

# Katakomben und katholisches Milieu

Zur Rezeptionsgeschichte urchristlicher Lebensformen im 19. Jahrhundert\*

Von ANDREAS HOLZEM

## I. Die Katakomben als Thema des Milieus; eine Problemskizze

Die Konstellationen und Problemlagen des deutschen Vormärz stellen allgemein in ihren Anfragen, Forderungen und Themenstellungen einen Vorgriff auf Sozialstrukturen und geistige Gehalte des Katholizismus der zweiten Jahrhunderthälfte dar. So bilden die folgenden, aus den Auseinandersetzungen um die Entstehung des Deutschkatholizismus (1845) stammenden Ansätze gleichsam eine Einführung in die hier zu diskutierenden Probleme.

Drei Jahre vor dem Ausbruch der Revolution von 1848 schreibt ein südwestdeutscher Pfarrer an das Freiburger Ordinariat: „Die Leselust ist, seitdem durch einseitige Verbesserung des Schulwesens eine größere Uebung und Gewandtheit im Lesen erzielt wird, weit und bis in die untersten Klassen des Volkes verbreitet. Das wissen und benutzen die antikirchlichen Wühler und um aus diesem Umstande Gewinn für ihre verderblichen Zwecke zu ziehen, gründen sie Vereine und verbreiten Schriften und Traktätchen und spielen sie [...] dem Volke in die Hände, um dasselbe nach und nach für ihre Zwecke zu bearbeiten“<sup>1</sup> Dem müsse, so dieser Pfarrer, eine Beeinflussung des Leseverhaltens in katholischem Sinne entgegengesetzt werden: „Die Leitung der Lektüre des christlichen Volkes“, schreibt er weiter, „bleibt unter den vorhandenen Umständen von höchster Wichtigkeit, als vortreffliches Mittel zur Verbreitung gesunder Lehre, zur Weckung und Belebung kirchlichen Sinnes. [...] Es bedarf nur einer Anregung und Leitung von Oben.“ Knapper und präziser konnte die ultramontane Programmatik des Vormärz im Gegenüber zu protestantisch dominierter und teilsäkularisierter Kulturdominanz kaum ins Wort gebracht werden. Kulturelle Orientierung der Katholiken, so das Postulat, müsse in Zukunft produziert und organisiert, müsse zu einem integrierten Bestandteil der Kirche werden.

---

<sup>1</sup> Die Ausarbeitung dieses Manuskriptes geschah während eines Gastaufenthaltes im Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico, Rom, im Sommersemester 1994. Dem Rektor, Herrn Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz, sei an dieser Stelle für seine Gastfreundschaft herzlich gedankt.

<sup>1</sup> Pfarrer Christophel, Hardheim, an Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, 10.6.1845; Erzbischöfliches Archiv Freiburg, B 2-17/23.



In ebendiesem Zusammenhang der als antikatholisch empfundenen kulturellen Wandlungs- und Modernisierungsprozesse des 19. Jahrhunderts wird ein Thema angeschlagen, das bis weit über den Kulturkampf hinaus eine hohe ideelle Frequenz beibehalten wird. Das Thema lautet: Rom – die Märtyrer – die Katakomben. Im Angesicht der Gegner entwickelt sich eine Emphase, die im folgenden bereits deutlich herauszuspüren ist; der Rottenburger Bischof Johann Baptist von Keller<sup>2</sup> entwarf gegen das „Los von Rom“ des Jahres 1845 einen Hirtenbrief, der auf den maßgeblichen Einfluß der württembergischen Ultramontanen zurückging, in der Öffentlichkeit aber niemals erschien: Größe, Ewigkeit und Einheitsbedeutung der Stadt Rom waren erworben in urchristlicher Zeit, in den „blutströmenden Kriegen und Verfolgungen“, im „Blut der Märtyrer“, im „bluttriefenden Kampf gegen die Sünde“, kurz: in der Kirche der Katakomben. „Jene unterirdischen Höhlen, wohin die ersten bedrängten christlichen Gläubigen sich vor der Wuth ihrer Peiniger flüchteten, sind Zeugen der Einheit im Glauben und Liebe [sic], denn da vereinigten sich die zerstreuten Gläubigen mit ihren Bischöfen und Hirten, ich selbst schaute da, an diesen noch schwer zugänglichen h. Orten, und auf den Krümmungen dieser steilen Wege, wohin mein Glaube mich mühsam und schwer auf den Knien dringend, trug, schaute die kümmerlichen, aber herrlichen Spuren dieser immer siegreichen Herrlichkeit der Einheit“<sup>3</sup>.

Beide Zitate zusammengenommen weisen den Weg für eine Behandlung der Katakombenrezeption im 19. Jahrhundert: Die Katakombenthematik steht von vornherein und in Kontinuität zu den Anfängen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts in apologetischen Zusammenhängen<sup>4</sup>, sie ist ein kontroverstheologisches Thema. Die Funktionalisierung dieses Themas geschieht im Rahmen derjenigen Sozialform des Katholizismus, die im Vormärz eingeklagt und in der zweiten Jahrhunderthälfte mit einer stauenswerten Intensität realisiert wird, im Rahmen des katholischen Milieus<sup>5</sup>. Die Rede von einem „katholischen Milieu“ hat überall dort einen zentralen

<sup>2</sup> Zur Biographie vgl. E. GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 366–369. Zum Zusammenhang beider Zitate vgl. A. HOLZEM, Kirchenreform und Sektienstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; Reihe B, Bd. 65) (Paderborn u. a. 1994) 184–190 und 234–242.

<sup>3</sup> Johann Baptist von Keller, Hirtenbriefentwurf I, 19. 4. 1845; Diözesanarchiv Rottenburg, G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1.

<sup>4</sup> Der apologetisch-gegenreformatorische Charakter der Katakombenforschung seit der Wiederentdeckung der früher als *Coemeterium Jordanorum* (heute Katakombe an der Via Anapo) bezeichneten anonymen Katakombe im Jahre 1578 ist auch im 19. Jahrhundert bewußt gewesen und klar ausgesprochen worden; vgl. F. X. KRAUS, Geschichte der christlichen Kunst, Bd. 1 (Freiburg 1895) 7.

<sup>5</sup> Eingeführt wurde der Milieubegriff durch M. R. LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: W. ABEL (Hg.), Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. FS Friedrich Lütge (Stuttgart 1966) 371–393. Erneut gedruckt in: G. A. RITTER (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918 (Köln 1973) 56–80.



Platz eingenommen, wo der Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur in seiner ideen- und verfassungsgeschichtlichen Entwicklung, sondern auch in seiner sozial- und alltagsgeschichtlichen Ausformung und Transformation, in den Strukturen und Prozessen seiner gesamtgesellschaftlichen Einbindung und Abgrenzung wie in seinen Binnendimensionen regionaler, sozialer und zeitlich erstreckter Ausdifferenzierung wahrgenommen wurde. Nach der Definition Urs Altermatts zeichnet sich dieses „Subsystem“, welches im spannungsreichen Verhältnis von „Katholizismus und Moderne“ vielfach „den Charakter einer Gegen- oder Alternativgesellschaft in der jeweiligen nationalen Gesellschaft annehmen kann“, einerseits durch eine weltanschauliche Basis, andererseits durch ein Netz sozialer Organisationen aus, wodurch „die organisatorischen Beziehungen ideologisiert und die ideologischen Positionen organisiert werden.“<sup>6</sup> Es sind ebendiese Zusammenhänge von Ideologien mit ihrer Organisation, die im vorliegenden Kontext zu diskutieren sind. Gemeinsame Lebensweise und damit verknüpfte Alltagsüberzeugungen bilden die zentralen Konstituenten von Milieus als überlokalen Gesinnungsgemeinschaften.

Kollektive Sinnstiftung und eine alle Individuen übergreifende Welt- und Lebensdeutung entwickelten sich in Übereinstimmung mit und unter der Leitung der katholischen Kirche als Institution. Sie suchte im Differenzierungsprozeß der Modernisierung weiterhin jene integrierte Handlungsleitung, jene eindeutige Lebensinterpretation herzustellen, die durch den Verlust des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs in unterschiedliche Teilsysteme bedroht und aufgelöst wurde<sup>7</sup>. Diese Kirche leitete ihren intellektuellen und lebenspraktischen Einfluß auf die Milieumitglieder, den „Milieustandard“<sup>8</sup>, nicht zuletzt aus der Tradition her. Ihre Geschichte als Geschichte der Selbstidentität des Christentums mußte daher für den das Milieu tragenden Normen- und Wertekomplex einen sowohl begründenden als auch veranschaulichenden Wert darstellen.

Es ist eben dieser Wert, der die Rezeption des Katakombenthemas innerhalb des katholischen Milieus konstitutiv werden läßt. Margaret L. Anderson hat kürzlich das katholische Milieu über den Begriff der „Gemeinschaft“ und die Dimension der „Erfahrung“ zu beschreiben gesucht. Diese Gemeinschaft aber sei eine inegalitäre, vielfach differenzierte und gestufte mit festen Abgrenzungen von Rollen und Kompetenzen, mit ebenso festen

Vgl. weiter K. SCHMITT, Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland (= ordo politicus 27) (Berlin 1989) 18–27.

<sup>6</sup> U. ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert (Zürich 1989) 105. Neuerdings zum Milieubegriff ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE (AKKZG) MÜNSTER, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993) 588–654 (wichtige Begriffsklärungen, Lit.)

<sup>7</sup> Vgl. AKKZG, Katholiken (Anm. 6) 606.

<sup>8</sup> Ebd.



Zuschreibungen von Wissen und korrespondierenden Verhaltenserwartungen<sup>9</sup>. Daher stellen sich vor allem folgende Fragen: Was hat man innerhalb des katholischen Milieus über die Katakomben gewußt? Wie verlief der wissenschaftliche Diskurs gerade in seinen apologetischen Aspekten? Welche Elemente dieses Diskurses wurden an die Milieumitglieder vermittelt – welche Weisen des Wissens, welche Abstufungen der Rezeption prägten sich aus? Von welchen institutionellen Mechanismen wurde diese Rezeption getragen, welches waren die Vermittlungsinstanzen des Themas? Und – vor dem Hintergrund des erbaulungsliterarischen Aspektes der Katakombenthematik – welche Gattungen repräsentieren die frühchristliche Thematik, welche blenden sie aus? Was wird von den Lesern und Zuhörern erwartet, welche moralischen Kategorien werden transportiert, welche Erwartungen an Habitus, Frömmigkeit und Lebensgefühl werden stimuliert?

Die Antwort wird exemplarisch gesucht und gegeben in vier Beispielgruppen, in der Beschränkung erstens auf die dogmatisch-apologetischen Aspekte der Fachdiskussion um die „Prinzipienfragen der christlichen Archäologie“; zweitens auf deren popularisierten Niederschlag in der katholischen Zeitschriften- und Broschürenliteratur; drittens auf wenige Beispiele der Gattung des katholischen Unterhaltungsromans und der „hausväterlichen“ Geschichtsdarstellungen mit frühchristlichen Stoffen; viertens auf die Katakombennachbildung, die 1909-1913 in Valkenburg in der niederländischen Provinz Limburg entstanden ist.

## II. Die Katakomben als Kontroversthemata: Wissenschaftlicher Diskurs und populäre Umsetzung

### I. Der Primat des Katholischen: Prinzipienfragen der christlichen Archäologie

Nach 45 Jahren intensiver Forschungsarbeit in den Katakomben formulierte Joseph Wilpert die Erwartung, es werde sich als Konsequenz seines Lebenswerkes „der Primat der altchristlichen Kunst Roms in ebenso glänzender als unwiderleglicher Weise von selbst ergeben“<sup>10</sup>. So sehr er hier – trotz seiner unbestrittenen Leistungen – überzogen formulierte<sup>11</sup>; lange Zeit ist dieses Postulat Gemeingut der wissenschaftlichen Welt des katholischen Milieus gewesen. Dies galt nicht allein für die Kunst der Katakomben,

<sup>9</sup> Vgl. M. L. ANDERSON, *Catholic Germany in Comparative Perspektive. Another „Sonnenweg“?* Vortrag auf der Tagung „Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung“, Max-Planck-Institut für Geschichte Göttingen, 27.–29.1.1994.

<sup>10</sup> J. WILPERT, *Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie. Rückblick auf eine fünfundvierzigjährige wissenschaftliche Tätigkeit in Rom (Freiburg 1930)* 2.

<sup>11</sup> Zu Gehalt und Grenzen der Arbeit Wilperts vgl. E. DASSMANN, *Joseph Wilpert und die Erforschung der römischen Katakomben*, in: E. GATZ (Hg.), *Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte (= RQ Suppl. H 35) (Rom – Freiburg – Wien 1977)* 160–173; hier 170–173.



sondern für ihren gesamten Bedeutungskomplex. Noch lange bevor sich Handbücher der Kirchengeschichte für Konstruktion, Funktion und Ausgestaltung der *Roma sotterranea* interessierten und die Forschungsergebnisse weiterzugeben begannen, formulierte etwa Johann Baptist Alzogs „Grundriß der Universal-Kirchengeschichte“, erschienen 1868, die „dogmatische Bedeutung des christ. Märtyrerthums“ liege „einerseits in der [...] *vollständigsten Verbürgerung der Göttlichkeit der christlichen Religion*, andererseits aber in der Bezeugung der christlichen Kirche als einer *sichtbaren*, die nothwendig auch ein *äußeres* Bekenntnis erforderte. [...] Nur darum hatte die *sichtbare katholische* Kirche so *viele Märtyrer*, nicht die Häretiker, welche durch allerlei Sophismen sich hinter das Phantom einer *unsichtbaren* Kirche flüchteten“<sup>12</sup>. Der gesamte Themenkomplex der römischen Urkirche, welcher in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Gefolge de Rossis und seiner Schüler einen so ungeheuren Zuwachs an monumentalen Quellen erfuhr, stand von vornherein im Spannungsfeld von Katholizismus und Häresie, deren aktualistische Lesart stets „Protestantismus“ lautete<sup>13</sup>.

So drehten sich die „Prinzipienfragen der christlichen Archäologie“<sup>14</sup> vor allem um deren Ausbeutbarkeit im Kampf der Konfessionen. Die wichtigsten Positionen und Argumente: Erstens bekämpfte Wilpert, lange Zeit stellvertretend für den gesamten Katholizismus, nur die gedankliche Möglichkeit, die christliche Epigraphik und Ikonographie könne sich von der heidnischen in bezug auf Sprache und Formen als abhängig erweisen; besonders die Formulierung protestantischer Archäologen, eine solche Übernahme gewohnter Formen könne „gedankenlos“ geschehen sein<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. B. ALZOG, Grundriß der Universal-Kirchengeschichte. Zunächst für akademische Verlesungen (Mainz 1868) 107. Hervorhebungen im Original. Die Katakomben selbst werden mit einem Satz unter dem Stichwort „Zu kirchlichen Versammlungsorten“ erwähnt (149). Erst die von F. X. Kraus bearbeitete 10. Auflage von J. ALZOG, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 1 (Mainz 1882) 294 ff. spiegelte den immens gewachsenen Wissensstand bzgl. der Katakomben.

<sup>13</sup> Diese dogmatische Relevanz der Kirche der Katakomben machte auch ihre Bedeutung innerhalb des katholischen Katechismus aus: „Wäre das Christenthum ein Werk der Menschen gewesen, wahrlich es hätte der blinden Wuth seiner Feinde erliegen müssen. [...] Die Zeichen und Wunder, welche die Bekenner Christi wirkten, vor allem aber die heitere Ruhe und Freude, mit welcher sie die grausamsten Peinen und den qualvollsten Tod erduldeten, gaben den Heiden die Ueberzeugung, daß nur der Gott der Christen der wahre Gott seyn könne. [...] Gott hatte nun hinlänglich gezeigt, daß die Stiftung der Kirche sein Werk sei, und daß alle Mächte der Erde nichts wider sie vermögen.“ Vgl. J. DEHARBE, Großer katholischer Katechismus mit einem Abrisse der Religionsgeschichte für die reifere Jugend und für Erwachsene (Regensburg 1860) 14. Zur Funktion des Katechismus im kognitiven Gefüge des Milieus vgl. AKKZG (Anm. 6) 609–616 (Lit.).

<sup>14</sup> J. WILPERT, Prinzipienfragen der christlichen Archäologie mit besonderer Berücksichtigung der „Forschungen“ von Schultze, Hasenclever und Achelis (Freiburg 1889). DERS., Nochmals Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Kritik einer „Protestantischen Antwort auf römische Angriffe“, in: RQ (1890) 44–60.

<sup>15</sup> WILPERT (Anm. 14) 1f., 5, 16, u. ö.; v. a. in Auseinandersetzung mit A. HASENCLEVER, Der altchristliche Gräberschmuck. Ein Beitrag zur christlichen Archäologie (Braunschweig 1886).



„Der Gedanke, daß wir es mit volkstümlichen, aus der christlichen Gemeinde hervorgegangenen und also auch nach dem Verständnis der Gemeinde zu bemessenden Kunsterzeugnissen zu thun haben, scheint gar nicht vorhanden zu sein, jedenfalls kommt er nicht zur Wirkung“<sup>16</sup>, so der protestantische Archäologe Victor Schultze über die „römische Schule“. Die Beobachtung, so polemisch sie ist, ist richtig, denn dies gefährdete die feste katholische Überzeugung, daß der altchristliche Inschriften- und Bilderkanon kirchlicher Leitung unterstanden habe und daß sich demgemäß die urchristliche Hochtheologie in diesen Denkmälern gespiegelt finde<sup>17</sup>. Auch Franz Xaver Kraus widersprach in seiner 1895 erschienenen „Geschichte der christlichen Kunst“ der „modernen (naturalistischen) Betrachtungsweise über die Entstehung und Ausbildung des Christenthums“<sup>18</sup> und blieb bei der „seit Bosio in den katholischen Kreisen feststehenden Ansicht [...], daß der Zweck der bildlichen Darstellungen in der Katakombenkunst ein lehrhafter gewesen sei und dass die kirchliche Lehre daher in derselben eine wesentliche Unterstützung empfangen“<sup>19</sup>.

Mit diesem „symbolisch-didaktischen Charakter“ waren – zweitens – ekklesiologische Leitkategorien und Verfassungsvorstellungen in die Kontroverse hineingetragen, die, von der Rolle und Relevanz des „Volkstümlichen“ ausgehend, die gesamte Hierarchie einbeziehend, konsequent in der Primatsfrage gipfeln mußten. Dementsprechend bezog Wilpert die Moses-Ikonographie, vor allem die Darstellung des Quellwunders, unter Berufung auf die Inschriften einiger Goldgläser und die Vätertheologie auf Petrus und glaubte „nicht irre zu gehen, wenn wir in der Darstellung des Quellwunders eine höchst bedeutsame Documentirung der Lehre vom Primat Petri und der römischen Kirche erblicken“<sup>20</sup>. Nämlicher Streit mit nämlichem primatiale Hintergrund entspann sich um die Grabungsbefunde in den vatikanischen Grotten, die Schultze dahin interpretiert hatte, „dass das Grab des Petrus eine unbekannte Grösse ist, welche zu bestimmen uns die Mittel fehlen“<sup>21</sup>. Alle Vorstellungen über einen Märtyrertod Petri und seine an verschiedenen

<sup>16</sup> V. SCHULTZE, Die Altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe (Erlangen und Leipzig 1889) 35, vgl. auch 38.

<sup>17</sup> WILPERT (Anm. 14) 5 f.: „Mit wenigen Worten lässt sich diese Theorie in einen *circulus vitiosus* von folgenden unbewiesenen Behauptungen kleiden: 1) die altchristlichen Künstler waren Handwerker: sie konnten nur reproduciren; 2) die Reproduction geschah bald zu Anfang ‚gedankenlos‘ und wurde es mit der Zeit durch die stete Wiederholung der ‚Formen‘, 3) dieser Umstand schliesst zum vorhinein nicht bloss ‚eine planmässige Leitung‘, sondern auch jeden Einfluss von Seiten der kirchlichen Obern auf die Gestaltung des ‚Gräberschmuckes‘ aus; 4) aber auch die andern gebildeten Geister schiefen, indem sie die Ausschmückung ihrer Gräber ganz den Malern überliessen; diese aber waren Handwerker u.s.f.“ Sperrung im Original.

<sup>18</sup> KRAUS (Anm. 4) 75.

<sup>19</sup> Ebed. 67, das folgende Zitat 81.

<sup>20</sup> WILPERT (Anm. 14) 32, unter Berufung auf F. X. KRAUS, Art. „Moses“, in: DERS., (Hg.), Real-Encyklopädie der Christlichen Alterthümer, Bd. 2 (Freiburg 1886) 430–432; hier 431.

<sup>21</sup> V. SCHULTZE, Das Grab des Petrus, in: DERS., Archäologische Studien über altchristliche Monumente (Wien 1880) 220–255; hier 255.



Orten beigesetzten Gebeine seien „rein subjektive Konstruktionen“. Wilperts Sarkasmus beantwortet diese Thesen als vergebliche Versuche, „Gespenster zu erwürgen“; Schultze möge es ihm nicht verargen, daß er fortfahre, die Monumente so zu betrachten, „dass der Vatican ein Coemeterium besass, dessen Anfänge in die apostolischen Zeiten hinaufreichen“<sup>22</sup>.

Für die Belange der Retrospektive darf eine kleinteilige Nachzeichnung der gegenseitigen Argumentationen als müßig betrachtet werden; es geht an dieser Stelle weniger um die archäologische, als um die unterschwellige hermeneutische Diskussion, die den ganzen Streit dominiert. Das wird schon bei der Auswahl der Sujets deutlich, um die man stritt, und unter denen die Heiligen- und Marienverehrung nicht fehlen konnte. Ein Studienkollege Wilperts am Campo Santo Teutonico, H. F. Jos. Liell, hatte 1887 ein Buch zur Marienikonographie der Katakomben veröffentlicht, welches mit den Worten schloß: „Die Darstellung der allerseligsten Jungfrau Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben liefern einen vollgiltigen [sic] und unumstößlichen Beweis für den apostolischen Charakter der Marienverehrung. *Dignare me laudare te, Virgo sacrata!*“<sup>23</sup> Wilpert hatte, obwohl das Buch auch in katholischen Kreisen als unkritisch und unzuverlässig verworfen worden war<sup>24</sup>, dem Kollegen mit lobenden Rezensionen sekundiert, wohl auch deshalb, weil Liell sich überaus scharf mit Schultze auseinandersetzte, welcher in einer früheren ikonographischen Untersuchung die Mariendarstellungen zum größten Teil in das vierte und fünfte Jahrhundert datiert hatte, um damit einen Anhaltspunkt für das späte Aufkommen dieses Kultes in der Kirche zu gewinnen<sup>25</sup>.

Diese katholisch-protestantischen Kontroversen erweisen anhand der Katakombenthematik nur das für den wissenschaftlichen Austrag des Konfessionengegensatzes übliche Schema. Ob Schultze mit Blick auf die dogmatischen Implikate der katholischen Interpretationen die Wissenschaftlichkeit der „römischen Schule“ bestritt<sup>26</sup>, ganze Listen solcher Interpretationen der Katakombenikonographie zusammen- und den „siegessfröhlichen Gelehrten im Kollegium am Campo Santo“ vor Augen stellte, oder ob Wilpert in bezug auf Schultze und seine Partei nur von „Winkelwissenschaft“<sup>27</sup> sprach; der Kampf um die Katakomben wird geführt als ein Kampf um die Richtigkeit – und das heißt beim Christentum als einer geschichtlich fundierten Offen-

<sup>22</sup> WILPERT (Anm. 14) 77.

<sup>23</sup> H. F. J. LIELL, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria in den Kunstdenkmälern der Katakomben. Dogmen- und kunstgeschichtlich bearbeitet (Freiburg 1887) 404.

<sup>24</sup> Vgl. F. X. KRAUS, Rezension Liell, in: Deutsche Literaturzeitung Nr. 22 (1888), 813: „Was dem Verfasser in der Benutzung unzuverlässiger Quellen begegnet ist, was er stellenweise an Kritik leistet, [...] wirft kein günstiges Licht auf die Schulen, in welchen ein Teil unseres heutigen Klerus seine Bildung erhält und in denen der historische Sinn keine Heimat mehr zu haben scheint.“

<sup>25</sup> V. SCHULTZE, Die Marienbilder in der altchristlichen Kunst, in: DERS. (Anm. 21) 177–219; hier 177 und 210.

<sup>26</sup> SCHULTZE (Anm. 16) 19–30.

<sup>27</sup> WILPERT (Anm. 14) 100.



barungsreligion – um die historische Authentizität und Selbstidentität seiner konfessionellen Ausprägungen. Das galt nicht nur für den Katholizismus. Auch die vorgeblich allein objektive Wissenschaftlichkeit der Protestanten<sup>28</sup> wußte epigraphisch und ikonographisch Luthers Rechtfertigungslehre in den ersten drei Jahrhunderten vorgespiegelt zu finden<sup>29</sup>. Hier mußten die Katakomben einen überragenden Erkenntniswert besitzen: einerseits aufgrund des ihnen zugeschriebenen Alters – gerade unter den Katholiken sind radikale Frühdatierungen in das Ende des 1. Jahrhunderts, ja in die apostolische Zeit geläufig und wichtig<sup>30</sup>; andererseits aufgrund der Dignität des Kirchenbildes, das sich mit ihnen verband. Die Kirche der Katakomben und Märtyrer blieb, trotz aller in ihr virulenten Auseinandersetzungen und Versagenserfahrungen, die reine Kirche, umkleidet von der Klarheit des Anfangs, vom Heroismus des Kampfes, von der Eindeutigkeit ihres Gegensatzes zur Welt, von der einfachen Erhabenheit ihrer Liturgien und Einrichtungen, von der lauterer Unerschrockenheit ihrer Diener und von der Wirkmächtigkeit ihrer Gebete und Opfer. Diese Kirche, so der „goût“, der Geschmack ihrer Rezeption, war nahe bei Gott.

Es ist ebendies, was aus dem wissenschaftlichen Fachdiskurs an die Milieumitglieder weitervermittelt werden sollte. Der literarische Markt des Milieus arbeitete mit gestuften Weisen des Wissens, die den konfessionellen Nachbarschaftszwist einem engen Kreis von Fachleuten vorbehielten<sup>31</sup> und die kognitive und soziale Sedimentierung der wissenschaftlichen Erkenntnisse nach ihrem apologetischen und erbaulichen Wert fein abstufte.

## 2. Die Kirche einst und jetzt: Katakomben als Präfiguration des Milieus

Die Umsetzung der Katakombenthematik in den Bewußtseinshaushalt des deutschen Katholizismus ist ein Phänomen eng umgrenzbarer Konjunk-

<sup>28</sup> Vgl. die Insinuationen gegen eine „dogmatische Examination“ der Monumente bei SCHULTZE (Anm. 16) 29, 36 f. u. ö.

<sup>29</sup> Vgl. V. SCHULTZE, *Unter dem Kreuz* (= Neue Jugend- und Hausbibliothek, Fünfte Serie) (Leipzig–Berlin 1881). Diese populäre Katakombendarstellung in Form eines historischen Romans (zur Gattungsgeschichte der katholischen *Pendants* s. u.) transportierte alle protestantischen Diskursstereotype, den Vorbildcharakter der heidnischen Kunst (56, 152), die protestantische Lehre von Rechtfertigung und Verdienst (61 und Anm. 20) usw.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. die Datierung der sog. „*fractio panis*“, die Wilpert in der *Capella graeca* der Priscilla-Katakombe freigelegt hatte, bei: M. CAMPO SANTO, *Fractio panis* und andere Gemälde in Santa Priscilla aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, in: *Der Katholik* 74 (1894) Bd. 1, 481–487, hier 486. Vgl. weiter F. X. KRAUS, Art. „Katakomben“, in: DERS. (Hg.) (Anm. 20) Bd. 2, 108; und KRAUS (Anm. 4) 38, 76, 81 u. ö.; M. WOLTER, *Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche* (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Zweiter Jahrgang, No. 7) (Frankfurt 1866) 15 f. Zur heutigen Annahme, die frühesten Katakombenmalereien seien um 230–240 entstanden, vgl. DASSMANN (Anm. 11) 173, Anm. 75 (Lit.)

<sup>31</sup> Vgl. P. M. BAUMGARTEN, *Die Katakombenforschung dreier protestantischen Gelehrten*, in: *Der Katholik* 69 (1889), Bd. 1, 544–552. Der Artikel, eine Rezension der Wilpertschen



turen. Während die eingangs zitierte Stimme aus dem Vormärz eine ganz vereinzelte ist und den thematischen Topos innerhalb der zeitgenössischen Auseinandersetzungen nicht zum Nachklingen bringt, liegt der chronologische Schwerpunkt der Rezeptionsgeschichte – grob gesprochen – in den 1860er bis 1890er Jahren. Vor allem in diesen etwa vierzig Jahren entfaltet sich der ganze aktualistische Bedeutungsgehalt der Katakombenliteratur. Ein solcher Befund liegt einerseits ganz im Gefälle der archäologischen Katakombenforschung und ihrer bahnbrechenden Entdeckungen; andererseits aber signalisiert dieser Schwung doch die Breite und Tiefe des Resonanzraumes, den der deutsche Katholizismus gerade während der liberalen Ära und dem Kulturkampf und im Angesicht der damit einhergehenden Modernisierungs- und Säkularisierungsschübe bereitstellte<sup>32</sup>.

Schon die frühesten Belege dieses neuen Interesses am Katakombenthema geben die entscheidende inhaltliche Vorgabe. In einer Rede vor dem akademischen Dombauverein in Münster betonte Prof. Schwane vor allem die Verbundenheit von einst und jetzt, das ekklesiale Kontinuitätsempfinden seines Katakombenerlebnisses: „Eine lange Zeit liegt zwischen jener Wiege der christlichen Kunst und uns; [...] Und dennoch weiß ich nicht, ob nicht nach dem Gefühle der Ehrfurcht, auf einem so geheiligten Boden, in so heiligen und geweihten Räumen sich zu befinden, das Gefühl des Heimischseins, als bewegte man sich in den Souterrains des uns alle umfassenden geistigen Gotteshauses, das erste sei, welches sich jedes gebildeten Christen beim Besuche der Katakomben bemächtigen wird. [...] Kurz, man kann sich des Gedankens nicht erwehren: Diejenigen, welche diese Ruhestätten angelegt, sie mit solchen Frescobildern geziert und sie so eingerichtet haben, waren Christen wie wir, eins mit uns im Glauben, in der Hoffnung und Liebe, waren unsere Brüder und Schwestern in Christo“<sup>33</sup>. Diese Identität der einen Kirche über die Jahrhunderte hinweg bildete das Herzstück der apologetischen Affirmationen wie der antiprotestantischen Ausmünzungen: „Hoffen wir“, so endete der eben in seinem Eingang zitierte Vortrag, „daß die Zeugnisse für die Reinheit und Lauterkeit dieser Quelle immer deutlicher und überzeugender werden; hoffen wir zugleich, daß man sich allmählig [sic] auch aus dogmatischen Gründen von der Nothwendigkeit einer ergänzenden und erklärenden Autorität neben dem geschriebenen

„Prinzipienfragen“, transportierte an die Leser nur die Wertungen und abschließenden Urteile, kaum die Argumente der Kontroverse heran.

<sup>32</sup> Spätere populäre Publikationen zum Thema beschränken sich meist auf die Mitteilung neuer archäologischer Befunde und die Kritik neuerschienener wissenschaftlicher Werke. Vgl. z. B. A. DE WAAL, Eucharistische Denkmäler in den römischen Katakomben, in: Hochland 9 (1912) Bd. 2, 709–726; C. M. KAUFMANN, Neuere Forschungen in den christlichen Katakomben Roms, in: Der Katholik 83 (1903) Bd. 2, 289–311, 396–421, 548–552. Beide Arbeiten enthalten durchaus noch „erbauliche“ Passagen, aber auch eine bereits mehr oder minder deutliche Kritik an den ikonologischen Einseitigkeiten Wilperts.

<sup>33</sup> PROF. DR. SCHWANE, Die römischen Katakomben, in: Der Katholik 44 (1864) Bd. 2, 684–706; hier 685 f.



Worte überzeuge und es nicht verschmähe, sie in jener Kirche anzuerkennen, welche ja anerkannter Maßen seit 150 n. Chr. bis auf unsere Tage mit so beispielloser Treue und Genauigkeit über den Wahrheitschatz gewacht hat und Untreue am allerwenigsten in jener Zeit begangen haben kann, wo die Tradition kaum drei Geschlechter von dem sichtbar unter uns wohnenden Gottessohne entfernt war“<sup>34</sup>.

Das katholische Milieu hat zahlreiche literarische Transmissionsriemen zur breiten Vermittlung dieser Topoi entstehen lassen. Die Organisation des katholischen Leseverhaltens schuf ein dichtes Produktions- und Distributionssystem mit den bereits vormärzlichen ersten Gründungen von Borromäusvereinen, mit Volks-, Familien- und Pfarrbibliotheken, mit einer gezielten Produktion katholischer Lektüre auf verschiedensten Wissensgebieten, mit einem nach Zielgruppen differenzierten Zeitungs- und Zeitschriftenwesen, mit einer eigenen Rezensions- und Empfehlungspublizistik, etwa Franz Hülskamps „Literarischem Handweiser für das katholische Deutschland“, oder „Keiters Katholischem Literaturkalender“, ergänzt durch Zusammenstellungen von Leseempfehlungen nach Ständen, Berufsgruppen und Geschlecht. Dieser Markt schuf ein dichtes Netz von informellen Beziehungen zwischen Autoren, Verlagen und Kritikern, das mit der geistlichen Autorität vielfach verknüpft war<sup>35</sup>.

Gleichzeitig produzierte dieser Markt – ganz analog den bereits apostrophierten „antikirchlichen Wühlern“ – eine breit gefächerte Broschürenliteratur, auch diese nach Zielgruppen sorgfältig abgestuft. Die Verbreitungsgeschichte der Katakombenthematik läßt hier die Kommunikationsstrukturen des Milieus insgesamt sichtbar werden: Ab 1865 erschienen die „Frankfurter zeitgemäßen Broschüren“ des dortigen Broschürenvereins, gegründet von namhaften Katholiken wie dem Historiker Johannes Janssen und dem Stadtpfarrer E. Th. Thissen. Diese Broschüren, geschrieben auf die Zielgruppe der „gebildeten Katholiken“ hin, behandelten zunächst aktuelle politische, kirchenpolitische und soziale Tagesfragen, aber auch historische Kontroversthemata<sup>36</sup>. Als dem Katakombenthema im zweiten Jahrgang

<sup>34</sup> Ebd. 706.

<sup>35</sup> Zu den Funktions- und Distributionsmechanismen des katholischen Literaturmarktes vgl. E. SAGARRA, Gegen den Zeit- und Revolutionsgeist. Ida Gräfin Hahn-Hahn und die christliche Tendenzliteratur im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: G. BRINKER-GABLER (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 2: 19. und 20. Jahrhundert (München 1988) 105–119; hier 110f.; J. SCHMIDT, Quo vadis? – woher kommst du? Unterhaltungsliterarische konfessionelle Apotheetik im Viktorianischen und Wilhelminischen Zeitalter (= Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Bd. 39) (Bern–Frankfurt/M.–New York–Paris 1991) 39–52; J. OSINSKI, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Paderborn–München–Wien–Zürich 1993).

<sup>36</sup> Aktuelle Themen behandelten: Das Verhältnis Rußland–Polen, Der moderne Fortschritt und die arbeitenden Klassen, Der moderne Materialismus, Industrie und Christentum. Historisch-aktualistische Themen: Johannes Hus, Galileo Galilei und das römische Urteil, Gustav Adolph in Deutschland, und eben: Die Katakomben. Man erkennt den heuristischen Rahmen, innerhalb dessen das Thema Aktualität erlangte.



allein drei Hefte gewidmet wurden, erwies sich, in welchem Ausmaß es selbst zu einem Tagesthema geworden war. Zwei Hefte stammten aus der Feder des Beuroner Benediktiners Maurus Wolter; er verstand sie ausdrücklich als Beiträge „zur katholischen Apologetik“<sup>37</sup>. Unter dem programmatischen Titel „Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche“ und unter den ekklesiologischen Leitbildern der triumphierenden, leidenden und streitenden Kirche wertete er die damals bekannten Inschriften kontroverstheologisch aus: Die Heiligen- und Reliquienverehrung, der Marienkult, die Wallfahrten, die Fürbitte für die Verstorbenen, der Glaube an die alleinseligmachende sichtbare Kirche und an den Primat Petri, die evangelischen Räte – „alle diese mit Leidenschaft als ‚abergläubisch, antichristlich und abgöttisch‘ verurteilten katholischen Lehrsätze und Uebungen sehen wir mit ungeahnter Triebkraft dem Leben der Urkirche entspringen und mit ihrem Blüthenduft die Todesatmosphäre würzen, welche die Erstlingschristen umweht. Diese Helden sind unüberwindlich“<sup>38</sup>. Obwohl nicht frei von Schauerschilderungen der Gräfte und der in ihnen erlittenen Martyrien, blieb mit der anschließenden komplexen epigraphischen Argumentation doch ein nur begrenzter Kreis angesprochen. Nicht nur der Klerus selbst, sondern auch das katholische Bürgertum wurden hier mit polemischem Material für die Auseinandersetzungen des Tages wie mit autoritativer Orientierung versehen: „Ein Schäflein aber“, so die Auslegung der Hirtenbilder, „schmückt in schlichter Zeichnung manchen Grabstein, als wolle die gläubige Seele noch im Tode ihren treuen Gehorsam bekennen gegen die kirchliche Autorität“ – der Weg der Interpretation verläuft von der Christologie zur Ekklesiologie.

Ganz ähnlich arbeitete die zweite Broschüre Wolters über „Die römischen Katakomben und die Sakramente der katholischen Kirche“. Nicht nur die Siebenzahl der Sakramente und ihre Theologie, auch alle Einzelheiten der Kultpraxis bis hin zum Kommunionempfang unter nur einer Gestalt oder zur Ohrenbeichte finden sich in den Katakomben präfiguriert. Diese gegen protestantische Bestreitungen gerichtete Argumentation erhält nun zusätzlich einen frömmigkeitlichen Auszug, der die wissenschaftliche Analyse in Glaubenserfahrung und die diachron-historische Bestandsaufnahme in eine synchron-statische Kirchenverehrung münden läßt: „Welche kräftige Zeugenschaft für katholischen Kult und katholisches Dogma offenbart sich nicht in ihnen! Wenn der katholische Besucher der Katakomben Eindrücke empfängt, die nie mehr erlöschen, und wenn er dabei seines Glaubens unaussprechlich froh wird, – darf es den Leser Wunder nehmen?“<sup>39</sup> Das katholische Heimatgefühl wird auch hier – im Kontext der

<sup>37</sup> WOLTER (Anm. 30) 11.

<sup>38</sup> Ebd.; 23f.

<sup>39</sup> M. WOLTER, Die römischen Katakomben und die Sakramente der katholischen Kirche (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Zweiter Jahrgang, No. 9 & 10) (Frankfurt 1866) 30f. Die folgenden Zitate ebd. 40f., 44.



Bilderfrage und der Ausschmückung der Katakomben<sup>40</sup> – mit protestantischer Unbehaustheit kontrastiert: „Angesichts der apostolischen Katakomben der Priszilla, Domitilla, Luzina mit ihrem heiligen Gemäldeschmuck muß die Behauptung, der Gebrauch der Bilder habe sich erst allmählig [sic], gleichsam unter der Hand und gegen die Praxis der Erstlingskirche eingeschlichen, verstummen, und man begreift es, wenn puritanische Bilderstürmer, die ihre Bethäuser wie ihre Herzen gründlich geleert und ausgetüncht haben, in den kunst- und lebensvollen Katakombenkrypten sich nicht heimisch fühlen.“ Und doch scheint bei aller aller Polemik ein missionarischer Aspekt durch. Die „totden Steinmassen“, welche „sich belebt und bereitwillig Antwort geben“ haben, wurden für die Katholiken zum Credo und für die Protestanten zum Fanal der Konversion: „Gebe Gott, [...] daß auch der Kirche Fernstehende in den Katakomben das Wehen jener Himmelstaube empfinden zum Frieden ihrer Seelen. Wenn aus dem Dunkel der unterirdischen Gräberstadt und dem Purpurschein des Märtyrerblutes schon einmal die Sonne des Christenthums strahlend aufgestiegen ist über das römische Weltreich, können die wieder geöffneten Märtyrergrüfte nicht abermals Licht ausströmen und mit stiller, erobernder Gewalt beitragen zum Siege der Wahrheit und des Kreuzes?“

Man mag zunächst geneigt sein, diese Lese aus den „Fruchtgärten der streitenden Kirche“ für unangemessenen Triumphalismus zu halten. Dieser Eindruck mag sich verstärken, wenn dort, wo man jenseits des gebildeten Katholizismus kein verständiges Publikum mehr erwartete, das Katakombenthema fast gänzlich verschwand und in Zusammenbindung mit den Stichworten „Rom“ und „Martyrium“ nur noch als Aufforderung zum „Gehorsam gegen die Kirche“<sup>41</sup> präsent blieb, was übrigens auch für fast die gesamte Andachtsliteratur<sup>42</sup> zutrifft. Der populäre „Broschüren-Cyclus für

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch F. X. KRAUS, die Kunst bei den alten Christen (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Vierter Jahrgang, No. 9) (Frankfurt 1868). Auch hier Polemik gegen den protestantischen Bildersturm und den vorgeblichen „Kunsthäß“ der ersten Christen.

<sup>41</sup> Broschüren-Cyclus für das katholische Deutschland. Siebenter Jahrgang. Elftes Heft. Vom Gehorsam gegen die Kirche (Soest 1872); das folgende Zitat ebd. 15 f.

<sup>42</sup> Der Gehorsam stellt die wesentliche Form dar, innerhalb derer die Katakomben- und Urchristenthematisierung in der Andachtsliteratur auftaucht, vgl. z. B. J. H. VAN DE KAMP, Gebet- und Erbauungsbuch für die heranwachsende Jugend. Eine Mitgabe für's Leben, welche erwachsene Christen auch gebrauchen können als Pilgerstab durch's Leben (Dülmen 1862) 7–10; S. BUCHFELNER, Die Braut Christi oder Gebete und Betrachtungen für Jungfrauen zur kirchlichen und häuslichen Erbauung (Regensburg o. J. [um 1864]) 7 f.; R. P. GOFFINE, Christkatholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch, enthaltend eine kurze Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, die daraus gezogenen Glaubens- und Sittenlehren, und die Erklärung der wichtigsten Kirchengebräuche etc. (Einsiedeln–New York–Cincinnati 1870) 600 f. (Fest des hl. Sebastian). Eine systematische Untersuchung einer repräsentativen Auswahl von ca. 60 Andachtsbüchern aus der Sammlung Georg Schreiber der UB Münster zeigt: Eine Beschäftigung mit dem historischen Umfeld der Märtyrer bleibt im 19. Jh. selbst dort fast vollständig aus, wo Zyklen von Heiligengebeten, die 14 Nothelfer oder Sebastiansbruderschaften Katakombenheilige berücksichtigen, vgl. z. B. J. R. DEVIS, Gebet-



das katholische Deutschland“, derb und einhämmern, katholische Arbeiterschaft und Landbevölkerung anzielend, führt die Urkirche dementsprechend ein: „Von der Stiftung der Kirche an bis auf unsere Zeit haben daher auch Alle, die es mit ihrem Seelenheile ernst meinten, der Stimme der Kirche gehorcht, ihre Lehren mit gläubigem und willigem Herzen angenommen und ihren Anordnungen sich willig und treu gefügt. Bekannt sind die überaus blutigen Christenverfolgungen in den ersten christlichen Jahrhunderten, – Feuer und Schwert, die Grausamkeit der entmenschten heidnischen Kaiser sowie die Wuth der wilden Thiere waren jedoch nicht im Stande, die Christen von ihrem Gehorsam gegen die Kirche und von ihrem Glauben abwendig zu machen.“ Für „das Volk und die reifere Jugend“ wird so über „die unterirdische Todtenstadt, die glorreiche Stadt der Märtyrer“ berichtet, daß „jede Nische und Gruft, jedes Gemälde und jede Inschrift dem Auge Siegeszeichen und Triumphe, Palmen und Kronen zeigt“<sup>43</sup>.

Doch diese Tendenzen werden eingebunden in Katechese und Tugendappell, die sich speisen aus dem tiefempfundenen Gegensatz zu jener fernen Zeit, „da die Kirche die herrlichsten Heiligen und Blutzeugen erzogen; wo der Glaube so stark, die Hoffnung so fest, die Liebe so rein war“. Der Tugendappell, Glaube, Hoffnung und Liebe wie damals zu bewähren, der Verantwortung für die Kontinuität des Katholizismus in einer feindlichen Welt nicht auszuweichen, legt einen weiteren Zug der Katakombenthematik frei, der jenseits aller Selbsterhebung liegt: „Schlicht, aber ergreifend ist die Sprache der ersten Kirche. In ihrem kindlich reinen Hauch ruft sie uns von den Marmorsteinen ehrwürdiger Gräber zu: ‚Was du glaubst, das haben auch wir geglaubt; was du hoffst, das hat uns in der Glut aller Verfolgungen aufrecht erhalten; was du in den Geheimnissen unserer Religion liebst, dafür sind wir freudig in den Tod gegangen‘“.

In dieser Weise – damals wir, so nun auch ihr – hat das Milieu seine Einrichtungen vielfach direkt auf die Kirche der Katakomben bezogen und in ihnen gespiegelt gesehen; die urchristliche Caritas und die neuentstandenen Vincenzvereine, einig im Kampf gegen Armut und Sünde, im Wissen um

---

und Erbauungsbuch für katholische Christen (Cöthen 1871); ANON. Kurzer Auszug verschiedener Andachtsübungen der uralten Bruderschaft zu vierzehn Heiligen in Frankenthal [...] (Lichtenfels und Vierzehnheiligen o.J. [1846]); F. BOXLER, Die große löbliche St. Sebastians-Bruderschaft zu Mindelheim [...]. Nebst Morgen-, Meß- und Abend-Gebet (Mindelheim 1852). Die Beispiele ließen sich vielfach vermehren: Die Katakomben sind kein Thema der Andacht, sondern werden erst auf dem Wege der Apologie zum Gegenstand einer allgemeinen Kirchenfrömmigkeit. Das ändert sich erst nach 1900, vgl. z. B. W. KARFREITAG, Hilf und Trost in Vierzehnheiligen. Bruderschafts- und Wallfahrtsbuch zur Verehrung der hl. 14 Nothelfer (Bamberg o.J. [um 1908]); O. BREITER (Hg.), St. Sebastians-Büchlein. Ein Lebensbild des großen hl. Martyrers mit einer Andacht, Liedern und Litaneien zu Ehren St. Sebastians (München 1930). Hier werden „Lebensbilder“ üblich, allerdings stets mit nur knappem Rekurs auf die Katakomben.

<sup>43</sup> C. M. WERNER, Das christliche Altertum in Kampf und Sieg. In Einzelbildern dargestellt für das Volk und die reifere Jugend (Freiburg 1909) 90. Die folgenden Zitate ebd.



den Vorrang personaler Barmherzigkeit vor dem anonymen Unterstützungskassenwesen des modernen Staates<sup>44</sup>; die altchristlichen Fossorenvereinigungen und die katholischen Bruderschaften, einig im Wissen um den geringen Lohn ihrer Mühen auf Erden<sup>45</sup> usw.; das ist typisch. Und die Parallelisierung wird als Ansporn genutzt, die Liebe erneut zu bewähren: „O' welch furchtbare Anklage gegen die heutigen Christen, die dem Namen nach Christen sein wollen, im Herzen und in ihren Werken aber es schon lange nicht mehr sind! Gehen wir zu unserem Nutzen manchmal in die Zeit des Urchristentums zurück, betrachten wir das aufopfernde Leben und die Sittenreinheit der ersten Christen, dadurch werden wir am besten prüfen können, ob wir noch das „unverfälschte Christentum“ besitzen oder nicht“<sup>46</sup>.

Neben dem konfessionalistischen und dem ethischen Impuls ist die Bewährung in der Verfolgung ein weiteres der konstanten Motive der Katakombenrezeption. Auch dieses Motiv lebt von der Kontinuitäts- und Identitätsbehauptung und schöpft daraus seine affirmative Kraft. Die Adaption stützt sich auf die Schärfe, in welcher der Gegensatz von Heidentum und Christentum gezeichnet wird. Ein Beispiel: „Zwischen Pompeji und den Katakomben Roms, welch ein Abstand! Dort Verfinsterung und trostlose Verzweiflung, hier fröhliches Glaubenslicht und Himmelshoffnung; dort Grausamkeit und Laster, hier nur Blüten reiner Liebe und Tugend; dort in der Stadt der Lebendigen nur geistiger Tod, hier in der Stadt der Toten nur überirdisches Leben“<sup>47</sup>.

Die heidnische Welt wird vielfach geschildert als ein einziger großer Sumpf von moralischer Verkommenheit, menschlicher Selbstüberhebung und dumpfer, geistloser Aggression, mühsam überdeckt durch den schalen Glanz äußerer Pracht<sup>48</sup>. Die blutrünstigen und detaillierten Beschreibungen der Christenverfolgung illustrieren stets das eine: das Umschlagen von Heidentum in Gewalt, Verfolgung und Barbarei denen gegenüber, die dieser Welt den Spiegel der Tugend vorhalten. Man interpretiert kaum etwas in diese Texte hinein, wenn man statt heidnisch preußisch-protestantisch, statt christlich katholisch liest. Die Texte selbst sind voll von Aktualismen gegen den „entchristlichten modernen Staat“ und den säkularen „natürlichen Menschen“<sup>49</sup>; sie kontrastieren die urchristliche Einfachheit mit dem modernen Protzertum und dem „heidnisch-rücksichtslosen Geist“ des Erwerbslebens<sup>50</sup>; ein spätes Ohr wie das unsere müßte mithören, was etwa Johannes Janssen in seiner „Geschichte des deutschen Volkes“ an antipreußischen

<sup>44</sup> E. VOGT, *Soziales Leben in der ersten Kirche* (Breslau 1911) 53 f.

<sup>45</sup> Ebd., 70 f.

<sup>46</sup> Ebd., 46.

<sup>47</sup> WOLTER (Anm. 39) 4.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. WERNER (Anm. 43) 6 f.; WOLTER (Anm. 30) 4 f.

<sup>49</sup> WOLTER (Anm. 39) 18 f.

<sup>50</sup> VOGT (Anm. 44) 8 f., 40, Zitat 95.



Aktualismen unterbrachte, die den hiesigen antiheidnischen ganz gleichlauten und die im Bewußtsein des Milieus als standardisierte Klischees geläufig waren. Wie weit die Parallelisierung ging, zeigt ein Artikel des „Katholik“ über „Die Christen in der Arena“, 1878 publiziert: „Denn wie heute der Haß gegen die modernen Ultramontanen jedes Gerechtigkeitsgefühl unterdrückt, so damals der Haß gegen die Ultramontanen (!) des Alterthums“<sup>51</sup>.

Die Ineinssetzung der Leiden antiker Kampfspiele mit den Ungerechtigkeiten des Kulturkampfes ist nur ein weiteres historisches Indiz für die Heftigkeit der Affirmation, mit der das katholische Milieu die Lebenswelt der Katakomben im Angesicht der Verfolgung auf sich selbst in den Bedrohungsängsten der Moderne bezog. Diese Sentenz erweist sich als eine sprechende Illustration für das Maß der Entfremdung, das die deutschen Katholiken 1878 empfunden haben. Vor diesem Hintergrund gewinnen auch die zahlreichen und schmerzhaft genauen Martyriumsschilderungen ihre aktualistische Strahlkraft: gelitten – gekreuzigt – gestorben und begraben, nicht nur unter Pontius Pilatus, sondern in Christi Gefolgschaft damals und jetzt (und vielleicht immer); in dieser Interpretation wird die Katakombenrezeption zu einem Symbol und Substrat christlicher Existenz auf Erden überhaupt, zu einem Gegenstand der Frömmigkeit, der eigenes Leid tragen, die übermächtigen Kontingenzen des eigenen wie kollektiven Daseins bewältigen half. Die Katakomben blieben so eine mächtige Chiffre dafür, daß man sich in dieser Welt nicht zu Haus fühlte, weder individuell noch als Gesamt, daß die Fremdheit zur Welt blieb, daß man sich als Opfer fühlte und verstand, daß alle Angriffe auf die wahre Christusreligion etwas Irrationales und moralisch Verwerfliches hatten. So illustrieren die Katakomben auch die katholische Kontrastgesellschaft, ja die *Subgesellschaft*: Unten, in den Grüften, im Dunklen und Verborgenen, in der Armut und Inferiorität (auch dies im wahren wie übertragenen Sinne) blüht das Wahre, wächst das Wertvolle, lebt das Einende<sup>52</sup>. So waren die Katakomben eine Metapher katholischer Befindlichkeit im kleindeutschen Reich, die Chiffre eines Lebensgefühls, erzeugt durch Fügung und Zufügung. Der Triumphalismus erweist sich als ein Triumphalismus der Leidenden, der nicht die Siegeserinnerung, sondern die Hoffnung festzuhalten sucht.

### 3. Kampf und Sieg: Katholizismus als Gegenstand der Frömmigkeit

Das Milieu hat durch die Dichte seiner Organisationsstruktur einen sozial eingebundenen Lesertypus geschaffen, dessen Lektüregewohnheiten aus dem Gesamtzusammenhang katholischer Lebensführung erwachsen:

<sup>51</sup> Die Christen in der Arena, in: Der Katholik 58 (1878) Bd. 2, 277–299; hier 284 f.

<sup>52</sup> Vgl. die Gegenüberstellung der äußerlich glanzvollen, innerlich hohlen Bemühungen des überirdisch-heidnischen Rom mit der schweigend fruchtbaren Grabarbeit in der unterirdisch-christlichen Campagna bei WOLTER (Anm. 30) 4f.



Die katholischen Romane – ohne daß hier die Diskussion darum, was das sei, auch nur repetiert werden könnte<sup>53</sup> – „appellieren nicht so sehr an den im Selbstbewußtsein seiner Individualität sich abgrenzenden einzelnen, der den Roman als bildende Anregung zur Emanzipation des Bewußtseins benutzt, als an den familiär eingebetteten Leser, dem Catechismus, Bibel und Erbauungsbuch zur Hand sind oder sein sollen“<sup>54</sup>. Gleichzeitig wurden diese Bücher als empfohlene Geschenke in den Festkreis der individuellen Initiationen und Lebenswenden (Erstkommunion, Firmung, Eheschließung) oder in den liturgischen Festkreis der Kirche v. a. Weihnachten) eingebunden. Jenseits aller Definitionen und Klassifikationen bestand ein Spezifikum dessen, was das katholische Milieu als „seine“ Literatur zu akzeptieren bereit war, wohl gerade darin, den Reiz der Unterhaltung mit dem geistlichen Zweck zusammenzubinden und so das Laster von Neugier und Zerstreung zu „heiligen“. Ebendiesem Zweck diente eine ganze Gattung von Unterhaltungsromanen mit frühchristlichen Themen; Josef Schmidt<sup>55</sup> hat dieses Thema kürzlich monographisch behandelt, wenn auch die Darstellung frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlich nicht befriedigen kann. Knapp fünfzig Titel dieses Genres, Übersetzungen eingeschlossen, sind zwischen 1850 und 1910 in deutscher Sprache publiziert worden. Dennoch wird man gut daran tun, die Gattung insgesamt nicht zu überschätzen. Nur wenige dieser Titel scheinen ausgesprochene Breitenwirkung erzielt zu haben, noch weniger reiften zu Klassikern heran. Ende des 19. Jahrhunderts bricht die Produktion weitgehend ab, wenn auch die Rezeption weitergeht. In den katholischen Literaturratgebern<sup>56</sup> haben nur wenige Titel bis in das 20. Jahrhundert hinein überlebt: die beiden Modellromane aus den 1850er Jahren, Nicolas Wisemans „Fabiola“ (1854) und John Henry Newmans „Kallista“ (1855) sowie die bereits als Säkularisate des Genres aufzufassenden Romane „Ben Hur“ (Lewis Wallace, 1880) und „Quo vadis“ (Henryk Sienkiewicz, 1896). Diese Titel aber haben hohe und zahlreiche Auflagen und Übersetzungen erlebt: „Fabiola“ erschien in deutscher Übersetzung gleichzeitig bei Bachem in Köln und bei Manz in Regensburg, lag bei Bachem 1855 bereits in vierter Auflage (je 5000 Exemplare) vor und erlebte 1897 die 25. Jubelauflage (= 125 000 Exemplare); Manz druckte bis 1922 nochmals 23 Auflagen. Gleichzeitig boten sie die Vorlage für zahlreiche mehr oder weniger plagiatierende Schriften gleichen Typs: 1865 erschien ebenfalls bei Manz (Regensburg) als anonyme Übersetzung aus dem Französischen „Fabiolas Schwestern, ein Seitenstück zu Wisemans Fabiola oder die Kirche der Katakomben“; „dieser Seitenverweis auf ‚Wisemans Fabiola‘ blieb ein Dauerversatzstück der Werbung mit frühchristlichen Romanen“<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Vgl. dazu SCHMIDT (Anm. 35) 20–34 (Lit.).

<sup>54</sup> G. OBEREMBT, Ida Gräfin Hahn-Hahn. Weltschmerz und Ultramontanismus. Studien zum Unterhaltungsroman im 19. Jahrhundert (Bonn 1980) 44.

<sup>55</sup> Bibliographie der Gattung bei SCHMIDT (Anm. 35) 103–108.

<sup>56</sup> Beispiel: H. ACKER, Was soll ich lesen? Ein Ratgeber für Studierende (Trier 1912) 1–42 (Schöne Literatur).

<sup>57</sup> SCHMIDT (Anm. 35) 87.



Viele Themen, welche die kontroverstheologische und apologetische Struktur der Traktat- und Broschürenliteratur bestimmt hatten, kehren hier unverändert wieder: der ekklesiologische Problemkreis um die Kontinuität und Authentizität des Katholizismus und seiner Dogmen und Einrichtungen<sup>58</sup>, um den Primat Petri<sup>59</sup>, um den Stand der Fossoren und die kirchliche Leistungsautorität bei der Ausgestaltung der Katakomben<sup>60</sup>; ebenso die Kirche-Staat- und Kirche-Gesellschaft-Problematik mit der Abwertung der heidnischen Politikkultur und Lebensweise<sup>61</sup>, dem sozialen Elend und der Mischehe.

Im Kern aber haben diese Romane ein großes Thema: die Konversion. Wisemans Arbeit, die wohl erfolgreichste, diene als Beispiel: Fabiola, eine reiche römische Tochter aus gutem Hause, wird eingeführt in eben der Weise, in welcher der Katholizismus die neuzeitlich-säkulare Bildung kalter Verständigkeit mit seinem Ideal religiös bestimmter Herzensbildung kontrastierte – ein weiterer Aktualismus mithin: „Stolz, hochfahrend, herrschsüchtig und reizbar, beherrschte sie wie eine Kaiserin ihre ganze Umgebung. [...] Sie hatte die besten Lehrer gehabt, eine feine Bildung erhalten, und man hatte ihr Alles gestattet, was sie begehrte; sie hatte nie gelernt, was es heiße, sich einen Wunsch zu versagen. [...] So war sie eine vollständige Philosophin geworden, eine Anhängerin des verfeinerten, das heißt des ungläubigen und intellectuellen Epikuräismus, der seit langem in Rom Mode war. Vom Christenthume wußte sie nichts, dachte sich aber darunter etwas sehr Niedriges, Rohes und Gemeines; [...] Das Heidenthum mit seinen Göttern, seinen Lastern, seinen Fabeln und seinem Götzendienste verlachte sie, wiewohl sie äußerlich daran festhielt. Sie glaubte eigentlich an nichts jenseits dieses Lebens, und dachte an nichts, als an den verfeinerten Genuß dieses Lebens. Aber eben ihr Stolz war ein Schild für ihre Tugend; die Versunkenheit der heidnischen Gesellschaft ekelte sie an, und sie verachtete die frivolen Jünglinge, welche ihr den Hof machten und ihr die Höflichkeiten erwiesen, auf denen sie strenge bestand, weil sie sich an ihren Narrheiten ergötzte. Man hielt sie für kalt und selbstsüchtig; aber in Hinsicht ihrer Sittlichkeit war sie tadellos.“ Mit einem Wort: Unterschwellig und der sauberen historischen Recherche gleichsam hinterlegt erscheint eine großbürgerliche Kulturprotestantin mit einem kolportierten Katholikenhaß.

Man muß sich klar machen, welchen zeitgeschichtlichen Anspruch der Katholizismus erhebt, wenn er im folgenden die Konversion dieser Frau zum Christentum erzählt. Der Epikuräismus hatte den lateinischen Westen vor allem durch Lukrez' Lehrgedicht „*De rerum natura*“ beeinflusst, und

<sup>58</sup> Vgl. z. B. N. WISEMAN, Fabiola oder die Kirche der Katakomben (Köln 1855) 233, 235 f., 261, 319 u. ö.

<sup>59</sup> Ebd., 221–229.

<sup>60</sup> Ebd., 157–168.

<sup>61</sup> Vgl. J. H. NEWMAN, Kallista, eine Erzählung aus dem dritten Jahrhundert (Köln 1856) 33–43.



Lukrez hatte für die Aberglaubens- wie Religionskritik der Aufklärung geradezu *das* antike Vorbild geliefert, mit spezifischen Brechungen in der sich christlich verstehenden Frühaufklärung, aber mit breiter Wirkung in atheistischen oder materialistischen Weltentwürfen. Eine „verfeinerte Epikuräerin“ zum Christentum (= Katholizismus) zu bekehren, bedeutete die Überwindung des Deismus im Anschluß an das epikuräische *ataraxia*-Ideal. Es bedeutete weiter die Überwindung des Vorurteils, *religio* sei eine Sache des Pöbels, Kult eine Folge von Götterangst und Unbildung über die Naturdinge. Es bedeutete nicht zuletzt eine Überwindung der Projektions- these Feuerbachs und der Priesterbetrugsthese der französischen Enzyklopädisten; es war ja Lukrez gewesen, der im Anschluß an Epikur behauptet hatte, die Unwissenheit der Menschen über die Zusammenhänge der Welt führe sie dazu, sich aus der Verzweiflung ihres Nichtverstehens anthropomorphe Göttervorstellungen zu formen, und es war derselbe Lukrez gewesen, der in seiner Fassung des Iphigenie-Mythos und in seinen Vorwürfen an den Seher Kalchas erstmals die Behauptung aufgestellt hatte, es sei der Betrug der Priester, der das Verbrechen der *religio* nach sich ziehe („*tantum religio potuit suadere malorum*“). Und es war gerade Lukrez gewesen, welcher der Aufklärung die Aberglaubenskritik als „Kampfidee“ eingegeben hatte, welcher das Niederringen, das „unter die Füße stampfen“ der *religio* zur Voraussetzung jener angstfreien Ehrfurchtshaltung vor dem Göttlichen machte, das die aufgeklärte Religiosität der Gebildeten so für sich apostrophierte<sup>62</sup>. Ja, die Konversion Fabiolas vom Epikuräismus zum Christentum bedeutete die Besiegung der Aufklärung schlechthin, und die Besiegung aller ihrer wirkungsgeschichtlichen Ausläufer, die sich im 19. Jahrhundert als so mächtig erwiesen!

Dieser Konversion dient eine den heutigen Leser zunächst befremdende Mischung aus trivialen Erzählelementen und überaus dichten Katechesen. Man wird diesen modernen Lektüreeindruck aufstellen, aber sogleich wieder einschränken müssen, denn: Schon der Beziehungsreichtum des eben zitierten kleinen Ausschnitts wie die insgesamt dem damaligen historischen Wissensstand peinlich entsprechende Darstellung verbieten die Vorstellung, es hier mit Trivilliteratur im landläufigen Sinne zu tun zu haben; und das befremdende Pathos ist ein dem 19. Jahrhundert gemeineigenes Element; auch der schroffe Wechsel von aktiven und kontemplativen Erzählhaltungen hatte schon die Exempelliteratur der Aufklärung bestimmt, besaß mithin durchaus nicht den Beigeschmack der Minderwertigkeit, den man ihm in der heutigen Groschenheftliteratur zu Recht wird beilegen müssen. An dieser Stelle wird weniger eine Nacherzählung als eine Zeichnung der literarischen Muster interessieren, die diesen wie viele andere Romane prägten, so sie nicht, wie Newmans „Kallista“, in der steif akademischen Lehrhaftigkeit

<sup>62</sup> Vgl. M. POTT, Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik (= Studien zur deutschen Literatur, Bd. 119) (Tübingen 1992) 55–72.



spröde dozierender Pseudodialoge und Berichtshaltungen einherkamen, welche einen Massenerfolg ausschlossen. Zunächst werden außer Fabiola, welche ambivalente Züge und einen wirklichen Charakter besitzt, alle weiteren Personen als einseitige Typen gezeichnet. Die Heiden sind ausnahmslos schlecht, entweder dumm und brutal oder schlau und verschlagen<sup>63</sup>. Alle aber haben nur ein Ziel: Reichtum, Genuß, Macht. Die Christen stellen ebenfalls nicht in erster Linie Personen, sondern die dem Heidentum gegenläufigen „Tugendträger“ dar; die Konstanz ihrer Freundlichkeit, Entschiedenheit, Keuschheit, Freigebigkeit und weltentrückten Frömmigkeit wird in schicksalhaftem Hereinbrechen und in rhetorischer Drastik nur in Versuchung geführt, um sich erneut glänzend zu bewähren. Gipfel dieser Bewährung ist das Martyrium, dessen Schilderungen auf die antiken Quellen und gegenreformatorischen Heiligenlegenden zurückgreifen: Pankrätius, Sebastianus und Tarcisius, Caecilia und Agnes schaffen einen teilauthentischen Hintergrund für die allmähliche Bekehrung Fabiolas durch ihre Sklavin Syra; auch dieses Verhältnis spiegelt die These von der verborgenen Größe demütiger Inferiorität und der verkehrten Wertigkeit von Seelenadel und Sozialadel. Diese Figuren, so sehr sie die Geschichte einer Konversion beschreiben und ausstaffieren, sind doch eigentlich nicht an Konvertiten gerichtet. Das Buch hat keinen argumentierenden, sondern einen paränetischen Charakter, will zur Übung von Tugenden ermahnen, über deren Geltung Autor und Leser bereits einig sind, will Laster verurteilen, deren Verworfenheit notorisch ist und nicht erst aufgewiesen zu werden braucht. So ist der pastorale Sinn dieser geistlichen Romane, anders als ihr Inhalt, nicht eigentlich auf Bekehrung, sondern auf Befestigung aus. Die Erzählung setzt die Haltung voraus, daß die urchristlichen Zeiten trotz Verfolgung und Martyrium eigentlich die besseren gewesen sind; die angebotene Identifikation mit den ersten Christen heroisiert den Alltag und überzieht ihn mit dem Glanz einer Intensität christlicher Existenz, die zeitgenössisch nicht mehr zu erzielen schien. So bot die Lektüre Ansporn und Entlastung zugleich.

Ganz gleiche Funktionen wie diese Typisierungen erfüllen die „Katechesen“, welche der Roman enthält. Anders als die historischen Einschübe etwa zum römischen Primat und die topographischen Beschreibungen etwa der Katakomben<sup>64</sup> sind die Katechesen meistens in privaten Dialogen enthalten, vollziehen sich „im stillen Kämmerlein“. Wiseman bediente sich hier einer Erzähltechnik, die eine ungeahnte Dichte christlicher Alltagsexistenz suggeriert: Er verflocht Teile des Heiligenoffiziums in die Sprache der Romanhelden und gab ihnen so den ätherischen Charakter einer permanenten Liturgie. Im diese Erzähltechnik erläuternden Vorwort heißt es über die hl. Agnes, die, reich und schön, dennoch alle Bewerber unter Verweis auf ihren

<sup>63</sup> Vgl. vor allem die Zeichnung der direkten Widersacher Fabiolas, Corvinus und Fulvius. Zu den personalen Typisierungen in Fabiola vgl. auch SCHMIDT (Anm. 35) 75–79.

<sup>64</sup> Vgl. z. B. WISEMAN (Anm. 58) 168–196, 221–229.



Bräutigam Christus abweist, unter der ultimativen Zudringlichkeit irdischer Lüstlinge schließlich das Martyrium erleidet und sich so mit Christus vereint sieht: „Diese Geschichte ist durch die Bruchstücke ihres Officiums so deutlich geschrieben, wie ein Wort aus einzelnen Buchstaben zusammengesetzt wird. Dabei tritt noch eine andere, wahrhaft schöne Eigenthümlichkeit in ihrem Bilde hervor. Die Heilige wird offenbar so dargestellt, daß sie ihren unsichtbaren Geliebten stets bei sich hat, daß sie ihn sieht, ihn hört, ihn fühlt, daß eine wirkliche gegenseitige Zuneigung zwischen ihnen besteht, wie Herzen auf Erden sie gegeneinander fühlen. Sie scheint durch eine beständige Anschauung, fast durch einen ekstatischen Genuß der Gegenwart ihres Bräutigams beglückt zu werden. [...] Welcher Schriftsteller, der die Heilige darstellen will, möchte es wagen, den Charakter zu ändern?“<sup>65</sup> Und tatsächlich übt die Figur der Agnes auch auf einen heutigen Leser jenseits der nicht gänzlich vermiedenen Klischees die Faszination ungeahnter Gottesnähe aus. Sie macht gleichzeitig in der metaphorischen Doppelschichtigkeit ihrer Rede, in der religiösen Aufgeladenheit der Brautsymbolik, die nichts begreifenden Heiden zu tumben Toren, deren religiöse Schwachbrüstigkeit und erdschwere Weltverhaftetheit peinliche Gefühle weckt.

Ein weiteres Beispiel: Die Sklavin Syra spricht ihrer Herrin Fabiola in Andeutungen über das christliche Gottesbild und die Überlegenheit christlicher Moral. Hintergrund ist der katechetische Topos „Gott sieht alles“, der unbegabteren Glaubenslehrern immer wieder zum bedrückenden Stimulans von Angst und Gottesvergiftung geriet. Ebendiese wird formuliert in der sich diese Lehre zueigen machenden Antwort Fabiolas: „Das könnte den Menschen jeden Abend verleiten, sich selbst zu vernichten, um dieser quälenden Überwachung zu entgehen. Und doch klingt es so wahr!“ Allmählich erst wächst in ihr wie im Leser das Verständnis für die positive Qualität und tröstende Kraft dieser Sentenz, „das Gefühl, daß wir, wären wir auch für immer in der Einsamkeit vergraben, doch immer dieselben bleiben würden, weil jener Einfluß, der auf uns wirkt, uns viel kräftiger leiten muß, als der Einfluß aller menschlichen Grundsätze, und uns nicht verlassen kann“<sup>66</sup>.

Das ist der erzähltechnische Gewinn einer Konversionsgeschichte für die Katechese: Das Christentum kann als theologisches wie ethisches System ganz entfaltet werden, und zwar im Gespräch, in der Gegenüberstellung von Verblendung und Weisheit, Zurückweisung und Annahme, säkularem Stolz und letztendlicher Verdemütigung unter den Willen Gottes. Ihre lebenspraktische Plausibilität gewinnt diese Katechese gerade vor dem Handlungshintergrund der Kirche der Katakomben, die als stete Staffage präsent bleibt mit all den bereits beschriebenen Konnotaten. Die Katakomben erst und ihr historisches Umfeld geben der Katechese den vitalen Ernst und die unmittel-

<sup>65</sup> Ebd., XIV.

<sup>66</sup> Ebd., 121f., vgl. insgesamt 117–125 oder 407–416.



bare Illustration ihres Zusammenhanges mit der Bewährung im Leiden, mit der Sieghaftigkeit im Tod, oder, auf die weniger heroischen Zustände des Milieualtags zugeschnitten, mit der größeren Dignität des Unbequemen.

Bereits diese umrißhafte Skizze der Katakombenrezeption im Unterhaltungsroman erweist dessen religiositätsgeschichtliche Relevanz, die mit den Stichworten von „Erbaulichkeit“ und „Apologie“ und den darin bisweilen enthaltenen spöttischen Untertönen nicht annähernd eingefangen ist<sup>67</sup>. Das gilt ebenso für die eng benachbarte Gattung der geschichtlichen „Hausväterliteratur“, welche hier lediglich in einem Beispiel erwähnt werden kann, den „Bildern aus der Geschichte der Kirche“. Sie stammen aus der Feder von Ida Gräfin Hahn-Hahn, einer literarischen *femme fatale* des jungdeutschen Vormärz, mit 25 Jahren geschieden, als emanzipierte Salondame reisend, schreibend, Hof haltend. 1850 konvertierte sie unter dem Einfluß Diepenbrocks und Kettlers<sup>68</sup> zum Katholizismus und stellte ihr damals unbezweifeltes literarisches Talent in den Dienst des katholischen Unterhaltungsromans, nachdem sie zunächst mit Bekenntnisschriften und popularhistorischen Darstellungen die Ernsthaftigkeit ihrer Bekehrung unter Beweis zu stellen gesucht hatte<sup>69</sup>. Der erste Band dieser Geschichtsbilder<sup>70</sup> mit dem Titel „Die Martyrer“ ist von den frühchristlichen Romanen weder in bezug auf die Quellen noch in bezug auf Inhalte und Darstellungsziele wesentlich verschieden; nur die Darstellungsform ist eine andere, indem die historischen Informationen über die Katakomben und die legendarischen Schilderungen der Martyrien nicht in einer fiktiven Handlung von Einzelpersonen zusammengebunden werden<sup>71</sup>, das gilt auch für andere Beispiele<sup>72</sup>, die sich

<sup>67</sup> Auch SCHMIDT (Anm. 35) distanziert sich von „modernen Urteilen“ (75), gelangt jedoch über ihr Befremden nicht wirklich hinaus und beschreibt die Gattung unterschwellig doch als literarisch wertlos, ohne ihren faktischen Beziehungsreichtum, der hier nur angedeutet werden kann, ausgeschöpft zu haben.

<sup>68</sup> Vgl. GATZ (Hg.) (Anm. 2) 126–130 und 376–380.

<sup>69</sup> Zu Biographie und Werk vgl. ausführlich und instruktiv OBEREMBT (Anm. 54) 1–50 und passim. Vgl. weiter SAGARRA (Anm. 35), SCHMIDT (Anm. 35) 35–39 und OSINSKI (Anm. 35) 286–300.

<sup>70</sup> I. HAHN-HAHN, Die Martyrer. Bilder aus den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche (= Bilder aus der Geschichte der Kirche, Bd. 1) (Mainz 1856).

<sup>71</sup> Zu den Katakomben vgl. v. a. ebd., 83–125.

<sup>72</sup> Vgl. H. ROLFUS, Geschichte des Reiches Gottes auf Erden oder Christliche Kirchengeschichte. Von der Erschaffung der Welt bis auf unsere Tage. Für katholische Familien bearbeitet. Mit einem Bildniß Leo's XIII. in Farbendruck und vielen Holzschnitten (Freiburg 1878). Die Martyriumsthematik nimmt hier in Einzelschilderungen fast 200 Seiten in Anspruch, gefolgt von einer stark stilisierten Katakombenbeschreibung als „unterirdischen Höhlen, die so schauerlich waren, daß Niemand dieselben zu betreten wagte“ und als „augenfällige Beweise und Nachweise für den uralten katholischen Glauben“ mit zahlreichen bereits bekannten Beispielen (Primat, Marienkult, Sakramentenlehre); ebd., 440–447; hier 440f. Es folgt in Anlehnung an Laktanz (De mortuis persecutorum) ein Kapitel „Von dem grausamen Ende all' Derer, welche die Christen verfolgt haben“; ebd., 447–451. Diesem strengen Tun-Ergehen-Schema mit Betonung des göttlichen Strafunders folgen viele Reminiszenzen des Urchristentumsthemas, vgl. z. B. die krassen Vorstellungen in H. DEUTL, Exempelbuch für Predigt,



vielfach an der supranaturalistischen Geschichtsschreibung des Konvertiten Friedrich Leopold von Stolberg orientierten<sup>73</sup>. Die oben beschriebene Zusammenbindung der Motive aber blieb: „Betrachte die überschwengliche Gnade und Liebe Gottes in der Anordnung, Leitung und Beschirmung seiner Kirche und die glühende, hingebende, opferselige Liebe der ersten Kinder dieser Kirche, denn Höheres und Himmlischeres gibt es nicht. Und machst du dich dann auf zur praktischen Nachfolge Jesu, und bist du dann bereit, auch dein Leben in den Kranz der Passionsblumen zu Füßen des heiligen Kreuzes zu verflechten: so hast du deine Sache besser gemacht als ich, o viel besser! da ich nur davon zu schreiben verstehe.“ Jenseits der unvermeidlichen *captatio benevolentiae* bezeichnete diese Einleitung das Ziel, das diese Literatur in der Geistigkeit des Milieus verfolgte, indem es weiter heißt: „Sollte aber Gottes Gnade durch diese Bilder in irgend eine Seele einen Strahl von Trost, Freudigkeit, Erquickung und Ermuthigung werfen, oder die Trübsal ihr versüßen und die Nöthen [sic] des Lebens ihr erleichtern, oder die Anhänglichkeit an die heilige Kirche verstärken und verinnigen: so sei sie liebevoll meiner eingedenk im frommen Gebet“<sup>74</sup>. Beide Zitate zusammengenommen zeigen die Spiritualisierung, welcher die Katakombenthematik innerhalb des Milieus unterworfen war; der Tröstungscharakter überwog den Nachahmungsimpuls, und die Passionsblumen blühten lediglich in der verfeinerten Stille des Gebetsgedenkens. Der wirkliche Kampf um die gesellschaftliche Relevanz des Christentums ist gleichsam nach innen verlegt und ein Gegenstand andächtiger Betrachtung geworden. Es ist gerade diese Uminterpretation der Katakombenwirklichkeit, die den mit ihr verbundenen zeitgeschichtlichen Hoffnungen enge Grenzen setzten: „In einer Art Märtyrerperspektive“, so Oberembt zur aktualistischen Ausar-

Schule und Haus. Eine Sammlung ausgewählter Beispiele, vorwiegend der neueren Zeit, über sämtliche Lehren des katholischen Katechismus (Graz 1910) 96f. Das Buch kennt drei vornehmliche Feindstereotype: die Juden, die Sozialdemokraten, die Freimaurer. Unter dem Stichwort „Ende, schreckliches. Christenhaß der Juden“ findet sich folgendes „Exempel“: „Die heilige Jungfrau Martiana wurde wegen ihrer Standhaftigkeit im Glauben an Jesum Christum den Löwen vorgeworfen. Man öffnete den Zwinger, aber der Löwe, der wütend herausgesprungen war, ging an ihr vorüber und tat ihr nichts zu leide. Das Volk rief den Richtern zu: ‚Gebt die Jungfrau frei!‘ Aber Burdarius, ein Jude, sagte zu den Richtern: ‚Wollt ihr euch beschämen lassen von dem Volke? Habt ihr nicht noch andere wilde Tiere? Öffnet und wenn diese auch an ihr vorübergehen, wie der Löwe, so mag sie frei sein.‘ Zwei Eisengitter wurden geöffnet und die heilige Jungfrau wurde zerrissen. Während sie die Bestien zerfleischten, entstand ein furchtbares Gewitter und lagerte sich über dem Hause des Burdarius. Ein Blitz traf das Haus und Weib und Kinder wurden unter den Trümmern begraben. Voll Verzweiflung rannte der Jude durch die Wälder, bis er an die Stelle kam, wo die Jungfrau gelebt hatte. Hier wütete er drei Tage und Nächte lang, dann zerschellte er sich mit schauerlichem Wehgeschrei den Kopf an einem Felsen.“ Der gräßliche Tod des verstockten Sünders ist ein beliebter Topos des gesamten Genres.

<sup>73</sup> Vgl. A. HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner theologische Studien, Bd. 35) (Altenberge 1995) 19–68 und passim.

<sup>74</sup> HAHN-HAHN (Anm. 70), VII f.



beitung des Martyriums durch das Milieu, „wird die Gegenwart als der Endkampf des Christentums mit dem Heidentum erlebt und in weltgeschichtlicher Dimension mit dem Ausgang des paganen Altertums zusammengesehen“<sup>75</sup>. An dieser Zusammenschau aber war vornehmlich der Erleidestopos stimmig; der Mangel an kollektiver Reaktivierbarkeit der idealisierten urchristlichen Lebensformen verhinderte die erhoffte pfingstliche Resurrektion des katholischen Christentums gegen die paganen Tendenzen der Jetztzeit. Dies ist ein historisches, kein moralisches Urteil – wir selbst stehen schwerlich besser da.

#### 4. Wissenschaft und Romantik: die Katakomben in Valkenburg

Wohl einmalig ist der Niederschlag, den der Katakombenenthusiasmus des 19. Jahrhunderts in Valkenburg in der niederländischen Provinz Limburg gefunden hat. In den Jahren 1909 bis 1913 entstand im Mergelgestein unterhalb des hügeligen Valkenburger Rotsparks eine Nachbildung derjenigen römischen Katakombenteile, welche als die „ältesten, berühmtesten, schönsten und lehrreichsten“ gelten durften<sup>76</sup>. Initiatoren des Unternehmens waren Mitglieder der aus Tilburg stammenden und dort mit der Herstellung von Armeetextilien reich gewordenen Familie Diepen, insbesondere die Söhne des Firmengründers<sup>77</sup>, Jan (1872-1930) und Karl Diepen (1873-1954)<sup>78</sup>. Angeregt durch die Lektüre populärer Katakombenwerke des bereits besprochenen Typs, verfaßt von dem Redemptoristen L. Hagen, entschloß sich Jan Diepen zu der Rekonstruktion, reiste mit Hagen nach Rom und konnte sich hier aufgrund des weitreichenden Beziehungsnetzes seiner eigenen Familie wie des „Tilburgischen Fabrikantenclans“ insgesamt<sup>79</sup> der Unterstützung wichtiger Kreise versichern, vor allem des Sekretärs der päpstlichen Kommission für christliche Archäologie, Baron Kanzler, sowie Orazio Marucchi und Josef Wilperts, der zwar lange skeptisch blieb und

<sup>75</sup> OBEREMBT (Anm. 54) 303.

<sup>76</sup> L. KOCH, Die römischen Katakomben in Valkenburg. Ein neues Denkmal christlicher Altertümer (Aachen o.J. [ca. 1916]) 12. Das Bändchen ist eine freie Übersetzung des von L. Hagen C.S.S.R. erstellten Führers, vgl. L. HAGEN, Gids der Romeinsche Katakomben te Valkenburg (Roermond o.J.).

<sup>77</sup> Vgl. M. LACKMANN, Die Wertlehre des Holländers Armand Diepen (Diss. Münster 1922).

<sup>78</sup> Zum folgenden vgl. v. a. P. G. J. POST, De Collectie C. M. Kaufmann van de Katakomben-Stichting Valkenburg, Overzicht en beschrijving, Geschiedenis, „Pilgrimskitsch“ (Studien uitgeven door de Katakomben-Stichting Valkenburg, Deel 1) (Valkenburg 1988) 17–23; R. SORRIES / U. LANGE, Josef Wilpert und die Katakomben von Valkenburg, in: Antike Welt (1993) 235–243. Herrn Dr. van Wijngarden vom Universitair Centrum voor Theologie en Pastoraat (UTP) in Heerlen und Herrn Dr. Heggen von der Katakomben-Stichting in Valkenburg danke ich herzlich für ihre Informationen und für Hinweise zum Archiv der Katakombenstiftung im Gemeindearchiv in Heerlen.

<sup>79</sup> POST (Anm. 78) 19f.



eine „dilettantische Spielerei“ befürchtete, dennoch die Aquarelle seines großen Katakombenwerkes<sup>80</sup> für die Kopien in Valkenburg zur Verfügung stellte und sich bei seinem 1911 erfolgten Besuch überaus anerkennend äußerte<sup>81</sup>.

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß diese Würdigung Wilperts sich gerade auf den apologetischen Wert<sup>82</sup> der Anlage bezog, deren Urheber in zwei Bauabschnitten 1909-10 und 1911-12 zunächst die sog. Callist-Gruppe<sup>83</sup>, dann die sog. Domitilla-Gruppe<sup>84</sup> entstehen ließen. Damit sind wir bei dem Motivkomplex, der dies ungeheure Unternehmen vorantrieb. Jan Diepen selbst hat vor allem drei Antriebe benannt.

Zunächst den sozialen Antrieb: der Plan, verbunden mit einem großen Familienvermögen und namhaften Beiträgen aus dem gesellschaftlichen Verbund der Tilburger Industriellen, schuf Arbeit in einer Zeit von Rezession und Arbeitslosigkeit – das war typisch für den katholischen Sozialpaternalismus, der gegen das anonyme Unterstützungskassenwesen polemisierte und Hilfe auf der Basis menschlicher Verbundenheit postulierte und praktizierte, auch dies unter Berufung auf die Charitas der ersten Christen. Es bleibt erstaunlich, welche enormen Kapitalien solchen „unrentablen“ Zielen zur Verfügung gestellt werden konnten und wurden, und es bleibt bedauerlich, daß der „schwarze Freitag“ die Kapitalbasis dieses Unternehmens bis zur Dürftigkeit ruinierte<sup>85</sup>.

Wesentliche wissenschaftliche Antriebe – das ist die zweite Motivgruppe – konnten so auf Dauer nicht realisiert werden: Jan Diepen plante, Valkenburg zu einem wissenschaftlichen Zentrum für christliche Archäologie auszubauen, dessen Bausteine nicht nur die Katakombennachbildung selbst, sondern auch eine umfangreiche Fachbibliothek<sup>86</sup>, ein spätantik-frühchristliches Museum und ein Studienzentrum für wissenschaftlichen Nachwuchs darstellen sollten. Bis in die zwanziger Jahre hinein hat die Valkenburger *Katakomben-Stichting* namhafte Wissenschaftler und deren Publikationen finanziell unterstützt und ihnen gastfreie Aufnahme im Hause Diepens gewährt, hat Kontakte hergestellt und auch wissenschaftliche Animositäten zu überbrücken vermocht<sup>87</sup>. Nach den Zusammenbrüchen der Weltwirt-

<sup>80</sup> J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 Bde. (Freiburg 1903).

<sup>81</sup> SORRIES/LANGE (Anm. 78) 240, wengleich Unterschiede von Original und Kopie wie Stilisierungen im Stil des 19. Jahrhunderts erkennbar bleiben, vgl. die Gegenüberstellungen ebd., Abb. 14 und 15.

<sup>82</sup> Vgl. KOCH (Anm. 76) 13.

<sup>83</sup> Mit Nachbildungen aus der Callistus-, Thraso-, Pontianus-, Petrus- und Marcellinus-, Priscilla- und Cyriaka- und Hermes-Katakombe.

<sup>84</sup> Mit Nachbildungen aus der Agnes-, Sebastianus-, Commodilla-, Domitilla-, Prätexitatus- und Valentinus-Katakombe.

<sup>85</sup> Vgl. POST (Anm. 78) 23.

<sup>86</sup> Deren Bestände befinden sich nun in einem Sondermagazin des UTP in Heerlen.

<sup>87</sup> Die Korrespondenzen von vielfach arg verfeindeten Forschern wie J. Wilpert, P. Styger, C. M. Kaufmann, F. J. Dölger, Th. Klausner, F. van der Meer, A. Ferrua, auch Protestanten wie



schaftskrise aber waren die ehrgeizigen Pläne nicht mehr zu halten, zumal sich spätestens nach 1945 herausstellte, daß in den Bewußtseinslagen des Katholizismus im 20. Jahrhundert Verschiebungen eingetreten waren, welche die Katakombenthematik zunehmend zu einer Randglosse marginalisierten, deren symbolische Strahlkraft in dem Maße abnahm, in welchem sich auch der Katholizismus dem Prozeß der Modernisierung zu öffnen begann<sup>88</sup>.

Damit ist der dritte Motivkomplex angesprochen, der apologetische. Er hat bei der Gründung von Valkenburg offenbar eine wichtige Rolle gespielt. Niederländische Katholiken wie Diepen haben ganz im Gefälle der deutschen Diskussionen des 19. Jahrhunderts die Katakomben für den wissenschaftlichen Wahrheitserweis des Katholizismus gehalten: „Juist rond de eeuwwisseling zien we in Nederlandse Rooms-katholieke kringen een terugrijpen op en een apologetisch uitdragen van – meestal romantisch geïdealiseerde – glorieperiodes van ‚authentiek christendom‘“<sup>89</sup>. Den deutschen Verhältnissen ganz vergleichbar, waren die Katakomben auch in den Niederlanden ein Faktor im Bewußtseinsstandard des katholischen Milieus, das hier unter dem Stichwort der „Versäulung“<sup>90</sup> von den Soziologen intensiv erforscht wird.

Es war eben dieser apologetische Charakter der Katakombennachbildung, der, so sehr er den Katholiken nur eine Konsequenz wissenschaftlicher Analyse zu sein schien, zu ernsthaften Auseinandersetzungen in der beratenden Kommission der Stiftung führte. Auch den Protestanten, wie oben gezeigt wurde, lagen die Katakomben am Herzen, auch sie hatten finanzielle Mittel beigesteuert und waren dementsprechend im Stiftungsrat vertreten. Der erläuternde Umgang mit den nachgebildeten Monumenten aber in den Führern und auf den Führungen betonte nun erneut die katholische Position, den Primat des Petrus und das römische Papsttum, die Marienverehrung und Sakramententheologie, kurz, am neuen Beispiel das nämliche Thema: die Identität des Urchristentums mit dem römischen Katholizismus<sup>91</sup>. Ebendies machte die römische Katakomben von Valkenburg – jenseits ihres wissenschaftlichen Status – auch zu einem vom Episkopat begünstigten Wallfahrtsort, den jährlich ca. 20 000, zu Spitzenzeiten bis zu 67 000 Menschen besuchten. Etwas von dem katholischen Heimat-

H. Achelis u. a. finden sich im Archiv der Katakomben-Stichting; vgl. POST (Anm. 78) 22 und SÖRRIES/LANGE (Anm. 78) 242.

<sup>88</sup> Zu den Phasen der Entwicklung des westeuropäischen Katholizismus zwischen Milieubildung und -erosion vgl. exemplarisch AKKZG (Anm. 7) 631–644. Zu den Niederlanden speziell vgl. P. VAN ROODEN, „Protestantism and Dutch National Identity“, Vortrag auf der Tagung „Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung“, Max-Planck-Institut für Geschichte Göttingen, 27.–29.1.1994.

<sup>89</sup> POST (Anm. 78) 18.

<sup>90</sup> ST. HELLEMANS, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800* (Kadoc-Studies, Bd. 10) (Leuven 1990).

<sup>91</sup> POST (Anm. 78) 18 f.



gefühl, dessen Empfindung Rombesucher so oft und stereotyp aussprachen, hatte sich offenbar in die Kopie hinein übertragen.

### III. Die Katakomben und der Katholizismus: Zum Schluß

Wirkungsgeschichtlich hat die Katakombenspiritualität eine quasi ungeschichtliche, gleichsam statisch und qua Berufung siegende Kirche konstruiert und postuliert, der gegenüber es für den einzelnen nur Einordnung und Unterwerfung oder Untergang geben konnte. In dieser Weise wurde die *Roma sotterranea* als knapper Appellativ eingebaut in organische Entfaltungsmodelle des Katholizismus, die den Multiplikatoren des Milieus, vor allem dem Klerus, beständig vor Augen gestellt wurden. Als Beispiel diene das Schlußwort eines kirchengeschichtlichen Handbuches. Das Charakteristische und Symptomatische solcher die Geschichte beständig aufrufenden, aber dennoch eigentlich jenseits ihrer liegenden Entwürfe verdient ein längeres Zitat: „Hiermit haben wir für die Hauptpartien der Entwicklung und Fortbildung, der Ausbreitung und Schmälerung, der Leiden und der Triumphe, der unveränderlichen Lehre und der wandelbaren, sich gegenseitig aufreibenden Häresien, ein Gemälde der Geschichte der Kirche Jesu Christi entworfen, [...] wie sie befruchtet ward durch das Blut der Märtyrer, wie sie in der Zeit begann mit dem Gottesdienste in Privatwohnungen und Katakomben, wie sie, ausgehend von einem kleinen Senfkorn, der gewaltige Baum wurde, der die ganze Welt überschattet, wie sie Roms Götter und Imperatoren beugte, wie sie den anstürmenden Horden die Milch des Glaubens reichte und die Cultur verlieh, wie sie gewaltig ihren Primat ununterbrochen und weltordnend in den Nachfolgern Petri zu Rom schirmte, [...] wie sie unter fortwährendem Kampfe mit dem Irr- und Aberglauben aus allen Widerwärtigkeiten mit Gegnern und Verräthern unerschüttert und glorreich hervorging [...]; wie sie aus Noth und Verfolgung siegreich hervorging; wie sie das Mächtigste, was die Welt je gesehen, in Instituten, Werken und Vereinen gründete, bildete und ausbaute; wie sie stets über der Zeit stand, und doch den eigentlichen Lebenskern derselben verklärend erfaßte; wie sie die politische und sociale Revolution überwand und sie zu bändigen berufen ist; wie sie bis auf den heutigen Tag die Völker erzieht, die im Unglauben sich befindenden zur Wahrheit führt – eine Andeutung haben wir gegeben von der Geschichte Jesu Christi, von der römisch-katholischen Kirche, die ihren Mittelpunkt hat im Sohne Gottes und hienieden in dem Nachfolger Petri, seinem Stellvertreter“<sup>92</sup>.

Dieses Bild wird in einem Atemzuge, ja fast atemlos vorgetragen gegen die sprechenden Fakten der Jetztzeit. Erst mit dem Blick auf die Unwirklichkeit dieses Kirchenbildes, im Blick auf die vielfache Bedrohtheit, Begrenztheit, Bestreitung des Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhun-

<sup>92</sup> ALZOG (Anm. 12) Bd. 2, 845 (Schlußbetrachtung).



derts, wird die Diskrepanz zwischen dem triumphalistischen Anspruch und seiner vagen Wirklichkeitschance begreifbar als eine Binnenperspektive der Hoffnung und Selbstermutigung, als appellative Paränese des Milieus an sich selbst und seine Kräfte, aber auch gleichsam als Gebet, als Anrufung Gottes um Einlösung der Verheißungen. Der hiesige, in der menschlich erfahrbaren Geschichte zu vollziehende Beweis stand ja noch aus für die Eigenschaften und Epitheta, die so stark und renitent festgehalten wurden. Diese konnten für die Kirche durch die Geschichte hindurch nur Geltung behalten, weil und insofern die Kirche eigentlich jenseits der Geschichte blieb und „stets über der Zeit stand“.

Die Kirchengeschichte der Katakomben wurde zum potenzierten Gegenbild der Erfahrung, sofern diese gesamtgesellschaftlich und weltgeschichtlich war. Die auf die Kirche bezogene Erhabenheitserfahrung aber machte man allein innerhalb der gesellschaftlichen wie geschichtlichen Partikularität des Milieus, nur in dessen Rahmen einer relativ stabilen Selbsteinschließung und Außenabgrenzung war die Totalität dieses Bildes plausibel mit der Gegenwarts- wie Geschichtserfahrung zur Deckung zu bringen – die Kirche der Katakomben *war* in einem ganz eigentlichen Sinne die Kirche des Milieus: in hinterfragter, aber nicht eigentlich bezweifelter Gläubigkeit, in bisweilen erkämpfter, aber insgesamt fest stehender Loyalität, in formierter und kollektiv vollzogener Devotion, in mystisch ausgestalteten Liturgien, in einem forcierten Einheitsbewußtsein. In diesem Kontext realisierte sich die „Erkenntniß der Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche aus ihren Wirkungen“ und die Anregung „zu echter Religiosität und wahrer Frömmigkeit“<sup>93</sup>, welche „Werth und Nutzen der Kirchengeschichte“<sup>94</sup> wesentlich ausmachten. Das Milieu als Kultgemeinschaft reproduzierte die Gehalte des Milieus als Sinn- und Wertegemeinschaft für die Welt der Erfahrung und die Praxis des Lebens. So blieben Kirchenbild und kirchliches Leben im Milieu im Verhältnis gegenseitiger Aufbereitung von Theorie und Praxis, Gedanken und Vollzug.

Die Kirche der Katakomben hat im Rahmen des kognitiven, emotiven und religiösen Standards des Milieus den Stellenwert eines Symbols von Tugendappell und Erlösungshoffnung. Der parallelisierende Rückgriff auf das Urchristentum stellt nicht allein eine Theorie von den Ursprüngen, sondern auch und vornehmlich ein Beurteilungskriterium zeitgenössischer Zustände und Ziele bereit. Er identifiziert das verlorene vermeintliche Paradies mit dem erhofften und sucht auf diese Weise den Entschluß zu einem neuen Leben herbeizuführen, der für das eigene Zeitalter taugen und in der Ewigkeit Bewahrung und Bestätigung finden soll.

<sup>93</sup> Ebd., 25.

<sup>94</sup> Ebd., 24.