



N12<510798248 021



UB Tübingen

theol

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

Heinrich Chantraine, Pius Engelbert,
Paul Mikat, Konrad Reppen, Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus
Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

BAND 92, HEFT 1-2

*90
1/2*

1997



HERDER

UP...
ROM FREIBURG WIEN
22. AUG. 1997

56 2934

✓ 2

INHALT

JUTTA DRESKEN-WEILAND: Ein oströmischer Sarkophag in Marseille	1
PIUS ENGELBERT O. S. B.: Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum	18
GUSTAV KÜHNEL: Das restaurierte Christusmosaik der Calvarienberg-Kapelle und das Bildprogramm der Kreuzfahrer	45
CLEMENS BRODKORB: Die Weihbischöfe im Heiligen Römischen Reich. 1448–1648	72
DOMINIK BURKARD: Korrektionshäuser für „fehlerhafte Geistliche“. Eine vergessene Institution und ihr Beitrag zur „Geschichte des kirchlichen Lebens“	103

REZENSIONEN

STEFAN HEID, SABINE SCHRENK, Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 21).	136
MICHAEL REIMANN, LUDWIG SCHMUGGE, PATRIK HERSPERGER, BÉATRICE WIGGENHAUSER, Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius II. (1458–1464) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84)	137
ERWIN GATZ, ANTON SCHINDLING – WALTER ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 6: Nachträge (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 56)	138
EIKE WOLGAST, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16)	139

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 148,- DM, im Abonnement 124,- DM; Jahres-Abonnement 248,- 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.

Bestellnummer 00 160

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

ISSN 0035-7812

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

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

92. BAND

1997

HERDER

ROM FREIBURG WIEN



Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalsschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 148,- DM; Jahres-Abonnement 248,- DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der »Römischen Quartalsschrift«, 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: SatzWeise, Trier

Druck: WB-Druck, Rieden 1998

Bestellnummer 00160

Gh 2934

INHALT

AUFSÄTZE

JUTTA DRESKEN-WEILAND: Ein oströmischer Sarkophag in Marseille	1
PIUS ENGELBERT O.S.B.: Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum	18
GUSTAV KÜHNEL: Das restaurierte Christusmosaik der Calvarienberg-Kapelle und das Bildprogramm der Kreuzfahrer	45
CLEMENS BRODKORB: Die Weihbischöfe im Heiligen Römischen Reich. 1448–1648	72
DOMINIK BURKARD: Korrektionshäuser für »fehlerhafte Geistliche«. Eine vergessene Institution und ihr Beitrag zur »Geschichte des kirchlichen Lebens«	103
JOSEF RIST: Paul von Samosata und Zenobia von Pamyra: Anmerkungen zu Aufstieg und Fall eines frühchristlichen Bischofs	145
RICHARD KLEIN: Die Bedeutung von Basilius' Schrift »ad adolescentes« für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur	162
PIER FRANCO BEATRICE: Das Orakel von Baalbek und die sogenannte Sibyllentheosophie	177
FRANZ ALTO BAUER: Das Bild der Stadt Rom in karolingischer Zeit: Der Anonymus Einsidlensis	190
JÜRGEN KRÜGER: Der Abendmahlssaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge	229

REZENSIONEN

STEPHAN HEID: SABINE SCHRENK, Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 21)	136
MICHAEL REIMANN: LUDWIG SCHMUGGE, PATRIK HERSBERGER, BEATRICE WIGGENHAUSER, Die Supplikenregister der päpstlichen Poenitentiare aus der Zeit Pius II. (1458–1464) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84)	137
ERWIN GATZ: ANTON SCHINDLING – WALTER ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 6: Nachträge (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 56)	138
EIKE WOLGAST, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16)	139
RICHARD KLEIN: KARL SUSO FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche	248
JUTTA DRESKEN-WEILAND: Mitteilungen zur Christlichen Archäologie (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse – Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien)	250
JÜRGEN KRÜGER: JÖRG GARMS u. a. (Hrsg.), Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom; II. Abt., 5. Reihe, Bd. 1 und 2)	252
JÖRG GARMS und ANGIOLA MARIA ROMANINI (Hrsg.), Skulpturen und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. (= Publikationen des Historischen Instituts in Rom; I. Abt., 10. Band)	252
PETER BURSCHEL: Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. V,1: Ergänzungsband. Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai – 1614 Mai)	254
ERWIN GATZ: PETER G. TROPPER, Vom Missionsgebiet zum Landesbistum. – Organisation und Administration der katholischen Kirche in Kärnten von Chorbischof Modestus bis zu Bischof Köstner	255
HANS GEORG ASCHOFF: MICHAEL HÖHLE, Die Gründung des Bistums Berlin 1930 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 73)	258
ERWIN GATZ: Kirche und Katholizismus seit 1945	259

Ein oströmischer Sarkophag in Marseille¹

Von JUTTA DRESKEN-WEILAND

*Herrn Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz
gewidmet*

Im Jahre 1712 wird der italienische Antiquar und Astronom Mons. Francesco Bianchini² von Clemens XI. beauftragt, dem neu gewählten Kardinal Armand Gaston Maximilien de Rohan, Fürst von Soubise und Koadjutor des Kardinal Fürstenberg in Straßburg, das Kardinalsbirett zu überreichen³. Sein Schiff erreicht am 3. Juli Marseille⁴, von wo aus er seine Reise nach Paris auf dem Landweg fortsetzt. Zur Lösung der logistischen Probleme hält er sich wenige Tage in Marseille auf und nutzt offensichtlich die Gelegenheit zu einem Besuch von Saint-Victor, wo er zwei Sarkophage sieht und zeichnet. Auf fol.116 im Codex CCCLVIII seiner Werke (Taf.1), der in der Biblioteca Capitolare in Verona aufbewahrt wird, zeichnet Bianchini auf der oberen Hälfte der Seite einen ebenfalls heute verschollenen, sonst aus einer Zeichnung von Peiresc bekannten Sarkophag⁵ und bemerkt dazu: „*Sarcophagus Massiliae repertus in veteri coemeterio Christianorum circa absidam antiquae Ecclesiae Abbatialis Sancti Victoris post annum 1700*“. Auf der unteren Hälfte der Seite (Taf.2) folgt die Zeichnung des Sarkophags, der im folgenden untersucht werden soll, mit der Bemerkung: „*Clerici Ecclesiae asseruerunt in eodem sarcophago repertum fuisse cadaver aurea veste ornatum, cuius tamen vestis filae primo tactu dissolvebantur*.“ Daß es sich bei dem abgebildeten Sarkophag um ein Stück handelt, das Bianchini gesehen haben muß, legen die neben der Zeichnung angegebenen Maße nahe. Bianchini gibt hier wie in allen seinen Schriften die Maße in palmi an, die im

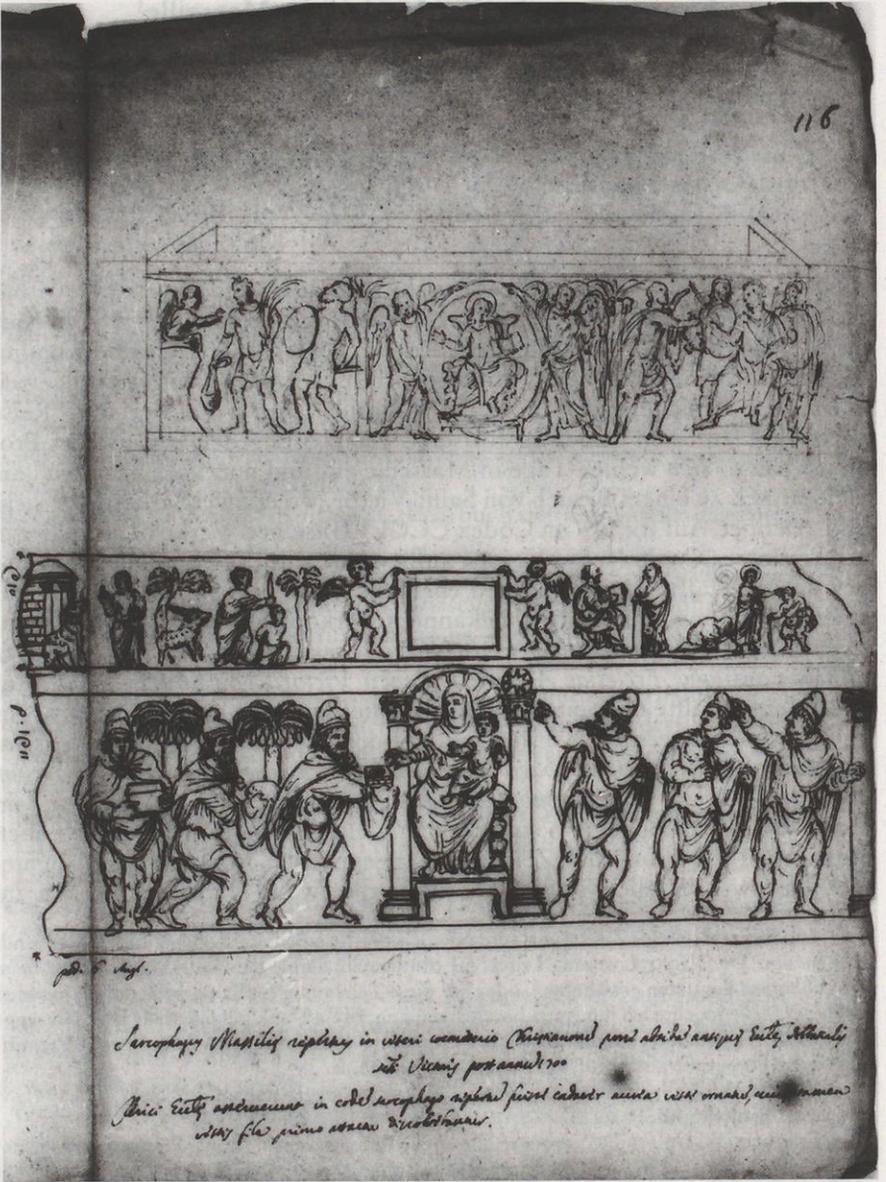
¹ Die Kenntnis dieser Zeichnung verdanke ich der Kompetenz, Kollegialität und Freundlichkeit von Dr. Paolo Liverani, Leiter der Antikenabteilung der Vat. Museen, der beim Durchblättern des unten erwähnten Codex auf diese Zeichnung stieß und mich darauf hinwies. An dieser Stelle möchte ich ihm ganz herzlich danken. Mein Dank gilt ebenfalls Don Giuseppe Zivelonghi, Vicebibliotecario der Biblioteca Capitolare di Verona, für Auskünfte und Vermittlung einer Fotografie sowie für die Publikationserlaubnis.

² Zu Bianchini allgemein s. Dizionario biografico degli Italiani 3 (1968) 187-194 s.v. Francesco Bianchini (S. ROTTA).

³ F. UGLIETTI, Un erudito veronese alle soglie del settecento. Mons. Francesco Bianchini 1662-1729 (Verona 1986) 74f. Zu Kardinal de Rohan s. E. GATZ (Hrsg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648-1803 (Berlin 1990) 394-396.

⁴ UGLIETTI 76.

⁵ G. DROCOURT-DUBREUIL, Saint Victor de Marseille. Art funéraire et prière des morts aux temps paléochrétiens (1989) 77ff.; B. CHRISTERN-BRIESENICK (Verf.), Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, III. Gallien und Afrika (im Druck) Nr. 301. – Die Zeichnung von N. de Peiresc gehört vermutlich in die Jahre um 1626, s. DROCOURT-DUBREUIL 117; die Angabe Bianchinis „post annum 1700“ ist somit unzutreffend.



Verona, Biblioteca Capitolare, Cod. CCCLVIII fol.116.



Verona, Biblioteca Capitolare, Cod. CCCLVIII fol.116.

18. Jahrhundert in Rom das gebräuchlichste Längenmaß waren. Der Kasten ist sechs palmi lang – 134 cm –, ein palmo und 11 Unzen hoch – 42,8 cm – und der Deckel besitzt eine Höhe von 10 Unzen und somit 18,6 cm⁶. Die Maße sind die eines Kindersarkophags. Die seitlich angegebenen Bruchkanten weisen darauf hin – wie auch Bianchinis Kommentar vermuten läßt – daß es sich bei dem Sarkophag um einen Grabungsfund handelt. Es wird sich, worauf die Ikonographie des Stückes und die sich daraus ergebende Reliefhöhe hinweisen, um einen marmornen Sarkophag gehandelt haben.

Der Sarkophag wird weder in älteren Arbeiten zur Geschichte von Marseille⁷ noch in jüngeren Untersuchungen zu den Sarkophagen von Saint-Victor⁸ erwähnt. Möglicherweise war das Stück nur kurze Zeit sichtbar. Die „Entdeckung“ des Stückes lag zum Zeitpunkt des Besuches Bianchinis wohl noch nicht allzu lange zurück, da der Sarkophag von Peiresc⁹ nicht gezeichnet worden und noch bekannt war, was der Sarkophag bei der Auffindung enthielt. Die Benediktiner von Saint-Victor hatten dem Abgesandten des Papstes wohl etwas Außergewöhnliches zeigen wollen. Möglicherweise ging das Stück bereits kurze Zeit später verloren, so daß es nicht mehr gezeichnet werden konnte: die Abtei wurde 1739 durch Papst Clemens XII. säkularisiert und in ein adeliges Kanonikat umgewandelt¹⁰, so daß der Sarkophag möglicherweise im Privatbesitz eines der Kanoniker im Rang eines „comte“¹¹ verschwand. Große Schäden entstanden durch Zerstörungen im Zusammenhang mit der französischen Revolution 1792 und in den Folgejahren bis 1802¹².

Die Front des Sarkophags zeigt in der Mitte die in einer Muschelnische auf einem Thron mit Rückenlehne und Suppedaneum sitzende Maria. Vom Thron wird rechts ein sorgfältig ziseliertes Bein sichtbar; ein Kissen dient als Auflage. Die links erkennbare Rückenlehne hat Lyraform. Maria ist mit Ärmeltonika und Maphorion bekleidet; sie hat ihren rechten Arm schräg zur Seite gestreckt und blickt in die gleiche Richtung; auf ihrem linken Oberschenkel sitzt das Christuskind, das die Größe eines etwa zweijährigen Kindes hat und mit einer langen Ärmeltonika bekleidet ist. Es streckt

⁶ 1 palmo entspricht 22,34 cm. Für freundliche Hilfe in metrologischen Fragen danke ich Dr. Paolo Liverani.

⁷ Nicht bei A. RUFFI, *Histoire de Marseille* (Marseille 1696); J.-B.-B. GROSSON, *Recueil des antiquités et monuments marseillois qui peuvent intéresser l'histoire et les arts* (Marseille 1773).

⁸ Nicht bei DROCOURT-DUBREIL (Anm.5); auch nicht bei G. DÉMIANS D'ARCHIMBAUD, M. FIXOT, J.-P. PELLETIER, L. VALLAURI, *Marseille. Abbaye Saint-Victor. Vestiges paléochrétiens, in: Les premiers monuments chrétiens de la France, 1. Sud-Est et Corse* (Paris 1995) 125-141.

⁹ Peiresc zeichnete um 1626, s. Anm.5.

¹⁰ J. BÉRENGER, *Saint-Victor, secunda Roma* (Marseille 1927) 197; CH. SEINTURIER, *Saint-Victor de Marseille* (1968) 30. – Zur Geschichte von Saint-Victor allgemein: *Saint Victor de Marseille, site et monument. Maison Diamantée-Basilique Saint Victor*. Ausst.-Kat. Marseille (1973) mit vielen Plänen und Dokumenten.

¹¹ Die Kanoniker erhielten 1774 den Titel „comtes“, SEINTURIER (Anm.10) 30.

¹² DÉMIANS D'ARCHIMBAUD, FIXOT, PELLETIER, VALLAURI (Anm.8) 125.

ebenfalls den rechten Arm zur Seite und hält in der linken Hand einen Gegenstand, der wohl als Buchrolle zu identifizieren ist. Auch das Kind blickt nach links den drei Magiern entgegen, die sich mit Geschenken nähern. Sie sind mit Hosen, einer kurzen, gegürteten Tunika, einem Mantel und einer phrygischen Mütze bekleidet; die ersten beiden haben ihre Hände verhüllt. Als Besonderheit ist anzumerken, daß zwei der drei Magier bärtig sind. Der erste Magier trägt einen rechteckigen Gegenstand in Kastenform, der außen mit einem Quadermuster verziert ist und auf der Oberseite ein schwarzes Oval zeigt, das vielleicht als Aushöhlung zu verstehen ist. Der zweite hält auf seinem Tuch eine nicht näher bestimmbare Masse, während der dritte mit beiden Händen ein Kästchen faßt. Im Hintergrund sind zwei Palmen zu sehen; der untere Teil des Baumstammes wird nicht angegeben. Den linken Rand der Sarkophagfront, der sich nicht erhalten hat, wurde vermutlich wie der rechte durch eine Säule mit Kapitell abgeschlossen.

Auf der rechten Seite der Front sind wiederum zwei bärtige und eine bartlose Figur in östlicher Hosentracht zu sehen, die zweifellos wie auf der linken Seite die drei Magier darstellen. Alle drei Gestalten haben ihren Kopf nach links gewandt. Der neben der Muschelnische stehende Magier deutet mit der erhobenen Rechten auf den achtstrahligen, von einer Scheibe umgebenen Stern, der über dem Kapitell am oberen Rand der Sarkophagfront schwebt. Der zweite Magier hat seinen rechten Arm vor den Körper gelegt, während über den linken leicht zur Seite gewandten Arm der Mantel fällt. Der dritte Magier hat den linken Arm ebenfalls zur Seite gedreht, so daß er die rahmende Säule schon zu überschneiden scheint, während er mit der rechten Hand auf den Stern zeigt. Mit der Blickrichtung der Magier kontrastiert ihre Körperhaltung: der erste Magier ist in Schrittstellung nach rechts bewegt, während die anderen beiden breitbeinig stehen und sich ihre Körperachse ebenfalls nach rechts neigt.

Während die linke Szene, die Anbetung der Magier, in der frühchristlichen Kunst häufig vorkommt, ist die rechte Szene sehr selten. Auf stadtrömischen Sarkophagen läßt sich kein Vergleichsbeispiel für ihre Ikonographie finden. Vom ikonographischen Bestand von drei einem Stern zugewandten, orientalisches gekleideten Figuren läßt sich die Darstellung der Magier oder Schriftgelehrten vor Herodes vergleichen, die auf in der Stadt Rom hergestellten Stadttorsarkophagen und Deckeln des späten 4. Jh. vorkommt¹³. Dort wird nie auf die Darstellung des Herodes¹⁴ wie bei diesem Stück verzichtet, und bei einer gemeinsamen Darstellung von Anbetung und

¹³ dazu zuletzt RAC XIV (1988) 834 s.v. Herodes (D. KOROL).

¹⁴ Es handelt sich um folgende Denkmäler: Deckel des Stadttorsarkophages von S. Ambrogio: J. DRESKEN-WEILAND, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, II. Italien, Dalmatien, die Museen der Welt. Mit einem Nachtrag zu Rom und Ostia (Mainz 1997) Nr.150; rechte Nebenseite des Stadttorsarkophages von Ancona, ebenda Nr.149; rechte Nebenseite des Stadttorsarkophages von Tolentino, ebenda Nr.148; Deckel eines verschollenen Sarkophages in Luxemburg, ebenda Nr.222; Deckel eines Sarkophages in Saint-Gilles: Repertorium III Nr. 489.

Herodes-Szene folgt erstere immer auf die Herodes-Szene, und geht nicht, wie hier, voran¹⁵. Auch werden die Magier bei den genannten Beispielen stets als Gruppe dargestellt, die durch Körperwendungen und Blicke untereinander verbunden ist, und nicht wie auf dem Sarkophag in Marseille nebeneinander aufgestellt. Der einzige im Westen des Römischen Reiches entstandene Sarkophag, der sich in der Aufreihung der Magier und dem Bezogen-sein auf den Stern in etwa vergleichen läßt, ist ein Friessarkophag von San Celso in Mailand, der wahrscheinlich erst in das letzte Drittel des 4. Jh. gehört, aber im Mittelalter überarbeitet wurde¹⁶.

Die Ikonographie dieser Szene ist jedoch nicht das einzige Element, das den verschollenen Sarkophag aus Marseille von stadtrömischen Sarkophagen trennt. Von einigen unten zu behandelnden ikonographischen Details abgesehen, liegt der fundamentale Unterschied zu stadtrömischen Sarkophagen bereits in der Gestaltung der Szene als Zentralkomposition, die darauf hinweist, daß der Sarkophag in Marseille von einer östlichen, wohl Konstantinopler Werkstatt hergestellt worden ist. Dieses soll im folgenden durch Vergleiche mit oströmischen Denkmälern verdeutlicht werden. Eine Zentralkomposition begegnet auf einem fragmentarischen, in theodosianischer Zeit entstandenem Krater, der im Thermenmuseum in Rom aufbewahrt und in der wissenschaftlichen Literatur einhellig einer Konstantinopler Werkstatt zugeschrieben wird¹⁷. Die thronende Maria mit dem Kind ist

¹⁵ s. die Deckel des Stadtorsarkophags von S. Ambrogio, in Luxemburg und Saint-Gilles. – Das einzige Denkmal, das sich in der Zuordnung der thronenden Maria mit dem Kind und sich abwendenden, in orientalische Tracht gehüllten Figuren vergleichen läßt, stellt ein spätkonstantinischer Kindersarkophag in Berlin dar, Repertorium II Nr.32: hier sind allerdings die thronende Maria und die Anbetungsverweigerung der Jünglinge dargestellt.

¹⁶ Repertorium II Nr.250 Taf.84,2.

¹⁷ H. BRANDENBURG, Spätantike und frühchristliche Skulptur in Thessaloniki, in: Actes du Xe congrès international d'archéologie chrétienne, Thessalonique 1980 (1984) I 315; J. DRESKEN-WEILAND, Reliefierte Tischplatten aus theodosianischer Zeit (1991) 175f.; R. WARLAND, Der Ambo aus Thessaloniki, in: JdI 109 (1994) 376ff. Abb.7; RBK Lief.41 (1997) 81 s. v. Maria (G. M. LECHNER). WARLAND 377 schlägt eine Datierung des Marmorkraters in das frühe 6. Jh. vor, die er mit starken Hinterarbeitungen bei den dünnen Stegen des Suppedaneums und mit der Ikonographie der stillenden Gottesmutter begründen will. Das Motiv der stillenden Gottesmutter ist bereits im 4. Jh. literarisch belegt (H.-G. SEVERIN, Oströmische Plastik unter Valens und Theodosius I., in: JbBerlMus 12 [1970] 238), so daß dieses kein Argument für eine Spätdatierung liefern kann; Hinterarbeitungen sind ein rein technisches Kriterium und lassen sich kaum auf eine bestimmte Zeit festlegen: in der Bauornamentik z.B. begegnen sie nicht nur im 6. Jh., auf das Warland offensichtlich anspielt, sondern auch im beginnenden 5. Jh., s. das Gebälk der theodosianischen Hagia Sofia (A.M. SCHNEIDER, Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul [= IstForsch 12] [Berlin 1941] Taf.17,2). Mit einer Entstehung des Kraters im frühen 6. Jh. läßt sich allerdings nicht seine Rankenornamentik in Einklang bringen, s. die Abb. bei SEVERIN 212 Abb.1; 214 Abb.2; 216f. Abb.5-6, die in der Bauplastik Konstantinopels keine Vergleichsbeispiele findet, vgl. TH. ZOLLT, Kapitellplastik Konstantinopels vom 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. Mit einem Beitrag zur Untersuchung des ionischen Kämpferkapitells (Bonn 1994) passim. Auch die Blattmaske des Kraters, SEVERIN 215 Abb.4, läßt sich eng mit den anderen Köpfen der Krater bzw. -fragmente in Berlin und Budapest, Severin 220 Abb.7; 222 Abb.12 vergleichen, die ihrerseits mit anderen Beispielen theodosianischer Plastik verbunden sind, s. dazu DRESKEN-WEILAND 5 Anm.22.

inmitten von sechs Magiern dargestellt. Von den Maria umgebenden Magiern deutet der dritte Magier der rechten Seite – wie auch der an der gleichen Stelle stehende Magier auf dem Sarkophag – auf den Stern, während die übrigen drei Magier ihre Arme vorgestreckt haben und wohl Geschenke trugen. Der Rest eines Tuches am Unterarm des Magiers links der Gottesmutter weist darauf hin, daß die Geschenke wie auf dem Sarkophag in Marseille mit verhüllten Händen übergeben wurden.

Noch zwei weitere Darstellungen der Anbetung der Magier haben sich im oströmischen Relief erhalten. Bei der einen handelt es sich um ein Fragment eines Marmorkraters in Berlin, der wie das Stück in Rom in theodosianische Zeit zu datieren und wohl in Konstantinopel entstanden ist¹⁸. Auf dem Fragment haben sich Oberkörper und Kopf eines wiederum bärtigen und in schneller Bewegung heraneilenden Magiers erhalten, der hier mit unverhüllten Händen eine Platte trägt. Auch die Barttracht des Magiers ist auf stadtrömischen Sarkophagen nicht belegt und verbindet das Berliner Fragment und den Sarkophag in Marseille¹⁹. Leider bleibt unsicher, wie die Darstellung zu ergänzen sei: die am rechten Rand sichtbaren Reste können nur zu Textilien gehört haben, lassen sich aber nicht als flatternde Gewandenden der Tracht eines weiteren Magiers deuten und sind zu lang und flach, um sich mit Polsterenden überzeugend vergleichen zu lassen, die von einem Thron hängen²⁰. Das andere Denkmal, der Ambo von Thessaloniki, der im Archäologischen Museum in Istanbul aufbewahrt wird²¹, stellt die thronende Maria wiederum als Ziel von zwei von rechts und links nahenden Magiergruppen dar. Die beiden Szenen sind auf dem Ambo mit der Darstellung von Hirten und eines leitenden Engels bereichert; den eigentlichen Mittelpunkt der Komposition bildete wohl ein zu ergänzender Stern²², so daß sich auf den beiden Denkmälern lediglich die Zusammenstellung der beiden Szenen vergleichen läßt. Der Ambo von Thessaloniki ist zudem wesentlich später und kaum in Konstantinopel entstanden²³.

¹⁸ SEVERIN (Anm.17) 219ff. Abb.7; DRESKEN-WEILAND (Anm.17) 4; 36; 176; Frühchristliche Kunst in Rom und Konstantinopel. Ausst.-Kat. Paderborn (1996) Nr.56 (G. Mietke).

¹⁹ Weitere Beispiele zur Differenzierung der Magier hinsichtlich ihrer Lebensalter bei H. KEHRER, Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst, 2 (Leipzig 1909) 45ff. 50f.

²⁰ s. dazu SEVERIN (Anm.17) 223.

²¹ Grundlegend: J.-P. SODINI, L'ambon de la rotonde Saint-Georges: Remarques sur la typologie et le décor, in: BCH 100 (1976) 493ff. – DRESKEN-WEILAND (Anm.17) 34; WARLAND (Anm.17) passim; zuletzt LECHNER (Anm.17) 35.

²² WARLAND (Anm.17) 376; 379 Abb.8.

²³ Für eine Datierung in die Mitte des 6. Jh., die von WARLAND (Anm.17) 385 vorgeschlagen worden ist, werden vor allem ikonographische Argumente herangezogen: die „besondere Vorliebe für Realienschilderung“ (S.381), die nach Meinung von WARLAND auf das 6. Jh. weist, und die Throngruppe, die einem Marientyp des 6. Jh. entspricht (S.382). Was erstere angeht, treffen die von Warland genannten Vergleiche zwar zu, doch wird man bezweifeln, daß sich eine detaillierte Wiedergabe von Realien auf einen bestimmten Zeitraum beschränken läßt. Die Schilderung aufwendiger Gewänder z.B. findet sich in der Katakombenmalerei des 4. Jh., s. die weibliche Orans im Coemeterium Jordanorum in Rom (H. BRANDENBURG in: Spätantike und frühes Christentum. PKG Suppl.1 [Frankfurt 1977] Abb.58) und den Orpheus in der Katakomben-

Weitere Beispiele für eine Zentralkomposition mit der thronenden Maria mit dem Christuskind stammen ebenfalls aus dem Osten, und zwar aus Palästina: auf einer Reihe von Monza-Ampullen wird die Throngruppe auf der einen Seite von Magiern, auf der anderen Seite von Hirten gerahmt²⁴. Die Pilgerampullen sind erst in justinianischer Zeit entstanden und gehen vermutlich auf eine monumentale Darstellung in der Geburtskirche von Bethlehem zurück, deren Datierung allerdings unsicher ist²⁵. Daß unser Sarkophag ebenfalls von einer solch monumentalen Vorlage abhängt, ist angesichts der Beliebtheit des Themas, der zeitlichen und räumlichen Distanz zu den Ampullen und der deutlichen Beziehungen zur oströmischen Hauptstadt wenig wahrscheinlich.

Die isoliert in der Mitte der Front stehende Architektur aus einer Muschelnische und vorgestellten Säulen ist ebenfalls ein Element, das auf frühchristlichen stadtrömischen Sarkophagen, wo stets eine Abfolge von Säulen erscheint²⁶, nicht belegt ist. Mit der Muschelnische auf dem vorliegenden Sarkophag lassen sich hingegen das Berliner Thron-Relief und ein Relief in Nikosia vergleichen, die ebenfalls eine isolierte Architektur verwen-

be Ss. Marcellino e Pietro, (J.G. DECKERS/H.R. SEELIGER sowie G. MIETKE, Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“. Repertorium der Malereien [Rom/Münster 1987] Farbtaf.64 Nr.79) sowie die zahlreichen Darstellungen der reichen Villenbesitzer z.B. auf den Mosaiken der Villa von Piazza Armerina. Zur thronenden Maria läßt sich bemerken, daß sie in ihrer Ikonographie im wesentlichen mit der Throngruppe auf unserem wohl wesentlich früher entstandenen Sarkophag übereinstimmt, so daß auch dieses Argument für eine Datierung in die Mitte des 6. Jh. entfällt. – Was die Ornamentik des Ambo betrifft, so gibt Warland S.394 die differenzierten Überlegungen Sodinis sehr vereinfacht wieder. Außer den genannten Vergleichsbeispielen ist, so SODINI a.O. 504ff. Abb.5 auch eine Reliefplatte aus der Acheiropoietos in Thessaloniki heranzuziehen, deren Datierung allerdings unsicher bleiben muß (SODINI 510; anders BRANDENBURG [Anm.17] 316; P.H.F. JAKOBS, Die frühchristlichen Ambone Griechenlands [Bonn 1987] 85), die aber die Beziehungen des Ambo zur Kunstproduktion Thessalonikis verdeutlicht. Den „provinziellen“ Charakter des Ambo und seine Abhängigkeit von der Bauplastik Konstantinopels hat SODINI S.504-510 überzeugend herausgearbeitet; Argumente, die in eine andere Richtung weisen, kann Warland nicht beibringen. Der Hinweis auf die Rahmung einer Palmette, die sich laut WARLAND S. 384f. so auf einem Kapitell der Polyeyuktos-Kirche finden läßt, beschränkt sich, wie Warland selbst sagt, auf eine motivische Parallele, und kann methodisch ohne weitere Anhaltspunkte nicht zur Datierung herangezogen werden. Für die Herstellung des Ambo möglicherweise durch eine hauptstädtische Werkstatt, so WARLAND S. 385, lassen sich somit keine positiven Hinweise finden. Gegen eine solche kunstlandschaftliche Zuordnung des Ambo spricht auch sein Figurenstil, der mit in Konstantinopel gefundenen Denkmälern der zweiten Hälfte des 5. und des 6. Jh. keine Gemeinsamkeiten aufweist (s. die Zusammenstellung von Denkmälern bei DRESKEN-WEILAND a.O. [Anm.17] 33ff.

²⁴ KEHRER (Anm.19) Abb.31-33.

²⁵ So zuletzt CH. IHM, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (2. Aufl. Stuttgart 1992) 52.

²⁶ Zu stadtrömischen Säulensarkophagen s. zuletzt J. DRESKEN-WEILAND, JAC 39, 1996 (im Druck).

den²⁷. Die Funktion des Berliner Thron-Reliefs ist unklar²⁸; man hat vermutet, daß es aus einer Wanddekoration stammt²⁹. In diesem Fall sind wohl entweder Figuren oder noch weitere Nischen zu ergänzen; bei dem Vergleich mit der Sarkophagfront in Marseille kommt es allerdings lediglich darauf an, daß eine Säulenarchitektur als isolierte Einheit verwendet wird. Eine Reihung von selbständigen Muschelnischen begegnet auch bei einem an der Wende vom 5. zum 6. Jh. entstandenen Sarkophag in S. Apollinare in Classe bei Ravenna³⁰.

Zwei weitere ikonographische Details der Throngruppe finden ihre Parallelen nur im oströmischen Relief: die Bekleidung Marias mit dem Maphorion und die Form des Thrones. Auf stadtrömischen Sarkophagen hat Maria oft ihre Palla über den Kopf gezogen³¹, während ein das Gesicht, Schultern und Brust verhüllendes Manteltuch – das Maphorion – dort nicht vorkommt. Eine dem Sarkophag in Marseille vergleichbare Tracht zeigt hingegen ein Relief mit einer Oransdarstellung in Berlin, das aus Konstantinopel oder Kleinasien stammt und dessen Datierung unsicher ist³²; auf dem bereits erwähnten Sarkophagfragment in Istanbul trägt Maria vermutlich ebenfalls das Maphorion³³. Einen Thron mit einer ähnlich ausschwingenden Rückenlehne überliefert ein Relief in Bursa, das in theodosianische Zeit oder in die zweite Hälfte des 5. Jh. datiert wird³⁴, und auch auf dem Sarkophagfragment in Istanbul scheint Maria auf einem solchen Thron zu sitzen, auch wenn sein oberer Teil von der Gestalt des Kindes verdeckt wird.

Der Typus der frontal thronenden Maria mit dem Christuskind ist hingegen im Osten und Westen belegt. Im östlichen Relief sind m.W. die frühesten erhaltenen Beispiele die Darstellungen auf dem bereits erwähnten Krater im Thermenmuseum und auf dem Fragment eines Säulensarkophags

²⁷ Berliner Thron-Relief: H. BRANDENBURG, Ein frühchristliches Relief in Berlin, in: RM 79, 1972, 123-154 Taf.66; 68-71; H.-G. SEVERIN, Beobachtungen am Berliner Thron-Relief, in: JAC 27/28 (1984/85) 134ff. Taf.1-2; DRESKEN-WEILAND (Anm.17) 7f.; 45. – Relief in Nikosia: DRESKEN-WEILAND 45.

²⁸ Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995) 191 s.v. Frühchristliche Kunst (J. ENGMANN).

²⁹ BRANDENBURG a.O. 153; SEVERIN (Anm.27) 134.

³⁰ J. KOLLWITZ/H. HERDEJÜRGEN, Die ravennatischen Sarkophage. ASR VIII, 2 (Berlin 1979) 70ff. Kat.B 21 Taf.17.

³¹ s. z.B. die Deckel des Sarkophags von Boville Ernica und den Stadttorsarkophag von S. Ambrogio in Mailand, Repertorium II Nr.63; 150.

³² A. EFFENBERGER/H.-G. SEVERIN, Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst Berlin (Mainz 1992) 144 Nr.57 (6.Jh.?). Repertorium II Nr.411; Frühchristliche Kunst (Anm.18) Nr.44 (J. DRESKEN-WEILAND).

³³ F.W. DEICHMANN, Konstantinopler und ravennatische Sarkophag-Probleme, in: ByzZ 62, (1969) 293.

³⁴ J. KOLLWITZ, Oströmische Plastik theodosianischer Zeit (Berlin 1941) 173ff. Taf.51,1,2; F.W. DEICHMANN, Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes II,1 (Wiesbaden 1974) 147f.; U. PESCHLOW in: Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991 (1995) 1102 Taf.155a.

im Archäologischen Museum in Istanbul³⁵, das in das ausgehende 4. oder das beginnende 5. Jh. datiert werden kann. Im Westen ist die frontal thronende Maria weder auf stadtrömischen noch auf ravennatischen Sarkophagen überliefert³⁶; hingegen ist der Typus in der Toreutik auf dem im späten 4. Jh. entstandenen Silberkästchen von San Nazaro erhalten³⁷. Eine monumentale Darstellung wird für das nicht mehr erhaltene Apsismosaik von S. Maria Maggiore in Capua Vetere angenommen, das vermutlich dem ausgehenden 4. Jh. zuzuweisen ist³⁸. Die Ikonographie der thronenden Maria kann also chronologisch ausgewertet werden und als Hinweis auf eine Datierung unseres Sarkophags nicht vor das Ende des 4. Jh. gelten.

Nachdem nun Komposition und Ikonographie der Sarkophagfront behandelt und in den Kontext oströmischer Plastik eingeordnet worden sind, stellt sich die Frage nach der Datierung des Stückes und der Bedeutung des dargestellten Bildes. Was die chronologische Einordnung betrifft, so ist keines der verglichenen Denkmäler vor dem Ende des 4. Jh. entstanden, so daß die Sarkophagfront nicht früher gearbeitet sein wird. Während sich aus der ersten Hälfte des 5. Jh. einige datierte bzw. datierbare Denkmäler erhalten haben, ist zwischen der 450/452 errichteten Markiansäule und den um 500 entstandenen sogenannten Porphyrios-Basen³⁹ kein chronologisch sicher zu fixierendes Denkmal erhalten, so daß die zweite Hälfte des 5. Jh. ein sehr unsicheres Terrain ist. Als obere Grenze wird man die Mitte des 6. Jh. festlegen, in der sich in der Plastik die Auflösung der antiken Formensprache und der Übergang zur mittelalterlichen vollziehen⁴⁰. Ein zeitlicher Rahmen läßt sich nur schwer festlegen: aufgrund der Zeichnung läßt sich kaum der Stil des Reliefs beurteilen; außerdem ist die Plastik Konstantinopels bis in das 6. Jh. keineswegs homogen, sondern von unterschiedlichen und gegensätzlichen Tendenzen geprägt, was stilkritische Überlegungen höchst schwierig macht. Dennoch erinnert der Sarkophag von Marseille mit seinen Figuren, die offensichtlich hoch reliefiert sind, an den Sarkophag des Exarchen Isaak in Ravenna, der sich thematisch gut vergleichen läßt⁴¹. Da die Sarkophagproduktion Ravennas in engem Kontakt mit der Herstellung

³⁵ DEICHMANN (Anm.33) 293ff. Taf.1; SEVERIN (Anm.17) 239f. Abb.18; N. FIRATLI/C. METZGER/A. PRALONG/J.-P. SODINI, La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul (Paris 1990) 48 Nr.84 Taf.31.

³⁶ Dort thront sie im Profil sitzend.

³⁷ V. ALBORINO, Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand (Bonn 1981) 74ff. Abb.7.

³⁸ s. zuletzt D. KOROL, Zum frühchristlichen Apsismosaik der Bischofskirche von „Capua Vetere“ (SS. Stefano e Agata) und zu zwei weiteren Kirchen dieser Stadt (S. Pietro in Corpo und S. Maria Maggiore), in: Bild- und Formensprache der spätantiken Kunst. H. Brandenburg zum 65. Geburtstag. *Boreas* 17 (1994) 135 Abb.5; 139f. Anders IHM (Anm.25) 55f.

³⁹ Zur Markiansäule: DRESKEN-WEILAND (Anm.17) 23; zu den Porphyriusbasen: DRESKEN-WEILAND 33.

⁴⁰ s. dazu J. DRESKEN-WEILAND, Überlegungen zur spätromischen Plastik des 5. und 6. Jh., in: Actes du XIIIe congrès international d'archéologie chrétienne, Split-Poreč 1994 (im Druck).

⁴¹ KOLLWITZ-HERDEJÜRGEN (Anm.30) Kat.B 3 Taf.28.

von Skulptur in Konstantinopel stand⁴², mag ein solcher Vergleich mit aller Vorsicht durchgeführt werden und einen Datierungsvorschlag in das ausgehende 4. Jh. und die erste Hälfte des 5. Jh. stützen.

Eine Interpretation der Darstellung wird von den anderen, bereits erwähnten Darstellungen des gleichen Themas ausgehen. Der ikonographisch verwandte Krater im Thermen-Museum wird von Severin als ein „Epiphanie-Bild“ gedeutet: „Die Magier eilen, den sich offenbarenden Herrn zu schauen und ihre Gaben darzubringen. Einer von ihnen zeigt auf den Stern, der den Weg gewiesen hat und zugleich – wie auf kaiserlichen Münzbildern – himmlische Abkunft und Sendung anzeigt“⁴³. Warland wählt für die Darstellung die Bezeichnung „Magierreise“ und „Magierhuldigung“⁴⁴. Auf dem Sarkophag in Marseille wird besonders der Aspekt der „Epiphanie“ und der Gottheit Christi betont, da die Magier zweimal dargestellt werden und in einer Zentralkomposition auf die Mittelgruppe bezogen sind. Die bei Mt 2,12 erwähnte Rückreise in ihr Heimatland könnte durch die nach rechts gewandte Schrittstellung der drei Figuren angedeutet werden, doch dagegen spricht, daß weitere Elemente, die diesen Aspekt vertiefen könnten – etwa in eine Richtung ziehende Kamele, die häufig dargestellt werden –, fehlen. Die erhobene, auf den Stern weisende Hand des ersten und des dritten Magiers steht zugleich in der ikonographischen Tradition eines Gestus des Erstaunens, wie er bereits in der griechischen Kunst bekannt ist⁴⁵ und auch in der römischen Kunst vorkommt⁴⁶. Dem Mensch gewordenen Christuskind wird somit von zwei Seiten gehuldigt und seine Göttlichkeit durch die dargebrachten Geschenke und durch den Stern ausgedrückt. Festzuhalten ist, daß hier das szenische, in der christlichen Kunst der 1. Hälfte des 4. Jh. häufig dargestellte Geschehen in ein Repräsentationsbild umgewandelt ist. In dieser Hinsicht kann es mit dem, wohl von einem Sarkophag oder einem Scheinsarkophag stammenden, Relief von Barletta verglichen werden, das nach einhelliger Meinung der Forschung aus Konstantinopel stammt und um 400 entstanden sein wird: hier ist die Heilung der Blutflüssigen in die Mitte der Front gesetzt, findet aber vor dem Hintergrund von Apostelfiguren statt und spielt somit nur eine Nebenrolle im Vergleich zum Thema „Christus und die zwölf Apostel“⁴⁷.

⁴² KOLLWITZ-HERDEJÜRGEN (Anm.30) 106-112; DEICHMANN (Anm.33) 293-298.

⁴³ SEVERIN (Anm.17) 238. – Der Stern gehört von Anfang an zur Darstellung der Magierhuldigung, so wie es auch im Matthäus-Evangelium beschrieben und in der frühchristlichen Kunst von den frühesten Darstellungen an zu beobachten ist, s. dazu F.W. DEICHMANN, Die Erscheinung des Sternes von Bethlehem, in: Vivarium. Festschrift Th. Klauser zum 90. Geburtstag. JAC Erg.-Bd. 11 (1984) 98. Zur Bedeutung des Sterns s. auch IHM (Anm.25) 53.

⁴⁴ WARLAND (Anm.17) 377.

⁴⁵ G. NEUMANN, Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst (Berlin 1965) 97-102.

⁴⁶ Z.B. auf dionysischen Sarkophagen: F. MATZ, Die dionysischen Sarkophage, 3. (= Die antiken Sarkophagreliefs, IV,4) (Berlin 1969) Nr.214 Taf.223; Nr.218 Taf.237; Nr.221 Taf.233; Nr.228 Taf.250. s. auch M.L. HEUSER, Gestures and their meaning in Early Christian Art. Diss. Harvard Univ. (Cambridge/Mass. 1954) 174-181).

⁴⁷ Repertorium II Nr.410. Vielleicht meint die Gestalt der Blutflüssigen die Verstorbene.

Während sich aufgrund von Komposition und Ikonographie zeigen ließ, daß der Sarkophagkasten in Konstantinopel hergestellt wurde, ist der in Bianchinis Zeichnung auf dem Kasten liegende Deckel einer stadtrömischen Werkstatt zuweisen. Er ist wie die überwiegende Mehrzahl der in Südfrankreich gefundenen frühchristlichen Sarkophage des 4. und des frühen 5. Jh. hingegen in der Spätantike aus Rom importiert worden⁴⁸; zweifellos gehörte er zu einem inzwischen verlorenen Sarkophagkasten. Auch er weist einige bemerkenswerte ikonographische Einzelheiten auf. Vermutlich erweckte der Deckel auch Bianchinis besonderes Interesse, da mit der Szene von Petrus und dem Hund des Simon Magus am linken Rand und mit den zwei nackten, eine tabula stützenden Erosen in der Mitte Bilder dargestellt werden, die ihm von dem im heimischen Verona aufbewahrten Stadttorsarkophag⁴⁹ bekannt gewesen sein werden.

Auf dem Deckel ist links ein vor einer Architektur sitzender Hund dargestellt, der sich einem mit Tunika und Pallium bekleideten Mann, der die Rechte im Redegestus erhoben hat, zuwendet. Die Szene ist als die aus den apokryphen Petrusakten bekannte Geschichte von Petrus und dem Hund des Simon Magus gedeutet⁵⁰ und nur wenige Male dargestellt worden. Bei den bekannten drei Beispielen handelt es sich um Sarkophagdeckel, die im späten 4. Jh. entstanden sind. Auf dem Deckel des Stadttorsarkophags in Mantua⁵¹ ist nur der Hund und eine ihm zugewandte Gestalt dargestellt; ob die daneben stehende zweite Gestalt noch zu der Szene gehört oder die unmittelbar anschließende Tabula rahmt, ist unklar⁵². Auf dem Deckel des Stadttorsarkophags von Verona, einem Deckelfragment aus Krakau⁵³ und einem nur aus einer Zeichnung bekannten Deckelfragment aus Südgallien⁵⁴ hingegen begegnet eine eng vergleichbare Ikonographie. Auf dem Stadttorsarkophag in Verona und auf dem südgallischen Deckel ist die Szene an das rechte Ende des Deckels gerückt und spiegelverkehrt wiedergegeben; der Hund hat jeweils als Zeichen seiner Ergebenheit eine Pfote erhoben.

⁴⁸ Zu den wenigen möglicherweise lokalen Sarkophagen s. P.-A. FÉVRIER, *Sarcophages d'Arles*, in: *Congrès archéologique de France*, 134. session, 1976 (Paris 1979) 321; 326-329; 341f.; 345; DERS., *La sculpture funéraire à Arles au IVe et début du Ve siècle*, in: *Corsi Ravenna* 25 (1978) 161; 171-175; DERS. in: *Naissance des arts chrétiens* (1991) 271; J.-P. CAILLET, *Les sarcophages chrétiens en Provence (IIIe-Ve s.)*, in: *Antiquité tardive* 1 (1993) 129; M. IMMERZEELE, *De sarcofaagindustrie rond 400. Het westelijke middellandse-zeegebied* (Diss. Leiden 1996) Zusammenfassung S. 5-6.

⁴⁹ *Repertorium* II Nr.152.

⁵⁰ G. STUHLFAUTH, *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst* (Berlin 1925) 3ff.

⁵¹ *Repertorium* II Nr.150.

⁵² Auf dem unten erwähnten Sarkophagdeckel aus Südgallien ist neben Petrus ebenfalls wie auf dem Sarkophag in Mantua noch eine weitere Gestalt abgebildet, die sich aber der Szene zuwendet.

⁵³ *Repertorium* II Nr.225.

⁵⁴ E. LE BLANT, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule* (Paris 1886) 114 Nr.136; *Repertorium* III Nr.416.

Die nächste Szene des Deckels zeigt, von zwei Bäumen gerahmt, das Abrahamsopfer. Der mit Tunika und Pallium bekleidete Abraham steht in Schrittstellung nach rechts gewandt und hält in der rechten Hand über dem Kopf des gefesselt knienden Isaak ein Messer mit der Spitze nach oben. Abraham wendet seinen Kopf nach links, wo ein an einen Baum gebundener Widder auf ihn zuzuschreiten scheint. Ein seltenes Element in der Ikonographie der Szene stellt der an einen Baum gebundene Widder dar⁵⁵. Er erscheint auf einigen nicht genauer zu datierenden Amuletten⁵⁶; auf stadtrömischen Sarkophagen begegnet der von einem Baum hängende Widder erst im späten 4. Jh.⁵⁷. Angesichts der dichten Aneinanderreihung von Szenen verwundert nicht, daß der Widder nicht sehr häufig dargestellt wird – er erscheint meist im Hintergrund oder in einem oberen Register⁵⁸ – und daß eine Ausgestaltung der Szene mit Landschaftsangaben nicht erfolgt⁵⁹. Eine unserem Deckel vergleichbare Ikonographie zeigt hingegen ein Kalksteinrelief in Istanbul⁶⁰, das in das ausgehende 4. oder das frühe 5. Jh. zu datieren ist. Somit legen die beiden Szenen der linken Hälfte des Deckels dessen Entstehung nicht vor dem späten 4. Jh. nahe.

Rechts der tabula ist ein sitzender Mann dargestellt, der eine Buchrolle in der Hand hält. Er ist durch sein zurückweichendes Haupthaar und seinen Bart als Philosoph gekennzeichnet und wendet sich einer auf einen Pfeiler gestützten Frauengestalt zu, die als Muse im Typus der Polyhymnia dargestellt ist. Eine Gruppe aus diesen beiden Figurentypen hat sich mehrfach auf kaiserzeitlichen Sarkophagen erhalten. Am engsten vergleichbar ist die linke Nebenseite des kurz nach der Mitte des 2. Jh. entstandenen Musensarkophags im Louvre⁶¹, bei dem wie auf dem Stück in Marseille der Kopftypus des Mannes an die Ikonographie der Sokrates-Porträts erinnert⁶². Für die Verwendung dieser Figurentypen auf kaiserzeitlichen Sarkophagen lassen sich noch weitere Beispiele nennen: auf dem etwa ein Jahrhundert später

⁵⁵ B. BAGATTI, La posizione dell'ariete nell'iconografia del sacrificio di Abramo, in: *StBiFranc* 34 (1984) 295f. mit Beispielen; Dresken-Weiland (Anm.17) 126f.

⁵⁶ P.C. FINNEY, Abraham and Isaac Iconography on Late-Antique Amulets and Seals: The Western Evidence, in: *JAC* 38 (1995) 143 Abb.2a Taf.3a (London); 166 Taf.6a (Athen).

⁵⁷ Auf dem Stadtorsarkophag von Mailand und dem Sarkophag Borghese: BAGATTI (Anm.55).

⁵⁸ Im Hintergrund: sog. Adelfia-Sarkophag in Syrakus, *Repertorium* II Nr.20. Im oberen Register: sog. Lot-Sarkophag, *Repertorium* I Nr.188; Sarkophag in Capua, *Repertorium* II Nr.11. – Mehr Raum bieten die Säulen-Sarkophage, s. das Stück in Civitá Castellana, *Repertorium* II Nr.124.

⁵⁹ Lediglich auf Säulensarkophagen ist mehr Raum vorhanden: s. die Szene auf dem Bassus-Sarkophag, *Repertorium* I Nr.680. Auf dem Stadtorsarkophag *Repertorium* I Nr.675 steht der Widder frei neben einem Baum und wendet seinen Kopf Abraham zu.

⁶⁰ FIRATLI u.a. (Anm.35) Nr.305 Taf.93; J.G. DECKERS/Ü. SERDAROĞLU, Das Hypogäum beim Silivri-Kapt in Istanbul, in: *JAC* 36 (1993) 153f.

⁶¹ F. BARATTE in: *Musée du Louvre. Catalogue des sarcophages en pierre d'époques romaine et paléochrétienne* (Paris 1985) 174 mit Abb.

⁶² Der Mann auf dem Pariser Sarkophag wird von G. RICHTER, *The portraits of the Greeks* 1 (1967) 118 Nr.k sowie von BARATTE a.O. als Sokrates gedeutet.

entstandenen Sarkophag des Offiziers L. Pullius Peregrinus erscheinen sie in der Mitte der Front, dieses Mal mit einem Porträtkopf bzw. einer Porträtbosse versehen⁶³. Auf dem sogenannten Plotinos-Sarkophag in den Vatikanischen Museen steht neben dem frontal thronenden Philosophen mit Porträtkopf eine Frau mit Scheitelzopffrisur, die sich im Typus der Polyhymnia auf die Lehne der Kathedra stützt⁶⁴. Für die Verwendung der Figurengruppe aus sitzendem Intellektuellen und Frau oder Muse im Typus der Polyhymnia lassen sich weitere Beispiele auf Sarkophagen und Deckeln nennen, die bis in das frühe 4. Jh. reichen⁶⁵. Auf christlichen Sarkophagen begegnet weiterhin die Gestalt des Philosophen⁶⁶, doch wird dieser nicht mehr von Musen, sondern von Oranten oder nicht genauer zu benennenden Frauengestalten umgeben⁶⁷. Eine Musengestalt ist auf dem Deckel des Adelfia-Sarkophags in Syrakus dargestellt, wo sie neben einer frontal thronenden Frau steht⁶⁸. Somit ist die Szene auf dem Sarkophag in Marseille m.W. als singulär auf christlichen Sarkophagen einzustufen, und es ist höchst ungewöhnlich, daß eine Philosoph-Muse-Gruppe noch im späten 4. Jh. auf dem Deckel eines christlichen Sarkophags erscheint.

Bei der letzten auf dem Deckel erhaltenen Figurengruppe sind zwei Szenen verschmolzen: links ist auf dem Boden kniend die Blutflüssige dargestellt, die mit der Hand das Gewand Christi faßt; Christus hingegen wendet sich nach rechts dem von dort herangekommenen, sich auf einen Stab stützenden Blinden zu, dessen Kopf er mit der rechten Hand berührt. Für eine unmittelbare Abfolge der beiden Szenen der Heilung der Blutflüssigen und der Blindenheilung lassen sich auf Sarkophagen einige Beispiele aufzählen⁶⁹, doch sind die beiden Szenen nicht wie hier miteinander verbun-

⁶³ M. WEGNER, Die Musensarkophage. ASR V,3 (Berlin 1966) 53ff. Nr.133 Taf.60; P. ZANKER, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst (München 1995) 257 Abb.147; 258f.

⁶⁴ WEGNER (Anm.63) 47 Nr.116 Taf.71; ZANKER (Anm.63) 262 Abb.150.

⁶⁵ WEGNER (Anm.63) 25 Nr.45 Taf.141a (Deckel); 27 Nr.53 Taf.75a (Riefelsarkophag); 35 Nr.71 Taf.124b (Fragment; Polyhymnia steht hinter dem Sitzenden); 40 Nr.81 Taf.81b (Riefelsarkophag); 46 Nr.115 Taf.119b (Kindersarkophag); 47f. Nr.118 Taf.78a (Fragment); 59 Nr.141 Taf.80d (Fragment; anstelle eines Verstorbenen sind eine Verstorbene und Polyhymnia dargestellt); L. Paduano Faedo, Contributo allo studio dei sarcofagi con muse. Studi classici e orientali 19-20, 1970-1971, 442ff. Taf.1,1.

⁶⁶ Vgl. zum Beispiel den lesenden Philosophen auf dem Wannensarkophag von S. Maria Antiqua, Repertorium I Nr.747; ZANKER (Anm.63) 269.

⁶⁷ s. zum Beispiel den Kindersarkophag in den Musei Capitolini, Repertorium I Nr.811. – Allgemein s. W.N. SCHUMACHER, Hirt und „Guter Hirt“, 34. Suppl. RQ (1977) 115ff.; zuletzt ZANKER (Anm.63) 269f.

⁶⁸ Repertorium II Nr.20.

⁶⁹ Repertorium I Nr.40; 63; 676. Auf Nr.674 werden die beiden Szenen von der zentralen Orans getrennt. s. auch den Säulensarkophag in Martos, M. SOTOMAYOR, Sarcófagos romano-cristianos de España (1975) Taf.5,3. Weitere Beispiele bei S. FRERICH, Zur Deutung der Szene „Frau vor Christus“ auf frühchristlichen Sarkophagen, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für E. Dassmann. JAC-Erg.Bd. 23 (1996) Übersichtstabellen 1-5 nach S. 572.

den. In der Regel wird auf frühchristlichen Sarkophagen die Gestalt Christi in den einzelnen Szenen jeweils wiederholt, und eine solche Zusammenziehung von Darstellungen ist eher selten⁷⁰. Ein ungewöhnliches ikonographisches Detail stellt der Nimbus dar, der den Kopf Christi umgibt⁷¹. Der Nimbus kommt in der frühchristlichen Kunst seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. in der Katakombenmalerei bei Darstellungen von Christus vor⁷², scheint in der Sarkophagplastik aber erst nach der Wende vom 4. zum 5. Jh. häufiger zu werden⁷³. Somit weist auch dieses Detail auf eine Entstehung des Deckels erst im ausgehenden 4. Jh. hin.

Wann und unter welchen Umständen dieser Sarkophag – zweifellos auf dem Seeweg – von Konstantinopel nach Marseille gelangt ist, wird sich wohl kaum ergründen lassen. Allgemein kann gesagt werden, daß aus Konstantinopel stammende Plastik nur sehr selten außerhalb Kleinasiens gefunden worden ist: zu nennen ist hier das Apostelrelief von Barletta, für das in der Forschung in der Regel eine Herkunft aus dem spätantiken Canosa und damit Import in der Spätantike angenommen wird⁷⁴, ohne daß dieses sich beweisen ließe. Dazu kommt eine wohl oströmische Sarkophagfront in Trani, die in einem Haus vermauert gefunden wurde⁷⁵. Im Fall dieser beiden Hafenstädten in Apulien und auch der Hafenstadt Marseille liegt es nahe, zu vermuten, daß die oströmischen Reliefs in Zusammenhang mit den Kreuzzügen aus Konstantinopel an ihre jeweiligen Fundorte gelangten. Die Hafenstadt Marseille pflegte auf dem Handelswege jahrhundertlang Beziehungen mit dem Osten; der Hafen erlebte zur Zeit der Kreuzzüge einen Aufschwung⁷⁶. Zu Denken gibt an dem von Bianchini gezeichneten Denkmal lediglich, daß der oströmische Sarkophag mit einem Sarkophagdeckel des ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jh. wiederverwendet worden ist. Ob ein solcher Jahrhunderte später zur Verfügung stand, ist fraglich. Sieht

⁷⁰ s. zum Beispiel die Sarkophage Repertorium I Nr.674: Wasserwunder und Hahnszene; Repertorium I Nr. 771: Weinwunder von Kanaan und Heilungsszene; den Sarkophag aus Trinquetaille in Arles: J.-M. ROUQUETTE, *Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles)*, in: CRAI 1974, 256 Abb.1; Repertorium III Nr.37.

⁷¹ Lexikon des Mittelalters VI (1993) 1194 s.v. Nimbus (J. ENGEMANN); A. AHLQUIST, *Tradition och rörelse. Nimbusikonografin i den romerskantik och fornristna konsten* (Helsinki 1990).

⁷² D. KOROL, *Zum Bild der Vertreibung Adams und Evas in der neuen Katakomben an der via Latina und zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters*, in: JAC 22 (1979) 184f.; 189; Ahlquist (Anm.71) 323ff.

⁷³ Nämlich auf den ravennatischen Sarkophagen: das erste Beispiel ist der Pignata-Sarkophag, KOLLWITZ-HERDEJÜRGEN (Anm.30) Kat.B.1 Taf.26,2. Einige Beispiele haben sich in Südgallien erhalten: Säulensarkophag mit Christus auf dem Globus in Arles, Repertorium III Nr.62 (um 400); Säulensarkophag in Marseille, Musée Borély, ebenda Nr.298 (1. Viertel 5. Jh.), Sarkophag mit Darstellung des von Engeln im Clipeus getragenen Christus in Saint-Victor in Marseille (1. Viertel 5. Jh.) ebenda Nr.300. – Bei AHLQUIST (Anm.71) nicht behandelt.

⁷⁴ Repertorium II Nr.410.

⁷⁵ Repertorium II Nr.416.

⁷⁶ Ein kurzer Überblick mit Literaturangaben in: Lexikon des Mittelalters VI 326-328 s.v. Marseille (F. REYNAUD).

man sich nach einer historischen Gestalt um, die in frühchristlicher Zeit mit Saint-Victor und mit Konstantinopel verbunden war, gerät sofort Johannes Cassianus ins Blickfeld: er gründete zu Beginn des 5. Jh. das Männerkloster von Saint-Victor⁷⁷, hatte enge Beziehungen nach Konstantinopel⁷⁸, stammte außerdem aus einer wohlhabenden einheimischen Familie⁷⁹ und starb um 430. Ein Kindersarkophag in Saint-Victor läuft bereits unter dem Namen „Sarkophag des Heiligen Cassian“: in diesem sollen der Kopf und ein Arm des Heiligen aufbewahrt worden sein; der Rest des Körpers befand sich laut der Überlieferung in einem Marmorgrab in der Unterkirche, über dessen Aussehen nichts Näheres überliefert ist⁸⁰. Wo auch immer Johannes Cassianus bestattet war: es ist möglich, daß er durch seine Kontakte einen solchen Sarkophag besorgen konnte. Das christologische Thema der Darstellung paßt außerdem zu den theologischen Diskussionen der Zeit, an denen auch Cassian mit einer diesbezüglichen Schrift teilnahm⁸¹.

Die Sarkophagfront in Marseille stellt eine wichtige Bereicherung der bekannten Grabdenkmäler Konstantinopels dar. Der Typus des von Eckpilastern gerahmten Friessarkophages war in Konstantinopel selbst bisher nicht belegt, wird aber sicher vorhanden gewesen sein, da die von der Konstantinopler Produktion angeregten Sarkophage Ravennas häufig diesen Typus verwenden⁸². Der Sarkophag in Marseille ist neben dem „Prinzensarkophag“ von Sarigüzül, zwei Sarkophagfronten ebenfalls mit der Darstellung von schwebenden Engeln⁸³, dem mehrfach erwähnten Fragment eines Säulensarkophages und den erst jüngst von Peschlow publizierten Fragmenten von Sarkophagplatten⁸⁴ ein weiteres Beispiel für einen figürlich dekorierten Marmorsarkophag der oströmischen Hauptstadt⁸⁵. Szenische Darstel-

⁷⁷ Daß Johannes Cassianus am Ort der Abtei von Saint-Victor eines seiner Klöster gründete, wird bestritten, da er erst in Quellen des 11. Jh. als Gründer des Klosters genannt wird, s. DÉMIANS D'ARCHIMBAUD, FIXOT, PELLETIER, VALLAURI (Anm.8) 126, ist hier aber unwichtig, da der Sarkophag aus der die Kirche umgebenden, ausgedehnten Nekropole stammen kann.

⁷⁸ Lexikon des Mittelalters II (1983) 1550 s.v. Cassian(us) Johannes (K.S. FRANK); ders., Johannes Cassian über Johannes Cassian, in: RQ 90 (1995) 183-197.

⁷⁹ FRANK a.O. 189f.

⁸⁰ LE BLANT (Anm. 54) 41; s. dazu zuletzt M. IMMERZEEL, Quelques remarques sur l'origine des sarcophages paléochrétiens en Provence, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991 (1995) 861f. Taf.110a,b.

⁸¹ A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Leben der Kirche, 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg 1979) 666-671.

⁸² KOLLWITZ-HERDEJÜRGEN (Anm.30) Kat. B 1; B 3; B 5; B 8; B 9; B 11; B 12 (Rückseite); B 13; B 14; B 15; B 16; B 17; B 18; B 19. – Eine Typologie der Sarkophagplatten aus Kalkstein bei A. EFFENBERGER, Das Berliner Mosesrelief, in: G. Koch (Hg.), Grabeskunst der römischen Kaiserzeit (Mainz 1993) 240-251.

⁸³ FIRATLI u.a. (Anm.35) 46 Nr.81 Taf.30; 47 Nr.82-83 Taf.31.

⁸⁴ PESCHLOW (Anm.34) 1101-1106 Taf.154.

⁸⁵ Das Engelrelief von Sultanahmed könnte aufgrund seiner Maße von einem Sarkophag stammen: FIRATLI u.a. (Anm.35) Nr.90 Taf.35. – EFFENBERGER (Anm.82) 241 erwähnt zwei Fragmente von Sarkophagdeckeln aus Marmor.

lungen sind im sepulkralen Kontext sonst nur von Kalksteinreliefs bekannt. In dem vor wenigen Jahren entdeckten Hypogäum beim Silivri-Kapt in Istanbul ist Kalkstein für eine ranghohe Familie Konstantinopels verwendet worden; der dem Eingang der Grabkammer gegenüberliegende „Hauptsarkophag“ aus Marmor ist allerdings wiederum lediglich mit Symbolen verziert worden⁸⁶. Auf der Grundlage dieses Fundes liegt die Vermutung nahe, daß der Auftraggeber des von Bianchini gezeichneten Sarkophags in einer noch höheren, somit wohl der obersten Gesellschaftsschicht⁸⁷, entweder im Osten oder auch im Westen des Reiches, zu suchen ist.

Die Zeichnung Bianchinis macht wiederum deutlich, wie fragmentarisch unser Wissen über die oströmische Plastik ist und welche Werke hoher Qualität verloren gegangen sind.

⁸⁶ s. zuletzt DECKERS/SERDAROČLU (Anm.60) 140-163.

⁸⁷ Kaiser wurden bekanntlich in Porphyrsarkophagen beigesetzt.

Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum

Von PIUS ENGELBERT O.S.B.

Einer der besten Kenner der Ottonenzeit, der deutsch-englische Historiker Karl J. Leyser, urteilte 1982: „In general the later tenth century was an age of optimism and of returning hope. Europe had been under siege, threatened and in part devastated by raiders, the nomadic Magyars, the Saracens and here and there still Vikings but it was now not only recovering but growing within. New centres of population, the beginnings of towns, emerge so that the church was caught unawares by them as it was to be again during the Industrial Revolution.“¹ Man hatte es im ganzen 19. Jahrhundert und bis weit in unseres anders gehört. Da sollte das ausgehende 10. Jahrhundert ein Zeitalter der Endzeitängste gewesen sein, in Erwartung des Jahres 1000 nach Christi Geburt. Adalberts Leben zeigt nichts von solchen Ängsten², dagegen viel von jenem Aufbruch, den Leyser als Merkmal des 10. Jahrhunderts feststellt. Einen Optimisten würde ich ihn aber nicht nennen.

Im folgenden Beitrag soll die Rolle Adalberts als adliger Bischof und als Mönch in der Gesellschaft des ausgehenden 10. Jahrhunderts untersucht werden, um auf diese Weise etwas von seinem Selbstverständnis erkennen zu können³.

¹ *Medieval Germany and Its Neighbours 900-1250* (London 1982) 8.

² B. BARBATTI, *Der hl. Adalbert von Prag und der Glaube an den Weltuntergang im Jahre 1000*, in: *Archiv f. Kulturgeschichte* 35 (1953) 123-141. J. FRIED, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*, in: *DA* 45 (1989) 381-473 betont erneut die mehr oder weniger unterschwellige Angst vor dem Weltuntergang um das Jahr 1000, muß aber zugeben, daß sie nur in Frankreich und Lothringen einigermaßen deutlich greifbar wird. Zuzustimmen ist ihm, daß die Endzeitstimmung, wenn sie denn stärker als sonst im Glaubensbewußtsein der damaligen Menschen hervortrat, nicht lähmend wirkte, sondern zum Handeln anspornte.

³ Ältere Literatur s. F. MACHILEK, *Adalbert von Prag*, in: *TRE* 1 (1977) 410-414, G. LABUDA, *Adalbert Voitech* in: *LexMA* I (1980) 101f. Seitdem ist nachzutragen z.B. K. ŚMIGIEL (Hg.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej* (Gnesen 1992) (Aufsätze in polnischer u. deutscher Sprache) u. R. TUREK, *St. Adalberts geistiger Kampf in den politischen Wirren des 10. Jahrhunderts*, in: *Archiv f. Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 12 (1993) 7-18. Zum politischen Hintergrund vgl. die anregende, aber auch mit gewagten Hypothesen befrachtete Monographie von J. FRIED, *Otto III. und Boleslaw Chrobry (= Frankfurter Histor. Abhandlungen 30)* (Stuttgart 1989). Die Tatsache, daß die Lebensgeschichte Adalberts engstens mit der Geschichte der neu entstehenden Staatsgebilde in Böhmen, Polen und Ungarn verknüpft ist, erklärt das steigende Interesse, das Adalbert seit Beginn dieses Jahrhunderts in der deutschen Forschung, vor allem aber in jener der genannten Länder gefunden hat. Leider fließen jedoch die Quellen über die Entstehung der mitteleuropäischen Staaten ausgesprochen spärlich. Das verlockt dann leicht zu luftigen Konstruktionen ohne

Als Quellen kommen in erster Linie die beiden zeitgenössischen Viten des Heiligen in Frage. Die erste Lebensbeschreibung (*Vita prior*) entstand im Jahre 998 im Kloster St. Bonifatius und Alexius in Rom. Verfasser ist wohl Abt Johannes Canaparius, der sich auf Informationen von Kaiser Otto III. und des Halbbruders Adalberts, Gaudentius, stützen konnte. Der Vita scheint wegen des plötzlichen Todes des Kaisers die letzte Bearbeitung zu fehlen. Heute liegt sie in drei Redaktionen vor, von denen die cassinesische alles weggelassen hat, was nachteilig für Montecassino war⁴. Wenige Jahre später, 1004, entstand die zweite Lebensbeschreibung (*Vita altera*), deren Verfasser Brun von Querfurt war. Die Vita altera ist uns in zwei Fassungen überliefert, die beide auf Brun zurückgehen. Die „längere Rezension“ hat Brun 1004 in Querfurt niedergeschrieben, die „kürzere Rezension“ 1008 in Polen⁵. Er war ein Kapellan Ottos III., der 998 in St. Bonifatius und Alexius in Rom Mönch geworden war, später aber zur Gruppe der Romualdjünger gehörte, seit 1004 als Missionar in Osteuropa wirkte und im Land der Prussen 1009 als Märtyrer starb wie sein Vorbild Adalbert⁶. Bruns Adalbertsvita mit ihren durchaus individuellen Zügen läßt erkennen, daß der hochadlige Verfasser fest auf dem Boden der ottonianischen Reichskirche steht, als deren Mitglied er Adalbert darzustellen versucht⁷. Den heutigen Leser berührt die leidenschaftliche Angespinntheit seiner Darstellung und der gekünstelte Stil eher unangenehm⁸. Von weiteren Quellen zum Leben Adalberts ist die wichtigste die Chronik des Prager Domdechants Cosmas († 1125), der einiges aus der Prager Überlieferung beisteuern konnte⁹.

festen Grund, eine Versuchung, der die Adalbertsforschung bis heute erliegt. Es ist an der Zeit, unbeeindruckt von liebgewonnenen nationalen Mythen oder neuen Europa-Idealen eine deutliche Grenze zu ziehen zwischen dem, was die ältesten und glaubwürdigen Quellen wirklich sagen, und weiterreichenden Spekulationen.

⁴ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior, ed. H. KARWASIŃSKA (Monumenta Poloniae Historica s.n. IV, 1) (Warschau 1962), im folgenden zitiert: Vita prior, Kapitel, Seitenzahl der Edition. Vgl. DIES., Les trois rédactions de „Vita I“ de S. Adalbert (Accademia Polacca di Scienze e Lettere. Biblioteca di Roma. Conferenze, fasc. 9) (Rom 1960).

⁵ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunone Querfurtensi, ed. H. KARWASIŃSKA (Monumenta Poloniae Historica s.n. IV, 2) (Warschau 1969), im folgenden zitiert: Vita altera, Kapitel, Seitenzahl der Edition.

⁶ D. BERG, Brun von Querfurt, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon² 1 (1978) 1053-1056. F. LOTTER, Brun von Querfurt, in: LexMA II (1983) 755-756.

⁷ Selbst C. BRÜHL, Deutschland-Frankreich. Die Geburt zweier Völker (Köln-Wien 1990) 216f. gesteht zu, daß Brun „fraglos der älteste unter den bisher behandelten Autoren [ist], die ein über die bisherigen Einzelregna hinausgehendes ‚gesamtd deutsches‘ Bewußtsein erkennen lassen, das sich in Wendungen wie humiliata Theutonorum magnanimitas, in der Bezeichnung Magdeburgs als Theutonorum nova metropolis u.a. niederschlägt.“

⁸ F. BRUNHÖLZL, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. II (München 1992) 387 ff., 424-428, 613 u. 620.

⁹ Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, hg. von B. BRETHOLZ (MGH SSrGerm n.s. 2) (Berlin 1928), im folgenden zitiert: Cosmas, Buch, Kapitel, Seitenzahl der Edition. M. UHLIRZ hat in mehreren Veröffentlichungen, darunter in den vielbenutzten Jahrbücher(n) des Deutschen Reiches unter Otto II. u. Otto III., Bd. 2: Otto III. (Berlin 1954) und Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III. (Regesta Imperii II,3) (Graz-Köln 1956) mit Nachdruck die

1. Die Welt Adalberts

Nach dem Zusammenbruch des karolingischen Reiches im 9. Jahrhundert und seinem Zerfall in brüchige Teilkönigreiche, begann im darauffolgenden Jahrhundert, vor allem nach dem Ende der Verheerungen, die von den Einfällen der Wikinger, Sarazenen und Ungarn verursacht wurden, eine Zeit rapider Veränderungen im späteren Deutschland, Frankreich und Italien¹⁰. Während das westfränkische Reich vorerst aus der Zersplitterung in selbstbewußte Fürstentümer unter nomineller Oberhoheit schwacher Könige aus dem Karolingergeschlecht nicht hinausfand, verlief die Entwicklung im Osten genau umgekehrt. Die Bildung eines neuen Staatswesens auf dem Gebiet Ostfrankens, dem man zunächst keinen Namen zu geben wußte, ging Hand in Hand mit einer Expansionsbewegung nach Osten und nach Italien, an deren Spitze sich die ostfränkischen Könige aus dem Liudolfingergeschlecht setzten. Die politischen und kirchlichen Ziele der Ottonen waren Adalbert nicht nur bekannt; er hat sie als Bischof und als Mönch auch mitgestaltet. Aber auch die Herrscher der neuentstehenden Staaten in Osteuropa – in Böhmen, Polen und Ungarn – haben sich, meist mit geringem Erfolg, seiner Person zu bedienen versucht, mußten aber in jedem Fall mit ihm rechnen. Im politischen Geschehen des späten 10. Jahrhunderts war Adalbert von Prag alles andere als eine unbedeutende, weltfremde Randfigur im Kräftespiel der sächsischen Kaiser und ihrer osteuropäischen Nachbarn. Die hagiographische Färbung der Quellen über Adalbert und seine Selbsteinschätzung als Bischof und Mönch dürfen uns über sein politisches Gewicht nicht hinwegtäuschen.

Die Herausbildung eines Nachfolgestaates des ostfränkischen Teilreiches im 10. Jahrhundert unter der Führung des sächsischen Herzogtums ist durch zwei Erfolge der anfangs nur regional bedeutenden Könige beschleunigt worden. Der erste war neben der Niederwerfung der Slawen am Ostrand des sächsischen Siedlungsgebietes der das ostfränkische Zusammengehörigkeitsgefühl stärkende Sieg über die magyarischen Reiterscharen, die endgültig durch die Schlacht auf dem Lechfeld 955 als Gefahr ausgeschaltet wurden. Von da an gaben die Ungarn ihre verheerenden Razzien in den Westen auf, und es begann eine neue, friedliche Periode deutsch-ungari-

Meinung vertreten, die älteste Adalbertssvita sei das „Lobgedicht auf den hl. Adalbert“ Quattuor immensi, ed. J. EMLER, *Fontes rer. Bohemicarum* 1 (Prag 1873) 313-334. Doch ist das Gedicht erst nach 1025 entstanden, vgl. R. WENSKUS, Über den Quellenwert des „Lobgedichts auf den hl. Adalbert“ für die Vorgänge von Gnesen im Jahre 1000, in: *Archiv f. Diplomatik* 1 (1955) 250-256.

¹⁰ Vgl. in TH. SCHIEFFER (Hg.), *Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter* (Handbuch der europäischen Geschichte, hg. von TH. SCHIEDER, Bd. 1 (Stuttgart 1976) die Beiträge von K. REINDEL (S. 665-708), K.F. WERNER (S. 731-783), M. HELLMANN (S. 857-913) u. TH. SCHIEFFER (S. 1034-1067). Trotz vieler Einseitigkeiten und unbewiesener Hypothesen ist das Werk von F. DVORNIK, *The Making of Central and Eastern Europe* (London 1949) für unsere Zwecke von Wert, stellt es doch erstmals das Wirken Adalberts umfassend in die mittelosteuropäische Welt des 10. Jahrhunderts.

scher Beziehungen, an deren Ausgestaltung wenige Jahrzehnte später Adalbert und seine Schüler maßgeblich beteiligt waren.

Der zweite politische Erfolg der sächsischen Herrscher war die Überwindung des Widerstands der mächtigen Adelsgeschlechter nicht nur im heimatischen Sachsen, sondern mehr noch in den anderen Herzogtümern, und ihre Unterordnung unter den gewählten König. Vor allem Bayern mit seiner älteren ostfränkischen Tradition zeigte sich von Anfang an widerspenstig. Man kann geradezu von einem Antagonismus zwischen Sachsen und Bayern sprechen, der bis in das Leben Adalberts hineinspielt¹¹. Doch gelang es Otto I., die *regna* zusammenzuführen. Sinnfälligen Ausdruck fand diese oft nur programmatische Eintracht des Königs und der Herzöge in der Krönungszeremonie Ottos I. im Jahre 936 in Aachen, mit der der Sachsenkönig bewußt an die karolingische Tradition anknüpfte. Die Kaiserkrönung Ottos in Rom durch Papst Johannes XII. im Jahre 962 war, oberflächlich betrachtet, nur eine weitere Folge dieser Karolinger-Imitation Ottos I., doch war sie zugleich der Beginn einer Kräfteverlagerung Ottos und seiner Nachfolger nach Italien. Seitdem wurde Italien zu einem Hauptfeld des Wirkens des deutschen Königtums. Adalbert, im Jahre 962 noch ein kleines Kind, hat als Erwachsener die Rompolitik der Ottonen mitverfolgt und, zumindest bei Otto III., auch mitbestimmt. Auf die Dauer ließ sich zwar das Papsttum nicht in die Reichskirche einbinden, doch brachte seine Abhängigkeit von den ottonischen Kaisern diesen anfänglich große Vorteile. Als Otto I. 965 nach Norden zurückreiste, hatte er die päpstliche Zustimmung in der Tasche, um in Magdeburg ein Erzbistum für alle bereits unterworfenen und noch zu unterwerfenden Slawenstämme östlich von Sachsen errichten zu können¹². In Magdeburg hatte Otto bereits 937 das Benediktinerkloster St. Mauritius gegründet, das von Anfang an reich mit Land und Einkünften westlich und östlich der Elbe versehen war. Unter dem Patronat des hl. Mauritius sollte das Kloster Missionsstützpunkt für die planmäßig organisierte Unterwerfung und Christianisierung der slawischen Völker werden. Doch nahm das Vorhaben bald eine andere Gestalt an. Otto dachte an ein Erzbistum, das im Osten des Reiches ähnliche Aufgabe wahrnehmen sollte wie Hamburg-Bremen für den Norden. Auf Widerstand stieß Otto dabei vor allem bei seinem eigenen Sohn Wilhelm, dem zuständigen Erzbischof von Mainz, und dem Bischof von Halberstadt. Erst nach deren Tod 968 war die Bahn frei zur Errichtung des Erzbistums und der Umwandlung des Moritzklosters in ein Domstift. Zum ersten Bischof der neuen Diözese ernannte Otto I. den Abt von Weißenburg, Adalbert, der bereits 961 die Bischofsweihe erhalten hatte¹³. Otto hatte ihn, der Mönch von St. Maximin in Trier war, zum Leiter

¹¹ F. GRAUS, Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts, in: *Historica* 17 (1969) 5-42.

¹² D. CLAUDE, Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert. Teil 1 (Köln-Wien 1972) 31ff. 114-135; Teil 2 (ebd. 1975) 200ff.; A. LANDERSDORFER, Die Gründung des Erzbistums Magdeburg durch Kaiser Otto den Großen, in: *MThZ* 46 (1985) 3-19.

¹³ D. CLAUDE, Adalbert (10), in: *LexMA* I (1980) 98f.

der Gruppe von Missionaren ernannt, die er auf Wunsch der Großfürstin Olga nach Kiew geschickt hatte. Der Mission war kein Erfolg beschieden. Auf der Heimreise kam Adalbert nach Libice, dem Stammsitz der Slavnikiiden, wo er nach der Aussage Bruns von Querfurt den kleinen Voitech firmte und ihm dabei seinen eigenen Namen gab, unter dem er in der nichtslawischen Welt bekannt wurde: Adalbert¹⁴.

Die Ottonenzeit bedeutete für die Elbslawen das Ende ihrer Selbständigkeit, die sie an das sich nach Osten ausdehnende Regnum Saxonum verloren. An den Ostgrenzen des entstehenden deutschen Reiches bildeten sich jedoch gleichzeitig neue Staaten, die rasch eine eigene Identität entwickelten und behielten¹⁵. Den Anfang machte Böhmen, das sich als Erbe des kurzlebigen großmährischen Reiches des 9. Jahrhunderts fühlte. Auf drei Seiten von hohen, unwegsamen Gebirgsketten umschlossen, kam ihm die geographische Lage bei seinen Eigenständigkeitsdrang zugute. In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts setzte sich dort das Adelsgeschlecht der Přemysliden gegen andere Sippen durch und machte Prag zum Zentrum seiner Herrschaft¹⁶. Fast gleichzeitig schlossen sich sechs Slawenstämme an der unteren Weichsel unter der Führung der Polanen zu einem polnischen Staat zusammen, den sein erster erkennbarer Herrscher, Mieszko I. aus der Sippe der Piasten (960-992), zugleich festigte und ausdehnte. Die Herrschaftsbereiche der Přemysliden und der Piasten weisen gemeinsame Züge auf, die es Adalbert leicht machten, sich in ihnen zurechtzufinden, und dies nicht nur wegen der nahen Verwandtschaft der Sprachen¹⁷. Beide Herrschersippen erkannten recht bald, daß die Annahme des Christentums unerlässlich war für die Stabilisierung ihrer Fürstentümer und so etwas wie das Eintrittsbillet in den Kreis der anderen europäischen Herrscher. Auch hier gingen die schon oberflächlich christianisierten Böhmen voran, die in der Gestalt des Märtyrerkönigs Wenzel (ermordet 935) eine die Jahrhunderte überdauernde Identifikationsfigur erhielten¹⁸. Es scheint, daß Adalbert ein besonderer Verehrer dieses ersten Schutzpatrons der Tschechen gewesen ist. Hatte sich Rastislav von Mähren im 9. Jahrhundert noch für die Annahme des griechischen Christentums entschieden, so kam diese Möglichkeit für Böhmen und Polen wegen der Nähe des mächtigen Ottonenreiches nicht mehr in Frage. Die Přemysliden suchten eine allzu starke Abhängigkeit vom westlichen

¹⁴ Vita altera, c. 4, S. 5.

¹⁵ F. GRAUS, Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter (= Nationes 3) (Sigmaringen 1980) 38-84.

¹⁶ F. PRINZ, Böhmen im mittelalterlichen Europa. Frühzeit, Hochmittelalter, Kolonisationsepoche (München 1984) 62-89; J. K. HOENSCH, Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhundert (München 1987) 44-63.

¹⁷ H. LUDAT, An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slavischen Mächte in Mitteleuropa (Köln-Wien 1971) bes. 67-92.

¹⁸ F. GRAUS, St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen, in: Europa slavica – Europa orientalis. FS f. H. Ludat zum 70. Geburtstag, hg. von K.-D. GROTHUSEN u. K. ZERNACK (Berlin 1980) 205-231.

Nachbarn dadurch zu verhindern, daß sie gute Beziehungen zu Bayern unterhielten, gleichzeitig aber auch Kontakte zu Sachsen knüpften. Die Mission des böhmischen Volkes vertrauten sie den Bischöfen von Regensburg an, aber die Großkirche Wenzels in Prag wurde nicht dem Regensburger Bistumsheiligen Emmeram geweiht, sondern dem hl. Vitus, dem Patron des sächsischen Klosters Corvey. Von dort kam wohl auch der erste Bischof, als die Diözese Prag 973/976 nach zielstrebigem Bemühen der Přemysliden gegründet wurde¹⁹. Die Böhmenfürsten Boleslav I. (929-967/73) und Boleslav II. (967/73-999) waren klug genug, es auf eine Konfrontation auf Dauer mit den Ottonen nicht ankommen zu lassen, wenn sie auch mehrfach versuchten, mehr politischen Spielraum zu erhalten, zuletzt noch 983 nach dem Tod Ottos II. Ihr Land blieb ein Vasallenstaat des Reiches. Für die Vita prior liegt Böhmen in *partibus Germaniae*²⁰. Noch weniger dachten die Polen an einen Konflikt mit dem Reich. Als 972 der Markgraf Hodo einen Einfall nach Polen wagte und dabei schmachlich zurückgetrieben wurde, fand er für seine Tat keine Billigung bei Otto I., doch sah Brun von Querfurt aus späterer Perspektive die Niederlage der *Theutones* mit Bedauern²¹. Nach dem Tode Mieszkos I. (992) verfolgte dessen Sohn Boleslaw Chrobry eine Politik offener Zusammenarbeit mit dem Reich. Unter der Regentschaft Kaiserin Theophanus und unter ihrem Sohn Otto III. war die Bereitschaft auf westlicher Seite dazu sehr groß. Höhepunkt der Anerkennung polnischer Selbständigkeit war der feierliche Akt von Gnesen im Jahre 1000 am Grab des hl. Adalbert in Anwesenheit Kaiser Ottos III., in dem Gnesen zum Erzbistum der polnischen Kirche erhoben wurde, was den Přemysliden für Böhmen nicht gelungen ist.

Zur selben Zeit begann auch in der weiten pannonischen Donauebene, in der sich die magyarischen Stämme gegen Ende des 9. Jahrhunderts angesiedelt hatten, ein rascher Prozeß der Staatswerdung. Die ersten Missionare für Ungarn kamen aus Byzanz. Doch mußte die griechische Kirche nach einem Jahrhundert Arbeit mit Bedauern feststellen, daß die so verheißungsvoll begonnene byzantinische Mission an ihr Ende gekommen war. Der Ungarnführer Géza (Geysa) öffnete sich dem lateinischen Christentum. Er tat es, weil die internationale politische Lage ihn dazu zwang. Ungarn lag an der Grenze zwischen zwei rivalisierenden Machtblöcken, dem byzantinischen und dem römisch-germanischen. Die darin schlummernde Gefahr für die Eigenständigkeit der Magyaren wurde geradezu zur tatsächlichen Bedrohung, als 971/72 die zwei Kaiser Johannes Tzimiskes und Otto der Große einen Pakt schlossen, der durch die Hochzeit des jungen Otto II. mit der

¹⁹ P. HILSCH, Der Bischof von Prag und das Reich in sächsischer Zeit, in: DA 28 (1972) 1-41; V. A. KAISER, Die Gründung des Bistums Prag, in: Archiv f. Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 3 (1973) 9-23. K. BOSL, Herzog, König und Bischof im 10. Jahrhundert, in: Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973, hg. von F. SEIBT (Düsseldorf 1974) 269-294.

²⁰ Vita prior, c. 1, S. 3.

²¹ Vita altera, c. 10, S. 8f.

Griechin Theophanu am Osterfest 972 in St. Peter in Rom besiegelt wurde. Vor die faktische Wahl zwischen Ostrom und Westrom gestellt, entschied sich Géza für den Westen, im vollen Bewußtsein, daß der Preis für einen dauerhaften Frieden die Annahme des lateinischen Christentums war. Der erste Missionsbischof der Ungarn, den Otto der Große bestimmte, und der Géza in die Kirche aufnahm, war Bruno, ein Mönch der Abtei St. Gallen. Kirchenrechtlich war Bruno dem Erzbischof von Mainz unterstellt. Die Mainzer Kathedrale hatte den hl. Martin von Tours zum Patron. So erklärt es sich, daß der Martinskult sich in Ungarn verbreitete. Zu Ehren dieses Heiligen des versunkenen römischen Pannoniens und der noch lebendigen fränkischen Tradition des Westens entstand noch vor 997 auf Initiative Gézas das erste Kloster Ungarns, die Abtei Martinsberg (Pannonhalma). Nach dem Urteil des ungarischen Mediävisten György Györffy wurde der Missionsbischof Bruno unverdientermaßen vergessen. Eine der Gründe dafür ist der hl. Adalbert von Prag, dessen Schüler und Freunde seit den 90er Jahren in Ungarn wirkten und die Initiative zur Christianisierung des Landes Adalbert zuschrieben²².

Es würde beim Überblick über die Welt Adalberts ein wesentliches Element fehlen, wollte man Italien unterschlagen, in dem er die wahrscheinlich glücklichsten Jahre seines Lebens verbrachte. Italien war im Kreis der westlichen Völkergemeinschaft das eigentlich unmittellalterliche Land. Antike Überlieferung ist hier nie ganz unterbrochen gewesen, und die Denkweise der Barbaren aus dem Norden, der Karolinger wie auch der Ottonen, blieb seinen Bewohnern stets fremd. Adalbert scheint kein Auge für die Schönheit des Landes gehabt zu haben. Verona kannte er, auch Ravenna, aber nichts darüber wird in den Viten berichtet. Die einzige Stadt, in der er leben wollte, war Rom, aber nur im monastischen Rom. Das Bild, das die Stadt – *caput mundi et orbium domina* (Haupt der Welt und Herrin des Erdkreises)²³ – sonst als kirchliches Zentrum bot, war sprichwörtlich berüchtigt, das Papsttum ein Spielball der um Macht ringenden römischen Adelsfamilien, vor allem der Tuskulaner und Crescentier²⁴. Von letzteren trat sogar einer, Crescentius de Theodora, ins Kloster St. Bonifatius und

²² G. GYÖRFY, Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse, in: AHP 7 (1969) 79-113; DERS., König Stephan der Heilige (Budapest 1980) passim. TH. VON BOGAY, Adalbert von Prag und die Ungarn – ein Problem der Quellen-Interpretation, in: Ungarn-Jahrbuch 7 (1976) 9-36 gibt einen kritischen Forschungsbericht, wobei er sich vor allem gegen F. Dvornik (Anm. 10) wendet, doch ist auch seine Sicht der Dinge nicht frei vom Bestreben, dem Prager Bischof eine führende Rolle bei der Christianisierung Ungarns einzuräumen. Zur Frage der Christianisierung Ungarns s. P. ENGELBERT, Rodulfus Glaber und die Ungarn, in: Unum omnes in Christo in unitatis servitio. Miscellanea G. J. Békés OSB, hg. von Á. Somorjai, Bd. I (Pannonhalma 1995) 473-488, hier 476-479.

²³ Vita prior, c. 21, S. 32.

²⁴ K. GÖRICH, Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie (= Historische Forschungen 18) (Sigmaringen 1993) 237-240.

Alexius auf dem Aventin ein²⁵. Man weiß nicht, aus welchen Beweggründen, ob aus Bußgesinnung oder weil er für seine Sicherheit fürchtete. Aber seine Familie war weiterhin am Ruder und ihr wenig angesehenes Geschöpf Johannes XV. war jener Papst, der den im September 994 für mündig erklärten Otto III. um Hilfe rief, weil er sich mit Crescentius II., dem mächtigsten Herrn der Stadt, hoffnungslos zerstritten hatte. Auf der Synode von St-Basle in Verzy bei Reims im Jahre 991, auf der es um die Frage des „richtigen“ Bischofs von Reims ging, hatte Bischof Arnulf von Orléans massive Anklagen gegen das korrupte päpstliche Rom erhoben, die in der den Abt Leo von St. Bonifatius und Alexius noch Jahre später schokkierenden Behauptung gipfelten, in Rom herrsche offenbar der Antichrist²⁶. Für Gregorovius war das „die katalinarische Rede gegen das Papsttum des X. Jahrhunderts“²⁷, aber sie stammte nicht von einem Italiener! Doch ist es wohl kein Zufall, daß im unbekümmerten, wohlhabenden Italien im 10. Jahrhundert eine kirchliche Protestbewegung eremitischen Charakters entstand, die mit ihrer maßlosen Askese orientalischer Art – Selbstgeißelung, extremem Fasten, Enthaltung sogar des Wassertrinkens, dem Tragen von Ketten und Panzern auf der bloßen Haut – Aufsehen erregte²⁸. Adalbert kam mit ihr in Berührung, als er den griechischen Einsiedlerführer Nilus von Rossano kennenlernte und ihm fast gefolgt wäre. Adalberts Nachfolger aus dem Norden liefen dann bald einem anderen Eremiten nach, Romuald, dem Kaiser Otto III. auf der Pereo-Insel im Po-Delta bei Ravenna ein Kloster errichtete, das er dem Andenken Adalberts weihte²⁹.

2. Stationen im Leben Adalberts

In den rund 40 Jahren seines Lebens hat Adalbert wiederholt seinen Wohnsitz verlegt³⁰. Am Ende mußte er sich eingestehen, daß er ein Heimatloser war, dem die Rückkehr in sein Vaterland verwehrt war. Die Orte, wo er sich länger aufhielt und die sein Leben am meisten bestimmt haben, waren

²⁵ B. HAMILTON, *The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome*, in: DERS., *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)* (London 1979) III, 273-275.

²⁶ Gerberti Acta Concilii Remensis nr. 28: MGH SS III, 671-676. Vgl. H. ZIMMERMANN, *Abt Leo an König Hugo Capet. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts*, in: FS Karl Pivec, hg. von A. HAIDACHER u. H.E. MAYER (= *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 12) (Innsbruck 1966) 327-343.

²⁷ F. GREGOROVIVS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Buch VI, Kap. 5: hg. von W. KAMPF, Bd. 1 (München 1978) 649.

²⁸ Vor allem Kaiser Otto III. war empfänglich für die Botschaft der kalabrischen Basilianer; vgl. dazu jetzt: E. EICKHOFF, *Basilianer und Ottonen*, in: HJ 114 (1994) 10-46.

²⁹ T. DUNIN-WASOWICZ, „Pereum“ medioevale, in: Felix Ravenna 116 (1978) 87-101.

³⁰ H.G. VOIGT, *Adalbert von Prag* (Westend-Berlin 1898) 337-341 hat als erster versucht, eine chronologische Übersicht über die Lebensstationen Adalberts zu geben, doch sind viele seiner Datierungen heute überholt.

neben dem heimatlichen Libice, wo er im Kreis seiner Familie Lesen und Schreiben und die Psalmen lernte, das sächsische Magdeburg, wo als Jugendlicher seine Ausbildung erhielt, Prag, wo er als Kleriker und Bischof tätig war, und schließlich vor allem Rom, das ihm als Ort seines Mönchslebens besonders lieb war. Aber Magdeburg, Prag und Rom waren nur die Hauptstationen seines Lebens, dazwischen lagen häufige und lange Reisen, die er alleine oder mit wenigen Gefährten quer durch viele europäische Länder machte, von innerer Unruhe getrieben oder um seiner Pflicht als Seelsorger nachzukommen. Er hat diese Reisen als Bischof auf dem Pferd zurückgelegt, als abgedankter Bischof wohl auch auf dem Esel – so ritt er von Rom zum Kloster Montecassino – und als Pilger zu Fuß, wie es uns von seiner Frankreichreise berichtet wird. Die Straßen auch in den Städten waren ungepflastert, im regenreichen nordischen Herbst schlammig. Als er sich mit Kaiser Otto III. in Mainz aufhielt, wusch er heimlich des Nachts die Stiefel seiner hochadligen Begleitung mit Wasser ab, bis ein Höfling des Kaisers es entdeckte und unterband³¹. Das Leben Adalberts war ohne Zweifel das eines Asketen, ein seßhaftes Leben war es keinesfalls.

Adalbert stammte aus dem Geschlecht der Slavnikiden, die nach den Přemysliden die mächtigste Adelsippe Böhmens war³². Sie waren darüber hinaus auch ernste Rivalen der Přemysliden, was das Leben Adalberts bis zum Ende tiefgreifend bestimmt hat. Der Heilige wurde um 956 im Hauptsitz der Sippe, in Libice, geboren. Libice liegt im ostböhmischen Flachland, und zwar dort, wo die Cidlina in die Elbe einmündet. Sein Vater war der *dux* Slavník († 981), seine Mutter heißt in der *Passio Adalberti* Adilburc, in späteren tschechischen Quellen Střezislava oder ähnlich († 987)³³. Nach Brun von Querfurt soll es verwandtschaftliche Beziehungen Slavníks zum liudolfingischen Herrscherhaus gegeben haben, was nicht nachprüfbar ist³⁴. Der Junge wurde auf den Namen Vojtěch (Heerestrost) getauft. Von Kindheit an war er zum klerikalen Stand bestimmt. So rühren die ersten Verbindungen mit der kirchlichen Welt des Ottonenreiches bis in die ersten Jahre des Knaben zurück. Der künftige Erzbischof von Magdeburg, der Missionsbischof Adalbert, den Otto I. nach Kiew gesandt hatte, kehrte wohl auf seiner Rückkehr von dort 962 in Libice ein und firmte bei dieser

³¹ Vita prior, c. 23, S. 36. Vita altera, c. 20, S. 25.

³² Vgl. GRAUS (Anm. 15) 204ff.

³³ Vita prior, c. 1, S. 3f. Vita altera, c. 1, S. 3f. Passio Adalberti, c. 1: MGH SS XV, 706. Der tschechische Name zuerst bei Cosmas I, c. 28, S. 51 (Ztezizlava), vielleicht daraus in späteren Hss. der Redactio brevior der Vita altera, c. 1 S. 45 (App.), ferner in der spätmittelalterlichen Chronik des sog. Dalimil, hg. v. J. JIREČEK, Fontes rer. Bohemicarum 3 (Prag 1878) 65.

³⁴ *Mater ex genere Sclauorum erat nobilissima caro, digna iugalis iuncta digno marito, marito uidelicet qui tangit reges linea sanguinis, quem longe lateque iura dantem hodie tremunt populi, Heinrico regi accessit proximus nepos.* Vita altera, c. 1, S. 3. Ähnlich die Redactio brevior, S. 45: *regum tangit lineam sanguinis.* Die Forschung nimmt heute allgemein an, daß mit Heinricus rex König Heinrich II. gemeint ist, vor seiner Königserhebung 1002 bekanntlich Herzog von Bayern. Darüber hinausgehende Präzisierungen zur Herkunft der Eltern Adalberts, wie sie etwa BOGAY (Anm. 22) 22f. referiert, sind weitgehend bloße Spekulationen.

Gelegenheit den kleinen Vojtěch. Eine Erinnerung daran muß der Bischof später nicht gehabt haben, denn er firmte ihn ein paar Jahre später in Magdeburg erneut, wobei er den Namen Adalbert erhielt, den er seitdem führte. Die erste Ausbildung erhielt der Kleine von einem priesterlichen Hauserzieher, der ihm, wie damals üblich, die Anfangsgründe des Lesens und Schreibens sowie des Lateins, anhand des lateinischen Psalters beibrachte. Den Sechzehnjährigen gaben seine Eltern zur weiteren Ausbildung unter die Obhut Erzbischof Adalberts von Magdeburg. Die Domschule von Magdeburg war damals eine der besten im Norden Deutschlands und stand unter der Leitung des Scholasters Ohrtrich, den Brun von Querfurt einen Cicero seiner Zeit nennt³⁵ und der immerhin als Gelehrter so bekannt war, daß er im Jahre 981 mit dem viel gelehrteren und wortgewaltigeren Gerbert von Aurillac, dem späteren Papst Silvester II., in Ravenna in Gegenwart Kaiser Ottos II. eine öffentliche Disputation bestritt³⁶. Adalbert-Vojtěch hat in Magdeburg nicht nur eine solide Erziehung westlichen Stils erhalten, die ihn zum bestausgebildeten Böhmen seiner Zeit machte. Er lernte in Magdeburg auch die Grundbegriffe der Zusammenarbeit von Kirche und Reich kennen, die ihm später von Nutzen sein sollten. Schließlich war Magdeburg auch der Ort, an dem Adalbert-Vojtěch zum ersten Mal benediktinisches Mönchtum kennenlernte, zu dem Erzbischof Adalbert und das St. Johannes-Kloster in Berge gehörten, wohin Otto I. den Teil des St. Moritzkonventes verlegt hatte, der dem Mönchtum treu bleiben wollte.

Nach dem Tode des Magdeburger Erzbischofs am 20. Juni 981 kehrte Adalbert-Vojtěch in seine Heimat zurück und trat als Domkleriker in den Dienst der Prager Kirche. Die Stadt war seit kurzem (976) Sitz eines Bischofs. Erster Bischof war ein Sachse, der Mönch Dietmar, der vermutlich aus der Abtei Corvey kam³⁷. Nach der Chronik des Cosmas war Adalbert damals bereits Subdiakon. Die Vita des Brun von Querfurt kennzeichnet sein damaliges Leben mit harten Worten so: „In dieser ganzen Zeit war er sehr zügellos, wie einer, der nur an irdische Vergnügen denkt und sich kindischen Scherzen widmet. Auf der Suche nach gutem Essen und Trinken neigt er wie das Vieh sein Gesicht nach unten und ist unfähig, zum Himmel zu blicken.“³⁸ Viel später, als er schon Bischof war, rief einmal eine Nonne, die ihn als lebenslustigen jungen Mann kennengelernt hatte, überrascht aus, als sie ihn wiedersah: „Ich sehe einen anderen Adalbert! Du warst einmal ein wunderbar froher Mensch. Warum bist du jetzt streng und hart wie Cato?“ Adalbert seufzte tief auf: „Frau, weißt du, das, was ich damals bei euch an

³⁵ Vita altera, c. 5, S. 5f.

³⁶ K. GÖRICH, Ohrtrich, in: LexMA VI (1993) 1380.

³⁷ Vermutlich identisch mit Thiatmarus in der Corveyer Mönchsliste unter Abt Folkmar (916-942), ed. K. HONSELMANN, Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey, Teil 1 (= Abh. z. Corveyer Geschichtsschreibung Bd.6,1) (Paderborn 1982) 36.

³⁸ *Hoc toto tempore adeo lascivus erat ut homo, incubat terrenis deliciis, uacat puerilibus iocis, querens cibum et potum ut pecus incurruat uultum, nescit rectus cernere celum.* Vita altera, c. 6, S. 6.

derartigen Scherzen trieb, das bereitet meiner Seele noch tiefe und bittere Schmerzen“.³⁹ Doch dann geschah das, was wir eine erste Wende im Leben Adalberts nennen können. Als Bischof Dietmar seine letzte Stunde nahen fühlte, erging er sich auf seinem Todesbett in heftigen Selbstanklagen über seine früheren Sünden. Nach dem, was wir sonst von Dietmar wissen, war er ein durchaus gewissenhafter Seelenhirt; Ängste vor dem Jenseits haben damals viele gehabt, Kleriker und Laien, und sich durch sogenannte Seelgerätsstiftungen, die Messen und Almosen umfaßten, für das Jenseits zu rüsten gesucht. Doch Adalbert ging das Sündenbekenntnis und die Seelenangst seines sterbenden Bischofs so nahe, daß er noch in derselben Nacht, in der der Bischof starb, als Büsser alle Kirchen Prags aufsuchte, den Armen reiche Almosen gab und sich und seine Sache im Gebet Gott anvertraute⁴⁰.

Ein Monat später, am 19. Februar 982, wurde Adalbert auf einem Landtag des böhmischen Adels in der herzoglichen Burg Levý Hradec bei Prag unter dem Vorsitz Boleslavs II. zum neuen Bischof von Böhmen (und Mähren) gewählt⁴¹. Er hatte damals erst 26 Jahre, das kanonische Alter also noch nicht erreicht. Trotzdem wurde er am 3. Juni 983 auf dem Reichstag von Verona von Kaiser Otto II. als Bischof investiert und am 29. Juni vom Mainzer Erzbischof Willigis konsekriert⁴².

Es ist merkwürdig, daß die Wahl auf Adalbert fiel, obwohl die Přemysliden in Strachkvas-Christian, einem Sohn des Böhmenherzogs, einen bestens qualifizierten Kandidaten für den Bischofsstuhl von Prag hatten. Inwieweit Kaiser Otto II. auf die Wahl Adalberts Einfluß nahm, wissen wir nicht. Doch dürfte Adalbert in erster Linie der Kandidat des Herzogs gewesen sein. Vermutlich war die Entscheidung für Adalbert ein Kompromiß, den der Herzog einging, um die konkurrierende Adelssippe der Slavnikiden zu beruhigen: Die einen würden die politische Macht in Händen behalten, die anderen mit der geistlichen Gewalt entschädigt werden. Wenn der Herzog so gedacht haben sollte, mußte er bald feststellen, daß sein Plan nicht aufging. Unklar war und blieb, wem dem Prager Bischof nun unterstand: dem böhmischen Herzog, der ihn als „Hauskaplan“ betrachtete, oder dem Kaiser, der ihn mit dem Stab investiert hatte. Nach Adalberts Selbstverständnis, wie es sich in seinem späteren Verhalten ausdrückt, war der Bischof von Prag ein Reichsbischof, der nur dem Papst und dem Kaiser Rechenschaft schuldete.

Die Böhmen, die Adalbert als umgänglichen, lebenslustigen Kleriker in Erinnerung hatten und sich deswegen ein mildes Regiment des neuen Bischofs ausrechneten, mußten rasch feststellen, daß der neue Hirte mit äußerstem Ernst und mit Strenge seiner Aufgabe nachkam. Das Christentum

³⁹ *Alium Adalbertum uideo! Cur qui quondam eras pulcherrime letus homo, es nunc seuerus ut rigidus Cato?... Ille grauiter suspirans proiecit uerbum cordis: Vere scias, domina, quia quicquid feci talium iocando uobiscum, alto et amaro uulnere delet animum meum.* Vita altera, c. 17, S. 22.

⁴⁰ Vita prior, c. 6, S. 9-11. Vita altera, c. 7, S. 6f.

⁴¹ Vita prior, c. 7, S. 11. Vita altera, c. 8, S. 7. Cosmas, I, c. 25, S. 46f.

⁴² Vita prior, c. 8, S. 12f. Vita altera, c. 9, S. 7f. Cosmas, I, c. 26, S. 47f.

hatte noch keine tieferen Wurzeln in Böhmen geschlagen. Ohne die besondere Missionsverfassung seiner Diözese zu berücksichtigen, ging der neue Bischof hart gegen Mißbräuche unter dem Klerus und den Laien vor. Er wetterte gegen die Sonntagsarbeit, gegen die Vielehe und die offen zur Schau gestellten eheähnlichen Verhältnisse des Klerus, gegen die Bestattung von Toten nach heidnischen Bräuchen in Wäldern und Feldern und nicht zuletzt gegen den Handel mit christlichen Sklaven, den die Prager Geschäftsleute über jüdische Zwischenhändler abwickelten⁴³. Es fehlte dem zu jungen, asketisch lebenden Bischof an jener Geduld, die notwendig gewesen wäre, um das widerstrebende und noch halbheidnische Volk langsam an eine christliche Lebensweise zu gewöhnen. Brun beschreibt diese Periode in Adalberts Leben mit dürren Worten: *Piscatio sua nihil cepit* (Sein Fischfang blieb ohne Ergebnis)⁴⁴.

Aber auch politisch gesehen wurde Adalberts Position immer unhaltbarer. Die Přemysliden suchten seit langem über die Adelsgruppen in Böhmen und Mähren die Oberhoheit zu gewinnen. In den späten achtziger Jahren verschlechterten sich die Beziehungen zwischen dem Böhmen Boleslav II. und dem Polenfürsten Mieszko I., während die Slavnikiden ihre freundschaftlichen Beziehungen zu den Piasten aufrechterhielten. Es war unvermeidlich, daß diese unterschiedliche Politik Rückwirkungen auf das Verhältnis des Böhmenherzogs zu seinem Bischof hatte. Für die pastoralen Motive von Adalberts Vorgehen konnten die Přemysliden nun kein Verständnis mehr aufbringen. Seine harte Haltung wurde politisch interpretiert als Kritik an der herrschenden Richtung. Am Ende schnitt ihm der Herzog die Einkünfte ab. So war ein weiteres Bleiben in Prag unmöglich. Als Adalbert, sieben Jahre nach seiner Ernennung, das Bistum verließ, war er für viele ein Gescheiterter. Er selbst aber fühlte sich erleichtert, konnte er doch nun ungehindert, wie er glaubte, seinen religiösen Neigungen nachgehen.

Sein erster Gedanke war eine Pilgerreise nach Rom und Jerusalem. In Begleitung seines Halbbruders Radim-Gaudentius und des Prager Dompropstes Willico traf er Ende 989 in Rom ein⁴⁵. Papst Johannes XV. zeigte Verständnis für Adalberts Nöte und seine Flucht. In Rom traf er aber auch mit der Kaiserin Theophanu zusammen, die ihn um sein Gebet für den 983 im Alter von nur 28 Jahren in Rom verstorbenen Otto II. bat und ihm die Mittel für die Jerusalemfahrt gab, ein Geschenk, das Adalbert sogleich an Arme weiterreichte⁴⁶. Auf einem Esel reitend, zog er mit seinen Gefährten

⁴³ Vita prior, c. 12, S. 18f. Nach DVORNIK (Anm. 10) 105f. konnte es sich nur um christliche Polen gehandelt haben, die von den Böhmen vor 990, vermutlich 987 oder 988 gefangen wurden.

⁴⁴ Vita altera, c. 11, S. 13. DVORNIK (Anm. 10) 125ff. wendet sich entschieden gegen den oft gehörten Vorwurf, Adalbert sei ein Feind der slawischen Liturgie gewesen. Die Ablehnung dieser auf Cyrillus und Methodius zurückgehenden Liturgie erfolgte in der Tat erst im 11. Jh. durch die Gregorianer.

⁴⁵ Vita prior, c. 13, S. 19. Vita altera, c. 12, S. 13.

⁴⁶ Vita prior, c. 14, S. 20.

von Rom nach Süden und erreichte als erstes Ziel die Abtei Montecassino. Der Konvent war erst seit ein paar Jahrzehnten nach der Zerstörung des Klosters durch die Sarazenen wieder an den Ursprungsort zurückgekommen. Der zweite Abt seit dem Neubeginn, Manso, war ein ehrgeiziger und prachtliebender Politiker, der von seinen Gegnern am 14. November 996 gefangengenommen und geblendet wurde⁴⁷. Der griechisch-kalabresische Asket Nilus von Rossano hatte ihm voller Zorn das Unglück prophezeit, als er einmal beobachtete, wie der Abt mit Mönchen im Stadtkloster von Cassino ein Festmahl hielt und ein Gitarrenspieler in das Refektorium eintrat, um den fröhlich Tafelnden auch noch einen Kunstgenuß zu bieten⁴⁸. Dennoch war Montecassino ein Kloster, das zäh die Schäden der Vergangenheit zu beheben versuchte, in der Erneuerung des innerklosterlichen Lebens und noch mehr in der Wiederherstellung alter Besitzrechte. Die Mönche von Montecassino überzeugten Adalbert, daß die monastische Stabilität einen höheren geistlichen Wert habe als das Wanderasketentum (*cotidie loca nova mutare minus laudabile est* - täglich den Ort wechseln ist weniger lobenswert)⁴⁹. So war Adalbert nahe daran, in Montecassino Mönch zu werden. Wenn er es nicht tat, dann wird der Hauptgrund dafür in der frühen Lebensbeschreibung deutlich ausgesprochen: Die Cassinesen hatten sich ausgerechnet, daß es für sie vorteilhaft sein würde, einen Bischof in ihren Reihen zu haben, um die zahlreichen neu erbauten Kirchen des Cassineser Territoriums zu weihen. Die Antwort Adalberts muß sie verblüfft haben, entspricht aber dem Bild, das wir uns vom impulsiven und kantigen Charakter Adalberts zu machen haben. „Was denkt ihr von mir? Bin ich ein Mensch oder ein Esel? Ich habe das Amt eines Bischofs aufgegeben, und ihr wollt, daß ich als Bischof eure Gebäude weihe?“⁵⁰ Unverzüglich verließ er Montecassino und kam nach zwei Tagen zum Kloster Valleruce, einer Dependence von Montecassino. Valleruce liegt einige Kilometer nördlich davon, in der heutigen Gemeinde Sant’Elia Fiumerapido in der Provinz Frosinone⁵¹. Abt Aligern hatte diese *cella* Nilus und seinen Schülern zur Verfügung gestellt hatte, die sich dort 15 Jahre aufhielten. Die Quellen verraten, daß Adalbert, beeindruckt von Nilus, am liebsten in Valleruce geblieben wäre. Doch Nilus verweigerte ihm die Aufnahme, und zwar, wie Canaparius berichtet, aus Angst vor den Reaktionen von Montecassino⁵². Stattdessen riet er ihm zur Rückkehr nach Rom und gab ihm als empfehlenswerte Klöster SS. Bonifacio e Alessio oder S. Saba an, beide auf dem Aventin

⁴⁷ H. HOFFMANN, Die ältesten Abtslisten von Montecassino, in: QFIAB 47 (1967) 224-337, hier 297-300.

⁴⁸ Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, c. 85; ed. G. GIOVANELLI, Grottaferrata 1972, 123.

⁴⁹ Vita prior, c. 14, S. 21.

⁵⁰ *Utrum me hominem uel asinum putatis, ut cum amota filiorum cura episcopus esse desisterem, nunc sub nomine episcopi uestras domus consecrarem?* Vita prior, c. 15, S. 22.

⁵¹ H. BLOCH, Monte Cassino in the Middle Ages, I (Rom 1986) 10ff.; II, ebd., 721ff.

⁵² Vita prior, c. 15, S. 22f. Der Hinweis fehlt in Vita altera, c. 13, S. 15.

gelegen. Adalbert entschied sich für das erstere und trat dort zusammen mit seinem Halbbruder Gaudentius ein. Es war im Frühjahr 990. Das Bonifatius- und Alexiuskloster in Rom war erst vor kurzem, 977, durch einen aus Damaskus vertriebenen griechischen Bischof namens Sergius gegründet worden⁵³. Seit 981 war Abt des Klosters Leo, der als päpstlicher Legat in Frankreich und Deutschland Karriere machen sollte und als Erzbischof von Ravenna starb. Das Kloster war durch den Gründer griechisch geprägt, aber zur Zeit, als Adalbert dort eintrat, war es bereits ein lateinischer Konvent nach der Benediktregel. Es sieht nicht danach aus, als habe Adalbert ein regelrechtes Noviziat gemacht. Die *Vita prior* nennt als Tag der Einkleidung den Gründonnerstag, als Tag der Profieß den Karsamstag⁵⁴. Es wäre der 19. April 990 gewesen. Wenngleich die *Regula Benedicti* ein einjähriges Noviziat vorsieht, wurde das keineswegs überall beachtet, auch nicht in Cluny. Adalbert schien am Ziel seiner Wünsche angelangt zu sein und hatte nicht vor, sich in der Lebensweise von den anderen Mönchen zu unterscheiden. Wenn er es tat, dann durch seinen asketischen Eifer.

Zwei Jahre dauerte dieser klösterliche Friede. Es war nicht anzunehmen, daß die Reichsregierung unter Kaiserin Theophanu die Behandlung des Prager Bischofs durch den Böhmenherzog widerspruchslos hinnehmen würde. Im Zwist zwischen dem Polenherzog und dem Böhmen Boleslav II. unterstützte Theophanu offen den Polen. Boleslav ließ es nicht aufs Äußerste ankommen. Gesten des Entgegenkommens seinerseits entschärften für den Augenblick die Lage. Vielleicht war eine der Bedingungen für einen Vergleich zwischen dem Reich und Böhmen, wie Hilsch vermutet, die Rückkehr Adalberts auf seinen Prager Sitz. Treibende Kraft dabei war der mächtigste Reichsbischof und zugleich Reichsregent, Ratgeber Theophanus, Erzbischof Willigis von Mainz. In den Adalbertsviten wird Willigis als unsympathischer Mahner geschildert, der den armen Adalbert gegen seinen Willen der Stille der Klosterlebens entreißt. Andere Quellen sehen Willigis aber anders: Als ernsten und gewissenhaften Bischof, der durchaus ein Freund des Klosterlebens war und in seiner Diözese Stifte und Mönchsklöster gegründet und gefördert hat⁵⁵. Im Fall Adalberts hatte Willigis zudem das kanonische Recht auf seiner Seite. Adalbert hatte sein ihm anvertrautes Bistum im Stich gelassen. Er konnte zweifellos auf seine faktische Vertreibung hinweisen. Doch der Metropolit hatte für die ordnungsgemäße Behandlung des Falls zu sorgen. In der Zwischenzeit hatte der Bischof von Meißen, Folkold, in Prag ausgeholfen, wenn bischöflichen Amtshandlungen gefordert waren. Doch Willigis scheint nicht bis zum Tode Folkolds am

⁵³ G. FERRARI, *Early Roman Monasteries* (Città del Vaticano 1957) 78-87. *Monasticon Italiae I: Roma e Lazio*, hg. von F. CARAFFA (Cesena 1981) 46f.

⁵⁴ *Vita prior*, c. 16, S. 24.

⁵⁵ Vgl. den abt Richard v. Fulda (1018-39) gerichtete *Libellus de Willigisi consuetudine*, ed. G. WAITZ, *MGH SS XV*, 743-745; H. BÜTTNER, *Erzbischof Willigis von Mainz und das Papsttum bei der Bistumserrichtung in Böhmen und Mähren im 10. Jahrhundert*, in: *RhV* 30 (1965) 1-22; W. HEINEMEYER, *Erzbischof Willigis von Mainz*, in: *BDLG* 112 (1976) 41-57.

27. August 992 gewartet zu haben⁵⁶. Eine mißverständliche Nachricht des Prager Chronisten Cosmas verrät nämlich, daß Adalbert zu Ostern 992, möglicherweise in Begleitung seines Abtes Leo, nach Aachen an den königlichen Hof reiste und dort die Bekanntschaft des blutjungen Ottos III. machte. Otto habe Adalbert die Ehre angetragen, ihm bei der rituellen Festkrönung am Osterfest die Krone aufzusetzen, was sonst nur ein Erzbischof tun durfte⁵⁷. Wohl seit dieser Zeit datiert die geradezu schwärmerische Verehrung des Theophanusohns für den Prager Bischof. Die Gesandtschaft aus Böhmen, an deren Spitze ein Jugendfreund Adalberts, Radla, und der Herzogssohn Strachkwaz-Christian, ein Mönch von St. Emmeram in Regensburg, stand, und die um die Rückkehr Adalberts bat, muß also spätestens am Anfang der Fastenzeit 992 in Rom eingetroffen sein. Römische Synoden fanden üblicherweise im Frühjahr oder im Herbst statt. Nur aus den Adalbertviten wissen wir von jener, die Papst Johannes XV. zusammenrief, um das Gesuch der Böhmen zu beraten, die zur Unterstützung ihrer Bitte einen Brief Erzbischof Willigis' mitbrachten. Am Ende stand der für Adalbert bittere Entscheid, daß er nach Prag zurück mußte⁵⁸. Als Zeichen des guten Willens erlaubte Herzog Boleslav kurz darauf auf einer Versammlung der Großen seines Landes dem heimkehrenden Mönchsbischof, unkanonische Verwandtenehen zu lösen, Kirchen an geeigneten Plätzen zu errichten und den Zehnten zu erheben. Hinter solchen Zugeständnissen dürfte, wie die Quelle in der Tat andeutet, außer dem Papst vor allem Otto III., genauer: seine Vormundschaftsregierung, gestanden haben⁵⁹.

Die Tradition legt in diese Zeit des zweiten Aufenthaltes Adalberts in Prag die Gründung des ersten Benediktinerklosters in Böhmen, der Abtei Břevnov bei Prag. Leider ist die Frühgeschichte dieses Klosters durch Fälschungen verunstaltet und kaum noch klar zu erkennen. Auffallend ist, daß keine der beiden Adalbertsviten, auch nicht in den späteren Redaktionen, die Gründung von Břevnov erwähnt. Einzige Ausnahme ist in der „ottonischen“ Redaktion der Vita prior ein Einschub durch zwei späte Handschriften aus dem 14. Jahrhundert, beide wohl böhmischer Herkunft. Danach habe er zwölf Mönche aus dem St. Bonifatius- und Alexiuskloster mitgebracht und mit ihnen die Abtei Břevnov gegründet und angemessen (*honestissime*) dotiert⁶⁰. Die Namen von sechs Mönchen, die der Einschub nennt, sind allerdings die von bekannten Romualdschülern und stammen aus der Vita quinque fratrum Bruns von Querfurt, gehören also nicht hierhin⁶¹.

⁵⁶ Thietmar v. Merseburg, Chronicon IV, 6: ed. R. HOLTZMANN, MGH SSrGerm n.s. 9 (Berlin 1935) 136-139.

⁵⁷ Cosmas I, c. 28, S. 50 (irrtümlich von Otto II. berichtet).

⁵⁸ Vita prior, c. 18, S. 26ff. Vita altera, c. 15, S. 17f.

⁵⁹ G. FRIEDRICH, Codex diplomaticus et epistolaris regnis Bohemiae, t. I (805-1197) (Prag 1904-1907) Nr. 37, S. 43.

⁶⁰ Vita prior, c. 18, S. 27f.

⁶¹ Vita quinque fratrum eremitarum, c. 13, ed. J. KARWASIŃSKA, Monumenta Poloniae Historica s.n. IV, 3 (Warschau 1973) 58-68.

Auch die urkundliche Bezeugung der Gründung des Klosters durch Adalbert ist trostlos. Die Privilegierungsurkunde des Herzogs vom 14. Januar 993 ist unecht. Doch könnte sie einen echten Kern enthalten⁶². Das gefälschte Papstprivileg vom 31. Mai 993, das an einen Abt Anastasius gerichtet ist, hat vielleicht nicht einmal das⁶³. Anastasius wird heute meist mit dem in der *Vita altera* einmal erwähnten clericus Aschericus (Astricus) identifiziert, eine Ansicht, die sich auf die Stephansvita des Bischofs Hartwick (um 1100) stützen kann, wonach Aschericus „mit anderem Namen Anastasius“ heiße⁶⁴. Wenn das stimmt, ist er wohl derselbe, der in einer Urkunde Papst Silvesters II. und Ottos III. vom 4. April 1001 als Anastasius *abbas monasterii Sancte Marie Slavanensis provincie* (Abt des Klosters der Hl. Maria im slawischen Fürstentum) bezeugt ist und schließlich als *Ungrorum archiepiscopus* an der Synode von Frankfurt am 1. November 1007 teilnahm⁶⁵.

Die Gründung von Břevnov, wenn sie denn wirklich auf Adalbert zurückgeht, war das einzige Erfreuliche am zweiten Pragaufenthalt des Bischofs. Von einer Bereitschaft des Adels und des Volkes zu Änderungen in der Moral konnte keine Rede sein. Die Beziehungen des Bischofs zum Herzog verschlechterten sich zudem rasch. Zwei Gründe politischer Art spielten dabei eine entscheidende Rolle: die Slavnikiden unter Führung ihres Oberhauptes Sobieslaw suchten sich in Ostböhmen eine Art Autonomie zu schaffen, die sich in einer eigenen Münzprägung ausdrückte. Der Prager Bischof unterstützte diese Selbständigkeitsbestrebungen, indem er in Libice bischöfliche Münzen mit dem Namen seines Bruders prägen ließ⁶⁶. Die zweite Tatsache, die den Přemyslidenherzog beunruhigen mußte, war die Lage in Polen nach dem Tode Mieszko I. im Jahre 992. An seine Stelle trat dessen ältester Bruder Boleslaw I., der 33 Jahre lang Polen regieren sollte. Boleslaw, mit dem Beinamen Chrobry (der Tapfere), knüpfte sogleich freundschaftliche Beziehungen zu Otto III. Verständlicherweise mußte der Böhmenherzog das Gefühl haben, dreifach bedroht zu sein: vom Reich, von

⁶² FRIEDRICH, *Codex diplomaticus* (Anm. 59) Nr. 375, S.347-350.

⁶³ H. ZIMMERMANN (Hg.), *Papsturkunden 896-1046*, Bd. 1: 896-996 (= Österreichische Akademie d. Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Denkschriften, Bd. 174) (Wien 1984) Nr. 317, S. 618-620.

⁶⁴ *Vita altera*, c. 17, S. 22. *Vita S. Stephani regis*, c. 9: ed. E. BARTONIEK, *SSrerHungar II* (Budapest 1938) 412.

⁶⁵ *Diplomata Hungariae antiquissima*, I (1000-1131), ed. G. GYÖRFFY (Budapest 1992) Nr. 3, S. 20f. u. Nr. 6, S. 42f. Nach der prima recensio der aus dem 14. Jh. stammenden Chronik des Pulkava c. 24, ed. J. EMLER, *Kronika Pulkavova, Fontes rer.Bohemicarum* 5 (Prag 1893) 27 hat Adalbert in Zusammenarbeit mit Hzg. Boleslav v. Böhmen Břevnov gegründet. Erster Abt sei Anastasius gewesen, der 12 Mönche aus S. Alessio angeführt habe. Adalbert habe aus seinem Familienbesitz zur Dotierung des Klosters beigetragen. Zum Problem der Anfänge von Břevnov s. D. KOUTNA-KARG, *Die Anfänge des Klosters Břevnov*, in: *Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Rohr*, hg. v. J. HOFMANN, (= *Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens*, Erg.Bd. 33) (St. Ottilien 1993) 219-230.

⁶⁶ TUREK (Anm. 3) 8.

einem erstarkten Polen und – von innen her – von der Sippe der Slavnikiden. Die Stellung Adalberts wurde erneut unhaltbar. Ein Fall von schwerer Verletzung des kirchlichen Asylrechts in Prag in Gegenwart des Bischofs beschleunigte den Bruch⁶⁷. Als er verbittert merkte, daß er nichts ausrichten konnte, soll er nach Cosmas in einer geheimen Unterredung dem Herzogssohn Strachkvas-Christian sein Amt angeboten haben, was dieser aber mit dem Hinweis auf seine Mönchsberufung ablehnte⁶⁸.

Etwa 994 verließ Adalbert Prag zum zweiten Mal. Er sollte nie wieder dorthin zurückkehren. Auf dem Weg nach Rom zog er vermutlich über Ungarn. Die spätere kirchliche Tradition hat die Bekehrung Ungarns mit dem Aufenthalt Adalberts in Ungarn in Verbindung gebracht, doch zu Unrecht. Neuere Forschungen, wie sie György Györffy zusammengefaßt hat, zeigen vielmehr, daß das Wirken Adalberts in Ungarn sehr viel bescheidener war. Herzog Géza und seine Familie waren schon getauft. Zwar schreibt die Große Stephanslegende Adalbert die Taufe des Thronfolgers Vajk-Stephan, des künftigen Heiligen, zu⁶⁹. Doch ist dies aus chronologischen Gründen nicht möglich. So glaubt Györffy, daß Adalbert bei seinem Besuch den halbwüchsigen Stephan gefirmt habe⁷⁰, so wie er selbst einmal von dem durchreisenden Bischof Adalbert (von Magdeburg) das Sakrament empfangen hatte.

Leider ist die Überlieferung über das Wirken Adalberts in Ungarn nur spärlich und bleibt im Ungefähren. Offenbar hatten beide Biographen kaum Nachrichten darüber, obwohl die Tatsache selbst nicht in Zweifel gezogen werden kann. Die *Vita prior* schweigt ganz über Verbindungen des Bischofs zu den ungarischen Nachbarn seiner Diözese⁷¹. Die *Vita altera* aus der Feder Bruns von Querfurt enthält zwei Notizen, die der Verfasser nicht mehr bearbeiten konnte und die mehr Fragen aufwerfen als sie beantworten⁷². Wenn wir diese Hinweise recht verstehen, war der Aufenthalt Adalberts am

⁶⁷ *Vita prior*, c. 19, S. 28-30.

⁶⁸ Cosmas, I, c. 29, S. 52f.

⁶⁹ *Legenda maior S. Stephani*, c. 4-5; ed. E. BARTONIEK, *SSrerHungar II* (Budapest 1938) 380f. *Vita S. Stephani regis*, c. 3-4, ebd. 405f. Deutsche Historiker haben daraus geschlossen, daß Adalbert den Thronfolger getauft habe, und zwar wohl am 26. Dezember 996 in Köln, vgl. UHLIRZ, *Jahrbücher* (Anm. 9) 507ff.; DIES., *Regesten des Kaiserreiches unter Otto III.* (Anm. 9) Nr. 1217c. Umsichtige Darlegung des Sachverhaltes bei A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaupe. Kaiser, Könige und Päpste als geistlicher Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin-New York 1984, 307-309, der sich aber nicht festlegt.

⁷⁰ G. GYÖRFFY, *König Stephan der Heilige* (Budapest 1988) 94f.

⁷¹ Der Einschub *Vita prior*, c. 18, S. 28 von zwei böhmischen Hss. des 14. Jhs. (Prag, Univ.bibl., I C. 25 von ca. 1377 und Prag, Univ.bibl. XIII D.20) gehört nicht zum ursprünglichen Text, sondern ist spätere Zufügung. Vgl. oben S. 32.

⁷² *Vita altera*, c. 16, s. 19: *Non tacendum, quod iuxta positus Ungris nunc nuncios suos misit, nunc se ipsum obtulit; quibus et ab errore parum mutatis umbram christianitatis impressit.* Der zweite Text findet sich als c. 23 in der „*Redactio brevior*“ (S. 61) und berichtet von einer Gesandtschaft Adalberts an den Ungarorum senior magnus, d.h. an Géza, und an dessen Frau (Sarolt). Danach habe Sarolt die Zügel in der Hand gehabt, sie habe regiert. *Qua duce erat christianitas cepta, sed intermiscetur cum paganismo polluta religio, et cepit esse deterior*

magyarischen Herrscherhof 994/995 nicht sein erster Kontakt mit Ungarn, vielleicht auch nicht sein erster Besuch im Land. Brun deutet an, daß Adalbert dort Christianisierungsversuche unternahm, die nicht allzu erfolgreich waren⁷³.

Das erneute freiwillige Exil des Prager Bischofs mußte den Böhmenherzog in seinem Plan bestärken, gegen den inneren Feind des Landes mit aller Härte vorzugehen. Anlaß war die Strafaktion Ottos III. gegen die Abodriten im September 995. Dazu hatte der König auch Polen und Böhmen um Unterstützung gebeten. Bezeichnenderweise erschien der Slavnikide Sobieslaw mit einem gesonderten Kontingent und soll sich nach Brun von Querfurt bei Otto über das Verhalten des Böhmenherzogs gegen seine Familie und auch gegen den Bischof beklagt haben⁷⁴. Zudem suchte Sobieslaw den Polenherzog für sich zu gewinnen. Das dürfte den Ausschlag gegeben haben. Mit einem unvermuteten Überfall griff der Přemyslidenherzog am 27. September 995 die Machtbasis der Slavnikiden in Libice an und ließ alle anwesenden Clanmitglieder umbringen⁷⁵. Entronnen waren nur Sobieslaw in Polen und Adalbert, jetzt wieder in Rom.

Adalbert wurde im St.Bonifatius und Alexiuskloster mit offenen Armen aufgenommen. Abt Leo machte ihn zu seinem Stellvertreter. Stand der erste Klostersaufenthalt Adalberts im Zeichen von asketischen Demutsübungen, so legte Adalbert nun Wert auf geistigen Austausch mit führenden Mönchen

barbarismo languidus ac tepidus christianismus. Ebd. auch ein Briefchen Adalberts an seinen Erzieher Radla, der damals als missionierender Mönch in Ungarn lebte.

⁷³ Vgl. die Anmerkungen von G. SILAGI in: Die heiligen Könige, übers., eingeleitet u. erklärt von TH. VON BOGAY, J. BAK, G. SILAGI (Ungarns Geschichtsschreiber Bd. 1), Graz-Wien-Köln 1976, 166f.; G. GYÖRFFY (Anm. 70) 57; G. ADRIÁNYI, Der heilige Adalbert und Ungarn, in: K. ŠMIGIEL (Anm. 3) 9-19. Ganz unsicher sind Vermutungen, Adalbert habe die Ehe des Thronfolgers Vajk/Stephan mit der bayerischen Herzogstochter Gisela (997) arrangiert, wie sie B. HOMAN, Geschichte des ungarischen Mittelalters I [Berlin 1940] 162-164 referiert. Ähnlich UHLIRZ, Jahrbücher (Anm. 9) 214, 509. Die ältesten Quellen, auch die ungarischen, sagen über einen Einfluß Adalberts auf die Eheschließung Stephans und Giselas nichts.

⁷⁴ Vita altera, c. 21, S. 26.

⁷⁵ Vita prior, c. 25, S. 38. Vita altera, c. 21, S. 26-28. Cosmas, I, c. 29, S.53. Beide Adalbertsviten berichten von der Ausmerzung der Slavnikiden erst nach der Erzählung der Frankreichreise Adalberts, weil das Geschick der Familie besser die Neuorientierung Adalberts nach Polen erklärt, die damals konkrete Formen annahm. Doch ist es sehr unwahrscheinlich, daß Adalbert erst mehr als ein Jahr später von dem Geschehen erfahren haben sollte. In den chronologischen Ablauf paßt nun sehr gut die Urkunde Ottos III. Nr. 186, ed. TH. SICKEL, MGH DD II,2, S. 595f.), wenn man sie mit P. KEHR, Die Urkunden Otto III. (Innsbruck 1890) 242 auf den 6. Dez. 995 (statt 996) datiert. So auch UHLIRZ, Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III. (Anm. 9) Nr. 1160. Dann ist nämlich der Plan Ottos III., die Diözese Meißen auf Kosten der Diözese Prag zu vergrößern, eine Strafmaßnahme Ottos gegen den Willkürakt Boleslavs II., dem Otto wenigstens die Güter und Rechte der vernichteten Slavnikiden entziehen wollte. Bischof Adalbert dachte ohnehin zu jener Zeit nicht mehr an eine Rückkehr nach Prag. Eine solche Interpretation von DO.III. 186 scheint mir weniger gezwungen zu sein als die von J. FRIED, Theophanu und die Slawen. Bemerkungen zur Ostpolitik der Kaiserin, in: Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends, hg. v. A. VON EUW u. P. SCHREINER, Bd. II (Köln 1991) 361-370, bes. 369f.

lateinischer und griechischer Observanz, die auf dem Aventin zusammenkamen. Die viel zitierte Schilderung Bruns von Quersfurt von den Teilnehmern dieser Gespräche hat in der Forschung lange zu dem Eindruck geführt, daß S. Alessio ein lateinisch-griechisches Mischkloster gewesen sei⁷⁶. Dank der Studien von Jean-Marie Sansterre ist es nun eindeutig klar, daß S. Alessio ein rein lateinisches Benediktinerkloster war, das allerdings Kontakte zu dem gerade damals erstarkenden griechischen Mönchtum in Italien pflegte⁷⁷. Einer der Gesprächspartner Adalberts war der ihm schon seit Jahren bekannte und in Italien berühmte Eremit Nilus von Rossano, auch wenn dessen Vita die Besuche des Asketen auf dem Aventin aus Gründen verschweigt, die noch zu erwähnen sind⁷⁸.

Noch wichtiger als solche Kontakte war für Adalbert aber der Besuch Ottos III., der im Mai 996 nach Rom kam, um die Kaiserkrone aus der Hand seines Vetters Papst Gregors V. zu empfangen (21. Mai). Auch wenn es kaum direkt nachzuweisen ist, dürfte der Einfluß des ehemaligen Prager Bischofs auf die „Ostpolitik“ des für solche Ratschläge empfänglichen jungen Kaisers enorm gewesen sein. Aber mit Otto III. traf in Rom auch Erzbischof Willigis ein, der schon einmal Adalbert nach Prag zurückgeschickt hatte. In der Tat „sang er das alte Lied“, wie mißbilligend beide Adalbertsviten berichten: Er verlangte die Rückkehr des Bischofs zu seiner Herde⁷⁹. Auf der Krönungssynode in Rom im Anschluß an den Festakt ging es zwar nicht nur um Adalbert, doch bestand der Mainzer Erzbischof auf einer Regelung seines Falls. Willigis hatte nicht nur das Kirchenrecht auf seiner Seite, das die Beziehung eines Bischofs zu seiner Diözese als Eheband ansah. Er mußte auch um den Bestand des noch jungen Bistums fürchten. Das Ergebnis der Synode war für Adalbert niederschmetternd: Er mußte zum zweiten Mal sein Klosterleben aufgeben. Das einzige Zugeständnis, das er vom Papst erlangen konnte, war, daß er Heidenmissionar werden durfte, wenn ihn seine Herde absolut nicht wollte⁸⁰.

Zusammen mit dem jungen Lütticher Bischof Notker reiste Adalbert bald darauf über die Alpen. Ab Mitte September 996 hielt er sich in Mainz oder im nahen Ingelheim am Hof Ottos III. auf. Von dort besuchte er noch im selben Herbst einige Wallfahrtsorte in Frankreich, die zwar die damals

⁷⁶ Vita altera, c. 17, S. 19f.

⁷⁷ J.-M. SANSTERRE, OTTON III et les saints ascètes de son temps, in: RSCI 43 (1989) 377-412. St. Bonifatius u. Alexius war auch kein Missionskloster für die Christianisierung Osteuropas, wie man immer noch lesen kann, vgl. DERS., Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l'Aventin et l'expansion du christianisme dans le cadre de la „Renovatio Imperii Romanorum“ d'Otton III, in: RBen 100 (1990) 493-506.

⁷⁸ J.-M. SANSTERRE, Saint Nil de Rossano et le monachisme latin, in: Bollettino della Badia greca di Grottaferrata, n.s. 45 (1991) 339-386.

⁷⁹ Vita prior, c.22, S. 33: veterem querimoniam canens. Vita altera, c.18, S. 23: Mogontinus archiepiscopus antiquam cantilenam cantat.

⁸⁰ H. WOLTER, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056 (Paderborn 1988) 144-151.

gängigen waren, jedoch auch etwas über die Spiritualität Adalberts verraten: An erster Stelle das Martinsgrab in Tours, dann die Benediktsreliquien in Fleury⁸¹. Dem bedeutenden Reformabt Abbo ist er wohl nicht begegnet, doch wußte er sicher von Abt Leo, daß Abbo einer der energischsten Verfechter römischer Ansprüche in Frankreich war⁸². Brun fügt noch die Namen von zwei anderen Klöstern hinzu, die Adalbert aufgesucht habe: St-Maur-sur-Loire (Glanfeuil) wegen des angeblichen Grabs des Benediktschülers Maurus, und vor allem St-Denis bei Paris, wo Adalbert sich meditierend in das Martyrium des hl. Dionysius versenkt habe⁸³. In welcher Reihenfolge Adalbert von Mainz aus diese Wallfahrtsstätten aufsuchte, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Es war eine Reise ins kapetingische Frankreich, dem das Kaisertum Ottos III. nicht mehr viel bedeutete. So ist auch nicht anzunehmen, daß die Reise einen politischen Hintergrund hatte⁸⁴.

Bevor Adalbert die Einladung Boleslaws Chrobry, bei dem sich ja der einzige überlebende Bruder Adalberts aufhielt, annahm und nach Polen ging, mußte er sich erst absichern, daß man ihn in Prag wirklich nicht haben wollte. Die Antwort aus Böhmen, wenn auch nicht im Wortlaut, so doch sinngemäß zweifellos echt, war unmißverständlich und eindeutig in ihrer politischen Begründung: „Wir wollen ihn nicht; denn wenn er kommt, dann kommt er nicht zu unserem Heil, sondern um das Böse und das Unrecht zu bestrafen, das wir seinen Brüdern angetan haben und was getan zu haben, richtig war.“⁸⁵ Für Adalbert galt nun die Alternative, die ihm Rom angeboten hatte: die Arbeit in der Heidenmission. Adalbert hatte anfangs – vielleicht in Absprache mit dem Kaiser – an eine Mission unter den Liutizen gedacht, doch lenkte Boleslaw seine Aufmerksamkeit von den slawischen Liutizen auf die baltischen Prussen⁸⁶. Von Danzig aus stach er Mitte April 997 mit seinem Halbbruder Gaudentius und einem presbyter Benedikt, wohl einem Dolmetscher, ein Stück weit eskortiert von 30 polnischen Soldaten, in See und

⁸¹ Vita prior, c. 25, S. 37.

⁸² M. MOSTERT, The political theology of Abbo of Fleury (Hilversum 1987) 55ff.

⁸³ Vita altera, c. 19, S. 24f.

⁸⁴ Anders FRIED, Otto III. (Anm. 3) 17.

⁸⁵ Nolumus eum, quia si ueniet, non uenit per nostra salute, sed pro puniendis malis et iniuriis, que fratribus suis fecimus et fecisse iuuat. Vita prior, c. 26, S. 39. Vgl. Vita altera, c. 23, S. 28f.

⁸⁶ Es ist höchst unglaublich, daß Adalbert in den Wintermonaten von Ende Dezember 996 bis März 997 in Polen ein Kloster gegründet haben sollte, wie es die Passio S. Adalberti, c. 1: MGH SS XV, 706 behauptet: ad Mestris locum diuertens, coenobium ibi construxit, monachosque quam plures congregans, Aschricumque abbatem eos ad regendum constituit. In der Quelle (einige Jahr nach 1009 verfaßt) werden nämlich „die Ereignisse beim Tod Adalberts mit denen beim Tod Bruns schon in mancher Hinsicht durcheinander geworfen“, so mit Recht R. HOLTZMANN in W. WATTENBACH – R. HOLTZMANN, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier, 1. Teil, Neuausgabe v. F.J. SCHMALE (Darmstadt 1978) 51. Ad Mestris wird meistens mit Meseritz/Międzyrzecz zw. Obra und Warthe identifiziert. Vermutlich ist es der Ort der einige Jahre später erfolgten Klostergründung der Kamaldulenser: Brun v. Querfurt, Vita quinque fratrum (Anm. 61) c. 6, S. 41.

erreichte die samländische Küste⁸⁷. Die Viten schildern in großer Ausführlichkeit und Genauigkeit die letzten Tage Adalberts und die Umstände seiner Ermordung durch prussische Eingeborene unter der Führung eines heidnischen Priesters am 23. April 997⁸⁸. Boleslaw Chrobry handelte rasch und entschlossen: Keinesfalls, wie man denken könnte, mit einer Militärexpedition zur Bestrafung der Prussen. Vielmehr erwarb er für teures Geld den Leichnam Adalberts und ließ ihn feierlich in Gnesen beisetzen. Er ahnte, was ihm diese Reliquie bedeuten würde. In der Tat wurde sie der wichtigste Schutz des neugegründeten Erzbistums Gnesen. Zum Leidwesen der Polen konnten sie ihren schon 999 kanonisierten Landespatron aber nicht lange behalten. Bei einem böhmischen Überfall im Jahre 1039 wurde er geraubt und nach Prag gebracht⁸⁹.

3. Römisches Mönchtum und ottonisches Bischofsideal

Entgegen einer landläufigen Meinung hatte Adalbert eigentlich nie vor, Missionar zu werden. Wenn er es am Ende doch versuchte, dann weil er keinen anderen Ausweg hatte. Die Viten verbergen nicht, wie ungeschickt er dabei vorging. Die um ihre Unabhängigkeit bangenden Prussen mußten in dem Slawenbischof mit Recht einen Vorboten polnischer Feudalexpansion sehen. Wenn Adalbert also nicht Missionar sein wollte, strebte er dann bewußt das Martyrium an? Beide Viten scheinen eine solche Martyriumssehnsucht Adalberts zu bestätigen; besonders aufdringlich ist dies bei Brun von Querfurt spürbar. Aber Brun kam aus den Kreisen missions- und martyriumsbegeisterter Romualdschüler. Seine Interpretationen dürfen nicht einfach als Tatsachenberichte über die Gedankenwelt Adalberts genommen werden. Gewiß kann Adalbert Martyriumsahnungen gehabt haben, aber die Umstände seines Todes lassen nicht darauf schließen, daß er seinen Untergang provozieren wollte. Im Gegenteil: Er war bereits nach den ersten Anfeindungen entschlossen, die Prussen zu verlassen und sich doch den Liutizen zuzuwenden. Nein, Adalbert hat nicht das Martyrium angestrebt, weder in Prag noch bei den Prussen. Wenn es aufs äußerste kam, zog er sich lieber zurück. Was war denn sein Lebensziel, was wollte er sein?

Beide Viten antworten einhellig: Mönch.

Nun sind beide Viten samt ihren verschiedenen Redaktionen nur von Mönchen verfaßt worden. Man muß also mit einer einseitig monastischen Färbung des Adalbertbildes durch diese Quellen rechnen. Anderes, von den Viten unabhängiges Material, das uns eine gewisse Kontrolle erlaubte, ist nur spärlich vorhanden. Am ehesten noch findet es sich in der mehr als

⁸⁷ Vita prior, c. 27-28, S. 40f. Vita altera, c. 24, S. 29f. Folgt man der Passio S. Adalberti c. 2: MGH SS XV, 706 wäre Benedikt identisch mit (dem Polen?) Bugussa (Bogusz).

⁸⁸ Vita prior, c. 27-30, S. 40-47. Vita altera, c. 23-34, S. 28-41.

⁸⁹ F. GRAUS, Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa, in: Historica 10 (1965) 5-65, hier 58.

hundert Jahre später verfaßten Chronik des Prager Domdechants Cosmas. Von den unter dem Namen Adalberts von Prag laufenden wenigen lateinischen Texten kann ihm ohne Bedenken nur eine Alexiushomilie zugeschrieben werden, die fast ganz auf Bedas Rede über Benedikt Biscop beruht und für unsere Zwecke wenig hergibt⁹⁰. So sind wir auf die beiden Viten als Quellen zur Erkenntnis von Adalberts Selbstverständnis angewiesen.

Welche Formen von Mönchtum Adalbert hat kennengelernt und welche Form hat er zu leben versucht?

Es muß jedem Leser der Viten auffallen, daß die ersten Mönche, denen Adalbert in seinem Leben begegnete, nie als solche bezeichnet werden: Weder der frühere Missionsbischof und spätere Erzbischof von Magdeburg, von dem Voitéch den Namen Adalbert bekam, noch Dietmar, der erste Bischof von Prag, dessen Tod Adalbert so sehr erschüttert hatte. Die Folgerung ist nicht von der Hand zu weisen, daß Adalbert oder zumindest die Vitenverfasser sich stillschweigend von jener Form monastischen Lebens distanzieren, die durch diese Männer verkörpert wurde. Es war das Reichsmönchtum lothringischer Observanz, das in allen deutschen Klöstern präsent war und ihren Lebensstil prägte. Nach innen gewandt war es ein stark ritualisiertes Leben für den Gottesdienst, vor allem auf Grund der Verpflichtungen des Totengedächtnisses, nach außen eine Existenz voller Aktivität bei der Verwaltung der ausgedehnten Klostergrüter bis hin zur Inanspruchnahme der Äbte im Reichsdienst. Offenbar war es das nicht, was Adalbert erstrebte. Bestätigt wird diese Annahme durch das kühle Verhältnis, das Adalbert zu Montecassino hatte, jenem Reichskloster, das er nach kurzem Besuch unter Protest verließ.

Die unausgesprochene Distanz zum Magdeburger Mönchtum mag noch verstärkt worden sein durch die Tatsache, daß die ersten Kanoniker des Domstiftes, darunter der Domdechant Heppo, ehemalige Mönche des Moritzklosters oder des Liudgerklosters Helmstedt waren, die als Kanoniker ihr Mönchsgewand abgelegt hatten. Thietmar von Merseburg weiß, daß der eine oder andere von ihnen im Alter deswegen Gewissensbisse bekam⁹¹.

⁹⁰ Gedruckt in H.G. VOIGT, Adalbert von Prag (Westend-Berlin 1898) 358-356. Nach K.F. WERNER, La légende de saint Alexis: un document sur la religion de la haute noblesse vers l'an mil, in: Haut Moyen-Age. Culture, éducation et société. FS P. Riché, hg. von M. SOT (La Garenne-Colombes 1990) 531-546 hat Abt Leo die Alexiusverehrung in Rom eingeführt. Das St. Bonifatiuskloster hat seit 986 St. Alexius als Zweitpatron. Dort wird aus der griechischen Alexiuslegende ein römisch-päpstlicher Propagandatext, die den Heiligen zum Römer und zum Adelsheiligen macht. Möglicherweise ist von Adalbert auch der Sermo de translatione S. Wenceslai (BHL NSuppl 8835). Unsicher ist nach wie vor die Zuschreibung der Gorgonius-Passio und des Begleitbriefs an den Bischof Milo von Minden (†996) (BHL NSuppl 3616-3617a, VOIGT 345-358). Die Bedenken, die A. PONCELET, L'auteur et les sources de la Passion des ss. Gorgone et Dorothee, in: AnBoll 18 (1899) 5-21 gegen die Autorschaft Adalberts von Prag geäußert hat, sind bisher nicht ausgeräumt. Eher ist an Adalbert, Erzbischof von Magdeburg (†981) zu denken, vgl. DERS., AnBoll 25 (1906) 378. Andere lateinische Schriften, die unter dem Namen Adalberts von Prag laufen, haben noch weniger Chancen, als authentisch zu gelten.

⁹¹ Thietmar, Chronicon (Anm. 56) IV, c. 65, S. 204/207 u. c. 68, S. 208/209.

Ferner ist es auffallend, daß Adalbert keine Verbindungen zu Cluny hat. Im Juni 989 war er in Verona über längere Zeit mit Abt Maiolus zusammen, was in den Viten verschwiegen wird. Als er wenige Monate vor seinem Tod einen wohl langgehegten Wunsch verwirklicht und eine Wallfahrt zu wichtigen französischen Heiligtümern unternimmt, biegt er nicht nach Cluny ab. Der Name dieser bedeutendsten Abtei des Westens fällt in den Viten Adalberts kein einziges Mal! Auch das Cluniazenser Mönchtum entsprach also nicht dem Ideal Adalberts.

Das, was er suchte, fand er zuerst bei dem radikalasketischen Nilus von Rossano. Er wäre bei ihm geblieben, wenn dieser ihn nicht abgewiesen hätte.

Erstaunlich ist, daß Nilus seinen Schützling nach Rom zurückschickte, damit er dort in ein Stadtkloster einträte. Nach alter orientalischer Tradition lebt der Mönch in der Wüste oder an einem unzugänglichen Ort, nicht in der Stadt. Wie die Lebensbeschreibung des Nilus durchblicken läßt, war der Kalabrese der Meinung, daß Rom für einen Mönch kein geeigneter Platz sei. Bei einem seiner häufigen Besuche in Rom hatte er einst am Eingang von St. Peter eine hochgewachsene, ansehnliche „Alemannin“ gesehen, deren Bild den heiligen Mann lange bis in seine Gebete, Lesungen und sonstigen Beschäftigungen peinigend verfolgte. Erst als er sich zur Erde niederwerfend vor einem Kruzifix seine Schwäche bekannte, fand er seine innere Ruhe wieder⁹². Das Kloster St. Bonifatius und Alexius war, wie die Adalbertsviten indirekt, aber eindeutig verraten, ein Benediktinerkloster. Es ist jedoch nur schwer möglich, seine Observanz genauer zu bestimmen. Am ehesten wäre dies über liturgische Bräuche zu ermitteln, doch darüber schweigen unsere Quellen. Was von seiner Lebensweise aus den Adalbertsviten zu ersehen ist, sind Dinge, die ohne weiteres auch auf das griechisch-kalabresische Mönchtum des Nilus zutreffen: Wertschätzung der Handarbeit als asketischer Übung – der geflüchtete Bischof, der für Küche und Refektorium Wasserkrüge schleppt –, seelsorgerische Betreuung der Hilfesuchenden, die an die Klosterpforte kommen und geistlich-intellektueller Austausch mit Mönchen anderer Herkunft sowie das Abschreiben von Büchern, wenn letzteres auch nicht in den Viten ausdrücklich erwähnt wird. Es war kaum jener Lebensstil, der in den deutschen Reichsklöstern üblich war. Dennoch gab es auch im Norden ähnliche Traditionen. Die Vita des Johannes von Gorze berichtet von ihm, daß er seinen Küchendienst ableistete, wenn die Reihe an ihn kam, Wasser aus dem Brunnen schöpfte, Gemüse putzte, allein das Refektoriumsgeschirr abwusch und den Brotteig zubereitete. Aber das waren Aufgaben, die sich aus der Befolgung der Benediktregel ergaben, nicht unbedingt asketische Hochleistungen. Doch mag im Fall des Johannes von Gorze mit seiner eremitischen Vergangenheit einiges an Strenge hinzugekommen sein, so wenn wir hören, daß er fast ganz auf Bäder verzichtete⁹³. Auch bei Adalbert dürfen wir asketische Sonderübungen vermuten, die man vor allem von einem Bischof nicht erwartete.

⁹² Blōz (Anm. 48) c. 19, S. 66f.

⁹³ Vita Johannis Gorziensis c. 77-78: MGH SS IV, 358f.

Die Bischofswürde konnte und wollte Adalbert nicht abstreifen, auch wenn er den Bischofsstab abgelegt hatte. Noch den heidnischen Prussen stellte er sich als *professione monachus, ordine quondam episcopus* (auf Grund der Profeß Mönch, der Weihe nach ehemaliger Bischof) vor⁹⁴. Die Zugehörigkeit zur zweitvornehmsten Sippe Böhmens, die ihn von Kindheit an zum Kleriker bestimmte, prädestinierte ihn unweigerlich zu einer Führungsaufgabe. Die Wahl zum Bischof von Prag kann ihn nicht überrascht haben. Die Viten wollen den Eindruck vermitteln, daß der Heilige an der Unbelehrbarkeit, Halsstarrigkeit und Bosheit seiner Herde gescheitert ist, was ihm erst seine monastische Berufung ermöglicht habe. Doch was sagen die Vita des Canaparius und die Bruns von Querfurt über seine bischöfliche Tätigkeit, wenn man von diesen spektakulären Mißerfolgen absieht? Die präzisesten Auskünfte gibt uns dazu Canaparius, während Brun eher allgemein diesen Bericht bestätigt⁹⁵.

Nach seiner Weihe ritt der junge Bischof nach Prag auf einem Pferd zurück, das statt kostbaren Zaumzeugs nur einen Hanfstrick als Zügel hatte. Bevor der Bischof die Stadt betrat, stieg er vom Pferd und betrat sie mit nackten Füßen unter Gebeten. Über sein alltägliches Leben weiß Canaparius zu berichten, daß er täglich von seinem Tisch 12 Arme speisen ließ, an Festtagen noch mehr. Die kirchlichen Einkünfte hatte er in vier Teile aufgeteilt: je einen für den Unterhalt der Kirchen, für die Versorgung der Domherren, für die Armen und für sich selbst. Sein Leben war äußerst bedürfnislos. Er aß, außer an Festtagen, nie zur Mittagszeit und ging nie vor Mitternacht zu Bett. Dabei räumte er seine Schlafkammer auch seinem Halbbruder Gaudentius und einem Blindgeborenen, wohl aus der eigenen Sippe, ein. Das Prunkbett mit der Purpurdecke bestieg er nie, sondern schlief auf bloßem Boden, mit einem Stein als Kopfkissen und einem Bußgewand als Decke. Noch nicht ausgeschlafen, erhob er sich schon zu Gebeten. Von der Komplet bis zur Prim sprach er kein Wort, wie es die Benediktregel vorsieht. Nach der Prim war er ansprechbar für allerlei Seelsorgsfälle, die darin bestanden, daß Arme, Fremde und Witwen bei ihm Recht suchten. Wenn die Zeit es zuließ, beschäftigte er sich bis zur Meßfeier mit dem Psalmengebet. Nachdem er „über dem Allerheiligsten (dem konsekrierten Altar) das Engelsbrot geopfert“ hatte, verrichtete er körperliche Arbeit, was im Sommer auch Feldarbeit bedeuten konnte. Oder er erquickte sich mit seinen Kapellanen an geistlicher Lesung. So verging rasch der Tag und ebenso die Nacht. Nebenbei erfahren wir, daß der Bischof auch noch regelmäßig predigte, wenngleich mit geringem Erfolg, wie wir gesehen haben.

Es sind kaum die Werke, die wir heute von einem Bischof erwarten. Wie die Pflichten eines Bischofs zu Beginn des 11. Jahrhunderts gesehen wurden, läßt sich dem weit verbreiteten „Dekret“ des Bischofs Burchard von Worms

⁹⁴ Vita prior, c. 28, S. 42.

⁹⁵ Vita prior, c. 9-12, S. 14-17. Vita altera, c. 11, S. 10-12.

entnehmen, das der „liturgisch-sakramentalen Heilsvermittlung durch Bischöfe und Priester“ große Aufmerksamkeit widmet. Gerade deswegen hat aber im Dekret Burchards auch die Lebensführung des kirchlichen Amtsträgers ihr eigenes Gewicht⁹⁶. Burchard war ein Reichsbischof, der ganz in der Tradition der ottonianischen Reichskirche stand und in seiner Diözese und in seiner Grundherrschaft streng auf Recht und Ordnung achtete⁹⁷. Sein Handbuch ist Ausdruck dieses priesterlichen Pflichtbewußtseins, gibt aber von den Aufgaben eines damaligen Bischofs nur die Innensicht. Sie muß ergänzt werden durch dessen Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit. Rudolf Schieffer hat dies am Beispiel des hl. Bischofs Bernward von Hildesheim erläutert⁹⁸. Das meiste läßt sich ohne Abstriche auf Adalbert übertragen: Er hätte erstens seine geschichtliche Rolle nicht spielen können, wäre er nicht Mitglied des hohen Adels mit seinen weitverzweigten europäischen Beziehungen gewesen; zweitens konnte er ohne den Rückhalt am König als Bischof nicht erfolgreich wirken – Adalberts unklare Stellung zum Böhmenherzog bestätigt dies. Drittens genoß er mit den Leuten seines Standes den Vorzug der Mobilität, die ihn durch die häufigen Reisen um Erfahrungen bereicherte, die seine an Dorf und Land gebundenen Zeitgenossen kaum machen konnten. Viertens sah er es als seine Pflicht an, die Rechte seines Bistums unter allen Umständen zu wahren. Aus der „beharrlichen Sorge um Juristisches und Ökonomisches“, die auch Adalbert hatte, ergab sich als Fünftes das Bestreben, die Bischofskirche baulich und künstlerisch auszustatten, worum sich auch Adalbert von Anfang an bemühte⁹⁹. Die Adalbertsviten setzen die Kenntnis dieser zeitypischen Züge am Bischofsbild um 1000 voraus. Man mußte sie nicht erst lange erklären. Gerade deswegen konnten die Hagiographen anderes in den Vordergrund rücken, das uns aber nicht weniger befremdet: Das Bild, das die Viten von Adalbert als Bischof zeichnen, ist das eines Mönches ohne Profeseß. Nun könnte man dies entweder für ein aus monastischer Perspektive geschaffenes Ideal halten oder, wenn man ihm mehr Realitätswert zuerkennen will, als einen Beweis für Adalberts übertriebenen asketischen Eifer nehmen, wären da nicht noch mehrere zeitgenössische Viten ottonischer Bischöfe, die Canaparius und Brun bis in die Einzelheiten bestätigen würden. Vom hl. Ulrich von Augsburg sagt z.B. sein Biograph Gerhard, daß er nicht nur regelmäßig mit den

⁹⁶ Burchardi Wormaciensis ecclesiae episcopi Decretorum libri viginti, in: MIGNE, PL 140, 537-1058. Besonders das I. Buch gibt einen Eindruck von den Aufgaben eines Bischofs. Vgl. J. LAUDAGE, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert (= Beihefte zum Archiv f. Kulturgeschichte 22) (Köln-Wien 1984) 56-78, bes. 63. DERS., Burchard I. v. Worms, in: LThK³ 2 (1994) 799f.

⁹⁷ H. FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, T.II (= MGH Schriften 24,2) (Stuttgart 1973) 485.

⁹⁸ R. SCHIEFFER, Ein Bischof vor tausend Jahren, in: Hildesheimer Jahrbuch 64 (1993) 13-26. Ders., Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel, in: FMSt 23 (1989) 291-301.

⁹⁹ Vita prior, c. 9, S. 14: Res ecclesiasticas sub equa diuisione distribuit in quattuor partes: primam partem pro necessariis uel ornatibus ecclesiae.

Domgeistlichen das tägliche Stundengebet im Chor verrichtete, sondern jeden Tag noch dazu das Marienoffizium, das Kreuzoffizium und das Allerheiligenoffizium betete, „und noch viele andere Psalmen, ja den ganzen Psalter, es sei denn, daß eine dringliche Verpflichtung ihn davon abhielt“. Er pflegte bis zu drei Messen am Tag zu zelebrieren, je nachdem, wieviel Zeit er hatte¹⁰⁰. In der Fastenzeit und der Karwoche steigerte er diese Gebetsverpflichtungen noch erheblich. Überflüssig zu sagen, daß Ulrich sich um das Wohl der Armen bei Tisch kümmerte, selbst aber als einziger hungrig aufstand. Die Vita des Hildesheimer Bischofs Bernward erzählt ähnliches von diesem: „Seine Beherrschtheit gegenüber den Freuden des Essens könnte schwerlich jemand gebührend loben“, dagegen ließ er hundert und mehr Armen täglich Speise in reicher Fülle austeilen. Er selbst aß erst um drei Uhr nachmittags, wobei er eine Lesung wünschte. Noch vor dem Beginn der Matutin war er in Stille betend in der Kirche zu finden, und nachher dehnte er die Psalmodie noch bis zum Morgengrauen aus¹⁰¹. Er wurde an Gebetsleistungen sicher noch übertroffen von Bischof Gerhard von Toul, von dem sein Biograph erzählt, daß er als *laborator indefessus* (unermüdlicher Arbeiter) mit seinen Klerikern 13 Horen über die Nacht und den Tag verteilt betete statt der üblichen 8, dazu den ganzen Psalter¹⁰². Von Bischof Eid von Meißen erzählt Thietmar von Merseburg, daß er sich nicht nur durch Fasten schwächte und häufig barfuß ging, sondern auch in der Winterkälte auf warme Kleidung verzichtete, so daß die Seinen oft an der Wiederbelebung des fast Erfrorenen verzweifelten¹⁰³.

Diese Berichte sind keine Einzelfälle. Es ist Odilo Engels, der das ottonische Bischofsideal untersucht hat, sicher zuzustimmen, wenn er feststellt, daß „bis weit ins 11. Jahrhundert der Mönch schlechthin das Leitbild für alle Kirchenmänner abgegeben“ hat¹⁰⁴. Es gab keine Spiritualität für Weltpriester, Maß nahm man am Mönchtum. Das änderte sich im 11. Jahrhundert mit der Aufwertung der Kanoniker und der zunehmenden Verdichtung des priesterlichen Aufgabenbereichs auf die sakramentale Heilsvermittlung, insbesondere durch die Meßfeier. Auch das klingt in den Adalbertsviten wie in den anderen ottonischen Bischofsviten schon leise an.

Noch einmal: Das, was Viten von Adalberts bischöflichem Wirken hervorheben, trifft bei ihm wie bei anderen Reichsprälaten nur zum Teil die

¹⁰⁰ Vita Oudalrici, c. 3: MGH SS IV, 389.

¹⁰¹ Vita Bernwardi, c. 5: MGH SS IV, 759f. Zur Frage der Authentizität der ersten Kapitel der Bernwardsvita vgl. LAUDAGE, Priesterbild (Anm. 96) 94-103, wonach c. 5 „vorzüglich in den zeitgeschichtlichen Kontext des frühen 11. Jahrhunderts“ paßt.

¹⁰² Vita S. Gerardi episcopi, c. 4: MGH SS IV, 494.

¹⁰³ Thietmar, Chronicon (Anm. 56) VII, c. 25, S. 428/429.

¹⁰⁴ O. ENGELS, Der Reichsbischof in ottonischer und frühalsalischer Zeit, in: Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. v. I. CRUSE (= Veröffentlich. des Max-Planck-Instituts f. Geschichte 93) (Göttingen 1989) 135-175, hier 137. DERS., Der Reichsbischof (10. und 11. Jh.), in: Der Bischof in seiner Zeit. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, hg. v. P. BERGLAR u. O. ENGELS (Köln 1986) 41-94.

Wirklichkeit. Aber es erklärt den leichten Übergang des Prager Bischofs zum Klosterleben und wieder hinaus. Brun von Querfurt sah es richtig, wenn er über das Bischofsleben Adalberts schrieb: „Was den äußeren Menschen angeht, ertrug er damals im Bischofsamt größere Mühen und lebte er härter und strenger als später im Kloster.“¹⁰⁵ Trotz allen Brüchen, Mißerfolgen und erzwungenen Wechslen gab es im Leben Adalberts von Prag einige Konstanten, die bis zum Ende durchgehalten werden: das Bewußtsein seiner Herkunft aus slawischem Hochadel, seine Würde als Reichsbischof und seine Entscheidung für ein einfaches, asketisches Mönchtum, wie er es in Italien kennengelernt hatte.

¹⁰⁵ *Quantum ad exteriorem hominem maiores labores, plus districtum et austerum uiuere nunc in episcopio, quam post in monasterio habuit.* Vita altera, c. 11, S. 12.

Das restaurierte Christusmosaik der Calvarienberg-Kapelle und das Bildprogramm der Kreuzfahrer

Von GUSTAV KÜHNEL

Aus der einst sehr reich mit Mosaiken ausgeschmückten Grabeskirche der Kreuzfahrerzeit hat sich nur ein einziges Fragment bis in unsere Tage erhalten: die Figur Christi aus der Himmelfahrts-Komposition (Abb. 1). Die Bedeutung dieses Christus-Bildes ergibt sich aus dem Gegensatz zwischen dem, was wir aufgrund der schriftlichen Quellen über die Bildausstattung der Grabeskirche wissen, und den so gut wie ganz verschwundenen Mosaiken. Daher versteht es sich von selbst, daß jedem kohärenten Fragment eine besondere Bedeutung zukommt, wenn es, wie unsere Darstellung, eine lebendige Aussage machen kann.

In der Tat vermitteln uns die schriftlichen Quellen zuverlässige und recht umfassende Kenntnisse über die Mosaikausstattung, jedoch nur eine abstrakte Vorstellung vom wirklichen Aussehen dieser Darstellungen¹. Das wiedergewonnene Fragment erlaubt uns nun, über das Spekulative hinaus konkrete Stilvergleiche durchzuführen und ikonographische Eigenarten der Mosaiken – über die mittelalterlichen Beschreibungen hinaus – genauer zu erfassen, so daß man letztlich, von einer festeren Grundlage ausgehend, einige Rückschlüsse auf die kunsthistorische Einordnung der so wichtigen Mosaiken der Grabeskirche wagen kann.

Der Anlaß dazu, daß wir uns erneut mit dieser Darstellung befassen, deren Existenz schon der älteren Forschung bekannt war und die auch in der Gegenwart oft Erwähnung findet, sind die unlängst durchgeführten Feld-

¹ Die ausführlichsten Quellen für die musivische und malerische Ausstattung der Grabeskirche in der Kreuzfahrerzeit sind die Pilgerbeschreibungen des Priesters Johannes von Würzburg und des Mönches Theoderich, beide aus dem dritten Viertel des 12. Jahrhunderts. Vgl. dazu *Peregrinationes tres. Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Hg. von R. B. C. HUYGENS (Turnhout 1994). Ferner die Pilgerbeschreibung des russischen Abtes Daniil, der einige wertvolle Nachrichten über die Mosaikausstattung der Calvarien-Kapelle in den Jahren 1106/1107 liefert, als die byzantinische Dekoration des 11. Jahrhunderts von den Kreuzfahrern noch nicht erneuert worden war: Abt Daniil Wallfahrtsbericht. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883/85. Mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von K. D. SEEMANN (München 1970). Unter den späteren Quellen ist NICCOLO DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltramare* (1346–1350), hg. von A. BACCHI DELLA LEGA (Jerusalem 1945) zu erwähnen. Unentbehrlich für die systematische Bestandsaufnahme des franziskanischen Kustoden F. QUARESMIUS, *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio I–II* (Antwerpen 1639) bes. Bd. II, Kap. XXXIX, S. 449–459. Sehr nützlich auch E. HORN, *Ichonographiae monumentorum Terrae Sanctae* (1724–1744). Second Edition of the Latin Text with English Version by E. HOADE and Preface and Notes by B. BAGATTI (Jerusalem 1962) 112–122.

arbeiten in der Calvarienberg-Kapelle. Es war das Ziel dieser Feldarbeiten, die von einem Team unter meiner Betreuung im Mai 1994 abgeschlossen wurden, mittels eines für diesen Fall eigens ausgearbeiteten Reinigungsverfahrens den Glanz und das ursprüngliche Aussehen des Kreuzfahrermosaiks so weit wie möglich wiederzugewinnen und die losen Mosaikpartien durch Hinterspritzung eines Klebemittels zu festigen. Ferner wurden alte, störende Überkittungen der Restaurierungen der Jahre 1810 (nach dem Brand von 1808) und 1927 (als neue Mosaiken angebracht wurden) abgenommen und einzelne Fehlstellen neutral behandelt (Abb. 2, 3). Das Resultat ist sehr zufriedenstellend, denn zum ersten Mal seit 1860, als mit dem Erscheinen von Melchior de Vogüés klassischem Werk „Les Églises de la Terre Sainte“² die kritische Forschung einsetzte, ist die Voraussetzung geschaffen für eine von Störfaktoren freie Untersuchung des Christus-Bildes, das dem Originalzustand am nächsten kommt. Ein Beispiel also, wie sich Forschung und Denkmalpflege fruchtbar ergänzen. Auf den ersten Blick anscheinend Routinearbeit, nicht jedoch im Heiligen Land und schon gar nicht im Falle der Grabeskirche, wo das Besitzrecht der verschiedenen christlichen Kirchen so kompliziert und die religiöse Eifersucht so groß ist, daß jede Arbeit des Kunsthistorikers vor Ort auf Empfindlichkeiten stößt und mit Routine nichts zu tun hat.

Bevor wir nun das frisch gereinigte Fragment unter die Lupe nehmen, einige Bemerkungen über die Architektur der Calvarienberg-Kapelle als Bildträger und Anbringungsort unserer Darstellung in der ursprünglichen wie in der heutigen Mosaikdekoration. Die Calvarienberg-Kapelle bildete in der Kreuzfahrerzeit einen liturgisch einheitlichen Raum, der durch einen starken Mittelpfeiler und vier Bögen in zwei Schiffe mit je zwei Jochen unterteilt war (Fig. 1)³. Diese Architektur hat sich bis heute erhalten, der

² C. J. M. DE VOGÜÉ, *Les Églises de la Terre Sainte* (Paris 1860).

³ Der hier abgebildete Plan der Calvarienberg-Kapelle ist QUARESMIUS (Anm. 1) 463 entnommen. Quaresmius' Quelle war BERNARDINO AMICO, *Trattato delle piante et imagini dei sacri edificii di Terra Santa* (Rom 1609, 1620) Taf. 30. JOHANN ZUALLART, *Il devotissimo Viaggio di Gierusalemme. Fatto ... l'anno 1586* (Rom 1587) bringt auf S. 203 eine an Details wertvolle Zeichnung des „Mons Calvarius“, die sowohl die Fassade wie auch den Innenraum der in der Komplexanlage der Grabeskirche selbständigen Kapelle wiedergibt. Die Zeichnungen in Amicos „Trattato“ und in Zuallarts „Viaggio“ wurden von den Autoren selbst gefertigt. Das nimmt im Falle von Amico nicht Wunder, denn dieser war in erster Linie Zeichner, und sein Werk ist eine Sammlung von visuellem Material mit Texterklärungen. Es steht fest, daß auch die Stiche in Zuallarts „Viaggio“ auf Zeichnungen oder wenigstens auf Skizzen des Autors zurückgehen; denn vor seiner Reise ließ sich Zuallart in einem viermonatigen Studium in der Kunst des Nachzeichnens unterweisen. In der Einleitung zu seiner Pilgerbeschreibung macht Zuallart interessante Aussagen über seine Tätigkeit als ad hoc-Zeichner, wodurch wir eine Vorstellung bekommen, wie sich manche Pilgerautoren Bildmaterial verschafften. Da bis jetzt ausreichende baugeschichtliche Untersuchungen der Calvarienberg-Kapelle nicht stattgefunden haben, bleibt der eigentliche Wert dieser Zeichnungen oft unsicher. Man kann jedoch über sie nur allgemein sagen, daß sie die letzte große bauliche Umgestaltung der Kapelle widerspiegeln. Diese Umgestaltung, bei der auch ältere Bauteile integriert wurden, fand im 12. Jahrhundert statt. Wilhelm von Tyros (8,3) legt darüber Zeugnis ab: „Vor der Ankunft

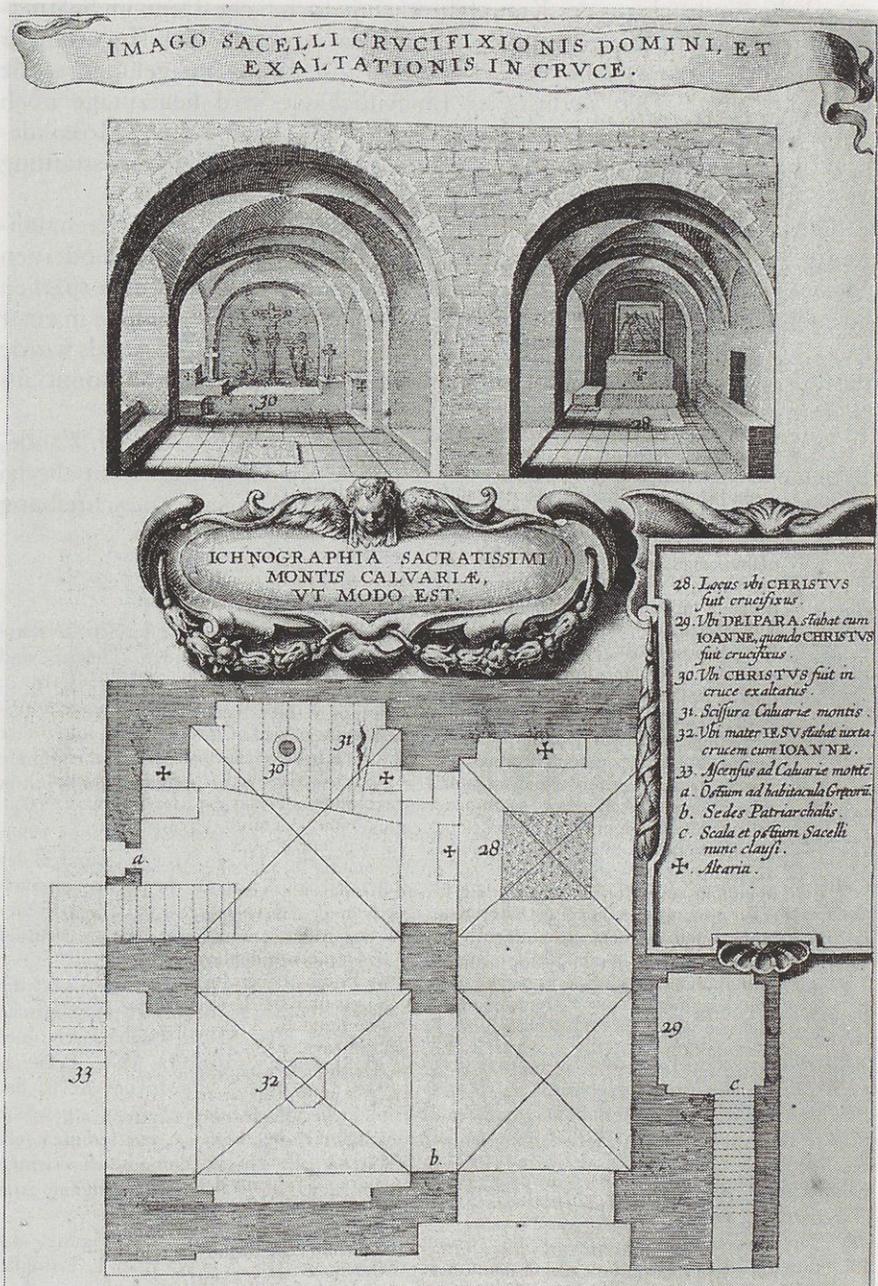


Fig. 1: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Grundriß und Innenansicht nach Quaresmius, 17. Jh.

räumliche Eindruck aus der Kreuzfahrerzeit jedoch nicht. Denn im Spätmittelalter wurde der Raum anders eingeteilt: das nördliche Schiff wurde zur Kapelle der Kreuzerhöhung, das südliche zur Kreuzannagelungskapelle umfunktioniert⁴. Der Verlust der Einheitlichkeit wird heutzutage noch unterstrichen durch den Gegensatz zwischen der „lateinischen“ Mosaikdekoration des südlichen Schiffes und der „griechischen“ Malereiausstattung des nördlichen.

Die Christus-Darstellung befindet sich im südlichen Schiff der Kreuzfahrerkirche, in der heutigen Kreuzannagelungskapelle. Sie ist von modernen Mosaiken umgeben (Abb. 4) und wirkt auf den Betrachter in dem spärlich beleuchteten Raum ikonenhaft und wie eine kostbare Kunstreliquie in einer fremdartigen Mosaik-Collage. Diese Collage entstand 1937⁵. Damals wurde das Christus-Bild in die neue Ausstattung übernommen und somit ins Bildprogramm künstlich integriert.

In der Kreuzfahrerzeit erstreckte sich die Mosaikdekoration auf Wände, Bögen und Gewölbe der Kapelle (Fig. 2–3). Der Fußboden war „mit allerlei Marmor belegt“, wie um 1170 der Pilger Theoderich in seiner Beschreibung

unserer Lateiner war der Ort, wo der Herr gelitten hatte, den man Golgotha oder Schädelstätte nennt, wo man auch das Holz des lebendigmachenden Kreuzes gefunden (Helena- und Kreuzauffindungs-Kapelle), und den vom Kreuz abgenommenen Leichnam des Herrn ... einbalsamiert und in Leinwand gehüllt haben soll, außerhalb des Umfangs der Auferstehungskirche (Rotunda) und hatte bloß kleine Kapellen. Wie aber die Unsern ... die Stadt in ihre Gewalt bekamen, erschien ihnen das genannte Gebäude allzu eng, sie erweiterten die frühere Kirche zu einem erhabenen und dauernden Werk, und bezogen die genannten Stätten mit in den Umfang der Kirche ein, so daß das alte Gebäude nun einen Teil des neuen bildete.“ (Vgl. GUILLAUME DE TYR, *Chronique*. Edition critique par R. B. C. HUYGENS (Turnhout 1986) 385–6. Ältere Pläne der Golgotha- bzw. Calvarienberg-Kapelle sind rar. Arkulfs Grundriß der Grabeskirche (c. 680), bzw. die unterschiedlichen überlieferten Varianten beziehen sich auch auf Golgotha (nach der Wiederherstellung des Modestos), jedoch in schlicht schematischer Form. Sie stellen eine eigene einmalige Tradition dar, denn andere von Arkulfs Vorbild beeinflusste Pläne sind in der Pilgerliteratur des Mittelalters nicht überliefert.

⁴ M. L. BULST-THIELE, *Die Mosaiken der ‚Auferstehungskirche‘ in Jerusalem und die Bauten der ‚Franken‘ im 12. Jahrhundert*. FMSt 13 (1979) 465. Diese sorgfältige philologische Arbeit ergänzt und ersetzt zum Teil die Ergebnisse von A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins* (Leipzig 1908) und K. SCHMALTZ, *Mater Ecclesiarum. Die Grabeskirche in Jerusalem* (Strassburg 1918) 270–337. Ein Irrtum ist in der Beschreibung des Baus unterlaufen, wenn Frau Bulst-Thiele sagt: „Die vier Kreuzgratgewölbe tragen die Kuppel“. Die Calvarienberg-Kapelle ist kein Kuppelbau; sie hat lediglich ein Flachdach. Die Quelle des Irrtums ist vielleicht die sog. Kapelle der Franken mit ihrer kleinen Kuppel (das „consistorium“ des Theoderich), die von den Kreuzfahrern als Eingang zum Calvarienberg erbaut wurde.

⁵ Die Skizzen zu den Mosaikdarstellungen der Seitenwände (die Kreuzigung, die Hl. Frauen und der Hl. Johannes, das Opfer Isaaks) wurden von dem Künstler L. Trifoglio entworfen, die Arbeit von der Firma Monticelli in Rom durchgeführt. Die Gewölbemosaiken wurden von P. D’Achiardi konzipiert. Thema und Stil sind eine Nachahmung der frühchristlichen Kunst. Vgl. M. T. PETROZZI, *Il Calvario I*, in: *La Terra Santa* 48 (1972) 51 f.

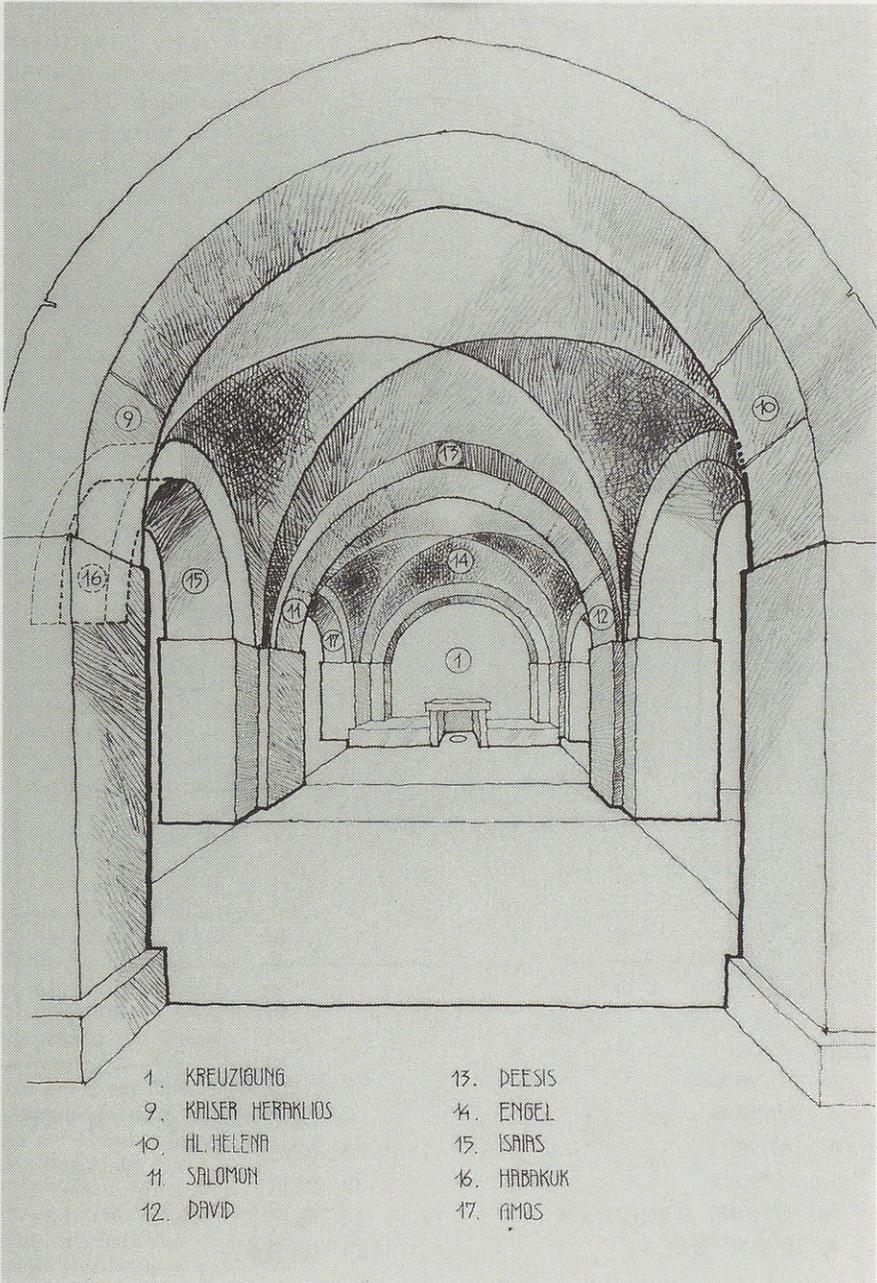


Fig. 2: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Die Verteilung der Bilder im Raum in der Kreuzfahrerzeit, Rekonstruktion, Nordschiff.

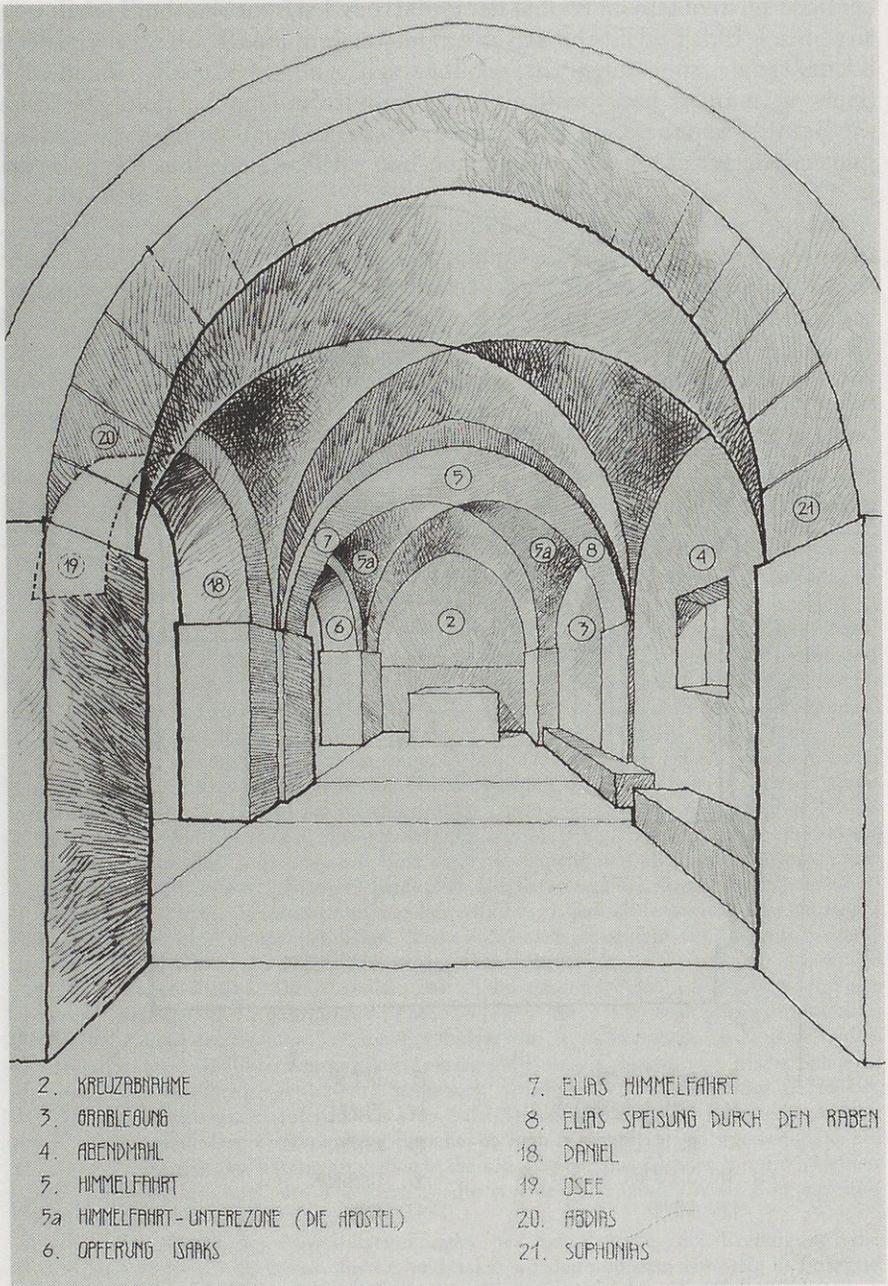


Fig. 3: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Die Verteilung der Bilder im Raum in der Kreuzfahrerzeit, Rekonstruktion, Südschiff.

der Grabeskirche berichtet⁶. Als zentrales Ereignis des *locus sanctus* nahm die Kreuzigung jene Wand ein, vor der die Stelle des aufrechtstehenden Kreuzes, an dem Christus den Tod erlitt, von der Tradition lokalisiert wurde (Fig. 2/1)⁷. Hier wurde im Fußboden eine tiefe, kopfbreite Öffnung gezeigt, wo das Kreuz im Golgotha-Felsen befestigt stand. Die Kreuzigungsdarstellung auf der Wand machte sichtbar, was sich hier ereignet hatte, indem sie die Tradition des Evangeliums erneut vergegenwärtigte. Auf der gleichen Ostwand wurde im südlichen Teil die Kreuzabnahme (Fig. 3/2)⁸ und

⁶ THEODERICH (Anm. 1) Kap. 12 beschreibt die Calvarienberg-Kapelle und ihre Ausschmückung. Seine Worte lassen erkennen, daß der Fußboden in *opus sectile* durchgeführt war.

⁷ THEODERICH (Anm. 1) 155–6: „Die Stelle aber, wo das Kreuz stand ... wird sie als eine tiefe und so breite Öffnung gezeigt, daß man etwa mit dem Kopf hinein könnte ... Ein ehrwürdiger Altar findet sich hier ... Auf der linken Seite des Altars ist an der Wand das Bild des Gekreuzigten von wunderbarer Schönheit gemalt, zu seiner Rechten Longinus, der mit der Lanze in seine Seite sticht, zur Linken Stephaton, der mit dem Schwamm ihm den Essig reicht, zur Linken steht auch die Mutter, zur Rechten Johannes. Rund herum führen zwei mit griechischen Buchstaben ganz beschriebene Zeilen“. Die ins Deutsche übersetzten Teile der Beschreibung Theoderichs folgen hier, wie weiter unten, nach BULST-THIELE (Anm. 4) 463–4. Am Anfang des 12. Jahrhunderts (c. 1106) beschreibt der russische Pilger DANIL (Anm. 1) 20–21 die Kreuzigungsdarstellung und die nebenstehende Kreuzabnahme wie folgt: „... an der Ostseite an der Wand ist in Mosaik Christus abgebildet, am Kreuz hängend, kunstreich und wunderbar, wie lebendig, doch höher und größer als in Wirklichkeit. An der Südseite aber ist abgebildet die Abnahme des Herrn vom Kreuz ebenso wunderbar.“ Deutsche Übersetzung nach A. LESKIEN, Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel ins heilige Land 1113–1115, in: ZDPV 7 (1884) 26. Die Entstehungszeit dieser Quelle in den ersten Jahren der Kreuzfahrerrherrschaft bestätigt die Zugehörigkeit beider Szenen zur früheren Ausschmückung der Kapelle, die unter Konstantin Monomachos Mitte des 11. Jahrhunderts unternommen wurde. Mitte des 14. Jahrhunderts war die Kreuzigung noch erhalten. NICOLO DA POGGIBONSI (Anm. 1) 22 beschreibt sie kurz: „Allato al monte si è, d'opera musaica, Cristo in croce: dall'una delle parti si è santa Maria, e dall'altra si è santo Giovanni Evangelista.“ Aus der Kreuzfahrerkunst des 12. Jahrhunderts sind noch drei Kreuzigungsdarstellungen erhalten: die Miniaturen aus dem Melisendis-Psalter (London, Brit.Mus., Egerton 1139, fol.8r) und aus dem Missale in Neapel (Neapel, Bibl.Naz.Vittorio Emanuele III, VI G 11, fol.96v) – Vgl. H. BUCHTHAL, Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem (Oxford 1957) Tf.8a u. 51a und die Wandmalerei in der Kirche in Abu Gosch – vgl. G. KÜHNEL, Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem (Berlin 1988) Tf.55–58. Der Vergleich der drei erhaltenen Darstellungen mit der Kreuzigung der Calvarien-Kapelle zeigt keine einheitliche Ikonographie. Die *locus sanctus*-Kreuzigung übte also keinen verbindlichen Einfluß, auch nicht typologisch, auf die Ikonographie der Szene im Kunstkreis der Kreuzfahrer aus. Die althergebrachte Ostern-Liturgie der Grabeskirche hatte dagegen einen viel größeren Einfluß und wirkte autoritativ auf Orientalen wie auf Abendländer, zumindest in der Anfangszeit der Kreuzfahrerepoche, wie das z. B. aus dem Bericht des Abtes Daniel und des Fulcher von Chartres über das hl. Osterfeuer hervorgeht.

⁸ DANIL (Anm. 1) 20 (s. den Text seiner Beschreibung in Anm. 7) und THEODERICH (Anm. 1) 156 sind die Quellen für diese Darstellung. Der letztere sagt: „Rechts von diesem Altar nehmen Nikodemus und Joseph den toten Christus vom Kreuz, wo auch geschrieben steht: Herabsteigen unseres Herrn Jesus Christus vom Kreuz.“ Die hier von Theoderich abgeschriebene lateinische Inschrift dokumentiert, daß dem älteren, schon von Daniil bezeugten byzantinischen Mosaik der Kreuzabnahme zu seiner Zeit, nachdem die Kreuzfahrer die Kapelle neu dekoriert hatten, eine erklärende lateinische Inschrift hinzugefügt wurde.

nebenan, auf dem östlichen Teil der Südwand, die Grablegung (Fig. 3/3)⁹ verbildlicht. Zu diesem Dreierschema aufeinanderfolgender Szenen der Leidensgeschichte kamen als Prolog und Epilog das Abendmahl (Fig. 3/4)¹⁰ und die Himmelfahrt (Fig. 3/5, 5a)¹¹, ersteres auf dem westlichen Teil der Südwand als Verkündigung von Passion und Opfertod, die Himmelfahrt im östlichen Gewölbe des Südschiffes als Erhöhung des Menschensohnes nach der Auferstehung. Damit war diese neutestamentliche Bilderperikope abgeschlossen. Sie bildete den Kern des ganzen Bildprogramms. Dieser Kern wurde durch alttestamentliche Darstellungen, welche das Opfer Christi und seine Himmelfahrt als Garant für die Auferstehung typologisch versinnbildlichten, sowie durch einzelne Propheten und das Kaiserbild des Heraclius und der Helena ergänzt. Lateinische Spruchbänder und Tituli sowie einige Reste griechischer Umschriften, die aus der älteren Dekoration des 11. Jahrhunderts erhalten geblieben waren, erklärten zusätzlich die einzelnen Darstellungen und somit das gesamte Bildprogramm. Auf dem östlichen Mittelbogen war die Szene der Opferung Isaaks (Fig. 3/6)¹² so gegliedert, daß auf dem westlichen Teil des Bogens die beiden zurückgebliebenen Jungknechte und auf dem östlichen Isaak, auf dem Opferholz liegend, ferner der Engel, der die erhobene Hand Abrahams festhält, und der im Baum verfangene Widder dargestellt waren. Die Kirchenväter haben im Opfer Isaaks die

⁹ Daß es sich um diese Szene handelt, wird aus der sie begleitenden Inschrift ersichtlich. Diese ist zweimal überliefert: von QUARESMIUS (Anm. 1) 452 und von HORN (Anm. 1) 118. Zur Zeit der beiden Autoren war die Malerei nicht mehr vorhanden. Wir zitieren die Inschrift nach Horn, wo der Anfang leicht ergänzt, also vollständiger, wiedergegeben wird: „Conditur in tumulo conditus aromate Christus, tollitur ad superos meriti moderamine justus, Gaudet homo, trepidant manes, gemit omnis abyssus, est excessus Adae Christo veniente remissus“ (Vgl. die gleiche Inschrift, überliefert von JOH. v. WÜRZBURG (Anm. 1) 141, die allerdings ihren Platz an einem anderen Ort in der Kirche hatte, nämlich in der Nähe des Grabes). Quaresmius, Horn und ihnen folgend SCHMALTZ (Anm. 4) 275 sahen in dieser Inschrift, den Beweis, daß hier die Anastasis dargestellt war. Wir sind mit BULST-THIELE (Anm. 4) 466 der Meinung, daß es sich um die Grablegung handelt. Der Text, besonders „Conditur in tumulo conditus aromate Christus“ sowie die innere Logik der Szenenfolge, sprechen eher für die Grablegung als für die Anastasis. Vgl. auch H. VINCENT/F.-M. ABEL, *Jérusalem Nouvelle II* (Paris 1914) 277 für die Identifizierung der Szene als Grablegung.

¹⁰ QUARESMIUS (Anm. 1) 453: „... Christus und seine Jünger nach antiker Sitte liegend und nicht am Tische sitzend, und Christus der Herr liegt nicht in der Mitte der Jünger sondern an der Spitze.“ Und oberhalb der Szene die Inschrift: „Hec est Cena Domini.“ HORN (Anm. 1) 118, wiederholt fast wörtlich Quaresmius Beschreibung. Die Arbeit des letzteren wirkte vorbildhaft auf die Hornsche „Ichonographie Monumentorum“, und oft sah er keinen Grund, von den treffenden Beschreibungen seines Vorgängers abzuweichen.

¹¹ Die Beschreibungen von QUARESMIUS (Anm. 1) 452 und HORN (Anm. 1) 117 sind unten S. 60 f. u. Anm. 38 wiedergegeben und ausgewertet.

¹² Die älteste Quelle, in der die Szene erwähnt wird, ist der „Anonymus de locis Hierosolymitanis“ (Mitte des 15. Jh.). Hg. von LEO ALLATIUS, *Symmikta* (Köln 1653) 89. QUARESMIUS (Anm. 1) 451–2 und HORN (Anm. 1) 118 konnten nur noch die unvollständigen lateinischen Verse, die die Darstellung begleiteten, überliefern. Inhaltlich stellen sie nicht nur die alttestamentliche Rettungsszene dar, sondern auch eine Parallele zwischen Isaak und Christus. Für den ergänzten Text s. VOGÜÉ (Anm. 2) 191.

vorweggenommene Darstellung der Passion Jesu gesehen, also ein typologisches Gegenbild zur Kreuzigung. Die Szene ist jedoch ein Bild der Rettung und in unserem *locus sanctus*-Kontext auch ein Bild der christlichen Auferstehungshoffnung. Hinzu kommt noch, daß die Lokaltradition die Geschichte der Rettung Isaaks seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts auf oder neben dem Calvarienberg stattfinden läßt¹³.

Auf dem südlichen Mittelbogen waren zwei Elias-Szenen dargestellt. Im nördlichen Teil des Bogens Elias Himmelfahrt (Fig. 3/7)¹⁴ und gegenüber auf dem südlichen Teil Elias, von den Raben gespeist (Fig. 3/8)¹⁵. Elias

¹³ Die früheste schriftliche Quelle stellt der Archidiakon Theodosius, *De Situ Terrae Sanctae* (zwischen 518 und 530) dar: „In der Stadt Jerusalem ist da beim Grabe des Herrn der Calvarienort. Dort brachte Abraham seinen Sohn als Brandopfer dar, und weil der Hügel felsig ist, auf diesem Hügel, d.h. am Fuße dieses Hügels, machte Abraham einen Altar.“ Deutsch nach H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger, 4.–7. Jahrhundert* (Stuttgart 1979) 207. Vgl. CCSL 175 (1965) 117. Die Traditionsverschiebung alttestamentlicher Überlieferungen vom Felsendom zur Grabeskirche setzt schon im 4. Jahrhundert ein. Über das bemerkenswerte Phänomen vgl. J. PRAWER, *Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXVI, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978* (Spoleto 1980) 739–812 und G. KRETSCHMAR, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altchristlicher Zeit I. – Die Memorialstätte der Kreuzigung und Auferstehung Christi*, in: H. BUSSE/G. KRETSCHMAR, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden 1987) 29–111, bes. 97–99 mit der von Prawers Perspektive abweichenden Schlußfolgerung: „Nun ist zwar unbestritten, daß der Berg Morija in jüdischer Tradition der Tempelberg ist, doch legt es sich auch hier nicht nahe, von einer Übertragung einer Lokaltradition an einen anderen Ort zu sprechen. Es ist ein theologisch-literarisches Motiv, das sich unpolemisch an den Ort des Kreuzes Christi ankrystallisiert.“ Eine in unserem Kontext weniger beachtete Quelle, deren Wortlaut gegen den Hintergrund dieser Traditionsverschiebung besser zu verstehen ist, ist die *Vita des Petrus des Iberers* um 500, wahrscheinlich von Johannes Rufus abgefaßt: „... Golgotha, welcher das wahre Allerheiligste ist und der wahrhaftige Altar ...“ (Vgl.: *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfaßten griechischen Biographie*. Hg. und übersetzt von R. RAABE (Leipzig 1895) 41. Das einzige visuelle Zeugnis der Frühzeit ist der Plan des Bischofs Arkulf. Vgl. J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Jerusalem 1977) Taf.5,6 und DONNER (wie oben) S. 339, Abb. 1,2. Es wird der Komplexbau mit der Anastasis, Golgotha und Martyrium schematisch erfaßt. In der rechten oberen Ecke des Heiligen Gartens bezeichnet das Rechteck („*mensa lignea*“) Abrahams Opferaltar.

¹⁴ QUARESMIUS (Anm. 1) 452: „Unter dem westlichen Bogen dieser Kapelle auf dem nördlichen Teil [damit ist, wie aus dem Kontext der Beschreibung hervorgeht, der Mittelbogen der Südkapelle gemeint] ist Elias der Prophet [dargestellt], welcher gen Himmel fährt, und unter ihm sein Schüler Elisa, der ihn beschwört und seinen Pallium empfängt mit folgender Inschrift: „*Helias raptus in celum. Heliseus recepit pallium.*“

¹⁵ QUARESMIUS (Anm. 1) 452: „Unter dem gleichen Bogen, der vorherigen Darstellung gegenüber, befindet sich Elias, dem ein Rabe Brot bringt, mit der Inschrift, wie folgt: „*Corvi deferebant ei carnes et panem mane et vesperi* [I Kön 17,6: „Die Raben brachten ihm Brot und Fleisch am Morgen und ebenso Brot und Fleisch am Abend ...“]. „*O Ayhos helias.*“ Das von Quaresmius mit lateinischen Buchstaben aufgezeichnete „*O Ayhos helias*“ ist griechisch kontaminiert, ein möglicher Hinweis, daß die Darstellung zur älteren byzantinischen Dekoration des Kaisers Monomachos gehört hat. Auf einer Säulenmalerei in der Geburtskirche in Bethlehem ist die gleiche Szene dargestellt. Allerdings sind es hier zwei Raben, von denen Elias gespeist wird (I Kön 17,6). Links vom Heiligenschein erscheint eine griechische und rechts eine

Himmelfahrt stellt einen Hinweis auf die Himmelfahrt Christi dar¹⁶, was die Aufnahme dieser Darstellung ins Bildprogramm erklärt. Somit stand der alttestamentliche Prototyp in unmittelbarer räumlicher Beziehung zur neuteamentlichen Ascensio, der Erhöhung Christi. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts erfuhr die Gegenüberstellung der Himmelfahrt des Elias und der Himmelfahrt Christi eine verstärkte Verbreitung im Abendland¹⁷. Gewisse Indizien sprechen dafür, daß diese Gegenüberstellung schon in der älteren Mosaikdekoration der Calvarien-Kapelle des Constantin Monomachos aus

lateinische Inschrift. Beide nennen den Dargestellten nicht ‚den Heiligen Elias‘, sondern ‚Den Propheten Elias‘. Auch der lateinische Titulus in Bethlehem: „Esca(m) qua(ue) die fert co(m)pare corvus Helie“ (‚Der Rabe mit seiner Gefährtin bringt Elia täglich die Speise‘) unterscheidet sich von dem entsprechenden in der Calvarien-Kapelle. Für die Eliasdarstellung in Bethlehem vgl. KÜHNEL (Anm. 7) 32. Die Zweisprachigkeit der Inschriften, die in der Ausschmückung der Grabeskirche oft, jedoch nicht systematisch auftaucht, stellt in der Geburtskirche ein Charakteristikum des ganzen Bildprogramms dar. Während im Falle der Grabeskirche das Auftreten griechischer neben lateinischen Inschriften in erster Linie das Resultat der Miteinbeziehung älterer byzantinischer Malereien in das neu renovierte Bildprogramm der Kreuzfahrer war, stellt die Zweisprachigkeit in Bethlehem eine im voraus gewollte und bewußte Anwendung dieser Modalität dar. Die retrospektiv-fromme Gesinnung der Kreuzfahrer, das Althergebrachte zu erhalten oder wiederherzustellen, sowie nicht zuletzt auch die Knappheit der zur Verfügung stehenden Mittel für neue Malereien erklären das irreguläre Auftreten griechischer neben lateinischen Inschriften in der Grabeskirche. Der Hintergrund der Zweisprachigkeit war in der Geburtskirche ein anderer: es ist die Auswirkung einer umfassenden Diplomatie der Annäherung zwischen Byzanz und dem Kreuzfahrerstaat, die das Verhältnis der beiden Kulturkreise in den späten sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts im Heiligen Land politisch charakterisierte. Die Zweisprachigkeit wurde hier Systemkomponente des Bildprogramms und Aussageträgerin der „Umarmungspolitik“, was sich über die lateinischen und griechischen Inschriften der Grabeskirche, die keinen kohärenten Aussage-Modus darstellen, nicht sagen läßt. An diesen Unterschieden läßt sich nun auch eine Differenz in der Datierung der beiden Mosaikausstattungen feststellen. Die Mosaiken der Grabeskirche und ihre Inschriften spiegeln nicht den direkten politischen Einfluß des Kaisers Manuel Komnenos wider, wie dies in der Geburtskirche der Fall ist. Sie entstanden nicht in der gleichen Phase der politischen Annäherung, sondern sind, wie auch die Stilanalyse zeigt [vgl. unten S. 66 ff. und G. KÜHNEL, *Between Jerusalem and Bethlehem: A Newly Recovered Tessera of Crusader Mosaic Decoration*. In: *Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art* (Jerusalem 1997) (im Druck)], unmittelbar vor dem Einweihedatum der Kirche 1149 zu datieren.

¹⁶ Die Kirchenväter sahen in der Entrückung des Elias ein Vorbild der Himmelfahrt Christi, obwohl sie auch die vielen Unterschiede zwischen den beiden Himmelfahrten scharfsinnig hervorgehoben haben: Irenäus, *Adv. haereses* V,5,1 (= PG 7, 1134). Ferner Cyrillos v. Jerusalem, *Cat.* 14,25 (= PG 33, 857 B); Ambrosius, *Exp. Ev. Lc.* 6,96 (= PL 15 1694); Joh. Chrysostomos, *Hom. in ascens.* (= PG 50, 450); Theodoret, *Interp. in Ps.* 23,7–10 (= PG 80,1033); Gregor M., *In Ev.hom.* 2,29,6 (= PL 76,1217).

¹⁷ Diese Gegenüberstellung taucht zuerst in der frühchristlichen Kunst auf, wie z. B. an der Holztür von S. Sabina (vgl. K. WESSEL, „Elias“, in: *RAC* IV, 1157 ff. mit Repertoire und Deutung der bekannten Beispiele), ist jedoch in der frühmittelalterlichen Kunst des Abendlandes sowie in der frühbyzantinischen nicht mehr bezeugt. Die Frage, inwieweit in den byzantinischen Darstellungen der Himmelfahrt des Elias, denen wir seit Ende des Ikonoklasmas konstant wieder begegnen (vgl. K. WESSEL, „Elias“, in: *RBK* II, 90–93), die Gegenüberstellung mit Hinweis auf die Himmelfahrt Christi, wie an einigen abendländischen Beispielen des Hochmittelalters (dem Klosterneuburger Altar oder dem Missale in Stammheim) abzulesen ist, bedarf der näheren Untersuchung.

dem 11. Jahrhundert vorhanden war. Wir möchten jedoch daraus keine Schlüsse ziehen, ob und inwieweit die Grabeskirche zur Verbreitung dieser ikonographischen Bildformel im Abendland, etwa über die Pilgerbewegung, beigetragen hat.

Die Aufnahme der anderen Szene, Elias Speisung durch den Raben, ins Bildprogramm wird am besten durch die Liturgie der Auferstehung erklärt, wie sie im Typikon der Grabeskirche erscheint. Die Perikope des Elias taucht im Kontext der 10. Lektion, die die Opferung Isaaks zum Inhalt hat, zusammen mit anderen Errettungsszenen auf, wobei Prophetenstellen den Anfang der Erlösungszeit schildern¹⁸. Wie im Text des Typikons die Elias-Perikope an die Lektion der Opferung Isaaks angeschlossen ist, so steht sie in der Mosaikausstattung in unmittelbarem räumlichen Zusammenhang neben der Opferung Isaaks. Die liturgische Ordnung hat hier die Auswahl der Szenen und somit auch den Inhalt des Bildprogramms bestimmt. Wir berühren hier einen Aspekt, der in der Forschung wenig Beachtung gefunden hat: den Einfluß der lokalen ostkirchlichen Liturgie Jerusalems auf die Kreuzfahrer. Das Typikon ist in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel. Das Schriftstück wurde von Papadopoulos-Kerameus auf Grundlage einer griechischen Handschrift aus dem Jahre 1122 herausgegeben¹⁹.

¹⁸ Typikon der Kar- und Osterwoche nach dem Ritus der Anastasis, hg. von A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta Hierosolimitikes Stachyologias II* (Petersburg 1894) 183. Vgl. SCHMALTZ (Anm. 4) 328 f., der den engen Zusammenhang zwischen Liturgie des Typikons und Mosaiken der Grabeskirche deutlich vor Augen geführt hat.

¹⁹ Jerusalem, Bibl. des gr. Patriarchats, Cod. 43 der ehemaligen Codices-Sammlung des Kreuz-Klosters. A. BAUMSTARK, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus*, in: *OrChrist 24* (1927) 20 hat gezeigt, daß die jüngere Schicht des Typikons mit der Entstehungszeit der Handschrift gleichzusetzen ist. Diese Schicht spiegelt die Teilnahme der Lateiner an der althergebrachten Liturgie Jerusalems wider, auch wenn dies nur auf gewisse Feste und Bräuche zutrifft: Das Templum Domini wird im Typikon als letzte Station der Palmenprozession erwähnt, bevor man zur Grabeskirche zieht. Zeitlich setzt dies die Kreuzfahrerepoche voraus, denn erst nach der Eroberung Jerusalems (Juli 1099) durch die Kreuzfahrer wurde der moslemische Felsendom zum christlichen Templum Domini. Diese Erwähnung im Typikon zeigt, daß das dem Ritus nach lateinische Templum Domini zur Zeit der Entstehung der Handschriften der lokalen griechischen Liturgie nicht verschlossen blieb. Das scheint wenigstens auf den ersten Blick überraschend, wenn man bedenkt, daß das griechisch verfaßte Typikon ausschließlich für den Gebrauch der griechischen Kirche gedacht war. Obwohl im Typikon nicht gesagt wird, daß die Lateiner sich an der Palmenprozession beteiligten, ist ihre Teilnahme, und damit auch die Rezeption dieses lokalen ostkirchlichen Brauches, aus der Beschreibung des Begräbnisses König Balduins I. ersichtlich, das am Palmsonntag des Jahres 1118 stattfand. Albrecht von Aachen (XII, 29, 708–709) unterscheidet in seiner Darstellung der beiden gleichzeitigen Ereignisse klar zwischen der Palmsonntagliturgie und Palmenprozession einerseits, die sich auf alle versammelten christlichen Kirchen bezieht, und dem „katholischen“ Leichengottesdienst des Kreuzfahrerkönigs in der Grabeskirche andererseits. – Ein anderes, nicht weniger gutes Beispiel liefert das sog. „heilige Feuer“, besser das „heilige Licht“, wie es die Griechen nennen, das in der Grabeskirche während der Karsamstagliturgie angezündet wird. Auch diese Liturgie ist im Typikon überliefert. Der griechische Einfluß auf die Lateiner bzw. die gemeinsame Teilnahme von Griechen, Syrern und Lateinern an diesem überkommenen liturgischen Brauch der lokalen Kirche wird ausführlich von zwei Quellen überliefert. Beide Quellen, der Pilger DANIEL (Anm. 1) 126–141, bes. 133 f.

Eine besondere Erscheinung im Bildprogramm sind die Darstellungen der Helena und des Heraklius, beide als heilige Kaiserfiguren durch Nimben charakterisiert. Sie waren auf dem westlichen Bogen des Nordschiffes wiedergegeben (Fig. 2/9,10)²⁰. Ihre Anordnung im Raum entsprach derjenigen der Prophetenpaare auf den Bogenleibungen. Sie fanden Platz in einer Zone, wo Propheten die Heilsgeschichte verkündigten, wobei sie als Heilige der historischen Vergangenheit auftraten. Dank eines Aquarells des Franziskaners Horn aus dem Jahre 1727 sind die Kaiserfiguren überliefert (Abb. 5). Es scheint, daß die Mosaiken zur Zeit der Anfertigung der Kopie nicht mehr vollständig erhalten waren. Das erklärt, warum Horn, der sonst in seine Zeichnungen jedes Detail peinlich genau aufnimmt, die unteren Körperpartien der Gewandfiguren nicht wiedergibt. Horns Kopie läßt jedoch das Wesentliche der byzantinischen Ikonographie der beiden Kaiserfiguren erkennen, auch wenn das Aquarell in der Gesamtstimmung nicht byzantinisch wirkt. Die Kopie läßt ferner erkennen, daß der ikonographische Typus der beiden eine Analogie zum entstehungsgeschichtlich älteren Bild des Kaiserpaares Konstantin und Helena darstellt²¹, wobei formal die Affinität

und der interpolierte Bericht in Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* (Text in: *Puteshestvie igumena Daniila ...* hg. von A. S. NOROV [SPb 1864] 183–186 bzw. 187–190 mit Anm. 14 auf S. 148. Vgl. dazu die Ausgabe von H. HAGENMEYER, S. 395; D. C. MUNRO, *A Crusader*, in: *Speculum* 7 [1932] 330) dokumentieren allerdings nicht nur die Übernahme der *ignis sacer*-Liturgie durch die Kreuzfahrer, sondern auch ihre „Umgestaltung“ in dem Sinne, daß nunmehr der lateinische und nicht der griechische Patriarch pontifiziert.

²⁰ QUARESMIUS (Anm. 1) 459: „Unter dem letzten bzw. westlichen Teil dieser heiligen Stätte ist auf der rechten bzw. südlichen Seite die heilige Helena in königlicher Tracht und mit dem kaiserlichen Diadem [dargestellt]: in der rechten Hand hat sie ein langes Kreuz, identisch mit dem hier wiedergegebenen, und in der linken die Weltkugel mit einem roten Kreuz in der Mitte und folgender Inschrift: HELENA REGINA. Gegenüber auf dem nördlichen Teil desselben Bogens ist der Kaiser Heraklius im kaiserlichen Ornat [dargestellt] mit einem Diadem, mit welchem die Kirche nur die Häupter der Heiligen schmückt, und hat, wie Helena, Kreuz und Weltkugel mit folgender Inschrift in Händen: ERACLIUS IMPERATOR. HORN (Anm. 1) 121: „An der Spitze unter dem Bogen auf der rechten bzw. nördlichen Seite ist, wie aus dem Titelbild ersichtlich, Helena, dem alten Stil entsprechend, in Mosaik wiedergegeben ... Gegenüber auf der Südseite des gleichen Bogens ist der Kaiser Heraklius [dargestellt]. Beide tragen königliche Tracht und sind mit einem Diadem gekrönt, das sowohl Kaiser wie auch Heilige [auszeichnet], und [beide] sind mit den Inschriften ihrer Namen [versehen]. In der rechten Hand halten sie ein dreiteiliges rotes Kreuz, in der linken die Himmelskugel mit einfachem roten Kreuz in der Mitte. Außerdem trägt Helena auf ihrer rechten Seite ein Schild mit dem hl. Kreuz.“

²¹ Beispiele in: A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix* (Paris 1961) 251, Nr. 165; DERS., *Les reliquaires de la Vraie Croix* (Paris 1965) Abb. 30; G. ABRAMISHVILI, *Das Triptychon von Chachuli* (Tiflis 1988) Taf. 16 in Farbe (Konstantin und Helena stehen zu beiden Seiten des Golgotha-Kreuzes); A. GOLDSCHMIDT/K. WEITZMANN, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts. Zweiter Band: Reliefs* (Berlin 1979) Abb. 39 (als Assistenzfiguren unter dem Suppedaneum der Kreuzigung Christi), 72a (im unteren Register des linken Flügels, beide das Doppelkreuz haltend. Helena allein hält in der Linken den Globus mit aufgesetztem Kreuz); M. RESTLE, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor*. 3 Bde. (Recklinghausen 1967): Göreme, Chapel 1,2a,7,28; Irhala, Sümbülü Kilise u. Yılanli Kilise. Vgl. auch JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, *Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst*

zu byzantinischen Münzen, auf denen frontale, Kreuz und Weltkugel in Händen haltende Kaiserfiguren wiedergegeben sind, nicht zu verkennen ist²². Vor und nach der Kreuzfahrerzeit ist diese Ikonographie des Kaiserpaars Helena und Heraklius nicht bezeugt, so daß die Annahme sehr wahrscheinlich wird, daß wir eine Bild-Erfindung der Kreuzfahrer vor Augen haben, die zutiefst auf byzantinischem Ideen- und Formengut beruht.

Als Attribut, das beide Kaiserfiguren besonders charakterisiert, taucht das Kreuz mit drei Querbalken auf, was sich auch als Ornament auf dem „Thorakion“ der Helena wiederholt. Damit ist das von Helena aufgefundene und von Heraklius wiedergewonnene Kreuz gemeint, das in den Kreuzigungsdarstellungen der mittelbyzantinischen Kunst gewöhnlich diese Form aufweist²³. Die gleiche Kreuzform taucht jedoch auch in der Hand des auferstandenen und erlösenden Christus des Anastasis-Bildes seit dem 11. Jahrhundert regelmäßig auf²⁴. Das Kreuz des Opfers und der Auferstehung sind also identisch. Diese Identität spiegelt die Vorstellung vom Wahren Kreuz wieder, so wie sie seit dem 11. Jahrhundert bildlich formuliert wurde. Helena und Heraklius posieren als historische Zeugen mit dem Wahren Kreuz in der rechten Hand und verleihen dadurch dieser Vorstellung den Hauch unwiderlegbarer Authentizität²⁵. In der linken Hand halten sie den Globus bzw. die Sphaira mit dem Kreuzemblem im Rund der Kugel. Es handelt sich um ein Herrschaftszeichen, das in den römischen Kaiserdarstellungen als Symbol der Weltherrschaft galt. Dieses Insigne wurde in der byzantinischen Darstellung des christlichen Kaisers übernommen und weist eine ununterbrochene Geschichte bis an den Anfang der Paläologenzeit auf²⁶. Über diese allgemeine Bedeutung hinaus steht außer Zweifel, daß das Tragen dieses Herrschaftszeichens am heiligen Ort des Wahren Kreuzes selbst den Kaisergestalten und besonders den mit ihnen sich identifizierenden Kreuzfahrerkönigen, den Wieder-Befreiern der Kreuzstätte, eine außergewöhnliche, ja auserwählte Stellung in der Familie der zeitgenössischen Herrscher verleihen sollte. Ein Herrschaftsanspruch, dessen Legitimität im

des christlichen Orients, in: Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien (= 19. Suppl. RQ) hg. von F. DÖLGER (Freiburg i. Br. 1913) 257–258.

²² W. WROTH, Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum II (London 1908) 544 u. Taf. LXII,2; LXV,1. Zu Konstantin und Helena vgl. auch A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin (London 1971) 37 f.

²³ E. DINKLER/E. DINKLER – v. SCHUBERT, „Kreuz I“, in: RBK V, 29 betrachten diese Kreuzform als Variante des schon seit Justinian II. als Globusbekrönung auftauchenden Doppelkreuzes (crux gemina). Für Beispiele s. auch: A. GRABAR, L'iconoclasme byzantin (Paris 1957) Abb. 146, 158, 159; GOLDSCHMIDT/WEITZMANN (Anm. 22) Abb. 22a, 106, 107, 168, 169.

²⁴ Für Beispiele vgl. A. D. KARTSONIS, Anastasis. The Making of an Image (Princeton 1986) Abb. 54, 58, 68, 80, 81, 83.

²⁵ Über die vielschichtige Bedeutung und Rolle des Kreuzes vgl. KARTSONIS (Anm. 24) 205 f.

²⁶ Prokopios, De aedificiis I,2 11–12 (HAURY IV,18). Vgl. P. E. SCHRAMM, Sphaira, Globus, Reichsapfel (Stuttgart 1958) 24 u. A.3.; J. DEER, Der Globus des spätrömischen und des byzantinischen Kaisers. Symbol oder Insigne, in: Byz 54 (1961) 82.

Zeichen des *locus sanctus* stand und der auf der kaiserlichen Ideologie der christlichen Spätantike beruhte, wurde hier bildlich kundgetan. Mit dieser Bedeutung des Globus als Signum kaiserlicher Weltherrschaft christlichen Inhalts waren die Kreuzfahrer Könige durchaus vertraut. Die Nachahmung des *Basileus* führte dazu, daß sich die Könige von Jerusalem auf ihren Bullen mit dem Kreuzglobus in der Linken und dem Kreuzzepter in der Rechten darstellen ließen²⁷.

Auch die lateinischen Beischriften „Heraclius Imperator“ und „Helena Regina“ zu beiden Seiten der Nimbren sind zusätzlich zum Globus und zum Wahren Kreuz ein diesmal sprachlicher Beweis dafür, wie bewußt die beiden Kaiserfiguren von den Kreuzfahrern rezipiert bzw. ideologisiert und bildlich zu Vorläufern ihrer eigenen Herrschaft proklamiert wurden. Die bildliche Verehrung der beiden Kaiser zeigt also deutlich, daß Heraklius und Helena nicht nur von den Byzantinern, sondern auch von den Kreuzfahrern als Helden des auf dem Calvarienberg stehenden Kreuzes angesehen wurden: Helena hatte das Kreuz dreihundert Jahre nach der Kreuzigung in einer Zisterne gefunden und so für die Christenheit wiedergewonnen²⁸, Heraklius hatte es nach weiteren dreihundert Jahren aus den Händen der Perser zurückerobert²⁹. Somit wurden historische Interessen der Kreuzfahrer-Ideologie mit Prophetenaussagen im Hinblick auf das Golgotha-Opfer und die Erlösung verknüpft.

Den Kaiserfiguren gegenüber befanden sich auf dem nördlichen Mittelbogen die königlichen Propheten Salomon und David (Fig. 2/11,12)³⁰. Durch die Gegenüberstellung der vier Herrscherfiguren in diesem Raumteil wurden deutlich königliche Akzente im Bildprogramm gesetzt. Salomons Schriftzitat³¹ ist für das Verständnis dieser königlichen Konfiguration ausschlaggebend: Es setzt Christus mit der Weisheit Gottes gleich und bezieht

²⁷ Vgl. dazu H. E. Mayer, *Das Pontifikale von Tyros und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem*, in: DOP (1967) 178 ff., Abb. 2–7.

²⁸ Der Tradition nach am 14. September 320. Am 13. September des Jahres 335 fand die Weihe der konstantinischen Komplexanlage der Grabeskirche statt. Seitdem wurde in der lokalen Kirche Jerusalems der 14. September als Tag, an dem das Kreuz gefunden (Inventio) bzw. erhöht wurde, gefeiert.

²⁹ Über das umstrittene Datum der Wiedereinsetzung des Kreuzes in Jerusalem durch Kaiser Heraklius hat sich zuletzt C. MANGO geäußert: *Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide II: Heraclius, Sahrvaraz et la Vraie Croix*, in: *Travaux et Memoires* 9 (1985) 112 u. 113 A.35. Nach Mango wäre der 21. März 630 das richtige Datum. Vgl. DERS., *The Temple Mount, 614–638*, in: J. RABY/J. JOHNS (Hg.), *Bayt al-Maqdis, Abd al Malik's Jerusalem* (Oxford 1992) 6.

³⁰ QUARESMIUS (Anm. 1) 457: „Nun kommen wir zu dem Bogen, der in der Mitte der Kapelle ist. Dieser hat auf seiner inneren Leibung zwei Könige dargestellt mit ihren Namen und Sprüchen. Der Rechte im Norden ist Salomon mit dem Spruch aus Kap. 9 der Sprichwörter. Salomon [:] ‚Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, / ihre sieben Säulen behauen. [Sie hat ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein] gemischt.‘ [Spr. 9,1–2]. Der Linke auf der südlichen Seite ist David mit dem aus Psalm 40 [bzw. 41,10] genommenen Spruch. David [:] ‚Auch mein Freund, dem ich vertraute, / der mein Brot aß, hat gegen mich geprahlt.‘“

³¹ Vgl. Anm. 30.

sich damit auch auf sein kommendes Reich. Davids Worte dagegen deuten auf den Verrat des Judas hin³². Die Sapientia als Tugend christlicher Herrscher, im Dienste des Heilsplans Gottes eingesetzt, wird das Böse, verkörpert durch den Verrat des Judas, besiegen. Dabei sind die historischen und zugleich auch heiligen Kaiserfiguren der Helena und des Heraklius den alttestamentlichen Königen Salomon und David als Garanten für das künftig anbrechende Reich Christi zur Seite gestellt. Von der göttlichen Weisheit geleitet, sind die Taten Helenas, die auch ein Hinweis auf Kaiser Konstantin sind, und besonders die Taten des Kaisers Heraklius Vorbilder für die Kreuzfahrer Könige. Es wird hier eine ideologische Filiation proklamiert, die den Kreuzfahrerkönig als „neuen Konstantin“³³ und als Fortführer des von Kaiser Heraklius eingeleiteten Kreuzzugs gegen die Ungläubigen darstellt³⁴.

Über diesem Bogen, der hier höher ist als auf seiner Ostseite und somit zusätzlichen Platz bietet, war die Deesis in Form von Halbfiguren dargestellt (Fig. 2/13)³⁵. Die historischen Retter des Kreuzes, Helena und Heraklius, flankierten, obwohl nicht unmittelbar, die Fürbittszene. Der Blick führte von den Kaiserfiguren zum Golgotha-Felsen, dorthin, wo das Kreuz gestanden hatte. Damit war auch die Anwesenheit der beiden Kaisergestalten bei der *Inventio* und *Exaltatio Crucis* angedeutet, wobei die Fürbitte der Kaiserfiguren in den Augen der Kreuzfahrer als besonders heilbringend für ihr Königreich galt, zumal auch ihren Taten eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. Der Gedanke, die entscheidende Rolle der beiden Kaisergestalten bei der *Inventio* und *Exaltatio Crucis* bildlich zu formulieren, geht auf die Liturgie bzw. auf den Festkalender zurück und wird von diesen untermauert. Im Westen kennt man zur Zeit der Kreuzfahrer zwei Kreuzfeste: Schon seit dem 8. Jahrhundert wurde im lateinischen Ritus das Fest der Kreuzauffindung gefeiert, das an Helena anknüpft, und zwar am 3. Mai, dem Tag der Wiedergewinnung des Kreuzes durch Heraklius. Auch die Kreuzerhöhung wurde im Abendland im Zusammenhang mit der Wiedergewinnung des Kreuzes durch Heraklius liturgisch gewürdigt, allerdings

³² Vgl. BULST-THIELE (Anm. 4) 469 u. Anm. 106.

³³ P. MAGDALINO (Hg.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries* (Cambridge 1994).

³⁴ Über Heraklius als Vorbild der Kreuzfahrer vgl. A. FROLOW, *La déviation de la 4e Croisade vers Constantinople. Note additionnelle: La Croisade et les guerres persanes d'Heraclius*, in: RHR 147 (1955) 50–61.

³⁵ QUARESMIUS (Anm. 1) 457–458: „Über diesem Bogen, der auf der Westseite etwas höher ist, sind fünf Halbfiguren von Heiligen dargestellt. Die mittlere ist die des Heiligen der Heiligen, Christus des Herrn, rechts neben ihr ist die [Figur] seiner allerheiligsten Mutter, links die seines Vorläufers. Die anderen [Figuren] sind beschädigt, deswegen konnte ich nicht erkennen, welche Heiligen diese sind.“ Die Darstellung ist byzantinisch. Damit kommt eine weitere Darstellung ostkirchlicher Ikonographie im Bildprogramm der Kreuzfahrer zum Ausdruck.

am 14. September. Die Kreuzfahrer pflegten diese westliche Tradition³⁶. Bildprogramm und Liturgie lassen also keinen Zweifel aufkommen, daß Kaiser Heraklius ein Vorbild im Rahmen der Ideologie der Kreuzfahrer darstellte.

Es ist hier nicht unser Ziel, den quellenmäßig gut erhaltenen Propheten-Spruchbändern und Tituli näher nachzugehen. Auch wenn sie kein Ersatz für die verlorengegangenen Bilder sind, so lassen diese Texte doch oft den Sinn der Darstellungen und ihre Verankerung in der Liturgie erkennen, besonders in den Antiphonen, wie wir im Falle der Himmelfahrt gleich sehen werden. Nicht zuletzt dürfen wir dank dieser Texte den Schluß ziehen, daß das Bildprogramm nicht nur von immanenten *loca sancta*-Aussagen sowie von historischen Interessen und von typologischen Gedankenzügen bestimmt wurde, sondern maßgebend auch von der Liturgie.

Kommen wir nun auf die Himmelfahrt und das erhaltene Fragment des Christus-Bildes zurück. Lesen wir zuerst Quaresmius' Beschreibung der Szene, denn zu seiner Zeit (1639) war das Mosaik anscheinend noch ganz erhalten³⁷, und vergleichen wir das Entsprechende mit dem gereinigten Fragment (Abb. 1): „Unter dem Gewölbe ist die Himmelfahrt des Herrn: Christus gen Himmel auffahrend, mit dem Gesicht nach Westen gewendet, von vier Engeln begleitet; und darunter im östlichen Teil die Apostel, erstaunt nach ihrem Heiland schauend, der gen Himmel auffährt, mit der folgenden einreihigen Inschrift, die das Gewölbe der Kapelle von Norden nach Süden durchquert: ‚Galiläische Männer, was steht ihr und schaut in den Himmel? Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel aufgenommen worden ist, wird so kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt gehen sehen.‘“³⁸. Diese Inschrift aus Acta I, 11 ist der Text einer Antiphone, die zu Ostern und am Fest der Himmelfahrt bei den Stundengebeten gesungen

³⁶ BUCHTHAL (Anm. 7) 107 ff. Siehe auch: A. BLUDAU (Hg.), Die Pilgerreise der Aetheria (Paderborn 1927) 189; G. GALAVARIS, „Kreuz II“, in: RBK V 221; D. SCHAEFFERS, „Geschichte der Kreuzreliquien“, in: LThK VI (1961) 614 f.; MAYER (Anm. 27) 155.

³⁷ Die in Anm. 1 zitierten Quellen beschreiben die Himmelfahrtsdarstellung nicht. Eine Erklärung dafür liefert schon im 12. Jahrhundert Theoderich (Anm. 1) 155, mit Ausnahme von Quaresmius der ergiebigste Berichterstatter im 17. Jahrhundert, wenn er sagt, daß die Calvarienberg-Kapelle „an Ehrwürdigkeit und Erhabenheit alle anderen Orte unter der Sonne überragt. Ihr Gewölbe ist mit musivischer Arbeit, welche die Propheten darstellt, auf das edelste geziert, David nämlich, Salomo, Isaia und einige andere, welche Worte, die sich auf Christi Leiden beziehen, in Händen tragen, so daß diesem Werk kein anderes unter der Sonne gleichzustellen wäre, wenn man es nur deutlich sehen könnte; denn wegen der herumstehenden Bauten wird der Ort selbst etwas verdunkelt.“

³⁸ QUARESMIUS (Anm. 1) 452. Der Text bei Horn (Anm. 1) 117 lautet: „Auf dem Gewölbe ist ein Mosaik, das die Himmelfahrt Christi wiedergibt. Christus, der nach Westen schaut, wird von vier Engeln emporgehoben, seine Rechte nach oben ausstreckend, in seiner Linken ein Buch haltend. Darunter auf dem gleichen Gewölbe, mehr nach Osten, über dem Altar, befinden sich die staunenden Apostel, ihren in den Himmel auffahrenden Meister anschauend. Zwei andere Engel zeigen mit den Fingern auf ihn; unter ihren Füßen befindet sich eine einreihige Inschrift, die sich von Norden nach Süden erstreckt und die Apostel von den genannten Engeln trennt. Und das ist ihr Wortlaut: ‚Galiläische Männer, was steht ihr und schaut in den Himmel?‘“

wurde³⁹. Dieser Text spricht nicht nur von der passiven Aufnahme Christi in den Himmel, sondern ist auch eine Voraussage der Parusie⁴⁰. Die Formulierung einer passiven Aufnahme Christi in den Himmel hat entscheidenden Einfluß auf die visuelle Darstellung der Himmelfahrtsszene in der byzantinischen Kunst ausgeübt⁴¹. Damit ist auch gesagt, daß die in der Grabeskirche dargestellte Himmelfahrt nicht den abendländischen, sog. aktiven Typus wiedergab. Es deutet auf eine weitgehende Orientalisierung der Kreuzfahrerherren, daß sie nicht nur auf eine Bildformel verzichteten, sondern auch auf den ihr eigenen abendländischen theologischen Inhalt. Diese Ikonographie wurde im Namen der Kreuzfahrer-Patrone für die Grabeskirche von einheimischen Künstlern im Sinne der Bildüberlieferung der *loca sancta* geschaffen. Die Himmelfahrt stellt keine Ausnahme dar, denn alle Schlüsseldarstellungen waren byzantinisch, wie die Anastasis in der Hauptapsis der neu errichteten romanischen Kirche⁴². Somit haben wir ein Beispiel dafür, wie sich die geistige Orientalisierung der Kreuzfahrer vollzog, kraft der künstlerischen Überlieferung, die im Falle der *loca sancta* die Idee des Ursprünglichen stärker als jeder andere sakrale Ort in sich birgt⁴³.

„Dieser Jesus“, der von euch weg in den Himmel aufgenommen worden ist, wird so kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt gehen sehen.“ [Acta I, 11].

³⁹ R.-J. HESBERT (Hg.), *Corpus Antiphonarium Officii III* (Rom 1968) 544, Nr. 5458. Vgl. BULST-THIELE (Anm. 4) 452.

⁴⁰ O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1966) 232: „Die Herrschaft Christi hat also mit seiner Himmelfahrt begonnen und wird mit seiner Rückkehr enden. Darum betonen die zwei ‚weißgekleideten Männer‘ in Act. 1,10 die äußere Entsprechung der beiden Ereignisse, die die Herrschaft Christi einrahmen: ‚Dieser Jesus wird auf die gleiche Weise (sc. auf den Wolken) wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel fahren sehen.‘“ Das „Reich Gottes“ wird am Ende der Zeiten kommen, die Herrschaft Christi dagegen ist zeitlich begrenzt und erstreckt sich von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft (a. O. 231).

⁴¹ Zur Ikonographie der Himmelfahrt s. H. GUTBERLET, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter* (Leipzig–Straßburg–Zürich 1934); H. SCHRADE, *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* (1928–1929) 66–190; K. WESSEL, „Himmelfahrt“, in: *RBK II*, 1224 ff.; O. DEMUS, *The Mosaics of San Marco in Venice I* (Chicago 1984) 172 f. und Anm. 5.

⁴² So z. B. die Darstellung des Kaisers Konstantin und der Kaiserin Helena inmitten der 12 Apostel bzw. der 12 Propheten in der Tambour-Zone der Rotunda oder der Christus-Emmanuel über dem im 11. Jahrhundert errichteten Triumphbogen, der sich zu einem gleichzeitig neuerbauten Chor, dessen Apsis die Anastasis aufnahm, öffnete. Als die Kreuzfahrer den Ostchor des 11. Jahrhunderts mit dem Anastasis-Mosaik abrißen, um eine größere Kirche zu bauen, wurde das byzantinische Auferstehungsbild übernommen und in der neuen Apsis angebracht.

⁴³ BULST-THIELE (Anm. 4) 456 sieht in der Übernahme byzantinischer Ikonographie ein politisches Zeichen dafür, daß die Würde des byzantinischen Kaisers als Schutzherr des Heiligen Grabes auch von den Kreuzfahrern während des Königreichs Jerusalem bewahrt wurde. Die Bewahrung der lokal-ostkirchlichen Bildtradition war jedoch in den Augen der Kreuzfahrer kein politisches Ziel per se, sondern ein Mittel, das eigene Image als Bewahrer des Ursprünglichen, d. h. des Echten, nicht zuletzt auch im Sinne der Rechtgläubigkeit, zur Schau zu stellen. Es ging eher um die eigene Selbstdarstellung und Legitimation und nicht wie Bulst-Thiele annimmt, um die Visualisierung der Würde und des Einflusses des potentiellen byzantinischen Verbündeten.

Das erhaltene Fragment mit der lateinischen „Ascesio“-Beischrift und die Beschreibung des Quaresmius lassen unzweideutig erkennen, daß in der Golgothakapelle der sog. „kanonische“ Typus der Himmelfahrt dargestellt war, so wie er schon seit vorikonoklastischer Zeit allgemein im Raume der Ostkirche verbindlich wurde, auch wenn die Ikonographie im Einzelnen nicht immer einheitlich ist. Der zweizonige Aufbau der Szene, charakteristisch für diesen Typus, ergibt sich deutlich aus Quaresmius' Worten. In diesem Sinne stellt die Rekonstruktion der Szene kein Problem dar. Dem heutigen Betrachter jedoch, der vor Ort das auf der Gewölbefläche Fehlende zu ergänzen versucht, wird plötzlich klar, daß das erhaltene Christusbild nicht den Scheitelpunkt des Gewölbejochs einnimmt, sondern, vorgerückt, auf dem Vorfeld des eigentlichen Joches Platz fand (Fig. 4/5). Damit wird klar, was Quaresmius meint, wenn er sagt, daß die Apostel im östlichen Teil dargestellt waren (Fig. 4/5a). Unter Quaresmius' Wort „darunter“ verstehen wir ferner die dadurch erzielte perspektivische Illusion der hohen himmlischen, im Gegensatz zur unteren irdischen Zone. Somit wurde hier die zweizonige vertikale Komposition, die ideal für Kuppeln geeignet ist⁴⁴, den niedrigen und schmalen Proportionen des Calvariengewölbes angepaßt⁴⁵.

Die Leserichtung der Szene war, wie unser Fragment *in situ* zeigt und wie Quaresmius angibt, von Westen nach Osten, wobei der von Theoderich an der Ostwand bezeugte *locus sanctus*-Altar im Spätmittelalter durch mehrere Altäre ersetzt wurde. Durch die Stiche von Amico und Quaresmius (Fig. 1) wird diese Anordnung zuverlässig dokumentiert.

Die vier Engel, welche in der Beschreibung als Begleiter erwähnt werden, sind gesichert. Glücklicherweise konnten die Reinigungsarbeiten die Finger von drei Händen am südlichen Rand der ovalen Gloriole freilegen (Abb. 1). Somit ist auch sicher, daß die heutige rot-goldene Bildeinfassung dem ursprünglichen ovalen Rahmen der Gloriole entspricht, bzw. ihn zudeckt. Je zwei Engel auf jeder Seite hielten am Rande die Gloriole, die als Hinweis auf die Doxa, den Lichtglanz Gottes, in welchen Christus erhöht wurde, zu

⁴⁴ Dazu DEMUS (Anm. 41) 171–175 und DERS., Probleme byzantinischer Kuppel-Darstellungen, in: CahArch 25 (1976) 101–108. Ferner B. SCHELLEWALD, „Kuppelbilder“, in: RBK V, 605–609.

⁴⁵ Häufiger als in einer Kuppel wird das Bild der Himmelfahrt auf Gewölben nahe dem Altar dargestellt, vgl. WESSEL (Anm. 41) 1252–1253. Über die enge Verbindung von Himmelfahrt-Bild als Voraussage der Parusie und Altar bzw. Apsis im Bildprogramm ostkirchlicher Denkmäler s. O. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily* (New York 1988) 220. THEODERICH (Anm. 1) 156 erwähnt ausdrücklich das Vorhandensein eines Altars vor der Ostwand der Calvarienberg-Kapelle: „Ein ehrwürdiger Altar findet sich hier, und am Karfreitag wird die ganze Liturgie dieses Tages von Patriarch und Klerus dort gehalten. Auf der linken Seite des Altars ist an der Wand das Bild des Gekreuzigten ... Rechts von diesem Altar nehmen Nikodemus und Joseph den toten Christus vom Kreuz ... [ab]“. Das zeigt, daß in der kuppel- und apsislosen *locus sanctus*-Kapelle, in einem Raum also, wo Architektursymbolik und Ausschmückung entsprechend dem byzantinischen Ideal nicht optimal zur inhaltlichen Ergänzung kamen, die enge Verbindung von Altar und Himmelfahrt-Bild die fehlenden Brennpunkte ersetzte und dadurch die Abweichung vom Ideal milderte.

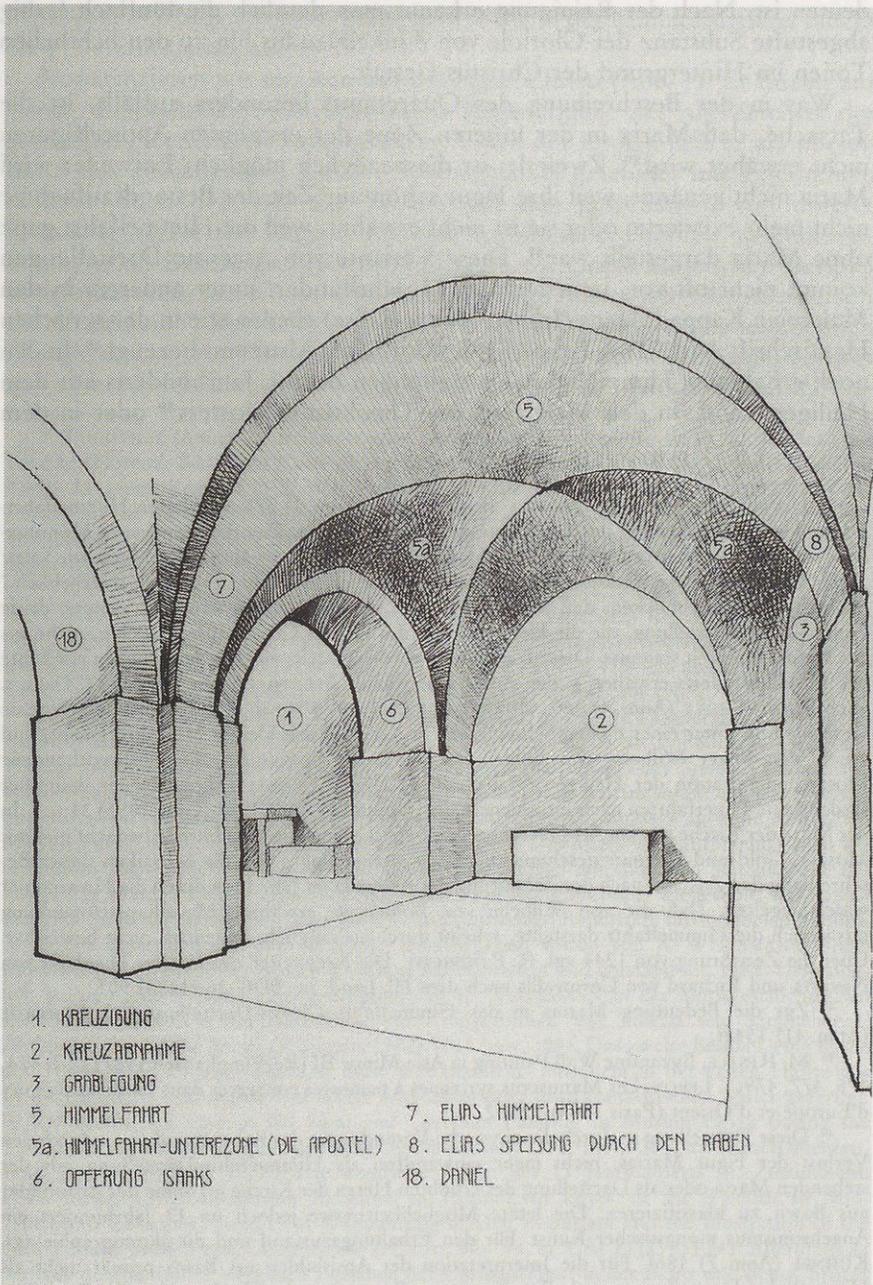


Fig. 4: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Die Verteilung der Bilder im Raum in der Kreuzfahrzeit, Rekonstruktion, östliches Joch.

deuten ist. Nach der Reinigung erkennt man deutlich die fünffach farbig abgestufte Substanz der Gloriole von dunkelblau bis hin zu den lichthellen Tönen im Hintergrund der Christus-Gestalt.

Was in der Beschreibung des Quaresmius besonders auffällt, ist die Tatsache, daß Maria in der unteren Zone der erstaunten Apostelfiguren nicht erwähnt wird⁴⁶. Zweierlei ist diesbezüglich möglich: Entweder wird Maria nicht genannt, weil ihre Figur schon zur Zeit der Bestandsaufnahme nicht mehr existierte, oder sie ist nicht erwähnt, weil die Himmelfahrt ganz ohne Maria dargestellt war⁴⁷. Diese Variante von Ascensio-Darstellungen kommt nicht oft vor, ist jedoch im 11. Jahrhundert unter anderem in den Malereien Kappadokiens (Irhala, Kokar Kilise) ebenso wie in der syrischen Handschrift Add. 7169, Folio 13v des Britischen Museums bezeugt⁴⁸. In den noch erhaltenen Himmelfahrt-Darstellungen des 12. Jahrhunderts aus dem Heiligen Land, in den Malereien des Theoktistos-Klosters⁴⁹ oder in dem

⁴⁶ Das trifft auch auf QUARESMIUS' Beschreibung (Anm. 1) 371 der älteren Himmelfahrt-Darstellung in der Leibung des Triumphbogens zu, die aus der Zeit des Konstantin Monomachos stammte. SCHMALTZ (Anm. 4) 326 kommentiert das Nichterwähnen der Maria wie folgt: „Daß Quaresmius die Gottesmutter nicht ausdrücklich erwähnt, erscheint unerheblich.“ Schmaltz läßt durchblicken, daß Maria dargestellt war. Es scheint, daß eine weitere, dritte Himmelfahrt-Darstellung, die die kleine Kuppel des Grabes Christi ausschmückte, nicht aus der Kreuzfahrerzeit stammte. Diese Darstellung wird jedenfalls nicht in den Quellen vor Mitte des 15. Jahrhunderts erwähnt, s. den Anonymus Allatii; ALLATIUS (Anm. 12) 81–82. Dazu s. auch BULST-THIELE (Anm. 4) 460. QUARESMIUS (Anm. 1) 504 sah nur das grob übertünchte Gewölbe und unter einer dicken Schmutzschicht nur noch ein kleines Mosaikfragment, und zitiert den Pilger Wilhelm von Boldensele (1333) als Beweis für die einst vorhandene Mosaikendekoration der Heiligen Grab-Aedicula. Vgl. F. KHULL (Hg.), Zweier deutscher Ordensleute Pilgerfahrten nach Jerusalem in den Jahren 1333 und 1346 (Graz 1895) 31: „... In der Mitte der Kirche ist eine Art Häuschen, ... oben ist es in einem Halbkreise bedacht und mit Mosaik, Gold und Marmor geschmückt.“ Es ist anzunehmen, daß die Mosaiken dieser Beschreibung den Zustand nach der Zerstörung der Aedicula im Jahr 1244 durch die Hwarizmier widerspiegeln. Daß die von Wilhelm von Boldensele erwähnte Mosaikausschmückung tatsächlich die Himmelfahrt darstellte, scheint durchaus möglich, ist jedoch nicht beweisbar. Über die Zerstörung von 1244 vgl. R. RÖHRICHT, Die Kreuzzüge der Grafen Theobald von Navarra und Richard von Cornwallis nach dem Hl. Land, in: FDG 26 (1886) 90f.

⁴⁷ Zur die Bedeutung Marias in der Himmelfahrt Christi-Darstellung vgl. SCHRADER (Anm. 41) 154ff.

⁴⁸ M. RESTLE, Byzantine Wall Painting in Asia Minor III (Recklinghausen 1967) LIII, 474, 475, 477, 479; J. LEROY, Les Manuscrits syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient (Paris 1964) 123, 2.

⁴⁹ Diese Darstellung ist durch die physische Veränderung des Raumes und somit durch den Verlust der Figur Marias, nicht mehr einwandfrei als Himmelfahrt-Darstellung mit der stehenden Maria oder als Darstellung des erhöhten Herrn der Kirche im Sinne der Apsisbilder aus Bawit zu klassifizieren. Die letzte Möglichkeit wäre jedoch im 12. Jahrhundert ein Anachronismus monastischer Kunst. Für den Erhaltungszustand und die Ikonographie vgl. KÜHNEL (Anm. 7) 186f. Für die Interpretation der Apsisbilder aus Bawit primär nicht als Himmelfahrt-Darstellungen vgl. TH. KLAUSERS Rezension des Buches von Ch. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (Wiesbaden 1960) in: JAC 4 (1961) 174–179, und WESSEL (Anm. 41) 1234f.

Mosaik der Geburtskirche in Bethlehem sowie in der Miniaturmalerei taucht diese Variante nicht auf⁵⁰.

Konzentrieren wir uns nun auf die Figur Christi (Abb. 1). Er thront auf einem doppelstreifigen farbneutralen Regenbogen, der als Zeichen der göttlichen Herrlichkeit aufzufassen ist⁵¹. Mit der Linken faßt er am oberen Rand das geschlossene, auf den Oberschenkel gelehnte, mit Edelsteinen besetzte Buch. Die Art des Fassens mit den gespreizten, von innerer Spannung verzerrten Fingern hat eine Vorbildhafte Parallele in dem eindrucksvollen Demiurgos von Daphni (Abb. 6), einem klassischen Beispiel mittelbyzantinischer Kunst, das innere geistige Werte der Christus-Person charakterisiert⁵². Der Vergleich mit anderen Beispielen aus nahestehenden Kunstkreisen – zum Beispiel mit zwei Christus-Ikonen vom Sinai-Kloster aus dem 13. Jahrhundert⁵³ – zeigt, wie das gleiche Motiv im Golgotha-

⁵⁰ BUCHTHAL (Anm. 7) Taf.11a (London, British Museum, Egerton 1139, 12. Jh., fol.11r); Taf.53d (Florenz, Biblioteca Riccardiana, 323, 13. Jh., fol. 105v); Taf. 55c u. S. 47 (London, British Museum, Egerton 2902, 13. Jh., fol. 62r). In diesem letzten Beispiel taucht unter der Rubrik ‚In die ascensionis domini‘ eine stark verkürzte Darstellung der Himmelfahrt auf. Bezeichnenderweise ist hier Maria zusammen mit Christus und einem Engel Bestandteil der engeren Definition der Himmelfahrt.

⁵¹ Die Quellen dieser Deutung sind: Gen 9,13; Sir 43; Ez 1,28 und Apk 4,3; 10,1; Dazu K. H. RENGSTORF, „Iris“, in: ThW III (1938) 340–343. Eine dem Regenbogen gewidmete ikonographische Arbeit steht noch aus. Das Thema ist ansatzweise behandelt bei S. RÖSCH, Der Regenbogen in der Malerei, in: Studium Generale 13 (1960) 418–426 und U. NILGEN, Der Codex Douce 292 der Bodleian Library zu Oxford (Diss.Phil. Bonn 1967) 76–84, 101–115.

⁵² Vgl. auch die Deutung von P. STEPHANOU, La main gauche du Pantocrator a Daphni, un symbole trinitaire, in: OrChrP 25 (1960) 413f., der das Motiv als symbolische Geste der Trinität versteht. Das Motiv wiederholt sich in Daphni auch im Fall des Apostels Johannes in der Verklärung- und im Fall Christi in der Judaskuß-Szene. Es scheint somit, daß das Motiv in den Mosaiken von Daphni nicht nur eine symbolische Geste ist, sondern auch ein stilistisches Merkmal des Künstlers, um Gefühlswerte auszudrücken. Das Motiv wird auffallend genau wie in Daphni auch in der Pantokrator-Darstellung der Kuppel der südlichen Seitenkapelle der Kirche Hg.Maria Pammakaristos (14. Jahrhundert) in Konstantinopel wiederholt, was darauf hindeutet, daß das Motiv auch dem späteren byzantinischen Repertoire nicht unbekannt blieb.

⁵³ Das erste Beispiel, eine Maiestas Domini-Ikone wurde von K. WEITZMANN einem französischen Kreuzfahrer-Atelier in Akkon zugeschrieben und entstand um 1285. Ursprünglich wurden jedoch beide Christus-Ikonen von K. WEITZMANN in der kunstgeschichtlichen Diskussion als Werke der Kreuzfahrerkunst eingeordnet. Vgl. zuletzt sein Sammelwerk: „Studies in the Arts of Sinai“ (Princeton 1982) 326f. bzw. 399f. Das zweite Beispiel, eine Ikone des Thronenden Christus entstand nach Weitzmann in Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und wurde von einem englischen oder nord-französischen Maler gefertigt. R. S. NELSON, An icon at Mt. Sinai and Christian Painting in Muslim Egypt during the Thirteenth and Fourteenth Centuries, in: Art Bulletin 65 (1983) 201–218, hat jedoch überzeugend gezeigt, daß die Ikone eine koptische Arbeit des 13. Jahrhunderts ist. Zustimmung L.-A. HUNT, Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt in the Twelfth to Mid-Thirteenth Centuries: Sources of Wallpainting at Deir es-Suriani and the Illustration of the New Testament Ms.Paris, Copte-Arabe 1/Cairo, Bibl. 94, in: CAr 33 (1985) 141. Allerdings ist der hier durchgeführte Vergleich zwischen der Christus-Figur in der Ikone und dem Christus aus der Himmelfahrt (MS Cairo, Coptic Mus. Bibl. 94 – Abb. 16 bei HUNT) nicht überzeugend genug als Beweis dafür, daß beide Christus-Gestalten von demselben Künstler gemalt worden sind. Größere Affinität in Duktus und Stil ist eher zwischen der Figur Christi in der Ikone und

Mosaik zur symbolischen Gebärde wird, und zwar im Sinne der byzantinischen Ausdrucksformel, im Gegensatz zum funktionell-unauffälligen Stützen des Buches mit der Hand in den beiden Ikonen. Obwohl diese Ausdrucksformel in unserer Darstellung die hohe Artikulationskraft des Daphni-Mosaiks nicht erreicht, ist es wichtig, daß das Jerusalemer Bild der Kreuzfahrerzeit sich nicht nur durch Typus und Komposition, sondern auch durch Detailmotive, wie das hier besprochene, als byzantinisch ausweist.

Die rechte Hand ist im üblichen Lehrgestus seitlich erhoben und nur teilweise erhalten, so daß die Art des Segnens, ob lateinisch oder griechisch oder aber ein Zwischentyp beider, wie Christus in der Ascensio-Kuppel in San Marco⁵⁴, nicht mehr auszumachen ist. In der Himmelfahrtsdarstellung des Melisendis-Psalters, der im Skriptorium der Grabeskirche etwas früher (1131–1143) gemalt wurde als unser Mosaik, segnet Christus nach „orthodox“ byzantinischer Art mit dem ganz ausgestreckten kleinen Finger⁵⁵. Damit gewinnen wir ein weiteres Indiz, daß die Kreuzfahrer auch in dieser Hinsicht byzantinische Elemente übernommen haben.

Wenn wir das Gewand und seine Faltengebung näher betrachten und mit metropolitanischen Beispielen vergleichen, so lassen sich provinzielle Züge nachweisen, die unser Christus-Bild mitprägen. Auffallend ist der Gegensatz zwischen der typisch byzantinischen Tracht der Christus-Figur einerseits und der stark ornamentalen Auffassung der Faltengebung andererseits. Christus ist von einer dunkelroten Tunika und einem graublauen Mantel eher umhüllt, als daß er sie trägt. Schwere, dicke Parallelfalten des Mantels, durch Goldtesserae hervorgehoben, fallen in einer umschlingenden Bewegung üppig von den Schultern über die Brust, den linken Arm entlang und ihn ganz verdeckend, bis zu den Knien, wo sie in einem schweifenden Klammer-Ornament hängenbleiben. Dieser Drang, den Faltenwurf aus dem organischen Zusammenhang zu lösen und ihm in so hohem Maße dekoratives Eigenleben zu gewähren, ist der metropolitanischen Malerei fremd. Beispiele, wie die sitzende Christus-Figur aus der Deesis in einem Berliner Psalter um 1100 (Abb. 7) oder aus der Vision des Habakuk in einer Handschrift um die Mitte des 12. Jahrhunderts (Abb. 8), die wahrscheinlich im Pantokrator-Kloster in Konstantinopel gemalt wurde, lassen erkennen, daß unser Mosaik von lokalen Künstlern geschaffen ist⁵⁶. Die Proportionen

der gleichen Gestalt in den Szenen auf Fol.178v (Paris, Inst. Cath. Copte-Arabe 1, Abb. 14 bei HUNT) festzustellen.

⁵⁴ DEMUS (Anm. 41) 175. Vgl. auch DERS., Die byzantinischen Mosaikikonen I. Die großformatigen Ikonen (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, Bd. 224) (Wien 1991) 31, wo unterschiedliche Segensgesten, ihre Bedeutung und ihre zeitliche Differenzierung kurz behandelt werden.

⁵⁵ Buchthal (Anm. 7) Taf.11a.

⁵⁶ Für die verschollene Berliner Handschrift vgl. BUCHTHAL (Anm. 7) 2 und A. CUTLER, The Aristocratic Psalters in Byzantium (= Bibliothèque des Cahiers Archéologiques XIII) (Paris 1984) 32–33. Für die Miniatur mit der Vision des Habakuk vgl. Cod.339, fol.9v des Sinai-Klosters in: K. WEITZMANN/G. GALAVARIS, The Monastery of Saint Catherine at Sinai.

der Figur und das Sitzmotiv führen uns bei näherer Betrachtung zum gleichen Schluß: Der Oberkörper erscheint im Verhältnis zum Rest des Körpers überlang, und der Sitzwinkel und damit auch jede Illusion von Tiefenwirkung sind unter den verhüllenden Falten weitgehend verschwunden. Die Figur erweckt den Anschein, als ob sie stehe und nicht sitze. Der Apostel Jakobus aus der Verklärungs-Szene des Melisendis-Psalters (Abb. 9) ist ein gutes Parallelbeispiel für ähnliche Proportionen sitzender Figuren. Christus aus dem Einzug in Jerusalem in der gleichen Handschrift (Abb. 10) scheint eher vom Esel abzurutschen als fest auf ihm zu sitzen. Der orientalische Seitenritt fand über lokale Vorbilder Eingang ins westliche Milieu des Melisendis-Psalters. Wir können daher annehmen, daß auch Sitzmotive und Körperproportionen dieser Art von lokalen Vorbildern übernommen wurden.

Der nimbierte Kopf und besonders das gut erhaltene, fein gearbeitete Gesicht (Abb. 11) erhärten die Indizien, daß die Künstler nicht aus Konstantinopel stammten und auch keine Abendländer waren, sondern Einheimische, die der lokalen Mosaiktradition des Heiligen Landes verpflichtet waren⁵⁷. Die Affinität zu den Mosaiken in Bethlehem, welche dokumentieren, daß hier lokale Künstler, wie der syrische Diakon Basilius, am Werke waren, läßt dies klar erkennen⁵⁸.

In seiner Darstellung der Kreuzfahrerkunst sieht Thomas Boase eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Gesichtsausdruck des Christus-Bildes und den Pantokrator-Darstellungen in Cefalù (Abb. 13) und Daphni (Abb. 6), die in einer „geheimnisvollen Ernsthaftigkeit“ (mysterious gravity)

The Illuminated Greek Manuscripts. Volume One: From the Ninth to the Twelfth Century (Princeton 1990) 140–152, bes. 142 mit Taf. XXI u. Abb. 474.

⁵⁷ Die Reihe der erhaltenen Traditionsträger beginnt mit den Mosaiken des Felsendoms in Jerusalem und der Großen Moschee in Damaskus, beide aus der Zeit der Umayyaden, ferner mit den Mosaiken der El-Aqsa Moschee in Jerusalem, besonders diejenigen des Triumphbogens, die in das 11. Jahrhundert datiert sind und letztlich im 12. Jahrhundert die Mosaiken der Geburtskirche in Bethlehem. Diese Mosaiktradition kann einwandfrei verfolgt werden, besonders anhand von anikonischen Motiven wie Pflanzenkandelabern, Rankenornament und Architekturdarstellungen, sowie von Amphoren, Akanthusblätter und Perlmutter, letzteres als Materialbereicherung, das neben Glas- und Steintesserae die polychrome Farbpalette einiger Mosaiken mitträgt. Akzent und Anteil dieses konstant tradierten Motivrepertoires im Kompositionsgefüge der erwähnten Mosaiken weisen deutlich auf eine „schulmäßige“ Überlieferung hin, die es in der Tat erlaubt, von einer Mosaikschule des Heiligen Landes, bzw. der syropalästinensischen Kunstlandschaft zu sprechen.

⁵⁸ Für den lokalen Maler und Diakon Basilius, der in Bethlehem zusammen mit dem „Mönch Ephrem, Maler und Mosaizist“ am Werke war und sich und seine Landsleute am Fuße des Engels, der zwischen dem achten und neunten Fenster in der Engelzone der Nordwand des Langhauses steht, in seiner syrischen Heimatsprache verewigt hat, vgl. die von uns freigelegte Inschrift in: G. KÜHNEL, Das Ausschmückungsprogramm der Geburtsbasilika in Bethlehem. Byzanz und Abendland im Königreich Jerusalem, in: *Boreas* 10 (1987) 148 f. und Abb. 9 und DERS., The Twelfth-Century Decoration of the Church of the Nativity; Eastern and Western Concord, in: Y. TSAFRIR (Hg.), *Ancient Churches Revealed* (Jerusalem 1993) 203, Taf. XII,d (Farbabbildung).

bestehe⁵⁹. Marie-Luise Bulst-Thiele wird beim Betrachten der Christusfigur an den Pantokrator normannischer Kirchen erinnert (Abb. 13)⁶⁰. B. Bagatti spricht von einer engen Verwandtschaft zwischen den Golgotha-Mosaiken und den Mosaiken in Bethlehem. Die Filiation komme nach seiner Meinung in der weichen Faltengebung des Christus-Mosaiks und den Figuren von Heraklius und Helena sowie in der konzentrischen Setzung der Tesserae in den Nimben einiger Figuren sowohl in der Grabeskirche wie in der Geburtskirche zum Ausdruck. Damit datiert Bagatti die Mosaikausstattung der Golgotha-Kapelle später als 1149, nämlich in die sechziger Jahre, und glaubt, in ihnen das Atelier des in Bethlehem inschriftlich bezeugten Mosaizisten Ephrem entdeckt zu haben, im Gegensatz zu der anderen Stilrichtung, des Malers Basil, den er als den „Sizilianer“ bezeichnet⁶¹.

In der Tat typisiert das Christusgesicht der Grabeskirche weder den Ausdruck der Ehrfurcht gebietenden Kraft des Pantokrators, wie in Daphni (Abb. 6), noch die glaubhafte Sanftheit der Christus-Figur der Cappella Palatina (Abb. 14) und auch nicht die negative Gemütsstimmung des enttäuschten Pantokrators in San Marco⁶². Es wird hier eher ein duales

⁵⁹ H. W. HAZARD (Hg.), *The Art and Architecture of the Crusader States* (Wisconsin 1977) 118 (= *A History of the Crusades IV*, hg. von K. M. SETTON).

⁶⁰ BULST-THIELE (Anm. 4) 467.

⁶¹ B. BAGATTI, *Un aquarello del P. Horn (1728) di un distrutto mosaico del S. Sepolcro*, in: *Liber Annuus* 6 (1955–1956) 271–278, bes. 276 f. Von den Thesen des bedeutenden franziskanischen Archäologen, dessen Werke über das Heilige Land wissenschaftlich bedeutend bleiben werden, ist hier die grundsätzliche Vorstellung einer möglichen Verwandtschaft der Mosaiken der Grabeskirche und derjenigen in der Geburtskirche von Interesse. Der weiter unten im Text von uns durchgeführte Stilvergleich zwischen dem Christus der Golgotha-Kapelle und der Figur des Mathan aus der Reihe der Vorfahren Christi in Bethlehem führt zu Resultaten, die Bagattis Thesen widersprechen: Das Mosaik der Grabeskirche spiegelt eine frühere Stilphase als das der Geburtskirche wider und ist somit gut in die Zeit kurz vor der Einweihung von 1149 zu datieren. Das läßt die Annahme zu, daß die Mosaiken der Grabeskirche auf die jüngeren, dem komnenischen Stil der späten sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts angehörenden Mosaiken der Geburtskirche vorbildhaft gewirkt haben und nicht umgekehrt. Somit wird Bagattis Identifizierung des Künstlers Ephrem – uns bekannt aus der kaiserlich-königlichen Mosaikinschrift in der Bema der Geburtskirche (dazu G. KÜHNEL, *Die Konzilsdarstellungen in der Geburtskirche in Bethlehem: ihre kunsthistorische Tradition und ihr kirchenpolitisch-historischer Hintergrund*, in: *ByZ* 86/87 [1993/4] 99 f.) – als Schöpfer der Christusfigur und der Heraklius- und Helenagestalten in der Golgotha-Kapelle überflüssig. Weiterhin ist es auch überflüssig, über die sizilianische Herkunft des anderen in Bethlehem inschriftlich überlieferten Mosaizisten Basilios zu spekulieren. Wie oben gezeigt, war er ein lokaler Künstler, der sich in der damaligen üblichen Landessprache Palästinas, nämlich syrisch, verewigte. Nicht zuletzt hat es sich methodisch als abwegig erwiesen, das Aquarell des Kaiserpaares Heraklius und Helena – das keineswegs von Horn im 18. Jahrhundert als Kopie im Sinne der ursprünglichen Stilechtheit gefertigt wurde, sondern als Dokument eines vergangenen Bildprogramms – in die Stilanalyse einzubeziehen.

⁶² Über Nuancen und feine Abstufungen im Ausdruck und Charakter der unterschiedlichen Pantokrator-Porträts der Mosaikkunst des 11. und 12. Jahrhunderts vgl. zuletzt DEMUS (Anm. 41) 175 f. An dieser Stelle sei noch kurz auf eine andere wohlbekannte Pantokrator-Darstellung eingegangen, auf die Berliner Mosaikikone mit dem Christus Eleemon. Sie wurde unlängst von L.-A. HUNT, *Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in*

Christuskonzept verbildlicht: einerseits der von trüben Ahnungen bedrückte, traurige Gott, was besonders in der unteren Gesichtspartie zum Ausdruck kommt, andererseits der fest entschlossene, von unbeugsamer Energie erfüllte Erlöser. Hier sei ein Wort über die Qualität bzw. den provinziellen Charakter des Kunstwerkes gesagt. Bei näherer Betrachtung des Fragments fällt der Unterschied zwischen der ganz feinen Behandlung des Gesichts, wo die Ausdruckskraft der Christus-Figur einen Höhepunkt erlangt, der sich auch im Vergleich mit den besten zeitgenössischen Pantokratorbildern sehen lassen kann, und dem Rest des Mosaiks, besonders der Draperie auf, wo der Faltenkanon willkürlich und unartikuliert ist und die Farbpalette stumpf wirkt. Dieser Eindruck ist zweifellos auch durch den Brand von 1808, als das Mosaik stark in Mitleidenschaft gezogen wurde, bestimmt. Trotzdem läßt das angewandte zweifache Maß in der Auffassung und Modellierung derselben Figur einen provinziellen Kanon erkennen. In den Mosaiken von Bethlehem ist diese Zwiespältigkeit nicht festzustellen.

Unter den Porträts der Vorfahren Christi, die auf der Südwand der Geburtsbasilika dargestellt sind, liefert das Bildnis des Mathan (Abb. 12) eine gute Parallele zu unserem Christusbild (Abb. 11). Die Physiognomien der beiden sind ähnlich, der Stil, die Farbpalette und die Technik jedoch unterschiedlich. Die Linienführung, die Konturen und die Farbschattierung

Bethlehem (1169) and the Problem of „Crusader“ Art, in: DOP 45 (1991) 84 Anm. 113, zum Kunstwerk, das in Bethlehem in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts entstanden ist, erklärt. Diese Zuschreibung wurde aufgrund von angeblich gemeinsamen Merkmalen, die die Ikone und die Figur des Jakob aus der Reihe der Ahnen Christi auf der Südwand der Geburtskirche aufzeigen, vorgenommen. Dabei wurde die Benutzung von Silbertesserae in den beiden Beispielen als ein besonderes Identitätszeichen hervorgehoben. Nun ist zwar in Bethlehem die Farbigkeit der Mosaiken (wie auch anderswo, z. B. in San Marco in Venedig) auch von Silber geprägt, bei genauerem Anschauen der Jakob-Figur, vgl. die Farbbildung bei KÜHNEL, Ausschmückungsprogramm (Anm. 58) Taf. 12, wird jedoch klar, daß in diesem Fall keine Silbertesserae benutzt wurden. Das wird auch durch die Autopsie, die von uns während der Feldarbeiten unternommen wurde, bestätigt. Was von Hunt irrtümlich als Silbertesserae angenommen wurde, sind lediglich Steintesserae natur-weißer Tonalität. Der Vergleich zwischen den beiden Figuren zeigt aber auch sonst, unabhängig von diesem Flüchtigkeitsfehler, wesentliche Unterschiede in der Modellierung des Gesichts und in den dazu angewandten Linearschemata, wie z. B. in der Formung des Bartes, des Halses, der Lippen, der Nase und der Augenpartien, ferner in Inkarnat und Schattengebung sowie im allgemeinen Farbklang und nicht zuletzt in dem gebrochenen Faltenmuster des blauen Mantels in der Ikone in der vertikal-kontinuierlichen Faltenführung des Gewandes bei Jakob. Insgesamt sind die Unterschiede so beträchtlich, daß die bethlehemitische Herkunft der Mosaikikone und ihrer Datierung in die sechziger Jahre nicht vertretbar ist. Der Stilunterschied der beiden ist auch ein zeitlicher. Der sog. „dynamische“ Stil der komnenischen Malerei wird in dem Porträt von Bethlehem u. a. in den starken Farbkontrasten besonders zwischen Grün-Blau-Rot, ferner in der unruhigen Bewegung des Bartes und dem Kontrast zwischen Licht und Schatten in der Stirnpartie deutlich, sowie in dem intensiv-wachen Blick des Jakob im Gegensatz zum ausdrucksleeren Antlitz Christi. Die sorgfältig durchgeführte Analyse der Mosaikikone von DEMUS, Mosaikikonen (Anm. 54) 29–33 u. Farbtabelle VI, zeigt überzeugend, daß das Berliner Beispiel einwandfrei im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts, nicht in der Provinz, sondern trotz gewisser Ausdrucksschwäche in Konstantinopel entstanden ist.

des Christusgesichtes sind ruhiger, was ein anderes Stilempfinden widerspiegelt. Demgegenüber enthüllt Mathans Porträt jene Erregbarkeit in Linie und Farbe, die dem „dynamischen“ Stil der späten sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts entspricht, als die Mosaiken in Bethlehem entstanden. Das Christusgesicht der Golgotha-Kapelle gehört nicht in diese Stilphase. Eine Datierung unmittelbar vor das Jahr 1149, in dem die Grabeskirche eingeweiht wurde, ist deswegen nicht nur aus historischen Gründen, sondern auch hinsichtlich des Stils gut vertretbar. Die Chronologie der beiden Porträts erlaubt die Annahme, daß die Mosaiken der Grabeskirche ein reiches Repertoire an Ikonographie und Typen anboten, das in der Mosaikkunst der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Widerhall fand. Der physiognomische Typus Christi stellt ein konkretes Beispiel dafür dar, wie dieses Repertoire übernommen und dem neuen Stilempfinden angepaßt wurde. Die in der Forschung oft vertretene Meinung, Kaiser Manuel habe in der Grabeskirche wie in der Geburtskirche Ausbesserungsarbeiten vorgenommen und sich auch an der Mosaikdekoration der ersteren mitbeteiligt, beruht auf einer Stelle bei Phokas, die pauschal interpretiert wurde⁶³. Phokas spricht nur von einer mit purem Gold bedeckten Steinplatte des Grabes Christi, die von Manuel Komnenos gespendet wurde. Die Beschreibung läßt auch nicht zwingend auf ein Mosaik schließen, geschweige denn auf andere Mosaiken oder sonstige Reparaturen, die er in der Grabeskirche gespendet haben soll. Wenn wir die ruhmhaften Worte des Phokas, die die Anteilnahme des Kaisers Manuel an der Mosaikausstattung der Geburtskirche schildern, mit denen, die er in der Beschreibung der Grabeskirche verwendet, vergleichen, so wird deutlich, daß der auf die Taten seines Kaisers stolze Byzantiner im Falle der Grabeskirche wenig zu berichten hat. Dies scheint darauf hinzuweisen, daß die musivische Ausschmückung der Grabeskirche im wesentlichen schon vor der Annäherung zwischen Kaiser Manuel und König Amalrich abgeschlossen war. Die Vergoldung des Grabsteins durch Kaiser Manuel ist demgegenüber eher in die Annäherungsjahre als in die vierziger oder fünfziger Jahre zu datieren. Die Stiftung Manuels fand an kardinaler Stelle der Auferstehung ihren Platz und stellt die eher bewußte als zufällige Erfüllung des Wunsches eines anderen Komnenen, seines Vaters, des Kaisers Johannes dar, der auf seinem Totenbett beklagte, am gleichen Ort der Auferstehung nicht gestiftet haben zu können⁶⁴.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen: Die erhaltene Christus-Darstellung der Grabeskirche gehört einem Bildprogramm an, das von den Kreuzfahrern unter Einverleibung älterer byzantinischer Mosaiken aus dem 11. Jahrhundert erneuert wurde. So gehörten z. B. die Kreuzigung und die Kreuzabnahme, wie es sich aus der Beschreibung des Pilgers Daniil (1106/7) ergibt, zur Mosaikaus schmückung, die Konstantin Monomachos 1048 in der Kirche unternahm. Die Himmelfahrt dagegen

⁶³ RHC.Gr I (1875) 541.

⁶⁴ Vgl. BULST-THIELE (Anm. 4) 455.

entstand in der Kreuzfahrerzeit. Die vergleichende Stilanalyse hat gezeigt, daß die ausführenden Künstler Einheimische waren und daß die Mosaiken unmittelbar vor 1149 geschaffen wurden. Die Ikonographie ist der lokal-byzantinischen Tradition verpflichtet. Die so entstandene Mosaikenpracht veranschaulicht, daß die Kreuzfahrer-Generation um die Mitte des 12. Jahrhunderts weitgehend orientalisiert war, zumindest was ihre Mosaikkunst betrifft.

Die Weihbischöfe im Heiligen Römischen Reich

1448–1648

Von CLEMENS BRODKORB

1. Vorbemerkungen¹

Als die Väter des II. Vatikanischen Konzils am 28. Oktober 1965 auf der VII. öffentlichen Sitzung mit 2319 Ja- gegen nur zwei Nein-Stimmen (bei einer ungültigen Stimme) das daraufhin von Papst Paul VI. promulgierte Konzilsdekret „Christus Dominus“ „über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche“¹ verabschiedeten, wurde nicht nur ein langwieriges Ringen des Konzils um die Neubestimmung des Bischofsamtes² zu Ende geführt, sondern es fand mit den im III. Kapitel des Bischofsschemas („Die Mitarbeiter des Diözesanbischofs im Hirtendienst“) unter den Nummern 25 und 26³ ausgeführten Überlegungen zum Amt der (Koadjutoren und) Weihbischöfe eine die Geschichte der Christenheit begleitende, keineswegs immer geradlinige Entwicklung eines häufig umstrittenen Instituts ihren vorläufigen

¹ Abkürzungen:

- AHVU = Archiv des Historischen Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg 4/3 (Würzburg 1837/38)–70 (1935/36)
- BMKG = Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 1 (Frankfurt/M. 1986) ff.
- Fl. = Gulden
- HC = Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, s. r. r. cardinalium, ecclesiarum antistitum series, 3. Aufl., hg. v. CONRAD EUBEL, u. a. I: ab anno 1198 usque annum 1431 perducta (Münster 1913), II: ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta (Münster 1914), III: saeculum XVI ab anno 1503 complectens (Münster 1923), IV: a pontificatu Clementis PP. VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri PP. VII (1667) (Münster 1935)
- JVABG = Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 1 (Augsburg 1967) ff.
- MVGAE = Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Erfurt 1 (Erfurt 1865)–53 (1940), NF 1 [= 54] (1993) ff.
- O. ä. = Oder ähnliche(s)
- RQ.S = Römische Quartalschrift. Supplementheft 1 (Rom–Freiburg/Br.–Wien 1893) ff.
- SKBK = Studien zur katholischen Bistums- und Klostersgeschichte 1 (Leipzig 1961) ff.
- QFGBW = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 1 (Würzburg 1948) ff.
- Schlern = Der Schlern. Illustrierte Monatshefte für Heimat- und Volkskunde 1 (Bozen 1920)–19, 7/8 (1938, Juli/August), 20 (1946) ff.
- ¹ Text: AAS 58 (1966) 673–696, hier nach: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Tl. II (Freiburg–Basel–Wien 1967) 148–247.
- ² Vgl. K. MÖRS DORF, Geschichte des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, in: LThK. Konzil II (Anm. 1) 128–146; hier: 146.
- ³ Vgl. LThK. Konzil II (Anm. 1) 195–199.

Abschluß. Die vorausgegangenen Debatten vor allem um die rechtliche Stellung der Koadjutor- und Hilfsbischöfe⁴ und ihre Vollmachten, um die Beteiligung der Hilfsbischöfe⁵ nicht nur bei den Weihehandlungen, sondern auch an den Leitungsaufgaben, die Sorge um das in dem residierenden Bischof als dem Haupt des Bistums gründende Zeichen der Einheit⁶ usw. spiegelten noch einmal das Auf und Ab der Entwicklung, die Fragen und Probleme der vergangenen Jahrhunderte.

Die nur unzureichende Quellenlage, aber auch die weitgehende Fixierung der Forschung auf Bischöfe und Domkapitel mögen dazu beigetragen haben, daß die Weihbischöfe in der Kirchengeschichtsforschung bisher nur wenig beachtet wurden, obwohl sie über Jahrhunderte hinweg das kirchliche Leben entscheidend prägten, vor allem in einer Zeit, da (Fürst-)Bischöfe durch politische Tätigkeiten beansprucht waren, z.T. mehrere Diözesen kumulierten, demzufolge in bestimmten Diözesen nicht oder nur selten residierten oder gar die höheren Weihen nicht besaßen. Die Weihbischöfe waren oft die eigentlichen Hirten der Gläubigen und prägten das theologisch gesehen wesentliche, in den Quellen jedoch nicht den entsprechenden Niederschlag findende Bild der Kirche⁷. Erst in jüngster Zeit widmeten sich verschiedene Untersuchungen der Rolle der Weihbischöfe in der Kirchengeschichte des Reiches⁸.

⁴ Vgl. dazu: MÖRSDORF (Anm. 2) 134–136 (Koadjutor- und Hilfsbischöfe).

⁵ Vor dem Hintergrund ihrer Hauptaufgabe, der Unterstützung des Bischofs bei den Weihehandlungen, wird im deutschen Sprachraum bis heute weitgehend die Bezeichnung „Weihbischof“ verwendet; angesichts der zunehmenden, durch das Konzil geförderten Beteiligung auch an Leitungsaufgaben wurde schon in der Konzilszeit darauf verwiesen, richtiger auch im Deutschen den vom Konzil verwandten Begriff „Hilfsbischof“ („episcopus auxiliaris“) zu verwenden. – Vgl. z. B. MÖRSDORF (Anm. 2) 134.

⁶ So forderten Väter aus den jungen Kirchen Afrikas die Abschaffung des Instituts der Hilfsbischöfe, weil eine Mehrheit von Bischöfen in einem Bistum dem afrikanischen Stammesbewußtsein, das nur einen Häuptling kenne, fremd sei. Es werde dort nicht verstanden, daß ein mit allen Zeremonien geweihter Bischof ohne Autorität sei. – Vgl. MÖRSDORF (Anm. 2) 135.

⁷ Vgl. S. KREMER, Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare (= RQ.S 47) (Rom–Freiburg–Wien 1992) 59f. – F. JÜRGENSMEIER (Hg.), Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der Frühen Neuzeit (= BMKG 4) (Frankfurt/Main 1995) 9f.

⁸ Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. GATZ unter Mitwirkung v. C. BRODKORB (Berlin 1996) (= G-1448). – Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. GATZ unter Mitwirkung v. S. M. JANKER (Berlin 1990) (= G-1648). – Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. GATZ (Berlin 1983) (= G-1803). – KREMER (Anm. 7).

Neben diesen das Reichsgebiet bzw. die deutschsprachigen Länder in ihrer Gesamtheit einbeziehenden Untersuchungen bietet für die Weihbischöfe einzelner Diözesen in der frühen Neuzeit wichtige Beiträge der Sammelband von JÜRGENSMEIER (Anm. 7), darin: K. HAUSBERGER, Aufgabenbereich, soziale Herkunft und Bedeutung der Regensburger Weihbischöfe in der Frühen Neuzeit, in: ebd. 17–22. – J. GELMI, Funktion und Bedeutung der Brixener Weihbischöfe in der Frühen Neuzeit, in: ebd. 23–40. – R. REINHARDT, Profile der Weihbischöfe von Konstanz in der Frühen Neuzeit, in: ebd. 41–51. – M. HEIM, Der Bischof von Chiemsee als

2. Die Vorgeschichte bis 1448

Die Anfänge des Amtes, das im deutschen Sprachraum traditionell mit „Weihbischof“⁹, treffender aber durch die Übersetzung des lateinischen „episcopus auxiliaris“¹⁰, Auxiliar- oder Hilfsbischof, bezeichnet wird, liegen zumindest teilweise im dunkeln¹¹; jedoch läßt sich einschließlich möglicher Vorformen eine lange, wechselvolle, in den einzelnen Diözesen z. T. sehr unterschiedlich verlaufende Vorgeschichte ausmachen. Nachdem zunächst

Weihbischof in Salzburg und die Stellung des Archidiacons und Stiftspropstes von Herrenchiemsee, in: ebd. 52–65. – H.-G. ASCHOFF, Weihbischofe in Hildesheim vom späten Mittelalter bis zur Säkularisation, in: ebd. 66–90. – K. HENGST, Paderborner Weihbischofe des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ebd. 91–103. – R. FREHN v. OER, Weihbischofe und Kollegiatstifte im Fürstbistum Münster seit der Reformation, in: ebd.: 104–112.

Für einzelne Diözesen liegen neuere Darstellungen der Weihbischofsreihen vor. Vor allem sind die Darstellungen der *Helvetia Sacra* (*HelvSac*) zu nennen: W. KUNDERT, Die Weihbischofe des Bistums Basel, in: *HelvSac* I/1 (1972) 223–234. – O. P. CLAVADTSCHER – W. KUNDERT, Die Weihbischofe des Bistums Chur, in: *HelvSac* I/1 (1972) 506–511. – H. TÜCHLE, Die Weihbischofe (des Bistums Konstanz), in: *HelvSac* I/2 (1993) 504–524. – Desweiteren: H. J. BRANDT – K. HENGST, Die Weihbischofe in Paderborn (Paderborn 1986). – J. GELMI, Die Brixner Weihbischofe vom Ende des 15. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, in: *Schlern* 68 (1994) 187–206. – P. RUMMEL, Die Augsburgener Bischöfe, Weihbischofe und Generalvikare vom 17. Jh. bis zum 2. Vatikanischen Konzil (1598–1963), in: *JVABG* 24 (1990) 25–114. – A. SCHRÖER, Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischofe und Generalvikare (= W. THISSEN [Hg.], *Das Bistum Münster*, Bd. 1) (Münster 1993) 341–370 (Weihbischofe oder Hilfsbischofe in Münster 1222–1988). – W. SEBRICH, Die Trierer Weihbischofe (im Druck). – H. STIEGLITZ (Bearb.), *Handbuch des Bistums Osnabrück* (Osnabrück 1991) 16–29 (Die Weihbischofe in Osnabrück). – J. TRAEGER, Die Bischöfe des mittelalterlichen Bistums Schwerin (Leipzig 1984) 186–224 (Weihbischofe).

⁹ Als erster Zugang: P. HOFMEISTER, in: *LThK* 10 (1965) 980.

¹⁰ So: *Codex des Kanonischen Rechtes* (CIC). Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und Straßburg (Bonn-Kevelaer 1989) 168 f. (Can 377 § 4) u. ö. In Quellen und Literatur findet sich für das Amt des Auxiliarbischofs daneben eine Vielzahl weiterer deutscher und lateinischer Bezeichnungen, wie „vicarius in pontificalibus“, Suffragan oder „episcopus suffraganeus“ (HC), episcopus titularis, episcopus in partibus (infidelium), episcopus nullatensis (weil der Auxiliarbischof keiner echten Diözese vorsteht), episcopus annularis (wegen des Bischofsringes; vgl. W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts III: Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit*, Tl. 1 [München 1959] 229), vices gerentes episcopi N.; in pontificalibus vices gerens; vices gerentes in spiritualibus; in pontificalibus et spiritualibus per civitatem et dioecesim N. vices gerens; vicarius in pontificalibus; generalis vicarius in pontificalibus (vgl. P. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Bd. II: System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland [Berlin 1878], 174, 176) oder „coepiscopi“ (vgl. H. J. BRANDT, Fürstbischof und Weihbischof im Spätmittelalter. Zur Darstellung der sacri ministerii summa des reichskirchlichen Episkopats, in: *Ecclesia militans*. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. FS Remigius Bäumer, hg. v. W. BRANDMÜLLER – H. IMMENKÖTTER – E. ISERLOH, Bd. II: Zur Reformationsgeschichte [Paderborn–München–Wien–Zürich 1988] 1–16, hier: 15).

¹¹ Vgl. K. MAIER, Zum Amt des Weihbischofs, in: *Die Bischöfe von Konstanz*, hg. v. E. L. KUHN – E. MOSER – R. REINHARDT – P. SACHS, Bd. I: *Geschichte* (Friedrichshafen 1988) 76–83, hier: 76.

die Ausübung der Weihegewalt zu den vornehmsten Aufgaben der Bischöfe gehört hatte, die sie persönlich wahrnahmen, und nur bei ihrer Verhinderung Bischöfe benachbarter Bistümer einsprangen, eröffnete sich im 13. Jh. zunehmend die Möglichkeit, die Pontifikalien durch Weihbischöfe wahrnehmen zu lassen¹².

Die Anfänge des Weihbischofsamtes im Sinne von Vorformen sind wohl im 3./4. Jh. bei den Chorbischöfen des Ostens zu suchen¹³. Diese sogenannten *χωρεπίσκοποι*, Landbischöfe, erscheinen seit dem 3. Jh. als *ἐπίσκοποι τῶν ἀγῶν* unter den Unterzeichnern verschiedener Synoden. Im Gegensatz zu dem in der Metropole residierenden Bischof waren die Vollmachten des Landbischofs jedoch beschränkt: für die Spendung höherer Weihen benötigte er die Zustimmung des „Stadtbiſchofs“, dem der entsprechende Landbezirk zugeordnet war. Ihre nachgeordnete Stellung zeigte sich auch, als die Synode von Neocaesarea (314–325) die Chorbischöfe im Unterschied zu den Diözesanbischöfen nicht als Nachfolger der Apostel, sondern als Nachfolger der 72 Jünger (Lk 10.1–24) bezeichnete¹⁴. Schon in dieser Zeit zeigten sich – vermutlich aus Sorge um die an das Amt geknüpfte Einheit der Kirche – Widerstände gegen die Einrichtung der Chorbischöfe.

Im Westen lassen sich erst seit dem 8. Jh. im Frankenreich Chorbischöfe nachweisen^{14a}, wo diese aber nicht einem untergeordneten Landbezirk vorstanden, sondern in der Art der späteren Weihbischöfe den Bischof bei der Verwaltung der Diözese und der Ausübung der Pontifikalien unterstützten. Es scheint, daß nicht das Amt des Chorbischofs aus dem Osten auf den Westen übertragen worden ist und dort bis ins 8. Jh. überdauerte, sondern daß unter Rückgriff auf die Kanones der alten Synoden des Ostens lediglich die Bezeichnung auf das vor allem einem Bedürfnis der Mission entsprechende *neue* Amt übertragen wurde. Die Chorbischöfe besaßen alle bischöflichen Rechte; wenn sie aber in einer Diözese neben einem Diözesanbischof wirkten, konnten sie diese nur mit dessen Zustimmung ausüben.

Auch in den im Frankenreich im 8./9. Jh. erwähnten wandernden Bischöfen ohne festen Sitz, die oft aus Schottland zur Mission auf das Festland kamen und zunächst nicht auf ein bestimmtes Bistum konsekriert werden

¹² Vgl. z. B. W. JANSSEN, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515, 1. Tl. (= Geschichte des Erzbistums Köln, hg. v. E. HEGEL u. a., Bd. 2) (Köln 1995) 355–363, hier: 355 f., oder: H. TÜCHLE, in: *HelvSac* I/2 (1993) 503.

¹³ Zu den Chorbischöfen HINSCHIUS II (Anm. 10) 162–169. – W. RUPP, Der Titularepiskopat in der römisch-katholischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Weihbischöfe (Diss. jur. Breslau) (Berlin 1910) 25–28. – W. M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts I: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. Von der Urkirche bis zum großen Schisma (München 1960) 330–334.

¹⁴ Vgl. z. B. bei: BRANDT-HENGST, Paderborn (Anm. 8) XVI.

^{14a} Die Ursache des späten Belegs im Westen ist möglicherweise in fehlender (zufälliger) Erhaltung entsprechender Zeugnisse zu suchen. J. DRESKEN-WEILAND, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, Bd. 2 (im Druck), Nr. 309, datiert z. B. einen in Solin gefundenen Sarkophag mit der Inschrift: „depositio Eugrafi/choreepiscopi d(ie) X K(alendas)/Novembres“ ins 5. Jh.

konnten (*episcopi regionarii/gentium*), muß eine Vorform des Weihbischofsamtes gesehen werden¹⁵. Sie standen möglicherweise in der Tradition der iroschottischen Kloster- oder Mönchs Bischöfe. In Bayern, Anfang des 8. Jh.s ein typisches Missionsland ohne feste Diözesanorganisation, fanden sich solch bekannte Wanderbischöfe wie Emmeram († um 680), Rupert († um 720) oder Korbinian († 720/30). Da die Weihe solcher Wanderbischöfe oft unsicher war, forderte z.B. Winfried Bonifatius eine strenge Prüfung, von deren positivem Ausgang die Verwendung entsprechender Bischöfe abhängig sein sollte. In einem Brief an Papst Zacharias (741–752) stellte Bonifatius 742 fest, daß verschiedene Bistümer aus politischen Gründen unbesetzt seien oder Laien oder unwürdige Geistliche diese innehätten. In diesem Fall sollten Bischöfe (ohne Titel) geweiht, im Gegensatz zu den iroschottischen Wanderbischöfen aber für eine vakante Diözese oder als Gehilfe in einem Sprengel eingesetzt werden. In den Missionsgebieten waren immer wieder sprengellose „Hilfsbischöfe“ – unter der Leitungsgewalt des für das Missionsgebiet ordentlich bestellten Bischofs – tätig.

In diesem Zeitraum scheint die Übertragung der morgenländischen Bezeichnung des „Chorbischofs“ auf die abendländische Einrichtung des sprengellosen Bischofs nach iroschottischem Gebrauch geschehen zu sein. Bei der Beantwortung verschiedener Anfragen verwendete Papst Zacharias in einem Schreiben an den fränkischen Hausmeier Pippin III. († 768) den Amtstitel „Chorbischof“. Der Papst übertrug mit dem Rückgriff auf das alte Institut der Chorbischöfe die für dieses erlassenen gemeinrechtlichen Normen auf die neuen Verhältnisse; dabei regelte er die strittige Stellung dieser Bischöfe durch die Unterordnung unter die Jurisdiktion entsprechender Diözesanbischöfe. Im 9. Jh. formierte sich vor allem im Westfrankenreich ein zunehmender Widerstand gegen die Chorbischöfe (Konzil von Paris 829 und von Meaux 845). Der Widerstand scheint zum einen in dem Reformanliegen begründet, den Diözesen, deren Inhaber eher politisch tätig als kirchlich engagiert waren und die deshalb durch Chorbischöfe verwaltet wurden, eine geordnete kirchliche Leitung zu sichern. Zum anderen wuchsen wohl die Bedenken gegen die Gültigkeit der absoluten Weihe der Chorbischöfe. Nachdem die Synode von Metz 888 die Auffassungen der pseudo-isidorischen Dekretalen (die sich auch gegen die Chorbischöfe wandten) bestätigt hatte, verschwand das Institut des Chorbischofs im Verlauf des 10. Jh.s im Frankenreich, in Irland erst im 12./13. Jh.¹⁶

Als im 7. Jh. die Sarazenen im Osten christliche Gegenden besetzten, mußten die dort residierenden christlichen Bischöfe ihre Diözesen verlassen, bzw. es war den auf diese Diözesen konsekrierten Bischöfen nicht möglich, in den Besitz derselben zu gelangen. Als das trullanische Konzil (692) diesen

¹⁵ Zu den Wanderbischöfen: HINSCHIUS II (Anm. 10) 170f. – RUPP (Anm. 13) 29. – PLÖCHL I (Anm. 13) 330f.

¹⁶ Die Bezeichnung Chorbischof wurde in der Folge für andere Institute gebraucht, so für die Kantoren der Stifte oder für die Archidiakone.

Bischöfen unter Berufung auf alte Kanones ihren Rang und die Rechte auf ihre Diözesen bestätigte¹⁷, war ein entscheidender Schritt auf dem Weg zum Titularepiskopat, einer der Wurzeln des Weihbischofsamtes, getan¹⁸. In Spanien wurden im 9./10. Jh. auf die Titel der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Diözesen neue Bischöfe geweiht. Nur selten jedoch finden sich im 11./12. Jh. solche Bischöfe als Gehilfen der Diözesanbischöfe, die sich in der Regel eines benachbarten oder zufällig in ihrer Diözese weilenden Bischofs bedienten¹⁹, um ihnen für konkrete Pontifikalhandlungen einen besonderen Auftrag zu erteilen. Eine dauernde Stellvertretung oder Hilfsfunktion ist für diese Zeit kaum belegt²⁰. Erst Ende des 12. und im

¹⁷ Can 37: „In hunc modum ordinatis, et ob hanc causam thronos suos non possidentibus ius suum absque praedictio sic conservandum decrevimus, ut et ordinationes diversorum clericorum iuxta canones instituant et auctoritate praesidentia secundum modum fruantur, ac denique firma et rata sit omnis ab ipsis profecta administratio.“ – Zitiert nach: RUPP (Anm. 13) 32.

¹⁸ Zur Herausbildung des Instituts der Weihbischöfe: HINSCHIUS II (Anm. 10) 171–176. – RUPP (Anm. 13) 32–50. – H. E. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte auf der Grundlage des Kirchenrechts von U. STUTZ, Bd. I: Die Katholische Kirche (Weimar 1950) 306. – W. M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts II: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517 (München 1962) 131–133.

¹⁹ Gelegentlich finden sich auch resignierte Diözesanbischöfe, die im Bedarfsfall weiterhin Pontifikalhandlungen ausüben. So resignierte der Halberstädter Bischof Konrad von Krosigk († 1225) im Jahre 1208 auf sein Bistum und zog sich in das Zisterzienserkloster Sittichenbach zurück; nachdem er sich in Rom wegen des zunächst nicht genehmigten Rücktritts gerechtfertigt hatte, wurde ihm zugestanden, weiter Pontifikalhandlungen auszuüben; solche sind in der Folgezeit mehrfach belegt; 1216 konsekrierte er beispielsweise den Merseburger Bischof Eckard († 1240). – Als Papst Innozenz IV. (1243–54) nach der umstrittenen Wahl des Halberstädter Bischofs Ludolf von Schladen († 1287) eine Neuwahl anordnete, bei der ein anderer Kandidat zum Bischof von Halberstadt gewählt und später päpstlich bestätigt wurde, erhielt Ludolf von Schladen nach langen Abfindungsverhandlungen 1259 eine Domherrenstelle in Halberstadt. Für die folgenden Jahre ist er als „quondam episcopus Halverstadensis“ bei zahlreichen Pontifikalhandlungen bezeugt. Zu beiden vgl. W. ZÖLLNER, Ms. (1995). – Der aus Zypern stammende Claudius Sozomenus (vgl. F. ORTNER, in: G-1448 [Anm. 8] 671), seit 1583 Bischof von Pola in Istrien, resignierte 1600 auf sein Bistum. Seit 1605 ist er mit weihbischöflichen Handlungen in Salzburg nachgewiesen.

²⁰ Im Bistum Chur ist z. B. die erste Weihe durch einen fremden Bischof 1178 bezeugt. Vgl. O. P. CLAVADETSCHER – W. KUNDERT, in: *HelvSac* I/1 (1972) 506. Zu Schwerin vgl.: TRAEGER (Anm. 8) 187 f.; zu Minden: H. J. BRANDT – K. HENGST, *Victrix Mindensis Ecclesia*. Die Mindener Bischöfe und Prälaten des Hohen Domes, FS W. GARG – P. NORDHUES (Paderborn 1990) 16 f.; zu Breslau: J. JUNGNITZ, *Die Breslauer Weihbischöfe* (Breslau 1914) 1; zu Basel: W. KUNDERT, in: *HelvSac* I/1 (1972) 223; in Paderborn wurden bis weit über das Mittelalter hinaus Weihbischöfe in der Regel nur im Bedarfsfall bestellt. Möglicherweise hat es auch wie im Erzbistum Mainz Jahresverträge gegeben, wo die Weihbischöfe „in partibus Thuringiae“ jeweils auf sechs oder zwölf Jahre angestellt wurden. Vgl. BRANDT-HENGST, Paderborn (Anm. 8) XX. – J. FELDKAMM, *Geschichtliche Nachrichten über die Erfurter Weihbischöfe*, in: *MVGAE* 21 (1900) 3–93 unterscheidet für die Erfurter Weihbischöfe (Mainzer Weihbischöfe in partibus Thuringiae) zwischen „Diöcesan-Bischöfen in weihbischöflicher (aushelfender) Stellung“ 1197–1321 und „Titular-Bischöfen als Weihbischöfe“ seit 1312. – Die *HelvSac* unterscheidet beim Bistum Konstanz zwischen Bischöfen anderer Diözesen mit Weihehandlungen in Konstanz (*HelvSac* I/2, Tl. 2, 503–505) und Weihbischöfen im eigentlichen Sinn, bei denen aber gelegentlich auch nicht mehr als eine einzige Weihehandlung nachzuweisen ist.

13. Jh. finden sich dann aus den neugegründeten livländischen und preußischen Bistümern vertriebene Bischöfe als dauernde Hilfsbischöfe oder Vertreter in anderen deutschen Diözesen; an deren Stelle treten Ende des 13. und vor allem seit dem 14. Jh. Hilfsbischöfe, die auf den Titel dalmatinischer, mazedonischer, trakischer und nahöstlicher Diözesen konsekriert wurden. Auf diese im Zuge der Kreuzzüge gegründeten Bistümer, die wieder in die Hände der Ungläubigen gerieten, wurden zur Wahrung der Rechtsansprüche auch weiterhin Bischöfe geweiht (*episcopi in partibus infidelium*)²¹, während die Kirche gleichzeitig das Verbot absoluter Konsekration aufrechterhielt²². Als verschiedene Mißstände auftraten, reservierte Papst Clemens V. (1305–14) auf dem Konzil von Vienne 1311 die Ernennung von Bischöfen „ohne Klerus und ohne christliches Volk“ dem Hl. Stuhl und sanktionierte somit die Praxis der Konsekration von Bischöfen auf verlorengegangene Diözesen. In den deutschen Diözesen, in denen u. a. der Ausbau des Pfarrsystems im 13. Jh. eine Vielzahl von Weihehandlungen erforderte, die Diözesanbischöfe vor allem der großen Erzbistümer dazu durch zahlreiche Aufgaben im Reich gebunden waren, griff man gern auf solche Bischöfe zurück, zunächst mittels besonderer Aufträge und spezieller Vollmachten für konkrete Fälle, gegen Ende des 13./Anfang des 14. Jh.s zunehmend aber auch durch allgemeine Vertretungsaufträge²³. Die Entwicklung des Weihbischofsamtes fand einen gewissen Abschluß, als man dazu übergang, im Bedarfsfall nicht mehr auf geweihte Bischöfe zurückzugreifen, sondern geeignete Personen bestimmte und sie daraufhin zu Titularbischöfen konsekrierte²⁴. Auch nachdem sich ständige Weihbischöfe in den Diözesen weitgehend durchgesetzt hatten, sind gelegentlich vereinzelt Weihehandlungen durch fremde, benachbarte oder durchreisende Bischöfe belegt²⁵. Für das Spätmittelalter findet sich das Institut des Weihbischofs vor allem auf dem Gebiet des Reiches und – deutlich weniger verbreitet – in

²¹ In Münster sind z. B. seit 1278 Titularbischöfe (*in partibus infidelium*) nachgewiesen. Vgl. FREIH V. OER (Anm. 8) 111.

²² Schon das Konzil von Chalkedon hatte 451 in Can 6 verboten, jemanden ohne feste Bindung an eine Stadt- oder Landgemeinde zu konsekrieren. Vgl. z. B. bei: BRANDT-HENGST, Paderborn (Anm. 8) XV.

²³ Vgl. z. B. für Konstanz: MAIER (Anm. 11) 76 f.; für Regensburg: HAUSBERGER (Anm. 8) 17. Danach ist das Weihbischofsamt im Bistum Regensburg im 14. Jh. zu einer dauerhaften Einrichtung geworden; gibt es für die erste Hälfte des Jh.s nur wenige Hinweise, so existiert von 1358 an eine nahezu lückenlose Reihe der Weihbischöfe; nur in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges ließ die wirtschaftliche Notlage keine Anstellung zu. – Für Erfurt: B. OPFERMANN, Das Bischöfliche Amt Erfurt-Meinungen und seine Diaspora. Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch (= SKBK 30) (Leipzig 1988) 7. Danach sind für das 13. Jh. sog. „Missionsbischöfe“ (bei FELDKAMM [Anm. 20] 20 f. „Diöcesan-Bischöfe in weihbischöflicher Stellung [aushelfende Bischöfe]“ genannt) mit gelegentlichen Pontifikalhandlungen bezeugt, während seit Anfang des 14. Jh.s Mainzer Weihbischöfe („in partibus Thuringiae“) in Erfurt belegt sind.

²⁴ In Köln wurde z. B. zuerst 1308 der als Weihbischof vorgesehene Dominikaner Johann von Konstanz zum Titularbischof von Skopje konsekriert. JANSEN (Anm. 12) 357.

²⁵ Vgl. z. B. H. TÜCHLE, in: *HelvSac* I/2 (1993) 503.

England. Man kann für diese Zeit von einem genuin deutschen Phänomen des Weihbischofs sprechen²⁶.

3. Zu den Weihbischöfen 1448–1648

Der dritte Band des von Erwin Gatz herausgegebenen biographischen Lexikons der Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches (G-1448)²⁷ enthält die Lebensbilder aller Diözesanbischöfe sowie Biogramme aller Weihbischöfe, die zwischen 1448 und 1648 die 62 in diesem Band berücksichtigten, das Reichsgebiet weitgehend einbeziehenden Bistümer²⁸ innehatten bzw. dort tätig waren, soweit sie nicht schon im Band 1648–1803 (G-1648)²⁹ behandelt sind. Die Bearbeitung der Weihbischöfe stellte sich weit schwieriger dar als in den vorangegangenen Bänden G-1648 und G-1803³⁰. Dies war in erster Linie in der Quellenlage begründet: oft sind die überlieferten Nachrichten so spärlich, daß sie ein Biogramm nicht zulassen³¹. Dabei treten große Differenzen zwischen der lokalen Überlieferung (Quellenlage) und dem Forschungsstand in den einzelnen erfaßten geographischen Regionen zutage, sowohl was die Qualität als auch die Quantität betrifft³². Es konnten

²⁶ BRANDT (Anm. 10) 10. – Die HC kennt zwischen 1198 und 1431 in den zahlreichen Bistümern Italiens nur fünf Titularbischöfe, in ganz Spanien und Portugal sechs, in Frankreich elf; deutlich mehr finden sich in England, und in den Diözesen des Reiches geht ihre Zahl in die Hunderte; vgl. HC I, 549–551. In der Zeit zwischen 1431 und 1503 verbreitete sich das Institut über die Reichsgrenzen hinaus, und die Zahlen werden ausgeglichener. Vgl. HC II, 273–280.

²⁷ Vgl. Anm. 8.

²⁸ Die berücksichtigten Bistümer decken nicht in allen Fällen das Reichsgebiet ab. Im Westen sind Utrecht, Lüttich, Metz, Toul und Verdun einbezogen, die bis auf Lüttich bis 1648 zum Reich gehörten. Dabei war allerdings die Geltung des Wiener Konkordates in den lothringischen Bistümern umstritten. Nicht erfaßt sind dagegen die Erzbistümer Cambrai und Tournai und die 1559 durch König Philipp II. (1556–98) im Gebiet des heutigen Belgien neu gegründeten Bistümer, wohl aber die Leiter der nach dem faktischen Untergang des Erzbistums Utrecht entstandenen Holländischen Mission sowie die wenigen Diözesanbischöfe der 1559 auf dem Gebiet der Niederlande gegründeten, dann aber wieder untergegangenen Suffraganbistümer von Utrecht. Das nur lose mit dem Reich verbundene livländische Erzbistum Riga und seine Suffraganbistümer Dorpat, Kurland und Ösel konnten nicht einbezogen werden, dagegen aber die Bischöfe der altpreußischen Bistümer, obwohl diese seit 1466 nicht mehr zum Reich gehörten. Nicht berücksichtigt sind jene Bistümer, deren Sitz sich wie im Falle Aquilejas außerhalb des Reichs befand, obwohl ihr Territorium in das Reich hineinragte. Andererseits greift der Band mit dem zur Kirchenprovinz Lund gehörenden Bistum Schleswig über die Reichsgrenzen hinaus. In diesem Fall war das Interesse an der Geschichte im Gebiet des heutigen Deutschland maßgebend. Vgl. G-1448, IX f.

²⁹ Vgl. Anm. 8.

³⁰ Vgl. Anm. 8.

³¹ So bezeichnet beispielsweise die HC für 1453 einen Johannes als Weihbischof in Regensburg und Ep. tit. Hierapolitan. Auch die lokale Regensburger Literatur kennt für diese Zeit einen Johannes als Weihbischof. Darüber hinaus ist jedoch nichts bekannt. Vgl. G-1448, 827.

³² Vor allem die mittel- und norddeutschen, in der Reformation untergegangenen Diözesen fanden in der Forschung – im Gegensatz zu manchen süddeutschen Diözesen – nur noch wenig Beachtung. So gilt für die Geschichte des Bistums Ratzeburg noch immer das 160 Jahre

somit nicht alle als Weihbischöfe eruierten Personen ein Biogramm erhalten; gegebenenfalls wurden die wenigen Daten in einer Anmerkung mitgeteilt³³. Auch die *Hierarchia Catholica* (HC) weist diesbezüglich manche Mängel auf³⁴. Mit dem Tridentinum und den seitdem reichlicher fließenden Quellen gewinnt die Überlieferung an Dichte.

Zudem bereitete oft die Zuordnung der Weihbischöfe zu einem bestimmten Bistum Schwierigkeiten, da diese bis zum Ende des 16. Jh.s weniger

alte Werk G. M. C. MASCH, *Geschichte des Bisthums Ratzeburg* (Lübeck 1835) als Standard. Ähnliches ließe sich für andere Diözesen aufzeigen.

³³ Ein Biogramm erhielten all jene (und nur diese) Weihbischöfe, deren wichtigste Daten zuverlässig vorliegen. Liegen nur sehr wenige Daten, diese aber zuverlässig vor (z. B. Übereinstimmung mit der HC; Nennung in der HC mit Beleg bei fehlendem lokalen Nachweis), so erhielt der betr. Weihbischof kein Biogramm, sondern in der nach Diözesen gegliederten Liste im Anhang des Bandes (G-1448, 778–854) eine eigene Anmerkung (von manchen Weihbischöfen ist nur eine einzige Handlung bezeugt). Sind für einen oder mehrere Weihbischöfe eines Bistums insgesamt nur wenige und dazu ungesicherte Nachrichten überliefert, so sind diese in einer (gemeinsamen) Anmerkung zur jeweiligen Liste mitgeteilt. Gelegentlich ist in der HC für einen Weihbischof die Tätigkeit in zusätzlichen Bistümern belegt, die in seinem Biogramm keine Erwähnung finden; in diesem u.ä. Zweifelsfällen wurde dieses in einer Fußnote angemerkt.

³⁴ Problematisch erscheint, daß sich die HC auch für eine Zeit (vor dem Tridentinum), da die Kontakte zwischen Reich und römischer Kurie noch nicht so intensiv wie später waren, weitgehend auf römische Quellen stützt. Oft zeigen sich daher Differenzen zwischen lokaler Literatur und den Angaben der HC, die sich nur mühsam für den Einzelfall, im Rahmen eines lexikalischen Projektes gelegentlich auch gar nicht klären lassen; ebenso kann die HC mit ihrer Quellenbasis nicht alle Amtsträger erfassen, die in den Diözesen des Reiches weihbischöfliche Handlungen ausführten. Manche Angaben der HC täuschen eine falsche Sicherheit vor, wenn z. B. eine Person als Weihbischof einer Diözese bezeichnet wird, weil sie „zufällig“ – beispielsweise in einer Supplik – als Weihbischof in dieser Diözese bezeichnet wird, ohne daß erkenntlich ist, daß der Weihbischof vielleicht auch in anderen Diözesen tätig war. Ähnliches gilt sicher für die Qualität des *Repertorium Germanicum* (RepGerm) als Quelle für die Bearbeitung der Weihbischöfe. So wertvoll es im Einzelfall – für den bisher bearbeiteten Zeitraum – z. B. bei der Verifizierung von Namen erscheint, so notwendig ist seine Ergänzung durch die lokalen Quellen und die entsprechende Literatur, wenn beispielsweise ein Weihbischof in den römischen Akten durch eine Supplik oder Expektanz bekannt ist, jedoch unsicher erscheint, ob er auch in den Besitz der entsprechenden Pfründe gelangte. – Spätmittelalterliche Weihbischöfe werden in den vatikanischen Registern nicht unter den *principi* geführt, d. h. nur ein aus den lokalen Quellen namentlich bekannter Weihbischof läßt sich in den römischen Quellen eruieren, da einzig das Titularbistum als Ordnungsvermerk dient, der jedoch keinen Bezug auf einen deutschen Prälaten oder ein dortiges Tätigkeitsfeld erkennen läßt (vgl. BRANDT [Anm. 10] 10). Gelegentlich finden sich in lokalen Quellen Weihbischöfe, die sich in den römischen Quellen nicht nachweisen lassen, so z. B. der Passauer Franziskanerweihbischof Thomas Murner († 1536; vgl. A. LEIDL, in: G-1448, 493), der 1530–36 als Weihbischof in Passau belegt ist, dessen Titularbistum jedoch unbekannt ist. In einzelnen Fällen nennt die lokale Literatur Titularbistümer, die sich nach den römischen Quellen nicht verifizieren lassen (meist ist in solchen Fällen nur das Verleihungsjahr genannt), oder aber das in der lokalen Literatur genannte Bistum ist nach der HC für die betreffende Zeit anderweitig vergeben. Auch die Verleihungsdaten der Titularbistümer differieren gelegentlich zwischen der HC und den lokalen Quellen.

eindeutig als später war³⁵. Bis ins 14. Jh. hinein wurden die Weih- oder Hilfsbischöfe gewöhnlich nur vorübergehend mit besonderen Aufträgen und Vollmachten bedacht³⁶; erst im 14. Jh. wurden (widerruffliche) dauernde Anstellungen zur Regel. Mit der Zuweisung eines festen Einkommens wurde zunehmend die Bindung des Weihbischofs, der allgemeinrechtlich nicht zur Residenz verpflichtet war³⁷, an eine bestimmte Diözese bzw. einen Bischof hergestellt³⁸. So wurde dem Eichstätter Weihbischof Jakob Raschauer (um 1430–97)³⁹ bei seiner Bestellung sein Gehalt von 100 fl. nur gegen die Verpflichtung zugewiesen, Residenz in Eichstätt zu nehmen und Konflikte mit dem Bischof einvernehmlich zu lösen.

Vor allem in den reichsfürstlichen Bistümern erwies sich die Bestellung von Weihbischöfen als notwendig, da das Engagement der Bischöfe in Politik und Gesellschaft – das auch mit längeren Abwesenheiten vom Bistum verbunden war – oft die Erfüllung der seelsorglichen Aufgaben nicht zuließ⁴⁰. Möglicherweise wurde die Entwicklung des Weihbischofsamtes in diesem Sinne durch die Unterscheidung der scholastischen Theologie von Weihegewalt (*potestas ordinis*) und Leitungsvollmacht (*potestas iurisdictionis*) begünstigt; so schien es theologisch vertretbar, daß Bischöfe, die oft nicht einmal die Priesterweihe empfangen⁴¹, ihre

³⁵ Für Paderborn wollte schon J. EVELT, *Die Weihbischöfe von Paderborn* (Paderborn 1869) zwischen Weihbischöfen von und in Paderborn unterscheiden. Er sah drei Fälle in Paderborn wirkender Weihbischöfe: aus dem deutschen Osten vertriebene, sporadisch im Bistum tätige Bischöfe; Titularbischöfe, die zwischen 1361 und 1618 teils in Einzelfällen, teils ständig weibischöfliche Handlungen verrichteten; Weihbischöfe, die seit 1618 in etwa die noch heutige Stellung eingenommen hätten. Aber auch Evelt sah angesichts der unterschiedlichen Überlieferung des Quellenmaterials die Schwierigkeiten, solche Klassifizierungen konsequent durchzuhalten. Vgl. BRANDT-HENGST, *Paderborn* (Anm. 8) XIX. – Für Münster vgl. FREIHN v. OER (Anm. 8) 104 f.

³⁶ PLÖCHL II (Anm. 18) 132.

³⁷ Laurentius Fabritius (um 1535–1600; vgl. F. BOSBACH, in: G-1448, 178), Weihbischof in Köln und Paderborn, erhielt sogar ein päpstliches Indult, nicht zur Residenz verpflichtet zu sein. Vgl. BRANDT-HENGST, *Paderborn* (Anm. 8) 93.

³⁸ Für das Bistum Basel z. B. läßt sich erstmals für 1498 eine förmliche Bestallung eines Weihbischofs mit Zuweisung einer Pension aus der mensa episcopalis und somit ein festes Verhältnis zum Ortsbischof belegen (jedoch übten einzelne Weihbischöfe seit der Mitte des 14. Jh.s Pontifikalien mit großer Regelmäßigkeit aus, so daß ein ebensolches Verhältnis zum Ortsbischof auch schon bei diesen zu vermuten ist). Vgl. W. KUNDERT, in: *HelvSac* I/1 (1972) 223. – Seit Beginn des 16. Jh.s galten die Weihbischöfe zunehmend eher dem jeweiligen Bistum als dem Diözesanbischof zugeordnet; damit wuchs ihre Verpflichtung zur Residenz. Vgl. JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 13.

³⁹ A. SCHMID, in: G-1448, 569.

⁴⁰ Zum geistlichen Fürstentum in Deutschland zuletzt: E. WOLGAST, *Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648* (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16) (Stuttgart 1995) 15–27 u. ö.

⁴¹ Im 16./17. Jh. empfing z. B. in Brixen Bischof Christoph von Schrofenstein (um 1440–1521, vgl. J. GELMI, in: G-1448, 650–652) erst zwei Jahre nach seiner Ernennung Priester- und Bischofsweihe, Georg von Österreich (1504–57, vgl. J. GELMI – A. MINKE, in: G-1448, 220–223) erst nach 13 Jahren Amtszeit in Brixen als Administrator und Bischof, als er nach Valencia transferiert wurde; Andreas (1558–1600, vgl. R. REINHARD, in: G-1448, 21–23)

Weihvollmacht an die Weihbischöfe abtraten⁴². Der zur Regel werdende Mißstand⁴³ des Auseinanderklaffens der beiden einander bedingenden Elemente des einen Bischofsamtes, der Weihegewalt und der Jurisdiktionsgewalt, ist gelegentlich mit dem Gegenüber von Summepiskopat des Landesherrn und dem sich im sakralen Raum der Gemeinde vollziehenden geistlich-kirchlichen Leben in der lutherischen Kirchenordnung verglichen worden⁴⁴.

In vielen Diözesen, vor allem der Kirchenprovinzen Bremen-Hamburg, Köln, Mainz, Magdeburg und Trier, waren die ersten sicher nachweisbaren Weihbischöfe aus ihren baltischen Missionsbistümern vertriebene Diözesanbischöfe⁴⁵, die nun gelegentlich oder auch über längere Zeit in anderen deutschen Diözesen Pontifikalhandlungen ausübten⁴⁶. Ergibt sich schon hier eine gewisse Unsicherheit bei der Verwendung des heutigen Begriffs von einem an eine bestimmte Diözese gebundenen Weihbischof, auf den sich die Erstellung der diözesanen Weihbischofslisten gründet, so setzt sich diese Problematik in den folgenden Jahrhunderten fort, wenn „Weihbischöfe“ in verschiedenen Diözesen tätig wurden, was z. T. in der Tatsache begründet lag, daß der regierende (Fürst-)Bischof mehrere Bistümer innehatte⁴⁷. Später

und Karl von Österreich (1590–1624, vgl. J. KOPIEC, in: G-1448, 352–354) empfingen Priester- und Bischofsweihe nicht. Vgl. GELMI, Funktion (Anm. 8) 25.

⁴² STIEGLITZ (Anm. 8) 17. Erst der CIC von 1983 (Anm. 10) schloß aus, daß ein Bischof ohne jegliche Weihe iurisdiktionelle Gewalt ausübe. Vgl. Can 129 § 1: „Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind nach Maßgabe der Rechtsvorschriften diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben.“

⁴³ Z. B. überließ der Verduner Bischof Ludwig von Lothringen (1499–1528; vgl. B. ARDURA, in: G-1448, 439) – da er eher an politischen und militärischen Aktivitäten, als an geistlichen Aufgaben interessiert war – die geistliche Verwaltung Verduns vollständig seinem Weihbischof Nicolas Goberti († 1543; vgl. B. ARDURA, in: G-1448, 231).

⁴⁴ „Die Katholiken hatten einen Bischof, der vor allem ihr Fürst war, die Protestanten einen Fürsten, der auch ihr Bischof war.“ Vgl. BRANDT (Anm. 10) 16; vgl. auch: BRANDT-HENGST, Minden (Anm. 20) 16 f. Zur Auffassung der wichtigsten Reformatoren: WOLGAST (Anm. 40) 29–54.

⁴⁵ Ein Hauptträger der Mission im Baltikum war der Zisterzienserorden. Auseinandersetzungen mit dem ebenfalls dort missionierenden Deutschen Orden waren eine Ursache für die Vertreibung von Diözesanbischöfen aus dem Zisterzienserorden, so z. B. des Mitbegründers der Zisterzienserabtei Marienfeld, Bernhard zur Lippe, der 1222 mit weihbischöflichen Handlungen in Münster nachgewiesen ist. Vgl. SCHRÖER (Anm. 8) 42.

⁴⁶ Vgl. BRANDT (Anm. 10) 11; für Schwerin: TRAEGER (Anm. 8) 187 f.; für Osnabrück: P. BERLAGE (Bearb.), Handbuch des Bistums Osnabrück (Osnabrück 1968) 13 – danach waren in Osnabrück zumindest die ersten neun der in der Liste der Osnabrücker „Weihbischöfe“ genannten Amtsträger (beginnend mit dem 1218 zum Bischof von Selburg in Livland ernannten und 1220–23 von dort vertriebenen Bernhard Graf von der Lippe OCist) aus dem Baltikum vertriebene Diözesanbischöfe; vgl. auch: STIEGLITZ (Anm. 8) 16 – danach gab es in Osnabrück seit 1344 ständige Weihbischöfe; für Münster: SCHRÖER (Anm. 8) 341 f. – danach waren die ersten fünf nachweisbaren Hilfsbischöfe in Münster aus dem Baltikum vertrieben und vorübergehend mit pontifikalischen Handlungen in Münster tätig.

⁴⁷ Von 19 im 16./17. Jh. in Brixen amtierenden Bischöfen hatten fünf zugleich ein anderes Bistum inne, in dem sie in der Regel auch residierten, wie z. B. Bernhard von Cles (1485–1539,

findet sich diese Problematik bei vor den Türken oder in den Wirren der Reformation aus ihren Bistümern geflohenen Diözesanbischöfen, die anderweitig pontifizierten. So konnte der Franziskaner Alfons de Requesens y Fendlet (um 1585–1639)⁴⁸, 1610–25 Bischof von Rosco (Duvno), sein Amt wegen der türkischen Besetzung seines Bistumsgebietes nicht ausüben; deshalb hielt er sich zumeist in Wien auf und wurde von verschiedenen Diözesen für Pontifikalhandlungen herangezogen: 1611–14 und 1617–18 nahm er z. B. in Wien alle Priesterweihe vor. Cunerus Petri (um 1531–80)⁴⁹, seit 1569 Bischof von Leeuwarden, verließ nach einjähriger kalvinistischer Haft in Harlingen und Bergum 1578 sein Bistum und begab sich nach Münster, wo er 1578–79 als Weihbischof tätig wurde. Auch der Dominikanerbischof von Haarlem, Godfried van Mierlo (1518–87)⁵⁰, mußte sein Bistum auf der Flucht vor den Calvinisten verlassen; der Münsteraner Administrator Johann Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg (1562–1609)⁵¹ bestellte ihn 1582 zum Weihbischof in Münster. Augustin Lucian de Bessariis († 1493)⁵², Titularbischof von Santorin, lebte am Hof des Grafen

vgl. S. VARESCHI, in: G-1448, 106–109) Trient; Cristoforo von Madruzzo (1512–78, vgl. S. VARESCHI, in: G-1448, 443–446) Trient; Madruzzo hielt sich aber oft auch in Rom auf; Andreas von Österreich (Anm. 41), der Konstanz innehatte und in Meersburg am Bodensee residierte; Karl von Österreich (Anm. 41) war zugleich Bischof von Breslau und residierte in Neisse. Andere Bischöfe standen im Dienst von Kaiser oder Landesfürst: So leitete Melchior von Meckau (um 1440–1509, vgl. J. GELMI, in: G-1448, 463–465) zeitweilig die Tiroler Landesregierung, und Georg von Österreich (Anm. 41) war ständig in diplomatischen Missionen unterwegs. Unter diesen Bischöfen wirkten die Weihbischöfe in der Regel in allen Bistümern, die der jeweilige Diözesanbischof innehatte. Vgl. dazu: GELMI, Funktion (Anm. 8) 23–25.

Weihbischof Konrad Reichard († frühestens 1513; vgl. S. VARESCHI, in: G-1448, 575), der seit 1481 Bischof Melchior von Meckau (s. o.), der „nur“ Brixen innehatte, als Hilfsbischof zugewiesen war, wirkte zwischen 1490 und 1509 unter den Trienter Bischöfen Ulrich von Frundsberg († 1493; vgl. S. VARESCHI, in: G-1448, 203–205) und Ulrich von Lichtenstein-Karneid († 1505; vgl. S. VARESCHI, in: G-1448, 423–425) – beide „nur“ Inhaber von Trient – aushilfsweise im Bistum Trient. – Die von 1344 bis 1577 in Osnabrück wirkenden Weihbischöfe waren sämtlich auch in anderen Bistümern tätig, bei Bistumskumulationen der Osnabrücker Diözesanbischöfe meist in deren anderen Diözesen. Die Weihbischöfe führten diese Diözesen neben Osnabrück offiziell in ihrem Titel an. Vgl. STIEGLITZ (Anm. 8) 17. – Auch in Paderborn waren die unter doppelt oder mehrfach bepfändeten Diözesanbischöfen oder Administratoren tätigen Weihbischöfe nachweislich auch in den mitverwalteten Diözesen des Ortsbischofs tätig, auch wenn sie zunächst für ein bestimmtes Bistum bestellt waren. Vgl. BRANDT-HENGST, Paderborn (Anm. 8) XX. – Zwischen den Diözesen Basel, Chur und Konstanz existierten bis ins 15. Jh. so enge Verbindungen, daß viele Weihbischöfe in diesen oder weiteren Diözesen tätig wurden. Vgl. MAIER (Anm. 11) 77. – Meist dürften Kostengründe dafür ausschlaggebend gewesen sein, daß Weihbischöfe gleichzeitig in mehreren Diözesen wirkten. In Wiener Neustadt beispielsweise bediente man sich zu Beginn des 17. Jh.s der Wiener Weihbischöfe; vgl. G-1448, 845.

⁴⁸ J. WEISSENSTEINER, in: G-1448, 578.

⁴⁹ P. BERBÉE, in: G-1448, 525 f.

⁵⁰ P. BERBÉE, in: G-1448, 478 f.

⁵¹ A. SCHRÖER, in: G-1448, 338 f.

⁵² W. EBERHARD, in: G-1448, 51.

Galeotto von Mirandola, wo er böhmischen Utraquisten die Priesterweihe erteilte. Als der päpstliche Legat in Bologna diese Ordinationen untersagte, warben böhmische Adelige Bessariis an, um so den Utraquisten die kostspieligen Ordinationsreisen zu ersparen. Bessariis vollzog in der Folge verschiedene Weihehandlungen und Firmungen und leitete utraquistische Synoden sowie das utraquistische Konsistorium; auch zu dieser Zeit erteilte er noch Priesterweihen. Der Salzburger Erzbischof Wolf Dietrich von Raitenau (1559–1617)⁵³ ließ zwischen 1595 und 1600 die Pontifikalhandlungen z. T. durch fremde Bischöfe ausführen, die er besoldete. Seit 1598 ist beispielsweise der Servit Franziskus Bennius, Bischof von Scala, mit weihbischöflichen Handlungen in Salzburg bezeugt. Der Franziskaner Johannes Knijff (um 1513–1576)⁵⁴ wurde 1560/61 vom spanischen König Philipp II. zum Bischof des 1559 neuerrichteten Utrechter Suffraganbistums Groningen nominiert, konnte jedoch sein Amt nicht antreten, da sich Klerus, Stadt magistratur und Ständeversammlung entschieden gegen die zentralistische spanische Bistumspolitik zur Wehr setzten. Als Knijff 1563 schließlich konsekriert wurde, geschah das schon mit Blick auf ein Nebenamt. Noch im gleichen Jahr wurde er zum Weihbischof in Utrecht bestellt, wo er in den folgenden Jahren als „cooperator archiepiscopi“ wirkte. Erst als der neue spanische Statthalter, der Herzog von Alba (1567–73), die Opposition in Groningen besiegt hatte, konnte Knijff Groningen in Besitz nehmen; damit endete seine weihbischöfliche Tätigkeit in Utrecht.

Trotz der verschiedenen Unsicherheiten wurden in G-1448 alle faßbaren Bischöfe, die Pontifikalhandlungen in Diözesen ausübten, in denen sie keine Diözesanbischöfe waren, in die entsprechenden Listen der Weihbischöfe aufgenommen, gleich, ob sie Titularbischof oder vertriebener Diözesanbischof waren, ob sie nur mit einer Weihehandlung nachgewiesen sind, mit mehreren oder gar über einen längeren Zeitraum⁵⁵; die „Hilfsbischöfe“ erscheinen also in den Listen aller Diözesen, in denen sie mit einer Weihehandlung nachgewiesen sind, im entsprechenden Zeitraum bzw. zum ent-

⁵³ F. ORTNER, in: G-1448, 561–565.

⁵⁴ P. BERBÉE, in: G-1448, 371 f.

⁵⁵ In der nach Diözesen gegliederten Liste der Weihbischöfe (G-1448, 778–847) wurde also nicht unterschieden zwischen „weihbischöflicher Handlung“ und „Weihbischof“ (in den Köpfen der Biogramme wurde allerdings weitgehend versucht, diese Unterscheidung durchzuführen). Ausschlaggebend für die Aufnahme in die Liste war allein die nachweisliche Pontifikalhandlung eines Bischofs in einer Diözese, die er nicht selbst innehatte. Vor allem für die (Weih-)Bischöfe, die unabhängig von den Diözesangrenzen über lange Zeit noch überall dort auszuhelfen pflegten, wo Bedarf dafür war, wird es kaum möglich sein, absolut gültige Daten aufzustellen; man wird sich zumindest in diesen Fällen mit Kompromissen begnügen müssen. Die Grenzen zwischen fest in einer Diözese bzw. bei einem Diözesanbischof (der auch mehrere Diözesen innehaben konnte) angestellten und solchen (Weih-)Bischöfen, die Weihehandlungen nur in der entsprechenden Diözese (gelegentlich) ausführten, scheinen zumindest für die Anfangszeit noch fließend gewesen zu sein. Es scheint so etwas wie „Zeitverträge“, befristete Anstellungen o. ä. gegeben zu haben.

sprechenden Zeitpunkt⁵⁶. Bei den Bemühungen, die Amtszeiten der Weihbischöfe zu bestimmen, zeigte sich neben den genannten Problemen der Überlieferung noch das Phänomen, daß offensichtlich immer wieder ernannte Weihbischöfe z. T. Monate oder Jahre, bevor ihnen das Titularbistum verliehen wurde und sie die Bischofsweihe empfangen, mit Pontifikalhandlungen belegt sind⁵⁷. Z. B. wurde dem Augustinereremiten Nikolaus Schigmers (um 1490–1541)⁵⁸ 1529 das Titularbistum Daulia verliehen; ungeachtet dessen ist er schon seit 1526 als Weihbischof von Speyer bezeugt.

Ein zusätzliches Problem bei der Erstellung der Weihbischofslisten brachte die Verleihung von Titularbistümern durch Gegenpäpste bzw. die Bestellung von Weihbischöfen durch schismatische Bischöfe mit sich. So wurde z. B. der Minorit Herboldus († 1450)⁵⁹ auf dem Konzil von Basel 1441 durch den Gegenpapst Felix V. (1439–49) zum Titularbischof von Tana ernannt und übte seitdem im Bistum Worms Pontifikalhandlungen aus. Der Benediktiner Johannes (Pastoris?) († nach 1462)⁶⁰, seit 1425 Bischof von Cork (Irland), wurde 1427 vom schismatischen Utrechter Bischof Rudolf von Diepholz (1400–1455)⁶¹ zum Weihbischof bestellt und gelangte erst mit dessen päpstlicher Anerkennung 1432 zur Legalität. Auch solche, von der HC nicht erfaßte Weihbischöfe, wurden in G-1448 in die Weihbischofslisten aufgenommen.

Infolge der Reformation wurden in manchen Diözesen keine Weihbischöfe mehr angestellt⁶². Das Konzil von Trient wurde zum Prüfstein für das Institut des Weih- oder Auxiliarbischofs⁶³. Die das Institut von Anfang an

⁵⁶ Für dieses Vorgehen wurde zugunsten einer anzustrebenden Vollständigkeit entschieden, obwohl auch bewußt war, daß dabei mancher Unterschied in der Tätigkeit der (Weih-) Bischöfe sowie manche Unsicherheit in der Überlieferung der Daten verwischt zu werden droht.

⁵⁷ An dieser Stelle kann selbstverständlich weder auf die dogmatische Diskussion eingegangen werden, ob der Priester außerordentlicherweise, kraft päpstlicher Bevollmächtigung, wie die Firmung so auch höhere Weihen spenden könne, noch auf die historische Frage nach dem tatsächlichen oder nur scheinbaren (z. B. aufgrund falscher oder unzureichender Überlieferung) Vorliegen solcher Fälle. – Vgl. z. B. K. A. FINK, Zur Spendung der höheren Weihen durch Priester, in: ZSRG.K 32 (1943) 506–508, oder: J. BRINKTRINE, Ist der Priester außerordentlicher Spender der Priesterweihe?, in: ThGl 25 (1933) 455–464.

⁵⁸ H. AMMERICH, in: G-1448, 635.

⁵⁹ B. KEILMANN, in: G-1448, 285.

⁶⁰ P. BERBÉE, in: G-1448, 346.

⁶¹ P. BERBÉE, in: G-1448, 127f.

⁶² So waren in Osnabrück von 1344 bis 1577 ständige Weihbischöfe tätig; nach dem Tode Johannes Kridts († 1577; vgl. A. SCHRÖER, in: G-1448, 382f.) wurde (bis 1619) kein Weihbischof mehr angestellt. Vgl. STIEGLITZ (Anm. 8) 17. Auch in Chur konnte nach der Reformation kein Weihbischof mehr unterhalten werden, abgesehen davon, daß der Verlust der weltlichen Herrschaft sowie zahlreicher Pfarreien einen solchen entbehrlich erscheinen ließen. Vgl. O. P. CLAVADETSCHER – W. KUNDERT, in: HelvSac I/1 (1972) 506. – Im Bistum Regensburg wurden mit Rücksicht auf die wirtschaftliche Notlage des Hochstifts zwischen 1634 und 1650 keine Weihbischöfe bestellt. – Vgl. G-1448, 828.

⁶³ Vgl. zum folgenden: K. GANZER, Das Konzil von Trient und die Weihbischöfe, in: JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 117–121.

begleitende, sich im 15./16. Jh. vor allem gegen finanzielle Praktiken der Weihbischöfe richtende Kritik fand ihren Niederschlag u. a. in den *Gravamina nationis Germanicae*. Der italienische Reformler Gianpietro Carafa, der spätere Papst Paul IV. (1555–59), prangerte 1532 in einer Denkschrift an Papst Clemens VII. (1523–34) solches Verhalten der Weihbischöfe an. Das Konzil setzte eine Kommission ein, die die Mißbräuche bei der Spendung der Sakramente zusammenstellen sollte. Ihr Urteil, die Weihbischöfe hätten der Kirche mehr Schaden als Nutzen gebracht, hatte vielleicht die Weihbischöfe im Blick, die sich in Rom und Umgebung aufhielten. Den deutschen Verhältnissen, wo die Weihbischöfe in vielen Diözesen die eigentlichen geistlichen Leiter waren und als kompetente Prediger und kontroverstheologische Schriftsteller zu Trägern der tridentinischen Reform wurden⁶⁴, wurde dieses Urteil nur wenig gerecht. Im Blick auf die deutschen Verhältnisse mußte die Kritik eher die Diözesanbischöfe im Auge haben, deren Praxis, die geistliche Verwaltung zu vernachlässigen, durch das Institut des Weihbischofs gefördert wurde⁶⁵. In der Diskussion auf dem Konzil standen sich schließlich Befürworter⁶⁶ und Gegner einer Abschaffung des Weihbischofsamtes gegenüber. Einen Umschwung brachte erst das Auftreten des Eichstätter Weihbischofs Leonhard Haller (um 1500–70)⁶⁷, der, orientiert an den deutschen Verhältnissen, engagiert die Sache der Weihbischöfe vertrat. Eine Neubearbeitung des entsprechenden Kanons sah daraufhin vor, daß Weihbischöfe nur bei dringender Notwendigkeit bestellt werden sollten, vorausgesetzt, der Diözesanbischof komme seiner Residenz nach und garantiere dem Weihbischof ein festes Einkommen. Bei der feierlichen Verabschiedung des Reformdekrets (15.7.1563) war jedoch aus Furcht, wieder keine Einigung zu erzielen, auch dieser Passus gestrichen; die Weihbischofsproblematik wurde nicht erwähnt.

Nach dem Tridentinum erfuhr das Institut des Titular- bzw. Hilfsbischofs eine rechtliche Durchdringung⁶⁸. Die Ernennung der Titularbischöfe war dem Papst reserviert, wobei dem residierenden Bischof ein Vorschlagsrecht zukam. Durch die Wahlkapitulationen waren die Diözesanbischöfe aber oft an die Zustimmung ihrer Kapitel gebunden. An die Kandidaten wurden die gleichen persönlichen und rechtlichen Ansprüche gestellt wie bei Residentialbischöfen; wie bei diesen wurde vor der Ernennung ein Informativ- und Definitivprozeß unter Leitung eines päpstlichen Auditors durchgeführt. Dabei wurde nicht nur die Eignung des Kandidaten, sondern auch die Notwendigkeit der Bestellung für die beantragende Diözese sowie deren

⁶⁴ Vgl. z. B. für Paderborn: HENGST (Anm. 8) 102.

⁶⁵ Vgl. z. B. BRANDT (Anm. 10) 16.

⁶⁶ Vor allem der Augustinergeneral Girolamo Seripando (1492–1563) forderte mit Blick auf „entlaufende Mönche“, die sich als Weihbischöfe betätigten, die gänzliche Abschaffung des Instituts der Weihbischöfe.

⁶⁷ A. SCHMID, in: G-1448, 255.

⁶⁸ Zur Entwicklung seit dem Tridentinum: PLÖCHL III/1 (Anm. 10) 228–231, 276–278. Zur Bestellung der Weihbischöfe auch: KREMER (Anm. 7) 72 f.

finanzielle Möglichkeiten überprüft; zuständig war die Konsistorialkongregation⁶⁹. Im Geheimen Konsistorium wurde dem Kandidaten das Titularbistum verliehen; zugleich wurde er zum „vicarius in pontificalibus“ ernannt. Zwar konnte ein Titularbischof sein (Titular-)Bistum⁷⁰ nicht in Besitz nehmen und somit keine Jurisdiktion ausüben – gleichzeitig mit der Verleihung wurde er von der Residenzpflicht entbunden –, aber aufgrund der Rechtsfiktion wurde er wie ein ordentlicher Bischof behandelt, d. h., die Konsekration mußte innerhalb dreier Monate erfolgen, er mußte in kanonischer Weise transferiert werden, wenn er auf ein Residentialbistum berufen wurde, er konnte bei kanonischer Wahl auf ein Residentialbistum nur postuliert werden. Der Titularbischof genoß die gleichen Rechte und Privilegien wie ein Residentialbischof außerhalb seiner Diözese⁷¹. Die Präkonisationsurkunde regelte die Besoldung, gewährte notwendige Dispensen. Seit dem Tridentinum waren die Weihbischöfe nicht ausschließlich, aber weitgehend in der Diözese tätig, für die oder für deren Bischof sie bestellt waren, wozu auch das auf dem Tridentinum erfolgte Verbot der Bistumskumulation beitrug⁷². Neben dem bestellten Weihbischof gab es auch um die Wende vom 16. zum 17. Jh. noch Diözesanbischöfe, die mit weihbischöflichen Handlungen aushelfend in anderen Diözesen in Erscheinung traten⁷³.

Solange die geistlichen Fürstentümer vorwiegend nach politischen, dynastischen o. ä. Kriterien besetzt und regiert wurden, waren ihre Inhaber häufig kaum in der Lage, ihren Amtspflichten nachzukommen, zumal sie oft

⁶⁹ Nur bei den Missionsbischöfen lag die Zuständigkeit bei der Propagandakongregation.

⁷⁰ Die Namen der Titularbistümer begegnen in den Quellen und in der Literatur in vielfältigen Formen und Schreibweisen. In G-1448 war man um Reduzierung der Varianten bemüht, jedoch konnte keine absolute Vereinheitlichung erzielt werden.

⁷¹ Vgl. F. BORNSCHEIN, Die Erfurter weihbischöflichen Grabplatten des 16. Jahrhunderts, in: AMRhKG 44 (1992) 147–176, hier: 148: „In Ornat und Würde einem Bischof gleich, sollten und wollten die Weihbischöfe jenem auch im Tod nicht nachstehen. So zählen die Grabmonumente des Johannes Lavacensis (gest. 1316) und des Ludwig Maroniensis (gest. 1323), vor allem aber dasjenige des Albert von Beichlingen (ep. Hippusensis; gest. 1371) zu den Spitzenleistungen Erfurter Grabplastik des 14. Jahrhunderts.“

⁷² Vgl. STIEGLITZ (Anm. 8) 17. In Osnabrück findet sich seit der ersten Hälfte des 17. Jh. die Bindung des Weihbischofs weniger an die Person des Bischofs als an die Diözese. Eine Ausnahme stellte in der Folge lediglich Wilhelm von Alhaus (1716–94; vgl. M. F. FELDKAMP, in: G-1648, 9f.) dar, der auch Weihbischof in Osnabrück war. Auch Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg (1593–1661; vgl. K. HAUSBERGER, in: G-1648, 558–561), der zunächst verschiedene Weihbischöfe benachbarter Diözesen für einzelne Pontifikalhandlungen erbat, stellte mit Kaspar Münster († 1654; vgl. M. F. FELDKAMP, in: G-1648, 320) schließlich einen eigenen Weihbischof in Osnabrück an.

⁷³ So ist z. B. Franz Kuhschmalz († 1457; vgl. H.-J. KARP, in: G-1448, 398 f.), 1424–57 Bischof von Ermland, 1455–57 mit weihbischöflichen Handlungen im Bistum Breslau bezeugt. – Der Franziskaner Laurentius Galatino Mongiojo († 1614; vgl. F. ORTNER, in: G-1448, 488), seit 1596 Bischof des apulischen Stadtbistums Minervino, hielt sich um 1600 zeitweise in Salzburg auf, wo er von Erzbischof Wolf Dietrich von Raitenau (Anm. 53) zu Weihehandlungen herangezogen wurde, ehe er 1606 auf sein Bistum resignierte und 1610 zum Erzbischof von Lanciano in Mittelitalien bestellt wurde.

die kanonischen Erfordernisse (Alter, Weihe) nicht vorweisen konnten. In bestimmten Zeiten galt ein Diözesanbischof schon deshalb als reformfreudig, weil er an hohen kirchlichen Festtagen im Dom die Messe hielt und predigte⁷⁴. Für das Ende des Spätmittelalters läßt sich sogar die herrschende Auffassung belegen, daß die Spendung der Weihen nicht Aufgabe des Diözesanbischofs, sondern die eines Weihbischofs sei⁷⁵. So wurden für bestimmte Bischofssitze regelmäßig Weihbischofe ernannt. In der Tatsache, daß zunehmend den Weihbischofen einzelner Bistümer zumindest tendenziell von der Kurie immer wieder dieselben Titularbistümer zugewiesen wurden, zeigte sich ein Moment der Ausprägung und Stabilisierung des Weihbischofsamtes⁷⁶. Um zu vermeiden, daß sich ein Rechtsanspruch der Ortskirchen auf einen bestimmten Diözesantitel entwickelte, gab es jedoch spätestens gegen Ende des 17. Jh.s⁷⁷ Bemühungen, bei jeder Neubestellung die Titeldiözese zu wechseln⁷⁸.

Der angemessene Unterhalt des Weihbischofs war lange ungeklärt bzw. ins Belieben des Diözesanbischofs gestellt. Dies dürfte zu dem zunächst hohen Anteil von Ordensleuten unter den Weihbischofen⁷⁹ beigetragen haben, deren Unterhalt standesbedingt viel geringer war. Seit der Mitte des 15. Jh.s bildete sich allmählich eine allgemeine Regelung des Einkommens der Weihbischofe heraus. So zahlte der Trierer Erzbischof Jakob von Sierck (1398/99–1456)⁸⁰ seinem Weihbischof Hubert Yffz OPræm († 1453)⁸¹ seit

⁷⁴ So in Münster in der 2. Hälfte des 15. Jh.s: Johann, Pfalzgraf bei Rhein (1429–75; vgl. A. SCHRÖER, in: G-1448, 343 f.), Heinrich von Schwarzburg (1440–96, vgl. DERS., in: G-1448, 653 f.) und Konrad von Rietberg (um 1456–1508, vgl. DERS., in: G-1448, 584). – Vgl. DERS. (Anm. 8) 341.

⁷⁵ Die Agende des Fürstbistums Minden von 1522 bestimmte z. B. bezüglich der Spendung der Krankensalbung an Priester, daß diesen die Außenflächen der Hände zu salben seien; die Innenflächen habe ihnen bei der Ordinatio schon der „suffraganeus“ gesalbt. Vgl. BRANDT (Anm. 10) 9. – In Brixen wurden z. B. nach dem Tod Bischof Johann Thomas' von Spaur (1528–91, vgl. J. GELMI, in: G-1448, 674–676) drei Jahre keine Priesterweihen gespendet, weil kein Weihbischof vorhanden war. Vgl. DERS., Funktion (Anm. 8) 25.

⁷⁶ Das waren für Köln z. B. in der 1. Hälfte des 14. Jh.s das mazedonische Skopje, im 15. Jh. Venecopol, im ausgehenden 15. und bis ins 16. Jh. hinein Cyrene im Hl. Land. Vgl. JANSSEN (Anm. 12) 358. Der Gurker Weihbischof hatte üblicherweise das Titularbistum Gemanica inne. Vgl. P. G. TROPPER, Strasser, Hieronymus, in: G-1448, 683. Im Zeitraum 1448–1648 hatten die Bamberger Weihbischofe oft das thrakische Titularbistum Athyra, die Trierer Weihbischofe Azotus in Palästina, die Utrechter Weihbischofe Hierapolis in Phrygien sowie Hebron in Palästina, die Speyerer Weihbischofe das griechische Daulia, die Eichstätter Weihbischofe zunächst ausschließlich Microcom, dann das arabische Philadelphia, die Olmützer Weihbischofe über lange Zeit Nicopolis in Palästina und die Augsburger Weihbischofe schließlich mit nur wenigen Ausnahmen Adramytheum in Asien inne.

⁷⁷ Papst Benedikt XIV. (1740–58) bezeichnet diese Praxis in „De synodo dioecesana“ bereits als feste und lobenswerte Einrichtung. Vgl. JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 10.

⁷⁸ So mit wenigen Ausnahmen für Paderborn, vgl.: BRANDT-HENGST, Paderborn (Anm. 8) XIX; XXIV, Anm. 20.

⁷⁹ Vgl. unten.

⁸⁰ W. SEIBRICH, in: G-1448, 663–665.

⁸¹ W. SEIBRICH, in: G-1448, 767.

1450 jährlich 150 fl., bis dieser in den Besitz der Abtei Rommersdorf gelangte, der Mainzer Erzbischof Dieter von Isenburg-Büdingen (um 1412–82)⁸² wenige Jahre später seinem Weihbischof Heinrich Hopfgarten OESA († 1460)⁸³ jährlich 100 fl. Erzbischof Bertold von Henneberg-Römhild (1441–1504)⁸⁴ zahlte seinem Weihbischof Heinrich von Rübenach († 1453)⁸⁵ zunächst dieselbe Summe, übertrug ihm aber zusätzlich eine Vikarie in der Mainzer St.-Simon-und-Judas-Kapelle sowie ein zur Vikarie gehörendes Haus nahe der St.-Quintins-Pfarrkirche, das bis ins 17. Jh. Sitz der in Mainz residierenden Weihbischöfe blieb. Für die Mainzer Weihbischöfe Erhard von Redwitz († 1502)⁸⁶ und Georg Fabri († 1498)⁸⁷ erhöhte Henneberg-Römhild 1493 die jährlich zu zahlende Unterhaltssumme auf 200 fl., ein Betrag, der bald weithin Gültigkeit erhielt⁸⁸.

Der Konstanzer Bischof Otto von Hachberg (1410–34) wies seinem Weihbischof und dessen Nachfolgern schon 1421 mit Zustimmung des Domkapitels die Erträge der zur bischöflichen Mensa gehörigen Kirchen von Mettmensstetten bei Zürich sowie jährlich 100 fl. aus den Gefällen des bischöflichen Hofgerichts als regelmäßige Einkünfte zu⁸⁹. Dem Passauer und Gurker Weihbischof Nikolaus Kaps (um 1435–1512)⁹⁰ wurde zugleich mit seiner Ernennung zum Titularbischof von Hippo 1490 eine Pension von 200 fl. aus der bischöflichen Mensa zugewiesen. Dagegen war der Unterhalt für die Brixener Weihbischöfe noch im 16. Jh. gering⁹¹, wurde jedoch im 17. Jh. deutlich erhöht; zusätzlich durften die Weihbischöfe als Domkapitulare ihre Pfründen behalten sowie weitere erwerben⁹².

Zunehmend wurden die Bischöfe verpflichtet, bei der Beantragung eines Weihbischofs für diesen ein bestimmtes Einkommen nachzuweisen. Gelegentlich gestattete die Kurie eine anderweitige Befründung oder die Aufnahme des Titularbischofs in das Dom- oder in ein Kollegiatkapitel⁹³. Papst Sixtus IV. (1471–84) hatte z. B. 1481 in einem Schreiben angeordnet, dem Karmeliter Giorgio Vink († frühestens 1489)⁹⁴ durch die Kirche von Trient 200 Golddukaten Unterhalt zu zahlen, damit er ein seiner Würde

⁸² F. JÜRGENSMEIER, in: G-1448, 330–332.

⁸³ F. JÜRGENSMEIER, in: G-1448, 313 f.

⁸⁴ F. JÜRGENSMEIER, in: G-1448, 283–285.

⁸⁵ F. JÜRGENSMEIER, in: G-1448, 601.

⁸⁶ F. JÜRGENSMEIER, in: G-1448, 573.

⁸⁷ F. JÜRGENSMEIER, in: G-1448, 175.

⁸⁸ Vgl. zum folgenden: JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 11.

⁸⁹ REINHARD (Anm. 8) 41.

⁹⁰ A. LEIDL – C. TROPPER, in: G-1448, 351 f.

⁹¹ Der Augustinereremit Johannes Berger († 1481; vgl. J. GELMI, in: G-1448, 40), zunächst Weihbischof in Freising, 1478–81 in Brixen, erhielt eine jährliche Pension von 40 fl. Der Brixener Bischof Georg Golser († 1488; vgl. DERS., in: G-1448, 232 f.) versprach ihm schließlich ein Jahresgehalt von 100 fl.

⁹² Vgl. GELMI, Funktion (Anm. 8) 37–39.

⁹³ PLÖCHL III/1 (Anm. 10) 231.

⁹⁴ S. VARESCHI, in: G-1448, 725.

entsprechendes Leben führen könne. Bischof Johannes Hinderbach (1418–86)⁹⁵ kam dieser Anordnung nach, indem er Vink – wie es schon bei dessen Vorgängern geschehen war – das Benefizium der Hll. Johannes und Blasius in der Kathedrale sowie die Einkünfte weiterer Altäre übertrug und ihm zwei Diener und zwei Pferde zur Verfügung stellte⁹⁶. Der Titularbischof von Drivasto, Francesco della Chiesa († frühestens 1506)⁹⁷, seit 1489 Weihbischof in Trient, verzichtete 1505 auf die Pfarrei Tesino, die er bis dahin innehatte, reservierte sich an deren Stelle eine Pension von 50 Rheingulden, 200 Pfund Käse und 12 Pfund Butter. Der Augsburger Weihbischof Martin Dieminger († 1460)⁹⁸ war zugleich Administrator der Benediktinerabtei St. Michael zu Fultenbach (Diözese Augsburg); daraus bezog er 30 Mark Silber. Der Erländer Domherr Michał Erazm Działyński († nach 1657)⁹⁹ behielt, als er 1624 zum Titularbischof von Hippo und Weihbischof von Ermland ernannt wurde, sein Kanonikat bei. Neben den daraus resultierenden Einkünften bezog er ein Gehalt aus der bischöflichen Mensa und aus Erträgen des Dorfes Walkeim. In Verdun erhielt Nicolas Goberti († 1543)¹⁰⁰ 1508 mit der Übernahme des Weihbischofsamtes die Abtei St-Vannes in Verdun und eine Pension von 200 Dukaten aus der bischöflichen Mensa. Der Augustinereremit Johannes Goldener († 1475)¹⁰¹, 1451–75 Weihbischof in Bamberg, hatte 1452–61 die Administration der Benediktinerabtei Michelsberg in Bamberg inne. Der Franziskaner Herboldus († 1450)¹⁰², 1441–50 Weihbischof in Worms, bezog acht Mark Silber aus der Pfarrkirche St. Remigius in Wachenheim; daneben hatte er eine Vikarie am Katharinenaltar von St. Johann in Worms inne. Dem Eichstätter Weihbischof Jakob Raschauer (um 1430–97)¹⁰³ wurde nach seiner Ernennung zum Titularbischof von Microcom die Beibehaltung seiner Pfründen gestattet; daneben bezog er ein Gehalt von 100 fl. Der Eichstätter Weihbischof Kaspar Tobritsch (um 1444–1511)¹⁰⁴ erhielt 128 fl. Gehalt unter Beibehaltung seiner Pfarreien.

Ein Dekret Papst Pius' IV. (1559–65) verfügte 1565, den Weihbischöfen aus den bischöflichen Einkünften 200 fl. zu zahlen; die Konsistorialkongregation durfte seit dem Pontifikat Pius' V. (1566–72) der Bitte um Ernennung eines Weihbischofs nur noch dann entsprechen, wenn dem Kandidaten wenigstens diese Summe zugesichert war. Gelegentlich bezogen Weihbischöfe aber auch höhere Einkommen; der Straßburger Weihbischof Paul

⁹⁵ S. VARESCHI, in: G-1448, 295–298.

⁹⁶ A. DECKER OCARM, Ms. 1995.

⁹⁷ S. VARESCHI, in: G-1448, 99.

⁹⁸ P. RUMMEL, in: G-1448, 124.

⁹⁹ H.-J. KARP, in: G-1448, 141.

¹⁰⁰ B. ARDURA, in: G-1448, 231.

¹⁰¹ E. J. GREIPL, in: G-1448, 232.

¹⁰² B. KEILMANN, in: G-1448, 285.

¹⁰³ A. SCHMID, in: G-1448, 569.

¹⁰⁴ A. SCHMID, in: G-1448, 687 f.

von Aldringen (1502–6144)¹⁰⁵ erhielt z. B. seit der Verleihung des Titularbistums Tripolis 1627 eine jährliche Vergütung von 300 fl. aus der bischöflichen Mensa.

Die Aufgaben der Weihbischöfe waren Pontifikalhandlungen aller Art¹⁰⁶: sie konsekrierten bzw. rekonzilierten Kirchen, Altäre, Friedhöfe, Paramente und liturgische Geräte; sie unternahmen die oft ausgedehnten Firmreisen, visitierten – bedeutsam v. a. in der Zeit der Gegenreformation – die Diözese¹⁰⁷, nahmen den Priesteramtskandidaten die Weiheexamen ab, erteilten ggf. entsprechende Dispensen und spendeten niedere und höhere Weihen; Weihbischöfe examinierten die Ordensfrauen vor der Einkleidung bzw. Profess; sie bereiteten die hl. Öle am Gründonnerstag, erteilten – in der Regel mit Zustimmung und Siegel des Ortsbischofs – Ablässe; bei der Wahl von Äbten oder Äbtissinnen überwachten sie das entsprechende Verfahren und die Eignung der Kandidaten und erteilten ggf. die Benediktion; als Haupt- oder Nebensekretäre spendeten Weihbischöfe die Bischofsweihe und leiteten in manchen Diözesen die Diözesansynode¹⁰⁸. Zugleich übten sie oft wichtige Positionen in der geistlichen Verwaltung der jeweiligen Diözesen aus¹⁰⁹. Die Weihbischöfe versahen elementare Aufgaben des bischöflichen Amtes, so daß deren Persönlichkeit, Engagement und Ausbildung von großem Einfluß auf Diözesanklerus und Kirchenvolk waren. In gewisser Weise kann man in diesem Sinne von der Auswahl seines Weihbischofs auf die Reformwilligkeit des Diözesanbischofs schließen¹¹⁰.

Von den Weihbischöfen wurden in der Regel eine überdurchschnittliche theologische bzw. juristische Bildung, religiöse und sittliche Integrität sowie seelsorgliches Engagement erwartet; dies bestätigt ein statistischer Überblick über die in G-1448 erfaßten Weihbischöfe¹¹¹. Diese Eigenschaften schienen

¹⁰⁵ L. CHÂTELLIER, in: G-1448, 17 f.

¹⁰⁶ Vgl. z. B. für Konstanz: MAIER (Anm. 11) 76.

¹⁰⁷ Infolge der zahlreichen Firmreisen waren die Weihbischöfe oft ausgezeichnete Kenner des Bistums, in dem sie wirkten; ihnen kam somit eine große Bedeutung bei der Durchsetzung der Kirchenreform u. ä. zu. In dem Maße, wie dadurch ihr Einfluß stieg, gewann das Amt an Ansehen. Vgl. JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 12.

¹⁰⁸ So in Münster seit Ende des 14. Jh.s. Vgl. SCHRÖER (Anm. 8) 341.

¹⁰⁹ Gelegentlich waren in den Diözesen des Reiches die Ämter des Weihbischofs und des Generalvikars in einer Person vereint. Vgl. KREMER (Anm. 7) 53 f. – In Regensburg stand dem im 17. Jh. entstandenen Konsistorium von Anfang an der Weihbischof vor, der im Jh. nach dem Westfälischen Frieden zudem wiederholt auch das Amt des Generalvikars oder des Bistumsadministrators bekleidete; die geistliche Verwaltung Regensburgs lag in dieser Zeit fast ausschließlich in der Hand des weihbischoflichen Konsistorialpräsidenten und ggf. Generalvikars, da sich das Bistum überwiegend im Besitz nachgeborener Prinzen der bayerischen Wittelsbacher befand, die ihren geistlichen Verpflichtungen oft in keiner Weise gewachsen waren (Pfründenakkumulation, Minderjährigkeit, fehlende höhere Weihen und theologische Bildung etc.). Vgl. HAUSBERGER (Anm. 8) 19 f. – Im 17./18. Jh. finden sich die Weihbischöfe auch als Dekane theologischer Fakultäten, Rektoren von Universitäten und in verschiedenen politischen und diplomatischen Missionen. Vgl. JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 11 f.

¹¹⁰ SCHRÖER (Anm. 8) 341.

¹¹¹ Vgl. zum folgenden die Statistiken und Diagramme im Anhang.

zunächst vor allem Ordensleute zu garantieren, die im 15. und zu Beginn des 16. Jh.s die Mehrheit der im Reich bestellten Weihbischöfe ausmachten und für die neben den genannten Eigenschaften¹¹² ihre – etwa im Vergleich zu den Mitgliedern der Domkapitel oder Stifte – größere Mobilität sprach¹¹³. Von den 390 in G-1448 erfaßten Weihbischöfen waren zumindest 210 Ordensleute (53,8%), vor allem aus den Bettelorden (171 = 81,4% der Ordensleute unter den Weihbischöfen). Dabei nahm die Zahl der Ordensleute im Zeitraum von 1448 bis 1648 der Tendenz nach kontinuierlich zugunsten der Säkularkleriker ab¹¹⁴. Von den 180 Säkularklerikern unter den Weihbischöfen läßt sich für 126 (70%) meist ein akademischer Grad, zumindest eine Universitätsausbildung nachweisen. Insgesamt sind für 234 aller erfaßten Weihbischöfe (60%) Graduierungen belegt¹¹⁵. Für 21 spätere Weihbischöfe läßt sich eine Ausbildung der für ihre Erziehung im Geist des Tridentinums bekannten Jesuiten¹¹⁶ im römischen Germanikum¹¹⁷ nachwei-

¹¹² Bei den Ordensleuten kann in der Mehrzahl der Fälle – auch bei fehlenden Nachrichten – eine philosophisch-theologische sowie asketische Ausbildung zumindest vermutet werden. Vgl. z. B. HENGST (Anm. 8) 102. Später zu Weihbischöfen ernannte Ordensleute waren zuvor oft in ihren Orden als akademische Lehrer tätig.

¹¹³ Vgl. z. B. MAIER (Anm. 11) 77.

¹¹⁴ Im 17./18. Jh. bildeten die Ordensleute unter den Weihbischöfen des Reiches keinen nennenswerten Anteil mehr (nur 17 [= 9,4%] der 181 zwischen 1648 und 1803 amtierenden Weihbischöfe gehörten einem Orden an). Als Ursache wird vor allem angeführt, daß durch die systematische Arbeit der Jesuiten ein Bildungsvorsprung der Ordensleute gegenüber den Säkularklerikern nicht mehr ausschlaggebend war. Vgl. KREMER (Anm. 7) 315–317.

¹¹⁵ Der Anteil graduerter Weihbischöfe blieb bis zum Ende des alten Reiches im Durchschnitt relativ konstant. Zwischen 1648 und 1803 ist für etwa 38% der Weihbischöfe kein höherer akademischer Abschluß nachzuweisen. Allerdings wird der Anteil der Graduierten unter den Weihbischöfen zwischen 1448 und 1648 höher als die ermittelten 60% gelegen haben. Die Quellenlage ließ eine mögliche Graduierung nicht immer erkennen. Während nach 1648 noch fast alle Weihbischöfe promoviert waren, stieg der Anteil der Nichtpromovierten nach 1680 sprunghaft auf über 35%, im 18. Jh. dann langsam weiter an. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die Graduierung zum typischen Ausbildungsgang der bürgerlichen und nichttitulierten adeligen Weihbischöfe gehörte, die ihre Qualifikation durch den akademischen Grad auswiesen. Mit der Zunahme der Adelligen unter den Weihbischöfen, bei denen der Familienname als hinreichender Ausweis der Qualifikation galt, stieg der Anteil der Nichtgraduierten. In diesem Zusammenhang erscheint auch die Tatsache, daß Graduierungen der Adelligen nicht immer Ausweis erbrachter Studienleistungen waren: während die Bürgerlichen ihre Studien zumeist an deutschen Universitäten oder in Rom absolvierten, fand man die Mitglieder des Adels oft an den für ihre geringen wissenschaftlichen Anforderungen bekannten norditalienischen oder französischen Universitäten. Vgl. KREMER (Anm. 7) 202–208.

¹¹⁶ Die Gesellschaft Jesu spielte zunächst mit ihrem weit verzweigten Netz von Kollegien und Universitäten die entscheidende Rolle bei der Ausbildung des Klerus im Sinne des Tridentinums. Vgl. E. GATZ (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen (= RQ.S 49) (Rom–Freiburg–Wien 1994) 19f. Vgl. dazu auch: DERS. (Hg.), Der Diözesanklerus (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche, Bd. IV) (Freiburg–Basel–Wien 1995) 23–38.

¹¹⁷ Das Germanikum wurde 1552 im Zusammenspiel von römischer Kurie und Jesuitenorden gegründet, um für die Kirche im Reich geeignete Priester auszubilden; es wirkte sich

sen. Auch der Blick auf einzelne Diözesen bestätigt die für das Reich offenkundige Tendenz. In Paderborn entstammten bis 1644 über 400 Jahre lang alle Weihbischöfe den klassischen Bettelorden, lediglich der erste, der aus Livland vertriebene Bernhard zur Lippe († 1224) war Zisterzienser¹¹⁸. Von den 25 Paderborner Weihbischöfen bis zur Reformationszeit waren mindestens 11 (44%) Doktoren der Theologie¹¹⁹. Im Erzbistum Köln bildeten lediglich einige Zisterzienser eine Ausnahme unter den sonst ausschließlich den Mendikantenorden entstammenden Weihbischöfen¹²⁰. In Osnabrück waren viele Weihbischöfe Zisterzienser, Franziskaner oder Dominikaner. Im 15. Jh. entstammten mehrere Weihbischöfe dem Osnabrücker Augustinereremitenkloster, das sich innerkirchlichen Reformen geöffnet hatte und sich durch strenge Zucht auszeichnete¹²¹. In Regensburg waren die Weihbischöfe des späten Mittelalters ausschließlich Mendikanten, vor allem aus den in der Stadt ansässigen Franziskaner- und Augustinereremitenklöstern, die der Jahre 1500 bis 1634 dagegen ausschließlich Weltpriester, die über akademische Grade der Theologie oder der Rechte verfügten und an einem der Regensburger Nebenstifte befründet waren¹²².

Die mehrheitliche Bestellung von Ordensleuten zu Weihbischöfen im 15. und zu Beginn des 16. Jh.s gilt ungeachtet der Tatsache, daß die Ordensleitungen, die General- und Provinzialkapitel zunächst – vor allem im 13. und noch Anfang des 14. Jh.s – dagegen vorgingen, daß ihre Mitglieder zu solchen Ämtern herangezogen wurden. Erst nachdem Papst Clemens V. 1311 die Ernennung von Titularbischöfen dem Hl. Stuhl reserviert hatte, waren die Orden zur Freistellung der Kandidaten aus ihren Orden unter Voraussetzung der päpstlichen Ernennung zunehmend bereit¹²³. So wurde z. B. der Augustinereremit Heinrich Woggersin († frühestens 1454)¹²⁴, Weihbischof in Kammin und Schwerin, 1436 mit ausdrücklicher Erlaubnis seines Ordensgenerals Gerhard von Rimini vom 14. 12. 1435 zum Titularbischof von Sebaste ernannt. Schließlich gab es sogar Dienstverträge zwischen Diözesanbischof und Ordensoberen. So bot der Würzburger Bischof Konrad von Thüngen (um 1466–1540)¹²⁵ dem Karmeliterprovinzial Johannes

entscheidend auf das Seminardekret des Tridentinums aus: E. GATZ, in: DERS., *Priesterausbildungsstätten* (Anm. 116) 185–187. Zwischen 1648 und 1803 war Rom wichtiger Ausbildungs-ort späterer Weihbischöfe; jeder dritte Weihbischof dieser Epoche hatte zumindest einen Teil seiner Ausbildung in Rom, jeder fünfte im Germanikum verbracht. Vgl. KREMER (Anm. 7) 232–238.

¹¹⁸ Nach der Reformation waren die Paderborner Weihbischöfe mehrheitlich Säkularkleriker; im 19./20. Jh. wurde kein Ordensmann mehr zum Weihbischof ernannt. Vgl. HENGST (Anm. 8) 102.

¹¹⁹ BRANDT (Anm. 10) 14. – Mit zwei Ausnahmen erwarben alle zwischen 1448 und 1970 bestellten Paderborner Weihbischöfe einen akademischen Grad. Vgl. HENGST (Anm. 8) 102.

¹²⁰ Vgl. JANSSEN (Anm. 12) 358.

¹²¹ STIEGLITZ (Anm. 8) 16.

¹²² HAUSBERGER (Anm. 8) 17.

¹²³ Vgl. BRANDT (Anm. 10) 12 f.

¹²⁴ J. TRAEGER, in: G-1448, 762.

¹²⁵ H. FLACHENECKER, in: G-1448, 694 f.

Reuther (1480–1536)¹²⁶ 1528 in einem Dienstvertrag den Posten eines Weihbischofs an¹²⁷. Reuther gab durch einen Reservebrief seine Einwilligung¹²⁸. Der Dienstvertrag umschrieb eingehend die Pflichten und Rechte des Weihbischofs und sah eine jährliche Besoldung – vierteljährlich auszuzahlen – von 200 fränkischen Gulden vor. Falls es ihm nicht mehr möglich sein sollte, sein Amt zu versehen und ein anderer Weihbischof benötigt würde, sollten ihm 100 Gulden zustehen.

Erst seit der Wende zum 16. Jh. begann das Amt des Weihbischofs in den verschiedenen Diözesen auch für die Domkapitel interessant zu werden, die durch die Besetzung des einflußreichen Weihbischofsamtes aus ihren Reihen ihren Mitregierungsanspruch im Bistum zu erweitern suchten.¹²⁹ So verpflichtete das Konstanzer Kapitel seinen Bischof Hugo von Hohenlandenberg (um 1460–1532)¹³⁰ im Jahre 1518 dazu, die künftigen Weihbischöfe dem Kapitel zu präsentieren; das Kapitel konnte einen so vorgeschlagenen beim Vorliegen schwerwiegender Gründe ablehnen¹³¹. In Regensburg waren die Weihbischöfe seit der Mitte des 17. Jh.s regelmäßig Domherren; eine Wahlkapitulation von 1641 enthielt ein später allerdings wieder aufgegebenes Vorschlagsrecht. Mit der Umbildung des Kapitels zu einem Adelskollegium ging einher, daß die Regensburger Weihbischöfe seit 1687 zudem immer Adelige waren¹³². In Konstanz wurden von 1598 bis zum Untergang der Diözese (1821) nur noch Domherren zu Weihbischöfen ernannt; diese waren seit 1600 zumeist Adelige¹³³. Auch in Hildesheim waren die neun zwischen 1648 und 1803 amtierenden Weihbischöfe überwiegend Adelige¹³⁴.

Weniger als 5 % der 1448–1648 tätigen Weihbischöfe konnten später ein Bistum als Diözesanbischof oder Administrator erlangen. Barthélemy Chuet († 1501)¹³⁵ war schon Bischof von Nizza, als er 1464 zum Weihbischof in Genf bestellt wurde. 1469 wurde ihm Lausanne zur Administration übertra-

¹²⁶ A. DECKERT, Ms. 1995. Vgl. auch G-1448, 847, Anm. 78.

¹²⁷ T. FREUDENBERGER (Hg.), Die Würzburger Weihematrikel der Jahre 1520–1552 (= QFGBW 41) (Würzburg 1990) 27.

¹²⁸ N. REININGER, Die Weihbischöfe von Würzburg. Ein Beitrag zur fränkischen Kirchengeschichte (= AHVU 18) (Würzburg 1865) 109, Anm. 1.

¹²⁹ Ende des 17. Jh.s ist ein steigendes Interesse Adelliger – meist Mitglieder der Domkapitel – am Weihbischofsamt zu beobachten. Als Grund läßt sich das Ansehen, das der bischöfliche Ordo den Weihbischöfen vor allem in den Diözesen verlieh, in denen der Diözesanbischof aufgrund von Bistumskumulation nicht ständig residierte oder seine bischöflichen Funktionen vernachlässigte, vermuten. Mitte des 18. Jh.s dürften schließlich Gedanken der katholischen Aufklärung eine Rolle gespielt haben. Vgl. KREMER (Anm. 7) 113–121. Vermutlich trug auch die endgültige Festlegung der jährlichen Unterhaltssumme für die Weihbischöfe auf 200, schließlich 300 fl. zur Attraktivität des Amtes bei. Vgl. JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 11.

¹³⁰ Vgl. R. REINHARDT, in: G-1448, 306–308.

¹³¹ H. TÜCHLE, in: *HelvSac* I/2 (1993) 503.

¹³² Vgl. HAUSBERGER (Anm. 8) 17f.

¹³³ Vgl. REINHARDT (Anm. 8) 48.

¹³⁴ Vgl. ASCHOFF (Anm. 8) 83.

¹³⁵ P. L. SURCHAT, in: G-1448, 104f.

gen. Der Dominikaner Nicolas Coeffeteau (1574–1623)¹³⁶, 1617–21 Weihbischof in Metz, erhielt 1621 das Bistum Marseille. Der Benediktiner Jean Doroz (1535–1607)¹³⁷, zunächst Weihbischof in Besançon, wurde 1610 Bischof von Lausanne. Simon Bratulich († 1611)¹³⁸, Minimit und zwischen 1598 und 1603 Weihbischof in Passau, wurde 1603 Zagreb übertragen. 1646 wurde der Ermländer Weihbischof Michał Erazm Działyński († nach 1651)¹³⁹ Bischof von Kamieniec Podolski. Der Franziskaner Karl Weinberger (1582–1625)¹⁴⁰, 1620–25 Weihbischof in Breslau, wurde 1621 zum Bischof von Pedena gewählt. Der Brixener Zisterzienserweihbischof Martin Durlacher († 1559)¹⁴¹ bestieg 1458 den Stuhl von Wiener Neustadt. Charles-Crétin Gournay (1585–1637)¹⁴² war seit 1624 Weihbischof in Toul, bekam dieses Bistum 1634 zunächst zur Administration, 1636 als Bischof übertragen. 1521 wurde der Titularbischof von Saracovia, Dietrich Kammerer († 1530)¹⁴³, von Kaiser Maximilian I. (1493–1519) testamentarisch dazu bestimmt, zum Bischof von Wiener Neustadt erhoben. Auf Betreiben Kaiser Karls V. (1519–56) wurde 1550 der vakante Merseburger Stuhl, der infolge der Reformation verloren zu gehen drohte, mit dem Mainzer Weihbischof Michael Holding (1506–61)¹⁴⁴ besetzt. Nicolaus van Nieuwland (1510–80)¹⁴⁵, seit 1541 Weihbischof in Utrecht, wurde 1561 Bischof von Haarlem, der Metzger Weihbischof Etienne de Puget (um 1590–1668)¹⁴⁶ 1644 von Marseille. Das Bistum Gurk wurde 1556 dem Passauer Weihbischof Urban Sagstetter († 1573)¹⁴⁷ verliehen. Johannes Kaspar Stredele von Montani und Wisberg (1582–1642)¹⁴⁸, ebenfalls Weihbischof in Passau, übernahm 1640 die Administration des Bistums Olmütz.

Noch seltener trat der umgekehrte Fall ein, daß ein Diözesanbischof auf sein Bistum resignierte und auf ein Titularbistum transferiert wurde, um in der Folge als Weihbischof zu wirken. So mußte der Bischof von Lisieux, Thomas Basin (1412–90)¹⁴⁹, vor der Verfolgung des französischen Königs Ludwig XI. (1461–83) zuerst an den burgundischen Hof, dann in die Schweiz fliehen. 1474 verzichtete er in Rom auf das Bistum Lisieux und wurde zum Titularerzbischof von Cäsarea ernannt. Seit 1474 fand er sich als Weihbischof in Utrecht.

¹³⁶ L. CHÂTELLIER, in: G-1448, 110f.

¹³⁷ P. L. SURCHAT, in: G-1448, 136f.

¹³⁸ Vgl. G-1448, 822, Anm. 53.

¹³⁹ H.-J. KARP, in: G-1448, 141.

¹⁴⁰ F. M. DOLINAR, in: G-1448, 743.

¹⁴¹ J. WEISSENSTEINER, in: G-1448, 140.

¹⁴² L. CHÂTELLIER, in: G-1448, 236.

¹⁴³ J. WEISSENSTEINER, in: G-1448, 350f.

¹⁴⁴ C. BRODKORB, in: G-1448, 277–280.

¹⁴⁵ P. BERBÉE, in: G-1448, 501f.

¹⁴⁶ L. CHÂTELLIER, in: G-1448, 558f.

¹⁴⁷ P. G. TROPPEL, in: G-1448, 610f.

¹⁴⁸ A. LEIDL, in: G-1448, 684.

¹⁴⁹ P. BERBÉE, in: G-1448, 33.

4. Schluß: Zur Entwicklung seit 1648¹⁵⁰

Nach 1648 wurden in fast allen Bistümern des Reiches Weihbischöfe bestellt. Die Weihbischöfe prägten im Schatten der regierenden geistlichen Fürsten in der Folgezeit entscheidend das seelsorgliche Leben in den Diözesen des Reiches; vor allem die Durchsetzung der tridentinischen Dekrete wurde oft durch Weihbischöfe betrieben, die sich nicht selten auf ihre Ausbildung in Einrichtungen des Jesuitenordens stützen konnten¹⁵¹. Gelegentliche Lücken in den Weihbischofsreihen hatten meist finanzielle Ursachen¹⁵². Das Erzbistum Mainz bestellte als einziges Reichsbistum seit dem 14. Jh. zwei Weihbischöfe¹⁵³. Als Weihbischöfe in Salzburg wirkten seit 1610 fast ausschließlich die Bischöfe vom Chiemsee¹⁵⁴.

Papst Leo XIII. (1878–1903) schließlich gab in seinem apostolischen Schreiben „In suprema“ (1882) den gemeinrechtlichen Normen eine Fassung, die in den Codex Juris Canonici vom 27.5.1917 einging. In diesem Zusammenhang ersetzte er die Bezeichnung „episcopus in partibus infidelium“, die sich z. B. in den Gebieten, in denen orientalische, nichtkatholische Christen lebten und Bischöfe amtierten, zunehmend als problematisch erwies, durch die nunmehr allgemeinrechtlich gültige Bezeichnung „episcopus titularis“.

Wie zu Beginn angedeutet, gelangte die Entwicklung des Instituts des Weihbischofs auf dem II. Vatikanischen Konzil zu einem gewissen

¹⁵⁰ Bezüglich Herkunft und Werdegang der Weihbischöfe in den Bistümern des Reiches zwischen 1648 und 1803 hat KREMER (Anm. 7) detailliert G-1648 ausgewertet.

¹⁵¹ Vgl. z. B. für Regensburg: HAUSER (Anm. 8) 21. Von sieben zwischen 1687 und 1802 dort amtierenden Weihbischöfen hatten vier ihre Ausbildung im römischen Germanikum, drei an der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt erfahren. Die bayerische Landesuniversität wurde 1472 in der altbayerischen Residenzstadt Ingolstadt gegründet und entwickelte sich seit der Wendung der bayerischen Politik gegen die Reformation zu einem intellektuellen Zentrum der alten Kirche sowie seit der Berufung der Jesuiten 1549, die bald drei der fünf Lehrstühle der Theologie übernahmen, der katholischen Erneuerung. Vgl. G. SCHWAIGER, Theologische Fakultät der Universität München, in: GATZ, Priesterausbildungsstätten (Anm. 116) 143–148, hier: 143.

¹⁵² Die Domkapitel verpflichteten die Bischöfe oft in den Wahlkapitulationen, für den Unterhalt des Weihbischofs selbst aufzukommen; deshalb stellten Bischöfe z. B. bei der Kumulation mehrerer Bistümer für alle Diözesen nur einen Weihbischof an. Vgl. KREMER (Anm. 7) 50–53.

¹⁵³ Einen „in partibus Rheni“ (Sitz Mainz) und einen „in partibus Thuringiae“ (Sitz Erfurt). Vgl. JÜRGENSMEIER (Anm. 7) 9f.

¹⁵⁴ Vgl. G-1448, 829; G-1648; 623. Aufgrund der großen räumlichen Ausdehnung und der schwierigen geographischen Lage des Erzbistums Salzburg errichtete Erzbischof Eberhard von Regensburg (1200–46) nach Gurk (1072) drei weitere „Eigenbistümer“: 1215 Chiemsee, 1218 Seckau, 1225 Lavant; dabei waren die Bischöfe aller Eigenbistümer von Anfang an dazu bestimmt, die Vertretung des Erzbischofs wahrzunehmen. Eberhard von Regensburg verfügte 1217 in einer Urkunde für den Bischof von Chiemsee die Verpflichtung, gleichsam nebenamtlich als Salzburger Weihbischof zu fungieren; diese Tätigkeit war zunächst auf die Stadt Salzburg beschränkt, wurde aber schon bald auf das ganze Erzbistum ausgedehnt. Vgl. HEIM (Anm. 8) 55.

Abschluß, indem die Koadjutor- und Auxiliarbischöfe durch das Dekret „Christus Dominus“ (CD)¹⁵⁵ sowohl theologiegeschichtlich als auch im Vergleich zum bis dahin geltenden Recht entscheidend aufgewertet wurden¹⁵⁶. CD 25 bestimmte, daß für den Hirtendienst der Bischöfe in einer Weise Vorsorge zu treffen sei, daß immer das Wohl der Herde oberster Maßstab bleibe. Um dieses zu gewährleisten, werde es aufgrund der großen Ausdehnung mancher Diözesen oder der großen Zahl der Gläubigen, wegen besonderer Bedingungen der Seelsorge oder aus verschiedenen anderen Gründen immer wieder notwendig sein, dort Weihbischöfe anzustellen, wo der Diözesanbischof allein nicht allen bischöflichen Verpflichtungen nachkommen könne. Die Weihbischöfe (und Koadjutoren) sollen in diesem Fall mit Vollmachten ausgestattet werden, die ihre Tätigkeit wirksamer machten und ihnen die Bischöfen eigene Würde sicherstellten, unbeschadet der Einheit der Diözesanleitung und der Autorität des Diözesanbischofs. Die Weihbischöfe seien zur Teilnahme an der Seelsorge des Diözesanbischofs berufen und sollten ihren Dienst in Übereinstimmung mit diesem verrichten. Der Diözesanbischof solle sich nach CD 26 nicht sträuben, von der zuständigen Obrigkeit einen oder mehrere Weihbischöfe zu erbitten, wenn das Heil der Seelen dies erfordere. Die Weihbischöfe sollten für die Diözese angestellt werden, d. h., ihre Rechte und Vollmachten erlöschen – sofern im Anstellungsdekret nichts anderes festgelegt sei – nicht mit dem Amt des Diözesanbischofs. Der Diözesanbischof solle seinen Weihbischof zum Generalvikar oder wenigstens zum bischöflichen Vikar ernennen, der nur von seiner Autorität abhängt. Bei der Beratung wichtiger, vor allem pastoraler Fragen solle der Diözesanbischof seinen Weihbischof (seine Weihbischöfe) einbeziehen¹⁵⁷.

Die Vorgaben des Konzils wurden schließlich durch den Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983¹⁵⁸ rezipiert und gemeinrechtlich festgeschrieben¹⁵⁹. Danach hat ein Diözesanbischof, der es aufgrund pastoraler Erfordernisse¹⁶⁰ für angebracht hält, daß für seine Diözese ein oder mehrere Hilfsbischöfe bestellt werden, ein Vorschlagsrecht in der Weise, daß er dem Hl. Stuhl eine Liste von mindestens drei geeigneten Priestern vorlegt¹⁶¹. Der

¹⁵⁵ Vgl. Anm. 1.

¹⁵⁶ J. LISTL, Koadjutor- und Auxiliarbischof, in: DERS. – H. MÜLLER – H. SCHMITZ (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg 1983) 348–352, hier: 348.

¹⁵⁷ Nicht geklärt wurde die unbefriedigende Praxis, daß die Weihbischöfe zwar in wirklichen bischöflichen Funktionen tätig, aber als Titularbischöfe auf einen fiktiven Titel geweiht sind. Mehrfach wurde auf dem Konzil gefordert, diese Praxis aufzugeben; Vorschläge, Koadjutor- und Hilfsbischöfe auf den Dienst des Bistums zu weihen, für das sie bestellt werden, bzw. Hilfsbischöfe, die zu anderen Aufgaben berufen werden (z. B. an die römische Kurie) auf diesen je eigenen Dienst, fanden keine allgemeine Zustimmung. Vgl. MÖRSDORF (Anm. 2) 136.

¹⁵⁸ Vgl. Anm. 10.

¹⁵⁹ Vgl. dazu z. B.: LISTL (Anm. 156). – N. RUF, Das Recht der Katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert (Freiburg–Basel–Wien 1983) 122 f.

¹⁶⁰ Can 403 § 1.

¹⁶¹ Can 377 § 4.

Hilfsbischof ergreift von seinem Amt durch die Vorlage des apostolischen Ernennungsschreibens beim Diözesanbischof Besitz¹⁶². Pflichten und Rechte der Hilfsbischöfe sind gemeinrechtlich¹⁶³ geregelt, können aber auch durch gesonderte Bestimmungen im Ernennungsschreiben ergänzt oder eingeschränkt werden¹⁶⁴. In der Regel soll der Diözesanbischof den Weihbischof zum Generalvikar oder zumindest zum Bischofsvikar ernennen, so daß er – wie vom Konzil gefordert – nur der Autorität des Diözesanbischofs untersteht¹⁶⁵. Der Weihbischof ist zur Residenz verpflichtet¹⁶⁶; bei Vakanz des bischöflichen Stuhles behält er in der Regel alle Vollmachten und Befugnisse, die er jedoch gegebenenfalls unter der Autorität des bestellten Diözesanadministrators auszuüben hat¹⁶⁷. Die Hilfsbischöfe sind zur Teilhabe an der Verantwortung des Diözesanbischofs berufen¹⁶⁸ und haben vor allem die Pflicht, Pontifikal- oder andere Amtshandlungen, die dem Diözesanbischof obliegen, auf dessen Anweisung zu übernehmen¹⁶⁹. Bei der Erwägung wichtiger diözesaner, vor allem aber pastoraler Fragen soll sich der Diözesanbischof mit dem Weihbischof beraten¹⁷⁰; der Weihbischof wiederum soll seine Aufgaben in Dienst und Gesinnung in Übereinstimmung mit dem Diözesanbischof verrichten¹⁷¹. Die Weihbischöfe sind Mitglieder der Bischofskonferenz¹⁷². Entsprechend den Statuten der Konferenz haben sie entscheidendes oder beratendes Stimmrecht¹⁷³. Auf Partikular-¹⁷⁴ und Allgemeinen Konzilien¹⁷⁵ haben die Weihbischöfe Sitz und entscheidende Stimme; sie sind zur Teilnahme an der Diözesansynode verpflichtet¹⁷⁶.

Die Zahl der Weihbischöfe hat sich seit dem Konzil weltweit fast verdreifacht; in Deutschland übersteigt sie die der Diözesanbischöfe deutlich; große Diözesen haben heute zwei oder mehrere Weihbischöfe. Möglicherweise ist mit den Überlegungen des II. Vatikanums und deren Umsetzung durch den Codex Iuris Canonici von 1983 nicht nur der Abschluß einer langen Entwicklung des Instituts des Weih- oder Hilfsbischofs erreicht, sondern auch ein Anfangspunkt für eine weitergehende Entwicklung gesetzt worden.

¹⁶² Can 404 § 2.

¹⁶³ Cann 406–411.

¹⁶⁴ Can 405 § 1.

¹⁶⁵ Can 406 § 2.

¹⁶⁶ Can 410.

¹⁶⁷ Can 409 § 2.

¹⁶⁸ Can 407 § 3.

¹⁶⁹ Can 408 § 1.

¹⁷⁰ Can 407 §§ 1 f.

¹⁷¹ Can 407 § 3.

¹⁷² Can 450 § 1.

¹⁷³ Can 454 § 1.

¹⁷⁴ Can 443 § 1, 2°.

¹⁷⁵ Can 339 § 1.

¹⁷⁶ Can 463 § 1, 1°.

Anhang: Statistik und Diagramme zu den Weihbischöfen in G-1448

Zahl der erfaßten Weihbischöfe (Lebensbilder, Biogramme [eigene] Anm.)¹⁷⁷:

390 (345 Biogramme bzw. Lebensbilder)

Weihbischöfe, die Ordensleute waren: 210 (= 53,85%)

- Bettelorden: OP: 60; OFM: 59; OESA: 27; OCarm: 23; OSM: 1, OSH: 1 (= 171 = 43,85% aller Weihbischöfe; 81,4% der Ordensleute unter den Weihbischöfen)
- andere: OSB: 13; OCist: 10; OPraem: 8; CanA: 5; ORC: 1; OCart: 1; OM: 1
- graduiert: 108 (= 51,4% der Ordensleute unter den Weihbischöfen) davon: 44 Dr. theol.; 14 Mag. theol.; 11 Lektor; 8 Bacc. theol.; 6 Lic. theol.; 6 Prof. der Theol.; 4 Dr. decr.; 2 Dr.; 2 Mag. art.; 1 Universitätslehrer; 1 Dr. iur. utr.; bei 9 keine Graduierung nachzuweisen, jedoch zu postulieren (Universitätsstudium, umfangreiche Schriften, Bibliothek u. ä.)

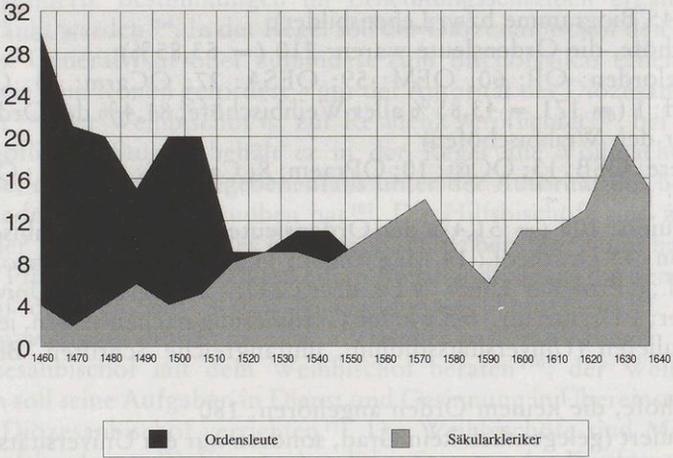
Weihbischöfe, die keinem Orden angehören: 180

- graduiert (gelegentlich kein Grad, sondern nur ein Universitätsstudium nachweisbar): 126 (= 70% der Weihbischöfe, die keinem Orden angehörten)
- kein Nachweis über die Ausbildung: 54 (= 30%)

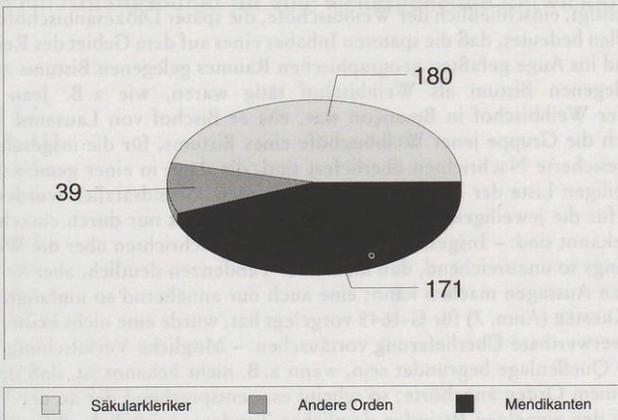
graduierte Weihbischöfe insgesamt: 234 (= 60% aller Weihbischöfe)

¹⁷⁷ Aufgrund der oft nur spärlich überlieferten Nachrichten erhielten in G-1448 nur all jene Weihbischöfe ein Biogramm, deren wichtigste Daten zuverlässig vorliegen. Lagen nur sehr wenige Daten, diese aber zuverlässig vor, so erhielt der Weihbischof kein Biogramm, sondern in der nach Diözesen gegliederten Liste im Anhang dieses Bandes (G-1448, 778–847) eine eigene Anmerkung. Diese beiden Gruppen wurden bei der folgenden [statistischen] Auswertung berücksichtigt, einschließlich der Weihbischöfe, die später Diözesanbischöfe wurden [was in wenigen Fällen bedeutet, daß die späteren Inhaber eines auf dem Gebiet des Reiches bzw. des für diesen Band ins Auge gefaßten geographischen Raumes gelegenen Bistums zuvor in einem außerhalb gelegenen Bistum als Weihbischof tätig waren, wie z.B. Jean Doroz OSB (Anm. 137), der Weihbischof in Besançon war, ehe er Bischof von Lausanne wurde], nicht dagegen jedoch die Gruppe jener Weihbischöfe eines Bistums, für die insgesamt nur wenige und dazu ungesicherte Nachrichten überliefert sind, die dann in einer gemeinsamen Anmerkung zur jeweiligen Liste der Diözese mitgeteilt wurden. Grundsätzlich wurden auch solche Weihbischöfe für die jeweiligen Diözesen registriert, die dort nur durch einzelne Pontificalhandlungen bekannt sind. – Insgesamt gesehen sind die Nachrichten über die Weihbischöfe in G-1448 allerdings so unzureichend, daß man zwar Tendenzen deutlich, aber keine zuverlässigen statistischen Aussagen machen kann; eine auch nur annähernd so umfangreiche Auswertung, wie sie KREMER (Anm. 7) für G-1648 vorgelegt hat, würde eine nicht existente vollständige, statistisch verwertbare Überlieferung vortäuschen. – Mögliche Verfälschungen der Zahlen können in der Quellenlage begründet sein, wenn z.B. nicht bekannt ist, daß der betreffende Weihbischof einem Orden angehörte; so scheint es – entsprechend der an der Verteilung der Ordensleute in den einzelnen Perioden deutlichen Tendenz – möglich, daß einige der in der ersten Hälfte des 15. und Anfang des 16. Jh.s auftretenden Säkularkleriker nur als solche erscheinen, weil ihre Ordenszugehörigkeit nicht bekannt ist.

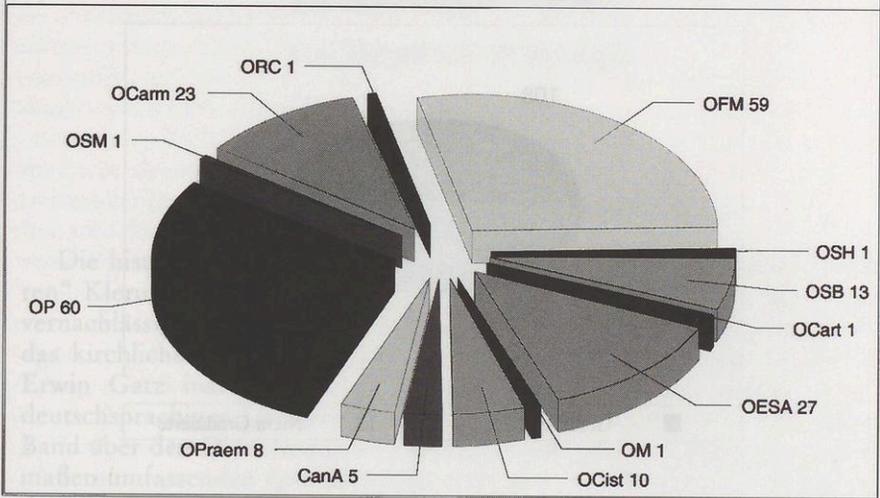
Weihbischöfe, die einem Orden angehörten *Verteilung nach Jahrzehnten*



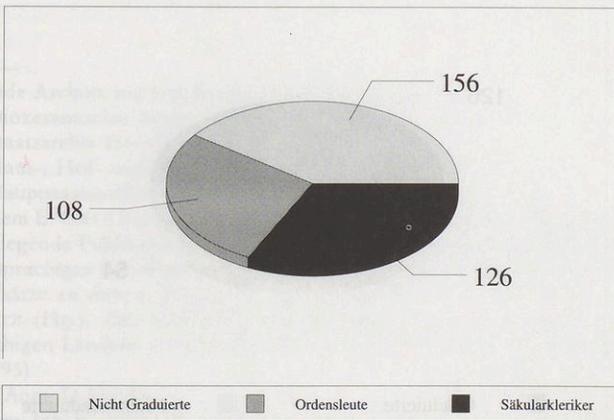
Weihbischöfe, die einem Orden angehörten *Anteil der Mendikanten*



Weihbischöfe, die einem Orden angehörten Anteil der einzelnen Orden

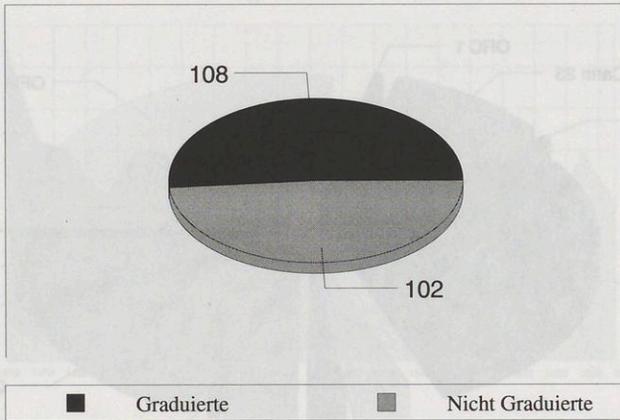


Graduierte Weihbischöfe



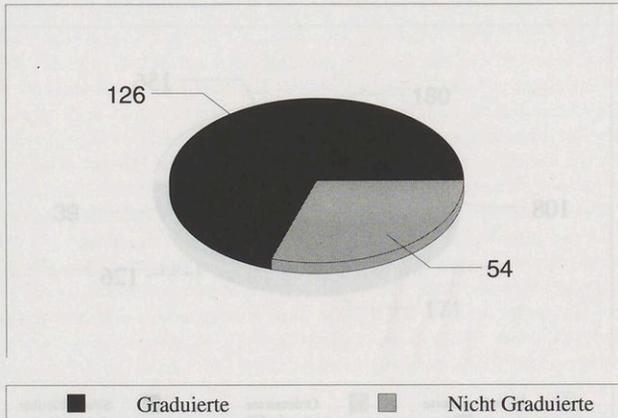
Graduierte Weihbischöfe

Graduierte unter den Ordensleuten



Graduierte Weihbischöfe

Graduierte unter den Säkularclerikern



Korrektionshäuser für „fehlerhafte Geistliche“ Eine „vergessene“ Institution und ihr Beitrag zur „Geschichte des kirchlichen Lebens“*

Von DOMINIK BURKARD

Der Diözesanklerus als Forschungsthema

Die historische Forschung nimmt sich neuerdings verstärkt des „nieder-“ Klerus als einer – trotz oft hervorragender Quellenlage bisher eher vernachlässigten – Personengruppe an, die stets eine zentrale Bedeutung für das kirchliche Leben hatte und hat¹. 1995 erschien im Rahmen der von Erwin Gatz inaugurierten „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“ ein eigener Band über den Diözesanklerus². Es sollte „der erste Versuch einer einigermaßen umfassenden Geschichte dieser Personengruppe“ sein³. Das behandelte Spektrum ist breit. In den Blick genommen wurde neben den historischen Entwicklungslinien eine bunte Palette von „Sonderaspekten“⁴.

Die Beiträge zeigen, daß auch bei der Erforschung des Diözesanklerus grundsätzlich verschiedene Wege beschritten werden können.

Auf dem eher „traditionellen“ Weg liegt die Institutionenforschung. Hier wurde in der Vergangenheit Beachtliches geleistet. Insbesondere um die Ausbildungsstätten für Priester, von der Universität bis hin zum Ordinandenseminar, hat sich die Geschichtsschreibung immer wieder angenommen. Verwiesen sei – neben den in den obigen Publikationen erschienenen

* Folgende Archive wurden für diesen Beitrag konsultiert:

DAR Diözesanarchiv Rottenburg
StAL Staatsarchiv Ludwigsburg
HHStA Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien
HStA Hauptstaatsarchiv Stuttgart

¹ Vor allem E. GATZ hat in jüngster Zeit auf diese Fragestellung aufmerksam gemacht und einige grundlegende Publikationen initiiert. Vgl. DERS., Zur Geschichte des Diözesanklerus in den deutschsprachigen Ländern, in: RQ 88 (1993) 117. Im gleichen Band der RQ finden sich mehrere Aufsätze zu diesem Thema.

² E. GATZ (Hg.), Der Diözesanklerus (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. – Die katholische Kirche 4) (Freiburg 1995).

³ GATZ (Anm. 1) 117.

⁴ Aus dem Inhalt: Römische Ausbildung (Germanicum und Germaniker), soziale und geographische Herkunft, Kultur des priesterlichen Alltags, zölibatärer Lebensstil, „Weiterbildung und Kooperation“, Priester als Politiker und Journalisten, Priestervereine.

Studien – lediglich auf die Überblicke von Hegel⁵ und Goldmann⁶ sowie auf den neuen Sammelband „Ausbildungsstätten des Diözesanklerus der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil“, der 1994 erschien⁷. Doch haftet allen diesen institutionsgeschichtlichen Forschungen ein Manko an: Ihr Horizont ist zu sehr auf die vor-priesterliche Phase beschränkt, zur besseren Kenntnis des „Alltagslebens“ der Pfarrer hat diese Forschungsrichtung – verständlicherweise – nicht viel beigetragen.

Diese Lücke versucht der sogenannte sozialgeschichtliche Ansatz, von der französischen Forschung inspiriert, zu schließen. Bei aller Problematik hat diese Forschungsrichtung neue Fragestellungen ermöglicht⁸. Doch bleibt bei der Pointiertheit, mit der von diesem Zweig der historischen Wissenschaft manche These vorgetragen wird, zu fragen, ob die „traditionelle“ Forschung damit überflüssig geworden ist. Immerhin hat *auch sie* schon immer auch „Sozialgeschichte“ betrieben, wenngleich sie weniger ausgeprägt mit statistischen Erkenntnissen arbeitete. Allerdings bleiben gerade letztere defizitär, wenn die Rahmenvorgaben – die eben gerade *nicht* sozialgeschichtlich zu erheben sind – nicht stimmen⁹.

Unberücksichtigt blieben im oben genannten Band über den Diözesanklerus die Erkenntnisse, die die Visitationsforschung¹⁰ liefern kann. Zwar hatten sich die bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts vor allem dem Zustand und der Ausstattung der Kirchen und Pfarrhäuser zugewandt, doch lassen sich daraus wichtige Rückschlüsse auf das Alltagsleben der

⁵ E. HEGEL, Die Situation der deutschen Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: G. SCHWAIGER (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (Göttingen 1975) 25-39.

⁶ K. GOLDMANN, Verzeichnis der Hochschulen und hochschulartigen Gebilde sowie ihrer Vorläufer und Planungen in deutschen und deutschsprachigen Gebieten unter besonderer Berücksichtigung ihrer (Haupt-) Matrikeln. – Ein Versuch (Neustadt a. d. Aisch 1967).

⁷ E. GATZ (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil (= RQ. Suppl. 49) (Freiburg 1994). – Zur Ergänzung neuerdings: D. BURKARD, „Oase in einer aufklärungsstüchtigen Zeit“? Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (= Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 42) (Sigmaringen 1995). – DERS., Katholische Theologie in der Kurpfalz. Zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Heidelberg (1706-1807), in: RoJKG 14 (1995) 37-49.

⁸ Aus der Fülle an Literatur sei lediglich verwiesen auf: J. KOCKA (Hg.), Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung (Darmstadt 1989).

⁹ Vgl. am Beispiel unten.

¹⁰ Grundsätzlich: E. W. ZEEDEN / P. TH. LANG, Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 14) (Stuttgart 1984). – P. TH. LANG, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument, in: RQ 83 (1988) 265-295. – Neuerdings auch B. DEGLER-SPENGLER, Kirchenvisitationen in der Schweiz. Zu drei neuen Editionen, in: RoJKG 14 (1995) 239-247.

Pfarrer ziehen. Freilich bleiben die Umriss oft schemenhaft, zumal der den Visitationen zugrundegelegte Fragenkatalog kaum zu ausführlichen Berichten über den Pfarrer „verführte“¹¹. Anders der Fragenkatalog, den der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg den Visitationen zugrundelegen ließ¹².

Im 19. Jahrhundert entstand dann eine neue Quellengattung, die weitere Möglichkeiten schafft, um neue Erkenntnisse über Lebensgewohnheiten, -umstände, Wohn- und Arbeitsbedingungen des Klerus zu erlangen. Solche sind von der systematischen Erschließung der im 19. Jahrhundert reichlich vorhandenen und ausführlichen Pfründbeschreibungen¹³ zu erwarten, die bei der Übergabe einer Pfarrei gemeinschaftlich durch Dekanat und Kamerariat vorzunehmen waren¹⁴. Meines Erachtens liegt hier noch ein weites, nahezu unberücksichtigtes Feld für die Forschung brach.

Die „vergessenen“ Korrektionshäuser

Daß jedoch auch die „traditionelle“ Institutionenforschung noch nicht die Grenzen ihrer Möglichkeiten erreicht hat, zur Erhellung der „sozialen Gruppe“ Diözesanklerus Entscheidendes beizutragen, soll im vorliegenden Beitrag ansatzweise demonstriert werden.

Während man sich bislang stets äußerst angestrengt auf die Ausbildungsstätten künftiger Priester konzentrierte, wurde vergessen, daß es auch eine Art Pendant zum Seminar gab, das sogenannte „Korrektionshaus“¹⁵, das mehr oder weniger selbstverständlich zu jeder Diözese gehörte.

¹¹ Allmählich „dünnte“ sich das Visitationswesen aus; der Informationswert wurde spärlicher. Einen Endpunkt in dieser Entwicklung dürfte die heutige Praxis darstellen. Die „Visitation“ ist dem „Pastoralbesuch des Dekans“ gewichen. Vgl. für die Diözese Rottenburg-Stuttgart: Grundlinien zur Vorbereitung und Durchführung des Pastoralbesuches, in: Kirchliches Amtsblatt 1975, 283 f. (Nr. A 228). Dort heißt es: „Die Auffassung von der Visitation alten Stils als einer Form der Kontrolle, die vornehmlich den Pfarrer betreffe, muß der Erkenntnis weichen, daß es sich beim Pastoralbesuch um eine Chance zu einer echten Neubesinnung der ganzen Gemeinde handelt“. – Zu fragen bleibt jedoch, ob die „Kontrolle“ über den Pfarrer im Interesse der Gemeinde nicht auch notwendig sein kann.

¹² P. TH. LANG, Die Pfarrvisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg, in: RoJKG 10 (1991) 155-182; insbes. 158 f.

¹³ Einen Eindruck von der Art solcher Quellen vermittelt etwa die Pfründbeschreibung der württembergischen Pfarrei Heilbronn aus dem Jahre 1848. Abgedruckt bei: D. BURKARD, Die Heilbronner Stadtpfarrei St. Peter und Paul. Grundzüge ihrer Geschichte 1803-1895, in: Das Deutschordensmünster St. Peter und Paul. FS zur Renovation 1994/95 und zur Altarweihe am 2. Juli 1995, 72-103; 91-98. Die Pfründbeschreibung zeigt Einblicke in Lebensweise, Wohnverhältnisse der Pfarrer etc. Der Vergleich mit Pfründbeschreibungen aus anderen Jahren [1818, 1823, 1879, 1884; alles in: DAR G 1.3 Bü 449] wäre reizvoll.

¹⁴ Über Gesetzeslage und Modalität vgl. P. PFAFF, Gesetzeskunde. Zusammenstellung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für die Geistlichkeit des Bistums Rottenburg. Bearbeitet von J. B. SPROLL, 2 Bde. (Rottenburg a. N. ²1908/18); II, 452 ff.

¹⁵ Zur besonderen Affinität beider Einrichtungen vgl. unten.

Die Existenz bzw. Nichtexistenz solcher „Korrekthäuser“ – wohl zu unterscheiden von „Demeritenhäusern“¹⁶, Häusern zur „Unterhaltung dienstuntüchtiger und kranker Geistlicher“ – wurde bisher in der Forschung wenig beachtet¹⁷. Für Köln hat Erwin Gatz im Rahmen seiner Studien zur Alters- und Krankenversorgung des Klerus auf die Korrekthäuser aufmerksam gemacht¹⁸. Auch über das Korrekthaus der Diözese Trier wurde bereits geschrieben¹⁹. Den Korrekthäusern der Erzdiözese Freiburg widmete Irmtraud Götz von Olenhusen in ihrem Buch über den badischen Klerus im 19. Jahrhundert ein eigenes Kapitel²⁰. Doch zeigt sich hier, daß „moderne“ Ansätze in der Geschichtsforschung zu kurz greifen bzw. zu mangelhaften Ergebnissen führen, wenn manche VertreterInnen meinen, dabei auf die „traditionelle“ Institutionenforschung verzichten zu können.

Es können an diesem Ort keine abschließenden Studien vorgelegt werden. Dazu wäre die Heranziehung umfassenderer Quellenmaterials, wären auch vergleichende Studien nötig. Doch soll im Rahmen einer „Geschichte des kirchlichen Lebens“ und speziell der „Lebenswirklichkeit“ des Weltklerus auf diese Einrichtungen aufmerksam gemacht werden. Als Beispiel dient das Korrekthaus der Diözese Rottenburg. Dabei lassen sich einige wesentliche Koordinaten aufweisen.

Am Beispiel: Das Korrekthaus der Diözese Rottenburg

Anlässlich der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland nach Säkularisation und Napoleonischer Ära verabschiedete man sich keineswegs von der alten Einrichtung der „Demeritenhäuser“. Im Gegenteil: Der Ruf nach solchen Anstalten wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts

¹⁶ Grundsätzlich: H. SCHAUF, Art. Demeritenhäuser, in: LThK ²1959, 3, 213f. – E. GATZ, Art. Demeritenhaus, in: LThK ³1995, 3, 79. – Eine exakte begriffliche und inhaltliche Abgrenzung der Demeritenhäuser von den Korrekthäusern scheint mir aufgrund der unterschiedlichen Zielsetzung (Versorgungsanstalt auf Dauer oder Besserungsanstalt) notwendig!

¹⁷ Grundlegende Studien erschienen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bzw. in der ersten dieses Jahrhunderts: F. Q. KOBER, Die Gefängnisstrafe gegen Kleriker und Mönche, in: ThQ 59 (1877) 3-74. 551-635 (behandelt vorwiegend die Ursprünge in der frühen Kirche). – G. REY, Domus poenitentiae des kanonischen Strafrechts nach geltendem deutschen Staatskirchenrecht, in: AKathKR 113 (1933) 73-89.

¹⁸ E. GATZ, Zur Alters- und Krankenversorgung des Kölner Weltklerus seit dem 19. Jahrhundert, in: AKathKR 152 (1983) 465-495; 470-476. – In Köln kam es trotz früher Versuche erst in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts wieder zur Errichtung eines Korrekthauses, und zwar in Marienthal. Die Leitung oblag zunächst den Lazaristen, später den Spiritanern, im Kulturkampf einem Weltpriester. 1893 wurde die Anstalt den Franziskanern übertragen.

¹⁹ A. THOMAS / FR. R. REICHERT, St. Thomas an der Kyll. Beiträge zur Geschichte der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei (St. Thomas 1980) 259-325.

²⁰ I. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106) (Göttingen 1994) 117-130.

wieder laut und es kam auch tatsächlich zu Einrichtungen, die bis ins 20. Jahrhundert hinein überlebten. Der einschlägige Artikel in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon nennt für die Mitte des 19. Jahrhunderts Korrekthonshäuser in den Diözesen Prag, ÖlmütZ, Wien, Linz, München-Freising, Augsburg, Passau, Freiburg, Limburg, Köln, Münster, Paderborn, Trier, Posen-Gnesen, Breslau, Culm und Ermland²¹. Damit war jedoch nur ein Teil der wirklich existierenden Institute erfaßt, das Korrekthonshaus der Diözese Rottenburg etwa fehlte.

1. Zur Vorgeschichte

Die alte Diözese Konstanz hatte im Seminar zu Meersburg ein Zimmer als Korrekthons- und Strafanstalt besessen. Da Meersburg mit der Säkularisation und Mediatisierung zu Baden kam, spielte diese Einrichtung für die württembergischen Teile der Diözese Konstanz keine Rolle mehr. Baden hingegen besaß weiterhin eine Möglichkeit, straffällige Geistliche einzuweisen.

In Württemberg sah man sich gezwungen, nach einer anderen Möglichkeit Ausschau zu halten. Im Dezember 1813 setzte sich das 1812 für den württembergischen Teil der Diözese Augsburg errichtete Generalvikariat Ellwangen²² gegen die Aufforderung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens zur Wehr, straffällige Geistliche im Ellwanger Priesterseminar aufzunehmen. Die Begründung: Hierzu sei weder das Gebäude noch die Verfassung des Seminars geeignet²³. Dennoch erteilte Minister Wangenheim²⁴ nach Rücksprache mit dem Finanzministerium im Dezember 1816 dem Stadtkameralamt Ellwangen den Auftrag, zwei Korrekthonszimmer im Ellwanger Seminargebäude einzurichten²⁵. Vom offenbar nicht eben begehr-

²¹ HEUSER, Art. Correctionsanstalten, in: J. HERGENRÖTHER / F. KAULEN (Hg.), Wetzer und Weltes Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften (Freiburg i.Br. 1884) III, 1128-1130.

²² Hierzu vgl. J. ZELLER, Das Generalvikariat Ellwangen 1812-1817 und sein erster Rat Dr. Joseph von Mets. Nebst erstmaliger Herausgabe der Autobiographie des Geistlichen Rats Dr. Joseph von Mets. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Diözese Rottenburg (Tübingen 1928). – 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. FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967 (München/ Freiburg i.Br. 1967) 190-208.

²³ Anlaß war die notwendig gewordene Einweisung des Pfarrers Johann Georg Stehle aus Wachendorf. – Generalvikariat an Ministerium des Kirchen- und Schulwesens 6. Dezember 1813 (Entwurf). – DAR G 1.1 Nr. 307.

²⁴ Karl August Freiherr von Wangenheim (1773-1850). Zu ihm: B. MANN, Departementchefs des Königreichs Württemberg 1816-1918, in: K. SCHWABE (Hg.), Die Regierungen der deutschen Mittel- und Kleinstaaten 1815-1933 (= Deutsche Führungsschichten der Neuzeit 14) (Boppard 1983) 230-294; 242.

²⁵ 13. Dezember 1816 Wangenheim an Kirchenrat. StAL E 211/I Bü 120. Ebenso Wangenheim an Generalvikar von Hohenlohe. DAR G 1.1 Nr. 307. – Damals hatte Wangenheim bereits eine Verlegung der Ellwanger Institute nach Tübingen und Rottenburg ins Auge gefaßt.

sterten Kirchenrat wurde Regens und Generalvikariatsrat Wagner²⁶ jedoch streng angewiesen, dafür zu sorgen, „daß in Zukunft die geistlichen Korrektionairs ganz von den Seminaristen getrennt bleiben, und alle Kommunikation unter denselben unfehlbar vermieden werde“²⁷.

Zeitweise wurden auch die Kapuzinerklöster in Riedlingen und Ellwangen „provisorisch“ als Korrektionsanstalten genutzt²⁸. Doch entsprachen diese aus staatlicher Sicht keineswegs den Erfordernissen; man wollte Neues schaffen.

Von ersten, weiterreichenden Plänen zeugt ein Bericht vom Mai 1817. Im Zuge der Frage nach einer möglichen Verlegung der kirchlichen Anstalten von Ellwangen nach Tübingen und Rottenburg mußten entsprechende Gebäude ausgemittelt werden. Ignaz Jaumann²⁹, der für Rottenburg den Bericht verfaßte, brachte das ehemalige Schloß der Komturei in Hemmendorf bei Rottenburg als Gebäude für eine zu errichtende Korrektionsanstalt in Vorschlag³⁰. Doch hatte man in Württemberg damit – wie schon bei anderen Einrichtungen³¹ – weit der Zeit vorausgegriffen. Die definitive Neuordnung der Verhältnisse der katholischen Kirche in Deutschland sollte erst im kommenden Jahr, und zwar im größeren Rahmen – eine (fast) „gesamtdeutsche“ Lösung war angestrebt – beraten werden.

2. In der Diskussion der „Frankfurter Verhandlungen“

Seit März 1818 trafen sich auf Initiative Württembergs Bevollmächtigte zahlreicher protestantischer Regierungen in Frankfurt, um über eine angestrebte Neuordnung der katholischen Kirche zu beraten. Die Konferenzen waren zunächst streng geheim³². Sie fanden ihren endgültigen Abschluß erst

²⁶ Franz Alois Wagner (1771-1837). Über ihn: St. J. NEHER (Hg.), Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. FS zum fünfzigjährigen Jubiläum dieses Bisthums (Schwäbisch Gmünd 1878) 18f. – Bei der Verlegung von Generalvikariat und Priesterseminar von Ellwangen nach Rottenburg wurde Wagner pensioniert. Wangenheim hatte seine Tauglichkeit für diese Posten in Frage gestellt; Wagner sei „den schwärmerischen Sailerschen Grundsätzen“ zugetan. – 2. November 1817 Wangenheim an Geheimen Rat. Vgl. GANZER (Anm. 22) 203.

²⁷ 17. Dezember 1816 Werkmeister an Regens Wagner. StAL E 211/I Bü 120.

²⁸ So am 23. Januar 1819 der Kirchenrat an das Innenministerium (Entwurf). StAL E 211/I Bü 120. – Zu den Kapuzinerklöstern vgl. M. ERZBERGER, Die Säkularisation in Württemberg von 1802-1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen (Stuttgart 1902) (Reg.).

²⁹ Ignaz Jaumann (1778-1862), 1814 Dekan und Stadtpfarrer in St. Martin, Rottenburg, 1817 Generalvikariatsrat, 1828 Domdekan in Rottenburg. Er nahm als Beigeordneter zeitweise an den „Frankfurter Verhandlungen“ teil. – Zu ihm: A. HAGEN, Ignaz Jaumann, in: DERS., Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs (Stuttgart 1953) 336-402.

³⁰ 6. Mai 1817 Jaumann an Kirchenrat. Vgl. GANZER (Anm. 22) 196.

³¹ Zu denken ist hierbei vorwiegend an die theologischen Ausbildungsanstalten.

³² Vom Verfasser wird derzeit eine umfassende Studie über die „Frankfurter Verhandlungen“ auf neuer Quellenbasis vorbereitet. – Vorläufig: O. MEJER, Zur Geschichte der römisch-

1830 – mit der Besetzung des Mainzer Bistums und der Publizierung der „Landesherrlichen Verordnung“.

Weder die Bulle „Provida solersque“³³ von 1821, mit der die Oberrheinische Kirchenprovinz samt ihren Einrichtungen konstituiert wurde, noch die geheime „Frankfurter Kirchenpragmatik“³⁴ der an den Verhandlungen von Frankfurt beteiligten Staaten, erwähnen die Errichtung von Korrekthausen auch nur mit einem Wort. Vergeblich sucht man nach ihnen folglich auch in den Fundations- und Dotationsinstrumenten der Staaten³⁵.

Doch ist hier, wie bei allen Fragen nach den kirchlichen Einrichtungen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz, weiter auszuholen. Es genügt bei weitem nicht, nur die „offiziellen“ Dokumente heranzuziehen, die im Zuge der „Frankfurter Verhandlungen“ entstanden sind. Der Grund dafür liegt in der inneren Logik dieser Verhandlungen:

Zunächst kam ein Basisentwurf als Beratungsgrundlage zur Diskussion. Württemberg hatte ihn erstellt und den anderen beteiligten Staaten (in erster Linie Baden, Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel, Nassau) zugesandt. Diese „Grundsätze“³⁶ wurden auf den ersten Sitzungen beraten, ergänzt, überarbeitet und unter der Bezeichnung „Grundzüge“ zusammengefasst. In der 18., 19. und 26. Sitzung wurden sie nochmals revidiert. Weil die Staaten (berechtigte) Zweifel hatten, ob der Heilige Stuhl alle Beschlüsse akzeptieren würde, nahm man die „Grundzüge“ auseinander und arbeitete sie in zwei separate Papiere um: in die dem Papst vorzulegende „Deklaration“ und in die „Grundbestimmungen“³⁷, Vorläufer der späteren sogenannten „Kirchenpragmatik“. In die Deklaration wurden nur jene Punkte aufgenommen, bei welchen die Staaten – ihrer Meinung nach – auf die Zustimmung des Papstes angewiesen waren.

Obwohl die Korrekthausen letztlich in den „offiziellen“ Papieren nicht auftauchen, wurde die Frage bei den Verhandlungen über die Einrichtung der neuen Diözesen bereits in einem sehr frühen Stadium erörtert.

Der württembergische Entwurf nannte unter der Rubrik „Kirchenanstalten“, die man aus einem neben der Dotation der Bistümer (samt Domkapitel und Seminar) zu bildenden Kirchenfonds zu bestreiten gedachte, „Korrek-

deutschen Frage. I., II./ 1.2., III./ 1.2 (Rostock 1871-74; Freiburg i. Br. 1885) – E. GÖLLER, Die Vorgeschichte der Bulle „Provida solersque“, in: FDA 55 (1927) 143-216; FDA 56 (1928) 436-613. – R. REINHARDT, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 158 (1978) 36-50. – K. HAUSBERGER, Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ZKG 92 (1981) 269-289.

³³ Abgedruckt bei: E. R. HUBER / W. HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, I-IV (Berlin 1973-1988); I, 246-257.

³⁴ Abgedruckt ebd. I, 258-264.

³⁵ Für Rottenburg abgedruckt bei A. L. REYSCHER (Hg.), Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze X (Tübingen 1836) 1067-1074.

³⁶ Allgemeine Grundsätze, nach welchen in deutschen Staaten ein Konkordat abzuschließen wäre. – Ein Exemplar: HStA E 65, Verz. 40 Bü 113.

³⁷ Grundbestimmungen für das organische Staatskirchengesetz. – Abschrift in: HStA E 201a Bü 39.

tionshäuser für Geistliche“³⁸. Davon unterschieden wurden „Anstalten zur Unterhaltung dienstuntüchtiger oder kranker Geistlicher“³⁹.

Anlässlich einer ersten Behandlung der Thematik in der zehnten Konferenz wurde bestimmt: „Wenn der unangenehme Fall eintreten sollte, daß man ein Lokal zu diesem Zwecke bedürfte, muß man dem Staate überlassen, die deßfallsige Einrichtung zu treffen, doch findet man die Bestimmung nötig, daß die Seminarien hierzu nie benutzt werden sollen“⁴⁰.

Offensichtlich hielten sich die Staaten mit einer Zustimmung zur württembergischen Forderung nach Korrektionshäusern zurück. Der württembergische Gesandte und frühere Innenminister Wangenheim mußte anlässlich einer zweiten Besprechung der „Grundzüge“ nach Stuttgart berichten: „Die meisten Abgeordneten stimmten bei dem selten eintretenden Bedürfnis gegen die Errichtung eigener Korrektionshäuser, als viel zu kostbar, und man glaubte, daß jeder Staat geeignete Lokalitäten auffinden werde, ohne die Priesterseminarien, weil diese als bloße Erziehungshäuser zu betrachten sind, dazu benutzen zu dürfen“⁴¹.

Der zum Gutachten aufgeforderte Katholische Kirchenrat vertrat eine andere Ansicht⁴². Das Bedürfnis nach solchen Anstalten sei in Staaten mit mehr als 100 Geistlichen „wirklich vorhanden“. Auch hätten bislang in allen Bistümern Korrektionshäuser existiert. Dies habe die Konferenz auf ihrer 9. Sitzung bestätigt. In Württemberg fühle man „die dringende Notwendigkeit eines Korrektionshauses nur zu sehr, indem immer einige Geistliche waren, und noch sind, welche sich dahin qualifizierten und in Ermangelung eines Korrektionshauses in ein Kapuzinerkloster eingesperrt werden mußten“. Für eine eigene Anstalt spreche die Erfahrung, daß die Kapuzinerklöster „nicht einmal zu diesem Zweck tauglich“ gewesen seien und überhaupt demnächst aufgelöst würden. Auch bedürfe eine derartige Anstalt der Anstellung „eines vernünftigen und bescheidenen Geistlichen als Hausvorstandes“, um so auf die Moralität der Korrektionäre zu wirken und sie „für die Zukunft wieder zu brauchbaren Funktionären“ zu bilden. Der Kostenfaktor dürfe keine Rolle spielen, da jeder Korrektionär selbst für seinen Unterhalt aufzukommen habe. In Württemberg falle überdies eine Anstalt „zur Unterhaltung dienstunfähiger und kranker Geistlicher“ weg, da für sie anderweitig gesorgt sei⁴³; dadurch würden Gelder frei. Der König stimmte dem Gutachten zu.

³⁸ Grundsätze (Anm. 36). D. b. 4.

³⁹ Ebd. b.5.

⁴⁰ Protokoll der vertraulichen Berathungen der Bevollmächtigten mehrerer deutscher Bundesstaaten, über die Angelegenheiten der deutschen Kirche. Zehnte Zusammenkunft, 4. April 1818, S. 54.

⁴¹ 14. April 1818 Bericht Wangenheim. HStA E 201a Bü 39.

⁴² 20. April 1818 Werkmeister/Camerer an das Innenministerium. HStA E 201a Bü 39.

⁴³ Diese Behauptung war wohl etwas zu voreilig; es gab keine organisierte Versorgung für die alten Pfarrer. Prinzipiell wurden später zwei Möglichkeiten wahrgenommen: Entweder der Pfarrer blieb auf seiner Pfarrei und erhielt für die Arbeit einen Vikar oder er wurde selbst als Kaplan an einer größeren Kirche angestellt.

Im Entwurf der „Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in deutschen Bundesstaaten“⁴⁴, welcher dem 17. Protokoll der Konferenz beigegeben war, waren die Vorstellungen der Staaten näher umrissen. Im Zusammenhang mit dem dem Bischof zustehenden kirchlichen „Zensur- und Strafrecht“ war im Falle geringerer Vergehen der Geistlichen neben Ermahnungen, Verweisen, kleineren Geldstrafen und Bußübungen auch ein kurzer „Disziplinar-Arrest ohne Mitwirkung der Staatsbehörde“ vorgesehen⁴⁵. Die relativ offen interpretierbare Fassung des § 41 spiegelt eine offensichtlich kontroverse Diskussion wieder. Einig war man sich nur in einem Punkt: „Da es offenbare Verletzung der dem geistlichen Stande gebührenden Achtung ist, wenn die Priester-Seminarien, diese Pflanzschulen des Klerus, zugleich zu Korrektionshäusern für straffällige Geistliche mißbraucht würden, so soll für eine zweckmäßige Einrichtung in dieser Hinsicht gesorgt werden“. Doch scheint man jetzt der Meinung gewesen zu sein, daß die Errichtung solcher Häuser nicht in das Belieben des einzelnen Staates zu legen sei⁴⁶.

Die „Grundbestimmungen“ schließlich betrachteten die Einweisung in ein Korrektionshaus ebenfalls als Teil des bischöflichen Zensur- und Strafrechts, wozu jedoch ganz im Sinne der staatskirchlichen Maximen die „Mitwirkung und Zustimmung der Staatsbehörde“ als nötig erachtet wurde⁴⁷. Die Errichtung von Korrektionshäusern wurde „einer gemeinsamen Verabredung“ vorbehalten. Es sollte auf zweckmäßige Art dafür gesorgt werden. Nochmals wurde festgehalten: „Priesterseminarien können nie zu Korrektionshäusern für straffällige Geistliche mißbraucht werden“⁴⁸.

⁴⁴ Beilage 8 zum Protokoll der 17. Sitzung vom 30. April 1818. – Gedruckt. HStA E 201 a Bü 39.

⁴⁵ Ebd. § 21. – In der späteren Fassung wurden Geldstrafen und Arrest nicht mehr explizit erwähnt, statt dessen die Formel „und andre dergleichen Disziplinarstrafen“ eingefügt.

⁴⁶ Anders bei anderen „Unterrichts- und Unterstützungsanstalten“, die von den „eigenthümlichen Verhältnissen und Einrichtungen“ jedes einzelnen Staates abhängig gemacht werden sollten. – Ebd. § 42. Ins Spiel gebracht wurde im Verlauf der Diskussion auch ein gemeinsames Korrektionshaus aller Staaten. – Vgl. Protokoll der 18. Sitzung vom 17. Juli 1818. HStA Stuttgart E 65 Verz. 40 Bü 113.

⁴⁷ Grundbestimmungen (Anm. 37) § XII.

⁴⁸ Ebd. § XXVI. – Die Praxis sah so aus, daß bereits seit dem Altertum, vornehmlich im Mittelalter, zur Vollstreckung der schon früh in der Kirche üblichen Gefängnisstrafen vielfach die Klöster dienten. Mit der allgemeinen Errichtung von Priesterseminarien übernahmen letztere diese Aufgabe. Es bestand eine besondere Affinität zwischen beiden Einrichtungen: Beide dienten der „Erziehung“ des Klerus, standen unter den Augen des Bischofs. Personal und Räumlichkeiten waren vorhanden. Auch für einige neuere konkordatäre Vereinbarungen des 19. Jahrhunderts war die Verbindung von Seminar und Korrektionshaus kein Problem. So stellte etwa noch das bayrische Konkordat den Bischöfen anheim, „clericos reprehensione dignos [...] in seminariis aut in domibus ad id destinandis custodire“. Ähnlich das Oesterreichische Konkordat von 1855, das auch noch die Klöster als mögliche Korrektionssorte nannte (vgl. KOBER (Anm. 17) 587 ff.). Demgegenüber wandten sich die an den Frankfurter Konferenzen beteiligte Staaten pointiert und nachdrücklich gegen eine Verbindung von Korrektionshaus und Seminar. Hierbei machten sie auf die nachteiligen Einflüsse für die jungen Theologen aufmerksam. Trotz der diesbezüglich klaren Bestimmungen wurde mehrfach versucht, beides

Wie „auf zweckmäßige Art“ für Korrektionshäuser gesorgt werden könne, blieb in der Folge umstritten. 1820 wurde die Diskussion wieder aufgegriffen: Während der württembergische Kirchenrat argumentierte, das Korrektionshaus gehöre ebenso wie das Priesterseminar zu einem Bistum und folglich auch in das Dotationsinstrument, verweigerte dies das württembergische Innenministerium mit dem Hinweis, in anderen Staaten sei keine derartige Einrichtung im Gange⁴⁹.

3. Die Errichtung des Rottenburger Korrektionshauses

Am 14. Juli 1818 hatte das Innenministerium den Kirchenrat beauftragt, die Note des Generalvikariats über das Bedürfnis zu einer Korrektionsanstalt zu begutachten. Dieser suchte zunächst den informellen Austausch mit der kirchlichen Behörde. Am 28. Juli legte er dem Generalvikariat seine Ansichten vor, worauf Keller⁵⁰ antwortete. Beide waren sich grundsätzlich einig, daß das Korrektionshaus nur als „Besserungsmittel“ zu gebrauchen sei, keinesfalls jedoch für „Entartete“, d.h. als Strafort für Kriminalverbrecher. Der Kirchenrat verfaßte daraufhin einen „Entwurf“, der ebenfalls zur Begutachtung an das Generalvikariat gesandt wurde. Zusammen mit dessen Gegenäußerung vom 15. Dezember 1818 und einem ausführlichen Begleitschreiben sandte der Kirchenrat seinen Entwurf am 23. Januar 1819 an das Innenministerium⁵¹.

Im März desselben Jahres genehmigte der König die Errichtung eines Korrektionshauses am Sitz des Bischofs oder in dessen Nähe⁵². Doch kam es in den Folgejahren nicht dazu. Immer wieder mahnten Kirchenbehörde und Kirchenrat. Die Frage nach den geeigneten Gebäuden stand jahrelang im Vordergrund. 1826 endlich – der Rottenburger Bischofsstuhl war noch immer nicht besetzt – wurde das Korrektionshaus – in kleinerem Stil als ursprünglich geplant – errichtet.

mehr oder weniger zu vereinen: in Ellwangen 1812, in Rottenburg 1819, auch wenn Generalvikar Keller beteuerte, er könne eine Vereinigung des Korrektionshauses mit dem Priesterseminar „nie gut finden“. Die Pläne für Rottenburg sahen einige Zeit die Verbindung von Seminar und Korrektionshaus vor, auch staatlicherseits wurden zunächst keine Einwände gemacht. Doch entschied man schließlich den Frankfurter Bestimmungen gemäß. Allerdings wurde in Rottenburg gleich zu Beginn die Stelle des Korrektionshaus-Vorstehers mit dem Subregentenamt in Personalunion versehen. Auch die räumliche Nähe wurde immer wieder gesucht. Ob, wo und weshalb sich in der Praxis die Verbindung von Seminar und Korrektionshaus im 19. Jahrhundert nochmals durchsetzte, wäre zu untersuchen.

⁴⁹ Schreiben vom 15. und 29. Juni 1820. – HStA E 201 a Bü 41.

⁵⁰ Johann Baptist Keller (1774-1845), 1816 Bischof von Evara und Apostolischer Provikar für Württemberg, 1819 Generalvikar, 1828 erster Bischof von Rottenburg. Zu ihm: NEHER (Anm. 26) 13 f.

⁵¹ Alles in: StAL E 211/I Bü 120.

⁵² 29. März 1819 Innenministerium an Kirchenrat. Ebd.

a) Plan und Konzeption von 1818

Der Entwurf des Kirchenrats entwickelte in sieben Paragraphen eine mögliche Konzeption der Anstalt.

In einem ersten Paragraphen wurde das Korrekthshaus als öffentliche „Anstalt für unsittliche, in der Moralität mehr oder weniger tief gesunkene Geistliche“ bestimmt. „Ihr Zweck ist rechtliche und moralische Besserung, um die Fehlerhaften durch die Strafe einer temporellen Freiheitsberaubung von künftigen Vergehen abzuhalten – Abschreckung – und Besserung durch angemessene Belehrung und Zurechtweisung, um sie dem Staate und der Kirche als würdige Glieder wieder zurückzugeben“. Ausdrücklich wurden andere Zwecke zurückgewiesen. Das Korrekthshaus sei kein „Institut für geistesranke Kleriker“, nicht für „körperranke Geistliche“, kein Pensionshaus für „in Ruhe gesetzte Pfarrer und Kapläne“, kein „Institut für Kleriker, welche wegen verübten Kriminalverbrechen, nach vorhergegangenen kirchlichen Zensuren und Degradationen den weltlichen Gerichten zur Bestrafung übergeben und demnächst an die öffentlichen Straforte überliefert werden“⁵³. Auch sei das Korrekthshaus nicht für jene bestimmt, bei denen keine Besserung mehr zu erwarten sei. Betont wurde der nur temporäre, nicht permanente Aufenthalt der Korrekthäre.

Paragraph 2 bestimmte als Ort des Korrekthshauses den Sitz des Bischofs und Generalvikariats, motiviert durch eine zu erhoffende größere Aussicht auf Besserung, geringeren Kostenaufwand und Gewährleistung von Verpflegung und ärztlicher Versorgung. Die Aufsicht und Leitung könne so einem der Generalvikariatsräte übergeben werden.

Über die Beschaffenheit des Hauses bestimmte Paragraph 3, es sei hierzu ein gesundes, solides Gebäude mit eingeschlossenem Garten nötig. Nach dem Vorschlag des Generalvikariats waren 8–10 Einzelzimmer (heizbar und mit „Kreuzstock“), ein großes Gemeinschafts- und Eßzimmer sowie Küche und „Betzimmer“ (anstelle einer eventuell nicht vorhandenen Kirche) vorgesehen. Daneben sollte das Haus Platz für die Wohnung des Vorstehers und eines Hausknechtes bieten. Die innere Einrichtung sollte spartanisch sein: Kleiderkasten, Tisch, zwei Stühle, Bettlade und Strohsack für jedes Zimmer.

Nicht nur bei der Einrichtung, auch beim Unterhalt sollte Sparsamkeit obwalten. Gemäß Paragraph 4 waren die anfallenden Kosten für Unterhalt und Verpflegung (nach Abzug der Kosten für den interimistisch angestellten Hilfspriester in der Pfarrei) aus dem Pfründeinkommen des jeweiligen Korrekthärs, eventuell aus dessen angespartem Vermögen, zu bestreiten⁵⁴. Nur subsidiär stehe der Kirchenfonds zur Verfügung. Ansonsten müsse der

⁵³ Damit stellte sich die neue Konzeption gegen die früher lange geübte Praxis. Vgl. HEUSER (Anm. 21) 1129. – Für das Korrekthshaus des Erzbistums Köln etwa erwähnt GATZ eine auffallend „große Zahl von Kranken“. – GATZ (Anm. 18) 476.

⁵⁴ Ganz anders im Korrekthshaus Marienthal, wo für Unterhalt und Verpflegung der Korrekthäre das Erzbistum Köln aufkam. Vgl. GATZ (Anm. 18) 475.

Staat unter Vorbehalt des Regresses zahlen. Eine eigene Administration und Ökonomie wurde aufgrund der schwankenden Anzahl der „Insassen“ nicht als sinnvoll angesehen. Dem mit 200 Gulden besoldeten Hausknecht sei „jede nähere Bekanntschaft“ mit den Korrektionären und jede Annahme von Geschenken bei Androhung der Entlassung zu verbieten.

Die Paragraphen 5 und 6 bestimmten die Frage der *Leitung* und *Disziplin*. Die Oberaufsicht wurde den höheren Staats- und Kirchenbehörden gemeinsam zugeschrieben (Generalvikariat und Kirchenrat), „welche sich in wechselseitiger Kommunikation verständigen“. Das Amt eines Vorstehers sei am zweckmäßigsten einem der Domkapläne zusätzlich zu seinen anderen Aufgaben zu übertragen. „Strenge Aufsicht“ wurde gefordert. „Jede Gelegenheit zu Exkursionen“ solle ebenso untersagt werden wie das Messelesen. Die ökonomische Verwaltung wurde – nach dem Beispiel des Seminars – dem betreffenden staatlichen Kameralamt zugesprochen (§ 7).

Die Einwendungen des Generalvikariats gegen diesen Entwurf waren vielfältig. Zwar zeigte man sich mit dem Zweck der Anstalt völlig einverstanden, doch deuten manche Alternativvorschläge auf eine – zumindest versuchte – Emanzipierung von staatlicher „Bevormundung“ hin. Hatte Keller schon in seinem eher informellen Schreiben vom 31. Juli die disziplinäre Verfassung des Korrektionshauses als alleinige Angelegenheit des Generalvikariats eingefordert, so betonte er auch jetzt den kirchlichen Anspruch. Zum Paragraphen 2 – Keller gab als Ort des Korrektionshauses dem im 1½ Stunden von Rottenburg entfernt liegenden Hemmendorf den Vorzug – bemerkte er, Oberaufsicht und Visitationsrecht über das Korrektionshaus seien einem der bischöflichen Räte zu überlassen, die direkte Leitung dem dortigen Pfarrer zu übertragen. In seiner Bemerkung zu § 5 teilte Keller die Oberaufsicht: In rechtlicher und ökonomischer Hinsicht solle sie Staat und Kirche gemeinsam zukommen, in disziplinärer Hinsicht jedoch ausschließlich der bischöflichen Behörde. „Provisorisch und bis zu eintretender Selbstverwaltung des auszuscheidenden Kirchenvermögens mag der betreffenden Kameralverwaltung, wie es bei dem Priesterseminar stattfindet, das Ökonomische der Anstalt übertragen werden“ (zu § 7).

Auch zu Fragen der Disziplin äußerte sich Keller in weitergehendem Sinne. Bei aller angebrachten Strenge seien doch auch „individuelle Rücksichten“ zu nehmen. Ausgang und Meßfeier seien nicht kategorisch zu verbieten. Diskretion sei eines der Haupterfordernisse (§ 6). Zum Tagesprogramm gehörten „Erbauungsstunden“ sowie Übungen im „anständigen Funktionieren, im Predigen, Katechetisieren etc.“ (zu § 2)⁵⁵. Auch die Ausstattung war nach Meinung des Provikars zu verbessern: Anstelle eines Strohsackes sollten die Korrektionäre ordentliche Betten mit Matratze, Wollecke und Kopfkissen erhalten (zu § 3). Die Verpflegung solle nicht „im Akkord“ durch Fremde, sondern durch den zuständigen Pfarrer (Vorsteher) erfolgen (zu § 4).

⁵⁵ Aus den späteren Akten geht hervor, daß sich die Korrektionäre darüber hinaus mit bestimmten Themen zu befassen und darüber schriftliche Arbeiten vorzulegen hatten.

Im Begleitschreiben an das Innenministerium äußerte sich der Kirchenrat v. a. gegen das vom Generalvikariat bevorzugte Hemmendorfer Schloß⁵⁶, gegen die größeren Aufwendungen, die das Generalvikariat geltend gemacht hatte, sowie gegen eine Belastung des Vorstehers der Anstalt mit ökonomischen Fragen.

b) Von den Plänen zur Ausführung

In der Folge rückte die Frage nach einem geeigneten *Gebäude* in den Vordergrund. Während schon 1816 Jaumann für das Schloß in Hemmendorf plädiert hatte, kam 1819 ein anderes Objekt in den Blick: die Bierbrauerei im Hof des Rottenburger Priesterseminars. Noch im Dezember 1818 hatte eine zur Untersuchung der Baulichkeiten in Rottenburg eingesetzte Kommission vorgeschlagen, das Brauhaus in Amtswohnungen für Dommesner und Domkapläne umzufunktionieren⁵⁷. Als dieser Vorschlag im September kommenden Jahres vom Finanzministerium verworfen wurde – man glaubte sich dort nicht davon überzeugen zu können, daß Bierbrauerei und Wirtschaft „einen wesentlichen Nachteil“ für das Priesterseminar hätten⁵⁸ – intervenierte Generalvikar Keller massiv gegen einen Verbleib des Brauhauses in Seminarnähe⁵⁹. Dagegen brachte er den Gedanken auf, in demselben das geplante Korrekthshaus zu errichten.

Der Kirchenrat schloß sich der Meinung Kellers an und stellte das Ministerium vor die Alternative: Entweder die Brauerei verschwinde, oder das Seminar müsse ins ehemalige Jesuitenkolleg verlegt werden, „wohin es

⁵⁶ Das dreiflügelige Schloß war 1790/91 von den Johannitern erbaut worden. – Vgl. Der Landkreis Tübingen. Amtliche Kreisbeschreibung II (Die Stadt- und Landkreise in Baden-Württemberg) Hg. von der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Landkreis Tübingen (Stuttgart 1972) 259-274.

⁵⁷ Auszug aus dem Kommissionsbericht vom 29. Dezember 1818. – StAL E 211/1 Bü 135.
⁵⁸ 23. September 1819 Staatsrat Wekherlin an Innenministerium. – Ebd.

⁵⁹ Es müsse auffallen – so der Generalvikar –, daß der Hof des Priesterseminars, „der nicht einmal sehr geräumig ist, zugleich der Hof eines Brauhauses und einer häufig besuchten Bier- und Weinschank, wie der darin befindlichen Scheuer und Stallungen ist, in dessen Reutung sich Knechte und Mägde mit Vieh und Wägen etc. teilen; wo meistens noch Fässer umherstehen, öfter auch Küfer arbeiten, und Holz- und Bier- und Fruchtwägen nicht selten das Seminar unzugänglich machen, und große zur Bierbrauerei nötige Holzvorräte die Kapelle verdunkeln. Hierzu kommt noch, daß durch diesen wirtschaftlichen Umtrieb Leute jeden Geschlechts und Alters in Menge unter die Fenster und an Eingang des Seminars gezogen werden. Auch können die nachteiligen Einwirkungen von Betrunknenen, die da aus und eingehen, und von lärmenden Ergötzungen und roher Ausgelassenheiten, die in solchen, besonders so abgelegenen Schankstuben ziemlich gemein sind, und von einem Seminarsvorstand weder verhütet noch abgestellt werden können, nicht übergehen werden. Die Nähe des Brauhauses hat noch den weiteren Nachteil, daß er zum Trinken zu viel Anlockung und Gelegenheit gibt, und gegen heimliches Einbringen des Biers und anderer Getränke in das Seminar kaum Vorsicht genug angewandt werden kann. Ein Umstand, der vorzüglich bei der unter den Studenten dormalen ziemlich überhandnehmenden Trinklust sehr zu berücksichtigen ist ...“. – 19. Oktober 1819 Keller an Kirchenrat. Ebd.

sich ohnedem besser eignen würde“. Noch im November ordnete der König an, die Brauerei sogleich aufzuheben und zu einem „geistlichen Institute“ zu bestimmen. Daraufhin setzte sich der Kirchenrat vehement für die Einrichtung eines Korrektionshauses im ehemaligen Brauereigebäude neben dem Priesterseminar ein⁶⁰. Ausschlaggebend waren für ihn mehrere Gründe: 1. „das dringende Bedürfnis“ einer solchen Anstalt, 2. die Errichtung am Sitz von Generalvikariat und Bischof, 3. der Mangel an anderen geeigneten Gebäuden in Rottenburg, 4. die räumliche Trennung von Brauhaus und Seminar, die andererseits jedoch nicht so groß sei, als daß gewisse Einrichtungen nicht für beide Bedürfnisse verwendet werden könnten (etwa die Kapelle und die ökonomischen Einrichtungen), und 5. nur begrenzt notwendig werdende bauliche Veränderungen. Doch betonte der Kirchenrat, darauf zu achten, daß der Eingang zur Anstalt von dem des Seminars abge sondert werde.

Im Februar 1820 nahmen die Vorstellungen konkrete Züge an. Vorgesehen waren im Entwurf des Kirchenrats⁶¹ – entgegen dem ursprünglich vom Generalvikariat geäußerten Bedürfnis von acht bis zehn Zimmern – nur noch sechs bis acht. Daneben ein großes Zimmer zum Essen und zur Gemeinschaft sowie eine Küche. Die Wohnung des Vorstehers – die eventuell in der Scheuer des Brauhauses einzurichten wäre – sollte aus zwei Zimmern sowie einem für die Domestiken, nebst Kammern und Küche, bestehen. Ein weiteres Zimmer samt Kammer war für den Hausknecht vorgesehen. Wiederholt drang der Kirchenrat darauf, den Eingang des Korrektionshauses von dem des Seminars abzusondern.

Trotz mehrjähriger Planungsphase zögerte sich die Errichtung des Korrektionshauses immer weiter hinaus. Im August 1820 war noch keine Verfügung der Baubehörde bekannt. Im Februar des darauffolgenden Jahres lagen endlich die Risse und Kalkulationen vor⁶², doch mahnte die zuständige Finanzkammer wiederholt, „daß nachdem schon so große Kosten für die Einrichtung der geistlichen Institute in Rottenburg und Tübingen verwendet worden seien, bei der Einrichtung des Korrektionshauses eine Beschränkung auf jede tunliche und mögliche Weise eintreten möchte“. Der Kirchenrat hingegen glaubte, beim ersten Umbau nicht sparen zu dürfen⁶³.

Im Juni 1822 war noch immer nichts geschehen. Der Kirchenrat klagte wiederholt, daß der Mangel eines Korrektionshauses „nur zu sehr fühlbar“ sei, „indem dermalen mehrere Fälle der Immoralität und strafbaren Verfehlungen katholischer Geistlicher zum Ärgernis und Schaden des Publikums

⁶⁰ Eine Verlegung nach Hemmendorf wurde abgelehnt. Als der Plan aufkam, das Rottenburger Zwangsarbeiterhaus nach Hemmendorf zu verlegen, sollte in dessen Gebäude das Korrektionshaus nachrücken. Doch auch dieser Plan zerschlug sich.

⁶¹ 3. Februar 1820 Kirchenrat an Innenministerium. StAL E 211/I Bü 135.

⁶² In E 211/I Bü 135.

⁶³ Verwiesen wurde auf die unter Umständen hohen Folgekosten bei schlampiger Bauerei, wie dies das Beispiel von Seminarkapelle und Domsakristei gezeigt hätten. Ein Bausachverständiger sollte hinzugezogen werden. – 1. Dezember 1821 Kirchenrat an Generalvikariat. Ebd.

vorhanden sind“. Man sei daher „in Verlegenheit, gegen solche ungesittete Geistliche die geeigneten Mittel zu ihrer Besserung anzuwenden“⁶⁴.

Erst 1825 gelang ein entscheidender Schritt. Zwischenzeitlich waren die alten, kostspieligen Pläne verworfen worden. Mitte November meldete das Innenministerium, das Korrektionshaus – jetzt im ehemaligen Stiftspropsteigebäude von St. Moriz – sei mit Ausnahme der Gartenumzäunung fertig umgebaut und könne sogleich bezogen werden⁶⁵.

Damit wurde die Frage nach dem Vorsteher des Instituts akut. Der Kirchenrat plante, einem der Domkapläne, Subregens Haller⁶⁶, das Amt zu übertragen⁶⁷. Dieser erhalte die beste der Rottenburger Kaplaneien; auch sei damit die Subregentenstelle „zweckmäßiger“ besetzt⁶⁸. Generalvikariatsrat Wagner stimmte einer sofortigen Ernennung des Vorstands zu. Erst am 8. Juli des folgenden Jahres ernannte der König (!) Subregens Haller zum Vorstand des Korrektionshauses in Verbindung mit der Kaplanei St. Lorenz und unter Vorbehalt seines bisherigen Titels⁶⁹. Anfang Oktober bezog Haller seine Wohnung im Korrektionshaus; im November war dasselbe funktionsbereit⁷⁰. Dem Mangel einer Hauskapelle – von Haller moniert⁷¹ – wurde mit dem Hinweis begegnet, es genüge, „einen abgesonderten Platz für die Korrektionsäre“ in der nahegelegenen St. Morizkirche einzurichten⁷².

⁶⁴ 8. Juni 1822 Kirchenrat an Kultministerium. Ebd. – Ähnlich am 5. September 1822 und 15. März 1825. Ebd.

⁶⁵ Nur das untere Stockwerk sei noch nicht bezugsfertig, weil die Mauern noch austrocknen müßten. – 14. November 1825 Innenministerium an Kirchenrat. StAL E 211/I Bü 135. – 1843 stand nochmals die Frage eines Umzugs zur Debatte; dem Korrektionshaus war ein Gebäude in Seminarsnähe angeboten worden. Doch der Kirchenrat winkte ab. Noch 1912 war das Korrektionshaus im ehemaligen Stiftspropsteigebäude untergebracht; die Baulast trug der Staat. – Vgl. DAR G 1.1 Nr. 307.

⁶⁶ Zu ihm unten.

⁶⁷ Bereits 1819 hatte man einen der zu ernennenden Domkapläne für dieses Amt in Aussicht genommen. – 16. Dezember 1819 Kirchenrat an Generalvikariat. Ebd.

⁶⁸ 24. November 1825 Kirchenrat an Generalvikariat. Ebd.

⁶⁹ Gleichzeitig wurde Haller freie Wohnung zugestanden, sein Kaplaneieinkommen von 500 Gulden um weitere 300 „aus Staatsmitteln“ vermehrt. Bis zur endgültigen Bistumsorganisation sollte das Geld aus den Mitteln des verstorbenen Generalvikariatsrats Ludwig Haßler (1755-1819) genommen werden. – 13. Juli 1826 Innenministerium an Kirchenrat (Abschrift). StAL E 211/I Bü 135.

⁷⁰ Noch Anfang Oktober hatte sämtliches Mobiliar gefehlt und das Haus war noch nicht an die „Seminariumspflege“ übergeben worden. – 7. Oktober 1826 Haller an Generalvikariat. – Daraufhin wurde die sofortige Möblierung von zwei Zimmern angeordnet. – 17. Oktober 1826 Kirchenrat an Bistumspflege. Ebd.

⁷¹ Die Korrektionsäre könnten „in die nahegelegene 2. Stadtpfarrkirche zu St. Moriz ohne großes Aufsehen bei dem Volke zu erregen, nicht eingeführt werden“. – 7. Oktober 1826 Haller an Generalvikariat. Ebd.

⁷² 17. Oktober 1826 Kirchenrat an Innenministerium. Dabei berief man sich auf eine frühere Äußerung des Finanzministeriums.

c) Eine neue Konzeption? Der „Fall Fischer“ und ein Grundsatzstreit

Noch bevor das Korrektionshaus vollständig errichtet, geschweige denn eingerichtet war, wurde bereits dessen Konzeption in Frage gestellt.

Anlaß hierzu gab der Fall von Kaplan Joseph Anton Fischer⁷³ in Seitingen. Dieser war am 13. März 1826⁷⁴ entlassen und staatlicherseits zu einer vierwöchigen Gefängnisstrafe verurteilt worden. Obwohl Fischer damit eindeutig zu denen zählte, die im Sinne der Konzeption von 1818 nicht in das Korrektionshaus aufgenommen werden sollten – denn dies sei kein „Institut für Kleriker, welche wegen verübten Kriminalverbrechen, nach vorhergegangenen kirchlichen Zensuren und Degradationen den weltlichen Gerichten zur Bestrafung übergeben und demnächst an die öffentlichen Straforte überliefert werden“ –, unternahm Generalvikar Keller einen Vorstoß in diese Richtung⁷⁵. Seine Argumentation: Fischer sei zur Wiederanstellung „für nicht unfähig erkannt“ worden. Deshalb könne bei ihm – wie in künftigen ähnlichen Fällen (!) – die Gefängnisstrafe im Korrektionshaus abgesessen werden, wodurch „ein größeres Ärgernis“ vermieden und „auf die moralische Besserung des Verbrechers zweckmäßig eingewirkt“ würde. „Wenn einerseits die Kirche die Verhütung der Profanation des Heiligen durch bescholtene unwürdige Geistliche pflichtgemäß vor Augen haben muß, und dem Staate die tief in das Volksleben eingreifende Wirksamkeit der Geistlichen nicht gleichgültig sein kann“, so solle das Innenministerium dem Vorschlag zustimmen.

Justizminister Maucler⁷⁶, zum Gutachten aufgefordert, stimmte zwar zu, daß durch Gefängnisstrafen für Geistliche, ohne gleichzeitiger Amtsenthebung, der „Würde und Schätzung des geistlichen Amtes“ Schaden zugefügt werde. Auch wolle er sich nicht dagegen stellen, daß in solchen Fällen die Strafen im Korrektionshaus abgesessen würden, „vorausgesetzt, daß dieselben während des Strafvollzugs ausschließlich unter der Aufsicht des dortigen Oberamtsrichters stehen“. Denn des Grundsatzes wegen könnten sie nicht der geistlichen Behörde überlassen bleiben. Doch sei die Sache auf den Fall Fischer überhaupt nicht anzuwenden, da derselbe gleichzeitig mit der Verurteilung von seinem Amt entfernt worden sei⁷⁷.

Der Kirchenrat, dem Antrag und Gutachten zugesandt wurden, wies das Ansinnen des Generalvikars entschieden zurück⁷⁸. Man wolle nicht, daß das Korrektionshaus den Charakter eines gerichtlichen Strafhauses erhalte, „was auf die Ehre und die öffentliche Achtung derjenigen Geistlichen,

⁷³ Geboren 1784 in Herrlingen, 1811 ordiniert, 1820 Pfarrer in Stafflangen, Dezember 1822 Kaplan in Seitingen. – NEHER (Anm. 26) 370.

⁷⁴ Nach NEHER (Anm. 26) 370 erst am 10. November 1826 entlassen.

⁷⁵ 21. Juni 1826 Keller an Innenministerium (Abschrift). StAL E 211/I Bü 135.

⁷⁶ Paul Friedrich Theodor Eugen Freiherr von Maucler (1783-1859). – Zu ihm: MANN (Anm. 24) 235.

⁷⁷ 3. Juli 1826 Maucler an Innenministerium (Abschrift). Ebd.

⁷⁸ 10. Juli 1826 Kirchenrat an Generalvikariat (Entwurf). Ebd.

welche aus disziplinären Gründen darin eingesperrt werden, sehr nachteilig einwirken müßte“. Der Kirchenrat empfahl dem Generalvikariat dringend, von seinem Antrag ganz abzustehen.

Dort jedoch beharrte man auf dem Antrag. Begründung: Eine Wiederanstellung von zu Gefängnisstrafen verurteilten Geistlichen, die dadurch einen „nicht mehr zu heilenden Brandflecken“ erhalten hätten, sei „für Staat und Kirche sehr bedenklich“, nach kanonischen Vorschriften jedoch fast unmöglich. Durch das Abbüßen der Gefängnisstrafe im Korrekthonshaus könne diese Schwierigkeit umgangen werden. Die Bedingung des Justizministers, bestehend in der Aufsicht des Oberamtsrichters, glaubte er durch eine wöchentliche Berichterstattung des Vorstehers einlösen zu können⁷⁹.

Gerade dieser Bedingung wegen hielt jedoch der Kirchenrat an seiner Ablehnung fest. Eine Beaufsichtigung durch den Oberamtsrichter sei „wohl nicht zulässig“ und führe zu Inkonvenienzen. Auch sei es mit einer wöchentlichen Berichterstattung nicht getan. Hingegen würden die Oberamtsrichter sicher auch so darauf achten, daß verurteilte Geistliche ein angemessenes Lokal erhielten. Im übrigen habe man nichts dagegen, wenn Geistliche, die weiterverwendet würden, nach Verbüßung ihrer Strafe für einige Zeit zur moralischen Besserung ins Korrekthonshaus kämen, äußerte man gegenüber dem Innenministerium⁸⁰.

Letzteres wies die Zweifel zurück, eine Wirksamkeit der Strafe sei im Korrekthonshaus gefährdet, und deshalb ein Abbüßen der Haftstrafe statt im Gefängnis im Korrekthonshaus nicht möglich. Hingegen sei zweifelhaft, ob es mit der Einrichtung eines künftigen Korrekthonshauses vereinbar sei, daß ein dort eingeschlossener Geistlicher der Aufsicht und ausschließlichen Verfügung des Oberamtsrichters unterstehe. Damit machte sich das Innenministerium zum Anwalt der kirchlichen Interessen. Eine Entscheidung der Frage wurde bis zur tatsächlichen Errichtung des Korrekthonshauses ausgesetzt⁸¹.

Es bleibt zu fragen, was letztlich hinter der Initiative Kellers stand. Eine strenge Interpretation des kanonischen Rechts, wie sie Keller nachschob, und wonach verurteilte Kleriker ihre Anstellungsfähigkeit verloren hätten, erscheint gezwungen. Ebenso hätte es Keller nach jahrelangen Vertröstungen nicht nötig gehabt, die dringliche Notwendigkeit des Korrekthonshauses anhand eines solchen „Spezialfalles“ zu verdeutlichen. Viel eher kann der Vorstoß des Generalvikars als Versuch gesehen werden, den kirchlichen Aktionsradius an der Grenze von Staat und Kirche sowie die staatliche Toleranzgrenze „auszutesten“, wenn man den Vorstoß nicht gar als Versuch werten will, de facto, aber versteckt, eine Art „Immunität“ für Geistliche durchzusetzen. Gerade hier aber traten Kirchenrat und Innenministerium (!) für klare Verhältnisse ein und wandten sich gegen jede Einmischung anderer (staatlicher) Stellen.

⁷⁹ 28. Juli 1826 Keller an Kirchenrat. Ebd.

⁸⁰ 5. August 1826 Kirchenrat an Innenministerium. Ebd.

⁸¹ 12. August 1826 Innenministerium an Kirchenrat. Ebd.

Während Erwin Gatz⁸² bei den Korrektionshäusern das Modell einer „strafrechtlichen Sonderbehandlung“ der Geistlichen durch den Staat anzunehmen scheint, d.h. eine Konzeption, die die (staatliche) Gefängnisstrafe durch die Einweisung ins Korrektionshaus ersetzt hätte, wurde in Württemberg eine solche Konzeption zwar ebenfalls von Generalvikar Keller projiziert, jedoch explizit zurückgewiesen.

Für die Institution „Korrektionshaus“ wird deutlich, daß es zu Anfang zwar Vorstellungen, aber keine festen und von allen Seiten akzeptierten Modelle gab. Vielmehr ergaben sich erst im Laufe der Zeit gewisse konzeptionelle Klarstellungen bzw. mußten solche erst herausgearbeitet werden.

4. Zur Organisation und weiteren Geschichte der Anstalt

a) Das Amt des Vorstehers und seine Besetzung

Die Anforderungen an die Qualifikation des Vorstands des Korrektionshauses waren im Vorfeld mehrfach formuliert worden. Von Anfang an war die Stelle des Vorstandes mit der eines Dompräbendars verbunden. Das Amt oblag dem Inhaber der St. Laurentiuskaplanei. Lediglich der erste Vorstand, Gerhard Haller, war zugleich auch Subregens des Priesterseminars. Nach ihm war es wie für alle Geistlichen in speziellen diözesanen Ämtern üblich, eine Repetentenstelle (ob in Rottenburg oder Tübingen) innegehabt zu haben.

Die Ernennung Hallers erfolgte 1826 durch den König, der das Patronatsrecht über die Laurentiuskaplanei besaß. Nach 1828 kam dem Bischof und dem Domkapitel alternativ das Kollaturrecht für diese und die anderen Dompräbenden zu⁸³. Die Liste der Kandidaten begutachteten Kirchenrat und Ministerium, der König besaß ein negatives Ausschlußrecht. Folgende Geistliche leiteten nacheinander das Rottenburger Korrektionshaus:

1. Gerhard Haller (1772-1842)⁸⁴; 1797 Benediktiner in Ochsenhausen und Astronom des Klosters, 1808 Kaplan in Hornfischbach, 1812 Subregens und Ökonom des Ellwanger Priesterseminars, seit 1817 in Rottenburg. 1826 wurde Haller Kaplan von St. Laurentius und Vorsteher des Korrektionshauses, 1828 Dompräbendar. Er starb am 11. Oktober 1842.

2. Friedrich August Schmid (1815-1849)⁸⁵, der 1842 Dompräbendar und Vorsteher des Korrektionshauses⁸⁶ wurde, war zuvor Repetent am Priester-

⁸² GATZ (Anm. 16) 79.

⁸³ Vgl. die päpstliche Bulle „Ad Dominici gregis custodiam“ – Deutscher Text bei HUBER / HUBER (Anm. 33) 268-271.

⁸⁴ Zu ihm: NEHER (Anm. 26), 381.

⁸⁵ Zu ihm: A. HAGEN, Fr. August Schmid (1815-1849), in: DERS., Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus I (Stuttgart 1948) 95-119. – St. J. NEHER (Hg.), Personal-Katalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg (Schwäbisch Gmünd 31894) 69.

⁸⁶ Die Regierung hatte gegen die Ernennung Schmidts nichts einzuwenden. – Innenministerium an Kirchenrat 31. August 1843. StAL E 211/I Bü 151.

seminar gewesen. Bei seinem Amtsantritt mußte er das Ordinariat um „Mitteilung der über die Gründung, Einrichtung und Verwaltung der geistlichen Korrekthonsanstalt etwa vorhandenen Akten oder Bestimmungen“ bitten und erbot sich, eine Registratur anzulegen⁸⁷. Schmid schaffte auch eine kleine Handbibliothek asketischer Schriften für die Korrekthonsäre an⁸⁸. 1848 verließ er seine Stelle und ging als Missionar nach Amerika (Baltimore), wo er bereits 1849 starb.

3. Nur provisorisch wurde das Korrekthonshaus nach dem Weggang Schmid durch den Stadtpfarrer von St. Moriz in Rottenburg und gleichzeitigen Dekan des Rottenburger Landkapitels, Konrad Forthuber (1802-1868)⁸⁹, verwaltet. Dies lag nahe; Forthuber wohnte neben dem Korrekthonshaus.

4. 1850 wurde Franz Joseph Frick (1820-1894)⁹⁰ Dompräbendar und Vorsteher des Korrekthonshauses sowie ordentlicher Beichtvater der barmherzigen Schwestern. Als Student war er Preisträger der Speierschen Stiftung, 1844 Repetent am Priesterseminar gewesen. Von 1867 bis 1892 war Frick außerdem bischöflicher Zeremoniar, 1893 wurde er pensioniert.

5. Als nach der Pensionierung Fricks 1893 die St. Laurentiuskaplanei und die Stelle des Korrekthonshausvorstehers neu zu besetzen waren, nahm das Domkapitel folgende Geistliche in Aussicht: Pfarrverweser Melchior Dausser⁹¹ in Oberkirchberg, Repetent Dr. Konrad Elser⁹² in Tübingen, Pfarrverweser Joseph Müller⁹³ in Mühlhausen und Musikrepetent Heinrich Schwarz im Wilhelmsstift⁹⁴. Gegen keinen der Genannten hatte der Kirchenrat bei seinem Gutachten an das Ministerium etwas einzuwenden. Doch ging er davon aus, daß die Wahl des Domkapitels auf Heinrich Schwarz (1861-1905)⁹⁵ falle, der, obwohl nur „von mittelmäßiger Begabung“, als Musikrepetent in Tübingen „wegen seines ruhigen und gesetzten Wesens in hoher Achtung“ stehe und „ohnedies eine harmlose Natur“ sei⁹⁶.

⁸⁷ Schmid an Ordinariat 29. November 1842. – DAR G 1.1 Nr. 307.

⁸⁸ Akten hierzu ebd.

⁸⁹ Zu ihm: NEHER (Anm. 26) 487.

⁹⁰ Zu ihm: NEHER (Anm. 85) 90.

⁹¹ (*1862), Vikar an verschiedenen Orten, 1893/94 verschiedentlich als Pfarrverweser eingesetzt, seit August 1894 Pfarrer in Ebersthal. – NEHER (Anm. 85) 227.

⁹² (*1861), Nach Vikariatsjahren in Unterschneidheim und Ludwigsburg seit 1888 Repetent in Tübingen, 1893 als deutscher Kaplan in der Anima in Rom. Er starb bereits 1895. – NEHER (Anm. 85) 227.

⁹³ (*1860), 1882 erhielt er den homiletischen Preis, war an verschiedenen Orten als Pfarrverweser eingesetzt, dann Pfarrer in Schwenningen. – NEHER (Anm. 85) 220.

⁹⁴ 21. Juni 1893 Domdekan Klotz an Kirchenrat. DAR G 1.3 (St. Lorenz-Kaplanei).

⁹⁵ Zu ihm: NEHER (Anm. 85) 229.

⁹⁶ Kirchenrat an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens 1. Juli 1893 (Entwurf). DAR G 1.3 St. Lorenz-Kaplanei.

b) Kirchliche oder staatliche Oberaufsicht? – Verfahrensgang

Der Entwurf des Kirchenrats von 1818 hatte das Korrektionshaus ins „Forum mixtum“ verwiesen: Hiernach sollte die Oberaufsicht von Kirchenrat und Generalvikariat gemeinsam ausgeübt werden. Die ökonomische Verwaltung sei dem Kameralamt zu übertragen.

Bereits damals war jedoch das Generalvikariat bestrebt, den staatlichen Einfluß möglichst zurückzudrängen: Gemeinsam sollte nur in rechtlicher und ökonomischer Hinsicht entschieden werden, die Disziplin sei alleinige Sache der bischöflichen Behörde. Angestrebt war aber auch eine ökonomische Selbstverwaltung.

Als 1826 das Korrektionshaus tatsächlich öffnete, wurde der Vorstand angewiesen, dem Kirchenrat als unmittelbar vorgesetzte Behörde Ankunfts- und Austrittstag jedes Korrektionärs anzuzeigen und in einem Bericht über dessen Besserung Auskunft zu geben.

1828 wurde die gemeinschaftliche Leitung der Verwaltung bestätigt. Die „sehr unbedeutende Verwaltung“ wurde vom Kirchenrat nach Rücksprache mit dem Bischöflichen Ordinariat dem Bistumpfleger übertragen. Die Kosten übernahm die Staatskasse⁹⁷.

Doch bekräftigte das Bischöfliche Ordinariat noch im selben Jahr seine Ansprüche auf die alleinige disziplinäre Leitung⁹⁸: Das Korrektionshaus stehe seiner Natur nach unter der unmittelbaren Aufsicht und Leitung des bischöflichen Ordinariats. Infolgedessen sowie zur „Erhaltung und besseren Handhabung der Ordnung selbst“ sei es „unerlässliche Bedingung, daß der Vorstand dieser Anstalt auch dem bischöflichen Ordinate unmittelbar untergeordnet, nur von diesem Befehle und Weisungen erhalte und nur mit dieser seiner vorgesetzten Behörde in unmittelbarer Berührung stehe“. Man bat den Kirchenrat, alles, was er zu sagen habe, dem Ordinariat mitzuteilen; man werde den Wünschen bereitwillig entgegenkommen, auch Berichte und Akten im Bedarfsfall mitteilen. Dem Verwalter hingegen wurde aufgetragen, Berichte und Rechnungen dem Kirchenrat direkt vorzulegen⁹⁹.

Obwohl damit die Leitung des Hauses faktisch in Händen des Ordinariats lag, empfand man kirchlicherseits das gemeinsame Aufsichtsrecht – wie in anderen Bereichen – zunehmend als ungerechtfertigten Eingriff in die inneren Belange der Kirche. Als in den 40er Jahren der Württembergische Kirchenkampf aufs heftigste entbrannte, wurden von kirchlicher Seite auch Veränderungen bezüglich des Korrektionshauses gefordert. Dabei ging es

⁹⁷ Auszug aus einem Ministerialerlaß vom 21. Mai 1828 und weitere Korrespondenz. StAL E 211/I Bü 131.

⁹⁸ Vorangegangen war eine Anfrage Hallers an das Ordinariat vom 9. Juni 1828. In der Antwort hieß es, man halte es nicht mehr für angemessen, daß Haller „mit der Staatsbehörde kommuniziere“. – DAR G 1.1 Nr. 307.

⁹⁹ Bischöfliches Ordinariat (Keller) an Kirchenrat 12. August 1828. Ebd.

weniger um dessen Organisation (mit der man zufrieden sein konnte), als vielmehr um die Frage des bischöflichen Strafrechts und seiner Autonomie vom Staat.

In einer „Punktation“¹⁰⁰ ging das Ordinariat ausführlich auf diese Fragen ein: Grundsätzlich und unbeschadet der Verfassungsurkunde stehen die Geistlichen bezüglich ihres Lebenswandels, ihrer Amtsführung, der Lehre, des Kults und der Disziplin unter dem Bischof und seinem Ordinariat. Alle diesbezüglichen Verfehlungen (in *geistlicher*, nicht in *bürgerlicher* Hinsicht) seien dem Dekan zur Anzeige zu bringen, von diesem (und nicht vom weltlichen Oberamt) die Voruntersuchung durchzuführen, und das Ergebnis an das Ordinariat zu bringen. Letzteres habe eine Strafverfügung zu erlassen und bei „bedeutenderen Fällen“ die Staatsbehörde in Kenntnis zu setzen. Eine Einweisung ins Korrekthonshaus werde immer an den Kirchenrat gemeldet. Überschreite die vorgesehene Einberufung das Maß von vier Wochen, so habe das Ordinariat die Akten der Staatsbehörde mitzuteilen und sich mit dieser zu verständigen.

Kirchenrat, Ministerium und Geheimer Rat erörterten die „Punktation“, ohne sie jedoch (mit Ausnahme der Mischehenfrage) zu erwidern¹⁰¹. Die Auseinandersetzungen führten zu grundlegenden Verhandlungen, die schließlich in einer Konvention zwischen dem Heiligen Stuhl und Württemberg mündeten. Dabei war der Staat zu weitreichenden Zugeständnissen bereit. Artikel 5 der Konvention bestimmte u.a.: „Über alle kirchlichen Rechtsfälle, welche den Glauben, die Sakramente, die geistlichen Verrichtungen und die mit dem geistlichen Amte verbundenen Pflichten und Rechte betreffen, hat der Gerichtshof des Bischofes zu erkennen nach Vorschriften der Kirchengesetze und nach den Bestimmungen des Konzils von Trient [...] Desgleichen wird der Bischof ungehindert den Wandel der Geistlichen überwachen und wo diese durch ihr Betragen oder in irgend einer anderen Weise zu Ahndungen Anlaß geben, in seinem Gerichte die den kirchlichen Gesetzen entsprechenden Strafen über die Schuldigen verhängen, wobei jedoch der canonische Recurs gewahrt bleibt“¹⁰². Das Inkrafttreten der Konvention scheiterte an der Ablehnung durch den württembergischen Landtag.

Im Gefolge der gescheiterten Konvention kam es abermals zu gemeinsamen Verhandlungen zwischen Vertretern des Ordinariats und des Staates. Nach Auffassung Bischof Lipps¹⁰³ war die Korrekthonshausstrafe kein Freiheitsentzug, da kein Geistlicher mit physischer Gewalt eingeliefert und

¹⁰⁰ 20. Januar 1843. – Abgedruckt bei HUBER / HUBER (Anm. 33) 540 ff.; 544-546.

¹⁰¹ Dazu A. HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg I-III (Stuttgart 1956-1960); I 541 f.

¹⁰² Die Konvention vom 8. April 1857 findet sich abgedruckt bei: HUBER/HUBER (Anm. 33) 183-187; 184.

¹⁰³ Joseph Lipp (1795-1869), seit 1848 Bischof der Diözese. Über ihn: R. REINHARDT, Art. Lipp, in: E. GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 453-455.

festgehalten werde und der Besserungszweck im Vordergrund stehe¹⁰⁴. Die Dauer sollte in Zukunft sechs Monate nicht überschreiten. Bei über 14 Tagen sollte die Regierung in Kenntnis gesetzt werden¹⁰⁵.

Das (einseitig vom Staat erlassene) Gesetz von 1862 bestimmte jedoch in Artikel 6: „Disziplinarstrafen gegen katholische Kirchendiener wegen Verfehlungen im Wandel oder in der Führung ihres kirchlichen Amtes dürfen von den kirchlichen Behörden nur auf den Grund eines geordneten processualischen Verfahrens verhängt werden. Die Disziplinargewalt der kirchlichen Behörde kann niemals durch Freiheitsentziehung geübt werden“¹⁰⁶. Damit war die Existenz eines Korrektionshauses – je nach Interpretation – verboten oder zumindest in Frage gestellt.

Zwar wurde das Korrektionshaus in der Folgezeit nicht zum Kulturkampfthema stilisiert – Bischof Hefele machte zunächst ohnehin so gut wie keinen Gebrauch von ihm¹⁰⁷ –, doch blieb es nicht unumstritten. Zu deutlich schien sein anachronistischer Charakter¹⁰⁸ sichtbar. So äußerte der Staatsrechtler Robert von Mohl¹⁰⁹ die Ansicht, auch „wenn das Korrektionshaus nicht als Haft gelte, so sei es doch gebildeter Männer unwürdig“, und Professor Heinrich Weber (1818-1890) von der staatswirtschaftlichen Fakultät in Tübingen meinte: „der Schlüssel werde doch herumgedreht“. Allein Kultusminister Golther¹¹⁰ verteidigte (!) die Einrichtung mit dem Hinweis, man könne dem Bischof schließlich ein Korrektionshaus nicht verbieten¹¹¹.

Obwohl sich eine milde Interpretation des Gesetzes von 1862 durchsetzte¹¹², löste sich das Korrektionshaus der Diözese Rottenburg gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend auf (vgl. Abb. 1). 1887, 1888 und 1897 wurden die letzten Geistlichen eingewiesen, Pfarrverweser Kiebler¹¹³

¹⁰⁴ Dieselbe Argumentation wurde in Köln von Erzbischof Melchers vertreten. – Vgl. GATZ (Anm. 18) 474.

¹⁰⁵ 1. Juni 1860 Lipp an Kultministerium. – HAGEN (Anm. 101) II 81.

¹⁰⁶ Abgedruckt bei HUBER / HUBER (Anm. 33) 195-199; 197.

¹⁰⁷ Verantwortlich hierfür dürften mehrere Faktoren gewesen sein: Neben Hefeles gemäßiger Haltung sicher auch der drückende Priestermangel jener Jahre. – Zur Entwicklung der Priesterweihen vgl. die Statistiken bei GATZ (Anm. 7) 248; 262f.

¹⁰⁸ So auch GATZ (Anm. 18) 476: „Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges setzte sich in Köln wie auch in anderen Diözesen die Überzeugung durch, daß die in einem Demeritenhaus geübte Internierung keine ausreichende Behandlung für die z.T. kranken Demeriten bot“. 1923 wurde das Marienthaler Korrektionshaus in ein Exerzitienhaus umgewandelt und den Franziskanern übergeben.

¹⁰⁹ Zu ihm: E. ANGERMANN, Robert von Mohl 1799-1875. Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten (= *Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft* 8) (Neuwied 1962).

¹¹⁰ Karl Ludwig von Golther (1823-1876), seit 1858 im Innenministerium. Nach dem Scheitern der Konvention Nachfolger von Gustav Rümelin als Chef des Departements des Kirchen- und Schulwesens. – MANN (Anm. 24) 231.

¹¹¹ So eine referierende Aktennotiz o.D. [um 1910?]. – DAR G 1.1 Nr. 307.

¹¹² Über die Kulturkampfbestrebungen in Württemberg und die Taktik von Regierung und Bischof vgl.: D. BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Kissees, in: *RoJKG* 15 (1996) 81-98.

¹¹³ Zu ihm: NEHER (Anm. 85) 216.

1887 und 1888 nur, um zwei noch nicht gefertigte Konferenzaufsätze¹¹⁴ nachzuliefern¹¹⁵, der letzte Geistliche lediglich für wenige Tage. Das letzte Inventar war 1879 angeschafft worden. 1912 bat das Ordinariat, auf eine separate jährliche Rechnungsstellung für das Korrekthonshaus verzichten zu dürfen, was auch gewährt wurde¹¹⁶. Wann das Korrekthonshaus als solches aufhörte, ist nicht sicher auszumachen. Jedenfalls gab es noch in den 50er Jahren vereinzelt Korrekthonsäre, die allerdings in einem Zimmer im Seminar untergebracht waren, jedoch separat essen mußten¹¹⁷.

Statistik

1. Zu den ausgewerteten Quellen

In Rottenburg haben sich aus dem 19. Jahrhundert keine eigentlichen Personalakten erhalten, doch finden sich in den insgesamt drei Faszikeln zum Korrekthonshaus¹¹⁸ Schriftstücke über die einzelnen Einweisungen. Es dürfte sich dabei um die Überlieferung handeln, die in der Registratur des Korrekthonshauses selbst angefallen ist¹¹⁹. Umfang, Inhalt und Aussagekraft dieser Materialien differieren sehr stark¹²⁰. Oft handelt es sich nur um die Berichte über die Einweisungen ins und die Entlassungen aus dem Korrekthonshaus. Hinzu kommen immer wieder auch Berichte (im Konzept) über den Fortgang und die Entwicklung der Korrekthonsäre, zum Teil auch Schriftstücke hinsichtlich der angefallenen Kosten. Vereinzelt finden sich „Beschäftigungspläne“ sowie von den Korrekthonsären gefertigte „Meditationen“ über bestimmte zur Bearbeitung gestellte Themen. In sehr seltenen Fällen haben sich auch Briefwechsel aus dem Umfeld erhalten.

2. Auswertungsmethode

Als Grundlage der Statistik wurden die einzelnen Aufenthalte im Korrekthonshaus herangezogen, nicht die Gesamtzahl der Korrekthonsäre, da manche Korrekthonsäre mehrmals eingewiesen wurden. Es konnten insgesamt 74 Aufenthalte festgestellt werden¹²¹, die in chronologischer Reihenfolge

¹¹⁴ Nach Ordinariatserslaß vom 6. November 1874 hatten die Geistlichen bis zu ihrem achten Priesterjahr die Verpflichtung, jährlich zwei wissenschaftliche Ausarbeitungen für die Pastorkonferenzen zu liefern. – PFAFF (Anm. 14) I, 163.

¹¹⁵ Vgl. DAR G 1.1 Nr. 309.

¹¹⁶ Bischöfliches Ordinariat an Kirchenrat 13. Mai 1912. – DAR G 1.1 Nr. 307.

¹¹⁷ Herrn Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Tübingen, danke ich herzlich für diesen Hinweis.

¹¹⁸ DAR G 1.1 Nr. 307-309.

¹¹⁹ Vgl. 4. a).

¹²⁰ Gewisse Unschärfen im statistischen Material müssen deswegen vorausgesetzt werden.

¹²¹ In drei weiteren Fällen, zu denen Material vorliegt, kam es nicht zur Einweisung ins Korrekthonshaus.

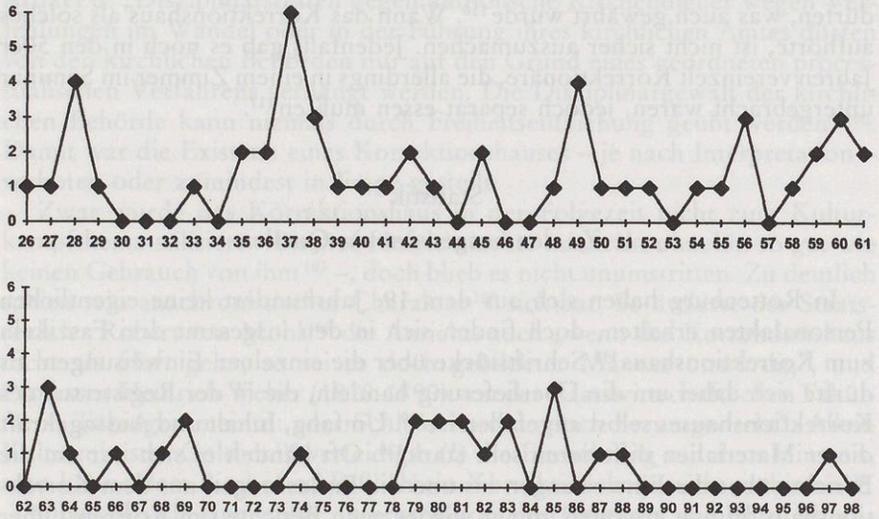


Abbildung 1: Entwicklung der Zahl der Korrekzionäre im Rottenburger Korrekzionshaus.

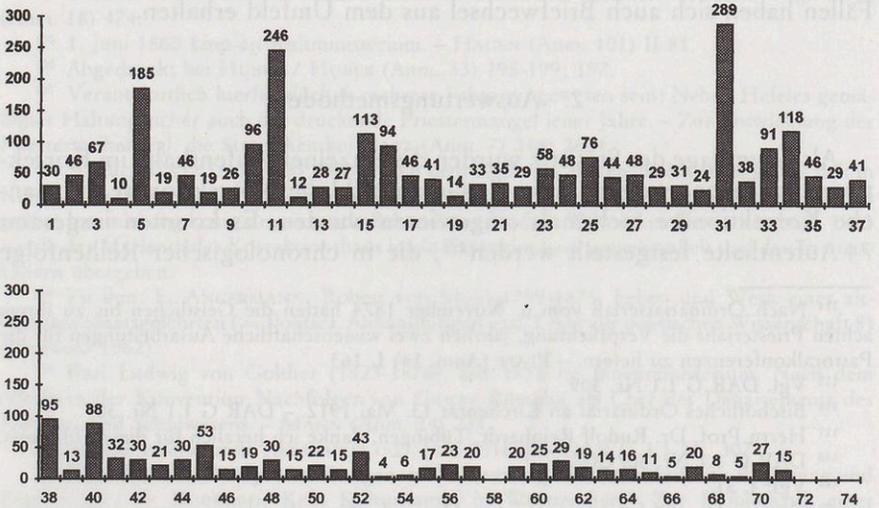


Abbildung 2: Dauer des Aufenthalts in Tagen. Bei den Lücken sind keine Angaben über die Dauer bekannt.

mit einer Nummer versehen wurden. So lassen sich im Nachhinein Verknüpfungen herstellen, bei gleichzeitiger Wahrung des Personenschutzes.

„Verwahrlosung“	Personen-Nr.	Gesamt
Trunksucht	1, 2, 3, 5, 10, 11, 13, 15, 16, 21, 24, 25, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 45, 59, 62, 67	22
Schulden	5, 13, 15, 26	4
Vernachlässigung der Pflichten	5, 20, 21, 65, 66	5
Müßiggang	13, 15, 34	3
Sexualdelikte	Personen-Nr.	Gesamt
Umgang mit Frauen	1, 3, 7, 19, 20, 21, 28, 67	8
Unsitliches, unzüchtiges Betragen	35, 40, 41, 52, 70	5
Unzucht	10, 56, 59, 68	4
Vaterschaft	37	1
Ehebruch	10	1
„Politische“ Delikte	Personen-Nr.	Gesamt
Kanzelmißbrauch	10	1
Anstößige Publikationen	28, 39	2
Ungehorsam geg. die kirchl. Behörde	22	1
Ungehorsam geg. kirchl. u. staatl. Behörde	23, 26, 31	3
Sonstiges	Personen-Nr.	Gesamt
Streitsucht	1, 3, 32, 36	4
Religiöse Verfehlungen	20, 31	2
Fehlende Konferenzaufsätze	26, 72, 73	3
Plagiat bei abzugebender Predigt	16, 17	2
Wiederaufnahme in die kath. Kirche	58	1
Unbekannt	4, 6, 8, 9, 12, 14, 18, 29, 38, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 60, 61, 63, 64, 69, 71, 74	29

Abbildung 3: Aufschlüsselung der Delikte quantitativ und personenbezogen.

3. Zur Interpretation des statistischen Materials

1. Quantitative Entwicklung:

Abbildung 1 gibt die Anzahl der Korrekthshauslinge für das jeweilige Jahr wieder; konstitutiv war immer das Jahr der *Aufnahme*. Bei einem quantitativen Vergleich nimmt das Jahr 1837 mit sechs Korrekthshauslingen den ersten Platz ein¹²², gefolgt von den Jahren 1828 und 1849 (mit jeweils 4 Korrekthshauslingen) sowie 1838, 1856, 1860, 1863 und 1885 (mit jeweils 3 Korrekthshauslingen).

¹²² So mußte Anfang 1838 ein weiteres Zimmer eingerichtet werden. – Akten hierzu: StAL E 211/I Bü 240.

ren). Zwischen 1826 und 1897 gab es immerhin auch 30 Jahre ohne eine einzige Einweisung ins Korrektionshaus, bis 1912 (Untersuchungszeitraum) sogar 45 Jahre. Diese „Nullrunden“ lagen vornehmlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und zwar zwischen 1870 und 1878 sowie zwischen 1889 und 1912.

Die erste „Pause“ ist besonders auffallend, da ab 1879 plötzlich wieder ebenso hohe Zahlen wie früher erreicht werden. Der Bruch 1870 ist deshalb so bemerkenswert, weil er mit dem Beginn der Amtszeit Hefeles zusammenfällt. Man mag dies mit der „milden“ Haltung Hefeles, seiner bedrängten Lage nach dem Vatikanischen Konzil und den durch ihn erfolgten starken Integrationsbemühungen in Beziehung bringen. Diese Interpretation legt sich auch deshalb nahe, weil Ende der 70er Jahre die Situation in der Diözese sich beruhigt hatte, der Bischof gestärkt aus der Krise hervorging und deshalb eventuell auch die Bereitschaft zum Austragen von Konflikten stieg.

Doch sind weitere Faktoren zu bedenken: Zunächst das Gesetz von 1862, das mit seinem „Verbot“ der Korrektionshaus-Strafe zumindest theoretisch eine tiefe Zäsur darstellt. Diese scheint jedoch nicht (sofort) durchgeschlagen zu haben. 1863 wurden sogar drei Korrektionäre eingewiesen; vielleicht ein demonstrativer Akt seitens des Ordinariates.

Desweiteren ist in jenen Jahren ein akuter Priestermangel in Anschlag zu bringen¹²³. Hefeles klagte beständig¹²⁴ und förderte – mitten im Kulturkampf – selbst die Anstellung von Priestern aus Preußen und Baden¹²⁵. Wo immer möglich umging er den Abzug von Geistlichen aus der Seelsorge.

Die Zahl der Korrektionäre, aufgeteilt auf die Regierungszeiten der Bischöfe, ergibt folgendes Bild:

	Aufenthalte	Durchschnitt pro Jahr
Bischof Keller (1826/28-1845)	28	1,4
Bischof Lipp (1848-1869)	29	1,3
Bischof Hefeles (1869-1886 ¹²⁶ /93)	(13) 15	(0,76) 0,62
Bischof Reiser (1886/93-1898)	1 (3)	0,2 (0,27)
Bischof Keppler (1898-1912)	0	0
Vakanzen (alle)	1 (im Jahr 1845)	

Im Durchschnitt wurden während den Regierungszeiten Kellers und Lippes am meisten Geistliche ins Korrektionshaus eingewiesen. Danach nimmt die Zahl kontinuierlich ab. Die Aufschlüsselung nach den „Regierungszeiten“ mahnt übrigens zur Vorsicht, die „Pause“ zwischen 1870 und

¹²³ Vgl. zur Entwicklung der Priesterzahlen GATZ (Anm. 7) 262 f.

¹²⁴ So etwa in seinen Briefen an Graf Rechberg; vgl. die Übersicht bei: H. WOLF, „Damals noch jung, frei und lebensfroh, jetzt viel geplagt und voller Sorgen“. Die Korrespondenz Carl Joseph von Hefeles mit Albert Graf von Rechberg, in: RoJKG 12 (1993) 175-245.

¹²⁵ Vgl. BURKARD (Anm. 112).

¹²⁶ Hefeles ließ sich 1886 Reiser als Koadjutor begeben. – Vgl. R. REINHARDT, Art. Reiser, in: GATZ (Anm. 103).

1878 zu sehr mit der „Milde“ Bischof Hefeles zu interpretieren. Seine Nachfolger fuhren in politischer wie in disziplinärer Hinsicht insgesamt einen weitaus schärferen Kurs¹²⁷, bei minimalen oder gar keinen Einweisungen ins Korrektionshaus!

2. Aufenthaltsdauer:

Auf die zeitliche Länge des Korrektionshaus-Aufenthaltes wirkten sich die Wechsel auf dem Bischofsstuhl nicht aus. Hingegen bleibt nach der Wirkung veränderter Positionen in der Frage der Behandlung gegenüber dem Staat zu fragen. So vertrat das Ordinariat 1843 die Ansicht, bei über vier Wochen Aufenthalt müßten dem Staat die entsprechenden Akten mitgeteilt werden. Nach der gescheiterten Konvention von 1857 vertrat Lipp eine Höchstdauer von 6 Monaten, bei über zwei Wochen die Verpflichtung zur Mitteilung an die Staatsbehörde. Tatsächlich hatten diese Überlegungen bzw. Fristen auf die tatsächliche Dauer der Aufenthalte keine direkt feststellbaren Auswirkungen.

Dennoch liegt in den Jahren der gescheiterten Konvention und des württembergischen Kirchengesetzes eine deutliche Zäsur. Abgesehen von einigen wenigen extremen Spitzen kann man sagen, daß sich von etwa 1856 bis 1860 an insgesamt eine kürzere Aufenthaltsdauer durchsetzte.

Als Grund muß sicher auch in Anschlag gebracht werden, daß der „Freiheitsentzug“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf kein Verständnis mehr stieß; auch war eine gewisse Anonymität kaum mehr gewährleistet. Zu fragen bleibt ferner, inwieweit das Aufkommen von Priesterexerzitien auf breiter Ebene, eine geordnete Priesterseelsorge, die Wiederzulassung von – auch männlichen – Orden¹²⁸, dem Korrektionshaus ein gutes Stück innerer Legitimation entzogen haben. Insgesamt läßt sich wie bei der Häufigkeit so auch bei der Dauer des Aufenthaltes eine Tendenz nach unten feststellen.

Ein Zusammenhang zwischen Dauer des Aufenthaltes und Delikt kann nicht systematisiert werden. Deutlich wird lediglich, daß alle Rekordiaufenthalte über 100 Tagen – mit einer Ausnahme¹²⁹ – bei starker „Verwahrlosung“, v. a. im Zusammenhang mit übermäßigem Alkoholkonsum anberaumt wurden. Dies entsprang wohl der Einsicht, daß es sich hierbei um kaum „heilbare“ Fälle handelte.

¹²⁷ Man denke nur an Keplers Haltung im „Modernismusstreit“. – Vgl. etwa M. SECKLER, *Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht* (= Contubernium 3) (Tübingen 1972). – R. REINHARDT, *Zu den Auseinandersetzungen um den „Modernismus“ an der Universität Tübingen*, in: DERS. (Hg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen* (= Contubernium 16) (Tübingen 1977) 271-352. – O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte* (Regensburg 1995) 344-382.

¹²⁸ Zumindest bei einem ins Korrektionshaus aufgenommenen Geistlichen (Nr. 62) ist belegt, daß er zuvor schon einige Zeit im Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern in Untermarchtal zugebracht hatte.

¹²⁹ Hierbei ging es um Verfehlungen im religiösen Bereich.

3. Gründe für den Aufenthalt:

Die Aufschlüsselung der Delikte folgt in der Regel der Begrifflichkeit der Akten. Sie wurden etwas systematisiert und in größere Rubriken zusammengefaßt.

Das häufigste Delikt – oft in Verbindung mit anderen – war „Trunksucht“. Darunter fallen häufige Wirtshausbesuche ebenso wie Alkoholexzesse und tatsächliche Alkoholkrankungen mit Störung der Körperfunktionen.

Bei der „Vernachlässigung der Pflichten“ geht es meist um ausfallenden Religionsunterricht oder Christenlehre. Auch „Pflichtwidrigkeiten“ im allgemeinen, schlampige Predigt, Unordnung in der Registratur oder im Führen der Bücher gehören hierzu.

Die Rubrik „Sexualdelikte“ ist im weitesten Sinn gedacht, angefangen beim (unter Umständen harmlosen, aber angezeigten) Umgang mit Frauen bzw. „ledigen Leuten“ über unzüchtige Reden bis hin zu tatsächlicher Unzucht, (gestandener) Vaterschaft und Ehebruch.

Bei den politischen Delikten kann man keineswegs sagen, das Korrektionshaus habe die Funktion gehabt, den Klerus zu „ultramontanisieren“. Im Grunde lassen sich nur drei Fälle einer Einweisung im engeren Sinn als politisch motiviert ausmachen, wobei Staat und Kirche an einem Strang zogen¹³⁰. In einem weiteren Fall spielte diese Frage unter anderem eine Rolle.

Oft treten mehrere Delikte bei einer Person in Kombination auf. In den allermeisten Fällen war dabei Trunksucht im Spiel. Ein Vergleich der Personen-Nummern gibt Aufschluß über die Art der Kombination.

Die unbekanntesten Delikte häufen sich in den Jahren 1856-1879, d. h., die vorwiegend in der Amtszeit von Vorsteher Frick in der Registratur des Korrekthauses angefallenen und dort verbliebenen Akten besitzen wenig Aussagekraft.

Der „Ertrag“ oder: Kritische Auseinandersetzung mit einem neuen Buch

Jüngst wurde der badische Klerus Thema einer Habilitationsschrift von Irmaud Götz von Olenhusen. Unter anderem widmete sie den kirchlichen „Strafanstalten“ der Erzdiözese Freiburg ein Unterkapitel¹³¹. Es kann hier nicht um eine Rezension des Bandes gehen. Doch ergeben sich bei aller

¹³⁰ Bezeichnend hierfür der „Fall Henle“ 1840. Henle wurde im sogenannten Mischehenstreit wegen Nichteinsegnung einer gemischten Ehe strafversetzt und mußte zuvor für 58 Tage ins Korrekthaus! Eine ausführliche Darstellung des Falles findet sich bei A. HAGEN, Der Mischehenstreit in Württemberg (1837-1855) (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 58) (Paderborn 1931) 70-83.

¹³¹ GÖTZ VON OLENHUSEN (Anm. 20) 117-130.

Unterschiedlichkeit der Diözesen aufgrund der hier vorgelegten Skizze einige Anfragen an Methode und Ergebnisse ihrer Arbeit¹³².

1. Staatliches oder kirchliches Problem?

Götz von Olenhusen hat die Frage nach dem Problem Kirche – Staat nicht oder nicht präzise genug gestellt. So scheint sie nicht nur das Korrektionshaus selbst, sondern auch jegliches Interesse an der Errichtung eines solchen allein der Kirche zuzuschreiben¹³³ und vermutet Unsicherheit auf seiten des Ordinariats, ob die Regierung die Errichtung eines solchen überhaupt gestatten würde¹³⁴. Die Aufgabe der Errichtung wird damit in die alleinige Zuständigkeit der kirchlichen Oberbehörde verwiesen¹³⁵. Eine Visitation, 1874 vom Staat durchgeführt, wird als Kulturkampfmaßnahme empfunden. Doch ist eine solche Sicht im Licht nicht nur der auf der Frankfurter Konferenz ausgehandelten Bestimmungen und ihrer staatskirchlichen Maximen, sondern auch im Blick auf die faktischen Verhältnisse von Kirche und Staat verfehlt. Wie oben gezeigt werden konnte, betrachtete es gerade der Staat als seine Aufgabe, für die Errichtung und Unterhaltung von Korrektionshäusern zu sorgen, auch wenn sich dagegen Stimmen erhoben.

Während das bayerische Konkordat den Bischöfen anheimstellte, in ihren Diözesen entsprechende Einrichtungen zu schaffen, machten es sich die in Frankfurt versammelten *Staaten zur Pflicht*, für entsprechende Einrichtungen zu sorgen. Auch scheint selbst später, als etwa auch in Württemberg um die staatlichen Leistungen für Seminar und Konvikte diskutiert wurde, eine staatliche „Fürsorgepflicht“ für die Korrektionshäuser als selbstverständlich angenommen worden zu sein.

2. Fehlende Rahmenbedingungen

Hier wird man auf eine grundsätzliche „Schwäche“ der Untersuchung aufmerksam. Götz von Olenhusen hat in ihrer Studie keine gründliche historische Einbettung der Institutionen vorgenommen. Die staatskirchlichen Koordinaten, wie sie zwischen den Jahren 1818 und 1828 (bzw. 1830) in den „Frankfurter Verhandlungen“ der vereinten protestantischen Staaten

¹³² Ein Vergleich drängt sich auf. Schließlich war beiden Diözesen nicht nur die Vergangenheit weitgehend gemein. Durch ihren Zusammenschluß zur Oberrheinischen Kirchenprovinz hatten sie sich stärker aneinander gebunden.

¹³³ In diesem Duktus auch HEUSER, nach dem ebenfalls die Kirche in neuerer Zeit darauf gedrungen habe, Korrektionsanstalten in den Diözesen zu errichten. – HEUSER (Anm. 21) 1130.

¹³⁴ GÖTZ VON OLENHUSEN (Anm. 20) 118.

¹³⁵ Zu fragen wäre, ob Götz von Olenhusen hier nicht „ultramontane“ Vorstellungen unkritisch zu ihren eigenen macht.

gezogen wurden, und die – trotz Modifikationen – eigentlich für das gesamte 19. Jahrhundert konstitutiv blieben, wurden völlig vernachlässigt¹³⁶.

Darüber hinaus bleiben die rechtlichen und institutionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen der Korrektionshäuser bei Götz von Olenhusen ungeklärt. Zur Frage steht hierbei etwa eine Zielsetzung der Anstalten, wie sie in der Diskussion um das Rottenburger Korrektionshaus aufgewiesen werden konnte. Zur Frage stehen auch etwaige spätere juristische oder administrative Veränderungen, sei es bezüglich des bischöflichen Strafrechts, sei es bezüglich der Institutionen an sich. So interessant einzelne „Fälle“ auch sind – schließlich bieten sie wertvolle Informationen zu einem Ausschnitt der Alltagswirklichkeit des Klerus – sie bleiben dem positivistischen Erzählen verhaftet, wenn sie nicht zum vorgegebenen Rahmen in Beziehung gesetzt werden.

3. „vor 1840 kein dringender Handlungsbedarf“?

Obwohl der badische Klerus der „sittlich verworfenste“ des gesamten Deutschen Bundes gewesen sein soll – wie es auf dem Umschlag des Buches heißt¹³⁷ – konstatiert Götz von Olenhusen vor 1840 keinen „Handlungsbedarf“ des Ordinariats für die Errichtung eines Korrektionshauses im Erzbistum Freiburg. Hier kommen Zweifel auf, denn im benachbarten Württemberg (mit weniger Katholiken) wurde bereits seit 1819 wiederholt „das dringende Bedürfnis einer solchen Anstalt“ ausgesprochen.

4. Das Korrektionshaus – ein Mittel zur „Ultramontanisierung des Klerus“?

Dies alles führt ins Zentrum der mangelhaften Forschung Götz von Olenhusens. Sie geht in ihrem Buch von der These einer „Ultramontanisierung des Klerus“ aus. Diese These soll bewiesen werden, durch diese „Brille“ wird der Klerus Badens betrachtet. Die Ultramontanisierung setzt nach Götz von Olenhusen jedoch erst in den 40er Jahren ein. Im Sinne der These wird das Korrektionshaus als Instrument dieser „Ultramontanisierung“ gesehen, das deshalb vor 1840 auch keine Rolle gespielt haben kann.

¹³⁶ Dies scheint Götz von Olenhusen während der Entstehung ihrer Arbeit gemerkt zu haben, der Mangel wurde aber nicht grundlegend behoben. Versprengte Bemerkungen findet der Leser (zusammenhanglos) an völlig unmotivierten Stellen, z.B. S. 27, 39, 66. Von den Frankfurter Verhandlungen ausgehend hätte sich auch ein Blick in die Einrichtungen und Regelungen der anderen Diözesen der Oberrheinischen Kirchenprovinz ergeben.

¹³⁷ S. 154 schreibt Götz von Olenhusen, daß seit 1830 Klagen über den Klerus einsetzten, und zwar von staatlicher wie kirchlicher Seite. Auch hier muß widersprochen werden. Massive Klagen wurden schon während des Wiener Kongresses laut.

Dabei hat Götz von Olenhusen jedoch übersehen, daß es gerade jene „staatskirchlichen“, „aufgeklärten“ Männer wie Werkmeister¹³⁸ und Camerer¹³⁹ in Württemberg waren, die für Korrektionshäuser plädierten, diese forderten und sich intensiv um deren Errichtung bemühten. Gerade diese Männer, denen man beileibe keinen Hauch von „ultramontaner Gesinnung“ nachsagen kann, konstatierten ein „dringendes Bedürfnis“ für solche Anstalten und stellten sie in den gemeinsamen Verfügungsbereich von Staat und Kirche. Auch Generalvikar Keller kann – zumindest 1818 – nicht als „ultramontan“ bezeichnet werden¹⁴⁰.

Was Baden betrifft, so bestand das Meersburger Korrektionszimmer weiter und wurde auch von Ignaz Heinrich von Wessenberg¹⁴¹ (!) genutzt. So mußte zum Beispiel Heinrich Brentano¹⁴² noch 1822 wegen „Verhetzung der Untertanen“ 14 Tage Seminarsarrest in Meersburg abbüßen – übrigens gerade zu der Zeit, als ihm der Nuntius in Luzern auf Fürsprache seines Protektors, des Prälaten von St. Peter, einen päpstlichen Orden verschafft hatte!¹⁴³ Selbst wenn es später bei den Korrektionshäusern zu einer einseitigen Verwendung im Sinne der Kirche und der kirchlichen Vorschriften (gegen den Staat) gekommen sein sollte¹⁴⁴ – was nicht zwingend mit „ultramontan“ zu identifizieren wäre –, so kann deren *Konzeption* nicht im insinuierten Sinne umschrieben werden.

Schluß: Ein Beitrag zur „Geschichte des kirchlichen Lebens“

Die Frage, was mit „fehlerhaften“, was mit untragbaren, was aber auch mit kranken und alten Pfarrern geschah, ist im Rahmen der Forschungen

¹³⁸ Benedikt Maria Werkmeister (1745-1823), Pfarrer in Steinbach, zugleich Geistlicher Rat in Stuttgart, 1817 Oberkirchenrat. – Zu ihm nach wie vor: A. HAGEN, Benedikt Maria von Werkmeister, in: DERS. (Anm. 29) 9-212.

¹³⁹ Johann Baptist Bernhard von Camerer (1765-1835), 1817-1832 Direktor des Katholischen Kirchenrats. – Zu ihm: E. MACK, Johann Baptist Bernhard von Camerer (Rottweil 1926). – W. DENK, Johann Baptist Berhard von Camerer. Seine Kinder und Enkel. Ihr Leben aus Dokumenten und Briefen zusammengestellt aus den Nachlässen von Alfred Camerer und Anna Denk, geb. Probst., Bd. 1-2 (München 1978).

¹⁴⁰ Zum Geschichtsbild Kellers vgl. H. WOLF, Johann Baptist von Keller (1774-1845). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RoJKG 3 (1984) 213-233.

¹⁴¹ Zu ihm, dem Inbegriff eines „katholischen Aufklärers“, vgl. etwa: K.-H. BRAUN (Hg.), Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860) (= Schriftenreihe der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) (München/ Zürich 1989).

¹⁴² Franz Ernst Heinrich von Brentano (1768-1830), ehemals (einziger) katholischer Geistlicher Rat in Stuttgart, seit 1816 Pfarrer in Löffingen. Zu ihm: NEHER (Anm. 26) 29. – K. RÖGELE, Dr. Heinrich von Brentano. Geistlicher Rat und Apostolischer Vikar, in: FDA 41 (1914) 189-296.

¹⁴³ So in der Beilage zu einem Schreiben des Badischen Außenministers Berstett an Fürstkanzler Metternich vom 30. April 1823. Brentano war von Rom als Bischofskandidat für eines der neu errichteten Bistümer der Oberrheinischen Kirchenprovinz vorgeschlagen worden. HHStA, Staatskanzlei, Deutsche Akten, alte Reihe Fasz. 170.

¹⁴⁴ In Rottenburg war dies eindeutig *nicht* der Fall.

über den Diözesanklerus noch nicht zufriedenstellend geklärt. In diesem Komplex spielen Einrichtungen und Institutionen wie die „Korrektionshäuser“ eine nicht zu vernachlässigende Rolle.

Ohne den „Straf“-Charakter der Korrektionshäuser verdrängen zu wollen, müssen daneben auch andere Überlegungen gesehen werden, die bei der Neukonzeption dieser Anstalten im 19. Jahrhundert, und noch mehr bei deren Ausgestaltung, eine Rolle spielten, und die man vielleicht mit den modernen Begriffen „Befähigung“, „Wiedereingliederung“, „Resozialisierung“ umschreiben könnte. War das Korrektionshaus doch gerade für jene Geistlichen bestimmt, bei denen die Chance zur weiteren Verwendung gegeben war, also nicht für die „hoffnungslosen“ Fälle¹⁴⁵. Wenn das soziale Umfeld (sprich: die Gemeinden) gar als „kirchlich“ oder „ultramontan“ bestimmt werden, wie das Götz von Olenhusen tut, so müßte man tatsächlich von einer „Resozialisierung“, einer Ermöglichung der Wiedereingliederung in dieses Umfeld sprechen. Man kann dies als „Anpassung an die kirchlichen (und – nota bene! – staatlichen) Vorgaben“ für die Geistlichen als Staats- und Kirchendiener sehen, schwerlich jedoch, bzw. nur unter bestimmten Voraussetzungen, als „Ultramontanisierung“.

Auf den Wiedereingliederungsaspekt weisen verschiedene Faktoren hin, z.B. die diskrete Behandlung der Geistlichen. Württemberg wollte die Geistlichen während ihres Aufenthalts im Korrektionshaus von der Öffentlichkeit absondern, um ihren Ruf zu schonen, und wehrte sich dagegen, das Korrektionshaus zur reinen Strafanstalt herabzuwürdigen¹⁴⁶. Hohenzollern

¹⁴⁵ Immer wieder gab es Vorstöße, auch den „Deponirten“ einen Lebensunterhalt zu sichern. In die Diskussion griffen verschiedene Geistliche ein. Präzeptoratskaplan Emer in Ravensburg unterschied zwar kirchenrechtlich sauber, führte diese Unterscheidung aber nicht stringent durch und kam zu dem Schluß: „In jeder Diöcese werde eine Anstalt gegründet, in welche nicht bloß suspendirte, sondern auch deponirte Geistliche lebenslänglich aufgenommen werden. Hierzu könnten die schon bestehenden Correctionshäuser der Geistlichen eingerichtet werden“. Vgl. [J. G.] EMER, Was versteht man unter Suspension, was unter Deposition, wie unterscheiden sie sich voneinander? Gehört ein deponirter Geistlicher noch unter die Cleriker und kann er nach erfolgter Besserung wieder angestellt werden, so fragt es sich, ob er während der Zeit seiner Entsetzung Ansprüche auf Lebensunterhalt habe? Kann er aber keine Ansprüche machen, so möchte die Frage gemacht werden, ob es nicht wünschenswerth wäre, solche Anstalten zu treffen, damit ein entsetzter Geistlicher nicht zum müßigen Umherziehen sich genöthigt sieht und den Geistlichen und Gemeinden zur Last fällt und am Ende noch tiefer sinkt?, in: L. LANG (Hg.), Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg, Tübingen 4 (1833) II, 816-831. – Ein weiterer Vorschlag von Dekan Zipfehl aus Oberndorf folgte: [J. B.] ZIPFEHL, Da es leider! immer Geistliche giebt, die sich, uneingedenk ihres hohen Berufes, auf die Art betragen, daß sie ihres Amtes entsetzt werden müssen, und dann dem kläglichsten Schicksale preisgegeben sind, wobei sich ihr moralischer Zustand noch mehr verschlimmert, so dürfte eine Anstalt, die solche Geistliche aufnimmt, etwas Erwünschtes seyn. – Welche ausführbare Vorschläge wären aber hierinfalls, rücksichtlich der Gründung, Errichtung und Fortdauer einer solchen Anstalt, zu machen?, in: L. LANG (Hg.), Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg, Tübingen 5 (1834) I, 112-116.

¹⁴⁶ Als 1843-45 eine Verlegung des Korrektionshauses diskutiert wurde, nahm der Kirchenrat scharf dagegen Stellung: Das gegenwärtige Korrektionshaus sei „so abgelegen, daß die Korrektionsäre ganz unbemerkt in die nahegelegene Kirche gelangen können; am Hause

plante, seine Geistlichen ins badische Ausland zu schicken; nicht nur aus Kostenersparnisgründen, sondern explizit deshalb, weil die Entfernung den betroffenen Geistlichen – und damit die Integrität des Kirchen- und Staatsamtes – zu schützen vermochte. Auch die praktische Versetzungspolitik des Ordinariats ist weniger als Strafe denn als neue Chance für den bzw. die Betroffenen zu sehen. Desweiteren ging es in vielen Fällen um „Heilung“ oder Linderung, etwa bei Alkoholismus.

Überhaupt ist zu fragen, ob es nicht einen großen Entwicklungsbogen vom kirchlichen Gefängnis über das Korrekthaus als Besserungsanstalt, bis hin zur Funktion als Ort der „Seelsorge am Seelsorger“ gibt. Während die Demeritenhäuser und „Korrekthauser“ (als „mildere Form“) ¹⁴⁷ alten Stils untergegangen sind, wurde in neuester Zeit deren Notwendigkeit wiederentdeckt. Sie nennen sich „Rekrekthauser“ und sind – nota bene! – vorzugsweise an Klöster angegliedert (z. B. in Münsterschwarzach). Damit greifen sie – wohl eher unbewußt – eine alte Traditionslinie wieder auf. Daß es sich bei diesen „Rekrekthausern“ nicht um eine simple Neuauflage der alten „Korrekthauser“ handelt, daß sie sich viel eher im Dienst der „Seelsorge am Seelsorger“ verstehen, zeigt die andere Konzeption.

befindet sich ein angenehmer Garten und die Wege zu größeren Spaziergängen außerhalb der Stadt können leicht so gewählt werden, daß die Korrekthauser den Augen des Publikums nicht sehr ausgesetzt sind“. – 4. März 1845 Kirchenrat an Ordinariat. DAR G 1.1 Nr. 307.

¹⁴⁷ SCHAUF (Anm. 16) 213 f.

Rezensionen

SABINE SCHRENK, *Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst* (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 21). – Münster/Westf.: Aschendorff 1995. 217 S. u. 45 Tafeln. ISBN 3-402-08105-9.

Die von Professor Josef Engemann im Bonner Seminar für Christliche Archäologie angeregte und betreute Dissertation wurde 1992 von der Philosophischen Fakultät der Universität angenommen und 1993 mit dem GEFFRUB-Preis der Universität Bonn ausgezeichnet. Sie geht der Frage nach, inwieweit sich in der frühchristlichen Kunst nachweisen läßt, daß alt- und neutestamentliche Motive bewußt aufeinander bezogen sind und in einen heilsgeschichtlichen Deutungszusammenhang gebracht werden, der „im Gegensatz oder in Übersteigerung auf den Gedanken der Erfüllung und Vollendung des göttlichen Heilsplans in Jesus Christus“ abzielt (S. 34). Die typologische „Ausbeutung“ frühchristlicher (römischer!) Kunstdenkmäler in der Hitzigkeit kontroverstheologischer Vergangenheit (S. 22-25) hat die Typologie für die Christliche Archäologie von heute nicht unbedingt attraktiver gemacht. Sie aber nicht grundsätzlich aus dem Interpretationsrepertoire zu verdammen, sondern den Kunstdenkmälern jene typologische Reichweite einzuräumen, die sie selber nachweislich für sich beanspruchen, ist das gesteckte Ziel der vorliegenden Arbeit. Schrenk meistert ihre Aufgabe durch klare Methodik und Eingrenzung auf ausgewählte Fallbeispiele. Dabei geht sie von zwei grundlegenden Prämissen aus: 1. Die überbordende typologische Exegese der Hochpatristik (Beispiele in Auswahl S. 27-34. 188-196) berechtigt nicht schon, auch in der Kunst in gleicher Weise solche Aussagen zu erwarten, zumal Vätertexte in den seltensten Fällen nachweislich auf bestimmte Denkmäler bezogen sind; 2. Die Berechtigung für typologische Bilddeutung muß jeweils im Bild selbst (z. B. durch Auffälligkeiten in der Komposition) angezeigt sein.

Insgesamt werden elf Denkmäler mit dreizehn alttestamentlichen Motiven bearbeitet. Aus römischen Denkmälern werden die Passionssarkophag und zwei Mosaikfelder im Obergadenzyklus von S. Maria Maggiore behandelt (S. 35-58), aus Ravenna S. Vitale und S. Apollinare in Classe (S. 58-74), ferner das Katharinenkloster auf dem Sinai, der Purpur-Codex in Rossano, der Ashburnham-Pentateuch in Paris, St. Paul in Jarrow (S. 74-111) und der Elias-Behang der Abegg-Stiftung in Riggisberg (S. 112-142). Es folgen Beispiele für nicht zu haltende typologische Deutungen, darunter auch Aus-

führungen zur frühchristlichen Ausstattung der Laterankirche (S. 143-174). Zu dieser Thematik gehört auch der Exkurs über den Junius-Bassus-Sarkophag (S. 44-46). Diese gut begründete Auswahl (S. 26 f.) ließe sich gewiß noch ergänzen (Holztür von S. Sabina, Maximianskathedra, Elfenbeinkästchen von Brescia, Kapellen von Bagawat [S. 21]).

Insgesamt konnten 23 typologische Darstellungen nachgewiesen werden. Die Interpretationsbreite wird deutlich, wenn ein Antitypos nicht dargestellt ist: Die Lünetten von S. Vitale, das Obergadenmosaik in S. Maria Maggiore, das Gewändemosaik in S. Apollinare in Classe und zwei enkaustische Malereien in der Marienkirche des Katharinenklosters fungieren als Typoi der mit dem Altar der Kirche verbundenen Eucharistie. Andererseits ist das Abrahamsopfer der Passionsarkophage schwerlich ein Typos der Kreuzigung (gegen die These einer „substituierenden Typologie“). Besondere Beachtung verdient der bisher noch nicht kunstwissenschaftlich bearbeitete ägyptische Elias-Behang (6.-9. Jh.). Hier findet sich nach Schrenk die früheste typologische Darstellung der Kundschafter (Num 13) links neben dem Gemmenkreuz: Mit der an der Stange hängenden Traube ist das Hängen Jesu am Kreuz angesprochen. Mit der rechts dargestellten Opferung Isaaks wird der Tod Jesu typologisch als Opfer verstanden.

Die Gründlichkeit und Gediegenheit der Arbeit rechtfertigt ihre Aufnahme ins Jahrbuch. Fehler findet allenfalls, wer hellwach ist wie die Grabwächter des Passionsarkophags von Nîmes (statt: „schlafende Grabwächter“ S. 35). Eine Reihe von Wiederholungen innerhalb der Einleitung hätte vermieden und etwa S. Vitale (S. 10-16) problemlos in den Hauptteil gepackt werden können (S. 58-63). Väterzitate wären besser komplett verdeutscht worden (S. 29, 189 ff.). Insgesamt hat die Arbeit viele gewinnende Züge: ein gefälliges, unverdrehseltes Deutsch, luzide Gedankenführung, breite und unvoreingenommene (manchmal zu gutmütige) Rezeption der Forschung und abgewogene Urteile. Auch dank des hervorragenden Bildmaterials wird sie sich bestens (z. B. für Seminare) eignen, um die Seh- und Urteilskraft zu schärfen, Meinungen abzuwägen und die unverbrauchte Vieldeutigkeit frühchristlicher Kunst zu genießen.

Stefan Heid

LUDWIG SCHMUGGE, PATRICK HERSPERGER, BÉATRICE WIGGENHAUSER, Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84). – Tübingen: Niemeyer 1996. XII, 273 S. ISBN 3-484-82084-5.

Das Deutsche Historische Institut in Rom hat sich zum Ziel gesetzt, parallel zu seinem seit langem betriebenen Forschungsvorhaben „Repertorium Germanicum“ nun auch die erst seit wenigen Jahren für die Forschung zugänglichen Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie zu bearbeiten und die deutschen Betreffe daraus gleichfalls in einem mehrbändigen, nach Pontifikaten gegliederten Editionswerk zu publizieren. Erste beachtliche

Ergebnisse liegen jetzt vor in Gestalt des 1996 erschienenen, den Pontifikat Pius' II. (1458–1464) umfassenden Bandes „Repertorium Poenitentiarie Germanicum“ (= Band IV in der vorgesehenen Zählung) und des hier anzuzeigenden Buches, worin die drei Bearbeiter des Repertoriumbandes eine erste beschreibende und kommentierende Bestandsaufnahme der gut 4000 Regesten liefern.

Einleitende Untersuchungen führen zunächst in Geschichte und Aufgaben der Pönitentiarie sowie die Modalitäten bei der Signatur der Suppliken ein und teilen erste zusammenfassende Beobachtungen und statistische Auswertungen zum Material der Pönitentiarierregister mit. Die nachfolgenden Kapitel orientieren sich an der in den Supplikenregistern vorgegebenen Abfolge der einzelnen Materien, in die jeweils eine kirchenrechtliche bzw. rechtshistorische Einführung gegeben wird, bevor die vielfältigen Dispensen, Lizenzen und Absolutionen in Ehesachen, bei Gewalt- und Tötungsdelikten, Simonie, Zölibatsvergehen, den zahlreichen Weihehindernissen, die Gewährung von Beichtbriefen oder von besonderen Lizenzen für Pfarrkleriker, aber auch die Regelung von Pfründenangelegenheiten u. a. m. im einzelnen analysiert werden. Dabei werden zahlreiche Fragen zur kurialen Verfassungsgeschichte und Verwaltungspraxis aufgeworfen, wengleich nicht alle beim derzeitigen Forschungsstand schon jetzt beantwortet werden können. Ein Vergleich der von der Kanzlei und der Kammer getätigten Gnadenerteilungen (die in den Bänden des Repertorium Germanicum publiziert sind) mit den aus der Pönitentiarie hervorgegangenen läßt erkennen, daß in den Kanzlei- und Kammerregistern eine hauptsächlich pfründenorientierte Klientel vorherrscht, während an Dispensen oder Absolutionen interessierte Supplikanten eher in den Pönitentiarierregistern erscheinen; je weiter dabei die Editionen aus diesen Registern fortschreiten werden, desto deutlicher wird sich das bislang als „pfründenlastig“ erscheinende Gesamtbild der kurialen Verwaltungstätigkeit wandeln, desto mehr wird die nicht minder bedeutsame Verwaltung des geistlichen Gnadenschatzes der Kirche bis hin zu seelsorglichen Präferenzen einzelner Päpste in der Tätigkeit dieses großen päpstlichen Buß-, Beicht- und Gnadenamtes sichtbar werden.

Daß darüber hinaus die Regesten aus den Supplikenregistern der Pönitentiarie im einzelnen wie in ihrer Gesamtheit von großem Gewinn für die historische, insbesondere die landesgeschichtliche Forschung im deutschsprachigen Raum sein dürften, kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden.

Michael Reimann

ANTON SCHINDLING – WALTER ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. Bd. 6: Nachträge (= Katholisches Leben und Kirchenre-

form im Zeitalter der Glaubensspaltung 56). – Münster: Aschendorff 1996, 248 S. ISBN 3-402-02977-4.

EIKE WOLGAST, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16). – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995, 375 S. ISBN 3-515-06526-1.

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen, die die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum seit ihrer Gründung vorgelegt hat, ist die auf nunmehr sechs Hefte angewachsene Reihe „Die Territorien des Reichs ...“ wohl die erfolgreichste gewesen. Das zeigt sich daran, daß ein Heft bereits in der dritten und zwei weitere in der zweiten Auflage vorliegen. Die ersten fünf Hefte schildern die politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche und – untrennbar damit verwoben – konfessionelle Entwicklung der nach Regionen geordneten Territorien im Reich in ihrer jeweiligen Eigenart. Das sechste Heft bringt eine Reihe von Nachträgen aus allen Regionen, darunter so spezielle und in Deutschland wenig bekannte wie die Franche-Comté. Diese reichhaltigen Hefte sollen noch durch ein ausführliches Register erschlossen werden. Wenn damit auch nicht flächendeckend alle Territorien des Reiches vorgestellt sind, so doch die wichtigeren und von den kleineren eine Auswahl, die auf ähnlich gelagerte Fälle Schlüsse zuläßt. Daraus ergibt sich für den vielschichtigen Prozeß der Reformation, altkirchlichen Erneuerung und schließlich Konfessionalisierung ein außerordentlich interessantes Bild, das die Vielfalt wie auch die Zerrissenheit des alten Reiches spiegelt. Es dürfte der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum nicht leicht fallen, bald wieder ein so spannendes Thema für ihre Veröffentlichungen zu finden.

Während die erwähnten Hefte einen Gesamtüberblick bieten, untersucht Wolgast in seiner Studie über die konfessionelle Entwicklung der Erz- und Hochstifte im Reich vom Ausbruch der Reformation 1517 bis zur Festschreibung der konfessionellen Verhältnisse im Westfälischen Friedensvertrag 1648 nur eine bestimmte Gruppe dieser Territorien, diese aber um so eindringlicher und lückenlos. Lediglich die lothringischen Bistümer und Lüttich bleiben ausgespart, andererseits sind die um 1500 nicht mehr zum Reich gehörenden altpreußischen Bistümer einbezogen. Es geht also um jene Territorien, in denen die Bischöfe als *persona duplex* Landesherr und zugleich Diözesanbischof waren. Nur in Münster/Osnabrück und Basel/Besançon unterstanden bis weit über das Tridentinum hinaus die Hochstifte nicht vollständig der geistlichen Jurisdiktion des jeweiligen Fürstbischofs. In einem ersten Kapitel stellt Vf. die Entstehung der Hochstifte dar. Grundlegend waren die im Wormser Konkordat von 1122 festgeschriebene reichskirchenrechtliche Sonderstellung der Bischöfe und ihr Fürstenrang. Dieser Status war zwar schon seit dem späten Mittelalter gefährdet und in den

mittel- und ostdeutschen Landesbistümern ausgehöhlt, er überstand aber schließlich sogar den Konfessionswechsel mancher Bischöfe bis zum Untergang der Institution in der Säkularisation von 1803.

So eindeutig und übergreifend die Festlegung von 1122 auch war, im Detail entwickelten sich die Hochstifte in großer Vielfalt. Das galt für ihre Größe und wirtschaftliche Kraft, zugleich aber auch für ihre Rechtsstellung, die von voller und unbestrittener Autonomie bis zu einer weit vorangetriebenen Mediatisierung reichen konnte. Luther, Melanchthon, Bugenhagen und Bucer wandten sich nicht grundsätzlich gegen die Rechtsfigur der Hochstifte, sondern wußten sie als Garanten wirtschaftlicher und auch geistlicher Unabhängigkeit durchaus zu schätzen. Ein weiteres Kapitel ist den verschiedenen Säkularisationsentwürfen bzw. -versuchen sowie der tatsächlich durchgeführten Säkularisation in Utrecht gewidmet. Auch hier zeigt sich, daß die Säkularisation nicht unbedingt eine Ablehnung der rechtlichen Institution Hochstift beinhaltete. Ein weiteres Kapitel schildert die Reaktion der Reichsbischöfe auf die reformatorische Bewegung bis 1555. Sie reichte von förmlichem Anschluß daran durch Albrecht von Brandenburg und Hermann von Wied über die latente Förderung bis zur entschiedenen Ablehnung. Dieser Prozeß wird für alle Stifte einzeln nachgezeichnet. Dabei zeigt sich, daß die überwältigende Mehrheit der geistlichen Fürsten bei der alten Kirche bleiben wollte. Eine größere Konversionsquote gab es lediglich bei den Inhabern der Landesbistümer. Insgesamt war das Amtsethos der Fürstbischöfe in der ersten Jahrhunderthälfte größer, als gemeinhin angenommen wird. Ihrem Konfessionswechsel standen allerdings große Hindernisse und nur wenige Hilfen zur Verfügung. In den mittel- und ostdeutschen Landesbistümern verlief die Entwicklung anders. Dort bestimmte die konfessionelle Option der weltlichen Landesfürsten den Gang der Dinge, und diese stellten sich ausnahmslos auf die Seite der Reformation. Auf dem Augsburger Reichstag von 1555 fügte Kaiser Ferdinand dem Friedenstext den später sog. Geistlichen Vorbehalt ein. Doch abgesehen davon, daß es bis zum Konzil von Trient noch konfessionelle Eindeutigkeit gab, wurde der Vorbehalt von evangelischer Seite nicht akzeptiert. Daher hielt das Ringen um die Hochstifte noch bis ins 17. Jh. hinein an, und erst in der zweiten Hälfte des 16. Jh. ging mit dem jeweiligen Bischof eine Reihe von Hochstiften zum evangelischen Bekenntnis über. Das Geschick anderer blieb lange offen, andere wiederum stellten sich entschieden auf die altkirchliche Seite.

Die Hefte der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum wie die Arbeit von Wolgast dokumentieren eindrucksvoll, auf welchem hohem Niveau mittlerweile die Erforschung der Konfessionsbildung angelangt ist. Beide gehören künftig zum unentbehrlichen Handapparat für jeden, der sich mit der Geschichte der Kirche im Reich zwischen 1500 und 1648 befaßt.

Eingegangene Bücher 1996

AHLQVIST, AGNETA, Pitture e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa: corpus iconographicum. – Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. – 1995. 574 S.; Abb. (= Memorie classe di scienze morali, lettere ed arti 56)

America Pontificia III, documenti pontifici nell'Archivio Segreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592–1644 / a cura di JOSEF METZLER, collaborazione di GIUSEPPINA ROSELLI. – Città del Vaticano: 1995. 861 S. (= Collectanea Archivi Vaticani 38)

BISCHOFF, FRANK M., Urkundenformate im Mittelalter: Größe, Format und Proportionen von Papsturkunden in Zeiten expandierender Schriftlichkeit (11.–13. Jahrhundert). – Marburg: Institut für Historische Hilfswissenschaften, 1996. 211 S.; Abb. (= Elementa diplomatica 5)

Correspondance de Giovanni Battista de Rossi et de Louis Duchesne (1873–1894) / établie et annotée par PATRICK SAINT-ROCH. – Rome: École française de Rome, 1995. 729 S. (= Collection de l'École Française de Rome 205)

DE GIORGI, FULVIO, La scienza del cuore: spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini. – Bologna: Società editrice il Mulino, 1995. 628 S. (= Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 25)

DOVERE, ELIO, „Ius principale“ e „catholica lex“: dal Teodosiano agli editi su Calcedonia. – Napoli: Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, 1995. 334 S. (= Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Romano e Storia della Scienza Romanistica dell'Università degli Studi di Napoli „Federico II.“ 8)

Educazione alla sovranazionalità: esperienze pluridisciplinari in una scuola attiva / a cura di LAURA ORTOLANI SERAFINI, presentazione di RAIMONDO CAGIANO DE AZEVEDO. 2. Ed. – Roma: Editrice Dimensione Europea / European Dimension, 1995. 202 S. (= Collana Guide didattiche 2)

FELDMANN, CHRISTIAN, Hildegard von Bingen: Nonne und Genie. – Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1995. 276 S. (= Herder-Spektrum 4435)

FELDKAMP, MICHAEL F., Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur 3: Inventar des Fonds „Archivio della Nunziatura di Colonia“ im Vatikanischen Archiv. – Città del Vaticano: Archivio Vaticano, 1995. 523 S. (= Collectanea Archivi Vaticani 32)

FINK, URBAN, Schweizer Sonderakten im Vatikan: das Archiv der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten, Abteilung Schweiz 1799–1921 / bearb. von URBAN FINK und ROGER LIGGENSTORFER. – Luzern – Stuttgart: Rex Verlag, 1996. 141 S. (= Luzerner Historische Veröffentlichungen. Archivinventare 5)

HEINEN, HEINZ: Frühchristliches Trier: von den Anfängen bis zur Völkerwanderung. – Trier: Paulinus, 1996. 344 S.

HOUBEN, HUBERT, Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien. – Tübingen: Niemeyer, 1995. IX, 497 S. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 80)

JOHN OOMMEN MADATHIL, Die Theologie des Kosmas Indikopleustes: zum Standort des Kosmas Indikopleustes zwischen alexandrinischer und antiochenischer Tradition. – Thaur – Wien – München: Kulturverlag, 1996. 213 S. (= Frühes Christentum und Perspektiven 4)

KLUG, MATTHIAS, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz. – Paderborn [u. a.]: Schöningh, 1995. 448 S. (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 69)

KOENEN, ULRIKE, Das „Konstantinskreuz“ im Lateran und die Rezeption frühchristlicher Genesiszyklen im 12. und 13. Jahrhundert. – Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, 1995. 328 S.; Abb. (= Manuskripte zur Kunstwissenschaft in der Wernerschen Verlagsgesellschaft 46)

KÖSTER, UWE, Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff, 1995. XXII, 483 S. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 134)

KRAUSGRUBER, MAXIMILIAN, Die Regel des Eugippius: die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar. – Thaur: Kulturverlag, 1996. XV, 318 S. (= Frühes Christentum und Perspektiven 2)

Martyrium in multidisciplinary perspective: Memorial Louis Reekmans/edited by M. LAMBERIGTS and P. VAN DEUN. – Leuven: Leuven University Press, 1995. X, 435, [6] S. (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117)

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. – Essen: Ludgerus Verlag Hubert Wingen, 1996. 25. Ergänzungslieferung April 1996.

Nel IX centenario della Metropoli Ecclesiastica di Pisa: Atti del convegno di studi (7–8 maggio 1992) / a cura di M. L. CECCARELLI LEMUT e S. SODI. – Pisa: Pacini Editore, 1995. 395 S. (Istituto Superiore di Scienze Religiose „Niccolò Stenone“ di Pisa. Università degli Studi di Pisa) (= Opera della Primaziale Pisana 5)

Origeniana Sexta: Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993 / édités par GILLES DORIVAL et ALAIN LE BOULLUEC avec la collaboration de MONIQUE ALEXANDRE, MICHEL FÉDOU, ALINE POURKIER, JOSEPH WOLINSKI. – Leuven: Leuven University Press, 1995. XII, 865 [6] S. (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118)

Regesten Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347) nach Archiven und Bibliotheken geordnet / H. 3. Die Urkunden aus Kloster- und Stiftsarchiven im Bayerischen Hauptstaatsarchiv und in der Bayerischen Staatsbibliothek München / bearb. von MICHAEL MENZEL. Kommission für die Neubearbeitung der Regesta Imperii bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Kommission für die Bearbeitung der Regesta imperii bei der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Hrsg. von PETER ACHT. – Köln – Weimar – Wien: Böhlau, 1996. XXVII, 339 S.

RÜCK, PETER, Bildberichte vom König. Kanzlerzeichen, königliche Monogramme und das Signet der salischen Dynastie / Marburg: Institut für Historische Hilfswissenschaften, 1996. 196 S.; 823 Abb. (= Elementa diplomatica 4)

SÖRRIES, REINER, Auxentius und Ambrosius: ein Beitrag zur frühchristlichen Kunst Mailands zwischen Häresie und Rechtsgläubigkeit. – Dettelbach: Roll, 1996. 126 S.; Abb. (= Christliche Archäologie 1)

Specimena eines Lexicon Augustinianum (SLA): erstellt aufgrund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / von WERNER HENSELLER und PETER SCHILLING, Edv-Belange: JOHANNES DIVJAK. – Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1993. Lfg. 7

STRAUBE, PETER-PAUL, Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale. – Leipzig: Benno Verlag, 1996. XXXIV, 395 S. (= Erfurter theologische Studien 70)

STORM, MONIKA, Die Metropolitangewalt der Kölner Erzbischöfe im Mittelalter bis zu Dietrich von Moers. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt, 1995. 271 S. (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 29)

THUMSER, MATTHIAS, Rom und der römische Adel in der späten Stauferzeit. – Tübingen: Niemeyer, 1995. X, 425 S. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 81)

VANYSACKER, DRIES, Cardinal Giuseppe Garampi (1725–1792), an Enlightened Ultramontane. – Bruxelles – Rome: Institut Historique Belge de Rome – Belgisch Historisch Instituut te Rome, 1995. 334 S. (= Institut Historique Belge de Rome. Bibliotheque – Belgisch Historisch Instituut te Rome. Bibliotheek 33)



Abb. 1: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle, Mosaik: Christus-Darstellung (Fragment der Himmelfahrt), 12. Jh.

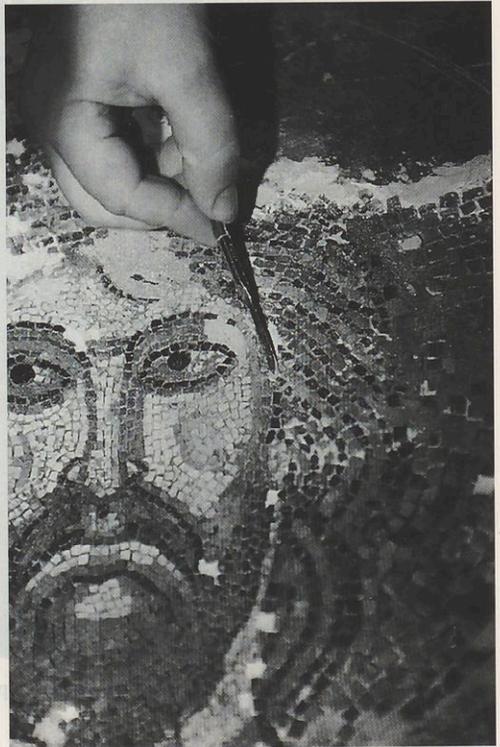
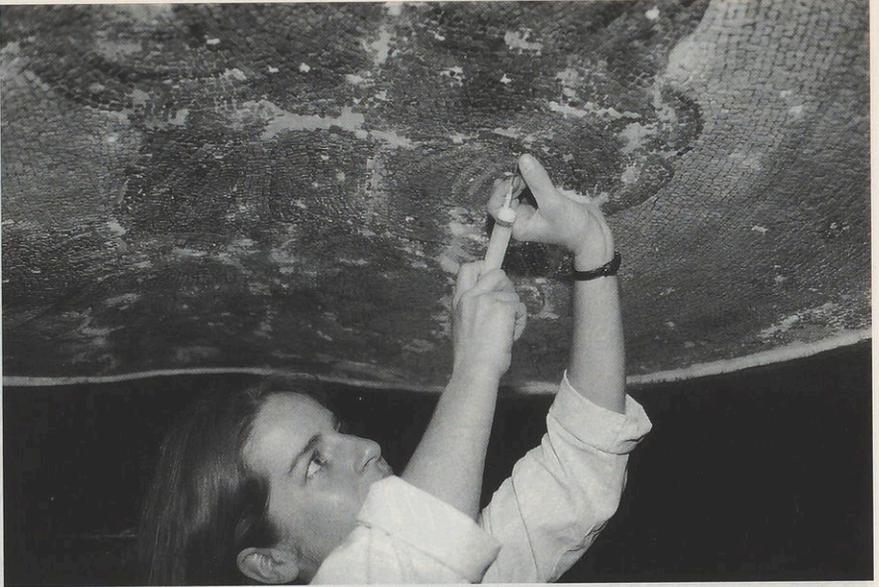


Abb. 2, 3: Jerusalem, Grabes-
kirche, Calvarienberg-Kapelle: Das
Christus-Mosaik während der
Restaurierungsarbeiten, Mai 1994.



Abb. 4: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Christus umgeben von modernen Mosaiken.



Abb. 5: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Helena und Heraklius, Aquarell aus dem Jahr 1727 (E. Horn).

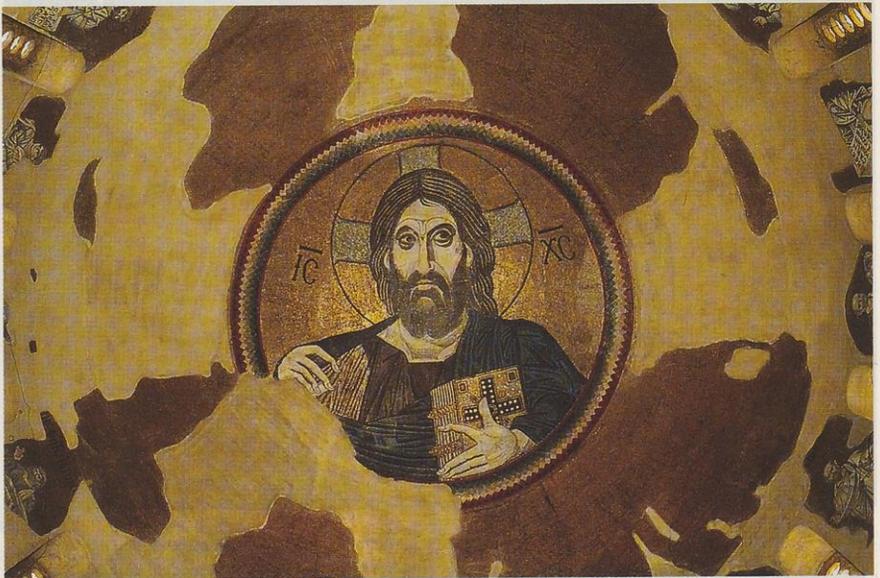


Abb. 6: Daphni, Kuppelmosaik: Pantokrator.

· λιτὰς προσάγει παρθένοσυνεπρόδρομο ·

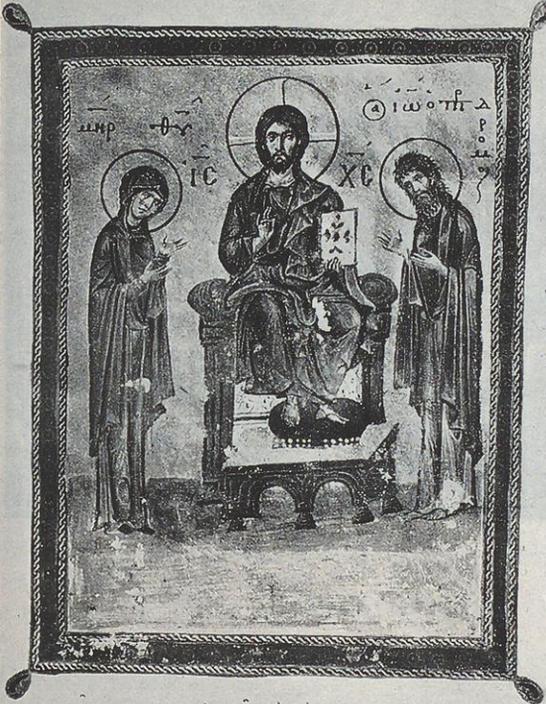


Abb. 7: Berlin, Psalter Hs. (verschollen), Deesis, um 1100.

χῶν βελίθει καὶ θῶκίλει ποτὶ :

Abb. 8: Sinai, Cod. 339, Fol. 9v: Vision des Habakuk, Mitte 12. Jh.





Abb. 9: London, Britisches Museum, Egerton 1139 (Psalter der Königin Melisendis), Fol. 4v: Die Verklärung (Detail).

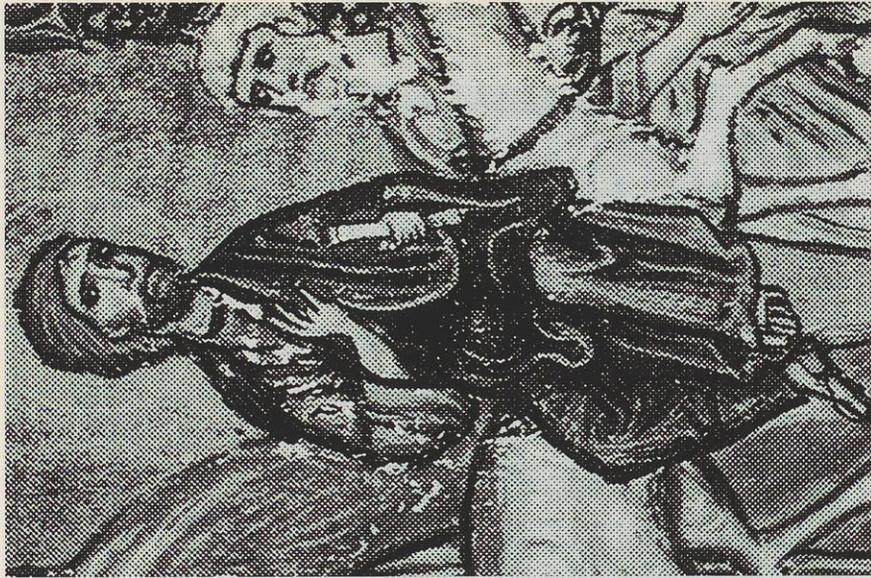


Abb. 10: London, Britisches Museum, Egerton 1139 (Psalter der Königin Melisendis), Fol. 5v: Einzug in Jerusalem (Detail).



Abb. 12: Bethlehem, Geburtskirche, Mosaik auf der Südwand: Mathan, um 1169.

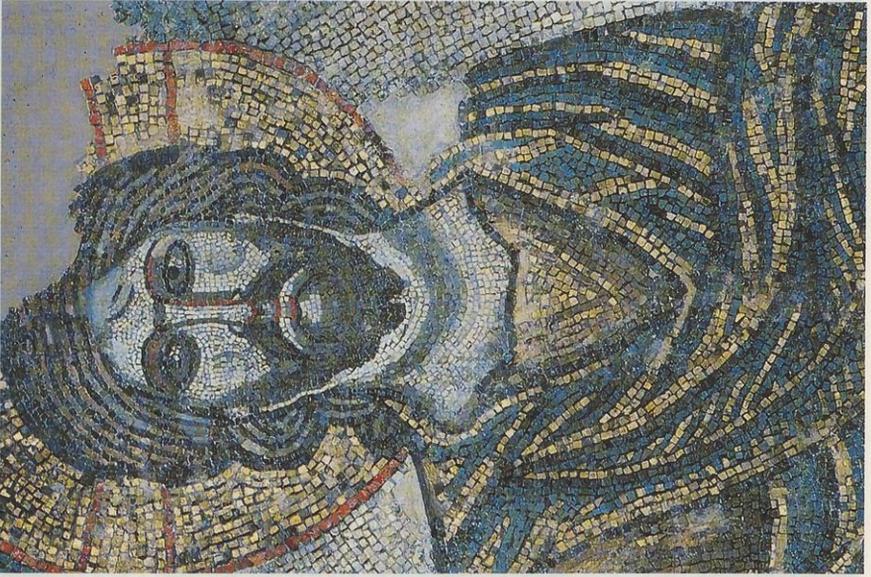


Abb. 11: Jerusalem, Grabeskirche, Calvarienberg-Kapelle: Christus-Darstellung (Detail), Kopf.

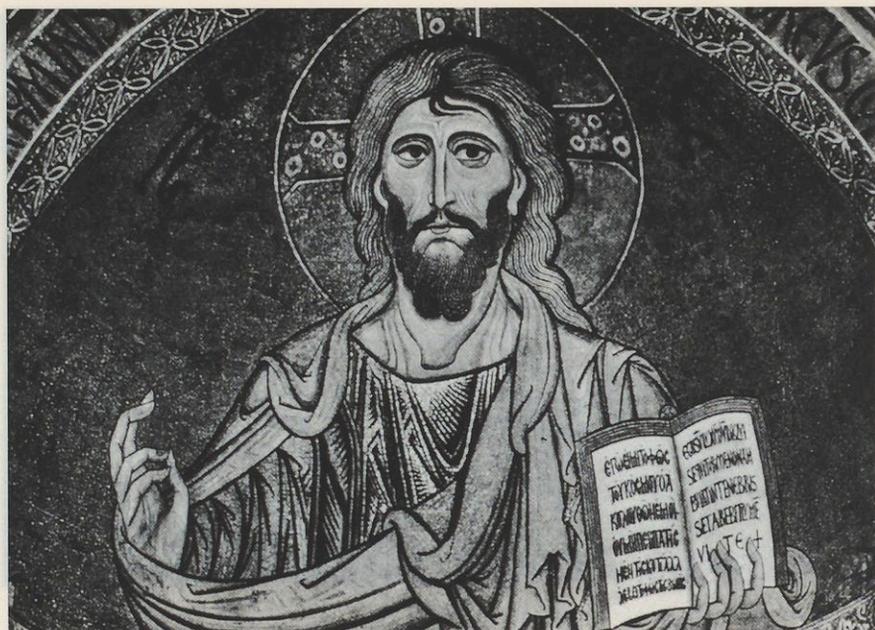


Abb. 13: Cefalù, Kathedrale, Mosaik in der Apsiskonche: Christus Pantokrator.



Abb. 14: Palermo, Capella Palatina, Mosaik in der Apsiskonche: Christus Pantokrator.

Paul von Samosata und Zenobia von Palmyra: Anmerkungen zu Aufstieg und Fall eines frühchristlichen Bischofs

Von JOSEF RIST¹

Zu den faszinierendsten, die Menschen aller Zeiten immer wieder aufs Neue in ihren Bann ziehenden Gestalten der Weltgeschichte zählt ohne Zweifel Zenobia von Palmyra († nach 271/272)². Das Besondere, Außergewöhnliche, ist für alle Zeiten untrennbar mit ihrer Person verbunden. Zahlreiche belletristische und musikalische Bearbeitungen ihres Lebensschicksales, zumeist zugegebenermaßen verzeichnet, legen dafür beredetes Zeugnis ab³. Nicht nur, daß es ihr als Frau in einer fast vollständig von Männern dominierten Welt gelang, kurzzeitig zur mächtigen Gegenspielerin des römischen Kaisers aufzusteigen und aus der entlegenen syrischen Oasenstadt Palmyra eine Hegemonialmacht im östlichen Mittelmeer zu schaffen, begründet ihre Verklärung in der Nachwelt. Gerade auch das tragisch-demütigende Ende ihrer Herrschaft – Kaiser Aurelian soll die stolze Königin, zumindest will es so ein Quellenstrang, nach ihrer Gefangennahme im Triumph in Rom dem staunenden Volk vorgeführt haben⁴ – sicherte ihr zeitlose Sympathien.

In zeitlicher und räumlicher Nähe zur mächtigen palmyrenischen Herrscherin angesiedelt sind die Vorgänge um Aufstieg und Fall des bereits zu Lebzeiten umstrittenen antiochenischen Bischofs Paul von Samosata⁵. Nicht zuletzt seine vorgebliche enge persönliche Beziehung zu Zenobia – einmal abgesehen von den ihm zugeschriebenen, in postumen Häretikerkatalogen kanonisch tradierten

¹ Grundlage der vorliegenden Untersuchung ist ein anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Passau am 29.9.1997 in der Sektion „Christlicher Orient“ gehaltenen Vortrag. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² Zur Person vgl. E. EQUINI SCHNEIDER, *Septimia Zenobia Sebaste* (= *Studia archeologica* 61) (Rom 1993). Ebenfalls den Themenbereich behandelt R. STONEMAN, *Palmyra and Its Empire. Zenobia's Revolt against Rome* (Ann Arbor 1992). Als aktuelle Einführung nützlich: K. BRODERSEN, *Zenobia (267–272)*, in: M. Claus (Hg.), *Die römischen Kaiser* (München 1997) 241–244.

³ Aus dem Bereich der Bildenden Kunst ist besonders der Zenobia-Zyklus des venezianischen Barockmalers Tiepolo zu nennen. Vgl. F. R. SHAPLEY, *Tiepolo's Zenobia Cycle*, in: R. Enggass, M. Stokstad (Hg.), *Hortus Imaginum: Essays in Western Art* (Lawrence, Kan. 1974) 193–198.

⁴ Vgl. *Hist. Aug. Vita Aureliani* 33f. Kommentar bei F. PASCHOUD (Hg.), *Histoire Auguste V/1* (Paris 1996) 162–169. Die Quellen der *Historia Augusta* zu Palmyra analysiert J. SCHWARTZ, *L'Histoire Auguste et Palmyre*, in: *Bonner Historia Augusta-Colloquium 1964/1965* (= *Antiquitas* IV/3) (Bonn 1966) 185–195.

⁵ Einen umfassenden Forschungs- und Literaturüberblick zu Paul gibt L. PERRONE, *L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III secolo: prospettive di un ventennio di studi*, in: *CrStor* 13 (1992) 253–327.

Glaubensirrtümern – sicherte auch ihm einen bedeutenden Platz in der Geschichte des späten dritten Jahrhunderts.

Als Einführung in den komplexen historischen Gesamtrahmen werden zunächst – auf der Grundlage gesicherter Forschungsergebnisse – die handelnden Personen vorgestellt.

1. Odaenath, Zenobia und Kaiser Aurelian

Geographisch günstig an zahlreichen Handelsstraßen gelegen, steht die Stadt Palmyra, deren urbane Existenz nicht weiter als in das erste vorchristliche Jahrhundert zurückgehen dürfte, als Kolonie seit dem Jahre 17 n.C. in Abhängigkeit zum Römischen Reich⁶. Unter dessen Oberhoheit kann sich eines der erstaunlichsten Beispiele einer Lokalkultur im römisch beherrschten Osten, gekennzeichnet durch eine synkretistische Religionsauffassung und hohes Kulturempfinden der Bevölkerung, ausbilden⁷. Ebenso gehört die durchgängige Zweisprachigkeit Palmyras zu den Charakteristika dieser weltoffenen Mischkultur: Sämtliche Inschriften aus der Zeit der römischen Dominanz bis zum Ende des kurzlebigen Königreiches der Zenobia, also für rund drei Jahrhunderte, sind zweisprachig, d. h. neben Griechisch ist mit dem dem Reichsaramäischen verwandten Dialekt des Palmyrenischen auch das lokale Idiom vertreten⁸.

Seine hervorgehobene Stellung an der Ostgrenze des römischen Reiches in der Mitte des 3. Jahrhunderts verdankt Palmyra der Tatkraft und den militärischen Erfolgen seines Herrschers Septimius Odaenathus⁹. Im Kontext der schwächer werdenden römischen Zentralgewalt nimmt Odaenath in diesen turbulenten Zeiten mit Palmyra eine eigenständige, die Ostgrenze des Reiches stabilisierende Rolle ein, besonders nachdem Kaiser Valerian in der 2. Junihälfte des Jahres 260 vom persischen Großkönig Šāpūr bei Edessa gefangenengenommen wird. Mit der auf die Gefangennahme folgenden, dritten großen persischen Invasion des syrischen Reichsgebietes und der erneuten Einnahme Antiochiens erreicht die römische Herrschaft im Osten einen erneuten Tiefpunkt. In der Folge ist es das bleibende Verdienst Odaenaths, sowohl die persischen Invasoren zurückge-

⁶ Vgl. W. RÖLLIG, Artikel Palmyra, in: *Der Kleine Pauly* 4 (1972) 437.

⁷ Zu Palmyra, seiner Geschichte und Kultur vgl. J. STARCKY/M. GAWLIKOWSKI, *Palmyre. Édition revue et augmentée* (Paris 1985). Die religiösen Grundlagen behandelt H. J. W. DRUIJVERS, *The religion of Palmyra (= Iconography of religions XV/15)* (Leiden 1976).

⁸ Die Inschriften – insgesamt liegen rund 2000 vor – datieren zwischen 44/43 v.C. und 274/275 n.C. Jüngere Texte sind sämtlich lediglich griechisch erhalten. Vgl. STARCKY/GAWLIKOWSKI (Anm. 7) 28. Als Corpus dient: *Inventaire des inscriptions de Palmyre I–XII* (Beirut u. a. 1930–1976) (ed. J. Cantineau u. a.). Zum Palmyrenischen vgl. F. ROSENTHAL, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen* (Leipzig 1935).

⁹ Zu seiner Person vgl. R. FÖRSTER, Artikel Septimius Odaenathus 48.2., in: *PRE Suppl. XI* (1968) 1243–1246. Zum verwickelten familiären Umfeld siehe nun D. S. POTTER, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire* (Oxford 1990) 381–394.

drängt als auch lokale Usurpatoren auf den römischen Thron erfolgreich in ihre Schranken gewiesen zu haben¹⁰.

Unerwartet fällt der für Palmyra und das Reich so erfolgreich wirkende Odaenath zusammen mit Herodianus, seinem Sohn aus erster Ehe, bei Emesa 267/268 einem politisch motiviertem Attentat zum Opfer. Damit beginnt der Aufstieg Zenobias. Diese übernimmt nun an Stelle ihres um 260 geborenen, unmündigen Sohnes Vaballathus die Regierung¹¹.

Zielstrebig und mit beachtenswerter Klugheit geht Zenobia, zunächst stets im Namen ihres Sohnes auftretend, daran, die unter Odaenath erreichte Stellung Palmyras weiter auszubauen. Geschickt nutzt sie dabei das durch die Schwäche der römischen Zentralgewalt – besonders nach dem Tod des Gallienus im September 268 – im Osten eingetretene Machtvakuum. Ziel des Vordringens ist offenkundig die Kontrolle sämtlicher wichtiger Handelswege der Region. Nach einer Expedition der Palmyrener zur Unterwerfung nomadisierender Stämme in der Provinz Arabia erobern Truppen unter General Septimius Zabdas 269/270 Ägypten. Ebenso folgt noch im selben Jahr ein Vorstoß in Richtung Norden: Nach Zosimos dringen palmyrenische Truppen sogar bis Ancyra vor und bedrohen von dort aus das bithynische Chalkedon¹².

Bewegten sich die geschilderten Ereignisse – bei wohlwollender Auslegung – im Rahmen der von ihrem Gatten Odaenath vorgegebenen palmyrenischen Machtpolitik, so überschreitet Zenobia diese Grenze offensichtlich im Sommer 271¹³. Ganz offenkundig geht es ihr nun nicht mehr nur um die Ausdehnung und Sicherung des palmyrenischen Machtbereiches unter römischer Oberhoheit, wie dies bei Odaenath der Fall gewesen war. Vielmehr avisiert sie nun die Schaffung eines geschlossenen, de facto unabhängigen Ostreiches mit Zentrum Palmyra unter ihrer persönlichen Führung¹⁴. Für uns greifbar sind diese Veränderungen in besonderer Weise in der Münzprägung. So übernimmt Vaballath zunächst die von seinem Vater geführten, zumeist von römischer Seite als Dank für dessen tatkräftige militärische Hilfe verliehenen Titulaturen (u. a. *ὑπατικός*, *corrector*,

¹⁰ Zur strittigen Datierung der Ereignisse vgl. J.-P. REY-COQUAIS, *Syrie romaine, de Pompée à Dioclétien*, in: *The Journal of Roman Studies* 68 (1978) 57–61. Die Persereinfälle und die Rolle Palmyras behandelt L. DE BLOIS, *Odaenathus and the Roman-Persian War of 252–264 A. D.*, in: *Τάλαντα* 6 (1975) 7–23 sowie F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC – AD 337* (Cambridge, Mass. ²1994) 159–173.

¹¹ Zur Person vgl. W. ENSSLIN, Artikel *Vaballathus 2.*, in: *PRE VII A 2* (1948) 2013–2017. Zu den verwandtschaftlichen Verbindungen siehe H. SEYRIG, *Les fils du roi Odaenath*, in: *Annales archéologiques de Syrie* 13 (1963) 159–172.

¹² Vgl. *Zos. hist.* I,50,1. Zur Invasion Ägyptens vgl. J. SCHWARTZ, *Palmyre et l'opposition à Rome en Egypte*, in: D. SCHLUMBERGER/H. SEYRIG (Hg.), *Palmyre: Bilan et perspectives* (Strasbourg 1976) 139–151.

¹³ Vgl. J. G. FÉVRIER, *Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre* (Paris 1931) 111–114 (Dreiphasenmodell der palmyrenischen Usurpation). Von zwei Phasen spricht J. LONG, *Two Sides of a Coin: Aurelian, Vaballathus, and Eastern Frontiers in the Early 270s*, in: R. W. MATHISEN/H. S. SIVAN (Hg.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity* (Aldershot 1996) 69.

¹⁴ So R. HANSLIK, Artikel *Zenobia 2.*, in: *PRE 10 A* (1972) 4.

imperator, dux Romanorum). Als schmückenden Titulaturen kam ihnen wohl zur Zeit Odaenaths keine praktische militärisch-administrative Bedeutung für die Provinz Syria Phoenice zu¹⁵. Die zunächst nach der Thronbesteigung durch Aurelian noch von der Münze in Antiochien und Alexandrien geprägten Doppelmünzen – sie zeigten den Kaiser mit Vaballath – werden nun abgelöst durch im üblichen Format der Kaiseremissionen für Vaballath und Zenobia geprägte Münzen¹⁶.

Spätestens im Frühjahr 272 nimmt Zenobia den Titel einer Augusta an¹⁷. Über Bedeutung und Motivation des sich progressiv vollziehenden Bruches der Zenobia mit Rom wurde in der Forschung vielfach kontrovers debattiert. Jüngere Arbeiten betonen die Nähe ihres Vorgehens zu den nicht wenigen, gewaltsamen Usurpationen gegen den legitimen römischen Herrschern in jenen Jahren¹⁸. Ebenso bemüht sich die Augusta um den Aufbau einer glänzenden hellenistischen Hofhaltung in Palmyra und zieht dazu griechische Intellektuelle an ihren Hof, darunter der neuplatonische Philosoph Cassius Longinus und der aus Petra stammende, athenische Rhetor Kallinikos¹⁹.

Der kurzen Blüte folgt der ebenso schnelle Fall. Im September 270 auf den Thron gelangt, beginnt Aurelian sogleich in mehreren Feldzügen mit der erfolgreichen Wiederherstellung der gefährdeten Reichseinheit²⁰. Nach Kämpfen im Westen und auf dem Balkan erobert der Kaiser im Spätsommer 271 durch seinen Feldherrn Probus Ägypten zurück und dringt im Frühjahr 272 ohne größere Widerstände durch Kleinasien nach Osten vor. Palmyra wird von Aurelian belagert, der es schließlich im Frühsommer 272 erobert. Bei einem Fluchtversuch wird Zenobia von den Römern festgenommen und von Aurelian in seinem Triumphzug in Rom mitgeführt. Über ihr weiteres Schicksal ist wenig sicheres

¹⁵ So zur Recht F. MILLAR, Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria, in: *The Journal of Roman Studies* 61 (1971) 8. Gegenteilige vage Angaben in der *Historia Augusta* (u. a. *Hist. Aug. Vita Gallieni* 1,1: *Cum Odenatus iam Orientis cepisset imperium*). Für administrative Funktion plädieren MILLAR (Anm. 10) 162 (vorsichtig) und LONG (Anm. 13) 61.

¹⁶ Umfassender Überblick mit zahlreichen Belegstellen bei LONG (Anm. 13) 64–68.

¹⁷ Vgl. H. SEYRIG, Vaballathus Augustus, in: *Mélanges K. Michalowski* (Warszawa 1966) 661: „L'adoption du titre d'Auguste par Vaballâth et Zénobie semble donc avoir eu lieu, en Syrie comme en Égypte, au milieu du printemps de 272, et peut-être même après la chute d'Antioche.“ Vgl. auch D. SCHLUMBERGER, L'inscription d'Hérodiens. Remarques sur l'histoire des princes de Palmyre, in: *Bulletin d'études orientales* 9 (1942–43) 35–82.

¹⁸ Vgl. G. W. BOWERSOCK, The Hellenism of Zenobia, in: J. T. A. Koumoulides (Hg.), *Greek Connections. Essays on Culture and Diplomacy* (Notre Dame, Ind. 1987) 21: „This was not the Graeco-Roman world against the oriental world. Far from it: this was the response of the legitimate emperor to a powerful usurper who made her challenge within the structure and traditions of the empire itself.“

¹⁹ Zu Leben und Werk vgl. K. AULITZKY, Artikel Longinos, in: *PRE XIII.2* (1927) 1401–1415 sowie F. JACOBY, Artikel Kallinikos, in: ebd. *X.2* (1919) 1649f.

²⁰ Zu Aurelian vgl. A. R. BIRLEY, Artikel Aurelianus [3], in: *Der Neue Pauly* 2 (1997) 317–319. Grundlegend weiterhin L. HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien* (Paris 1904, Nachdruck: Rom 1967).

überliefert. So berichtet die *Historia Augusta* von einem langjährigen Aufenthalt der Zenobia und ihrer Kinder auf einem in der Nähe Roms gelegenen Landgut²¹.

2. Paul von Samosata

Paul von Samosata²² folgt im Jahre 261 Demetrius als Bischof von Antiochien. Über sein Leben wissen wir wenig, abgesehen vom berühmten Referat bei Eusebius (h.e. VII,27–30), einen Text, auf wir noch mehrfach zurückkommen werden. Gegen Paul finden aus theologischen Gründen – es geht hier um Fragen der Christologie und Trinitätslehre – in den Jahren zwischen 264 und 268 mehrere Synoden in Antiochien statt, wobei gemeinhin von zwei Synoden ausgegangen wird²³. Die im Winter 268/269 tagende, abschließende Synode enthebt in Form eines Strafprozesses Paul seines Amtes, schließt ihn aufgrund seiner Heterodoxie einstimmig aus der kirchlichen Gemeinschaft aus und bestellt mit Domnus einen Nachfolger. Demgegenüber kann sich Paul jedoch in Antiochien behaupten und verbleibt im Besitz des gemeindlichen Versammlungsraumes der Ortsgemeinde. Erst eine Intervention kirchlicher Würdenträger bei Kaiser Aurelian anlässlich dessen Aufenthalt im Osten während des Feldzuges gegen Zenobia kann schließlich erreichen, daß der Kaiser die Vertreibung des Widerspenstigen anordnet. Geburts- und Todesjahr des wohlhabenden und über großen öffentlichen Einfluß verfügenden Bischofs sind unbekannt. Als Geburtsort wird zumeist Samosata angenommen.

3. Paul und Zenobia

Werk und Wirkung sind bei Paul mehr als bei anderen Gestalten der Kirchengeschichte ununterscheidbar geworden. Als einer der bekanntesten Archetypen der Häresie ist er in die Geschichte der Alten Kirche eingegangen. Bis zum heutigen Tag darf die Einordnung seiner Person in die Christologie und Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts, bei all der geleisteten verdienstvollen Arbeit, als noch weithin ungeklärt angesehen werden. So variieren bei allen Gemeinsamkeiten die Paul zugeschriebenen Anschauungen – entsprechend der Bewertung und Einordnung verschiedener, in ihrer Authentizität umstrittener Quellen (u. a. der sogenannten Prozeßakten)²⁴ – beträchtlich. Die Spannweite der für Paul in

²¹ Vgl. *Hist. Aug. Triginta tyranni* 30,24–27 sowie A. BALDINI, *Descendenti a Roma di Zenobia?*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 30 (1978) 145–149.

²² Zur Person vgl. M. SLUSSER, *Artikel Paulus von Samosata*, in: *TRE* 26 (1996) 160–162.

²³ Zur Zahl der Synoden vgl. J. A. FISCHER, *Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata*, in: *AHC* 18 (1986) 13 Anm. 39. Der Aufsatz von Fischer ist, unwesentlich verändert, nun abgedruckt in *DERS./A. LUMPE*, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nizänums (= Konziliengeschichte A)* (Paderborn u. a. 1997) 351–378.

²⁴ Die zu Paul relevanten Quellen sind zusammengestellt bei G. BARDY, *Paul de Samosate: étude historique* (Louvain ²1929) 3–129. Zu den sog. Prozeßakten (CPG 1706) siehe auch

Anspruch genommenen Lehrmeinungen reicht – um nur einige bedeutsame Positionen zu nennen – von einer weithin der Tradition verpflichteten ökonomischen Trinitätslehre mit dynamistisch-monarchianisch gefärbter Christologie (F. Loofs, Paulus von Samosata, Leipzig 1924 [TU 44/5]) über eine soteriologisch angelegte Christologie des Aufstieges (R. L. Sample, *The Messiah as Prophet: The Christology of Paul of Samosata*, Diss. Evanston, Illinois 1977) bis hin zum in der antiochenischen Tradition des Monarchianismus stehenden Theologen, der eine hypostatische Existenz des Logos vor der Inkarnation bestreitet (M. Simonetti, u. a. in: *Per una rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, in: RSLR 24 [1988] 177–210)²⁵.

Für unsere Untersuchung ist dieses aufgrund der Quellenlage wohl kaum befriedigend zu lösende Problem ohne weiterreichende Bedeutung. Vielmehr stellen sich drei Kernfragen: 1) Welche Anhaltspunkte besitzen wir für eine Beziehung zwischen Paul und Zenobia?, 2) Wie lassen sich diese Quellen und ihre Aussagen in die Situation Antiochiens um 270 einordnen? Und schließlich: 3) Welche Auswirkungen hatte die Tatsache, daß Paul mit Zenobia in Verbindung gebracht wurde, für den Spruch des Aurelian und die Vertreibung Pauls aus der Stadt?

a) *Das Referat des Eusebius*

Zentrale Quelle für unsere Frage sind die drei Exzerpte, welche Eusebius in seiner Kirchengeschichte aus dem Synodalbrief von 268 zitiert (Eus. h.e. VII,30, 2–5; 7–16; 17). Im zweiten Exzerpt bringt Eusebius eine kurze, inhaltlich aber bedeutsame Passage, in welcher die menschlichen Defizite Pauls mit seinen theologischen und politischen Fehlern vermengt werden. Die erhobene Vorwürfe sind zum einen – in heutiger juridischer Sprache ausgedrückt – Untreue, Bereicherung im Amt sowie verbotene Nebentätigkeit²⁶. Ein weiterer Komplex von tadelnswerten Verhaltensweisen des Bischofs behandelt das stolze, eines Dieners Gottes unwürdige Auftreten Pauls. Hier fällt auch der bedeutsame Satz, „daß er [Paul] nach Hohem trachtet und aufgeblasen ist, sich weltliche Ehren anzieht und lieber ducenarius als Bischof genannt werden will“²⁷. Das unziemliche Gebaren wird zusätzlich unterstützt durch die ohne Scheu vollzogene Nutzung der Vorteile dieser öffentlichen Rolle und ihrer in den Augen der Ankläger schamlosen Zurschaustellung: Paul schreitet stolz auf den Marktplätzen einher, liest und diktiert öffentlich Briefe. Auch ist der Würdenträger von zahlreichem Gefolge umgeben. Weiter wird die Art seines Auftretens in

H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle (= Paradosis 6)* (Fribourg 1952).

²⁵ Zur Abhängigkeit des Arius von Paul vgl. nun N. BROX u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums II* (Freiburg 1996) 281–285 (CH. PIETRI, CH. MARKSCHIES).

²⁶ Vgl. Eus. h.e. VII, 30, 6 f.

²⁷ Eus. h.e. VII,30,8 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2, 708, 15–17): ὑψηλὰ φρονεῖ καὶ ὑπερήρται, κοσμικὰ ἀξιώματα ὑποδυόμενος καὶ δουκηνάριος μᾶλλον ἢ ἐπίσκοπος θέλων καλεῖσθαι.

kirchlichen Versammlungen gerügt. Dort gelinge es ihm, der stets vordergründig auf Ehre und Ansehen aus sei, auch die Gemüter der vor solcher Blenderei nicht geschützten Leute durch sein Auftreten zu verwirren.²⁸ Um seine Stellung auch architektonisch zu betonen, vermerkt das Synodalschreiben, habe er eine Tribüne und einen hohen Thron errichtet. „Auch hat er ein Sekretum wie die weltlichen Machthaber und bezeichnet es auch ebenso.“²⁹ Der Text fährt mit weiteren Anwürfen gegen Paul fort, unter anderem dem Gesang weiblicher Gemeindeglieder an Ostern sowie des ebenfalls von Paul begünstigten Syneisaktentums³⁰.

Für unseren Kontext sind zunächst zwei Aussagen von Bedeutung: 1) die Behauptung, Paul habe sich *ducenarius* nennen lassen, und die daraus gezogene Folgerung, Paul sei *ducenarius* der Zenobia gewesen, sowie 2) die damit in Verbindung stehende Errichtung eines persönlichen hohen Thrones in seinem Gemeindehaus als Ausdruck weltlicher Macht.

b) Paul als *ducenarius procurator*

Mit der offensichtlich von Paul bevorzugten Selbstbezeichnung als *ducenarius* ordnet sich der Bischof in eine gut dokumentierte, am Einkommen ausgerichtete Rangstellung in der römischen Administration ein. *Ducenarius* ist dabei zunächst die häufig belegte, von der Höhe der Einkommensbezüge abgeleitete Bezeichnung für einen hochrangigen kaiserlichen *procurator*, d. h. einen Beamten aus dem Ritterstand, dessen jährliche Einkünfte auf 200 000 Sesterzen veranschlagt wurden³¹. Der Terminus *ducenarius*, der in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts auch als funktionsfreier Schmucktitel in verschiedenen Formen nachweisbar ist³², findet sich als Amtsbezeichnung auch im palmyrenischen Reich, konkret als einer der zahlreichen Titel des Palmyreners Septimius Vorodes, inschriftlich gut belegt³³. Somit wäre eine Verleihung dieses Titels an Paul von Seiten Palmyras durchaus möglich, ja eine textkritisch diffizile Stelle bei Cyprian

²⁸ Vgl. ebd. VII,30,9 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2, 708, 23f.): τὰς τῶν ἀκραιότερων ψυχὰς τοῖς τοιοῦτοις ἐκπλήττων.

²⁹ Ebd. VII,30,9 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2, 708,25–709,1): σήκηρητόν τε, ὡσπερ οἱ τοῦ κόσμου ἄρχοντες, ἔχων τε καὶ ὄνομάζων. Mit *secretum* wird der für einen höheren Beamten übliche Audienzraum bezeichnet. Zunächst handelte es sich um einen Innenraum im Prätorium, der für Verhöre und Gerichtsverfahren Verwendung fand. Als solcher ist er in den Martyrerakten verschiedentlich belegt. Vgl. FISCHER (Anm. 23) 21 Anm. 121.

³⁰ Vgl. Eus. h.e. VII,30,10–12. Zu den Syneisakten siehe D. MISONNE, Artikel Syneisakten 2., in: LThK² 9 (1964) 1230f.

³¹ Zu Geschichte und Aufgabe vgl. H.-G. PFLAUM, Les *procurateurs équestres* sous le Haut-Empire romain (Paris 1950) sowie TH. KLAUSER, Bischöfe als staatliche Prokuratoren im dritten Jahrhundert?, in: JAC 14 (1971) 140f.

³² Vgl. F. MILLAR, Bespr. von H.-G. PFLAUM, Les *carrières procuratoriennes équestres* ..., in: The Journal of Roman Studies 53 (1963) 197: „In the second half of the third century ‚ducenarius‘ at least came to be an honorific term not related to specific posts.“

³³ Vgl. u. a. W. DITTENBERGER (Hg.), *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*. II (Leipzig

von Karthago schien lange Zeit eine solche Kombination mit dem Bischofsamt sogar als geboten darzustellen³⁴.

Diese Lösung kann jedoch nicht befriedigen. Mit der beschriebenen Quellsituation am besten vereinbar und im 3. Jahrhundert auch anderweitig belegt ist dagegen ein prokuratorisch aufgefaßtes Verständnis des Bischofsamtes. Eine solche, die spätere reichskirchliche Entwicklung vorausnehmende Amtsführung scheint offenkundig dem öffentlichen und kirchlichen Auftreten Pauls zugrundezuliegen³⁵.

Das entscheidene Argument gegen eine über den Titel *ducenarius* begründete Abhängigkeit des Paul vom palmyrenischen Reich ist jedoch in der Tatsache zu sehen, daß im Text an keiner Stelle von Zenobia oder Palmyra die Rede ist. Dies mag chronologisch dadurch zu erklären sein, daß zum Zeitpunkt der Abfassung des Synodalschreibens – wenn wir Winter 268/269 als Datum der Synode festhalten – keinerlei palmyrenische Präsenz in Antiochien nachweisbar ist³⁶. Palmyrenischer Einfluß auf das öffentliche Leben der Stadt ist demnach wohl eher gering zu veranschlagen. Vielmehr dürfte sich die Titulatur des Paulus eher im Verbund mit einem anderen bemerkenswerten Detail des Synodalbriefes erklären lassen.

1905) n. 645 (τὸν κράτιστον ἐπίτοπον; aus dem Jahr 262 = *Inventaire* (Anm. 8) III, n. 10. Vgl. auch MILLAR (Anm. 10) 170.

³⁴ Vgl. *Cypr. laps. 6* (ed. M. BÉNEVOÏ, CCL 3,223,107–114): „*episcopi ... divina procuracione contempta procuratores rerum* [R. HARTEL, CSEL 3/1,240,26 liest *regum*] *saccularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta per alias provincias oberrantes negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicationibus faenus augere.*“ Der Duktus der Aussage – die Bischöfe kümmern sich um weltliches Gut – fordert die Lesart *rerum*. Für eine Tätigkeit Pauls als politischer Amtsträger sprechen sich aus: KLAUSER (Anm. 31)140–149 sowie F. W. NORRIS, Paul of Samosata: Procurator Ducenarius, in: *JThS* 35 (1984) 50–70. Dagegen votieren MILLAR (Anm.15), J. BURKE, Eusebius on Paul of Samosata: A New Image, in: *Κληρονομία* 7 (1975) 11 und V. BURRUS, Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Paul of Samosata, in: *VigChr* 43 (1989) 217.

³⁵ In seiner Analyse von *Cypr. laps. 6* machte WISCHMEYER bereits 1983 auf eine solche Möglichkeit aufmerksam (W. K. WISCHMEYER, Zur Sozialgeschichte der Kirche im 3. Jahrhundert: Sozialgeschichtliche Implikationen des Bischofsamtes, in: E. A. LIVINGSTONE (Hg.), *StPatr XVIII/1* [Kalamazoo, Michigan 1985] 102): „einzelne Bischöfe und Gemeinden – zumindest in Metropolen – verstanden das Bischofsamt vielleicht schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts als Parallelprokurator zu staatlichen Prokuratoren und bezahlten es wie solche. Damit würden ... die Bischöfe neben den hohen Reichsbeamten stehen, ein Wunschtraum für die vorkonstantinische Zeit ...“.

³⁶ Eine Zusammenschau der verstreuten Quellen zeigt, daß eine dauerhafte Anwesenheit palmyrenischer Truppen in Antiochien vor 270 nicht nachweisbar ist. Zuvor beschränkt sich deren Einflußsphäre auf das syrische Gebiet östlich von Emesa. Vgl. MILLAR (Anm. 15) 9.

c) *der hohe Thron des Paul*

Das Synodalschreiben, dessen Authentizität als eines der wenigen Dokumente im Zusammenhang mit Paul unbestritten ist³⁷, vermerkt als weitere, bereits erwähnte Besonderheit im Verhalten des Paul, dieser habe „sich eine Tribüne und einen hohen Thron errichten lassen, wie es sich für einen Jünger Christi nicht gehört“³⁸. Eine aufmerksame Lektüre des Kontextes sowie der Vergleich mit der Übersetzung bei Rufin³⁹ zeigt, daß weniger die Verwendung des ursprünglich dem Beamten als Amtssessel zukommenden Tribunals (βῆμα) Anlaß zur Kritik bot, als vielmehr die außergewöhnliche Höhe der von Paul in Anspruch genommenen Insignien der Macht⁴⁰. Ursprünglich ein Podium von rund einem Meter Höhe, wurde der übliche römische Beamenthron (tribunal oder suggestus) gegen Ende des 2. Jahrhunderts „Vorrecht des Kaisers und Symbol des Kaisertums“⁴¹. Paul maß sich also Rechte an, die im üblichen Kontext seiner Zeit lediglich den höchsten Würdenträgern des Reiches zukommen. H. U. Instinsky hat in seiner vielbeachteten, nicht unumstrittenen kleinen Studie zu Paul auf diese Tatsache besonders hingewiesen und in der so erfolgten „Angleichung kaiserlicher und bischöflicher Rangabzeichen“⁴² einen der Hauptgründe des späteren kaiserlichen Eingreifens gegen Paul sehen wollen⁴³. Daß die Paul offensichtlich innewohnende Hybris und Geltungssucht im öffentlichen Auftreten die kaiserliche Haltung zu seiner Person nicht positiv gestimmt haben dürfte, darf mit Fug und Recht angenommen werden. Doch auch in diesem Fall fehlt jeglicher direkter Rückbezug auf Palmyra und Zenobia.

Ein Vergleich der im Synodalbrief gegen Paul erhobenen Anklagen mit der die Klasse der Rhetoren karrierierenden Schrift RHETORUM PRAECEPTOR des Lukian von Samosata (um 120–185) zeigt weiterhin erstaunliche Parallelen zwischen beiden Texten⁴⁴. Bedenkt man ferner, daß der Sophist und antiochenische Rhetoriklehrer Malchion, ein Priester, zu den Hauptgegnern des Paul zählte und wohl auch am Synodalschreiben mitgearbeitet haben dürfte⁴⁵, so erscheint es nicht zu verwegen anzunehmen, daß innerantiochenische Rivalitäten – Burrus

³⁷ Vgl. BURRUS (Anm. 34) 215.

³⁸ Eus. h.e. VII,30,9 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2, 708, 24f.): βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος, οὐχ ὡς Χριστοῦ μαθητῆς.

³⁹ Vgl. Rufin. hist. VII,30,9 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2, 709,20–22): „intra ecclesiam vero tribunal sibi multo altius quam fuerat, exstrui et thronum in excelsioribus collocari iubet.“

⁴⁰ Vgl. H. U. INSTINSKY, Der hohe Thron, in: DERS., Bischofsstuhl und Kaiserthron (München 1955) 13.

⁴¹ Ebd. 23. Belege: ebd. 15–23.

⁴² Ebd. 24.

⁴³ Zu Kritik und Gegenkritik vgl. E. STÖMMEL, Bischofsstuhl und hoher Thron, in: JAC 1 (1958) 52–78 und als Replik H. U. INSTINSKY, Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron, in: RQ 66 (1971) 68–73.

⁴⁴ Vgl. BURRUS (Anm. 34) 215–225.

⁴⁵ Vgl. ebd. 221. Vgl. auch Eus. h.e. VII,29,2 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2, 704,10–13): μάλιστα δ' αὐτὸν εὐθύνας ἐπικυριπτόμενον διήλεγξεν Μαλχιῶν, ἀνὴρ τὰ τε

vermutete diese auch in der niedrigen sozialen Herkunft Pauls – ihren Teil zur Feindschaft gegen den Bischof beigetragen haben.

Festzuhalten bleibt, daß Pauls Betragen und Auftreten seinen Mitchristen gegenüber kein Skandalon gewesen ist, daß er sich vielmehr in der Art der Rhetoren und Rechtsbeistände gegeben hat, dabei die ihm eigene theatralische und charismatische Art besonders ausspielend⁴⁶. Dabei entsprach sein Anspruch und Amtsverständnis dem eines hohen Beamten, obgleich er eine solche Position weder im palmyrenischen Reich noch von Roms Gnaden bekleidete⁴⁷.

d) Die Hinweise in der Tradition: Zenobia, Paul und das Judentum

Ließen sich bislang keine expliziten Hinweise auf eine Verbindung zwischen Paul und Zenobia finden, so liegen in der patristischen Tradition mehrere kurze Texte vor, welche eine solche Verbindung postulieren.

Zunächst äußert Athanasius in seiner um 358 abgefassten *Historia Arianorum*, daß „Zenobia Jüdin war und über Paul von Samosata gebot“⁴⁸. Wenige Jahrzehnte später weiß Bischof Filastrius von Brescia in seinem *Diversarum haeresion liber* – entstanden um 385–391 – zu berichten, daß Paul „Christus als einen gerechten Menschen, nicht aber als wahren Gott verkündigt ... daher lehrte er auch eine gewisse, in jener Zeit im Orient lebende Königin Zenobia selbst in der Art der jüdischen Irrtümer“⁴⁹. Der nächste Gewährsmann ist der mit dem antiochenisch-jüdischen Umfeld gut vertraute Johannes Chrysostomos, der im Kontext der Judenpolemik ebenfalls auf Paul und seine Verbindung zu Zenobia zu sprechen kommt. In einer Passage seiner 8. Homilie zu Johannes 1,9f., geschrieben um 391, heißt es: „Nicht in Unkenntnis irrte er (Paul), sondern sehr wohl wissend sündigte er, bedrängt von Seiten der Juden. Denn da jene auf die Meinung der Menschen schauten, gaben sie die Gesundheit des Glaubens preis. Obwohl sie sahen, daß er der eingeborene Sohn Gottes ist, bekannten sie ihn nicht aus Furcht vor den Regierenden, damit sie nicht von ihren Synagogen vertrieben würden. Auf diese Weise, sagt man, schenkte auch er sein Heil weg,

ἄλλα λόγιος καὶ σοφιστοῦ τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προσῶς.

⁴⁶ So auch BURRUS (Anm. 34) 221. Nicht zum wenigsten dürften sich die Anwürfe des Synodalschreibens gegen den „self-made‘ success“ (ebd. 222) des Paul gerichtet haben.

⁴⁷ Vgl. MILLAR (Anm. 15) 13: „A closer look will show it to be a fantasy.“ So auch CH. MARKSCHIES, Die politische Dimension des Bischofsamtes im vierten Jahrhundert, in: J. MEHLHAUSEN (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit (= VWGTh 14) (Gütersloh 1998) (im Druck): „... man aus Paul kaum eine Art von antikem Fürstbischof machen kann.“

⁴⁸ Athan. Hist. Ar. 71,1 (ed. H.-G. OPITZ, Athanasius Werke II/1, Berlin 1940, 221): Ἰουδαία ἦν Ζηνοβία καὶ Παύλου προσέστη τοῦ Σαμοσατέως. Ähnlich in einem in seiner Echtheit zweifelhaften Fragment (CPG 2165 [15]: PG 26, 1293B): προϊστατο δὲ αὐτοῦ Ζηνοβία Ἰουδαία: ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν αὐτὸν ἢ προστασία αὐτῆς.

⁴⁹ Filastrius, *Diversarum haeresion liber* 36,2 (ed. F. HEYLEN: CCL 9, 244): Hic Christum hominem iustum, non deum verum praedicabat, iudaeizans potius, qui et circumcisionem docebat: unde et Zenobiam quamdam reginam in oriente tunc temporis ipse docuit iudaeizare.“

um einer gewissen Frau zu gefallen“⁵⁰. Auch Theodoret von Cyrus geht in seiner Zusammenstellung häretischer Gruppierungen, dem *Haereticarum fabularum compendium* darauf ein. Er weiß über Zenobia zu berichten, daß diese der Häresie des Artemon – ein Synonym für Paul – anheimfiel, in der Überzeugung „damit jenen zu heilen, der in jüdischer Art dachte.“⁵¹.

Eine umfangreiche Schilderung des Verhältnisses zwischen beiden gibt Gregor Barhebraeus. In seinem *Chronicon* weiß er, daß Paul nach seiner Verurteilung zu „einer jüdischen Frau, namens Zenobia, seine Zuflucht nahm. Sie war aus den persischen Gebieten Syriens gegen die Römer aufgestanden, welche ihrerseits Paul mit schwersten Verurteilungen belegt haben. Nachdem die Bischöfe ihr Anliegen dem römischen Kaiser Aurelian vortrugen, befahl dieser, obgleich er den fremden Völkern sehr zugetan war, Paul auszuweisen.“⁵² In der arabisch verfassten *Historia compendiosa dynastiarum* desselben Verfassers wird mit Bezug auf Eusebius berichtet, daß „Paul ein Helfer einer gewisser Jüdin zur Zeit des Gallus als Kaiser Syriens gewesen sei. Sie befand sein Wissen und seine Lehren für gut und begab sich in sein Patriarchat Antiochien.“⁵³

Allen genannten Texten ist die Nennung der Zenobia und des Paul im jüdischen Kontext gemeinsam. Die vorgebliche Anhänglichkeit an die jüdische Art des Glaubens bildet für unsere Autoren die ideologische Brücke für die Annahme einer Verbindung zwischen beiden. Das Judentum erscheint dabei stets pejorativ: der im Bewußtsein der Autoren als judaisierender Häretiker gebrandmarkte Paul läßt sich mit der öfter als Proselytin dargestellten Zenobia ein und rechtfertigt damit zusätzlich seine Verurteilung. Die genannten Quellen bieten verschiedene Erklärungsmodelle einer auf dem Judentum basierenden Verbindung zwischen Paul und Zenobia an. Einmal wird angenommen, daß Zenobia selbst Jüdin gewesen sei (Athanasius, Barhebraeus) oder zumindest proselytische Züge zeigte (Theodoret). Theodoret bringt zudem die kuriose Begründung, daß sich die Königin nur so verhielt, um den in Häresie verstricken Paul ihrerseits davon zu heilen. Den gegenläufigen Strang vertritt Filastrius. Seiner Meinung nach habe Paul die Königin zum Judaisieren verführt. Einzig Johannes Chrysostomus geht von einer tiefgreifenden theologischen Beeinflussung Pauls durch Zenobia aus, fügt aber sogleich an, daß dies die allgemein

⁵⁰ Vgl. Jo. Chrys. hom. VIII in Joh. (PG 59,65f.): οὐδὲ γὰρ ἀγνοῶν, ἀλλὰ καὶ σφόδρα εἰδὼς ἡμάρτανε, ταῦτὸν παθὼν Ἰουδαίσις. Καθάπερ γὰρ ἐκεῖνοι πρὸς ἀνθρώπουσ ὀρῶντες, τὸ τῆς πίστεωσ προῦδωκαν ὑγιέσ, εἰδότεσ μὲν ὅτι αὐτόσ ἐστὶν ὁ μομογενὴσ Υἱὸσ τοῦ Θεοῦ, διὰ δὲ τοὺσ ἀρχοντασ οὐχ ὁμολογοῦντεσ, ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοὶ γένωνται. οὐτῶ καὶ τοῦτον γυναικί τινι χαριζόμενον, τὴν σωτηρίαν φασὶν ἀποδόσθαι τὴν ἑαυτοῦ.

⁵¹ Vgl. Thdt. haer. II,8 (PG 83, 393 CD): Ζηνοβίας δὲ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοπαρχούσῃσ (Πέρσαι γὰρ Ῥωμαίουσ νενικηκότεσ ταῦτη παρέδοσαν τὴν τῆσ Συρίας καὶ Φοινίκῃσ ἡγεμονίαν), εἰσ τὴν Ἀρτέμωνοσ ἐξώκειλεν αἴρεσιν, ταῦτη νομίζων θεραπεύειν ἐκείνην τὰ Ἰουδαίων φρονοῦσαν.

⁵² Gregor Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*. I,16 (ed. J. B. ABBELOOS/Th. J. LAMY, I [Louvain 1872] 57).

⁵³ ders., *Historia compendiosa dynastiarum* 7 (ed. A. ΣΑΛΗἈΝΙ [Beirut² 1958] 76).

umlaufende Meinung sei. Die Vielfalt der hier vorgestellten divergenten Motive ist ein bedeutsames Indiz für die den Autoren vorliegende unklare Tradition.

Daß das Judentum als Brücke zwischen Paul und Zenobia angesehen wurde, ist nicht verwunderlich, da bereits Epiphanius in seinem Häresienkatalog, dem Panarion, feststellt, daß sich die Anhänger des Paul, die Paulinistae, von den Juden nur in der Übung des Sabbats und der Beschneidung unterscheiden, ihnen sonst aber gleichzusetzen sind⁵⁴. Die gegen Paul vorgebrachten Anklagen aufgrund vorgeblicher jüdischer Lehren dürfen mit Recht als genuine Produkte der Häeresiologen gelten⁵⁵.

Auch zu Zenobia selbst liegen Berichte über judaisierende Tendenzen vor. Photios berichtet in seiner Bibliothek anlässlich der Begutachtung der Schriften des Demosthenes auch über Longinus. Dabei erwähnt er dessen Verbindung zu Zenobia und fügt hinzu, daß Zenobia jüdische Anschauungen vertrat⁵⁶. Aber auch diese Bezeugungen bleiben unsicher. Zudem ist eine versprengte Nachricht im Talmud über die Begegnung zwischen jüdischen Gemeindegliedern und der palmyrenischen Königin in ihrem Aussagegehalt eher nichtssagend⁵⁷. Demgegenüber hat sich eine Inschrift aus Ägypten erhalten, die von einer Königin und einem König berichtet, welche das Asylrecht einer Synagoge aus ptolemäischer Zeit erneuern. Offensichtlich sind hier Zenobia und ihr Sohn Vaballath gemeint⁵⁸.

Daß Zenobia dem Judentum positiv gegenüberstand, kann nicht in Abrede gestellt werden. Palmyra verfügte über eine ansehnliche jüdische Bevölkerungsgruppe⁵⁹. Doch deutet nichts auf eine intensivere persönliche Beziehung der in ihrer Geisteshaltung hellenistisch ausgerichteten Herrscherin zum Judentum hin⁶⁰.

Die in der patristischen Tradition postulierte enge Verbindung zwischen Paul und Zenobia trifft auf ein weiteres, chronologisches Problem. Paul wird bereits

⁵⁴ Vgl. Epiph. haer. 65,2,4f. Siehe dazu: R. W. HÜBNER, Die Hauptquelle des Epiphanius (Panar. Haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos, in: ZKG 90 (1979) 201–220.

⁵⁵ So H. J. W. DRIJVERS, Early Syriac Christianity: Some recent publications, in: VigChr 50 (1996) 166. Er spricht sich auch deutlich gegen die immer wieder unternommenen Versuche aus, den sog. orientalischen Charakter der Theologie Pauls zu postulieren (ebd.). Ein solcher Ansatz u. a. bei A. BALDINI, Il ruolo di Paolo di Samosata nella politica culturale di Zenobia e la decisione di Aureliano ad Antiochia, in: Rivista storica dell' Antichità 5 (1975) 59–78.

⁵⁶ Vgl. Phot. cod. 265 (ed. R. HENRY [Paris 1977] 60,31–35): τὰ πολλὰ συνηγωνίζετο Ζηνοβία ... ἦν καὶ μεταβαλεῖν εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθη ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας παλαιὸς ἀναγράφει λόγος.

⁵⁷ Belege bei MILLAR (Anm. 15) 13. Anm. 145.

⁵⁸ Vgl. DITTENBERGER (Anm. 33) n. 129.

⁵⁹ Vgl. E. PETERSON, Εἰς Θεός (= FRLANT 24) (Göttingen 1926) 24f.

⁶⁰ Vgl. BOWERSOCK (Anm. 18) 26: „That she could be a Roman to the Romans and an Arab to the Arabs can only be explained by the miraculous refracting power of Hellenism.“ Die häufige Behauptung, Zenobia sei selbst Jüdin gewesen, darf als unhistorisch angesehen werden.

erstmalig 264 wegen seiner theologischen Anschauungen durch eine Synode verwirrt und verspricht, seine Ansichten zu korrigieren⁶¹. Doch tritt Zenobia erstmalig 267/268 als palmyrenische Herrscherin ins Rampenlicht der Geschichte und wohl erst im Laufe des Jahres 270 sind palmyrenische Truppen in Antiochien eingerückt. In jedem Fall kann eine persönliche Beziehung zwischen Paul und Zenobia erst nach der antiochenischen Synode des Jahres 268 angesetzt werden⁶². Eine theologische Beeinflussung Pauls von Seiten Zenobias hat keinerlei Fundament in den Quellen.

Eine Beziehung zwischen Zenobia und Paul nach dessen Verurteilung 268 setzen auch zwei kurze, erstmalig 1984 durch J. H. Declerck publizierte Fragmente voraus⁶³. Die in die *Capitulorum diversorum seu dubitationum solutio* des Pamphilus von Jerusalem (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts) aufgenommenen Texte gerieren sich in der Überschrift als Teile eines Hilfesuchts des Paul an seine Beschützerin Zenobia⁶⁴. Historisch wenig ergiebig – es handelt sich um kurze christologische Verteidigungstexte – setzt das 2. Fragment die Verurteilung des Bischofs voraus, da von einer Bischofssynode gegen Paul und dessen unnachgiebiger Haltung gegenüber den Bischöfen berichtet wird⁶⁵. Offensichtlich wird hier auf die Vorgänge des Jahres 268 angespielt. Für unsere Fragestellung unterstützen die Fragmente, deren Authentizität aufgrund ihrer christologischen Sprache mit guten Gründen angezweifelt wird⁶⁶, das bereits Gesagte: Für eine Beziehung zwischen Paul und Zenobia gibt es vor 268 keine Begründung. Die theologischen Aussagen des Paul sind hiervon unabhängig, ebenso sein frühes weltliches Auftreten als Bischof Antiochiens. Eine Verbindung zwischen Paul und Zenobia kann nur aufgrund politischer Verbindungen gedacht werden, d. h. in Verbindung mit der Besetzung Antiochiens durch palmyrenische Truppen Ende 270.

4. Aurelians Entscheidung gegen Paul

Wie bereits dargestellt, ließ sich Paul auch nach dem Spruch der Synode von 268 nicht aus seinem Amt, konkret dem Besitz des zentralen Gebetshauses der Stadt Antiochien, vertreiben. Vielmehr war eine Intervention kirchlicher Wür-

⁶¹ Vgl. FISCHER (Anm. 23) 10–13. Es fand keine Verurteilung des Angeklagten statt (ebd. 13).

⁶² So bereits F. LOOFS, Paulus von Samosata (= TU 44/5) (Leipzig 1924) 34.

⁶³ Vgl. J. H. DECLERCK, Deux nouveaux fragments attribués à Paul de Samosate, in: Byz 54 (1984) 116–140. Text und Übersetzung: ebd. 132f.

⁶⁴ Vgl. Pamphili theologi opus XII, 180–189 (Frgm. 1: ed. J. H. DECLERCK, Turnhout 1989: CCG 19, 221f.); XII, 190–199 (Frgm. 2: ebd. 222). Die Fragmente gelten in der Zählung bei Declerck als Übernahmen n. 94 und n. 95. Zu Verfasser und Werk vgl. CCG 19, 17–24.

⁶⁵ Vgl. ebd. XII (ebd. 222, 190–192): Οἱ κατ' ἐμοῦ συναχθέντες ἐκ διαφόρων τόπων καὶ χωρῶν ἐπίσκοποι.

⁶⁶ So A. GRILLMEIER, Neue Fragmente zu Paul von Samosata? in: ThPh 65 (1990) 394: „Sie passen ausgezeichnet in die Zeit gegen Ende des 6. Jahrhunderts.“

denträger beim siegreich in die Stadt einziehenden Kaiser Aurelian notwendig, um den Widerstrebenden schließlich zu vertreiben. Unsere Frage ist nun, welche Überzeugungen Aurelian bei seinem gegen Paul gerichteten Entscheid leiteten. Und: Ob und inwiefern die Verbindung Pauls zum palmyrenischen Reich oder ihr Postulat bei diesen Vorgängen von Bedeutung waren.

Einzig Eusebius berichtet über diesen für das frühe Verhältnis von Kirche und Staat so wichtigen Vorgang in wenigen Sätzen. Nachdem er sein Referat aus dem Paul inkriminierenden Synodalschreiben beendet hat, fährt der Kirchengeschichtsschreiber fort: „Da nun Paulus um keinen Preis das Haus der Kirche zu räumen bereit war, wandte man sich an Kaiser Aurelian, der günstig in der Sache entschied, indem er befahl, denjenigen das Haus zu übergeben, mit welchen die Bischöfe Italiens und Roms in schriftlichem Verkehr stünden. Somit wurde der vorher erwählte Mann mit der größten Schande von der weltlichen Macht aus der Kirche vertrieben. Solchermaßen stellte sich um diese Zeit Aurelianus zu uns“⁶⁷. Soweit Eusebius.

Streitpunkt ist das Haus der Kirche (ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος), welches Paul nicht bereit ist zu verlassen. In Anlehnung an die der antiochenischen Situation in geographischer und chronologischer Hinsicht am nächsten stehenden Ergebnisse der Grabungen im syrischen Dura-Europos – näherhin das dort entdeckte sogenannte Kirchengebäude – ist hier wohl an ein für den Gottesdienst umgestaltetes Privathaus zu denken, in welchem Paul mit dem ihm besonders verbundenen Teil der antiochenischen Ortsgemeinde weiterhin Gottesdienst feierte⁶⁸.

Wie läßt sich nun die für die antragstellenden Christen günstige Entscheidung des Kaisers begünden? Zunächst ist zu bedenken, daß eine der wesentlichen, dem Kaiser im Gesamt der römischen Staatsordnung zukommenden Funktionen in der Schaffung und Sicherstellung des Rechtsfriedens besteht. Darunter fällt in besonderer Weise die Ermöglichung und Sicherung der korrekten Durchführung des Kultus sowie die Oberaufsicht über das gesamte religiöse Leben im Reich. So verwundert es nicht, daß auch im 3. Jahrhundert verschiedene Eingaben an die Kaiser mit Bezug auf Kultstätten und die dort durchzuführende Religionsausübung vorliegen. Räumlich und zeitlich der Intervention Aurelians in Antiochien am nächsten kommen die inschriftlich gut belegten Vorgänge in

⁶⁷ Eus. h.e. VII,30,19 (ed. E. SCHWARTZ, GCS Eusebius II/2,714,3–10): ἀλλὰ γὰρ μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ Παύλου τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος, βασιλεὺς ἐντευχθεὶς Ἀὐρηλιανὸς αἰσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διείληφεν, τοῦτοις νείμαι προστάτων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. οὕτω δῆτα ὁ προδηλωθεὶς ἀνὴρ μετὰ τῆς ἐσχάτης αἰσχύνῃς ὑπὸ τῆς κοσμηκῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας. τοιοῦτος μὲν γέ τις ἦν τὸ τηρικαδέ περὶ ἡμᾶς ὁ Ἀὐρηλιανός.

⁶⁸ Vgl. R. L. P. MILBURN, Ο ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΟΙΚΟΣ, in: JThSt 46 (1945) 67: „... as meaning ‚the church““. Zum sog. Kirchengebäude von Dura-Europos vgl. G. F. SNYDER, Ante pacem. Archeological Evidence of Church Life before Constantine (Chelsea, Mi. 1985) 68–71. Die verschiedenen, für Antiochien vorgeschlagenen Deutungen stellt zusammen FISCHER (Anm. 23) 28 Anm. 181.

Baetocaece. In diesem kleinen, beim syrischen Laodicaea gelegenen Dorf beendet ein von Kaiser Valerian auf Klagen der Ortsbevölkerung hin erlassenes Reskript die durch Interventionen lokaler Autoritäten entstandenen Mißbräuche am großen Zeustempel. Ausdrücklich bestätigte der Imperator die noch aus seleukidischer Zeit stammenden Privilegien des Heiligtums⁶⁹. In nuce liegen hier wesentliche Aspekte des späteren Vorgehens Aurelians vor.

Auch die christliche Konzeption der Funktion des göttergläubigen Kaisers widerspricht dem nicht. So betont der antiochenische Apologet Theophilus um 180 gerade diese, den Rechtsfrieden sichernde Funktion des Kaisers als des von Gott eingesetzten Richters über Gut und Böse⁷⁰. Auch lag die unter Gallienus um 260 in Form eines kaiserlichen Reskriptes im ägyptischen Bereich gut nachvollziehbare Rückgabe der christlichen Kultstätten noch nicht lange zurück. Gerade in diesem Fall kann die enge Verknüpfung des kaiserlichen Gunsterweises mit der politischen Situation in Ägypten nicht geleugnet werden⁷¹. Die vom Kaiser ergriffenen Maßnahmen bilden auch hier ein Element der Wiederherstellung der Rechtsicherheit im Reich. So bot es sich an, daß die in eine faktisch ausweglose, aus eigener Kraft nicht mehr zu lösende Situation geratene Gemeinde von Antiochien Aurelian um Hilfe bat. Sie tat dies nicht zuvorderst als christliche Gemeinde gegenüber dem göttergläubigen Herrscher, vielmehr als eine Gemeinschaft öffentlichen Rechtes, die das ihr rechtmäßig zustehende Gut, das Haus der Kirche, zurückforderte.

Die Frage nach dem Zeitpunkt des Eingreifens Aurelians und der ihn dabei leitenden Motivation muß notwendigerweise folgen. Gegenüber der traditionellen Ansicht, welche die Geschehnisse ins Jahr 272 anlässlich des kurzen Aufenthaltes Aurelians in Antiochien plaziert, vertrat Millar die Ansicht, daß eine rund dreieinhalb Jahre andauernde Okkupation des antiochenischen Kirchengebäudes durch Paul ohne entsprechende Gegenreaktion der ihm feindlich gesinnten Gemeindeteile unmöglich gewesen sei. Vielmehr habe es bereits zu einem früheren Zeitpunkt – er setzt ihn im direkten Anschluß an die Synode 269 an – einen Hilferuf an den Kaiser in Form einer Delegation gegeben. Die letztlich doch

⁶⁹ Vgl. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* VII (Paris 1970) n. 4028 (Text, Apparat und Übersetzung: 56–59; Kommentar: ebd. 59–67). Siehe auch F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World* (London² 1992) 454f.

⁷⁰ Vgl. Thpl. Ant. Autol. I,11,2 (ed. M. MARCOVICH: PTS 44, 30,5–7): Θεὸς γὰρ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ἀνθρώπος, ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος, οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι, ἀλλὰ εἰς τὸ δικαίως κρῖνειν: τρόπον γὰρ τινὶ παρὰ θεοῦ οἰκονομίαν πεπιστευται. Weitere entsprechende Stellen vgl. ebd. kritischer Apparat.

⁷¹ Vgl. Eus. h.e. VII, 13. Dazu C. ANDRESEN, *Der Erlass des Gallienus an die Bischöfe Ägyptens*, in: E. A. LIVINGSTONE (Ed.), *StPatr XII (= TU 115)* (Berlin 1975) 397: „Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die ... ‚Wohltat‘ ... in erster Linie das mutige Eintreten des Bischofs von Alexandrien für das Kaisertum Galliens honorieren will.“ Zur strittigen, historischen Bedeutung des Erlasses vgl. P. GUYOT/R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation I* (Darmstadt 1993) 396 Anm. 87.

recht lange Zeit bis zum Entscheid wird von ihm mit dynastischen Querelen begründet⁷².

Wohl wäre eine solche Möglichkeit grundsätzlich denkbar. Unbestritten ist, daß der Spruch Aurelians erst 272 erfolgte. Da sich nun Paul besagte dreieinhalb Jahre im Besitz des kirchlichen Hauses behaupten konnte, muß er neben einem ihm und seinen theologischen Anschauungen wohlgesonnenen Teil der Bevölkerung Antiochiens weitere unterstützende Kräfte besessen haben. Diese sind – soweit wir sehen können – nur in den palmyrenischen Autoritäten greifbar. Wer, außer Zenobia und ihren Truppen, hätte eine solch umstrittene Person – bei aller Unterstützung aus dem Volk – eine solch lange Zeit auf ihrem exponierten Posten und im Besitz der Hauptkirche der Stadt halten können? Zudem ist zu bedenken, daß der sich – nach dem Zeugnis des Eusebius – stets im öffentlichen Raum bewegende Paul wohl eine so lange Zeit sicherlich nicht ohne Berührung mit den nun maßgeblichen staatlichen Autoritäten geblieben wäre. Eine Initiative ist in diesem Fall sicherlich von Seiten Pauls ausgegangen.

Beachtung verdient auch die Form des kaiserlichen Entscheides. Aus ähnlich gelagerten Fällen läßt sich erkennen, daß häufig die kaiserliche Antwort große Teile der Anfrage wiedergibt. Eusebius berichtet kurz, daß Aurelian die Übergabe des umstrittenen Gebäudes an diejenige Gruppe befahl, welche mit den italischen Bischöfen, einschließlich des römischen, in brieflicher Gemeinschaft stand. Angesprochen wird hier die Praxis des Austausches von sogenannten Gemeinschaftsbriefen (γραμμата κοινωνικά) als Manifestation der Anerkennung und Dokumentation der inhaltlichen Übereinstimmung im Glauben⁷³. Vielleicht, so eine nicht unwahrscheinliche Hypothese, haben die Bittsteller selbst auf diese Beziehung zu den italischen Ortsgemeinden hingewiesen, um damit ihre Loyalität gegenüber dem römischen Herrscher zu bezeugen. Mit seiner Entscheidung erkennt der Kaiser den theologischen Spruch der Synode an und verleiht ihm im Bereich des Vermögensrechts wirksame Gültigkeit. Für eine immer wieder postulierte römische Synode in Sachen Paul gibt es dagegen keinerlei Anhaltspunkt⁷⁴.

Mit diesem Vorgehen des Kaisers erfolgte auch eine politische Entscheidung. Paul, der zumindest mit den palmyrenischen Machthabern seit 270 zu einem modus vivendi gefunden hatte, wird nun von Aurelian aus dem Gemeindehaus vertrieben. Bedenkt man, daß der Umgang des Kaisers mit den besiegten und besetzten Städten im Osten während des palmyrenischen Feldzuges stets auch theologisch-visionären Charakter besaß – so etwa die Traumerscheinung des Apollonios bei Tyana und der Besuch des Tempels in Emesa⁷⁵ – so ist auch die

⁷² Vgl. MILLAR (Anm. 15) 15. Zudem postuliert er eine Anhörung der antiochenischen Delegation durch Aurelian vor seinem Entscheid. Vgl. ebd. 16.

⁷³ Vgl. Eus. h.e. VII,30,19: ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν.

⁷⁴ Vgl. FISCHER (Anm. 23) 29.

⁷⁵ Vgl. Hist. Aug. Vita Aureliani 24,2–6: Apollonios von Tyana erscheint Aurelian im Traum und bittet um Schonung der Stadt, sowie ebd. 25,4–6: Besuch des Tempels in Emesa und Errichtung eines Sol-Tempels durch Aurelian ebendort. Zu den zugrundeliegenden Quellen vgl. F. PASCHOUD, A propos des sources du récit des campagnes orientales

Entscheidung gegen Paul von politisch-religiösen Implikationen bestimmt: Der Kaiser stellt den Rechtsfrieden wieder her, indem er den Angehörigen der Reichskirche – d. h. denjenigen, die mit Rom verbunden sind – zu ihrem Recht verhilft. Zudem vertreibt er mit Paul einen unangenehmen lokalen Exponenten, der zumindest die Reichsfeinde duldet, wenn nicht gar unterstützt. In diesem Sinne ist die Entscheidung des Kaisers gegen Paul mittelbar eine Entscheidung gegen die Usurpation der Zenobia. In diesem Sinne dürfte sie Aurelian auch verstanden und in der vorliegenden Form bewußt vollzogen haben.

5. Zusammenfassung

Als Abschluß unserer Untersuchung lohnt es sich, wesentliche Beobachtungen und Erkenntnisse nochmals in gedrängter Form zusammenzustellen. Sie lassen sich in vier Punkte aufgliedern:

1) Paul übte kein Amt in Verbindung mit dem palmyrenischen Staatwesen aus. Der von ihm in der Öffentlichkeit geführte Titel *ducenarius* ist vielmehr im Rahmen seiner weltlich ausgerichteten Amtsauffassung zu interpretieren. Paul nimmt hier offensiv Gepflogenheiten der nachkonstantinischen Kirche voraus.

2) Die Belegstellen in der patristischen Tradition bezüglich einer Verbindung von Paul und Zenobia sind nicht aussagekräftig. Häresiologische Verzeichnungen, insbesondere ein antisemitischer Duktus, überlagern die einander widersprechenden Aussagestränge, deren historisches Substrat in der Beziehung zwischen Paul und Zenobia besteht.

3) Daß es eine solche Verbindung gegeben hat, ist nicht in Abrede zu stellen. Sie ist jedoch im politischen, nicht im theologischen Bereich zu suchen. Chronologisch dürfte sie in die Zeit nach 270 – dauerhafte palmyrenische Präsenz in Antiochien – anzusetzen sein. Wohl von Paul ausgehend, bestand ihre primäre Bedeutung in der Sicherung der umstrittenen Position des Ortsbischofs.

4) Kaiser Aurelians Entscheidung gegen Paul ist vor dem Hintergrund der Wiederherstellung des Rechtsfriedens und der Reichseinheit zu sehen. Indem sich der Kaiser gegen Paul für die den italischen Ortskirchen verbundene Gruppe in Antiochien entscheidet, vertritt er im innerkirchlichen Rahmen dieselbe Position, die er bei der Bekämpfung der palmyrenischen Usurpation der Zenobia einnimmt. Die Entscheidung gegen Paul bedeutet auch ein *Votum* gegen Zenobia.

d'Aurélien dans l'Histoire Auguste, in: *Historiae Augustae Colloquium Maceratense* (Bari 1995) 281–295.

Die Bedeutung von Basilius' Schrift „ad adolescentes“ für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur

von RICHARD KLEIN

Beurteilen wir heute ein Werk der antiken Literatur, so sehen wir nicht allein auf Eigenständigkeit, inneren Gehalt und angemessene Form, sondern wir fragen darüber hinaus nach der Rolle, welche es in der Zeit nach seinem Erscheinen spielte. Unter dem Gesichtspunkt des Weiterwirkens kann die heute bei klassischen Philologen, Kirchen- und Profanhistorikern wenig beachtete Schrift des Bischofs Basilius von Caesarea „An die Jugend“, die er kurz nach 370 verfaßte, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Kein geringerer als Werner Jaeger nannte sie in seinem 1963 posthum herausgegebenen Buch „Das frühe Christentum und die griechische Bildung“ eine Magna Charta aller christlichen höheren Bildung, der die oberste Autorität in der Frage nach dem Wert der klassischen Studien für die Christen in den späteren Jahrhunderten zugekommen sei.¹ Bedenkt man, daß das, was der Autor auf wenigen Seiten als Lektüre empfiehlt, nicht den gesamten Bildungskanon der damaligen Zeit umfaßt, sondern lediglich eine Reihe ausgewählter Dichter und Prosaautoren, welche ein junger Christ in der Schule des Grammatikers unbedenklich lesen durfte, so wird klar, daß die herausragende Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte nicht allein diesem aktuellen Anlaß entsprungen sein kann. Es muß vielmehr ein grundlegendes und überzeitliches Problem gewesen sein, das man darin ange-rührt sah. In der Tat, was hier in knappen zehn Kapiteln über das unmittelbare Anliegen hinaus von Basilius aufgegriffen wird, ist das Werteverhältnis von Christlichem und heidnischem Schrifttum, von Evangelium und Paideia insgesamt, also von zwei Größen, die erst in unserem Jahrhundert zu einem harmo-nischen Ausgleich gefunden haben.²

¹ W. JAEGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, hg. von W. Eltester (Berlin 1963) 60, DERS. ähnlich in dem Aufsatz: *Paideia Christi*, in: *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, hg. von H.-Th. JOHANN, *WdF* 377 (Darmstadt 1976) 498.

² Neue Ausgaben stammen von F. BOULENGER, *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* (Paris 1965) (griech.-franz.); N. G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature* (London 1975) (griech. Text mit sprachlich ausgerichtetem Kommentar), N. NALDINI – L. BRUNI, *Discorsi ai giovani. Oratio ad adolescentes* (Florenz 1984); O. CALLAGHAN, *Ad adolescentes quomodo possint ex gentium libris fructum capere* (Barcelona 1985) (griech.-span.). (Veraltete) deutsche Übersetzungen stammen von A. STEGMANN, in: *Basilius der Große. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, *BKV*² (München 1925) 445–468, und J. BACH – A. DIRKING, *Basilius' Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Text und Kommentar* (München² 1932). Auf eine Festlegung um das Jahr 370 weist die Erinnerung des Autors an die vielen Wechselfälle seines Lebens (II 3–8). Da das Schulgesetz Julians (vom J. 363) an keiner Stelle erwähnt wird,

I

Bereits im Neuen Testament läßt sich sowohl ein Gegen- als auch ein Miteinander von Glaube und heidnischer Bildung erkennen. Es ist bekannt, daß Jesus zum einen den Vater im Himmel preist, weil er seine Botschaft den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart habe,³ während Paulus andererseits in der bekannten Areopagrede in Athen für die von ihm vertretene natürliche Gotteserkenntnis auf stoische Quellen zurückgreift und den Dichter Arat sogar mit einem wörtlichen Zitat anführt.⁴

Wenn nun in den folgenden Jahrhunderten jene Antinomie immer wieder zum Vorschein kommt, sollte man die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß man es jeweils mit Antworten auf Stimmen der eigenen Glaubensgefährten oder auf Vorwürfe der Heiden zu tun hat. So empfand man in manchen christlichen Zirkeln ein sichtbares Unbehagen, als die seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts auftretenden griechischen Apologeten, allen voran Athenagoras und Justin, den Kaisern zu erklären suchten, daß zwischen der griechischen Philosophie und der eigenen Lehre kein grundlegender Unterschied bestehe.⁵ Gegen eine solche noch wenig reflektierte Interpretation des Christentums als philosophische Schule neben vielen anderen gab es einen unüberhörbaren Einspruch griechisch wie lateinisch schreibender Autoren. Lehnt z. B. im Osten der Syrer Tatian in seiner „Rede an die Hellenen“ die gesamte griechische Bildung, von der Philosophie über die Rhetorik bis zur bildenden Kunst und der Mythologie, als unnütz und unmoralisch ab,⁶ so fragt gleichfalls Tertullian, der erste lateinisch schreibende

erscheint eine frühere Datierung, wie sie manche Interpreten annehmen, wenig wahrscheinlich.

³ Matth. 11,25 (unter Rückgriff auf Jes. 29,14). Dieser Satz ist gewiß nicht nur als Polemik gegen die Schriftkundigen und Pharisäer zu verstehen (so A. SAND, Das Evangelium nach Matthäus [Regensburg 1986] 251), sondern als „Absage der Offenbarung an irdische Weisheit und Klugheit“; so P. STOCKMEIER, Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und heidnischer Antike, in: Erziehung und Bildung ... (Anm. 1) 529; ähnlich bereits H. FRH. VON CAMPENHAUSEN, Glaube und Bildung im Neuen Testament, in: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte (Tübingen 1960) 17–47.

⁴ Apg. 17,28 nach Arat, Phainomena 5; ähnlich auch im Zeushymnus des Stoikers Kleanthes (SVF I 528). Nach W. G. KÜMMEL liegt hier eine von Lukas komponierte „hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis“ vor (Einleitung in das Neue Testament [Heidelberg ²¹1983] 150). Ähnlich bereits M. POHLENZ, Paulus und die Stoa (Darmstadt 1964; Nachdruck) 23–43.

⁵ Zu Athenagoras, der im J. 177 eine „Bittschrift“ an die Kaiser Marc Aurel und Commodus richtete, insbesondere über den Gebrauch der philosophischen Termini, vgl. J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten (Hildesheim – New York 1970; Nachdruck), 155–238, und jetzt sehr ausführlich B. POUDERON, Athénagore d'Athènes. Philosophie chrétien. Théologie historique 82 (Paris 1989). Zu Justin, dem Philosophen und Märtyrer, der mit seiner Theorie vom λόγος σπερματικός eine Brücke zwischen den alten Philosophen und dem Christentum zu schlagen versuchte (bes. apol. I 46), vgl. jetzt zusammenfassend O. SKARSAUNE, in: TRE 17 (1988) 471–478, und P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (Tübingen ²1989) 78–82, 219–240, 297–300.

⁶ Z. B. or. ad Graec. 26,1–8; dazu allgemein M. WHITTAKER, Tatian. Oratio ad Graecos and

Verteidiger der neuen Religion, voller Entrüstung: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die platonische Akademie mit der Kirche?“⁷ Nimmt man hinzu, daß die anstößigen Göttergeschichten selbst von führenden Geistern der Heiden seit den Tagen von Xenophanes und Platon eine heftige Kritik erfuhren, so ist es nicht verwunderlich, daß bereits im dritten Jahrhundert die „Didaskalie der zwölf Apostel des Erlösers“ ein klares Verbot formulierte, heidnische Bücher zu lesen, damit ein Christ mit solchen Irrtümern und anstößigen Geschichten nicht in Berührung komme.⁸

Demgegenüber gilt es, die Entstehung und Rechtfertigung einer christlichen Padeia in der geistig äußerst regsamen ägyptischen Metropole Alexandria als wichtiges Pendant in gleicher Weise in den Blick zu nehmen. Ausgehend von dem Satz Justins, daß sich Christus als „keimhafter Logos“ nicht nur den Juden im Alten Testament, sondern auch manchen griechischen Philosophen wie Heraklit, Sokrates und Platon offenbart habe, sind die großen Denker, allen voran Clemens von Alexandria, bemüht, dem von den Griechen überkommenen Bildungserbe zumindest eine vorbereitende Bedeutung für die Erfassung des christlichen Glaubensgutes zuzuerkennen.⁹ Die Unterordnung sowohl der heidnischen Philosophie wie der Einzelwissenschaften bleibt auch bei Origenes erhalten, der das gesamte Bildungsschema der ἐγκύκλιος παιδεία mit den geisteswissenschaftlichen Fächern Grammatik, Dialektik und Rhetorik und den naturwissenschaftlichen Disziplinen Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie als nützliche Vorstufe für das rechte Verständnis der Heiligen Schrift den bildungswilligen Christen nahezubringen sucht. Natürlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß die beiden Alexandriner jene Übernahme des heidnischen Bildungskanonns nur in Auszügen, soweit jede Form des alten Götterglaubens ausgeschlossen war, und nur für die Gebildeten unter den Christen gelten lassen wollten. Für die einfachen Leute hielten sie dagegen den bloßen Glauben an die in der Bibel geoffenbarten Wahrheiten weiterhin für ausreichend.¹⁰ Dieses

Fragments (Oxford 1982) IX ff., und P. GUYOT – R. KLEIN (Hgg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft (Darmstadt 1994) 70 f., 283 f.

⁷ Praescr. haer. 7,9; vgl. auch carn. christ. IV 5,1; dazu bes. J.-C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972) 324–326 und G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthago zur Zeit Tertullians, JAC, Ergb. 12 (Münster 1984) bes. 270–276.

⁸ Did. Apost. I 6,1 ff.; dazu kurz H. I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hg. von R. HARDER (München ²1977) 464. Zu Xenophanes' Götterkritik jetzt C. SCHÄFER, Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie (München – Leipzig – Stuttgart 1996).

⁹ So z. B. strom. I 43–45; darüber grundlegend H. CHADWICK, Early Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford ²1984) 31–65; gute Bemerkungen bei L. HONNEFELDER, Christliche Theologie als „wahre Philosophie“, in: Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation, hg. von C. COLPE – L. HONNEFELDER – M. LUTZ-BACHMANN (Berlin 1992) 55–76.

¹⁰ Z. B. contr. Cels. I 13; III 81. Hierzu speziell H. FUCHS, Enkyklios Paideia, in: RAC 5 (1962) 365–398, und R. KLEIN, Christlicher Glaube und heidnische Bildung (Zum sozialen Hintergrund eines innerchristlichen Problems in den ersten Jahrhunderten), in: Laverna 1

vorsichtige Zurückgreifen auf das überkommene Bildungserbe, jedoch stets in der propädeutischen Funktion für eine bessere Erkenntnis des Gotteswortes, wird in dieser frühen Zeit nirgendwo deutlicher als in jener Dankesrede, welche der junge Gregor der Wundertäter seinem Lehrer Origenes zum Abschluß seiner Studien im palästinensischen Caesarea halten durfte, sowie in dem Antwortbrief des Lehrers an seinen Schüler. Immer wieder wird daraus das schöne Wort zitiert, daß man sich das Wissen der Heiden in der Weise aneignen sollte, wie die Israeliten beim Auszug aus Ägypten goldene und silberne Gefäße mitgenommen hätten, um sie selbst in besseren Gebrauch zu nehmen.¹¹ Freilich sollte die an die Person des begnadeten Lehrers Origenes gebundene Schule keine Weiterführung erleben.

Auch in der Folgezeit war der Gegensatz zwischen den beiden Lagern nicht verschwunden, im Gegenteil, er erlebte im vierten Jahrhundert eine bisher nicht gekannte Zuspitzung und setzte sich noch viele Jahrzehnte fort. Im Osten war es vor allem die aufkommende monastische Bewegung, dessen führendem Vertreter, dem ägyptischen Mönchsvater Antonius, sein Biograph Athanasius sogar mit lobenden Worten bescheinigte, daß er sich nicht durch irgendeine Kunst oder durch weltliche Weisheit, sondern allein durch seine Frömmigkeit ausgezeichnet habe. Hierzu sollte man sich überdies erinnern, daß die Mönche zumeist sozial niedrigen Schichten entstammten, so daß von vornherein eine gewisse Scheu vor jeder literarischen und wissenschaftlichen Betätigung gegeben war.¹² Aber wer denkt hier nicht an den aus der Tibermetropole in die Einsamkeit von Bethlehem übersiedelten Hieronymus, der im Traum dafür getadelt wurde, daß er aufgrund seiner bisherigen Lektüre eher ein Ciceronianer sei als ein Christ? Die Folge war, daß er Abschied nahm von Horaz und Vergil und dafür einen Katalog bedeutender christlicher Schriftsteller zusammenstellte, um zu beweisen, daß das Christentum nicht genötigt sei, sich Antworten bei Platon und Cicero zu holen. Dies bedeutet in der Tat eine weitgehende Aufgabe der überlieferten Bildung, da sie nun auch nicht mehr im Sinne einer bloßen Propädeutik im Hinblick auf die wahren Glaubenslehren für nötig gehalten wird.¹³ Ebenfalls ein Rückschritt hinter die Alexandriner ist es, wenn im Westen Augu-

(1990) 50–100. Im weiteren Rahmen wichtig B. NEUSCHÄFER, Origenes als Philologe, Bd. 1 (Bern 1987) bes. 156–170 und U. NEYMEYR, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (Leiden 1989) 95–102.

¹¹ Orig. ep. ad Greg. Thaum. 1 – 4; jetzt in: P. GUYOT – R. KLEIN (Anm. 6) 86–92; 292 f. Dazu auch H. CROUZEL (éd.): Grégoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène – Lettre d'Origène à Grégoire, SC 148 (Paris 1969) 79–92; 186–194; sowie A. KNAUBER, Das Anliegen der Schule des Origenes zu Caesarea, in: MThZ 19 (1968) 182–203. Speziell zu dem Vergleich H. FUCHS, Bildung, in: RAC 2 (1956) 358, und CH. GNILKA, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs“ (Basel – Stuttgart 1984) 57 f. u. ö.

¹² Athan. vit. Ant. 93; dazu B. BRENNAN, Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation, in: VigChr 39 (1985) 209–227. Allgemein dazu K. S. FRANK, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1983) 20–34.

¹³ Ep. 22,30. Dazu ausführlich noch immer G. GRÜTZMACHER, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, Bd. 1 (Aalen 1986; Nachdruck) 153–175 und

stinus in seiner Altersschrift *Retractationes* bedauert, in früheren Jahren der vorbereitenden Wissenschaft so viel Raum gegeben zu haben.¹⁴ So scheint es, daß am Ausgang der Antike die bildungsfeindliche Komponente die Oberhand behalten sollte gegenüber einer wenn auch vorsichtigen Respektierung der heidnischen Bücher; denn die Sorge, dadurch von dem verwerflichen Götterkult befleckt zu werden, war nicht nur in einfachen Kreisen weit verbreitet. Hätte man sich auf christlicher Seite wirklich daran gewöhnt, sich mit dem Wort Gottes zu begnügen, wie es in den Evangelien und den Apostelbriefen aufgeschrieben war, so ist nicht auszuschließen, daß der größte Teil der heidnischen Autoren beim Absterben des geregelten Schulbetriebs ohne Überlebenschance geblieben wäre.

II

Auch den gebildeten Heiden, die zögerten, sich von den hochgeschätzten Klassikern zu trennen und dafür den *sermo piscatorius* der biblischen Bücher einzutauschen, blieb diese gefährliche Entwicklung nicht verborgen. Nur so wird die ungewöhnliche Resonanz verständlich, die Julians Rhetoren- und Unterrichtsedikt vom 17. Juni 362 hervorrief. Folgerichtig schloß der heidnische Kaiser die christlichen Lehrer vom Unterricht in den Grammatikerschulen aus, mit der Begründung, daß sie nicht an jene Lehren glaubten, welche sie unterrichteten. Da nach allgemeiner Ansicht von den meisten Bildungsinhalten der Glaube an die Götter nicht zu trennen war, war klar, daß Julian auf die Gewissensbisse der christlichen Lehrer abzielte, die heidnische Unterrichtsinhalte zu vermitteln hatten; denn er wußte, daß sie diesen entweder völlig ablehnend gegenüberstanden oder lediglich einen propädeutischen Wert für die von ihnen allein beanspruchte Wahrheit zuerkannten. Eben jenen Zwiespalt hatte er im Auge, wenn er ihnen in seinem Begleitschreiben zuruft, sie sollten sich nicht mehr mit Homer und Hesiod, Herodot und Thukydides und anderen altgläubigen Schriftstellern befassen, sondern vielmehr in die Kirchen der Galiläer gehen, um dort Matthäus und Lukas auszulegen. Julian glaubte zudem, seine Gegner besonders dadurch treffen zu können, weil diese mangels eigener christlicher Bildungseinrichtungen notgedrungen ihre Kinder in die heidnischen Schulen schicken mußten, wollten sie ihnen später einen der begehrten Posten im öffentlichen Leben sichern.¹⁵

jetzt S. REBENICH, Hieronymus und sein Kreis, Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Stuttgart 1992) 37–41 (mit neuer Literatur).

¹⁴ *Retract.* I 3,4; vgl. auch schon *tract.* in *Ioh.* II 3. Ausführlich hierzu H.-I. MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung (Paderborn – München – Wien – Zürich 1982) bes. 237–280.

¹⁵ Das Gesetz ist überliefert *CodTheod* XIII 3,5; das Begleitschreiben *Iul. ep.* 55 Weis. Zur Interpretation R. KLEIN, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: *RQ* 76 (1981) 73–94, und E. PACK, Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes (Brüssel 1986) 261–300. Über die Gründe, weshalb die Christen

Wie aber sollte die christliche Seite auf dieses Dilemma reagieren? Wollte man dem Vorwurf Julians entgehen, daß ausschließlich den Heiden Bildung und Wissenschaft gehörten, da sie allein die Götter verehrten, blieb zum einen der Ausweg, ein eigenes, christlich geformtes Bildungswesen aufzubauen. Dies scheint in Ansätzen tatsächlich geschehen zu sein. So zeigten, wenn eine verzelte Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates zutrifft, die beiden christlichen Grammatiker Apollinarios, Vater und Sohn, letzterer der spätere Bischof im kleinasiatischen Laodicea, mit ihrer an klassischen Vorbildern, z. B. an Euripides, orientierten dramatischen Bearbeitung biblischer Stoffe oder mit christlichen Dialogen, die sie nach der Vorlage Platons schufen, daß man eine derartige Alternative wirklich versuchte. Wäre das Unternehmen gelungen, so wäre zwar der Anspruch auf die klassische Formensprache und Gestaltung erhalten geblieben, jedoch hätten die Inhalte ihre Bedeutung weitgehend verloren. Das hätte wiederum einen beinahe durchgehenden Verlust der antiken Autoren bedeutet.¹⁶ Einen anderen Weg wählte der Kirchenvater Gregor von Nazianz, der in der ersten seiner beiden Invektiven gegen Julian auch auf dessen Schulgesetz zu sprechen kommt. Er leugnet zwar den engen Zusammenhang zwischen klassischer Bildung und Göttermythen nicht, möchte aber zumindest die Lektüre einzelner Werke zur sprachlichen Schulung der christlichen Zöglinge aufrecht erhalten. „Sprachhellenisten sind nicht zugleich Kulthellenisten“, so ruft er dem Christenfeind entgegen. Die Sprache gehöre nicht nur ihren Erfindern und einer kleinen Elite von Göttergläubigen, sondern allen, die sich ihrer bedienten.¹⁷ Auf diese Weise hätte zwar ein gewisser Teil der antiken Autoren Gnade gefunden, insbesondere Rhetoren und auch Philosophen, aus welchen sich zudem das literarische Rüstzeug gegen den Götterkult gewinnen ließ, aber gewiß nicht die Dichter, da ihre Werke fast durchwegs die alten Göttermythen zum Inhalt haben. So wäre selbst bei diesem zweiten Weg das Urteil über den Großteil der griechischen Literatur gesprochen gewesen.

keine eigene Schule begründeten, sehr breit E. PACK, Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer „christlichen“ Schule in der römischen Kaiserzeit, in: Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff, hg. von W. Eck (Köln – Wien 1989) 185–263.

¹⁶ Sokr. hist. eccl. III 16 (und ihm folgend Soz. hist. eccl. V 18). Die schon früher geäußerten Zweifel an der Historizität der Nachricht jetzt wieder aufgenommen z. B. von P. SPECK, *A more Charitable Verdict*, in: *Klio* 68 (1986) 617–620. Aber es gab sicherlich Pläne für ein solches Unternehmen; vgl. auch K. THRAEDE, *Epos*, in: *RAC* 5 (1962) 999, und E. PACK, Sozialgeschichtliche Aspekte (Anm. 15) 255–260. Zu verweisen wäre z. B. darauf, daß die Kaiserin Athenais/Eudokia zu Beginn des 5. Jh. poetische Paraphrasen des Alten Testaments (in 8B.) und eine Leidensgeschichte Christi aus 2343 umgestellten Homerversen verfaßte (vgl. jetzt A. DEMANDT, *Das Privatleben der römischen Kaiser* [München 1996] 199).

¹⁷ Greg. Naz. or. IV 102, wo er Julian ausrufen läßt: „Uns gehören Wissenschaft und Bildung; denn wir verehren die Götter. Für euch passen Dummheit und Roheit. Euer oberster Grundsatz und eure Weisheit ist: Glaube“; dazu jetzt J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze. Discours 4–5. Contre Julien*, SC 309 (Paris 1983) 249–250, und A. KURMANN, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar* (Basel 1988).

III

In dieser prekären Situation schreibt Basilius von Caesarea seine berühmte Schrift *πρὸς τοὺς νέους*, mit der er für alle Zukunft die heidnisch-griechische Literatur auch bei seinen Glaubensgefährten rechtfertigte und damit die Möglichkeit eines Weiterlebens schuf.¹⁸

Bereits eingangs gewinnt der Verfasser eine sichere Ausgangsbasis, da er scheinbar nur Ratschläge für den Grammatikerunterricht erteilt, nicht aber für den Hochschulunterricht oder gar für eine literarische Freizeitbeschäftigung. Er weiß, daß die jungen Leute – vielleicht sind es sogar seine Neffen¹⁹ – Tag für Tag die Schule besuchen und mit den berühmtesten Männern des Altertums sich in ständigem Kontakt befinden. Ihnen möchte er die Skrupel nehmen, welche sie bei der Lektüre der antiken Werke noch immer hatten, ja noch mehr, er möchte ihnen zeigen, welchen Nutzen sie daraus für ihr Leben als Christen ziehen könnten. Dabei macht er gleich eingangs mit dem Rückgriff auf ein Hesiodzitat offenkundig, daß er keine zu enge Auswahl aus den ihnen vertrauten Autoren treffen will:²⁰ Schon im zweiten Kapitel gelangt er zu dem zentralen Punkt: Wie ist es zu erreichen, daß gegenüber dem ständig betonten Vorrang der heiligen Schriften auch die Bücher der Griechen einen legitimen Platz erhalten? Gewiß, auch er hält an der wahren Glückseligkeit fest, die ein Christ allein im jenseitigen Leben findet, ebenso betont er nach dem Vorbild der Alexandriner, daß der Weg hierzu am klarsten in den göttlichen Worten der Bibel enthalten sei. Entscheidend ist für ihn jedoch, daß die Schüler, die er anspricht, noch nicht jenen Reifegrad erlangten, um jetzt schon mit noch nicht einmal achtzehn Jahren jene

¹⁸ Grundlegend hierzu noch immer E. LAMBERZ, Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes“, in: ZKG 90 (1979) 75–95. Wichtig zum christlichen Humanismus des Bischofs bes. M. NALDINI, La posizione culturale di Basilio Magno, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, Bd. 1 (Messina 1983) 199–216, und neuerdings W. F. HELLEMAN, Basil's „Ad adolescentes“. Guidelines for Reading the Classics, in: DIES. (Hg.), The Acceptance of a Heritage (Lanham 1990) 31–51. Einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Rhetorenedikt Julians sieht A. MOFFAT, The Occasion of St. Basil's „Address to Young Men“, in: Antichthon 6 (1972) 74–86.

¹⁹ Dies pflegt man aus dem einleitenden Ausdruck *τῆ παρὰ φύσεως οἰκειότητι* „dank unserer natürlichen Zusammengehörigkeit“ zu schließen (I 8f.; so bes. E. LAMBERZ und M. NALDINI); dem entspricht die Anrede *ὦ παῖδες* (z. B. II 1). Der Unterricht beim Grammatiker reichte gewöhnlich vom 15. bis zum 18. Lebensjahr, daher dürften die Angesprochenen ca. 15 oder 16 Jahre alt gewesen sein. Allerdings ist Basilius bestrebt, seiner Argumentation einen allgemeingültigen Charakter zu geben, da er selten auf den Unterricht der jungen Leute zu sprechen kommt.

²⁰ Hesiod, Erga 293–297. Zu diesem Dichter in der christlichen Literatur vgl. jetzt TH. WOLBERGS, in: RAC 14 (1992) 1191–1205. Zur klassischen Bildung des Basilius, der nach dem Besuch der höheren Schule in seiner Heimatstadt Caesarea zunächst in Konstantinopel studierte, wo er den hochangesehenen Heiden Libanius hörte, dann sein Studium in Athen fortsetzte (bei dem Christen Prohairesios und bei Himerios) und schließlich kurze Zeit Lehrer für Rhetorik in Caesarea war (bis zu seiner Bekehrung), vgl. kurz W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea, in: TRE 5 (1980) 301–307, und P. J. FEDWICK, Basil of Caesarea on Education, in: Basilio di Cesarea (Anm. 18) 579–599.

geheimnisvollen Lehren in sich aufzunehmen. Wegen ihrer Jugend, so führt er aus, hätten sie zunächst ihr geistiges Auge an anderen Schriften zu üben, die ihnen gleichsam als deren Schatten und Spiegel gegenüberstehen. Warum, so fragt er weiter, sollten nicht die alten Dichter, Geschichtsschreiber und Redner zur Förderung des Seelenheils von Nutzen sein, wenn man daraus das Rüstzeug für das spätere Verständnis der heiligen Schriften erwerben könne? Um dies anschaulich zu machen, wählt Basilius eine Reihe treffender Vergleiche, so etwa – nach dem Vorbild Platons²¹ – die Tätigkeit des Färbers, der sorgfältig vorbereitet, wo er später einmal Farbe auftragen soll, oder das Aussehen eines stattlichen Baumes, der zu gegebener Zeit mit reifen Früchten prangt, aber nicht ohne den Schmuck des Laubes denkbar ist. Mit diesen Bildern, die seiner Argumentation Farbe verleihen, glaubt der Autor seinen Glaubensgefährten gezeigt zu haben, daß christliche Knaben guten Gewissens auch weiterhin die heidnische Schule besuchen und die Lehrinhalte bedenkenlos aufnehmen könnten, und zwar nicht allein aus sprachlich-formalen Gründen, wie es Gregor von Nazianz vorgeschlagen hatte. Freilich war Basilius damit noch nicht entscheidend über die Position der Alexandriner hinausgekommen, auch wenn er den Aspekt der Notwendigkeit für ein gewisses Alter stärker in den Mittelpunkt stellt. Eine eigenständige Wertschätzung neben den göttlichen Lehren war damit noch nicht erreicht.

Aber er findet einen Weg, der über die bisher gezogenen Grenzen hinausreicht und die heidnische Erziehung von ihrer dienenden Funktion gegenüber der *Paideia Christi* fast ganz befreit. Es gelingt ihm, weil er die klassische Literatur nicht nur von einem wissenschaftlichen oder ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sondern das ethische Moment in den Mittelpunkt rückt. Wieviele Bücher der Griechen gibt es, so ruft er aus, die nur Reden und Handlungen guter Männer zeigen, welche wir lieben und nachahmen sollten? Er hält es sogar für eine Schande und groben Leichtsinns, wenn ein Schüler nicht wie ein guter Wettkämpfer vor den Siegeskränzen Mut beweisen und Entbehrungen auf sich nehmen würde, da er doch auf diese Weise wie einst Sokrates für die Reinheit seiner Seele sorgt.²² Wenn er dabei auf die Bereitschaft des Moses anspielt, von der Wissenschaft der Ägypter zu lernen, und auf Daniel, der die Weisheit der Chaldäer nicht verschmähte, so hat er sogleich zwei sehr frühe und dabei

²¹ Platon Pol. 429 D, E (dort wird das Bild gebraucht für die Auswahl der Wächter im Idealstaat und ihre Erziehung durch Gymnastik und Musik, wodurch sie auf die „Einfärbung“ durch die Gesetze vorbereitet werden sollen; vgl. auch Cic. Hortensius fr. 92 Grilli; Jambl. vit. Pyth. 75f. und schließlich O. GIGON, Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons „Staat“, Bd. 1 (Zürich 1976) 476f. Zu den Bildern insgesamt bereits H. FUCHS, Die frühe Kirche und die antike Bildung, in: Das frühe Christentum im römischen Staat, WdF 267, hg. von R. KLEIN (Darmstadt 1982) 33–46.

²² IV 1f.; VIII 44–54 (dort das Bild von den Siegeskränzen), IX 1–15; in diesem letzten Kapitel zahlreiche Anklänge an Platon (Phaidon, Phaidros, Politeia) sowie an Porphyrios, z. B. abst. I, 27ff.; vgl. dazu E. AMAND DE MENDIETA, L'ascèse monastique de saint Basile (Maredsous 1949) 194–210. Über die große Anzahl platonischer Wendungen und Urteile, die B. im einzelnen übernimmt, vgl. auch W. M. ROGGISCH, Platons Spuren bei Basileios dem Großen (Diss. Bonn 1949) 79–89.

glaubwürdigere historische Belege zur Hand.²³ Warum aber sollte die vorbildliche Handlung eines Heiden, so ist zu folgern, weniger bedeutsam sein als die einer biblischen Gestalt? Hier kann es nur ein gleichwertiges Nebeneinander geben und jede Zweitrangigkeit gegenüber den exempla der heiligen Schriften war ausgeschlossen. Um eben diese gleiche Wertschätzung geht es Basilius, wenn er als Fazit einer langen Reihe von Philosophen und Dichtern, Rednern und Geschichtsschreibern jeweils eine Parallele aus der Bibel heranzieht. So wird die Weigerung des Sokrates, Schläge mit Schlägen zu vergelten, unmittelbar verglichen mit dem christlichen Gebot, daß bei einem Schlag auf die rechte Wange dem Angreifer auch die linke Wange darzubieten sei. Was sollte das mutige Verhalten von Perikles und Euklid, den Zorn eines Verfolgers gelassen zu ertragen, anderes sein als verwirklichte christliche Feindesliebe? Einen ähnlichen Vergleich zieht der Verfasser zwischen der Großmut Alexanders nach der Schlacht von Issos gegenüber den Frauen des Darius und dem aus Matthäus bekannten Jesuswort, daß man eine Frau mit begehrliehen Blicken nicht einmal ansehen dürfe. Schließlich verhielt sich der Pythagorasschüler Kleinias durch die Verweigerung eines Eides, mit dem er der Verurteilung zu drei Talenten hätte entgehen können, ebenso wie es – wiederum nach einer Matthäusstelle – von den Christen gefordert wird. Auch sie sollen nicht leichtfertig oder am besten überhaupt nicht schwören. Das Fazit aus jenen Beispielen zieht Basilius schließlich dort, wo er Worte des Paulus ohne jede Einschränkung mit gewissen Sätzen Platons auf eine Stufe stellt: Beide seien in ihrem Streben nach Weisheit darin einig gewesen, nicht einseitig für den Leib zu sorgen „zur Erregung der Leidenschaften“.²⁴ Damit war offenkundig ein entscheidender Schritt über die Alexandriner hinaus getan. Hatten jene alles, was mittelbar oder unmittelbar mit dem ererbten Götterglauben zu tun hatte, von vornherein ausgeschlossen, so beschränkt sich Basilius lediglich auf die wenigen sittlich anstößigen Stellen, die er den Schülern vorenthalten will. Schmähung, Streit und Spott, Erotik, Trunkenheit und Ausgelassenheit nennt er dabei beim Namen. Die heidnischen

²³ Zu Moses vgl. App. 7,22; wenn Basilius Moses als hochgeachtet in aller Welt rühmt, so kann er sich z. B. auf Ps.-Longin περί ὕψους (IX 9: „Moses nicht der erste beste Mann“), aber auch auf Kyrill von Alex. (apol. contr. Iul.) berufen, wo mehrere heidnisch-griechische Autoren genannt werden, die Moses als Mann von Respekt zitieren, z. B. Diodor (PG 76, 525 A/B); zu Daniel vgl. Dan. I 4f. Es ist bezeichnend, daß Basilius speziell diese Tradition aufnimmt, während die jüdischen und christlichen Apologeten umgekehrt Moses zum Lehrer der Griechen, z. B. von Solon und Platon, machen; darüber vgl. H. CHADWICK (Anm. 9) 13f.

²⁴ IX 64f.: „Platon sagt das Gleiche wie Paulus“ (Πλάτων ... εἰκότα που λέγων Παύλω), mit Bezug auf Röm. 13,14 und Pol. 498 B: „Verachtung des Leibes“. Im Einzelnen: Sokrates (nach Plut. lib. educ. VI 33), Perikles (Plut. Per. 5); Euklid von Megara (Plut. frat. am. VII 907; ira coh. VII 812) parallel zu Matth. 5,39. Alexander und die Frauen des Darius (Arrian Anab. IV 19; Plut. Alex. 21) parallel zu Matth. 5,28. Kleinias (Diog. Laert. vit. phil. VIII 22; Jambl. vit. Pyth. 144 B) parallel zu Matth. 5,34f. – Wenn Basilius IX 1 ff. die Sorge für die Seele als das Ziel allen christlichen Strebens bestimmt, so ist der unmittelbare Bezug auf den platonischen Sokrates mit Händen zu greifen (apol. 29 D/E).

Götter sucht man in dieser Reihe jedoch vergebens.²⁵ Daher kann der Bischof seinen Schülern die Lektüre der homerischen Epen insgesamt empfehlen, denn er hält die ganze Dichtung Homers für einen Hymnus auf die Tugend; dergleichen gibt es bei ihm keine Reserven mehr gegenüber anderen Dichtern wie Hesiod und Solon, Theognis und Archilochos, gegenüber Philosophen wie Pythagoras, Platon und Diogenes, gegen Geschichtsschreiber wie Herodot, Thukydides und Xenophon, gegen Redner und selbst Künstler wie Phidias und Polyklet.²⁶ Es ist nicht auszuschließen, daß er sich hierbei von Plutarch inspirieren ließ, der in seinen Schriften „De profectibus in virtute“ und „De audiendis poetis“ eine ähnliche ethische Ausrichtung propagierte.²⁷ Hier wie dort muß sich lediglich die Tragödie gewisse Einschränkungen gefallen lassen, aber die Zitate aus Sophokles und Euripides belegen, daß die Ablehnung bei weitem nicht so weit reicht wie bei Platon, der sie aus seinem idealen Wächter- und Philosophenstaat völlig verbannte. Jene umfassende Berücksichtigung der vorchristlichen Literatur im Grammatikerunterricht bedeutete aber auch, daß die Schüler sich nicht mit bloßen Sammlungen, bestehend aus ausgewählten, von allen Göttererzählungen gereinigten Exempla, begnügen mußten; sie konnten vielmehr die ihnen vorgelegten literarischen Schätze aus den Autoren selbst entnehmen.²⁸

Gewiß, auch Basilius schließt nicht unerwartet seine kurze Abhandlung mit dem aus der Einleitung bekannten Satz, daß alle diese Lehren noch vollkommener aus den heiligen Schriften der Christen gewonnen werden könnten, da die

²⁵ IV 3ff.; auch hierfür konnte sich Basilius bereits auf Urteile heidnischer Autoren stützen (seit der Götterkritik von Xenophanes, B 11 und 12, und Platon); vgl. allgemein J.-C. FREDOUILLE, Götzendienst, in: RAC 11 (1981) 828–895. Bei der „Vielheit und Uneinigkeit der Götter“ dürfte B. wohl an die Theogonie Hesiods gedacht haben, welche bereits den frühchristlichen Apologeten seit Athenagoras (bes. suppl. 13 ff.) bei ihren Angriffen gegen Lügenhaftigkeit, Absurdität und Unmoral der alten Götter vor Augen stand; vgl. TH. WOLBERGS (Anm. 20) 1201–1204.

²⁶ Über die Auswahl von Geschichtsschreibern, Rednern und Philosophen in der Spätantike, wie sie etwa bei Ps.-Longin u. a. sichtbar wird (Herodot, Thukydides, Xenophon – Isokrates, Lysias, Demosthenes – Platon, Aristoteles usw.), vgl. jetzt ausführlich R. NICOLAI, *Storiografia nell'educazione antica* (Pisa 1992) 323–339.

²⁷ Hierauf wird aufgrund der zahlreichen Beispiele, die Basilius von Plutarch übernommen hat, bes. Wert gelegt von A. PASTORINO, *Il discorso ai giovani di Basilio e il „De audiendis poetis“ di Plutarco*, in: Basilio di Cesarea (Anm. 18) 217–257 und E. VALGIGLIO, *Basilio Magno „Ad adulescentes“ e Plutarco „De audiendis poetis“*, in: RSC 23 (1975) 67–86. Auch die Ähnlichkeit mit Gregorios Thaumaturgos, auf die M. NALDINI großen Wert legt (Paideia Origeniana nella „Oratio ad adulescentes“ di Basilio Magno, in: VetChr 13 1976 297–310) ist begrenzt, da dort zum einen nicht der ethische Aspekt derart in den Mittelpunkt gerückt ist, zum andern der stete Vorrang der heiligen Schrift nirgendwo angetastet wird. Von einer Gleichwertigkeit der Beispiele wie bei Basilius kann keine Rede sein.

²⁸ Hierzu trug ganz wesentlich die neue Buchform des Codex bei, in dem größere Werke zusammengefaßt werden konnten als in der bis dahin üblichen Buchrolle; vgl. E. PÖHLMANN, Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur I. Altertum (Darmstadt 1994) 87–96. Von den Tragikern war besonders Euripides bei den Christen beliebt, da er mit seiner Götterkritik „ein Kronzeuge philosophischer Anschauungen war“ (so H. FUNKE, Euripides, in: JAC 8/9 [1965/66] 270).

Griechen nur einen Schattenriß der Tugend lieferten, aber wenn er am Ende sich dazu bekennt, daß sowohl das richtige und vernünftige Denken wie auch das stete Streben nach ἀρετή notwendige Zehrpennige für die Ewigkeit seien, so zeigt dies, daß er den Gedanken des minderen Wertes der heidnischen Paideia auch hier nicht mehr beibehält.²⁹ Wen sollte es noch verwundern, wenn Gregor von Nyssa, der jüngere Bruder des Verfassers, zwar ebenfalls die Heilige Schrift für die letzte Quelle und höchste Norm menschlicher Erziehung hält, aber der für ihn so charakteristische Gedanke des Fortschreitens der Seele auf eine τελεία ἀρετή als Ergebnis aller Erziehung weit mehr den Stempel des platonischen Phaidon als den des christlichen Erlösungsgedankens trägt?³⁰ Dies zeigt, daß die Schrift des Basilius nicht mehr nur als ein Leitfaden für die studierende Jugend angesehen wurde, sondern tatsächlich zu einer Programmschrift über den Wert des Studiums der alten Dichter und Philosophen geworden war, um noch einmal W. Jaeger das Wort zu geben. Hatte Basilius selbst nicht schon darauf gehofft, als er zu erkennen gab, daß er eine Veröffentlichung im Auge habe?³¹

Faßt man zusammen, so könnte das Resümee aus diesem Kleinod griechisch-christlichen Schrifttums folgendermaßen lauten:

1. Mit der besonderen Hervorkehrung des ethischen Aspekts war die Einingung auf die bloß stilistisch-rhetorische Ebene aufgehoben, wie sie noch Gregor von Nazianz verlangte.
2. Aus dem gleichen Grund trat nunmehr beinahe die gesamte literarische Hinterlassenschaft der Antike gleichberechtigt neben die Lehren und exempla der Heiligen Schrift, zunächst für die christlichen Schüler im Grammatikerunterricht, bald aber für die gebildeten Christen insgesamt, wie das Beispiel des Gregor von Nyssa zeigt. Alle Gewissenskrupel waren damit ausgeschaltet.
3. Schließlich war damit auch die noch von Julian pointiert hervorgehobene

²⁹ X 1–9: Bei den Griechen ein Schattenriß der Tugend (der gleiche Gedanke wie im Eingangskapitel); X 10 ff. Zehrpennige für die Tugend (mit der Anspielung auf die Mahnung des Bias an seinen Sohn: „Erwirb dir einen Zehrpennig für das Alter“, nach Diog. Laert. vit. phil. I 88). Allerdings ist dieser Zehrpennig in christlicher Sicht nicht auf das diesseitige Leben des Menschen beschränkt.

³⁰ Dies bes. in der Schrift περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως διάλογος (Dialogus de anima et resurrectione), die man zu Recht einen „christlichen Phaidon“ genannt hat (so jetzt wieder H. DÖRRIE, in: Gregor III [Gregor von Nyssa], in: RAC 12 [1984] 889 und ausführlich H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, [Freiburg 1952], 40–56). Eine eingehende Interpretation dieser Schrift Gregors und ihrer Gedanken wiederum bei W. JAEGER, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Anm. 1) 65–76.

³¹ I 24 ff.; II 13–16 (Hinweis auf Zuhörer); hieran knüpft sich auch die Kontroverse, ob diese Rede vor einem größeren Publikum gehalten und nachträglich für eine Veröffentlichung überarbeitet wurde (so F. BOULENGER [Anm. 2] 24 f. und M. NALDINI, Sulla „Oratio ad adolescentes“ di Basilio Magno, in: Prometheus 4 [1978] 36–50; dagegen A. MOFFAT [Anm. 18] 80 f.). Bereits die Tatsache, daß die Rede als Homilie des Bischofs überliefert ist, spricht für die Absicht einer Veröffentlichung.

- enge Verknüpfung insbesondere der griechischen Dichtung mit dem alten Götterglauben in den Hintergrund getreten. Als Ansporn für moralisches Handeln konnten fast alle Schriften der Alten bedenkenlos von den Christen gelesen werden.
4. Jene gewaltige Erweiterung des geistigen Horizonts hat sicherlich die Distanz der gebildeten Heiden (und Namenchristen) gegenüber der christlichen Religion erheblich schwinden lassen, zumal es einer ihrer führenden Vertreter war, der nicht mehr allein das Studium der sprachlich wenig attraktiven Bibel propagierte. Die alten Autoren, an denen man sich von Jugend an erfreute, durften sie auch als überzeugte Christen weiter pflegen.³²
 5. Damit war auch der Weg frei – und dies dürfte das wichtigste Ergebnis der toleranten Haltung des Basilius gewesen sein – gegenüber allen Bedenken mancher Kreise, die alten Schriftsteller zu erhalten, sie abzuschreiben und an die Nachwelt weiterzugeben.

IV

Die Hoffnung, daß die Stimmen der berühmten Männer des Altertums nicht verstummen mögen, hat Basilius nicht getrogen. Dies läßt sich bereits im byzantinischen Mittelalter beobachten, wo auffällt, daß die kleine Schrift des kappadokischen Bischofs vorwiegend zusammen mit heidnischen Texten, die bis ins 5. Jahrhundert reichen, überliefert ist. Man wies ihrem Verfasser nicht nur den ersten Platz in der Beredsamkeit zu, wie es schon sein berühmter Studiengefährte Libanius getan hatte³³, sondern man las seit dem erneuten humanistischen Aufschwung in der Paläologenzeit im 12. Jahrhundert seine Mahnungen an die Jugend in Elementar- und Klosterschulen. Dieses Phänomen ist zugleich als Verteidigung gegen konservative mönchische Kreise aufzufassen, die – aus ungebildeten Volksschichten stammend – noch immer die altgriechische Literatur als Hort heidnischen Unglaubens und gefährlicher Mythologien bekämpften.³⁴

Das große Ziel des Basilius, seine Leser zu guten Christen und gleichermaßen zu kultivierten Menschen zu erziehen, verstand im Westen wohl am ehesten der

³² Zu diesen Namenchristen, etwa Ausonius, Claudian und vielen anderen, über welche sich die Bischöfe stets beklagen, vgl. W. DAUT, Die „halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jh., in: ZM 55 (1971) 171–190.

³³ Lib. op. 11, 576 f. und 594 f. FOERSTER (auch PG 32, 1031; 1097 A/B). Insgesamt gibt es 26 Briefe im Briefcorpus des Libanius (ep. 335 ff.), deren Echtheit allerdings noch immer bestritten wird, auch wenn man heute mehr der Echtheit zuneigt; vgl. dazu kurz W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea, in: TRE 5 (1980) 302, und A. DIHLE, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit (München 1989) 516.

³⁴ Die älteste noch erhaltene Handschrift fällt in diese Zeit (in das J. 899). Einen Überblick über die Wirkung der Schrift gibt L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basilius Magnus „Ad adolescentes“. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus (Genf 1973) 42–53. Einiges auch in der Vorrede der Ausgabe von N. G. WILSON (Anm. 2) 13–16.

Florentiner Humanist Leonardo Bruni, der wohl im Jahre 1402 die Schulrede erstmals unter dem Titel „ad adolescentes“ ins Lateinische übersetzte.³⁵ Die Voraussetzung hierfür hatte der in diplomatischen Diensten mehrfach nach Venedig und Florenz gesandte byzantinische Gelehrte Manuel Chrysolaras geschaffen, der mit seinen Griechischstudien bei dem Florentiner Staatskanzler Salutati regen Widerhall gefunden hatte.³⁶ Die Übersetzung des bisher unbekanntes Werkes löste auch einen heftigen Streit zwischen den für die klassischen Studien aufgeschlossenen Kreisen und ihren mönchischen Widersachern aus, unter welchen Giovanni Dominici und Girolamo Savonarola den Ton angaben. Noch immer hielten diese an der Unvereinbarkeit von wahren Christentum und studia humaniora fest. Die Devise Savonarolas lautete, daß sich höchstens einige ausgewählte Köpfe mit der weltlichen Wissenschaft beschäftigen dürften, um die Ketzer zu widerlegen, während sich alle übrigen nach etwas Grammatik sofort dem Studium der heiligen Bücher zuzuwenden hätten.³⁷ Aber dafür war es bereits zu spät, denn die in der Übersetzung vorliegende Schrift des Basilius war rasch zum hochgelobten Programm aller Anhänger der klassischen Studien geworden. So trug sie entscheidend dazu bei, daß die heidnisch-griechische Literatur sich auch im Abendland einer zunehmenden Beliebtheit erfreute und bei den meisten Lesern religiöse Skrupel gegen das antike Schrifttum nicht mehr aufkommen ließ. Bruni glaubte nämlich die aufbrechende Vorliebe für alles Griechische dadurch gegen alle Einwände abgesichert zu haben, daß er sich in der Einleitung zu seiner Übersetzung auf die anerkannte Autorität dieses Kirchenvaters berief, der schon in seiner Zeit das verkehrte Denken all jener getadelt habe, welche sich den humanistischen Studien entgegenstellten. Bald aber traten auch die geistlichen Vertreter eines christlichen Humanismus auf den Plan, allen voran als führender Repräsentant Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II. In seinem Traktat „De liberorum educatione“, welchen er im Jahre 1450 dem jungen ungarischen König Ladislaus Postumus, dem Neffen des deutschen Kaisers Friedrich III., widmete, rechtfertigte er seine humanistisch

³⁵ Über L. Bruni, den Hauptvertreter des Florentiner Frühhumanismus, der auch andere griechische Autoren übersetzte (Plutarch, Aristoteles, Demosthenes, Aischines, Plutarch u. a.) und als Staatskanzler von Florenz in der kleinen Schrift „De studiis et litteris“ die Grundzüge seiner pädagogischen Philosophie und der von Salutati propagierten neuen Bildungsprinzipien entwickelte, vgl. H. BARON, *From Petrarch to L. Bruni, Studies in Humanistic and Political Literature* (Chicago 1968) 107–125, und H. HARTH, *L. Brunis Selbstverständnis als Übersetzer*, in: AK 50 (1968) 41–52.

³⁶ Zu Manuel Chrysolaras, dem Diplomaten und byzantinischen Gelehrten, der die Griechischstudien in Italien maßgeblich begründete, vor allem durch die Abfassung einer griechischen Elementargrammatik, und auf Initiative Salutatis vorübergehend auch eine Lehrtätigkeit in Florenz ausübte (1397 – 1400), vgl. R. WEISS, *Medieval and Humanist Greek* (London 1977) 233–245, und kurz E. GAMILLSCHEG, in: *LexMA* 2 (1983) 2052 f.

³⁷ Zitiert nach J. SCHNITZER, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (München 1924) 768. Die Schrift des Savonarolavorgängers und -bewunderers G. Dominici, *Lucula noctis* (1403), in welcher dieser die Unvereinbarkeit zwischen christlichem Glauben und der Lektüre antiker Autoren verfiicht, ediert von E. HUNT, *Notre Dame* (Ind.) 1940. Zu Dominicis Werdegang vgl. kurz W. RÜEGG, in: *LexMA* 3 (1986) 1185 f.

geprägte Weltsicht mit langen Sätzen aus dem Büchlein des Basilius. Was er dort fand, wurde ihm zum Vorbild für die geistige Ausbildung der jugendlichen Menschen, wofür er ebenso wie dieser eine Geringschätzung der *cura corporis*, doch um so mehr die Hochschätzung von *virtus* und *institutio mentis* forderte, wie es einst schon bei Pythagoras über Platon bis Diogenes geschehen war. In dem „*Sermo de poetis*“, der an den Krakauer Kardinal Olesnicki gerichtet war, feiert er wie Basilius vor allem die Dichtkunst der Alten mit dem Hinweis, daß in dieser viel christliches Gedankengut enthalten sei.³⁸ Nimmt man hinzu, daß noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zwei Übertragungen ins Italienische folgten³⁹, und unter den ersten zwölf griechischen Büchern, die damals in Italien gedruckt wurden, schon fünf Klassiker waren, an der Spitze Homer, aber auch die Erstausgabe von Basilius' „*ad adolescentes*“ – erschienen bei Lorenzo de Alopa in Florenz im Jahre 1495 –, so läßt dies wiederum deutlich werden, welche entscheidende Rolle den Ansichten des kleinasiatischen Bischofs in dieser streitgewohnten Zeit zugefallen war: Sie erhielten geradezu programmatische Bedeutung für die Wiedergeburt des klassischen Altertums, konkret gesprochen für den Druck, die Verbreitung und die Lektüre der heidnisch-griechischen Autoren in Schulen und in privatem Bereich.⁴⁰

Es versteht sich beinahe von selbst, daß die Basiliusschrift auch im deutschen und niederländischen Raum rasche Verbreitung fand und dort in gleicher Weise zu einer von allen Skrupeln freien Beschäftigung mit griechischen Klassikern beitrug. Sie erschien in Leipzig in den Jahren 1499 bis 1521 in nicht weniger als 19 Auflagen im Druck. Im Elsaß und in holländischen Städten, in Köln und in Wien folgten weitere Ausgaben nach. Erasmus von Rotterdam, der Fürst der Humanisten nördlich der Alpen, bekannte sich in seinem „*Handbüchlein des christlichen Streiters*“ ebenso zur Klassikerlektüre nach dem Vorbild des Basilius wie der Schweizer Reformator Zwingli, der in seiner Abhandlung mit dem Titel „*Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*“ auch Namen wie Isokrates, Plutarch und Quintilian einbezogen wissen wollte. Ähnlich verfuhr Melancthon, auch wenn er Basilius namentlich nicht erwähnt. Selbst der Reformator Martin Luther war keineswegs gegen die *litterae saeculares* eingestellt, wollte jedoch das Lesen von Klassikern lediglich zur Erlernung von Sprache und

³⁸ Die Zitate angeführt bei L. SCHUCAN, (Anm. 34) 103f. Auf den Brief an Ladislaus Postumus geht näher ein F. J. WORSTBROCK, Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II.), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. von K. RUH u. a., Bd. 7 (1989) 662f.

³⁹ Die italienischen Übersetzungen (1470/1475), die nach der lateinischen Übertragung Brunis angefertigt wurden, stammen von den Florentinern A. Rudolphi und G. di Donato Cocchi; vgl. dazu E. GARIN, in: *Storia della letteratura Italiana*, Bd. 3 (Milano 1966) 238–252.

⁴⁰ Außer Basilius wurden gedruckt die *Anthologia Graeca*, Apollonios Rhodios, Lukian, Euripides, Musaios und Kallimachos. Spiritus Rector bei Alopa war der Grieche Janos Laskaris, der eine Professur für Griechisch an der Universität Florenz innehatte, dann in französischen Diensten stand, bis er schließlich von Leo X. nach Rom berufen wurde, wo er das griechische Gymnasium gründete. Seine Bedeutung liegt neben seiner Lehr- und Editionstätigkeit in der Vermittlung griechischer Kultur in Italien, vgl. B. KNÖS, *Un ambassadeur de l'hellénisme* – Janos Lascaris (Uppsala – Paris 1945) 56–82.

Grammatik gelten lassen.⁴¹ In Nürnberg, einem Zentrum deutschen Geisteslebens seit der Zeit des Frühhumanismus, fand der Kappadokier ebenfalls eine Heimstätte, so bei Hartmann Schedel, dem Verfasser der ersten illustrierten deutschen Weltgeschichte, die im Jahre 1493 herausgegeben wurde. Den Bestand seiner mehr als 600 Bände umfassenden Bibliothek, die sich fast durchwegs aus frühen Drucken griechischer und lateinischer Schriftsteller zusammensetzte, glaubte er am ehesten mit einem Zitat aus Basilius über die „dicta et facta excellentium virorum“ rechtfertigen zu können. Dies traf bereits für seinen Vetter, den in Augsburg als Stadtarzt wirkenden Hermann Schedel, zu. Als man den frommen Mann aufforderte, vom weltlichen Wissenschaftsbetrieb Abstand zu halten, da dies der christlichen Mystik widerspreche, hatte er unverzüglich ein Zitat des berühmten Kirchenvaters zur Hand, das sein Gewissen beruhigte.⁴² Die Basiliusrezeption setzte sich fort im englischen und französischen Humanismus und fand ihr Ende erst im 19. Jahrhundert, als man in Frankreich noch einmal gegen die Lektüre heidnischer Autoren aus dem Altertum Front machte. Wiederum sah man in ihr eine Gefahr für die christliche Erziehung und wollte sie aus den Studienplänen entfernen. Der sogenannte Klassikerstreit hat sich in nicht weniger als 23 Drucken der Basiliusschrift in den Jahren 1833 bis 1870 niedergeschlagen. Als jene klerikale Antiklassikerbewegung selbst über den Rhein nach Deutschland vordrang, erschienen als Antwort 1857 in Jena und 1858 in München die ersten zweisprachigen, kommentierten Schulausgaben.⁴³

Rückblickend läßt sich resümieren, daß die wenigen Kapitel aus der Feder des Bischofs von Caesarea, die bereits in ihrer Zeit bahnbrechend waren für das Fortleben griechischen Geistes, ihre befruchtende Wirkung immer wieder neu entfalteten. Was hier ausgeführt wurde, steht für Offenheit und Toleranz gegen geistige Enge und Skrupelhaftigkeit. Wenn wir uns heute noch immer an den Gedichten eines Homer und Hesiod, an der Philosophie eines Platon und den Geschichtswerken eines Herodot und Thukydides erfreuen dürfen, dann ist dies nicht zum wenigsten das Verdienst des Basilius; denn er hat erstmals den studia humaniora gleichen Rang neben den sacrae scripturae zugewiesen und damit zu deren Erhaltung und Wertschätzung bis zum heutigen Tag ganz wesentlich beigetragen.

⁴¹ Ench. mil. christ. 2. Hervorzuheben ist, daß Erasmus als erster eine Gesamtausgabe der Schriften des Basilius besorgte (bei Froben in Basel, 1532). Die Angaben über Zwingli und Melanchthon nach SCHUCAN (Anm. 34) 183 f. Zu Luther vgl. etwa Luther Deutsch, Tischreden, hg. von K. ALAND (Stuttgart 1960) 7. Bd., 13: „Homer und Vergil sind altehrwürdige Bücher, aber nichts im Vergleich zur Bibel“.

⁴² Hermann Schedel, Briefwechsel (1452 – 1478), hg. von P. JOACHIMSOHN, Tübingen 1893, 135 f. Über Hartmann Schedels Werk vgl. E. RÜCKER, Hartmann Schedels Weltchronik, Das größte Buchunternehmen der Dürerzeit (München 1988) 12–16. Zu seinen Quellen, darunter Basilius, vgl. R. STAUBER, Die Schedelsche Bibliothek (Freiburg 1908). Über beide, Oheim und Vetter, vgl. jetzt B. HERNAD / F. J. WORSTBROCK, „Schedel, Hartmann“ und B. SCHNELL, „Schedel, Hermann“, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (Anm. 38) 8 (1992) 609–621 und 621–625.

⁴³ Zusammenfassend dazu J. DOLCH, Lehrplan des Abendlandes (Ratingen ²1965) 336–356, und wiederum SCHUCAN (Anm. 34) 224–231.

Das Orakel von Baalbek und die sogenannte Sibyllentheosophie*

von PIER FRANCO BEATRICE

1. Die Tiburtinische Sibylle in der modernen Forschung

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte ein junger deutscher Gelehrter, Ernst Sackur, den mittelalterlichen lateinischen Text der Weissagung der Tiburtinischen Sibylle, die sogenannte *Explanatio somnii*, zusammen mit einem wichtigen religionsgeschichtlichen Kommentar¹. Andere orientalische Versionen dieses Orakels sind im Laufe unseres Jahrhunderts veröffentlicht worden². Aber erst in der Mitte dieses Jahrhunderts kündigte der italienische Byzantinist Silvio Giuseppe Mercati an, eine griechische, stark abweichende Version dieser Sibyllenpropheteiung in der Handschrift Athos 1527 (Karakallou 14, des 12. Jahrhunderts, f. 280v–286v) entdeckt zu haben³. Es war dann das Verdienst des amerikanischen Gelehrten Paul J. Alexander, die erste kritische Ausgabe des griechischen Orakels der Tiburtinischen Sibylle mit einer sorgfältigen Einleitung, einem gegliederten Kommentar und einer ausgezeichneten englischen Übersetzung vorzulegen⁴. Diese Ausgabe bildet nunmehr die Grundlage und den Ausgangspunkt für alle weiteren Untersuchungen dieses Themas. Auf sie muß also für das Studium der Überlieferung des Textes und seiner verschiedenen Entwicklungsstadien in ihren konkreten geschichtlichen Beziehungen verwiesen werden.

Natürlich ist die kritische Diskussion über den Ursprung, die Entwicklung und die theologische Bedeutung dieses Orakels noch nicht abgeschlossen. Ganz im Gegenteil, die sehr komplizierte Geschichte seiner Überlieferung im Osten

* Umarbeitung eines auf der Twelfth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 21.–26. August 1995) gehaltenen Vortrags.

¹ E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle (Halle 1898, Nachdruck Turin 1963) 115–187.

² S. z. B. R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens*, X. La Sagesse de Sibylle (Paris 1900); J. SCHLEIFER, *Die Erzählung der Sibylle: ein Apokryph* (= Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 53, Abhandl. I) (Wien 1910); und zwei Aufsätze von R. Y. EBIED – M. J. L. YOUNG, *A Newly-discovered Version of the Arabic Sibylline Prophecy*, in: *OrChr* 60 (1976) 83–94; *An Unrecorded Arabic Version of a Sibylline Prophecy*, in: *OrChrP* 43 (1977) 279–307.

³ S. G. MERCATI, *E' stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina*, in: ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ. *Mélanges H. Grégoire*, I (= *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves IX*) (Brüssel 1949) 473–481, wieder abgedruckt in *DESS., Collectanea Byzantina*, vol. I (Bari 1970) 557–564.

⁴ P. J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress* (= *Dumbarton Oaks Studies* 10) (Washington D.C. 1967).

und Westen hat, wie die „synoptische Frage“, zu verschiedenen Hypothesen geführt. Das Problem kann nur dann gelöst werden, wenn alle Texte, die das Orakel enthalten, zur Verfügung stehen⁵. Jedenfalls ist unsere Aufmerksamkeit jetzt nur auf die griechische Fassung des Orakels gerichtet. Diesbezüglich hat Alexander eine These aufgestellt, die schwer zu widerlegen ist.

Der griechische Originaltext des Orakels wurde mit großer Wahrscheinlichkeit zur Zeit des Kaisers Theodosius I. verfaßt. Unmittelbar danach wurde eine lateinische Übersetzung angefertigt, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte beträchtliche Abänderungen erfahren hat. Im byzantinischen Osten, genauer gesagt in der Gegend von Heliopolis-Baalbek in Phönizien, bearbeitete ein Unbekannter zwischen 502 und 506, also während des Perserkrieges, die griechische Fassung, die in einen neuen umfangreicheren und bis zur Epoche des Kaisers Anastasius weitergeführten Text eingefügt wurde, und zwar in der chiliastischen Perspektive eines bevorstehenden Weltuntergangs. Diese neue frühbyzantinische Fassung stellt eine wesentlich erweiterte Bearbeitung des überlieferten Textes dar.

Bei der Interpretation der wenigen und unklaren in dem Orakel enthaltenen Informationen hat Alexander auch versucht, die Position des anonymen Autors innerhalb der Geschichte des byzantinischen Kaiserreichs dieser Epoche zu bestimmen, die, wie bekannt, durch die theologischen Auseinandersetzungen gekennzeichnet war, die von der dogmatischen Definition des Konzils von Chalkedon des Jahres 451 verursacht wurden. Nach Meinung von Alexander war der Autor ein Anhänger der chalkedonensischen Orthodoxie. Dies würde bewiesen durch die äußerst kritische Haltung gegenüber den Kaisern der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts: Leo I., Leo II., Basiliskus, Zeno und Anastasius, die Alexanders Ansicht nach alle mehr oder weniger offen ihre Sympathie für die monophysitischen Lehren zum Ausdruck gebracht hätten⁶.

Diese Interpretation hat in der Sekundärliteratur allgemeine Zustimmung gefunden. Autoren wie W. H. C. Friend⁷, A. Penna⁸, E. Fenster⁹, C. Capizzi¹⁰

⁵ Zur neuesten Diskussion vgl. D. FLUSSER, *An Early Jewish-Christian Document in the Tiburtine Sibyl*, in: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon* (Paris 1978), 153–183; und B. MCGINN, *‘Teste David cum Sibylla’*. The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages, in: *Women of the Medieval World. Essays in honor of John H. Mundy* (Oxford 1985) 7–35, wieder abgedruckt in DERS., *Apocalypticism in the Western Tradition* (London 1994) IV.

⁶ ALEXANDER (Anm. 4) 103: „the author was an adherent of Chalcedonian orthodoxy“.

⁷ W. H. C. FRIEND, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge 1972) 140f.: „The Oracle ... is strongly biased in favour of Chalcedon“.

⁸ A. PENNA, *La Sibilla Tiburtina e le nove età del mondo*, in: *Atti e Memorie della Società Tiburtina di Storia e d'Arte* 45 (1972) 7–95, 37: „Il nostro autore appare ortodosso, fedele al concilio di Calcedonia ...“.

⁹ E. FENSTER in: *ByZ* 66 (1973) 391–393: „... von einem Anhänger des Chalcedonense in Heliopolis verfaßt ...“.

¹⁰ C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina*, in: *Atti e Memorie della*

und P. Allen¹¹, alle gehen davon aus, daß das von Alexander herausgegebene Orakel der Tiburtinischen Sibylle einem Schriftsteller zuzuschreiben ist, der der chalkedonensischen Gruppe zuzuordnen ist. Ich glaube jedoch, daß es in diesem speziellen Punkt berechtigte Gründe gibt, über das Urteil von Alexander und all jenen, die ihm ohne Überlegung gefolgt sind, erneut nachzudenken.

2. Chalkedonenser oder Monophysit?

Der Kirchenhistoriker Evagrius Scholasticus unterscheidet in seiner Darstellung der nachchalkedonensischen Streitigkeiten drei Parteien im östlichen Episkopat. Er schreibt: „Das Konzil von Chalcedon wurde zu jener Zeit aber weder offen in den heiligen Kirchen verkündet noch allgemein verworfen. Die einzelnen Bischöfe handelten, wie es ihnen gutdünkte. Es gab unter ihnen solche, die alles, was auf diesem Konzil dargelegt worden war, mit aller Zähigkeit verfochten. Sie wollten von seinen Beschlüssen keine Silbe weglassen noch auch nur einen Buchstaben daran geändert wissen. Mit großem Freimut trennten sie sich von jenen, welche die Konzilsbeschlüsse überhaupt nicht annahmen, und wollten mit ihnen keinerlei Kommunion haben. Andere dagegen nahmen das Konzil von Chalcedon mit seinen Dekreten nicht nur nicht an, sie verwarfen und anathematisierten es sogar zusammen mit Leos Brief. Andere dagegen waren engagierte Verfechter des Henotikons des Zeno, wenn sie auch gespalten waren über die eine oder die zwei Naturen. Die einen waren von seinem Stil geblendet, die anderen waren auf Frieden und Einheit bedacht“¹².

Welcher dieser drei Gruppen kann der Autor unseres Orakels mit Recht zugeordnet werden? Die Beantwortung dieser Frage ist erst nach einer detaillierten Analyse der in der Prophezeiung über die achte Generation enthaltenen Angaben zu den nachchalkedonensischen Kaisern und ihrer Kirchenpolitik möglich.

Die Sibylle prophezeit, daß ein Kaiser mit dem Namen eines wilden Tieres, also Leo I., von seiner Frau (Verina), die mit dem schrecklichen Beinamen Scylla genannt wird, zwei Töchter haben wird; von denen eine (Ariadne) ihrerseits einen Sohn gebären wird, der den Namen des Großvaters tragen wird, also Leo II., und der sich mit diesem den Thron teilen wird. Dieser wird die Verehrung seines Vaters erfahren, eine klare Anspielung auf den isaurischen Zeno.

Società Tiburtina di Storia e d'Arte 49 (1976) 7–44, 39: „... dal nostro chiliasta, evidentemente calcedoniano ...“.

¹¹ P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus the Church Historian* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents*, fasc. 41) (Louvain 1981) 140: „To the Chalcedonian Sibyl of Baalbek ...“; 167: „On the Chalcedonian side, the Sibyl of Baalbek ...“.

¹² S. Evagrius, *Hist. eccl.* III, 30 (J. BIDEZ – L. PARMENTIER, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia* [London 1898, Nachdruck Amsterdam 1964] 126). Deutsche Übersetzung von A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/1: *Das Konzil von Chalcedon* (451). *Rezeption und Widerspruch* (451–518) (Freiburg – Basel – Wien 1986) 291.

„Dann werden sie lästerliche Worte gegen die Natur des Sohnes (Jesus) sagen (καὶ τότε εἶπωσαν ἐκείνοι λόγον βλασφημίας εἰς τὸν υἱὸν καθὼς ἔστιν). Und aufgrund seiner Worte (διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ) wird sein Großvater, Leo I., gewaltsam vom Thron gestürzt, aber die Macht und die Herrschaft seiner Tochter (Ariadne) werden 52 Jahre andauern“¹³.

In diesem Abschnitt setzt der Autor die Gotteslästerung Leos I. in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung zum Ende seiner Herrschaft. Leo I. war nun zweifelsfrei ein Vorkämpfer der chalkedonensischen Orthodoxie, wie sein *Codex Encyclius* und sein Befehl belegen, den monophysitischen Patriarchen von Alexandrien, Timotheus Aelurus, aus Alexandrien zu verbannen¹⁴. Wenn also die chalkedonensische Überzeugung Leos I. in dem Orakel als derart schwerwiegende „Blasphemie“ gebrandmarkt wird, daß sie zum Verlust des Throns und des Lebens dieses Kaisers geführt hat, so muß daraus geschlossen werden, daß das Orakel seinerseits eine theologische Orientierung ausdrückt, die als deutlich antichalkedonensisch zu bezeichnen ist!

Das über die Religionspolitik des Usurpators Basiliskus geäußerte Urteil bestätigt diesen Eindruck: „Basiliskus wird eine Lästerung gegen Gott den Allerhöchsten aussprechen (καὶ λαλήσει βλασφημίαν κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), und aufgrund seiner Lästerung (διὰ τὴν βλασφημίαν αὐτοῦ), verachtet von einer Frau (seiner Schwester Verina), wird er schändlich umkommen, er und seine Sippe“¹⁵.

Gewöhnlich stimmt man mit Alexander überein, daß die Gotteslästerungen des Basiliskus in seinem monophysitischen *Enkyklion* enthalten seien, mit dem er das Konzil von Chalkedon und den *Tomus Leonis* verdammt¹⁶, und daß der Autor des Orakels auch in diesem Fall seine überzeugte chalkedonensische Stellung zu erkennen gibt. Uns erscheint viel wahrscheinlicher, daß die Anspielung sich auf Basiliskus' *Antenkyklion* bezieht, auf das Dokument also, in dem er aus kirchenpolitischen Zweckmäßigkeitsgründen die im *Enkyklion* geäußerte Meinung zurücknahm, in dem verzweifelten Versuch, seinen Thron und

¹³ Alexander (Anm. 4) 18.

¹⁴ Für die geschichtlichen Ereignisse und die Kirchenpolitik der byzantinischen Kaiser in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts haben wir die folgenden, immer noch grundlegenden Beiträge berücksichtigt: E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, N.F. 10) (München 1934); E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (= CSCO 127, Subs. 2) (Louvain 1951); und den schon erwähnten FRENZ, (Anm. 7). Die vorliegende Untersuchung wäre andererseits nicht möglich gewesen ohne die langen Forschungsarbeiten, die in den theologischen Quellen dieser bewegten Epoche während der letzten Jahrzehnte von anderen wohlverdienten Gelehrten durchgeführt worden sind: s. dazu P.T.R. GRAY, *The Defence of Chalcedon in the East (451–553)* (= *Studies in the History of Christian Thought* 20) (Leiden 1979); und die neue ausgezeichnete Synthese von P. ALLEN, art. „Monophysiten“, in: *TRE XXIII* (1994) 219–233, die die ganze einschlägige Literatur zitiert.

¹⁵ Alexander (Anm. 4) 18.

¹⁶ Vgl. den griechischen Text bei Evagrius, *Hist. eccl.* III,4 (BIDEZ – PARMENTIER, [Anm. 12] 100–104).

sein Leben vor der Rache Zenos zu retten¹⁷. Auch in diesem Fall sollte nochmals festgestellt werden, daß der Autor des Orakels ein Monophysit war, der seine Verurteilung und seinen Fluch gegen einen Kaiser richtete, der die schwere Schuld auf sich geladen hatte, die diphysitische Häresie des Konzils von Chalcedon und Papst Leos wieder zugelassen zu haben.

Die Tatsache, daß die Religionspolitik Zenos von der Sibylle praktisch mit keinem Wort erwähnt wird, widerspricht unserer Annahme nicht. Das Urteil über die Person ist im wesentlichen positiv. Ihm wird keine „Gotteslästerung“ vorgeworfen, und daher wird im Unterschied zu Leo und Basiliskus auch keine göttliche Strafe angezeigt. Es ist richtig, daß einerseits ausgesagt wird, daß sein Reich ihm nicht vom Himmel verliehen ist, aber andererseits werden seine Liebe für die Armen und seine Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Mächtigen und Reichen gepriesen¹⁸. Hier zeigt sich das besondere soziale Empfinden unseres Autors, das ihn unzweifelhaft den Monophysiten nahestehen läßt. Das Schweigen aber über das *Henotikon*, das kirchenpolitische Meisterstück Zenos¹⁹, bedarf einer Rechtfertigung.

Die erste spontane Erklärung besteht in der Annahme, daß der Autor als überzeugter Chalkedonenser keine Sympathie für ein solches „monophysitisches“ Dokument aufbringen konnte. Die Sachlage ist aber vielleicht nicht so einfach. Es ist richtig, daß das *Henotikon* eine Wiederannäherung zwischen Chalkedonensern und Monophysiten auf der Grundlage einer Rückkehr zur Tradition der ersten drei Konzile versuchte, gleichzeitig aber enthielt es keine offene und eindeutige Verdammung des Konzils und des *Tomus Leonis*. Aus diesem Grund, wie es von verschiedenen Seiten vollkommen zu Recht bemerkt worden ist, mißfiel das *Henotikon* den radikalen Monophysiten noch mehr als den Anhängern des Chalkedonense. In der Tat drängte es Zeno, Papst Felix die ehrfurchtsvolle Anerkennung der Konzilsbeschlüsse zu versichern²⁰, und er lehnte das Verlangen der von Nephalius geführten ägyptischen Mönche ab, den *Tomus* und das Konzil zu verdammen²¹.

Das Schweigen unseres Autors könnte also besser als das Ergebnis einer vorsichtigen und momentanen Distanznahme vom *Henotikon* erklärt werden. Dieses Dokument war mit seiner diplomatischen Zweideutigkeit nicht dazu angetan, sofort die Zustimmung der Monophysiten zu finden, denen sehr an klaren antichalkedonensischen Aussagen und unwiderruflichen Anathematisierungen gelegen war; andererseits aber hätte es in der Zukunft durch eine streng monophysitische Uminterpretation für die richtige Sache nutzbar gemacht werden können.

¹⁷ Ebenda, III,7 (BIDEZ – PARMENTIER [Anm. 12] 107).

¹⁸ ALEXANDER (Anm. 4) 18–19.

¹⁹ S. den griechischen Text nochmals in Evagrius, Hist. eccl. III, 14 (BIDEZ – PARMENTIER [Anm. 12] 111–114), und die deutsche Übersetzung von GRILLMEIER (Anm. 12) 285–287, mit Kommentar.

²⁰ S. den Brief Zenos in Evagrius, Hist. eccl. III, 20 (BIDEZ – PARMENTIER [Anm. 12] 118).

²¹ Nochmals Evagrius, Hist. eccl. III, 22 (BIDEZ – PARMENTIER [Anm. 12] 120).

Angesichts der bisher gemachten Überlegungen bekommt die folgende Angabe über die Religionspolitik des Kaisers Anastasius eine andere Tragweite: „και καθελεῖ τοὺς θεωροῦντας θεοσέβειαν“²².

Hinsichtlich dieses Satzes, der in der handschriftlichen Überlieferung stark verdorben erscheint, schreibt Alexander: „The principal question is: what stood originally in place of θεωροῦντας? Was it a participle indicating ‚to practice‘, or was it on the contrary a word meaning ‚to oppose‘? Inasmuch as the author of the new text was a staunch Chalcedonian and an opponent of the *Edictum Zenonis* and since on the other hand Anastasius, upon ascending the throne, was at the least a strong supporter of the *Edictum Zenonis* and quite possibly already a monophysite ..., the author must have meant by θεοσέβεια Chalcedonian orthodoxy and stated that Anastasius deposed those who ‚practiced piety‘, i.e. those who acknowledged Chalcedon and opposed the *Edictum Zenonis*. Professor Youtie’s emendation τηροῦντας is therefore most attractive“²³. Der so abgeänderte Text wird daher wie folgt übersetzt: „He will depose those who observe godliness“, d.h. „Er wird jene absetzen, die den rechten Glauben beachten“²⁴.

Man kann ruhig die Ansicht von Alexander teilen, nach der hier auf die Absetzung und Verbannung des Konstantinopeler Patriarchen Euphemius angespielt wird, der ein entschiedener Anhänger des Konzils von Chalkedon war (495/6), und zugeben, daß dieser Abschnitt mit Bezug auf den Kampf interpretiert werden muß, der von dem Monophysiten Anastasius zum Brechen des Widerstandes der chalkedonensischen Partei geführt wurde²⁵. Das wahre Problem ist es aber, zu wissen, welche Position der Autor des Orakels in diesem theologischen Konflikt einnimmt und was die wahre Bedeutung des Wortes θεοσέβεια ist.

Wenn er ein Chalkedonenser ist, wie Alexander annimmt, mit dem alle anderen von uns genannten Interpreten darin übereinstimmen, so folgt daraus, daß Anastasius jene absetzt, die die chalkedonensische Orthodoxie „verteidigen“ und „beachten“. Wenn man aber, wie es uns wahrscheinlicher erscheint, davon ausgeht, daß der Autor ein Monophysit ist, so muß man zugeben, daß er hier seine uneingeschränkte Anerkennung für Anastasius zum Ausdruck bringt, weil dieser diejenigen absetzt, die, wie Euphemius, der chalkedonensischen Häresie der zwei Naturen anhängen und die wirkliche monophysitische θεοσέβεια „schädigen“ und „zerstören“. In diesem Fall sollte die θεοσέβεια gerade mit der monophysitischen Orthodoxie gleichzusetzen sein. Es scheint daher der Schluß legitim, daß in dem ursprünglichen Text ein Partizip wie τρώσαντας, oder etwas Ähnliches, gestanden haben muß.

²² ALEXANDER (Anm. 4) 19.

²³ ALEXANDER (Anm. 4) 104, Anm. 108.

²⁴ ALEXANDER (Anm. 4) 28.

²⁵ ALEXANDER (Anm. 4) 105.

3. Bestätigungen seitens der monophysitischen Tradition

Die vorhergehende Analyse hat uns dazu geführt, eine der Alexanders vollkommen entgegengesetzte Interpretation vorzulegen, was die theologische Tendenz des Orakels und seine tatsächliche Position innerhalb der nachchaldonensischen Auseinandersetzungen betrifft. Unserer Meinung nach läßt sich der Autor des Orakels keinesfalls als ein tapferer Verteidiger des chaldonensischen Dogmas einordnen. Er gibt sich hingegen unverkennbar als Angehöriger der zweiten von Evagrius Scholasticus beschriebenen Gruppe zu erkennen, das heißt der Gruppe der Antichaldonenser, die unter der Bezeichnung „Aposchistai“ (Separatisten) oder „Akephaloi“ (Kopf- oder Führungslose) bekannt sind. Dies wird ganz klar in seiner Kaiserkritik offenbart, in der er von seinem speziellen theologischen Gesichtspunkt aus versucht, die Verdienste und die Vergehen der einzelnen byzantinischen Kaiser der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts hervorzuheben.

Eine wichtige, entscheidende Bestätigung dieses Ergebnisses bietet uns der systematische Vergleich unseres Orakels mit den Angaben, die in den monophysitischen Quellen jener Zeit überliefert werden, als da sind in chronologischer Folge: die *Plerophoriai* und das *Leben Petrus des Iberers* von Johannes Rufus im 6. Jahrhundert; die koptische *Chronik* des Johannes von Nikiu aus dem Ende des 7. Jahrhunderts; und die *Chronik* vom jakobitischen Patriarchen von Antiochien, Michael dem Syrer, aus dem 12. Jahrhundert.

Kaiser Leo starb an der Ruhr, berichtet die monophysitische *Chronik* von Michael²⁶, denn das Chaldonense hatte mit seiner gottlosen Formulierung des Glaubens den Heiligen Geist erregt²⁷.

Kaiser Basiliskus erfährt in diesen monophysitischen Quellen eine widersprüchliche Behandlung. Einerseits wird er hoch gelobt und ausgiebig gepriesen, weil er die monophysitische Orthodoxie durch den Erlaß des „göttlichen“ *Enkyklions*²⁸ gegen das Konzil und Papst Leo wieder eingesetzt, und den monophysitischen Patriarchen von Alexandrien, Timotheus Aelurus, aus der Verbannung zurückgerufen hatte. „Und es war ein Fest des Frohlockens“ – so berichtet Johannes Rufus – „und der geistlichen Freude, was die Seelen der Gottesfürchtigen erhob“²⁹.

Andererseits aber wird Basiliskus getadelt, da er durch den Erlaß des *Antenkyklions* die gerechte Sache anschließend verraten hatte: „Als aber dieser schöne Zustand und das Festhalten am orthodoxen Glauben“ – so schreibt noch

²⁶ Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199), IX,4; éd. et trad. par J.-B. CHABOT (Paris 1901, Nachdruck Bruxelles 1963) Bd. II, 141.

²⁷ V. LANGLOIS, Chronique de Michel le Grand patriarche des Syriens jacobites, traduite pour la première fois sur la version arménienne du prêtre Ischôk (Venise 1868) 169.

²⁸ Diese enthusiastische Definition befindet sich in den *Plerophoriai* des Johannes Rufus, 45–46 (= PO 8/1, 98). Für die Kritik der Gegenzyklika s. *Pleroph.* 82 (= PO 8/1, 137f.).

²⁹ Deutsche Übersetzung von R. RAABE, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie (Leipzig 1895) 76.

Johannes – „zwei Jahre gewährt hatte, rief der Neid des Teufels und seine ganz abscheuliche Schlechtigkeit, indem sie die vielen gottlosen Thaten und Übertretungen derer, die sich unbekümmert in der Welt aufhalten, zum Anlaß nahm, von neuem die Gottlosigkeit herbei und bewerkstelligte, daß ein anderes Schreiben, ein ἀντεγκύκλιον, erlassen wurde, zur Aufhebung ebensowohl jenes ersten Rundschreibens, welches einen richtigen Inhalt hatte, als zur Aufrichtung und Erneuerung des verkehrten Glaubens von Chalcedon“³⁰. Gerade aufgrund dieser plötzlichen, opportunistischen Kehrtwendung wird Basiliskus dazu verdammt, Thron und Leben zu verlieren! Die unvermeidliche göttliche Strafe war ihm von den Vertretern der monophysitischen Partei, Timotheus und seinen Genossen, prophezeit worden, aber offensichtlich hatte er diese Drohungen nicht ernst genommen³¹.

Die Unnachgiebigkeit der Monophysiten kommt auch dem *Henotikon* gegenüber zum Ausdruck. Die ägyptischen Mönche, die die versöhnliche Logik des Dokuments nicht teilten, wollten es nicht annehmen, denn sie forderten eine ausdrückliche Verurteilung des Chalkedonense und des *Tomus Leonis*³². Aus diesem Grund ist das *Henotikon* laut Severus von Antiochien überflüssig, gerade weil es das Hindernis zur Wiedervereinigung der Kirchen nicht beseitigt, das in der Definition von Chalcedon besteht³³. So kann das nur scheinbar „seltsame“ Schweigen des Autors des Orakels von Baalbek über das *Henotikon* erklärt werden.

Auf diese Weise erklärt sich auch seine Haltung zu Anastasius. Für den Monophysiten Johannes von Nikiu war die Absetzung des chalkedonensischen Patriarchen Euphemius eine der zahlreichen verdienstvollen Taten dieses orthodoxen Kaisers, der ein Gegner von Chalcedon war³⁴. Dies scheint genau der Blickwinkel unseres Orakels zu sein, wenn es prophezeit, daß Anastasius diejenigen absetzen wird, die den rechten (offensichtlich monophysitischen) Glauben „schädigen“, d. h. die häretischen Anhänger des chalkedonensischen Dogmas.

³⁰ Ebenda, 77

³¹ Vgl. insbesondere Johannes von Nikiu, Chronik, 88,30–34 (R. H. CHARLES, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* [London – Oxford 1916] 112): „The holy Timothy and his companions made the following prophecy in regard to the emperor Basiliscus: ‚From the day thou deniest the faith set forth in this writing, thy empire will cease to exist and thy days will rapidly draw to a close‘ ... On the contrary, he wrote a second letter ... And so the prophecy of the illustrious father Timothy and of his companions was accomplished“; *Chronique de Michel le Syrien*, IX,5 (CHABOT [Ann. 26] II, 147 a): „... et il envoya la Contre-encyclique en tous lieux. Et bientôt après Dieu lui enleva l’empire, comme le lui avaient prédit les moines du couvent de Theodorus, l’illustre Ammianus et Amôn, surnommé ‚le Buffle‘, (disant que) s’il rejetait l’Encyclique le Christ le rejeterait de l’empire“.

³² S. Zacharias Rhetor, *Hist. eccl.* VI,1–2 (= CSCO.S 42, 1–4).

³³ Severus, *Select Letters* I.1 (E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, I [London 1902] 16).

³⁴ *Die Chronik*, 89,39–46 (CHARLES [Ann. 31] 126).

4. Die Tiburtinische Sibylle und die Theosophie

Es ist sicherlich nicht ohne jedes Interesse und ohne Konsequenzen, wenn einem Theologen mit offenen monophysitischen Sympathien, der um das Jahr 500 n. Chr. lebte, die Neubearbeitung des Orakels der Tiburtinischen Sibylle zugeschrieben wird. Die ursprünglich chiliastische Struktur dieses heute verlorenen Textes kommt in der armenischen Übersetzung der *Chronik* von Michael dem Syrer zum Ausdruck: dort kann man lesen, daß hundert Philosophen in Rom alle gemeinsam in einer Nacht die Vision von sieben Sonnen hatten und daß die Sibylle dies mit sieben Epochen und sieben Herrschern erklärte, indem sie die sechste Sonne mit Christus gleichsetzte³⁵.

Der monophysitische Theologe, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts das Orakel von Baalbek verfaßte, war sicherlich mit der chiliastischen Tradition gut vertraut, wenn er gerade dieses alte, wahrscheinlich aus der Zeit des Theodosius I. stammende Orakel bis zur Epoche Anastasius' weiterführte und die erforderlichen Änderungen vornahm. Unser Autor teilt die in der monophysitischen Literatur jener Zeit häufig aufgenommenen chiliastischen Vorstellungen, denn, wie Susan Ashbrook Harvey zu Recht bemerkt hat, sieht er die warnenden Zeichen der eschatologischen Katastrophe in den Unglücksfällen seiner Zeit (Ende des 5./ Beginn des 6. Jahrhunderts) sowie im Perserkrieg, der 502 ausbrach³⁶.

In diesem Zusammenhang ist es auch bemerkenswert, daß für Konstantinopel, das im Jahre 330 gegründet wurde, die Sibylle eine Existenz von weniger als 180 Jahren prophezeit (μη καυχῶ, Βυζαντία πόλις, τρις γὰρ ἐξηκοστὸν τῶν ἐτῶν σου οὐ μὴ βασιλεύσεις)³⁷. Das bedeutet, daß das Ende der byzantinischen Hauptstadt und der ganzen Welt für ein Jahr vorausgesehen wird, das vor 510 fallen muß, und daß der Weltuntergang für das Jahr 6000 der Weltgeschichte erwartet wird, das mit einem Jahr der Herrschaft des Anastasius, zu Beginn des 6. Jahrhunderts, zusammenfällt³⁸. Nach dieser Prophezeiung soll Anastasius nicht mehr als elf Jahre herrschen, d. h. von 491 bis 502/3³⁹.

Aber das Orakel von Baalbek weist zahlreiche beeindruckende Berührungspunkte insbesondere mit der *Theosophie* auf. Dies ist das vierbändige Werk eines

³⁵ LANGLOIS (Anm. 27) 52.

³⁶ S. ASHBROOK HARVEY, Remembering Pain: Syriac Historiography and the Separation of the Churches, in: *Byz 58* (1988) 295–308, bes. 299.

³⁷ ALEXANDER (Anm 4) 14.

³⁸ Zur Verbreitung der chiliastischen Konzeptionen in der syrischen Literatur s. im allgemeinen die gute Synthese von W. WITAKOWSKY, The Idea of 'Septimana Mundi' and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition, in: *V Symposium Syriacum*, ed. by R. LAVENANT (= *OrChrA* 236) (Roma 1990) 93–109.

³⁹ Anastasius herrschte in der Tat 27 Jahre (491–518). ALEXANDER (Anm. 4) 19, dem verderbten Text der Handschriften K und A folgend, liest 31. Aber Q hat eine Lücke. Mein Vorschlag, ἰα' statt λα' zu lesen, stützt sich auf die chiliastische Geschichtstheologie dieser Sibyllenweissagung: für einen Chiliasten, der das Ende der Welt nicht später als für das Jahr 507/8 erwartete, war es völlig unmöglich, das Ende dieser Herrschaft auf das Jahr 522/3 zu setzen!

anonymen Schriftstellers, der genau zu dieser Zeit lebte und dessen Interesse für die Sibyllinische Weissagungen bekannt ist. Karl Mras kommt das große Verdienst zu, ein ziemlich langes Fragment aus dem dritten Buch der *Theosophie* entdeckt zu haben, das gerade die Orakel der Sibyllen enthält⁴⁰. Die Prophezeiungen der Sibyllen, wie die der heidnischen Götter und Weisen, werden vor allem zu dem ausdrücklichen Zweck angerufen, um ihre grundsätzliche Harmonie mit der Heiligen Schrift zu beweisen⁴¹.

Es ist uns kürzlich geglückt, in der *Theosophie* auch die Benutzung des monophysitischen *Oktateuchs des Klemens*⁴², und das Vorhandensein von strengen monophysitischen Formeln aufzuzeigen⁴³. Außerdem soll man die Tatsache nicht unterschätzen, daß der Verfasser der *Theosophie* das Ende der Welt für das Jahr 6000 erwartete, d. h. das Jahr 507/508 der alexandrinischen Chronologie des Panodoros und Annianos.⁴⁴. Daraus läßt sich der Ursprung der *Theosophie* aus dem gleichen geistlichen Milieu schließen, aus dem nach der vorliegenden Rekonstruktion auch das Orakel von Baalbek hervorging.

Wir glauben, es gibt guten Grund zu der Annahme, daß wir es mit einem einzigen Werk zu tun haben, das im Laufe der Jahrhunderte zerstückelt worden ist. Mit anderen Worten: man könnte die legitime Hypothese vorbringen, daß das von Alexander herausgegebene Orakel von Baalbek einen wesentlichen Bestandteil des dritten Buches der *Theosophie* darstellt, das eben den theosophischen Weissagungen der zehn Sibyllen gewidmet ist. Wahrscheinlich befand es sich am Schluß des Buches. In der Tat wird die Tiburtinische Sibylle in dem vom Autor der *Theosophie* benutzten Sibyllenkatalog, trotz ihres hohen Alters, als zehnte und letzte aufgezählt (δεκάτη ἢ Τιβουρτία ὀνόματι Ἀλβουναία, καὶ αὐτῆ πολλῶ πρότερον)⁴⁵.

In dieser Position hätte dieses Orakel, das den Verlauf der gesamten Menschheitsgeschichte im Hinblick auf die bevorstehenden eschatologischen Ereignisse

⁴⁰ Vgl. K. MRAS, Eine neuentdeckte Sibyllen-Theosophie, in: Wiener Studien 28 (1906) 43–83. Dieses Fragment ist in der neuen Ausgabe von H. ERBSE, *Theosophorum Graecorum Fragmenta* (Stuttgart und Leipzig 1995) 57–90 wieder abgedruckt worden.

⁴¹ ERBSE (Anm. 40) 80. Über das Ziel und die apologetische Methode der *Theosophie* s. insbesondere P. F. BEATRICE, Pagan Wisdom and Christian Theology according to the Tübingen Theosophy, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 403–418; DERS., Diodore de Sicile chez les Apologistes, in den Akten des Kongresses über Les apologistes et la culture grecque, Paris (im Druck).

⁴² Vgl. die byzantinische Inhaltsangabe, §4 (ERBSE [Anm. 40] 2–3), und P. F. BEATRICE, Traditions apocryphes dans la Théosophie de Tübingen, in: *Apocrypha* 7 (1996) 109–122, bes. 111 ff.

⁴³ Die christologische Lehre des Verfassers kommt besonders im Sibyllen-Fragment (ERBSE [Anm. 40] 88) und im Apollo-Orakel (ERBSE [Anm. 40] 120–121) zum Ausdruck. Für die Bedeutung und die richtige monophysitische Interpretation dieser Texte s. P. F. BEATRICE, Monophysite Christology in an Oracle of Apollo, in: *International Journal of the Classical Tradition* (im Druck).

⁴⁴ Das ergibt sich nochmals aus dem byzantinischen Auszug, §3 (ERBSE [Anm. 40] 2). Die chiliastische Lehre der *Theosophie* diskutiert BEATRICE (Anm. 42) 117 ff.

⁴⁵ ERBSE (Anm. 40) 61.

zu deuten versucht, die wichtige Funktion gehabt, in die Lektüre der folgenden, im vierten Buch der *Theosophie* enthaltenen Exzerpte aus dem Buch des Hystaspes (χορήσεις Ὑστάσπου)⁴⁶ und der abschließenden chiliastischen Universalchronik einzuführen. Ein großer Teil dieser Chronik, die von Adam bis Kaiser Zeno reichte, ist noch in der lateinischen Übersetzung der Merowingerzeit erhalten geblieben, die seit Scaliger unter dem Titel *Excerpta latina Barbari* bekannt ist⁴⁷.

5. Das Orakel von Baalbek und Severus von Antiochien

Wenn angenommen wird, daß der von Alexander herausgegebene griechische Text des Orakels von Baalbek aus dem dritten Buch der *Theosophie* hervorgegangen sein kann, dann erscheint es nicht abwegig, auch zur Identifizierung seines Autors einen neuen Vorschlag zu machen.

Vorhergehende literarische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur *Theosophie* haben uns bereits dazu geführt, in Severus von Sozopolis, der später durch Kaiser Anastasius monophysitischer Patriarch von Antiochien wurde (512–518), die Person zu sehen, die mit der größten Wahrscheinlichkeit für den Autor dieses Werkes gehalten werden kann⁴⁸. Diese Annahme findet weitere Bestätigung, wenn nachgewiesen werden kann, daß sich auch im Orakel von Baalbek genaue Hinweise auf die Geisteshaltung und die Persönlichkeit des Severus finden.

Es muß eigens auf die grundlegende monophysitische Übereinstimmung der im Orakel zum Ausdruck gebrachten Positionen mit denen Severus' hingewiesen werden, die nunmehr dank einer langen Reihe von Ausgaben und Untersuchungen sehr gut bekannt sind⁴⁹. Der Verfasser des Orakels und Severus sind beide erklärte Gegner der kaiserlichen Politik, wenn diese sich nicht in entschiedener Weise gegen Leos *Tomus* und die diphysitische Häresie des Konzils von

⁴⁶ Leider gibt es nicht mehr die Möglichkeit, diesen wichtigen Text mit letzter Sicherheit zu rekonstruieren. S. die problematischen Versuche von H. WINDISCH, Die Orakel des Hystaspes (= Verh. d. Kon. Ak. d. W. te Amsterdam, Afd. Letterk. Nieuwe Reeks Deel 28.3, 1929); J. BIDEZ – F. CUMONT, Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque (Paris 1938) I, 215–223; II, 361–376; J. R. HINNELLS, The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of Hystaspes, in: E. J. SHARPE – J. R. HINNELLS (Hg.), Man and his salvation. Studies in memory of S. G. F. Brandon (Manchester 1973) 125–148. Weitere Diskussion mit reichen Literaturangaben in C. COLPE, art. „Hystaspes“, in: RAC XVI (1994) 1056–1082; s. auch den Beitrag von P. F. BEATRICE, Le livre d'Hystaspe aux mains des Chrétiens, der in den Akten des Kolloquiums der Academia Belgica über „Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique“ (Rom, 25.–27. September 1997) erscheinen soll.

⁴⁷ S. dazu BEATRICE (Anm. 42).

⁴⁸ S. die Aufsätze, die oben in den Anmerkungen 41, 42 und 43 zitiert sind.

⁴⁹ Es kann genügen, die allerletzte, umfassende Behandlung von A. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition II/2, Engl. Übers. (London – Louisville 1995) 17–175, nachzuschlagen.

Chalkedon ausspricht, während sie die Persönlichkeit des Anastasius und seine antichalkedonensische Politik ausgiebig preisen⁵⁰.

Außerdem ist Severus, wie der Verfasser des Orakels, nicht nur ein monophysitischer, sondern auch ein chiliastischer Schriftsteller⁵¹. Ein deutliches Anzeichen der wesentlichen Übereinstimmung und der gleichen Sichtweise beider Autoren besteht in der wichtigen, eschatologischen Rolle, die den alttestamentlichen Persönlichkeiten Henoch und Elias sowohl im Orakel⁵² als auch bei Severus⁵³ zugeschrieben wird. Es lohnt sich hervorzuheben, daß – kein sonderbarer Zufall! – die Idee der provisorischen Unsterblichkeit von Henoch und Elias auch in der *Theosophie* Platz findet⁵⁴.

Nicht weniger beeindruckend ist die chronologische Übereinstimmung. Das Orakel wurde um 502–506 verfaßt, in denselben Jahren also, in denen Severus, als Mönch in Majûma von Gaza seine intensive geistliche Erfahrung machte und, in Einklang mit der monophysitischen Lehre Petrus des Iberers und des Epiphanius von Perge, seine antichalkedonensischen Überzeugungen vertiefte.

Aber ein weiteres gewichtiges Argument, das geographischer und zugleich biographischer Natur ist und die Zuschreibung des Orakels von Baalbek an Severus bestätigt, verdient noch Erwähnung.

Alexander hat zu Recht bemerkt, daß der Autor des Orakels eine ungewöhnlich gute Kenntnis von Heliopolis in Phönizien aufweist und seine Bewunderung für die Größe und den Glanz der Tempel und der Altäre des Libanon nicht verheimlicht⁵⁵. Daraus hat er den vernünftigen Schluß gezogen, daß dieser Text in Heliopolis selbst oder in der umliegenden Gegend verfaßt worden sein muß⁵⁶.

Wir wissen nun, daß Severus während seiner Studienjahre die römische Rechtsschule in Berytus besuchte und daß er mehrmals beschuldigt wurde, in jener Periode seines Lebens bei Ausübung heidnischer Opfer in Phönizien⁵⁷ und bei magischen Praktiken in Berytus ertappt worden zu sein⁵⁸. Severus selbst bestätigt die Anklagen seiner Gegner in einer berühmten Homilie, die uns nur in koptischer Übertragung überliefert ist. Er sagt, er habe die in seiner Familie üblichen heidnischen Kultpraktiken in Berytus weiter fortgesetzt und sie erst

⁵⁰ Mehrmals wird Anastasius in den Briefen des Severus als „frommer Kaiser“ betitelt. Vgl. C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I (491–518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (= OrChrA 184) (Roma 1969) 8, Anm. 21.

⁵¹ Zum Chiliasmus des Severus s. z. B. die Briefe 79, 80 und 81 (= PO 14, 126–130).

⁵² ALEXANDER (Anm. 4) 22.

⁵³ S. z. B. Severus, Epist. 93 (= PO 14, 170 ff.).

⁵⁴ ERBSE (Anm. 40) 86. Die Erwähnung der Unsterblichkeit des Evangelisten Johannes an dieser Stelle der *Theosophie* scheint eher eine nachträgliche, neuchalkedonensische Einfügung zu sein: vgl. BEATRICE (Anm. 42) 115 ff.

⁵⁵ Zu Heliopolis und seine religiöse Bedeutung in der Spätantike s. den Beitrag von Y. HAJJAR, *Baalbek, grand centre religieux sous l'Empire*, in: W. HAASE (Hg.), ANRW II.18.4 (Berlin – New York 1990) 2458–2508 und die dort zitierte Literatur.

⁵⁶ ALEXANDER (Anm. 4) 43–47.

⁵⁷ Vgl. Zacharias Scholasticus, *Vita Severi* (= PO 2/1, 9).

⁵⁸ Vgl. *Libellus monachorum ad Menam* (E. SCHWARTZ in: ACO III, 40): ἐπι μαργαρείαις Σεβήρου ἀλοῦς κατὰ τὴν Βηρυτιῶν ὁ τῶν δαιμόνων θεραπευτῆς.

abgelegt, nachdem er während eines Besuches der Kirche des Märtyrers Leontius von Tripolis zum christlichen Mönchtum konvertiert sei⁵⁹. In einer anderen Homilie zu Ehren des Märtyrers Leontius von Tripolis redet Severus über das falsche Orakel des Zeus von Heliopolis und die Schlüpfrigkeit der dortigen Aphrodite⁶⁰.

Es scheint uns legitim zu sagen, daß der Mönch Severus, der in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts in Majûma seine theologischen Betrachtungen über die Menschheitsgeschichte schrieb, durch das Orakel der Tiburtinischen Sibylle die Gelegenheit ergriffen hat, die Tempel von Heliopolis und die Altäre des Libanon zu erwähnen, die er in seiner Jugend als heidnischer Student besucht hatte.

Abschließend können wir feststellen, daß das Orakel von Baalbek nicht länger ein rätselhafter Gegenstand ist. Auch wenn noch einige dunkle Stellen des Textes zu klären sind, so scheinen uns seine grundlegende monophysitische Ausrichtung und seine ursprüngliche Zugehörigkeit zur *Theosophie* als erwiesen. Ein neues Originalstück fügt sich somit zu dem von Mras herausgegebenen Fragment und macht es dadurch einfacher, das Werk seinem wirklichen Verfasser zuzuschreiben: Severus von Sozopolis.

⁵⁹ G. GARITTE, *Textes hagiographiques orientaux relatifs à Saint Léonce de Tripoli. II. L'homélie copte de Sévère d'Antioche*, in: *Le Muséon* 79 (1966) 335–386.

⁶⁰ Severus, *Hom. cath.* 27 (= PO 36, 565).

Das Bild der Stadt Rom in karolingischer Zeit: Der Anonymus Einsidlensis

Von FRANZ ALTO BAUER

Forschungsgeschichte, Fragestellung

In der Bibliothek der Benediktinerabtei von Einsiedeln wird ein 17,8 cm × 12,6 cm großer Kodex aufbewahrt, der verschiedene karolingische Handschriften enthält¹. Neben verschiedenen spätantiken wie frühmittelalterlichen Schriften, etwa den *notae Iulii Caesaris*, Auszügen aus apokryphen Evangelien, dem *Liber poenitentialis*, einem liturgischen Kalender, der Kreuzauffindungslegende und anderem mehr, findet der Leser auf 20 Seiten eine Sammlung von Inschriften, ein Itinerar und eine Beschreibung der Stadtmauer Roms, die in karolingischer Zeit wohl in der Klosterschule von Fulda abgefaßt wurden². Dieser der Stadt Rom gewidmete Abschnitt des Kodex, der im 13. Jh. mit den anderen

Die Beschäftigung mit dem Anonymus Einsidlensis ergab sich im Rahmen eines Forschungsvorhabens zur päpstlichen Stiftungspolitik im Frühmittelalter. Den Direktoren der Bibliotheca Hertziana und des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom, Prof. Dr. Christoph L. Frommel, Prof. Dr. Matthias Winner und Prof. Dr. Paul Zanker, sei für die Förderung dieses Projekts ganz herzlich gedankt. Dem Stiftsbibliothekar des Benediktinerklosters zu Einsiedeln, Hochwürden Dr. Odo Lang, bin ich für die Erlaubnis, das Original der Handschrift einsehen zu dürfen, ganz besonders verpflichtet. Prof. Dr. Kai Brodersen, Dr. Manfred Luchterhandt und Frau Dr. Tanja Scheer danke ich für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

Literatur in Abkürzung:

- | | |
|----------------------------|--|
| HÜLSEN | C. HÜLSEN, La pianta di Roma dell'Anonimo Einsidlense, in: <i>Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia</i> , ser. II, Bd. 9 (1907) 379–424 |
| JORDAN | H. JORDAN, <i>Topographie der Stadt Rom im Alterthum</i> , II (Berlin 1871) |
| LANCIANI | R. LANCIANI, L'itinerario di Einsiedeln e l'ordine di Benedetto canonico, in: <i>Monumenti antichi I</i> (Roma 1891) 439–552 |
| DE ROSSI | G. B. DE ROSSI, <i>Piante icnografiche e prospettiche di Roma anteriori al secolo XVI</i> (Rom 1879) |
| VALENTINI / ZUCCHETTI I–IV | R. VALENTINI / G. ZUCCHETTI, <i>Codice topografico della città di Roma</i> , I (Rom 1940), II (1942), III (1946), IV (1953) |
| WALSER | G. WALSER, <i>Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis 326)</i> (Stuttgart 1987) |

¹ Codex Einsidlensis 326.

² Inhaltsangabe der in den Codex Einsidlensis eingebundenen Handschriften bei G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae II* (Rom 1888) 9, und G. MEIER, *Catalogus Codicum Manu Scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur* (Leipzig 1899) 297–300. Zur Entstehung der Handschrift in Fulda s. WALSER 9, mit Verweis auf einen Brief von Bernhard Bischoff.

Schriften zu einem Konvolut zusammengebunden wurde, soll uns im folgenden besonders beschäftigen, birgt er doch wertvolle Informationen zur Topographie der Tiberstadt aber auch zur Art der Wahrnehmung des städtischen Umfelds in Spätantike und Mittelalter. Die Sylloge findet sich auf den Folia 67a–79a. Die hier zitierten Inschriften stammen aus Rom, nur einige wenige wurden in Pavia kopiert (fol. 67a–79a). Die darauf folgende Sammlung von Wegbeschreibungen umfaßt elf Routen, die durch das Gebiet der Stadt Rom führen (fol. 79b–85a), eine weitere Wegbeschreibung floß in die Inschriftensammlung ein (77a–b). In der für den Einsidlensis charakteristischen Art werden diese Wege durch eine zweispaltige Liste von Toponymen definiert, die sich jeweils links bzw. rechts der Routen befanden (Abb. 1 u. 2). Schließlich folgt als dritter Teil eine Bestandsaufnahme der Stadtmauer Roms, die nicht mit präzisen Zahlenangaben zur Beschaffenheit des spätantiken Mauerrings geizt (85a–86a).

Seit der Entdeckung und Auswertung des Kodex zogen Inschriftensammlung, Itinerar und Stadtmauerbeschreibung Altertumswissenschaftler, vor allem Epigraphiker und Topographen, in ihren Bann. Die Inschriften wurden bereits von dem Florentiner Humanisten Poggio Bracciolini zu Beginn des 15. Jhs. kopiert, Itinerar und Stadtmauerbeschreibung wurden gegen Ende des 17. Jhs. von Jean Mabillon ediert³. Die erste zuverlässige Edition des Itinerars, die auch die Zweispaltigkeit des Manuskripts berücksichtigte, ist die von G. Haenel aus dem Jahre 1837⁴. Erneut wurden Sylloge, Itinerar und Stadtmauerbeschreibung 1871 in Karl L. Urlichs „Codex Urbis Romae Topographicus“ unkommentiert ediert⁵. Bereits zuvor hatte Giovanni B. De Rossi das Itinerar in seinem Monumentalwerk „Roma Sotterranea Christiana“ besprochen. Hierin vertrat er die These, daß die Wegbeschreibungen in dem Einsiedler Kodex Abschriften von Toponymen auf einer Romkarte seien, auf der die wichtigsten Pilgerrouen verzeichnet waren⁶. Später griff De Rossi in einer Studie zu den Stadtplänen Roms in Antike und Mittelalter erneut die Frage nach dem Zweck und der Aussage der Einsiedler Handschrift auf und präziserte seine Hypothese⁷: Er vermutete in der Mauerbeschreibung des Einsiedler Kodex den Reflex einer Romkarte, die Papst Hadrian I. (772–795) anlässlich der Wiederherstellung der Stadtmauern in Auftrag gegeben habe. Zudem publizierte er 1888 die Inschriftensammlung des Einsidlensis in seinen „Inscriptiones Christianae Urbis Romae“⁸. Ausführlich besprach auch Heinrich Jordan das karolingische Manuskript in seiner „Topo-

³ Die Handschrift ist seit dem 14. Jh. in Einsiedeln nachweisbar. Hier hat sie Poggio Bracciolini wohl in den Jahren 1414–1417 entdeckt, abgeschrieben und die Inschriften in seiner Sylloge von 1429 publiziert. J. MABILLON edierte Itinerar und Stadtmauerbeschreibung in den *Vetera Analecta* 4 (1723) 358–366.

⁴ G. HAENEL, *Der Regionar der Stadt Rom in der Handschrift des Klosters Einsiedeln*, in: *Archiv für Philologie und Pädagogik*, Suppl. 5 (1837) 132–138.

⁵ K. L. URLICHS, *Codex Urbis Romae Topographicus* (Würzburg 1871) 59–78.

⁶ G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea cristiana*, I (Rom 1864) 154f.

⁷ DE ROSSI 70f.

⁸ DE ROSSI (Anm. 2) 9–33.

graphie der Stadt Rom“⁹. Jordan griff die These De Rossis auf, modifizierte sie aber dahingehend, daß der Romplan, der dem Abschreiber vorlag, sehr verzerrt und ungenau gewesen sein müsse, da sich nur so die oft unverständliche Anordnung der Monumente erkläre¹⁰. „L’arida lista dei nomi riesce a molti studiosi di poca o nessuna utilità: anzi il frequente ripetersi di molte leggende, quando a destra o a sinistra delle varie linee, produce confusione e rende talvolta inesplicabile il documento“¹¹. So urteilte Rodolfo Lanciani in einem Beitrag zur Topographie Roms auf der Basis des Einsiedler Itinerars über das von ihm analysierte Schriftstück. Lanciani publizierte nicht nur eine akkurate, die Zweifarbige des Originals berücksichtigende Edition des Einsiedler Itinerars, auch untersuchte er Route für Route und wertete das Dokument als Quelle zur Topographie des antiken und mittelalterlichen Roms aus¹². 1907 publizierte Christian Hülsen eine Studie über den Anonymus Einsidlensis, in der er die These vertrat, daß das Itinerar nur die reduzierte Fassung wesentlich ausführlicherer Wegbeschreibungen sei. Dieses Itinerar in Kurzform sei als Begleittext zu einem Romplan abgefaßt worden¹³. Hülsen ging so weit, eine Rekonstruktion des Romplans vorzulegen, der seines Erachtens Teil dieses Führers war, den der frühmittelalterliche Rompilger mit sich trug (Abb. 3)¹⁴: „L’itinerario Einsidlense è copiato, come altri itinerari o libri delle indulgenze, in un volume piccolo, di forma tascabile, come lo esigeva la sua destinazione di guida per i visitatori della città eterna. Se vi fu annessa una pianta, anche questa doveva essere di dimensioni non grandissime ...“. Rodolfo Valentini und Giuseppe Zucchetti nahmen Itinerar und Mauerbeschreibung des Einsidlensis in den 1942 veröffentlichten zweiten Band des *Codice Topographico* auf¹⁵. 1965 wurden Itinerar und Mauerbeschreibung erneut in dem Band *Itineraria et alia Geographica* im *Corpus Christianorum* von F. Glorie ediert¹⁶. Schließlich legte Gerold Walser im Jahr 1987 Faksimile, Umschrift, Übersetzung und Kommentar des *Codex Einsidlensis* vor¹⁷. Walser wiederholte die gängige Vorstellung, bei dem Itinerar handle es sich um einen Pilgerführer¹⁸: „Die Absicht ist, den fremden Pilgern die wichtigsten christlichen Kirchen und antiken Monumente vorzustellen und die Wege, die zu ihnen führen.“

Seit Beginn der Erforschung des Schriftstücks im 19. Jh. wurde das Einsiedler

⁹ JORDAN 329–356.

¹⁰ JORDAN 333 f. u. 343–356. Edition einer Rekonstruktion des ursprünglichen Zustands des Itinerars: JORDAN 646–663.

¹¹ LANCIANI 445.

¹² Lancianis zweifarbige Edition bildet nach wie vor eine wichtige Ergänzung zu Walsers Faksimile, das leider nur in Schwarzweiß gehalten ist.

¹³ HÜLSEN bes. 382 f.

¹⁴ HÜLSEN 382 f.

¹⁵ VALENTINI / ZUCCHETTI II, 155–207.

¹⁶ F. GLORIE, *Itineraria et alia Geographica* (= *Corpus Christianorum*, ser. latina 175) (Turnholt 1965) 329–343.

¹⁷ WALSER 1987. Rezensionen: M. LE GLAY, in: REL 66 (1988) 340 f.; W. ECK, in: HZ 251 (1990) 677 f.

¹⁸ WALSER 159.

Itinerar unter dem Aspekt eines Pilgerführers gesehen. Man ging von der Vorstellung aus, daß der frühmittelalterliche Rompilger die handlichen Wegbeschreibungen mit sich trug und diese auf seinem Weg durch die Stadt konsultierte¹⁹. Kai Brodersen gelang es als erstem, sich von solch modernen Vorstellungen zu trennen und dieses Dokument aus der Perspektive des frühmittelalterlichen Menschen zu verstehen²⁰. Brodersen zufolge ist das Itinerar Ausdruck der Erfassung des städtischen Raums mittels *routes*, die gerade für die Antike und das Mittelalter typisch ist.

Beschreibung des Itinerars

Werfen wir zunächst einen Blick auf das Itinerar, das im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen soll, bevor auch wir nach Sinn und Aussage dieses Schriftstücks fragen. Insgesamt werden zwölf Wege beschrieben, von denen wie gesagt einer, der Weg 12, Bestandteil der Inschriftensammlung ist. Der Text der Wege 1–11 erstreckt sich jeweils über eine Doppelseite (Abb. 1 u. 2). Ausgangs- und Zielpunkt des Weges wurden, durch die Farbe rot hervorgehoben, jeweils in Majuskelschrift über die gesamte Breite der Doppelseite geschrieben. Dann folgt auf zwei Spalten verteilt eine Liste der Monumente, die sich zu seiten des Weges befinden. Auf der linken Seite werden diejenigen Monumente genannt, die sich links des Weges befanden, auf der rechten Seite diejenigen Monumente, die man rechts des Weges sah. Die Namen der Monumente, die durchschritten werden mußten, etwa der Septimius-Severus-Bogen oder das Forum Romanum, wurden über beide Spalten hinweg geschrieben.

Eine eingehende Erläuterung der einzelnen Strecken erübrigt sich, da dies bereits ausführlich von Rodolfo Lanciani, Christian Hülsen und Gerold Walser vorgenommen wurde²¹. Dennoch sei im folgenden wenigstens ein Überblick über die einzelnen Wege und deren Verlauf gegeben (Fig. 1)²²:

Route 1:

A	PORTA	SCI	PETRI	AD	SCAM	LUCIAM	IN	ORTHEA
IN	D(extra)	circus	flamineus·		IN	S(inistra)	sci	laurentii
Rotunda					Theatrum	pompei·	cypressus·	
Thermae	Commodianae				sci	laurentii·	capitolium·	
Forum	traiani	et	columna	eius	sci	sergii·	ubi	umbilicu(m)
Tiberis					SEVERI			
sci	hadriani			ARCUS	cavallus	constantini		
sci	cyriaci			FORUM	ROMANUM			
sca	agatha	ibi	imagines	pauli	et	sce	Mariae·	SUB
Thermae	constantini				URA·			
sci	vitalis	in	vico	longo	ubi	caval(li)	opt(imi)·	
scae	eufemiae	in	vico	patricii				
					Iterum	per	subura(m)·	Thermae
								Traiani
								ad
								vincula.

¹⁹ JORDAN 334; HÜLSEN 382 f.

²⁰ K. BRODERSEN, Ein karolingischer Stadtplan von Rom?, in: *Cartographica Helvetica*, Heft 14 (Juli 1996) 35–41, hier 35.

²¹ LANCIANI 439–552; HÜLSEN 392–420; WALSER 159–211.

²² In der Nummerierung der Wege folge ich WALSER 162.

Der Weg beginnt an der Porta S. Petri, also an der Engelsbrücke, führt von hier durch das Marsfeld, verläuft dann zwischen Kapitol und Trajansforum bis zum Forum Romanum, verläßt dieses über das Nervaforum und führt in die Subura. Hier teilt sich der Weg. Ein Ast führt nach Norden und berührt S. Vitale, verläuft also auf dem vicus longus, der andere führt über den clivus suburbanus bis S. Lucia in Orthea (richtig: Orphea; heute S. Lucia in Selci), dem Zielpunkt des Weges. Zwischen den beiden Zweigstrecken befindet sich der Viminal mit den Kirchen S. Lorenzo in Formonso, S. Euphemia und S. Pudentiana, die, obwohl nicht unmittelbar am Weg gelegen, genannt werden, offenbar weil man sie von dort aus sah. In der zweiten Zeile vertauschte der Kopist die Angaben „in D(extra)“ bzw. „in S(inistra)“.

Route 2:

A PORTA SCI PETRI VSQUE AD POR	TAM SALARIAM
IN SINISTRA·	PER AR CUM IN D(extra)· circus flamineus· ibi sca agnes·
sci apollinaris	Thermae alexandrianae· et sci eustachii
sci laurentii in Lucina	Rotunda· et thermae commodianae
oboliscum	FORMA VIRGI NIS· columna antonini
sci silvestri· ibi balneum	sca susanna· et aqua de forma lateranensae
sci Felicis in pincis·	thermae sallustianae et piramidem

Der zweite Weg nimmt seinen Ausgangspunkt ebenfalls an der Porta S. Petri, folgt dann der Via recta zur Via lata, wobei man die Mark-Aurel-Säule allerdings rechts liegen läßt. Schließlich springt der Weg von S. Silvestro über S. Felice bis zu S. Susanna. Erklären läßt sich das Überbrücken weiter Distanzen damit, daß der Weg hier durch weitgehend unbebautes Areal verlief, die ohnehin erhöht gelegenen Kirchen der Heiligen Felix und Susanna mithin weit sichtbar waren.

Route 3:

A PORTA NUMENTANA USQ· FO	RUM ROMANUM
IN S· Thermae diocletianae	IN D· Thermae sallustianae
sci cyriaci· sci vitalis	sca susanna· et cavalli marmorei
scae agathae in diaconia	sci marcelli
Monasterium scae agathae	Ad apostolos·
Thermae constantini	Forum traiani
In via numentana foris muru(m)· IN SINIST(ra)·scae	sci hadriani
agnes· IN DEXT(ERA)· sci nicomedis	

Der dritte Weg verläuft zunächst entlang der Alta Semita, die der heutigen Via XX Settembre entspricht, steigt dann vom Quirinal hinab und führt über das Forum Transitorium auf das Forum Romanum. Mehrere der erwähnten Kirchen befinden sich abseits des Wegs: S. Vitale, S. Agatha in diaconia, Ss. Apostoli und S. Marcello. Abermals, so darf man vermuten, wurden auch entfernter gelegene Monumente erfaßt, die vom Quirinal aus sichtbar waren. Schließlich werden auch suburbane Märtyrerheiligtümer an der Via Nomentana genannt, die nicht eigentlich Bestandteil des Weges sind.

Route 4:

A PORTA FLAMINEA USQUE	VIA LATERANENSE
paritrium	sci laurentii in lucina
sci silvestri· et sic p(er) porticu(m) usq colu(m)na(m)·	AN TONINI· oboliscum

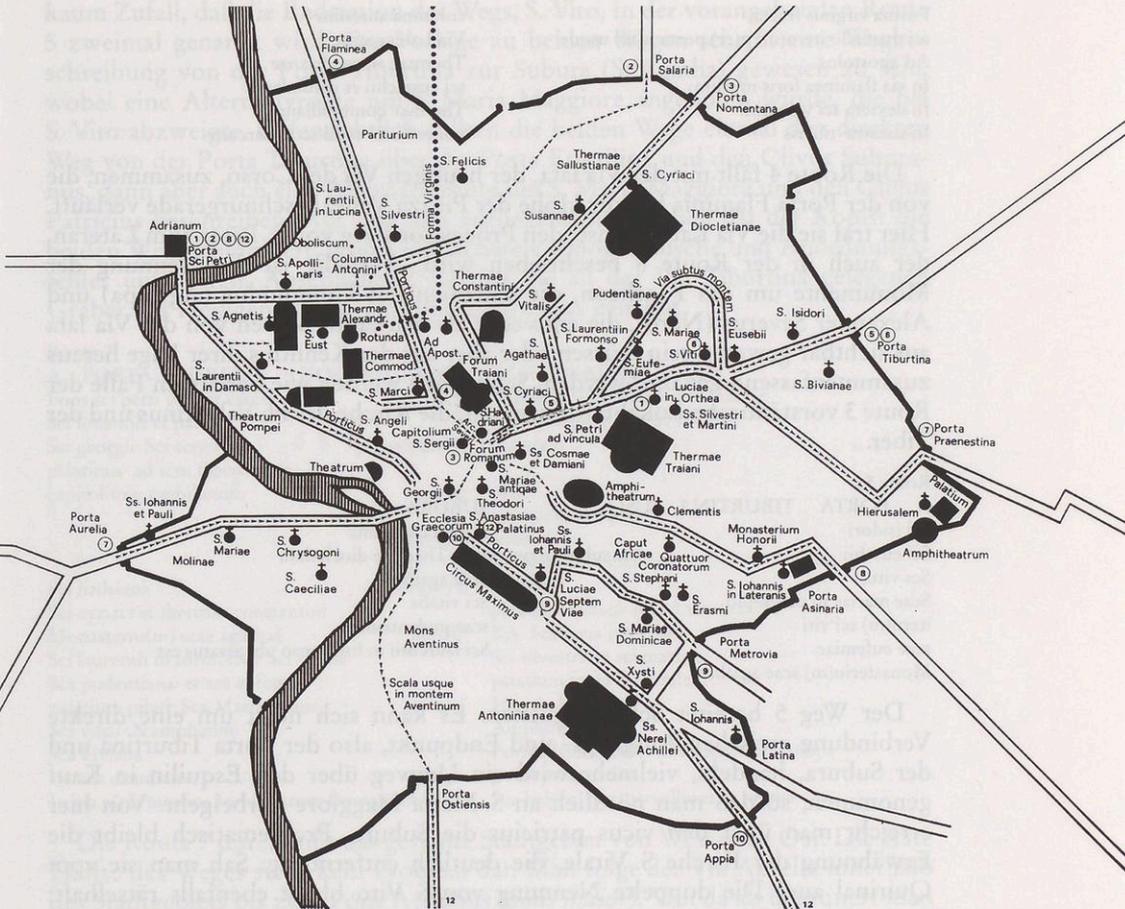


Fig. 1: Wege des Anonymus Einsidlensis in Rom.
 Die Ziffern bezeichnen Anfangs- und Zielpunkte der jeweiligen Wege.

Forma virginis fracta	columna antonini·
sci marcelli· iteru(m) p(er) porticu(m) usque	Via Lateranense
Ad apostolos	Thermae alexandrianæ
In via flaminea foris murum	sci eustachii et rotunda·
In dextera sci valentini	Thermae commodianæ
In sinistra· tiberis	minervium· et ad scm marcum·

Die Route 4 fällt mit der Via lata, der heutigen Via del Corso, zusammen, die von der Porta Flaminia bis zur Höhe der Piazza Venezia schnurgerade verläuft. Hier traf sie die Via Lateranense, den Prozessionsweg von S. Peter zum Lateran, der auch in der Route 8 beschrieben wird. Auffällig ist die Nennung der Monumente um das Pantheon, die Thermen des Commodus (Agrippa) und Alexander Severus (Nero), die entweder als markante Bauten von der Via lata aus sichtbar gewesen sein müssen oder aber aus der Kenntnis ihrer Lage heraus zusammenfassend genannt werden. Schließlich werden wie bereits im Falle der Route 3 vorstädtische Lokalitäten genannt, die Kirche des hl. Valentinus und der Tiber.

Route 5:	
A PORTA TIBURTINA USQ·	SUBURA·
Sci isidori	Forma claudiana
Sci eusebii·	tem· Thermae diocletiani
Scs vitus	Scae agathae
Scae mariae in praesepio	Sci vitalis
iteru(m) sci viti	scae pudentianae
scae eufemiae	Sci laurentii in formonso ubi assatus est
Monasteriu(m) scae agathae	

Der Weg 5 bereitet Schwierigkeiten: Es kann sich nicht um eine direkte Verbindung zwischen Ausgangs- und Endpunkt, also der Porta Tiburtina und der Subura, handeln, vielmehr wird ein Umweg über den Esquilin in Kauf genommen, so daß man nördlich an S. Maria Maggiore vorbeigeht. Von hier erreicht man über den vicus patricius die Subura. Problematisch bleibt die Erwähnung der Kirche S. Vitale, die deutlich entfernt lag: Sah man sie vom Quirinal aus? Die doppelte Nennung von S. Vito bleibt ebenfalls rätselhaft: Entweder irrte der Kopist an dieser Stelle, oder es handelt sich um das Relikt eines Seitenwegs, der wieder zum Hauptweg zurückführte.

Route 6:	
ITEM ALIA VIA TIBURTINA	USQUE AD SCM VITUM
Forma Claudiana	PER AR CUM· Scae agathae
Scae bivianae	NIMPHEUM Sci eusebii·
In via Tiburtina foris murum·	In sinis tra sci ypolitii· In dextera sci laurentii·

Die Angaben zu der kurzen Route 6 sind sehr verwirrend. Wieso etwa wird S. Agatha genannt, obwohl der Weg bereits bei S. Vito endet? Jordan geht davon aus, daß die Routen 5 und 6 einst zusammengehörten²³, Hülsen vermutet einen eigenen Weg, dessen Angaben allerdings äußerst verwirrend sind²⁴. Es ist wohl

²³ JORDAN 650.

²⁴ HÜLSEN 403.

kaum Zufall, daß die Endstation des Wegs, S. Vito, in der vorangehenden Route 5 zweimal genannt wird. Die Vorlage zu beiden Wegen scheint eine Wegbeschreibung von der Porta Tiburtina zur Subura (S. Agatha) gewesen zu sein, wobei eine Alternativroute um S. Maria Maggiore angeboten wurde, die bei S. Vito abzweigte. Offensichtlich sollten die beiden Wege einmal den direkten Weg von der Porta Tiburtina über die Porta Esquilina und den Clivus Suburanus, dann aber auch eine Alternativroute um S. Maria Maggiore und den Clivus Patricius beschreiben. Aus den ihm vorliegenden Angaben hat der Kopist die beiden Wege kompiliert, wobei ihm schwere topographische und Anordnungsfehler unterliefen. Abschließend werden die an der Via Tiburtina gelegenen Gräber der Heiligen Hippolytus und Laurentius genannt.

Route 7:

A PORTA AURELIA USQ· AD POR	TAM PRAENESTINAM
Fons sci petri ubi est carcer eius	Molinae· Mica aurea· scae mariae
Sci iohannis et pauli·	Sci chrisogoni· et scae ceciliae
Sci georgii· Sci sergii	maiorem
palatinum· ad scm theodorum	
capitolium· umbilicum	per ar
	cum
	sca maria antiqua
	stantini
	Sci cosmae et damiani
Sci hadriani	Forum ro
Sci cyriaci et thermae constantini	manum
Monasterium(m) scae agathae	palatium traiani· ibi ad vincula·
Sci laurentii in formonso· Sci vitalis	SUBU
Sca pudentiana· et sca eufemia	RA· Sca lucia in ortheo
palatium pilati· Sca Maria maior	Sci silvestri· et sci martini·
Ses vitus· Nymphaeum·	palatium iuxta iherusalem·
Sca biviana	Hierusalem
Forma claudiana	Amphitheatrum
In via p(rae)nestina foris murum forma claudiana	Forma lateranense· monasterium honorii
	porta praenestina
	Sca helena· Ses marcellinus et petrus

Die Route 7 durchmißt das gesamte Stadtgebiet von West nach Ost. Die erste Hälfte des Weges stellt kein Problem dar. Man folgt der Via Aurelia innerhalb des Stadtgebiets bis zum Pons Aemilius (*pons maior*). Von da ab überquert man das Forum Boarium und erreicht über die Contrada della Cannapara das Forum, welches man über das Forum Transitorium verläßt. Wie sich schon mehrfach beobachten ließ, werden die Angaben außerhalb des Stadtzentrums weniger genau, werden mitunter entfernter gelegene Monumente, etwa S. Vitale, S. Lorenzo in Formonso, S. Euphemia, S. Pudentiana und S. Maria Maggiore, die deutlich nördlich des Wegs lagen, genannt. Warum das weit im Süden gelegene Monasterium Honorii und nicht die benachbarte Lateransbasilika genannt wird, ist unerklärlich. Abschließend folgen als vorstädtische Toponyme die forma Claudiana, das Mausoleum der Helena und Ss. Marcellino e Pietro.

Route 8:

A PORTA SCI PETRI USQUE	PORTA ASINARIA
	per arcum
Circus flamineus· ibi sca agnes	sci laurentii in damaso·
Thermae alexandrinae	Theatrum pompeii

Sci eustachii· Rotunda		Cypresus
Thermae commodianae		Sci laurentii in minerva
Minerviam· ibi sca maria		capitolium
Ad scm marcum		Sci sergii· ubi umbilicum Romae
Forum traiani et columna eius		Sci georgii
Tiberis	R· PER AR	CUM SEVERI
Sci. hadriani· Forum romanum		Sca· maria antiqua·
Sci cosme et damiani		Ad scm theodorum
palatius neronis· Aeclesia sci petri		palatinus
Ad vincula· Arcus titi et vespasiani		Testamentum· Arcus constantini
palatiu(m) traiani· Amphitheatrum		Meta sudante
Ad scm clemente(m)		Caput affricae
Monasteriu(m) honorii· Forma claudiana		Quattour coronati
Patriarchium lateranense		Sci iohannis in lateranis
	Porta asi	naria

Wie die vorangehende Route, so verläuft auch die Route 8 quer durch die Stadt. Es ist der klassische Weg von St. Peter zum Lateran, der auch in den Ordines, wenn auch nicht in dieser Ausführlichkeit, beschrieben wird. Warum vor dem Septimius-Severus-Bogen eine Georgskirche genannt wird, ist unklar, wird doch später mit *ad Scm. Theodorum* der Weg zum Forum Boarium genannt. Handelt es sich um eine andere Kirche als die Kirche S. Giorgio in Velabro? Ansonsten bietet der Weg keine Probleme.

Route 9:		
DE SEPTEM VIIS USQUE		PORTA METROVIA
in sinistra· iohannis et pauli		in dextera· clivus tauri
Forma lateranense		Ad scm stephanu(m) in celio monte
Ad scm erasmus		item alia via de porta metrovia· In dextera
Sca maria dominica		ad scm syxtum· in sinistra aeclesia
In via latina intus in civitate		Sci iohannis·
In sinistra		extra civitate(m) In dextera· sci. ianuarii
Oratoriu(m) scae mariae		Oratorium sci syxti·
Sci gordiani		Sca eugenia· Ad scm theodorum

Der Weg, den die Route 9 entlangläuft, scheint klar zu sein, allein die Anordnung der Monumente bereitet Schwierigkeiten. Die Lage von S. Maria in Domnica (richtig: rechts) und S. Stefano Rotondo bzw. S. Erasmo (richtig: jeweils rechts) wurde ganz offensichtlich vertauscht, vielleicht auch deshalb, weil dieser Weg der einzige ist, der seinen Beginn nicht an einem Stadttor hat, sondern innerhalb der Stadt, und zu einem Tor führt. Ganz offensichtlich sollte zudem noch ein weiterer Weg beschrieben werden, nämlich der von der Porta Metrovia zur Porta Latina. Anders ist die Nennung der Kapelle des hl. Sixtus und von S. Giovanni a Porta Latina nicht zu erklären. Ergänzend werden noch Märtyrerheiligtümer an der Via Latina und Appia aufgeführt.

Route 10:		
DE PORTA APPIA USQ· SCO		LA GRECA IN VIA APPIA
coelea fracta· Thermae antoninianae		Forma iobia· Sci nerej et achillei
Arcus recordationis		Sci· xysti·
INDE PER PORTICUM USQUE		AD FORMAM PER VII VIAS
IN SINISTRA· Circus maximus		IN DEXTERA· Sca lucia
Mons aventinus· Septizonium		palatinus

Et sic p(er) porticum usque ad
Item in eadem via extra civitatem
Ad scm ianuarium·
ubi systus martirizatus est·
Sca eugenia
Ad scm theodorum

scam anastasiam·
Sca petronella· Nerei et achillei
Marci et marcelliani· Ad scm soterum
Sci cornelii· xysti· faviani· antheros
et miltiadis
Ad scm sebastianum·

Die Route 10 deckt sich zunächst mit dem Verlauf der Via Appia innerhalb der Stadtmauern. Von den *septem viae*, also dem Platz vor dem Septizodium, verläuft der Weg entlang dem Circus Maximus bis zum Forum Boarium. Schon Hülsen sah, daß diese Wegbeschreibung nach der Vorlage der in der Inschriftensammlung eingebundenen ausführlicheren Beschreibung des Weges 12 abgefaßt wurde (s. u.). Abschließend werden Heiligengräber an der Via Appia genannt.

„Route“ (Liste) 11A:

IN VIA PORTENSI EXTRA CIVI
In via aurelia extra civitatem· in dext(era)· sci
In via salaria extra civit(atem)· in dext(era)· sci.
In via pinciana extra civit(atem) in dext(era) scae
proti et yacinthi· sci. hermetis·

TATEM IN DEXTRA· Abdo et sennes
pancratii· processus et martiniani
saturnini· scae felicitatis cu(m)· VII· filii
basilissae· sci pamphili
sci iohannis caput·

Daß es sich bei der an die Route 10 anschließende „Route 11A“ nicht um einen Teil des innerstädtischen Itinerars handelt, braucht nicht betont zu werden. Es handelt sich um eine Liste außerstädtischer Heiligengräber, die nach ihrer Lage an den Ausfallstraßen aufgezählt werden. Ein ganz ähnliches Fragment hat sich in die Inschriftensammlung (fol. 77a, Nr. 69–70) verirrt:

„Route“ (Liste) 11B:

IN VIA PINCIA
Pamphilus· basilissa· protus· yacinthus
hermes· Ubi d(omi)n(u)s caecu(m) inluminavit arcus
murus· Inter aurelia et portuensis· scs processus
et martinianus et panchratius abdo et sennes·
Soter· xistus· urbanus· marcellianus· et marcus
ianuaris· et aeclesia ubi decollatus· e(st)· xystus·
sebastianus·

IN VIA APPIA

Die Liste 11B ergänzt die Liste 11A, da sie ebenfalls nur nach Straßen geordnet vorstädtische Heiligengräber nennt. Auf eine zweispartige Anordnung wird allerdings verzichtet.

Route 12:

IN PORTA SCI PETRI USQ· AD SCM PAULUM
In S(inistra) Sci laurentii· et theatrum pompeii·
et p(er) porticu(m) usq· ad scm angelu(m) et
templu(m) iovis· In D(extera) Theatrum
iteru(m) p(er) porticu(m) usq ad elephantu(m)·
inde p(er) scola(m) graecor(um)· ibi in sinistra aeclesia
grecoru(m) ibi· e(st)· aqua subtus monte(m) aventinu(m) cur
rens· Scala usq· in monte(m) aventinu(m) et balneu(m) mer
curii· inde ad portam Ost(i)ense(m). Inde p(er) porticu(m) usq
ad ecclesia(m) menne· et de menne usq· ad scm paulu(m)
apostolu(m)· inde ad scm felice(m) et audactu(m) et eme
rita(m)· Deinde ad scam petronella(m) et nereu(m) et

achilleu(m)· inde ad scm marcu(m) et marcellianu(m)·
 Inde ad scm soteru(m)· inde ad scm sixtu(m) ibi et scs favi
 anus et antheros et miltiades· inde ad scm cor
 neliu(m)· Inde ad scm sebastianu(m)· Inde reverten
 do p(er) via(m) appia(m) ad ecclesia(m) ubi scs syxtus cu(m) suis
 diaconibus decollatus est· Inde ad porta(m) appiam·
 ibi forma iopia quae venit de marsia et cur
 rit usq· ad ripa(m)· Inde ad coclea(m) fracta(m)· Inde
 ad arcu(m) recordationis· IN S(inistra) Thermae antoninianae·
 IN D(extera) xystus· IN S(inistra) nereus et achilleus· Inde p(er) por
 ticu(m) usq· ad forma(m)· inde ad vii· vias· ibi sca
 lucia et septizodiu(m)· IN S(inistra) Circus maximus·
 IN D(extera) palatinus· et sic p(er) porticu(m) maximu(m)
 usq· ad anastasia(m) et inde semper·

Daß auch diese Route nicht zu dem Itinerar der Wege 1–10 gehört, geht allein schon daraus hervor, daß sie wie die Liste 11B in den Inschriftenteil eingebunden ist. Zwar nennt der Titel als Ausgangspunkt S. Peter und als Endpunkt S. Paul, jedoch führt der Weg wesentlich weiter. Er verläuft von der Porta S. Petri durch das Marsfeld nach Süden bis zum Forum Boarium, dann westlich am Aventin vorbei bis zur Porta Ostiensis. Dann führt er die Via Ostiensis entlang, biegt auf der Höhe von S. Paul nach Osten zur Via Appia ab. Von hier führt er wieder ins Stadtgebiet zurück (Fig. 2). Auch in der Art der Auflistung unterscheidet sich diese Beschreibung von denen der zuvor besprochenen Wege. Auf eine Teilung in zwei Spalten wird verzichtet. Die verschiedenen Toponyme werden überwiegend mit der Präposition „inde ad“ aneinandergereiht und suggerieren so einen Weg von Station zu Station. Erst gegen Ende der Beschreibung, als der Weg wieder das Stadtgebiet erreicht, werden „links-rechts-Angaben“ gegeben, allerdings nicht mittels einer zweiseitigen Auflistung der Monumente, sondern durch die Angaben IN S(inistra) bzw. IN D(extera).

Der Überblick über diese Wegbeschreibungen zeigt drei Arten von Wegen: die Routen 1–10 beschreiben jeweils Wege von Stadttor zu Stadttor oder aber Wege, die ihren Ausgangspunkt an einem Stadttor nehmen und ins Zentrum führen. Ausnahme ist die Route 9, die umgekehrt, also stadtauswärts, von den *septem viae* zur Porta Metrovia verläuft. Neben innerstädtischen Monumenten werden allerdings auch außerhalb der Mauern gelegene Örtlichkeiten genannt, diese aber nicht stringent in die Wegbeschreibungen eingebunden, sondern an die bestehenden Beschreibungen angehängt. Ganz anderer Art sind die Listen 11A und B: Diese sind Auflistungen von Heiligengräbern extra muros, die nach Ausfallstraßen sortiert sind. Der Weg 12 wiederum ist die ausführliche Beschreibung des wichtigsten frühmittelalterlichen Pilgerwegs, der die Rombesucher zu den Märtyrergäbern im Süden der Stadt geleitet.

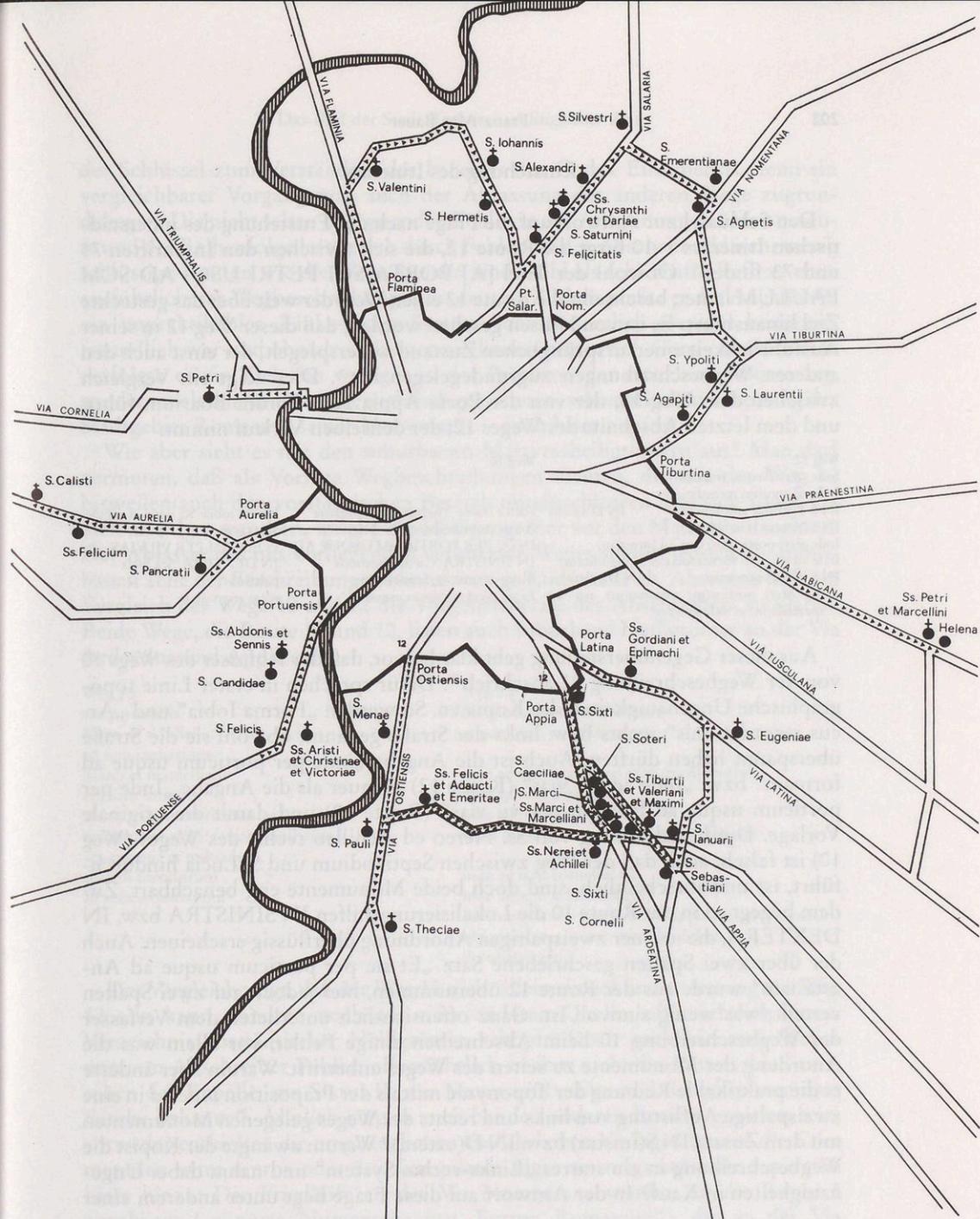


Fig. 2: Frühmittelalterliche Pilgerwege vor den Mauern Roms:
Die Notitia Ecclesiarum Romae und der Weg 12 des Anonymus Einsidlensis.

Entstehung des Itinerars

Den Schlüssel zur Antwort auf die Frage nach der Entstehung des innerstädtischen Itinerars 1–10 birgt die Route 12, die sich zwischen den Inschriften 71 und 73 findet²⁵. Obwohl der Titel [A] PORTA SCI PETRI USQ· AD SCM PAULUM lautet, beschreibt die Route 12 einen Weg, der weit über das gesteckte Ziel hinausführt. Es ist von Hülsen gesehen worden, daß dieser Weg 12 in seiner Ausführlichkeit einen ursprünglichen Zustand widerspiegelt, der einst auch den anderen Wegbeschreibungen zugrundegelegen hat²⁶. Dies zeigt ein Vergleich zwischen dem Weg 10, der von der Porta Appia zum Forum Boarium führt, und dem letzten Abschnitt des Weges 12, der denselben Verlauf nimmt:

Weg 12:

Inde ad coclea(m) fracta(m)·
 Inde ad arcu(m) recordationis·
 IN S Thermae antoninianae·
 IN S Nereus et achilleus·
 Inde p(er) porticu(m) usq· ad forma(m)
 Inde ad vii· vias· ibi sca lucia et septizodiu(m)
 IN S Circus maximus·
 et sic p(er) porticu(m) maximu(m) usq· ad
 anastasia(m) et inde semper·

Weg 10:

IN D xystus	coclea fracta· Thermae antoninianae	Forma iobia· Sci nereus et achillei
	Arcus recordationis	Sci· xysti·
	INDE PER PORTICUM USQUE AD	FORMAM PER VII VIAS
	IN SINISTRA· Circus maximus	IN DEXTERA· Sca lucia
	Mons aventinus· Septizonium	palatinus
	Et sic p(er) porticum usque ad	scam anastasiam

Aus dieser Gegenüberstellung geht klar hervor, daß der Abfasser des Weges 10 von der Wegbeschreibung 12 abschrieb²⁷. Dafür sprechen in erster Linie topographische Ungenauigkeiten des Kopisten. So werden „Forma Iobia“ und „Arcus recordationis“ rechts bzw. links der Straße genannt, obwohl sie die Straße überspannt haben dürften. Auch ist die Angabe „inde per porticum usque ad formam“ bzw. „Inde ad vii· vias“ (Route 12) genauer als die Angabe „Inde per porticum usque ad formam per vii vias“ (Route 10) und damit die originale Vorlage. Die Lokalisierung von Ss. Nereo ed Achilleo rechts des Weges (Weg 10) ist falsch; auch daß der Weg zwischen Septizodium und S. Lucia hindurchführt, ist unwahrscheinlich, sind doch beide Monumente eng benachbart. Zudem begegnen in der Route 10 die Lokalisierungshilfen IN SINISTRA bzw. IN DEXTERA, die in einer zweiseitigen Anordnung überflüssig erscheinen. Auch der über zwei Spalten geschriebene Satz „Et sic per porticum usque ad Anastasiam“ wurde aus der Route 12 übernommen, hier jedoch auf zwei Spalten verteilt, was wenig sinnvoll ist. Ganz offensichtlich unterliefen dem Verfasser der Wegbeschreibung 10 beim Abschreiben einige Fehler, vor allem was die Anordnung der Monumente zu seiten des Weges anbetrifft. Warum aber änderte er die praktikable Reihung der Toponyme mittels der Präposition *inde ad* in eine zweiseitige Auflistung von links und rechts des Weges gelegenen Monumenten mit dem Zusatz IN S(inistra) bzw. IN D(extera)? Warum zwängte der Kopist die Wegbeschreibung in ein starres „Links-rechts-System“ und nahm dabei Ungenauigkeiten in Kauf? In der Antwort auf diese Frage liegt unter anderem einer

²⁵ Die Eigenständigkeit dieser Wegbeschreibung betont auch JORDAN 337.

²⁶ HÜLSEN 384f.

²⁷ So HÜLSEN 385.

der Schlüssel zum Verständnis des Itinerars des Codex Einsidlensis, denn ein vergleichbarer Vorgang mag auch der Abfassung der anderen Wege zugrundeliegen. Die nicht selten begegnenden Fehler in der Anordnung der Monumente und der Reihenfolge lassen sich durch Fehler bei der Abschrift erklären; wenig schlüssige Routen wie die Wege 5 und 6 sind wohl als fehlerhafte Reflexe einst ausführlicherer Wegbeschreibungen zu deuten. Zudem preßte er die Angaben in ein unpraktikables ‚Links-rechts-System‘, das wesentlich weniger benutzerfreundlich war und obendrein Ungenauigkeiten hervorrief. Ganz offensichtlich verfolgte er ein Ziel, das weniger in der Präzision der einzelnen Routen lag, sondern vielmehr in einer übersichtlich gestalteten, schematischen Erfassung des Stadtgebiet Roms und seiner Monumente – doch hierzu später.

Wie aber sieht es mit den suburbanen Märtyrerheiligtümern aus? Man darf vermuten, daß als Vorlage Wegbeschreibungen dienten, die wie der Weg 12 bisweilen auch den vorstädtischen Bereich miteinschlossen und sich somit gezielt an Pilger wandten, welche die Heiligengräber vor den Mauern aufsuchten. Der Abfasser des uns vorliegenden verkürzten Weges schnitt jedoch die suburbanen Teile der Beschreibungen bis auf wenige Rudimente ab. Abermals hilft ein Vergleich der Wege 10 und 12 die Vorgehensweise des Abschreibers zu klären. Beide Wege, die Route 10 und 12, listen auch suburbane Heiligtümer an der Via Ardeatina und Appia auf:

Weg 10:

sca petronella·
Nerei et achillei·
ad scm ianuarium·
Marci et marcelliani·
Ad scm soterum
ubi syxtus martyrizatus est
sci cornelii· xysti· faviani· antheros
sca eugenia et miliadis
ad scm theodorum
ad scm sebastianum·

Weg 12:

deinde ad scm petronella(m)
et nereu(m) et achilleu(m)·

inde ad scm marcu(m) et marcellianu(m)·
inde ad scm soteru(m)·
inde ad scm sixtu(m)
ibi et scs favianus et antheros et miliades·

inde ad scm corneliu(m)·
inde ad scm sebastianu(m)·
inde revertendo p(er) via(m) appia(m) ad ecclesia(m)
ubi scs syxtus cu(m) suis diaconibus
decollatus est·

Der Vergleich zeigt, daß der Weg 10 nicht allein ein gekürzter Auszug aus Weg 12 sein kann, sondern noch aus einer anderen Quelle, offensichtlich einem Verzeichnis vorstädtischer Heiligtümer, schöpft. Doch auch hier unterlaufen unserem Abschreiber Fehler: offensichtlich ist ihm nicht der Unterschied zwischen der Kapelle, wo Sixtus II. das Martyrium erlitt, und der gleichnamigen Kirche bekannt²⁸. Ähnlich mag es auch bei den anderen Routen gewesen sein; entweder enthielten die ursprünglichen ausführlichen Vorlagen bereits die Coemeterien extra muros oder der Kompilator fügte sie aufgrund einer separaten Liste hinzu: Die Friedhöfe an der Via Nomentana wurden an die Route 3 angehängt („a porta Numentana usq. Forum Romanum“), die an der Via

²⁸ Zu den beiden Kirchen s. M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, II (Rom 1942) 1110f.

Flaminia an die Route 4 („a Porta Flaminea usque Via Lateranense“), die an der Via Tiburtina an die Route 6 („item alia [a porta] Tiburtina usque ad scm. Vitum“), die an der Via Labicana an die Route 7 („a porta Aurelia usq. ad portam Prenestinam“), die an der Via Latina an die Route 9 („de septem viis usque Porta Metrovia“) und die an der Via Appia bzw. Via Ardeatina an die Route 10 („De Porta Appia usque scola Greca in Via Appia“). Damit sind mit Ausnahme der Via Salaria, Via Praenestina, Via Tuscolana, Via Ostiense, Via Portuense, Via Aurelia und Via Cornelia alle Ausfallstraßen erfaßt²⁹. Was fehlt, wird nunmehr in den „Wegen“ 11A und B aufgezählt, die keine solchen sind: Hier werden in Listenform die Heiligtümer an der Via Portuense, Via Aurelia, Via Salaria und Via Pinciana genannt. Ganz offensichtlich wurde dieser Abschnitt, der alleine wenig Sinn ergibt, zusammen mit den Ergänzungen zu den Wegen 1 bis 10 erstellt, um das innerstädtische Itinerar um die wichtigsten vorstädtischen Ziele zu erweitern und zugleich einen kompletten Überblick über die extra-muros-Heiligtümer zu geben.

Fest steht: Der Kopist reduzierte bewußt das Itinerar auf den innerstädtischen Bereich und machte dadurch die Wegbeschreibungen als Pilgerführer unbrauchbar, interessierte doch gerade der Bereich vor den Mauern die Rombesucher am meisten. Doch vergaß er die extra muros gelegenen Heiligengräber nicht gänzlich. Einen Teil der vor den Toren gelegenen Coemeterien nannte er im Anschluß an die innerstädtischen Wegbeschreibungen, was fehlte, wurde in Listenform nachgetragen. Der praktische Nutzen der Angaben war durch die Vorgehensweise des Kopisten gegenüber der Vorlage jedenfalls stark gesunken.

Zudem darf man davon ausgehen, daß der Verfasser der uns erhaltenen Pergamentblätter nicht mit demjenigen identisch ist, der die Inschriften vor Ort kopierte bzw. die ausführlichen Wegbeschreibungen aus eigener Anschauung heraus verfaßte³⁰. Ein Kenner der Inschriften hätte der Sylloge irgendein Ordnungskriterium zugrundegelegt, etwa inhaltlicher oder topographischer Art. So aber werden selbst die Inschriften der Engelsburg auseinandergerissen³¹. Zudem passieren ihm Fehler, die dem Inschriftensammler nicht unterlaufen wären: Die Inschrift im Kloster am Clivus Scauri wird um unverständliche, über den Rand geschriebene Maßangaben ergänzt, womöglich zwei verschiedene Inschriften miteinander vermengt³². Ob das Auslassen dreier Zeilen bei der Inschrift der Diokletiansthermen auf den Kopisten zurückgeht, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher; dies könnte auch beim Abschreiben vor dem

²⁹ Vgl. auch WALSER 203 f.

³⁰ Vgl. auch TH. MOMMSEN, *Epigraphische Analekten* 13–17, in: *Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* 2 (1850) 287–320, hier 288, = DERS., *Gesammelte Schriften* 8 (Berlin 1913) 64–107, hier 65; JORDAN 331.

³¹ WALSER Nr. 4, 5, 5b = 56, 57, 58. DE ROSSI (Anm. 2) 14 ff. geht m. E. zu unrecht davon aus, daß der Abschreiber aus verschiedenen Inschriftensammlungen kompilierte. Die Verschiedenartigkeit des epigraphischen Materials läßt sich zwanglos damit erklären, daß der Inschriftenkopist vor Ort jede Inschrift, der er begegnete, abschrieb (s. u.).

³² Vgl. WALSER 112 Nr. 51.

Monument passiert sein³³. Ähnlich unbeholfen geht der Kopist mit dem topographischen Material um, wenn er auch um eine Systematisierung bemüht ist. Einem Ortskundigen wäre es wohl kaum passiert, Inschriften, Wegbeschreibung 12 und die Liste 11B zu vermengen. Auch hätte er wohl kaum für die Route 12 eine Überschrift gewählt, die der tatsächlichen Erstreckung des Weges nicht gerecht wird³⁴.

Die vereinfachte Darstellung der Wege mittels einer zweiseitigen Anordnung der Toponyme war wohl eine Idee des Kopisten, der versuchte, den Wust an verschiedenartigen Unterlagen und Aufzeichnungen, die ihm vorlagen, zu ordnen. Diese Anordnung rief zwar Ungenauigkeiten hervor, unterbreitete aber dem Leser die topographischen Informationen klar und deutlich. Doch scheint ihm diese Idee erst während der Abfassung gekommen zu sein. Denn den Weg 12 schrieb er noch aus ohne ihn auf zwei Spalten zu verteilen. Ab fol. 79b weisen die Wege diese Anordnung hingegen auf. Jedoch wird beim Weg 1 noch die Angabe IN D(extera) bzw. IN S(inistra) vertauscht. Beim Weg 2 korrigiert sich der Schreiber, indem er links IN SINISTRA ausschreibt, um Undeutlichkeiten zu vermeiden. Ab dem vierten Weg unterbleiben die ‚links-rechts-Angaben‘. Der Schreiber setzt voraus, daß der Leser begriffen hat, daß die linke Spalte die Monumente links des Weges nennt, die rechte Spalte diejenigen rechts des Weges. Bis zum Weg 10, der aus dem ausführlichen Weg 12 hervorgeht, funktioniert dieses System auch, für die nun folgende Liste 11A hingegen taugt es nicht.

Auf fol. 81b und 82a kann man sogar die Vorgehensweise studieren (Abb. 2): Zunächst schrieb der Kopist die Toponyme in die linke und die rechte Spalte. Dann erst fügte er die Namen der Denkmäler ein, die auf der Mitte des Weges lagen bzw. diesen überspannten, der „pons maior“, der „arcus (Severi)“, der „equus Constantini“ und das „Forum Romanum“. Da der Platz auf dem rechten Blatt fehlte, mußten die Namen zum Teil zwischen die Zeilen geschrieben werden. Derselbe Fehler unterlief dem Kopisten auch auf fol. 82b–83a („per arcum“ zwischen den Zeilen) und fol. 83b–84a („porta asinaria“ zwischen den Zeilen).

Inschriftensammlung, Itinerar und Stadtmauerbeschreibung erwecken den Eindruck einer nachträglichen fehlerhaften Systematisierung von Aufzeichnungen und Unterlagen eines Rompilgers durch einen unkundigen Kopisten.

³³ Vgl. WALSER 76f. Nr. 16. Es fehlt der Teil zwischen *Thermas felices Diocletianas* und *Diocletiani Aug fratris*. Die zweifache Nennung des Namens Diokletians führte zum Überspringen der dazwischengelegenen Textpartie.

³⁴ Der Kopist schreibt wörtlich: *IN PORTA SCI PETRI USQ AD SCM PAULUM*. Sonst heißt es stets *A PORTA ... AD* bzw. *USQ AD ...* Offenbar wandelte der Kopist die originale Vorlage (*A PORTA SCI PETRI ...*) ob, da er die Angabe als Lokalisierung einer Inschrift interpretierte. Erst während des Schreibens bemerkt der Kopist, daß keine Inschrift folgte, sondern eine Wegbeschreibung.

Datierung

Wann aber wurden die Wegbeschreibungen verfaßt, die dem Kompilator des innerstädtischen Itinerars als Vorlage dienten? Einziger Anhaltspunkt ist die Entstehungszeit der in dem Schriftstück erwähnten Bauten³⁵. Die Beschreibung der Stadtmauer erwähnt noch nicht die Befestigung der civitas Leonina, muß also vor Leo IV. (847–855) entstanden sein³⁶. Einen verlässlichen Terminus post quem bietet die Nennung der Kirche S. Silvestro, die unter Paul I. (757–767) errichtet wurde³⁷. Doch läßt sich das Entstehungsdatum der Handschrift noch enger eingrenzen, als das bisher in der Forschung geschah. Zu den wichtigsten Baustiftungen des Pontifikats Hadrians I. (772–795) zählt die Erweiterung der Kirche S. Maria in Cosmedin am Forum Boarium, die der Anonymus Einsidlensis „aeclesia graecorum“ nennt. Der entsprechende Eintrag im Liber Pontificalis, der von den Umbauarbeiten berichtet, datiert ins Jahr 781/2; zu diesem Zeitpunkt müssen die Bauarbeiten abgeschlossen gewesen sein³⁸. Die unter Hadrian I. beträchtlich erweiterte Kirche diente vielen Griechen in Rom, die gerade während des Ikonoklasmus in den Westen flohen, als kultisches Zentrum³⁹. Unter dem Pontifikat Hadrians I. konstituierte sich auch die *schola graecorum*, da sich gerade unter diesem Papst der Kirchenstaat endgültig von Byzanz losgesagt hatte, womit auch die in Rom ansässigen Griechen ihren Sonderstatus verloren hatten und sich wie die anderen Minoritäten in einer *schola* organisierten⁴⁰. Wenn also der Anonymus Einsidlensis den Terminus „aeclesia graecorum“ verwendet, dann deutet dies auf eine Abfassung der Schrift nach Ende der Bauarbeiten, also in der Zeit nach 781/2, da die Erweiterung der

³⁵ Zur Datierung s. JORDAN 332 f.

³⁶ Anders JORDAN 332.

³⁷ LP I, 464,12–465,1; Paul I., ep.12 (= PL 89, 1190 ff.). Vgl. DE ROSSI 71, skeptisch JORDAN 332.

³⁸ LP I, 507,21–25: „Diaconia vero sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae quae appellatur Cosmidin, dudum brevis in edificiis existens, sub ruinis posita, maximum monumentum de Tubertinos tufos super ea dependens, per annum circuli plurima multitudo populi congregans, multorumque lignorum struem incendens, demolivit. Simulque collectio rudium mundans, a fundamentis aedificans, praedictamque basilicam ultro citroque spatioso largans, tresque absidas in ea construens praecipuus antistes, veram Cosmidin amplissima noviter reparavit.“ Zur Chronologie der Vita Hadriani s. H. GEERTMAN, *More veterum. Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo* (Groningen 1975) 7–36, hier 13.

³⁹ Schwierig zu beurteilen ist, warum der Verfasser der Vita den Bau als „vera Cosmidin“ bezeichnet, geradeso als gäbe es eine weitere Kirche, die den Namen Cosmedin zu Unrecht trüge. Krautheimer, Frankl und Corbett denken an die Möglichkeit, daß Hadrian den Bau für ikonodule Flüchtlinge aus Konstantinopel errichtete, wo ein Quartier namens Kosmidion existierte (F. GREGOROVIVUS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* [München 1988²] I.1, 421 f.; R. KRAUTHEIMER / Sp. CORBETT / W. FRANKL, *CBCR II* [Vatikanstadt 1959] 305; R. JANIN, *Constantinople Byzantin* [Paris 1964²] 461 f.). Das Datum der Umbauarbeiten, 781/2, fällt jedenfalls noch in die erste Periode des Ikonoklasmus.

⁴⁰ J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne* (Brüssel 1983) II, 104.

alten Kirche wohl auch mit der Umwandlung dieses Baus in eine Art „Nationalkirche“ der in Rom ansässigen griechischen Bevölkerung Hand in Hand ging⁴¹.

Aber auch andere Bauprojekte aus dem Pontifikat Hadrians I. liefern Indizien für eine Datierung. So nennt der Anonymus in den Wegen 1 und 8 die Kirche „Sci sergii, ubi umbilicum Romae“, also die Kirche Ss. Sergio e Baccho am Abhang des Kapitols. Diese Kirche wurde 789/90 von Hadrian neu errichtet, wie der Liber Pontificalis wissen läßt⁴²: „Ebenfalls ließ der Vorsteher der Diakonie aus Sorge vor dem Tempel, der oberhalb von ihr gelegen war, die Diakonie der Heiligen Sergius und Bacchus bis zum Fundament abtragen. Da er kaum in der Lage war, sie wiederherzustellen, restaurierte sie der genannte Papst, barmherzig und bewegt durch seine Liebe zu den Märtyrern, von den Fundamenten her größer in einem besonderen Ausstattungszustand.“ Die nicht leicht zu verstehende Passage deutet an, daß sich die vorhadrianische Diakonie im Bereich des Concordiatempels, vielleicht sogar in dessen Vorhalle befunden hat. Hadrian wiederum verlegte den Bau in den Bereich hinter den Rostra, wo ihn noch Marten van Heemskerck sah⁴³. Wenn der Anonymus den Bau also beim *umbilicum Romae* lokalisiert, so scheint er einen Zustand wiederzugeben, der erst seit 789/90 gegeben war⁴⁴.

Ob die im Weg 2 genannte Kirche S. Apollinare im Marsfeld als Datierungsindiz verwertet werden kann⁴⁵, ist zweifelhaft. Zwar wird der Bau erstmals in der Vita Hadriani genannt, jedoch nur als Adressat von Stiftungen des Papstes⁴⁶. Die Kirche muß wohl älter sein. Im übrigen ist nicht sicher, ob mit der in der Vita Hadriani genannten Apollinariskirche der nördlich der Piazza Navona gelegene Bau gemeint ist; es könnte sich ebensogut um die von Honorius I. gestiftete

⁴¹ Genau das Gegenteil behauptet JORDAN 332: Da der Anonymus noch nicht die erst seit Hadrian übliche Benennung in Cosmedin verwendet, habe er sein Itinerar davor verfaßt.

⁴² LP I, 512,20–23: „Item diaconiam sanctorum Sergii atque Bachi, eiusdem diaconiae dispensator, propter metum templi quod situm super eam videbatur, evertens super eandem ecclesiam a fundamentis ipsam basilicam exterminavit. Quam restaurare minime valens, misericordia motus ob eorum martyrum amorem, hic praesagus antistes a fundamentis in amplioem restauravit decore nimium statum.“ Zur Interpretation dieses mißverständlichen Passus s. M. BONFIOLI, La diaconia dei Ss. Sergio e Baccho nel Foro Romani. Fonti e problemi, in: RACrist 50 (1974) 55–85, hier 72.

⁴³ Zur Lokalisierung M. BONFIOLI (Anm. 42) 71 ff. u. 80 (Abb. 11), und C. HÜLSEN, Vedute delle rovine del Foro Romano disegnate da Martino Heemskerck, in: Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma 16 (1888) 153–8, hier 155 ff. (Taf. 8). Zum archäologischen Befund s. G. MAETZKE, La struttura stratigrafica dell'area nordoccidentale del Foro Romano come appare dai recenti interventi di scavo, in: Archeologia Medievale 18 (1991) 43–200, hier 79.

⁴⁴ So auch GEERTMAN (Anm. 38) 174. Die Diakonie kann nicht durch den Einsturz des Tempels zerstört worden. Wie hätte sonst der Anonymus die Bauinschrift des Concordiatempels – und um diesen muß es sich ja handeln – kopieren können?

⁴⁵ So WALSER 168.

⁴⁶ LP I, 504,23. C. HÜLSEN, Le chiese di Roma nel medioevo (Florenz 1927) 200f.; R. KRAUTHEIMER, CBCR I (Vatikanstadt 1937) 75.

Kirche in der Porticus S. Petri handeln⁴⁷. Vage Datierungsanhaltspunkte bieten die Erwähnungen des Monasterium Honorii und des Monasterium S. Laurentii in Pallacinis⁴⁸. Das Monasterium Honorii wurde von Hadrian 779/80 wiederhergestellt⁴⁹, gleiches geschah mit dem Monasterium S. Laurentii im Jahr darauf⁵⁰.

Schließlich wird in dem Itinerar zweimal die forma Virginis erwähnt. Im Verlauf des zweiten Wegs, der von der Porta Sci. Petri zur Porta Salaria führt, wird der Name dieser Wasserleitung über die beiden Spalten geschrieben, offenbar weil man unter ihren Bögen durchschritt (FORMA VIRGI – NIS). Der betreffende Abschnitt der Wasserleitung muß auf der Höhe der Marc-Aurel-Säule bzw. der Kirche S. Silvestro gestanden haben. Schließlich wird der Aquadukt noch einmal genannt, nämlich im Weg 4. Hier allerdings wird er als „forma Virginis fracta“ bezeichnet. Der Abfolge der genannten Bauten nach muß dieser verfallene Abschnitt der Wasserleitung östlich der Via lata gelegen haben, und zwar dort, wo sie die Via lata querte, also an der Stelle des einstigen Arcus Claudii. Diese Wasserleitung wurde jedoch von Hadrian im Jahre 778/9 wiederhergestellt, wie in der Vita Hadriani rühmend hervorgehoben wird⁵¹: „Ebenso ließ dieser barmherzige Papst, mit göttlicher Inspiration erfüllt und durch Barmherzigkeit bewegt, die Wasserleitung, die Virgo genannt wird und bereits seit Jahren zerstört und in Ruinen dalag und kaum mehr Wasser in die Stadt führte, vorhersehend wie ein gutmütiger und frommer Hirte neu restaurieren, und soviel Wasser erglänzte im Überfluß, daß es fast die ganze Stadt versorgte.“ Louis Duchesne schloß aus dieser Passage, daß das Itinerar vor 778/9 verfaßt wurde, da Hadrian ja die Wasserleitung renovierte⁵². Dagegen meldete Herman

⁴⁷ LP I, 323,14f. GEERTMAN (Anm. 38) 180ff. u. 203. Geertman datiert die vom Einsidlensis genannte Kirche S. Apollinare im Marsfeld in die Jahre 815/818 und damit den Anonymus Einsidlensis in die Zeit danach. Doch ist diese Datierung fraglich: denn es fehlt ein entsprechender Eintrag in der auf Komplettheit bedachten Vita Leos III. Geertman interpretiert den Bau der Kirche S. Apollinaris als Geste an die Stadt Ravenna in den letzten Jahren seines Pontifikats, was sehr fraglich ist, da der Kult des Apollinaris, wie Geertman selbst feststellt, bereits seit Honorius I. (625–638) in Rom beheimatet ist und eine politische Aussage dieser Kirchenstiftung nicht gesucht werden muß.

⁴⁸ GEERTMAN (Anm. 38) 174.

⁴⁹ LP I, 506,12–14. „Hic autem ter beatissimus et apostolicus vir, dum per almissima exquisitione sua repperuisset monasterium quondam Honorii papae in nimia desolatione per quamdam neglegentiam evenire, divina inspiratione motus, a noviter eum aedificavit atque ditavit.“

⁵⁰ LP I, 507,9f.: „Item hic idem almificus praesul monasterium sancti Laurenti qui appellatur Palatinis in desertis repperiens, a noviter eum restaurans atque in omnibus ditans, ...“

⁵¹ LP I, 505,21–24: „Hic idem almissimus praesul, divina inspiratione repletus atque misericordia motus, forma quae Virginis appellatur, dum per annorum spatia demolita atque a ruinis plena existebat, vix modica aqua in urbe Roma ingrediebat, prospiciens sicut benignus et pius pastor, a noviter eam restauravit, et tantam aquam abundantiae praefulsit, qui poene totam civitatem satiavit.“

⁵² L. DUCHESNE, LP I, 520 Anm. 78. Diese Idee hatte bereits ST. PIALE, Degli antichi templi di Vespasiano e della concordia (Rom 1821) 15.

Geertman zu Recht Bedenken an⁵³: Die Bezeichnung „forma virginis fracta“ beschreibe nur einen funktionslosen Abschnitt der Wasserleitung, den Hadrian nicht wiederhergestellt habe. Tatsächlich läßt der Abschnitt im Liber Pontificalis eher vermuten, daß Hadrian die suburbane Wasserleitung instandsetzen ließ, so daß überhaupt wieder Wasser in die Stadt kam⁵⁴. Eine Datierung in die Zeit vor der Wiederherstellung des Aquaedukts scheidet wohl aus.

Das vergleichsweise häufige Nennen von Bauten, die unter Hadrian wiederhergestellt wurden, fällt auf: Es werden S. Maria in Cosmedin, Ss. Sergio e Bacco, die Klöster des Honorius und des Laurentius in Pallacinis sowie die Kirche S. Giovanni a Porta Latina genannt. Bei allen handelt es sich um Wiederaufbauten bzw. Erweiterungen aus dem Pontifikat Hadrians⁵⁵. Zwar werden mit den Kirchen S. Susanna und Ss. Nereo e Achilleo auch wichtige Bauprojekte Leos III. genannt, doch scheint die Betonung der Wiederaufbauten Hadrians besonders ausgeprägt. Das Pontifikat Paschalis I. (817–824) scheint eine sehr plausible obere Datierungsgrenze, da die wichtigste Baustiftung dieses Papstes, S. Prassede, fehlt. Die Wege 5 und 7 hätten diese der Marienkirche auf dem Esquilin benachbarte prächtige Baustiftung wohl kaum unerwähnt gelassen. Doch erst die Erwähnung der unter Leo IV. (847–855) infolge eines Erdbebens beschädigten und in der Folgezeit aufgegebenen Kirche S. Maria Antiqua bildet einen absolut verlässlichen terminus ante quem⁵⁶. Trotz dieser Unsicherheiten möchte ich eine Datierung der Originalunterlagen des Anonymus Einsidlensis in die späten Jahre des Pontifikats Hadrians I. (†795) oder aber in das Pontifikat Leos III. (795–816) vorschlagen. Wann jener Kopist die uns heute vorliegende Abschrift vornahm, bleibt freilich ungewiß, spielt aber für unsere Frage keine entscheidende Rolle.

Das Itinerar des Anonymus Einsidlensis – Abschrift aus einer frühmittelalterlichen Romkarte?

Die wenig benutzerfreundliche Auflistung von Toponymen, die z. T. weit von dem angegebenen Weg entfernt lagen, führte dazu, daß man eine Romkarte als Grundlage für die Erstellung der Weglisten vermutete. Diese Romkarte habe nicht nur das Stadtgebiet stark verzerrt wiedergegeben, wodurch sich die Verschiebungen erklären ließen, auch habe sie sich auf den Bereich innerhalb der Stadtmauern beschränkt, wodurch man das Fehlen suburbaner Ziele erklären konnte⁵⁷. Auch die scheinbar abstrakte, wenig schlüssige Erschließung des

⁵³ GEERTMAN (Anm. 38) 173 f.

⁵⁴ Immerhin muß die Wasserleitung mindestens bis S. Silvestro intakt gewesen sein, da der Anonymus hier ein balneum (Weg 2) erwähnt.

⁵⁵ Monasterium Honorii: LP I, 506,12–14. Monasterium S. Laurentii in Palatinis: LP I, 507,9f. S. Giovanni a Porta Latina: LP I, 508,23 f.

⁵⁶ JORDAN 333.

⁵⁷ DE ROSSI (Anm. 6) 154 f.; DE ROSSI 70 f.; JORDAN 333 f.; HÜLSEN 382 f. Kartentheorie wiederholt bei LANCIANI 446, VALENTINI / ZUCCHETTI II, 157, und WALSER 159.

Stadtgebiets mittels sich bisweilen überschneidender Wege erkläre sich am besten durch eine graphische Vorlage, anhand derer man die Wegbeschreibungen erstellte. Christian Hülsen, der richtig erkannte, daß das erhaltene Itinerar nur die reduzierte Fassung präziser Wegbeschreibungen ist, trennte sich zwar von der Vorstellung, daß eine Karte dem Verfasser als Vorlage diente, hielt es aber für wahrscheinlich, daß eine solche Bestandteil des Itinerars war, da die gekürzten, rein innerstädtischen Wegbeschreibungen nur in Verbindung mit einem solchen Romplan verständlich seien. Er unternahm gar den Versuch einer Rekonstruktion dieser vermuteten Vorlage: eine kreisrunde Romkarte, in der Monumente mit Beischriften eingetragen sind (Abb. 3).

Die von verschiedenen Seiten wiederholte These einer Kartenvorlage ist in vielerlei Hinsicht fraglich. Hülsen selbst lieferte das entscheidende Gegenargument: seine zutreffende Beobachtung, daß dem Verfasser der uns vorliegenden Wegbeschreibungen ausführlichere Itinerare vorlagen, die auch den vorstädtischen Bereich miteinschlossen, schließt es aus, daß eine rein auf den Bereich intra-muros beschränkte Karte als Vorlage für die Abfassung der Routen 1–10 diente. Überhaupt impliziert die „Kartenthese“, daß der Verfasser des Itinerars über einem Romplan gebeugt Wegbeschreibungen verfaßte, deren praktischer Zweck doch wohl sehr reduziert gewesen wäre. Man fragt sich, ob eine Kartenvorlage nicht eine ganz andere Art der Abschrift hervorgerufen hätte. Hätte man sich nicht vielmehr an einzelnen Regionen orientiert, als Routen zu beschreiben? Hätte nicht eine solche Abschrift eher wie die *Notitia* oder das *Curiosum* ausgesehen, welche die einzelnen Regionen der Stadt durch wichtige an den Regionengrenzen gelegene Bauten zu beschreiben suchten? Oder noch provokativer gefragt: Wieso hat man nicht gleich den Romplan kopiert, sondern ihn mit Hilfe dieser Routen gleichsam verschlüsselt? Doch selbst wenn man diesen an sich unwahrscheinlichen Vorgang, der keinerlei Parallelen hat, zugeht, so bleiben gewichtige Einwände gegen diese These:

Rompläne im Frühmittelalter?

Da ist zunächst die Frage, ob sich überhaupt Stadtpläne Roms aus spätantik-frühmittelalterlicher Zeit feststellen lassen.

In der *Vita Karoli Magni* werden drei *mensae argenteae* und eine *mensa aurea* erwähnt, die eine *descriptio* der Stadt Konstantinopel, eine *effigies* der Stadt Rom und eine *descriptio subtilis ac minuta figura* des Erdkreises enthielten⁵⁸: „Unter

⁵⁸ Einhart, *Vita Karoli Magni* c. 39: „Inter caeteros thesauros atque pecunias tres mensas argenteas et auream unam praecipuae magnitudinis et ponderis esse constat. De quibus statuit atque decrevit, ut una ex his, quae forma quadrangula descriptionem urbis Constantinopolitanae continet, inter cetera donaria quae ad hoc deputata sunt, Romam ad basilicam beati Petri apostoli deferatur, et altera, quae forma rotunda Romanae urbis effigie decorata est, episcopo Ravennatis ecclesiae conferatur. Tertiam quae ceteris et operis pulchritudine et ponderis gravitate multum excellit, quae ex tribus orbibus connexa totius mundi descriptionem subtili ac minuta figuracione complectitur, et auream illam, quae quarta esse dicta est, inter heredes suos atque in elemosinam dividendae partis augmentum esse constituit.“ Hin-

all den übrigen Schätzen und Reichtümern befanden sich drei silberne Tische und ein goldener Tisch von bemerkenswerter Größe und Gewicht. Er (sc. Karl) beschloß und setzte fest, daß derjenige von diesen, der auf rechteckigem Grund eine Beschreibung der Stadt Konstantinopels enthält, neben all den anderen vorgesehenen Geschenken der Basilika des heiligen Apostels Petrus zukommen solle, ein anderer, der auf runder Form mit einem Abbild der Stadt Rom verziert ist, dem Bischof der Kirche von Ravenna übertragen werde. Den dritten aber, der die übrigen an Schönheit und Gewicht bei weitem übertrifft und in der Verbindung von drei Kreisschalen in feiner und kleinteiliger Gestaltung eine Darstellung der gesamten Welt umfaßt, sowie jenen goldenen, der als vierter genannt wurde, beschloß er zwischen seinen Erben und zur Mehrung der Almosen aufzuteilen.“

Damit sind die Nachrichten zu diesen Tischen nicht versiegt. Agnellus bestätigt im *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* die Ankunft des Silbertisches mit der Darstellung Roms in Ravenna⁵⁹. Der weitaus aufwendigere Tisch mit der Darstellung der Welt hingegen wurde im Jahre 842 zersägt, wie aus Thegans *Vita Hludovici* und den *Annales Bertiani* des Prudentius von Troyes hervorgeht⁶⁰.

Seit jeher hatte die Forschung in den Tischen mit den Darstellungen Roms und Konstantinopels Stadtansichten bzw. -pläne gesehen. Ludwig Preller, der ‚Entdecker‘ dieser Einhartpassage, sah in ihr den Beleg, „dass topographische Ansichten und Pläne der beiden Weltstädte ... im Alterthum etwas nicht Ungeöhnliches waren“⁶¹. Und auch Giovanni B. De Rossi erwähnt diese *mensae* in seinem Werk über die Geschichte des Romplans und vermutet, ohne dies näher zu begründen, *piante* bzw. *icnografie*. Indes hat Kai Brodersen jüngst überzeugend dargelegt, daß die Tische Karls d. Gr. aller Wahrscheinlichkeit nach schematische Stadtdarstellungen oder aber Stadtpersonifikationen zeigten⁶². Für Romkarten existieren zum einen keine Parallelen aus dem Frühmittelalter, zum anderen war das übliche Darstellungsschema für eine Stadt das eines schematischen Piktogramms, bestehend aus einer Schrägansicht der Stadtmauerings und

weis auf diese Tische bereits bei L. PRELLER in: *Archäologische Zeitung* 8 (1850) 238 f., sowie bei DE ROSSI 72 ff.

⁵⁹ LP Rav. 170, p. 584 u. 585 ed. Nauerth: „Igitur istius Martini temporibus misit Lodovicus imperator ex dimissione sui genitoris Karoli ad Martinum pontificem huius Ravennatis sedis mensam argenteam unam absque ligno, habentem infra se anaglifite totam Romam, una cum tetragonis argenteis pedibus ...“

⁶⁰ Thegan, *vita Hludovici imp.* c. 8: „Maximam partem thesauri misit Romam temporibus b. Leonis papae; quicquid super hoc remanserat, sacerdotibus et pauperibus, advenis, viduis, orfanis omnia distribuit, nihil sibi reservans praeter mensam unam argenteam, quae triformis est, in modum quasi tres clypei in unum coniuncti; ipsam sibi retinuit ob amorem patris et tamen eam alio pretio redemit, quod pro patre tradidit.“ Anal. Bertin. a. 842: „discus mirae magnitudinis ac pulchritudinis argenteus in quo et orbis totius descriptio et astrorum consideratio et varius planetarum discursus, diversis ab invicem spatiis, signis eminentioribus sculpta radiabant.“

⁶¹ L. PRELLER (Anm. 58) 238 f., hier 238.

⁶² BRODERSEN (Anm. 20) 35 f.

einigen darin befindlichen Gebäuden, oder eben eine Stadtpersonifikation⁶³. Außerdem ist nicht gesagt, daß die Tische karolingischen Entstehungsdatums sind: Bereits De Rossi hatte sie spätantik datiert⁶⁴. Das gleichberechtigte Nebeneinander des alten und neuen Roms in Form zweier Tische mit Darstellungen der Stadt läßt sich in der Tat viel besser im späteren 4. bzw. 5. Jh. erklären als in karolingischer Zeit. Schließlich treten die Stadtpersonifikationen der beiden Städte Rom und Konstantinopel auch in den verschiedensten Kunstgattungen des 4. und 5. Jhs., vor allem aber in der Elfenbeinschnitzerei als gleichberechtigte Pendanten auf⁶⁵. Die von Einhart erwähnten Tische entfallen also als Zeugnisse für eine frühmittelalterliche Romkarte. Mit Brodersen ist zu konstatieren⁶⁶: „Ein karolingischer Stadtplan Roms aber ist weder direkt noch indirekt belegt – und nicht einmal wahrscheinlich.“

Argumente gegen eine Kartenvorlage

Doch nicht nur die Unwahrscheinlichkeit der Existenz einer kartographischen Vorlage, auch eine Fülle weiterer Indizien spricht dagegen, daß das Itinerar nach einem Romplan verfaßt wurde.

Da sind zunächst einige Formulierungen, die vermuten lassen, daß die Wegbeschreibungen, die unser Anonymus kompilierte und vereinfachte, aus eigener Erfahrung heraus beschrieben wurden. Mehrfach heißt es in dem Itinerar „per arcum“, was auf ein tatsächlich erlebtes Durchschreiten eines Bogens hindeutet. Der Weg 8 führt zwar unter dem Septimius-Severus-Bogen hindurch („per arcum severi“), nicht aber durch den Titusbogen, der ebenfalls, und zwar links des Wegs, genannt wird („arcus titi et vespasiani“). Auf einer Karte wäre das nicht nachzuvollziehen gewesen, und man hätte die Route, welche die Via Sacra entlangführt, auch unter dem Titusbogen hindurch geführt. Offenbar versperrte etwas den Weg, was allerdings nur ein ortskundiger Perieget, nicht der Abschreiber einer Karte wissen konnte⁶⁷. Das gleiche läßt sich auch für den Konstantinsbogen vermuten, der ebenfalls nicht durchschritten, sondern rechts des Weges liegengelassen wird. Auch das Durchschreiten der Forma Virginis läßt eher an einen ortskundigen Abfasser denken. Realer Erfahrung entspricht ebenso das Betreten von Säulenhallen, das mehrfach erwähnt wird. Der Weg 4 führt unter anderem von „s(an)c(t)i silvestri et sic p(er) porticu(m) usq(ue) colu(m)na(m)“ bzw. von „s(an)c(t)i marcelli iteru(m) p(er) porticu(m) usque ad aposto-

⁶³ Vgl. hierzu J. G. DECKERS, Tradition und Adaption. Bemerkungen zur Darstellung der christlichen Stadt, in: *Römische Mitteil.* 85 (1988) 303–382, hier 305–309.

⁶⁴ DE ROSSI 72 ff.

⁶⁵ Vgl. hierzu J. M. C. TOYNBEE, Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art, in: *Journal of Roman Studies* 37 (1947) 135–144; G. DAGRON, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (Paris 1974) 56 ff.; G. BÜHL, Constantinopolis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike (Kilchberg 1995).

⁶⁶ BRODERSEN (Anm. 20) 38.

⁶⁷ Vgl. LANCIANI 496, und H. JORDAN / C. HÜLSEN, Topographie der Stadt Rom im Alterthum, I,3 (Berlin 1907) 16 mit Anm. 34.

los“. Nur ein Kenner dieses Wegs konnte die Beschreibung verfaßt haben. Auch fügt der Verfasser den Namen der Monumente bzw. Lokalitäten eigene Beobachtungen hinzu, die kaum auf einer Karte vermerkt gewesen sein dürften. So erwähnt er im Zusammenhang mit der Kirche S. Agata Bilder des heiligen Paulus und der heiligen Maria: „sca agatha ibi imagines pauli et sce mariae“ (Weg 1). Oder aber: „sci sergii· ubi umbilicum Romae“ (Weg 1). Die Benennungen „Laurentii in formonso ubi ille assatus est“ (Weg 1 und 5) oder „forma virginis fracta“ (Weg 4) dürften wohl kaum so auf einer Karte gestanden haben. Auch die Bemerkung „sci silvestri· ibi balneum“ (Weg 2) resultiert wohl aus eigener Erfahrung. Schließlich sprechen auch unspezifisch gehaltene Benennungen, etwa der *arcus* in der Route 2 oder die *via subtus montem* der Route 5, gegen eine Kartenvorlage: auf einer solchen wäre der Bau doch wohl benannt gewesen, so aber nennt der Perieget nur einen Bogen, dessen Namen er nicht kennt. Auch die unterschiedliche Benennung eindeutig ein und derselben Monumente läßt vermuten, daß der Autor beim Abfassen seiner Wegbeschreibungen die Monumente spontan benannte und nicht einer Kartenvorlage folgte. Einmal heißen die Rossebändiger, die heute auf dem Quirinal stehen, „cavalli marmorei“ (Weg 3), ein anderes Mal „caval(li) opt(imi)“ (Weg 1). Auch das Reiterstandbild Konstantins firmiert unter verschiedenen Benennungen: „cavallus Constantini“ bzw. „equus Constantini“ (Weg 1 bzw. 7). S. Maria Maggiore wird einmal „scae mariae in praesepio“ genannt (Weg 5), ein anderes Mal „sca maria maior“ (Weg 7). Die Trajansthermen werden als „thermae traiani“ (Weg 1) wie auch als „palatium traiani“ (Weg 7) bezeichnet. Schließlich: wie kann es sein, daß sich der Verfasser bei der Benennung der Wasserleitungen so häufig irrt, obwohl diese auf einer Karte korrekt verzeichnet gewesen wären⁶⁸? Die im Verlauf des Weges 5 und 6 bei der Porta Tiburtina genannte Wasserleitung, wohl die Zuleitung zu den Diokletiansthermen, wird fälschlicherweise als „forma claudiana“ bezeichnet. Im Verlauf des zweiten Weges erwähnt er die Kirche S. Susanna mit dem Zusatz „et aqua de forma Lateranens(e)“. Auch hier verwechselt er die Aqua Claudia bzw. Lateranense mit einem Aquaedukt, der ganz offensichtlich den benachbarten Thermae Sallustianae Wasser zuführte.

Abitato – disabitato

Als entscheidendes Argument für eine Kartenvorlage sah man die Ungenauigkeiten bei der Nennung der Lokalitäten, die in dem Itinerar als neben dem Weg gelegen angeführt werden, in der Realität aber von diesem entfernt lagen. Nur eine verzerrte Vorlage, welche die realen Distanzen nur ungenügend wiedergab, eben eine Karte, habe zu solchen Ungenauigkeiten führen können⁶⁹. Doch läßt sich auch für dieses Phänomen eine andere, weitaus plausible Erklärung finden. Es fällt auf, daß die Wege im Bereich des Marsfelds und des Stadtzentrums um das Forum Romanum relativ präzise beschrieben werden, wohingegen

⁶⁸ Vgl. JORDAN 351.

⁶⁹ So etwa JORDAN 343 ff.

in der Peripherie Unstimmigkeiten auftreten: hier werden auch weiter entfernte Baulichkeiten genannt, die unmöglich an einem kontinuierlichen Weg gelegen sein können. Auch verliert hier das „links-rechts-System“ seinen Sinn, liegen doch die verschiedenen in einer Zeile genannten Monumente nicht mehr auf gleicher Höhe, sondern weit voneinander entfernt. Um dieses Phänomen zu verstehen, ist es notwendig, sich das Stadtbild Roms in vor- und frühkarolingischer Zeit zu vergegenwärtigen. Spätestens seit den Gotenkriegen im 6. Jh. muß die Bevölkerung der Stadt, die noch in konstantinischer Zeit um eine Million betragen haben mag, rapide gesunken sein. Ja, will man Prokop glauben, der selbst die verschiedenen Belagerungen der Stadt durch die Goten miterlebt hat, dann floh die gesamte Bevölkerung aus der Stadt ins Umland, und Rom blieb entvölkert zurück⁷⁰. In der Folgezeit dürfte die Bevölkerung kaum die 50.000-Marke überschritten haben, und Gregor d. Gr. selbst klagt in bewegten Worten über den Niedergang des städtischen Lebens in Rom⁷¹. Vielleicht ist seit dem 7. und 8. Jh. wieder mit einem Zuwachs zu rechnen, der seinen Grund in der islamischen Eroberung Nordafrikas und dem Bilderstreit hatte, die Flüchtlinge nach Rom trieben⁷². Die wirtschaftliche Konsolidierung aber auch die Attraktivität als Pilgerziel in frühkarolingischer Zeit mögen dazu beigetragen haben, daß die Bevölkerungszahl der Stadt am Tiber weiter wuchs. Der *abitato* konzentrierte sich auf das Marsfeld, S. Peter und den Lateran, die übrigen Gebiete der Stadt muß man sich als unbewohnt bzw. äußerst dünn besiedelt vorstellen⁷³. Unter anderem wurde die Tiberüberschwemmung der Jahre 716 und 791 auch deshalb so katastrophal empfunden, weil die innerstädtischen Getreideanbauflächen unter Wasser standen⁷⁴! Ein Bewohner bzw. Besucher der Stadt Rom sah eine dichte Bebauung und Besiedlung vor allem im Bereich des Marsfeldes, die Peripherie des Stadtgebiets mußte sich ihm als unbewohnt dargestellt haben, wobei einzelne Kirchenbauten und antike Ruinen hervorstachen. In diesem Bereich muß es auch Wege gegeben haben, welche die einzelnen Kirchen bzw. Tore an den *abitato* anbanden. Wer sich auf diesen Wegen bewegte, konnte allerdings weiter entfernte Monumente sehen, die sich nicht selten auf den

⁷⁰ Prokop, bell. Got. III.20,17f. u. III.22,18f.

⁷¹ Vgl. R. KRAUTHEIMER, Rom. Schicksal einer Stadt, 312–1308 (München 1987) 257, der die Bevölkerung zur Zeit Gregors mit 90.000 wohl etwas zu hoch ansetzt. Greg., in Ezech. II, hom. 6,22. R. HODGES, The Riddle of St. Peter's Republic, in: L. PAROLI / P. DELOGU (Hgg.), La storia economica di Roma nell'alto medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici, (Florenz 1993) 353–366, hier 356f., schätzt die frühmittelalterliche Bevölkerung Roms auf nicht mehr als 5000 Einwohner

⁷² Vgl. hierzu SANSTERRE (Anm. 40) I, 30f. u. 49ff.

⁷³ Vgl. KRAUTHEIMER (Anm. 71) 257–286 u. DERS., St. Peter's and Medieval Rome, Rom 1985, 34f. R. COATES-STEPHENS, Housing in Early Medieval Rome, 500–1000 AD, Papers of the British School at Rome 64 (1996) 239–259, vermutet, daß der *abitato* nicht nur auf das Marsfeld beschränkt war: Problematisch bleibt, daß sich Coates Stephens bei seiner Argumentation sehr stark auf die Lokalisierung der in den Quellen erwähnten Wohnhäuser stützt, bei denen es sich fast ausschließlich um die eher dezentral gelegenen domus wohlhabender Besitzer handelt und nicht um einfachere Quartiere.

⁷⁴ LP I, 399,19f. u. 513,14–27.

Hügeln erhoben. Wenn also der Verfasser des Einsiedler Itinerars – bzw. der ihm vorliegenden Wegbeschreibungen – gerade in der östlichen Peripherie der Stadt im Verlauf der betreffenden Wege zum Teil weit voneinander entfernte Monumente nennt, so bedeutet dies nicht, daß eine verzerrte Vorlage in Form einer Karte vorlag, sondern daß der Perieget auch weiter entfernte Bauten, die er auf seinem Weg sah, in sein Itinerar aufnahm. Während die Routenbeschreibungen im *abitato* einigermaßen stringent sind und auch die in einer Zeile genannten Lokalitäten etwa auf gleicher Höhe liegen, verliert sich dies nach außen hin: hier weicht der Beschreiber von seinem Routensystem ab und nennt alles, was sich seinem Blick anbot, erfaßt gleichsam von seinem Standpunkt alle Landmarken. In der Peripherie behielt man das Routensystem, das besonders für dicht bebaute Areale geeignet war, bei, erweiterte es aber durch die Betrachtung des gesamten sichtbaren Umfelds.

Eine Umzeichnung der Wege bzw. der auf den Wegen erfaßten Bauten zeigt, daß systematisch versucht wurde, das Stadtgebiet gerade auch in den Randbezirken vollständig zu erfassen. Mit Ausnahme der Monumente des Aventins, der im Verlauf des zwölften Weges pauschal genannt wird, werden alle Stadtareale einbezogen. Im Verlauf des Wegs 5 etwa werden Kirchen in einem Gebiet zusammengefaßt, ohne daß diese an einem Weg liegen. Interessanterweise begegnet aber diese gruppenmäßige Zusammenfassung auch im Umfeld des Pantheons (Weg 4): Hier mag der Grund für eine Zusammenfassung von Monumenten, die gleichfalls nicht unmittelbar am Weg lagen, in dem Versuch begründet sein, bedeutende Monumente dieser Region zu erfassen. Auch hier zeigen sich die Grenzen des Routensystems: Ballungen von Monumenten oder entfernter voneinander gelegene Monumente in der Peripherie konnten nur durch gruppenmäßige Zusammenfassung erfaßt werden. Ein stringenter Weg, der an allen bedeutenden Baulichkeiten des Marsfelds vorbeigeführt hätte, wäre zu beschreiben nicht möglich gewesen.

Überhaupt scheint die Forschung der Stringenz des „Links-rechts-Systems“ eine zu hohe Bedeutung beigemessen zu haben. Das originale Manuskript besaß keine zweiseitige Struktur, und als der Kopist daran ging, die ihm vorliegenden Wegbeschreibungen in dieser Weise übersichtlicher zu gestalten, beabsichtigte er nicht, dadurch präzise topographische Angaben zu machen, vor allem was die Lage der Monumente zueinander angeht. Weder bedeutet die Nennung zweier Toponyme in einer Zeile, daß sich die betreffenden Monumente auf gleicher Höhe links und rechts des Weges befanden, noch bedeutet ein Zeilenabstand eine große Distanz zwischen diesen. Dem Verfasser, der ausführlichere Wegschilderungen vor sich hatte, kam es darauf an, in seinen schematischen Streckenbeschreibungen jeweils für die verschiedenen Abschnitte des Wegs zwischen dem Anfangs- und Endpunkt und den Monumenten, die durchschritten werden, eine Abfolge von Monumenten für die linke und rechte Seite des Wegs zu nennen. Die im Fließtext verfaßten Beschreibungen, die wie die Route 12 ausgesehen haben, mochten ihn verwirrt und veranlaßt haben, den Streckenablauf übersichtlich, wenn auch schematischer darzustellen. Da der Verfasser ganz offensichtlich nur bedeutende Monumente nennt, konnte er das „Links-rechts-

System“ gar nicht stringent durchhalten: Wenn bedeutende Bauwerke fehlen, dann geht der Beschreiber eben weiter, ohne etwas zu nennen. Im Verlauf der Route 2 springt der Verfasser von S. Felice auf dem Pincio zu S. Susanna. Es kann keine Frage sein, daß der Bereich weitgehend unbebaut war und markante Monumente fehlten. Andererseits werden besonders wichtige Landmarken oder Monumente doppelt genannt (etwa die Diokletiansthermen, die Trajansthermen und die Caracallathermen) oder aber verschiedene prominente Baulichkeiten im Stadtzentrum (Domitiansstadium, Alexander-Severus-Thermen, Pantheon, Trajansforum).

Auch die Überschneidungen der verschiedenen Routen, die doppelte Nennung verschiedener Wegabschnitte ist nicht durch eine Kartenvorlage erklärbar. Vielmehr deutet auch dieses Indiz auf eine reale Erfahrung dieser Wege, da gerade besonders frequentierte Wege, wie der vom Stadtzentrum zu S. Peter (Weg 1 und 8), eben auch doppelt genannt, also in ihrer Bedeutung hervorgehoben wurden. Auch die mehrfache Querung des Stadtzentrums spricht wohl eher für ein auch im Frühmittelalter frequentiertes Forum Romanum als für eine Romkarte mit dem Forum als Mittelpunkt⁷⁵.

Das Itinerar des Anonymus Einsidlensis – ein frühmittelalterlicher Pilgerführer?

Obwohl man auf der einen Seite eine – verzernte – Kartenvorlage annahm, vermutete man andererseits den Sinn dieses Itinerars in einem Pilgerführer, der Rombesucher durch die Stadt geleitete. Diese Vermutung, die auch in der jüngsten Publikation zum Einsidlensis wiederholt wird, ist auf den ersten Blick verführerisch: wie die Wegbeschreibungen moderner Reiseführer habe dieses Schriftstück den Rombesucher gleichsam durch die Stadt geführt, ihm die Namen berühmter antiker und frühmittelalterlicher Monumente erklärt. Begünstigt wurde diese Vorstellung durch das „Taschenbuchformat“ des Kodex (17,8 cm × 12,6 cm): wie einen handlichen Reiseführer habe der Pilger Sylloge, Itinerar und Mauerbeschreibung mitgeführt und vor Ort konsultiert⁷⁶. Bezeichnenderweise kam diese These in einer Zeit auf, in der die ersten Baedeker auf den Markt kamen; die Idee eines Reiseführers übertrug man sogleich auf das karolingische Schriftstück. Jedoch sprechen mehrere Argumente gegen diese Vorstellung. Da ist zunächst das Format. Die Größe der Folia bewegt sich durchaus im Rahmen des Üblichen, was frühmittelalterliche Kodizes angeht, und kann nicht als Argument für ein Vademecum gewertet werden. Für private Nutzung gedachte Bücher, etwa Bibeln, Gebetbücher, erbauliche Schriften, aber auch antike Autoren, wurden nicht selten in diesem Format oder sogar auf noch kleineren

⁷⁵ Zur Bedeutung des Forum Romanum im Frühmittelalter s. F. A. BAUER, Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos (Mainz 1996) 117–124.

⁷⁶ Vgl. JORDAN 334; HÜLSEN 382 f.

Pergamentblättern abgefaßt; repräsentative Kodizes, die in der Öffentlichkeit konsultiert wurden oder aber als prächtige Geschenke dienten, besaßen ein größeres Format. Jedenfalls läßt sich aus dem Format nicht ableiten, daß ein Buch als „Reiseführer“ diene. Und auch der Codex Einsidlensis selbst, ein im 13. Jh. zusammengebundenes Konvolut verschiedener karolingischer, aber auch späterer Handschriften, spricht gegen die „Reiseführertheorie“: Denn auch die *notae Iulii Caesaris*, die apokryphen Evangelientexte, der *Liber poenentialis*, Auszüge aus einem liturgischen Kalender, die verschiedenen Gedichte und die Legende von der Kreuzauffindung wurden in diesem Format abgefaßt, ohne daß man vermuten würde, diese seien Bestandteil des Marschgepäcks eines Rompilgers gewesen⁷⁷.

Auch die Streckenbeschreibungen selbst sprechen gegen eine Nutzung vor Ort: Die Definition von Wegen anhand der Nennung von Monumenten zu seiten der Wegstrecke konnte einem Ortsunkundigen ohnehin kaum behilflich sein. Wem weder Weg noch Lokalitäten bekannt waren, nutzte das Itinerar nicht, da es als Medium zur Orientierung ungenügend ist. Auch werden die vor den Mauern gelegenen Heiligengräber nicht in die Wegbeschreibungen integriert, sondern an die einzelnen Routen angehängt, ohne daß dem Leser etwa die Entfernung oder aber nähere Angaben zur Lokalisierung gegeben würden. Schließlich entbehrt das Itinerar der Wege 1–10 in der vorliegenden Version der in den Augen der frühmittelalterlichen Romreisenden wichtigen Pilgerziele, die vor den Mauern gelegen waren, etwa der Peterskirche oder S. Paul – um nur die wichtigsten zu nennen. Denn daß gerade die vorstädtischen Märtyrergäber das besondere Interesse der Rompilger hervorriefen, zeigen diejenigen frühmittelalterlichen Schriftstücke, die man zu recht als Pilgerführer identifizierte:

Die Notitia Ecclesiarum Urbis Romae

Wie ein frühmittelalterlicher Pilgerführer aussah, läßt sich anhand der *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae* nachvollziehen⁷⁸. Dieser Text wurde wohl gegen Ende des Pontifikats Honorius' I. (625–638) abgefaßt, wie die auffallende Betonung der Bautätigkeit des Honorius nahelegt⁷⁹. Der Name dieser Wegbeschrei-

⁷⁷ Mindestens die *notae Iulii Caesaris* (fol. 1a–10b) und wohl auch der auf die Stadtmauerbeschreibung folgende Auszug aus einem liturgischen Kalender (fol. 86b–88a) stammen aus der Feder des Kopisten von Sylloge, Itinerar und Stadtmauerbeschreibung: TH. MOMMSEN, in: H. KEIL, *Grammatici Latini*, IV (Leipzig 1864) 315; DE ROSSI (Anm. 2) 10. Die Anthologie auf den fol. 88b–97b sieht Mommsen als später entstanden an: TH. MOMMSEN, *Handschriftliches zur lateinischen Philologie*, in: *RhM N.F.* 9 (1874) 296–301, hier 297. Hülsen hingegen geht davon aus, daß *Inscriptensammlung*, *Itinerar*, *Stadtmauerbeschreibung*, *liturgischer Kalender* und *Anthologie* (fol. 88a–97a) einst einen zusammengehörigen Band bildeten: HÜLSEN 380.

⁷⁸ DE ROSSI (Anm. 6) 155 f.; VALENTINI / ZUCCHETTI II, 67–94; GLORIE (Anm. 16) 303–311.

⁷⁹ Die prächtige Wiederherstellung der Kirchen des hl. Pancratius, des hl. Valentinus und der hl. Agnes durch Honorius wird in diesem Text eigens betont, die mehrfache Nennung und Betonung dieses Papstnamens macht es überaus wahrscheinlich, daß der Verfasser dieses

bungen, *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*, ist mißverständlich, da mit Ausnahme der Kirche Ss. Giovanni e Paolo nur suburbane Heiligtümer aufgelistet werden. Ganz offensichtlich ging es darum, ausschließlich Grabstätten der Märtyrer zu benennen und diese mittels Wegbeschreibungen einem ortsfremden Leser zu erschließen. Das äußert sich bereits darin, daß der Text den Leser in der zweiten Person anspricht („vadis“, „pervenies“, „intrabis“ etc.). Dabei ging der Verfasser so vor, daß er nicht schematisch Ausfallstraße für Ausfallstraße die hier gelegenen Heiligengräber auflistete. Vielmehr werden auch Querverbindungen zwischen den Ausfallstraßen genannt, die es dem Pilger ermöglichen, auf dem Hin- und Rückweg jeweils verschiedene Ziele anzusteuern (Fig. 2). So wird ein Weg beschrieben, der von der Porta Flaminia ausgehend zu S. Valentino führt, dann über eine Verbindungsstraße zur Via Salaria vetus führt. Von hier erreicht man die Via Salaria (nova), folgt dieser stadtauswärts. Über eine weitere Querstraße erreicht man die Via Nomentana, über eine weitere Querstraße dann die Via Tiburtina, von wo aus man wieder die Stadt betritt. Eine längere Route wird auch zwischen der Via Latina und der Via Ostiense beschrieben: Man verläßt die Stadt durch die Porta Latina, besucht die Heiligtümer an der Via Latina, zweigt aber dann von hier nach Süden ab, um S. Sebastiano an der Via Appia zu erreichen. Nach dem Besuch der hier gelegenen Heiligtümer biegt man in die Via Ardeatina ein und folgt von hier einer Querstraße, die nach S. Paul vor den Mauern führt⁸⁰. Die einzelnen Namen werden nicht bloß aufgelistet, vielmehr wird durch entsprechende Präpositionen die Reihenfolge der Lokitäten verdeutlicht. Richtungsangaben („ad australem“, „ad orientem“ etc.) helfen dem Pilger bei der Orientierung. Zugleich werden erklärende Angaben zu den Baulichkeiten, deren Geschichte sowie zur Beschaffenheit und Lage der Gräber gegeben. Im späteren 8. Jh. wurde dieses Itinerar um eine präzise Beschreibung der Peterskirche erweitert⁸¹. Dabei beschreibt der Verfasser auch einen Weg durch die Kirche, der den Besucher zu den verschiedenen Kapellen und Papstgräbern führt.

De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae

Eher in Listenform ist das Itinerar mit dem Titel „de locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae“ abgefaßt, das wohl etwas später als die *Notitia Ecclesiarum* entstand⁸². Das Itinerar nennt Ausfallstraße für Ausfallstraße die

Texts diesen gegen Ende des Pontifikats des Honorius abfaßte. Vgl. auch GEERTMAN (Anm. 38) 198 ff., der eine Datierung des Texts nach dem Pontifikat Theodors I. (642–649) vermutet.

⁸⁰ Da die Lokitäten entlang der Via Portuense stadteinwärts aufgelistet werden, ist sogar zu vermuten, daß eine Querverbindung zwischen Via Ostiensis und Via Portuensis existierte, was allerdings eine Tiberbrücke voraussetzt.

⁸¹ VALENTINI / ZUCCHETTI II, 94–99. Zum Entstehungsdatum dieses ‚Rundgangs‘ durch S. Peter s. DE ROSSI (Anm. 2) 224.

⁸² DE ROSSI (Anm. 6) 145; VALENTINI / ZUCCHETTI II, 101–131; GLORIE (Anm. 16) 313–322; Geertman (Anm. 38) 200 ff. Die Grablegen der hll. Simplicius, Faustinus und Viatrix

dort gelegenen Heiligtümer, geht allerdings gegen den Uhrzeigersinn vor, beginnend mit der an der Via Cornelia gelegenen Peterskirche, die ja in der „Notitia“ den Abschluß bildet. Aufgezählt werden die loca sancta und ihre Märtyrer, selten werden geographische Angaben gemacht, die das Auffinden erleichterten, etwa die Angabe der Entfernung in Meilen von Rom. Außerdem bezieht dieses Itinerar weiter entfernte Pilgerziele mit ein, so etwa die am 13. Meilenstein der Via Cornelia gelegenen Gräber der hll. Maria, Marius, Abacuc und Audifax oder die sieben Meilen entfernte Generosa-Katakombe an der Via Portuensis. Auch die bei Albano gelegene Grabstätte des hl. Senator ist in die ‚Beschreibung‘ der Via Appia aufgenommen. Querverbindungen zwischen den Straßen werden nicht angegeben, die Heiligengräber werden Straße für Straße aufgelistet ohne die für die Notitia so charakteristische „Du-Form“, die den Pilger führen soll, sondern in der 3. Person („*ibi est*“, „*ibi pausat*“, „*requiescit*“ etc.). Nur selten werden Formulierungen gebraucht, die an eine Nutzung als Itinerar denken lassen, etwa im Falle der Via Salaria: „*Per eandem quoque venit viam ad ecclesiam Sancti Michaelis, VII miliario ab urbe.*“ Bereits De Rossi vermutete, daß es sich um die Epitome aus einer umfangreicheren Beschreibung handelt⁸³. Dafür spricht auch die unsystematische – und bei weitem nicht komplette – Nennung der Kirchen innerhalb der Stadtmauer, die auf die suburbanen Heiligtümer folgt. Wenn De Rossis Vermutung zutrifft, dann wäre auch die „Notitia“ die abstrakt-schematische Umsetzung von ausführlichen Itineraren: Wie der Verfasser des Einsiedler Itinerars hätte auch der Kompilator der Notitia aus benutzerfreundlichen Wegbeschreibungen eine abstrakte Bestandsaufnahme abgefaßt, diesmal aber nicht des innerstädtischen Raums, sondern der um Rom befindlichen Märtyrergäber.

Das Itinerar des Wilhelm von Malmesbury

Ähnlich strukturiert ist ein Itinerar, das Wilhelm von Malmesbury im 12. Jh. verfaßte, das jedoch auf erheblich älterem Material basiert. Es listet alle vierzehn Stadttore auf und nennt die an den entsprechenden Ausfallstraßen gelegenen Heiligengräber.⁸⁴ Da die Heiligen Primus und Felicianus zur Abfassungszeit ihr Grab bereits in S. Stefano Rotondo hatten, muß die Vorlage des Itinerars nach 648 abgefaßt worden sein. Andererseits werden nur wenige innerstädtische Heiligengräber genannt, so daß der Text vor der 2. Hälfte des 8. Jhs. entstanden sein muß, als man in großem Maßstab Heiligengebeine in die Stadt schaffte⁸⁵.

werden noch an ihrem ursprünglichen Ort genannt, obwohl die Märtyrergebeine 683 in die Stadt transloziert wurden. Damit ist der Terminus ante quem gegeben. Der Terminus post quem ist wohl der Neubau von S. Agnese durch Honorius: die Kirche wird als besonders prachtvoll ausgeschmückt beschrieben. Auch das Haupt des hl. Anastasius, das zwischen 629 und 641 nach Rom gebracht wurde, wird bereits in Zusammenhang mit Aquae Salviae genannt.

⁸³ DE ROSSI (Anm. 6) 150–3.

⁸⁴ VALENTINI / ZUCCHETTI II, 133–153; GLORIE (Anm. 16) 323–328.

⁸⁵ VALENTINI / ZUCCHETTI II, 134f.

Die Lokalisierung der Heiligengräber, nicht eine Beschreibung der Stadtmauer und ihrer Tore war der Zweck dieses Schriftstücks: Hätte sonst der Autor im letzten Absatz auch innerstädtische Heiligengräber genannt?

Der Unterschied zwischen den genannten Itinerarien dürfte klar geworden sein: Die „Notitia“ stellt ein echtes Itinerar dar, das der Orientierung eines Pilgers nützlich sein konnte, ihm mindestens aber bei der Identifizierung der verschiedenen Heiligtümer behilflich war. Sie schlägt Routen vor, wie man mit möglichst wenig Streckenaufwand möglichst viele Märtyrerstätten besuchen konnte, spricht den Pilger unmittelbar in der zweiten Person an und bildet vollständige Sätze. Sie nennt nicht nur die Ziele, sondern erklärt auch deren Lage, Verhältnis zueinander und die Distanzen. „De locis“ und das Itinerar des Wilhelm von Malmesbury hingegen bilden eher akademische Auflistungen der verschiedenen Heiligtümer an den sternförmig von Rom wegführenden Wegen – wenn auch nicht ohne Nutzen für einen Rompilger. Sie listen Ausfallstraße für Ausfallstraße Heiligengräber auf und verzichten auf die Beschreibungen von Wegen dazwischen. Noch weniger praxisnah ist die Struktur des Einsiedler Itinerars: Die einzige Information, die er zur Lage der Monumente gibt, ist deren Position links bzw. rechts des Weges und ihre relative Abfolge untereinander. Entfernungangaben fehlen, aus dem Nebeneinander verschiedener Namen in den Kolonnen kann nicht auf eine benachbarte Lage zu beiden Seiten des Wegs geschlossen werden. Auf erläuternde Informationen wird fast vollends verzichtet.

Unmittelbar vergleichbar wiederum sind die „Notitia“ und die Route 12, die in den Inschriftenteil des Codex Einsidlensis eingebunden ist: Diese Wegbeschreibung vermeidet zwar eine direkte Anrede an den Leser, listet aber eine Folge von Stationen auf, die er meist mit der Präposition *inde ad* aneinanderbindet. Sie ist die einzige Wegbeschreibung des Einsiedler Kodexes, die auch einem Rombesucher von Nutzen gewesen sein konnte.

Wenn aber die uns vorliegende Epitome der Wege 1–10 weder als Pilgerführer diente, noch als Abschrift einer schematischen Romkarte sinnvoll zu erklären ist, was war dann der Zweck dieses Schriftstücks?

Das Itinerar im Kontext von Inschriftensammlung und Stadtmauerbeschreibung

Sinn und Aussage des Einsiedler Itinerars erschließen sich erst in der Gesamtchau des karolingischen Kodexes, der neben den Wegbeschreibungen auch eine Inschriftensammlung sowie eine Beschreibung der Stadtmauer Roms enthält.

Nr. (nach Walser):	Lokalisierung	Nr. (nach Walser):	Lokalisierung
1:	Renovationsinschrift des Pons Salaris	38:	Inscription des Triumphbogens des M. Aurel
2:	Bauinschrift des Pons Salaris	39:	Ehreninschrift für Nerva
3:	Bauinschrift am Pons Aelius	40:	Statuenschrift für Caecion Rufus Albinus
4 = 56	Engelsburg	41:	Weihung des Claudius an die Pietas Augusta
5 = 57	Engelsburg	42:	Inschrift der curatores operum publicorum
5b = 58	Engelsburg	43:	Bauinschrift des Claudius
6:	Mosaikinschrift in S. Peter	44:	Inschrift für den Pater Tiberinus
7:	Triumphbogen des Arcadius, Honorius und Theodosius	45:	Pons Neronianus
8:	Renovierung eines Nymphaeums	46a:	Grabinschrift des Cn. Domitius Primeninus
9:	Bauinschrift des Claudius an der Aqua Virgo	46b:	Zolldekret des Marc Aurel und Commodus
10:	Mosaikinschrift in St. Peter	47:	Zolldekret des Marc Aurel und Commodus
11:	Inschrift auf dem Ambo von St. Peter	48:	Spätantikes Edikt zu den Mühlen am Gianicolo
12:	Renovierung einer unbekanntenen Statue	49:	Mosaikinschrift in S. Paolo f. l. m.
13:	Inschrift der Trajanssäule	50:	Inschrift im Baptisterium von S. Paolo f. l. m.
14:	Schuldenerlaß Hadrians	51:	Reparatur des Pompejstheaters
14a:	Bauinschrift eines Matronenlokals	51:	Epigramm im Kloster am Clivus Scauri
15:	Bogen des Gratian, Valentinian und Theodosius	52 = 46	
16:	Bauinschrift der Diokletiansthermen	53–55:	Monument eines Wagenlenkers
17:	Bauinschrift der Aqua Claudia	56:	Epitaph des Commodus
18:	Renovierungsinschrift der Aqua Claudia	57:	Epitaph des Lucius Verus
19:	Renovierungsinschrift der Aqua Claudia	58:	Epitaph des L. Aelius Caesar
20:	Bauinschrift auf den Portiken am Macellum Liviae	59:	Epitaph des Antoninus Pius
21:	Epitaph des C. Dillius Vocula	60:	Epitaph für Faustina
22:	Spätantike Bauinschrift am Pons Cestius	61:	Epitaph für M. Aurelius Fulvius Antoninus
23:	Damianisches Epigramm in S. Anastasia	62:	Epitaph des M. Galerius Aurelius Antoninus
24:	Stiftung des Forum Palatinum	63:	Epitaph der Aurelia Fadilla
25:	Mosaikinschrift in S. Sabina	64:	Epitaph des T. Aurelius Antoninus
26:	Neubau von S. Pancrazio durch Honorius	65:	Epitaph des T. Aelius Aurelius
27:	Inschrift des vatikanischen Obelisken	66:	Epitaph der Domitia Faustina
28:	Bauinschrift vom Clivus Martis	67:	Epitaph der hl. Protus und Hyacinthus
29:	Inschrift des Titusbogens	68:	Epitaph des hl. Hyacinthus
30:	Inschrift des Septizodium	69–70:	Heiligengraber an der Via Pinciana, Via Aurelia und Via Portuense
31:	Epitaph des M. Camurris Soranus	71:	Epitaph der hl. Nereus und Achilleus
32:	Martyreninschrift in S. Sebastiano	72:	Weg 12
33:	Inschrift des Equus Constantini	73:	Griechischer Epitaph des L. Iulius Vestinus
34:	Bauinschrift des Severusbogens	74:	Damianisches Epigramm der hl. Felix und Adauctus
35:	Tempelinschriften vom Forum	75:	Damianisches Epigramm der hl. Petrus und Paulus
36:	Inschrift des Konstantinsbogens	76–80:	Inschriften aus Pavia
37:	Inschrift des Titusbogens		

Fig. 3: Fund- bzw. Anbringungsorte der vom Anonymus Einsidlensis kopierten Inschriften

Die Inschriftensammlung

Die Sammlung von Inschriften (fol. 67a–79a), die der Anonymus vorwiegend in Rom, aber auch in Pavia abschrieb, besteht mehrheitlich aus Bauinschriften, doch hat der uns unbekannt Sammler auch Inschriftenbasen und Grabsteine kopiert. Neben Inschriften antiker Bauwerke interessierten ihn auch Mosaikinschriften in den Kirchen Roms.

Auch diese Inschriftensammlung hat man unter dem Aspekt eines Pilgerführers gesehen⁸⁶. Diese Vorstellung ist in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. Zahlreiche Inschriften geben überhaupt keinen Sinn als Informationen für einen Pilger. Zudem werden dem Besucher vor Ort keine Informationen geboten, die über das hinausgehen, was er ohnehin sah. Der Sinn dieser Sylloge konnte nur darin bestehen, die Kenntnis stadtrömischer Inschriften auch nördlich der Alpen zu verbreiten. Der Wert dieser Inschriftensammlung besteht im Zusammenhang mit unserer Fragestellung vielmehr darin, daß sie einen Überblick über die Fund- bzw. Anbringungsorte der Inschriften vermittelt (Fig. 3). Diese wiederum können uns präzisen Aufschluß darüber geben, in welchen Stadtgegenden sich der Abschreiber aufhielt und welche Wege er einschlug.

Zahlreiche Inschriften stammen von Brücken, die der Anonymus überquerte, etwa Nr. 1 und 2 (Pons Salaris), 3 (Pons S. Petri = Ponte S. Angelo), 22 (Pons Cestius). Eine weitere Gruppe stammt von Ehrenbögen, etwa 7 (Bogen für Arkadius, Honorius und Theodosius am Pons Neronianus), 15 (Bogen für Gratian, Valentinian und Theodosius am Pons Aelius), 34 (Severusbogen), 37 (Titusbogen), 38 (Bogen des M. Aurel). Nr. 7 und 15 bildeten Bögen an Brücken. Die zahlreiche Überlieferung von Bauinschriften derartiger Bauten erklärt sich ganz zwanglos damit, daß zahlreiche Wege im frühmittelalterlichen Rom über bzw. durch diese hindurch führten. Auch Aquaedukte und Nymphäen spielen eine bedeutende Rolle, etwa Nr. 9 (Bauinschrift der Aqua Virgo), 17–19 (Bau- bzw. Reparationsinschrift der Aqua Claudia), 30 (Septizodium), 8 (unbekanntes Nymphäum). Topographische Schwerpunkte bilden St. Peter (Nr. 6, 10, 11), die Engelsburg (Nr. 56–66), das Trajansforum (Nr. 13–14a), das Forum Romanum (33–37), das Kapitol (38–40, 42–43) und der Circus Maximus (27 u. 29). Ganz offensichtlich besuchte der Abschreiber die wichtigsten Attraktionen des frühmittelalterlichen Roms, zu denen neben den Heiligengräbern besonders auch die antiken Bauten zählten. Er besuchte unter anderem die Diokletiansthermen, das Pompejstheater, das Marcellustheater, das Septizodium. Nicht wenige Inschriften stammen von Toranlagen, über die der Anonymus die Stadt verließ. Nr. 17–19 stammen von der Porta Maggiore, von wo aus er die Via Nomentana beschritt, Nr. 46b u. 53–55 stammen von der Porta Flaminia, über die er die Stadt nach Norden verließ, Nr. 47 sah er bei der Kirche Ss. Giovanni e Paolo neben der Porta Aurelia.

Mindestens ebenso aufschlußreich sind die außerhalb der Stadtmauer lokalisierten Inschriften. Abgesehen von S. Peter besuchte der Anonymus S. Paul und

⁸⁶ WALSER 10.

das Grab der hll. Felix und Adauctus in der Commodilla-Katakombe an der Via Ostiense, S. Ermete an der Via Salaria vetus, S. Sebastiano an der Via Appia und die Gräber der hll. Nereus und Achilleus in der Domitilla-Katakombe an der Via Ardeatina. Auch er schien den klassischen Pilgerweg nach S. Paul und von hier quer zur Via Ardeatina bzw. Appia eingeschlagen zu haben.

Ganz offensichtlich war eine systematische Erfassung von Inschriften nicht geplant; der Abschreiber kopierte, was ihm gerade auffiel. So kam es, daß er auch wenig bedeutende Grabinschriften an den Ausfallstraßen abschrieb. Ein thematischer Nenner ist kaum zu bestimmen. Die Bandbreite schwankt von Bau- und Reparationsinschriften über Statueninschriften, Grabinschriften bis zu Mosaikinschriften in Kirchen.

Wie auch das Interesse des Verfassers der Itinerarien nicht allein den antiken Bauten oder den Kirchen Roms galt, sondern der Gesamtheit der Bauten, so kopierte der uns unbekannt Verfasser der Sylloge neben antiken Inschriften auch frühchristliche und frühmittelalterliche Inschriften. Doch nicht nur der zeitliche Rahmen der kopierten Inschriften, auch das Gebiet, in dem sich der Kopist bewegte, deckt sich mit dem Areal, das in dem Itinerar einst erfaßt wurde, bevor es gekürzt und der Schwerpunkt auf den innerstädtischen Bereich gelegt wurde. Aufschlußreich ist auch die Tatsache, daß sich in dem Inschriftenteil die ausführliche Wegbeschreibung 12 und der Rest eines Verzeichnisses suburbaner Märtyrergäber finden. Auf das damasianische Epigramm und die Inschrift des Presbyters Leopardus am Grab der hll. Protus und Hyacinthus an der Via Pinciana folgt nicht zufällig die listenförmige Nennung der Heiligengräber an der Via Pincia(na), Via Portuense und Via Appia. Hierauf wiederum folgt die damasianische Grabinschrift der hll. Nereus und Achilleus. Daraufhin gibt der Verfasser die lange Wegbeschreibung 12, die von S. Peter nach S. Paul, von hier zur Via Appia und von hier zurück in die Stadt führt, wieder. Dann wiederum nennt er eine griechische Inschrift von der Via Ostiense sowie die damasianische Grabinschrift des hl. Felix und das Damasusepigramm in S. Sebastiano.

An dieser Verknüpfung von Inschriften und Wegbeschreibungen zeigt sich, wie eng das Abschreiben antiker und frühmittelalterlicher Inschriften und die Nutzung frühmittelalterlicher Itinerare ineinandergriff. Es darf vermutet werden, daß der Verfasser der Sylloge das Stadtgebiet systematisch anhand von Wegbeschreibungen, die ihm in die Hände fielen oder die er selbst verfaßte, durchmaß und diese Wegbeschreibungen mit den von ihm abgeschrieben Inschriften mit sich in den Norden brachte⁸⁷.

Die Stadtmauerbeschreibung

Auf die Wegebeschreibungen folgt eine ‚Beschreibung‘ der Stadtmauer Roms, bevor der ‚römische Teil‘ des Codex Einsidlensis abbricht. Dabei werden jeweils die Abschnitte zwischen den einzelnen Stadttoren genannt sowie die Anzahl der

⁸⁷ Derselbe Inschriftenabschreiber machte ja auch Station in Pavia.

Türme (turres), der Zinnen (propugnacula), Schlupfpforten (posternae), Latrinen (necessariae) und Schießscharten (fenestrae maiores bzw. minores)⁸⁸. Längenangaben oder aber weitere erklärende Informationen werden allerdings nicht gegeben⁸⁹. Schwer zu beurteilen ist das Abfassungsdatum und der Zweck dieses Schriftstücks. Eingehende Analysen werden Heinrich Jordan und Ian A. Richmond verdankt⁹⁰. Jordan hatte die Mauerbeschreibung spätantik datiert und mit der bei Olympiodor überlieferten Vermessung der honorianischen Stadtmauer durch den Geometer Ammon im Jahre 403 in Verbindung gebracht⁹¹. Richmond wiederum datiert die Mauerbeschreibung in frühmittelalterliche Zeit, hält die Zerstörungen infolge der Gotenkriege für einen wahrscheinlichen terminus post quem⁹². Im Gegensatz zu Jordan geht Richmond davon aus, daß nicht ein intakter Mauerring beschrieben wird, sondern ein beschädigter⁹³. Nur so – so die überzeugende Argumentation Richmonds – ließen sich die starken Divergenzen vor allem hinsichtlich der Anzahl der Zinnen und Latrinen erklären: Partielle Zerstörungen bestimmter Mauerabschnitte könnten das Ungleichgewicht in den Zahlenangaben hervorgerufen haben. Einen ähnlichen Vorschlag hatte bereits Giovanni B. De Rossi gemacht. De Rossi zufolge ist diese Bestandsaufnahme der Stadtmauern im Zusammenhang mit den Bemühungen Hadrians um die Wiederherstellung des Mauerrings zu sehen⁹⁴. Einem mit der Materie vertrauten Ingenieur mag die Beschreibung zwar eine erste Vorstellung von der Erstreckung und der Anzahl der Verteidigungsanlagen gegeben haben. Doch muß man sich fragen, ob nicht eine Bestandsaufnahme der Stadtmauer wenigstens Längenangaben geboten hätte oder aber präzisere Angaben zur Art der Schäden bzw. der notwendigen Maßnahmen.

Selbst wenn man also diesem Dokument einen vergleichsweise praxisnahen Zweck attestiert, so bleibt doch zu konstatieren, daß es für den Besucher Roms keinen unmittelbaren Wert haben konnte. Dieser wird wohl kaum die Stadtmauer abgegangen sein, und auch die Anzahl der Zinnen und Schießscharten wird ihm eher egal gewesen sein. Für den Leser nördlich der Alpen – so sollte man meinen – besaßen die präzisen Angaben zur Beschaffenheit der Mauer überhaupt keinen Sinn. Allenfalls mochte die Beschreibung die Lage der Stadt Tore erläutert haben. Der Blick auf das Itinerar des Wilhelm von Malmesbury zeigte, wie wichtig die Stadtmauer und die Lage der Tore für die Lokalisierung

⁸⁸ Abb. und Transkription bei WALSER 154–158.

⁸⁹ Längenangaben in Fuß finden sich etwa auf dem Fragment eines Romplans aus dem 2. Jh., das sich 1983 bei der Via Anicia fand: F. CASTAGNOLI, Un nuovo documento per la topografia di Roma antica, in: Studi Romani 33 (1985), 205–211, hier 208f. N. N. in: Forma. La città antica e il suo avvenire (Rom 1985) 227 ff. Sie beziehen sich auf einzelne gerade Abschnitte der Portikus am Tiberufer.

⁹⁰ JORDAN 155–178, bes. 170; I. A. RICHMOND, The City Wall of Imperial Rome (Oxford 1930) 43–49.

⁹¹ Olympiodor, frgm. 43. JORDAN 156–178, hier 170 u. 174.

⁹² RICHMOND (Anm. 90) 44 u. 49.

⁹³ RICHMOND (Anm. 90) 46 ff.

⁹⁴ DE ROSSI 71. vgl. LP I, 501,12–15 u. 513,4–8.

der Heiligengräber waren: Über die Öffnungen im Mauerring konnten gezielt die entsprechenden Ausfallstraßen angesteuert werden, wo die gesuchten Heiligengräber lagen. Ähnliches ist auch für den Einsidlensis zu vermuten: Betrachtet man Itinerar und Mauerbeschreibung im Zusammenhang, so werden beide Schriftstücke besser verständlich. Während die Mauer die äußere Begrenzung der Stadt Rom bezeichnet, erfolgt die Erfassung des innerstädtischen Bereichs durch das Wegesystem des Itinerars. Wege, die jeweils von Stadttoren ausgehen und ins Stadttinnere vordringen bzw. zu einem gegenüberliegenden Stadttor führen, erschließen das von den Mauern umschlossene Areal. Die Porta S. Petri bildet in der Mauerbeschreibung den Anfang, dasselbe Stadttor ist auch Ausgangspunkt von 4 (3) Routen.

Hier mag auch die Erklärung dafür liegen, warum der Epitomator in den Wegen 1–10 die suburbanen Coemeterien, die ja für jeden Pilger eine immense Bedeutung besaßen, so stiefmütterlich behandelte: Die vorstädtischen Toponyme werden an die intra-muros-Wege nur angehängt. Die Friedhöfe vor den Mauern paßten nicht so recht in das Konzept einer Beschreibung des von der Mauer umzogenen rein innerstädtischen Bereichs; verschweigen wollte sie der Kompilator gleichwohl auch nicht: Schließlich gab sie Lokalisierungshinweise für die an den Ausfallstraßen befindlichen Inschriften, die der Leser im ersten Teil des Einsiedler Kodex fand.

Das Bild der Stadt Rom in karolingischer Zeit

Nicht nur die Entstehungsgeschichte des Itinerars, auch die Unwahrscheinlichkeit eines frühmittelalterlichen Romplans sprechen gegen eine kartographische Vorlage für das Einsiedler Itinerar. Unwahrscheinlich bleibt auch eine praktische Funktion des Itinerars als Führer für Rombesucher. Diese hätten sich in erster Linie für die Märtyrerheiligtümer vor den Mauern interessiert, die das Itinerar in der vorliegenden Form weitgehend ignoriert. Die dem Verfasser des Itinerars vorliegenden Wegbeschreibungen, deren Ausführlichkeit sich am Beispiel der Route 12 nachvollziehen läßt, mochten durchaus Pilger durch die Stadt und zu den Heiligengräbern vor den Mauern geführt haben. Die uns vorliegende Epitome der Wege 1 bis 10 konnte diese Aufgabe nicht erfüllen.

Der Kopist, der die ihm fremde Materie zu ordnen und übersichtlich darzustellen versuchte, dem dabei aber zahlreiche Fehler unterliefen, hatte nicht einen „Romführer“ im Sinn, als er mit der Abschrift begann. Sein Schriftstück sollte dem Leser fern von Rom dienen, sollte ein Bild der Stadt Rom entwerfen, das gerade dem Romunkundigen eine Vorstellung von der Größe der Stadt, der Monumentenfülle, der dortigen antiken Bauten und christlichen Heiligtümer vermitteln konnte. Itinerar und Mauerbeschreibung geben in ihrer Gesamtheit ein geschlossenes Bild der Stadt Rom im Frühmittelalter, dessen Zweck der einer geschriebenen Karte – jedoch im frühmittelalterlichen Sinne – sein konnte: eine Spiegelung der Stadt Rom als Gesamtheit der in ihr befindlichen Monumente, nicht aber auf präziser geographischer Grundlage. Dieser „geschriebene Rom-

plan“ hatte, gerade weil er nördlich der Alpen erstellt wurde, keine praktische Bedeutung mehr. Der Zweck dieser im wesentlichen auf den innerstädtischen Bereich reduzierten „Kurzversion“ muß ein anderer gewesen sein. Es muß dem Verfasser darum gegangen sein, eine eher abstrakt gehaltene Stadtdarstellung zu geben, deren Sinn nicht der eines Vademecum war, sondern die Vergegenwärtigung der Gesamtheit der Stadt Rom.

Seit den spätantiken Regionenverzeichnissen ist dies der erste – erhaltene – Versuch einer Erfassung der Stadt Rom innerhalb der Mauern. Hatten sich die Pilgeritinerare aus dem 7. Jh. ausschließlich dem vorstädtischen Bereich zugewandt, so konzentriert sich in karolingischer Zeit das Interesse nunmehr auf die Stadt Rom, ihre Bauten, kirchlicher wie profaner Natur, antiker wie päpstlicher Herkunft. Wenn es stimmt, daß die Route 12 einen ursprünglichen Zustand des Itinerars widerspiegelt, dann geleiteten diese Wegbeschreibungen den Rombesucher nicht nur zu den Märtyrergäbern vor den Mauern, sondern in gleichem Maße auch zu den antiken Bauten und Ruinen, die sich innerhalb der Stadt erhoben. Das Einsiedler Itinerar ist ein Reflex dieses zunehmenden Interesses für die Innenstadt selbst, ihre antike, christlich-antike und frühmittelalterliche Bausubstanz, die gleichermaßen erfaßt und benannt wird. In gleicher Weise sammelte der Verfasser der Inschriftensammlung antike wie nachantike Inschriften. Altertum und frühes Mittelalter wurden in diesem geschriebenen Bild der Stadt Rom zu einer Einheit verwoben, das päpstliche Rom, das sich in unzähligen Kirchenbauten manifestierte, mit dem antiken Rom der allmählich verfallenden alten Prachtbauten verschmolzen. Die abschließende Mauerbeschreibung betont den Zusammenschluß der zuvor erwähnten und lokalisierten Baulichkeiten: Sie definiert gleichsam den äußeren Rahmen des Itinerars, läßt zudem vor dem geistigen Auge des Lesers das Bild des mächtigen aurelianischen Mauerrings erstehen.

Es ist dies eine neuartige Auffassung von der Stadt Rom, wie sie sich im späteren 8. Jh. entwickelt hatte. Vorangegangen war die allmähliche Konstituierung eines autonomen Gemeinwesens unter der Leitung des Papstes⁹⁵. Seit den 20er Jahren des 8. Jhs. befand sich Rom in einem beständigen Ablösungsprozeß von Byzanz. Trotz der Bemühungen des byzantinischen Kaisers, Rom und Mittelitalien als Teil des oströmischen Reichs zu bewahren, sank der byzantinische Einfluß mehr und mehr und beschränkte sich seit dem Fall des Exarchats Ravenna im Jahre 751 nur mehr auf die süditalienischen Besitzungen. Die Langobarden waren an die Stelle der Byzantiner getreten. Auch diese suchten Einfluß auf Rom zu nehmen, beschnitten das päpstliche Territorium, ja belagerten Rom sogar im Jahre 756. Folge dieser existentiellen Bedrohung des werdenden Kirchenstaats war das Bündnis des Papstes mit dem fränkischen König. Durch diesen Pakt, der eine Garantie für den territorialen Bestand des Patrimonium Petri beinhaltete, war die Basis für eine Stabilisierung der Stadt und ihres Umlandes gegeben. Im Jahre 774 schließlich, nach der Eroberung des

⁹⁵ Vgl. hierzu TH. F. X. NOBLE, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825* (Philadelphia 1984).

Langobardenreichs durch Karl und der Zementierung der päpstlichen Herrschaft in Rom und Mittelitalien, setzte ein bemerkenswerter Bauboom in der ewigen Stadt ein, der in den Biographien der Päpste Hadrian I. und Leo III. detailliert dokumentiert ist⁹⁶. Die Lektüre *Vita Hadriani* im Liber pontificalis erweckt den Eindruck, daß sich die päpstliche Fürsorge nicht auf einige wenige Baukomplexe beschränkte, sondern daß die Stadt Rom in ihrer Gesamtheit begriffen wurde und alle Monumente, antike wie frühmittelalterliche, innerstädtische wie vor den Mauern gelegene, einer Erneuerung unterzogen wurden. Jede Kirche, ob intra oder extra muros, hatte Teil an dem umfassenden Wiederherstellungsprogramm dieses Papstes, wobei besonders die Reparatur der Dächer auffällt. Die wichtigsten Kirchen erhielten besonders wertvolle Sachzuwendungen, Ausstattungsgegenstände wie liturgisches Gerät, aber auch Stiftungen an weniger wichtige Heiligtümer werden detailliert aufgelistet. Besonders auch die Wiederherstellung von suburbanen Märtyrergräbern fällt auf. Die wichtigsten Märtyrerbasiliken wurden geradezu urbanistisch inszeniert, die Wege zu diesen ausgebaut, der Besucher entlang aufwendigen von Säulenhallen gesäumten Wegen zu den Heiligengräbern geführt⁹⁷. Aber auch die innerhalb der Katakomben gelegenen Gräber wurden prachtvoll ausgestattet und Auf- bzw. Abgänge geschaffen, die einen reibungslosen Ablauf des Pilgerstroms garantierten. Eine wichtige Rolle spielten die Diakonien, deren Zahl Hadrian I. um fünf auf 18 hob. Diese Diakonien – und auch das ist interessant – befanden sich schwerpunktmäßig bei St. Peter und im antiken Stadtzentrum Roms, am Forum Romanum⁹⁸. Damit schuf man die Möglichkeiten für die Unterbringung zahlreicher Pilger, deren Zustrom seit 774 wieder immens wuchs. Seit dem Ende des Konflikts zwischen Papst und Langobarden waren überhaupt erst wieder gefahrlose Romreisen möglich. Scharen von Besuchern aus dem Norden erreichten wieder Rom, bevölkerten die Stadt und besuchten deren Monumente.

Daneben wurden auch antike Bauten wiederhergestellt, etwa die Stadtmauer oder die Wasserleitungen, denen ja auch der Einsidlensis besondere Aufmerksamkeit schenkt, wenn er sich auch bei der Benennung täuschen mag⁹⁹. Das antike Rom, das christlich-antike und das frühmittelalterliche Rom werden zu neuem Leben erweckt, die Schäden repariert, das Bild der Tiberstadt in seiner Gesamtheit erneuert.

⁹⁶ Vgl. hierzu KRAUTHEIMER (Anm. 71) 125–134. Der Verfasser bereitet eine Studie zur Stiftungspolitik der Päpste Hadrian I. und Leo III. vor, in der dieser Aspekt ausführlich besprochen werden soll.

⁹⁷ Renovierung der Portikus zu S. Peter: LP I, 507,19f.; Renovierung der Portikus zu S. Paul: LP I, 508,9f.; Neubau der Portikus zu S. Lorenzo: LP I, 507,11f., Ausbau des Zugangs zu den Gräbern der hll. Marcellinus und Petrus: LP I, 500,29f.

⁹⁸ Folgende Kirchen wurden unter Hadrian als Diakonien errichtet bzw. in Diakonien umgewandelt: S. Adriano und Ss. Cosma e Damiano am Forum Romanum, S. Maria in Hadrianum, S. Silvestri und S. Maria in Caput Portici. – S. dazu auch R. HERMES, Die stadtrömischen Diakonien, in: RQ 91 (1996) 54–56, 70f.; 71f.

⁹⁹ Stadtmauer: LP I, 501,12–15 u. 513,4–8. Aquaedukte: LP I, 503,23–504,7; I, 504,19f.; I, 504,26–505,2; 505,21–24.

In diesem Klima der *Renovatio Romis* scheinen auch die Wegbeschreibungen entstanden zu sein, die der uns unbekannt Rompilger mit über die Alpen nahm. Als er Rom sah, waren die Bauten der Stadt erneuert, die Dächer repariert, die Stadtmauer ausgebessert und die Wasserleitungen renoviert. Was er sah, war ein funktionierender städtischer Organismus, der obendrein einen gewaltigen Besucherstrom bewältigte. Wie die anderen Pilger suchte auch der Anonymus die vorstädtischen Heiligengräber auf, ging aber auch die Kirchen und antiken Monumente innerhalb der Stadtmauern ab. Er kopierte Inschriften, sammelte aber auch Wegbeschreibungen und eine Stadtmauerbeschreibung. Dieses Sammelsurium verschiedener Schriftstücke versuchte jemand anderes, der mit der Materie nicht vertraut war, zu ordnen und zu übertragen. Fern von der Stadt Rom wurden die präzisen Streckenbeschreibungen, die nun ihren Sinn verloren hatten, in eine geschriebene Stadtdarstellung transformiert, die einem potentiellen Rombesucher nicht mehr nutzen konnte. Jenseits der Alpen hingegen mochte sie zusammen mit der Inschriftensammlung und der Stadtmauerbeschreibung eine Vorstellung von der Stadt Rom bewahrt haben, von ihrer Erstreckung, von der Vielzahl und Verschiedenheit ihrer Monumente, den antiken Bauten, deren Inschriften ihr Alter kundtaten, den frühmittelalterlichen Kirchen und Heiligengräbern und dem gewaltigen zinnenbewehrten Mauerring, der wie kein anderes Bauwerk Sinnbild des städtischen Charakters Roms war.

Abbildungsverzeichnis:

Fig. 1–3, 4, Abb. 1–2: Verf. – Abb. 3: Hülsen.

Der Abendmahlssaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge

Von JÜRGEN KRÜGER

*Herrn Prof. Dr. Peter Herde
gewidmet*

Der Abendmahlssaal – oder das *Coenaculum* – ist Teil eines kleinen Gebäudekomplexes im Rücken der ihn weit überragenden, modernen Dormitio-Abtei¹. In der Gruppe von Bauwerken, die die Passion Jesu Christi memorieren, nimmt er einen wichtigen Platz ein. Freilich sind seine fast 2000jährige Geschichte und Baugeschichte längst nicht so bekannt wie etwa die der Grabeskirche, aber ähnlich kompliziert und bislang kaum untersucht. Im Mittelpunkt der heutigen Ausführungen soll die Zeit der Kreuzzüge stehen. Nach einer Beschreibung des architektonischen Bestandes und der Traditionen des Ortes möchte ich das Gebäude in seinen historischen Kontext einordnen. Aber um die wahre und überragende Bedeutung dieses Gebäudes zu erfassen, müssen wir zunächst wenigstens kurz die frühchristliche und moderne Epoche mit berücksichtigen².

¹ Bei dem hier vorgelegten Text handelt es sich um die nur geringfügig veränderte, mit den wichtigsten Literaturnachweisen versehene Fassung meines Vortrages, den ich erstmals auf den Staufertagungen in Caserta (30.11.1995) und Bonn (10.12.1995; Forum Fridericianum II), dann beim Mittelalterkolloquium der Universität Regensburg am 5.2.1996, weiter beim Fifth International Seminar on Jewish Art (Hebrew University and Center for Jewish Art 16.–21.6.1996) am 19.6.1996 in Jerusalem und zuletzt am 26.10.1996 am Campo Santo Teutonico in Rom vorgetragen habe. Ich danke Prof. Dr. Erwin Gatz sowohl für die Einladung zum Vortrag als auch für die Gelegenheit, den Vortrag an dieser Stelle publizieren zu dürfen, sehr herzlich. – Die Ergebnisse der jeweiligen Diskussionen und Fragen wurden in der gedruckten Fassung berücksichtigt, und ich danke allen Beitragenden. – Mit dem nun vorliegenden Vortrag habe ich meine Beschäftigung mit den mittelalterlichen Kirchenbauten im Heiligen Land, speziell mit der Neuherrichtung der Loca Sancta durch die Kreuzfahrer, begonnen. Es sind eine ausführliche Monographie über das Coenaculum sowie weitere Aufsätze zu den Loca Sancta geplant.

² Als wichtigste einführende Literatur sind zu nennen: L. H. VINCENT/F. M. ABEL: Jérusalem nouvelle; 4 Faszikel (Paris 1914–1926) Fasz. III, S. 421–481; C. ENLART, Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem; 2 Text- und 2 Tafelbände (Paris 1925–1928) Bd. II, S. 243–262; Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii loca respicientia, collegit atque adnotavit P. D. BALDI (Jerusalem 1955) (Repr. 1982) S. 471–531; C. KOPP, Die heiligen Stätten der Evangelien (Regensburg 1959) S. 376–387; G. KROLL, Auf den Spuren Jesu (zahlreiche Aufl.; benutzt: 10. Aufl. Stuttgart 1988) S. 312–319; B. PIXNER, Wege des Messias und Stätten der Urkirche: Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse (Gießen 1991) S. 287–334; K. BIEBERSTEIN, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft

Der Gebäudekomplex liegt im Süden der heutigen Altstadt Jerusalems, auf dem Zionsberg außerhalb der osmanischen Stadtmauern des 16. Jahrhunderts. Die Ortsbezeichnung *Zionsberg*, die in biblischen Zeiten ursprünglich der Davidsstadt südlich des Tempelbezirks galt, wanderte im frühen Mittelalter, nach den großen Zerstörungen und Veränderungen Jerusalems durch die Römer also, an seinen heutigen Ort³. Von außen ist das Coenaculum kaum zu erkennen: Versteckt inmitten einer Reihe von Anbauten liegt der zweistöckige Bau, der in seinem Obergeschoß den sogenannten Abendmahlssaal beherbergt, einen zwei Joche breiten und drei Joche langen Saal mit gotischen Gewölben, der zu den eindrucksvollsten Zeugnissen des kreuzfahrerzeitlichen Jerusalem gehört (Abb. 4).

I.

In der Mitte der südlichen Längswand des Abendmahlssaales befindet sich als jüngstes Ausstattungstück des Saales eine Mihrabnische aus den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts. Diese Nische führt uns zur modernen Geschichte des Saales.

Nach dem Ersten Weltkrieg, aus dem das Osmanische Reich als Verlierer und Italien als Sieger hervorgingen, wollte das Königreich Italien diesen Saal aus zwei Gründen erwerben: zum einen, weil er schon im Mittelalter durch König Robert von Neapel einmal in „italienischem“ Besitz gewesen war⁴ und zum anderen, weil auch Italien in Jerusalem eine Kirche als Nationaldenkmal besitzen wollte, wie es bei vielen anderen Nationen seit geraumer Zeit der Fall war⁵. So hatte schon im Jahr 1860 Frankreich die Annenkirche erworben und als Nationalmonument wiederhergestellt⁶. Andere große europäische Staaten wie England⁷ und Rußland⁸ waren gefolgt.

(= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B 100), 3 Bände (Wiesbaden 1994) Bd. II, S. 118–127 (mit weiterer Literatur); J. FOLDA, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098–1187* (Cambridge 1995) S. 469–471. – Das Quellenmaterial ist auf vielfältige Weise publiziert und häufig ausführlich zitiert; ich beschränke mich bei Zitaten auf leicht zugängliche Literaturnachweise, ohne deswegen die Position des zitierenden Autors unbedingt zu teilen.

³ PIXNER (Anm. 2) S. 288–290.

⁴ S. dazu weiter unten.

⁵ Vgl. dazu die kurze Darstellung: J. KRÜGER, *Rom und Jerusalem. Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert* (Berlin 1995) S. 85–88; ferner Y. BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th century – the Old City* (Jerusalem 1984).

⁶ KROLL (Anm. 2) S. 249–251.

⁷ England hatte schon zuvor – 1841 – mit Preußen ein gemeinsames Bistum eingerichtet und eine Kapelle nahe der Zitadelle gebaut, die Christ Church. In den 90er Jahren wurde die eigenständige anglikanische St. James Cathedral außerhalb der Altstadt errichtet; vgl. KRÜGER (Anm. 5).

⁸ Rußland, das im 19. Jahrhundert auch mit Abstand die größte Zahl Jerusalem-Pilger stellte, erwarb mehrere bedeutende Stätten und baute dort Kirchen: ein Kloster mit hohem

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war auch Deutschland in Jerusalem präsent. Am Reformationstag des Jahres 1898 weihte Kaiser Wilhelm II. persönlich die protestantische Erlöserkirche ein, quasi eine Kopie der kreuzfahrerzeitlichen Johanniterkirche⁹. Am gleichen Tag übergab Wilhelm II. den deutschen Katholiken ein Grundstück, damit auch diese eine Kirche in Jerusalem bauen könnten: Es war das Grundstück neben dem Coenaculum, die überlieferte Stelle der Dormitio, des Heimgangs Mariä. Von der byzantinischen Marienkirche auf dem Zionsberg war freilich nichts mehr zu sehen¹⁰. Allerdings konnte nur ein Teil des vermuteten alten Grundstücks erworben werden, weil der Rest mit dem Abendmahlsaal inzwischen auch jüdisches und muslimisches Heiligtum und als solches für die osmanischen Behörden unantastbar war (Fig. 1).

Sofort nach dem Erwerb des Grundstücks im Jahr 1898 kam der Kölner Diözesanbaumeister Renard nach Jerusalem. Seine Ausgrabungen bestätigten die Lage der alten Marienkirche, doch aufgrund der Grundstückssituation konnte diese nicht wiederaufgebaut werden. Renard wählte statt dessen die Form eines Zentralbaus, um auf diese Weise den zur Verfügung stehenden Platz auszunutzen und außerdem als Martyriumskirche über der Stätte des Heimgangs Mariä der geläufigen Architekturikonographie zu entsprechen¹¹.

In dieser Situation also, nämlich daß alle europäischen Nationen mit Nationalkirchen in Jerusalem vertreten sein wollten, bemühte sich Italien nach dem Ersten Weltkrieg um den Erwerb des Abendmahlsaales¹². Doch seit dem 16. Jahrhundert war dieser Ort auch ein muslimisches Heiligtum. Durch den raschen Einbau einer Mihrabnische gelang es den Muslimen, den Saal als vornehmlich mohammedanische Gebetsstätte zu charakterisieren. Italiens Wunsch war damit abgewiesen. Die Situation blieb bis heute unverändert, schon aufgrund des äußerst schwierigen *Status quo*, der vor dem Krimkrieg 1852 festgestellt worden war und jegliche Veränderungen an den Heiligen Stätten in Jerusalem und Palästina seitdem unmöglich macht. Im Krieg von 1948/49 lag der Gebäudekomplex unmittelbar im Schußfeld der Fronten, danach jahrzeh-

Turm an der Himmelfahrtsstätte auf dem Ölberg, ein Kloster am Ölberghang beim Garten Getsemane, ein Kloster bei der Grabeskirche und vor den Toren der Stadt Richtung Jaffa den monumentalen sog. Russian Compound, heute nur noch teilweise erhalten; vgl. KRÜGER (Anm. 5) S. 87–88.

⁹ KRÜGER (Anm. 5) S. 93–97; jetzt auch J. KRÜGER, *Evangelische Erlöserkirche Jerusalem* (Regensburg 1997).

¹⁰ KRÜGER (Anm. 5) S. 224–227; E. GATZ, *Katholische Auslandsarbeit unter Wilhelm II. Zur Stiftung der Dormitio in Jerusalem (1898)*, in: RQ 73 (1978) S. 23–46; H. RENARD, *Die Marienkirche auf dem Berge Sion in ihrem Zusammenhang mit dem Abendmahlsaal*, in: *Das heilige Land* 44 (1900) S. 3–23.

¹¹ Eine weitere Bedingung war, daß das Coenaculum als muslimisches Heiligtum nicht von einem anderen Gebäude beschattet werden durfte, was Renard trotz der engen Raumverhältnisse durch die geschickte Anordnung des Kirchenbaus auch erfüllte; H. RENARD, *Der Entwurf zu der Marienkirche auf dem Sion in Jerusalem*, in: *Das heilige Land* 44 (1900) S. 66–72.

¹² P. BALDI, *La questione del Cenacolo di Gerusalemme. Per i diritti dell'Italia e per un atto di Giustizia*, in: *Vita e Pensiero* 12 (1921) S. 83–96.

telang auf israelischer Seite an der Demarkationslinie. Einige Talmudschulen siedelten sich an, was die Situation weiter verkomplizierte. Aufgrund der vielfältigen Interessen der drei Religionen und des Status quo sind archäologisch-bauhistorische Untersuchungen auch heute nahezu unmöglich. Als einziges war es in den letzten Jahren möglich, den Saal des Obergeschosses behutsam zu reinigen¹³.

II.

Im Kern des Gebäudekomplexes erkennen wir ein rechteckiges zweistöckiges Gebäude, dessen Außenmauern sich dem Betrachter vor allem zum südlich gelegenen Kreuzgang hin unverbaut und unverputzt präsentieren (Fig. 4)¹⁴. Beide Stockwerke besitzen eine unterschiedliche Mauerwerksstruktur, im Erdgeschoß sehr große Steinquader und rechteckige Fenster, im Obergeschoß kleinformatige Steinquader und Fenster mit gebrochenem Bogen. In jedem Stockwerk befindet sich hinter dieser Mauer jeweils ein kleiner Saal im Osten, an den sich nach Westen ein größerer mit Mittelstützen anschließt (Fig. 5). Aus dem Mauerbefund können wir zunächst nur schließen, daß das derzeitige Obergeschoß später aufgesetzt wurde. Ob das ursprüngliche Bauwerk nur ein Geschoß oder ein Geschoß mit Dachterrasse hatte, oder ein zweistöckiges war, ist aus dem Befund nicht interpretierbar. Ebenso ist die Datierung dieses ersten Baues völlig ungewiß: aufgrund der riesigen, sauber behauenen Steine denken manche – im Vergleich mit den Mauern des Tempelbergs – an die Zweitverwendung herodianischen Baumaterials; die Datierungen reichen vom späten 1. bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert¹⁵. Da sich im Erdgeschoßraum eine Nische befindet, handelt es sich möglicherweise um einen Synagogenraum, vielleicht sogar einer judenchristlichen Gemeinde¹⁶.

Im Palästina des Neuen Testaments waren Privathäuser mit Dachterrassen ein geläufiger Bautypus. In einem Gebäude dieser Art soll das Abendmahl stattgefunden haben. Der entsprechende griechische Ausdruck bei Mt 26: ἀνάγαιον (= Obergemach) kann auf eine oben liegende Terrasse, die für Festmähler be-

¹³ Die Restaurierung wurde von der israelischen Denkmalpflegebehörde durchgeführt und von katholischen Institutionen Italiens finanziert.

¹⁴ Nach Westen wird das Gebäude fortgeführt, nach Norden, der Zugangsseite, schließt eine Talmudschule an, und im Norden und Osten wird der Komplex von einem jüdischen Friedhof flankiert, der die Ausgrabung der byzantinischen bzw. mittelalterlichen Kirche unmöglich macht.

¹⁵ Für eine Frühdatierung tritt neuestens vor allem PIXNER (Anm. 2) ein. Dagegen argumentiert J. E. TAYLOR, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford 1993), speziell zum Zion S. 207–220. – Mit einer diskutierten Datierung von Teilen des Coenaculum ins 1. Jahrhundert sind auch klassische Archäologen gefragt; doch von dieser Seite hat es bislang keine Äußerung gegeben; vgl. *Judaea and the Graeco-Roman World in the Time of Herod in the Light of Archaeological Evidence. Acts of a Symposium Jerusalem 1988* (Göttingen 1996).

¹⁶ PIXNER (Anm. 2) S. 300–303.

nutzt wurde und als solche für das jüdische Passahfest in Jerusalem wohl weit verbreitet war, hindeuten¹⁷. Die Interpretation der Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte führte dazu, einen engen örtlichen Zusammenhang der Episoden der vor- und nachösterlichen Ereignisse wie der Fußwaschung, der Erscheinung Christi vor seinen Jüngern und der Ausgießung des Heiligen Geistes, des Pfingstfestes also, anzunehmen.

Entscheidend wurde das vierte Jahrhundert. Im Laufe dieses Jahrhunderts, also mit der Legalisierung des Christentums und mit den ersten vom Kaiserhaus initiierten Kirchenbauten über bestimmten Gedächtnisorten, wurden allorts Traditionen begründet oder bestehende gefestigt, so daß eine große Reihe von Memorialbauten die die nun einsetzenden Pilgerströme in festen Bahnen zu den heiligen Orten lenken konnte¹⁸. Erstmals erfahren wir aus zeitgenössischen Pilgerberichten, und zwar vom Pilger von Bordeaux von 333 und von Aetheria vom Ende des Jahrhunderts, daß die biblischen Berichte des Abendmahls und der anderen oben genannten Episoden gerade in diesem Gebäude auf dem Zionsberg lokalisiert wurden¹⁹. Auch Bischof Cyrill von Jerusalem, der seine eigene Stadt ja besonders gut gekannt haben muß, berichtet davon. Die Identifizierung für das 4. Jahrhundert scheint also durchaus gesichert, wenn damit natürlich auch nichts über die Jahrhunderte davor ausgesagt wird. So möchten manche Forscher in der Nische des kleineren Erdgeschoßraumes die Gebetsnische der ersten judenchristlichen Gemeinde Jerusalems erkennen, die nicht zum Tempel, sondern zum Grab Christi ausgerichtet gewesen wäre²⁰.

War aber einmal der Anfang mit der Identifizierung der heiligen Stätten gemacht, so konnten im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts noch viele andere denkwürdige Stätten im Coenaculum oder in seiner unmittelbaren Nähe erkannt werden, wie das Haus des Kaiphas oder der Palast des David. Letzteres führte dazu, den ganzen Bergrücken als Zionsberg zu benennen²¹.

Im 6. Jahrhundert, am Ende der ersten christlichen Herrschaft über Jerusalem und vor der Araberherrschaft ab dem frühen 7. Jahrhundert, besitzen wir also eine festgefügte und große Tradition. Der Bau einer Kirche, vielleicht schon unter Theodosius II., war sichtbarer Ausdruck dafür. Diese „ecclesia magna ad sancte Sion“ oder „S. Maria de Sion“, eine der größten der Stadt, ist deutlich auf

¹⁷ PIXNER (Anm. 2) S. 219–228, speziell S. 221 f.

¹⁸ Für Orte wie die Grabeskirche Christi oder die Peterskirche in Rom sind die Probleme allgemein bekannt und einfach zu benennen, da wir mit Konstantin die monumentalen Kirchenbauten besitzen. Bei anderen Heiligtümern, die unter Konstantin nicht eine solche Monumentalisierung erfuhren, ist der Prozeß langwieriger und vielschichtiger, daher heute in der Forschung noch stärker kontrovers diskutiert. Zum Wachsen der Coenaculum-Tradition vgl. R. RIESNER, Der christliche Zion. Vor- oder nachkonstantinisch?, in: *Early Christianity in Context. Monuments and Documents* (= *Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior*, 38) (Jerusalem 1993) S. 85–90; dagegen K. BIEBERSTEIN, Die Hagia Sion in Jerusalem. Zur Entwicklung ihrer Traditionen im Spiegel der Pilgerberichte, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie Bonn 1991* (Münster 1995) Bd. I, S. 543–551.

¹⁹ PIXNER (Anm. 2) S. 308–311.

²⁰ PIXNER (Anm. 2) S. 300–306.

²¹ PIXNER (Anm. 2) S. 288–290.

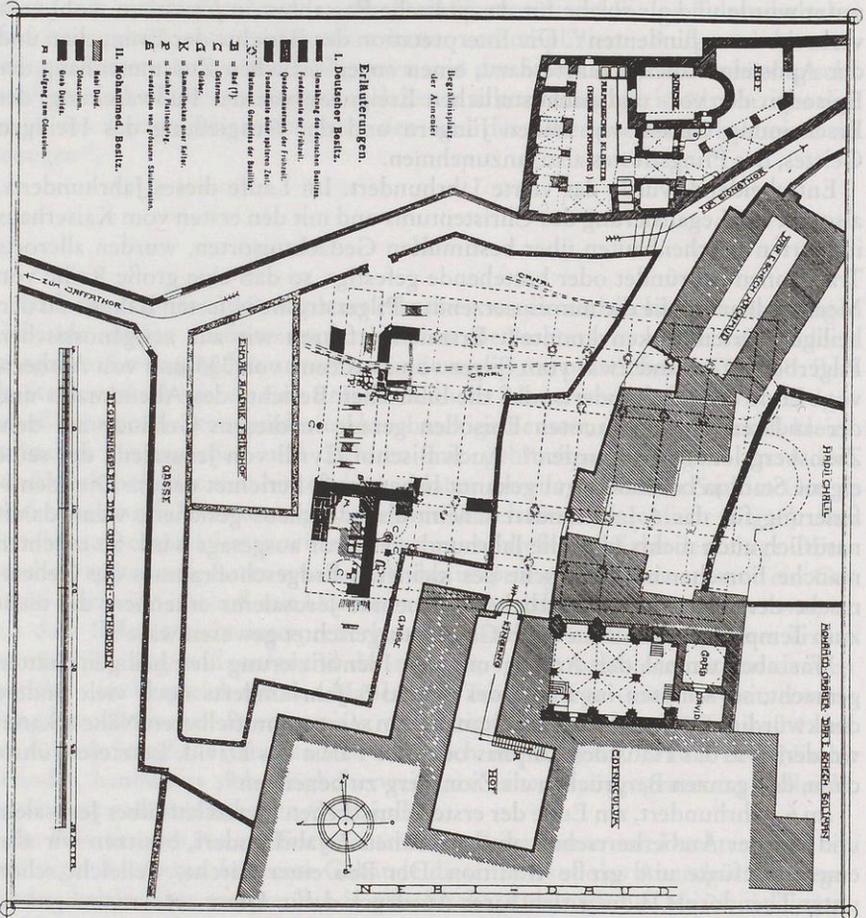


Fig. 1: Marienkirche und Coenaculum; Grabungsplan Renard 1899/1900. Schraffiert: Zum Nebi Daud (Davidsgrab/Coenaculum) gehörig; Unregelmäßig geschnittenes Gelände westlich davon: für Dormitio-Abtei vorgesehen; gestrichelt bzw. schwarz ausgezogene Linien: Ausgrabungen Renards; gestrichelt ergänzt: vermutete byzantinische Marienkirche.

dem bekannten, im 6. Jahrhundert entstandenen Mosaik von Madaba dargestellt, das eine zeitgenössische Ansicht Jerusalems enthält.

Die Memorialstätten im Gebäudekomplex der Marienkirche und des danebenliegenden Coenaculums hatten sich inzwischen noch weiter vermehrt. Zu den schon genannten Stätten der biblischen Ereignisse traten weitere hinzu: Der Ort des Heimgangs Mariä wurde nun gezeigt, und der Ort, wo Stephanus

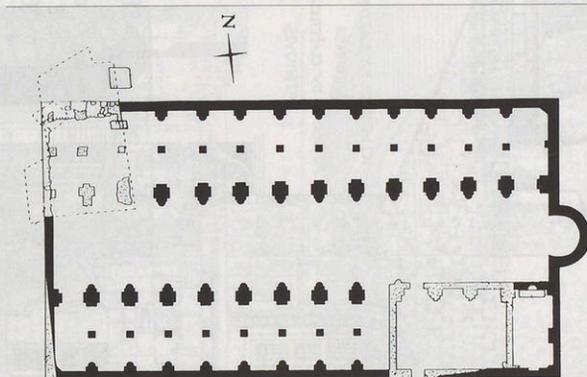


Fig. 2: Marienkirche auf dem Zionsberg, Grundriß der kreuzfahrerzeitlichen Kirche (nach Pixner/D. Chen); Nordwest- und Südwestecke der Basilika (gepunktet): ergrabene Teile der Kirche; Südostecke der Basilika (gepunktet): Position des Coenaculum; in schwarzen Linien: der fünfschiffige Kirchengrundriß (hypothetische Ergänzung).

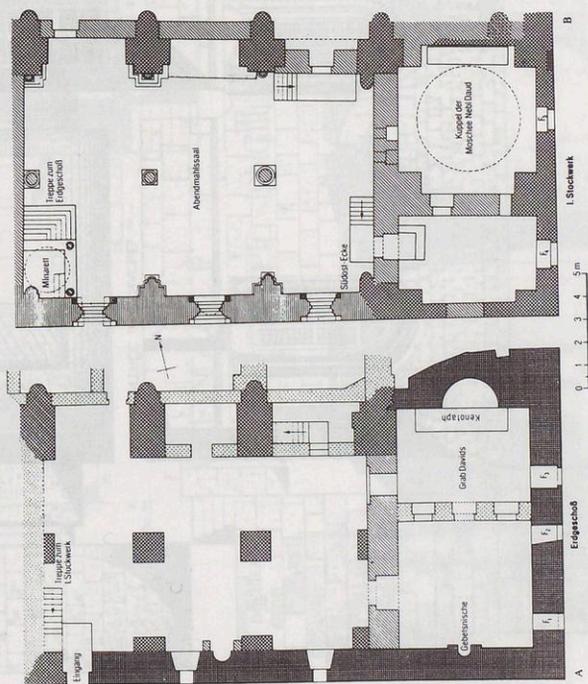


Fig. 3: Coenaculum, Grundriß in Erd- und Obergeschoß (nach Kroll).

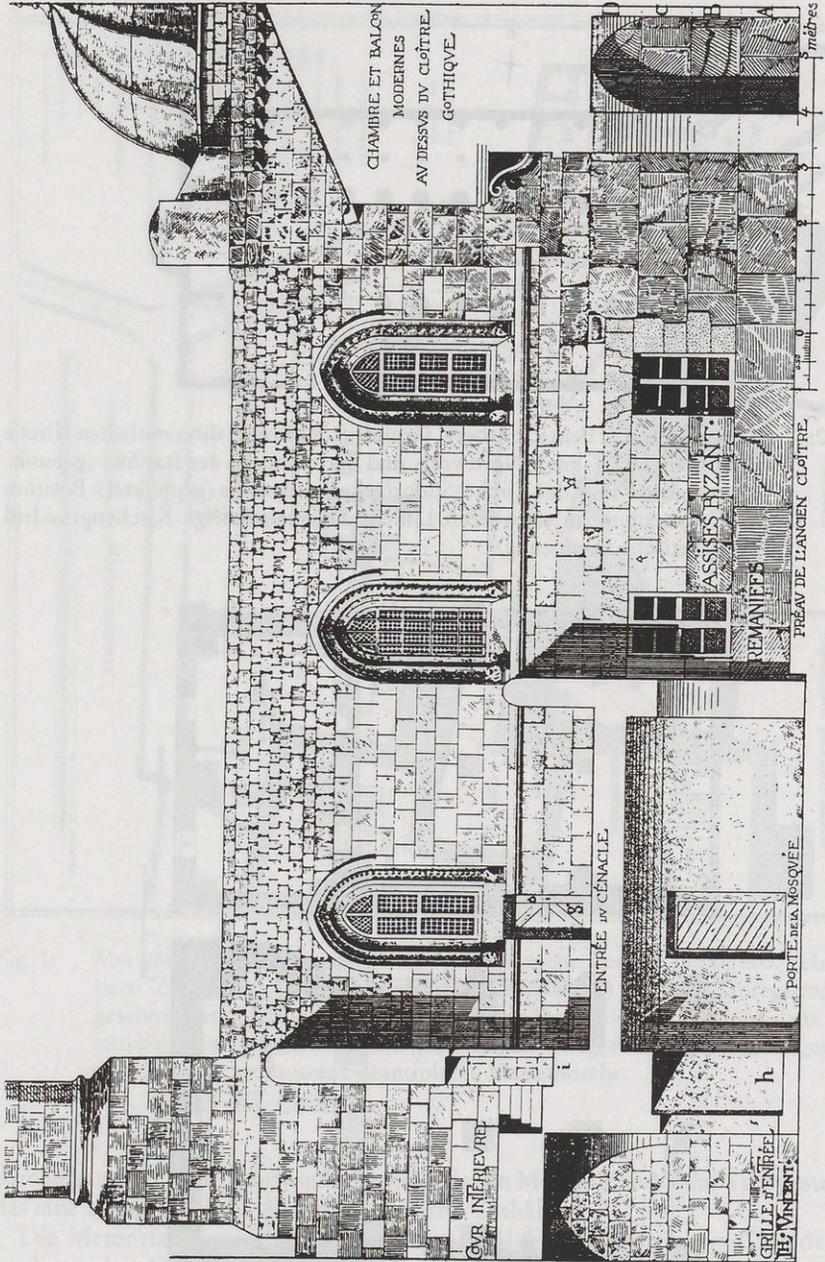


Fig. 4: Coenaculum, Südseite in einer zeichnerischen Aufnahme von L.-H. Vincent (ca. 1920).

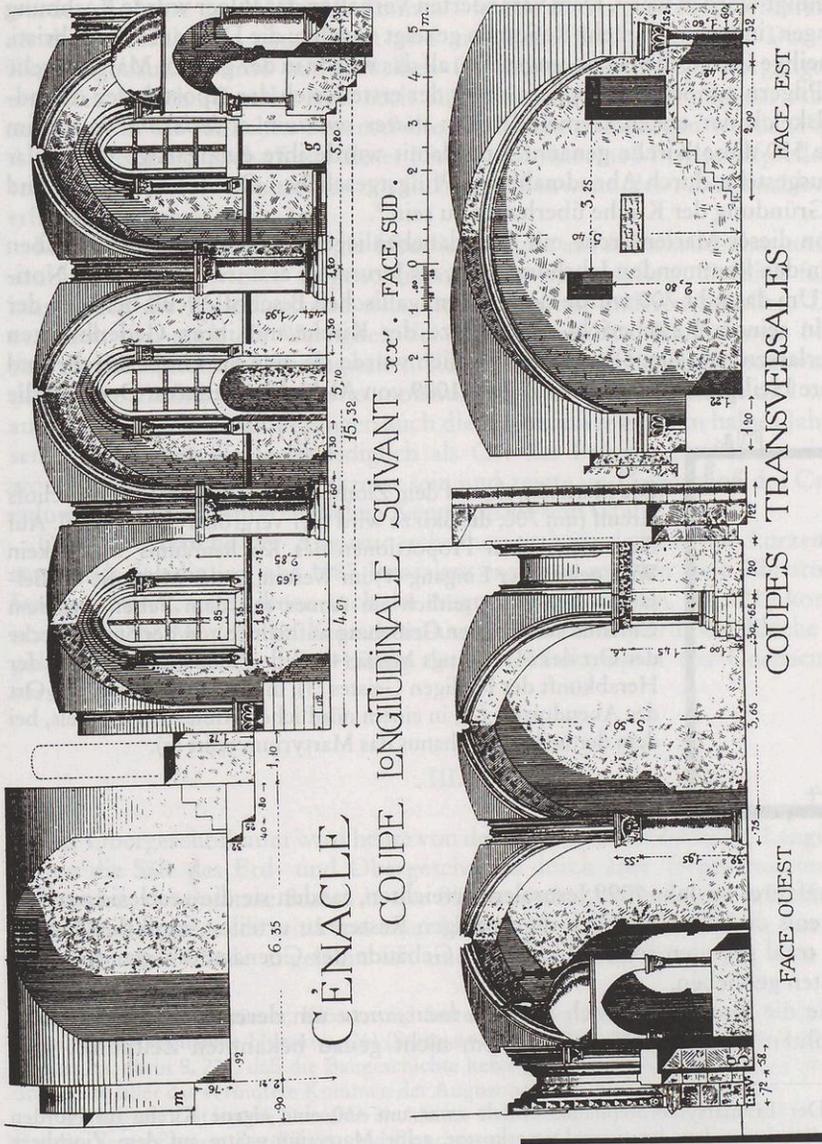


Fig. 5: Coenaculum, Schnittzeichnungen durch den Obergeschoßraum (nach Vincent).

gesteinigt worden war²². Dem veränderten Verhalten der Pilger wurde Rechnung getragen, indem auch mehr Reliquien gezeigt wurden: die Dornenkrone Christi, die heilige Lanze, die Geißelungssäule, all das wurde in der großen Marienkirche den Pilgern zur Schau gestellt, ja sogar der erste Kelch der Apostel, der Abendmahlkelch der ersten Gemeinde also: *mater omnium ecclesiarum* wurde im Jahre 530 diese Kirche genannt, und damit wurde ihre einzigartige Rolle klar herausgestellt, durch Abendmahl und Pfingstgeschehen Ort des Einsetzens und der Gründung der Kirche überhaupt zu sein²³.

Von dieser Marienkirche mit dem danebenliegenden Abendmahlssaal haben wir in den kommenden Jahrhunderten, als Jerusalem arabisch war, wenig Notizen. Um das Jahr 700 wurde sie von dem gallischen Bischof Arculf besucht, der uns in seinem Reisebericht eine Skizze der Kirche mit ihren Gedenkstätten hinterlassen hat (Fig. 6)²⁴. Wahrscheinlich wurde sie, wie die Grabeskirche und andere Heiligtümer der Stadt, im Jahr 1009 von Al-Hakim zerstört. Denn als die

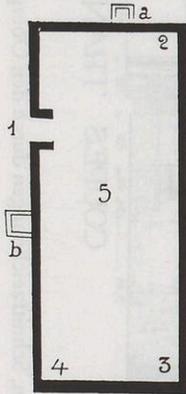


Fig. 6:

Die Marienkirche auf dem Zionsberg in einer Skizze des Bischofs Arculf (um 700; die Skizze wird hier vergrößert abgebildet). Auf die tatsächlichen Proportionen des Kirchenraums wurde kein Wert gelegt; der Eingang (1) im Westen; in der Mitte die Geißelssäule Christi (5); seitlich ein Annex mit dem Felsen, bei dem Christus sich bei der Geißelung aufhielt (b); in der Südwestecke der Ort des Heimgangs Mariä (4); in der Südwestecke der Ort der Herabkunft des Heiligen Geistes (3); in der Nordostecke der Ort des Abendmahls (2), in einem nördlichen Annexbau der Fels, bei dem der heilige Stephanus das Martyrium erlitt (a).

Kreuzfahrer im Jahr 1099 Jerusalem erreichten, fanden sie die „*ecclesia perfidis saracenis destructa*“²⁵. Nach den wenigen Resten zu urteilen, muß die Zerstörung total gewesen sein; lediglich das Gebäude des Coenaculum war teilweise erhalten geblieben.

Wie die Kreuzfahrer sich an allen *loca sancta* um deren Wiederherstellung bemühten²⁶, so auch hier. Zu einem nicht genau bekannten Zeitpunkt – es

²² Der Erzmartyrer Stephanus erhielt zwar um 460 eine eigene Kirche im Norden Jerusalems, vor dem heutigen Damaskustor, seine Martyriumsstätte auf dem Zionsberg wurde aber weiterhin gezeigt.

²³ Von Theodosius; Enchiridion (Anm. 2) S. 483.

²⁴ Die Skizze wird von VINCENT / ABEL (Anm. 2) S. 456 f. kommentiert.

²⁵ Nach den *Gesta Francorum* von 1103; Enchiridion (Anm. 2) S. 496.

²⁶ Es gibt noch keine übergreifende Studie zur Neuherrichtung der Pilgerkirchen zur Kreuzfahrerzeit; vgl. z. B. D. PRINGLE, The planning of some pilgrimage churches in Crusader Palestine, in: *World Archaeology* 18 (1987) S. 341–356.

werden die Jahre um 1130 angenommen – wurde ein Augustinerchorherrenstift an der Marienkirche eingerichtet und eine neue Kirche gebaut²⁷. Das neue Kirchengebäude wurde mit derselben Orientierung wie sein Vorgängerbau errichtet, jedoch schmaler und nach Süden versetzt, so daß nun der Abendmahlsaal in die südlichen Seitenschiffe der Kirche einbezogen wurde (Fig. 2). Als einzige oberirdische Reste dieser Kirche sind einzelne Mittelschiffpfeiler mit vorgelegten Halbsäulen an der nördlichen Außenwand des Abendmahlsaales erhalten geblieben (Abb. 5)²⁸.

Mit dieser Kirche wurden die Überlieferungen aus frühchristlicher und byzantinischer Zeit wieder aufgenommen und weiter gepflegt. Freilich fehlten inzwischen die Reliquien, und man mußte sich mit anderen behelfen. Dabei verschob sich auch die Wertigkeit der unterschiedlichen Traditionen. Neben den christologisch-ekklesiologischen Reliquien und Gedächtnisorten war die davidische Tradition offenbar in mohammedanischer Zeit gepflegt und weiter ausgebaut worden. Darauf gingen auch die Kreuzfahrer ein: Ein halbes Jahrtausend vorher war die Stelle lediglich als Ort des Palastes Davids bezeichnet worden; jetzt wollte man konkreter sein und zeigte im Erdgeschoß des Coenaculum einen kreuzfahrerzeitlichen Kenotaph als sein Grab²⁹.

Die Marienkirche der Augustinerchorherren hatte jedoch nur kurzen Bestand. Als Saladin im Jahr 1187 Jerusalem eroberte, mußten viele Christen die Stadt verlassen, unter ihnen auch die Augustinerchorherren. Bis 1219 konnten noch syrische Mönche im Kloster wohnen, doch dann wurde die Kirche endgültig zerstört; wieder blieb einzig der Gewölbekomplex des Coenaculum verschont³⁰.

III.

Der Obergeschoßraum wird heute von der Nordseite her betreten. Lange Zeit waren die Säle des Erd- und Obergeschosses durch eine Treppe miteinander verbunden, deren letzte Stufen in der Südwestecke des Raumes noch erhalten sind. Das Treppenende wird von einer kleinen Kuppel überwölbt, die mit zwei Seiten an die Wände angelehnt ist, und an der freien Stütze im Raum ein

²⁷ H. E. MAYER, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem* (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 26) (Stuttgart 1977) S. 230–242: Aus der Geschichte des Sionsstifts, darin S. 231, daß die Baugeschichte keine Aufschlüsse über die Gründung gibt, und S. 236 über das vermutete Kommen der Augustinerchorherren.

²⁸ In jüngster Zeit hat die Dormitio ein kleines Grundstück vor ihrer Kirche erworben, das für die Vergrößerung der Pilger- und Touristenversorgung nötig wurde. Dabei wurden Ausgrabungen gemacht, die nochmals die Fassade der byzantinischen bzw. der kreuzfahrerzeitlichen Kirche freilegte. Diese Ergebnisse sind im Grundriß Fig. 5 mit dargestellt. Eine Publikation steht noch aus.

²⁹ Das „Grab Davids“ ist immer mit Tüchern zugedeckt. Der Kenotaph darunter, aus mehreren großen Steinblöcken zusammengesetzt, besitzt einen ornamental Knäuf in der Mitte, der (nach Foto) dem 12. Jahrhundert zuzuordnen ist.

³⁰ *Enchiridion* (Anm. 2) S. 502.

zierliches Kapitell mit Pelikanen trägt. Am Ostende führt eine Türe in den benachbarten Kuppelraum, in dem an die Herabkunft des Heiligen Geistes erinnert wird. Die Südwand enthält zwischen den Fenstern die schon erwähnte Mihrabnische, und die mittlere Arkade der Nordwand enthält ein Fenster, das Einblick in einen benachbarten Raum gewährt.

Während der Saal des Erdgeschosses auf Mittelpfeilern und Kreuzgratgewölben ruht, besitzt der Saal des Obergeschosses zwei Säulen als Mittelstützen und Kreuzrippengewölbe (Abb. 4, Fig. 3). Die unterschiedliche Strukturierung des Baues, die wir schon von außen festgestellt hatten und die zu unterschiedlichen Datierungen der Geschosse Anlaß gab, findet also im Inneren seine Bestätigung. Es soll im Folgenden versucht werden, den Raum des Obergeschosses, an dem die Tradition des Abendmahlssaales haftet, baulich genauer zu erfassen und seine Entstehungszeit präziser zu benennen. Bisher waren dafür Daten vom 12. bis zum 14. Jahrhundert vorgeschlagen worden. Nach der soeben vollendeten Restaurierung ist eine Präzisierung möglich, vor allem können einige Bauphasen klarer getrennt werden³¹.

Denn nur auf den ersten Blick erscheint der Raum homogen. In Wirklichkeit erweist er sich als ein in mehreren Bauphasen errichteter Saal. So besitzen nur die westlichen zwei Jochpaare Kreuzrippengewölbe; der östliche Raumteil dagegen, von dem eine Tür in den daneben liegenden Kuppelraum führt, hat ein Kreuzgratgewölbe. Die dazugehörige Abschlußwand hat auch keine mittlere Stütze oder Auflager für eine Unterteilung des Gewölbes, vielmehr ruht das Gewölbe mit einem großen Bogen auf den beiden Außenmauern auf (Fig. 5, rechts unten). Die dazugehörigen Kapitelle sind noch ganz der Romanik verhaftet (Abb. 13), ihre Säulen darunter verschwinden teilweise im Fußboden, so daß anzunehmen ist, daß der dazugehörige Raumteil tiefer gelegen haben muß.

Die Südwand des Abendmahlssaales wird dagegen durch zwei Wandpfeiler gegliedert, die zu dem heutigen Fußbodenniveau gehören (Abb. 9; Fig. 5, oben). Es handelt sich um breite Rücklagen, denen in der Mitte Halbsäulen vorgelegt sind. Über der Kapitellzone setzen Rippengewölbe an, die jedoch nicht mit den Pfeilern darunter harmonisieren. Hier sind also zwei weitere Bauphasen zu unterscheiden, nämlich zunächst die Errichtung der Wand mit den Pfeilern, und zu einem späteren Zeitpunkt die Einwölbung.

Ein Vergleich der Basen der Pfeiler an der Südwand und der Mittelstützen bestätigt die Beobachtung. Die Basen der Wandpfeiler besitzen ein hochgezogenes, wenig vorkragendes Profil und Ecksporen, sind in ihrem Charakter noch rein romanisch. Die Säulen in der Mitte dagegen haben ganz flache und weit ausladende Tellerbasen, wie wir sie aus der hohen Gotik kennen (Abb. 8). Die Stützen in der Raummitte wurden also von ihrem Fuß an in einer deutlich späteren Bauphase eingefügt. Für eine präzisere Datierung helfen die übrigen Teile der beiden Mittelstützen leider nicht weiter, denn sowohl bei den Säulen-

³¹ In diese Betrachtung wird die Nordwand des Saales nicht einbezogen. Für die hier vorgestellten mehr prinzipiellen und strukturellen Überlegungen sind die Befunde nicht entscheidend.

schäften als auch bei den Kapitellen handelt es sich um wiederverwendete Spolien, wobei die Säulen bestimmt aus römischer Zeit stammen und die Kapitelle wohl romanische Bauteile sind (Abb. 7)³².

So bleibt als letztes Architekturglied die dritte Mittelstütze ganz im Westen des Saales zu betrachten. Sie war ursprünglich freistehend und vollrund angelegt; der Raum reichte also mindestens noch ein Joch weiter. Zu einem nicht näher bestimmbar, späteren Zeitpunkt wurde auf Höhe dieser Säule die heute noch bestehende Trennmauer eingezogen, die dem Raum die heutigen Ausmaße gab. Über Basis und Säulenschaft finden wir ein Kapitell mit zwei Reihen feinstilisierten Blätter, die sich in Knospen runden, ein sogenanntes Kapitell *a crochet* oder Knospenkapitell (Abb. 11). Diesem hochgotischen Formenkanon gehören auch die Rippen des gesamten Gewölbes an. Es sind verdoppelte Rippenstege, sogenannte *arcs doubleaux*. Die Gewölbeanfänge sind äußerst präzise angelegt und in akkuratem Steinschnitt behauen, dem *tas de charge*, geradezu ein Schulbeispiel für Viollet-le-Ducs *Dictionnaire de l'architecture* (Abb. 10)³³.

Diese Baubeobachtungen können wir zunächst in einer relativen Chronologie und Bauabfolge zusammenfassen:

1. In einer ersten Phase wurde ein Raum mit tiefergelegtem Fußboden und mit einem romanischen Kreuzgratgewölbe ohne Mittelstützen geplant; aus dieser Phase ist der Bogen mit Stützen am Ostende erhalten geblieben.

2. Dann wurde der Saal auf einem höheren Fußbodenniveau für eine neue Einwölbung mit Kreuzrippengewölben vorbereitet, die – von den Dimensionen her – mit Mittelstützen rechnete. Dafür wurden an den Seitenwänden Wandpfeiler mit Vorlagen angebracht, die an der südlichen Seitenwand noch erhalten sind³⁴. Wie weit dieses Projekt tatsächlich ausgeführt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Möglicherweise ist es halbfertig liegengeblieben.

3. In einer letzten Phase wurde das Gewölbe tatsächlich ausgeführt, und zwar als hochgotisches Rippengewölbe. Auffällig ist, daß dabei nur zu einem kleinen Teil Baumaterial von Vorgängerbauten verwendet wurde. Spolien hätten sicher leicht zur Verfügung gestanden; vielmehr verzichtete man darauf und konstruierte ein rein gotisches Gewölbe.

Mit dem letzten Bauabschnitt wurde das Coenaculum, d. h. der Obergeschoß-Saal vielleicht überhaupt erstmals vollendet, auf jeden Fall in seiner endgültigen

³² Von den beiden Kapitellen in der Raummitte ist das westliche offensichtlich ein romanisches Kapitell in relativ schwacher Ausführung. Das korinthische Kapitell der östlichen Raumhälfte nimmt den antiken Formenapparat relativ gut auf, so daß für die Entscheidung, ob es römischen oder romanischen Ursprungs ist, eine genauere Untersuchung des Kapitellbestandes in Palästina notwendig ist. Einige Unregelmäßigkeiten und technische Details sprechen allerdings für romanischen Ursprung. Für die weiter unten dargestellte Datierungsproblematik ist dies nicht entscheidend, wichtig aber für die detaillierte Baugeschichte

³³ VIOLLET-LE-DUC, *Dictionnaire raisonné de l'Architecture française*, 10 Bände (Paris 1859–1868) Bd. IV, S. 93.

³⁴ An der Nordwand sind an den entsprechenden Stellen Pfeiler mit Kapitellen des 14. Jahrhunderts, die auf Ausbesserungsarbeiten zurückgehen.

mittelalterlichen Form, die bis heute existiert. Die drei Bauphasen und besonders die Vollendung des Baus zeitlich zu fixieren, ist nun das nächste wichtige Ziel. Aber die genauere Einordnung gerade der letzten Phase stößt auf größere Schwierigkeiten, weil diese Bauformen in der zeitgenössischen Architektur der Kreuzfahrerstaaten nicht nachgewiesen werden können. Die Kirchenbauten der Kreuzfahrer in Jerusalem – wie zum Beispiel die gut erhaltenen St. Anna oder die Grabeskirche³⁵ – zeigen noch ganz die romanische Formensprache und sind im Vergleich zu modernen Architektursystemen, wie sie gleichzeitig im 12. Jahrhundert in der Ile de France realisiert wurden, sehr traditionell.

Die fortschrittlichen architektonischen Elemente des Coenaculum – und diese sind ausschlaggebend für die Datierung – treffen wir dagegen erst in der reifen gotischen Baukunst an. Den *arcs doubleaux* begegnen wir erstmals in der Kathedrale von Chartres³⁶. Die Knospenkapitelle in der Stilisierungsstufe des Abendmahlssaals sind typisch für die 20er und 30er Jahre des 13. Jahrhunderts, und zwar im Kernland der Gotik. Als Beispiel sei auf Kapitelle des Chors der Zisterzienserabtei Ourscamp verwiesen (Abb. 12)³⁷. Zisterzienser, die auch im 13. Jahrhundert noch im Heiligen Land waren, kommen als mögliche Vermittler, wenn auch nicht zwingend, durchaus in Frage. Weitere Ähnlichkeiten in der Kapitellplastik bestehen mit apulischen Vergleichsstücken, was ebenfalls noch näherer Untersuchungen bedarf³⁸.

Die hier vorgeschlagene Datierung des Abendmahlssaals, das heißt konkreter seiner Vollendung, in das zweite Viertel des 13. Jahrhunderts würde auch prinzipielle Probleme der Bauplastik des Heiligen Landes berühren und neue Lösungsmöglichkeiten anbieten. Helmut Buschhausen hatte nämlich in einer großen Studie die Zusammenhänge zwischen der Plastik des Heiligen Landes und Apuliens aufgezeigt. Dabei postulierte er Werkstätten auf dem Gebiet des Tempelberges in Jerusalem, die gerade in der fraglichen Zeit, der von Friedrich II. geschaffenen Friedenszeit, eine überaus rege Produktion entfaltet hätten. Danach wäre ein bedeutender Teil der Bauplastik im heiligen Land nicht im 12., sondern erst im 13. Jahrhundert geschaffen worden, in einer Zeit also, als die Kreuzfahrer kaum noch Territorien im Heiligen Land besaßen. Seine Thesen sind weitgehend abgelehnt worden, weil sie sowohl stilgeschichtlich eine vollkommen neue Situation geschaffen hätten als auch vor allem historisch nicht haltbar waren; auch schien es unwahrscheinlich, daß ausgerechnet in einer so kurzen

³⁵ Vgl. für St. Anna z. B. die Abbildungen bei P. DESCHAMPS, Romanik im Heiligen Land (2. Aufl. Würzburg 1992) S. 197–201; für die Grabeskirche FOLDA (Anm. 2) S. 175–245, Abbildungen besonders bei S. 190.

³⁶ Abbildungen z. B. in: D. KIMPEL/R. SUCKALE, Die gotische Architektur in Frankreich 1130–1270 (München 1985) S. 235 f.

³⁷ In Ourscamp wurde um 1240/50 der Chor neu gebaut; vgl. Kimpel / Suckale (Anm. 36) S. 434 f. Peter Kurmann machte bei dem Vortrag in Bonn spontan auf die Kathedrale in Meaux mit ähnlichen Kapitellen aufmerksam.

³⁸ Für einen Vergleich wären u. a. Castel del Monte und die Zisterzienserabtei S. Maria Ripalta zu nennen.

Zeitspanne eine so große Menge Bauskulptur geschaffen worden wäre³⁹. Mit dem Vorschlag, den Abendmahlsaal in diese Periode zu datieren, würden diese Probleme gelöst: stilgeschichtlich passen Kapitellplastik und Bogenrippen nur in diese Zeitspanne, und die Möglichkeit, eine kleine, eng begrenzte Aufgabe in der Größenordnung eines Kapellenbaus in Angriff zu nehmen, erscheint wahrscheinlicher, als die umfangreiche Tätigkeit einer großen Werkstatt anzunehmen, gerade für eine Zeit, in der zwar Frieden herrschte, in Jerusalem aber kaum westliche Europäer anzutreffen waren, die als Hersteller und als Auftraggeber in Frage gekommen wären.

Bevor der Abendmahlsaal abschließend nochmals bewertet und mit der Frage der Auftraggeberschaft ein historischer Kontext hergestellt werden soll, muß die spätmittelalterliche Geschichte des Gebäudes erläutert werden.

Südlich an das Coenaculum anschließend liegt ein kleiner Kreuzgang, der sich mit vier bzw. drei großen Arkaden zu dem bescheidenen Innenhof öffnet; der vierte Flügel am Coenaculum wurde ganz eingespart (Abb. 6). Dieser kleine Kreuzgang gehörte, schon der Bauformen wegen, nicht zu dem Augustinerchorherrenkloster des 12. Jahrhunderts, dessen genaue Lage unbekannt ist, sondern zu dem Franziskanerkonvent, dem das Coenaculum im Jahre 1335 übergeben worden war. König Robert von Neapel, selbst ein großer Freund und Förderer der Minderbrüder in Neapel und seinem Reich, hatte sich diplomatisch und finanziell für einen Franziskanerkonvent im Heiligen Land eingesetzt, um auf diese Weise – nach dem Verlust Jerusalems und des ganzen Heiligen Landes durch die Kreuzfahrer – eine stete Betreuung der Pilgerstätten und Pilger sicherzustellen⁴⁰. Mit der Einrichtung der *Custodia Terrae Sanctae* erhielten die Franziskaner ihre Vorrangstellung für den lateinischen Westen als Wächter der Heiligen Stätten, die sie bis heute innehaben. Für ungefähr 200 Jahre blieb das Coenaculum der Hauptsitz dieser Ordensprovinz, bis die Osmanen in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Brüder vertrieben⁴¹. Dabei blieb die Marienkirche in Ruinen liegen und nur das Coenaculum wurde als kirchlicher Raum genutzt, an den sich folgerichtig im Süden der Kreuzgang anschloß.

³⁹ H. BUSCHHAUSEN, Die süditalienische Bauplastik im Königreich Jerusalem von König Wilhelm II. bis Kaiser Friedrich II. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Denkschriften 108); Wien 1978; dazu v. a. V. PACE, in: CCMéd 27 (1984) S. 251–257, und Zehava Jacoby in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 47 (1984) S. 400–403.

⁴⁰ L. LEMMENS, Die Franziskaner im Hl. Lande. 1. Teil. Die Franziskaner auf dem Sion (1335–1552) (2. Aufl. Münster 1925) S. 37 ff.; K. ELM, La Custodia di Terra Santa. Franziskanisches Ordensleben in der Tradition der lateinischen Kirche Palästinas, in: I Francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno Internazionale Assisi 1986 (Perugia 1988) S. 127–166, speziell S. 133–136.

⁴¹ LEMMENS (Anm. 40) S. 179–202. Seitdem ist an dem Ort eine Moschee eingerichtet. Christliche Gottesdienste sind heute nur an einzelnen Tagen des Jahres (z. B. Gründonnerstag) erlaubt.

IV.

Der Abendmahlssaal war also sicher im 12. und wieder seit dem 14. Jahrhundert in kirchlichem Gebrauch. Die bisherigen Datierungsvorschläge für die Architektur des Abendmahlssaals lehnen sich daran an und schwanken ebenfalls zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert.

Die Weißen Väter der Ecole Biblique rechneten die Gewölbe des Saales der zuletzt geschilderten franziskanischen Epoche der Mitte des 14. Jahrhunderts zu, was bedeutet, daß also die Minderbrüder bei der Einrichtung ihres Konvents den Saal wiederhergestellt hätten⁴². Charakteristische Formen dieser Zeit weist aber nur der Kreuzgang auf, die Gewölbe des Saals und die dazugehörigen Kapitelle passen stilistisch überhaupt nicht in diese späte Epoche; allenfalls können einige kleinere Reparaturen an der Nordseite des Saals aus dieser Zeit stammen. Als zeitgenössischen Zeugen können wir den Pilgerbericht des Jacobus von Verona aus dem Jahr 1335 zitieren, der beschrieb, daß die Marienkirche in Trümmern liege, und daß sich nebenan zwei Kapellen übereinander, mit Gewölben und Altären, befänden: „In primis in illo sanctissimo monte est una domus, que dicitur Cenaculum Domini ... Illud cenaculum est domus, que habet voltas duplicatas sive inferius et superius, et fuit una valde pulcra ecclesis... Et ibi missam celebravi in hoc cenaculo...“⁴³. Damit kann nur das Coenaculum gemeint sein, das zu diesem Zeitpunkt offenbar immer noch weitgehend intakt war. Als die Franziskaner in diesem Jahr ankamen, waren die Gewölbe also bereits vorhanden, wie auch unsere Stilanalyse gezeigt hat.

Für eine frühe Datierung ins ausgehende 12. Jahrhundert hat in jüngerer Zeit Plommer plädiert⁴⁴. Die Gewölbe seien kurze Zeit vor der Einnahme Jerusalems 1187 entstanden, von Kreuzfahrern, die noch in den 80er Jahren aus Europa, genauer aus England nach Jerusalem gekommen seien und die neuesten Kenntnisse der nordwesteuropäischen Architektur mitgebracht hätten. In diesem Falle wäre das Coenaculum noch von den bzw. für die Augustinerchorherren hergerichtet und vollendet worden, unmittelbar bevor sie Jerusalem verlassen mußten. Für eine derartige Datierung fehlen Vergleichsbeispiele im Heiligen Land, bei der geringen Erhaltung kreuzfahrerzeitlicher Architektur und bei den wenigen fraglichen Jahren nur zu verständlich. Jedoch widerspricht auch der stilistische Befund einer derartigen Datierung. Die Stile unserer Bauphasen I und II sind ganz der Romanik, das heißt im Heiligen Land meist der Jahrhundertmitte zuzuordnen. Die Teile dieser Bauphasen sind sicher mit den Augustinerchorherren in Verbindung zu bringen, die ja auch die Marienkirche wiederherstellten. Die Anbindung des Coenaculum an das Mittelschiff der Kirche kann man sich heute noch an der Eingangsseite des Komplexes klarmachen. Freilich ist dieser

⁴² VINCENT / ABEL (Anm. 2) S. 421 ff.

⁴³ Enchiridion (Anm. 2) S. 505.

⁴⁴ H. PLOMMER, The Cenacle on Mount Sion, in: *Crusader Art in the Twelfth century*, hg. von J. FOLDA (London 1982) S. 139–166. Ihm folgt FOLDA 1995 (wie Anm. 2).

romanische Coenaculumsaal entweder vor 1187 nicht fertiggestellt worden oder fiel bald darauf wieder in Ruinen.

Denn für eine überzeugende Einordnung vom stilistischen Befund her kommt nur das 13. Jahrhundert in Frage, wie es vor 70 Jahren bereits Camille Enlart vorgeschlagen hatte⁴⁵, genauer die 20er und 30er Jahre dieses Jahrhunderts. Historisch gesehen sind die Jahre von 1229 bis 1244, als der Hohenstauffer Friedrich II. einen Frieden für Jerusalem geschlossen hatte, die einzige verbleibende Möglichkeit.

Aber wer kann das Coenaculum in dieser Zeit vollendet haben? Im Jahre 1187, als Saladin Jerusalem eroberte, mußten alle Europäer die Stadt verlassen. Das Augustinerchorherrenstift bei der Marienkirche auf dem Zionsberg wurde aufgelöst, syrische Christen zogen ein; einige Jahre später wurde auch die Kirche als zerstört geschildert. Das Königreich Jerusalem existierte nicht mehr, die Kreuzfahrerstaaten waren mit ihrem Besitz auf einen schmalen Küstenstreifen am Mittelmeer zurückgedrängt. Die folgenden Kreuzzüge verfehlten ihr Ziel, Jerusalem zu befreien: Auf dem dritten Kreuzzug starb 1190 Friedrich Barbarossa, ohne das Heilige Land zu erreichen, und der vierte Kreuzzug endete 1204 in Konstantinopel.

Alle Augen richteten sich nun auf Friedrich II., der bei seiner Kaiserkrönung im Jahre 1215 einen Kreuzzug gelobt hatte. Im Frühjahr 1229 kam Friedrich II. endlich ins Heilige Land. Wegen der Verzögerungen war er bereits von Papst Gregor IX. mit dem Bann belegt worden, und weil er den Kreuzzug nicht mit militärischen Mitteln verfolgte, blieb er auch weiterhin gebannt. Anders als bei den früheren Kreuzzügen war Friedrichs II. Ziel auch nicht eine militärische Rückeroberung des Landes. Vielmehr wollte er – und das war durch Verhandlungen ebenso gut oder sogar besser zu erreichen – Frieden und vor allem freien Zugang zu den heiligen Stätten der Christenheit, was ihm zunächst für die Dauer von 10 Jahren garantiert wurde⁴⁶. Die Verhandlungen führte Friedrich II. von Zypern aus, um dann im März 1229 für kurze Zeit nach Jerusalem zu kommen. Am 18. März trug er in der Grabeskirche die Krone des Königreichs Jerusalem. Einen Tag später sandte er ein Manifest an die Völker der Erde, in dem er sich in einer gottnahen Position sah und in die Tradition des Davidkönigtums stellte: „... So sollen erkennen des rechten Glaubens Verehrer, daß ... jener (Gott) uns heimgesucht hat und uns errichtet hat ein Horn im Hause Davids.“⁴⁷

Friedrich, immer noch gebannt, betonte darin also seinen rechten Glauben und die Davidstradition. Genau für diese beiden Traditionen war aber das

⁴⁵ ENLART (Anm. 2); Enlart verteidigte seine Datierung auch in mehreren Artikeln gegen Vincent / Abel. BIBERSTEIN (Anm. 2) schließt sich ohne neue Argumente Enlart an.

⁴⁶ Zu den heiligen Stätten zählten außer den Stätten in Jerusalem auch Bethlehem und Nazareth. Der Tempelberg in Jerusalem war als muslimisches Heiligtum ausdrücklich ausgenommen und verblieb in muslimischer Hand; H. E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge* (8., verb. Aufl. Stuttgart 1995) S. 201–210; vgl. auch BUSCHHAUSEN (Anm. 39) S. 129–131.

⁴⁷ Das Manifest ediert in: MGH Legum IV. Constitutiones Bd. II. (Hannover 1896; Reprint 1963) S. 162–167 Nr. 122; in kurzen Auszügen zitiert und übersetzt bei MAYER (Anm. 46) S. 209. Das Horn spielt auf die Salbung Davids an.

Coenaculum der bestmögliche Verehrungsort. Hier waren nach allgemeiner Meinung Palast und Grab Davids, hier war von Gott selbst im Pfingstfest die Kirche gestiftet worden, der Ort rechten Glaubens also. Daher war das Coenaculum *mater omnium ecclesiarum* genannt worden.

Als *mater et caput omnium ecclesiarum urbis et orbis* wurde aber auch die Laterankirche in Rom bezeichnet⁴⁸. Diese Formulierung ist in Rom im Zusammenhang mit der sogenannten Konstantinischen Fälschung nachweisbar, also im Kontext des Primatsanspruchs des Papsttums. Diese und ähnliche Formulierungen wurden gerade in der Auseinandersetzung mit dem westlichen Kaisertum im und nach dem Investiturstreit im 12. Jahrhundert wieder aktuell und für die päpstliche Propaganda eingesetzt. Damals wurde eine großformatige Inschrift an der Fassade der Laterankirche angebracht, die die päpstlichen Ansprüche Herrschern, Klerikern und Pilgern deutlich machte⁴⁹.

Für Friedrich II. war kein anderer Ort besser geeignet als das Coenaculum, um der Welt und vor allem dem Papst die eigene sakrale Würde und Rechtmäßigkeit des Kaiseramtes zu demonstrieren. Daher kommt in dieser Zeit folgerichtig Friedrich II. selbst als Auftraggeber für die Wiederherstellung des Coenaculum in Betracht.

In diesem Fall hätten wir mit dem Coenaculum auch eines der wenigen religiösen Bauwerke vor uns, dessen Bau Friedrich II. persönlich förderte⁵⁰. Friedrich II. ist bekanntlich vor allem als Bauherr von Kastellen und anderen Profanbauten nachweisbar, ein erstaunliches Phänomen für einen mittelalterlichen Herrscher, dessen Amt ja immer zugleich ein sakrales Amt war. Damit zusammenhängend, aber auch wegen seines besonderen Verhältnisses zur arabischen Kultur, wurde seine Religiosität in der modernen Forschung meist negativ beurteilt, obwohl mittelalterliche Quellen, wenn sie nicht durch die Auseinandersetzung Friedrichs II. mit dem Papst einseitig gefärbt sind, seine Religiosität betonen⁵¹.

Doch das Coenaculum kann nicht nur als Beleg für Friedrichs II. Auseinandersetzung mit dem Papsttum dienen; es bestätigt auch seine Rolle des messia-

⁴⁸ I. HERKLOTZ, Der mittelalterliche Fassadenportikus der Lateranbasilika und seine Mosaiken. Kunst und Propaganda am Ende des 12. Jahrhunderts, in: RJ 25 (1989) S. 25–95, besonders S. 89–95 (zur Inschrift).

⁴⁹ Heute befindet sich an der Stelle eine barocke Inschrift selben Inhalts. Die Reste der alten Inschrift werden im Kreuzgang aufbewahrt; vgl. HERKLOTZ (Anm. 48) S. 38 und Abb. 10.

⁵⁰ Hier ist vor allem die Kathedrale von Altamura zu nennen. Von Friedrichs II. Kastellen wird allgemein angenommen, daß sie keine Kapelle besäßen. Erstmals scheint hier ein Gegenbeweis möglich: K. KAPPEL, Die Burgkapelle von Lagopesole, in: Kunst im Reich Friedrichs II. von Hohenstaufen; hg. von K. KAPPEL u. a. (München, Berlin 1996) S. 64–75.

⁵¹ Ausdrücklich hebt der Aragonese Friedrich III. von Sizilien im Jahr 1318 hervor, wieviel Gutes Friedrich II. für die Kirche getan habe „ad sanctam fidem catholicam“; vgl. Acta Aragonensia, Quellen ... aus der diplomatischen Korrespondenz Jaymes II. (1291–1327), hg. von H. FINKE (Berlin 1908) Bd. II, Dok. Nr. 452 (Ich danke Franz Fuchs, Regensburg, für diesen Hinweis). – Vgl. jetzt auch H. M. SCHALLER, Die Frömmigkeit Kaiser Friedrichs II., in: DA 51 (1995) S. 493–513.

nisch-davidischen Königtums, die in diesen Jahren erstmals faßbar wurde. Einen weiteren Beleg dafür finden wir in dem Kanzelrelief von Bitonto in Apulien. Am Treppenaufgang der Kanzel wurde die Hohenstaufendynastie in Form eines Stammbaum Jesse dargestellt⁵². Dieses Relief, das von lokalen Auftraggebern im Jahr 1229, gerade zur Rückkehr Friedrichs II. aus dem Orient, ausgeführt wurde, spiegelt dieses neue Selbstverständnis des Kaisers somit bildlich wieder.

V.

Das Coenaculum in Jerusalem gehört zu den religionsgeschichtlich interessantesten Bauwerken der Stadt. Wie weit der Bau ins frühe Christentum tatsächlich zurückreicht, werden vielleicht schon Forschungen der nächsten Zeit erweisen. Darüber hinaus ist das Coenaculum ein wichtiges Objekt, um christliche Traditionsbildung des ersten Jahrtausends zu studieren und erforschen.

Der Abendmahlsaal des Mittelalters, ein Werk der Kreuzfahrerzeit, präsentiert sich im Spannungsgewebe verschiedener Interessengruppen: Augustinerchorherren und Franziskaner, Friedrich II. und Robert von Anjou, nicht zuletzt auch der Pilger. Mohammedaner und Juden nahmen teil an den mittelalterlichen Traditionsbildungen. Unverändert wichtig in der Kirchengeschichte, scheint die Bedeutung des Gebäudekomplexes auch für die Architekturgeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts noch nicht ausreichend gewürdigt.

Die moderne Zeit reflektiert diese vielfältigen Verflechtungen der Geschichte in seinem heutigen komplizierten Status. Es ist zu wünschen, daß weitere historische und kunsthistorische Forschungen über alle politischen und religiösen Spannungen hinweg an diesem Bauwerk möglich sein werden.

Abbildungsnachweis:

Jürgen Krüger, Karlsruhe: 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13

Reproduktionen:

Kroll, *Auf den Spuren Jesu* (1988) Fig. 3

Pixner, *Wege des Messias* (1990) Fig. 2

Renard, *Marienkirche* (1900) Fig. 1

Vincent / Abel, *Jerusalem nouvelle* (1914–1926) Fig. 4, 5, 6

Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné* (1858–1869) Abb. 10

⁵² H. M. SCHALLER, Das Relief an der Kanzel der Kathedrale von Bitonto, in: AKuG 45 (1963) S. 295–312; mit Nachträgen wieder abgedruckt in DERS., *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze* (Hannover 1993) S. 3–23.

Rezensionen

KARL SUSO FRANK: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Mitarbeit: Dr. Elisabeth Grünbeck. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh 1996, 476 S. ISBN 3-506-72601-3.

Fast ein Jahrhundert lang war die Kirchengeschichte von F. X. Funk, fortgeführt von K. Bihlmeyer – H. Tüchle, ein bekanntes und beliebtes Lehrbuch für die Studenten der katholischen Theologie, aber auch eines der gebräuchlichsten Nachschlagewerke für alle interessierten Laien. Wie sehr man dieses Standardwerk überall schätzte, zeigen die Übersetzungen ins Italienische, Französische, Englische und Polnische, die übrigens heute noch benützt werden. Der Vorteil gegenüber den Patrologien etwa von Bardenhewer, Quasten oder Altaner lag zum einen in der präzisen und einprägsamen Kürze des Inhalts, mehr aber noch in dem Bemühen, „die ganze Breite altkirchlichen Glaubens und Lebens chronologisch und sachlich zu erfassen“. Was man vor sich hatte, war eine themen- wie personenbezogene Geschichte der Alten Kirche in handbuchartiger Form.

Es liegt auf der Hand, daß nicht nur angesichts des raschen wissenschaftlichen Fortschritts in den letzten Jahrzehnten, sondern auch als Folge des aufkeimenden ökumenischen Verständnisses, wie es vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg zu beobachten war, eine Neubearbeitung lediglich durch Ergänzungen und Aktualisierung nicht der richtige Weg gewesen wäre. So begrüßt man es, daß jetzt der erste Band (die Geschichte der Alten Kirche) gerade im Hinblick auf diese beiden Aspekte unter der Ägide eines ausgezeichneten Kenners der alten Kirchengeschichte und erfahrenen Hochschullehrers eine völlig „veränderte und verselbständigte Form“ erhalten hat. Dies zeigt sich bereits bei der Gliederung. So wird zwar die traditionelle Stoffeinteilung in zwei große Hälften (die Zeit vor Konstantin d. Gr. und danach) beibehalten, dazu auch die Unterteilung in insgesamt 78 Kapitel. Diese erhalten jedoch durch konkrete Unterpunkte die notwendige Klarheit und Differenzierung. So wird, um nur zwei Beispiele anzuführen, das ursprünglich einzige Kapitel über die großen Verfolgungen von Decius bis Diokletian und den Sieg der Kirche in insgesamt acht Abschnitte aufgegliedert, wobei zu Recht bei Diokletian noch einmal zeitlich und sachlich differenziert wird (NB. Hier hätte man das Toleranzedikt des Galerius freilich auch noch gesondert behandeln können).

Eine besondere Ausweitung erfährt das altkirchliche Mönchtum, dem im alten Bihlmeyer-Tüchle lediglich ein einziger Paragraph zugestanden wurde,

während jetzt mehr als ein Dutzend Unterpunkte, nach Ländern geordnet, hinzugekommen sind. Eine stärkere Schwerpunktsetzung hätte man sich freilich bei den sozialen und wirtschaftlichen Problemen gewünscht, so z.B. bei der Frage nach der Zusammensetzung der frühen Gemeinden, über die bekanntlich eine riesige Literatur existiert (hier nur eine Seite) oder bei der Einstellung der frühen Kirche zur Sklaverei, wo man sich ebenfalls recht cursorisch mit einer Seite begnügen muß.

Betrachtet man die einzelnen Abschnitte etwas genauer, so merkt man rasch, das es sich nirgendwo um bloße Übernahmen aus der Vorlage handelt. Was bei Bihlmeyer-Tüchle häufig doch recht pauschal abgehandelt wurde, wird hier in seiner wesentlichen Problematik angesprochen und in präziser Formulierung wiedergegeben, z.B. bei dem Apologeten Justin (christliche Religion als wahre Philosophie, Teilerkenntnis der Wahrheit in der griechischen Philosophie als *λόγος σπερμαντικός*, konkreter Hinweis auf die Bedeutung von apol. I 65–67 für den frühchristlichen Gottesdienst).

Wohlthuend ist weiterhin die vorsichtige Zurückhaltung in Fragen, die bei Bihlmeyer-Tüchle noch eine stark apologetische Färbung aufwiesen. Dies zeigt sich besonders bei den wenigen Auskünften über Petrus in Rom sowie in dem Kapitel über den politisch und apostolisch begründeten Vorrang Roms. Heißt es z.B. zunächst, daß in der weiten Grabanlage unter dem Petersdom das Petrusgrab nicht gefunden werden konnte, möglicherweise aber jenes „Siegeszeichen des Apostels“, das der römische Presbyter Gaius für das ausgehende 2. Jh. bezeuge (S. 57), so liest man später (unter Berufung auf Röm 1,8 und Ign. ad Rom. praescr.), daß das Ansehen der römischen Gemeinde von Anfang an hoch eingeschätzt worden sei, daß dies aber keine Sonderstellung des römischen Bischofs mit sich gebracht habe; denn auch in Rom habe sich der monarchische Episkopat erst in der Mitte des 2. Jh. durchgesetzt (S. 114). Solche und ähnliche zurückhaltende Urteile werden sicherlich erheblich zur Reputation des Buches beitragen.

Freilich ist bereits hier schon deutlich geworden, daß einem einbändigen Lehrbuch, das bis ins 7. Jh. reicht und zudem die ganze Breite des christlichen Lebens und der kirchlichen Auseinandersetzungen einschließt, in der Vertiefung und Problematisierung Grenzen gesetzt sind. Daher muß sich der Leser gerade dort, wo er gespannt auf die Entscheidung der Herausgeber in einer Streitfrage wartet, häufig mit einem „möglicherweise“ oder einem „nicht entschieden“ begnügen (z.B. in der Frage der Historizität von Justins Dialog mit dem Juden Tryphon), oder er muß erleben, daß eine wichtige Streitfrage gar nicht angesprochen wird (so etwa der archäologische Befund des Gaius-Tropaions oder die Petrus-Tradition in S. Sebastiano). Nichts erfährt man auch über die Deutung des Namens Chrestos (Suet. vit. Claud. 25,4), worüber eben eine eigene Monographie erschienen ist (H. Botermann: Das Judenedikt des Kaisers Claudius, Stuttgart 1996). Mag man dies noch hinnehmen, so hätte man doch beinahe sicher einen Hinweis auf die in jüngster Zeit neu gefundenen Briefe und Predigten Augustins erwartet (ed. J. Divjak, Wien 1981, bzw. F. Dolbeau, Paris 1996). Es ist gewiß begrüßenswert, daß zwei Abschnitte über den Dienst der Frauen in

den Gemeinden hinzugekommen sind, aber die vieldiskutierte Apostolin Junia(s) hätte doch mehr als eine kurze Zeile verdient (S. 105). Weiterhin hat man ein etwas ungutes Gefühl, daß ein so lange und kontrovers diskutiertes Zeugnis wie das Gallienusedikt (religio licita oder nicht) vom Jahr 362 kurzerhand als Objekt politischer Berechnung eingestuft wird (S. 91).

Schließlich sei es erlaubt, noch auf einige Unrichtigkeiten hinzuweisen, die sich bei einer Neuauflage unschwer beseitigen lassen: Die Plünderung Roms durch Geiserich fällt in das Jahr 455, nicht 445 (S. 227). Das Zitat aus Sozomenos über Julian heißt richtig übersetzt: „Ein Wölklein, das rasch vorüberziehen wird“ (Futur!), nicht „vorüberzog“ (S. 211). Das Hauptwerk Cassiodors trägt den Titel: „Institutiones divinarum et humanarum lectionum“, nicht „lectiones“ (S. 458). Die Wirkungsstätte des Bischofs Theodoret sollte man nicht mehr mit Cyrus bezeichnen, sondern mit Kyrros (S. 9 u. ö.).

Diese Einzelheiten können jedoch das insgesamt positive Gesamturteil nicht trüben. Was von den beiden Herausgebern in mühevoller Kleinarbeit grundlegend neu geschaffen wurde, ist in der Tat „ein hilfreicher Studienbegleiter und ein zuverlässiger Informant über die Geschichte der Alten Kirche“. Dafür bürgen bereits die einleitenden Kapitel über das Handwerkszeug des Kirchenhistorikers, über Quellen, Bibliographien, Lexika usw., die stets auf den neuesten Stand gebracht wurden, desgleichen die Hinweise auf neueste Ausgaben und Literatur bei den einzelnen Kapiteln. Das Buch wird als Nachschlagewerk sicherlich für lange Zeit den ihm gebührenden Platz behaupten.

Richard Klein

Mitteilungen zur Christlichen Archäologie (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse – Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien). – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Band 1 mit 80 S. (1995), ISBN 3-7001-2278-0; Band 2 (1996) mit 94 Seiten, ISBN 3-7001-2610-7.

Die „Mitteilungen zur Christlichen Archäologie“ setzen die „Mitteilungen zur frühchristlichen Archäologie in Österreich“ fort, von denen zwischen 1989 und 1994 sechs Bände erschienen sind. Zugleich ist die Zeitschrift Organ des 1995 gegründeten „Verein zur Förderung der Christlichen Archäologie in Österreich“. Die Zeitschrift gliedert sich in drei Abteilungen: Inland, Ausland und Literaturbericht. Letzterer ist eher von geringem Nutzen für den Leser, da er nach Autoren und nicht nach Themen gegliedert ist. „Vorrangiges Ziel der Zeitschrift ist...“ es, „unveröffentlichtes ... Material und neueste Forschungsergebnisse zur Christlichen Archäologie vorzulegen“ (Vorwort, S. 5). Diesem Ziel entsprechend liegen in den beiden bisher erschienenen Bänden Grabungs- und Surveyergebnisse als auch Ergebnisse von Projekten vor, die zum Teil von verschiedenen Institutionen des österreichischen Staates gefördert wurden. Während der Wert und Nutzen von Aufsätzen zu einzelnen Themen und Forschungsproblemen jeweils unterschiedlich ist, verdienen die mit dem Spaten

durchgeführten Untersuchungen, die in der Regel neues Material in die Forschung einbringen, besonderes Interesse. Gerade in Österreich haben die Forschungen zur Christlichen Archäologie in den letzten 20 Jahren einen enormen Aufschwung erlebt. Auf dem Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie 1986 konnte Renate Pillinger von bedeutenden Neufunden in Österreich berichten, deren Erforschung inzwischen weiter fortgeschritten ist. Zu den wichtigsten Orten frühchristlicher Zeit gehört der Hemmaberg, wo Grabungen seit 1978 wieder durchgeführt werden, und Teurnia/St. Peter im Holz, wo 1984 eine frühchristliche Kirche mit reichen Funden entdeckt wurde.

Mit Teurnia beschäftigt sich gleich der erste Beitrag von Heft 1: Barbara Zimmermann bespricht eingehend einen ebenso wichtigen wie seltenen Fund: „Die Wandmalereien der Bischofskirche von Teurnia und der frühchristlichen Kirchen von Laubendorf und Duell“ (S. 9–22). Unter den Fragmenten aus der Bischofskirche von Teurnia, deren Fundlage vermuten läßt, daß sie im Bereich der Priesterbank bzw. in der Fensterzone angebracht waren, haben sich auch zwei Fragmente von Gesichtern erhalten. Das Fragment aus dem rechten oberen Viertel einer Gesichtshälfte stammt aufgrund der Reste einer Haube und diademartigen Schmucks von einer Frauengestalt; bei dem zweiten, kleineren, recht schlecht erhaltenen Kopf sind die herabgezogenen Mundwinkel gut zu erkennen; sein Geschlecht läßt sich hingegen nicht sicher bestimmen (S. 12–19, Abb. 8–12). Zwar sind außer blauen Gewandresten keine weiteren figürlichen Reste erhalten, doch läßt sich, wie Frau Zimmermann überzeugend darlegt, für die beiden Köpfe wahrscheinlich machen, daß es sich bei ihnen um Personen gehobener sozialer Stellung handelt, „die mit der Kirchenstiftung in Verbindung zu bringen sind“ (S. 19). Auch im zweiten Heft ist ein Beitrag von F. Glaser und Ch. Gugl, „Ausgrabungen westlich der frühchristlichen Kirche extra muros in Teurnia“ (S. 9–27) der Erforschung dieses bedeutenden Zentrums gewidmet, das an diesem Grabungsplatz Funde aus einem Zeitraum von insgesamt 1800 Jahren aufweist. In dem westlich der Kirche liegenden Gräberfeld sind Steinplattengräber und gemauerte Gräber aufgedeckt worden; in einer unmittelbar benachbarten Erdbestattung ist u.a. ein goldener byzantinischer Körbchenohrring zutage gekommen, der zu den seltensten Funden Österreichs gehört. Er weist darauf hin, daß die hier Bestattete einen hohen sozialen Rang eingenommen haben muß und erlaubt die Annahme, in diesem Bereich den bisher noch nicht lokalisierten Bestattungsort der Oberschicht Teurnias im 5. und 6. Jh. zu erkennen.

Nach dem Abschluß der Grabungen im Bereich der vierten und fünften frühchristlichen Kirche auf dem Hemmaberg legt S. Schretter in „Die Ausgrabungen auf dem Hemmaberg 1995“ (Bd. 2, S. 28–36) die Untersuchung eines von mehreren mit dem Pilgerheiligtum in Verbindung stehenden Häusern vor, für dessen Datierung und Deutung man noch weitere Grabungen abwarten muß, die wichtige Ergebnisse erbringen werden.

In der Abteilung „Ausland“ stellt R. Pillinger „Die christlichen Denkmäler von Ephesos. Eine Bestandsaufnahme als Rück- und Vorschau“ zusammen (Bd. 2, S. 39–53), ohne jedoch in dem nur begrenzt zur Verfügung stehenden

Raum einzelne Aspekte und Probleme vertiefen zu können. Das in der Artemisionkirche gefundene Kämpferkapitell (S. 41; 55 Abb. 3) wird man jedoch eher dem 6. Jh. zuweisen (s. Th. Zollt, Kapitellplastik Konstantinopels vom 4. bis 6. Jh. n. Chr. [Bonn 1994] Taf. 15,26; 22,94). Der Aufsatz ist eine nützliche und wichtige Stoffsammlung zum frühchristlichen Ephesos, die für weitere Forschungen die Grundlage darstellt.

Drei weitere kurze Beiträge befassen sich mit spätantik-frühchristlichem Material aus Surveys in Isthada und Limyra in Lykien (Südtürkei), einer Landschaft, die wie die Stadt Ephesos seit mehr als hundert Jahren vorwiegend von österreichischen Archäologen erforscht wird (Bd. 1: A. Pülz, Zur byzantinischen Bebauung von Karakuyu bei Limyra (Lykien), S. 60–63; Th. Marksteiner/A. Konecny, Ein Survey im Gebiet von Isthada (Zentrallykien), S. 64–65; A. Pülz/P. Ruggendorfer, Forschungen zum Straßennetz in der byzantinischen Oststadt von Limyra, S. 66–70). Auch hier soll lobend die Veröffentlichung der gefundenen Bauplastik hervorgehoben werden, die somit in die wissenschaftliche Diskussion eingehen kann.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der letzte Beitrag des zweiten Heftes: E. Renhard, „Das syrische Bema. Ein Resümee“ (S. 73–86). Der Autor, der bereits seine Dissertation dem Bema gewidmet hat, untersucht erstmals philologisch die Verwendung des Begriffes „Bema“ und kann so wichtige inhaltliche Aspekte seiner Bedeutung herausarbeiten.

Jutta Dresken-Weiland

JÖRG GARMS u. a. (Hrsg.), Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Band I: Die Grabplatten und Tafeln; Band II: Die Monumentalgräber (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom; II. Abt., 5. Reihe, Bd. 1 und 2.). – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981 und 1994. Bd. I: 407 S. 236 Abbildungen auf 104 Tafeln, ISBN 3-7001-0417-0. Bd. II: 303 S. und 371 Abbildungen auf zahlreichen Tafeln, ISBN 3-7001-2144-X.

JÖRG GARMS und ANGIOLA MARIA ROMANINI (Hrsg.), Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses „Scultura e monumento sepolcrale del tardo medioevo a Roma e in Italia (Rom, 4.–6. Juli 1985) (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom; I. Abt., 10. Band). – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990. 464 S. und 507 Schwarzweiß-Abbildungen auf 200 Tafeln und 12 Farbtafeln. ISBN 3-70011717-5.

Mit dem Band über die Monumentalgräber hat das Historische Institut beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom sein Corpuswerk der mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium nach vielen Jahren intensiver Arbeit abschließen können. Das Projekt war 1969 begonnen worden. Während die Arbeit für den ersten Band – die Grabplatten – vor allem mühevoll Katalogisierung auch von

kleinen Bruchstücken in zahlreichen Kirchen bedeutete, lag das Schwergewicht beim zweiten Band – den Monumentalgräbern – stärker auf der ausführlichen Beschreibung und kunsthistorischen Einordnung der Objekte. Nach Abschluß des ersten Bandes (1981 erschienen) hatte das Österreichische Institut außerdem zusammen mit dem „Istituto della Enciclopedia Italiana“ 1985 eine Tagung veranstaltet, die die aktuelle Diskussion über spätmittelalterliche Grabmalplastik reflektieren sollte, um sie für den abschließenden Band fruchtbar zu machen.

Tatsächlich ist die Erforschung der mittelalterlichen Grabmäler in den letzten Jahrzehnten für verschiedene historische Disziplinen ein wichtiges Forschungsthema geworden. Die Kunstgeschichte hat diese Denkmalgattung nicht nur für die Stilgeschichte, sondern auch für viele andere Fragestellungen genutzt. In der historischen Forschung spielt der Memoria-Gedanke inzwischen eine zentrale Rolle.

Der Aktenband der Tagung von 1985 spiegelt vor allem die vielfältige und rege kunsthistorische Forschung zu Grabmälern in ganz Italien wieder. Neben römischen Monumenten – hier wurden v. a. die frühe Gruppe der Zeit von 1270 bis 1300, also von Clemens' IV. in Viterbo bis Arnolfo di Cambios Grabmälern teilweise mit konträren Ergebnissen dargestellt – wurden vornehmlich toskanische und norditalienische Monumente behandelt. Politische Implikationen standen dabei oft im Vordergrund; Ingo Herklotz näherte sich dem Thema dagegen von einer anderen Seite her, indem er die päpstlichen Bestattungsriten darlegte. Wichtig und grundlegend waren die Eingangreferate von Gerhard Schmidt über Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes und von Jörg Garms über Gräber von Heiligen und Seligen, ein Thema, das erst neuerdings ein größeres Interesse findet.

Die beiden Corpus-Bände bereiten das römische Material vorzüglich auf und illustrieren es großzügig. Über 400 Grabplatten (in Bd. 1, Nachträge in Bd. 2) und fast 100 Monumentalgräber wurden systematisch erfaßt und beschrieben, Informationen zur Epigraphik, zu den jeweiligen Familien und zur kunsthistorischen Einordnung gegeben. Frühere Dokumentationen – Zeichnungs- und Inschriftensammlungen des 16. bis 18. Jh. – vervollständigen unser Bild des mittelalterlichen Grabmalbestandes. Damit wird ein dichtes und in großer Fülle vorliegendes Material in vielen Richtungen erschlossen: Es ergänzt die Inschrifteneditionen des 19. Jh., bietet Informationen über rein kunsthistorische Fragestellungen hinaus zur Papstgeschichte, zu Adelsfamilien, zu anderen sozialen Schichten und damit eine solide Grundlage zu neuen historischen Fragestellungen. Für keine europäische Stadt liegt diese Denkmälergruppe derart geschlossen bearbeitet vor.

Zeitlicher und topographischer Rahmen scheinen genau definiert – 13.–15. Jh., Rom und Latium –, doch sind hier einige Bedenken angebracht. Durch die räumliche Ausweitung von Rom auf Latium konnte zwar die für Rom wichtige Gruppe der Monumentalgräber in Viterbo einbezogen werden, das wichtigste Grab überhaupt aber – Arnolfos de Braye-Grab in Orvieto/Umbrien – blieb trotzdem ausgeschlossen. Und durch die moderne Definition der Region Latium (aus unserem Jh.) wurden außerdem Orte mit einbezogen, die mit den römischen

Grabmälern offenbar nichts zu tun haben (Gaeta, Fondi, Rieti z.B.). Die zeitliche Obergrenze wurde schließlich nicht mit 1499/1500 (15. Jh!) angenommen, sondern recht willkürlich mit 1433 festgesetzt. Auf diese Weise wurde die Crivelli-Platte von Donatello, in der das neue Gedankengut der Renaissance schon spürbar ist, noch aufgenommen, nicht aber das Grabmonument Martins V., das den Übergang zur Moderne wohl noch besser dokumentiert (und noch der Diskussion bedarf). Statt des oben angegebenen weit gewählten Rahmens wäre eine räumlich wie zeitlich engere Begrenzung – unter Einbeziehung einzelner anderer Grabmäler – klarer gewesen.

Trotz dieser – marginalen – Bedenken bildet das zweibändige Werk zusammen mit dem Tagungsband eine Summe: ein Corpus für die römischen Grabmäler des Spätmittelalters und eine vielfältige Zwischenbilanz zur italienischen Grabmalforschung.

Jürgen Krüger

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. V,1: Ergänzungsband. Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai – 1614 Mai). In Verbindung mit WOLFGANG REINHARD bearbeitet von PETER BURSCHEL. – Paderborn u.a.: Schöningh 1997. XXX, 217 S. ISBN 3-506-76135-8.

Als 1972 der erste Band der Nuntiaturkorrespondenz Antonio Albergatis erschien, konnte der Bearbeiter 575 Briefe des Kölner Nuntius präsentieren: seiner Schätzung nach etwa 65 % der Schreiben, die den Kardinalnepoten zwischen Mai 1610 und Mai 1614 aus Köln erreicht haben mußten. Obwohl dieser Befund alles andere als befriedigend war, brauchte es zwanzig Jahre, bis im Archiv des Kardinals und Staatssekretärs Innozenz' XI. Alderano Cibo (1613–1700) in Massa 162 weitere Briefe Albergatis aufgespürt werden konnten, die in den ersten drei Jahren seiner Nuntiatur entstanden – und eine Bearbeitung sinnvoll erscheinen ließen. Eingeleitet, kommentiert und mit einem Register versehen, werden sie künftig dazu beitragen, den Arbeitsalltag einer Nuntiatur noch schärfer in den Blick nehmen zu können, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Brennpunkt konfessioneller Auseinandersetzungen lag. So eröffnen die Briefe immer wieder Bezugsmöglichkeiten, die bislang unentdeckt bleiben mußten; mehr als einmal erscheinen Maßnahmen, Urteile und Prognosen Albergatis in einem veränderten Licht; Handlungsspielräume des Nuntius treten konturierter vor Augen; ja, selbst die Funktionen und Lebensformen seiner Mitarbeiter lassen sich jetzt präziser fassen.

Peter Burschel (Selbstanzeige)

PETER G. TROPPEL, Vom Missionsgebiet zum Landesbistum. – Organisation und Administration der katholischen Kirche in Kärnten von Chorbischof Modestus bis zu Bischof Kötner. – Klagenfurt: Universitätsverlag Carinthia 1996, VIII u. 554 S. ISBN 3-85378-463-1.

Die Geschichte des Christentums und der Kirche im Raum des heutigen Bundeslandes Kärnten reicht weiter zurück als die aller anderen österreichischen Bundesländer. Sie ist unstrittig die komplizierteste, damit zugleich aber auch die interessanteste. Dies hängt mit den frühen Missionsansätzen vom Patriarchat Aquileja her zusammen, die Kärnten dem mediterranen Einfluß erschlossen. Ihnen folgte erst in einem zweiten Schritt, dann aber mit dauerndem Erfolg, der Missionsvorstoß von Salzburg her. Er prägte Christentum und Kirche in Kärnten zutiefst, endete aber an der Drau, die 811 als Grenze nach Aquileja hin festgelegt wurde. Wichtige Beiträge zur Christianisierung und kirchlichen Erschließung des Landes leisteten ferner die Bistümer Freising, Bamberg und Brixen, die in Kärnten über Besitzungen und Hoheitsrechte verfügten. Nicht zuletzt spielt für die Kärntner Kirche bis heute eine Rolle, daß es südlich der Drau slowenische Siedlungsgebiete gibt.

Der Autor dieses Bandes ist Leiter des Archivs der Diözese Gurk, die heute mit dem Gebiet des Bundeslandes Kärnten übereinstimmt und in dem sich somit die gesamte historische Vielfalt der Kirchenorganisation spiegelt. Sein Thema ist nicht die Geschichte der Kirche in Kärnten, sondern die ihrer Organisation und Verwaltung, so, wie sie sich aus dem durch die Verwaltung entstandenen Schriftgut rekonstruieren läßt. Er klammert also die für die Christentumsgeschichte Kärnten so wichtige Ausbreitung der lutherischen Bewegung und die ihr folgende Rekatholisierung aus. Diese Abstinenz hat er freilich nicht ganz durchgehalten, denn die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem nationalsozialistischen Regime ist durchaus berücksichtigt.

Troppe referiert zunächst, was die archäologische Forschung in den letzten Jahrzehnten zutage gefördert hat. Kärnten ist nämlich an spätantiken Zeugnissen des Christentums reicher als alle anderen österreichischen Bundesländer. Diese z.T. nur unscharf greifbaren Entwicklungen haben die spätere Entwicklung entscheidend geprägt. Das gilt z.B. für die Zugehörigkeit zu verschiedenen Diözesansprengeln.

Die eigentliche Darstellung setzt ein mit dem um die Mitte des 8. Jh.s vom Salzburger Bischof Virgil nach Karantanien entsandten Chorbischof Modestus († um 763). Das 1. Kapitel ist der Organisation und Administration bis zum Ende des 13. Jh.s gewidmet. Hier berichtet Troppe über den allmählichen Ausbau der Eigenkirchen, die Ausgestaltung des Patronatsrechtes und der Vogteien sowie der Zehnten, den immer stärkeren Einfluß Salzburgs, der aber weiterhin durch Freising, Bamberg und Brixen nicht unwesentlich ergänzt wurde. Er stellt die Salzburger Erzbischöfe und die Bischöfe des Salzburger Eigenbistums Gurk – dieses spielt als Herzstück des heutigen Bistums natürlich eine besondere Rolle – und Lavant dar und die immer stärkere Ausgestaltung der Salzburger kirchlichen Verwaltung im Kontext der allgemeinen kirchlichen Entwicklung. Zu den Kärntner Eigenheiten gehörte an erster Stelle die Existenz salzburgischer

Eigenbistümer. Aber auch die Entwicklung der Klöster, der großen neuen Orden und des Pfarrklerus wird in seinen großen Zügen dargelegt und durch viele Kärntner Beispiele exemplifiziert.

Das 2. Kapitel beschreibt den Prozeß kirchlicher Verdichtung vom Hochmittelalter bis zum Tridentinum. Hier werden die zahlreichen großen und kleinen Synoden, aber auch die Auswirkungen der Konzilien von Konstanz und Basel und schließlich der voranschreitende Ausbau der Salzburger kirchlichen Behörden behandelt. Insgesamt zeigt sich am Ende des 15. Jh.s ein dicht geknüpftes Netz kirchlicher Institutionen.

Das 3. Kapitel ist der Zeit der tridentinischen Reformen gewidmet, die sich auch in Kärnten als qualitativer Sprung feststellen lassen. Ein zentrales Anliegen bildete dabei die Heranbildung eines neuen Klerus durch eine verbesserte Ausbildung. Diesem Anliegen dienten Ausbildungsstätten in Straßburg (Gurktal) und vor allem in Graz. Die Umsetzung der tridentinischen Reformdekrete und damit die Gestaltung der nachtridentinischen Konfessionskirche erfolgte vor allem durch Visitationen, Synoden sowie Pfarr- und Kirchenordnungen. Sie schlagen sich in einem deutlich anwachsenden Schriftgut nieder. Welch ungeheure Schwierigkeiten aber einer von den Bischöfen zu tragenden Reform tatsächlich im Wege standen, zeigt nichts so deutlich wie die Vielzahl der für die Besetzung der Benefizien zuständigen Instanzen. Diese konnte beim Erzbischof von Salzburg, beim Patriarchen von Aquileja, bei den Bischöfen von Gurk, Lavant, Bamberg oder Laibach, bei zahlreichen anderen geistlichen Institutionen, beim Landesherrn oder bei sonstigen weltlichen Herrschaften liegen. Angesichts dieser rein historisch begründeten Verhältnisse stieß eine Reform auf dem Weg über eine Personalpolitik von vornherein auf größte Schwierigkeiten. Hinzu kam, daß sich die Zuständigkeiten noch vielfach überlappten, daß die Bischöfe Benefizien in anderen Bistümern und umgekehrt verleihen konnten. Es gelang ihnen dennoch, durch den Ausbau ihrer Institutionen an Boden zu gewinnen. Dabei spielte die Zurückdrängung der archidiaconalen Zuständigkeit zu Gunsten der seit dem Ende des 16. Jahrhunderts bestellten Erzbischöflichen Generalvikare eine wichtige Rolle.

Nächst der nachtridentinischen brachte die theresianisch-josephinische Epoche einschneidende Änderungen für die Kirche in Kärnten. Diese von der ultramontanen Kirchengeschichtsschreibung einseitig negativ beurteilten staatlichen Maßnahmen zielten insgesamt auf eine stärkere Effizienz kirchlichen Handelns und auf eine Ethisierung der Gesellschaft, die auch dem Staat zugute kommen sollte. Dazu gehörten Maßnahmen gegen den Geheimprotestantismus, die auf die konfessionelle Geschlossenheit des Landes hinzielten, ferner auf die Zurückdrängung der Orden und den Ausbau der ordentlichen Seelsorge in einem dichter geknüpften Netz territorialer Gemeinden, die über die Seelsorge hinaus auch öffentliche Funktionen wahrzunehmen hatte. Dies war nur durch leistungsfähige Diözesen und einen qualifizierten Pfarrklerus zu erreichen. So entstand das Ideal des josephinischen Pfarrers, der als mittelbarer Staatsbeamter zugleich öffentliche Funktionen wahrzunehmen hatte und von hoher Opfer-

bereitschaft und einem großen Berufsethos bei sehr geringer Besoldung bereit sein sollte. Den Auftakt der kirchlichen Neuordnung machte 1751 die Gründung des Erzbistums Görz für das in den habsburgischen Ländern gelegene Gebiet des ehemaligen Patriarchates Aquileja. Für diesen Sprengel mit seiner deutsch-, italienisch- und slowenischsprachigen Bevölkerung war es ein Glücksfall, das an seine Spitze der hochbefähigte Erzbischof Karl Michael von Attems trat. Er bereiste sein Erzbistum intensiv und hinterließ auch für dessen kärntnerischen Anteil sorgfältige Visitationsberichte. Sie spiegeln die Lage im Kärnten südlich der Drau exakt wider.

Aber auch in Salzburg und Gurk blieben die Bischöfe nicht untätig, denn sowohl Hieronymus von Colloredo wie auch Joseph Franz Anton von Auersperg und Franz Xaver von Salm waren entschiedene Vertreter der katholischen Aufklärung. Die wirklich entscheidende und bis heute nachwirkende Reorganisation des Kärntner Kirchenwesens ging jedoch auf Joseph II. zurück. Unter ihm erfolgte die Aufhebung einer Reihe von Klöstern und mit Hilfe der dadurch frei werdenden Mittel die Errichtung zahlreicher neuer Seelsorgestellen in der sog. Pfarregulierung von 1783. Joseph II. setzte ferner die Klerusausbildung in Generalseminarien durch, die sich freilich nicht bewährten. Vor allem aber erfolgte 1787 gegen den zähen Widerstand des Erzbischofs Colloredo eine Diözesanregulierung in weitgehender Angleichung an die Landesgrenzen. Dadurch wurden die salzburgischen Eigenbistümer Gurk und Lavant zu voll ausgebildeten Diözesen im Verband der Kirchenprovinz Salzburg. Gurk erhielt dabei ganz Kärnten außer dem bei Lavant verbleibenden Lavanttal. Bischof, Domkapitel und Diözesanverwaltung siedelten 1787 in die Landeshauptstadt Kärnten über.

Das in josephinischer Zeit zum Abschluß gekommene System staatlicher Kirchenhoheit blieb bis weit ins 19. Jahrhundert hinein geltend. Kaiser Franz I. ließ sich z. B. die bischöflichen Visitationsberichte vorlegen. Im Rahmen dieser Vorgaben konnte sich das kirchliche Leben dennoch entfalten. 1848 wurde die staatliche Kirchenhoheit aufgehoben, und 1855 konzedierte das Konkordat der Kirche einen Freiheitsraum, wie sie ihn zuvor nie besessen hatte. Die Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse zeigte sich in der Verfestigung der Verwaltung. So übernahmen die Domherren seit ihrer Übersiedlung in die Landeshauptstadt in der Regel wichtige Ressorts der Verwaltung. Seit 1843 erschienen, noch unregelmäßig, gedruckte bischöfliche Verordnungen als Vorläufer des späteren Amtsblattes. 1857 wurde ein kirchliches Ehegericht eingerichtet. Diese Verfestigung der Verwaltung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die kirchliche Vitalität in Kärnten doch hinter der anderer deutschsprachiger Landschaften zurückblieb. Das zeigte sich an der auch am Ende des Jahrhunderts noch geringen Zahl von Vereinen, während die Katholische Bewegung in Deutschland sich gerade auch in zahlreichen, vor allem auch sozialpolitisch aktiven, Vereinen äußerte.

Das einschneidendste Ereignis der kirchlichen Organisation des 19. Jahrhunderts war unstreitig die neuerliche Diözesanregulierung von 1859, die die 1787 noch nicht konsequent durchgeführte Neuregelung zum Abschluß brachte. Sie

ging nicht auf eine staatliche, sondern auf eine innerkirchliche Initiative zurück. Damit wurde der slowenischen Volksgruppe ein slowenisch dominiertes Bistum Lavant mit dem Sitz in Marburg/Drau konzediert. Das deutschsprachige Lavanttal kam dagegen an Gurk, das dadurch zum Kärntner Landesbistum wurde.

Das abschließende 6. Kapitel ist schließlich jenen Veränderungen gewidmet, die sich im 20. Jahrhundert infolge der nun vollständigen kirchlichen Autonomie, die nur durch das nationalsozialistische Regime gestört wurde, gewidmet. Das Bemühen um die Bewahrung des christlichen Proprium der nun freigesetzten, damit aber auch zerbrechlicher gewordenen Kirche fand seinen Niederschlag in zahlreichen organisationsrelevanten Einzelmaßnahmen auf seelsorgerlichem Gebiet. Dabei handelte es sich u. a. um Diözesansynoden, die Einführung des Kirchenbeitrages, die Berücksichtigung der slowenischen Volksgruppe, den verstärkten Aufbau der Caritas, des Laienapostolates, die Gründung einer Kirchenzeitung und den Versuch, trotz des Rückganges der Priesterschaft die klassische territoriale Seelsorge aufrecht zu erhalten.

Nimmt man die Entwicklung des Ganzen in den Blick, so zeigt sich eine immer stärkere Verlagerung der Schwerpunkte von vermögensrechtlichen und jurisdiktionellen Fragen auf das Gebiet der Seelsorge. Es ist Tropper gelungen, die außergewöhnliche Vielfalt der Organisation und Verwaltung der katholischen Kirche in Kärnten in ihrem langen geschichtlichen Weg zu bündeln und gut lesbar darzustellen. Dabei verdient insbesondere Erwähnung, daß er die gesamtkirchliche Entwicklung in ihrer konkreten kärntnerischen Ausgestaltung durch das reich herangezogene Quellenmaterial exemplifiziert.

Erwin Gatz

MICHAEL HÖHLE, Die Gründung des Bistums Berlin 1930 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 73). – Paderborn u. a.: Schöningh 1996. 308 S. ISBN 3-506-79978-9

Die Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ von 1821, die die katholische Kirchenorganisation nach der Säkularisation und dem Wiener Kongreß in Preußen neu ordnete, bildete aus dem größten Teil der Provinz Brandenburg mit Berlin und aus Pommern den Fürstbischöflichen Delegaturbezirk, der in Personalunion mit Breslau verbunden war. Der Delegat, der seinen Sitz bei St. Hedwig in Berlin hatte, unterstand direkt dem Breslauer Fürstbischof. Die katholische Kirche, die anfangs in diesem Gebiet lediglich fünf Gemeinden aufwies, wuchs infolge von Zuwanderung und Industrialisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts; hiervon profitierte vor allem der Großraum Berlin. Am Vorabend des Ersten Weltkrieges hatte Berlin nach Köln von allen Städten Preußens die höchste Katholikenzahl; allerdings stellten die gut 400.000 Katholiken nur ca. 10 Prozent der städtischen Bevölkerung dar, so daß die Reichshauptstadt als größte Diasporastadt des Kontinents galt. Bestrebungen hinsichtlich einer größeren Unabhängigkeit der Delegatur von Breslau, vor allem ihre Erhebung zum Bistum scheiterten u. a. am Widerstand der preußischen Regierung und des Breslauer

Bischofs Georg Kardinal Kopp, der aus pastoralen und persönlichen Gründen die Verselbständigung des Bezirkes ablehnte. Die Weimarer Zeit schuf günstigere Rahmenbedingungen für ein Bistum Berlin. Die Zentrumspartei war an der Regierung in Preußen beteiligt, der nach dem Abschluß des Bayerischen Konkordates (1924) und vor dem Hintergrund der Verhandlungen über ein Reichskonkordat an einer eigenen Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl gelegen war. Außerdem setzte der zuständige Ordinarius, Adolf Kardinal Bertram, den Selbständigkeitsbestrebungen, die u. a. 1922 in einer Eingabe des aus Laien bestehenden „Komitees zur Förderung der Wiedererrichtung des Bistums Brandenburg“ Ausdruck fanden, keinen Widerstand mehr entgegen. Anfängliche Vorbehalte der Regierung gegen ein Bistum Berlin, die auf die Ablehnung protestantischer Kreise Rücksicht nehmen zu müssen glaubte, wurden wegen der nachdrücklichen Forderung Papst Pius' XI. aufgegeben. Das Preußenkonkordat vom 14. Juni 1929 und die Apostolische Konstitution „Pastoralis officii Nostris“ vom 13. August 1930 errichteten neben der Freien Prälatur Schneidemühl und Aachen das Bistum Berlin, dessen Territorium sich mit dem alten Delegaturbezirk deckte.

Michael Höhle stellt in seiner 1995 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn angenommenen Dissertation nicht nur die Verhandlungen zwischen dem Apostolischen Nuntius Eugenio Pacelli und der preußischen Regierung über die Errichtung des Bistums Berlin dar; er gibt auch einen Überblick über die Entwicklung im Delegaturbezirk und arbeitet die innerkirchlichen Voraussetzungen für eine Bistumsgründung heraus. Im letzten Teil beschreibt er die Maßnahmen, die der erste Berliner Bischof, Christian Schreiber, zur Konsolidierung des neuen Bistums durchführte. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Stellung des Bischofs im politischen Leben der Reichshauptstadt; bereits vor der Machtergreifung versuchte man von nationalsozialistischer Seite den konzilianten Schreiber gegen die Vertreter eines härteren Kurses im Episkopat auszuspielen. Höhles Arbeit, die auf einer außerordentlich breiten Quellengrundlage basiert – zu den konsultierten Archiven gehören u. a. das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin und das Politische Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn, aber auch vatikanische Archive –, stellt einen wichtigen Beitrag zur neueren Kirchengeschichte dar.

Hans-Georg Aschoff

Kirche und Katholizismus seit 1945. Herausgegeben von Erwin Gatz. Band 1. Mittel-, West- und Nordeuropa. Belgien – Dänemark – Deutschland – Finnland – Frankreich – Island – Liechtenstein – Luxemburg – Monaco – Niederlande – Norwegen – Österreich – Schweden – Schweiz.

Mit Beiträgen von Marcel Albert – Oluf Bohn – Erwin Gatz – Johannes Gijzen – Gunnar Guðmundsson – Johan Ickx – Jan Jacobs – Georges Hellinghausen – Maximilian Liebmann – Josef Pilvousek – Markus Ries – Paul Verschuren – Yvonne Maria Werner. – Paderborn: Verlag F. Schöningh März 1998. ISBN 3-405-74460-7.

Die katholische Kirche als Institution und der Katholizismus als gesellschaftsprägende Kraft haben seit dem Zweiten Weltkrieg einen tiefen Wandel erlebt, der von Land zu Land und dort oft von Region zu Region große Unterschiede aufweist. Der Zweite Weltkrieg und dann die Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem fast gleichzeitig einsetzenden Kulturumbruch bildeten allenthalben einschneidende Zäsuren. Dennoch ist die religiöse-kulturelle Landschaft Europas nach wie vor von großer Vielfalt. Im ersten des auf vier Bände geplanten Werkes wird diese Entwicklung für das deutschsprachige Mitteleuropa, für Frankreich, die Benelux-Länder und die skandinavischen Staaten faktenreich, prägnant und kritisch bis in die Gegenwart dargestellt. Dabei werden heiße Eisen nicht ausgeklammert. Die Autoren der Länderartikel sind ausgewiesene Experten. Vorgesehen sind folgende Bände:

Band 2, Ostmittel-, Ost-, Südosteuropa (1999);

Band 3, Südeuropa und südöstliche Nachbarn (2000);

Band 4, Englischsprachiges Europa, Nordamerika (2001).

Erwin Gatz (Selbstanzeige)

APOR TA S̄C̄I PETRI USQUE AD
 IND. Circus flammeus
 Rotunda
 Thermae commo diane
 Forum trauis & columna eius
 Tiberis ARCVS
 S̄C̄I hadriani
 S̄C̄I c̄yriaci FORVM
 S̄C̄I agathe ibi imago paula & emarie. SUB
 Thermae constantini
 S̄C̄I utalis in uico longo ubi caual opte.
 S̄C̄E eufemie in uico patricii
 APOR TA S̄C̄I PETRI USQUE AD POR
 IN SINISTRA. PER AR
 S̄C̄I apollinaris
 S̄C̄I laurentii in lucina
 obolifum FORMA CIRCI
 S̄C̄I filicis ibi balneum
 S̄C̄I felici in pincis

S̄C̄AM LUCIAM. INORTHEA.
 INS. S̄C̄I laurentii indamaso.
 Theatrum pompe. cy presus
 S̄C̄I laurentii. capitolium.
 S̄C̄I sergii. ubi umblicū romae
 SEVERI
 cauallus constantini
 ROMANVM
 URA.
 pudenciana in uico patricii
 Laurentii in formoso ubi ille afficatus est
 iterum p̄ suburbā. Thermae trauis ad uincula.
 TAM SARITAM
 CUM IND. Circus flammeus. ibi s̄c̄i agnet.
 Thermae alexandriane. & s̄c̄i eustachii
 Rotunda & thermae commo diane
 HIS. columna antonini
 S̄C̄I susanna & aqua de forma Laceranense.
 Thermae salustiane & pyramidem.

Abb. 1: Codex Einsidlensis 326, fol. 79b / 80a.

S̄C̄I isidori
 S̄C̄I eusebii. uia subter mon
 S̄C̄I utas
 S̄C̄E marie in prespio
 iterū s̄c̄i uti
 S̄C̄E eufemie

 ITEM ALIA VIA TIBUR TINA
 Forma claudiana PER AR
 S̄C̄E biuane HAMPHEUM
 In uia ab urtina fortissimum. In sim
 APOR TA AURELIA USQUE AD POR
 Fons s̄c̄i petri ubi est carcer eius
 S̄C̄I iohannis & pauli.
 S̄C̄I georgii. S̄C̄I sergii. PER PONCE
 capitolium. umblicum per ar
 S̄C̄I hadriani equiscon
 S̄C̄I c̄yriaci & thermae constantini forum ro

forma claudiana
 cen. Thermae diocletiani
 S̄C̄E agathe
 S̄C̄I utalis
 S̄C̄E pudenciane
 S̄C̄I laurentii in formoso ubi afficatus est
 monasteriū s̄c̄e agathe
 USQUE AD S̄C̄AM LUCIAM
 CUM. S̄C̄E agathae.
 S̄C̄I eusebii.
 crasi & poltra. In dextera s̄c̄i laurentii.
 TAM PRAENESTINAM
 moline. mica aurea. S̄C̄E marie
 S̄C̄I chrisogoni. & s̄c̄e cecily
 palatinus. ad s̄c̄m theodorum
 S̄C̄I maria antiqua
 S̄C̄I cornie & damiani
 palatinum trauis. ibi ad uincula

Abb. 2: Codex Einsidlensis 326, fol. 81b / 82a



Abb. 4: Abendmahlssaal, Innenansicht nach Südwest (1995).

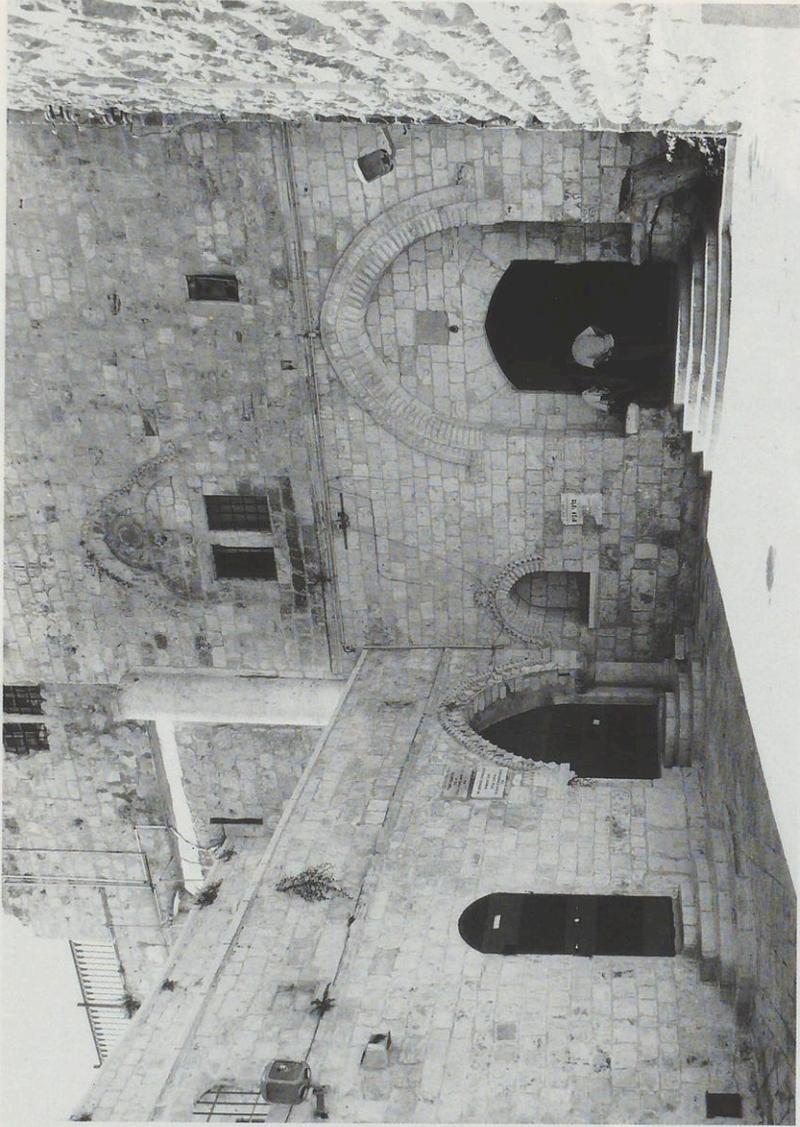


Abb. 5: Coenaculum, Nordseite; die Halbsäule im Obergeschoß (Rest eines Mittelschiffjockers) flankiert den modernen Zugang zum Obergeschoßraum.

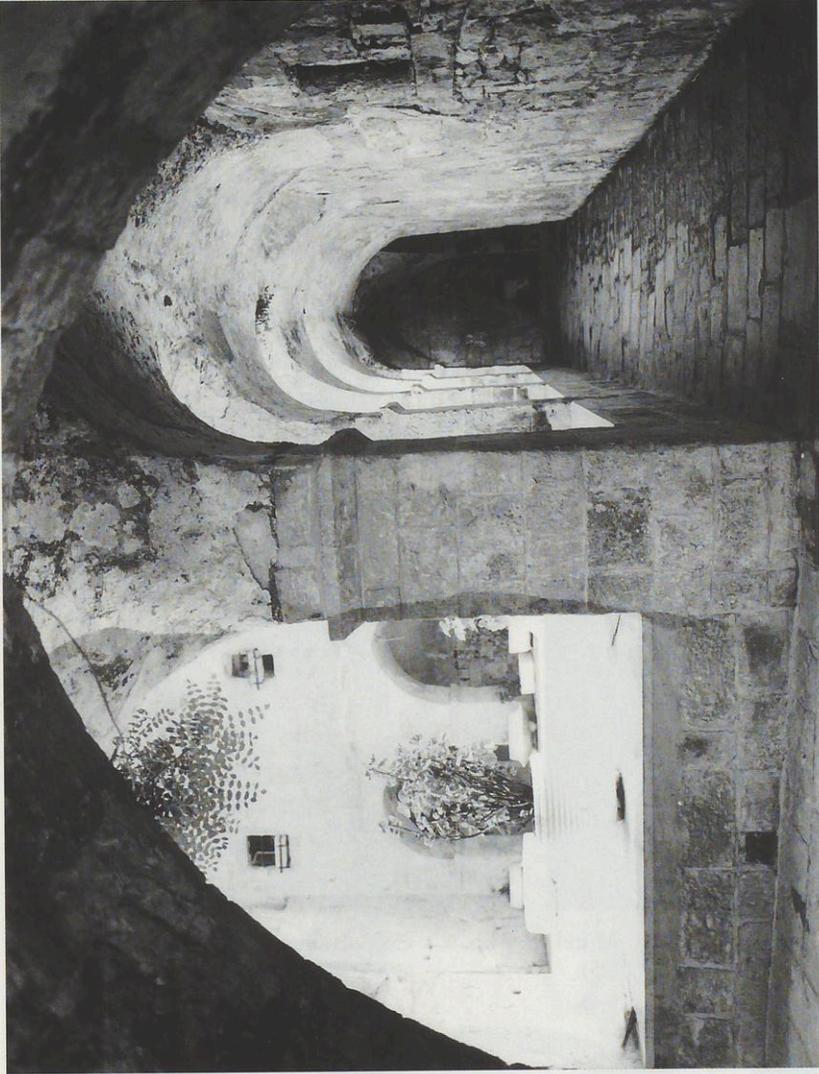


Abb. 6: Coenaculum, Kreuzgang (1995)



Abb. 7: Coenaculum, Mittelstütze; romanisches (?) Kapitell (1995).



Abb. 8: Coenaculum, Mittelstütze; Basis (1995).

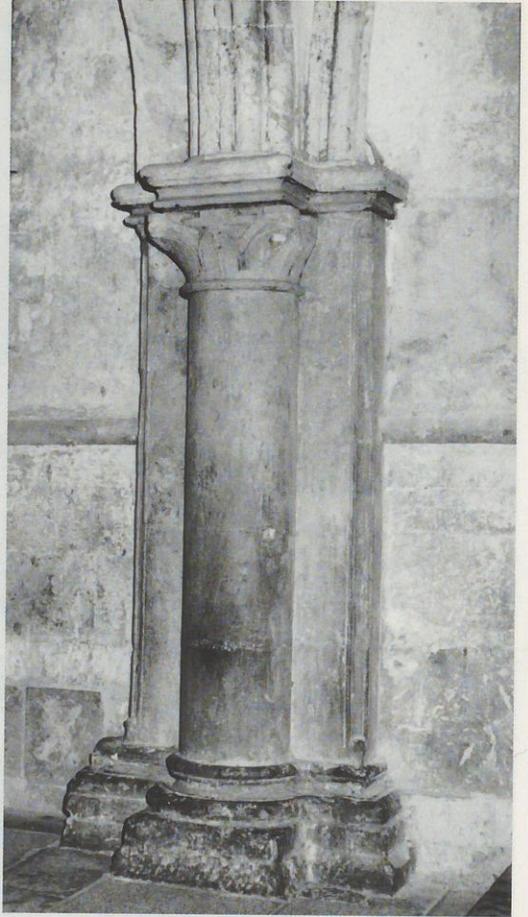


Abb. 9: Coenaculum, Pfeiler der Südwand (1995).

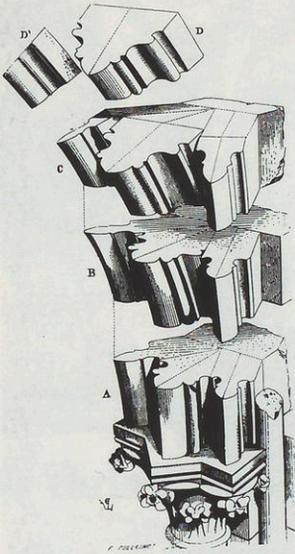


Abb. 10: Tas de charge nach Viollet le Duc.



Abb. 11: Coenaculum, Westlicher Pfeiler mit Kapitell (1995).



Abb. 12: Ourscamp, Zisterzienserkirche, Kapitelle des Chores (1980).



Abb. 13: Coenaculum, Kapitell vom östlichen Bogen (1995).

Abb. 13: Coenaculum, Kapitell vom östlichen Bogen (1995).