheinischen Universität, die seit 1848/49 wieder bei ca. 200 lag, im

[50] K. Tücking, Die Entwicklung des Seminarium Marianum oder Erzbischöflichen Konviktes in der Stadt Neuß von 1852 bis 1902 (Neuß 1902).

[51] Zur Geschichte dieser Anstalt: H. Renn, in: o.Hg., 125 Jahre Collegium Josephinum – Erzbischöfliches Konvikt Bad Münstereifel (Münstereifel 1981).

[52] KA 16 (1867) 29.

Grunde aber nur stabilisiert, denn die Kölner Priesteramtskandidaten kamen nach wie vor aus allen Bistumsgebieten. Daher hatten die Kölner Knabenkonvikte trotz ihrer relativen Erfolgsquote im Gegensatz zu anderen deutschen Diözesen für die Rekrutierung des Klerus nur subsidiäre Bedeutung. Aufschlußreich ist auch, daß bis in das 20. Jahrhundert keine eigentliche Werbung für die Knabenkonvikte erfolgte und daß aus den Bewerbern im allgemeinen kaum die Hälfte berücksichtigt wurde.

Nachdem sich der Priesternachwuchs seit 1850 stabilisiert hatte und die Relation zwischen Priestern und Gläubigen langsam verbesserte, lösten die Auseinandersetzungen um die Bonner Fakultät infolge des Ersten Vatikanischen Konzils und die sich anschließende altkatholische Bewegung sowie der preußische Kulturkampf eine erneute Krise aus. Seitdem 1875 das Kölner Priesterseminar und das Bonner Theologenkonvikt geschlossen wurden, suchten die Kölner Priesteramtskandidaten ihre Ausbildung vornehmlich an süddeutschen Anstalten. Da die Knabenkonvikte bereits seit 1873 ausfielen, sank seit 1875 – bis dahin blieb die Zahl der Weihen konstant – die Zahl der Weltgeistlichen im Erzbistum kontinuierlich ab. Da außerdem alle Ordenspriester (1872 im Erzbistum Köln: 125) Preußen verlassen mußten, kam es im Laufe der Jahre zu einem spürbaren Seelsorgermangel. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die Zahl der Geistlichen vor dem Kulturkampf ziemlich groß war (1872: 1 pro 839 Katholiken). Die Gesamtzahl der Geistlichen ging zwar bis 1888 um 265 zurück, doch kamen in diesem Jahr, also vor dem Wiedereinsetzen stärkerer Zugänge, auf jeden der 1477 aktiven Geistlichen nur 1312 Katholiken und auf jede Pfarrei durchschnittlich immer noch 1,8 aktive Priester.

Wie viele der während des Kulturkampfes abgewanderten Theologen nicht mehr nach Köln zurückgekehrt sind – das gilt insbesondere für die zahlreichen Emigranten in die Vereinigten Staaten – ist nicht zu ermitteln. Der Kulturkampf hat jedenfalls wie in allen preußischen Diözesen, so auch in Köln den Klerus spürbar dezimiert und zu einer Überalterung geführt, die angesichts des Bevölkerungswachstums (von 1872 bis 1888 Zuwachs der Katholiken um 21 Prozent) und der voranschreitenden Verstädterung doppelt wog. Es gelang dem Kölner Erzbischof Philipp Krementz (1885–1899) und seinen Nachfolgern jedoch, mit Hilfe der nach dem Kulturkampf zügig ausgebauten Ausbildungsanstalten die Zahl der Priester wieder rasch zu erhöhen.

Angesichts jenes Beitrages, den die Knabenkonvikte bis zum Kulturkampf für die Rekrutierung des Kölner Klerus geleistet hatten, erfolgte 1888 deren Wiedereröffnung, und zwar unter weltgeistlicher Leitung. 1894 wurde in Neuß, 1896 in Münstereifel ein Neubau bezogen[53]. In Neuß wurden bis zum Ersten Weltkrieg nur Schüler mit Tertiareife (8. Klasse) aufge-

[53] Über Neuß vgl. TÜCKING (Anm. 49), über Münstereifel RENN (Anm. 41), ferner die verschiedenen Auflagen des Handbuches des Erzbistums Köln.

nommen. In Münstereifel erfolgte dagegen seit 1892 auch die Aufnahme von Sextanern (5. Klasse). Bei diesen Zulassungsbestimmungen ist zu berücksichtigen, daß bis zum Ersten Weltkrieg die unter geistlicher Leitung stehenden Rektoratsschulen, die bis zur Obertertia (9. Klasse) führten (1908 zählte das Erzbistum 14 solcher Schulen), aber auch der private Vorbereitungsunterricht durch Geistliche eine erhebliche Rolle spielten. Neben den genannten Anstalten waren auch das „Collegium Aloysianum" zu Opladen (1867 vom Erzbistum übernommen) und das „Collegium Hermannianum" in Rheinbach (1890 übernommen) Rektoratsschulen in Verbindung mit Konvikten. Sie hatten als Ziel ebenfalls die Förderung des Priesternachwuchses, führten aber nicht bis zum Abitur[54].

Die wachsende Zahl der Knabenkonviktoristen (1888/89: 75; 1900/01: 278; 1913/14: 334) hat ihren Niederschlag auch in den Zugangszahlen der Bonner Theologiestudenten gefunden. Von 1890 bis 1915 kamen vom Gymnasium Neuß 456, vom Gymnasium Münstereifel 430 neue Theologen nach Bonn. Aus dem Konvikt Münstereifel gingen im gleichen Zeitraum 405 Abiturienten hervor. Daraus ergibt sich, daß fast alle zum Abitur gelangten Konviktoristen das Studium der Theologie begannen. Von 1890 bis 1920 kamen 21,6 Prozent der Bonner Studienanfänger der Theologie von den Gymnasien in Neuß und Münstereifel.

Mit dem Ausbau der Knabenkonvikte ging der des Bonner Theologenkonviktes einher[55]. Das alte, im Südflügel der Universität gelegene Konvikt hatte bei einer Kapazität von maximal 100 Plätzen nie mehr als die Hälfte der Bonner Theologen aufnehmen können. Nach Beilegung des Kulturkampfes wünschte Krementz keine Rückkehr zu der halbstaatlichen Anstalt. Auf die Erfahrungen des Kulturkampfes gestützt, strebte er vielmehr ein Konvikt an, das unter voller Leitung der Erzbischöfe stand. Nach einem Provisorium, das nur einem kleinen Teil der Theologen Aufnahme bot, wurde zum Wintersemester 1892/93 das neue Gebäude des Collegium Albertinum bezogen. 1899/1900 erreichte es mit 264 Studenten seine höchste Belegung. Seit der Eröffnung des „Collegium Leoninum" (1903) sank die Belegung des Albertinums, die vor der Jahrhundertwende in ihrem Übermaß Mitursache für schwere Spannungen gewesen war, spürbar ab. Vor dem Ersten Weltkrieg stieg sie dagegen erneut an. Die Zahl der Theologiestudierenden betrug in Bonn 1886/87: 87; 1889/90: 146; 1892/93: 174 (davon 159 Albertiner); 1900/01: 265 (240 Albertiner); 1913/14: 429 (davon 397 Konviktoristen). Diese Zahlen deuten an, welches Gewicht die Konvikte für die Klerusausbildung nunmehr besaßen.

Eine dritte Krise des Priesternachwuchses zeichnete sich im Erzbistum Köln einige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg ab. Bis zum Krieg konnte

---

[54] Vgl. KA 16 (1867) 45f.; 30 (1890) 31.

[55] Vgl. W. Evertz (Hg.). Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum (Siegburg 1992).

man davon ausgehen, daß eine ausreichende Zahl Bewerber für den Priesterberuf vorhanden war. Daher gab es in Köln wie auch in den anderen deutschen Bistümern im Grunde keine Werbung für den Priesterberuf. Nach dem Ersten Weltkrieg änderte sich jedoch die Situation von Grund auf, denn nach den ungewöhnlich großen Weihejahrgängen der unmittelbaren Nachkriegszeit ging die Zahl der Studienanfänger für katholische Theologie zurück. Während 1908 in Preußen noch 22,7 Prozent der katholischen Abiturienten das Studium der Theologie begonnen hatten, waren es 1921 nur noch 13,8 Prozent. Für Köln begannen 1914: 165, 1924 dagegen nur 100 Theologen ihr Studium.

Angesichts dieser damals als ernst empfundenen Situation ging die Leitung des Erzbistums zur Werbung für den Priesterberuf über. Die Diözesansynode von 1922 vollzog diese Wende und führte darüber aus: „Da die Zukunft der Kirche und ihres segensvollen Waltens vom Nachwuchs des Klerus nicht unabhängig ist, müssen Pfarrgeistliche, Religionslehrer und Beichtväter der Weckung, Erhaltung und Festigung der Priesterberufe fortgesetzt ernste Aufmerksamkeit zuwenden. Die Gläubigen sind öfter über die Bedeutung des katholischen Priestertums zu belehren, insbesondere sind die katholischen Eltern darauf hinzuweisen, daß dem keimenden Priesterberufe eine gute Entwicklungsmöglichkeit gesichert wird."[56]

Diese Wende zur Berufswerbung wurde in den folgenden Jahren noch verstärkt. Konviktsdirektor Wilhelm Stockums referierte darüber auf der Diözesankonferenz von 1925 und erörterte eine theologische Begründung sowie praktische Möglichkeiten[57]. Für die Begründung der Berufswerbung berief er sich auf eine Entscheidung Papst Pius' X. von 1912, wonach nicht eine übernatürliche Neigung, sondern die Annahme durch den Bischof das maßgebende Kennzeichen der Berufung bilde. Stockums forderte die Pflege einer dem Priesterberuf förderlichen Gesamtatmosphäre und die aktive Werbung namentlich durch die Religionslehrer der höheren Schulen. Aufmerksamkeit widmete er auch dem allmählichen Rückgang des humanistischen Gymnasiums, von dem damals 91 Prozent der Theologen kamen, sowie dem auffälligen Rückgang der Priesterberufe aus ländlichen Gemeinden. Dafür suchten er wie die Konferenz die Ursache nicht nur in dem tiefen religiösen Umbruchprozeß auf dem Lande, sondern auch in dem enormen Anwachsen der Ordensschulen und -juvenate seit dem Ende des Ersten Weltkrieges. Diese holten ihren Nachwuchs vornehmlich aus ländlichen Gebieten. Infolgedessen fiel z.B. der Selfkant als zuvor klassisches Rekrutierungsgebiet für den Diözesanklerus („geistliches Mistbeet") fast ganz aus. Die Diözesankonferenz sprach sich daher gegen den weiteren

[56] Kölner Diözesansynode 1922 (Köln 1922) 33.

[57] Bericht über die Vierte Diözesankonferenz zu Köln (Köln 1925) 32–41. – W. Stockums, Weckung und Förderung von Theologenberufen, in: BZThS 3 (1926) 118–143.

Ausbau der Ordensschulen aus. Ähnliche Probleme gab es auch in anderen Bistümern und beim Franziskanerorden[58].

Von 1924/25, dem Jahr mit der geringsten Zahl von Priesteramtskandidaten, bis 1928/29, also unmittelbar vor der Abtrennung des Bistums Aachen, stieg die Zahl der Kölner Priesteramtskandidaten von 411 auf 551[59]. Nach der Abtrennung des Bistums Aachen, durch die das Erzbistum etwa ein Viertel seiner Angehörigen verlor, setzte diese Tendenz sich ebenso wie in Aachen noch fort. Zu Einbrüchen kam es erst nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges.

Die Entwicklung der Zahl der Priesteramtskandidaten in den dreißiger Jahren ist auch deshalb interessant, weil die Kölner Knabenkonvikte gleichzeitig in eine tiefe Krise gerieten und wegen des dichter gewordenen Netzes von Gymnasien z. T. sogar um ihr Überleben kämpften. Während sie 1925 noch 391 Schüler zählten, sank deren Zahl 1929 auf 367, 1932 auf 335 und nach der Abtrennung von Aachen bis 1938 auf 178, obwohl Kardinal Karl Joseph Schulte (1920–1941) immer wieder zur Beschickung der Anstalten ermunterte[60].

Als Erklärung für den ungewöhnlich zahlreichen Priesternachwuchs der Erzdiözese Köln im Jahrzehnt vor dem Zweiten Weltkrieg, der auch in anderen westdeutschen Diözesen zu beobachten war, sind an erster Stelle die Jugendbewegung und die katholischen Jugendverbände zu nennen, die im rheinisch-westfälischen Raum mehr Gymnasiasten erfaßten als in anderen deutschen Landschaften. Die damals kritische Lage auf dem Arbeitsmarkt hat dagegen nach übereinstimmender Aussage der Zeitgenossen für die starke Hinwendung zum Priesterberuf nur untergeordnete Bedeutung gehabt.

Nunmehr bildete also nicht mehr die Werbung für den Priesterberuf das eigentliche Problem, sondern wieder die wirtschaftliche Ermöglichung des Studiums. 1933 erklärte Kardinal Schulte, das Erzbistum verfüge über ausreichenden Priesternachwuchs, doch litten die Studierenden unter großer wirtschaftlicher Not[61]. Daher rief er nach Beratungen auf der Diözesankonferenz als Hilfsorganisation den „St.-Josephs-Pfennig für Priesterberufe in der Erzdiözese Köln" ins Leben. Er konnte neben den weiter üblichen Weihnachtssammlungen jedoch erst nach längeren Anlaufschwierigkeiten ein größeres Spendenaufkommen erzielen. 1934 war der Andrang zum Theologiestudium so groß, daß nur 80 Bewerber angenommen werden konnten. 1935 wurde die Anmeldefrist auf den 15. Januar bis 15. Februar festgelegt, während spätere Bewerber „keine Aussicht auf Berücksichti-

---

[58] Vgl. Fleckenstein (Anm. 1) 98 f.

[59] Vgl. Gatz, in: Evertz (Anm. 55) 333.

[60] Vgl. Gatz, in: Evertz (Anm. 5) 330.

[61] KA 73 (1933) 30 f. Vgl. auch das Referat von O. Paschen, in: Bericht der VI. Diözesankonferenz zu Köln (Köln 1932) 46–48.

gung" hatten[62]. Seit 1936 wurden die Anmeldebestimmungen dann wegen der Heranziehung der Abiturienten zum Arbeitsdienst wieder großzügiger gehandhabt[63].

Auf die Erfahrungen der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg gestützt, äußerte sich die Kölner Diözesansynode von 1937 noch ausführlicher als die von 1922 zur Weckung und Förderung der Priesterberufe[64]. Neben der allgemeinen Verpflichtung des Klerus zur Berufswerbung hob sie noch einmal die diesbezügliche Verpflichtung der Religionslehrer hervor. Sie betonte zwar, daß als Priesteramtskandidaten bevorzugt Absolventen altsprachlicher Gymnasien in Frage kämen, doch gab es nach der Umgestaltung der höheren Schulen durch die nationalsozialistische Regierung im Bereich des Erzbistums seit 1938 nur noch acht humanistische Gymnasien[65]. Daher mußten immer mehr Studierende sprachliche Zusatzprüfungen ablegen.

Am 2. Oktober 1935 hielt der Münsteraner Konviktsdirektor Franz Schmäing auf einer Konferenz von Direktoren deutscher Theologenkonvikte ein Referat über „Die Frage der Theologenauswahl mit Berücksichtigung des vorliegenden Überangebots"[66]. Daraus geht hervor, daß bereits 1931 in Paderborn nicht mehr alle Bewerber angenommen wurden. Es gelang dem Direktor des dortigen Theologenkonvikts Max ten Hompel jedoch, diese nach Breslau, Meißen und Osnabrück zu vermitteln, während alle anderen deutschen Diözesen damals über ausreichenden Nachwuchs verfügten. „In den Jahren 1932–1934 stieg die Zahl der Kandidaten in allen Diözesen sehr stark an. Neun Bistümer, Augsburg, Freiburg, Mainz, Köln, München-Freising, Münster, Paderborn, Rottenburg und Trier hatten Überangebote bis zu 250% der Durchschnittszahl ... Bamberg, Breslau, Eichstätt, Ermland, Hildesheim, Osnabrück und Würzburg hatten zwar eine größere Zahl von Anmeldungen, aber keinen Überschuß an Kandidaten ... In der Erwartung, daß der Zudrang im folgenden Jahre wieder nachlassen würde, suchte man sich zunächst so zu helfen, daß man einen strengeren Maßstab bei der Auswahl anlegte und die überschüssige Zahl der Tauglichen auf das nächste Jahre zurückstellte."

Vermittlungen nach Österreich erwiesen sich aus politischen Gründen, solche nach Frankreich wegen nationaler Vorbehalte als unmöglich. Eine größere Zahl von Bewerbern wurde in die Auslandsseelsorge und in die nordischen Missionen vermittelt. Schmäing plädierte jedoch für Vorsicht bei der Zurückweisung von Bewerbern. Er rechnete mit einer allmählichen Erdrosselung der katholischen Jugendverbände, die einen großen Prozentsatz der Studienanfänger stellten. „Auch ist es durchaus nicht ausgeschlos-

[62] KA 77 (1935) 16f.
[63] KA 76 (1936) 242 und 78 (1938) 159.
[64] Diözesansynode Köln 1937 (Köln 1937) 54–59.
[65] KA 78 (1938) 3.
[66] HAEK CR 8.B.23. Dort die im folgenden zitierten Texte.

sen, daß über kurz oder lang die Zurückhaltung der Theologen vom Arbeits- und Heeresdienst aufhören wird. Schon jetzt setzen sich starke Einflüsse dafür ein. Dadurch aber würde wenigstens ein ganzer Jahrgang unseres Priesternachwuchses ausfallen. Aus all diesen Gründen erscheint es wahrscheinlich, daß wir bereits innerhalb der vier nächsten Jahre in der Lage sein werden, nicht nur alle tauglichen Abiturienten, die sich melden, zum Theologiestudium zuzulassen, sondern auch die bisher zurückgestellten oder zurückgewiesenen geeigneten Kandidaten, sofern sie sich von neuem melden sollten, unterzubringen."

Interessant sind die Kriterien, nach denen die Bewerber ausgewählt wurden. In Münster berücksichtigte man vorrangig die Bedürfnisse der Diözese, in Tübingen die Schulzeugnisse und soziale Herkunft, in Paderborn die Schulzeugnisse. Die Direktoren Ernst Reckers (Bonn, Albertinum) und ten Hompel (Paderborn) betonten die Bedeutung der Abiturzeugnisse, „da sie von Kollegien ausgestellt werden und daher nicht ausschließlich subjektiven Werten unterliegen. Das Abitur soll ceteris paribus den Ausschlag geben." Pfarramtliche Zeugnisse wurden im allgemeinen nicht hoch bewertet. Der auf der Konferenz herausgestellte Wert des Abiturientenzeugnisses erscheint, obwohl vielfach kritisiert, doch als der objektivste.

In Köln hat die Zurückhaltung bei der Annahme von Bewerbern nur kurze Zeit (1934/35) gedauert. Außerdem wurde ein Teil der damals Zurückgewiesenen später doch noch unter die Priesteramtskandidaten des Erzbistums aufgenommen. Dieses war infolgedessen in der Lage, priesterarmen Diözesen Geistliche zeitweise zur Aushilfe zu überlassen. 1940 waren in Freiburg 27, im Ermland 23, in Passau 7, in Rottenburg 6, und in weiteren deutschen Diözesen 11 Kölner Geistliche „zur Aushilfe" tätig, insgesamt also 74. Im Erzbistum kamen damals mit 1228 wesentlich weniger Katholiken auf jeden Weltgeistlichen als vor dem Ersten Weltkrieg.

Im Gegensatz zum Ersten Weltkrieg wirkte sich der Zweite Weltkrieg auf den Kölner Priesternachwuchs verheerend aus. 1939 kam das Erzbistum der Entfremdung seiner Knabenkonvikte infolge der geplanten Unterstellung unter staatliche Behörden durch die Schließung zuvor. Ihre Gebäude wurden während des Krieges zweckentfremdet und schwer beschädigt. Die Bonner Fakultät konnte zwar nach vorübergehender Evakuierung nach Paderborn zu Beginn des Krieges seit 1940 ihre Tätigkeit wieder aufnehmen, doch waren im dritten Trimester 1940 von 252 Studierenden 188 (= 74,6 Prozent) im Militärdienst. Von den 72 Kölner Seminaristen waren damals 29 (= 40,3 Prozent) im Militärdienst. Auch im Zweiten Weltkrieg war die Zahl der Opfer unter den Theologiestudierenden und Seminaristen groß[67]. Der Bonner Lehrbetrieb ging sehr zurück (1941/42: 27; 1942/43: 34; 1943/44: 16 Neueinschreibungen) und kam 1944/45 ganz zum Erliegen. Daher sank die Zahl der Priesterweihen auf

[67] Handbuch Köln 24 (1954) 1055.

1942: 7, 1943: 1, 1944: 8 und 1945: 3. Aber auch nach dem Ende des Krieges dauerte infolge der enormen Zerstörungen, die fast alle Städte des Erzbistums und alle Priesterbildungsanstalten getroffen hatten, die Konsolidierungsphase länger als nach dem Ersten Weltkrieg. Im Grunde hat sich der Klerus des Erzbistums von den Verlusten des Zweiten Weltkrieges nie mehr erholt. Augustin Schuldis hat ermittelt, daß während des Krieges 346 Kölner Diözesanpriester (= 18,94 Prozent) zum Heeresdienst eingezogen wurden[68]. Davon fielen 38, und weitere 40 starben durch Kriegseinwirkungen in der Heimat. 23 waren am 1. Januar 1953 noch vermißt. Noch weit größer waren die Opfer unter den Theologiestudierenden. Von ihnen wurden 364 zum Heeresdienst eingezogen. Davon fielen 61 (= 16,76 Prozent). 15 waren 1953 noch vermißt, und 123 hatten während oder nach dem Krieg ihr Studium gewechselt. Nur 20 Theologiestudierende waren nicht eingezogen worden.

Das Erzbistum zählte 1946/47: 259, und 1950/51: 329 Priesteramtskandidaten. Damit war die höchste Zahl nach dem Krieg erreicht. Die Bonner Konvikte zählten 1946/47: 198 und 1950/51: 172 Kölner Priesteramtskandidaten. Von den 466 neu eingeschriebenen Bonner Theologiestudenten der Jahre 1946/51 hatten 130 zuvor bereits Theologie studiert, darunter 30 in Bonn. Die Zahl der aus dem Militärdienst zurückgekehrten Theologen war also geringer als nach dem Ersten Weltkrieg. Während 1932–1940 für das Erzbistum 685 Priester, im Jahresdurchschnitt also 76,1 geweiht wurden, waren es 1946–1955 nur 310, im Jahresdurchschnitt also 31.

Der zurückgehende Priesternachwuchs führte bald zu einer lebhaften Debatte über Möglichkeiten einer Besserung, die ihren Niederschlag in zahlreichen Veröffentlichungen fand[69]. Wegen der sich abzeichnenden Priesterverknappung suchte das Erzbistum neue Wege. 1946 wurden die Konvikte in Münstereifel und Neuß wieder eröffnet, doch haben sie nie mehr so große Theologenzahlen wie in früheren Jahrzehnten hervorgebracht. Von 123 Münstereifeler Abiturienten der Jahre 1952–1962 begannen aber immerhin 35 (= 28,45 Prozent) und von 79 Abiturienten des Neußer Konviktes der Jahre 1946–1964 44 (= 55,7 Prozent) das Studium der Theologie. In Münstereifel wurde 1947 ein Förderkurs für Absolventen der Volksschule eingerichtet, dessen Teilnehmer später in die Mittelstufe des Gymnasiums übernommen wurden. Im Neußer Konvikt erfolgte seit 1949 die Einrichtung von Sonderlehrgängen für sog. Spätberufene, die in zwei Jahren zur Untersekunda führten[70]. Die erste Anregung dazu soll 1946

---

[68]. A. Schuldis, Werk aller Werke. Das Päpstliche Werk für Priesterberufe. Seine Errichtung und seine Entfaltung in den Diözesen Deutschlands (Freiburg 1953), Tab. I und II.

[69] Mehrere Beiträge in: Seelsorgshilfe (Köln 1949 ff.).

[70] KA 89 (1949) 39 f. Vgl. dazu J. W. Becker, in: Kölner Pastoralblatt 6 (1954) 62; 7 (1955) 232–236.

Generalvikar Emmerich David gegeben haben[71]. Daraus entstand 1950 das Erzbischöfliche altsprachliche Abendgymnasium, dessen Schüler ihren Lebensunterhalt größtenteils selbst erarbeiteten. Das Abendgymnasium wurde unter der zielbewußten Führung von Präses Johannes Becker zügig ausgebaut. 1953 zählte es bereits 180 Schüler, die zum größten Teil aus dem Gebiet der Kölner Kirchenprovinz bzw. aus Ordenshäusern kamen. Von den ersten 19 Abiturienten (1953) entschieden sich 14 für das Studium der Theologie. Ähnlich hoch blieb der Anteil von Theologiestudierenden in den ersten Jahren, so daß sich vorübergehend die Hoffnung abzeichnete, daß auf diese Weise eine dauerhafte Wende der Priestersituation zu erreichen sei. Die allzu hoch gestellten Erwartungen an den „Zweiten Bildungsweg" haben sich jedoch so nicht erfüllt. Bis 1962 zählte das Neußer Abendgymnasium 594 Abiturienten; 40 Prozent der Abendgymnasiasten erreichten das Abitur nicht. Dennoch hatte das Abendgymnasium zu diesem Zeitpunkt das Knabenkonvikt bereits weit überflügelt.

Um dem Anliegen des Priesternachwuchses ein breiteres Fundament unter der katholischen Bevölkerung zu verschaffen, überführte Kardinal Josef Frings 1948, noch vor der Währungsreform, das 1933 von seinem Vorgänger gegründete Priesterhilfswerk „St.-Josephs-Pfennig" in das 1941 von Papst Pius XII. geschaffene „Päpstliche Hilfswerk für Priesterberufe."[72] Dieses unterstützte in den folgenden Jahren das Anliegen der geistlichen Berufe durch Gebet und Spenden. Seit der Konsolidierung der kirchlichen Finanzen infolge der Währungsreform (1948), der Einführung der Diözesankirchensteuer (1950) und des wirtschaftlichen Aufstiegs der Bundesrepublik, an dem auch die Kirche partizipierte, ferner seit dem Ausbau der staatlichen Studienförderung („Honnefer Modell" seit 1958) traten die früher drückenden Finanzprobleme jedoch immer mehr in den Hintergrund.

Insgesamt blieben der Kölner und Aachener Priesternachwuchs trotz einer deutlichen Abflachung nach dem Zweiten Weltkrieg stabil. Zu wirklich großen Einbrüchen kam es erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

---

[71] Nach freundlichen Angaben von Direktor J. Börsch und nach den „Briefen aus dem Erzbischöflichen Konvikt Collegium Marianum" (Neuß 1948 ff.).

[72] KA 88 (1948) 81–88.

Erwin GATZ

Statistischer Anhang

1. Gesamtzahl der Studierenden der katholischen Theologie an der Universität Bonn von 1818 bis 1962 nach Semestern und ihr Anteil an der Studentenschaft

Quellen:
Fakultätsalbum und Studienverzeichnisse im Universitätsarchiv Bonn.

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
WS	1818/1819	Seber, Franz Jos.	47	3	6,4
SS	1819	Seber	235	15	5,9
WS	19/20	Gratz, Peter Aloys	403	29	7,1
SS	20	Gratz	551	63	7,4
WS	20/21	Seber	627	81	12,9
SS	21	Seber	631	87	13,7
WS	21/22	Hermes, Georg	548	89	16,2
SS	22	Hermes	571	100	17,5
WS	22/23	Gratz	600	107	17,8
SS	23	Gratz	528	108	20,4
WS	23/24	Ritter, Ignaz	574	126	21,9
SS	24	Ritter	650	151	23,2
WS	24/25	Scholz, Augustin	749	155	20,6
SS	25	Scholz	826	194	23,4
WS	25/26	Ritter	938	257	27,3
SS	26	Ritter	902	267	29,6
WS	26/27	Scholz	927	291	31,4
SS	27	Scholz	938	294	31,3
WS	27/28	Ritter	963	306	31,7
SS	28	Ritter	864	284	32,8
WS	28/29	Achterfeld, Johann Heinrich	909	321	35,3
SS	29	Achterfeld	978	340	34,7
WS	29/30	Scholz	941	309	32,8
SS	30	Scholz	904	304	33,6
WS.	30/31	Achterfeld	865	271	31,3
SS	31	Achterfeld	822	258	31,4
WS	31/32	Scholz	917	249	27,2
SS	32	Scholz	890	239	26,2
WS	32/33	Achterfeld	797	224	28,1

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
SS	33	Achterfeld	764	211	27,7
WS	33/34	Klee, Heinrich	849	216	25,4
SS	34	Klee	854	196	23,0
WS	34/35	Scholz	816	180	22,1
SS	35	Scholz	733	163	22,2
WS	35/36	Achterfeld	676	150	22,9
SS	36	Achterfeld	657	114	17,4
WS	36/37	Klee	659	113	17,5
SS	37	Klee	657	108	16,4
WS	37/38	Scholz	655	108	16,5
SS	38	Scholz	717	103	14,4
WS	38/39	Achterfeld	731	115	15,7
SS	39	Achterfeld	673	95	14,1
WS	39/40	Braun, Johann Wilhelm Joseph	623	87	13,9
SS	40	Braun	600	84	14,0
WS	40/41	Scholz	594	89	15,0
SS	41	Scholz	609	88	14,4
WS	41/42	Achterfeld	558	100	17,9
SS	42	Achterfeld	593	99	17,7
WS	42/43	Braun	559	98	17,5
SS	43	Braun	615	102	16,6
WS	43/44	Vogelsang, Heinrich Joseph	652	122	18,7
SS	44	Vogelsang	656	120	18,3
WS	44/45	Scholz	671	136	20,3
SS	45	Scholz	673	121	18,0
WS	45/46	Vogelsang	674	145	21,5
SS	46	Vogelsang	667	132	19,8
WS	46/47	Dieringer, Franz Xaver	644	135	21,0
SS	47	Dieringer	646	154	23,8
WS	47/48	Scholz	700	185	26,4
SS	48	Scholz	714	174	24,4
WS	48/49	Vogelsang	810	191	23,6
SS	49	Vogelsang	833	196	23,5
WS	49/50	Dieringer	871	215	24,7
SS	50	Dieringer	908	193	21,3
WS	50/51	Hilgers, Bernhard Joseph	911	204	22,4
SS	51	Hilgers	1000	196	19,6

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
WS	51/52	Martin, Conrad	955	214	22,4
SS	52	Martin	984	196	19,6
WS	52/53	Martin	866	212	24,5
SS	53	Vogelsang	862	206	23,9
WS	53/54	Dieringer	857	213	24,5
SS	54	Dieringer	831	196	23,6
WS	54/55	Hilgers	765	209	27,3
SS	55	Hilgers	800	199	24,8
WS	55/56	Martin	755	196	26,0
SS	56	Martin	790	183	23,2
WS	56/57	Vogelsang	828	211	25,5
SS	57	Vogelsang	873	188	21,5
WS	57/58	Dieringer	824	218	26,5
SS	58	Dieringer	806	209	26,0
WS	58/59	Hilgers	770	230	29,9
SS	59	Hilgers	730	218	29,9
WS	59/60	Vogelsang	801	235	29,3
SS	60	Vogelsang	820	227	27,7
WS	60/61	Dieringer	835	240	28,7
SS	61	Dieringer	836	216	25,8
WS	61/62	Floß, Heinrich Joseph	822	217	26,4
SS	62	Floß	840	215	25,6
WS	62/63	Reusch, Franz Heinrich	902	222	24,6
SS	63	Reusch	891	204	22,9
WS	63/64	Dieringer	864	221	25,6
SS	64	Dieringer	907	208	22,9
WS	64/65	Hilgers	906	215	23,7
SS	65	Hilgers	908	187	20,6
WS	65/66	Floß	818	215	26,3
SS	66	Floß	855	206	24,1
WS	66/67	Reusch	906	222	24,5
SS	67	Reusch	921	206	22,4
WS	67/68	Dieringer	927	216	23,3
SS	68	Dieringer	904	189	20,9
WS	68/69	Hilgers	875	208	23,8
SS	69	Hilgers	925	183	19,8
WS	69/70	Reusch	899	177	19,7
SS	70	Reusch	870	169	19,4
WS	70/71	Langen, Joseph	595	150	25,2

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
SS	71	Langen	650	136	20,9
WS	71/72	Reusch	747	128	17,1
SS	72	Reusch	750	121	16,1
WS	72/73	Langen	752	114	15,2
SS	73	Langen	776	103	13,3
WS	73/74	Langen	813	110	13,5
SS	74	Langen	827	133	16,1
WS	74/75	Reusch	724	104	14,4
SS	75	Reusch	776	99	12,8
WS	75/76	Menzel, Andreas	707	76	10,7
SS	76	Menzel	751	81	10,7
WS	76/77	Langen	793	118	14,8
SS	77	Langen	897	107	12,6
WS	77/78	Reusch	859	89	10,4
SS	78	Reusch	1063	105	9,9
WS	78/79	Menzel	848	87	10,3
SS	79	Menzel	1040	100	9,6
WS	79/80	Langen	881	75	8,5
SS	80	Langen	1099	88	8,0
WS	80/81	Reusch	887	46	5,2
SS	81	Reusch	1070	59	5,5
WS	81/82	Menzel	875	45	5,1
SS	82	Menzel	1061	61	5,7
WS	82/83	Langen	973	56	5,8
SS	83	Langen	1165	75	6,4
WS	83/84	Reusch	1037	79	7,6
SS	84	Reusch	1201	83	6,9
WS	84/85	Simar, Hubert	1080	84	7,7
SS	85	Simar	1253	93	7,6
WS	85/86	Menzel	1081	81	7,5
SS	86	Menzel	1292	97	7,5
WS	86/87	Kellner, Heinrich	1128	87	7,7
SS	87	Kellner	1329	109	8,2
WS	87/88	Kaulen, Franz	1128	105	9,3
SS	88	Kaulen	1328	126	9,5
WS	88/89	Simar	1180	126	10,7
SS	89	Simar	1411	154	10,9
WS	89/90	Kellner	1234	146	11,8
SS	90	Kellner	1438	164	11,4
WS	90/91	Kaulen	1228	149	12,1
SS	91	Kaulen	1392	180	12,9

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
WS	91/92	Schrörs, Heinrich	1211	165	13,6
SS	92	Schrörs	1408	209	14,8
WS	92/93	Krischkamp, Jakob	1272	174	13,7
SS	93	Kirschkamp	1513	206	13,6
WS	93/94	Kellner	1391	206	14,8
SS	94	Kellner	1645	231	14,0
WS	94/95	Kaulen	1539	218	14,2
SS	95	Kaulen	1776	239	13,5
WS	95/96	Rappenhoener, Josef	1642	229	13,9
SS	96	Rappenhoener	1882	230	12,2
WS	96/97	Felten, Josef	1660	235	14,2
SS	97	Felten	1899	253	13,3
WS	97/98	Kellner	1690	247	14,6
SS	98	Kellner	1996	229	11,5
WS	98/99	Kaulen	1790	731	40,8
SS	99	Kaulen	2159	289	13,4
WS	99/00	Kirschkamp	1908	281	14,7
SS	1900	Kirschkamp	2179	298	13,7
WS	00/01	Schrörs	1937	265	13,7
SS	01	Schrörs	2283	277	12,1
WS	01/02	Felten	2091	282	13,5
SS	02	Felten	2412	291	12,1
WS	02/03	Schrörs	2234	264	11,8
SS	03	Schrörs	2501	311	12,4
WS	03/04	Englert, Philipp	2317	281	12,1
SS	04	Englert	2820	323	11,5
WS	04/05	Esser, Gerhard	2586	290	11,2
SS	05	Esser	3047	307	10,1
WS	05/06	Kirschkamp	2912	309	10,6
SS	06	Kirschkamp	3278	324	9,8
WS	06/07	Schrörs	2992	329	10,9
SS	07	Schrörs	3348	339	10,1
WS	07/08	Felten	3209	315	9,8
SS	08	Felten	3447	339	9,8
WS	08/09	Englert	3282	311	9,5
SS	09	Englert	3801	343	9,0
WS	09/10	Esser	3652	318	8,7
SS	10	Esser	4070	368	9,0
WS	10/11	Felten	3846	346	9,0

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
SS	11	Felten	4174	390	9,3
WS	11/12	Feldmann, Franz	3998	357	8,9
SS	12	Feldmann	4426	414	9,3
WS	12/13	Esser	4179	400	9,6
SS	13	Esser	4460	458	10,3
WS	13/14	Brandt, August	4270	429	10,0
SS	14	Brandt	4518	428	9,5
WS	14/15	Schrörs	4357	537	12,3
SS	15	Schrörs	4466	513	11,5
WS	15/16	Felten	4569	513	11,2
SS	16	Felten	4878	508	10,4
WS	16/17	Esser	5189	494	9,5
SS	17	Esser	5663	519	9,2
WS	17/18	Feldmann	6083	543	8,9
SS	18	Feldmann	6707	570	8,5
WS	18/19	Tillmann, Fritz	6500	555	8,5
SS	19	Tillmann	7047	653	9,3
WS	19/20	Rademacher, Arnold	5235	531	10,1
SS	20	Rademacher	5350	583	10,9
WS	20/21	Königer, Albert	4974	564	11,3
SS	21	Königer	4767	571	12,0
WS	21/22	Feldmann	4409	466	10,6
SS	22	Feldmann	4285	456	10,6
WS	22/23	Vogels, Heinrich	3898	379	9,7
SS	23	Vogels	3698	456	12,3
WS	23/24	Neuß, Wilhelm	2977	367	12,3
SS	24	Neuß	3018	357	11,8
WS	24/25	Schwer, Wilhelm	2639	326	12,4
SS	25	Schwer	3007	364	12,1
WS	25/26	Jungglas, Peter	3124	337	10,8
SS	26	Jungglas	3921	396	10,1
WS	26/27	Feldmann	4027	395	9,8
SS	27	Feldmann	4879	400	9,9
WS	27/28	Rademacher	4607	377	8,2
SS	28	Rademacher	5726	438	7,6
WS	28/29	Vogels	5267	402	7,6
SS	29	Vogels	6643	489	7,4
WS	29/30	Königer	6160	462	7,5
SS	30	Königer	7264	507	7,0
WS	30/31	Geyer, Bernhard	6631	493	7,4

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	kath. Theologen in %
SS	31	Geyer	7292	545	7,5
WS	31/32	Peters, Franz	6391	535	8,4
SS	32	Peters	6696	543	8,1
WS	32/33	Neuß	5962	513	8,6
SS	33	Neuß	6002	506	8,4
WS	33/34	Schwer	5378	513	9,5
SS	34	Schwer	4859	?	
WS	34/35	Tillmann	4361	490	11,2
SS	35	Tillmann	4050	461	11,4
WS	35/36	Nötscher, Friedrich	3739	416	11,1
SS	36	Geyer	2757	404	14,6
WS	36/37	Geyer	2941	383	12,4
SS	37	Geyer	2844	323	11,4
WS	37/38	Geyer	2654	417	15,0
SS	38	Geyer	2513	369	14,1
WS	38/39	Geyer	2413	428	16,3
SS	39	Geyer	2498	427	15,7
1.	Trim. 40	Barion, Hans	1433	176	11,6
2.	Trim. 40	Barion			
3.	Trim. 40	Barion			
1.	Trim. 41	Barion			
SS	41	Barion			
WS	41/42	Barion			
SS	42	Barion			
WS	42/43	Barion			
SS	43	Barion			
WS	43/44	Barion			
SS	44	Barion			
WS	44/45	–			
SS	45	–			
WS	45/46	Neuß	2534	197	7,8
SS	46	Neuß	3159	285	9,0
WS	46/47	Klauser, Theodor	3978	440	11,1
SS	47	Klauser	4040	434	10,8
WS	47/48	Schöllgen, Werner	6009	420	7,0
SS	48	Schöllgen	6110	432	7,1
WS	48/49	Schäfer, Karl Th.	5617	386	6,9

Sem.	Jahr	Dekan der Kath.-Theol. Fakultät	Gesamtzahl d. Studenten	katholische Theologen	Th./%	weibl.
SS	49	Schäfer	5950	348	5,8	24
WS	49/50	Schäfer	6159	313	5,5	24
SS	50	Schäfer	6554	320	5,9	26
WS	50/51	Jedin, Hubert	6521	353	5,4	20
SS	51	Jedin	6668	322	4,8	16
WS	51/52	Monzel, Nikolaus	6567	303	4,6	13
SS	52	Monzel	6604	318	4,8	11
WS	52/53	Auer, Johannes	6621	271	4,1	8
SS	53	Auer	6909	287	4,1	9
WS	53/54	Stonner, Anton	6803	284	4,2	10
SS	54	Stonner	7003	315	4,5	10
WS	54/55	Linden, Peter	6910	316	4,6	9
SS	55	Linden	7313	345	4,7	11
WS	55/56	Linden	7122	355	5,0	14
SS	56	Linden	7639	351	4,6	11
WS	56/57	Schöllgen	7421	339	4,6	11
SS	57	Schöllgen	7909	367	4,6	11
WS	57/58	Klauser	7900	346	4,4	10
SS	58	Klauser	8802	347	3,9	5
WS	58/59	Jedin	6642	298	4,5	
SS	59	Jedin	7368	326	4,4	
WS	59/60	Schäfer	9280	322	3,5	3
SS	60	Schäfer	10298	363	3,5	7
WS	60/61	Botterweck, Johannes	10021	304	3,0	11
SS	61	Botterweck	10896	367	3,4	9
WS	61/62	Hödl, Ludwig	10676	310	2,9	7
SS	62	Hödl	11753	363	3,1	9

2. Regionale Herkunft der Bonner Theologiestudierenden von 1818 bis 1958

Die entsprechenden Anteile sind jeweils in Fünfjahreseinheiten zusammengefaßt. Quelle: Fakultätsalbum.

Herkunftsbistum der Theologiestudenten	WS / SS	1817/18 – 1825	1825/26 – 1830	1830/31 – 1835	1835/36 – 1840	1840/41 – 1845	1845/46 – 1850	1850/51 – 1855	1855/56 – 1860	1860/61 – 1865	1865/66 – 1870	1870/71 – 1875	1875/76 – 1880	1880/81 – 1885	1885/86 – 1890	1890/91 – 1895	1895/96 – 1900
Köln (Land)		63	251	191	95	125	174	225	295	318	332	174	81	99	162	258	341
Köln (Städte)		56	117	101	66	84	102	146	206	174	118	58	35	42	95	129	199
Münster		87	61	30	8	11	38	22	17	16	9	2	5	2	12	21	10
Paderborn		40	52	27	26	23	42	40	26	29	22	5	13	19	33	37	15
Trier		96	74	36	16	13	27	25	16	11	15	50	79	14	7	13	20
Andere deutschsprachige Bistümer		49	59	16	8	12	48	29	9	5	8	11	37	27	21	27	29
Ausland		–	2	4	–	–	7	7	5	–	5	11	2	1	7	8	7
Unbekannt		4	9	–	–	–	1	–	–	5	–	–	–	1	2	–	1
Total		395	625	435	219	268	439	494	574	558	509	311	252	205	339	483	622

	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Trier		25	45	45	41	42	44	40	46	40	31	40	20
Paderborn		18	14	15	10	25	38	39	37	4	37	38	17
Münster		9	11	16	18	19	34	27	73	11	66	35	12
Köln (Städte)		216	216	301	296	312	470	396	358	32	249	194	103
Köln (Land)		452	422	503	325	369	425	312	281	27	247	161	103
Aachen (Städte)		–	–	–	–	–	–	97	65	8	78	53	26
Aachen (Land)		–	–	–	–	–	–	136	125	11	191	88	53
Andere deutschsprachige Bistümer		29	29	55	32	24	47	42	57	18	116	42	37
Ausland		7	4	9	–	4	5	5	11	3	3	6	6
Unbekannt		–	3	5	18	–	–	–	1	–	–	–	–
Total		756	744	949	740	798	1063	1094	1054	154	1018	657	377

Wesentliche Herkunftsstädte im Erzbistum Köln (bzw. Aachen)	WS / SS	1817/18 – 1825	1825/26 – 1830	1830/31 – 1835	1835/36 – 1840	1840/41 – 1845	1845/46 – 1850	1850/51 – 1855	1855/56 – 1860	1860/61 – 1865	1865/66 – 1870	1870/71 – 1875	1875/76 – 1880	1880/81 – 1885	1885/86 – 1890	1890/91 – 1895	1895/96 – 1900
Aachen		4	25	37	21	22	29	42	56	43	22	13	15	11	23	26	35
Bonn		6	12	6	2	10	6	9	21	14	7	4	–	4	6	11	17
Düren		12	21	9	5	6	9	13	22	8	13	7	1	8	7	7	8
Düsseldorf		17	18	8	9	16	20	19	10	22	20	4	5	–	8	14	25
Essen		–	1	2	1	4	2	5	12	9	4	2	–	2	9	13	14
Eupen		–	1	4	1	3	2	6	1	9	3	3	–	3	7	7	6
Köln		10	32	30	24	21	31	48	77	58	39	14	13	12	23	38	63
Krefeld		3	3	–	–	–	–	1	5	3	3	9	1	2	8	9	10
Mönchengladbach		4	4	5	3	2	3	3	2	8	7	2	–	–	4	4	21
Total		56	117	101	66	84	102	146	206	174	118	58	35	42	95	129	199

	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Aachen		50	46	56	46	46	47	47	31	3	37	29	10
Krefeld		20	14	31	15	18	36	26	16	3	21	8	4
Mönchengladbach		14	15	16	14	19	32	24	18	2	20	16	12
Bonn		15	17	26	22	22	35	42	23	4	25	28	16
Düsseldorf		31	30	58	57	53	87	85	81	7	72	36	17
Essen		21	22	22	42	77	104	109	93	7	60	52	28
Köln		65	72	92	100	77	129	172	161	14	92	78	42
Total		216	216	301	296	312	470	505	423	40	327	247	129

3. Herkunft der Bonner Studienanfänger der katholischen Theologie 1818–1958 nach Gymnasien.

Für jene Städte, in denen sich mehrere Gymnasien befanden, sind alle Abiturienten in einer Zahl zusammengefaßt, da das Fakultätsalbum häufig nicht zwischen den einzelnen Gymnasien unterscheidet.

Einzelauflistung Gymnasien im Bistum Paderborn (wesentliche)	WS	1817/18 –	1825/26 –	1830/31 –	1835/36 –	1840/41 –	1845/46 –	1850/51 –	1855/56 –	1860/61 –	1865/66 –	1870/71 –	1875/76 –	1880/81 –	1885/86 –	1890/91 –	1895/96 –
	SS	1825	1830	1835	1840	1845	1850	1855	1860	1865	1870	1875	1880	1885	1890	1895	1900
Arnsberg		20	16	5	5	4	2	4	3	3	4	1	1	–	2	2	6
Attendorn		–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	5	2	5	2	6
Brilon		–	–	–	–	–	–	–	–	7	14	10	5	5	12	12	9
Heiligenstadt		4	10	15	13	7	7	16	8	7	1	–	1	9	16	8	3
Paderborn		4	13	5	2	4	13	11	7	13	12	4	9	12	20	9	2
Soest		2	1	–	1	3	–	–	2	2	–	–	–	–	–	–	–

Einzelauflistung der Gymnasien im Bistum Münster (wesentliche)	WS SS	1817/18 – 1825	1825/26 – 1830	1830/31 – 1835	1835/36 – 1840	1840/41 – 1845	1845/46 – 1850	1850/51 – 1855	1855/56 – 1860	1860/61 – 1865	1865/66 – 1870	1870/71 – 1875	1875/76 – 1880	1880/81 – 1885	1885/86 – 1890	1890/91 – 1895	1895/96 – 1900
Coesfeld		1	–	4	–	1	8	7	2	6	9	7	7	–	1	13	18
Dorsten		33	9	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Emmerich		–	–	–	–	2	4	13	3	–	6	2	2	5	3	1	4
Münster		11	26	9	5	2	12	5	6	6	6	2	1	5	4	6	3
Recklinghausen		2	8	9	10	1	17	14	9	13	7	3	1	1	10	4	5
Rheine		–	–	–	–	–	–	–	–	–	4	4	4	3	1	6	8
Vechta		4	5	1	–	–	1	–	–	–	–	–	–	2	10	5	4
Warendorf		1	–	–	–	–	–	–	3	36	21	6	6	4	2	3	2
Kempen		–	2	–	–	–	–	–	3	14	23	10	6	2	9	10	17
Einzelauflistung der Gymnasien im Bistum Trier (wesentliche)																	
Koblenz		28	35	12	6	2	8	4	2	1	–	3	5	4	2	–	4
Trier		34	24	6	2	6	11	11	3	1	2	39	63	3	1	4	1

Einzelauflistung der Gymnasien im Erzbistum Köln	WS / SS	1817/18 – 1825	1825/26 – 1830	1830/31 – 1835	1835/36 – 1840	1840/41 – 1845	1845/46 – 1850	1850/51 – 1855	1855/56 – 1860	1860/61 – 1865	1865/66 – 1870	1870/71 – 1875	1875/76 – 1880	1880/81 – 1885	1885/86 – 1890	1890/91 – 1895	1895/96 – 1900
Aachen		6	42	71	47	56	61	81	106	91	54	25	11	14	30	40	55
Bonn		10	13	11	5	15	11	26	36	34	14	8	1	5	10	13	21
Düren		22	82	62	17	9	27	37	34	33	21	12	7	27	38	27	25
Düsseldorf		21	34	18	17	40	33	26	16	16	10	3	4	1	8	13	21
Essen		–	13	3	1	6	24	26	19	27	26	9	2	5	10	23	18
Köln		59	143	82	63	81	95	132	97	121	107	36	20	20	32	52	75
Krefeld		2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	4	15	13	10
Mönchengladbach		5	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	5	11	34
Bedburg		1	–	–	–	–	1	2	1	1	3	3	–	1	1	1	2
Deutz		–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1
Mühlheim		–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	2	7
Münstereifel		2	20	52	17	11	17	26	22	54	74	48	14	18	11	70	74
Neuß		7	–	–	–	–	–	4	49	49	72	51	26	8	19	46	101
Siegburg		–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	10	11	9
Wuppertal		–	–	1	–	2	2	1	–	4	4	2	–	3	1	8	9

Einzelauflistung der Gymnasien im Erzbistum Köln	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Altenessen		–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Bedburg		6	9	7	3	6	11	4	5	–	2	–	–
Benrath		–	–	–	–	–	6	3	–	–	–	–	–
Bergheim		–	–	–	–	–	–	–	–	–	5	4	4
Bergisch Gladbach		–	–	–	–	–	–	–	–	–	6	7	–
Betzdorf		–	–	–	–	–	–	3	5	–	2	–	–
Birkenfeld		2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Bottrop		–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	1
Brühl		7	8	16	9	8	14	11	7	–	7	4	1
Eupen		–	–	–	–	–	2	2	–	–	–	–	–
Euskirchen		3	14	14	9	8	12	16	16	–	7	5	4
Godesberg		–	–	–	–	3	6	13	19	–	12	11	9
Grevenbroich		–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	3	4
Gummersbach		–	–	–	–	–	–	–	2	–	2	3	1
Hattingen		–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–
Hersel		–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–

Einzelauflistung der Gymnasien im Erzbistum Köln	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Herten		–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–
Hilden		–	–	–	–	–	–	3	–	–	4	1	–
Kalternberg		–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–
Kettwig		–	–	–	–	–	1	2	–	–	–	2	–
Langenberg		–	–	1	2	–	–	2	1	–	2	–	–
Lennep		–	–	–	1	2	1	–	–	–	1	1	
Leverkusen		–	–	–	–	–	–	1	2	–	3	4	5
Mettmann		–	–	–	–	–	–	–	2	–	1	1	1
Mühlhausen		–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	2	–
Mühlheim/Ruhr		20	13	11	–	8	14	16	16	–	10	6	8
Münstereifel		107	80	99	45	34	27	24	16	–	5	6	9
Neuß		114	97	98	47	39	62	59	48	–	35	50	68
Oberhausen		–	1	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–
Oberkassel		–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	5	–
Opladen		–	–	–	–	7	16	17	27	–	12	10	1
Remscheid		–	–	–	–	–	1	1	4	–	8	3	–

Einzelauflistung der Gymnasien im Erzbistum Köln	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Rheinbach		–	–	18	21	18	14	18	9	–	2	–	6
Siegburg		21	5	15	6	15	17	21	20	–	25	11	6
Solingen		1	2	4	3	–	2	3	3	–	2	1	5
Sterkrade		–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–
Velbert		–	–	–	–	–	–	–	–	–	4	–	–
Waldbröhl		–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	1	–
Wattenscheid		–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Werden		–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–
Wipperfürth		5	24	32	17	18	28	12	8	–	2	3	3
Wissen		–	–	–	–	–	–	–	–	–	4	1	–
Wuppertal		20	17	14	10	16	33	35	16	–	24	10	6

Einzelauflistung der Gymnasien im Erzbistum Köln, ab 1930 Bistum Aachen	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Alsdorf		–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	7	2
Düren		25	16	30	18	17	33	33	18	–	18	14	6
Erkelenz		–	–	–	–	12	21	13	8	–	7	5	5
Eschweiler		4	28	23	10	6	8	7	2	–	9	2	–
Heinsberg		–	–	–	–	–	–	12	5	–	10	4	2
Herzogenrath		–	–	–	–	–	–	–	–	–	10	1	3
Jülich		1	11	23	11	5	5	10	3	–	13	7	2
Kaldenkirchen		–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–
Kempen		–	–	–	–	–	–	6	3	–	16	9	2
Linnich		–	–	–	–	–	–	1	–	–	1	–	–
Monschau		–	–	–	–	–	–	3	6	–	8	2	1
Rheydt		–	3	7	3	5	6	8	6	–	5	5	2
Schleiden		–	–	–	–	–	–	–	–	–	3	3	1
Stolberg		–	–	8	5	4	3	2	6	–	7	3	1
Uerdingen		–	–	–	–	–	4	–	–	–	–	–	–
Viersen		12	16	11	8	7	11	9	3	–	8	7	3

Einzelauflistung der Gymnasien in den Städten des Erzbistums Köln (ab 1930 Aachen)	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Aachen		69	55	63	52	58	50	47	31	–	63	26	9
Krefeld		26	27	37	22	24	38	26	14	–	35	11	5
Mönchengladbach		22	21	29	27	33	38	24	15	–	24	18	10
Bonn		26	26	35	27	37	54	42	19	–	46	24	10
Düsseldorf		33	27	49	58	61	81	85	74	–	79	36	16
Essen		22	47	44	51	105	98	109	82	–	53	43	20
Köln		83	81	113	120	101	144	172	161	–	126	88	42

Gesamtübersicht Gymnasien	WS / SS	1817/18 – 1825	1825/26 – 1830	1830/31 – 1835	1835/36 – 1840	1840/41 – 1845	1845/46 – 1850	1850/51 – 1855	1855/56 – 1860	1860/61 – 1865	1865/66 – 1870	1870/71 – 1875	1875/76 – 1880	1880/81 – 1885	1885/86 – 1890	1890/91 – 1895	1895/96 – 1900
Bistum Trier		80	78	21	8	8	20	16	15	2	2	44	70	8	4	5	6
Bistum Münster		54	54	32	16	7	48	39	30	79	78	34	19	23	46	54	67
Bistum Paderborn		43	49	28	24	22	31	38	20	35	32	15	24	31	60	46	32
Erzbistum Köln (Landgemeinden)		10	21	52	17	13	20	33	72	108	153	103	40	12	32	69	130
Erzbistum Köln (Städte)		125	329	247	150	207	251	328	308	322	232	93	45	96	159	262	333
Deutschsprachige Bistümer		47	58	18	5	10	49	27	10	8	9	12	51	32	32	34	17
Ausland		–	–	4	–	–	8	7	3	1	5	10	2	1	6	9	27
Unbekannt		8	9	2	–	–	2	5	124	1	–	–	–	2	–	4	10
Private Vorbereitung		29	27	2	–	1	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Total		396	625	406	220	268	429	494	572	556	511	311	251	205	339	483	622

Gesamtübersicht Gymnasien	WS / SS	1900/01 – 1905	1905/06 – 1910	1910/11 – 1915	1915/16 – 1920	1920/21 – 1925	1925/26 – 1930	1930/31 – 1935	1935/36 – 1940	1940/41 – 1945	1945/46 – 1950	1950/51 – 1955	1955/56 – 1958
Bistum Trier		13	31	36	46	43	45	41	26	–	23	28	17
Bistum Paderborn		24	14	18	8	25	32	27	27	–	34	48	19
Bistum Münster		38	11	20	22	31	54	56	95	–	60	34	14
Erzbistum Köln (Städte)		303	284	308	357	419	536	408	336	–	304	191	88
Erzbistum Köln (Land)		326	348	494	231	242	333	272	226	–	202	166	144
Bistum Aachen (Städte)		–	–	–	–	–	–	97	60	–	122	55	24
Bistum Aachen (Land)		–	–	–	–	–	–	104	61	–	117	69	30
Restliche deutschsprachige Bistümer		51	47	55	37	19	47	75	60	–	140	61	34
Ausland		1	5	10	7	14	11	14	52	–	11	3	7
Unbekannt		–	4	8	30	1	–	2	108	154	5	2	
Private Vorbereitung		–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–
Kriegsabitur/Sonderprüfung		–	–	–	2	–	5	1	–	–	–	–	–
Total		756	744	949	740	795	1063	1097	1051	154	1018	657	377

4. Zahl der Abiturienten und Anteil der späteren Priester von ausgewählten Gymnasien

Der hohe Anteil von Priestern aus den Abiturienten des Münstereifeler Gymnasiums erklärt sich durch das dort bestehende Knabenkonvikt, dessen Schüler das öffentliche Gymnasium besuchten.

Gymnasium Düren

Jahr	Schüler	Priester	Anteil in %
1827 bis 1860	332	160	48
1861 bis 1873	174	37	21
1874 bis 1892	276	55	20
1893 bis 1914	393	41	10
1915 bis 1920	146	12	8

Apostelgymnasium Köln

Jahr	Schüler	Priester	Anteil in %
1861 bis 1873	185	24	13
1874 bis 1892	263	18	7
1893 bis 1914	519	32	6
1915 bis 1920	112	11	10
1921 bis 1928	317	18	6

Gymnasium Münstereifel

1827 bis 1860	229 Abiturienten
davon wurden Priester	145 = 63,2%
1861 bis 1873	330 Abiturienten
davon wurden Priester	139 = 42,1%
1874 bis 1892	212 Abiturienten
davon wurden Priester	58 = 27,4%
1893 bis 1914	793 Abiturienten
davon wurden Priester	257 = 32,4%
1915 bis 1920	199 Abiturienten
davon wurden Priester	40 = 20,1%

5. Bonner Studienanfänger der katholischen Theologie mit Hochschulreife eines Abendgymnasiums

Quelle: Fakultätsalbum.

1948/49	1
1949/50	2
1950/51	3
1951/52	
1952/53	1
1953/54	5
1954/55	17
1955/56	21
1956/57	27
1957/58	21

6. Väterberufe der Bonner Theologiestudierenden 1818–1958

Die aus dem Fakultätsalbum erhobenen Väterberufe sind jeweils in Fünfjahreseinheiten zusammengefaßt. Die Zahl der adeligen Theologiestudierenden war statistisch irrelevant. Sie ist daher im folgenden nicht ausgewiesen. Folgende soziale Gruppen sind berücksichtigt:

1. Akademiker: Hochschul- und Gymnasiallehrer, Ärzte, Apotheker (seit 1860, da erst seit diesem Jahr an Universitäten ausgebildet), Seminardirektoren, Rechtsanwälte, Notare.

2. Höhere Beamte/Leitende Angestellte: akademisch ausgebildetes Führungspersonal, Direktoren, Prokuristen, Offiziere, Bürgermeister von Orten aller Größenklassen.

3. Unternehmer: Fabrikanten, seit den Gründerjahren zunehmend auch Bauunternehmer. Es ist im einzelnen nicht möglich, etwas über die Größe der Unternehmen zu ermitteln.

4. Guts- und Mühlenbesitzer.

5. Bauern: bezeichnet als Ackerer, Landmann, Ökonom, Landwirt, Bauer. Ferner Winzer und Gärtner. Die Größe der Betriebe war nicht zu ermitteln. Abgehoben von dieser Gruppe sind lediglich die Gutsbesitzer (im Rheinland geringer Großgrundbesitz!).

6. Kaufmann: Händler aller Größenordnungen vom Kleinhändler oder Handlungsreisenden zum größeren Händler. Soweit es sich offenkundig um Großkaufleute handelt, sind sie den Unternehmern zugeteilt.

7. Gastwirte und Hoteliers.

8. Lehrer: Überwiegend Volksschullehrer, Blindenlehrer, Schulräte (die aus den Volksschullehrern hervorgegangen), auch Musik- und Tanzlehrer. Seit der Mitte des 19. Jh. ist eine steigende Zahl von Theologiestudenten aus Lehrerfamilien festzustellen (sozialer Aufstieg der Lehrerschaft!).
9. Handwerker aller Gruppierungen, im frühen 19. Jh. vor allem Bäcker, Metzger, Schreiner, Färber, Schneider, Hutmacher, Schuhmacher. Prinzipiell sind alle Beschäftigten in handwerklichen Fertigungsbetrieben erfaßt. Öfters war unklar, ob es sich bereits um Handwerker in Fabriken handelte (Weber!). Der Übergang zum Facharbeiter ist fließend.
10. Kleinbürger: unter diesem vielleicht problematischsten Begriff sind anderweitig nicht erfaßte unselbständige Berufe wie Chemiker, Fotografen, Ingenieure, Redakteure, Förster, Techniker erfaßt.
11. Facharbeiter: in Fabriken tätige Personen. Die Abgrenzung gegenüber den Handwerkern ist in vielen Fällen nicht möglich.
12. Bergleute, einschließlich der Steiger, spielten im rheinisch-westfälischen Industriebereich eine zunehmend wichtigere Rolle.
13. Öffentlicher Dienst, Beamte, Angestellte: mittlere und untere Positionen. Die Gruppe wächst seit der Mitte des 19. Jh. stark an und ist seit der Jahrhundertwende unterteilt (A, B). Viele Post- und Bahnbeamte.
14. Küster und Organisten: auffällig schwach vertreten.
15. Angestellte außerhalb des öffentlichen Dienstes: Buchhalter, Industrieverwaltungen etc.
16. Ohne Berufsangabe: hierzu gehören auch unausgebildete Kräfte wie Tagelöhner, Diener, Kutscher etc.

	SS 1819 – WS 24/25	SS 25 – SS 30	WS 30/31 – SS 35	WS 35/36 – SS 40	40/41 – 45
Akademiker	6	9	4	2	3
höh. Beamter/ lt. Angestellter	26	34	16	11	15
Unternehmer	3	7	3	5	2
Gutsbesitzer	5	20	4	5	4
Bauer	145	257	141	67	67
Kaufmann	20	63	52	30	33
Gastwirt	22	10	8	8	11
Lehrer	12	7	12	3	14
Handwerker	83	130	92	50	57
Kleinbürger	5	48	42	18	30
Facharbeiter			1	1	
Bergmann		1			
Öffentl. Dienst Beamte/Angestellte	6				
Küster/Organist					
Angestellte außerhalb d. öff. Dienstes	55	9	14	4	4
Ohne Berufsangabe	30	25	18	8	18
Berufsangaben/total	396	620	408	220	269

	45/46 – 50	50/51 – 54/55	55/56 – 59/60	60/61 – 64/65	65/66 – 69/70	70/71–74/75
Akademiker	4	9	10	7	12	10
höh. Beamter/ lt. Angestellter	37	22	29	34	29	17
Unternehmer	3	3	6	6	2	5
Gutsbesitzer	15	8	14	19	21	7
Bauer	104	144	148	160	175	107
Kaufmann	37	36	45	50	41	12
Gastwirt	15	10	22	22	17	9
Lehrer	20	25	37	36	38	32
Handwerker	101	145	144	124	102	58
Kleinbürger	32	22	20	27	14	8
Facharbeiter	2	4	2	13	16	15
Bergmann	2	1	5	3	5	4
Öffentl. Dienst Beamte/Angestellte		33	21	18	21	13
Küster/Organist	3	8	7	10	7	6
Angestellte außerhalb d. öff. Dienstes	4	4	9	9	4	4
Ohne Berufsangabe	36	15	50	10	2	3
Berufsangaben/total	440	494	570	553	508	311

	75/76 –79/80	80/81 – 84/85	85/86 – 89/90	90/91 – 94/95	95/96 – 99/00	00/01–04/05
Akademiker	7	6	9	14	26	29
höh. Beamter/ lt. Angestellter	12	9	31	26	43	71
Unternehmer	1	2	6	5	8	16
Gutsbesitzer	5	8	15	8	14	15
Bauer	104	54	57	93	122	106
Kaufmann	16	29	46	68	74	91
Gastwirt	4	5	9	11	14	19
Lehrer	18	27	37	48	63	74
Handwerker	44	32	72	74	111	121
Kleinbürger	15	10	10	6	6	9
Facharbeiter	4	1	7	14	19	29
Bergmann	3	3	1	7	3	16
Öffentl. Dienst Beamte/Angestellte	4	8	26	47	55	
Küster/Organist		2	1	3	4	5
Angestellte außerhalb d. öff. Dienstes	2		2	4	6	7
Ohne Berufsangabe	3	4	4	6	4	1
Berufsangaben/total	250	204	342	481	621	757

	05/06 – 09/10	10/11 – 14/15	15/16 – 19/20	20/21 – 24/25	25/26 – 29/30	30/31–34/35
Akademiker	34	50	30	28	34	48
höh. Beamter/ lt. Angestellter	45	82	34	53	53	28
Unternehmer	31	25	24	30	26	25
Gutsbesitzer	15	16	18	5	8	6
Bauer	125	143	81	74	92	90
Kaufmann	100	135	103	109	116	150
Gastwirt	10	19	12	15	9	4
Lehrer	67	113	62	81	85	80
Handwerker	116	135	127	125	183	188
Kleinbürger	4	14	24	28	36	23
Facharbeiter	55	40	36	42	85	57
Bergmann	17	23	7	19	27	19
Öffentl. Dienst Beamte/Angestellte	A33/B73	A34/B89	A42/B97	A51/B81	A55/B85	A86/B222
Küster/Organist	3	12	8	2	10	9
Angestellte außerhalb d. öff. Dienstes	4 + 6 Web.	13 + 6 W.	17	8	17	27
Ohne Berufsangabe	4		18	6	7	32
Berufsangaben/total	744	949	740	795	1063	1094

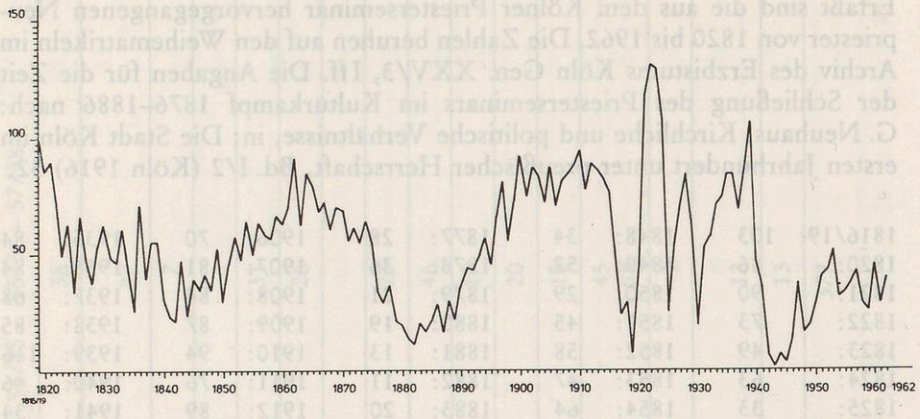
	35/36 – 39/40	41–43/44	45/46 – 49/50	50/51 – 54/55	55/56 – 57/58
Akademiker	56	6	113	59	38
höh. Beamter/ lt. Angestellter	35	4	68	27	27
Unternehmer	23	1	10	8	7
Gutsbesitzer	2		3	3	
Bauer	73	20	67	35	31
Kaufmann	108	12	103	62	26
Gastwirt	3	1		4	
Lehrer	67	11	86	46	23
Handwerker	195	24	105	71	46
Kleinbürger	40	6	43	43	17
Facharbeiter	62	14	42	61	20
Bergmann	18	9	14	10	13
ÖD: Angestellte:	78	14	112	81	45
Beamte:	199	26	176	99	58
Küster/Organist	7	1	6	7	1
Angestellte außerhalb d. öff. Dienstes	55	5	37	33	12
Ohne Berufsangabe	33		33	8	13
Berufsangaben/total	1054	154	1018	657	377

7. Statistik der Priesterweihen im Erzbistum Köln

Erfaßt sind die aus dem Kölner Priesterseminar hervorgegangenen Neupriester von 1820 bis 1962. Die Zahlen beruhen auf den Weihematrikeln im Archiv des Erzbistums Köln Gen. XXV/3, Iff. Die Angaben für die Zeit der Schließung des Priesterseminars im Kulturkampf 1876–1886 nach: G. Neuhaus, Kirchliche und politische Verhältnisse, in: Die Stadt Köln im ersten Jahrhundert unter preußischer Herrschaft, Bd. I/2 (Köln 1916) 52.

1816/19:	103	1848:	34	1877:	28	1906:	70	1935:	84
1820:	86	1849:	52	1878:	36	1907:	81	1936:	84
1821:	90	1850:	29	1879:	21	1908:	84	1937:	68
1822:	73	1851:	45	1880:	19	1909:	87	1938:	85
1823:	49	1852:	58	1881:	13	1910:	94	1939:	116
1824:	63	1853:	47	1882:	11	1911:	76	1940:	46
1825:	33	1854:	64	1883:	20	1912:	89	1941:	34
1826:	66	1855:	49	1884:	16	1913:	86	1942:	6
1827:	48	1856:	63	1885:	21	1914:	82	1943:	1
1828:	37	1857:	58	1886:	28	1915:	76	1944:	7
1829:	53	1858:	56	1887:	16	1916:	50	1945:	3
1830:	63	1859:	66	1888:	30	1917:	23	1946:	13
1831:	48	1860:	62	1889:	21	1918:	29	1947:	37
1832:	46	1861:	70	1890:	35	1919:	7	1948:	16
1833:	61	1862:	91	1891:	43	1920:	45	1949:	19
1834:	43	1863:	62	1892:	42	1921:	117	1950:	28
1835:	25	1864:	85	1893:	48	1922:	131	1951:	40
1836:	71	1865:	79	1894:	56	1923:	129	1952:	42
1837:	39	1866:	68	1895:	45	1924:	107	1953:	51
1838:	55	1867:	72	1896:	66	1925:	25	1954:	31
1839:	55	1868:	60	1897:	81	1926:	53	1955:	33
1840:	30	1869:	70	1898:	55	1927:	69	1956:	37
1841:	23	1870:	68	1899:	72	1928:	84	1957:	42
1842:	21	1871:	55	1900:	92	1929:	64	1958:	28
1843:	47	1872:	61	1901:	74	1930:	19	1959:	25
1844:	23	1873:	54	1902:	87	1931:	52	1960:	45
1845:	39	1874:	63	1903:	83	1932:	57	1961:	28
1846:	34	1875:	55	1904:	71	1933:	71	1962:	39
1847:	41	1876:	33	1905:	87	1934:	74		

Entwicklung der Priesterweihen im Erzbistum Köln 1820–1962



Vom josephinischen Staatsbeamten zum Seelsorger der lebendigen Pfarrgemeinde. Zur Geschichte des Wiener Diözesanklerus von der josephinischen Pfarregulierung bis zur Diözesansynode von 1937

Von JOHANN WEISSENSTEINER

1. Einleitung

Der Wiener Universitätsprofessor Michael Pfliegler sah sich noch in seiner 1962 erschienenen „Pastoraltheologie" genötigt, darauf hinzuweisen, daß der Priester kein Beamter sei[1]. Offensichtlich hatte er in der Erzdiözese Wien Priester kennengelernt, die sich eher als (geistliche) Beamte verstanden. Karl Rudolf, der Gründer des Wiener Seelsorgeinstitutes und des Seelsorgeamtes der Erzdiözese Wien, einer der großen Wegbereiter der Wiener Schule einer zeitnahen Seelsorge, faßt in seinem 1947 erschienenen Buch „Aufbau im Widerstand" die Neuorientierung des Priesterbildes mit dem Schlagwort „Vom Beamten zum Guten Hirten" zusammen[2].

Wurden also noch bis in jüngste Zeit Priester, vor allem Pfarrer, oft als geistliche Beamte angesehen, so war diese Auffassung in josephinischer Zeit geradezu die herrschende. Damals war z. B. bei der Frage der Gerichtsbarkeit über Geistliche auch eine Untersuchung über „gemischte Gegenstände" vorgesehen. Der Seelsorger wurde als Beamter des Staates in der Kirche verstanden; entsprechend wurden seelsorgliche Amtshandlungen, die Staat und Kirche zugleich betrafen, als gemischte Gegenstände behandelt[3]. Josephinismus und Zweites Vatikanisches Konzil bildeten somit wichtige Wendepunkte in der Geschichte des Wiener Diözesanklerus.

Dessen Leben und Wirken im 19. und frühen 20. Jahrhundert sind noch nicht zusammenfassend erforscht[4]. Zum Thema gibt es bis jetzt nur

---

[1] M. Pfliegler, Pastoraltheologie (Wien–Freiburg–Basel 1962) 28: „Der Priester ist kein Beamter".

[2] K. Rudolf, Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorgebericht aus Österreich 1938–1945 (Salzburg 1947) 399.

[3] Vgl. I. Friedrich, Zwischen Auftrag und Realität. Zur Stellung des röm.-kath. Seelsorgers der Erzdiözese Wien in den Jahren 1800–1825 (Dipl., Geisteswiss. Wien 1988) 26. – Chr. Schneider, Der weltliche Klerus im System des Josephinismus. Zwischen staatlicher Funktion und seelsorgerischer Aufgabe. Dargestellt am Beispiel Wiens (Dipl., Geisteswiss. Wien 1992). – Vgl. auch die Dissertation von E. Holzer, Die soziale Stellung des niederösterreichischen Klerus von 1780–1850 (Diss. phil. Wien 1952), die allerdings weniger bietet, als der Titel verspricht.

[4] Vgl. aber W. D. Bowman, Priests, parish and religious practice: A social history of Catholicism in the Archdiocese of Vienna, 1800–1870 (Diss. Baltimore 1989). – P. Leisching,

Einzeluntersuchungen. Eine den gesamten Zeitraum umfassende Darstellung steht dagegen aus. 1988 hat Irene Friedrich die Stellung des römisch-katholischen Seelsorgers in der Erzdiözese Wien in den Jahren 1800 bis 1825 darzustellen versucht[5]. In sechs Kapiteln behandelt sie: Berufslaufbahn (Studium, Anstellung, Versetzung, Kranken- und Altersversorgung); Stellung des Pfarrers (Rechte, Pfarrkonkurs, Beschwerlichkeit der Station, Pfarreinrichtung, Verhältnis zwischen Pfarrer und Kooperator); finanzielle Situation (Einkünfte, Abgaben, Finanzlage, Eigentumsverhältnisse, Unterstützung durch die Gemeinde); Idealbild und Abweichungen (Forderungen, Abweichungen und Strafmaßnahmen); die Gesellschaft von 1800 bis 1825 nach Aussagen des Diözesanbischofs und der Dechanten und schließlich die Erwartungshaltungen von Staat, Kirche und (Pfarr)Gemeinde an den Seelsorger. Sie hat damit wesentliche Kriterien benannt, nach denen Existenz und Wirken des Weltklerus sowie die „innerweltlichen Formkräfte"[6] des Priestertums zu beurteilen sind. Wohl aufgrund der Quellenlage fehlt ein Kapitel über Selbstaussagen und Interpretationen von Priestern über ihr Wirken. Neuere Untersuchungen wurden vor allem unter dem Gesichtspunkt des rapide zunehmenden Priestermangels erstellt[7]. Seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts führt das Institut für Kirchliche Sozialforschung in Wien regelmäßig Untersuchungen zum Priesterberuf in Österreich durch[8]. Infolgedessen sind Anfang

---

Die Römisch-Katholische Kirche in Cisleithanien, in: A. Wandruszka – P. Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4 (Wien 1985) 90ff. (Lit.).

[5] Friedrich (Anm. 3). Bezeichnenderweise wurde diese Arbeit nicht an einem kirchenhistorischen oder historischen Institut, sondern am Institut für Volkskunde der Universität Wien verfaßt.

[6] Dieser Begriff nach J. Höfer – K. Rahner, Art. „Priester", LThK 8 (²1963) 735–748, hier 746.

[7] F. Jachym, Zur Priesterfrage in Österreich, in: F. Klostermann u.a. (Hg.), Kirche in Österreich 1918–1965, Bd. 1 (Wien–München 1966) 407–464. – P. M. Zulehner, Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945–1975 und ihre pastorale Konsequenzen (Wien–Freiburg–Basel 1978). – P. M. Zulehner – S. R. Graupe, Wie Priester heute leben ... Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung (Wien–Freiburg–Basel 1970).

[8] Bericht-Nr. 2: Einige vorläufige Ziffern bezüglich der Situation der Weltpriester in einigen österreichischen Diözesen. – [Jänner 1953]. – Bericht-Nr. 23: Stand und Bedarf an Priestern in Österreich. – 1956. – Bericht-Nr. 100: Österreichische Priesterbefragung: Zwischenergebnisse. – 1971. – Bericht-Nr. 103: Österreichische Priesterbefragung: Erzdiözese Wien. – 1971. – Bericht-Nr. 104: Österreichische Priesterbefragung: Diözese St. Pölten. – 1971. – Bericht-Nr. 105: Österreichische Priesterbefragung: Diözese Gurk. – 1971. – Bericht-Nr. 106: Österreichische Priesterbefragung: Diözese Graz-Seckau. – 1971. – Bericht-Nr. 107: Österreichische Priesterbefragung: Diözese Linz. – 1971. – Bericht-Nr. 108: Österreichische Priesterbefragung: Erzdiözese Salzburg. – 1971. – Bericht-Nr. 109: Österreichische Priesterbefragung: Diözese Innsbruck. – 1971. – Bericht-Nr. 110: Österreichische Priesterbefragung: Diözese Feldkirch. – 1971. – Bericht-Nr. 111: Österreichische Priesterbefragung: Diözese Eisenstadt. – 1971. – Bericht-Nr. 116: Priester in Österreich: Ergebnisse der Hauptauswertung einer Untersuchung zum Amtsverständnis und Amtsvollzug von Welt- und Ordenspriestern. – 1973. – I. Teil. – Bericht-Nr. 117: Priester in Österreich: Ergebnisse der Hauptauswertung einer Untersuchung zum Amtsverständnis und Amtsvollzug von Welt- und Ordenspriestern. –

und Ende des hier gewählten Untersuchungszeitraumes besonders gut erforscht.

2. Der Pfarrklerus im nördlichen Niederösterreich und die große josephinische Diözesanregulierung

Im Rahmen der großen josephinischen Diözesanregulierung wurden 1785 die Diözesanrechte des Bistums Passau über Oberösterreich und weite Teile Niederösterreichs beseitigt. An ihre Stelle traten die neuen Bistümer Linz und St. Pölten. Ein weiterer Teil Niederösterreichs, der vormals zu Passau gehört hatte, das sogenannte Viertel Unter dem Manhartsberg (Weinviertel), wurde 1785 der Erzdiözese Wien zugeteilt[9]. Für dieses Gebiet wurde aufgrund der guten Quellenlage[10] untersucht, wie der Pfarrklerus auf den Wechsel in der Diözesanzugehörigkeit reagierte. Danach blieben fast alle Pfarrer – sofern sie nicht aus Krankheitsgründen die Pfarre aufgeben mußten – auf ihrer Stelle. Die Bindung an die Pfarre war also stärker als an den Ordinarius[11]. Da die Quellen neben den Namen der Pfarrer teilweise auch deren Alter und Herkunft sowie die Verweildauer auf der jeweiligen Pfarre, sowie für die einzelnen Pfarren Angaben über Einkommen und Einwohnerzahl mitteilen, ergibt sich folgendes Bild: Die Zahl der Pfarren betrug in diesem Gebiet 1786 262. Von diesen waren 169

1973. – II. Teil. – Bericht-Nr. 118: Priester in Österreich: Ergebnisse der Hauptauswertung einer Untersuchung zum Amtsverständnis und Amtsvollzug von Welt- und Ordenspriestern. – 1973. – III. Teil. – Bericht-Nr. 119: Priester in Österreich: Ergebnisse der Hauptauswertung einer Untersuchung zum Amtsverständnis und Amtsvollzug von Welt- und Ordenspriestern. – 1973. – IV. Teil. – Bericht-Nr. 120: Priester in Österreich: Ergebisse der Hauptauswertung einer Untersuchung zum Amtsverständnis und Amtsvollzug von Welt- und Ordenspriestern. – 1973. – V. Teil. – Bericht-Nr. 121: Priester in Österreich: Ergebnisse der Hauptauswertung einer Untersuchung zum Amtsverständnis und Amtsvollzug von Welt- und Ordenspriestern. – 1973. – Kurzfassung. – Handreichungen-Nr. 4: Empirische Befunde zum Berufsbild des Priesters. – 1971.

[9] Vgl. J. WEISSENSTEINER, Die Diözesanregulierung Kaiser Josephs II. und das Erzbistum Wien, in: Jahrbuch des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich NF 52 (1986) 270–313.

[10] Die Inhaber der Pfarren in diesem Gebiet noch zur Passauer Zeit sind in der von der Passauer Offizialatskanzlei in Wien geführten „Series Parochorum" (Diözesanarchiv Wien, Passauer Protokolle, Hs. Nr. 257) bekannt; die Namen der Inhaber derselben Pfarren bietet das 1786 begonnene „Pfarrenprotokoll für das Viertel Unter dem Manhartsberg" ebd.

[11] Freilich ist hier hinzuzufügen, daß der Klerus aufgrund der seit der Mitte des 18. Jahrhunderts geübten Ausschließung von Nichtstaatsangehörigen aus der Seelsorge in einzelnen Staaten kaum die Möglichkeit hatte, die Diözese zu wechseln; vgl. dazu J. WEISSENSTEINER, Die bayerischen Klöster und Hochstifte und ihre Pfarren in Niederösterreich, in: Die bayerischen Hochstifte und Klöster in der Geschichte Niederösterreichs. Vorträge und Diskussionen des siebenten Symposions des Niederösterreichischen Instituts für Landeskunde Waidhofen an der Ybbs, 7.–9. Juli 1986 (Wien 1989) 173–194, hier 186f.

(70,23 Prozent) „alte", d. h. schon vor der josephinischen Pfarregulierung[12] bestehende Pfarren, 38 „neue" Pfarren, 50 Lokalkaplaneien und 5 Vikariate. In 133 (von 262) Pfarren waren neben dem Pfarrer ein oder mehrere Kooperatoren tätig. Für 257 Pfarrer (98 Prozent) wird die regionale Herkunft angegeben. Demnach stammten 50,19 Prozent aus Niederösterreich, 17,12 aus Wien, 8,17 aus Mähren, 5,06 aus Schlesien und 4,67 aus Oberösterreich. Eine höhere theologische Bildung hatten 16 (6,11 Prozent) Pfarrer[13]. Für 205 der 262 Pfarrer (78,24 Prozent) konnten Geburts- und Sterbejahr ermittelt werden, so daß das durchschnittliche Lebensalter dieser Geistlichen errechnet werden konnte. Dabei ergab sich folgende Verteilung:

35–40 Jahre: 10 Pfarrer
41–45 Jahre: 4 Pfarrer
46–50 Jahre: 12 Pfarrer
51–55 Jahre: 18 Pfarrer
56–60 Jahre: 18 Pfarrer
61–65 Jahre: 31 Pfarrer
66–70 Jahre: 32 Pfarrer
71–75 Jahre: 22 Pfarrer
75–80 Jahre: 22 Pfarrer
81–85 Jahre: 24 Pfarrer
86–90 Jahre: 8 Pfarrer
91–95 Jahre: 4 Pfarrer
Durchschnittsalter: 66,06 Jahre
Niedrigstes Sterbealter: 35 Jahre
Höchstes Sterbealter: 94 Jahre

In den 262 Pfarren des Untersuchungsgebietes lebten 1786 231 039 Einwohner. Die durchschnittliche Einwohnerzahl pro Pfarre betrug demnach 881,83. Die kleinste Pfarre[14] zählte 137, die größte[15] 4436 Einwohner. Eine Ordnung nach Einwohnerzahlen ergibt folgende Gruppen:

Bis 300 Einwohner: 12 Pfarren
301–500 Einwohner: 50 Pfarren
501–750 Einwohner: 77 Pfarren
751–1000 Einwohner: 50 Pfarren
1001–1250 Einwohner: 23 Pfarren

---

[12] Zur josephinischen Pfarregulierung vgl. J. Weissensteiner, Die josephinische Pfarregulierung, in: E. Gatz (Hg.), Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg–Basel–Wien 1991) 51–64 (Lit.).

[13] Unter diesen hatten neun das Baccalaureat, vier das Doktorat und einer das Lizentiat der Theologie erworben, einer war zusätzlich Lizentiat der Philosophie, ein weiterer war nur Lizentiat der Philosophie.

[14] Kleinwilfersdorf (Gb. Stockerau).

[15] Stockerau.

1251–1500 Einwohner:	22 Pfarren
1501–1750 Einwohner:	10 Pfarren
1751–2000 Einwohner:	6 Pfarren
2001–2250 Einwohner:	3 Pfarren
2251–2500 Einwohner:	1 Pfarre
2501–2750 Einwohner:	2 Pfarren
2751–3000 Einwohner:	6 Pfarren
3251–3500 Einwohner:	1 Pfarre
4436 Einwohner:	1 Pfarre

Das durchschnittliche Pfarreinkommen betrug 713 Gulden (fl.), das höchste 6000, das niedrigste 65. Die genauere Verteilung zeigt die folgende Tabelle:

Bis 250 fl.:	18 Pfarren
250–349 fl.:	25 Pfarren
350 fl.[16]:	30 Pfarren
351–500 fl.:	51 Pfarren
501–599 fl.:	26 Pfarren
600 fl.[17]:	31 Pfarren
601–800 fl.:	23 Pfarren
801–1000 fl.:	10 Pfarren
1001–1500 fl.:	18 Pfarren
1501–2000 fl.:	8 Pfarren
2001–2500 fl.:	2 Pfarren
2501–3000 fl.:	6 Pfarren
3501–4000 fl.:	2 Pfarren
5501–6000 fl.:	2 Pfarren

Durchschnittlich verweilten die Pfarrer 18,14 Jahre auf ihrer Pfarre. Das Spektrum reicht hier von einem bis zu 53 Jahren:

1– 5 Jahre:	34 (14,08 Prozent) Pfarrer
6–10 Jahre:	45 (18,67 Prozent) Pfarrer
11–15 Jahre:	36 (14,94 Prozent) Pfarrer
16–20 Jahre:	25 (10,37 Prozent) Pfarrer
21–25 Jahre:	31 (12,86 Prozent) Pfarrer
26–30 Jahre:	31 (12,85 Prozent) Pfarrer
31–35 Jahre:	18 (7,47 Prozent) Pfarrer
36–40 Jahre:	13 (5,39 Prozent) Pfarrer
41–45 Jahre:	6 Pfarrer
46–50 Jahre:	1 Pfarrer
51–55 Jahre:	1 Pfarrer

[16] Dieser Betrag war die Normaldotation eines Lokalkaplans.
[17] Normaldotation für einen Pfarrer auf einer „neuen" Pfarre.

Das Ende der Amtszeit erfolgte durch:

Tod:	119 Pfarrer (49,17 Prozent)
Wechsel auf eine andere Pfarre:	76 Pfarrer (31,40 Prozent)
Versetzung in den Defizientenstand:	18 Pfarrer
Resignation:	16 Pfarrer
Rückberufung in das Kloster:	9 Pfarrer
Absetzung:	2 Pfarrer
Delirans:	1 Pfarrer

Der Anteil der Exreligiosen unter den Pfarrinhabern betrug nur 5,72 Prozent (15 von 262 Pfarrern); tatsächlich kamen Exreligiose in erster Linie als Hilfsgeistliche zum Einsatz. Sie wurden nur in Ausnahmefällen zur Übernahme von Pfarren zugelassen.

3. Der josephinische Pfarrer und seine Ausprägung in der Erzdiözese Wien

Kaiser Joseph II. schrieb über den Klerus: „Wenn nicht der Klerus besser erzogen, zu besserem Lebenswandel und genaurer Erfüllung seiner Schuldigkeit angehalten wird, so kann der Dienst Gottes, des Nächsten und des Staates nie recht gefördert werden ..."[18] Der Pfarrer war also nach dem Kaiser für die Kirche wie für den Staat von zentraler Bedeutung. Joseph II. kritisierte beim damaligen Klerus besonders Standes- und Pfründendünkel[19]. Ähnliche Erwartungen bzw. Vorwürfe an den Klerus kommen auch in dem bekannten, in Wien verlegten Werk „Über den Umgang mit Menschen" des Freiherrn von Knigge zum Ausdruck; dort heißt es im Kapitel „Ueber den Umgang mit Geistlichen"[20]: „Ich mache, da ich nun auf den Umgang mit Leuten von andern Ständen und Verhältnissen komme, billiger Weise in einem eigenen Kapitel mit der Geistlichkeit den Anfang. Lehrreich und wohlthätig ist der Umgang mit einem Solchen, der sich aus ganzer Seele seinen heiligen Berufe widmet, seinen Verstand und Willen durch den sanften Einfluß der liebevollen Religion Jesu geläutert hat; der Wahrheit und Tugend mit Eifer und Wärme nachstrebt, und die Kraft des Wortes durch eignes Beyspiel bestätigt; der seiner Gemeinde Bruder, Freund, Wohlthäter und Rathgeber, in seinem Vortrage populär, warm und herzlich

[18] Joseph II. an Maria Theresia; zit. bei E. Winter, Der Josefinismus und seine Geschichte, Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848 (Brünn–München–Wien 1943) 143.

[19] Winter, ebd.

[20] A. Knigge, Über den Umgang mit Menschen (Wien ⁵1797) 363 ff.

ist; durch Bescheidenheit, Einfalt der Sitten, Mäßigkeit und Uneigennützigkeit sich als einen würdigen Nachfolger der Apostel auszeichnet; duldend gegen fremde Religions-Verwandte, väterlich nachsichtig gegen Verirrte, kein Feind unschuldiger Fröhlichkeit und dabey in seinem häuslichen Cirkel ein guter, zärtlicher und weiser Hausvater ist. Allein nicht alle Diener der Kirche sehen diesem Bilde ähnlich. Menschen, ohne Erziehung und Sitten, aus dem niedrigsten Pöbel entsprossen, ohne gesunde Vernunft und ohne andere Kenntnisse, als die dazu gehören, sich nach einem elenden Schlendrian examiniren zu lassen, dringen sich in diesen Stand ein, haschen nach reichen Pfründen und Pfarreyen, und erlauben sich, um dahin zu gelangen, alle Arten von Schleichwege und Niederträchtigkeiten. Haben sie nun ihren Zweck erreicht, dann fährt der rechte Pfaffen-Geist in sie. Geizig, haabsüchtig, wollüstig, gefräßig, Schmeichler der Grossen und Reichen, übermüthig und stolz gegen Niedre, voll Neid und Scheelsucht gegen ihres Gleichen, sind sie größtentheils daran Schuld, wenn Verachtung der heiligsten Religion so allgemein einreißt. Diese Religion behandeln sie wie eine trockne Wissenschaft, und ihr Amt wie ein einträgliches Handwerk. Auf dem Lande verbauern sie, ergeben sich dem Müßiggang und der Bequemlichkeit, und Klagen über ungeheure Arbeit, wenn sie alle acht Tage einmal von der Kanzel herunter die Zuhörer mit ihren dogmatischen armseligen Spitzfindigkeiten einschläfern müssen. Sie angeln nach Geschenken, Erbschaften und Vermächtnissen, wie der Teufel nach ihrer Seele. Ihr Ehrgeiz ist unermeßlich; ihr geistlicher Stolz, ihr Despotismus, ihre hierarchische Herrschsucht ohne Gränzen. Den Eifer für die Religion brauchen sie zum Deckmantel ihrer Leidenschaften."

Dem Primat der Pfarrseelsorge trug die josephinische Klosterregulierung auch mit der Bestimmung Rechnung, ein Ordensgeistlicher, der in die Pfarrseelsorge wechsele, solle eine Pension von 300 fl., andere Exreligiosen jedoch nur 150 fl. erhalten[21]. Dem Pfarrer nach dem Bild des pastor bonus galt nach Winter die ganze Fürsorge des Kaisers[22]. Von ihm erhoffte er auch aufklärende Tätigkeit in bezug auf Schule und Wirtschaft[23]. Die Seelsorge stand für den Kaiser in engem Zusammenhang mit den menschlichen Gesetzen: „Die Versehung der Seelsorge ..., aus welcher die Administration aller heiligen Sakramente, die Belehrung der Jugend im echten Christenthume und die Haltung der göttlichen, natürlichen und menschlichen Gesetze entstehen, liegt ohne Zweifel der Geistlichkeit vorzüglich ob."[24] Des Pfarrers Aufgaben bestanden darin, für einen würdigen Gottesdienst zu sorgen, zu predigen, zu katechisieren, überhaupt „Vater der Waisen,

[21] WINTER (Anm. 18) 159.
[22] WINTER, ebd.
[23] WINTER, ebd. 160.
[24] Zit. ebd.

Armen und Kranken" zu sein[25]. Er sollte aber auch als Sprachrohr des Staates wirken und die Wohlfahrt der Gemeinde im Auge haben. Diese Erweiterung des Aufgabenbereiches wurde dem Kaiser von seinen Kritikern gerne zum Vorwurf gemacht. Die Betroffenen selbst, die Pfarrer, empfanden die neuen Aufgaben meist als Last[26].

Staatliche Verordnungen ergingen über die Diözesancurrenden an die Pfarrer zu folgenden Bereichen: Sozialwesen (Armeninstitut, Findlinge, Spitäler, Gefangene), Gesundheitswesen (Impfung, Beerdigungen, Friedhöfe, Leichenkammern), Bildungswesen (Schule, Christenlehre, Katechese, Predigt, Eindeutschung von nichtdeutschsprachigen Minderheiten), Volksfrömmigkeit (Gottesdienstordnung, Prozessionen, Wallfahrten, Altäre, Bilder, Andachten) und Standesführung (Matrikenwesen). Dem josephinischen Pfarrer oblagen also folgende Aufgaben[27]: Die Verwaltung des Kirchenvermögens (auch schon vorher); die Leitung des Schulwesens, Aufsicht über die Lehrer der Pfarrschulen, Leitung des Armenwesens, Sorge für die Förderung gemeinnütziger Anstalten, Ehesachen, Anwesenheit bei Verkündigung der Gesetze durch die Obrigkeit, Sorge für die Pflege und Erziehung der Waisen und unehelichen Kinder, Teilnahme an den Militär-Konskriptionen.

Wie hoch diese Aufgaben eingeschätzt wurden, zeigt die Tatsache, daß Priester, die die Staatszwecke gefördert, d.h. sich im Unterricht, beim Armen-Institut oder in der Förderung der Pockenschutzimpfung besonders verdient gemacht hatten, bis zur Beförderung auf eine bessere Pfründe von der Ablegung der Pfarrkonkursprüfung befreit wurden[28].

Wie sehr selbst das Erzbischöfliche Ordinariat in den Pfarrern Staatsbeamte sah, zeigt die Diözesancurrende vom 18. Dezember 1805 über die jährliche Visitation der Pfarre durch den Dechant: „Die von den Herren Dechanten zu unternehmende Visitation ... muß hauptsächlich zum Endzwecke haben, zu beobachten, ob die Gesetze in Politico-Ecclesiasticis und die Konsistorial- und Ordinariats-Vorschriften seit der letzten vorjährigen Visitation befolgt worden seyn"[29].

Über das Idealbild des Pfarrers nach den Vorstellungen des Ordinariates geben die Visitationsanweisungen an die Dechanten Auskunft. Deren Fragen lauten:

„1. Ob er oft von seiner Pfarre, und lange abwesend sey: Ob er die Seelsorge, und die Arbeiten derselben mit seinem Kaplane (wenn er einen hat) theile, oder Alles auf den Kaplan schiebe: Ob er predige, katechesire: Ob er die Gottesdienst-Ordnung pünktlich beobachte: Ob er die Schule besuche: Ob er in die Wirthshäuser, auf die Schießstätten, auf Jagden, Tänzen, auf

[25] Ebd.
[26] Ebd.
[27] Vgl. FRIEDRICH (Anm. 3) 28.
[28] Ebd. 30.
[29] Zit. ebd. 165f.

die öffentlichen Kegelstätten u.s.w. gehe: Ob er in den Häusern der gemeinen Pfarrkinder spiele ...

3. Ob er anständig geistlich sich kleide, die Tonsur und den Klerikalkragen trage; in Talar und Chorrock die heiligen Sarkamente ausspende ...

8. Ob er mit der Herrschaft einig lebe, und von seiner Seite alles zur öffentlichen Ordnung, Ruhe und Sittlichkeit beytrage ...

Ein Punkt nimmt auch auf den Vikar (Kooperator) Bezug:

16. Ob er wider seinen Vikar nichts zu klagen, zu melden habe: Wie er predige, katechesire: Ob er sich dazu vorbereite: Ob er herumschwärme, oft ausgehe, dem Trunke, dem Spiele ergeben sey: ob er mit Eifer und gutem Rufe die Seelsorge ausübe? Ob er keine anstößigen Bekanntschaften in oder außer dem Hause habe: Ob er verträglich sey: Wie er sich kleide: Ob er sich mit Studieren abgebe: Wie er sich unterhalte: Ob er nicht zu geschwind die heil. Messe lese."

Bezüglich des Kooperators wurde gefragt:

„1. Ob der Vikar keine Klage wider den Pfarrer habe: Ob der Pfarrer mit ihm die Arbeiten theile: Ob er allein alles verrichten müsse: Ob er in der Schule katechesire: Wie oft; Ob der Pfarrer niemahls dahin komme.

2. Ob er ohne Erlaubniß des Pfarrers oft ausgehe, über Nacht ausbleibe, oder später nach Hause komme: Welche Oerter er oft besuche.

3. Ob er seine Predigten schreibe: Welche Bücher er habe, und lese.

4. Ob in der Pfarre nichts gegen die Vorschriften des Landesfürsten, des Ordinariats, oder was den Pfarrhof und den Pfarrer in übles Licht setze, geschehe.

5. Ob er dem Pfarrer die geziemende Achtung und Folgsamkeit erweise: Ob er von dem Pfarrgesinde die erforderliche Achtung und die gewöhnlichen Dienste empfange.

6. Ob ihm der Pfarrer die landesfürstlichen und Ordinariats-Verordnungen mittheile"[30].

Die josephinischen Pfarrer sollten als Staatsbeamte eine möglichst vollkommene Gleichförmigkeit aufweisen. Dem dienten zunächst die Generalseminare, nach deren Aufhebung die einheitlich vorgeschriebenen theologischen Lehrbücher[31]. Dieses auch von Teilen des Klerus vertretene Idealbild wird in einem „Almanach für Geistliche" auf das Jahr 1786 folgendermaßen beschrieben[32]: „Wo ihn suchen? Wo ihn finden – diesen Gottesmann? Gesendet zur Freude – zur Glückseligkeit Vieler! – Wir sehen weit umher, und spähen und forschen, und wir sahen noch in so Wenigen den ganz, den wir zu sehen wünschten. Aber Heil dem und Segen, ders ganz ist, was er seyn sollte – ausgerüstet mit Christusgeist und Christusliebe – O! Wie ent-

[30] Diözesancurrende vom 18. Dezember 1805; zit. FRIEDRICH (Anm. 3) 171–173.

[31] Vgl. A. FENZL, Das Priesterbild im Spiegel bischöflicher Hirtensorge, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 32 (1991) 13–18, hier 15.

[32] Zit. ebd. 16.

zückend ist der Anblick so eines Apostels, auf dem Gottes Geist ruht! – Wie er so ganz Leben und Thätigkeit ist! Wie es ihm so warm am Herzen liegt, wahrer unermüdeter Hirt seiner Schaafe – kein Miethling zu sein. Mächtig in Wort und That, wie sein Meister Christus – sucht er Aberglauben und Irrthum zu verbannen ... lehrt reines praktisches Christenthum, das allein in thätiger Menschenliebe besteht – zeigt auf die klarste, rührendste, herablassendste Weise, wie man ... schon hienieden den Grund zu seiner Glückseligkeit baue – bemüht sich, verhältnismäßige Aufklärung zu verbreiten – lehrt den Vorgesetzten und dem Kaiser zu geben, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist ...“

Joseph Paal, ab 1803 Pfarrer der Gebirgspfarre Kirchberg am Wechsel, schreibt dazu in seiner Pfarrchronik[33]: „Der Wirkungskreis war für mich auf dieser letzten Pfarre zu eng und meiner Thätigkeit nicht angemessen. Deßwegen wünschte ich, auf eine größere Pfarre übersetzt zu werden, um meine kräftigsten Lebensjahre zum Wohle der Menschheit mit größerem Nutzen und Erfolge widmen zu können. Und mein Wunsch wurde wirklich bei Erlangung der Pfarre Kirchberg erfüllt. Man wird in ganz Österreich nicht leicht eine so große, seelenreiche, und in so viele Gebirge und Thäler ausgebreitete Pfarre antreffen, wo der Seelsorger, wenn er sich die Liebe und Zutrauen erwirbt, so viel Gutes stiften kann. Er hat nicht nur schädliche Vorurtheile und Aberglauben durch väterliche Belehrung auszurotten, sondern auch unzählige arme und mit so mannigfaltigen körperlichen Gebrechen behaftete Menschen stets vor Augen, die seines Trostes, seiner Unterstützung durch Rath und That bedürfen und die in allen ihren Anliegenheiten zu ihrem Seelenhirten ihre erste Zuflucht nehmen.“

Eine wertvolle und lebendige Quelle zum Selbst- und Amtsverständnis der josephinischen Pfarrer, soweit diese die Reformen Josephs II. bejahten und zu verwirklichen suchten, bildet das von Anton Hye, Pfarrer von Hadres, einem Weinmarkt an der nördlichen Grenze der Erzdiözese, verfaßte Werk „Der vieljährige Seelsorger auf dem Lande in den meisten Verhältnissen seines Amtes lehrend und handelnd dargestellt.“[34] Schon die Titel und Ämter des Verfassers[35] geben eine ungefähre Vorstellung von dessen Wirkungsbereichen und Interessen. Er dürfte dem Ideal Josephs II. weitgehend entsprochen haben.

In vielfältiger Weise äußerte er sich zu den Aufgaben der Seelsorger. So legt er in einem fiktiven Gespräch mit seinem Kooperator seine Ansicht dar, „die Gewissenhaftigkeit, die aus dem reinen Begriffe des sittlich Guten und der kindlichen Furcht Gottes entstehet ... anzuregen“, sei „die Hauptauf-

[33] Chronik der Pfarre Kirchberg am Wechsel, Bd. 1, 118f.

[34] A. Hye, Der vieljährige Seelsorger ... allen Seelsorgern, besonders dem Decanate an der Pulka gewidmet (Wien 1831).

[35] Ehren-Domherr an der Metropolitan-Kirche in Wien, Consistorial-Rath. Dechant, Schul-Districtsaufseher, landesfürstlicher Pfarrer zu Hadres, der nützlichen Wissenschaften zu Erfurt und der k.k. Landwirthschafts-Gesellschaft in Wien Mitglied.

gabe des Seelsorgers; sie ist das Wesentliche der Religion für das Landvolk“[36]. Im selben Gespräch rät er dem Kooperator, auch das Bürgerliche Gesetzbuch fleißig zu lesen; es würde viel Nutzen verschaffen, „vorzüglich in Ansehung der Ehe als eines bürgerlichen Vertrages“[37]. Hye nimmt auch kritisch Stellung zu Priestern, die ihren Pflichten nicht entsprechen[38]. In diesem Zusammenhang übt er Kritik an vielen Predigten: „Sie wissen ja nur zu wohl, was zu geschehen pflegt. Der Pfarrer, welcher eine große Wirthschaft zu besorgen hat; Derjenige, der erst Freytags oder Samstags anfängt, daran zu denken, daß der Sonntag da ist; Derjenige, der keine Bücher hat, oder wenig liest; Derjenige, der seine Gemeinde nicht kennt; der junge Cooperator – Derjenige, welcher seine Station oft wechselt u.s.w. kann unmöglich stets ein Wort zu seiner Zeit sagen – Ich [Pfarrer Hye]: Viele nehmen, wie ich weiß, ihre Zuflucht zu Predigt-Entwürfen, zum Auswendiglernen schon gedruckter oder alter, von ihnen früher gehaltenen Predigten – Er [ein Herrschaftsverwalter] sagen dem Landvolke Predigten auf, die von einem gediegenen Kanzelredner an einer Domkirche, bey Hofe, an Studierende – sind gehalten worden – ...“[39] Dagegen lobt Hye anläßlich des Berichtes über eine Primizpredigt deren Inhalt; dieser umschreibt die Aufgaben eines josephinischen Seelsorgers: „Er sprach ... von dem großen Nutzen des von Jesu angeordneten Lehramtes und der damit verbundenen Pflicht, auf alle Art und Weise für die Bildung und Erziehung der Jugend, und so wie des Volkes, für das innere Wohlergehen der Gläubigen zu sorgen.“ Seinem Kooperator legt er die Worte in den Mund: „Er redete auch von den Pflichten der Priester gegen den Staat, da sie mit demselben mannigfaltig in Berührung stehen“[40]. Als Kind seiner Zeit nimmt Hye auch gegen das Klosterwesen Stellung[41].

Pflichten und Aufgaben eines josephinischen Pfarrers waren nach Hye: Die Armenfürsorge[42], das Impfgeschäft[43], die Aufsicht über die Unterbringung und Versorgung der Findelkinder[44], und vor allem die Aufsicht über und die Förderung des Schulwesens[45] – in diesem Zusammenhang betont er, „Kirche und Schule“ seien „das Hauptfeld“ des Seelsorgers[46]. So handelt

---

[36] Hye (Anm. 35) 66.

[37] Hye 67.

[38] Ebd. 70: Pfarrkind: „Der Vater des neu zu weihenden Priesters wünscht auch nichts mehr, als daß sein Sohn ein recht braver Seelsorger werde; weil man Beyspiele hat, daß nicht Alle gerathen. Ich [d.h. Pfarrer] Leider! Und es ist in keinem Stande verderblicher als in dem geistlichen.“

[39] Ebd. 340.

[40] Ebd. 71.

[41] Ebd. 72ff.

[42] Ebd. 279.

[43] Ebd. 81–83, 202–205, 207–212, 214–216, 283.

[44] Ebd. 350–352.

[45] Ebd. 133.

[46] Ebd. 136.

ein Kapitel „Über Schulbau, Schulschicken, Schulunterricht, Schulzucht“[47]. Darin schlägt der Verfasser auch vor, einen Kindergarten zu errichten[48]. Der Pfarrer soll sich auch um Besserung der sanitären Verhältnisse in seiner Gemeinde bemühen; so läßt Hye einen ihn besuchenden Pfarrer folgende Kritik aussprechen: „Ich erbaue mich eben nicht an der Ortspolizey – Dort stinkende Cloacken, eine gefährliche Brücke, und hier ein Brunnen mit morschen Brettern belegt“[49]. Demselben Gast legt er Vorschläge zur Förderung der Waldkultur in den Mund[50]. In einem Gespräch unterhalten sich zwei Pfarrer „über die Nothwendigkeit geprüfter Hebammen und Wundärzte, über Blattern-Impfung, über Anstalten zur Versorgung der Blinden und Unterstützung Derjenigen, die in keine Versorgungs-Anstalt kommen können; über den Unterricht der Blinden; über den Einfluß, den der Ortsseelsorger auf alles Dieses zu nehmen hat“[51]. Dieses Gespräch bezeugt die umfassende Verantwortung, die der josephinische Pfarrer für das Gemeinwohl empfand bzw. empfinden sollte. Ebenso sollte er sich um die Gewährleistung der Krankenpflege bemühen[52] und die Bevölkerung dazu ermuntern, bei Krankheiten einen Arzt aufzusuchen[53]. In einem anderen Fall ist es gerade der Pfarrer, der mit Verweis auf „die vielen unglücklichen Geburten, die vielen todten Kinder, die vielen Pfuschereyen in die Medicin von Seite der Weiber, die den Gebärenden und den kranken Kindern gebrauchen,“ den Beamten der Ortsobrigkeit auffordert, eine geprüfte Hebamme für den Ort zu bestellen[54]. Überhaupt plädiert Hye für das Zusammenwirken von Arzt und Seelsorger, besonders bei „Gemüthskrankheiten“[55]. Tatsächlich bezeichnet Hye die Tätigkeit des Pfarrers – konkret auf seine Matrikenführung bezogen – als „öffentliches Amt“[56].

Der für die Aufklärung typische Bildungsoptimismus ist überall zu spüren. So äußert derselbe Besucher folgende Hoffnung: „Ich [Pfarrer Hye]: Möchte doch der gemeine Mann auch übersinnlicher Genüsse empfänglich werden! Mein Freund: Es wird geschehen, wenn er von seinem Seelsorger auf die reinen Freuden der Natur, auf den Umgang mit Gebildeten, auf die Freuden seines Hauses (wenn er ein braves Weib und gut erzogene Kinder hat) aufmerksam gemacht, und in der Schule wohl unterrichtet wird. Ich: auch dadurch, daß er mittelst seines Seelsorgers zweckmäßige Bildung und nützliche Bücher erhält“[57]. Von sich selbst sagt Hye, daß er auf seine

[47] Ebd. 310–315.
[48] Ebd. 312.
[49] Ebd. 144.
[50] Ebd. 150.
[51] Ebd. 170.
[52] Ebd. 237.
[53] Ebd. 260f.
[54] Ebd. 309.
[55] Ebd. 348–350.
[56] Ebd. 289.
[57] Ebd. 155.

Kosten die Bevölkerung mit guten Büchern versorge: „Statt den Leuten Geld oder Naturalien zu borgen, welches doch nur Wenigen geschehen könnte, und mir obendrein nur Unannehmlichkeiten zuzüge, theile ich Vielen auf meine Kosten Bücher, Bilder aus, weil ich als Seelsorger für Geistes- und Herzensnahrung vorzüglich zu sorgen habe. Ich wirke dadurch auf Alle und auf Generationen".[58] Die Kirche wurde von der Bevölkerung tatsächlich als Bildungsträgerin verstanden. So läßt Hye einen Blinden sagen: „Wo hätte ich, blinder Mensch, auch etwas lernen können, als in der Kirche? Sie ist ja für gemeine, arbeitsame Leute die einzige und beste Schule".[59]

In einem fiktiven Gespräch werden ferner die Vor- und Nachteile der josephinischen Pfarregulierung diskutiert: Angesichts schlechter Straßen fragt ein auf Besuch weilender Pfarrer einen Landmann: „Um Gotteswillen! warum bessert ihr nicht an euren Wegen? Mann: In vorigen Zeiten dachte man nicht viel daran, und die Natural-Robothen ließen auch nicht viel daran denken; jetzt müssen uns diese schlechten Wege unsern unter Joseph II. erhaltenen Seelsorger sichern. Freund: Wie so? Er: Man redet immer von Verminderung der neu errichteten Pfarren und Localien wegen Mangels an Geistlichen und wegen großer Kosten – Unsere Weiber würden am meisten schreyen, wenn wir unsern Seelsorger verlören. Freund: Warum diese? Er: Sie haben jetzt die Kirche bey Haus, ihre Sitze darin; kommen aus derselben bald wieder zu ihren Kindern und zu ihrem Viehe; dürfen nicht über Feld in Wasser und Koth watten; was sie auch jetzt bey ihrer Kleidertracht nicht mehr thun könnten. Ich: Ihr habt ja doch in vielen andern Rücksichten gewonnen. Er: Nicht gar viel; wir müssen bey dem Pfarrhofe und Schulhause robothen, dem Seelsorger Naturalien geben, Fuhren leisten – Ich: Warum sagt ihr nichts vom Kirchen- und Schulunterrichte, Krankenbesuche, Armen-Institute u.s.w.? Er: Hm! Ein großer Theil von uns muß sich immer in die benachbarte Kirche begeben – und unsern Seelsorger müssen wir öfters wegen einer Taufe oder eines Kranken auf seinen Spaziergängen oder bey seinen Nachbarn aufsuchen – Was soll er auch immer zu Hause sitzen? Er hat wenig zu thun – Ich: Er soll studieren, lesen. Er: Dazu bleibt ihm noch Zeit genug, und für uns Bauern ist's bald gut"[60]. Diese Stellen illustrieren die Nachteile der im Zuge der Pfarregulierung geschaffenen Lokalkaplaneien, die zu Recht als Schwachpunkt dieser Reformen bezeichnet werden.

Den vielfältigen, vom städtischen Pfarrerleben verschiedenen Wirkungs- und Aufgabenbereich[61] eines Landpfarrers beschreibt Hye: „Sie haben mir ... berichtet, wie es mit dem intellectuelen und moralischen Zustand Ihrer

[58] Ebd. 336f.
[59] Ebd. 185.
[60] Ebd. 161f.
[61] Vgl. dazu ebd. 136: „Weil die Seelsorge, die einem Stadtpfarrer obliegt, von der eines Landpfarrers verschieden ist".

Heerde, mit der Schule und dem Lehrpersonale, mit der Kirche, und was damit in Verbindung steht, mit Ihrem Pfarrhofe ... stehe. Sie fanden sich wie in einer neuen Welt, voll neuer Erscheinungen, mit ganz andern Menschen als hier, in Berührung, mit einem Ihnen ungewohnten Geschäfte, in der Nothwendigkeit, ein eigenes Hauswesen zu führen, eine Landwirthschaft zu treiben. Baulichkeiten bey der Kirche, Schule und Pfarre vorzunehmen, usw."[62] Die Ausbildung in der Pastoraltheologie gebe für manche dieser neuen Aufgaben keine Belehrung. Bezüglich der Landwirtschaft gibt Hye folgenden Rat: „Ihrer neuen Umgebung werden Sie sich anzuschließen, und der Landwirthschaft ohne Nachtheil der Seelsorge – und wie es der Wunsch der Staatsverwaltung ist – zum Muster der Pfarrkinder zu widmen wissen"[63].

Der Pfarrer ist auch „Klagemauer" für Ehefrauen. So verlangt eine Frau, die sich mit ihrem Mann wieder aussöhnen soll, bei Verstößen ihres Ehemannes zum Pfarrer klagen kommen zu dürfen[64]. Ausführlich verteidigt Hye das Wirken der Seelsorger bei der Pflege der Untertanenpflichten[65]. Optimistisch vertritt er die Ansicht, durch das Zusammenwirken von staatlicher Obrigkeit und Seelsorge könne das Volk moralisch und sittlich gebessert werden: „Wenn zu gleicher Zeit, allgemein, mit vereinten Kräften – mit aller Genauigkeit und Unparteylichkeit dazu angefangen, wenn jeder Magistrat, jede Ortsobrigkeit dazu angereget, belebt, erwärmt wird; wenn die Seelsorger nebenbey es an eindringenden Kanzelreden, an Beförderung des Schulbesuches und eines von Lehrern und Katecheten zusammenwirkenden Schulunterrichtes, an Aufrechterhaltung einer guten Zucht bey der heranwachsenden Generation, an Beförderung der häuslichen Andacht, und des Lesens lehrreicher, erbaulicher Bücher, (denn will man das Volk vom Saufen, Spielen, Schwärmen – zurückhalten, so muß man es mit etwas Andern beschäftigen), an Wegräumung alles Dessen, was ihrem heilsamen Amte widerlich seyn würde, nicht ermangeln lassen. Lasset uns das Unsrige thun!"[66]

Die enge Zusammenarbeit bzw. Abhängigkeit vom Staat spiegelt sich auch in Predigtsammlungen der Zeit. So finden sich in den von Anton Päßmayr, Pfarrkurat in Wien-St. Leopold gehaltenen Predigten[67] folgende Themen: „Am neunten Sonntage nach Pfingsten: Von den Pflichten gegen das Vaterland"; „Am zwey und zwanzigsten Sonntage nach Pfingsten: Von

[62] Ebd. 135.

[63] Ebd. 136.

[64] Ebd. 109: „Wenn ich bey ihm bleiben muß, so erlauben Ew. Hochw., daß ich jedes Mahl kommen darf, wenn er mir Etwas anthut. Ich [d.h. der Pfarrer]: Das magst du thun. Es wird auch deinem Manne lieber seyn, als wenn du mit Klagen zu deinen Anverwandten oder zu den Nachbarn laufest".

[65] Ebd. 119–122: Die Unterthanspflichten.

[66] Ebd. 132f.

[67] A. PÄSSMAYR, Predigten auf alle Sonn- und Feyertage des ganzen Jahres, 2. Teil (Wien 1793) Inhaltsverzeichnis.

den Unterthanspflichten"; „Am vier und zwanzigsten Sonntage nach Pfingsten: Lobrede auf Oesterreichs ruhige und friedsame Bürger" und schließlich eine „Predigt, welche auf allerhöchste Verordnung jährlich beym Anfange des Schuljahrs muß gehalten werden: Von dem Hauptbeweggrunde, warum Aeltern ihre Kinder in die öffentliche Schule schicken sollen"[68], ebenso zwei Predigten über das Armeninstitut: „Am Namensfeste der seligsten Jungfrau Maria, als am Titularfest des Armeninstitutes: Von der Vortrefflichkeit dieses Institutes, und den Mitteln, dasselbe zu unterstützen" und „Am heiligen Christage Nachmittag als am letzten Festtage des Armeninstitutes: Von der Armuth Jesu, als einem sehr belehrenden und tröstenden Beispiele für Arme". Schließlich auch eine Predigt „Wider die Unduldsamkeit gegen Irrgläubige"[69].

Der Klerus um 1800 entsprach im Ganzen gesehen durchaus den Erwartungen von Staat, Kirche und Gesellschaft. So schrieb der Wiener Erzbischof Leopold von Firmian am 22. Jänner 1824 an Kaiser Franz I.: „Ich habe einen in seinen Berufswissenschaften wohl unterrichteten, und gebildeten Klerus, und ein zufriedenes, heiteres, für Religion und Gottesdienst sehr eingenommenes Volk gefunden ... So wie ich an dem Klerus überhaupt viel Bildung und äußern Anstand bemerkt habe, so zeichnet er sich auch durch seinen Lebenswandel vorteilhaft aus."[70]

4. Disziplin und Lebenswandel des Wiener Diözesanklerus in der Zeit von 1786 bis 1850

Eine Auswertung der Gestionsprotokolle des Erzbischöflichen Konsistoriums für die Jahre 1800 bis 1821 ergab einen Jahresdurchschnitt von zehn Beschwerden, Klagen und Untersuchungen gegen Geistliche[71]. Bei einer Gesamtzahl von rund 500 Pfarren mit teilweise mehr als einem Seelsorger ist dieser Prozentsatz nicht hoch. Häufigster Grund für Klagen gegen einzelne Geistliche war die Trunksucht[72]. Probleme ergaben sich auch aus der Beschäftigung weiblicher Dienstboten in den Pfarrhöfen[73]. Als amtliche Quelle für Disziplin und Lebenswandel des Klerus wurde das Protokoll der arrestierten Priester der Erzdiözese[74] herangezogen. Dieses umfaßt für den Zeitraum von 1786 bis 1850 (mit einer Lücke für die Jahre 1821 bis 1824)

[68] Eine ähnliche Predigt findet sich auch in A. PÄßMAYR, Frühpredigten auf alle Sonn- und Feyertage des ganzen Jahres (Wien 1792) 100ff.: „Von der Pflicht, die Kinder in die Schule zu schicken".

[69] Ebd. 207ff.

[70] Zit. bei FRIEDRICH (Anm. 3) 3.

[71] Ebd. 3.

[72] Vgl. BOWMAN (Anm. 4) 323–328.

[73] Vgl. ebd. 328–333.

[74] Diözesanarchiv Wien, Index Arrestatorum 1777–1850.

180 Fälle straffällig gewordener Geistlicher. Demnach kamen jährlich durchschnittlich drei Fälle von straffällig gewordenen und daher in den Konsistorialarrest genommenen Geistlichen vor. In 60 Fällen wird der Grund des Vorgehens nicht genannt. Die verbleibenden Fälle verteilen sich auf folgende Vergehen:

Trunkenheit:	33
Sexuelle Vergehen:	20
Ausschweifungen, Tanzen, Herumschwärmen, Eitelkeit	18
Anstößige Religionsreden, Unterlassung der Beichte und des Breviergebetes, Nachlässigkeit in der Seelsorge	10
Betrügereien, Diebstahl, Schuldenmachen	10
Gewalttätigkeit, Raufereien	6
Entweichen von der Pfarre oder aus der Diözese	5
Entweichen aus dem Kloster	5
Anstößige Reden gegen den Provinzial, Ungehorsam gegen Klosterobere	5
Ehrenbeleidigungen	2
Aufwiegelung des Volkes	2
Betteln	1
Reisen ohne Paß	1
Übertrittswunsch zum Protestantismus	1
Verheimlichung eines Verbrechers	1
Zwistigkeiten mit dem Kreishauptmann	1

Die arrestierten Priester hatten folgende Stellung:

Pfarrer, Pfarrprovisoren:	43
Dechanten:	2
Lokalkapläne:	5
Benefiziaten, Kuraten, Messeleser, Spitalsbenefiziaten:	8
Defizientenpriester:	1
Kooperatoren:	69

135 Priester waren Weltpreister, 45 gehörten einem Orden an.

5. Das Priesterbild des Wiener Provinzialkonzils von 1858

Das Österreichische Konkordat von 1855 bedeutete die endgültige Beseitigung des josephinischen Staatskirchentums. Seitdem wurden Amt und Stellung der Priester und Pfarrer im wesentlichen von den kirchlichen Behörden geregelt. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Bestimmungen des Wiener Provinzialkonzils von 1858 einzugehen. Nach dem Abschluß des Konkordates von 1855 ging Kardinal Othmar von Rauscher, Erzbischof von Wien (1853–1875), daran, das Wirken der Kirche in der Kirchenprovinz Wien, zu der neben Wien auch die Suffraganbistümer Linz und St. Pölten gehörten, neu zu regeln. Dies erfolgte auf dem Wiener Provinzialkonzil, das vom 18. Oktober bis zum 9. November 1858 im Wiener Stephansdom abgehalten wurde.

Dessen Dekrete hatte in der Hauptsache Rauscher selbst entworfen[75]. Sie wurden nach Billigung durch die Konzilsteilnehmer im März 1859 von Papst Pius IX. approbiert. Sie gliedern sich in sieben Abteilungen (tituli):

I. De fide ac Doctrina catholica (Über den Glauben und die katholische Lehre)

II. De hierarchia sacra et Ecclesiae Gubernatione (Über die hl. Hierarchie und die Leitung der Kirche)

III. De sacramentis et sacramentalibus (Über die Sakramente und die Sakramentalien)

IV. De Cultu Divino et Pietatis christianae operibus (Über den Gottesdienst und die Werke der christlichen Frömmigkeit)

V. De Clericorum vita et profectu spirituali (Über das Leben und den geistlichen Fortschritt der Geistlichen)

VI. De Seminariis Scholisque (Über die Seminare und die Schulen)

VII. De Beneficiis Bonisque ecclesiasticis (Über die Pfründen und die kirchlichen Güter)

Für die Frage des Priesterbildes ist der Abschnitt V von entscheidender Bedeutung. Einschlägige Bestimmungen finden sich aber auch an anderen Stellen. So heißt es im sechsten Kapitel des zweiten Abschnitts über die Pfarrer: „Parochorum munus eo absolvitur, ut plebis concreditae salutem cultus divni celebratione, Sacramentorum administratione, doctrina, exemplo, oratione indefessi procurent". Im zehnten Kapitel des III. Abschnittes wird anläßlich der Behandlung der Priesterweihe auf den herrschenden Priestermangel verwiesen und geraten, das Volk aufzurufen, um gute Priester („qui Spiritus Sancti gratia abundent") zu beten. Der dem „Leben und dem geistlichen Fortschritt der Geistlichen" gewidmete fünfte Abschnitt ist in folgende Kapitel gegliedert:

---

[75] Acta et Decreta Concilii Provinciae Viennensis Anno Domini MDCCCLVIII Pontificatus Pii Papae IX. Decimo Tertio Celebrati (Wien 1859).

1. De vitae Sanctimonia Clericis sectanda (Über die Heiligkeit, nach der der Klerus streben soll)
2. De Ascesi (Über die Aszese)
3. De vita contemplativa et activa (Über das beschauliche und das tätige Leben)
4. De Meditatione (Über die Betrachtung)
5. De horis canonicis (Über das kirchliche Stundengebet)
6. De conversationis sacerdotalis honestate (Über die Reinheit des priesterlichen Wandels)
7. De mentis relaxatione (Über die Erholung)
8. De vestitu clericorum (Über die Kleidung der Geistlichen)
9. De exercitiis spiritualibus (Über die geistlichen Exerzitien)

Im ersten Kapitel wird die priesterliche Selbstheiligung als Voraussetzung zur Heiligung anderer bezeichnet: „Studia autem, quae ad nos ipsos sanctificandos conferimus, etiam fratrum saluti impendimus". Dieses Bemühen ist gleichsam Grundvoraussetzung für jede seelsorgliche Wirksamkeit: „Parum prosunt verba eorum, qui, quod praedicant, moribus impugnant, et pastorem per abrupta gradientem grex sequitur". In den folgenden Kapiteln werden dann die einzelnen Wege zur Selbstheiligung behandelt. So ist das zweite Kapitel der Aszese gewidmet. Einleitend wird dem Vorwurf, die Aszese sei nicht mehr zeitgemäß und gehöre in das finstere Mittelalter („ascesim tenebris medii aevi remittendam esse"), widersprochen: Es wird zugestanden, daß sich Mittel und Formen nach Erfordernis von Ort und Zeit ändern können, ihr Hauptzweck, die Selbstverleugnung, bleibe aber derselbe. Gerade bei der Aszese sei freilich der Geist der Unterscheidung nötig, denn auch bei Übungen der Buße und Frömmigkeit könne sich der Mensch nur selbst suchen („etiam in poenitentiae et devotionis exercitiis homo se ipsum quaerere potest"); man müsse daher dem Rat seines Beichtvaters folgen und die Früchte der Aszese prüfen. Als Früchte des Geistes werden Liebe, Geduld, Güte, Sanftmut und Bescheidenheit angeführt.

Im dritten Kapitel werden, ausgehend von den neutestamentlichen Berichten über Maria und Martha, beschauliches und tätiges Leben einander gegenübergestellt. Die Tätigkeit des Weltpriesters wird dem tätigen Leben zugeordnet; darin solle er sich wie Martha mühen, um ebenso wie diese von Christus geliebt zu werden.

Das vierte Kapitel, über die Betrachtung knüpft an das dritte Kapitel an: Wer ein tätiges Leben führt, kann der Betrachtung nicht soviel Zeit schenken als jener, der die vita contemplativa gewählt hat. Trotzdem darf die Betrachtung nie als Quelle des Heiles vergessen werden. Sie ist zugleich Antrieb und Ziel des innerlichen Gebetes. Wer das innere Gebet nicht schätzt, wird auch das in Worten gefaßte Gebet nicht ordentlich verrichten. Als Gebetstexte werden vor allem die Meßgebete und das Stundengebet empfohlen. Ihren geistigen Inhalt sollte die Betrachtung erschließen.

Im fünften Kapitel werden die kirchlichen Vorschriften über das Stundengebet eingeschärft; das Gebet sollte würdig („decenti loco decentique corporis situ") verrichtet werden. Das sechste Kapitel über die Reinheit des priesterlichen Wandels steht unter dem Motto „vita clericorum est liber laicorum". Besonders behandelt werden die Nüchternheit und die Keuschheit. So heißt es nach dem hl. Petrus Chrysologus von der Trunkenheit: „ebrietas in alio crimen est, in sacerdote sacrilegium; quia alter animam suam necat vino, sacerdos spiritum sanctitatis extinguit". Bezüglich der Keuschheit werden die Priester gemahnt, nicht nur das Böse, sondern schon jeden Anschein des Bösen zu fliehen: „non tantum malum, sed etiam mali speciem fugere". Weibliche Dienstboten sollten daher stets reiferen Alters und von ganz tadellosem Ruf sein („maturioris aetatis et integerrimae famae"). Auch sollten die Pfarrer ihren Haushälterinnen jede Einflußnahme auf die Pfarrgeschäfte verwehren: „actum est de auctoritate Parochi, quem sui a mulieris imperiosa voluntate pendere autumant".

Im siebenten Kapitel wird alle Erholung als sinnvoll und gut bezeichnet, die dazu führt, daß der Dienst an Gott und der Kirche wieder eifriger geleistet werden kann. Im einzelnen werden Kartenspiel, Theater- und Wirtshausbesuch, Tanz und besonders ausführlich die Jagd behandelt. Das Kartenspiel sollte nur maßvoll betrieben und an Sonn- und Feiertagen erst nach dem Segen begonnen werden. Zum Theaterbesuch wird eine Geschichte des kirchlichen Theaterverbotes geboten; generell wird allen Priestern, die Beichtjurisdiktion besitzen, allen Katecheten, Religionsprofessoren und Ordensleuten der Theaterbesuch untersagt. Ebenso wird der Tanz verboten. Der Besuch eines Gasthauses sollte nicht der Erholung wegen („recreationis ergo"), sondern nur im Notfall („urgente necessitate") erfolgen. Für die Teilnahme von Priestern an Jagden wird folgende Regel aufgestellt: An Treibjagden darf kein Seelsorger, Katechet oder Professor der Theologie teilnehmen; diesen ist nur die stille Jagd erlaubt. An Sonn- und Feiertagen darf kein Geistlicher jagen; auch der damals offensichtlich noch übliche Vogelfang ist zu diesen Zeiten untersagt.

Als eigentlich priesterliche Kleidung wird im achten Kapitel der Talar vorgeschrieben. Für Reisen wird schwarze oder dunkle Kleidung, die nicht zu sehr an die weltliche Kleidung erinnert, erlaubt. Hosen, die über die Stiefel bis zu den Füßen reichen, sind auf jeden Fall untersagt. Das Beachten der Tonsur und das Tragen des Kollare wird gefordert.

Im neunten Kapitel werden im Anschluß an Papst Clemens XI. (1700–1721) geistliche Exerzitien als vorzügliches Mittel zur Bewahrung und Aufrechterhaltung der Würde und Heiligkeit des priesterlichen Standes („ad retinendam conservandamque sacerdotalis ordinis dignitatem et sanctimoniam") empfohlen. Dabei wird mit Genugtuung darauf verwiesen, daß jährliche Priesterexerzitien in der Wiener Kirchenprovinz schon lange eingeführt sind. Angesichts der Größe der Erzdiözese wird angekündigt, daß diese zweimal jährlich abgehalten werden.

Im Abschnitt VI (Über die Seminare und die Schulen) wird Grundsätzliches über die Ausbildung der Priester ausgeführt. Allgemein wird vom Priester Wissen („doctrina") und Frömmigkeit („pietas") gefordert. Die Begründung lautet: „Doctrina absque pietate parum ei prodest; attamen pietas sincera non est, nisi ipsum impellat ad progrediendum in omni doctrina, qua munus sacrum obeunti opus est".

Bei der Ausbildung der Theologen müssen die Umstände der Zeit und des Ortes beachtet werden. So ist es unpassend, wenn ein Diener des Altares nicht wisse, was zum allgemeinen Bildungsniveau gehöre („dedecet altaris ministrum ignarum esse eorum, quae inter laicos cultiores nemo nescit"). Entsprechend wird die Absolvierung des Gymnasiums als Voraussetzung für das Theologiestudium vorgeschrieben. Für die Priester selbst wird die Fortbildung betont; diese sollte vor allem auf Pastoralkonferenzen erfolgen. Leitbild des Provinzialkonzils war also der gebildete, nach Selbstheiligung strebende Priester.

6. Nationale und soziale Herkunft der Wiener Diözesanpriester im 19. Jahrhundert

Für die von 1804 bis 1865 (mit einer Quellenlücke für 1816 bis 1821) in der Erzdiözese Wien geweihten Weltpreister hat William Bowman die regionale und soziale Herkunft aufgrund der biographischen Angaben in den Hauptkatalogen des Wiener Priesterseminars untersucht[76]. Für die regionale Herkunft kommt er zu folgendem Ergebnis:

Herkunft	absol. Zahlen	prozentualer Anteil
Niederösterreich:	380	37,4
Wien:	191	18,8
Böhmen:	207	20,3
Mähren:	129	12,7
Ungarn:	45	4,4
Österr. Schlesien:	13	1,3
Oberösterreich:	9	0,9
Galizien:	3	0,3
Deutschland:	24	2,4
Tirol:	4	0,4
Andere:	6	0,6
Nicht identifizierbar:	6	0,6

Von 1017 Priestern stammten also nur 571 (56,2 Prozent) aus der Erzdiözese. Der Anteil der Priester aus Böhmen und Mähren macht ein ganzes Drittel (33,1 Prozent) aus. Die meisten von ihnen waren deutscher Mutter-

[76] Bowman (Anm. 4) 74–119, Tabellen 7–12, S. 120–124.

sprache[77]. Sie standen also den zahlreichen tschechischen Zuwanderern nach Wien sprachlich nicht unbedingt nahe[78]. Eine ähnliche Analyse der regionalen Herkunft hat Bowman für die Augustinerchorherren von Klosterneuburg für die Jahre 1813–1860 erstellt[79]. Sie ergibt folgendes Bild:

Herkunft:	absol. Zahlen	prozentualer Anteil
Niederösterreich:	12	14,3
Wien:	26	31,0
Böhmen:	5	6,0
Mähren:	37	44,0
Ungarn:	1	1,2
Österr. Schlesien:	2	2,4
Oberösterreich:	1	1,2

Zeigt schon die Untersuchung von Bowman den hohen Anteil von Priestern aus Böhmen, Mähren und Schlesien unter dem Wiener Diözesanklerus, so wird dies aus den Untersuchungen von Josef Rösler[80] noch deutlicher. Dieses Material, das biographische Daten zu rund 1500 Priestern aus dem Zeitraum von 1790 bis 1990 bietet, soll im folgenden näher ausgewertet werden: 804 Priester stammten aus Böhmen. Von diesen waren 488 Welt- und 206 Ordenspriester. Mehr als 75 Prozent der Weltpriester kamen schon zum Studium nach Wien und erhielten auch hier die Weihe. Bei ihnen handelte es sich in der Regel um Deutschsprachige. Das durchschnittliche Lebensalter der aus Böhmen stammenden Weltpriester betrug 64,67 Jahre. Das durchschnittliche Weihealter von 24,38 Jahren zeigt, daß „Spätberufene" noch keine Rolle spielten.

Die folgenden Zahlen zeigen, daß die Zuwanderung von Priesterstudenten aus Böhmen nach Wien seinen Höhepunkt schon im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts erreichte und seit 1918 weitgehend aufhörte:

Priesterweihe bis 1800:	3
Priesterweihe bis 1825:	64
Priesterweihe bis 1850:	108
Priesterweihe bis 1875:	84
Priesterweihe bis 1900:	74
Priesterweihe bis 1918:	27
Priesterweihe bis 1945:	4
Priesterweihe nach 1945:	4

[77] Ebd. 88.
[78] Ebd. 89f.
[79] Ebd. 121, Tabelle 9.
[80] J. Rösler, Welt- und Ordenspriester aus Böhmen, Mähren und Schlesien in der Seelsorge der Erzdiözese Wien zwischen 1790–1990, Ms 1992. Ich danke dem Verfasser auch an dieser Stelle sehr herzlich für die Zurverfügungstellung seines Materials.

Von den 762 aus Mähren stammenden Priestern waren 259 Ordens- und 503 Weltpriester. Ihr Durchschnittsalter beträgt 64,45 Jahre. 72,3 Prozent der Weltpriester empfingen die Weihe in Wien, wo sie in der Regel zuvor auch als Alumnen des erzbischöflichen Priesterseminares die theologischen Studien absolviert hatten. Auch diese Priester waren daher überwiegend Deutsche. Ihr Zustrom nach Wien erreichte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt, ging aber nach 1918 schlagartig zurück:

Priesterweihe bis 1800:	3
Priesterweihe bis 1825:	40
Priesterweihe bis 1850:	58
Priesterweihe bis 1875:	67
Priesterweihe bis 1900:	108
Priesterweihe bis 1918:	64
Priesterweihe bis 1945:	14
Priesterweihe nach 1945:	11

Im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts hatte dagegen über die Hälfte der später in die Erzdiözese Wien übergetretenen Priester die Priesterweihe noch in ihrer Heimatdiözese (Brünn bzw. Olmütz) empfangen:
Priesterweihe bis 1825:

In Wien:	40
In Brünn:	33
In Olmütz:	15

Aus Schlesien kamen weitere 80 Priester nach Wien. Von diesen waren 57 Welt- und 23 Ordenspriester. Von den Weltpriestern empfingen 63,46 Prozent die Weihe in Wien; dieser Prozentsatz liegt deutlich unter jenem der Priester aus Böhmen und Mähren. Die Zuwanderung aus Schlesien erfolgte eher gleichmäßig, mit einer stärkeren Zunahme in der letzten Hälfte des 19. Jahrhundert:

Geburtsjahrgänge bis 1800:	19
Geburtsjahrgänge bis 1825:	17
Geburtsjahrgänge bis 1850:	10
Geburtsjahrgänge bis 1875:	24
Geburtsjahrgänge bis 1890:	5
Geburtsjahrgänge nach 1890:	5

Für die soziale Herkunft der in den Jahren 1804 bis 1865 (ohne die Jahre 1816–1821) geweihten Priester der Erzdiözese Wien bietet Bowman folgende Daten; freilich sind die Angaben über den Beruf des Vaters oft nicht eindeutig einem bestimmten Beruf zuzuordnen.

Adel:	5
Hohe Beamte:	6
Fabrikanten:	5

Vermögliche Bürger:	5
Bürgerliche Hausinhaber:	6
Hausinhaber:	5
Professoren:	14
Bürger:	45
Kaufleute:	9
Handelsmänner:	28
Niedere Beamte:	41
Wirte:	31
Schullehrer:	42
Kaiserliche Beamte:	12
Aufseher:	5
Bürgerliche Handwerker:	28
Meisterhandwerker:	163
Nichtmeister:	102
Gesellen:	11
Fleischhauer:	16
Weinhauer:	29
Dienstboten:	0
Taglöhner:	1
Jäger:	10
Landarbeiter:	7
Bauern/Ganzlehner:	158
Bauern/Halb-, Viertel- oder Achtellehner:	22
Inwohner:	7
Häusler:	32
Kirchenbedienstete:	5
Militär:	2
Andere:	22
Nichtidentifiziert:	73

Die meisten Priester stammten aus Meisterhandwerker- und wohlhabenderen Bauernfamilien. Meisterhandwerker und bürgerliche Handwerker erreichten einen Anteil von 191 (= 20 Prozent). Der Anteil der Nichtmeister erreichte 102 (= 10,7 Prozent). Die wohlhabenden Bauern stellten 158 (= 16,6 Prozent) der Priester. Für Bauernsöhne konnte die Priesterlaufbahn tatsächlich einen sozialen Aufstieg bedeuten[81]. Bäuerliche Unterschichten wie die Häusler waren dagegen schon durch das Bildungssystem weitgehend vom Priesterberuf ausgeschlossen[82]; der Anteil der Priester aus diesen Schichten ist daher deutlich geringer. Die beiden Extreme des sozia-

[81] Ebd. 106.
[82] Ebd. 106f.

len Spektrums – Adel und Arbeiter – waren am geringsten vertreten[83]. Aus der Klasse der Industriearbeiter kam im untersuchten Zeitraum überhaupt kein Priester.

Bowman untersucht auch die soziale Herkunft der Augustinerchorherren von Klosterneuburg[84]. Diese stammten im allgemeinen aus sozial höheren Klassen als der Weltklerus[85].

Die rasch fortschreitende Industrialisierung Wiens und Niederösterreichs und das Anwachsen zur Millionenstadt hat die gesellschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Erzdiözese schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich verändert[86]. Diesen Herausforderungen konnte die katholische Kirche nicht gerecht werden, denn für die nötigen Pfarrgründungen fehlten Geld und Seelsorger. Auch bezüglich der sozialen Herkunft bestand eine große Kluft zwischen Klerus und anwachsender Arbeiterklasse; während der Klerus nach wie vor überwiegend aus dem Bauern- und Gewerbestand kam, fanden Arbeitersöhne keinen Zugang[87]. Während die Gesellschaft in einem rapiden Wandel begriffen war, blieb der Klerus weitgehend statisch. Sein Sozialprofil war im 19. Jahrhundert nicht wesentlich von dem des 18. Jahrhunderts unterschieden[88]. Die nach 1848 und dem Ende des josephinischen Staatskirchensystems gegebene Chance, sich neu zu strukturieren, wurde nach Bowman nicht genutzt[89]. Statt sich den neuen Herausforderungen zuzuwenden und beispielsweise Arbeitersöhne für das Priestertum zu gewinnen, verteidigte der Klerus nämlich seine „josephinischen" Kompetenzen und Privilegien als moralischer Erzieher und Inhaber des Bildungsmonopols der Pfarrgemeinden. Der Klerus stand damals vor der Möglichkeit, sich neuen Wegen zu öffnen oder sich auf alte, vertraute Bastionen wie Bauerntum und Gewerbe zurückzuziehen. Der Großteil des Klerus der Erzdiözese entschied sich für den zweiten Weg[90]. Dort engagierte er sich seit den achtziger und neunziger Jahren auch – auf seiten der Christlichsozialen – verstärkt in der Politik[91].

7. Das Einkommen des Wiener Diözesanklerus im 19. Jahrhundert

Im Zuge der josephinischen Pfarregulierung begann auch eine Vereinheitlichung der Einkommensverhältnisse. Für die Inhaber der neuerrichte-

[83] Ebd. 110.
[84] Ebd. 113ff.
[85] Ebd. 114.
[86] Ebd. 349.
[87] Ebd. 350.
[88] So ebd. 350.
[89] Ebd. 351f.
[90] Vgl. ebd. 354.
[91] Vgl. ebd. 355.

ten Pfarren und Lokalkaplaneien wurden folgende Besoldungssätze festgelegt:

Stadtpfarrer in Wien:	1500 fl.
Vorstadtpfarrer:	800 fl.
Landpfarrer:	600 fl.
Lokalkaplan:	350 fl.
Kooperator:	250 fl.

Sie galten auch für die Inhaber der „alten Pfarren": erreichten diese nämlich aus ihrem Pfründeneinkommen die angegebenen Einkommensstufen nicht, erhielten sie aus dem neugeschaffenen Religionsfonds den fehlenden Betrag als „Kongruaergänzung".

Da die Pfarrseelsorger seit Joseph II. ganz oder teilweise aus dem unter staatlicher Verwaltung stehenden Religionsfonds, dessen chronisches Defizit aus Staatszuschüssen gedeckt werden mußte, besoldet wurden, konnten sie sich – auch im Hinblick auf ihre öffentlichen und quasiöffentlichen Funktionen und Aufgaben – als Staatsbeamte verstehen[92]. Die Einkommenssätze wurden in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts (Kongruagesetz von 1885)[93] den geänderten Verhältnissen angepaßt. Bis dahin war das Einkommen durch zahlreiche Geldentwertungen real gesunken. Die von den Wiener Erzbischöfen Vinzenz Eduard Milde (1832–1853) und Othmar von Rauscher (1853–1875) ins Leben gerufenen Abhilfemaßnahmen (Mildestiftung, Diözesanfonds)[94] konnten die unbefriedigende Situation nur notdürftig beheben. Das Kongruagesetz von 1885 sah folgende Besoldungssätze vor:

Stadtpfarrer in Wien:	1800 fl.
Pfarrer in Niederösterreich:	800 bis 1200 fl.
Kooperatoren in Wien:	500 fl.
Kooperatoren in Niederösterreich:	350 bis 400 fl.

Das System der staatlichen Kongrua blieb bis 1939 in Geltung. Eine wesentliche Verbesserung erfolgte erst im Zuge der von den nationalsozialistischen Machthabern 1939 erzwungenen Einführung des Systems der Kirchenbeiträge[95].

Angesichts der zahlreichen Geldentwertungen waren – zumindest bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts – gutdotierte Wirtschaftspfarren beim Pfarr-

---

[92] Vgl. dazu ebd. 190.

[93] Vgl. J. Bombiero-Kremenac, Die Entwicklung der staatlichen Kongrua-Gesetzgebung, in: ZSavRGKan 34 (1922) 110–167, bes. 123–144.

[94] Vgl. Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 30 (1989) 16–18: Bemühungen der Wiener Erzbischöfe um Verbesserung der materiellen Lage ihrer Diözesanpriester: Mildestiftung – Wiener Diözesanfonds – erzbischöfliche Priesterhilfe.

[95] Vgl. W. Hagel, Die Finanzen der Kirche in Österreich von Maria Theresia bis 1939, in: H. Paarhammer (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge (Thaur 1989) 61–75.

klerus besonders begehrt. Entsprechend konnte die Versetzung von einer einträglichen Wirtschaftspfarre auf eine mit nur 350 Gulden dotierte Lokalkaplanei als Strafmaßnahme gegen einen nachlässigen Seelsorger erfolgen[96]. Die Leitung von Wirtschaftspfarren brachte jedoch auch Probleme mit sich: Bis 1848 waren vor allem die älteren Pfarren oft auf Zehenteinkünfte angewiesen. Bei der Einhebung des Zehents kam es aber oft zu Streitigkeiten zwischen dem Pfarrer als Zehentherrn und seinen Pfarrgemeindemitgliedern. Für solche Fälle empfahl Peter Baldauf: „Wenn Liebe und Sanftmuth den Geistlichen überhaupt zum Gesetze gemacht ist; so haben sie solche am meisten da zu zeigen, wo sie von ihren Kirchkindern den Unterhalt beziehen. Deßwegen schärft ihnen auch das gemeine Recht ein, bey der Einforderung der Zehenten nie mit Strenge und Härte vorzugehen, und von den armen Zehentpflichtigen den Zehenten, der selbst nur die Natur des Almosens hat, lieber gar nicht zu nehmen, oder, nur gleichwohl der Kirche kein Recht zu vergeben, den in die linke Hand empfangenen Zehent mit der rechten zurückzustellen."[97]

Die auf Zehenteinkünfte angewiesenen Pfarrer wurden von der in Folge der Revolution des Jahres 1848 vorfallenden Zehentverweigerungen und der nachfolgenden Grundentlastung oft empfindlich getroffen. Wo das Personal für die Verwaltung der pfarrlichen Grundherrschaft fehlte, mußte der Pfarrer in manchen Fällen sein eigener Verwalter, Kanzleiführer, Zehentschreiber und Kastner sein[98]. Mitunter verrichteten die Pfarrer selbst bäuerliche Arbeiten, oft zum Mißfallen der Pfarrgemeinde, die dies mit dem Stand des Priesters für unvereinbar hielt. So klagte die Pfarre Markgrafneusiedl, „der Pfarrer kleide sich zu Hause auf eine nicht schickliche Art, so daß man ihm für einen Knecht ansieht, und verrichtet selbst knechtliche Arbeiten. Sämmtlich anwesende Gemeindeglieder versichern, daß sie den Hh. Pfarrer öfters zu Hause in dieser Kleidung gesehen haben, daß er selbst beim Ausspänn und Einführen sich wie ein anderer Arbeitsmann brauchen läßt"[99]. Tatsächlich bestand für die Inhaber von Wirtschaftspfarren oft die Gefahr, zu „verbauern"[100].

Die Zusammenhänge zwischen Einkommen, Stimmung und Berufseifer der Geistlichen sind nicht zu übersehen: So schreibt ein Dechant über die Reaktionen seines Klerus auf den Staatsbankrott von 1811: „Die Mismuthigkeit, die sich der Seelsorger ... bemächtiget hat, ist allgemein. ... In so

---

[96] Vgl. FRIEDRICH (Anm. 3) 13f.

[97] P. BALDAUF, Leitfaden zur Verwaltung des Pfarr- und Decanats Amtes im Verhältnis zu Staat in den k.k. österreichisch Deutschen Ländern, Bd. 2 (Graz 1828) 243ff.; zit. bei FRIEDRICH (Anm. 3) 49.

[98] Vgl. F. STUBENVOLL, Das Bild des (Land)Pfarrers im Wandel, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 32 (1991) 20.

[99] Diözesanarchiv Wien, Pfarrakten Markgrafneusiedl, 1805 Juni 11; zit. bei FRIEDRICH (Anm. 3) 119.

[100] STUBENVOLL (Anm. 98) 20.

harten Umständen ist sich wohl nicht zu verwundern, wenn manche aus ihnen kleinmüthig werden und ihren Beruf verfehlt zu haben glauben; eine Gemüthslage, welche Pflichten dieser Art nie ganz und der Erwartung entsprechend ausüben läßt. Die Armuth, welch itzt die Pfarrer drückt, erstreckt sich auch auf ihre unterhabenden Kirchen ..."[101].

Zwischen den Pfarren bestanden teilweise beträchtliche Einkommensunterschiede. Dies wurde, wie aus einer Äußerung des St. Pöltener Bischofs Gottfried Joseph Crütz van Creits und des Wiener Konsistoriums hervorgeht, dazu benutzt, verdiente Seelsorger durch Beförderung auf gut dotierte Pfarren zu belohnen. Das war nach Creits notwendig. Er verwies dazu auf das abschreckende Beispiel Frankreichs, wo mit der Nivellierung der Einkommen die Seelsorger ihr Ansehen und ihren Einfluß bei den Gemeinden verloren hätten[102]. Entsprechend lehnte er den Plan der Hofkammer, die besser dotierten Pfarren zugunsten der ärmeren zu besteuern, ab. Auch Natural-Sammlungen zugunsten der Geistlichen lehnte er ab, denn „der Bauer verachte jeden, der eine Unterstützung von ihm verlange"[103]. Auch Erzbischof Firmian wies auf den Zusammenhang zwischen Einkommen und Ansehen hin: „Am entschiedensten, und ausgebreitetsten ist der Einfluß derjenigen Seelsorger, die das Glück haben, mit ihren persönlichen guten Eigenschaften einen Grad von Wohlstand zu verbinden"[104]. Ähnlich äußerte sich 1814 ein Dechant, als man versuchte, das Einkommen der Pfarrer der neuerrichteten Lokalkaplaneien und Pfarren durch Sammlungen innerhalb der Pfarrgemeinde zu verbessern: „Die Erfahrung zeigt es, wie hinderlich es für die Beförderung des Guten sey, wenn der Seelsorger auf die freywilligen Beyträge, und die Unterstützung der oft hartgesinnten, und filzigen seiner Pfarrkinder sich verlassen, sich sein Auskommen, seine guten Tage erschmeicheln muß"[105].

Die Rücksichtnahme auf das Einkommen bestimmte gelegentlich das soziale Verhalten einzelner Pfarrer. So protestierte 1898 ein Wiener Stadtpfarrer gegen eine geplante Pfarrgrenzänderung mit dem Argument „durch die geplante Abtretung würde die Pfarre ... demnach einen Theil der besser situierten Pfarrangehörigen verlieren und es bliebe dann größtentheils eine infolge Arbeitslosigkeit ... verarmte Bevölkerung zurück"[106]. Mitunter wurde als Abhilfemaßnahme für den Priestermangel eine Gehaltserhöhung

---

[101] Bericht des Dechants von Baden vom 30. Dezember 1811; Diözesanarchiv Wien, Visitationen durch die Dechanten 1811; zit. bei FRIEDRICH (Anm. 3) 146.

[102] Vgl. E. GATZ, Die Französische Pfarregulierung, in: DERS. (Anm. 12) 65–72.

[103] Vgl. dazu FRIEDRICH (Anm. 3) 55.

[104] Zit. ebd. 56.

[105] Diözesanarchiv Wien, Pfarrakten Grafenberg, 1814 Dezember 15; zit. ebd. 145.

[106] Vgl. J. WEISSENSTEINER, Großstadtseelsorge in Wien. Zur Pfarrentwicklung von der josephinischen Pfarregulierung bis in das 20. Jahrhundert, in: K. ELM – H. D. LOOCK (Hg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert (Berlin–New York 1990) 95–128, hier 121f.

vorgeschlagen[107]. Für die Stadtpfarrer begründete die Hofbuchhaltung die Gewährung eines höheren Einkommens auch mit der Notwendigkeit einer höheren Ausbildung, „weil überhaupt für jeden Priester der Haupt- und Residenzstadt Wien eine höhere Ausbildung gefordert werden muß, indem nur durch eine geistige und moralische Überlegenheit jener Einfluß auf die Stadt- und Vorstadtbewohner ausgeübt werden kann, welcher sowohl in der Kirche, als in der Schule von wohlthätigen Folgen ist"[108].

Die Einkommensverhältnisse waren nach John Boyer ein Hauptgrund für die Unzufriedenheit des Klerus mit dem Staat[109]. Sie führten ab den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur ersten großen politischen Mobilisierung des Klerus im Rahmen der christlich-sozialen Bewegungen.

8. Kranken- und Altersversorgung

Ein Privatinstitut für kranke Weltpriester wurde in Wien unter Beteiligung des Erzbischofs 1780 errichtet[110]. Für die Seelsorge untauglich gewordene Weltpriester wurden in den Defizientenstand versetzt. Sie durften ihre Pfründe behalten, mußten aber aus deren Einkommen einen Pfarrverweser oder Hilfspriester anstellen[111]. Das Defizientengehalt von 300 Gulden war aber offensichtlich wenig attraktiv, so daß sich viele Priester weigerten, in den Defizientenstand zu gehen[112].

9. Land- und Stadtpfarrer

Die Erzdiözese Wien setzt sich bis zur Gegenwart aus stark unterschiedenen Gebieten zusammen[113]. Für das 19. Jahrhundert kann vereinfachend vom Unterschied zwischen Stadt- und Landpfarren gesprochen werden. Tatsächlich bestanden innerhalb des Diözesanklerus nach dem Aktenbefund deutliche Gegensätze zwischen Stadt- und Landpfarrern, die auch von den Geistlichen selbst so empfunden wurden. Schon der josephinische Pastoraltheologe A. Reichenberger spricht in seiner Pastoralanweisung von Spannungen und Gegensätzen im Klerus: Diese beruhten teils auf unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen, teils auf Einkommensunterschie-

---

[107] Vgl. L. Mathias, Das Wiener Priesterseminar. Seine Entstehung im Jahr 1758 und sein Wandel durch die Jahrhunderte (Diss. theol. Wien 1975) 98 f.

[108] Vgl. Weissensteiner (Anm. 106) 104.

[109] J. Boyer, Political Radicalism in Late Imperial Vienna (Chicago–London 1981) 143–149; vgl. Bowman (Anm. 4) Kapitel 4: The economics of priest and parish, 186–190.

[110] Geschichte und Verfassung des Priester-Kranken-Instituts in der Unger-Gasse No. 349 zu Wien, Wien 1802; vgl. Friedrich (Anm. 3) 16 f.

[111] Ebd. 17 f.

[112] Ebd. 18.

[113] Vgl. J. Weissensteiner, Bistum Wien, in: E. Gatz (Anm. 12) 625–637.

den: „... Jener, welche einige Journal liest, und sich in der neuesten Literatur umsieht, spricht mit unerträglicher Suffisance von den älteren Amtsbrüdern, die gar nichts Neues lesen ... Ein Anderer, der eine bessere Pfründe hat, läßt sich darum auch gern für besser halten. Zuweilen weiß ein Stadtpfarrer neben dem Landpfarrer, daß er Stadtpfarrer ist – ... Alles baarer Hochmuth, der nur das Kleid wechselt"[114].

Der Gegensatz Stadt- und Landpfarrer wird auch spürbar, wenn die Versetzung eines Kooperators aus einer Wiener Vorstadtpfarre in eine Landpfarre mit den Worten „grobe Leute gehören zu groben Bauern" begründet wird[115]. Auch im Lob des Erzbischofs Firmian über den Klerus der Landdekanate Baden, Pottenstein und Wiener Neustadt kommt zum Ausdruck, der Landklerus sei grob und wenig gebildet: Der Klerus stehe hier „der üblichen Art zuwider, in Bildung, Fleiß und Berufseifer, im Anstand der Sitten und im öffentlichen Leben" dem Stadtklerus nicht nach. Hier sei auch wenig davon zu sehen, daß der Klerus im Gebirge durch die beschwerte Beschaffung der Hilfsmittel in seiner Bildung zurückbleibe und in seinem Wohn- und Wirkungsbereich verwildere[116]. Mitunter galt daher die Landseelsorge als besonders schwierig: So wurde jeder Kandidat beim Eintritt in das Wiener Alumnat gefragt, „ob er bereit sei in der Seelsorge im Gebirge, in der Ebene auch bei dem Militär des Erzbisthums auf Antrag der Obrigkeit zu dienen"[117]. Später schrieb man den Landpfarrern eine einflußreichere Stellung – zumindest nach außen – als einem Stadtpfarrer zu. So lautete bei einer sozialpsychologischen Untersuchung unter Wiener Mittelschülern im Jahr 1962 eine Feststellung: „In einer Landgemeinde ist der Priester schon wichtiger. Dort ist er eine angesehene Person, er kann den Leuten Trost spenden, immer dabei sein und mithelfen. In der Stadt hingegen kann er wenig tun, weil er wenig Kontakt mit den Leuten hat. Aber in der Landgemeinde kann er viel helfen, indem er Vater von allen ist"[118].

10. Der Großstadtseelsorger

Die pastoralen Verhältnisse der Erzdiözese wurden seit dem 19. Jahrhundert besonders von den Erfordernissen und Nöten der wachsenden Großstadt Wien bestimmt[119]. Die damit verbundene Belastung, ja Über-

---

[114] A. Reichenberger, Pastoral-Anweisungen nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters (Wien 1805) I/1, 47; zit. bei Friedrich (Anm. 3) 62.

[115] Vgl. Friedrich, ebd. 31.

[116] Vgl. Friedrich (Anm. 3) 31f.

[117] Vgl. Mathias (Anm. 108) 382.

[118] Zitiert in T. Lindner – L. Lentner – A. Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive. Ergebnisse einer sozialpsychologischen Untersuchung bei den Wiener Mittelschülern (Wien 1963) 102.

[119] Vgl. J. Weissensteiner, in: E. Gatz (Hg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien

lastung der Seelsorger ist Punkt steter Klage seit den vierziger Jahren: So äußerte sich Erzbischof Milde 1842: „Da es nothwendig ist, nachzuweisen, daß die Seelsorger in Wien mit Geschäften überhäuft sind und aus diesem Grund auch bey dem besten Willen nicht vollkommen entsprechen können“[120]. Als Beispiel wird die Vorstadtpfarre Wien-Schottenfeld angeführt, wo drei Geistliche, „wenn Krankenbesuch, Beichtstuhl, Unterricht versehen werden sollen“, zuwenig seien, „da der Pfarrer den Seelsorgegeschäften auch bei bestem Willen entzogen und mit Armen-Aufnahmen, Betheilungen und Auskünften überladen ist“[121]. Die Pfarre zählte zu diesem Zeitpunkt 31316 Einwohner. Hatte es in der Stadt Wien 1783 noch 127 Seelsorger gegeben, so gab es 1842 nur mehr 87. Auf einen Seelsorger kamen so im Durchschnitt 3626 Einwohner[122]. Die Behinderung der eigentlichen Seelsorge durch „öffentliche“ Aufgaben wird in einem Artikel der Wiener Kirchenzeitung des Jahres 1848 scharf kritisiert: „Die Herrn Pfarrer haben mit dem höchst verdrießlichen Armenwesen, mit den Kanzleigeschäften und den Eheangelegenheiten vollauf zu thun. Das Wort Gottes wird von den Herrn Pfarrern wohl nur selten, zum größten Theil aber gar nicht, verkündiget. Demnach haben die ... Kooperatoren das so überaus wichtige Predigtamt allein zu verwalten ...“[123]. Ähnlich urteilte Kardinal Rauscher 1857: „Ueberdieß ist der Pfarrer selbst gewöhnlich mit Armensachen und Schreibgeschäften zu überladen, daß seine Thätigkeit für die Seelsorge fast gänzlich verloren geht“[124]. Die Reihe der Klagen über die Überlastung der Stadtseelsorger ließe sich beliebig fortsetzen[125]. In einem literarischen Zeugnis wird der Alltag eines Wiener Seelsorgers folgendermaßen beschrieben: „Der Pfarrer ist meist sehr beschäftigt. An der Wand hängt neben dem Kruzifix das Telefon, vor ihm liegt ein sehr ausgefüllter Vormerkkalender ... Die Vormerkungen fangen schon um fünf Uhr früh an. Man liest auf dem Kalender: Kirchenbauverein, Lehrlingsheim, Pressekomitee, Ortsschulrat, Religionsunterricht, Kirchengesangsverein, Waisenstiftung, Sparverein, Statistik, Bezirkswahlkomitee, und plötzlich mitten drin: Rosenkranzandacht ... Von fünf Uhr früh bis acht Uhr abends ist der Tag des Pfarrers besetzt – Standesbeamter ist er ja auch; man ahnt gar nicht, wieviel ein Pfarrer zu tun hat ... Die Seelsorge schaut anders aus als früher. Man muß Massenseelsorge betreiben ... Es gibt schon noch die alten Pfarrer mit weißen Haaren und rosigen Wangen, die jedermann im Bezirk kennt und

---

zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Paderborn u.a. 1987) 27–44.

[120] Vgl. ebd. 99.

[121] Ebd.

[122] Vgl. auch die Katholikenzahlen je Pfarrseelsorger in der Tabelle bei WEISSENSTEINER (Anm. 120) 44.

[123] Vgl. ebd. 102f.

[124] Vgl. ebd. 105.

[125] Vgl. ebd. 120f.

zu denen die Kinder Hand küssen laufen, wenn der alte Herr mit dem altertümlichen Zylinder seinen Spaziergang macht. Die Hausmeister, die vor ihren Türen sitzen, stehen auf und nehmen die Pfeife aus dem Mund, wenn der Hochwürden kommt, alle Leute kennen und grüßen ihn. Der alte Herr schnupft noch. Sein lila Plastron und sein schwarzer Rock sind immer mit Tabak bestreut. Den Kindern schenkt er Heiligenbilder, und den Erwachsenen bietet er aus einer Horndose gelbe, durchsichtige Hustenzuckerln an, denn heutzutage schnupft kein Mensch mehr, und man bringt jemand nur in Verlegenheit, wenn man ihm eine Prise offeriert. Der alte Herr ist freundlich und leutselig – er riecht sonderbar nach altem, poliertem Holz und Tabak, er zittert ein wenig in den Händen. Er kommt aus einer anderen Zeit – so wie der alte Kaiser"[126].

Die Belastung der Stadtpfarrer mit der schreibintensiven Matrikenführung, die bis 1938 auch staatliche Gültigkeit besaß, beschreibt Heinrich Swoboda 1909 in seiner Geschichte der Großstadtseelsorge[127]. Diese Arbeit sei in den Wiener Stadtpfarren „zu einer Lawine, die alle andern Gedanken und Arbeiten begräbt", geworden. Als zweites Kennzeichen der Wiener Großstadtseelsorge führt Swoboda „die außerordentlich anstrengende Arbeit der Katecheten in den Schulen" an[128]. Daraus folgert er: „Für die praktische Ausübung der Wiener Seelsorge muß aber immer in Anschlag bleiben, daß beim besten Streben die Kräfte der älteren Seelsorger durch die zahllosen Schreibgeschäfte, die der jüngeren Geistlichen durch die enorme Arbeit in den Schulen soviel wie absorbiert werden!"[129]

11. Lebenskultur

Nach den Gestionsprotokollen des Wiener Erzbischöflichen Ordinariates suchten in den Jahren 1800 bis 1820 nur wenige Geistliche – meist Dechanten oder Pfarrer – um Urlaubs- bzw. Kuraufenthalte an[130]. Zur Gewährung des Urlaubes – meist höchstens auf drei Wochen – mußte ein ärztliches Attest vorgelegt werden und die Vertretung in der Pfarre geregelt sein.

Dechant Hye von Hadres erwähnt in seinem schon behandelten Werk seine (kurze) Urlaubsreise in das Gebirge als Besonderheit, äußert dazu seine Absicht, eine solche Reise in Zukunft jährlich zu machen[131]; er ist

---

[126] O. Friedländer, Letzter Glanz der Märchenstadt, 84f.; zit. bei Fenzl (Anm. 32) 17.

[127] H. Swoboda, Großstadt-Seelsorge. Eine pastoraltheologische Studie (Regensburg–Rom–New York–Cincinnati 1909) 135f.

[128] Ebd. 137f.

[129] Ebd. 140.

[130] Vgl. Friedrich (Anm. 3) 94.

[131] Hye (Anm. 35) 294–296.

Beweis dafür, daß Urlaub und Erholung für Pfarrer und Seelsorger sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts allgemeiner verbreiteten.

12. Vita communis: Das schwierige Verhältnis von Pfarrer und Kooperator

Eine Auswertung der Gestionsprotokolle des erzbischöflichen Ordinariates in Wien zeigt, daß das Verhältnis zwischen Pfarrer und Kooperator oft schwierig und spannungsreich war[132]. Streitpunkte waren: Unterordnung des Kooperators unter den Pfarrer, Sitten und Lebenswandel, Essen und Verpflegung, Verhalten der Pfarrersköchin. So mußte das Erzbischöfliche Konsistorium auf Klagen einer Gemeinde einem Pfarrer den Auftrag geben, „alsogleich das Zimmer des Kooperators von Mäusen [zu] reinigen, und in einen zum Bewohnen tauglichen Stand herzustellen, auch gehörig im Winter heitzen, und nach Erforderniß jede Woche wenigstens ein paarmal, wenn es nicht täglich geschehen kann, durch seine Dienstbothen auskehren zu laßen. Dem H. Kooperator ... eine anständige, reinliche, zur Sättigung erkleckende Kost, nebst dem landesbräuchlichen und bey Gebirgspfarren gewöhnlichen Salarium ohne weitere Ermahnung abzureichen, ihn mit Licht und Bettwäsche zu versehen, der Wirtschafterin nicht zu gestatten, daß sie dem Herrn Kooperator ohne gebührende Achtung oder gar schimpflich begegne, so auch selbst seinen Kooperator als mithelfenden Priester, und nicht als einen Dienstbothen anzusehen, und zu behandeln, ihn vor der Pfarrgemeinde nicht herabzusetzen, mit ihm in Eintracht zur Erbauung der Pfarrkinder zu leben, ihn zwar zur fleißigen Dienstleistung anzuhalten, und wenn er nicht folgsam ist, Anzeige anher zu machen, jedoch demselben nicht alles aufzuladen, sondern sich selbst auch thätiger bei der Seelsorge zu bezeugen“[133].

1817 wurde eine ausführliche Ordnung für Kooperatoren erlassen[134]. In ihr kommt die strenge Unterordnung der Hilfspriester unter den Pfarrer deutlich zum Ausdruck.

13. Pfarrer und Patron

Bis zum Kirchenbeitragsgesetz des Jahres 1939 spielte das Patronatswesen eine zentrale Rolle. Bis zu diesem Zeitpunkt gab es 22 bischöfliche Kollationspfarren, 22 bischöfliche Patronatspfarren, 8 Pfarren, über die der

[132] Vgl. Friedrich (Anm. 3) 35ff. mit ausführlicher Darstellung einzelner Fälle.

[133] Diözesanarchiv Wien, WP 83; zit. Friedrich (Anm. 3) 112f.

[134] Wiener Konsistorialkurrenden 1817, Nr. 8. Abgedruckt bei Zulehner-Graupe (Anm. 7) 114–116.

Erzbischof von Wien das Präsentationsrecht ausübte, 165 Privatpatronatspfarren, 137 inkorporierte Pfarren und 201 Pfarren, die einem öffentlichen Patronat (Landesfürst bzw. Religionsfonds) unterstanden[135]. Für das Verhältnis zwischen Pfarrer und Patron in der Erzdiözese gibt es noch keine Untersuchungen. Es muß durch Einzeluntersuchungen veranschaulicht werden. Als Untersuchungsobjekt bieten sich die Patronatspfarren der Fürsten von Liechtenstein an: ihre Zahl betrug 20, was von keinem anderen Adelsgeschlecht auch nur annähernd erreicht wurde. Aufgrund des von Josef Rösler erarbeiteten Materials[136] konnte für das 19. Jahrhundert die Besetzung der 20 Patronatspfarren[137] – außerdem hatten die Liechtenstein auch in der Diözese Brünn mehrere Patronatspfarren – näher untersucht werden. Dabei ergab sich zunächst, daß in diesen Pfarren der Anteil der aus Böhmen und Mähren stammenden Priester, wo die Liechtenstein große Besitzungen hatten, überdurchschnittlich hoch war. So stammten von den für die Stichjahre 1850, 1870 und 1890 erfaßten Pfarrern der liechtensteinischen Patronatspfarren 37 von 57 (= 64,91 Prozent) aus Böhmen oder Mähren. Der Diözesandurchschnitt der Priester aus Böhmen und Mähren lag dagegen bei 35 Prozent. Für die liechtensteinischen Patronatspfarren, die teils nördlich, teils südlich der Donau lagen, konnte auch der Wechsel der Pfarrer vom flachen Land in den gebirgigen Süden häufiger beobachtet werden. Es gab gleichsam eine bestimmte Laufbahn auf diesen Patronatspfarren. So gab es unter den untersuchten Pfarrern 21, die in ihrer Laufbahn zwei liechtensteinische Patronatspfarren innehatten. 19 Pfarrer hatten 3, 8 Pfarrer 4 und 1 Pfarrer schließlich nacheinander 5 inne. Daraus darf man schließen, daß die Fürsten bei der Ausübung ihrer mit dem Patronat verbundenen Präsentationsrechte aufgrund genauer Kenntnisse der einzelnen Bewerber entschieden.

14. Klerus und Politik im 19. Jahrhundert

Das Verhalten des Wiener Klerus zu den verschiedenen revolutionären Umwälzungen im behandelten Zeitraum, vor allem zur Französischen Revolution 1789[138] und zur Wiener Märzrevolution des Jahres 1848 war schon Gegenstand von Untersuchungen. Dabei trat jeweils nur eine ver-

[135] Vgl. Weissensteiner (Anm. 119) 33.

[136] Rösler (Anm. 81).

[137] Nämlich Altlichtenwarth, Bernhardsthal, Brunn/Gebirge, Dobermannsdorf, Feldsberg, Gießhübl, Hausbrunn, Hinterbrühl, Katzelsdorf, Kettlasbrunn, Klamm, Maria-Schutz, Niederabsdorf, Prein, Reinthal, Ringelsdorf, Schottwien, Seebenstein, Unterthemenau, Wilfersdorf.

[138] Vgl. J. Weissensteiner, Die katholische Kirche zwischen Josephinischen Reformen, Französischer Revolution und Franzosenkriegen, in: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – auch in Österreich? Auswirkungen der Französischen Revolution auf Wien und Tirol, Katalog der 124. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien (Wien 1989) 225–232.

schwindende Minderheit aktiv zugunsten der revolutionären Ideen ein[139]. Vielmehr waren Klerus und Kirche, denen man die Unterstützung des alten Systems vorwarf, selbst das Ziel revolutionärer Angriffe[140]. Diesem Antiklerikalismus suchte eine Gruppe vor allem jüngerer Geistlicher – meist aus Wien – mit den Mitteln der neugewonnenen Presse- und Versammlungsfreiheit zu begegnen; hier waren vor allem Sebastian Brunner, der Gründer der „Wiener Kirchenzeitung", und Johann Emanuel Veith führend[141]. Der damalige Erzbischof Milde fand jedoch für dieses Anliegen kein Verständnis. Der Großteil des Wiener Klerus stand der Revolution ablehnend gegenüber. Für ihn bildete sie eine Zerstörung jeder Ordnung, im besonderen eine Bedrohung ihrer materiellen Existenzgrundlage, verweigerten doch die Bauern fast allgemein die bis dahin auch an geistliche Zehentherren geleisteten Zehente[142].

So brachte das Jahr 1848 der österreichischen Kirche zwar die Befreiung vom josephinischen Staatskirchensystem, das Bündnis mit der Monarchie blieb aber bestehen und wurde durch das Konkordat von 1855 noch verstärkt. Das Konkordat wertete die Position der Kirche und des Klerus enorm auf, sprach es ihm doch die Schulaufsicht und die Ehegerichtsbarkeit wieder zu[143]. Gerade am Konkordat entzündete sich aber der aggressive Antiklerikalismus des erstarkenden Liberalismus[144]. Die Maigesetze von 1868 bedeuteten auch für den Klerus einen wesentlichen Wandel: Er verlor die Schulaufsicht, die Ehegerichtsbarkeit und das Armenwesen. Diesen Verlust konnten zahlreiche Geistliche lange nicht verwinden, denn ihre Stellung wandelte sich nunmehr auch in den kleinen Dörfern: Ihr Monopol im Erziehungswesen wurde nun vom Schullehrer, der es nun auch unter seiner Würde fand, als Mesner Gehilfe des Pfarrers zu sein, beseitigt. Auch im Fürsorgewesen war der Einfluß des Pfarrers beseitigt worden. So werden die abwertenden Urteile und düsteren Prophezeihungen einzelner Geistlicher verständlich: so bezeichnete ein Pfarrer die neuen Schulen als gottlos und unmoralisch, andere sahen Österreich auf eine Katastrophe zugehen[145]. Die Stellung und das Ansehen der Geistlichkeit war jedenfalls durch die liberalen Reformen der sechziger und frühen siebziger Jahre wesentlich geschwächt worden.

---

[139] Vgl. etwa die Untersuchung von Walter Sauer über Anton Füster: W. SAUER, Anton Füster – Priester der Wiener Revolution 1848, in: Zeitgeschichte 2 (1974/1975) 249–256. Füster stammte aus der Diözese Laibach und war in Wien als Professor für Religionswissenschaft und Allgemeine Pädagogik tätig. Als Nichtdiözesane und nicht in der ordentlichen (Pfarr)Seelsorge stehend kann er daher nicht als repräsentativ für den Wiener Klerus gelten. Vgl. weiters BOWMAN (Anm. 4) 334–343.

[140] Vgl. BOWMAN (Anm. 4) 334 mit Anm. 57.

[141] Vgl. ebd. 336f.

[142] Vgl. ebd. 337–341.

[143] Vgl. ebd. 342f.

[144] Vgl. ebd. 343 f.

[145] Vgl. ebd. 347.

15. Das Priesterbild nach der Wiener Diözesansynode von 1937

Von Heinrich Swoboda und seinen Schülern, vor allem von Karl Rudolf, gingen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts neue Impulse für die Besinnung auf die Aufgaben des priesterlichen Amtes aus[146]. Zeugnis davon gibt die Wiener Diözesansynode von 1937[147]. Ihr Ziel war es, nach der Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici (1917) und dem Abschluß des Konkordates zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl (1933) die Leitlinien und Grundgedanken der pastoralen Arbeit neu aufzustellen. Entsprechende Bemühungen reichten in die Zeit von Kardinal Friedrich Gustav Piffl (1913–1932) zurück.

Die Synodalbestimmungen gliedern sich in sieben Kapitel:

1. Die priesterliche Persönlichkeit
2. Die pfarrliche Seelsorge
3. Kirchendirektoren
4. Die heiligen Sakramente
5. Heilige Orte
6. Gottesdienst
7. Das kirchliche Lehramt

Diese Kapitel werden durch folgende Sonderbestimmungen ergänzt:

I. Anweisung für Dechanten
I. Anweisung für die Dekanatskämmerer
III. Ordensrechtliche Bestimmungen
IV. Anweisung für die Verwaltung des Bußsakraments
V. Eheschließung, Ehekonvalidierung, Eheordnung in articulo mortis
VI. Prüfungsordnung für das Lehramt der katholischen Religion an Mittelschulen der Erzdiözese Wien.

Das Kapitel „Die priesterliche Persönlichkeit" basiert im wesentlichen auf den entsprechenden Bestimmungen des Codex Iuris Canonici (can. 124 sqq.). In den folgenden Fällen gehen sie darüber hinaus: Canon 805 forderte, die Priester sollten wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen zelebrieren. Dagegen spricht die Wiener Diözesansynode den Wunsch aus, „die tägliche Feier der hl. Messe sei dem Priester eine Herzensangelegenheit" (can. 2.2). Den Priestern wurde die möglichst monatliche recollectio nahegelegt (can. 4.5), der Beitritt zu Priestervereinen dringend angeraten; dabei wurden die Associatio perseverantiae sacerdotalis, die Unio apostolica, der Priesteranbetungsverein, die Dritten Orden und die Unio cleri pro missionibus besonders genannt (can. 5). Im Abschnitt „Standesehre" wurde vom Priester Vorbildlichkeit im politischen Leben gefordert: „Der Priester soll

[146] Vgl. L. KLENER, Das Wiener Seelsorgerinstitut und Seelsorgeramt. Ihr Wirken für die Fortbildung des Klerus unter Kardinal Innitzer (Diss. theol. Wien 1957).

[147] Vgl. J. WEISSENSTEINER, Das Priesterbild nach dem Wiener Provinzialkonzil und der Wiener Diözesansynode 1937, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 32 (1991) 24.

auch in Ausübung seiner staatsbürgerlichen Pflichten und Rechte vorbildlich sein; er soll sich besonders jeder Gehässigkeit und Maßlosigkeit enthalten. Sein Kampf soll gegen das Unrecht gerichtet sein, aber taktvoll geführt werden ohne Verletzung der Liebe zu dem Menschen, der die Sache des Unrechtes verficht" (can. 16). Zum äußeren Erscheinungsbild, dessen Festlegung der CIC (can. 136) dem Diözesanbischof vorbehielt, werden u. a. bestimmt: „Das Tragen der Tonsur ist Pflicht; die Bartlosigkeit bleibt als Rechtsgewohnheit aufrecht; das Tragen von Vereinsuniformen ist verboten." Weiters wird an die soziale Verantwortung appelliert; so heißt es über Urlaub und Ferien: „Bei der Erholung und der Ausnützung der Ferien möge in der Lebenshaltung auf die allgemeine Notlage Rücksicht genommen werden."[148] In denselben Zusammenhang gehört die Mahnung, bei „Festfeiern zu Ehren eines Priesters und bei Berichten darüber das richtige Maß einzuhalten" (can. 18). Bezüglich der sportlichen Betätigung werden die Priester gemahnt, ihrer Standesehre eingedenk zu bleiben: „an öffentlichen Veranstaltungen dieser Art teilzunehmen ist verboten; dasselbe gilt für Treibjagden" (can. 19). Im Abschnitt „Amtsführung" wird die Förderung der Anhänglichkeit der Gläubigen an den Papst empfohlen; in jedem Pfarrhof und in jedem katholischen Vereinsheim sollte ein Papstbild angebracht werden (can. 22). Im Sinne einer weitgehenden Solidarität der Priester wird die Teilnahme aller in einer Pfarre wohnenden oder wirkenden (z. B. als Katecheten) Priester an der pfarrlichen Seelsorge gefordert (can. 24/25).

Die Förderung der brüderlichen Liebe unter den Priestern war ein besonderes Anliegen der Diözesansynode. So wird das Gebet der Priester füreinander nahegelegt und die Teilnahme an der Terzgemeinschaft[149] empfohlen (can. 40.1). Der Geist der Liebe sollte sich auch im gegenseitigen Gruß und in der Bereitschaft zu Aushilfen zeigen (can. 40.2). Die vom CIC (can. 134) nur empfohlene vita communis wird von der Diözesansynode „zur Förderung der Eintracht und des brüderlichen Geistes unter den Priestern" verpflichtend vorgeschrieben (can. 41). Der Pflege des brüderlichen Geistes dienten auch die Bestimmungen, kein Priester solle seine frühere Pfarre ohne Zustimmung des neuen Pfarrers besuchen oder sich in die seelsorglichen Verhältnisse seiner früheren Posten einmengen (can. 42). Auch der Besuch kranker Priester wird empfohlen (can. 43).

Die brüderliche Gesinnung sollte ferner die Verstorbenen einbeziehen: So werden jährliche Gedächtnisgottesdienste für die verstorbenen Seelsorger, die Führung eines entsprechenden Nekrologs und die Instandhaltung der Priestergräber ans Herz gelegt (can. 44). Die Priester sollten auch der Sorge um Priesterberufe eingedenk sein, sich der Priesterstudenten anneh-

[148] can. 18.

[149] Diese Terzgemeinschaft wurde 1936 als Gebetsgemeinschaft der Priester der Erzdiözese Wien auf Initiative von Regens Dr. Walter Taubert, P. Josef Lachmair SJ und Dr. Karl Rudolf gegründet; vgl. dazu Wiener Diözesanblatt 1936, S. 123 f.

men und der Pfarrgemeinde klar machen, daß die Sorge um gute Priester eine Angelegenheit des ganzen katholischen Volkes sei. In diesem Zusammenhang wird die Abhaltung der „Priestersamstage" empfohlen (can. 192–194).

Im Kapitel „Pfarrliche Seelsorge" werden die Grundsätze, nach denen das pastorale Wirken der Seelsorger erfolgen sollte, festgelegt. Einleitend wird der Pfarrer als „Vater und geistlicher Führer der Gemeinde und der einzelnen Seelen" bezeichnet (can. 45.1). Besonders werden die Seelsorger an die Pflicht des guten Beispiels gemahnt (can. 47). In besonderer Weise gilt dies in sozialer Hinsicht: „Die Seelsorger seien die unermüdlichen und unerschrockenen Anwälte der sozialen Gerechtigkeit" (can. 66). „Durch ihre Gesinnung und Handlungsweise" sollten sie „ein leuchtendes Beispiel der sozialen Gerechtigkeit und der Liebe geben".

Überblickt man diese Bestimmungen, so fallen gegenüber dem Provinzialkonzil von 1858 folgende Änderungen auf: Die Diözesansynode wendet sich nicht mehr an den einzelnen Priester, sondern sieht ihn als Mitglied und Teil einer größeren Gemeinschaft. Den Forderungen der Zeit entsprechend, werden dem Priester nunmehr auch soziale Sorgen ans Herz gelegt. Im Rahmen des von Karl Rudolf gegründeten Wiener Seelsorgeinstitutes bzw. des Seelsorgeamtes der Erzdiözese waren alle das Priestertum betreffenden Fragen von zentraler Bedeutung[150]. Ein eigenes Referat war der Priesterseelsorge gewidmet. Die durch den Anschluß Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland erzwungene Neuorientierung der Seelsorgearbeit in der Pfarre hat die Priester gerade als Pfarrer stark aufgewertet. Diese betrachteten ihre Arbeit seitdem weniger als „Dienst, der nach Tagen oder Stunden läuft", es wurde wieder mehr von der Pfarrgemeinde als lebendigem Organismus als vom „Pfarramt" gesprochen[151]. Rudolf schreibt über diese Änderungen und Entwicklungen: „Wir wirkten und kämpften für den ‚Primat der Seelsorge' gegenüber der Vorherrschaft der Verwaltung. Schlichter gesagt ging es um die Überwindung des Pfarrer-Beamtentyps – gegen dessen Treue und Gewissenshaftigkeit natürlich nichts zu sagen ist – in der Richtung auf den Guten Hirten hin, der ‚sein Leben' hingibt für seine Schafe"[152]. Damit wurden Wege beschritten, die man als Vorgeschichte und Voraussetzung der Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Priester und Priestertum sehen muß.

[150] Vgl. Rudolf (Anm. 2) 26–152.
[151] Ebd. 399.
[152] Ebd. 402.

Zur Lebenskultur des alpenländischen Seelsorgeklerus in den letzten beiden Jahrhunderten

Von PETER G. TROPPER

Wenn hier von der Lebenskultur des alpenländischen Seelsorgeklerus in den letzten zwei Jahrhunderten die Rede ist, so sind damit nicht die Rechte und Pflichten des Pfarrers in der Verwaltung des Pfarramtes, in der Administration der Sakramente und in der Ausübung der geistlichen Funktionen gemeint[1]. Es geht vielmehr um jene Strukturen, die die Lebensführung des einfachen Klerus sowohl nach außen als auch nach innen bestimmten. Gedacht ist an die materielle Fundierung der Existenz, an Verhaltensmuster in bezug auf das äußere Auftreten, an das Freizeitverhalten, den Umgang mit den Hausgenossen und die Stellung des Weltgeistlichen im außerkirchlichen öffentlichen Leben. Ausgespart bleibt der höhere Klerus, der Funktionen in der Verwaltung (Dekanat, Konsistorium, Domkapitel) und im hohen Bildungswesen (Mitglieder der theologischen Fakultäten) innehatte[2].

Grundlage dieser Betrachtung bilden normative Literatur wie Verordnungsblätter, statistische Literatur wie Diözesanschematismen, ferner Quellenmaterial aus einzelnen Pfarrarchiven im Archiv der Diözese Gurk in Klagenfurt. Darüber hinaus darf mit Dankbarkeit vermerkt werden, daß sowohl der emeritierte Finanzkammerdirektor der Diözese Gurk, Prälat Johann Zimolin, als auch der amtierende Generalvikar der Diözese Gurk, Prälat Dr. Karl Heinz Frankl, zu manchem klärenden Gespräch in dieser Sache bereit waren.

Abkürzungen:
KVBl Kirchliches Verordnungsblatt der Diözese
ADG Archiv der Diözese Gurk in Klagenfurt
Hs Handschrift

[1] Aus der Literatur zu diesen Themenbereichen seien genannt: J. HELFERT, Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehülfen und Stellvertreter. 2 Bde. (Prag 1832). – S. PFLEGER v. WERTENAU, Der Pfarrer in seinem Amte. 4 Bde. (Wien 1830–1832). – J. L. E. VON BARTH-BARTHENHEIM, Oesterreichs geistliche Angelegenheiten in ihren politisch-administrativen Beziehungen (Wien 1841).

[2] Dazu einführend I. W. FRANK, Der Klerus, in: E. ZÖLLNER (Hg.), Österreichs Sozialstrukturen in historischer Sicht (= Schriften des Instituts für Österreichkunde 36) (Wien 1980) 44–58, bes. 46–48. – Vgl. auch P. LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. IV: Die Konfessionen (Wien 1985) 1–247, bes. 90–124 sowie W. WEISS, Wandel von Rolle und Selbstverständnis katholischer Landpfarrer des Bistums Würzburg im 19. Jahrhundert, in: JVK. Neue Folge 11 (1988) 45–66.

Der Schwerpunkt des Überblickes liegt auf dem Klerus der Gurker Diözese. Für diesen Bereich liegt publiziertes Material vor, das statistische Untersuchungen, wenn auch in kleinem Rahmen, erlaubt. Für den Seckauer Klerus fehlt dagegen ein Realschematismus. Ein solches Werk für die Diözese Gurk erschien im Jahr 1933[3]; es ermöglicht den Einblick in verschiedene Elemente pfarrlicher Gegebenheiten wie die Feststellung von Pfarr- und Pfründenbesitz, die Ausstattung des Pfarrhofes usw. Das in dieser Überschau gebotene Zahlenmaterial stützt sich in erster Linie auf diese offizielle Darstellung für das Bistum Gurk. Dieses hat 1933 324 selbständige Seelsorgestationen mit einer Gesamtbevölkerung von etwa 380 000 Seelen.

Knapp ein Viertel der Pfarren hatte 1933 eine Größe von bis 500, ein weiteres Drittel von 500 bis 1000 Seelen; bei 24,2 Prozent lag die Bevölkerungszahl zwischen 1000 und 1500. Nur sieben Pfarren hatten zwischen 5000 und 10 000 Einwohner, allein vier Pfarren mehr als 10 000. Nicht ganz die Hälfte aller Kärntner Pfarren liegt in einer Seehöhe zwischen 600 und 1000 m; 40 Seelsorgestationen liegen über 1000 m hoch. Je rund 40 Prozent der Pfarren hatten einen geistlichen bzw. einen weltlichen Patronatsherren; über die restlichen Seelsorgestationen, mehr als ein Fünftel, hatte der Religionsfonds das Patronat inne[4].

Während der aus dem Bistum stammende Klerus in Kärnten zwischen den Jahren 1860 und 1918 nur knapp 62 Prozent des gesamten Weltklerus stellte[5], lag der entsprechende Anteil in Seckau bei rund 85 Prozent. In den Jahren von 1919 bis 1964 ging in Kärnten dieser Anteil weiter zurück, er wuchs dagegen im Seckauer Bereich auf über 92 Prozent an. Festzuhalten bleibt, daß der Anteil der nicht aus Österreich stammenden Kleriker in Kärnten zwischen 1860 und 1964 bei 27 Prozent lag. In der Steiermark betrug er in diesem Zeitraum nur 8 Prozent.

1. Primiz

Die Primiz[6] war und ist stets ein großes religiöses Fest für die Heimatgemeinde des jungen Priesters. Für diese Feier schafft sich der Primiziant

[3] Real-Schematismus sämtlicher Pfarren der Diözese Gurk (Klagenfurt 1933).

[4] Diese Angaben nach dem Real-Schematismus (Anm. 3).

[5] Diese und die folgenden Daten bei F. Jachym, Zur Priesterfrage in Österreich, in: F. Klostermann, H. Kriegl, O. Mauer, E. Weinzierl (Hg.), Kirche in Österreich 1918–1965. I. Bd. (Wien–München 1966) 407–465, hier 441–444.

[6] Zum Primizbrauchtum A. v. Edling, Der Priester, wie man ihn wünschen mag – und wie er nicht alle Tage zu haben ist. Ein Quid pro Quo für manche müßige Stunde des Seelsorgers am Lande. I. Tl. (o.O. 1793) 60–71; P. Baldauf, Das Pfarr- und Decanat-Amt mit seinen Rechten und Pflichten in den k.k. österreichisch-deutschen Ländern. III. Tl. (Graz 1836) 280f. Vgl. auch die Ausführungen zum Primizbrauchtum bei I. Weber-Kellermann, Landleben im 19. Jahrhundert (München ²1988) 86f.

gewöhnlich eine besonders feierliche Kleidung an[7]. In Innerösterreich stand im Zentrum der Primizfeierlichkeiten die sogenannte „geistliche Hochzeit", die der Neupriester als Bräutigam der Kirche mit der Primizbraut als Symbol der Kirche feiert. Zahlreiche Aufnahmen auch aus dem vorigen Jahrhundert belegen diesen Brauch. Die Primizbraut, ein etwa zwölfjähriges Mädchen, stammt meist aus der näheren oder weiteren Verwandtschaft des Neupriesters, ist wie eine Braut geschmückt und überreicht dem Bräutigam der Kirche, dem Primizianten, ein passendes Geschenk, etwa eine Stola. Nach dem Gottesdienst findet das Primizmahl im Beisein der Verwandtschaft des Primizianten und befreundeter Geistlicher, die sogenannte „weltliche Hochzeit", in Form eines Festessens statt.

Bei diesem Festmahl kam es öfters zu Auswüchsen, die von der kirchlichen Behörde wiederholt gerügt wurden. So etwa ordnete der Seckauer Ordinarius im Jahr 1891 an, „daß bei Primiz-Feierlichkeiten in keinem Falle Tanzmusiken veranstaltet werden, daß das Festmahl nicht über den Abend bis in die Nacht ausgedehnt werde und daß solche Feierlichkeiten gar nicht abgehalten werden dürfen, wenn wahrgenommen wird, daß aus Veranlassung derselben etwa Tanzmusiken veranstaltet werden wollen". Jeder Primiziant hatte die schriftliche Erklärung abzugeben, daß ihm diese Anordnung bekannt sei[8].

Ein weiterer Brauch bei der Primiz war die Durchführung einer Kollekte nach dem Gottesdienst, deren Ertrag zunächst wohl den Armen zugedacht war. Später konnte sie aber auch dem Primizianten dienen; um diesen nicht in den Verdacht der Gewinnsucht zu bringen[9], wurde „die Unanständigkeit dieses Geldsammelns"[10] von Seite der Bistumsleitung abgestellt.

2. Hilfsgeistlicher und Kaplan

In der Regel wurde der Neupriester einem Pfarrer als Hilfsgeistlicher beigestellt. Von den knapp 325 Pfarren der Diözese Gurk waren 109 Seelsorgestellen mit einem und 13 mit zwei systemisierten Kaplänen versehen, das heißt, die Stelle war mit einer entsprechenden Dotation zur Erhaltung des Kaplans versehen.

Gewöhnlich wurde der junge Seelsorger auf drei bis vier unterschiedliche Seelsorgeposten gestellt, bevor man ihm eine Pfründe übertrug. Die Verweildauer auf einem Hilfspriesterposten betrug zwischen einem und drei Jahren. Über das Betragen der Kapläne und ihre Eignung für spezielle Seelsorgezwecke berichtete der Pfarrer in den Conduitelisten an Dechant

[7] Eine Verordnung des Gurker Bischofs aus dem Jahre 1816 schrieb den Primizianten den Erwerb eines „Staatskleides" vor. Vgl. unten Anm. 66.

[8] KVBl Seckau (1891) 26f.

[9] KVBl Seckau (1924) 22f.

[10] Baldauf (Anm. 6) 281.

und Ordinariat[11]. Ein staatlicher Erlaß aus dem Jahre 1813 bestimmte, daß die Kapläne bei ihren Pfarrern die Wohnung unentgeltlich erhalten sollten; für die Kost war ein angemessener Preis an den Pfarrer zu entrichten[12].

Die Pfarrer waren angewiesen, die Hilfspriester als ihre Mitarbeiter zu behandeln und ihnen ein Beispiel zu geben. Ein Ordinariatserlaß aus dem Jahre 1834 verpflichtete sie, darauf zu achten, „daß die Kapläne nicht zu viel auslaufen, nicht Wirthshäuser, am wenigsten gemeine Schenkstuben ... oder gar verdächtige Häuser besuchen, sich nicht dem Trunke oder sonst einem müssigen oder ausschweifenden Leben ergeben, nicht abends über Gebühr und gegen die Hausordnung außer dem Hause verweilen, nicht weltliche oder unanständige Kleidung als die modischen Kappel etc. tragen, nicht auf Gassen oder öffentlichen Plätzen Tabak rauchen“[13].

Zu den wichtigsten Pflichten der Kapläne zählte das Schulhalten. Über die Aufteilung der Schulstunden zwischen Pfarrer und Kaplan wurde zumeist am Antrittstag des Kaplans Übereinkunft erzielt. Verträge über die Aufteilung der geistlichen Funktionen, etwa über das Predigen, die Früh- und Spätmessen, die Christenlehre usw. wurden dagegen in der Regel nicht abgeschlossen. Um so interessanter ist das Thema der Gurker Pastoralkonferenz des Jahres 1905, das sich mit einem Vertragsentwurf zwischen Pfarrer und Kaplan über die gegenseitigen Rechte und Pflichten befaßt. Die Erledigung dieser Pastoralkonferenz[14] wird von einigen prinzipiellen Erörterungen eingeleitet, die hier nicht unterschlagen werden sollen.

So etwa war es auch in der Diözese Gurk Gewohnheitsrecht geworden, daß die Kapläne, die vom Bischof die Jurisdiktion erhalten, „einfach vom Bischofe dem Pfarrer ohne dessen Dazwischenkunft beigegeben werden“[15]. Der Pfarrer als Rektor von Kirche und Pfarrei war Leiter des Religionsunterrichtes in Schule und Kirche; der Kaplan war ihm hierin untergeordnet. Der Hilfspriester hatte das Recht auf Ausgänge, etwa um die Beichte abzulegen oder einen Freund zu besuchen, sowie auf eine anständige mäßige Erholung (etwa einmal in der Woche). Er hatte Anspruch auf einen bestimmten Gehalt, freie Stipendien und erhielt gelegentlich auch Nebeneinkünfte. So etwa hatte der systemisierte Kaplan von St. Michael bei Bleiburg das Recht auf die Erträgnisse der Kollektur auf seinen Kaplaneigründen; es waren dies Einkünfte, die in guten Jahren eine Reise von Kärnten in das Heilige Land und zurück erlaubten[16].

---

[11] Es ging darum, „Anhaltspunkte für eine besondere Eignung [des Jungpriesters] zu gewissen Stellen“ zu gewinnen. KVBl Seckau (1835) 6.

[12] Hofdekret am 10. Oktober 1813; ADG, Pfarrarchiv Friesach, Hs 403.

[13] Dekret des Gurker Ordinariates vom 20. November 1834, in: ADG, Pfarrarchiv Tainach, Karton 48.

[14] KVBl Gurk (1906) 33–45.

[15] KVBl Gurk (1906) 34.

[16] Freundliche Mitteilung des emeritierten Finanzkammerdirektors der Diözese Gurk, Prälat Johann Zimolin, vom 14. Jänner 1992.

Spät entschloß man sich von seiten des Gurker Ordinariates, die Pfarrer zur Beistellung von Inventar für den ihnen zugeteilten Hilfspriester zu verpflichten. Dem Erlaß des Jahres 1896 zufolge sollte für jeden Hilfspriester ein Zimmer vorhanden sein, dessen Einrichtung aus folgenden Mobilien bestehen sollte: „Ein aufgerichtetes Bett, ein Nachtkastel, ein Tisch, 3 bis 4 Sessel, ein Betschemel, eine Bücherstellage, ein Waschtisch und ein Pult." Diese Einrichtung war aus dem Kirchenvermögen zu beschaffen[17].

Was die Freizeitbeschäftigung der Kapläne angeht, so wissen wir, daß sich in Kärnten neben dem Singen, Lesen und Spazierengehen auch das Aufführen von Theaterstücken, das Kegelschieben und die Bienenzucht besonderer Vorliebe bei den jungen Weltgeistlichen erfreuten. Dem Tagebuch des Weltpriesters Matthäus Nessler, das dessen Kaplanszeit in Eberndorf während der Jahre 1867/68 beschreibt, ist zu entnehmen, daß sich Nessler auch dem Eislaufen und der Jagd widmete[18]. Das Eislaufen ist in Kärnten bis in die Gegenwart eine beliebte Aktivität nicht nur des jungen Klerus geblieben. Auch die Jagd auf Hasenvieh und Schnepfen hat sich im Kärntner Klerus, wenngleich in sehr geringem Ausmaß, bis in die Gegenwart erhalten.

3. Der Pfarrer

„Ein Pfarrer ist ein dem Bischofe subordinierter Geistlicher, welcher über die Gläubigen in einem gewissen Bezirke mit Bevollmächtigung und unter Oberaufsicht des Bischofes nach gewissen Beschränkungen die Seelsorge als Amtsrecht ausschließlich ausübt. ... Jedem Pfarrer muß daher ein eigener Wirkungskreis, ... eine eigene Gemeinde, bei welcher er die Seelsorge auszuüben hat, und ein bestimmter Bezirk, der ihm in dieser Hinsicht zugetheilt ist, von dem Bischofe angewiesen seyn. Seine Amtsgewalt ist in Beziehung auf den ihm zugewiesenen Amtsbezirk eine eigene und ordentliche ... Von dem Diözesan-Bischofe ... erhält er seine Sendung, steht unter dessen Oberaufsicht und Leitung und kann von diesem in mannigfacher Hinsicht, wenn es das Wohl der Kirche fordert, in Ausübung seiner Amtsgewalt beschränkt werden"[19].

Nach dieser Definition des Pfarrers und des Pfarramtes aus dem Jahre 1836 sei ein Blick auf die Normierung des Pfarrertitels geworfen. Bekanntlich wurde im Zuge der Diözesanregulierung während der Epoche Kaiser

[17] KVBl Gurk (1896) 97.

[18] ADG, Pfarrarchiv Gallizien, Hs. 43. Die gedruckte Memoirenliteratur aus der Feder des steirisch-kärntnerischen Seelsorgeklerus ist spärlich. Für Kärnten vgl. etwa R. Blüml (Hg.), Propst Anton Benetek. Erinnerungen eines Priesters aus „viermal" Österreich. (Klagenfurt 1965) (= Bunte Geschichten 70) und V. Stückler, Seelsorger im Spannungsfeld zweier Welten (Klagenfurt 1986).

[19] Baldauf (Anm. 6) I. Tl., 1–2.

Josephs II. eine beachtliche Anzahl selbständiger Seelsorgestationen wie auch Kooperaturen neu geschaffen. In der Steiermark waren es mehr als 220 Seelsorgeposten und im Kärntner Bereich fast 90 Pfarren, Lokalkaplaneien und Kooperaturen[20]. Die Inhaber der neuen selbständigen Seelsorgestellen, der sog. josephinischen Pfarren, wurden bis in das späte 19. Jahrhundert als Kuraten oder Vikare tituliert. Sie wurden größtenteils aus dem Religionsfonds, dem Vermögen aufgehobener Kirchen und Klöster, unterhalten und von den Inhabern der Pfarren des alten Typs, die sich einer Dotation für Kirche und Pfründe erfreuten, als Pfarrer zweiten Ranges behandelt. Diese neuen Pfarren und Kuratien wurden im März 1819 von der Ablieferung der Stolgebühren und von anderen Leistungen an die alten Pfarren zur Verbesserung der eigenen Dotation befreit[21].

Erst im Jänner 1891 wurde nach einem Ministerialerlaß „der bisher auch in der Gurker Diözese bestehende Unterschied zwischen Pfarrern und Kuraten gänzlich aufgehoben und den ... selbständigen Kuraten und Pfarrvikaren der Pfarrer-Titel verliehen"[22]. In der Diözese Seckau wurde dieses Gesetz im Jahre 1892 publiziert[23].

Nicht nur die Schaffung neuer Seelsorgestationen, sondern auch Regulative zur Besetzung der Pfarreien sind die Frucht der staatskirchlichen josephinischen Gesetze. Demnach hatte sich jeder Geistliche einer Eignungsprüfung zu unterziehen, die ihn zur Übernahme einer Pfarre für geeignet erklärte oder nicht[24]. Diese Pfarrkonkursprüfung wurde 1810 auch für die Stifts- und Klostergeistlichen, die eine Pfarre übernehmen sollten, zur Pflicht gemacht[25]. Ein Ordinariatserlaß der Diözese Seckau von 9. September 1818 bestimmte, daß „auch nicht eine Nachprüfung aus einzelnen Gegenständen zur Reparatur einer ungünstigen Klassifikation" erfolgen durfte[26].

In der Diözese Gurk fanden diese Prüfungen jährlich zweimal statt. Zugelassen wurden Priester nach dem dritten Jahr in der Seelsorge. Die Prüfung dauerte drei Tage; geprüft wurde aus den Gegenständen Dogmatik, Moral, Pastoral, kanonisches Recht, Exegese, Homiletik und Kateche-

---

[20] J. R. Kusej, Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs (Bistums-, Pfarr- und Kloster-Regulierung). Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatskirchenrechtes (= KRA 49/50) (Stuttgart 1908) 259–269. Als Beispiel einer Pfarrerhebung im Josephinismus R. Höfer, Die Pfarre Kitzeck. Zur Geschichte ihrer Errichtung, in: Blätter für Heimatkunde 65 (1991) 125–132.

[21] Gubernialdekret vom 5. März 1819, wie Anm. 12.

[22] KVBl Gurk (1891) 33.

[23] KVBl Seckau (1892) 51.

[24] Zum Pfarrkonkurs Edling (Anm. 6) 175–186; Baldauf (Anm. 6) I. Tl., 74–87; J. A. Ginzel, Die Pfarrconcurs-Prüfung nach Staats- und Kirchengesetz (Wien 1855); V. Nemec, Die Pfarrconcurs-Prüfung (Klagenfurt 1884).

[25] A. Griessl – A. Knappitsch, Repertorium zu den Kirchlichen Verordnungsblättern der Diözese Seckau von 1819–1930 (Graz 1931) 349.

[26] Griessl – Knappitsch (Anm. 25) 349f.

tik[27]. In der Diözese Seckau traf man die Anordnung, daß sich die Geistlichen nicht vor drei, aber immerhin vor zehn Jahren geleisteten Seelsorgedienstes dieser Prüfung unterziehen mußten[28].

Eine erfolgreich abgelegte Pfarrkonkurs- oder wie es heute heißt Triennalprüfung, befähigt den Weltgeistlichen, sich um eine vakante Pfarre zu bewerben. Dieser Akt, die Kompetenz um eine Pfründe, setzte gemäß den staatskirchlichen Bestimmungen in Österreich beim Kandidaten die österreichische Staatsbürgerschaft, einen einwandfreien Lebenswandel und wissenschaftliche Bildung voraus. Der Kandidat hatte ein Gesuch an das Ordinariat und ein zweites an den Patron zu richten. Es konnte immer nur um eine Stelle kompetiert werden, und in Seckau wurde – offenbar nach einem unliebsamen Zwischenfall – verordnet, daß das Kompetenzgesuch nach Verleihung einer Pfründe nicht mehr zurückgezogen werden sollte, sondern längstens innerhalb von acht Tagen nach Ablauf des Kompetenztermines[29]. In der Diözese Gurk sah man es als schicklich an, daß ein Seelsorger erst dann um eine neue Pfründe kompetiere, wenn er bereits ein Jahr der Seelsorgearbeit in seiner gegenwärtigen Pfründe hinter sich hätte[30]. Inwieweit unbesetzte Pfarren nicht ausgeschrieben werden mußten und durch freie bischöfliche Verleihung an Geistliche provisorio modo, an Provisoren, vergeben werden konnten, ist nicht untersucht. Gemäß dem Hofdekret vom 4. Mai 1820 sollten unbesetzte Kuratien nicht aufgehoben werden, sondern sie waren mitzuprovidieren[31].

4. Amtseinführung und Pfründenübergabe

Die Einführung des neuen Pfarrers in das Amt und die Pfründenübergabe folgten im Lauf der Zeit verschiedenen Gewohnheiten. Die Instruktion für die Amtseinführung eines Pfarrers in den landesfürstlichen Patronatspfarren des Kärntner Lavanttals aus dem Jahr 1778[32] soll die Vorgangsweise bei diesem Akt illustrieren. Demzufolge hatte der Ordinariatskommissar dem Vertreter des Landesfürsten, dem weltlichen Kommissar, einige mögliche Termine zur Installation des neuen Pfarrers vorzuschlagen. Aus diesen wählte der Vertreter des weltlichen Armes einen aus. Man war einverstanden, daß bei der Ankunft der Kommissare mit Böllern geschossen und den Kirchenglocken geläutet werde. Es hieß, daß „beyden gleich einzuschüssen und einzuleiten" wäre. Die Einführung des neuen Pfarrers

[27] KVBl Gurk (1859) 19.
[28] KVBl Seckau (1894) 27.
[29] Griessl – Knappitsch (Anm. 25) 258 f.
[30] KVBl Gurk (1922) 7.
[31] Allerhöchste Verordnung vom 4. Februar 1820; wie Anm. 12.
[32] „Instructions- und Revers-Vorschrift zu Installirung deren Pfarrern im Lavantthal" vom 5. Juni 1778, in: ADG, Pfarrarchiv Wolfsberg, Karton 36.

sollte so vor sich gehen, daß vom Pfarrhof bis zum Kirchentor der weltliche Kommissar rechts, der geistliche aber linker Hand, „mithin der Installandus in der Mitte zu gehen komme. In dem Gottesacker und Kirch aber wird dem geistlichen Commissari die rechte Hand gelassen, in der Kirche selbsten muß dem weltlichen rechter Hand ein besonderer Stuhl und für den geistlichen Commissari bei dem Hochalter, das ist in dem Presbyterio, eben rechter Hand ein eigener Stuhl bereitet werden". Der Installand hatte nach hergebrachter Gewohnheit und Vorschrift das Glaubensbekenntnis öffentlich abzulegen und wurde von dem Ordinariatskommissar dem Volk als Seelsorger vorgestellt. Er empfing hierauf den Chorrock, Stola, Birett, das Evangelienbuch und die Tabernakelschlüssel; anschließend wurde er in die Sakristei geführt, wo ihm die Paramente übergeben wurden.

Nach diesem Akt mußte er die beiden Kommissare zum Pfarrhof begleiten, wo ihm der weltliche Vertreter den Haustorschlüssel, die Stift- oder Zehent-Register sowie das Urbar überreichte und ihn dem Volk, sofern die Pfründe Untertanen besaß, als zeitlichen Grundherrn, sonst aber als Pfarrer vorstellte. Dabei wurde der neue Pfarrer ermahnt, „seine Schafe zu lieben, von selben nach den Vorschriften die ausgemessenen Abgaben einzuheben, nichts von denen besitzenden Realitäten oder Gerechtsamen ... zu veräußern, ... anforderst aber sich auf das sorgsamste von der Einmischung der gerichtlichen und sonst weltlichen Geschäften zu enthalten". Bei den anschließenden Feierlichkeiten, dem Festmahl, würde „der weltliche Commissario den Vorsitz haben und auf die Gesundheit Ihro Majestät der Kaiserin als allerhöchste Patronin und Vogtfrau am ersten zu trinken seyn". Die aus verletzten Präzedenzrechten der geistlichen und weltlichen Delegierten entstehenden Streitigkeiten waren Legion, wirkten sich stets zum Nachteil des Kirchenvermögens aus und sollen hier nicht weiter erörtert werden.

Im 19. Jahrhundert fand die Einführung und Pfründenübergabe an den neuen Pfarrer durch den Dechant statt. Schon der Erlaß des Seckauer Ordinariates aus dem Jahre 1861 sieht in den kirchlichen Instruktionen über den Wirkungskreis des Dechanten und Kreisdechanten die Investitur des neuen Pfarrers vor[33], und auch in der Diözese Gurk gehört die Installation der Pfarrer gemäß den kirchlichen Verordnungen in den Amtsbereich der Dechanten[34]. Die Temporalienübergabe erfolgte im Pfarrhof durch den Dechanten im Beisein des Patrons oder dessen Stellvertreters sowie der beiden Kirchenkämmerer oder Kirchenpröpste[35].

Ein Vergleich der Personalsituation in den 58 auf Kärntner Gebiet liegenden Pfarren des Bistums Lavant für die Zeit von 1780 bis 1859 ermög-

[33] KVBl Seckau (1861) 31–38.

[34] Appendix ritualis Romani. Collectionis rituum diöcesis Gurcensis a. s. sede approbatorum prima pars: Manuale parvum (Klagenfurt 1927) 173–184.

[35] Normale für die Temporalienübergabe, in: Vademecum für Dechante der Diözese Gurk (Klagenfurt [1933]) 81–85.

licht die nähere Bestimmung der Verweildauer der Pfarrer auf einer Seelsorgestation[36]. Der Durchschnittswert der auf einer Pfarrei verbrachten Zeit lag bei 7,5 Jahren; generell betrug die Verweildauer eines Pfarrers in diesem zeitlichen und regionalen Rahmen zwischen 4 und 11 Jahren. Das Maximum lag bei über 17,5 Jahren. Aufgrund von Stichproben wird man sagen dürfen, daß ein Pfarrer der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Laufe seines Lebens zwischen zwei und fünf Seelsorgestationen vorstand. Der Geistliche diente durchschnittlich auf drei Pfarreien.

5. Die Pfründe

In Kärnten waren 243 von 324 Pfarreien, also drei Viertel der Seelsorgestationen, bepfründet[37]. Mit anderen Worten: 75 Prozent der Kärntner Pfarrer erhielten mit der Pfarre zugleich eine Landwirtschaft, ein Unternehmen, auf dessen Führung sie während ihrer Ausbildung nicht vorbereitet worden waren. Die Herkunft des größten Teiles der Priester aus Bauernfamilien erleichterte jedoch den Einstieg in die Führung eines solchen Betriebes. Der Großteil der Pfründner erwarb sein landwirtschaftliches Können durch die Praxis. Er schaute einfach, wie es der Nachbarpfarrer machte.

Das Recht auf die Einkünfte aus Grund und Boden begann mit dem Tag der kanonischen Investitur. Neben den Erträgnissen aus der eigenen Landwirtschaft kamen auch Dienste und Naturalleistungen von Pfarrangehörigen, etwa Getreide, Wein, Arbeitsleistungen oder Geld als Einkommensquellen in Betracht. Außer den Erträgnissen des Pfründenbesitzes erwuchsen dem Pfarrer noch Einkünfte aus den Funktionsgebühren wie etwa der Stol und den Taxen für die Kanzleiführung[38]. Die Größenverteilung der Pfründen nach Angabe des Gurker Realschematismus von 1933 sah folgendermaßen aus:

bis 5 ha	88 Pfarren	(29,8 %)
5–10 ha	15 Pfarren	(5,1 %)
10–16 ha	27 Pfarren	(9,2 %)
16–32 ha	46 Pfarren	(15,6 %)

[36] Die Zahlen sind errechnet nach den Angaben zum Klerus der Diözese Lavant, ca. 1780–1859, in: ADG, Allgemeine Handschriftenreihe, Hs. 32.

[37] Diese und die folgenden Zahlen nach den Angaben im Real-Schematismus (Anm. 3).

[38] S. Ritter, Die kirchliche Vermögensverwaltung in Österreich. Von Patronat und Kongrua zum Kirchenbeitrag (Salzburg 1954); J. Schoiswohl, Die kirchliche Finanzverwaltung, in: Kirche in Österreich 1918–1965 (Anm. 5) 101–107; W. Hagel, Die Finanzen der Kirche in Österreich von Maria Theresia bis 1939, in: H. Paarhammer (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge (Thaur b. Innsbruck 1989) 61–75; H. Slapnicka, Geschichtliche Entwicklung der Kirchenfinanzierung in Österreich seit 1938, in: ebd. 77–92.

32–50 ha 30 Pfarren (10,2 %)
über 50 ha 18 Pfarren (6,1 %)

Eine Gegenüberstellung des Pfründenbesitzes mit dem Grundbesitz der Pfarrkirche, der fabrica ecclesiae, der zumeist durch Mesner und Organisten genutzt wurde, zeigt, daß die Pfründe rund das Vier- bis Fünffache des Kirchengrundbesitzes betrug. Insgesamt stand ein Kirchenvermögen von 1400 ha einem Pfründenvermögen von 5221 ha gegenüber. Zum Vergleich: Die vier Grundherrschaften des Bistums Gurk, der mensa episcopalis, hatten im 19. Jahrhundert nach der Grundentlastung eine Gesamtfläche von rund 10330 ha[39]; sie betrugen demnach knapp das Doppelte des pfarrlichen Pfründenbesitzes der ganzen Diözese. Freilich sagt die Größe von Grund und Boden allein zu wenig über den tatsächlichen Ertrag der Pfründe aus. Relative Maßstäbe anzulegen erlaubt ein Vergleich des Katastral-Reinertrages der Kärntner Pfarren, der einen Durchschnittswert von 262,5 Kronen ergibt. Von der Differenz zwischen Lokalstelleneinkommen und Kongrua wird noch zu sprechen sein.

Für die Verwaltung des Pfründenbesitzes trafen sowohl staatliche als auch kirchliche Behörden wiederholt Anordnungen[40]. Marksteine waren die Weisungen des Seckauer Bischofs Ottokar Maria von Attems aus dem Jahr 1859[41] sowie die „Verordnungen und Instructionen mit Formularien für die Kirchen- und Pfründenwaldungen. Ein Handbüchlein für Pfarrkanzleien zunächst in Kärnten. Klagenfurt 1895" und die im Gurker Verordnungsblatt Nr. 3 aus dem Jahr 1896 erlassenen „Vorschriften über Verwaltung des Gotteshaus- und Pfründen-Vermögens der Gurker Diöcese"[42]. Aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg stammt ein vom Seckauer Ordinariat in Graz verlegter „Wirtschaftsratgeber für Pfarrvorstände"[43].

Die Anweisungen des Bischofs Attems befaßten sich mit den „einem kirchlichen Säcular-Beneficium eigenthümlich gehörigen Grundstücken, Wirtschafts- oder Wohnungs-Erfordernissen, Kapitalien, Einkünften und Rechten, deren Nutzungen, Zinsen und Erträge zum Unterhalte des geistlichen Pfründners nach der Verfassung des Benefiziums bestimmt sind"[44]. Vom Pfründner wurde die Führung eines Pfründeninventars gefordert. Er war berechtigt, „die zum Benefizium gehörigen Realitäten zu seinem Nut-

[39] Errechnet nach dem „Inventar über das Vermögen des Bisthums Gurk, aufgenommen ... am 23. July 1858", in: ADG, Allgemeine Handschriftenreihe, Hs. 866.

[40] Vgl. dazu auch J. Helfert, Von dem Kirchenvermögen. 2 Bde. (Prag ³1834); Ders., Von der Besetzung, Erledigung und dem Ledigstehen der Beneficien nach dem gemeinen, und dem besonderen Oesterreichischen Kirchenrechte (Prag 1828); Fr., A. Loberschiner, Das Kirchen-Vermögen oder die gesetzliche Art der Erwerbung und Verwaltung des Gotteshaus- und Pfründen-Vermögens (Budweis 1862).

[41] KVBl Seckau (1859) 50–55.

[42] KVBl Gurk (1896) 31–40.

[43] P. Lerner, Der Kirchen- und Pfründengrundbesitz. Ein praktischer Wirtschaftsratgeber für Pfarrvorstände (Graz 1948).

[44] KVBl Seckau (1859) 50.

zen, jedoch ohne Nachtheil für die Substanz und den Nachfolger zu bewirthschaften und zu verpachten"[45].

Über die Annahme von Stiftungen zugunsten einer geistlichen Pfründe entschied das bischöfliche Ordinariat. Im Jahr 1923 wurde in der Diözese Gurk die Erstellung eigener Waldwirtschaftspläne für die pfarrliche Waldnutzung vorgeschrieben[46]. Immerhin machte der Waldanteil hier noch im Jahr 1933 37,4 Prozent des gesamten Pfründenareals aus. Bei den Pfarrbesitzungen betrug der Waldanteil sogar 53,3 Prozent[47].

Bewirtschaftet werden konnte die Pfründe auf zwei unterschiedliche Arten: Entweder in Eigenregie durch Angehörige des Pfarrers oder durch aufgenommene Dienstboten. Zum zweiten bot die Verpachtung von Grundstücken dem Pfarrer die Möglichkeit, auf die Ausübung der Funktion eines praktizierenden Landwirtes zu verzichten. Unterlagen über Verpachtungen liegen zwar vor, sind aber nicht ausgewertet, so daß hier kein exaktes Urteil über die tatsächliche Wirtschaftsführung abgegeben werden kann. In der Regel erfolgte die Verpachtung der Grundstücke im Wege des Versteigerungs- oder Lizitationsverfahrens, an dem sich der Pfarrer selbst auch beteiligen konnte, auf drei Jahre. Das Vertragswesen über die Verpachtung von Kirchen- und Pfründengrundstücken war streng normiert[48].

Zur Aufhebung der grundherrlichen Verhältnisse zwischen der Grundherrschaft und den untertänigen Bauern war es in Österreich generell durch die Grundentlastung nach der Revolution des Jahres 1848 gekommen[49]. Die Entlastung des von Untertanen einer Herrschaft bewirtschafteten Grundes und Bodens vollzog sich derart, daß für alle Abgaben in Geld und Naturalien, also die Zinsen, die Zehente[50] und die persönlichen Dienstleistungen, die Robot, der Grundherr eine Entschädigung durch den Bauern erhielt. Die Höhe dieser Entschädigung war mit zwei Dritteln des bisherigen Ertrages berechnet. Von dieser Summe hatten jeweils der Bauer und das betreffende Kronland die Hälfte zu leisten. Der Grundherr mußte auf das restliche Drittel verzichten. Die Grundherren, also auch die Pfarrer, die über Untertanen aus Pfründe und/oder Kirche geboten, erhielten das aus diesem Vorgang gewonnene Kapital nicht in barem Geld; vielmehr wurde es in einen staatlichen Fonds, den Grundentlastungsfonds, abgeführt. An die Grundherren wurden Schuldverschreibungen, Obligationen, mit einer festen Verzinsung von 5 Prozent ausgegeben. Die Ablösung der Natural-

---

[45] KVBl Seckau (1859) 51.

[46] KVBl Gurk (1923) 20.

[47] Diese Zahlen nach dem Real-Schematismus (Anm. 3).

[48] KVBl Gurk (1933) 96f.

[49] Die Grundentlastungs-Gesetze für Kärnten. Mit kurzgefaßter Erörterung zur Belehrung des Landmannes (Klagenfurt 1849).

[50] Dazu vgl. die Zehend-Ordnung des Erzherzogthums Kärnten. Von 1577 nebst der Exekutions-Ordnung und allen bis jetzt ergangenen dahin einschlagenden Nachträgen. (Klagenfurt 1818).

giebigkeiten, der Kollektur, an Kirchen, Schulen, Pfarren und Mesnereien, erfolgte in Kärnten nach dem Landesgesetz vom 12. November 1871[51]. Durch die Verweigerung dieser Giebigkeiten war es im Jahre 1848 und danach zu Schwierigkeiten im Unterhalt der Seelsorger, besonders der systemisierten Kapläne, gekommen. Eine Entwertung des aus der Grundentlastung gewonnenen Vermögens bis zum Jahr 1933 ist aus den Angaben des Real-Schematismus in Kärnten bei mindestens 66 Prozent der Pfarren und 38 Prozent der Pfründen nachweisbar. Der tatsächliche Anteil dürfte erheblich höher liegen.

Die aus der Bewirtschaftung der Pfründen gewonnenen Erträgnisse erreichten in Kärnten nur in einem einzigen Fall das standesgemäße Minimaleinkommen eines selbständigen Seelsorgers, die Kongrua. Lediglich der Inhaber der rund 850 Seelen zählenden Propsteipfarre Kraig bei St. Veit an der Glan mit einem Pfründenbesitz von 176,5 ha vermochte nämlich aus seiner Pfründe einen Betrag zu erwirtschaften, der über dem der fixierten Kongrua lag[52]. Übrigens soll der Stadel, das Wirtschaftsgebäude, von Kraig die Dimension der Domkirche in Klagenfurt übertroffen haben. Außer dem Propst von Kraig hatten alle Pfarrer und Kapläne um die sogenannte Kongrua-Ergänzung einzukommen, jene Gehaltszulage aus dem Religionsfonds, die die Differenz zwischen tatsächlichem Einkommen aus der Pfründe und der festgesetzten Kongrua betrug. Die in ihren Grundzügen auf das System des theresianisch-josephinischen Staates zurückgehende staatliche Kongruagesetzgebung wird als „ein beredtes Zeugnis einträchtiger Zusammenarbeit und verständnisvoller Bewältigung der gemeinsamen Aufgaben von Kirche und Staat in Österreich" angesehen[53].

Die oft willkürlich festgesetzten und bei vergleichbaren Pfarren zum Teil sehr unterschiedlichen Sätze für die Kongruaergänzung waren von Beginn an zu niedrig bemessen; sie erwiesen sich im Lauf der Zeit stets als zu knapp, um dem Seelsorger ein standesgemäßes Auskommen zu sichern[54]. Zahlreiche Anläufe, um die Kongrua den tatsächlichen Lebenshaltungskosten anzugleichen, fanden nach dem provisorischen Kongruagesetz vom

---

[51] KVBl Gurk (1872) 16.

[52] Wie Anm. 16. Zu beachten bleibt, daß im österreichischen Bereich mit der Bezeichnung „Kongrua" gewöhnlich die Kongruaergänzung, eine Zusatzleistung zur Erreichung der congrua portio, des standesgemäßen Mindesteinkommens, gemeint ist. In der vorliegenden Arbeit wird unter Kongrua nach A. Sleumer (Hg.), Kirchenlateinisches Wörterbuch (Limburg ²1926) 233, „das (feste) Pfründeeinkommen" verstanden.

[53] Ritter (Anm. 38) 96.

[54] Aufgrund der staatlichen Gesetzgebung war die Kongrua einheitlich für das innerösterreichische Seelsorgepersonal fixiert worden; sie betrug für einen Pfarrer 400 Gulden, für einen Lokalkaplan 300 Gulden und für einen Kooperator 150 Gulden. Kusej (Anm. 20) 267. Vgl. auch E. Weinzierl, Visitationsberichte österreichischer Bischöfe an Kaiser Franz I. 1804–1835, in: Dies., Ecclesia semper reformanda. Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert (Wien–Salzburg 1985) 27–98, bes. 56f.

19. April 1885 einen Abschluß im Juli 1921[55], also erst nach dem Ersten Weltkrieg.

Seit dem Zweiten Weltkrieg erfolgt die Entlohnung des Seelsorgeklerus aus den Mitteln des Kirchenbeitrags nach einem diözesanen Gehaltsschema ohne Staffelung und Berücksichtigung von Kategorien wie Seelenzahl, Seehöhe, Pfründengröße einer Pfarre usw. Auch das Pfründenvermögen einer Seelsorgestation wird heutzutage zugunsten dieser Pfarre herangezogen und verwendet.

Auf die Vorbildwirkung des landwirtschaftlich tätigen Pfarrers für das Landvolk ist hier nicht näher einzugehen. Daß aber diese Tätigkeit zur Sicherung der persönlichen Existenz des Geistlichen auf Kosten der Substanz ging, also Zeit und Kraft für die Seelsorge nahm, ist evident. So wandte sich schon ein Kärntner Pastoraltheologe des ausgehenden 18. Jahrhunderts[56] gegen die Ökonomie der Landpfarrer und ein in Kärnten wirkender Geistlicher formulierte im Jahre 1869: „Wenn nun Pfarrer, die eine bedeutende Oekonomie haben, auch auf Schweinezucht sich verlegen, so zeigen sie eben dadurch, daß sie zur Landwirthschaft ebenso untauglich sind wie zur Pastoration"[57]. Er illustrierte diese Ansicht mit folgender Episode: „Als ich nach Straßburg (dem Sitz der Gurker Bischöfe) kam, besuchte ich einen Pfarrer der Umgebung, der eine Celebrität in der Landwirthschaft sein wollte. Ich wäre zuerst gerne in die Kirche gegangen, allein der Herr Pfarrer führte mich vor allem in seinen Stall, um mir dort seine Schätze zu zeigen, nämlich 66, sage sechsundsechzig, Schweine und Schweinlein! Mit welchem Wohlgefallen zeigte er mir seine Gerasener (Rasseschweine) und wie oft forderte er mich auf, seine Geschicklichkeit in der Errichtung der Wohnung für dieselben zu preisen!"[58].

Dagegen steht der kriegsbedingte Aufruf an die Seckauer Pfarrer vom Oktober 1916, „die Zucht von Kleinvieh, und zwar vor allem von Schweinen, dann von Hühnern und Kaninchen, ferner die Bienenzucht und den Gemüsebau in intensiver Weise zu betreiben und hiedurch den Landwirten beispielgebend voranzugehen[59]".

Ein Vergleich der materiellen Situation des Pfründenpfarrers mit jener des aus dem Religionsfonds besoldeten Pfarrers würde wohl zugunsten des Pfründners ausfallen: Während die Pfründe die Versorgung des Pfarrhofes mit Lebensmitteln in der Regel sicherstellte, war der aus dem Religions-

---

[55] Österreichisches Bundesgesetz vom 13. Juli 1921.

[56] Es war dies der Abt des Benediktinerstiftes St. Paul im Lavanttal, Anselm von Edling: A. Edling, Briefe in Kärnten. Oder Lehrsätze für angehende Seelsorger (Klagenfurt und Laibach 1786) 168.

[57] I. Schöpf, Die kirchlichen Zustände in Oesterreich und das allgemeine Konzil in Rom (Innsbruck 1869) 97.

[58] Schöpf (Anm. 57) 97 f.

[59] KVBl Seckau (1916) 93.

fonds fundierte Pfarrer abhängig von den Leistungen der Bevölkerung, die sich wiederum nach Sympathie oder Antipathie richteten[60].

Dennoch sollte auch der Religionsfonds-Pfarrer und Lokalkaplan für sein Hauswesen über ein Gärtchen und einen kleinen Wiesengrund verfügen, wie sich einer staatlichen Anordnung von 12. August 1790 entnehmen läßt[61]. Tatsächlich besaßen 294 von 324 Kärntner Pfarren, also 90 Prozent, im Jahr 1933 einen Garten.

6. Der Pfarrhof

Der durchschnittliche Kärntner Pfarrhof ist gemauert, zwei Stockwerke hoch, und umfaßt zwischen 5 und 8 Zimmer. Im Jahr 1933 verfügten 194 Pfarrhöfe über elektrischen Strom zur Beleuchtung und zum Betrieb verschiedener Geräte[62]. In 118 Pfarrhöfen war eine Wasserleitung eingeleitet. In der Regel verfügte man auch über einen Brunnen im Hof, der im Falle eines Defektes der Wasserleitung nützlich werden konnte. In 110 Pfarrhöfen war eine, wenn auch oft nur bescheidene Bibliothek vorhanden.

Aus dem Jahr 1927 stammt das, allerdings nicht in Österreich entwikkelte, Konzept eines idealen Pfarrhauses[63]. Dem Autor, einem Limburger Pfarrer, zufolge, mußte das Pfarrhaus einem zweifachen Zweck dienen: Einerseits sollte es die Amtsverrichtungen des Pfarrers ermöglichen, andererseits war es die Privatwohnung des Pfarrers. Für den Bereich des Pfarramtes wurden fünf Räume gefordert, nämlich das Arbeits- und Wohnzimmer des Pfarrers, ein Sprechzimmer, ein Warteraum, ein Raum für die Bibliothek sowie ein eigener Zugang zum Warteraum, der dem amtlichen Verkehr diente.

Das Arbeits- und Wohnzimmer des Pfarrers sollte sich im Obergeschoß des Pfarrhauses befinden und so groß sein, daß man darin „auch ambulando das Brevier beten“[64] könne. Dieses Zimmer mußte genug Raum für Schreibtisch, Bücherstellage, Pfarregistratur, Tisch, Sofa und Betschemel

[60] So etwa „hatten die vom Religionsfonds und aus Staats- und Herrschaftskapitalien dotierten Priester Oberkärntens während der ganzen französischen Besetzung keinen Gehalt bezogen und von den Unterstützungen der Bevölkerung leben müssen.“ WEINZIERL, Visitationsberichte (Anm. 54) 55. Zur materiellen Stellung der Pfarrgeistlichkeit vgl. auch die Ausführungen und Vorschläge des Kärntner Pfarrers A. VOGRINEC, Nostra maxima culpa! Die bedrängte Lage der katholischen Kirche, deren Ursachen und Vorschläge zur Besserung (Wien–Leipzig 1904) 254–265. Zu diesem indizierten Werk E. WEINZIERL, Anton Vogrinec – Ein österreichischer Reformkatholik, in: DIES., Ecclesia (Anm. 54) 317–329.

[61] J. HELFERT, Von der Erbauung, Erhaltung und Herstellung der kirchlichen Gebäude (Prag 1834) 35.

[62] Diese und die folgenden Zahlen nach den Angaben im Real-Schematismus (Anm. 3).

[63] J. NOLL, Das katholische Pfarramt. Sein Geschäftsgang und Interessenkreis (Wiesbaden 1927) 593–595.

[64] NOLL (Anm. 63) 594.

bieten. Im Dachgeschoß war ein Mädchen- und ein Fremdenzimmer vorgesehen, als Heizung kam eine Warmwasser-Zentralheizung in Betracht.

7. Die Kleidung

Naturgemäß war mit dem Amt des Pfarrvorstandes eine entsprechende Lebensführung, die „Ehrbarkeit des Lebenswandels", verbunden, die sich in Kleidung, Gebärde, Gang, Rede usw. ausdrückte. Nach Peter Baldauf, einem steirischen Weltgeistlichen, der 1836 ein sechsbändiges Werk über „Das Pfarr- und Dekanat-Amt mit seinen Rechten und Pflichten" zu Graz veröffentlichte, bezog sich diese äußerliche Ehrbarkeit auf die Pflege des Körpers, die Auferbaulichkeit des Lebens und „auf die Unterlassung unanständiger Werke"[65].

Die Kleidung des Weltgeistlichen in Kärnten normierte eine Verordnung des Gurker Bischofs Franz Xaver von Salm (1783–1822). Sie verpflichtete die Priester zur Anschaffung eines „Staatskleides"[66]. Dieses bestand aus:

1. Einem Rock mit einfachem Stehkragen und seitlichen Taschen; gefertigt aus schwarzem Tuch, hatte dieser Rock drei Finger breit unter das Knie zu reichen.
2. Einer „Staatsweste" mit einer Reihe schwarzer Knöpfe.
3. Schwarzen kurzen Beinkleidern, die am Knie nicht mit Bändern, sondern mit Schnallen zu schließen waren.
4. Schwarzen Strümpfen.
5. Schnallenschuhen, „keineswegs aber aus Bandschuhen".
6. Aus einem Kollar von schwarzer oder hellblauer Farbe.

Gewünscht wurde, daß zu diesem Kleid ein dreieckiger Hut getragen werde. Diese „Staatstracht" hatten die Geistlichen beim Erscheinen vor dem Bischof, an höheren Festtagen und bei der bischöflichen Visitation anzulegen.

Allgemein scheint der Talar beibehalten worden zu sein. Auch die Tonsur wurde getragen[67]. So war es um 1830 Sitte, „daß die Secular-Geistlichen sich auf dem oberen Theil des Hauptes einen kleinen runden zirkelförmigen Platz abscheren lassen"[68]. Zumindest in der Diözese Gurk war im Weltklerus bis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges das Tragen eines Bartes von einer Genehmigung des Ordinariates abhängig, die nur nach Vorlage eines ärztlichen Attestes gewährt wurde. Der Arzt mußte dabei bestätigen, daß ein Rasieren des Gesichtes sich zum Nachteil der Gesundheit des

[65] Baldauf (Anm. 6) III. Tl. 276.

[66] Dekret vom 9. April 1816, Klagenfurt, in: ADG, Konsistorialarchiv, Karton 55.

[67] Bischof Salms Anweisungen (Anm. 66) regelten auch die Größe der Tonsur bei Priestern, Diakonen und Minoristen entsprechend dem Durchmesser verschiedener Münzen.

[68] Baldauf (Anm. 6) III. Tl., 277.

Petenten auswirke. Auf der österreichischen Bischofskonferenz des Jahres 1919 wurde einhellig die Ansicht vertreten, daß „eine consuetudo immemorablis zu Recht besteht, wonach der Klerus bei uns keinen Bart trägt. Es gehört dies zum habitus clericalis“[69]. Die Backenbärte des Klerus waren schon von Bischof Salm, der sich auch der Haartracht der Geistlichen annahm[70], anfangs des 19. Jahrhunderts verboten worden.

Noch 1850 wurde den Salzburger Weltgeistlichen das Tragen von Pantalons, d. h. langen Hosen, dann der Gebrauch der „sogenannten Calabreser- und Freischarlerhüte ... nebst allen weißen und auffallenden Kopfbedeckungen“ verboten[71]. Stets wurde gefordert, daß sich der Geistliche nicht nur bei kirchlichen Funktionen, sondern auch nach Möglichkeit außerhalb der Kirche des Talars bediene. Wert wurde darauf gelegt, daß die Tracht des Geistlichen standesgemäß sei und sich von jener der Laienwelt „wenigstens durch Farbe und Schnitt“ unterscheide[72]. Im Juli 1930 klagte das Gurker Ordinariat über die eingerissene Unsitte, „daß die geistlichen Herren und Kleriker kurze Röcke tragen“ und forderte: „Der Klerikalrock muß mindestens bis zu den Knien reichen“[73]. Die Dechanten hatten anläßlich ihrer Dekanatsvisitationen stets auch über die Kleidung der Kleriker zu berichten.

Einem Dekret der Konzilskongregation vom 28. Juli 1931 entsprechend, wurde der gesamte Klerus Österreichs darauf aufmerksam gemacht, daß in diesen Diözesen „als priesterliche Kleidung außer dem Talar nur der bis zu den Knien herabreichende Gehrock oder Priesterrock mit Weste oder Klerikalrock (uniformartig geschlossener Rock) von schwarzer oder dunkelgrauer Farbe üblich“ sei. Diese Farben waren allein auch für die Beinkleider und die Kopfbedeckung zugelassen. „Sakkos, Shaquets oder andere kurze Röcke, gestreifte Modehosen oder Kleider und Hüte in den verschiedensten anderen Farben widersprechen ... dem vom Priesterberuf erwarteten ... Ernst. Auch helle Schuhe können nicht als kirchliche Kleidung angesehen werden.“ Das Tragen von Uniformen, Sport- oder Turnbekleidung war ausnahmslos verboten. Lediglich das Verwenden „eines lichten Staubmantels beim Motorradfahren oder im offenen Automobil“ war gestattet[74]. Der Priesterzivil, wie wir ihn heute kennen, dürfte nach der nationalsozialistischen Machtübernahme in Österreich im Jahre 1938 aufgekommen sein.

---

[69] Schreiben des Gurker Ordinariates an den Klerus vom 20. November 1919, in: ADG, Konsistorialarchiv, Karton 55.

[70] Demnach sollten die Haare nicht verworren, sondern geordnet sein; sie „können zwar zwey gute Zolle von der Stirne ober den Augenbrauen herabhangen“. Man konnte sie auch nach hinten gekämmt tragen, sie durften „nach Belieben über die Ohren, jedoch nicht tiefer als das Ohrläppchen hangen“. SALM (Anm. 66).

[71] Erlaß des Salzburger Erzbischofs Maximilian von Tarnoczi vom 18. Dezember 1850, in: ADG, Konsistorialarchiv, Karton 55.

[72] KVBl Seckau (1883) 13.

[73] KVBl Seckau (1930) 56.

[74] KVBl Gurk (1932) 1 f.

So wären es die Patres der Gesellschaft Jesu gewesen, die als erste Geistliche im Jahre 1938 in Österreich über elegante graue Maßanzüge verfügten[75].

8. Mobilität

Die Mobilität des Klerus, also das Verwenden von Pferd, Wagen, Motorrad und Auto, scheint zumindest in der Gurker Diözese in sehr enger Verbindung mit seelsorglichen Belangen gestanden zu sein. Abgesehen von dem zur Wirtschaftsführung der Pfründen nötigen Gespann stand am Beginn der Mobilität des Seelsorgeklerus das Versehpferd, dessen man ausschließlich für kirchlich-pastorale Zwecke bedurfte. Für das Halten eines solchen Versehpferdes wurde ein Zuschuß aus Staatsmitteln gewährt[76].

Abgelöst wurde dieses seelsorgebedingte Verkehrsmittel zunächst vom Fahrrad, später vom Motorrad. In Kärnten verlangte man in den 30er Jahren von jenen Geistlichen, die ein Motorrad lenkten, die Unterfertigung eines Reverses[77]. Danach verpflichtete sich der Geistliche, „bei Benützung des Motorrades niemals das Collar oder die sonstige priesterliche Kleidung" abzulegen. Im zweiten Punkt dieses Motorrad-Reverses bestätigte der Priester, niemals Fahrten in einer Begleitung zu unternehmen, „die Ärgernis oder irgendwie Anstoß erregen könnten"[78]. Erst nach der Erklärung, daß sowohl die entsprechenden Versicherungen abgeschlossen seien als auch das Kraftfahrzeug bereits bezahlt sei, wurde die Erlaubnis zum Lenken eines Privatmotorrades gegeben, und auch dann ausschließlich nur, „wenn dieselbe im Interesse der Seelsorge gelegen" war[79].

Auf den im Dritten Reich stark propagierten Volkswagen, dessen Auslieferung aus bekannten Gründen erst nach dem Krieg erfolgen sollte, haben zahlreiche Geistliche auch der Diözese Gurk gespart. Es wurden jahrelang beträchtliche Prämien für die Anschaffung dieses Kraftwagens eingezahlt. Nach dem Krieg waren sie verloren. Bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg verfügte die Gurker Diözesanleitung einschließlich Bischof über nur ein Automobil.

Die allgemeine Versorgung des Gurker Weltklerus mit Kraftfahrzeugen setzte erst in den 50er Jahren ein, wobei zunächst ein Dutzend Motorräder österreichischer Provenienz vom Ordinariat angeschafft wurden. Der

---

[75] Wie Anm. 16.

[76] J. HELFERT, Darstellung der Rechte, welche in Ansehung der heiligen Handlungen, dann der heiligen und religiösen Sachen sowohl nach kirchlichen, als nach Oesterreichisch-bürgerlichen Gesetzen Statt finden (Prag ²1843) 65.

[77] KVBl Gurk (1935) 69f.

[78] ADG, Allgemeine Ablage, Konsistorium, Karton 4.

[79] Wie Anm. 77.

Erwerb von Automobilen durch den Klerus folgte dann sukzessive seit den 60er Jahren. Wie im Laienstand, so war und ist das Fortbewegungsmittel des Klerus gelegentlich Zeichen des Stolzes und der Mächtigkeit; etwa, wenn der Pfarrer von Schwabegg zweispännig zu den Dekanatskonferenzen erschien, oder wenn ein Pfarrprovisor unserer Tage sich eines Fahrzeuges der Marke „Porsche" bedient, um mobiler für die Seelsorge zu sein. Seit jeher nutzte der Klerus auch die Eisenbahn. Seelsorgekatecheten hatten stets eine beachtliche Ermäßigung auf den regulären Fahrpreis für ihre Fahrten von und zu den Schulorten.

9. Freizeitverhalten und Sonstiges

Als geläufige Freizeitbeschäftigung des alpenländischen Weltklerus dürfen neben dem Spazierengehen, dem Lesen und der Musikpflege die Bienenzucht sowie die Zucht von Obstbäumen gelten, daneben Malerei und Photographie. Verbreitet bis in die Gegenwart ist das Bergsteigen, ein Hobby, das auch Bischöfe und Generalvikare schon um 1800 ausübten. Vereinzelt finden sich Bildhauer unter dem Klerus. Auch die Schriftstellerei und die Wissenschaft[80] sowie das Reisen zählten zu der Freizeitbeschäftigung der Pfarrer. Manch einer wirkte als Naturheiler[81]. Die Tätigkeit als Wundarzt dagegen wurde als unvereinbar mit dem geistlichen Stand angesehen[82]. Bis in die Gegenwart zählt zu den bevorzugten Hobbies mancher Geistlichen die Haltung eines Haustieres; in den meisten Fällen handelt es sich dabei um einen oder mehrere Hunde.

Großer Wert wurde stets auf die Gesundheit gelegt. Der Priester hatte sich vor Erkältungskrankheiten zu hüten, seine Diät zu regeln, seine Stimme zu pflegen und der täglichen Erholung ein bis zwei Stunden zu widmen[83].

Als dienstfreier Tag in der Woche, als „Pfarrersonntag", erscheint gewöhnlich der Donnerstag. Er diente dem Geistlichen zu privaten Geschäften, zu Besuchen und zur Erholung. Abgeleitet ist der Termin des Donnerstages wohl vom dies academicus in der Studienordnung der Gesell-

[80] A. Cigoi, Das Sociale Wirken der katholischen Kirchen in der Diözese Gurk (Herzogthum Kärnten) (= Das Sociale Wirken der katholischen Kirche in Oesterreich I. Bd.) (Wien 1896) 200–208.

[81] Ein staatliches Dekret des Jahres 1836 rügte zwar jene Mitglieder des Klerus, „die sich mit Ausübung der Heilkunde befassen sollten", als „Churpfuscher", empfahl jedoch gleichzeitig der Geistlichkeit, „bis zur Einholung ärztlicher Hülfe und Rathes plötzlich Erkrankten mit Anempfehlung oder auch durch Darreichung von einfachen sogenannten Hausmitteln zu Hülfe zu kommen". Dekret des Kreisamtes Klagenfurt vom 21. September 1836, in: ADG, Konsistorialarchiv, Karton 55.

[82] Baldauf (Anm. 6) III. Tl., 285.

[83] Noll (Anm. 63) 542f.

schaft Jesu[84], jenem Tag, an dem auch an den theologischen Fakultäten bis vor wenigen Jahrzehnten keine Lehrveranstaltungen gehalten wurden.

Das von Holzwart in der Reihe „Handbücher für das priesterliche Leben" redigierte „Lesebüchlein für die Pfarrherren" führt uns die erlaubten und unerlaubten Freizeitvergnügungen des Weltklerus vor Augen. Die entsprechende Passage wird eingeleitet von der Feststellung: „Zu langer Schlaf ist besonders schädlich"[85]. Verboten waren Glücks-, Würfel- und Kartenspiel des Gewinnes wegen und bei denen mit hohen finanziellen Einsätzen gespielt wurde. Erlaubt und im Klerus weit verbreitet war das Tarockspiel. Als „edel " angesehen war das Billardspiel, dem das Kegelspiel an die Seite gestellt wurde. Die Jagd, von der schon bei den Kaplänen gesprochen wurde, wurde zwar in der Theorie nicht gern gesehen, dennoch geduldet. Man zog in Zweifel, daß das Jagen mit der honestas clericalis vereinbar wäre und glaubte nicht, „daß ein Jäger ein guter Seelenhirte sein könnte"[86]. Übrigens war nach einem Dekret der Konzilskongregation vom 1. Juli 1926 der Besuch öffentlicher Theateraufführungen, die Teilnahme bei Vorführungen in Kinos und anderen ähnlichen profanen Schauspielen mit der automatisch eintretenden Suspension des Geistlichen bestraft[87].

Daß dem Klerus das Aufsuchen von Gasthäusern – mit wenigen Ausnahmen – streng verboten war, ist hinlänglich bekannt. In der Steiermark war darüber hinaus das Tabakrauchen untersagt, „weil es nicht nur ... diesem erhabenen Stande äußerst unangemessen ist, sondern auch auf die Gesundheit den nachteiligsten Einfluß hat"[88]. „Das Tabakrauchen und Schnupfen ... ist gegen die Schicklichkeit"[89]. Baldauf meinte vor mehr als 150 Jahren: „Es ist überhaupt eine üble, ungesunde und gefährliche Gewohnheit, vormittags Wein zu trinken oder Branntwein und andere geistige Getränke zu genießen"[90]. Über den Alkoholismus unter den Geistlichen ist hier nicht zu sprechen; einerseits sind die Verordnungen gegen die Trunkenheit sattsam bekannt, andererseits sind Unterlagen, die eine statistische Auswertung erlaubten, nicht greifbar.

Was die schriftstellerische Tätigkeit angeht, so wurde den Geistlichen der Diözese Gurk im Juni 1918 „die Vollmacht erteilt und ihnen wärmstens empfohlen, die christliche Presse durch regelmäßige Nachrichtenübermittlung und andere Mitarbeit eifrig zu unterstützen. Die Presse soll positiv, nicht bloß negativ, rein kritisierend sein ... Vor allem ist jede Polemik

---

[84] Freundliche Mitteilung des Generalvikars der Diözese Gurk, Prälat Dr. Karl Heinz Frankl, vom 23. Jänner 1992.

[85] J. Adjutus, Lesebüchlein für die Pfarrherren. 1. Bd (= Handbücher für das priesterliche Leben, I. Tl., 1. Bd.) (Schaffhausen 1865) 179.

[86] Adjutus (Anm. 85) 180–182, hier 182.

[87] Dekret der Konzilskongregation vom 1. Juli 1926, in: KVBl Gurk (1927) 10.

[88] Baldauf (Anm. 6) III. Tl., 280.

[89] Ebd. 279.

[90] Ebd.

gegen Confratres und gegen die kirchlichen Behörden, sei es direkt oder indirekt, untersagt"[91]. Das Ordinariat behielt sich weitere Weisungen über die redaktionelle Tätigkeit des Klerus vor. Daß diese schriftstellerische Tätigkeit in engem Zusammenhang mit dem Aufbau der christlichen Presse stand[92] und der Verbreitung auch des christlichsozialen Gedankengutes diente, sei nur am Rande erwähnt.

In der Seckauer Diözese wurde im Jahre 1919 darüber diskutiert, ob katholische Priester auch politische Ämter annehmen und verwalten könnten und dürften. Diese Frage beantwortete man dahingehend, „daß katholische Priester politische Ämter ... nicht bloß übernehmen dürfen, sondern sogar müssen"[93]. Das Gurker Ordinariat jedoch verbot im April 1932 den Geistlichen grundsätzlich die Übernahme von Gemeinderats-Mandaten[94]. Der Beschluß der österreichischen Bischofskonferenz bezüglich der politischen Betätigung des Klerus vom 30. November 1933 untersagte dem Klerus die Ausübung aller politischen Funktionen. Er lautete: „Jene hochwürdigen Herren, welche als Nationalräte, Bundesräte, Landtagsabgeordnete oder Landesräte oder Gemeinderats- und Gemeindeausschußmitglieder politische Mandate innehaben, werden ... aufgefordert, ihre Mandate (binnen 2 Wochen) niederzulegen. Das gleiche gilt von jeder führenden politischen Stellung"[95].

Die Wirksamkeit des Pfarrers im Schulwesen und in der Armenversorgung sowie seine Stellung als Führer der Personenstandsbücher, somit als „Standesbeamter"[96], wurde nicht als politische Funktion angesehen und braucht hier nicht erörtert zu werden[97].

Eine bedeutsame Stellung hatte der Klerus im Bereich kultureller und wirtschaftsfördernder Vereine. Vor allem in den Aktivitäten des slowenisch-

---

[91] KVBl Gurk (1918) 54.

[92] A. Appenroth, Bischof Kahn und das Apostolat des gedruckten Wortes. Zur Geschichte des deutschsprachigen katholischen Pressewesens in Kärnten: St. Josef-Verein, Druck- und Verlagshaus Carinthia, St. Josef-Bücherbruderschaft (Klagenfurt 1991).

[93] KVBl Seckau (1920) 21.

[94] KVBl Gurk (1932) 30.

[95] KVBl Gurk (1933) 96.

[96] M. Mitterauer, Pfarre und ländliche Gemeinde in den österreichischen Ländern. Historische Grundlagen eines aktuellen Raumordnungsproblems, in: BDLG 109 (1973) 1–30, bes. 21–25; vgl. auch Weinzierl, Visitationsberichte (Anm. 54) 34–46.

[97] Dazu J. Weissensteiner, Vom josephinischen Staatsbeamten zum Seelsorger der lebendigen Pfarrgemeinde. Zur Geschichte des Wiener Diözesanklerus von der josephinischen Diözesan- und Pfarregulierung bis zur Diözesansynode von 1937, im vorliegenden Band. Zur Funktion des Pfarrers im Schulwesen der Steiermark F. Posch, Über die Pfarrschulen und die Anfänge der Volksbildung, in: Schule und Heimat. FS Anton A. Klein (Graz 1964) (= Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark Sonderbd. 8) 58–84 und A. A. Klein, Das Niedere Schulwesen der Steiermark von den ersten Anfängen bis zur Schulgesetzgebung 1962, in: Blätter für Heimatkunde 43 (1969) 61–71.

sprachigen Klerus in Kärnten auf Vereinsbasis manifestierte sich das Bemühen um Erhaltung der ethnischen Identität der slowenischen Volksgruppe[98].

Der Großteil der ländlichen Vorschußkassenvereine[99], Vorläufer von Raiffeisengenossenschaften, geht auf die Initiative und die Gründung durch Mitglieder des Weltklerus zurück. Aufgrund eines Dekrets der Konsistorialkongregation vom 18. November 1910 wurde jedoch von der Diözese Gurk darauf gedrungen, für die Verwaltung solcher Geldinstitute tüchtige Laien auszubilden. Der Klerus hatte zwar die „pastorale Pflicht, ... bei Gründung, Förderung und Beaufsichtigung dieser Institute mit Rat und Tat dem Volke" beizustehen, er sollte aber bloß als „einfaches Mitglied, das mit der Geldgebahrung selbst nichts zu tun hat, seine intellektuelle Kraft dem Volke zur Verfügung" stellen[100].

Größere Aktivitäten zur Förderung des Tourismus und der Industrie durch den Weltklerus sind für Kärnten nicht bekannt. Der Verkauf von Kirchen- und Pfründengrund an bekannten Kärntner Seen durch einzelne Pfarrer ist kaum als eigentliche Tourismusförderung anzusehen.

Daß der Inhaber einer Pfarre bis in die Gegenwart eher als Unternehmer denn als Angestellter einzuschätzen ist, zeigt die Urlaubsgesetzgebung, die im Laufe der Jahrzehnte nur wenigen Veränderungen unterworfen war. Bis heute fällt es in die Kompetenz des Dechanten, den Pfarrern seines Dekanats einen Urlaub bis zu 14 Tagen zu gewähren. Alles, was über zwei Wochen geht, ist dem Ordinariat zu melden und von diesem zu genehmigen. Für die Präsenz eines Aushilfsgeistlichen war und ist bei längerer Abwesenheit von der Pfarre zu sorgen.

10. Kranken- und Altersvorsorge. Nachlässe

Dem Erholungs- und Genesungsurlaub des Klerus in Österreich dienten bis in die Zeit des Nationalsozialismus in erster Linie Vereine, die vom Klerus selbst getragen wurden. So ermöglichte der Görzer „St. Josefs-Priesterkrankenunterstützungsverein" seinen Mitgliedern den Gebrauch von Kuren in verschiedenen Heilbädern. Der „Emeriten-Verein des katholischen Klerus" in Wien erbot sich, seinen Mitgliedern im Bedarfsfall Alters- und Invaliditätsrenten auszuzahlen.

---

[98] J. F. Kristof, Die St. Hermagoras-Bruderschaft (Družba sv. Mohorja). Ihre kirchliche (religiöse) Bedeutung für die Kärntner Slowenen (Dipl. theol. Salzburg 1983). – P. Fantur, Der Slowenische christliche Kulturverband in Kärnten. Ein Beitrag zu den kulturellen Rechten ethnischer Minderheiten (Diss. theol. Salzburg 1988).

[99] Cigoi (Anm. 80) 195f.; A. Stradner, Das Sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Seckau (Herzogthum Steiermark) (= Das Soziale Wirken der katholischen Kirche in Österreich II. Bd.) (Wien 1897) 158–161.

[100] KVBl Gurk (1911) 41.

Wie in der Steiermark, so diente auch in Kärnten ein Verein seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Versorgugng und Unterstützung von alters- oder krankheitsbedingt dienstunfähig gewordenen Weltgeistlichen, von Defizienten[101]. In Kärnten, wo es bis dahin keine Möglichkeit einer adäquaten Versorgung gab, wurde 1861 der „Modestusverein" vom Gurker Bischof Wiery gegründet[102]. Nach 1870 wurde er von den Defizienten allgemein auf hilfsbedürftige Priester ausgedehnt; nun konnten auch Mitglieder, die von besonderen Unglücksfällen betroffen waren, ein Darlehen erhalten. In den 90er Jahren gestaltete sich der Modestusverein in einen „Privat-Wohltätigkeitsverein der Priester der Diöcese Gurk" um und erwarb ein Gebäude, das die Funktion eines Hospizes, eines Priesterversorgungshauses, erfüllen konnte.

Im 20. Jahrhundert präsentiert sich der Modestusverein in erster Linie als Pensions- und Krankenversicherung des Weltklerus der Gurker Diözese. 1923 wurde er in eine Priesterkrankenkasse umgewandelt. Daneben wurde eine eigene Priesterhilfskasse gegründet, die „Geldaushilfe in Form von Darlehen ... für dringend unaufschiebbare Ausgaben wie Uebersiedlungskosten, Ankauf der notwendigsten Einrichtung für Wohnung und Küche, für Beginn einer Oekonomie" gewähren konnte. Dieser Hilfskassa traten noch im ersten Halbjahr 1923 238 Priester bei; die Krankenkassa des Modestusvereins zählte zur selben Zeit 314 Mitglieder.

Der Modestusverein, dessen einziger Zweck seit der Statutenänderung von 1931 die Krankenversicherung seiner Mitglieder war, wurde nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten im Dezember 1938 aufgelöst. Die Vereinsmitglieder gliederte man einer normalen Krankenversicherungsanstalt an. Hinzuzufügen bleibt, daß bis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges rund drei Viertel der anfallenden Arzthonorare dem Kärntner Klerus nicht in Rechnung gestellt wurden. Während die Defizientenversorgung bis zum Ende der Monarchie ein kaum befriedigendes Auskommen der dienstunfähigen Geistlichkeit erlaubte[103], scheint die Altersvorsorge generell keine größeren Probleme bereitet zu haben: Man konnte in der Regel auf eine leichtere Pfarre kompetieren. Seit dem Krieg beziehen die Pfarrer der Diözese Gurk einen Ruhegenuß, der die Höhe ihres letzten Bezuges erreicht. In Österreich, wo die Geistlichen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das Recht hatten, Realitäten zu erwerben, konnte mancher Priester, der aus der aktiven Seelsorge schied, in ein ererbtes, gekauftes oder gar selbst gebautes Haus einziehen.

---

[101] STRADNER (Anm. 99) 149–157.

[102] P. G. TROPPER, Der „Modestus-Verein" der Diözese Gurk (1861–1938). Modell einer kirchlichen Selbsthilfeorganisation, in: Armut hat viele Gesichter. 65 Jahre Kärntner Caritasverband 1921–1986 (Klagenfurt 1987) 115–122.

[103] WEINZIERL, Visitationsberichte (Anm. 54) 58f.; W. DANNERBAUER, Praktisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Österreichs (Wien ^{3}1909) 233f., 1287–1290. – J. B. HARING, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes (Graz ^{3}1924) 725–727.

Wie sich ein ernstlich erkrankter Priester zu verhalten habe, klärt die Pastoralkonferenz des Jahres 1927 in der Diözese Seckau. Hier heißt es: „Zuerst möge er seine zeitlichen Angelegenheiten ordnen, damit er sich dann ungestört den ewigen widmen kann. Die Amtsschriften und Gelder sind in Ordnung zu bringen und das Testament abzufassen“[104].

Über das Testament der Geistlichen liegen für den Seckauer Bereich detaillierte Anweisungen vor: „Das Testament entspreche den Forderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit ... Auf die überlebenden Eltern muß um so mehr Rücksicht genommen werden, als ihnen schon von Gesetzes wegen der Pflichtteil gebührt. ... Viele Geistliche täuschen sich über den Wert ihres Nachlasses und disponieren über mehr, als sie haben. ... Kirchliche Geräte oder Gefäße ... sollen immer der Kirche oder kirchlichen Instituten gewidmet werden, damit sie nicht ... unter den Hammer oder sonst in unwürdige Hände kommen. Die hinterlassenen Bücher werden am besten der Pfarrbibliothek ... vermacht. ... Geistliche sollen auch ihre Kleider verschenken oder testamentarisch darüber verfügen, damit sie nicht öffentlich versteigert werden“[105]. „Verwandte oder gar die Häuserin sollen nicht zu Universalerben eingesetzt werden, weil dies schlimme Nachrede verursacht“[106]. Daß das Testament eines Pfarrers nur allzuoft Stoff für Konflikte zwischen Kirchenleitung und Verwandten bot, sei am Rand erwähnt.

Hinsichtlich des Priestergrabes läßt sich in den letzten Jahrzehnten ein verstärkter Trend erkennen, daß sich Pfarrer nicht mehr in ihrer Pfarre, sondern außerhalb ihrer Wirkungsstätte in einem diözesanen Priestergrab oder einem privaten Grab beisetzen lassen. Ein gemeinsames Priestergrab bei einer Pfarrkirche wie etwa in Tultschnig bei Klagenfurt, wo die Ortspfarrer seit mehr als eineinhalb Jahrhunderten in einem Grab ihre letzte Ruhestätte fanden, ist selten geworden. Die durchschnittliche Lebenserwartung der Kärntner Geistlichkeit stieg von 62 Jahren im Zeitraum zwischen 1860 bis 1911 auf über 65,35 Jahre zwischen 1910 und 1967 bzw. auf 68,2 Jahre im Beobachtungszeitraum von 1920 bis 1983[107].

11. Mitbewohner des Pfarrhofes

Das Verhältnis des Pfarrers zu den Hausgenossen, also zu Dienstboten, Familienangehörigen, Wirtschafterin und Hilfsgeistlichen war stets Gegen-

[104] KVBl Seckau (1927) 45.

[105] KVBl Seckau (1885) 71–73.

[106] KVBl Seckau (1927) 45.

[107] Diese Angaben errechnet aus: Nekrologium der Säkular- und Regular-Geistlichkeit der Diözese Gurk (Klagenfurt) vom 1. Jänner 1860 bis 31. Dezember 1911 (Klagenfurt 1912); Nekrologium der Säkular- und Regular-Geistlichkeit der Diözese Gurk (Klagenfurt) vom 1. Jänner 1910 bis 30. Juni 1967 (Klagenfurt ^{4}1967); Nekrologium der Welt- und Ordenspriester der Diözese Gurk vom 1. Jänner 1920 bis 30. September 1983 (Klagenfurt ^{5}1983).

stand gutgemeinter Verhaltensmaßregeln. Man sollte Fremde und nicht Pfarrgenossen als Dienstboten aufnehmen, um eine zu große Vertraulichkeit zwischen Pfarrhofsbewohnern und Pfarrkindern hintanzuhalten. Ein häufiger Wechsel des Personals in den Pfarrhäusern „dient nicht zur Erbauung für die Gemeinde und schadet leicht dem Hauswesen“[108]. Am besten stand die Führung eines Pfarrhauses Schwestern oder Nichten des Geistlichen an. Für die Eltern, die der Pfarrer in sein Haus aufnahm, hatte er nach dem Dekalog zu sorgen. Hier aber, bei Einmischungen der Eltern in die Agenden des Pfarrers, war eine genaue Unterscheidung zu treffen, wo die Pflicht des Kindes den Pfarrer band und seine eigene Autorität den Anfang nahm.

Auf das Verhältnis des Klerus zu Köchinnen und Wirtschafterinnen kann hier nicht näher eingegangen werden. Zur Illustration sei nur der Erlaß des Seckauer Ordinariats vom Jahre 1825 zitiert, wonach die „Haushälterin weder zu Tische, noch zum Spazierengehen, noch zum Besuche von Lustbarkeiten (des Anstoßes wegen) mitzunehmen“ war[109].

[108] Adjutus (Anm. 85) 241.
[109] Griessl – Knappitsch (Anm. 25) 179.

Zur Lebenskultur des Passauer Diözesanklerus im 19. und 20. Jahrhundert

Von HERBERT W. WURSTER

1. Der Klerus als führende Schicht

Das Selbstverständnis des Klerus der Diözese Passau erfuhr, sicherlich darin in manchem oder gar vielem gleich dem übrigen bayerischen bzw. deutschen katholischen Klerus, in der hier zu behandelnden Zeit mehrere Brüche*. Das barocke Selbstverständnis des katholischen Klerus hatte der aufgeklärte Staat zerschlagen und nach seinen Vorstellungen neu aufgebaut. Für die Diözese Passau und ihren Klerus war selbst nach der Abtrennung der österreichischen Sprengelanteile das von dem aufgeklärten Kaiser Josef II. regierte Österreich Vorbild[1]: „Durch ein Patent von 1784 übertrug Kaiser Joseph den Pfarrern die Funktion eines staatlichen Standesbeamten, die sie auch für Nichtkatholiken wahrzunehmen hatten. Weitere Aufgaben erhielt der Pfarrer in der neuorganisierten Armenfürsorge. Die aufgelösten Bruderschaftskassen standen ihm dazu zur Verfügung; ein Armenvater wurde ihm an die Seite gestellt. Typisch aufklärerisch sind die medizinischen und gesundheitspolizeilichen Aufgaben, die der Pfarrer nun wahrzunehmen hatte. Sie reichten von der Förderung der Pockenimpfung über die Anzeige infektiöser Krankheiten bis zur gemeinverständlichen heilkundlichen Belehrung. Weiters wurde ihm aufgetragen, den Ackerbau durch Belehrung der Bauern und durch eigenes Beispiel zu verbessern, wie überhaupt der Pfarrer die vielfältigen Reformanliegen des Kaisers dem Landvolk zu vermitteln hatte. Er sollte ‚einen Teil der väterlichen Sorgen des Landesfürsten auf sich nehmen'. Die Konzeption des josephinischen Pfarrers ist die des ‚Vaters der Gemeinde', zu dessen Aufgaben nicht nur Seelsorge und Bildung gehörten, sondern die Gesamtwohlfahrt der ihm Anvertrauten – eine stark auf patriarchalische Abhängigkeitsverhältnisse auf-

---

* Dem Klerus der Diözese Passau in Verbundenheit gewidmet! Überarbeiteter Vortrag vor der Autorenkonferenz des Projekts „Geschichte des kirchlichen Lebens" unter Leitung von Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz, Cusanus-Akademie Brixen, 18.–20. 2. 1993.

[1] Zu dem bedeutenden, aus dem Österreichischen stammenden Aufklärer auf dem Passauer Bischofsthron, dem Grafen Auersperg (1783–1795) s. B. HUBENSTEINER, Kardinal Auersperg, in: DERS.: Biographenwege. Lebensbilder aus dem alten Bayern (München 1984) 107–123; zuletzt: A. LEIDL, Das Bistum Passau zwischen Wiener Konkordat (1448) und Gegenwart. Kurzporträts der Passauer Bischöfe, Weihbischöfe, Offiziale (Generalvikare) dieser Epoche, hg. im Auftrag des Diözesanbischofs Dr. h. c. Franz X. Eder und des Domkapitels zum hl. Stephan in Passau (Passau 1993) 148–153.

bauende Konzeption, in der für genossenschaftliche Elemente wenig Platz war, eine Konzeption aber auch, die das soziale Leben ländlicher Lokalgruppen auf lange entscheidend geprägt hat"[2].

Was in Österreich schon im ausgehenden 18. Jahrhundert verwirklicht wurde, vollzog sich in Bayern eingangs des 19. Jahrhunderts. Nachdem die Säkularisation die traditionelle kirchliche Organisation und das Selbstverständnis zerschlagen hatte, wurde dem Klerus im Neuaufbau des modernen Bayern und der bayerischen Landeskirche ein neues Selbstverständnis vermittelt und aufgezwungen: „Soll die Kirche zur religiösen Polizeianstalt im Staate eingeschränkt werden, liegt es auf der Linie, den Klerus als ‚Erzieher und Lehrer des Volkes' total zu beanspruchen, wobei bereits der Erlaß an die Weltgeistlichkeit vom 11. März 1802 eine Akzentverschiebung ihrer Tätigkeit vom ‚eigentlichen Opfer- und Altardienst' oder der ‚Beobachtung äußerlicher Gebräuche' auf die religiöse und sittliche Bildung im Sinne der Aufklärung verlangt. Um die Seelsorger als Staatsbeamte in Beschlag nehmen zu können, folgt auf die Säkularisation sofort die Zerschlagung des bisherigen Ausbildungssystems durch die Auflösung der Lyzeen und Seminare. Die aszetisch-praktische Theologenausbildung konnte zwar auch eigenen kirchlichen Anstalten unter Staatsregie vorbehalten bleiben, jedoch bestimmte eine kurfürstliche Verfügung von 1805 das Collegium Georgianum der Landshuter Universität, an deren theologischer Fakultät staatlicherseits für aufgeklärten Geist gesorgt wurde, zum ‚Generalseminar' für alle altbayerischen Theologen des letzten Jahreskurses vor der Priesterweihe. Damit war die gesamte Priesterausbildung verstaatlicht.

Die Übernahme des Klerus als Staatsdiener setzt sich fort in der Einführung des obligatorischen staatlichen Pfarrkonkurses als Voraussetzung für eine Bewerbung in eine Pfründe, durch die totale Inanspruchnahme der Patronats-, Kollations- und Installationsrechte auf alle Pfründe[!] und die Übernahme der gesamten Gerichtsbarkeit über den Klerus, einschließlich der Strafgerichtsbarkeit und der Nachlaßbehandlung. Ein perfektes System, die Bindung des Klerus von ihrer ordentlichen Autorität zu lösen, war damit geschaffen. Bereits 1806 beklagt Erzbischof Dalberg in einem Schreiben an den Papst, durch die Behinderung der bischöflichen Gewalt werde auch Lebensweise und Disziplin des Klerus verändert"[3].

Der Seelsorgeklerus, vor allem der Pfarrer, war danach Teil der Obrigkeit, der Ortsobrigkeit, und fest eingefügt in die staatlich-kirchliche Hier-

---

[2] M. Mitterauer, Pfarre und ländliche Gemeinde. Historische Grundlagen eines aktuellen Raumordnungsproblems, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 2/3 (1972) 48–54; hier: 53. – K. Baumgartner, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration (= MThS I, 19) (St. Ottilien 1975) 174–179 beschreibt die Vorstellungen vom Priester im Bistum Passau zwischen Aufklärung und Katholischer Reform des 19. Jahrhunderts.

[3] O. Rutz, Obrigkeitliche Seelsorge. Die Pastoral im Bistum Passau von 1800 bis 1918 (= Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie 4) (Passau 1984) 41f.

archie. Das Landgericht bzw. später das Bezirksamt, die staatliche Verwaltungsbehörde auf der Ebene der heutigen Landkreise (allerdings von geringerer Größe)[4], wie das Ordinariat waren gleichermaßen jene Stellen, denen der Pfarrer Rechenschaft pflichtig war. Die Konflikte zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert, besonders in der zweiten Hälfte, etwa der Kulturkampf mit der Einführung des Standesamtes und der daraus resultierenden Verlagerung von Aufgaben bzw. Kompetenzen, taten dem keinen Abbruch[5]. Erst das Ende der monarchischen Staatsverfassung brachte auch das Ende der in die Staatsverwaltung integrierten Kirche[6].

In der Zeit der Weimarer Republik hatten die Kirche und daher auf der individuellen Ebene auch der Klerus eine enorme Anpassungsleistung zu vollbringen[7]. Die Trennung von Staat und Kirche brachte dem Klerus den Verlust zahlreicher Aufgabenbereiche, aus denen sich seit der Aufklärung sein Selbstbewußtsein zum mehr oder minder großen Teil gespeist hatte: Lokalschulinspektion und Lokalarmenpflege[8]. Im Bereich der Ortsfürsorge übernahm der Bürgermeister die Aufgaben des Pfarrers, im schulischen Bereich konnte der Lehrer, bis dahin dem Pfarrer als niederer Kirchendiener unterstellt, eine im Prinzip gleich hohe und gleichberechtigte Stellung erringen[9]. Gerade aus dieser Veränderung erwuchs eine Fülle von Problemen, die wohl vor allem diesem sozialen Aufstiegsphänomen zuzurechnen sind[10]. Von den Beteiligten wurden sie aber als subjektive Schwierigkeiten und Kontroversen betrachtet und ausgefochten, oft mit gravierenden Auswirkungen gerade unter der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft.

Unter der Weimarer Republik erlebte der Klerus in unserem Raum, sofern er sich politisch betätigte, ebenfalls eine Veränderung des Klimas: Hatte in der Kaiserzeit der politisch aktive Geistliche im großen und gan-

---

[4] W. Volkert (Hg.), Handbuch der bayerischen Ämter, Gemeinden und Gerichte 1799–1980 (München 1983) 43–48; 96f.; 119f.

[5] W. Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (St. Ottilien 1991) 245–262; M. Spindler (Begründer und Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte, Bd. IV: Das neue Bayern, 1800–1970 (München ND 1979) 321–329.

[6] W. Brandmüller (Anm. 5) 333–335; M. Spindler (Anm. 5) 491–494.

[7] W. Brandmüller (Anm. 5) 337–351; M. Spindler (Anm. 5) 937f.

[8] M. Liedtke (Hg.), Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens, Bd. II: Geschichte der Schule in Bayern. Von 1800 bis 1918 (Bad Heilbrunn 1993) 81f.; 409f.; W. Volkert (Anm. 4) 205 (zur Schule); für die katholische Kirche fehlt eine Arbeit, die vergleichbar wäre mit G. Ph. Wolf, Evangelische Kirche und staatliche „Armenpflege" im Bayern des 19. Jahrhunderts. Der Landpfarrer als Vorstand des lokalen Armenpflegschaftsrates, in: ZBKG 59 (1990) 215–245.

[9] M. Spindler (Anm. 5) 978f.

[10] M. Spindler (Anm. 5) 980f. Die Organisationsgeschichte der Lehrerverbände dokumentiert diesen Sachverhalt reichlich; s. z.B. K. Knoll, Die soziale Entwicklung des Lehrerstandes, in: Hundert Jahre BLLV. Regensburg 1961. Ein Bericht, hg. v. Bayerischen Lehrer- und Lehrerinnenverein (o.O., o.J.) 129–145; hier: 133f.

zen noch auf die Zustimmung seines sozialen Umfeldes rechnen können[11], wurde er in der Weimarer Zeit als politischer Vertreter Repräsentant eines parteipolitischen Lagers und dementsprechend Objekt öffentlicher Auseinandersetzungen[12].

Einen erneuten Umbruch brachte das Dritte Reich: Aus dem bis dahin höchstens wegen der Politik umstrittenen, aber ansonsten auf dem Land doch führenden Klerus wurde das Objekt nationalsozialistischer Einkreisungs- und Verfolgungspolitik[13]. Dies erzeugte zwei unterschiedliche Handlungsweisen: Es gab zum einen den absolut zurückhaltenden Pfarrer, der sich auf den innerkirchlichen Bereich zurückzog, daneben jedoch eine große Zahl von Geistlichen, die sich konsequent querstellten und dabei auch auf die Unterstützung ihrer Pfarreien rechnen konnten, so daß sich diese Geistlichen erst recht zu Exponenten ihrer Gemeinden entwickelten und aus dem Widerstand bzw. der Resistenz gegen das System ihre eigene Selbsteinschätzung bestimmten[14].

Der Zusammenbruch des Dritten Reiches machte in unserem Raum die Pfarrer für kurze Zeit wieder zu den unbestrittenen Führern ihrer Gemeinden. Nach der amerikanischen Besetzung waren die nationalsozialistischen Spitzen ihrer Ämter und Funktionen enthoben, die Pfarrer wurden sehr häufig die Ansprechpartner der Militärregierungen. Erst nach der Etablierung unbelasteter neuer Kräfte traten die Geistlichen wieder aus dieser Brückenfunktion zurück[15].

In der Zeit der Bundesrepublik ist ebenfalls ein Wandel festzuhalten. Der wachsende Pluralismus relativiert die Führungsrolle der Geistlichen nicht nur in den Städten, sondern zunehmend auch auf dem Land. Die Distanzierung vieler Menschen von der Kirche macht den Pfarrer zum geistlichen Haupt nur mehr einer Bevölkerungsgruppe, und zwar nicht einmal der Mehrheit. Andererseits hat der Ausbau der Sozialeinrichtungen durch die Kirche dazu geführt, daß der Pfarrer ggf. Vertreter und Leiter einer Fülle von Einrichtungen ist, die das tägliche Leben eines Ortes ent-

---

[11] W. Brandmüller (Anm. 5) 327.

[12] S. dazu zuletzt für unseren Raum: W. Stäbler, Weltwirtschaftskrise und Provinz. Studien zum wirtschaftlichen, sozialen und politischen Wandel im Osten Altbayerns 1928 bis 1933 (= Münchener Historische Studien, Abteilung Bayerische Geschichte 14) (Kallmünz 1992) 274–278.

[13] Allgemein dazu: U. v. Hehl, Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung (= VKZG A 37) (Mainz 1984); für die Diözese Passau bes. E. Janik, Klerus und Klöster des Bistums Passau im Dritten Reich (Passau 1980); U. Kretzinger, Geistliche aus der Diözese Passau in Terror und Verfolgung 1933–1945, in: Ostbairische Grenzmarken 27 (1985) 197–212; H. W. Wurster, Zur Geschichte des Bistums Passau im Dritten Reich, in: Ostbairische Grenzmarken 28 (1986) 244–295.

[14] H. W. Wurster (Anm. 13) 256–260; A. Wallner, Stadtpfarrer Johann Baptist Huber, Streiter gegen das NS-Regime (= An der unteren Isar und Vils 3) (Landau 1987).

[15] Diese herausragende Leistung der Kirche, die auch beim Zusammenbruch der DDR wie der anderen Staaten des kommunistischen Systems zu beobachten war, ist von der Forschung bisher nicht genügend gewürdigt worden.

scheidend prägen. Es seien hier nur folgende Einrichtungen genannt: Kindergarten, Ambulante Krankenpflege, Essen auf Rädern, Altenclub, Altersheim, Behinderteneinrichtungen, Sonderschulen, Beschützende Werkstätten etc. Die Größenordnung dieses sozialen Engagements und dessen Konsequenzen für das Selbstverständnis des Klerus lassen sich daran ermessen, daß 1991 von den ca. 550 000 Bewohnern (nicht nur den Katholiken) der Diözese Passau etwa 133 000 die sozialen Dienste der Caritas in Anspruch nahmen, d.h. fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung[16]. Diese Einrichtungen haben zum Teil nicht unmittelbar mit der Pfarrei zu tun, so daß die Caritas im Bewußtsein des Pfarrers eine besondere, gelegentlich differenziert zu beurteilende Rolle spielen kann. Andererseits bleibt der Pfarrer als ‚der' Vertreter der Kirche am Ort selbst in den Augen jener, die der Kirche fern stehen, gerade auch wegen der Größenordnung der Caritas als bestimmender Faktor des Gemeinschaftslebens unübersehbar.

Als Ergebnis ist festzuhalten, daß die behandelte Epoche von sich überschneidenden und gegenläufigen Entwicklungslinien bestimmt ist. In keiner Phase kann das Selbstverständnis des Seelsorgeklerus ausschließlich von seinen priesterlichen Aufgaben her erfaßt werden, immer spielen andere Momente eine nicht unerhebliche Rolle, die die Gesamterscheinung des Klerus wie auch seine pastoralen Wirkungsmöglichkeiten erheblich bestimmen. Die lebensweltliche Seite ist also immer mit zu berücksichtigen, um die geistliche Seite korrekt erfassen zu können. Zudem ergeben sich im weltlichen Bereich laufend Verschiebungen und neue Schwerpunktsetzungen, die einstmalige Prioritäten ablösen und in den Hintergrund treten lassen. Das geistliche Selbstverständnis ist damit verbunden, aber es ist kein eindimensionaler Prozeß – wie man in Klagen über die Veränderlichkeit des Christentums in unserem Land so gern hören kann – in Richtung auf eine immer stärkere Säkularisierung, auf eine Verringerung der Bedeutung des Klerus vor Ort. Der Ortsklerus hat vielmehr in den unterschiedlichen Epochen eine je eigene Aufgabenstellung und das entsprechende Selbstverständnis, nimmt aber trotzdem immer eine kirchliche wie weltliche Führungsposition ein.

2. Die materielle Lage der Pfarrer

„Die Mehrzahl der Pfarreien besaß für die Sicherung des Lebensunterhalts des Pfarrers eine eigene Ökonomie. Größere Pfarrökonomien hatten in der Regel nur jene Pfarreien, die bereits seit der hochmittelalterlichen Pfarrorganisation bestanden. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Gründungen verfügten dagegen über wenig oder keinen Grundbesitz. Nur eine geringe Zahl ehemaliger Kloster- oder Stiftspfarreien wurde, wie es

[16] Passauer Bistumsblatt 1992, H. 23, p. 8.

gemäß den Pfarrorganisationsvorstellungen des bayerischen Staates nach der Säkularisation eigentlich hätte geschehen sollen, mit Grundbesitz bis zu 20 Tagwerk ausgestattet. Die Mehrzahl blieb auf Geldzahlungen des Ärars angewiesen. Die Verbindung der Ökonomie mit dem Pfarrhof blieb bis weit in das 19. Jahrhundert hinein stabil. 1881 hatten 25 Pfarreien bis zu 10, 42 bis zu 30, 12 bis zu 50, 42 bis zu 100 und weitere 31 über 100 Tagwerk Grundbesitz"[17]. Daneben spielte der Zehnt eine erhebliche Rolle. „Bei den Neugründungen im 19. Jahrhundert wurden anstelle der Dotation in Grundbesitz die Einkünfte aus Stipendien und Stolarien für den Unterhalt des Pfarrers immer wichtiger; daneben spielten auch Beiträge der Pfarrgemeinde und Kapitalerträge eine erhebliche Rolle. Bei geringeren Pfründen gab es seit 1862 ein staatlich garantiertes Mindesteinkommen. Da dieses über das Ordinariat zugeteilt wurde, gewann die Diözesanleitung auch für die Besoldung der Pfarrer Gewicht, wodurch eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Pfründeeinkommen festzustellen ist. Diese ist mit der Übernahme der Gehälter für die Pfarrgeistlichkeit auf die Diözesanfinanzkammer zum Prinzip geworden. Unterschiede in der Größe der Pfarrpfründe spielen heute kaum mehr eine Rolle für die Einkünfte. Aufgrund dieser Entwicklung wurde auch die Pfarrökonomie obsolet. 1981 wurde keine Pfarrökonomie mehr bewirtschaftet. Damit hat sich innerhalb weniger Jahrzehnte eine drastische Veränderung der Grundlage des Lebensunterhalts für den Pfarrklerus ergeben"[18].

3. Die materielle Lage des übrigen Seelsorgeklerus

Wesentlich ungünstiger als die materielle Lage der Pfarrer war während der zwei ersten Drittel unseres Zeitraumes die Lage des übrigen Seelsorgeklerus, vor allem also der Kooperatoren. Sie wurden erst im Zuge der Vereinheitlichung der Pfarrer-Einkommen seit der Einführung der Kirchensteuer allmählich bessergestellt, und zwar auf einer prinzipiell neuen Ebene. Mittlerweile sind aufgrund der Übernahme der Besoldungsstrukturen des öffentlichen Dienstes nur mehr graduelle Unterschiede festzustellen. Infolge der Höhe der Bezüge bei verhältnismäßig geringen Lasten stehen die jungen Priester heute materiell so günstig wie nie zuvor.

In der frühen Neuzeit war der Hilfspriester in der Diözese Passau – wie anderswo – noch schlecht gestellt; Anstellungsverhältnis, Einkünfte und soziale Absicherung glichen denen der bäuerlichen Knechte. Das 19. Jahr-

[17] H. W. Wurster, Diözese Passau, in: E. Gatz (Hg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (= QFG NF 10) (Paderborn–München–Wien–Zürich 1987) 45–57; hier: 51.

[18] H. W. Wurster (Anm. 17) 15. Die letzte Pfarrökonomie war die Pfarrei Zeilarn im Rottal unter Pfarrer Joseph Gerauer (1938–1965).

hundert brachte hier eine Verbesserung, indem das Ordinariat die Erstellung von „Spaltbriefen" vorantrieb, detaillierten und im Einvernehmen von Pfarrer und Kooperator hergestellten Verzeichnissen aller beruflichen Pflichten des Kaplans sowie aller seiner Einkünfte und Lasten. 1863 verpflichtete das Ordinariat die Pfarrer erstmals zur Anfertigung solcher Spaltbriefe. Es gab im wesentlichen drei Arten von Einkünften: a) Sachbezüge, wie Wohnung, Kost, Bier, Wäsche, Heizung; b) Geldbezüge ständiger und unständiger Art, etwa das Wochengeld vom Pfarrer oder Meßstipendien; c) Naturalabgaben, die per Sammlung zu erheben waren[19]. 1875 wurden die Spaltbriefe auf oberhirtliche Anordnung fortgeschrieben[20] und auch später immer wieder neu den örtlichen und sich verändernden Verhältnissen angepaßt, bis die diözesaneinheitliche Besoldungsregelung diese Arbeitsverträge obsolet werden ließ. Daher taucht die Frage der Kooperatorenbezüge letztmals in der Diözesansynode 1929 auf: „... Die Hilfspriester haben Anspruch auf volle Verpflegung bestehend in Frühstück, Mittagessen, Vesperbrot, Abendessen, sowie auf volle Beheizung und Beleuchtung, Stellung von Bett, Bettwäsche und Waschservice, sowie auf Reinigung der Wäsche. Die Pfarrvorstände werden den Hilfspriestern in ihrem Haushalte für jede Mahlzeit, die sie nach ihrer Abmeldung außerhalb des Pfarrhofes einnehmen, den vereinbarten Betrag herauszahlen"[21].

Seit 1862 leistete der Staat Beiträge zur Entlohnung der Hilfspriester. Es scheint, als hätte erst die staatliche Intervention das Ordinariat bewogen, sich selber der Besserung der materiellen Lage umfassend anzunehmen.

4. Wohnung und Haushalt

Im Wohnbereich vollzog der Klerus die allgemeine Entwicklung mit. Die Modernisierung erfolgte dabei vor allem seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, wie eine Festlegung der Diözesankonferenz von 1946 vor

[19] Bischöfliche Generalien der Diözese Passau und königl. Verordnungen in Bezug auf religiös-kirchliche Gegenstände vom Jahre 1821 bis zum Jahre 1863 inclusive. Gesammelt und hg. v. J. Rottmeyer, fortgesetzt v. L. Gessl (Passau/Pleinting 1864). Angebunden: Bischöfliche Generalien der Diözese Passau und königl. Verordnungen in Bezug auf religiös-kirchliche Gegenstände von 1864 bis 1875 incl. mit genauer Citirung der betreff. k. Amtsblätter. Gesammelt und hg. v. L. Gessl, Zweite Abtheilung (Passau o.J. [ca. 1876]) 122–124, Nr. 255.
O. Rutz (Anm. 3) 227f. schildert die materielle Situation der Hilfspriester in dieser Zeit; p. 310 einige Einblicke in die Schlußphase des 19. Jahrhunderts. Reichnisse bzw. deren Einhebung waren eine stete Quelle von Ärgernissen, erst die Besoldungsordnung von 1964 kennt sie nicht mehr; Amtsblatt für das Bistum Passau 1964, 71f., Nr. 85; hier: p. 72, Abs. 5.

[20] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 316, Nr. 392.

[21] Diözesansynode für das Bistum Passau, 30. September mit 2. Oktober 1929. Bericht über Verlauf und Beschlüsse der Synode (Passau 1931) p. 31, § 88. Hier sei auch darauf verwiesen, daß die früher gebotene Nüchternheit bei der Feier des hl. Meßopfers den Lebensrhythmus stark mitbestimmte, und die Einhaltung dieses Gebots von der Öffentlichkeit mitverfolgt wurde.

Augen führt: „Weil elektrisches Licht und sanitäre Anlagen (Spülklosett, Bad) heute nicht mehr als Luxuseinrichtungen, sondern als Bestandteile einer Wohnung gelten, sollen die Pfründeinhaber nach Möglichkeit Sorge tragen, daß auch die Pfründewohngebäude mit derartigen Anlagen versehen werden. Die Einrichtung gilt als Befriedigung der Ortskirchenbedürfnisse im Sinne des Art. 17 Satz f. kirchl. Steuerverb. v. 4.11.1924 und kann nach Genehmigung aus kirchlichen Mitteln bestritten werden“[22].

In den meisten Pfarreien wurde in dieser Epoche aus dem Pfarrhof das Pfarrhaus; vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fanden häufig Lageveränderungen statt, die das neue Pfarrhaus öfters in eine dezentrale Lage zur Pfarrkirche brachten. Im Gegensatz zu früheren Zeiten ist es nicht mehr unbedingt sofort als kirchliches Gebäude erkennbar.

Sofern die Hilfspriester ein eigenes Kooperatorenhaus bewohnten, war es meist einem Wohnhaus ähnlich. Recht oft war es ursprünglich ein privates Wohnhaus gewesen, das etwa auf dem Erbgang in kirchlichen Besitz gekommen ist. Die Mehrzahl der Kooperatoren aber wohnte im Pfarrhof, wo ihnen, so die Festlegung der Diözesansynode von 1929, folgender Lebensraum bereitzustellen war: „Die Hilfspriester sollen im Pfarrhof, wenn möglich zwei, wenigstens aber ein gesundes, geräumiges, sonniges Zimmer und die dazugehörige Einrichtung erhalten. Es ist anzustreben, daß für die Kooperaturstelle eine eigene Wohnungseinrichtung geschaffen werde“[23].

Zum Haushalt eines Geistlichen gehörte bis in die allerjüngste Vergangenheit immer eine Hauswirtschafterin. Die Diözesansynode 1929 sagte dazu: „Die Haushälterin soll in die gesetzliche Versicherung und möglichst auch in den Verband der Pfarrhausangestellten aufgenommen werden. (Fürsorgekasse!) Denselben ist monatlich der Lohn in der Höhe des jeweiligen Tarifes auszuzahlen und bei Can. Visitationen Bestätigung vom Visitator sich geben zu lassen. Es ist verboten, sie ohne Lohn zu lassen und dafür auf letztwillige Verfügung zu trösten. Der Priester wird es vermeiden, in Begleitung der Haushälterin auszugehen“[24].

Welch gravierende Veränderung der geistlichen Lebenskultur in unseren Tagen sich in diesem Bereich vollzieht, macht der Vergleich des heute oft propagierten Ideals eines frauenlosen Priesterhaushalts mit den Selbstver-

---

[22] Passauer Diözesankonferenz 3.–5. September 1946. Amtsblatt für das Bistum Passau 1947, Beilage 1 (Passau 1947) 29.

[23] Diözesansynode 1929 (Anm. 21) p. 30, § 78. Die letzte unselbständige Kooperaturstelle der Diözese war Fürstenstein; der Schematismus für das Bistum Passau 1979, 141 nennt den Kaplan noch unter dem Pfarrhof, im Schematismus 1981, 141 hat er erstmals eine eigene Adresse.

[24] Diözesansynode 1929 (Anm. 21) p. 30, § 75. Bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurden oft schulentlassene Mädchen ein Jahr unentgeltlich im Pfarrhaushalt beschäftigt, wo sie eine Art Haushaltslehre erfuhren. Damit spielte der Pfarrhof eine wichtige Rolle für die Ausbildung der Hausfrauen. Zudem zeigt dies wiederum die große Zahl verschiedener Menschen, die früher im Pfarrhof ihr Heim und ihre Arbeitsstätte hatten.

ständlichkeiten der Diözesankonferenz von 1960 deutlich: „Es muß neuerdings an eine bereits bestehende Anordnung erinnert werden (Amtsblatt 4.3.31), daß bei Einrichtung eines eigenen Haushaltes vor der Einstellung Name und Alter der Haushälterin der oberhirtlichen Stelle mitgeteilt wird. ... Einen eigenen Haushalt ohne jegliches Hauspersonal zu führen ist auch aus seelsorgerlichen Gründen untragbar“[25].

5. Priesterliche Kleidung und Betragen

Auch in diesem Bereich scheint es wenig für die Diözese Passau Typisches zu geben. Es findet sich immerhin ein päpstliches Verbot von 1863 für den bayerischen Klerus, Bärte zu tragen[26]. Zurückgezogenes Leben, Meiden von Lustbarkeiten, Tanz und Gaststätten sind die vom Ordinariat vorgegebenen Ziele, während das Volk andere Maßstäbe haben konnte, wie das oft zitierte volkskundliche Meisterwerk „Bayerisch Land“ des Benefiziaten Josef Schlicht aus der Nähe des niederbayerischen Straubing, also nicht aus der Diözese Passau, aber doch in diesem Kulturraum, zeigt:

„Aushaltn lang,
Trinka stark,
Koan Gspoas voderbn,
Geht wieda hoam a –
A rara Herr!“[27]

[„Er bleibt lang im Wirtshaus,
er verträgt viel,
er versteht Spaß und macht auch mit dabei,
er geht auch wieder nach Haus –
so einen Priester findet man selten!“]

Gerade die vorletzte Zeile dieses Lobspruchs erlaubt die Schlußfolgerung, daß hier nichts Despektierliches im Spiel war.

Die priesterliche Gewandung hat durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch eine immer stärkere Tendenz zur Übernahme des weltlichen Kleides.

---

[25] Bischöfliches Ordinariat Passau (Hg.): Diözesankonferenz zu Passau vom 17. bis 19. Oktober 1960 (Passau 1961) 151.

[26] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 125, Nr. 258. Dort auch eine Mahnung zur Bewahrung der geistlichen Kleidung. 1918 stand der Bart wieder zur Diskussion; s. J. Lenz, Sammlung kirchlicher Erlasse und Verordnungen für die Diözese Passau (Passau 1935) 47f., Nr. 18.

[27] J. Schlicht, Bayerisch Land und Bayerisch Volk, hg. v. S. Höpfl (ND der 1. Aufl. 1875; Straubing o.J.) 144.

6. Mobilität

Wie die übrige Bevölkerung, so machte auch der Klerus von den modernen Verkehrsmitteln Gebrauch. Einzig beim Fahrrad und bei den Kraftfahrzeugen, seien es Motorräder oder Autos, sah das Ordinariat Anlaß zu Richtlinien. Beim Radfahren ging es um die Schicklichkeit[28], bei den Kraftfahrzeugen um die Wirkung auf die Bevölkerung. Es sollte damit nicht geprotzt werden und nicht der Eindruck entstehen, daß der Pfarrer seine Pfarrei wegen vieler Spazierfahrten vernachlässige[29]. Ein gewisses Maßhalten ist bei den Autos noch heute gängige Praxis: Einen BMW fährt ‚man' nicht, obwohl das große BMW-Werk Dingolfing fast bis in die letzten Winkel der Diözese zu spüren ist, man fährt dafür gern den AUDI 80, das ‚Pfarrer-Auto', im Umkreis der Bischofsstadt Passau mit ihrem Autokennzeichen „PA" gern kenntlich gemacht durch die extra gewählte Autonummer: PA-X bzw. PA-CE.

7. Freizeit und Urlaub

Ein freier Tag in der Woche ist heute die Regel, meist ist es der Montag. Beim Blick auf die diözesanen Vorschriften fällt auf, daß erstmals 1960 einschlägige Aussagen gemacht werden[30]. Offenbar haben das Hochhalten der ‚Berufung' zum Priester, die nicht durch weltliche Einstellung gegenüber der ‚Arbeitszeit' zum Beruf herabgewürdigt werden darf[30a], und das doch geruhsamere Leben der früheren Zeit solche Vorsichtsmaßregeln im Hinblick auf die Erhaltung der Arbeitskraft überhaupt nicht ins Blickfeld treten lassen. Die Eigenständigkeit der Pfarrseelsorger, auch der Kooperatoren, ermöglichte anscheinend einen relativ natürlichen Rhythmus von Arbeit und Entspannung, während die gegenwärtige Epoche mit ihrer Fülle von Verpflichtungen den Terminkalender eines jeden Seelsorgers 7 Tage in der Woche und 24 Stunden am Tage füllen könnte – die Entspannung muß also in den Terminplan mit aufgenommen werden.

Urlaub dagegen hat der heutige Seelsorger erheblich mehr als früher. Neben den üblichen Ferien während Weihnachten, Ostern und Pfingsten gibt es einen eigenen Jahresurlaub während der Sommerszeit[31]. Der Urlaubsort wird freizügig gewählt, allerdings sind die Berge und die großen Pilgerorte heute genauso beliebt wie beim Beginn der Urlaubsfahrten seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts.

---

[28] O. Rutz (Anm. 3) 310f.

[29] J. Lenz (Anm. 26) 48–50, Nr. 21a–21d.

[30] Diözesankonferenz 1960 (Anm. 25) 148f.

[30a] O. Rutz (Anm. 3) 311.

[31] Diese Regelung im Amtsblatt für das Bistum Passau 1976, 45f., Nr. 51; eine ältere, unschärfere Regelung im Amtsblatt für das Bistum Passau 1968, 68f., Nr. 73.

Die Angleichungsprozesse innerhalb des Klerus haben sich in diesem Bereich ebenfalls vollzogen: Anfang des vorigen Jahrhunderts sah man den Urlaub der Kooperatoren nämlich nur höchst ungern und setzte ihm engste Grenzen. Die strikte Regelung des Jahres 1838 galt bis zum Ausgang des Jahrhunderts: „Für die Dauer einer unnöthigen, bloß zum Vergnügen unternommenen Reise hat ein Hilfspriester weder Wochengehalt noch Biergeld, noch die während seiner Abwesenheit angefallenen Accidentien anzusprechen"[32]. Der Pfarrer zusammen mit dem Dekan konnte einen Urlaub bis zu drei Tagen genehmigen, länger bloß das Ordinariat. Die Diözesansynoden von 1919, 1929 und 1960 verlängerten den Urlaub schrittweise und für alle Seelsorger gleich lang[33]. Bei den Pfarrern erscheint bemerkenswert, daß Anfang des 19. Jahrhunderts die staatliche Verwaltung die Entscheidung über ihren Urlaub und ihre Abwesenheit beanspruchte, dies aber 1839 dem Ordinariat zugestehen mußte. Allerdings hatte der Pfarrer dem Landgericht seine Absenz mitzuteilen[34].

8. Krankheit und Alter

Die Vorsorge für Krankheit und Alter hat in den zwei Jahrhunderten, die hier zu betrachten sind, erhebliche Verbesserungen erfahren, die denen des durch die Sozialversicherung abgedeckten Personenkreises entsprechen. Bis in das 20. Jahrhundert herein hing das materielle Wohlergehen eines Priesters im Falle von Krankheit und Alter von dem in gesunden Jahren erarbeiteten Wohlstand ab. Fehlte dieser, weil man jung dienstunfähig geworden oder nur dürftige Pfründen innegehabt hatte, dann war ein kärgliches Leben angesagt. Wer noch Messe lesen konnte, dem half eines der zahlreichen Inkurat-Benefizien, ansonsten deckte der Tischtitel nur das Nötigste. Eine Zuflucht war in diesen Fällen etwa das weit außerhalb der Diözese gelegene Hospiz in Neuburg an der Donau, das Leben dort möchte man aber kaum unter die Überschrift „Lebenskultur" stellen:

„1. zum Frühstück Kaffe mit Brod a 5 kr. pr. 365 Tage: 30 fl. 25 kr.

2. zum Mittagessen Suppe, Voressen, Rindfleisch und Gemüse, oder abwechselnd statt Voressen Gemüse mit Auflage oder an Sonn- und Feiertagen Braten, an Fasttagen aber Suppe, Gemüse mit Auflage und noch eine besondere Fastenspeise; dazu jedesmal eine Halbmaß Bier, wenn sie dasselbe nicht Nachmittag trinken wollen, a 12 kr.: 73 fl.

---

[32] .Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 44f., Nr. 86, b).

[33] Oberhirtlicher Erlaß auf Grund der Beratungen und Anträge der vom 5. bis 7. August 1919 abgehaltenen Diözesankonferenz, Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bistum Passau 1920, Beilage, 21; Diözesansynode 1929 (Anm. 21) p. 31, § 83; Diözesankonferenz 1960 (Anm. 25) 149.

[34] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 147, Nr. 40.

3. zum Nachtessen Suppe, dreimal in der Woche Braten, die übrigen Tage Eingemachtes, an den Fasttagen eine geeignete Fastenspeise, und eine Halbmaß Bier, a 10 kr.: 60 fl. 50

4. ein eigenes kleines Zimmer mit nöthiger einfacher Einrichtung, zum Schlafen eine Matratze und aufgenähte Wollendecke, wenn sie nicht vorziehen, ihr eigenes Bett mitzubringen, wofür aber nichts in Abzug kommt, zu: 24 fl."[35]

Schon die Einführung des Emeritenfonds 1890 durch die Bischöfe Thoma und Rampf verbesserte die materielle Altersversorgung erheblich[36]. Mit der Gründung des Wirtschaftsverbands des katholischen Klerus Bayerns, der LIGA, und der Etablierung einer eigenen Krankenversicherung wurde die wirtschaftliche Bedrohung im Krankheitsfall beseitigt[37]. Die Ruhestandsgehälter von heute gewähren den Ruhestandspriestern Bezüge, die wie bei Ruheständlern des öffentlichen Dienstes materielle Sorgen normalerweise ausschließen.

9. Die Primiz

Die Primiz bildet im Bereich der Diözese Passau – nicht vom Sakrament her, sehr wohl aber in der öffentlichen Wahrnehmung – den Beginn des priesterlichen Lebens. Sie hat für den Geistlichen die Bedeutung, die die Hochzeit für die Laien hat – das Brauchtum dazu ist daher sehr ähnlich. Schon aus diesem Grund ist leicht erklärlich, wieso sich das Passauer Ordinariat, wie die anderen Ordinariate auch, immer so schwertat, die Verweltlichung dieser Feier hintanzuhalten und nur den religiösen Kern zur Geltung kommen zu lassen. Ein zweiter Grund liegt auf der religionsgeschichtlichen, volksfrommen Ebene: Nach dem niederbayerischen Volksmund ist es der Primizsegen wert, daß man sich dafür die Sohlen neuer Schuhe abläuft. Hier wird eine geradezu magische Einschätzung offenkundig, wie sie sich besonders leicht mit dem ‚ersten Mal' verbinden kann, bei einfachen Gemütern aber die Einschätzung der Priester insgesamt kennzeichnet. Ein besonderes Zeugnis dafür ist das nachstehende Schreiben eines Bauern an den Passauer Bischof Sigismund Felix Freiherr von Ow-Felldorf aus dem Jahre 1905: „Am Valentinfest, in unserer Pfarrkirche zu Stammham, wurde von einem Cabuziner gepredigt, wenn jemand kein Glück im Stall mit dem Vieh hat, so soll man zu einem Priester gehen, der allein kann helfen, aber

[35] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 233–235; hier: 233.

[36] Die Geschichte der Emeritenanstalt ist nicht erforscht; zu den Anfängen s. Schematismus für das Bistum Passau 1890, 202f.; 1891, 198–200. Zu den beiden Bischöfen generell s. A. Leidl, Bistum Passau (Anm. 1) 176f. bzw. 178–181.

[37] J. Lenz (Anm. 26) 55f., Nr. 26; M. Wagner-Braun – A. Hierhammer, Vom „Verband katholischer Ökonomiepfarrer" zur größten Genossenschaftsbank Bayerns, 75 Jahre LIGA (München/Zürich 1992) 22.

trotzdem ich schon so oft, zu einem Priester gegangen bin, konnte oder mag mir keiner helfen, selbst unser Herr Pfarrer in Stammham nicht, darum, und des Christkatholischen Glaubenswillen, wende ich mich an Sie, gnädigster Herr Hochwürdiger Bischof! und bitte Sie abermals Tretten Sie in die Mittel, um das dieser obengenannte Ausspruch, von der Kanzel, auch bei mir und bei dem meinigen, angewendet werden möge, damit die Priester nicht als Schwindler betrachtet werden können, sonst fürchte ich, es gibt einen neuen Streit wegen dem Katholischen Glaubens halber, denn wann mir auf diesen Ausspruch hin mir in meinem Stall nicht geholfen wird, gehe ich nicht mehr in die Hl. Messe, Beichten und Communizieren thue ich auch nicht mehr, meine Angehörigen darfen es auch nicht mehr thun, weil ich entweder Schwindel oder Boshaftigkeit, daraus finden kann ...“[38]

Die hohe Einschätzung der Primiz wurde letztlich auch vom Ordinariat geteilt. Dies zeigt sich etwa daran, daß man 1927 im Geistlichen Rat beschloß, einen Theologen, der aus „unedlen Motiven“ die Diözese verließ, keine feierliche Primiz an seinem Heimatort zu erlauben[38a].

Rund um die Primiz gab es in der Diözese Passau recht häufig oberhirtliche Verordnungen. Schon die 35. Verordnung der nach jahrzehntelanger Absenz des Bischofs neu ansetzenden Leitung der Diözese regelte 1829 die Feier der Primiz in aller Schärfe:

„In Betreff der Primizfeier erging unter 22. Juli nachstehende Verordnung:

1. Soll der Primiziant, so viel wie es immer möglich ist, und wenn nicht unübersteigliche Hindernisse im Wege stehen, die Primizfeier nicht über 3 Wochen nach der Priesterweihe verschieben, da sowohl der Seelsorge selbst, als auch den Gemeinden, welche mit Sehnsucht einen Priester erwarten, durch langen Verzug manche Nachtheile zugehen.

2. Sollte der Tanz wider alle Schicklichkeit für eine so heilige Feier denn doch durch Ungestüm der Weltleute stattfinden, so soll derselbe nie vor der gänzlichen Entfernung des Primizianten und der Gäste aus dem geistlichen Stande beginnen, noch weniger soll der Primiziant selbst, und zwar sub poena suspensionis, welche ipso facto eintritt, daran Theil nehmen, so wie sich der Ortspfarrer, der das bischöfl. Ordinariat von einem solchen ärgerlichen Exzesse in Kenntniß zu setzen außer Acht lassen würde, eine strenge Ahndung zuzieht.

3. Da durch die mögliche Beeilung der Primizfeier vorzüglich die schnelle Besetzung der angewiesenen Station beabsichtigt wird, so hat jeder

---

[38] Umfassend erläutert das Brauchtum O. Wiebel-Fanderl, Die Primiz, das Fest einer Lebenswende, in: Ostbairische Grenzmarken 26 (1984) 145–162; das Zitat: p. 146 f. – Wichtiges zum Thema bieten auch: Fr. Riemer, 100 Jahre Priesterseminar und Priestererziehung in Passau. Zur Jahrhundertfeier des Bischöflichen Klerikalseminars in Passau (Passau 1928) 129 f.; 137–140; weiters: O. Rutz (Anm. 3) 210.

[38a] O. Wiebel-Fanderl (Anm. 38) 149, Anm. 22.

Pfarrvorstand den Ankunftstag seines ihm zugewiesenen Kooperators sogleich an das Ordinariat zu berichten, so wie der Ortspfarrer, wo die Primizfeier gehalten, über diesselbe, so wie besonders über die Erfüllung des obigen 2. Punktes in aller Zukunft eine Anzeige zu machen hat"[39].

Die Sorge um die Würde des Priesters und vor zu großem Aufwand für das Fest sowie bei den Geschenken bestimmen alle oberhirtlichen Maßnahmen. Gegen das kraftvolle Verlangen nach einer schönen Primiz half aber nicht einmal die Einführung einer gemeinsamen Primiz im Dom unter Bischof Heinrich Hofstätter 1859, man behalf sich dann eben mit einer Nachprimiz[40]. Die wesentlichen Elemente der Primizfeier in der Diözese Passau waren und sind: feierlicher Einzug in die Heimat, Kirchenzug, Primizmesse (gegebenenfalls sub divo), Festschmaus (gegebenenfalls im Zelt oder in der Turnhalle bzw. einem anderen Veranstaltungsraum der notwendigen Größe), Übergabe der Geschenke, Schlußandacht. Der materielle Ertrag der Primiz war und ist nicht unerheblich. Psychologisch markiert die Primiz für den Neupriester das Hintersichlassen der Tage von Seminar und Hochschule, Tage, die ihm selbst gehörten, und den Eintritt in ein Leben, das praktisch zu jeder Minute im Blickpunkt des öffentlichen Interesses und der Aufmerksamkeit steht.

10. Der Kooperator

Nach dem glanzvollen Auftakt der Primiz war der Neupriester ein ‚Herr'. Was das bedeutet, sagt Josef Schlicht am eindrucksvollsten: „Aus neunerlei Gründen hält und titelt der bayerische Bauer seinen Geistlichen als ‚Herrn'. Erstens, weil der studierte Geistliche aus seinem Fleisch und Blut ist, also den Bauernstand bei Stadt und Amt zu Ehren bringt. Zweitens, weil er mit Talent, unmenschlichem Fleiß und Gottes Gnade jedes Jahr seine Schule durchgemacht hat. Drittens, weil ein Geistlicher seinen Vater eine zwölfjährige Kümmernis und schweres Geld kostet. Viertens, weil er nun aber zuletzt auch mit dem Wort und mit der Feder fort kann, daß andere studierte Herrn vor ihm Mucken haben müssen. Fünftens, weil der bayerische Bauer selbst zugeschaut hat, wie umständlich, feierlich und hoch der Bischof ihm seinen Geistlichen ausweiht. Sechstens, weil ihm bei der Primiz leibhaftig das ganze Umland wie einem Herrn gehuldigt hat. Siebtens, weil er nun zu seinem Geistlichen kommen darf in jeder Stunde um Rat und Hilf in vielen Anständen. Achtens, weil der Geistliche die Mistgabel nicht mehr in die Hand nimmt. Neuntens, weil der bayerische Bauer

[39] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 19, Nr. 35.
[40] O. Wiebel-Fanderl (Anm. 38) 159.

in den Pfarrhöfen allerlei Kunstwerk und Lebenskomfort sieht, den er nicht versteht und der sich auch für einen Unstudierten nicht schickt"[41].

Der junge Priester war aber eher noch ein ‚Herrlein', er sollte erst durch die nicht immer leichte ‚Herrenschule' gehen, durch die Jahre als Kooperator. Eine Phase, die in unseren Tagen generell positiv gezeichnet wird und von den positiven Erfahrungen des eigenen Tätigwerdens in der Seelsorge geprägt ist, und sicherlich auch grundlegend gefärbt ist durch die Tatsache, daß aufgrund des Priestermangels der Aufstieg zum Pfarrer bald folgen wird. Bis weit in unser Jahrhundert herein stand der Kooperator unter der ‚Fuchtel' des Generalvikars, der ihn nach eigenem Ratschluß durch die Diözese versetzte, und unter der Aufsicht des Pfarrers, der oft eher den Herrn im Pfarrhaus herauskehrte als den älteren Mitbruder. So wurden die Kooperatoren unter Kontrolle gehalten und gelenkt. Erst nach langen Dienstjahren durften sie zum Pfarrer aufsteigen oder wenigstens zum Expositus, wie eine Ordinariatsverordnung vom Jahr 1829 zeigt[42]. Dazu die Schilderung von Josef Schlicht: „Der bayerische Kooperator im Vilstal und Donauland, in Pfalz und Wald ist eine ehrwürdige Erscheinung. Fünfundvierzig Jahre zählt er von Mutterleib aus, einundzwanzig Jahre im Bistumsdienste, er trägt die graue Locke oder gar schon längst die apostolische Petrusglatze, auf den Füßen ist er steif wie ein Postgaul, sein Spitzname lautet: ‚Stieglhupfer'. Gerade seinen bemoosten Filialherrn liebt und schätzt der bayerische Bauer überaus, hängt ihm an, sieht ihn auch nach vielen Jahren noch ungern scheiden."[43] Und doch war der Kooperator auch damals schon ein zufriedener Seelsorger, denn er hatte seinen eigenen Wirkungskreis, in dem er Anerkennung fand: „An seinem Kooperator hängt nun der bayerische Filialbauer fast mehr als am Pfarrer. Begreiflich: ihn sieht, hört, spricht, braucht und hat er eben viel öfter, ihn rechnet er zu seinem täglichen Leben. Welch eine Spannung, wenn ein neuer Herr in die Filialkirche tritt!"[44] Im 20. Jahrhundert hat sich diese Schwerpunktsetzung verändert, nun findet der Kooperator seinen Kreis nicht mehr auf der Filiale, sondern bei der Jugend, in der Jugendseelsorge.

11. Die Pfarrer-Jahre

Nach meist langen Kooperator-Jahren konnte der ‚typische' Geistliche der Diözese Passau endlich Pfarrer werden. Der staatliche Pfarrkonkurs war dabei zu bestehen[45], bevor in feierlicher Installation der neue Herr die

[41] J. Schlicht (Anm. 27) 139.
[42] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 17, Nr. 31.
[43] J. Schlicht (Anm. 27) 149.
[44] J. Schlicht (Anm. 27) 142.
[45] R. Wendt, Die bayerische Konkursprüfung der Montgelas-Zeit. Einführung, historische Wurzeln und Funktion eines wettbewerbsorientierten, leistungsvergleichenden Staats-

Pfarrei übernehmen konnte. Für die Installation wurde in der Diözese Passau 1847 eine feierliche und aufwendige Form vorgeschrieben[46]. Sie ist gekennzeichnet durch das gleichzeitige Tätigwerden des königlichen und des bischöflichen Kommissärs, die dem neuen Pfarrer seine Verantwortungsbereiche übertragen. Bemerkenswert erscheint die Dreigliederung der Abfolge: im Pfarrhof, in der Pfarrkirche, wieder im Pfarrhof. Im Pfarrhof ist der königliche Kommissär am Zuge, in der Pfarrkirche der bischöfliche Kommissär – man meint, die Regelungen des Wormser Konkordates von 1122 nachklingen zu hören.

Nach der Eidesabnahme im Pfarrhof geht es in feierlicher Prozession zur Pfarrkirche. Vor der verschlossenen Tür wurden die Schlüssel übergeben, in der Pfarrkirche folgten die Schlüssel für Tabernakel und Taufstein, Anvertrauung des Beichtstuhls und der Kanzel mit dem Evangelienbuch und dem Diözesankatechismus. Danach erhielt der Pfarrer den Schlüssel zur Sakristei und beim Hochaltar das Meßbuch. Anschließend feierte er das Hochamt; das Ergebnis des Opfergangs wurde dem neuen Pfarrer vom bischöflichen Kommissär mit den Worten überreicht: „Empfangen Sie ... zum Zeichen Ihres vollkommenen Rechtes auf alle Pfarreinkünfte, hiermit dieses Altaropfer"[47]. Nach der Oratio pro Rege und dem Te Deum zog man auf den Friedhof, von dort zurück zum Pfarrhof, wo der königliche Kommissär die weltliche Einsetzung vornahm. Diese erfolgte entweder vor dem Pfarrhof oder bei „offenen Thüren, damit auch das Volk daran Antheil nehmen könne"[48]. Anschließend zog man zum Schulhaus, wo dem Pfarrer das Amt des Lokalschulinspektors übertragen wurde. Wieder zurück im Pfarrhof, erfolgte im Beisein nur mehr der Gemeinde- und Kirchengemeindeverwaltungsmitglieder die Einsetzung in die Temporalien.

Seit dem Ende der weltlichen Aufgaben ist die Einsetzung in die weltlichen Ämter entfallen, allerdings ist bei der feierlichen kirchlichen Installation auch heute noch neben der Pfarrgemeinde die Schule sowie die Gemeindeverwaltung anwesend.

Nach der Installation kann sich der Priester entfalten, in der Arbeit wie in der Lebensgestaltung. Freilich macht(e) sich die unterschiedliche Qualität der Pfründen bzw. Pfarreien bemerkbar, wenngleich der finanzielle Aspekt heute nicht mehr zählt. Vergleicht man aber die Pfarrer-Reihenfolge der nicht überdurchschnittlichen Pfarrei Thurmannsbang im Bayeri-

---

examens (= Miscellanea Bavarica Monacensia 131) (München 1984) behandelt 129–137; 217–224 den katholischen Pfarrkonkurs.

[46] Instruktion über die Vornahme der feierlichen Installation eines neu angestellten Pfarrers durch den bischöflichen Kommissär, in: Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 214–222. Instruktion zur Installation der bepfründeten katholischen Geistlichen (Für den weltlichen Kommissär), in: Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 223–228. Kirchengebete bei der Installation eines neuen Pfarrers, in: Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 229–232.

[47] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 219, § 12.

[48] Bischöfliche Generalien (Anm. 19) 226, § 8.

schen Wald mit der des reichen niederbayerischen Pfarrkirchen, dann sieht man, daß die Thurmannsbanger Pfarrer ihre Pfründe meist bald gegen eine andere eintauschten, während die Pfarrkirchener Pfarrer meist recht lange auf ihrer Stelle wirkten und dort sogar starben[49]. Auf solchen Stellen konnte der Pfarrer besonders gut jene Stellung im Leben der Pfarrei erreichen, die Joseph Schlicht so umreißt: „Der Pfarrer, der nicht zu stark am Gelde hängt, persönlich und hausväterlich beispielbrav ist, mitten durchgeht, nicht zu leicht und auch nicht gar zu streng, durchaus verlässig auftritt, ein Mann ein Wort in Rat und Tat: der besitzt im Volke der katholischen Bayern eine geistige Macht, die niemand entwurzelt. In Freud und Leid geht der Bayer zu seinem Pfarrer. Im Leid, um es dem Pfarrer zu erzählen und seinen Rat, Trost und Beistand einzuholen. In der Freud, um auch sie dem Pfarrer mitzuteilen und an dessen neidloser Mitfreude sein Glück zu verdoppeln“[50].

Aus dieser Position konnte der Pfarrer seine Lebensgestaltung bestimmen: Er konnte – bestimmt von der Pfarrökonomie – in der Landwirtschaft aufgehen, ggf. sogar Motor der modernen Entwicklung und Innovator werden. Fortschritte in der Landwirtschaft, Obstbauzucht, Imkerei, Pflege des Schönen in Kunst und Literatur, der Musik, wissenschaftliches und literarisches Schaffen, Vertiefung und Sorge um die Heimat und ihre Geschichte, politische Aktivität, sozialpolitisches Engagement für Darlehenskassenverein oder Sparkasse usw. waren Möglichkeiten, neben der Seelsorge und der pfarramtlichen Arbeit dem Leben Sinn und Inhalt zu geben[51].

In unserer Zeit hat sich hier viel geändert: Der Zeitdruck ist größer, die kreativen Betätigungsfelder müssen hinter die Manageraufgaben zurücktreten. Dies beeinträchtigt die Sinnenhaftigkeit und die Sinnhaltigkeit des Pfarrerlebens – ohne daß dabei Religion und religiöse Probleme unserer Zeit überhaupt nur berührt werden!

---

[49] Für Pfarrkirchen s. L. H. Krick, Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgevorstände und Benefiziaten des Bistums Passau (Passau 1911) 554 und Fr. Mader, Chronologische Reihenfolgen der Seelsorgsvorstände und Benefiziaten des Bistums Passau in der Zeit von 1911 bis 1981. Ergänzung zum gleichnamigen Werk von Dr. Ludwig Heinrich Krick, Passau 1911 (Typoskript Passau 1981) 279. Für Thurmannsbang s. L. H. Krick, Reihenfolgen 109f. und Fr. Mader, Reihenfolgen 346.

[50] J. Schlicht (Anm. 27) 146.

[51] A. Nothhaft (Hg.), Niederbayerische Pfarrer-Originale (Deggendorf 1964); N. Backmund, Allerhand Pfarrergeschichten – vorwiegend heiter (Grafenau ^{3}1975) führen – unter Betonung des Humorvollen – einige eindrucksvolle Charaktere vor Augen. Für den Blickwinkel der Pfarrgemeinde sei beispielsweise hingewiesen auf M. Schenkl-Breiherr, Köstliche Kindheit Anno dazumal (Passau 1973), die p. 157–173 den Pfarrkirchener Dekan und Pfarrer Max Lanz (1841–1909) als „eine der markantesten Persönlichkeiten der Zeit meiner Kindheit“ (p. 157) schildert.

Zusammenfassung

Die Lebenskultur des Passauer Klerus im 19. und 20. Jahrhundert war bestimmt von dem Bewußtsein, eine führende Schicht zu bilden. Die Ausprägung der priesterlichen Lebenskultur war früher abhängig von der sozialen Lage des einzelnen, heute ist sie weit mehr abhängig vom Lebensalter. Die weltlichen Aufgaben erscheinen dem heutigen Betrachter eher als Nebenaufgaben, früher waren sie eher das zweite, eben das weltliche Standbein des Priesters. Sie haben den Priester früher viel stärker gefordert, ihn aber auch im religiösen Aufgabenbereich gestützt und ihm Erfolge ermöglicht; heute herrschen die seelsorglichen und caritativen Aufgaben vor, die den Pfarrer noch mehr als früher, vor allem in den Augen der Öffentlichkeit, zum Mann der Kirche machen.

Die Lebenskultur entfaltete sich früher besonders im Leben innerhalb der Gemeinde und für sie, heute hat die Lebenskultur eine deutliche Verschiebung in das Subjektive erfahren. Des weiteren zeigt sich, daß der Pfarrer früher häufig Innovator, Gründer war, heute ist er oft der letzte in einer Kette, derjenige, der manchen religiös-institutionellen Traditionen ein Ende setzen muß, während er in anderen Bereichen, besonders im Caritativen, weiterhin Gründer, Erbauer sein kann.

Die Lebenskultur des Passauer Diözesanklerus hat sich also in den vergangenen zwei Jahrhunderten stark verändert[52], die subjektiv erfahr- und deutbaren Phänomene haben dabei erheblich an Gewicht gewonnen.

[52] Dieser Überblick macht deutlich, daß es zu diesem Thema noch vieles zu erforschen und zu sagen gibt. Die Forschung zu den evangelischen Pfarrern ist weiter; s. etwa: M. Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte (Stuttgart ^{2}1991).

Zur Lebenskultur des Trierer Diözesanklerus im 19. und 20. Jahrhundert[1]

Von MARTIN PERSCH

Im Jahre 1799 schilderte ein aufgeklärter Anhänger der Französischen Revolution in einem Reisebericht das äußere Erscheinungsbild der Pfarrer im Trierischen Teil der Eifel folgendermaßen: Diese seien ihm begegnet als „Leute mit ungeschorenem Kinn, ungekämmten Haaren, zollangen Nägeln, durchlöcherten und ungebürsteten Hüten, abgeschabten Röcken von ungewisser Farbe, von Wein und Branntwein glühenden Gesichtern."[2] Selbst wenn man einen kirchenkritischen, ja – feindlichen Unterton bei dieser Beschreibung in Rechnung stellt – das Äußere des Trierer Landklerus war offensichtlich nicht anziehend und wird sich kaum von dem der übrigen Dorfleute unterschieden haben. Und dennoch mußte der Autor notieren: „Wo sie (die Priester) hinkommen, werden sie mit Ehrfurcht und Hundedemut von den Bauern empfangen; die Kinder laufen ihnen entgegen und küssen ihnen die ungewaschenen Hände. Der arme Hausvater holt seine letzten neun Albus aus dem verstaubten Schranke und gibt sie ihnen – für die Messe."

Selbst der erste Bischof des im Jahre 1821 neu umschriebenen Bistums Trier, Josef von Hommer (1824–1836), mußte dreißig Jahre später anläßlich einer Visitationsreise in den Westteil der Diözese konstatieren: „In diesem Volk ist die Urwüchsigkeit noch groß, die auch der Klerus angenommen hat, der in seiner Mitte geboren ist. Dieser im Metzer Seminar erzogene Klerus hat wenig Wissen, ist aber in der alten scholastischen Theolo-

---

[1] Abkürzungen:

BATr	Bistumsarchiv.
Blattau	J. J. Blattau, Statuta synodalia, ordinationes et mandata (archi)dioecesis Trevirensis, 9 Bde (Trier 1844–1859).
Diözesansynode 1920	Diözesansynode des Bistums Trier. 28.–30. September 1920. Hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat zu Trier (Trier 1920).
KAA	Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier, Trier 1853–1964. Seit Jg. 109 (1965) u.d.T. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier.
Synodalstatuten 1959	Synodalstatuten des Bistums Trier (Trier 1959).
WK	Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800 (Trier 1941).

[2] J. D. Becker, Beschreibung meiner Reise in den Departementen Donnersberg, Rhein und Mosel (Berlin 1799) 333. Den Hinweis auf diese Quelle verdanken wir A. Heinz, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trier 1978) 118.

gie gut fundiert, sehr eifrig in der Beobachtung der Riten, im übrigen aber kaum darum besorgt, im Volk eine gesunde Unterweisung zu fördern. Katechetischen Unterricht gibt es nicht, die Schule wird vernachlässigt, kurz, die meisten Pfarrer sind wirkliche Stümper. Gleichwohl sind sie wohlgeartet, untadelig in ihrem sittlichen Leben. Von dem Verstoß gegen das 6. Gebot und dem Laster der Trunksucht hört man selten bei ihnen. Das Volk verehrt sie sehr."[3]

Von diesen Schlaglichtern ausgehend, soll im folgenden der Lebensstil, also die persönliche Lebensart des trierischen Diözesanklerus vom frühen 19. Jahrhundert bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils untersucht werden.

Das 1821 neu umschriebene, nunmehr preußische Bistum Trier umfaßte im wesentlichen die Regierungsbezirke Koblenz und Trier sowie die kleinen oldenburgischen, sachsen-coburgischen und hessen-homburgischen Territorien an der Südgrenze der preußischen Rheinprovinz. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zählte die Diözese 685 Pfarreien und über 579 000 Katholiken; 1975 waren es 927 Pfarreien und fast 1 950 000 katholische Christen, die sich auf ein Gebiet mit einer Größe von ca. 13 000 km² verteilten. Der größte Teil des Bistums entfällt auf das Rheinische Schiefergebirge, das durch das Flußkreuz Rhein-Mosel-Lahn den östlichen Teil in Eifel, Hunsrück, Westerwald und Taunus scheidet. Im 19. Jahrhundert war das Gebiet dünn besiedelt; größere Städte waren nur Koblenz und Trier. Seit dem späten 19. Jahrhundert kam es durch die einsetzende Industrialisierung um Koblenz und Trier und vor allem in den Tälern des Saargebietes zu einer kräftigen Bevölkerungszunahme. Die größten Städte sind heute Saarbrükken (200 000), Koblenz (120 000) und Trier (100 000 Einwohner[4]).

Was unsere Quellen anbetrifft, so wurden neben den Bestimmungen der Trierer Diözesansynoden das Kirchliche Amtsblatt des Bistums, einige Autobiographien und Biographien Trierer Kleriker und kleinere Bestände des Bistumsarchivs Trier herangezogen. Als wichtige Quelle ragt die 1941 in Trier erschienene, von Alois Thomas sorgfältig redigierte Dokumentation „Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800" hervor.

1. Primiz

Die erste hl. Messe eines Neupriesters, der er als Hauptzelebrant vorsteht, die Primiz, steht am Anfang jedes priesterlichen Lebens. Daß sie zu einem großen religiösen, ja gesellschaftlichen Fest der Heimatgemeinde des

[3] J. v. Hommer 1760–1835. Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie, hrsg., übersetzt und kommentiert von A. Thomas (Mainz 1976) 311.

[4] Vgl. M. Persch, Art. Trier, in: E. Gatz (Hg.) Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg-Basel-Wien 1991) 615–624.

Primizianten wurde, ist im Trierischen erst eine Erscheinung des späten 19. Jahrhunderts. Früher konnte die gewöhnlich am Tag nach der Priesterweihe gefeierte erste hl. Messe schon aufgrund der flächenmäßigen Größe des Bistums meistens nicht am Heimatort des Neopresbyters gefeiert werden. Vielmehr fand sie in der Bischofsstadt selbst statt. Demgemäß war der äußere Rahmen schlicht. „Meine Primiz feierte ich still in der Pfarrkirche zum hl. Antonius in Trier, wo mein Freund (Josef) Weber, der spätere Dechant von Bitburg, damals Kaplan war", schreibt Johann Jakob Kraft, von 1868 bis 1884 Weihbischof in Trier, in seiner Autobiographie über seine am 8. April 1832 gefeierte Primiz. Über die erste Messe eines Verwandten 35 Jahre später berichtet er: „Mein Neffe Jakob Spurzem empfing am 31. August 1867 die hl. Priesterweihe, hielt anderen Tages in der Klosterkirche des Mutterhauses der Barmherzigen Schwestern zu Trier seine Primiz, der sein Vater und andere nahe Verwandten beiwohnten, und bei der sie aus der Hand des neugeweihten Priesters die hl. Kommunion empfingen. Ich assistierte ihm am Altare und hielt dann an die Anwesenden eine entsprechende Anrede über die Würde des Priestertums."[5] Die Feier der Primiz war also ursprünglich wohl recht schlicht. Es sollte mehr als eine Generation vergehen, ehe ein Primizmahl wie folgt aussah: „Menu: Krebssuppe, Rheinsalm mit Butter und Kartoffeln, Filet à la jardinière, Feldhühner in Sauerkraut, Römischer Punsch, junge Gänse, Salat, Compot, Eis, Dessert; Weine: Lorcher, Graacher, Niersteiner, Rauenthaler, Sekt."[6] Kreuz, Ehrenpforten, Blumen, Tannengrün, Fahnen schmückten den Prozessionsweg vom Elternhaus des Primizianten bis zur heimatlichen Kirche. Musikverein, Kirchenchor und Männergesangverein pflegten das Ereignis musikalisch zu umrahmen. Geistliche Mitbrüder, Abordnungen aller Vereine und die Schulkinder fanden sich ein. Inmitten einer Schar weißgekleideter Kommunionkinder, den Primizkranz auf dem Haupt, schritt der junge Priester, gefolgt von seinen Angehörigen, in die Kirche zu seiner ersten hl. Messe. Gemäß alter Gewohnheit war im Trierischen bei der Primizmesse die Mithilfe eines assistierenden Priesters (presbyter assistens) gestattet und bei den Primizfeiern konnte das Allerheiligste ausgesetzt werden[7]. Die Bedeutung der Feier wurde dadurch hervorgehoben, daß der Primiziant zur Festpredigt einen angesehenen und bekannten Prediger einlud. Zur nachmittägigen Dankandacht versammelte sich nochmals die ganze Gemeinde; häufig beschloß eine abendliche Feierstunde, an der auch die

[5] Vgl. J. J. Krafts Autobiographie im BATr Abt. 84 Nr. 0401 Bl. 33 und 100. Zu Kraft vgl. M. Persch, Art. Kraft, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 4 (Herzberg 1992) 592–595.

[6] Es handelt sich um eine Speisekarte des Primizmahles vom 2. 9. 1888, die sich in der Personalakte des späteren Generalvikars (1912–1935) Franz Tilmann befindet. Vgl. BATr Abt. 85 Nr. 1829. Zu Tilmann vgl. A. Thomas, Tilmann, in: E. Gatz, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 763 f.

[7] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 227 (7) und 378 (1).

weltliche Autorität und die Zivilvereine gebührenden Anteil nahmen, den Tag.

In neuester Zeit werden die Primizfeierlichkeiten wohl auch in nüchternerem Rahmen gehalten, der dem gesellschaftlichen Ereignis etwa durch einen Empfang mit Stehimbiß Genüge tut. Doch wurde noch in den 80er Jahren unseres Jahrhunderts anläßlich einer Primiz in einer Eifelpfarrei ein Festzelt aufgestellt, in dem sich über 400 Gäste bis spät in die Nacht belustigten und das Tanzbein schwangen.

Die vielerfahrenen Geistlichen Räte und Prälaten im Trierer Generalvikariat hinter dem Dom steuerten die sinnenfrohen Primizfeiern nur ganz behutsam. Erst in den Zeiten großer wirtschaftlicher Not, nach der Weltwirtschaftskrise 1929, findet sich im kirchlichen Verordnungsblatt ein Hinweis darauf, daß „die Feier des ersten hl. Meßopfers so schlicht und einfach, dabei aber so ernst und tief wie nur möglich gestaltet wird. Jeder äußere Prunk und jede die Sammlung des Primizianten und seiner Familie störende äußere Veranstaltung soll unterbleiben. Die so ersparten Summen können dem Priesterseminar zugewandt werden, das heute mehr wie je auf die Unterstützung der Gläubigen angewiesen ist."[8] Der Hintergrund dieser Aufforderung ist auch der, daß das Bistum im April 1929 mit dem Bau eines zweiten Priesterseminars, des sogenannten Rudolfinums für die Philosophen und Kirchenhistoriker, begonnen hatte[9]. Unbeeinflußt von derartigen Zwängen dekretieren die noch heute gültigen Synodalstatuten vom Jahre 1959, die Primiz solle „mit würdiger Feierlichkeit begangen werden. Übertriebener Aufwand ist zu vermeiden. Es ist auch Sorge zu tragen, daß außerkirchliche Veranstaltungen dem religiösen Charakter des Tages gerecht werden."[10]

2. Erste Stelle. Verhältnis zum Pfarrer

Die neugeweihten Priester wurden und werden im Bistum Trier in aller Regel einem erfahrenen Pfarrer als Hilfsgeistliche beigegeben. Der bereits erwähnte Johann Jakob Kraft berichtet von seinem Dienstantritt 1832: Der Pfarrer „behandelte mich mit einer Freundlichkeit und einer Offenheit, die mich gleich für ihn einnahm. Er war ein Mann von der feinsten Bildung, von großer Welterfahrung und Menschenkenntnis, der sich in den vornehmsten Kreisen mit einem ihm eigenen Anstande zu bewegen wußte."[11]

---

[8] Vgl. KAA 74 (1930) Nr. 119 S. 87. Die Bischöfliche Behörde nimmt „die Zeit mit ihrer wirtschaftlichen großen Not" zum Anlaß, am 25.6.1930 einen solchen Erlaß herauszugeben.

[9] Vgl. F. Pauly, Pfarrer, Kapläne und kleine Leute finanzierten das Rudolfinum, in: Paulinus. Trierer Bistumsblatt 105 (1979) Ausg. Nr. 27 vom 8. Juli 1979 S. 19–20.

[10] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 229 (1).

[11] Vgl. Autobiographie (Anm. 5) 39.

Tatsächlich erlebte der junge Priester hier das Idealbild, wie es der Trierer Bistumsleitung immer vorschwebte. 35 Jahre später, am 13. November 1867, betonte Bischof Matthias Eberhard in seinem ersten Hirtenschreiben an den Klerus, Liebe, Geduld und Eintracht sollten zwischen Pfarrer und Kaplan herrschen. Die Pfarrer sollten ihre Untergebenen nicht wie Knechte, sondern wie Freunde behandeln, die an den Mühen und Freuden teilnehmen. Die Kapläne ihrerseits sollten dem Pfarrer Respekt, Vertrauen und Gehorsam erweisen[12]. Dieses harmonische Bild wurde immer wieder beschworen. Die Synodalstatuten von 1959 bestimmen: „Der Pfarrer betrachte den ihm vom Bistumsoberen zugewiesenen Kaplan als Mitbruder und als Mitarbeiter am Heile der Seelen. Er sei ihm selbst Vorbild im priesterlichen Leben und Wirken. Er halte ihn zu priesterlichem Wandel, zu Studium und Arbeit an. Mit väterlicher Liebe und Geduld, aber auch mit Ernst, Offenheit und Festigkeit belehre, mahne und warne er, wenn es notwendig erscheint. Er verlange würdiges Verhalten in der Kirche, höfliches und taktvolles Auftreten und Benehmen im Pfarrhaus wie in der Öffentlichkeit. Er sei darauf bedacht, den Kaplan gründlich in die seelsorglichen Aufgaben einzuführen; im Bewußtsein seiner Verantwortung wird er auf die Amtsführung des Kaplans achten, ihn beraten, anleiten und fördern in der Verwaltung des Predigtamtes, in der katechetischen Unterweisung der Kinder und Jugendlichen, in der Spendung der Sakramente, in der Haus- und Krankenseelsorge. Er achte darauf, daß der Kaplan auch in die pfarramtliche Geschäftsführung und in die Verwaltung des kirchlichen Vermögens eingeführt wird. Der Pfarrer stellt die Richtlinien und den Arbeitsplan für die Seelsorge in seiner Pfarrei auf, gewähre aber im übrigen dem Kaplan ohne Enge und Mißtrauen angemessene Freiheit zur Entfaltung seiner Kräfte. Er rege und leite ihn zu selbständiger Arbeit an. Soweit die priesterliche Schweigepflicht nicht entgegensteht, tausche er seine Erfahrungen mit ihm aus und bespreche mit ihm die wichtigeren Fragen der Seelsorge."[13]

Vom Hilfsgeistlichen wird gefordert: „Der Kaplan achte den Pfarrer als verantwortlichen Leiter der Seelsorge in der Pfarrei und als seinen unmittelbaren Vorgesetzten, dem er Ehrerbietung und Gehorsam schuldet, sowie als älteren Mitbruder, der ihm Freund und Helfer sein will. Er beachte, daß Grundlinie und Hauptarbeitsplan der Seelsorge vom Pfarrer bestimmt werden. Er halte sich an die Weisungen des Pfarrers und setze seine ganze Kraft auf den ihm zugewiesenen Arbeitsgebieten und in der Gesamtseelsorge ohne jeden Vorbehalt auch dann ein, wenn seine Auffassung nicht in allem mit der des Pfarrers übereinstimmt. Belehrung und Anleitung von seiten des Pfarrers nehme er bereitwillig an; seinen Mahnungen leiste er in geziemender Weise Folge. Er sei dem Pfarrer gegenüber bescheiden, aber offen und ehrlich, und bespreche mit ihm wichtige Fragen der Seelsorge

[12] Vgl. KAA 15 (1867) Nr. 56 S. 127–134, hier: 133.
[13] Synodalstatuten 1959 Art. 97 (1)–(3).

oder auftauchende Schwierigkeiten, die das gute Einvernehmen beeinträchtigen oder sonstwie schaden können. In seinem Verhalten gegenüber dem Pfarrer sei er stets vorbildlich für die Gläubigen."[14]

Daß die Kapläne standesgemäß besoldet wurden, legten die Diözesansynode 1920[15] und die noch geltenden Synodalstatuten[16] den Pfarrern besonders ans Herz. Ein beachtliches Desiderat war 1920 folgendes: „Die Synode spricht den Wunsch aus, die Herren Pfarrer möchten der Anregung, die Herren Kapläne mehr in die Verwaltungsgeschäfte und die Formen des Geschäftsverkehrs mit der Behörde einzuführen, in größerem Maße als bisher nachkommen."[17]

1959 hieß es: „Die von der bischöflichen Behörde eingeforderten Berichte über priesterlichen Lebenswandel und seelsorgliche Tätigkeit des Kaplans sind gewissenhaft und sorgfältig anzufertigen."[18] Diese Berichte waren der Bischöflichen Behörde in Trier jährlich unaufgefordert einzureichen. Sie erheischten Auskunft über den Gesundheitszustand des Kaplans (allgemein; Nerven; Stimme; Leistungsfähigkeit für Filialgänge; welche Krankheiten hatte er im Laufe des Jahres; welche Gebrechen vermindern die Leistungsfähigkeit), sein dienstliches Verhalten (Pünktlichkeit; priesterliches Leben; Gottesdienst; Predigt nach Form und Inhalt; Katechese in Schule und Kirche nach Form und Inhalt; Beichtstuhl und Krankenseelsorge; Gesang; Tätigkeit in der Verwaltung der Pfarrei; Vereinstätigkeit), persönliches Verhalten (Umgangsformen; Verhalten zum Pfarrer; Verhalten zu Mitkaplänen und anderen Geistlichen, Verhalten zu den Pfarrhausangehörigen), asketisches Leben (Exerzitien; Recollectio etc.), wissenschaftliche Betätigung und besondere Befähigungen[19].

Man sieht, daß aus einem solchen Fragekatalog mancherlei Ungemach für Pfarrer wie Kaplan entstehen kann, wobei man sich vor Augen halten muß, daß nach altem Trierer Bistumsbrauch der Kaplan im Pfarrhaus, zusammen mit seinem Dienstherrn, wohnte und auch heute noch weitgehend wohnt. Denn die im Bistum bestehende Übung der vita communis des Pfarrers mit dem Kaplan darf auch heute in keinem Fall ohne Zustimmung des Bistumsoberen geändert werden[20]. Hinzu kommt, daß der Wechsel der Kapläne auf andere Stellen erst eine Erscheinung des 20. Jahrhunderts ist: im 19. Jahrhundert war eine einzige Kaplanstelle die Regel. Auf ihr blieb man im Durchschnitt drei Jahre und hatte es also normalerweise nur mit einem Pfarrer zu tun. Lediglich Neupriester mit einem Lebensalter von

[14] A. a. O. Art. 125 (1).
[15] Vgl. Diözesansynode 1920 S. 56.
[16] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 97 (5).
[17] Vgl. Diözesansynode 1920 S. 127.
[18] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 97 (4).
[19] Wir beschreiben hier die entsprechenden, willkürlich ausgewählten Formuale der Jahre 1927 bis 1935 in der Personalakte von Felix Helmert im BATr Abt. 85 Nr. 643 Bl. 3–10.
[20] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 123 (1).

unter 23 Jahren hatten zwei Kaplanstellen inne, ehe sie zu Pfarrern ernannt wurden, oder sie mußten eine längere Kaplanszeit in Kauf nehmen[21]. Lange Kaplanszeiten von bis zu sechs Jahren hatten fast immer diejenigen Priester zu erwarten, die als Hilfsgeistliche an die großen Stadtpfarrkirchen in Trier und Koblenz gesandt wurden. Dabei war, wie Stichproben ergaben, eine solche Kaplanstätigkeit nicht erkennbar mit einer späteren geistlichen „Karriere" verknüpft.

Im 20. Jahrhundert wuchs in Folge eines zeitweisen Überschusses an Priestern die Anzahl der Kaplansjahre stetig. Auch die Stellenfluktuation war relativ hoch. Gegenwärtig ist im Bistum Trier eine dreijährige Kaplanszeit (zumeist an einer einzigen Pfarre) die Regel, der eine zweijährige verantwortungsvollere Tätigkeit als Vikar folgt, ehe mit dem Bestehen der Pfarrbefähigungsprüfung die erste Stelle als Pastor bezogen werden kann.

3. Einführung des Pfarrers

Die Einführung eines neuen Pfarrers ist immer ein besonderes Ereignis für eine Gemeinde, das in feierlicher Weise begangen wird. Zu unterscheiden von der Einführung ist die Ernennung, auf die wir hier aber nicht eingehen wollen. Gleichgültig, ob evangelisch oder katholisch: die Begeisterung der Gläubigen ist groß. So berichtet der evangelische Westerwälder Pfarrer Fritz Philippi von seiner Amtseinführung Ende des vergangenen Jahrhunderts: „Aber eine Hauptperson ist der Pfarrer immer im Ort. Als der Schreiber dieser Zeilen seine Stelle bezog, war das Pfarrhaus bekränzt, und das ganze Dorf hatte Sonntag. Die Burschen schossen wie zu Neujahr. Ein Mädchen sagte ein Gedicht auf. Ein Geschenk wurde überreicht. Aber alle Ohren lauschten, was der Pfarrer sage, und was er wiederum zum Entgelt spende. Die Wirtshausjugend wünschte Bier. Die ‚Versammlung' der Gemeinschaftskreise dagegen hätte eine Bierspende als ein Zeichen des Unglaubens angesehen. – Ich gab damals Lesestoff für die Dorfbücherei."[22]

Johann Jakob Kraft berichtet von seiner Einführung als Pfarrer von Miesenheim 1835, daß er bis nahe an den Ort herangefahren sei, „. . . bis vor Miesenheim die Gemeinde in feierlicher Prozession uns entgegenkam. Ich stieg aus, trat in die Mitte der Prozession und wurde mit folgendem Gruße bewillkommnet: (Folgt Gedicht von Johann Wilhelm Schuld) . . . Nun schlossen festlich geschmückte Mädchen einen Kreis um mich und führten mich so in der feierlichen Prozession durch den Ort bis zur Kir-

[21] Ein einziger Priester des Weihejahrgangs 1850/51 (48 Geweihte) beispielsweise hatte drei Kaplanstellen inne. Es handelt sich um Konrad Schneider (WK 311), der in Adenau, Ahrweiler und Könen als Kaplan tätig war. Aber auch er hatte lediglich vier Kaplansjahre zu persolvieren.

[22] F. Philippi, Der Westerwälder Bauernpfarrer, in: Wir Rheinländer. Ein Heimatbuch von K. d'Ester (Leipzig 1922) 80–85, hier: 82. Zu Philippi vgl. a. a. O. 297.

chentüre. Darauf nahm der Dechant Drues von Andernach meine Installation vor. Ich hielt das Hochamt, währenddessen der Dechant eine dem Fest entsprechende Predigt hielt. Am Mittag fand zuerst im Pfarrhaus ein kleines Festmahl statt, woran auch der Bürgermeister Kaiffenheim von Andernach teilnahm."[23]

Der katholische Pfarrer Jakob Weisenahl berichtet von seiner Einführung in der kleinen Eifelpfarrei Niederstadtfeld im Jahre 1910: „Nun sammelte ich meine Möbel und ließ mein Haus ausstaffieren. Und dann kam der Tag der Einführung. Nein, so etwas muß man mitgemacht haben! Das ganze Dorf war geziert und geschmückt. Die Leute hatten sich riesig angestrengt. Vor dem Pfarrhaus stand ein ‚Begrüßungsbaum', eine mächtige Tanne, die höchste, welche diese Burschen finden konnten. Mußten die geschwitzt haben, bis der Baum dastand! Nun kamen die Gäste. Mein früherer Chef fuhr mit dem Postwagen von der Bahnstation her, anderthalb Stunden weit. Und wir schrieben schon den 26. Oktober. Um diese Zeit gibt der Winter hier seine Karte ab. ... Nach und nach fand sich auch der Klerus der Nachbarpfarreien ein, und dann ging's in feierlichem Zuge zur Kirche. Der ganze Apparat bei der Einführung klappte vorzüglich; mit möglichster Feierlichkeit ging alles vonstatten. Die Einführungspredigt des Dechanten, eines lieben alten Herrn, sprach mich sehr an. Ich war der sechsundzwanzigste Pfarrer, den er ins Dekanat einführte – und auch der letzte, ein halbes Jahr darauf berief ihn der Herr in die Ewigkeit ab. Wie kannte er Land und Leute! Die Worte, die er sprach, legten Zeugnis ab von seiner reichen Lebenserfahrung; obwohl einfach und schlicht, machten sie sichtlich Eindruck. Meine Stimme war noch auf die großen Kirchen und Menschenmassen der Industriegegend eingestellt. Es gelang mir nicht, sie den Verhältnissen meiner Pfarrkirche entsprechend zu mäßigen; war's doch das erste Mal, daß ich in einer so kleinen Kirche predigte. Natürlich hieß es gleich: Der Herr hat aber eine kräftige Lunge. Nun war ich in Amt und Würden: Böllerschüsse, deren Echo in den Bergen großartig widerhallte, daß alle Heinzelmännchen und Berggnomen ärgerlich aus ihren Erdlöchern fuhren, feierten diese welterschütternde Tatsache. Die Gäste gingen – ich war allein. Und ich gewöhnte mich allmählich an die Eifel."[24]

Wie sah die Installation eines neuen Pfarrers im einzelnen aus? Die Synodalstatuten von 1959 legen fest: „Die Einführung des Pfarrers erfolgt nach der für das Bistum vorgeschriebenen Form vor der versammelten Pfarrgemeinde in der Pfarrkirche; sie wird in der Regel auf Grund eines besonderen Auftrags durch den zuständigen Dechanten im Beisein von zwei Priestern als Zeugen vorgenommen."[25]

---

[23] Vgl. Autobiographie (Anm. 5) 57 f.

[24] J. Weisenahl, Als ich Eifelpfarrer wurde, in: Eifelvereinsblatt 17 (1916) 183–185, 184. Weisenahl (1880–1948) amtierte von 1910 bis 1922 auf seiner ersten Pfarrstelle Niederstadtfeld (WK 367).

[25] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 82 (2).

Die für das Bistum vorgeschriebene Form war der Ordo servandus in Introductione Parochi, der am 7. August 1888 vom Bischöflichen Generalvikariat vorgeschrieben und im Kirchlichen Verordnungsblatt publiziert worden war[26]. Er wurde unverändert in die Collectio Rituum 1894 übernommen und war damit allgemein bekannt[27]. Trier befand sich damit in guter Gesellschaft mit den benachbarten südwestdeutschen und süddeutschen Bistümern, deren gedruckte Ordnungen der Amtseinführung eines neuen Pfarrers ebenfalls erst seit dem 19. Jahrhundert vorliegen, wie Hermann Reifenberg nachgewiesen hat[28]. Gedruckte Ordines kennen wir etwa aus Olmütz (1694) und Breslau (1794), um Beispiele aus der Zeit vor 1800 zu bringen. Die Trierer Agenden kennen solche Ordnungen nicht. Handschriftliche Quellen führen dagegen bis nach Linz am Rhein (1420), Kirf (1525), Trier (1699), Luxemburg (1743), Remich (1775), Trier (1777 und 1793) sowie Beulich (1798) zurück, um es einmal mit der Zeit des alten Erzbistums Trier bewenden zu lassen. Das 19. Jahrhundert ist ebenfalls reich an solchen Zeugnissen. Ohne Zweifel kommt nämlich dem Amtsantritt eines Pfarrers in seiner Gemeinde eine besondere Bedeutung zu.

Von daher ist es zu erklären, daß sich im Trierischen ohne amtliche Verordnung ein beträchtlicher Formenreichtum entwickelt hat. Ob die Kirchentür mit den Schlüsseln geöffnet wurde, ob der Küster aus diesem Anlaß einen Obolus empfing, ob der neue Pfarrer Besitz von Taufstein, Sedilien, Tabernakel, Kanzel, Sakristei nahm, ob er predigte oder nur das Evangelium verlas, die Altarseiten berührte, das Glockenseil nur berührte oder tatsächlich die Glocke einmal anschlug, ob er den sakramentalen Segen erteilte, ob es eine Collation im Anschluß an die Einführung gab, ob er förmlich vom Pfarrhaus Besitz ergriff, ob er – um das historisch gesehen jüngste Element der Installatio im Trierischen zu nennen – den Beichtstuhl betrat oder berührte – all dies wurde ganz unterschiedlich gehandhabt[29]. An durchgängig vorhandenen Elementen finden sich nur Tür, Taufstein, Tabernakel und Te Deum.

Über die Häufigkeit des Stellenwechsels und der Lebenserwartung können angesichts von über 5000 von 1800 bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in der Seelsorge des Bistums Trier tätig gewesenen Pfarrern absolute Werte nicht angegeben werden. Stichproben ergaben, daß um 1850 die Pfarrer in ihrem Leben durchschnittlich 2,5 Pfarrstellen versahen. 100 Jahre später nimmt die Tendenz zu, nach jedem Jahrzehnt die Pfarrstelle zu wechseln; daß jemand heute seine erste Pfarrstelle bis zur Pensionierung bzw. bis zum

[26] Vgl. KAA 32 (1888) Nr. 52 S. 99–101.

[27] Vgl. Collectio Rituum (Trier 1894) cap. 19 S. 84–87.

[28] Vgl. H. Reifenberg, Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg, Bd. 2 (Münster 1972) 361–371.

[29] Zur Zeit handhabt man einen Ritus, der im Bischöflichen Generalvikariat geformt wurde und praktisch alle die genannten Elemente enthält.

Tod versieht, ohne je zu wechseln, ist unüblich geworden. Die im Bistumsarchiv Trier geführte Series pastorum weist nach: Die drei Stadtpfarreien Koblenz-St. Kastor, Koblenz-Liebfrauen und Trier-St. Gangolf hatten im 19. Jahrhundert je 6, im 20. Jahrhundert bis jetzt je 7 Pfarrer. Die ländlichen Pfarreien Aach, Adenau und Farschweiler dagegen wiesen im 19. Jahrhundert 10, 11 bzw. 9 Pfarrer auf, im 20. Jahrhundert 11, 7 bzw. 11. Boppard am Rhein weist im 19. und 20. Jahrhundert 11 Pfarrer auf, das Eifeldorf Oberzissen dagegen im gleichen Zeitraum 22. In der hierarchischen Struktur der Pfarreien gab es selbstverständlich Unterschiede: kein „Anfänger" erhielt die wenigen gut dotierten Pfarreien 1. Klasse etwa in Koblenz, Trier, Adenau, Kreuznach oder die reichen Pfarreien an Mosel und Rhein; das Flächenbistum Trier bot genügend Raum zur Entfaltung im ländlichen Bereich, ehe auf Stellen in den eher kulturträchtigeren Regionen reflektiert werden durfte. Was die Lebenserwartung anbetrifft, so erreichten die 47 Angehörigen des Weihejahrgangs 1850/51 ein Durchschnittslebensalter von 62,1 Jahren. In den 10 Jahren zwischen 1928 und 1937 starben insgesamt 224 Trierer Bistumsgeistliche. Das durchschnittlich erreichte Lebensalter betrug 67,7 Jahre[30]. Von diesen 47 Geistlichen gingen lediglich 13 vor ihrem Tod in den Ruhestand, die meisten krankheitsbedingt nur wenige Monate vorher; die übrigen starben im Amt. Von den im Jahre 1991 im Bistum Trier verstorbenen 34 Geistlichen lebten dagegen 27 im Ruhestand; das durchschnittlich erreichte Lebensalter lag bei 76,2 Jahren[31].

4. Der häusliche Bereich: Pfarrhaus und Ökonomie

Als der schon erwähnte Jakob Weisenahl 1910 seine erste Pfarrstelle in der Eifel bezog, berichtete er über das Pfarrhaus: „Das Pfarrhaus geht auch zur Not. Bißchen groß, die reinste Burg, vom Eifelführer als ‚Sehenswürdigkeit' erwähnt. Doch besser zu groß als zu klein. Etwas unangenehmer sind schon die ‚rheumatischen' Schmerzen des Hauses. Seit 1795 steht es allen Tücken des Eifelwetters schutzlos preisgegeben. Was Wunder, daß es da etwas von der Sicht verzogen und windschief geworden ist. Doch das

[30] Errechnet aus: Schematismus des Bistums Trier pro 1851 (Saarlouis 1851) 169, pro 1860 (Saarlouis 1860) 169 im Vergleich mit WK. Errechnet aus: Handbuch des Bistums Trier, 19. Ausgabe (Trier 1938) 986–991. Ein weiteres Beispiel: Zwischen 1889 und 1893 starben im Bistum Trier 125 Priester. Sie erreichten ein durchschnittliches Lebensalter von 64,4 Jahren; errechnet aus dem Handbuch des Bistums Trier (Trier 1894) 153f.

[31] Errechnet aus: Personalschematismus und Anschriftenverzeichnis des Bistums Trier für das Jahr 1992 (o. O. u. J.) 452. Die Vergleichsakten für die Jahre zuvor lauten: 1990: 30 Sterbefälle, Durchschnittsalter: 78,6 Jahre, 19 im Ruhestand; 1989: 34 Sterbefälle, Durchschnittsalter 74,3, 22 im Ruhestand; 1988: 41 Sterbefälle, Durchschnittsalter 75,6, 36 im Ruhestand. Errechnet aus den Angaben im jeweiligen Personalschematismus des Folgejahres. Für die 344 verstorbenen Trierer Diözesangeistlichen der Jahre 1978–1987 ergibt sich nach der gleichen Quelle ein durchschnittliches Lebensalter von 75 Jahren.

läßt sich ertragen. Der ‚Glaskasten' – so tituliert meine schwesterliche Liebe das Pfarrhaus wegen seiner zweiunddreißig Fenster – wird innen und außen erneuert, dann kann man drin wohnen."[32]

Bei einem Flächenbistum mit unterschiedlichen regionalen Strukturen existiert das „typische" Trierer Pfarrhaus naturgemäß nicht. Typisch scheint dagegen zu sein, daß die Pfarrhäuser im Trierischen sehr groß waren. Selbst kleinste Pfarreien hatten geräumige Pastorate. 1938 etwa besaßen alle 15 kleinen Pfarreien des damals ganz landwirtschaftlich geprägten Dekanates Hermeskeil auf dem Hunsrück geräumige Pfarrhäuser mit durchschnittlich knapp zehn Zimmern[33]. Das ähnlich strukturierte Eifeldekanat Hillesheim kam auf eine Durchschnittszahl von 10,1 Zimmern je Pfarrhaus[34]. Die 15 Pfarreien des Stadtdekanates Trier kamen gar auf eine Durchschnittszahl von 13,6 Zimmern, jedoch muß man dazu bemerken, daß die stadttrierischen Pfarrhäuser neben dem Pfarrer, der Haushälterin, etwa im Hause lebenden Eltern oder Verwandten des Pfarrers auch mehreren Kaplänen Platz bieten mußten. Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts größte Pfarrei des Bistums, Neunkirchen, hatte ein Pfarrhaus mit 18 Zimmern; die Pfarrei erhielt allerdings im Jahre 1908 auch die fünfte Kaplanstelle! Auch war ein Sprechzimmer, in späteren Jahren vereinzelt auch ein eigener Archivraum, in jüngerer Zeit selbstverständlich das Pfarrbüro mit Registratur und schließlich die Borromäusbücherei im allgemeinen im Pfarrhaus unterzubringen. Von daher war und ist ein großes Pfarrhaus hinreichend legitimiert. Nicht vergessen werden soll, daß in der Nachkriegszeit mit ihrer großen Wohnungsnot viele Pfarrhäuser zum Teil vermietet waren bzw. Flüchtlingen zur Verfügung standen. Ein Beispiel möge für viele stehen: Anläßlich der Visitation der Saar-Pfarrei Könen 1949 notierte der visitierende Weihbischof: „Der Pfarrer hat neben seinem Sprechzimmer nur ein Zimmer zur Verfügung, das ihm als Wohn-, Arbeits- und Schlafzimmer dient. Familie H. wird demnächst in ihr eigenes Haus einziehen und ihm etwas Platz machen können."[35] Die fast ausnahmslos alten, häufig im frühen 19. Jahrhundert erbauten Pfarrhäuser des Trierischen Landes erlitten im Zweiten Weltkrieg beträchtliche Schäden; die Visitationsberichte der Nachkriegszeit sprechen eine beredte Sprache. Erst gut zehn Jahre nach Ende des Krieges hatte folgende Vorschrift der Diözesansynode vom Jahre 1956 wieder vollen Sinn: der Pfarrer „beachte, daß auch seine Wohnung im Dienste der Seelsorge steht. Er trage Sorge dafür, daß die Einrichtung des Pfarrhauses und der darin herrschende Geist nicht ein Hemmnis, sondern eine Förderung der Seelsorge bedeuten."[36]

---

[32] Vgl. Weisenahl (Anm. 24) a. a. O.

[33] Errechnet aus: Handbuch des Bistums Trier, 19. Ausgabe (Trier 1938) 295–309.

[34] Errechnet aus den Angaben a. a. O. 309–324.

[35] Vgl. Visitationsakte Könen 1949 im BATr Abt. 44 Nr. 488 Bl. 4.

[36] Synodalstatuten 1959 Art. 89 (2).

Dem ländlichen Pfarrhaus benachbart war in der Regel die Ökonomie. Gemäß Art. 7 des napoleonischen Dekretes vom 6. November 1813 hatte der Pfarrer „die Güter wie ein guter Hausvater zu benutzen, sie sorgfältig zu unterhalten und jedem Eingriff in dieselben oder jeder Verschlechterung entgegenzutreten“[37]. Die Wittumsgüter und Vermögensobjekte der Pfarreien wurden auch vom preußischen Staat als Eigentum der Pfarreien anerkannt; lediglich zur Zeit des Kulturkampfes stellte der Staat dies vorübergehend in Frage. „Das Deutsche Reichsgericht hat am 7. Januar 1880 die Frage dahin entschieden, daß die Pfarrdotalgüter Eigentum der Pfarrstelle und nicht Eigentum des Staates seien. Pfarrhaus und Hausgarten gingen durch Gesetz vom 14. März 1880 in das Eigentum der Pfarrgemeinde über.“[38] Bisweilen sahen es die Landwirte nicht gern, wenn ihr Pfarrer der Ökonomie nachging. So berichtet Julius Wegeler für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts: „Bei uns sieht indeß der Bauer höchst ungern, wenn der Pastor eigene Landwirtschaft treibt und seine Ländereien daher nicht verpachtet. Der ‚Herr‘ soll nicht Bauer sein, dem Bauern das Land nicht entziehen! Dagegen pachtet der Bauer die Pastorats-Ländereien stets sehr hoch, gleichsam als wolle er den Pastor für sein Opfer entschädigen! So führt denn jetzt keiner der Herrn Pastoren der Bürgermeisterei mehr seine eigene Ökonomie, worüber wir nicht umhin können, im Interesse der Herren selbst unser Bedauern auszusprechen.“[39]

Im allgemeinen läßt sich für das 19. Jahrhundert und vereinzelt bis weit ins 20. Jahrhundert hinein sagen, daß fleißige Ökonomen und „eifrige Bienenväter“ immer die Dorflehrer und Dorfpastöre (waren), die ihr geringes Gehalt durch Honigverkäufe aufbesserten[40].

Pfarrer Weisenahl von Niederstadtfeld berichtet von anderer Warte über die Notwendigkeit eines Landpastors, sich theoretisch wie praktisch mit der Ökonomie zu beschäftigen: „Der Bauernkalender und das Protokollbuch der Spar- und Darlehenskasse wandern aufs Regal, die Abhandlungen über das neueste Futtermittel für Schweine, über Düngungsratschläge, Kopfdüngung des Winterroggens usw. kommen in die landwirtschaftliche Mappe. Nun, warum guckst du so verwundert auf, mein lieber Freund? Was diese Sachen auf dem Schreibtisch eines Pfarrers sollen? Ja, so habe ich mich erst auch gefragt. Nachdem ich vier Jahre Eifelpfarrer bin, weiß ich die Antwort. Der Weg zum Herzen des Mannes, sagt ein altes Wort, geht durch den Magen; der Weg zum Herzen unserer Bauern noch durch was ganz anderes. Das wollte mir erst gar nicht in den Kopf. Ich war anfangs einfach

[37] Vgl. W. Schwickerath, Das Pfarreinkommen in den katholischen Kirchengemeinden des Bistums Trier, in: Handbuch des Bistums Trier, 20. Ausgabe (Trier 1952) 67–77, hier: 72.

[38] W. Schwickerath, a. a. O.

[39] Vgl. J. Wegeler, Beiträge zur Spezialgeschichte der Rheinlande. Das hohe Domstift zu Trier. Die Bürgermeisterei Burgbrohl (Koblenz 1880) 251.

[40] T. Pauly, Der Bienenpastor und sein Umgang mit der Staatsgewalt, in: Heimatjahrbuch 1989 für den Kreis Daun, S. 157–159, hier: 158.

wütend über die Eifel; beschuldigte sie der schändlichsten Verbrechen. Ist es denn nicht geradezu empörend, daß sie meine besten Kräfte brach legt? Du Lieber, was könnte ich alles leisten für Kirche und Vaterland! Doch die Eifel bannt mich zwischen Erdschollen, türmt Säcke voll Thomasmehl und Ammoniak und Peru-Guano – und wie das Zeug alles heißt, vor mir auf. Während meine Konfratres „da draußen" durch zündende Reden die Volkswaffen entflammen und dirigieren, berechne ich, wieviel Peru-Guano Füllhornmarke der Morgen Kartoffelland begehrt, studiere rationelle Kälberzucht. Welch schreiender Gegensatz zwischen den himmelstürmenden Seminar-Idealen und der bodensuchenden Tätigkeit des Eifelpfarrers!

Doch ich will gerecht sein. Ein Landpfarrer muß sich auch in der Landwirtschaft etwas umsehen. Von Haus aus bringt er meist gar keine Vorkenntnisse in diesem Fache mit. Als Kaplan war er in den Arbeitervereinen tätig, vertiefte sich in die ‚soziale Frage'. Drum ist's nur von Vorteil für ihn, wenn er als Pfarrer auch die „Agrarfrage" kennenlernt. Gern oder ungern muß er sich für die Landwirtschaft interessieren, sonst bleibt er seinen Leuten ewig fremd. Zwar ist das landwirtschaftliche Studium anfangs wenig verlockend. Erst die Einsamkeit des Landlebens und dann noch die Tätigkeit auf einem ganz fremden, etwas ‚anrüchigen' Gebiete! Hat man sich aber mal eingelebt, so geht's ganz leidlich."[41]

Noch um die Mitte des 20. Jahrhunderts berichten die Visitationsakten von einer Pfarrei an der Obermosel: „Der Pfarrer hat für seinen Betrieb (er beschäftigt einen Werkmann und 2 Arbeiter) als ‚Betriebsführerin' Frl. F. angestellt, früher an der Berufsschule in Trier. Frl. F. hat an der Berufsschule in Trier gut gewirkt. Sie ist die Dame des Hauses . . . Pfarrer Ernst Hartmann ist ein gewandter, seinen wirtschaftlichen Betrieb vorbildlich führender Mann."[42]

Und vom nördlichen Teil, aus Reifferscheid in der Hocheifel, machte zur gleichen Zeit der visitierende Weihbischof folgende Meldung: „Seine (des Pfarrers) Landwirtschaft hält ihn wohl etwas von seinen seelsorglichen Pflichten ab; man kann aber nicht sagen, daß er seine Pflicht gröblich verletzt hätte; wohl ist er nachlässig in der Führung der Kirchenbücher."[43]

Bald nach der Mitte des 20. Jahrhunderts erlosch die unmittelbare Bedeutung der Ökonomie für das Leben der Landgeistlichen. Die Ländereien wurden verpachtet und die Ökonomiegebäude stehen entweder leer oder sie wurden abgerissen oder dienen nach den entsprechenden Umbauten als Pfarr- oder Jugendheime. Nur selten, etwa da, wo eine bedeutende

---

[41] Vgl. Weisenahl (Anm. 24) 183. Ein liebevolles Bild des ebenfalls Landwirtschaft treibenden Pfarrers Matthias Weber von Landkern, der dort von 1892 bis 1934 tätig war, zeichnet P. Kremer, Der Kerner. Porträt eines Eifeler Dorfpfarrers vor 70 Jahren, in: Neuer Geist. Ordensinformation der Barmherzigen Brüder von Maria Hilf 17 (1983) 119–121.

[42] Vgl. Visitationsakten Oberemmel 1949 im BATr Abt. 44 Nr. 488 Bl. 8–9.

[43] Vgl. Visitationsakten Reifferscheid a.a.O. Nr. 483 Bl. 15.

Studienstiftung verwaltet wird, bewirtschaftet eine Pfarrei noch ihre umfangreichen Waldungen selbst.

5. Die Hausgenossen

Für viel Aufregung sorgte ein Bericht der Saarbrücker Zeitung vom 23./24. Januar 1993. In ihm wurde aus dem Vortrag einer Historikerin zitiert, im 18. Jahrhundert habe „das Bistum Trier" eine Anordnung erlassen, wonach nur „dicke, faule und schmutzige Frauen" Haushälterinnen bei katholischen Pfarrern werden durften. Die betreffende Vorschrift ist viel älter und lautet auch anders. Ein Reformdekret Kaiser Karls V. vom Jahre 1548, das 1559 im Erzbistum Trier publiziert wurde, sagt nämlich über die Pfarrhaushälterin: untragbar seien „junge, hübsche, aufreizende (lasciva, könnte man je nach Standpunkt auch mit ‚temperamentvoll' übersetzen), herausgeputzte, herrische, faule, schamlose und vorwitzige" Personen, zuzulassen dagegen „betagte, füllige, sittsame, besonnene, keusche, ungepflegte (incultura) arbeitssame und ernsthafte" Frauen. Am besten nehme man eine Person, die „gemäß öffentlichem Zeugnis keusch ist, eine Witwe oder eine ältere Jungfrau"[44].

Dieser Katalog ist natürlich aus der Zeit heraus zu verstehen, in der er entstand. Heute würde man anders formulieren und wohl sagen, die Haushälterin müsse dezent, verschwiegen und klug sein. Als Altersgrenze galt bis in die jüngste Vergangenheit hinein das 35. Lebensjahr.

Die Frage nach der Haushälterin als der vorzüglichsten Hausgenossin ist in der Neuzeit auch im Bistum Trier immer wieder ventiliert worden[45]. So verbot Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck am 24. April 1690 allen Klerikern, „in ihre Haushaltungen Frauenzimmer, welche im Verdachte eines unzüchtigen Lebens stehen, aufzunehmen"[46]. Pfarrer und Vikar durften nach den Anweisungen der Bischöfe Josef von Hommer und Wilhelm Arnoldi von 1829 bzw. 1945 nicht gemeinsam auf Reisen gehen[47]. Letzterer schärfte das Verbot der Reisen „in Gesellschaft von Frauenzimmern" im März 1852 „zum letzten Male" ein. Es kämen immer wieder „bittere Beschwerden", meinte der Bischof und fuhr fort: „Fortan werde ich die

[44] Vgl. Blattau II, 157.

[45] Auf die übrigen Hausgenossen, etwa die Eltern oder Geschwister des Pfarrers, die etwa vorhandenen Mägde, Schüler und Knechte oder auch die Mieter soll in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.

[46] Vgl. J. J. Scotti, Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstenthum Trier . . . ergangen sind, Teil I (Düsseldorf 1832) Nr. 287 S. 723.

[47] Vgl. Blattau VIII, 181 und IX, 64.

diesfälligen Klagen an das (1851 gegründete[48]) Offizialat zur weiteren Verhandlung gelangen lassen."[49]

In eher humorvoller Weise berichtet Johann Jakob Kraft vom Beginn seiner Kaplanszeit: „Der Herr Pastor hatte, als er einen Kaplan erhalten sollte, ein jüngeres Dienstmädchen entlassen und nur eine ältere Person, die mit ihm verwandt war und die er in seiner scherzhaften Weise remedium concupiscentiae nannte, im Dienst behalten."[50]

Daß sich die Trierer Diözesansynoden von 1920 und 1956 ebenfalls zum Verhalten zwischen Pfarrer und Haushälterin äußerten, soll hier nur erwähnt werden[51]. Auch die Dechanten hatten bei ihren Visitationen seit Bischof Hommers Zeiten diesen Fragen nachzugehen[52] und müssen bis zum heutigen Tage auf das Auftreten der Pfarrhaushälterin achten[53].

Die Trierer Synodalstatuten fordern vom Pfarrer als Dienstherrn, daß er „regelmäßig und pünktlich einen angemessenen Lohn" zahle und dafür sorgt, daß „die gesetzlichen Bestimmungen über Versicherungspflicht" genau befolgt werden, und verlangen: „Der Geistliche soll auch über die gesetzliche Pflicht hinaus (durch Sterbevorsorge, Renten-, Angestellten-, Lebensversicherung) Sorge tragen, daß nach seinem Tod für die Schwester oder Haushälterin, besonders wenn sie bei ihm lange und treue Dienste geleistet hat, ein sorgenfreier Lebensabend gewährleistet ist."[54]

Aber nicht nur um das leibliche Wohl sorgte man sich. Gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts meldete sich ein Pfarrer in der Trierer theologischen Zeitschrift „Pastor bonus" zu Wort und schlug vor, die „weiblichen Hausgeister" zur Winterzeit nach Trier oder Koblenz in ein stilles Kloster zusammenzurufen, „wo auch einmal diese armen Geschöpfe, die oft weniger Zeit haben als andere Weltleute, um über ihr Seelenheil ernstlich nachzudenken, für sich ganz spezielle Exerzitien halten könnten". Der Pastoraltheologe Peter Einig vom Trierer Priesterseminar antwortete auf dieses Begehren, in Trier, Karthaus und Echternach fänden alljährlich Exerzitien statt, an denen auch solch „weiblichen Pfarrhausgeister" sich zahlreich beteiligten, und fuhr fort: „Veranlassen Sie also den Ihrigen, ein Gleiches zu thun. Ob aber gerade ‚ganz spezielle' Exerzitien für solche Personen angezeigt erscheinen, dürfte man in Erwägung des sehr verschiedenen Bil-

---

[48] Vgl. a. a. O. 299.

[49] A. a. O. 313.

[50] Autobiographie (Anm. 5) 42.

[51] Vgl. auch Diözesansynode 1920 S. 59 und 114 sowie Synodalstatuten 1959 Art. 43 (1)–(3).

[52] Vgl. die Anweisung Hommers vom 10. 1. 1829 bei BLATTAU VIII, 183.

[53] In dem bis kürzlich verwandten Bericht über die Dekanatsvisitation heißen die entsprechenden Fragen: „Wer ist die Haushälterin? Ist die Haushälterin zurückhaltend den Pfarrkindern gegenüber? Mischt sie sich in Pfarrangelegenheiten ein? Ist irgend etwas Nachteiliges über die Haushälterin und das Verhältnis des Pfarrers zur Pfarrhaushälterin bekannt?"

[54] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 44 (1)–(2).

dungsstandpunktes derselben und anderer Schwierigkeiten wohl mit Recht bezweifeln."[55]

6. Die leiblichen Genüsse

„Trunkenheit ist für den Laien ein Verbrechen, für den Priester aber ein Sakrileg; der eine tötet im Wein seine Seele, der andere löscht den Geist der Heiligkeit aus." Erzbischof Lothar von Metternich machte im Jahre 1622 mit diesem Zitat von Peter von Ravenna[56] auf etwas aufmerksam, was manches Jahrhundert eine Crux gewesen ist. Bereits die Trierer Diözesansynode vom Jahre 1548 hatte als erste Verordnung eine solche gegen die „temulentia" des Klerus erlassen[57]. Wein, Bier, „Byrentranck", also Birnenviez, und Branntwein waren im 17. Jahrhundert nach dem Zeugnis des Katecheten und Volksmissionars P. Nikolaus Cusanus SJ (1574–1636) beim Trierer Klerus überaus beliebt[58]. Im 19. Jahrhundert sahen sich die Trierer Bischöfe ebenfalls häufig genötigt, zur Mäßigung beim Essen und Trinken zu raten. Vorzüglicher Ort übermäßigen Essensgenusses scheint eigentümlicherweise die Bischöfliche Visitation in den Pfarreien gewesen zu sein. Schon der Bischof der französischen Diözese Trier, Charles Mannay (1802–1816), ließ dies am 26. März 1809 durch seinen Generalvikar Anton Cordel rügen: „Die ganze Mahlzeit [bei Visitationen] soll daher in einer Suppe, Gemüß mit Beilage, Rindfleisch und einem Braten bestehen, nebst einem halben Maaß alten Wein auf die Person; kein Dessert soll aufgetragen werden, außer Obst, so der Pfarrgarten liefert."[59]

Auch Bischof Josef von Hommer, der in einer Epistola pastoralis vom 6. Januar 1828 seinen Klerus vor dem „excessus in bibendo" warnte[60], bat seine Gastgeber anläßlich der Visitationsreisen um Mäßigung in der Bewirtung. Alle Dechanten bekamen demzufolge etliche Wochen vor der Visitation ihres Dekanates ein Zirkular zugesandt, in dem es hieß, Reverendissimus wolle durchaus, „daß nebst Suppe und Gemüß zu Tische höchstens nur drei Fleische aufgestellt werden, indem dieselben den Herren Pfarrern gar nicht zur Last sein wollen, und ohnehin mehr, als das Genannte, der Gesundheit schädlich ist, und den Parochianen Anlaß zum gerechten Tadel

---

[55] Vgl. Pastor bonus 5 (1893) 153f.

[56] Vgl. Blattau III, 40.

[57] A. a. O. II 117.

[58] Vgl. A. Hahn, Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerideals im westtrierischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier (Luxemburg 1974) 358.

[59] Vgl. J. Marx d. J., Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier, Bd. 1: Allgemeines (Trier 1923) 517. Eine weitere (undatierte) Verordnung schärfte noch einmal die Vorschrift des Bischofs ein, da er „misliebigst erfahren, daß seine Tischvorschrift nicht aller Orten befolgt wurde.": ebd.

[60] Vgl. Blattau VIII, 136.

geben muß. Sie werden es vielmehr als einen Ungehorsam und als eine geflissentliche Absicht, Reverendissimum kränken zu wollen, ansehen, wenn diese Vorschrift überschritten wird."

Dennoch scheint die Sache für Hommer in diesem Punkte nicht immer ganz glatt verlaufen zu sein; vielleicht wollte er auch niemanden verletzen. Jedenfalls sah sich sein Nachfolger Wilhelm Arnoldi (1842–1864) nach seinem Amtsantritt genötigt, bei derartigen Gelegenheiten seiner Anwesenheit „ernstlich darauf zu dringen, daß die Mahlzeiten vereinfacht werden, und hinsichtlich dieses Punktes rechne ich sicher darauf, daß in Zukunft nie mehr als vier Fleischgerichte serviert werden."[61]

Johann Jakob Kraft berichtet ähnliches aus seiner Kaplanszeit: „Der Tisch war zu reich, und ich bat den Herrn Pastor, ihn einzuschränken." Gleichzeitig vermerkt er jedoch auch, daß es zum Mittagstisch keinen Wein gab; vielmehr wurde Wasser getrunken[62].

Eigentümlicherweise befassen sich erst die Diözesansynoden von 1931 und 1959 mit dem Rauchen, das „auf der Straße, auf den Bahnhöfen und an anderen öffentlichen Plätzen" als unerwünscht erklärt wurde[63].

7. Der äußere Eindruck: die Kleidung

Ein Problem hat den Trierer Diözesanklerus jahrhundertelang gequält: die geistliche Gewandung. Schon das Tridentinum hatte allen Klerikern eine besondere, von den Laien verschiedene Kleidung vorgeschrieben und den Bischöfen befohlen, solche Kleriker, die den entsprechenden Mahnungen kein Gehör schenkten, zu suspendieren. Bereits 1337 war für den Trierischen Bereich durch Erzbischof Balduin von Luxemburg eine ähnliche Bestimmung ergangen. Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck dekretierte dann 1678, der Geistliche müsse Klerikal-Kleidung von schwarzer Farbe, kurzes Haar, anständige Tonsur, und er dürfe keine Perücke ohne besondere Dispens tragen. Auf Reisen war eine etwas kürzere Kleidung erlaubt, die sich aber durchaus von der laikalen modischeren Tracht zu unterscheiden hatte[64]. Erzbischof Clemens Wenzeslaus befahl 1768 und 1786 ähnliches[65]. Bischof Mannay bestimmte am 12. November 1803, die von den

[61] Vgl. M. Persch, Joseph von Hommer: Biographische Einleitung, in: M. Embach (Hg.), Joseph von Hommer, Es muß Einheit seyn. Anreden eines Bischofs an die Alumnen seines Seminars (Trier 1993) 15–50, hier: 47.

[62] Autobiographie (Anm. 5) 42 und 43.

[63] Vgl. Diözesansynode des Bistums Trier 1931 (Trier 1931) 54 sowie Synodalstatuten 1959 Art. 29 (2).

[64] Eine Übersicht über diese Bestimmungen bei M. Wester, Promptuarium zu den Bischöflich Trierischen Statuten und Verordnungen (Trier 1870) 15f. Zur klerikalen Kleidung allgemein vgl. M. Bringemeier, Priester- und Gelehrtenkleidung. Ein Beitrag zur geistesgeschichtlichen Kostümforschung (Münster 1974).

[65] Vgl. Blattau V, 109 sowie Scotti (Anm. 46) III, Nr. 662 S. 1212.

Geistlichen anzuschaffenden neuen Kleidungsstücke müßten von schwarzer Farbe sein[66]. Bischof von Hommer konstatierte allerdings 1835: „Die weiten langen Hosen, die kleinen Kappen statt der Hüte und die verschiedenen Farben an der Kleidung überhaupt finden allgemeinen Anstoß."[67] Sein Nachfolger Arnoldi wies den ab 1844 als Professor der Pastoraltheologie am Trierer Pristerseminar lehrenden Johann Jakob Kraft an, seine Vorlesungen in Soutane und Cingulum zu halten[68], und 1847 forderte er die Dechanten auf, bei ihren Visitationen auch folgende Frage zu stellen: „Trägt der Pfarrer bzw. Vikar im Haus und draußen ein schlichtes und priesterliches Gewand?"[69] 1847 und 1852, als der preußische König im Bistum Trier weilte, wurden die Pfarrgeistlichen, die sich ihm vorstellten oder bei der Umspannung der Pferde an den Relaisstationen zugegen waren, dazu angehalten, „in Amtskleidung – Soutane, Cingulum und Rabat – zum Empfange seiner Majestät (zu) erscheinen"[70].

An Vorschriften zur priesterlichen Kleidung hat es also nicht gefehlt. Gerade aber weil es derart viele Vorschriften gab, liegt die Vermutung nahe, daß sie keineswegs eingehalten wurden. Tatsächlich hat es nach den alten Bildern und Fotos im Trierer Bistumsarchiv in der Diözese eine einheitliche priesterliche Kleidung wohl erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegeben.

Die Diözesansynode von 1931 wies dann im Anschluß an c. 136 CIC/1917 auf die Pflicht hin, Tonsur zu tragen und rief in Erinnerung, „daß es den Priestern der Diözese Trier streng verboten ist, auf Ausflügen oder Reisen Laienkleider zu tragen"[71]. Auch die Synodalstatuten von 1959 erneuerten in Anlehnung an eine entsprechende römische Verordnung das Verbot der Laienkleidung[72]. Sie legten fest: „Außerhalb des liturgischen Dienstes ist neben der Soutanelle das Tragen eines schwarzen Anzuges mit Kollar oder hochgeschlossener Weste gestattet. Der Mantel soll wenigstens von dunkler Farbe sein."[73] Damals war man in der Frage der priesterlichen Kleidung sehr streng. Bei den Vorarbeiten zu den Synodalstatuten von 1959 war z. B. als Zusatz vorgesehen: „Bei größeren Wanderungen ist eine der priesterlichen Würde angemessene Kleidung gestattet."[74] Dieser Zusatz wurde in der Endfassung nicht berücksichtigt. Auch das Tragen eines Bar-

---

[66] Vgl. Blattau VII, 187 sowie Marx (Anm. 59) 515.
[67] Vgl. Persch (Anm. 61) 41.
[68] Autobiographie (Anm. 5) 74.
[69] Vgl. Blattau IX, 115.
[70] Vgl. Blattau IX, 319f.
[71] Vgl. Diözesansynode (Anm. 63) 54.
[72] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 28 (2). Die römische Vorschrift findet sich in den Acta Apostolicae Sedis 18 (1926) 312f. = KAA 70 (1926) Nr. 182.
[73] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 28 (1).
[74] Vgl. Synodalstatuten des Bistums Trier. Ergänzungs- und Abänderungsvorschläge zu dem Entwurf 1946, Trier 1956, 5.

tes war unstatthaft[75], allerdings wurde aus gesundheitlichen Gründen stets von diesem Verbot dispensiert.

Die letzten beiden Jahrzehnte haben in der Frage der priesterlichen Gewandung einen radikalen Umbruch gebracht. Wenn man davon ausgeht, daß die Synodalstatuten 1959 nach wie vor Geltung haben, bildet sich offensichtlich so etwas wie eine consuetudo contra legem heraus[76].

8. Freizeit

Erzbischof Karl Josef von Lothringen ordnete am 25. Oktober 1714 unter Erneuerung der Bestimmungen von Trierer Synoden der Jahre 1339 und 1667 an, „daß die Geistlichen, außer auf Reisen und Wanderungen, nicht in Wirtshäusern einkehren und verweilen, an keinen Hochzeits-, Tauf- und andern öffentlichen Fest-Gelagen theil nehmen, und weniger noch den Spiel- und Sing-Vereinigungen als Theilnehmer oder Choriphäen beiwohnen sollen. Jede Entgegenhandlung soll von den Generalvikariaten mit willkührlicher Strafe belegt und, im Fall der Fruchtlosigkeit der Letztern, der Contravenient mit der Suspension von seinem geistlichen Amte bestraft werden."[77]

Bischof Arnoldi erneuerte am 21. Februar 1855 die Vorschriften seiner Vorgänger, angefangen bei Bischof Theoderich (1238), wonach Geistliche keine Jahrmärkte, Tanzveranstaltungen, Schauspielaufführungen, Wirtshäuser und Garküchen besuchen durften[78]. Auch die Jagd war ihnen verboten[79]. Häufige Abwesenheit von der Pfarrei war unerwünscht[80].

Ein Teil der Freizeit war ohnehin durch „Fortbildungsmaßnahmen" besetzt. Die Karolinischen Konferenzen hatten nämlich seit Beginn des 18. Jahrhunderts mehr und mehr Eingang in die Diözese Trier gefunden. Die Erzbischöfe Franz-Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716–1729) und Clemens Wenzeslaus (1768–1794) förderten diese teilweise als Ersatz für die

---

[75] Auch das Barttragen ist „gemäß allgemeiner Gewohnheit den Geistlichen des Bistums untersagt", vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 29 (5). Doch wurde aus gesundheitlichen Gründen stets Befreiung von dieser Vorschrift erteilt. Vgl. auch Diözesansynode 1920, 58.

[76] Der ursprünglich vom Trierer Bischof Hermann Josef Spital (seit 1981) gewünschte Brauch, daß Priester und Diakone in Chorkleidung an der Beerdigung ihrer Mitbrüder teilnehmen sollten (so im Text der amtlichen Todesmitteilung durch den Bischof), ist offenbar stillschweigend ad acta gelegt worden; jedenfalls findet sich dieser Wunsch in jüngster Zeit nicht mehr auf den offiziellen Todesmitteilungen des Bistums.

[77] Vgl. Scotti (Anm. 46) II, Nr. 341 S. 763.

[78] Vgl. KAA 3 (1855) Nr. 6, 35. Die entsprechenden Vorschriften finden sich bei Blattau I, 37, III, 40 und 184, IV, 315, V, 102 u. 119, VII, 187 u. 250 sowie VIII, 181.

[79] Das Verbot der Jagd, bereits durch Bischof Hommer am 6. 1. 1828 angeordnet, wurde durch Bischof Arnoldi am 8. 3. 1845 „nochmals ernstlich" eingeschärft. Vgl. Blattau IX, 63. Vgl. auch die Vorschriften des Kölner Provinzialkonzils 1860 cap. 34, 151.

[80] Vgl. die entsprechenden Vorschriften von Hommer und Arnoldi, mitgeteilt bei Blattau VIII, 183 und IX, 116.

bischöflichen Visitationen angesehenen Versammlungen besonders[81]. Bezeichnend für die Einstellung Hommers ist sein Ausspruch vor den Seminaristen: „Wissenschaftliche Kenntnisse geben Ansehen. Ein Idiot ist nirgend geachtet." Zeitweilig fanden diese Pastoralkonferenzen im Trierischen monatlich statt[82], nach dem CIC/1917 sollten sie „saepius in anno" gehalten werden[83]. Sie sollten, wie auch die übrigen Konveniate und Rekollektionen, so gestaltet werden, „daß sie der Festigung der Berufstreue und Berufsfreudigkeit, der wissenschaftlichen und seelsorglichen Weiterbildung in gleicher Weise wie auch der Erholung und dem Frohsinn dienen"[84]. Allerdings kann man in den Visitationsakten auch die Bemerkung des Weihbischofs lesen: „Auf die Notwendigkeit des Konveniats wurde besonders hingewiesen, bei denen nicht nur Skat gespielt werden sollte."[85]

Mit was beschäftigten sich die Trierer Geistlichen in der verbliebenen Freizeit? „Die müßigen Stunden brachte ich damit zu, daß ich einen Raben allerhand plappern lehrte", berichtet Johann Jakob Kraft in seiner Autobiographie, vergißt aber nicht, auch als seine ernsthaftere Freizeitbeschäftigung zu erwähnen: „Da meine Pfarrei nicht ausgedehnt war und nicht über 1000 Seelen zählte, und da ich bezüglich meines Hauswesens wenig Sorge hatte, so blieb mir viel Zeit zur schriftstellerischen Tätigkeit übrig."[86] Nicht wenige Geistliche der Diözese Trier im 19. und 20. Jahrhundert traten als Dichter und Schriftsteller hervor. Als Priesterdichter sind besonders zu nennen: Johann Baptist Berger (1806–1888), ein lyrischer Dichter und Übersetzer; Wilhelm Josef Biesten (1844–1922), der heute praktisch vergessen ist; Johannes Kirschweng (1900–1951), neben Ernst Thrasolt (1878–1945) der wohl bekannteste Trierer Priesterdichter; Bernhard Michael Steinmetz (1881–1945) arbeitete als volkspädagogischer Schriftsteller; Wilhelm Reuter (1833–1898) ist heute wahrscheinlich nur noch einem kleinen Kreis bekannt; Anton Dinspel (1842–1918) erlitt das gleiche Schicksal; Matthias Laros (1882–1965) und Johannes Mumbauer (1867–1930) sind ebenfalls Namen von außergewöhnlichem Klang; Joseph Klassen (1885–1947) wirkte als Volksschriftsteller; Johann Wilhelm Unschuld (1797–1857) verfaßte zahlreiche Gedichte und Sonette; Franz Hermann Laven (1844–1914) ist heute wahrscheinlich nur noch alten Trierern bekannt; Hubertus-Kraft Graf von Strachwitz (1879–1957) stand mit seinen stark autobiographisch

---

[81] Vgl. Marx (Anm. 59) 536–538.

[82] Vgl. Blattau IX, 276.

[83] Vgl. c. 131 CiC/1917.

[84] So die Synodalstatuten 1959 Art. 40 (2). An dieser Stelle möchten wir darauf hinweisen, daß wir der Frage nach der Bibliotheca parochi in diesem Rahmen nicht nachgehen können. Ansätze zur Behandlung dieses Themas bei Heinz (Anm. 2) 119–122 und bei M. Persch, Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie (Trier 1987) passim.

[85] Vgl. Visitationsakte Adenau 1949 im BATr Abt. 44 Nr. 483 Bl. 155.

[86] Autobiographie (Anm. 5) 52 und 74.

geprägten Romanen stets an der Schwelle zum literarischen Ruhm, ohne sie je zu überschreiten[87].

Andere Trierer Geistliche traten als Naturwissenschaftler hervor, so Philipp Schmitz, Johann Thomas Albert Müller[88] und Nikolaus Driesch (1803–1883), der umfangreiche meteorologische Beobachtungen unternahm.

An Historikern war die Diözese Trier ebenfalls reich. Zur Erforschung der Bistums- und Landeskunde trugen bei die Priester Michael Bormann, Johann Ost, Franz Tobias Müller[89] und Anton Cordie, der sich der christlichen Kunst und der Eifeler Heimatgeschichte widmete[90].

Als Maler traten Christoph März, Pfarrer in Eschfeld[91] und Franz Leidinger, Pfarrer in Beckingen, hervor, der nahezu 300 Gemälde hinterließ[92]. Nicht unerwähnt seien die sogenannten Krippenpfarrer Joseph Klassen und Anton Kirstein[93]. Wenigstens erwähnt sei, daß eine ganze Reihe Trierer Weltgeistlicher in ihrer Freizeit begabte Jungen auf den Besuch der Gymnasien vorbereiteten[94]. Einige Geistliche betätigten sich als Heilpraktiker; das sah man in Trier jedoch nicht gern.

9. Jubiläen

Priesterjubiläen sind Höhepunkte im priesterlichen Leben. Sie wurden und werden entsprechend feierlich begangen. Nach alter Bistumsgewohnheit gehört zu diesen Jubiläen ein feierliches Amt, an dem die benachbarten und befreundeten Mitbrüder teilnahmen, bzw. später konzelebrierten und an dem die gesamte Pfarrgemeinde Anteil nahm. Beschreibungen gab und

---

[87] Die Lebensdaten sind dem WK entnommen. Das Thema der Trierer Priesterdichter bedarf im übrigen einer erstmaligen ausführlichen Darstellung.

[88] Vgl. A. Thomas, Archivalische und historische Arbeit im Bistum Trier unter Bischof Joseph von Hommer (1824–1836), in AmrhKG 1 (1949) 183-208, hier: 188 und 204f.

[89] Vgl. Thomas (Anm. 88) 188 und 206–208.

[90] Vgl. K. Brach, Pfarrer Cordie von Wißmannsdorf, in: Heimatkalender für den Kreis Bitburg 3 (1954) 139–141.

[91] Vgl. K. Weis, Der Malerpastor Christoph März aus Eschfeld, in: Eifel-Jahrbuch 1992 S. 16–24.

[92] Vgl. A. Thomas, Aus der Jugendzeit und den Studienjahren eines Pfarrers des Bistums Trier, in: TThZ 60 (1951) 360–368, hier: 360.

[93] Vgl. M. Persch, Art. Klassen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 3 (Herzberg 1992) 1569f. sowie Paulinus. Trierer Bistumsblatt 118 (1992) Ausg. Nr. 6 vom 9. Februar 1992 S. 26.

[94] Erwähnt seien hier, da in der Literatur wenigstens erwähnt, lediglich zwei Namen: Gottfried Meurers (1843–1912), Pfarrer in Bruch und später Direktor des Bischöflichen Konvikts in Trier. Vgl. Erinnerungen an unsere Eltern Johannes und Margarete Loenarz (o.O. 1927) 64. Ferner Johann Baptist Heidinger, von 1828 bis 1830 Kaplan in Adenau. Vgl. M. Persch, „Eine Lebensfrage für die Eifel". Das Projekt eines Adenauer Progymnasiums im Jahre 1850, in: Heimatjahrbuch für den Kreis Ahrweiler 47 (1990) 111–114, hier: 112.

gibt es häufig in publizierter Form[95]. Gefeiert werden das silberne, das vierzigjährige, das goldene, das diamantene und das eiserne Priesterjubiläum. Das siebzigjährige Priesterjubiläum konnte im Bistum Trier erst dreimal feierlich begangen werden, zuletzt am 20. März 1990 durch Alois Thomas, den früheren Bistumsarchivar. In den Jahren 1827 bis 1833 bekamen die Geistlichen anläßlich des goldenen Priesterjubiläums geldliche Unterstützung (meist 50 Taler) anstelle einer Auszeichnung durch den Staat. Dies geschah mit ausdrücklicher Gutheißung des Bischofs. Ging dem Staat das Geld ab, was gelegentlich geschah, so empfahl das Generalvikariat der königlichen Regierung, die Angelegenheit auf sich beruhen zu lassen[96].

Die Übung, Priesterjubilare zu Geistlichen Räten honoris causa zu ernennen, fiel im Bistum Trier in unseren Tagen stillschweigend fort. Ein herzlich gehaltener Brief des Bischofs an den Jubilar ist noch heute die Regel.

Manche Jubilare spenden die beim Jubiläum zusammengekommenen Gelder guten Zwecken. So kamen anläßlich des goldenen Priesterjubiläums von Weihbischof Johann Jakob Kraft 1882 4800 Mark an Geldspenden zusammen, die fünf bedürftigen Pfarreien zur Unterstützung bei Kirchenbaumaßnahmen zugewandt wurden[97].

10. Alter und Tod

Über Alter, Krankheit, Tod und Begräbnis der Trierer Diözesangeistlichkeit schweigen die Quellen weitgehend. Versuche, diese wichtigen Phänomene zu fassen, glitten entweder ins Poetische (Priesterromane) oder aber zu manchmal einseitigen und gefälligen Auftragsarbeiten (Nekrologe im Bistumsblatt) ab. Es scheint, als würde der ganze Komplex analog dem gesamtgesellschaftlichen Verhalten ignoriert oder verdrängt – eigentlich erstaunlich bei einem Beruf, dessen Aufgabe u. a. darin besteht, die Menschen auf den Tod vorzubereiten.

Wir bemerkten bereits, daß viele Weltgeistliche in Trier bis ins hohe Alter ihren Dienst als Pfarrseelsorger versahen. Über kranke Priester finden sich bisweilen erschütternde Nachrichten in den Visitationsakten. Über den 64jährigen Pfarrer Johann Wiesel aus Hamm (Saar) berichtete Weihbischof

[95] Vgl. etwa: Das 50jährige Priesterjubiläum des Herrn Pastors Alberikus Kesten, gefeiert am 7. September 1823 ... (Koblenz o. J.); Das 50jährige Priesterfest seiner Wohlehrwürden des Herrn Joh. Schneider ..., gefeiert zu Horchheim den 6. Januar 1827 (Ehrenbreitstein o. J.); Priester-Feierstunde zum silbernen Priester-Jubiläum unseres Hochw. Herrn Pastors Alois Kreutzer (Nunkirchen o. J. = 1946); Priesterfeierstunde zum 50jährigen Priesterjubiläum des H. H. Johann Knauf am 19. April 1953 (Illingen o. J.); Orgelweihe in Ittel – Goldenes Priesterfest von Pfr. i. R. Matthias Wolsfeld, 8. August 1982 (o. O. u. J.). Exemplare der zuweilen recht umfangreichen Hefte befinden sich in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier unter folgenden Signaturen: DU 128, DBr 173; 1977/1552; 1973/6408; BrZ 2221.

[96] Vgl. die entsprechenden Akten im BATr Abt. B III 6,7.

[97] Vgl. KAA 26 (1882) Nr. 46 S. 72.

Heinrich Metzroth anläßlich der Visitation 1949: „Beim Empfang ist auch Pfarrer Wiesel beim Eingang des Dorfes, der nur gestützt von Mitbrüdern den Weg über das holprige Pflaster machen kann ... Er wird von Jungen mit einem kleinen Wägelchen einmal in der Woche nach Filzen gefahren, wo die Schule ist für die Kinder von Filzen und Hamm ... Pfarrer Wiesel hat 1942 einen Schlaganfall bekommen ..., später hat er sich den Fuß auch noch gebrochen. Der Pfarrer erklärt, er fühle sich noch gesund und leistungsfähig ... Den Gedanken an Pensionierung weist er weit zurück. Er setzt seinen Stolz darein, noch alle Seelsorgsarbeit leisten zu können und empfindet wohl nicht, daß doch in der Standesseelsorge manches unterbleibt."[98]

Schon die Diözesansynode von 1931 empfahl „nachdrücklich den frühzeitigen Beitritt zu zuverlässigen Krankenkassen"[99]. Die Synodalstatuten von 1959 schärften das als „dringend" ein[100]. Doch dauerte es noch manches Jahr, bis das selbstverständlich wurde.

Durch „geordnete Erholung" solle der Priester Sorge für seine Gesundheit tragen, empfahlen die Synodalstatuten 1959[101] und räumten den Pfarrern einen „zusammenhängenden Urlaub von drei Wochen" ein[102]. Sofern nicht staatliche oder kommunale Rentenansprüche bestanden, mußten die Geistlichen nach den gleichen Synodalstatuten regelmäßig Beiträge zur Ruhegehaltskasse des Bistums entrichten[103].

Die Synodalstatuten regeln die Beerdigung eines Geistlichen, der in aller Regel die Mitbrüder des Dekanates und andere geistliche Freunde beiwohnen. Heute zeigt sich die Tendenz, daß sich Geistliche häufig an ihren Geburtsorten beisetzen lassen. Nach den Synodalstatuten sollen sie Vorsorge treffen, daß die Beerdigungskosten gedeckt sind. Verstorbene Priester sollen auf einem bevorzugten Platz, verstorbene Pfarrer möglichst auf dem Friedhof ihrer Pfarrei beigesetzt werden. Die Beerdigung nimmt in aller Regel der Dechant vor, falls es sich um einen amtierenden Pfarrer handelt. Die Beisetzung anderer Priester ist Sache des zuständigen Ortspfarrers. Mahnend beschließen die Synodalstatuten das Thema: „Der Pfarrer soll den Gräbern von Priestern diejenige Sorgfalt widmen, die er den Gräbern naher Verwandter widmen würde. Durch Wort und Beispiel rege er die Gläubigen an, der verstorbenen Priester im Gebet zu gedenken. Für seinen verstorbenen Vorgänger soll der Pfarrer jährlich ein Jahrgedächtnisamt halten."[104]

---

[98] Vgl. Visitationsakte Hamm 1949 im BATr Abt. 44 Nr. 488 Bl. 2–3. Zu Wiesel vgl. WK 372.

[99] Vgl. Diözesansynode des Bistums Trier, Trier 1931, 51.

[100] Vgl. Synodalstatuten 1959 Art. 42 (2).

[101] Vgl. a. a. O. Art. 29 (4).

[102] Vgl. a. a. O. Art. 94 (3).

[103] Vgl. a. a. O. Art. 42 (1).

[104] Vgl. a. a. O. Art. 42 (3) und Art. 441 (1)–(4).

Zum Hildesheimer Weltklerus zwischen 1800 und 1939

Von THOMAS SCHARF-WREDE*

Die durch Säkularisation und Wiener Kongreß notwendig gewordene Neuorganisation des Bistums Hildesheim erfolgte am 26. März 1824 durch die Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" und die landesherrliche Genehmigung des hannoverschen Königs Georg IV. vom 20. Mai 1824[1]. Eine wichtige Ergänzung war später die Eingliederung der katholischen Pfarreien des Herzogtums Braunschweig ins Bistum am 2. Juli 1834[2]. Durch die Reformation auf das Hochstift Hildesheim beschränkt und 1802 mit rund 27 000 Katholiken eines der kleinsten deutschen Bistümer, wurde es jetzt auf den östlich der Weser gelegenen Teil des Königreichs Hannover sowie das Herzogtum Braunschweig ausgeweitet und war damit in etwa deckungsgleich mit dem östlichen Teil des heutigen Niedersachsen[3]. Die Vereinbarungen von 1824/34 besaßen hinsichtlich Dotation des Bistums, Modus der Bischofswahl sowie Besetzung und Zahl der Dompräbenden Gültigkeit bis 1929/30, in bezug auf die Zirkumskription des Bistums sogar bis zum Niedersachsenkonkordat von 1965[4].

---

* Abkürzung: DHVG = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart.

[1] Text bei E. R. HUBER-W. HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 1 (Berlin 1973) 298–308. Zu Entstehung, Inhalt und Wirkgeschichte: H.-G. ASCHOFF, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (Hildesheim 1976). Vgl. auch A. BERTRAM, Geschichte des Bistums Hildesheim. Bd. 3 (Hildesheim 1925) 232–238. Zur Hildesheimer Bistumsgeschichte von der Reformation bis 1824: H.-G. ASCHOFF, Der Katholizismus zwischen Reformation und Säkularisation, in: H. PATZE (Hg.), Geschichte Niedersachsens III/2 (Hildesheim 1983) 217–259; F. W. WOKER, Geschichte der katholischen Kirche und Gemeinde in Hannover und Celle (Paderborn 1889); J. HESSE, Staat und katholische Kirche in Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe und Waldeck-Pyrmont. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gründung des Landes Niedersachsen (Osnabrück 1982) sowie die umfangreiche profangeschichtliche Literatur.
Das vorliegende Referat basiert in wesentlichen Teilen auf meiner Dissertation „Das Bistum Hildesheim 1866–1914/18. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben" (erscheint Frühjahr 1994, Quellen und Studien zur Geschichte des Bistums Hildesheim).

[2] HESSE (Anm. 1) 35–38.

[3] BERTRAM (Anm. 1) 203.

[4] TH. SCHARF, Das Preußenkonkordat von 1929 in seiner Bedeutung für das Bistum Hildesheim, in: DHVG 56 (1988) 109–120.

1. Zur Geschichte des Bistums zwischen 1800 und 1939

So einschneidend die Neuumschreibung des Bistums 1824/34 auch war, wurden damit doch keine völlig neuen Strukturen geschaffen. Mit Ausnahme des bis zur Säkularisation mainzischen Untereichsfeldes waren die dem Bistum neu zugeschriebenen Gebiete schon seit Anfang des 18. Jahrhunderts als Teil des „Apostolischen Vikariats der Nordischen Missionen" durch den Hildesheimer Bischof verwaltet und vor allem auch durch Hildesheimer Geistliche seelsorglich betreut worden. Das „neue" Bistum war eine Diasporadiözese mit lediglich zwei kleinen katholischen Kerngebieten. Flächenmäßig zählte und zählt es mit rund 32 000 km² zu den größten deutschen Bistümern, in bezug auf die Zahl der Gläubigen dagegen zu den kleinsten. 1824/34 gab es hier lediglich rund 60 000 Katholiken in 81 Pfarreien. Bis 1939 stieg die Zahl der Katholiken auf rund 275 000, die der Pfarreien und sonstigen selbständigen Seelsorgebezirke auf 170; der prozentuale Anteil an der Gesamtbevölkerung lag bis Ende des Zweiten Weltkriegs zwischen 5 % und 10 %[5].

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konzentrierten sich Pfarreien und Katholiken im Untereichsfeld und im Raum Hildesheim, erst im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung Hannovers und Braunschweigs kam es zu Wanderbewegungen von Katholiken aus dem Bistum selbst – hier vor allem aus dem industriell unterentwickelten Untereichsfeld – sowie dem Rheinland, Westfalen, Schlesien und Polen in die industriellen Ballungsgebiete Hannover, Braunschweig und Harburg-Wilhelmsburg sowie in zahlreiche kleinere Orte, in denen im Normalfall ein größerer Industrie- oder Handwerksbetrieb expandierte. Zwischen 1850 und 1870 stieg die Zahl der Katholiken von 68 000 auf 84 000, gleichzeitig entstanden zahlreiche neue Gemeinden[6]. Diese erste Phase von Gemeindeneugründungen ist aufs engste verknüpft mit der Person des Bischofs Eduard Jakob Wedekin (1850–1870), der die pastoralen Notwendigkeiten der Zeit erkannte und realitätsorientiert handelte[7].

---

[5] H.-G. Aschoff, Zur Entwicklung des Pfarreiwesens und des Diözesanklerus im Bistum Hildesheim im 19. und 20. Jahrhundert, in: DHVG 53 (1985) 117–123, hier: 121. Die Bulle „Impensa" zählte die 78 hannoverschen Pfarreien einzeln auf, im Herzogtum Braunschweig gab es 1834 lediglich drei Pfarreien.

[6] Bertram (Anm. 1) 285–296; Aschoff (Anm. 5) 121. Die eigentliche Steigerungsrate lag zwischen 1860 und 1870; Bernwardsblatt 3/17. 1. 1909, 24. Neue Gemeinden wurden gegründet in Hameln, Nienburg, Lüneburg, Alfeld, Rönnebeck-Blumenthal, Hannoversch Münden, Verden, Herzberg, Harburg, Einbeck, Neustadt a. R., Hemelingen, Holzminden und Clausthal.

[7] Th. Scharf-Wrede, Eduard Jakob Wedekin (1796–1870), in: M. Brandt (Hg.), Schatzkammer auf Zeit. Die Sammlungen des Bischofs Eduard Jakob Wedekin, Katalog zur Ausstellung des Diözesan-Museums Hildesheim 1991 (Hildesheim 1991) 10–25. Kurzbiographien aller Hildesheimer Bischöfe des hier behandelten Zeitraums bei E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945 (Berlin 1983).

Ein wichtiges Datum in der Bistumsgeschichte sind die Jahre 1866/67. Der preußischen Annexion des Königreichs Hannover im September 1866 standen Klerus und Laien zunächst skeptisch bis ablehnend gegenüber, war der katholischen Kirche doch gerade durch den letzten hannoverschen König Georg V. erheblicher Freiraum gewährt worden, etwa hinsichtlich der Gründung von Missionsstationen[8]. Daß dennoch eine rasche Integration der Katholiken in den preußischen Staat gelang, gründete im wesentlichen im Verhalten Bischof Wedekins und Generalvikar Sommerwercks, die die Vorteile der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der preußischen Verfassung erkannten und deswegen die neuen Realitäten schnell akzeptierten. Maßgebliche Unterstützung erfuhren sie durch Ludwig Windthorst, den exponiertesten Vertreter des politischen Katholizismus in Hannover[9].

Im Herzogtum Braunschweig wurde 1867 ein neues Katholikengesetz erlassen, das den protestantischen Charakter Braunschweigs und die unparitätische Behandlung der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder festschrieb[10]. Von besonderer Problematik war die restriktive braunschweigische Kirchenpolitik hinsichtlich der Einrichtung neuer katholischer Gottesdienstmöglichkeiten. Wie im hannoverschen Bistumsteil, so nahm auch in Braunschweig die Zahl der Katholiken ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erheblich zu. Von 1867 bis 1890 stieg sie von 4900 auf 16 500 und bis 1905 auf rund 26 500; das entsprach einem prozentualen Anteil an der Gesamtbevölkerung von 2 % bzw. 5 %[11].

Im Kulturkampf gehörte das Bistum Hildesheim zu den wenigen Bistümern, die nicht die volle Schärfe des Konflikts zu spüren bekamen. Wie alle preußischen Bischöfe wurde zwar auch der Hildesheimer Bischof Wilhelm Sommerwerck (1871–1905) staatlich belangt – u. a. wegen der maigesetzwidrigen Besetzung von zwei Pfarrstellen –, doch kam es zu keiner Eskala-

---

[8] Aus der umfangreichen Literatur zur preußischen Annexion Hannovers sei hingewiesen auf H. Barmeyer, Hannovers Eingliederung in den preußischen Staat. Annexion und administrative Integration, (Hildesheim 1983). Zur Reaktion der Hildesheimer Katholiken s. vor allem die Berichte des „Katholischen Sonntagsblattes" sowie die offiziellen Stellungnahmen der Bistumsleitung. Als Extrembeispiel der antipreußischen Partei kann der hannoversche Pfarrer Joseph Schlaberg gelten, auf den weiter unten eingegangen wird.

[9] Zur offiziellen Reaktion des Bistums auf die Annexion s. vor allem das Schreiben Generalvikar Sommerwercks an die preußische Regierung vom 11. 10. 1867, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover Hann 113 K IV 65. Zu Windthorst vor allem E. Hüsgen, Ludwig Windthorst (Köln 1907); M. L. Anderson, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks (Düsseldorf 1988); H.-G. Aschoff, Rechtsstaatlichkeit und Emanzipation. Das politische Wirken Ludwig Windthorsts (Sögel 1988). Inwieweit die „katholische Mentalität", sich in politische Verhältnisse einzufügen und nicht gegen die staatliche Obrigkeit aufzubegehren, dabei von Relevanz war, muß offen bleiben.

[10] Inhaltliche Zusammenfassung des am 10. 5. 1867 publizierten Katholikengesetzes bei Hesse (Anm. 1) 48–58. Zur Vorgeschichte und Entstehung s. Staatsarchiv Wolfenbüttel 12 Neu 9, 5.773.

[11] H. Seeland, Die katholische Kirche im Herzogtum Braunschweig (Braunschweig 1909) 177.

tion zwischen Kirche und Staat[12]. Etwa ein Drittel der Pfarreien wurde während des Kulturkampfs vakant, die Gläubigen dadurch auf die seelsorgliche Betreuung durch Nachbargeistliche angewiesen[13].

Am Ende des Kulturkampfs zählte das Bistum 119000 Katholiken in 104 Pfarreien und selbständigen Seelsorgebezirken[14]. Bis zum Ersten Weltkrieg konnte das kirchliche Gemeindesystem intensiv erweitert werden: allein 60 Kirchen wurden gebaut, Missionsstationen in Pfarrgemeinden umgewandelt, das katholische Vereinsleben nahm einen erheblichen Aufschwung. Die Zahl der Katholiken stieg auf 208496, die der selbständigen Gemeinden auf 135[15].

Neue pastorale Ansätze verfolgte Bischof Adolf Bertram (1906–1914). Wichtige Anliegen waren ihm u. a. die Polenseelsorge und die Verbesserung der pastoralen Möglichkeiten im Herzogtum Braunschweig, aber auch strukturelle Belange wie die Einrichtung von Dechantenkonferenzen oder die Gründung von Gesamtverbänden der katholischen Kirchengemeinden[16].

---

[12] Zu einem wesentlichen Teil ist dies zurückzuführen auf das politisch geschickte Verhalten von Generalvikar Georg Kopp; H.-G. Aschoff, Kirchenfürst im Kaiserreich – Georg Kardinal Kopp (Hildesheim 1987) 9–35.

[13] Eine Aufstellung des hannoverschen Oberpräsidenten vom 10. 2. 1886, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover Hann 122a XVII 28e, benennt 38 verwaiste Pfarreien im hannoverschen Bistumsteil. Vgl. dazu auch die Zwischenbilanz Bischof Sommerwercks vom Sommer 1883: Bistumsarchiv Hildesheim B IV 73b, Briefe und Akten durchweg vertraulichen Charakters betr. den Kulturkampf, Bl. 157f. Sommerwerck schrieb hier u. a.: „... in fast allen verwaisten Pfarreien werden gegenwärtig noch durch Aushülfe von Nachbargeistlichen ... an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe gefeiert und die Sacramente gespendet. Für die Pastoration ist aber eine regelmäßige Fürsorge nicht mehr zu treffen, soweit thunlich wird geholfen. Hirnach darf aus der gegenwärtigen Nothlage kein Grund entnommen werden, einen faulen Frieden zu befördern, oder gar zu schließen (am Rand: darf kein Frieden geschlossen werden, bevor sichere Garantien gegeben sind, daß die Anmaßung der Maigesetze abgeschafft od. wesentlich melioriert wird)." Zit. nach J. van Elten, Pfarrstellenbesetzungen im Bistum Hildesheim während des Kulturkampfes (1873–1884/86), in: DHVG 56 (1988) 79–108, hier: 101. Ebd. eine Auflistung der verwaisten Gemeinden. Es entbehrt nicht einer gewissen Paradoxie, daß ausgerechnet das katholikenfeindliche Braunschweig während der Jahre des Kulturkampfs eine Art „Hoffnungsträger" des Bistums war, indem Braunschweiger Geistliche die Katholiken benachbarter preußischer Grenzgebiete seelsorglich betreuten (Goslar durch Bündheim-Harzburg). S. ebd. 89, 96f.

[14] Bernwardsblatt 53/31. 12. 1899, 426; 3/19. 1. 1902, 30; 2/8. 1. 1905, 14. Zur innerkirchlichen Struktur in Pfarrei, Kuratie, Filiale und Mission: W. Stoffers, Die Neuorganisation der Diözese Hildesheim in den Jahren 1947-1967, in: K. Siepen (Hg.), Ecclesia et ius. FS A. Scheuermann (München 1968) 225–249; H.-G. Aschoff, Diözese Hildesheim, in: E. Gatz (Hg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Paderborn 1987) 111–128.

[15] Aschoff (Anm. 5) 121; Bernwardsblatt 3/17. 1. 1909, 24. Neue Kirchen wurden dabei nicht nur in Diasporaregionen gebaut, auch in den traditionell katholischen Gebieten wurden alte Kirchen durch neue ersetzt. Eine detaillierte Auflistung der Kirchbauten findet sich in Bernwardsblatt 31/3. 8. 1919, 245f.

[16] Zu Bertrams Wirken im Bistum Hildesheim: H.-G. Aschoff, Adolf Bertram als Gene-

Probleme, Strukturen und Organisation der Seelsorge zwischen 1918 und 1933 entsprachen im Bistum Hildesheim im wesentlichen denen im ganzen Reichsgebiet. So wuchs Hildesheim immer mehr in den Kreis der anderen deutschen Bistümer hinein. Augenfälliger Ausdruck hierfür waren die 63. Generalversammlung der deutschen Katholiken 1924 in Hannover sowie die Eingliederung des Bistums in die neue Kirchenprovinz Paderborn durch das Preußenkonkordat[17].

Die seelsorgliche Betreuung von immer mehr Katholiken in immer mehr Gemeinden durch den Hildesheimer Diözesanklerus wurde immer schwieriger. Reformmodelle wie die „Kleine Kirche" Konrad Algermissens scheiterten an der faktischen Gegebenheit des Priestermangels. Auch die Gründung des „Godehardswerks" 1927 durch Bischof Ernst brachte nicht die erhoffte Zunahme der Priesteramtsstudenten[18].

Eine neue Situation begann mit der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933, die alle Bereiche kirchlichen Lebens in Mitleidenschaft zog. Nur bedingt erfolgreich wandte sich Bischof Joseph Godehard Machens gegen staatliche Unterdrückungsmaßnahmen, etwa in seinen Hirtenbriefen zur Konfessionalität des Schulwesens[19]. Neue Aufgaben erwuchsen der Bistumsleitung und vor allem „den Geistlichen vor Ort" durch Landjahrschulheime, Arbeitsdienstlager oder Industrieansiedlungen wie im Raum Salzgitter/Wolfsburg. Neben die ordentliche Pfarrseelsorge trat die „Wandernde Kirche". Auf der Diözesansynode vom Januar 1937 wurden die damit verbundenen Probleme unter dem Begriff „Kernfragen zeitnaher Seelsorge" behandelt[20].

---

ralvikar und Bischof von Hildesheim, in: DHVG 52 (1984) 117–130; L. Volk, Adolf Kardinal Bertram, in: R. Morsey (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern 1 (Mainz 1973) 274–286. Bertrams pastorale Akzente werden besonders deutlich in seinen Hirtenbriefen: A. Bertram, Kirche und Volksleben. Hirtenbriefe über einige kirchliche Aufgaben unserer Zeit (Breslau 1916). Übrigens gehörte die Berufung eines neuen Regens (Dr. Joseph Ernst) für das Priesterseminar zu Bertrams ersten Amtshandlungen, ein deutlicher Hinweis darauf, welch große Relevanz Bertram der Ausbildung der zukünftigen Priester beimaß.

[17] Th. Scharf, Die 63. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Hannover (30. 8.–3. 9. 1924), in: DHVG 55 (1987) 157–173; Ders. (Anm. 4).

[18] Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim Jg. 1927, Heft 4, Nr. 31, 20. 5. 1927. Vgl. auch „Hannoversche Volkszeitung" 116/20. 5. 1927; 120/24. 5. 1930. Bereits 1927 konnten 15704 Reichsmark gesammelt werden, Nutznießer waren 14 Abiturienten aus dem Bistum, die 1928 ihr Theologiestudium in Münster begannen.

[19] Zu Machens: H. Engfer, Joseph Godehard Machens, in: Niedersächsische Lebensbilder 9 (Hildesheim 1976) 201–214. Zur Schulpolitik s. besonders A. Lange-Stuke, Die Schulpolitik im Dritten Reich. Die katholische Bekenntnisschule im Bistum Hildesheim von 1933 bis 1948 (Hildesheim 1989), bes. 88–144. Zu Generalvikar Otto Seelmeyer: J. van Elten, Die Hollandanleihen des Bistums Hildesheim, in: DHVG 57 (1989) 101–112. Auf die Haltung der Pfarrgeistlichen gehe ich weiter unten ein.

[20] Zur Geschichte des Bistums in der NS-Zeit s. neben der profangeschichtlichen Literatur vor allem H. Engfer (Hg.), Das Bistum Hildesheim 1933–1945 (Hildesheim 1971); M. Hüsgen, Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit (Hildesheim 1975). Trotz der umfangreichen Quellenedition Engfers ist eine neue kritische Abhandlung zum Bistum Hildesheim in der NS-Zeit ein Desiderat der Forschung. Die Synode von

2. Zur Ausbildung des Hildesheimer Diözesanklerus

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein erhielt der überwiegende Teil des Hildesheimer Klerus seine Schulbildung am Gymnasium Josephinum in der Bischofsstadt; es war das einzige katholische Jungengymnasium im gesamten Bistum. Erst 1859 konnte durch Bischof Wedekin ein Konvikt eingerichtet werden, so daß auch auswärtige Schüler das Josephinum besuchen konnten[21]. 1908 wurde in Duderstadt ein zweites Konvikt – zu Ehren Kardinal Georg Kopps, der aus Duderstadt stammte, „Georgianum" benannt – eröffnet; beide Häuser zusammen boten rund 160–180 Schülern Platz[22]. Entgegen den Vorstellungen Bischof Wedekins bzw. später Bischof Bertrams führte dies zu keiner wesentlichen Zunahme der Theologiestudenten[23]. Hildesheimer Priester kamen weiterhin primär aus den katholischen Kerngebieten[24]. Aus Hannover, Braunschweig und dem übrigen Bistum kamen beispielsweise 1901–1905 nur sieben, aus dem Stift Hildesheim und dem Untereichsfeld dagegen 31 neue Priester. Erst in den 1930er Jahren änderte sich dies; aus den katholischen Kerngebieten kamen jetzt nur noch rund 40 % der Neupriester, rund 12 % aus dem Raum Hannover und weitere 15 % aus dem übrigen Bistum, die restlichen 30 % aus anderen Diözesen[25].

Im 19. Jahrhundert blieb die Zahl der Hildesheimer Weltpriester mit 170–180 konstant. Sie stieg erst kurz vor der Jahrhundertwende an[26]. 1910

1937 ist dokumentiert in: KERNFRAGEN zeitnaher Seelsorge. Pastoral-Referate der Hildesheimer Diözesansynode 1937 nebst Protokoll und Synodaldekreten, hg. von Bischöflichen Generalvikariat (Hannover[1937]).

[21] BERTRAM (Anm. 1) 261f.; K. HENKEL, Handbuch der Diözese Hildesheim (Hildesheim 1917) 77–79; B. GERLACH-H. SEELAND, Geschichte des Bischöflichen Gymnasiums Josephinum in Hildesheim. Von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 bis zur Zerstörung des Anstaltsgebäudes des Josephinums 1945, 2 Bde. (Hildesheim 1945/52), hier: Bd. 2, 69–71; ASCHOFF (Anm. 1) 245.

[22] K. WÜSTEFELD, Vom bischöflichen Gymnasialkonvikt Georgianum zu Duderstadt, in: Unser Eichsfeld 28 (1933) 116–119.

[23] Detaillierte Angaben sind wegen fehlender Jahrbücher und sonstigen archivalischen Materials nicht möglich, die Aussage an sich ist jedoch aufgrund der wiederholten Durchsicht der Priesterkartei des Hildesheimer Bistumsarchivs durchaus begründet. In anderen Bistümern führten Konvikte in teilweise erheblichem Umfang zum Theologiestudium, so in Würzburg und Dillingen. Dazu E. GATZ, Der Weltpriesternachwuchs von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: W. BRANDMÜLLER (Hg.), Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte 3 (St. Ottilien 1991) 677.

[24] Die Herkunft der Hildesheimer Priester ist detailliert aufgeschlüsselt bei ASCHOFF (Anm. 5) 122. Danach stammten zwischen 1831 und 1890 89,1 % aller Priester aus dem Stift Hildesheim und dem Untereichsfeld, davon wieder mehrheitlich 63,5 % aus dem Stift. Bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs gingen diese Anteile nur leicht zurück und auch in der Weimarer Republik sowie der nationalsozialistischen Zeit blieb die Dominanz des Stifts und des Untereichsfeldes erhalten.

[25] ASCHOFF (Anm. 5) 120f.

[26] Wie relativ Statistiken sein können, wird gerade hier deutlich: nicht aufgrund einer höheren Weihezahl oder längeren Lebens- und Tätigkeitszeit der amtierenden Geistlichen

waren 230 Weltpriester im Bistum dauernd tätig, zu Beginn des Zweiten Weltkriegs 316. Die Wachstumsrate des Bistums konnte allerdings nicht aufgefangen werden. Kamen 1850 statistisch gesehen auf jeden Priester 411 Katholiken, so verdoppelte sich dieses Verhältnis bis 1910; von geringfügigen Abweichungen abgesehen blieb diese Relation bis 1939 erhalten, ehe sich nach 1945 infolge der großen Flüchtlingsströme völlig neue Verhältnisse ergaben[27].

Bis zum Kulturkampf 1873 wurden die Hildesheimer Priesteramtskandidaten in der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Hildesheim und dem dieser angeschlossenen Priesterseminar ausgebildet[28]. Eine Universität außerhalb des Bistums besuchten bis 1866/1873 – ja bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs – nur sehr wenige, meist handelte es sich dabei um Aufbaustudien zur Erlangung des Doktorates; bevorzugte Studienorte waren dabei Würzburg und München, aber auch die Landesuniversität in Göttingen. Auffallend wenige Hildesheimer Priesteramtskandidaten gingen zum Studium nach Rom[29].

Während des Kulturkampfs studierten Hildesheimer zunächst in Münster, dann vor allem in Dillingen[30]. Das Hildesheimer Priesterseminar wurde 1887 wieder eröffnet. Das wissenschaftlich-theologische Studium erfolgte seitdem vornehmlich in Münster, vereinzelt auch in Würzburg, Freiburg, Bonn, Fulda, Innsbruck und Rom[31].

---

stieg die Zahl der Priester, sondern aufgrund der kontinuierlichen Rückkehr der „Exilpriester", d. h. derjenigen Geistlichen, die kulturkampfbedingt im Bistum Augsburg Anstellung gefunden hatten.

[27] Aschoff (Anm. 5) 121; U. von Hehl, Priester unter Hitlers Terror (Mainz 1984) LXXIII. Statistisch betrachtet kamen 1920 auf jeden Geistlichen 908 Katholiken, 1930 dann 832, 1940 schließlich 876. Eine grundlegende Veränderung brachte der Flüchtlingsstrom des Zweiten Weltkriegs, 1950 wurden – statistisch gesehen – 1579 Katholiken durch einen Geistlichen betreut. S. dazu auch A. Sendker, Heinrich Maria Janssen – 25 Jahre Bischof von Hildesheim. Vom Wandel, Wachsen und Werden in einem neuen Bistum, in: DHVG 50 (1982) 11–43.

[28] Bertram (Anm. 1) 183, 245 f.; Aschoff (Anm. 1) 164–173. Bis 1834 waren Josephinum und philosophisch-theologische Lehranstalt-Priesterseminar auch räumlich miteinander verbunden.

[29] Vor 1866 ist dies durch ein hannoversches Gesetz von 1845 zu erklären, das ein Studium in Rom nur in begründeten Ausnahmefällen erlaubte. Doch auch nach 1866 gingen nur wenige Studenten nach Rom. Vgl. dazu E. Gatz, Rom als Studienplatz deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert, in: RQ 86 (1991) 160–201.

[30] L. Sommer, Der Kulturkampf und seine Wirkungen in der Diözese Hildesheim (1871–1886) (Hildesheim 1912) 32; H.-G. Aschoff, Der Kulturkampf in der Provinz Hannover, in: BDLG 115 (1979) 15–67, hier: 41. Da kulturkampfbedingt eine Anstellung in Preußen nicht möglich war, blieben sie zunächst in der Diözese Augsburg. 1884 wurden die ersten Dillinger Absolventen als „Hilfspriester" im Bistum Hildesheim angestellt, in den folgenden Jahren kehrten fast alle hierher zurück.

[31] Zur Problematik des theologischen Studiums außerhalb des Heimatbistums: G. May, Der Domkapitular Adolf Bertram als Referent für die Theologiestudierenden des Bistums Hildesheim nach Briefen aus dem Dom- und Diözesanarchiv Mainz, in: ASKG 33 (1975) 125–162. Zur Nichtwiedereröffnung der philosophisch-theologischen Lehranstalt: Sommer-

Wie in vielen Bistümern machten häufig die in Rom ausgebildeten Theologen „Karriere". Beispiele dafür waren Joseph Koch oder Konrad Algermissen. Koch (1810–1881) studierte ab 1828 als Alumne des Germanikums, wurde in Rom zum Priester geweiht und kehrte 1834 ins Bistum zurück. Nach einer kurzen Kaplanszeit wurde er Dozent, dann 1861 Regens am Priesterseminar. Koch war ein enger Vertrauter Bischof Wedekins, ihn begleitete er auf allen wichtigen außerdiözesanen Reisen: 1850 zum – aufgrund der römischen Bedenken gegen Wedekin – heiklen Ad-Limina-Besuch nach Rom, 1860 zum Kölner Provinzialkonzil und 1869 zum Vatikanischen Konzil[32].

Gleiches gilt für Konrad Algermissen. 1889 in Harsum geboren, besuchte er das Josephinum und studierte danach ein Semester in Freiburg, ehe er für acht Semester nach Rom ging. 1915 trat er ins Hildesheimer Priesterseminar ein. 1916 wurde er zum Priester geweiht. Es folgten vier Jahre als Kaplan in Winzenburg, dann sechs Jahre in gleicher Funktion in Hannover-St. Marien als Mitarbeiter Wilhelm Maxens[33]. Von 1926 bis 1933 – und damit erfolgte der „große Sprung" Algermissens – leitete er das apologetische Dezernat des Volksvereins in Mönchengladbach. Aus seinen zahlreichen Arbeiten sei hingewiesen auf seine weit über Hildesheim hinaus beachtete Abhandlung „Germanentum und Christentum" (Spätherbst 1934) und seine „Konfessionskunde"[34].

Die Lehrkräfte der philosophisch-theologischen Lehranstalt und des Priesterseminars kamen im Regelfall aus dem Bistum. Nur wenige traten wissenschaftlich hervor. Diesbezüglich erlebte das Seminar Mitte des 19. Jahrhunderts eine kurze „Blütezeit"[35]. Zwischen 1844 und 1847 kamen nämlich mit Johannes Alzog, Bonifatius Gams und Wenzeslaus Mattes Theologen nach Hildesheim, die sich um eine stärkere wissenschaftliche

---

werck an Oberpräsident Leipziger, 8. 11. 1887, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover Hann 122a XVII 100; Bertram (Anm. 1).

[32] Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei.

[33] Zu Maxen s. weiter unten.

[34] K. Algermissen, Germanentum und Christentum (Hannover 1934); Ders., Christliche Sekten und Kirche Christi (Hannover 1923), ab der 4. Aufl. 1930 unter dem Titel ‚Konfessionskunde'. Algermissen kam 1933 als Domvikar und Dozent am Priesterseminar nach Hildesheim zurück. 1942 wurde Algermissen Ehrendomherr, 1950 Päpstlicher Hausprälat. Er starb am 22. 10. 1964 in Hildesheim, sein Grab ist in seinem Geburtsort Harsum. Zu Algermissen: Engfer (Anm. 20) 41–59.

[35] Eine detaillierte Geschichte des Priesterseminars ist ein Desiderat der Forschung, existiert doch für Hildesheim nicht einmal eine Veröffentlichung älteren Datums wie für Osnabrück: K. Schmitt, Das Bischöfliche Priesterseminar zu Osnabrück. Zugleich mit einer Darlegung der früheren Ausbildung des Osnabrücker Klerus (Osnabrück 1929). Archivalische Unterlagen aus der Geschichte des Hildesheimer Seminars befinden sich zwar im Hildesheimer Bistumsarchiv, konnten jedoch aufgrund fehlender Verzeichnung für diese Arbeit nicht eingesehen werden.

Orientierung bemühten. Aus Alzogs[36] Feder stammt z. B. die materialreiche „Universalgeschichte der christlichen Kirche", kirchenhistorische Grundlagenlektüre der deutschen Theologiestudenten in der Mitte des 19. Jahrhunderts; die vierte und fünfte der insgesamt neun Auflagen entstanden 1846 bzw. 1850 in Hildesheim[37].

Alzog, auch Vizeregens und ab 1848 bis zu seinem Wechsel an die Universität Freiburg 1853 Regens des Seminars und Domkapitular, engagierte sich vielfältig in der Ausbildung des Klerus sowie in der Begleitung der aktiven Priester. So etwa durch eine neue Studienordnung, durch ein „Katholisches Gebet-, Gesang- und Betrachtungsbuch" (1849) und durch sein Eintreten für regelmäßige Priesterexerzitien, die neben der religiösen Besinnung der theologischen Weiterbildung dienen sollten[38]. Mit den anderen reformfreudigen Professoren gründete er 1850 nach Tübinger Vorbild eine „Theologische Monatsschrift", von der allerdings nur zwei Bände erschienen[39].

Die von auswärtigen Professoren getragene „wissenschaftliche Blütezeit" des Seminars endete nach 1860. Für das Profil des Hildesheimer Klerus besaß sie keine besondere Bedeutung[40]. Nicht wissenschaftliche Arbeit, sondern praxisorientierte Berufsvorbereitung war nach 1887 Aufgabe der Professoren. Das galt auch für Joseph Ernst, Joseph Godehard Machens, Konrad Algermissen und Erich Riebartsch, zumindest im Hildesheimer Raum noch heute bekannte Namen[41].

---

[36] Bistumsarchiv, Personalschematismus 43 a. Zu Alzog: O. Bohr, Johann Baptist Alzog (1808–1878). Sein Leben und Wirken als Kirchenhistoriker im Spiegel der zeitgenössischen Kritik (Diss. theol. Freiburg i. Br. 1988); P. Stockmeier, Johann Baptist Alzog (1808–1878), in: H. Fries-G. Schwaiger (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 3 (München 1975) 44–59; H. Hoffmann, Professor Johannes Alzog (Breslau 1938).

[37] Ein im Umfang halbierter „Grundriß der allgemeinen Kirchengeschichte" erschien 1868. Eine 10. Auflage der „Universalgeschichte" wurde 1882 durch F. X. Kraus herausgegeben. Erst dann wurde es „abgelöst" durch das kirchenhistorische Handbuch von J. Hergenröther.

[38] Bohr (Anm. 36) 29. Seine Studienordnung wurde als „Vorschlag zur Reform der theologischen Studien" im Mainzer Katholik über die Bistumsgrenzen hinaus bekannt.

[39] Zu Inhalt und Zielsetzung dieser Zeitschrift: U. Faust, Bonifaz Gams in Hildesheim, in: DHVG 56 (1988) 71–78, hier: 76 f.

[40] Dennoch wurde durch sie einiges „angestoßen". So war das Scheitern der „Theologischen Monatsschrift" Anlaß zur Gründung des „Katholischen Sonntagsblattes für die Diözese Hildesheim", das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich zum Zusammenwachsen des großen Bistums beitrug: die Katholiken aus dem Stift Hildesheim und dem Untereichsfeld wurden durch diese Wochenzeitung über kirchliche Neugründungen in der Diaspora informiert, d. h. auch zum Spenden aufgefordert. 1853–1855 lag dessen Redaktion in den Händen des schon an der Monatsschrift federführenden Bonifatius Gams.

[41] Größere wissenschaftliche Arbeiten entstanden außerhalb des Seminars, hingewiesen sei auf Bertrams Bistumsgeschichte oder die Untersuchung über die Archidiakonate des Bistums durch J. G. Machens. Neben der Lehrtätigkeit waren alle Professoren noch in anderen Funktionen tätig, etwa als Präses katholischer Vereine oder als Domprediger.

3. Der Hildesheimer Weltklerus zwischen 1800 und 1939

Aufgaben, Möglichkeiten und Erscheinungsbild des Hildesheimer Weltklerus im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten aufgrund der konfessionellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen ihre Eigenart. Bis 1850 gab es Kirchengemeinden fast ausschließlich in traditionell katholischen Regionen[42]. Hier unterschied sich die Stellung des Pfarrers oder Kaplans nicht von der seines Amtsbruders in anderen deutschen Bistümern katholischer Prägung. Der Pfarrer wohnte in einem meist geräumigen Pfarrhaus, mit ihm eine Pfarrhaushälterin, meist eine Verwandte. Kapläne waren in den kleinen ländlichen Gemeinden selten, und besaß eine Gemeinde zwei Geistliche, so wohnte der Kaplan ebenfalls im Pfarrhaus. Zu diesem gehörte im Regelfall ein zumindest kleiner Garten, der hinreichenden Obst- und Gemüseanbau ermöglichte. Eigentliche Landwirtschaft wurde von den Pfarrern im Stift Hildesheim kaum betrieben, während dies im Untereichsfeld noch bis zur Jahrhundertwende der Regelfall war. Hier gehörte z. B. die Pfarrei Immingerode bei Duderstadt zu den größten Grundeigentümern der Gemeinde[43]. Mit dem Pfarramt verbunden war die Schulaufsicht; weitere Nebenämter übten die Hildesheimer Pfarrer und Kapläne nicht aus, auch ein dezidiertes politisches Engagement läßt sich bis 1866 nicht nachweisen.

Typisch für den Hildesheimer Weltklerus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist der Lebenslauf von Johannes Theodor Krone. Geboren 1810 in einem katholischen Stiftsdorf nahe Hildesheim, besuchte er 1824 bis 1831 das Josephinum. 1831 bis 1835 studierte er in Hildesheim Theologie, ehe er 1835 ins Priesterseminar eintrat[44]. Nach der Priesterweihe 1836 und einem dreiviertel Jahr erster praktischer Erfahrung als Seminarpriester ging er 1837 zur Unterstützung des altersschwachen Pfarrers Anton Wieners nach Schladen (ab 1838 Dekanat Goslar). Nach dessen Tod übernahm er 1841 die Administration der Pfarrei, ehe er Ende 1842 als Pastor in die Nachbarpfarrei Liebenburg wechselte. Nach zwanzig Jahren verließ er 52jährig 1862 die Gemeinde und übernahm die besser dotierte Pfarrstelle in Borsum, wurde hier 1869 Dechant und starb, noch immer in der Pfarrseel-

---

[42] Die folgenden Ausführungen skizzieren das priesterliche Wirken und Leben nur in groben Zügen, detailliert gehe ich diesem Fragebereich für die Jahre 1866 bis 1933/39 nach; auf Belegstellen kann daher im folgenden verzichtet werden.

[43] J. Lehne, Aus der Geschichte von Immingerode. 1222–1936. Ein Exemplar dieser kurzen Abhandlung zur Pfarrgeschichte befindet sich Pfarrarchiv Immingerode. Vgl. auch K. Hellmold, Geschichte des Dorfes Rüdershausen, hg. von der Gemeinde Rüdershausen (Duderstadt 1980) 122.

[44] In seine Studienzeit fiel also die räumliche Trennung von Josephinum und philosophisch-theologischer Lehranstalt-Seminar.

sorge aktiv, 1883[45]. Zahlreiche ähnliche Viten ließen sich für das Stift Hildesheim und das Untereichsfeld aufzählen[46].

Aufgrund welcher Kriterien eine Pfarrstelle besetzt wurde, ist nicht erkennbar. Auch erfuhren die Geistlichen wohl bis in die Weimarer Zeit hinein keine konkrete Vorbereitung auf ihre jeweiligen Aufgaben; gerade Kapläne mußten ihre Stellen häufig sehr kurzfristig antreten, ihr Hausrat bestand dabei nicht selten aus wenig mehr als einigen Büchern.

1838 folgte der äußeren Neuordnung des Bistum (1824/34) eine innere Strukturierung, indem die alten Pfarrzirkel durch Dekanate ersetzt wurden; Revisionen der Dekanatsumschreibung und -ordnung erfolgten 1896, 1910 und 1930. Ziele waren die Förderung des Gesprächs innerhalb des Klerus einer bestimmten Region sowie eine gewisse Vereinheitlichung der Pfarrseelsorge. U. a. sah die Dekanatsordnung vor, daß pro Jahr wenigstens drei Pfarrkonferenzen zur „Verbesserung des Kirchen-, Pfarr- und Schulwesens" abgehalten wurde. Daneben sollten theologische Referate, vornehmlich aus den Bereichen der Moraltheologie, Apologetik und Kirchengeschichte, Anregungen für das alltägliche priesterliche Leben und Arbeiten geben[47]. Allerdings fanden solche Pfarrkonferenzen längst nicht überall regelmäßig statt.

---

[45] Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei, JOH. TH. KRONE.

[46] Ein weiteres Beispiel wäre Carl Christoph Jacobi, Onkel von Bischof Sommerwerck gen. Jacobi. Carl Jacobi, gebürtig in Halberstadt am 3. 3. 1803, besuchte das Gymnasium in Halberstadt, kam dann zum Theologiestudium nach Hildesheim und wurde hier am 9. 10. 1826 geweiht. Auch er war zunächst in verschiedenen Gemeinden als Aushilfspriester tätig, ehe er im November 1827 als Kaplan nach Ringelheim bestellt wurde. Im August 1833 trat er eine Stelle als Pastor in Bavenstedt an, also unmittelbar vor den Toren Hildesheims; wie schon in Ringelheim wohnte sein Neffe Daniel Wilhelm bei ihm. Am 1. 10. 1840 kehrte Carl Jacobi als Pastor nach Ringelheim zurück und blieb hier bis zu seinem Tod am 9. 12. 1861, s. Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei.
Auch Bernard Biermann könnte angeführt werden. 1802 in Bokeloh/Meppen geboren, Studium in Paderborn, Primiz am 15. 10. 1826 in der Hildesheimer Jesuitenkirche (Priesterseminar), zunächst zurück ins Bistum Osnabrück, dann Kaplan in Förste und Algermissen, 1828 zweiter Seelsorger in Hannover, kurzzeitig in Bavenstedt, dann 1833 nach Peine. Hier blieb er 55 Jahre, starb 1888; Katholisches Sonntagsblatt 25/24. 6. 1883, 197; Bernwardsblatt 42/10. 10. 1886, 337f.; 9/26. 2. 1888, 73.
Nähere Informationen zum Lebensweg der einzelnen Priester ließen sich nicht eruieren, wie überhaupt die Suche nach Hinweisen auf außerdienstliche Belange der Hildesheimer Priester weithin erfolglos war: weder die Archive, die katholischen Zeitungen noch diverse eingesehene Festschriften exemplarisch ausgewählter Gemeinden enthalten entsprechendes Material.

[47] Bischöfliche Verordnung, die Errichtung von Dekanaten betreffend vom 30. 6. 1838, zit. nach K. HENKEL, Die kirchliche Organisierung des Pfarrklerus der Diözese Hildesheim in den letzten 150 Jahren. Pfarrzirkel- und Dekanatsordnung (Hildesheim 1912) 39. Dekanatsordnung für das Bistum Hildesheim vom 10. 9. 1895; abgedr. HENKEL 48–54. Wichtigste organisatorische Bestimmung von 1896 war die Eingliederung bislang exemter Pfarreien in das Dekanatssystem und die Gründung des Dekanats Hannover. 1910 wurden bisherige Missionsstationen in den neuen Dekanaten Verden und Harburg zusammengefaßt, weitere kleinere Veränderungen in der Dekanatsverfassung wurden notwendig durch das Inkrafttreten des Preußenkonkordats.

Mit der Gründung neuer Kirchengemeinden in bis dahin nahezu ausschließlich evangelischen Gebieten erwuchsen den Geistlichen Aufgaben, die ihnen völlig neu waren. Kaum einer kannte eine nicht-katholische Lebensumwelt, „Kirche" ohne ein der Gemeindegröße angemessenes Gotteshaus, ohne ein hinreichend ausgestattetes Pfarrhaus, ohne fest institutionalisierte katholische Schule. Die offizielle Amtsbezeichnung der Geistlichen in solchen Neugründungen lautete „Missionar" – und das waren sie weithin auch.

Am Beispiel der Gemeinde Blumenthal soll dem im folgenden näher nachgegangen werden; im Mittelpunkt steht dabei nicht der organisatorische Gründungsvorgang sondern der konkrete Lebens- und Arbeitsbereich Carl-Wilhelm Nürnbergs, des ersten Geistlichen dieser Gemeinde.

Ende der 1840er Jahre nahm die wirtschaftliche Entwicklung an der Unterweser einen erheblichen Aufschwung. Unter den zahlreichen Arbeitern, die in die neu entstehenden Wollfabriken kamen, waren auch viele Katholiken aus dem Untereichsfeld und dem Rheinland. Ihre pastorale Betreuung übernahmen zunächst Geistliche aus Bremen, in unregelmäßigen Abständen wurde in einem Privathaus in Rönnebeck Gottesdienst gefeiert[48]. Nachdem sich der münstersche Bonifatiusverein zur Unterstützung eines Seelsorgers in dieser Region bereit gefunden hatte, schickte Bischof Wedekin im April 1854 Carl Nürnberg dorthin[49]. Per Bahn bis Bremen, mit dem Schiff bis Vegesack und die letzten Kilometer zu Fuß, so kam Nürnberg kurz nach Pfingsten hier an. Im Privathaus der Familie Montag, wo schon die periodischen Gottesdienste stattgefunden hatten, fand er erste Unterkunft, begleitet von seiner Schwester Wilhelmine, die bis 1863 als Haushälterin bei ihm blieb. Ihre Aufzeichnungen über diese Jahre bilden eine eindrucksvolle Quelle, dabei durchaus übertragbar auf die Erfahrungen anderer Missionare[50].

Die Räume beschrieb sie so: „Die Familie Montag hatte ihre Webstühle auf den Speicher gebracht, wodurch zwei große Räume gewonnen waren – einer für die Kapelle und ein angrenzender für die Schule. Unsere Wohnung war sehr beschränkt. Das Haus war von allen Seiten reichlich mit Fenstern versehen, die viel Luft, im Winter aber auch viel Kälte hereinließen. Mein Bruder hatte zwei kleine Zimmer mit einer Verbindungstür . . . Die

---

[48] Gemeindezentrum St. Marien in Bremen-Blumenthal. Mit einer Chronik der Gemeinde, bearb. von G. Pillnick (Bremen 1973) 6.

[49] Carl Wilhelm Nürnberg, geb. 6. 9. 1826 in Bockenem, 1838–1845 Josephinum Hildesheim, Studium Hildesheim, 8. 12. 1850 Priesterweihe, 12. 12. 1850 Primiz in Dorstadt, Hilfspriester bzw. Kaplan und Schullehrer in Gleidingen und Duderstadt, April 1854 bis Oktober 1868 Missionar/Pastor in Rönnebeck/Blumenthal, Oktober 1868 Pfarrer in Henneckenrode, Mai 1869 Dechant des Dekanats Bockenem, gest. am 29. 1. 1874, Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei.

[50] Bericht der Schwester von Pastor Nürnberg, Wilhelmine Nürnberg, Pfarrarchiv Blumenthal, Chronik der St. Mariengemeinde zu Bremen-Blumenthal von 1854–1974. Wilhelmine Nürnberg zeichnete ihre Erinnerungen im November/Dezember 1915 auf. Bei Zitaten aus diesen Aufzeichnungen wird im folgenden auf die jeweilige Belegstelle verzichtet.

Stube war so klein, daß man nur das Allernötigste dort unterbringen konnte. Die Stube war Wohn-, Eß-, Studier- und Empfangsraum. Ich konnte sie zuweilen als Näh- und Flickraum benutzen. Ich selbst hatte keine Kammer, es war mir gestattet, in Montags bester Stube zu schlafen, eine feuchte, ungesunde Schlafstätte."

Zu den ersten Aufgaben eines Missionars gehörte es, sich um die Finanzierung der Mission zu bemühen. Dem dienten „Bettelbriefe" und „Bettelreisen". Auch Nürnberg verbrachte viel Zeit mit dem Schreiben solcher Briefe; nach Ansicht seiner Schwester war dies in den Anfangsjahren sogar seine Haupttätigkeit[51]. Seine erste „Bettelreise" führte ihn nach Ostfriesland; eine Region mit weniger Katholiken hätte er schwerlich finden können. Für seine weiteren diesbezüglichen Unternehmungen dürfte Algermissen im Stift Hildesheim der Ausgangspunkt gewesen sein, wo er wohl von Tür zu Tür zog und für „seine" Mission sammelte. Hier war sein Bruder Johannes Kaplan, der ihn dann seinerseits in Rönnebeck/Blumenthal vertrat[52].

Zeit für Hobbys, Zeit zum Lesen oder gesellige Zusammenkünfte mit Gemeindemitgliedern oder anderen Einwohnern seines Wohnortes blieb Carl Nürnberg kaum. Erschwert wurde seine Arbeit – wie die aller Missionare in Neugründungen – durch die Doppelbelastung der Seelsorge und des Schulunterrichts. Auch Nürnberg unterrichtete die katholischen schulpflichtigen Kinder der Gemeinde; dabei übrigens tatkräftig unterstützt durch seine Schwester, die beinahe regelmäßig morgens eine Stunde übernahm und Nürnberg während anderweitiger Verpflichtungen auch vertrat. Die staatliche Anerkennung der kleinen Schule erfolgte 1859, die Anstellung eines eigenen Lehrers 1861, die Teilung in Jungen- und Mädchenschule 1866; ein Vorgang, der sich so in vielen Neugründungen wiederholte[53].

---

[51] „Abends um 9 Uhr schickte er mich zu Bett und dann fing seine Hauptarbeit erst an. Da schrieb er die langen Bettelbriefe um milde Gaben für den so notwendigen Kirchenbau. ... Von den Hoheiten, die er in den ersten Monaten anschrieb, ist zunächst der Kaiser Franz-Joseph von Österreich zu nennen, welcher 150 Gulden schickte." Der hannoversche König Georg V., aber auch Napoleon III. schickten Summen in etwa gleicher Höhe. Zum „Alltag" gehörten dabei natürlich auch Enttäuschungen. U. a. verweigerte das Hildesheimer Generalvikariat Nürnberg 1854 die Bewilligung einer bistumsweiten Kollekte für die Mission Blumenthal; Chronik Blumenthal (Anm. 50).

[52] Johannes Nürnberg, geb. 9. 3. 1824 in Bockenem, gest. 10. 7. 1893 in Borsum. Wie sein Bruder Gymnasium und Studium in Hildesheim, 1847 Priesterweihe, 1847/50 Hilfspriester in Wiedelah, Bernshausen, Moritzberg, Dorstadt, 1851/54 Kaplan in Achtum bzw. Schladen, 1855 Kaplan Algermissen, 1862 Pastor Rhumspringe, 1886 Pfarrer Borsum, 1889 Dechant des Dekanats Borsum, Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei.

[53] Preußisches Kultusministerium an Landdrostei Stade, 25. 10. 1859, Staatsarchiv Stade 80 S, Tit. 85–3. 1859 zählte die Schule 14 Schülerinnen und Schüler, 1867 besuchten sie schon 55; Katholisches Konsistorium Hildesheim an Pfarrer Keller, 14. 4. 1867, Pfarrarchiv Blumenthal, unverz. Bestand.

Es überrascht, wie pragmatisch und realitätsorientiert Nürnberg und viele seiner Mitbrüder in Gemeindeneugründungen die seelsorgliche Arbeit in seiner rund 200 Personen kleinen Gemeinde begannen[54]. Rein äußerlich war Nürnberg aufgrund der priesterlichen Kleidung gewiß auffällig, dürfte er doch wie alle Hildesheimer Priester, einer ausdrücklichen Anweisung Bischof Wedekins folgend, Soutanelle mit Stehkragen sowie eine einfache schwarze Hose getragen haben[55]. Sein ganzes Verhalten zielte jedoch darauf, in der evangelischen Umgebung keine antikatholischen Reaktionen hervorzurufen. Dazu gehörte der Verzicht auf jegliche politische Agitation; generell bemühte sich die Hildesheimer Bistumsleitung, keine ultramontan eingestellten Geistlichen in extreme Diasporagebiete zu schicken. Nürnberg ging in seelsorglichen Dingen niemals „offensiv" vor. Als seine Schwester ihn einmal darauf ansprach, ob er nicht bei Familie X wegen eines Taufermins nachfragen wolle, antwortete er: „Nein, das geht nicht. Ich muß noch ruhig warten, bis die Leute kommen, wie sie es gewohnt sind. Später wird das anders."[56]

Gerade in Diasporagebieten kam es an den „Schnittpunkten" des Lebens – also Taufe, Einschulung, Kommunion, Heirat, Begräbnis – immer wieder zu Inkonsequenzen. Nürnberg wurde einmal damit konfrontiert, daß ein Katholik, dem er die Sterbesakramente gespendet hatte, unbedingt auf dem evangelischen Friedhof beigesetzt werden wollte. Hier – wie in allen anderen Fällen – füllte Nürnberg die entsprechende Bescheinigung für seinen evangelischen Amtsbruder ohne Zögern aus. Nähere Kontakte zu Amtsträgern der evangelischen Kirche waren in den Diasporagebieten nicht üblich.

Von Anfang an war das Missionshaus in Rönnebeck als Provisorium gedacht. 1855 gelang es Nürnberg, in Blumenthal ein für Kirche, Schule und Pfarrhaus geeignetes Grundstück zu erwerben; hier sah er den Mittelpunkt der Gemeinde[57]. Bis März 1856 brachte er durch seine „Bettelbriefe" sowie Spenden der inzwischen auf rund 400 Mitglieder angewachsenen Gemeinde und der ortsansässigen Wollfabriken rund 2000 Taler zusammen, so daß mit dem Bau begonnen werden konnte[58]. Am 21. 11. 1859 wurde die St. Marienkirche durch Bischof Wedekin geweiht. Ein außerge-

---

[54] A. Tietjen, Blumenthal – meine Heimat, Bildberichte vom Werden und Wachsen des Ortes Blumenthal (Blumenthal 1937) o. S. Eine genaue Auflistung der Katholiken und ihrer Wohnorte bringt die Pfarrchronik (Anm. 50), danach lebten im Missionsbezirk 113 erwachsene Katholiken und 46 „Kinder, die wirklich im katholischen Glauben erzogen werden", daneben gab es noch etwa 70 Gesellen oder Matrosen, die sich zeitweise in dieser Region aufhielten. Die Gesamtbevölkerung betrug rund 3000.

[55] Bertram (Anm. 1) 275.

[56] Bericht Wilhelmine Nürnberg (Anm. 50).

[57] Kirchliche Genehmigung für den Grundstückskauf vom 9. 4. 1855; Pfarrarchiv Blumenthal, unverz. Bestand; Pfarrchronik (Anm. 50).

[58] Der Kostenvoranschlag für die geplante Kirche – den ersten Entwurf hatte der Kölner Dombaumeister Statz angefertigt, eine leichte Überarbeitung erfolgte durch den Hildesheimer Architekten Coller – belief sich auf rund 3700 Taler. Zum Bau s. Abschrift der Urkunde im Turmknauf vom 27. 10. 1892; Pfarrarchiv Blumenthal, unverz. Bestand.

wöhnlicher Vorgang, war doch die Reise für den Bischof mit erheblichen Strapazen verbunden. Sie zeigt jedoch, welch großes Interesse dieser Bischof an der Neugründung katholischer Gemeinden in der Diaspora hatte. Gleichzeitig wurde St. Marien zur selbständigen Pfarrgemeinde erhoben, in den meisten Fällen dauerte dies erheblich länger.

Der hier geschilderte Vorgang der Missionsgründung und -entwicklung sowie der ersten Aufgaben des Seelsorgers steht für viele vergleichbare Fälle im Bistum Hildesheim. Nicht immer verlief die Gemeindeentwicklung so reibungslos wie in Blumenthal. Häufig blieb das „Missionshaus" länger in Benutzung. Als bis weit in die Weimarer Zeit hinein gebautes „Multifunktionshaus" fand es sich am Beginn fast jeder Gemeindegründung. Meist sehr einfach gebaut, vereinte es die Wohnung für den Seelsorger, einen Schulraum und einen Gottesdienstraum. Seine Ausstattung war bescheiden, die Möglichkeit eines späteren Umbaus im Bauplan mitangelegt; Beispiele wären die Missionshäuser in Neustadt a. R. oder Hemelingen[59]. Für die kirchliche Erschließung der Diasporaregionen war es geradezu ideal.

Ein gänzlich anderer Seelsorgertyp begegnet uns in Joseph Schlaberg[60]. 1854 trat er die Pfarrstelle Hannover an, mit rund 2000 Katholiken zwar nicht die größte Pfarrei des Bistums, aber eine der wachstumsintensivsten und pastoral schwierigsten. Schlabergs Initiative war es zu verdanken, daß 1860 die Ursulinen und 1862 die Vinzentinerinnen nach Hannover kamen. Von beiden versprach er sich positive Auswirkungen hinsichtlich der Akzeptanz der katholischen Kirche in der Landeshauptstadt. Die Ursulinen sorgten für eine qualitative Verbesserung des katholischen Schulwesens, die Vinzentinerinnen trugen durch ihre Krankenpflege zum Abbau antikatholischer Ressentiments bei.

Anders als bei Nürnberg lagen Schlabergs Aufgaben eher im administrativen Bereich. Kirche mußte sich in Hannover fest „einwurzeln", in allen öffentlichen Belangen präsent sein oder zumindest präsent sein können.

---

[59] Abbildungen s. H. Höing, Das Eisenhüttenwerk und die katholische Missionsstation in Neustadt a. Rbge, in: DHVG 52 (1984) 87–110, hier: 101; W. Tacke, Fremde aufnehmen. 125 Jahre St. Godehard in Bremen-Hemelingen (Bremen 1988) 26. Maximilian Jagielski, der zwischen 1905 und 1911 fünf Kirchen des Bistums konzipierte – nur Diözesanbaumeister Richard Herzig und Christoph Hehl bauten mit 21 bzw. sechs Kirchen mehr –, übernahm dieses Modell in seine Kirchenkonstruktion. Bei ihm bilden Kirche und Pfarrhaus generell eine architektonische Einheit: H. Knocke, Der Architekt, in: 75 Jahre St. Joseph Hannover, 1912–1987, hg. von der Kirchengemeinde St. Joseph (Hannover 1987) 92–96.

[60] Zu ihm s. H. Seeland, Pastor Joseph Schlaberg, Pfarrer an der St.-Clemens-Kirche zu Hannover, ein echter niedersächsischer Priester, in: DHVG 31 (1962) 68–79; H.-G. Aschoff, Um des Menschen willen. Die Entwicklung der katholischen Kirche in der Region Hannover (Hildesheim 1983) 48–53; Bistumsarchiv Hildesheim, Hannover, Die Eidesverweigerung und die Landesverweisung des Pfarrers Schlaberg. Schlaberg wurde 1816 in Hildesheim geboren, studierte nach Besuch des Josephinums in der Schweiz Theologie, Priesterweihe 1843 in Lausanne, entgegen ursprünglichen Absichten nicht Eintritt in den Jesuitenorden sondern Rückkehr ins Bistum Hildesheim, als Kaplan in Gerblingerode und Westerode, dann 1850 Pastor in Söder.

Daher war Schlaberg auch politisch interessiert und engagiert; am hannoverschen Königshof war er gern gesehen. Die preußische Annexion 1866 lehnte er als einziger Geistlicher des Bistums Hildesheim entschieden ab, was zu seiner Landesverweisung im Jahr 1867 führte; Bischof Wedekin sah keine Möglichkeit, den politisch aggressiven Pfarrer im Amt zu halten. Schlaberg starb am 3. März 1873 im österreichischen Exil. Sein Leichnam wurde auf Kosten des hannoverschen Ex-Königs Georg V. nach Hannover überführt, sein Grab von der katholischen Gemeinde noch bis 1935 gepflegt[61].

Schlaberg war ein „politischer Pfarrer". Er bemühte sich während seiner Tätigkeit in Hannover in persönlichen Gesprächen, auch bei höchsten Stellen, um die strukturelle Verbesserung kirchlicher Möglichkeiten[62]. „Kirche" besaß für ihn neben ihrer religiösen Funktion auch gesellschaftliche und politische Aufgaben, war Teil des Staates und für dessen positive Entwicklung mitverantwortlich.

Zwei Priester des Bistums Hildesheim wurden im Kulturkampf aufgrund maigesetzwidriger Amtsausübung staatlich ihrer Funktionen enthoben: Arnold Sievers (Seulingen/Untereichsfeld) und Johannes Krone (Grasdorf b. Hildesheim)[63]. Die Entwicklung in den beiden Gemeinden zwischen 1873 und 1884/87 braucht im folgenden nicht näher betrachtet zu werden, vielmehr gilt es, das priesterliche Selbstverständnis der Genannten sowie die gemeindliche Solidarität mit den beiden Seelsorgern in den Blick zu bekommen[64].

Im Oktober 1873 übernahm Johannes Krone die pfarramtliche Verwaltung Grasdorfs nahe Hildesheim[65]. Schnell schritten die staatlichen Behörden gegen seine Amtsführung ein, stießen dabei jedoch auf den Widerstand Krones. So nahm er nicht nur weiterhin sämtliche priesterlichen Funktionen wahr, sondern er verweigerte auch die Herausgabe der Kirchenbücher[66]. Die Konsequenz war die Einleitung eines Strafverfahrens und

---

[61] Seeland (Anm. 60) 79; Katholisches Sonntagsblatt 11/16. 3. 1873.

[62] Trotz des nicht geringen Aktenmaterials sind keine näheren Angaben über die „persönlichen Lebensumstände" Schlabergs möglich.

[63] S. hierzu ausführlich Elten (Anm. 13) 83–90; Sommer (Anm. 30) 32–38.

[64] Konkretes Material über die faktischen Lebensumstände der beiden Priester ließ sich im Hildesheimer Bistumsarchiv nicht eruieren, d.h. Fragen zur „Lebenskultur" können nicht beantwortet werden.

[65] An eine dauernde Anstellung dachten dabei sicherlich weder Krone noch der Bischof, hatte Krone doch gerade erst die Priesterweihe empfangen; Amthauptmann von Wrede an den hannoverschen Oberpräsident, 29. 10. 1873, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover Hann 122 a XVII 319. Zur Vita Krones: Geboren 1844 in Bettmar, Schulbesuch in Hildesheim und Worms, Studium in Münster und Hildesheim, 1872 Priesterseminar und 6. 5. 1873 Priesterweihe. 1875–1883 als Seelsorger im Bistum Speyer tätig, dann Rückkehr nach Hildesheim, 1886–1890 Pfarrer in Wöhle, 1890–1926 Pfarrer in Marienrode, nach nur etwas mehr als einem Monat im Ruhestand am 17. 3. 1926 in Hildesheim verstorben; Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei.

[66] Krone an Bischöfliches Generalvikariat, 11. 11. 1873, Bistumsarchiv Hildesheim, Grasdorf 1; Katholisches Konsistorium Hildesheim an Oberpräsident, 3. 12. 1873, Niedersächsi-

schließlich die Verurteilung Krones. Nach verschiedenen Pfändungen wurde Krone 1874 in Haft genommen; weitere Gefängnisstrafen folgten[67]. Während der 39wöchigen Haft- bzw. Gefängnisstrafe wurde er durch seine Gemeinde und die Bistumsleitung unterstützt, wie er in seinen Tagebuchaufzeichnungen notierte[68]. So besuchten ihn Bischof Sommerwerck und Regens Koch bereits am 3. April. Am 14. April wurde er aus dem Gefängnis entlassen und ging zurück nach Grasdorf. Dies ist insofern überraschend, da er bei Wiederaufnahme seiner Amtsgeschäfte mit einer neuerlichen Verhaftung rechnen mußte. Doch es gehörte wohl zu Krones Verständnis vom Priesteramt, dies zu tun[69]. Die Gemeinde bereitete ihm einen herzlichen Empfang, u.a. war das Pfarrhaus mit Blumen und Girlanden geschmückt. Im Mai wurde er erneut verhaftet, wieder erhielt er während der Haft zahlreiche Besuche[70]. Nach der Entlassung (20. Mai 1874) kehrte er nicht mehr nach Grasdorf zurück, sondern ging in sein Heimatdorf Bettmar. Doch nach nur knapp zwei Wochen folgte die nächste Verhaftung. Während der dritten Haftstrafe wurde seinem Antrag auf Genehmigung zur Feier der hl. Messe stattgegeben[71]. Dies sowie zahlreiche Besuche und Geschenke von Mitgliedern seiner Gemeinde, durch Verwandte und Mitbrüder erleichterten ihm die Zeit der Haft[72]. Für die Gemeinde blieb er „ihr Pastor", was im Geschenk einer Albe zum Weihnachtsfest 1874 zum Ausdruck kam. Als die Gemeinde im Juli 1874 staatlicherseits zur Neuwahl eines Seelsorgers aufgefordert wurde, kam sie zwar zusammen, verweigerte aber die gewünschte Wahl, da sie nur einen vom Bischof eingesetzten Seelsorger anerkennen wollte[73].

Am 23. Januar 1875 hatte Krone die Strafe verbüßt und wurde entlassen. „Das Jahr 1874, für mich so verhängnisvoll, habe ich bei guter Gesundheit und Zufriedenheit im Gefängnis des königlichen Obergerichts beschlos-

---

sches Hauptstaatsarchiv Hannover Hann 122a XVII 319. Statt dessen hinterlegte er sie bei Dechant Nürnberg (dem ehemaligen Missionar von Blumenthal), der sie mit Billigung der Bistumsleitung im Dezember des Jahres den staatlichen Behörden übergab.

[67] SOMMER (Anm. 30) 37.

[68] Die Tagebuchaufzeichnungen Krones aus dem Jahr 1874, niedergeschrieben in die freien Seiten des Hildesheimer Direktoriums, befinden sich im Privatbesitz der Familie Schulze-Lammers und wurden mir für meine Arbeit freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Die folgenden Angaben über den Haftaufenthalt sind diesem Tagebuch entnommen.

[69] Unmittelbar nach der Haftentlassung war Krone zu Bischof Sommerwerck gegangen, d.h. sein Tun war mit der Bistumsleitung abgestimmt.

[70] U.a. durch den Dompfarrer sowie Geheimrat Pelizäus.

[71] Bereits bei seiner ersten Haftstrafe hatte Krone einen solchen Antrag gestellt, doch fürchtete man staatlicherseits einen Präzedenzfall, weswegen die Angelegenheit durch das Celler Oberlandesgericht geklärt wurde.

[72] U.a. wurde Krone am 17. 6. 1874 von Generalvikar Georg Kopp besucht, am 5. 7. besuchte ihn Bischof Sommerwerck.

[73] Katholisches Sonntagsblatt 33/16. 8. 1874, 259–261.

sen".[74] Um weitere Konfrontationen zu vermeiden, ging er ins Bistum Speyer, kehrte jedoch nach Beendigung des Kulturkampfs zurück[75].

Am Beispiel Krone wird die für Hildesheim typische Verbundenheit des Klerus mit dem Bischof deutlich und die Bereitschaft, auch persönliche Nachteile auf sich zu nehmen. Gleichzeitig wird deutlich, wie intensiv sich die Bistumsleitung um die Geistlichen bemühte, die in Konfliktsituationen geraten waren. Positiv ist auch zu vermerken, daß im konkreten Fall das Verhalten von Seelsorger und Bischof den vollen Rückhalt der Gemeinde besaß.

Als „Wegbereiter neuer Großstadtseelsorge" gilt Dr. Wilhelm Maxen[76]. Vor allem durch seine „Lebenserinnerungen", ein maschinenschriftliches Manuskript, das er in seinen letzten Lebensjahren angefertigt hat, und das sich heute in der Hildesheimer Dombibliothek befindet, sind wir über sein Leben gut informiert. Das „Profil" des Hildesheimer Weltklerus wird so etwas greifbarer.

Geboren am 30. Juli 1867 in einer aktiven katholischen Familie Hildesheims, besuchte er die katholische Volksschule an der Burgstraße und dann – nicht unbedingt wegen seiner schulischen Leistungen, sondern weil sein Vater ihn für zu schwächlich hielt, später einmal die Tischlerei zu übernehmen – das Josephinum[77]. Nach dem Abitur Ostern 1888 entschied Maxen sich zum Studium der Theologie, ein Sinneswandel, den sein Bruder Heinrich mit den Worten „Du bist wohl verrückt" kommentierte[78].

Maxen gehörte zu den wenigen Hildesheimer Geistlichen, die am Germanikum in Rom studierten[79]. „Es waren überaus glückliche Jahre, die der werdende Priester in Rom verbrachte, und er hat das Germanikum zeitlebens in dankbarer Erinnerung behalten."[80] Nach der Priesterweihe am 28. Oktober 1894 blieb Maxen zunächst in Rom und promovierte 1895 zum Dr. theol. et phil., erst dann kehrte er ins Bistum Hildesheim zurück.

---

[74] Tagebucheintrag Krones am 31. 12. 1874/1. 1. 1875.

[75] Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei, Johannes Krone.

[76] So der Untertitel einer Biographie Maxens: F.-J. Wothe, Wilhelm Maxen. Wegbereiter neuer Großstadtseelsorge (Hildesheim 1962).

[77] „Da meine Gesundheit nicht allzu fest war, schien ich mich nicht für einen Tischlerlehrling zu eignen und so kam nach Beratung mit dem Lehrer die Anmeldung in die Sexta des Josephinums zustande." Dombibliothek Hildesheim, Hs 773: Lebenserinnerungen Maxen, 22.

[78] Maxen (Anm. 77) 68.

[79] Verwandte und Freunde hatten vergeblich versucht, ihn von einem Studium außerhalb Deutschlands abzubringen: sie fürchteten, er würde dann keine Anstellung im kulturkampfgeschädigten Deutschland erhalten. Daß Maxen selbst nach Rom wollte, hatte mehrere Gründe. Zum einen hatte der Bruder seines Vaters, Dr. Ludolph Maxen, ebenfalls in Rom studiert. Dann hatte er selbst längere Zeit mit dem Hildesheimer Priesteramtskandidaten Flügel in Rom intensiv korrespondiert, darin auch ermuntert durch verschiedene Lehrer des Josephinums. S. Maxen (Anm. 77) 68–70.

[80] Wothe (Anm. 76) 16. Vgl. dazu auch den ausführlichen Brief Maxens an seine Eltern vom 28. 10. 1894, ebd. 16–22, entnommen Maxen (Anm. 77) 120a–120f.

Seine Mitkapläne an der hannoverschen Marienkirche waren „entsetzt“[81], als sie ihn zum ersten Mal sahen, präsentierte er sich ihnen doch im römischen Talar und schien alles andere als geeignet für die Diaspora. In einer geliehenen Soutanelle begann er seine Arbeit. Eine Einführung in seine Aufgaben erhielt er nicht. Pastor Adalbert Gerhardy war kein Freund zahlreicher und langer Konferenzen: „Zu Konferenzen und besonderen Anleitungen in der Seelsorge hat er uns kaum geladen. Er gab uns durch seine treue, stille Art in Predigt, Gottesdienst, Schulunterricht, Vereinsleben und Brautunterricht den besten Anschauungsunterricht für Seelsorge und Katechese.“[82]

Überhaupt läßt sich festhalten, daß der konkrete Arbeitsbereich der Kapläne durch den jeweiligen Ortspfarrer meist nicht besonders festgelegt war. Ein Dienstreglement gab es selten, zu nennen wären hier Duderstadt und Harsum. In Harsum – in vielerlei Hinsicht ein Sonderfall im Bistum, wurde hier doch nicht nur der Pfarrer gewählt, sondern die Gemeinde entwickelte auch ein eigenes Brauchtum, was sich im Verwenden eines eigenen Gesangbuches manifestierte – legte dieses Reglement die Pflichten des Kaplans besonders konkret fest[83].

Schnell wurde Maxen über Seelsorge, Religionsunterricht und Vereinsarbeit hinaus aktiv. 1898 übernahm er die Schriftleitung der „Hannoverschen Volkszeitung“[84]. In ihr sah er ein Mittel, die Katholiken „zusammenzuhalten“ und zu gemeinsamen Eintreten für katholische Rechte zu motivieren. Für ihn selbst bedeutete dies eine enorme Mehrarbeit, war doch die Zeitung, als Kopfblatt der „Hildesheimschen Zeitung“ geführt, praktisch ein „Ein-Mann-Unternehmen“[85]. Die meisten Artikel schrieb Maxen selbst, ja er brachte die Manuskripte sogar persönlich nach Hildesheim. Maxens sozialpolitische Anregungen – neben der Zeitung auch in zahlreichen Vorträgen vor den katholischen Vereinen – fanden ein positives Echo[86]. Am lokalen Erfolg des Volksvereins wie der christlichen Gewerkschaften hatte

---

[81] „. . . entsetzt über den schwarzen Talar, in dem ich mich präsentierte . . .“, MAXEN (Anm. 77) o. S.

[82] MAXEN (Anm. 77) 147; WOTHE (Anm. 76) 53.

[83] Generalvikar Sommerwerck-Jacobi an Eichmann, 2. 12. 1870, Bistumsarchiv Hildesheim Harsum, Pfarrsachen: Anstellung der Primissarien, 1764–1890. U.a. sollten demnach Pfarrer und Primissar – so die offizielle Amtsbezeichnung in Harsum – die sonntäglichen Gottesdienste alternierend halten, auch sollte der Primissar zusammen mit dem Pfarrer regelmäßig Beichte hören, in seinen Aufgabenbereich fiel die Krankenkommunion und der Religionsunterricht an den unteren Volksschulklassen.
Zu den Aufgaben der Kapläne in ländlichen Regionen gehörte im Regelfall die Seelsorge in Filialorten. Fest „ritualisiert“ war dies etwa in Fuhrbach, wo ein Wanderstock von Kaplan zu Kaplan weitergegeben wurde, der „Filialist“. Vgl. T. BITZAN, 850 Jahre Fuhrbach. Aus der Geschichte von Fuhrbach (Duderstadt 1985) 29.

[84] Insbesondere letzteres war in Hannover lange Jahre hindurch von Ludwig Windthorst forciert worden, der „Gallionsfigur“ der katholischen Kirche Hannovers.

[85] Zur Hannoverschen Volkszeitung s. vor allem die „Autobiographie“ in Nr. 280/3. 12. 1927; vgl. auch ASCHOFF (Anm. 61) 88; WOTHE (Anm. 76) 24, 53.

[86] WOTHE (Anm. 76) 55.

Maxen wesentlichen Anteil. In beiden trat Christentum so zutage, wie Maxen es verstand: als Kirche in der Welt und für die Welt; eine Sicht, die viele Priester des Bistums teilten[87]. Insofern überrascht es nicht, daß Maxen auch parteipolitisch tätig wurde. 1903 trat er als Zählkandidat des Zentrums bei den Reichstagswahlen an. 1920/21 war er Reichstagsabgeordneter. Für den politischen Gegner in Hannover war er dabei eine Reizfigur. So erzählt er selbst, daß Sozialdemokraten kleine schwarze Hunde mit Vorliebe „Maxen" nannten . . .[88]

Auf Dauer war Maxens sozialpolitisches Engagement nebenamtlich nicht möglich. Im August 1903 wurde er erster hauptamtlicher Pastor beim neugegründeten hannoverschen Caritasverband und damit von der Pfarrseelsorge freigestellt[89]. Die Arbeitsbelastung für ihn wurde dennoch nicht geringer, zumal er immer neue Aufgaben fand. So den Aufbau einer „Italiener-Seelsorge", nach seinen eigenen Worten sein „Hobby"; er lebte viel zu sehr für seine Arbeit, als daß er sich größere Mußestunden gegönnt hätte. In der Teilnahme und Leitung von Exerzitien fand er die notwendige Rekreation, sie waren für ihn „Kurorte der Seele"[90]. Auch die Beziehungen zur eigenen Familie mußten zurückstehen. Als um 1910 seine Eltern den Wunsch äußerten, zu ihm zu ziehen, lehnte er dies ab: aus Platzgründen und wegen seiner arbeitsmäßigen Belastung sei dies nicht möglich[91]. „Freizeit" war für ihn eigentlich jede Arbeit, die außerhalb des Alltags lag. So etwa Reisen zu den Katholikentagen in Essen und Metz (1906 und 1913) oder zum Eucharistischen Kongreß nach Amsterdam 1924.

Von 1906 bis 1917 war Maxen Pfarrer an St. Godehard in Hannover-Linden als dezidierter Vertreter einer Kirche, die sich mit den sozial Schwachen solidarisch erklärte. 1917 wurde er Pfarrer an St. Marien in Hannover. Dort blieb er bis zur gesundheitsbedingten Pensionierung 1938[92].

In St. Marien entfaltete Maxen, der ein enger Freund Carl Sonnenscheins war, eine rege Tätigkeit; die Diasporaseelsorge erfuhr hier durch ihn wesentliche Anregungen. Vieles von dem, was er „vordachte", wurde

---

[87] „Mit diesem Volksverein und den Gewerkschaften traten wir aus dem Ideal des rein religiösen Lebens auf den Kampfplatz der Volkswirtschaft und den Gegensatz der Stände." MAXEN (Anm. 77) 156.

[88] MAXEN (Anm. 77) 165.

[89] Damit verbunden war auch der Umzug in das katholische Vereinshaus, wo er die nächsten Jahre drei Zimmer bewohnte. Eine Haushälterin besaß Maxen nicht, essen konnte er im Vereinshaus bei den Vinzentinerinnen, von denen sicherlich auch seine Wohnung in Ordnung gehalten wurde.

[90] WOTHE (Anm. 76) 29.

[91] MAXEN (Anm. 77) 183.

[92] Maxen war der „Wunschkandidat" Bischof Ernsts für diese schwierige Pfarrstelle, wie er Maxen in einem Brief vom 30. 1. 1917 versicherte. MAXEN (Anm. 77) 187. Ganz anders war die Berufung als Pfarrer nach St. Godehard abgelaufen: „wie aus heiterem Blitz" erfolgte diese Bestellung durch den damaligen Kapitularvikar Bertram, der Grund waren interne Gemeindestreitigkeiten, die ohne einen raschen Wechsel der Person des Seelsorgers nicht zu lösen waren, s. WOTHE (Anm. 76) 64.

von seinen Mitbrüdern im Bistum aufgenommen. Maxen „modernisierte" die Seelsorge durch die Anstellung einer hauptamtlichen Seelsorgehelferin, die Aktivierung von Laienmitarbeitern, die sich um Zugezogene kümmerten. Maxen führte auch eine umfassende Pfarrkartei ein und bemühte sich, alle nur irgend möglichen Daten verfügbar zu halten und für seelsorgliche Belange zu nutzen; etwa einen Geburtstagsbesuch bei einem nicht praktizierenden Katholiken, eine gezielte Ansprache der für das Firmsakrament in Frage kommenden Kinder etc.[93] Die Kapläne wurden von ihm angehalten, gelegentlich eine Art Tagesbericht zu schreiben, der dann gemeinsam besprochen und anhand dessen eine Systematisierung des pastoralen Bemühens möglich wurde. Was Maxen anstrebte, war eine – im wirklichen Wortsinn – professionelle ganzheitliche Seelsorge, ein Bemühen um „Gott und die Welt"[94].

Immer wieder setzte Maxen neue Akzente, so 1924 durch eine Haus- und Kapellenmission, direkt nach Beendigung des erstmals in Hannover, ja im Bistum Hildesheim, durchgeführten Katholikentages[95]. Maxen hielt Kirchenentfremdung nicht für eine unbedingte Glaubensentscheidung, sondern vielfach nur für einen Ausdruck der Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit. Daraus folgerte er, daß die Kirche selbst sich auf den Weg machen mußte. Während der fast zweimonatigen Haus- und Kapellenmission wurden alle Mitglieder der St. Mariengemeinde – auch oder gerade die Abständigen – von Redemptoristenpatres aufgesucht, der jeweilige „Erfolg" oder „Nichterfolg" in der Pfarrkartothek genau verzeichnet und damit eine Art „Gemeinderepertorium" begonnen[96].

Ende 1924 gründete Maxen als Gemeindeblatt die „Grüße aus der Mariengemeinde". Veranstaltungshinweise, Informationen über das Geschehen in Bistum und Weltkirche, aber auch unterhaltende Artikel wurden bis in die 1930er Jahre hinein hier wöchentlich der Gemeinde zugänglich gemacht.

Ist es schon generell schwierig, den Hildesheimer Diözesanklerus in den Blick zu bekommen, so kompliziert sich dies noch für die Jahre der natio-

---

[93] Wie detailliert diese Pfarrkartei geführt wurde, belegt eindrucksvoll der Aufsatz von H. Mertens, Sozialstatistische Studien zum Aufbau einer Großstadtpfarrei (St. Marien Hannover), in: DHVG 2 (1928) 83–94, 143–148. Zu Maxens seelsorglicher Arbeit in St. Marien: Th. Scharf, Zur Geschichte der hannoverschen Marienkirche und Mariengemeinde, in: Festschrift St. Maria 1890–1990, hg. von der Kath. Kirchengemeinde (Hannover 1990) 26–42.

[94] Zwei solche „Tagesberichte" sind abgedruckt bei Wothe (Anm. 76) 84–94, sie geben ein eindrucksvolles Bild von der Vielfalt priesterlicher Aufgaben im Hannover der 1920/30er Jahre.

[95] Th. Scharf (Anm. 17).

[96] Von rund 8500 Gemeindemitgliedern nahmen 3500 an der Mission mehr oder weniger regen Anteil, insgesamt wurden 16000 hl. Kommunionen ausgeteilt und stieg die Teilnahme an den Werktagsmessen von 160 auf etwa 600. Scharf (Anm. 94) 38. Vgl. auch die Haus- und Kapellenmission in Hannover-St. Joseph: Th. Scharf, Notizen zu den Anfängen, in: 75 Jahre St. Joseph Hannover. 1912–1987, hg. von der Kirchengemeinde St. Joseph (Hannover 1987) 59–68, hier: 65.

nalsozialistischen Diktatur. Die Auseinandersetzung mit dem Regime wurde von den Priestern nicht gescheut, die „katholische Linie" beibehalten. Gleichwohl blieb die Zahl der Priester, die persönlich belangt wurden, geringer als in den meisten anderen deutschen Bistümern; eine Tendenz, die sich schon im Kulturkampf feststellen ließ[97]. Zu den Verfolgten gehörte Christoph Hackethal, Pastor in Harzburg[98]. Warum er im April 1941 verhaftet wurde, läßt sich nicht bestimmen, die Anklage sprach nur allgemein von „staatsabträglichen Äußerungen"[99]. Aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus hatte Hackethal keinen Hehl gemacht, insbesondere nach der Schließung der katholischen Schule. An erster Stelle seines Denkens und Handelns stand für Hackethal das Lob Gottes[100]. Glaube und Frömmigkeit waren für ihn unvereinbar mit der nationalsozialistischen Politik, für diese Einstellung kam er ins Konzentrationslager Dachau, wo er am 25. August 1942 verstarb[101].

In vielen Gemeinden erwuchsen den Priestern durch die Neugründung oder Expansion von Industriebetrieben oder Arbeitslagern Probleme. Vor allem Salzgitter und das heutige Wolfsburg sind hier zu nennen, Städte, die das nationalsozialistische Regime „ohne Gott" plante und baute. Dennoch war Kirche dort durch die Einrichtung der „Wandernden Kirche" präsent. Gottesdienst, Sakramentenspendung, Katechese und Religionsunterricht wurde überall angeboten, wo Katholiken waren. Man verzichtete auf den Bau eigentlicher Kirchen und begnügte sich mit „Außenstationen", aus denen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs feste Gemeinde erwuchsen. Praktisch hieß dies für den jeweiligen Seelsorger: morgens mit Fahrrad, Motorrad oder – selten – Auto in einen kleinen Ort fahren, dabei vielleicht noch einen Meßdiener mitnehmen. Dann den Saal herrichten, Gottesdienst feiern, zusammenpacken und weiterfahren in den nächsten Ort. Wie schwierig es war, das Wort Gottes dabei immer wieder unter den Augen lokaler NS-Vertreter zu verkünden, braucht nicht besonders betont zu wer-

---

[97] Hehl (Anm. 27) LXXIV.

[98] Geboren 28. 3. 1899 in Hannover, nach dem Abitur 1919–1922 Studium der Theologie in Münster, dann Priesterseminar Hildesheim, Priesterweihe am 24. 2. 1923 durch Bischof Ernst, Kaplan in Wilhelmsburg, Hannover (St. Elisabeth), Hildesheim (St. Elisabeth), dann Domlektor und erster eigenständiger Seelsorger des neuen Pastoralbezirks Bernwardskrankenhaus, 1. 10. 1934 Pastor in Bündheim, Bistumsarchiv Hildesheim, Personalkartei. Vgl. auch Hehl (Anm. 27) 517.

[99] Auch die einschlägigen Unterlagen in Bistums- und Pfarrarchiv helfen hier nicht weiter, vgl. auch 100 Jahre Katholische Kirche St. Gregor Bündheim (1880–1980). Festschrift, bearb. von G. Rosenberg (Bad Harzburg 1980).

[100] Festschrift zum 75jährigen Jubiläum der St.-Gregor-Kirche in Bündheim-Bad Harzburg. Hg. von der Kirchengemeinde (Bad Harzburg 1951) 4–7.

[101] Vgl. E. Riebartsch, Als die braune Diktatur ‚Recht' sprach. Prozesse gegen Diözesanpriester, in: Engfer (Anm. 20) 539–550. Von Hackethal sind einige persönliche Aufzeichnungen aus Dachau erhalten, so u. a. verschiedene Gebete und Gedichte, in denen seine tiefe Religiosität zum Ausdruck kommt.

den[102]. Dennoch beschränkten sich die Geistlichen nicht auf die Liturgie. In Wolfenbüttel etwa hielt Kaplan Fey regelmäßig unter größter Geheimhaltung Meßdienerstunden ab; die Jungen gingen zwar ins Pfarrhaus, allerdings „zu Onkel Emil". Hier wurde dann auch durchaus einmal eine Predigt des Münsteraner Bischofs Clemens August von Galen vorgelesen und besprochen, ja sogar vervielfältigt[103].

Klerus und Gläubige zeichneten sich im Bistum Hildesheim während der NS-Herrschaft durch eine relativ große Beweglichkeit aus. Fixpunkte, anhand derer sich ein Profil des Klerus entwerfen ließe, gab es kaum. Ein Fixpunkt war die bereits erwähnte Diözesansynode im Januar 1937. Auf ihr wurden Belange zur Sprache gebracht, die für die alltägliche Seelsorge von Bedeutung waren[104]. „Ordentliche" und spezielle Seelsorge für einzelne Gruppen, die Gestaltung von Gottesdiensten, Exerzitien als Möglichkeit religiöser Besinnung, Aufgaben der Katechese, katholisches Vereinswesen und Wandernde Kirche waren wichtige Beratungsgegenstände[105]. An Kritik gegenüber dem Nationalsozialismus sparte man dabei nicht, gleichwohl wurde jeder Affront vermieden[106]. Die Priester blieben „ihrer" Kirche treu.

4. Fazit

Viele Fragen zum „Profil" des Hildesheimer Weltklerus müssen offen bleiben, und gerade seine „Lebenswirklichkeit" läßt sich aufgrund der Quellenlage nur unscharf fassen. Die Priester kamen im Bistum Hildesheim aus den katholischen Kernregionen, genossen eine katholische Erziehung und Schulbildung. Erst das Theologiestudium machte sie mit einem anderen Umfeld bekannt, wobei die Unterschiede zwischen Münster (dem

[102] S. dazu z. B. die kurzen Erinnerungen von Zeitzeugen an solche Gottesdienste im Raum Wolfenbüttel, veröffentlicht in: ZURÜCKGEFRAGT. Reflexionen zu 100 Jahren St.-Petrus-Kirche in Wolfenbüttel. Hg. von der Kirchengemeinde (Wolfenbüttel 1991) 71.

[103] ZURÜCKGEFRAGT (Anm. 102) 71. Verteilt wurden die Texte jedoch außerhalb der Gruppe nicht.

[104] Die umfangreiche Dokumentation der Synode war für Bischof Machens gleichermaßen Orientierungshilfe für pastoraltheologische Veranstaltungen im Priesterseminar wie praktischer Neubeginn pastoralen Arbeitens in den Gemeinden des Bistums, s. sein Vorwort in KERNFRAGEN (Anm. 20) V.

[105] S. die inhaltliche Übersicht zur Synode in KERNFRAGEN (Anm. 20) VI–VIII sowie vor allem detailliert die einzelnen Referate.

[106] So konstatierte etwa Pfarrer Schmidts (Osterode) ein falsches Priester- und Menschenbild: „Man beobachtet ferner eine unvollkommene Auffassung vom Priestertum und damit vom heiligen Meßopfer. Der Priester ist Geistlicher, Beamter, Lehrer, aber man sieht in ihm zu wenig das eigentlich Priesterliche, Sakrale, Kultische, das doch das erste sein sollte. Man beobachtet eine ganz falsche Auffassung des Menschen. Der Mensch, der heute dem Kinde als Idealmensch vorgestellt wird, ist der naturhafte Mensch oder der Kraftmensch, der Sportsmensch. Heldentum ist Macht und Kraft. Unser katholisches Idealbild vom Menschen ist jenes, von dem St. Paulus (Tit. 3,4) sagt: ‚Es ist erschienen die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes:" Kernfragen (Anm. 20) 184 f.

Hauptstudienort) und Hildesheim vielleicht nicht groß waren. Eine besondere Personalpolitik, die Kapläne bzw. Pfarrer nach eindeutigen Kriterien in die so unterschiedlichen Regionen des Bistums schickte, scheint es nicht gegeben zu haben. Dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – konnten die meisten recht schnell Fuß fassen, ob im Untereichsfeld oder der Lüneburger Heide. Seelsorge war „gemeindeorientiert", das Auftreten der Priester eher „leise". Selbst Primizen fanden im Bistum weithin in nur bescheidenem Rahmen statt. Die eigentliche Primiz wurde als Levitenamt gefeiert, der Primiziant trug einen Myrtenkranz, den er während des Kanongebets einem „Primizbräutchen" übergab. Weltliche Feierlichkeiten gab es im Regelfall nicht, lediglich ein Essen mit der Familie und den beteiligten Geistlichen[107]. Der Einzug eines neuen Pfarrers in eine neue Gemeinde war gleichfalls „unauffällig", wurde er doch lediglich an der Gemeindegrenze von Mitgliedern des Kirchenvorstands abgeholt, empfangen auch durch ein Ständchen der Schulkinder[108].

Insofern überrascht es nicht, daß im Bereich des Bistums Hildesheim Geistliche nur selten als „Motor" wirtschaftlicher, kultureller oder sozialer Entwicklungen wirkten. „Außerkirchliches öffentliches Leben" gab es zwar, doch immer stark kirchlich orientiert; etwa im Bereich der Kranken- oder Armenpflege sowie der Schulaufsicht, die selbst im Kulturkampf bei den katholischen Pfarrern verblieb. Das öffentliche Ansehen des Pfarrers differierte sehr stark: im Untereichsfeld war er die Autoritätsperson schlechthin, im Braunschweigischen dagegen eher der Außenseiter. Entsprechend waren die Unterschiede in der Amts- und Lebensführung. Ein nach außen gewandtes Freizeitverhalten – etwa die Jagd oder die Mitgliedschaft in Bürgerclubs – war kaum möglich. Auch „unauffälligere" Hobbys begegnen selten, etwa die historische Arbeit eines Adolf Bertram oder Georg Wolpers[109]. Dennoch besaßen auch die Priester des Bistums Hildesheim ihre Freiräume, nur wissen wir über diesen Bereich aufgrund der Quellenlage wenig. „Priester-Sein" hieß im Diasporabistum Hildesheim: sich ganz auf die jeweilige Aufgabe einstellen.

---

[107] Freundliche Auskunft von Dir. i. R. W. Machens, 8. 1. 1992.

[108] Katholisches Sonntagsblatt 16/22. 4. 1866, 166.

[109] Erinnert sei an die historischen Arbeiten Bertrams, der während seiner Zeit im Hildesheimer Generalvikariat seine gesamte Freizeit für seine Bistumsgeschichte nutzte, oder auch an Georg Wolpers (1865–1948), lange Jahre eine der dominierenden Priesterpersönlichkeiten des Untereichsfeldes, der u. a. 1906–1911 Redakteur des Hildesheimer Bernwardsblattes war, dann Schriftleiter der Zeitschrift „Unser Eichsfeld". Wichtige Veröffentlichungen von ihm sind u. a.: Der Gnadenort Germershausen. Festschrift zum Eichsfelder Katholikentag 1920; Die geistlichen Kommissarien des Untereichsfeldes; Die Duderstädter Geistlichen bis 1666.