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 Repgen, Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus
Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

BAND 95, HEFT 1–2

2000

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934

INHALT

Erwin Gatz: Zum Abschluss des Bischofslexikons 1198–1945 1
Angelus A. Häussling OSB: Petrus Canisius und das Brevier 20
Filippo Tamburini †: Giulio Antonio Santoro cardinale penitenziere ed inquisitore generale. Ricerche sulla sua biblioteca 54
Victor Conzemius: Historie und Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton? 94

REZENSIONEN

Stefan Heid: Siegmar Döpp / Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur 110
Hubertus R. Drobner: Aldo Nestori, Il mausoleo e il sarcofago di Flavius Iulius Catervius a Tolentino, con contributi di Paolo Paoloni e un'appendice numismatica di Giancarlo Alteri 111
Jürgen Petersohn: Andreas Sohn, Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474) 113
Herman H. Schwedt: Klaus Jaitner, Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623 115
Hans-Georg Aschoff: Bernhard Schneider, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 117
Martin Leitgöb: Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus 119
Michael Hirschfeld: Stefan Samerski, Ostdeutscher Katholizismus im Brennpunkt. Der deutsche Osten im Spannungsfeld von Kirche und Staat nach dem Ersten Weltkrieg 121
Helmut Moll: Aleksandar-Saša Vuletić, Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich. Verfolgung und organsierte Selbsthilfe 1933–1939 . . . 122
Paul Verbeek: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI., 1958–1978 124

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistenz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 160,- DM; Jahres-Abonnement 272,– 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: SatzWeise, Trier
Druck: WB-Druck, Rieden 2000

Bestellnummer 00160

ISSN 0035-7812

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

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 Repgen, Rudolf Schieffer, Walter Nikolaus
Schumacher, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON
Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

95. BAND

2000

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistenz: 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; 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: SatzWeise, Föhren

Druck: WB-Druck, Rieden 2001

Bestellnummer 00160

Gh 2934

INHALT

AUFSÄTZE

Erwin Gatz: Zum Abschluss des Bischofslexikons 1198–1945 1
Angelus A. Häussling OSB: Petrus Canisius und das Brevier 20
Filippo Tamburini †: Giulio Antonio Santoro cardinale penitenziere ed inquisitore generale. Ricerche sulla sua biblioteca 54
Victor Conzemius: Historie und Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton? 94
Georg Schöllgen: Ortskirche (Diözese) im frühen Christentum . . . 131
Helmut Flachenecker: Das Bild der Ortskirche in mittelalterlichen Bistumschroniken 144
Klaus Ganzer: Gesamtkirche und Ortskirche auf dem Konzil von Trient 167
Alois Schmid: Die Reformpolitik der fränkischen Bischöfe im Zeitalter der Aufklärung 179
Franz Xaver Bischof: Das Bild der Ortskirche in der Gallia christiana und in theologischen Enzyklopädien des 19. und 20. Jahrhunderts . . . 204
Dominik Burkard: Staatsknechte oder Kirchendiener? 219
Erwin Gatz: Der Diözesanbischof und sein Klerus im deutschsprachigen Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil 250
Bertram Meier: Die Diözese in der „Communio ecclesiarum“ 262
Erwin Gatz: Kirche und Katholizismus seit 1945 276

REZENSIONEN

Stefan Heid: Siegmar Döpp / Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur 110

Hubertus R. Drobner: Aldo Nestori, Il mausoleo e il sarcofago di Flavius Iulius Catervius a Tolentino, con contributi di Paolo Paoloni e un'appendice numismatica di Giancarlo Alteri 111

Jürgen Petersohn: Andreas Sohn, Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474) 113

Herman H. Schwedt: Klaus Jaitner, Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623 115

Hans-Georg Aschoff: Bernhard Schneider, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848 117

Martin Leitgöb: Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus 119

Michael Hirschfeld: Stefan Samerski, Ostdeutscher Katholizismus im Brennpunkt. Der deutsche Osten im Spannungsfeld von Kirche und Staat nach dem Ersten Weltkrieg 121

Helmut Moll: Aleksandar-Saša Vuletić, Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich. Verfolgung und organisierte Selbsthilfe 1933–1939 . . . 122

Paul Verbeek: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI., 1958–1978 124

Henner v. Hesberg: Paolo Liverani, La aopografia antica del Vaticano, con un contributo di Albrecht Weiland 281

Stefan Heid: Richard Klein, Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike, hg. von Raban von Haehling und Klaus Scherberich 287

Christine Maria Grafinger: Ab Aquilone. Nordic Studies in honour and memory of Leonard E. Boyle 289

Erwin Gatz: Thomas Schulte-Umberg, Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940 . . . 290

Zum Abschluss des Bischofslexikons 1198–1945

Von ERWIN GATZ

Anfang 2001 soll der letzte Band des von mir herausgegebenen Bischofslexikons erscheinen[1]. Dieses Werk erfasst dann in vier Bänden für einen Zeitraum von 750 Jahren, nämlich vom Beginn des Pontifikates Innozenz' III. (1198) bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (1945), alle im Heiligen Römischen Reich bzw. in den deutschsprachigen Ländern – so der Titel des zeitlich letzten Bandes – amtierenden Diözesan-, seit 1448 auch alle Weihbischöfe und seit 1648 außerdem alle Generalvikare bzw. die ihnen vergleichbaren Spitzenbeamten. Insgesamt handelt es sich dabei um ca. 5000 Personen. Es mag überraschen, dass die Erarbeitung des Werkes nicht mit dem Band über die historisch früheste Epoche begann. Das liegt einfach daran, dass zunächst nur ein einziger Band über die Jahre 1803–1945 geplant war. Die Erweiterung um die jeweils voraus liegende Epoche erfolgte erst, als sich zeigte, dass das Lexikon sehr positiv aufgenommen wurde[2].

Der zuletzt erscheinende Band enthält die Lebensbilder aller Diözesanbischöfe, die zwischen 1198 und 1448 die 66 in diesem Band berücksichtigten Bistümer innehatten, soweit sie nicht schon im Band 1448–1648 behandelt sind. Über manche dieser Bischöfe ist allerdings so wenig bekannt, dass sich über sie kein Lebensbild schreiben ließ. In diesen Fällen blieb es bei einem Biogramm und für die Inhaber des Zwergbistums Pedena auf der istrischen Halbinsel sogar nur bei der Auflistung. Das Jahr 1198 wurde als zeitliche Grenze gewählt, weil mit dem Pontifikat Innozenz' III. eine neue Epoche der Papstgeschichte begann. Die vorangegangene Zeit ist von den Series episcoporum erfasst.

Im Unterschied zu den früher erschienenen Bänden[3] bietet der Band 1198–1448 wegen der nur rudimentären Überlieferung keine Biogramme der Weihbischöfe. Diese sind allerdings in Listen erfasst, wobei z. T. große Unsicherheiten herrschen. Auch die Hierarchia catholica weist diesbezüglich große Mängel auf, denn von manchen Weihbischöfen ist nur eine einzige Handlung bezeugt. Ent-

---

[1] Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198–1448. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von C. Brodkorb (Berlin 2001).

[2] Das Werk soll, um Mißverständnisse zu vermeiden, folgendermaßen zitiert werden:
Gatz, Bischöfe 1198.
Gatz, Bischöfe 1448.
Gatz, Bischöfe 1648.
Gatz, Bischöfe 1803.

[3] Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung v. C. Brodkorb (Berlin 1996). – Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von St. M. Janker (Berlin 1990). – Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. E. Gatz (Berlin 1983).

sprechend nennen die Listen in der Regel nur Belegdaten, selten dagegen sichere Amtszeiten. Aber nicht nur die Daten, sondern auch die Zuweisung der Weihbischöfe zu einem bestimmten Bistum bereitet oft Schwierigkeiten, da diese bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nicht in jedem Fall eindeutig bzw. konstant war. Die Weihbischöfe wurden bis ins 16. Jahrhundert meist aus dem Ordensklerus, vor allem aus den Mendikantenorden, gewählt und waren daher sehr mobil. Soweit sie einem Bischof zugewiesen waren, der gleichzeitig mehrere Bistümer innehatte, waren auch sie oft in mehreren dieser Bistümer tätig. Einen Sonderfall bildeten die im 13. Jahrhundert aus den livländischen und altpreußischen Bistümern geflohenen Diözesanbischöfe, die anderwärts bischöfliche Handlungen vornahmen, ohne dort eigentliche Weihbischöfe zu sein.

Auf Listen der Generalvikare wurde in diesem Band verzichtet, da das Amt des Generalvikars erst seit dem 13. Jahrhundert entstand und der Forschungsstand zu unterschiedlich und für viele Bistümer defizitär ist.

Dieser Band erfasst somit die Diözesanbischöfe der 1198–1448 zum Reich gehörenden Bistümer. Soweit damit geistliche Fürstentümer verbunden waren, waren ihre Inhaber zugleich Landesherren. In den Lebensbildern ist sowohl die Tätigkeit als Diözesanbischof wie als Landesherr dargestellt. Im Westen sind Utrecht, Lüttich, Metz, Toul und Verdun einbezogen. Im Süden folgt die Abgrenzung der Option der Bände 1448–1648 und 1648–1803. Im Nordosten konnte dagegen abweichend von Band 1448–1648 das nur lose mit dem Reich verbundene livländische Erzbistum Riga mit seinen Suffraganbistümern Dorpat, Kurland, Ösel und Semgallen einbezogen werden; nicht berücksichtigt sind dagegen die Bischöfe jener Bistümer, deren Sitz sich wie Aquileja außerhalb des Reiches befand, obwohl sie in das Reich hineinragten. Andererseits greift der Band mit den zur Kirchenprovinz Lund gehörenden Bistümern Schleswig und Reval über die Reichsgrenzen hinaus.

In den Lebensbildern sind nach Möglichkeit folgende Angaben mitgeteilt: voller Name, Geburtstag und Geburtsort, Name und Stellung der Eltern sowie Zahl der Geschwister, doch fällt der Kenntnisstand diesbezüglich weit hinter den der früher veröffentlichten Bände zurück. Das gilt auch für weitere Angaben zur Familie. Sie sind nur dann mitgeteilt, wenn sie für die Einordnung und den Aufstieg der betreffenden Persönlichkeit von Bedeutung waren. Mitgeteilt sind ferner möglichst der Studiengang, Tag und Ort der Priesterweihe, die innegehabten Benefizien sowie amtliche Stellungen mit Angabe ihrer Dauer, der Tag der Wahl oder Nomination zum Bischof und der päpstlichen Bestätigung bzw. Verleihung, der Inbesitznahme des Bistums und der Konsekration mit dem Namen des Hauptkonsekrators sowie der Verleihung der Regalien. Das Wahlgeschäft ist nicht eigentlich Gegenstand dieses Werkes und daher nur knapp dargestellt. Nach dem kanonischen Recht war der Akt der Bestellung erst mit der päpstlichen Bestätigung oder Verleihung abgeschlossen, doch klafften Wahl und Bestätigung in Konfliktfällen oft weit auseinander. Mitgeteilt sind ferner die Daten eventueller Translationen und Besitzergreifungen, gegebenenfalls der Resignation, der Todestag und der Todesort sowie der Ort der Beisetzung. Im übrigen werden die Bischöfe im Rahmen der jeweiligen Diözesan-, Landes- und

der allgemeinen Kirchengeschichte in ihrem Wirken dargestellt und gewürdigt. Dabei sind freilich nicht alle bekannten Amtshandlungen aufgelistet.

Die Artikel spiegeln den jeweiligen Forschungsstand wider und orientieren sich am Standard der Neuen Deutschen Biographie[4]. Die Forschung ist nirgendwo so weit fortgeschritten wie in der Schweiz, wo die Helvetia Sacra die Diözesan- und Weihbischöfe aller schweizerischen oder in die Schweiz hineinragenden Bistümer, bisher mit Ausnahme von Sitten, erfasst.

Von den in Band 1198–1448 mit eigenen Artikeln vertretenen ca. 1200 Personen ist nur eine kleine Minderheit in der Neuen Deutschen Biographie (bis 1999) und der Helvetia Sacra behandelt. In vielen Fällen haben die Autoren dieses Bandes weiterführende Forschungen unternommen und auf bisher nicht ausgewertete Primärquellen zurückgegriffen. Insgesamt zeigt sich jedoch ein großer Unterschied des Forschungsstandes. Eher defizitär ist dieser in den meisten während der Reformationszeit untergegangenen Bistümern Nord- und Mitteldeutschlands, in einigen Kleinbistümern des Südostens und schließlich in den nach der Säkularisation untergegangenen Bistümern mit Ausnahme von Konstanz und neuerdings Worms. Am besten ist der Stand dort, wo sich nicht nur einzelne Gelehrte, sondern ganze Institutionen der Forschung angenommen haben. Dennoch mussten viele Fragen offen bleiben. Das gilt wie allgemein im Mittelalter für elementare Lebensdaten, aber auch für wichtige Lebensbereiche. Von einer Ausgewogenheit der Artikel kann daher trotz formaler Einheitlichkeit keine Rede sein, zumal in anderen Artikeln die Fülle des Bekannten und Mitteilenswerten nur mühsam auf dem zur Verfügung stehenden Raum unterzubringen war.

Die Idee zu diesem Werk entstand aus der Beschäftigung mit den Akten der Fuldaer Bischofskonferenz der Jahre 1871–1919[5] sowie der Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914[6], die ich für die Edition bearbeitete. Ich beobachtete dabei, dass viele Bischöfe des 19. und 20. Jahrhunderts, und zwar auch Persönlichkeiten, die zu ihrer Zeit eine beachtliche Rolle spielten, kaum noch dem Namen nach bekannt waren. Oft fiel es schwer, über die elementaren Lebensdaten hinaus verlässliche Informationen über sie zu erhalten. Der Gedanke zur Erstellung eines Nachschlagewerkes, das alle Diözesanbischöfe seit der Säkularisation in Lebensbildern nach dem Vorbild der Neuen Deutschen Biographie erfassen sollte, kam mir, als mein Blick eines Tages in der Bibliothek des Collegio Teutonico auf den Band „L'Episcopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation 1802–

---

[4] Zu den nationalen Biographien vgl. den instruktiven Sammelband: P. Csendes / E. Lebensaft (Hg.), Traditionelle und zukunftsorientierte Ansätze biographischer Forschung und Lexikographie (= Österreichisches Biographisches Lexikon, Schriftenreihe 4) (Wien 1998).

[5] E. Gatz (Bearb.), Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bd. 1: 1871–1887; Bd. 2: 1888–1899; Bd. 3: 1900–1919 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 22, 27, 39) (Mainz 1977, 1979, 1985).

[6] E. Gatz (Bearb.), Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914. Aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 21) (Mainz 1977).

1905" (Paris 1907) fiel. Er enthält die Lebensbilder aller französischen Diözesanbischöfe seiner Epoche. Die von regionalen Experten geschriebenen Beiträge wurden jedoch vom Herausgeber Louis Baunard nicht redaktionell bearbeitet. Ich war dagegen entschlossen, für das von mir ins Auge gefasste Werk strengere Maßstäbe anzulegen. Am 5. April 1978 wandte ich mich mit der Einladung zur Mitarbeit an eine Reihe von Professoren und Archivaren. Später ergab sich allerdings, dass ich bei der Auswahl voreilig gewesen war. Auch waren, wie bei einem neuen Werk verständlich, nicht alle Spielregeln von Anfang an klar. Je weniger Autoren mitarbeiten, um so mehr Einheitlichkeit ist gewährleistet. Die weitaus größte Zahl der zur Mitarbeit Eingeladenen antwortete positiv. Einige vergaben jedoch ohne Rücksprache mit mir Stichworte weiter bzw. versuchten das. Wegen meiner Unerfahrenheit verhinderte ich das nicht und lud mir dadurch letztlich mühsame Mehrarbeit auf. Bei der späteren Erweiterung auf Österreich und die Schweiz sowie bei den folgenden Bänden war ich diesbezüglich strenger. Es kommt ja bei einem solchen Unternehmen nicht darauf an, den jeweils besten Experten für ein Stichwort zu gewinnen, sondern Autoren, die den Forschungsstand sauber darstellen. Experten ordnen sich oft nur mühsam einem größeren Ganzen ein.

Ich dachte zunächst daran, in Anlehnung an die von mir bearbeiteten Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, die von der Säkularisation bis 1919 amtierenden Bischöfe in das geplante Werk einzubeziehen. Den Autoren nannte ich für besonders wichtige Bischöfe, wie z. B. Adolf Bertram, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Georg Kopp, als Umfang eine Obergrenze von zehn Manuskriptseiten. Das Frühjahr und der Sommer 1978 vergingen mit der Zuteilung der Artikel. Zugleich stellte sich aber die Frage, ob das Werk nicht über sein ursprünglich vorgesehenes Konzept hinaus erweitert werden sollte. Daher richtete ich im Juli 1978 an die Autoren folgende Fragen: „1. Soll das geplante Werk bis zum Jahre 1945 fortgesetzt werden? 2. Sollen den Lebensbildern auch knappe Skizzen der jeweiligen Diözesangeschichte (für die gleiche Epoche) vorangestellt werden, wobei neben den rechtlichen und statistischen auch die seelsorglichen Entwicklungen skizziert werden sollten? 3. Soll der Band durch Listen der Weihbischöfe und Generalvikare ergänzt werden?"

Die Befragten sprachen sich ausnahmslos für eine Ausweitung bis zum Jahr 1945 sowie für die Aufnahme von Listen der Weihbischöfe und Generalvikare aus. Die Einbeziehung eines diözesangeschichtlichen Vorspannes fand dagegen keine Zustimmung. Schließlich lud ich anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Bamberg 1978 zu einem Gespräch ein, an dem sechs spätere Autoren teilnahmen. Wir legten dort fest, dass alle zwischen 1803 und 1945 im Gebiet des Deutschen Reiches amtierenden Diözesanbischöfe ein Lebensbild, alle in diesem Zeitraum amtierenden Weihbischöfe und Generalvikare dagegen ein Biogramm erhalten sollten. Dadurch wuchs der Umfang von den ursprünglich vorgesehenen 160 Lebensbildern auf 340, wozu noch 600 Biogramme kamen. Von den Diözesanbischöfen sollte außerdem ein Porträt aufgenommen werden. Alle Artikel sollten ein vollständiges Schriftenverzeichnis der jeweiligen Persönlichkeit und eine knappe Bibliographie erhalten. Diese

Beschreibung sandte ich Anfang Oktober 1978 an alle Autoren. Deren Kreis weitete sich immer mehr aus. Gegen die Einbeziehung von Gnesen-Posen und Kulm bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, also bis zum Ende ihrer Zugehörigkeit zum Deutschen Reich, äußerte sich kein polnischer Widerspruch. Ich gewann in den beiden polnischen Autoren durch Vermittlung der betreffenden Diözesanbischöfe ausgezeichnete Mitarbeiter. Auch bezüglich Metz und Straßburg gab es keine Schwierigkeiten. Die betreffenden Artikel für die Zeit des „Reichslandes" (1871–1919) bearbeitete ich selbst. Prof. Dr. Victor Conzemius (Luzern) hatte mir vorgeschlagen, auch Luxemburg einzubeziehen. Der Luxemburger Regens und Professor der Kirchengeschichte Dr. Michael Schmitt lehnte jedoch mit der Begründung ab, die deutsche Okkupation des Großherzogtums im Zweiten Weltkrieg sei noch in Erinnerung und die Einbeziehung Luxemburgs in ein Werk, das Deutschland behandle, sei nicht angebracht. Auch hätten die Luxemburger Bischöfe nie an den Fuldaer Bischofskonferenzen teilgenommen. Dies trifft jedoch nicht zu. Die Luxemburger Bischöfe nahmen vielmehr seit 1908 öfters an den Fuldaer Bischofskonferenzen teil[7]. So musste ich vorerst auf die Einbeziehung Luxemburgs verzichten. Sie wurde erst möglich, als der Band auf alle deutschsprachigen Länder ausgeweitet wurde.

In Bamberg legte ich mit den Interessenten aber nicht nur das im wesentlichen durchgehaltene Konzept des Werkes fest[8], sondern ich fand dort auch den Verleger. Als der Umfang noch bescheiden schien, dachte ich daran, den Band als Supplementheft der Römischen Quartalschrift zu veröffentlichen. Prof. Dr. Remigius Bäumer hielt eine Auflage von 1500 und für das erste Jahr einen Absatz von 600 Exemplaren für realistisch. Schließlich wandte ich mich an den ebenfalls in Bamberg anwesenden Inhaber des Berliner Verlages Duncker & Humblot, Prof. Johannes Broermann, der die Neue Deutsche Biographie verlegt. Er erklärte sich sofort bereit, den Band ohne Zuschuss in Verlag zu nehmen, während ich selbst alle anderen Kosten tragen wollte. Wir einigten uns darauf, den Band formal möglichst der Neuen Deutschen Biographie anzugleichen. Nicht eingehalten werden konnte der für 1980 in Aussicht genommene Redaktionsschluss.

Im Juli 1979 sandte ich den Autoren ein Musterheft mit einigen Artikeln und mit redaktionellen Hinweisen zu. Schon damals zeichnete sich ab, dass ich eine ungeheure Arbeit auf mich genommen hatte. Ich hatte nämlich u. a. einzelne angesehene, aber schon sehr betagte Autoren gewonnen, deren Manuskripte ich später mühevoll überarbeiten musste. Dies veranlasste mich dazu, beim Ausfall von Autoren immer mehr Artikel selbst zu übernehmen. Ursprünglich hatte ich für mich nur die Bearbeitung von Aachen, eines Teiles von Köln, von Straßburg und Metz vorgesehen. Schließlich schrieb ich dann aber auch Teile von Freiburg, Speyer, Paderborn, Breslau, München und Gnesen-Posen. Dafür setzte ich mehrere Jahre lang meinen Urlaub ein bzw. besuchte in Kurzreisen von Rom aus die betreffenden Bistumsarchive und schrieb meine Artikel an Ort und Stelle

[7] Vgl. Gatz (Anm. 5) Bd. 3.
[8] Dieses ist in der Einleitung zum ersten Band dargelegt.

unter Benutzung der oft schwer zugänglichen Kleinschriften und z. T. ungedruckter Quellen. Ich fand überall größtes Entgegenkommen und knüpfte wertvolle Kontakte. Ich zeichnete für ca. 15 Prozent der Artikel des Bandes 1803–1945 als Autor. Weitere 25 Prozent überarbeitete ich aber so gründlich, dass ich guten Gewissens auch sie als Mitautor hätte unterzeichnen können.

Nachdem im September 1980 in Rom auf einer Besprechung mit Broermann, an der meine Mitarbeiter Michael Durst und Karl-Heinz Braun teilnahmen, die Druckgestalt festgelegt worden waren, erfolgten Ende 1980 die erste Manuskriptabgabe an den Verlag und der Probesatz. Es handelte sich um den Beitrag von Rudolf Reinhardt über die Bischöfe von Rottenburg. Entsprechend der Gewohnheit der Neuen Deutschen Biographie, bei deren Redaktion nie alle Manuskripte der für jeden Band zahlreichen Autoren gleichzeitig abgeliefert werden können, hatte Broermann sich damit einverstanden erklärt, dass das Manuskript in mehreren Teilen abgeliefert und dann jeweils sogleich gesetzt werden sollte. Ich lieferte also schon ab, als noch manches fehlte und ich noch glaubte, die Sache auf diese Weise schneller vorantreiben zu können. Das bewährte sich jedoch nicht. Daher lieferte ich die Manuskripte der späteren Bände als ganzes ab. Der Nachteil bestand darin, dass der letzte Autor das Tempo bestimmte.

Erhebliche Kosten entstanden durch die Beschaffung der Porträts. Eine Reihe von Autoren bzw. Bistumsarchiven stellten zwar reproduktionsfähige Vorlagen kostenlos zur Verfügung, in anderen Fällen war dagegen die Beschaffung schwierig und in einigen Fällen sogar unmöglich. Ganz besonders half mir die reichhaltige Porträtsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. In Rom fotografierte für mich Bruder Romanus SVD aus zahlreichen Bildwerken geeignete Porträts heraus. So hielten sich die Kosten letztlich im Rahmen. Sehr wertvoll war für mich die Mitarbeit von Karl-Heinz Braun und Hubertus Drobner. Während Braun die Schriftenverzeichnisse überprüfte und das Literaturverzeichnis auf dem laufenden hielt, überprüfte Drobner die Texte in formaler Hinsicht.

Im Sommer 1981 lagen 90 Prozent des Manuskriptes druckfertig vor, und für Juli war die Übergabe des restlichen Manuskriptes an den Verlag festgelegt. Da fiel, noch bevor ich am 20. Juli die Hauptmasse des Manuskriptes nach Berlin abschickte, eine weitreichende Entscheidung. Sie verzögerte die Fertigstellung um ein Jahr. Zu dem vom 25. bis 27. Juni 1981 im Campo Santo stattfindenden Symposion „Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode heute“[9] erschienen nämlich auch Maximilian Liebmann aus Graz und Josef Gelmi aus Brixen. Dies brachte mich auf den Gedanken, das Lexikon, dessen Redaktionsschluss schon verstrichen war und an dessen letzten noch fehlenden Beiträgen über die Bischöfe von Breslau ich gerade saß, auf Österreich auszudehnen. Ich fragte die beiden, ob sie dies in kurzer Zeit für durchführbar hielten. Beide bejahten, und so ging ich gleich an die Organisation, natürlich immer unter der Voraussetzung, dass der Verleger zustimmte. Im Juli erreichte mich die Zusage der österrei-

[9] Vgl. RQ 80 (1985).

chischen Autoren. Vorgesehen war die Einbeziehung aller Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare der Kirchenprovinzen Wien und Salzburg, bis 1918 auch von Trient und Lavant. Brixen sollte bis 1945 berücksichtigt werden. Im September reiste ich nach Salzburg und Wien, um das Projekt zu betreiben. Ich wollte selbst einige österreichische Bischöfe bearbeiten, um auf diese Weise die Problematik kennenzulernen. Ich entschied mich für einen Teil von Wien mit den wichtigen Artikeln über Christoph von Migazzi und Othmar von Rauscher sowie für Trient und Gurk.

Anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Passau im Oktober 1981 akzeptierte Prof. Broermann nicht nur die Ausweitung auf Österreich, sondern er plädierte auch für die Einbeziehung der Schweiz. Noch in Passau besprach ich mit Heribert Raab und dessen Schüler Marco Jorio diesen Vorschlag. Sie erklärten ihn als leicht realisierbar. So entschloss ich mich denn auch dazu, zumal beide bei der Gewinnung von Autoren helfen wollten.

Im Dezember 1981 reiste ich nach Freiburg/Schweiz, um von dort aus in der Berner Landesbibliothek einige Churer Lebensbilder zu schreiben. Im Januar 1982 wiederholte ich die Reise, um mit den Schweizer Autoren zu verhandeln. Die meisten waren Schüler von Raab und bestens geschult. Dazu kam der angesehene St. Gallener Stiftsbibliothekar Prof. Dr. Johannes Duft.

Ich selbst arbeitete nicht nur den ganzen Winter 1981/82 an den von mir übernommenen österreichischen und schweizerischen Lebensbildern, wofür ich u. a. die Relationes status aus dem Vatikanischen Archiv heranzog, sondern ich lud, um das Projekt voranzutreiben, die österreichischen Autoren für den 24. bis 26. März 1982 zu einer Konferenz in den Campo Santo ein. Es war dies die erste der seitdem öfters von mir veranstalteten Autorenkonferenzen. Sie trugen zu einer zügigen Abwicklung der Arbeiten wesentlich bei.

Die Ausweitung des Bandes auf Österreich und die Schweiz erwies sich als glücklich und machte nun auch die Einbeziehung von Luxemburg möglich. Prof. Schmitt, der zuvor zurückhaltend gewesen war, unterstützte mich dabei in jeder Hinsicht. Die Einbeziehung der Bischöfe von Leitmeritz, die ich wegen des überwiegend deutschen Charakters dieses nordböhmischen Bistums gern gesehen hätte, ließ sich dagegen leider nicht verwirklichen, da ich keinen Autor fand und keine weitere Verzögerung riskieren wollte.

Während die Artikel über die Bischöfe der deutschen Bistümer gesetzt und korrigiert wurden, ging im Laufe des Jahres 1982 die Arbeit an den österreichischen und schweizerischen Beiträgen schnell voran. Auch die nach Diözesen geordneten Listen wurden angefertigt. Auch ging ich schon an eine teilweise Auswertung des Werkes in sozialgeschichtlicher Hinsicht. Das Ergebnis legte ich in zwei Aufsätzen nieder[10].

Im Dezember 1983 erfolgte dann, viel später als ursprünglich gedacht, aber

[10] E. Gatz, Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785–1803 bis 1962, in: RQ 78 (1983) 270–282. – Ders., Die Bischöfe der Kirchenprovinzen Wien und Salzburg von 1785–1803 bis 1962. Herkunft, Werdegang und Aufstieg, in: AHP 21 (1983) 259–274.

angesichts der nachträglichen Erweiterung doch noch erstaunlich schnell, die Auslieferung. Ich hielt das erste Exemplar des Bandes am 12. Dezember 1983, also fünfeinhalb Jahre nach der Einladung zur Mitarbeit, in Händen. Alle 65 Autoren erhielten ein Freistück, aber keine Sonderdrucke.

Das Urteil der Rezensenten war sehr anerkennend. So schrieb mir am 8. Januar 1984 P. Ludwig Volk: „Mit meinem Dank für den Erhalt des Bischofslexikons möchte ich meinen Glückwunsch zum Abschluss dieses wichtigen Werkes verbinden. Nur wer mit Ähnlichem beschäftigt ist, erahnt, welche Unsumme von Anstrengungen da hineingeflossen ist, zuallererst von seiten des Initiators. Wenn ich mir ausmale, wie viel Mühe mir dieses Nachschlagewerk erspart hätte, wäre es ein Jahrzehnt früher dagewesen. Aber auch jetzt wird es mir und hoffentlich auch vielen anderen Benutzern höchst nützliche Dienste leisten." Die Rezeption ließ wenig zu wünschen, und das Buch wurde viel zitiert. Es brachte außerdem einen Prozess in Gang und führte die daran beteiligten Kirchenhistoriker zusammen. Die Zahl der kirchengeschichtlichen Großprojekte im deutschen Sprachraum war ja nicht groß, und der Zusammenschluss der deutschen Kirchenhistoriker locker und eher freundschaftlich. Aus dem Kreis meiner Mitarbeiter wurde dagegen, z. T. durch die Verzahnung mit anderen Vorhaben, im Laufe der Jahre eine Arbeitsgemeinschaft.

Nach der Auslieferung des Bischofslexikons 1803–1945 meldeten sich sogleich Stimmen für eine Fortführung. Insbesondere Josef Gelmi drängte auf einen Band 1648–1803. Er meinte, das Konzept sei erarbeitet, die Mannschaft stehe und ich sei organisatorisch erfahren. Das kam 1983 am Rande der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Freiburg/Schweiz zur Sprache, wo ich einen Vortrag über Herkunft und Werdegang der deutschen Bischöfe hielt. Auch Rudolf Zinnhobler plädierte dafür. Aber erst am 29. Juli 1984 überzeugte Gelmi mich dann auf einem Ausflug nach Montan/Südtirol davon, dass ich mich einem weiteren Band nicht entziehen könne.

Ich ließ nun durch Marcel Albert, einen Doktoranden aus dem Albertinum, der seit September 1984 im Collegio Teutonico wohnte, die Listen der in Frage kommenden Diözesanbischöfe zusammenstellen. Unter Einbeziehung der böhmischen und mährischen Bischöfe kamen wir auf 310 Personen. Für den neuen Band lag mir wegen der organisatorischen Erleichterung an einer Reduzierung der Zahl der Autoren. Das war nur möglich, indem einzelne Autoren möglichst große Blöcke übernahmen. Für den süddeutschen Raum ließ ich mich durch Georg Schwaiger beraten. Während meines Weihnachtsurlaubs organisierte ich dann von Aachen bzw. von Köln aus telefonisch die Vergabe der meisten Bistümer. Ich entschied mich, die Kölner Artikel selbst zu schreiben. So kam ich an Hand dieses wichtigen und gut bearbeiteten Bistums in die Problematik der Epoche hinein, die mir vorher noch wenig vertraut gewesen war. Außer Köln bearbeitete ich noch die unter preußischer Herrschaft amtierenden Bischöfe von Breslau. Ich schrieb für diesen Band also weniger Artikel als für den Band 1803. Auch die Bearbeitung der übrigen Artikel war nicht mehr so mühsam, weil nunmehr die Standards festlagen und weil ich aus der Arbeit am Band 1803 gelernt hatte.

Es gab allerdings noch Abgrenzungsprobleme. Als ich nämlich Prof. Dr. Kurt A. Huber, Königstein, zur Mitarbeit für die böhmischen und mährischen Bistümer einlud, bat er wegen eventueller tschechischer Einsprüche darum, das Werk nicht auf die „deutschsprachigen Länder" zu begrenzen, sondern das „Hl. Römische Reich" in den Titel aufzunehmen. Darin sah ich keine Schwierigkeiten. Später zeigte sich, dass die Erforschung der böhmischen und mährischen Kirchengeschichte hinter die der meisten deutschen Landschaften zurückfällt. Das ist wohl u. a. in den ungünstigen kirchenpolitischen Rahmenbedingungen der letzten Jahrzehnte begründet. Ein ähnliches Forschungsdefizit ließ sich für die untergegangenen Bistümer Chiemsee und Worms beobachten, die lange keine Interessenvertreter in der Forschung mehr hatten. Anders sah es dagegen für Konstanz aus, in dessen Nachfolge sich Rottenburg und Freiburg fühlen. Mit weitem Abstand am besten erforscht erschien mir Köln. Aber auch Trier, Mainz, Straßburg, Basel, Augsburg, Freising und die ostdeutschen Bistümer konnten sich sehen lassen. Dr. Brigitte Poschmann, die ich als Vorsitzende des Ermländischen Geschichtsvereins angeschrieben hatte, riet zunächst aus nationalpolnischen Rücksichten davon ab, Ermland und Kulm miteinzubeziehen. Nach einer Vorstandssitzung ihres Vereins änderte sie dann aber wenig später ihre Meinung und bat um Einbeziehung der beiden Sprengel, „denn man erwartet und sucht in einem solchen Lexikon diese beiden Bistümer, die bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts zum Erzbistum Riga gehörten und für die seit dem Konstanzer Konzil die deutschen Konkordate verbindlich waren."

Schwierigkeiten hatte ich zunächst, einen Autor für Breslau zu finden. Da stieß ich durch einen Hinweis von Dr. Robert Samulski, Münster, auf den Oppelner Diözesanarchivar Dr. Jan Kopiec. Er hatte gerade seine Lubliner Dissertation über die schlesische Kirchengeschichtsschreibung bis zur Säkularisation veröffentlicht und sagte sofort zu. In ihm gewann ich einen besonders tüchtigen Mitarbeiter. Da alle im Reich amtierenden Bischöfe erfasst werden sollten, mussten auch Triest und Laibach berücksichtigt werden. Hier halfen mir Prof. Dr. France Dolinar für Laibach und Prof. Luigi Tavano für Triest. Dieser schrieb ferner über die ersten Görzer Bischöfe. Bis zum Juni 1985 hatte ich Mitarbeiter für alle Bistümer gewonnen und kündigte die ersten Ablieferungen für Ende 1985 an. Ich bat um Übersendung der Listen der Weihbischöfe und Generalvikare und drängte auf Einhaltung der Termine. An der Verteilung der Artikel wurden später nur kleine Veränderungen notwendig.

Da durch Band 1803–1945 der Maßstab gesetzt war, waren die gelieferten Manuskripte einheitlicher gestaltet als beim ersten Band. Ich selbst schrieb meine Artikel bis Anfang 1986 und hielt mich seitdem für redaktionelle Arbeiten bereit.

Anfang 1986 teilte mir der Verlag Duncker & Humblot seine Bereitschaft mit, den Band 1648–1803 in Verlag zu nehmen. Da er eine historische Epoche behandle, denke er allerdings im Gegensatz zum ersten Band an eine geringere Auflagenhöhe. Angesichts des Forschungsstandes werde der Akzent dieses Bandes wohl in der Zusammenfassung liegen, die zur ersten Information den Rückgriff auf andere Werke überflüssig mache. Die Vermutung, dass dieser Band

nur eine Zusammenfassung des Forschungsstandes biete, den ein inzwischen verstorbener Gutachter geäußert hatte, trifft jedoch nicht zu. Eine Reihe von Autoren betrieb vielmehr ausgedehnte Quellenstudien und brachte deren Ergebnis in ihre Beiträge ein. Alles sieht danach aus, dass der Band 1648–1803 als erster von den Bänden des Bischofslexikons vergriffen sein wird.

Um den Band voranzutreiben, veranstaltete ich am 3. und 4. März 1986 im Kardinal-Döpfner-Haus zu Freising eine Konferenz für die süddeutschen Autoren. Dabei ging es vor allem um konkrete Abklärungen. Es erschienen dazu 16 Teilnehmer, darunter auch Stefan Janker, damals noch Hilfskraft bei Prof. Dr. Andreas Kraus in München. Er kam später als Stipendiat nach Rom und unterstützte mich bei der Fertigstellung des Bandes 1648–1803. Gegenstand der Debatte waren u. a. die räumliche Abgrenzung, aber auch Sonderfälle wie die Münchener Hofbischöfe. An die Kurzreferate schloss sich jeweils eine rege Diskussion an. Die Mehrheit der Teilnehmer sprach sich neben der Aufnahme von Porträts auch für die der Wappen der Diözesanbischöfe aus, da diese in der Spätphase der Reichskirche eine wichtige Rolle gespielt hatten. Ich war mit dem Treffen zufrieden und kündigte für September 1987 eine Konferenz aller Autoren in Rom an. Bis dahin sollten alle Manuskripte abgeliefert sein.

Im Laufe des Jahres 1986 gingen zahlreiche Manuskripte ein. Große Mühe bereitete einigen Autoren die Erstellung der Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare. Vor allem für die böhmischen und mährischen Bistümer blieben in dieser Hinsicht Wünsche offen.

Am 8. November 1986 übergab ich Stefan Janker, der inzwischen in Rom eingetroffen war, die Unterlagen zur Mitarbeit am Band 1648–1803. Er bearbeitete seit März 1987 die Listen, die Literatur- und die Abkürzungsverzeichnisse sowie die Porträts des Bandes. Da sich seine Habilitationsabsicht wegen der eingeschränkten Zugänglichkeit seiner Quellen im Vatikanischen Archiv nicht verwirklichen ließ, wandte er sich schließlich mit voller Kraft dem Lexikon zu. Daher übernahm ich seinen Namen auf das Titelblatt. Die stilistische und orthographische Überprüfung der Texte nahm Frau Ingrid Doerenkamp, Aachen, vor.

Nachdem Stefan Janker sich unter die Mitarbeiter gereiht hatte, gingen wir an die Beschaffung der Porträts der Diözesanbischöfe. Im Juli 1987 unternahm er eine Reise nach Wien, wo sich aus den reichen Beständen der Nationalbibliothek viele Lücken schließen ließen.

Im September 1987 fand dann anlässlich des 100jährigen Bestehens der Römischen Quartalschrift eine Konferenz der Autoren des Bischofslexikons in Rom statt. Die acht dort gehaltenen Referate wurden ein Jahr später in dieser Zeitschrift veröffentlicht[11]. Zum Symposion erschienen 23 Autoren und Mitarbeiter.

---

[11] Der Episkopat des Hl. Römischen Reiches 1648–1803, in: RQ 83 (1988) 211–396 mit folgenden Beiträgen: R. Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts; K. Maier, Bischof und Domkapitel im Lichte der Wahlkapitulationen in der Neuzeit; E. J. Greipl, Zur weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation; P. Th. Lang, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhundert. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument; P. G. Tropper, Pastorale Erneuerungsbestrebungen des süddeutsch-österreichischen

Schon der Terrassenabend vor Beginn führte die Teilnehmer zusammen. Als besonders glücklich erwies sich, dass an jedem Halbtag nur zwei Referate vorgetragen wurden; an sie schloss sich jeweils unmittelbar die Diskussion an. Nie musste diese wegen Zeitmangel abgebrochen werden. So hielt ich es auch bei späteren Symposien. Schon mit Rücksicht auf die Referenten, die ihren Vortrag mit großer Mühe vorbereitet hatten, sollte reichlich Zeit zur Verfügung stehen. Zum Abschluss fand eine ganztägige Exkursion nach Anagni, Fumone und Alatri mit einem festlichen Essen statt. Durch dieses Symposion wuchs mein Bekanntenkreis, und in der Ansprache konnte ich guten Gewissens erklären, dass dieses Lexikon die Mitarbeiter zu Freunden gemacht habe.

Obwohl bis Ende 1987 der größte Teil der Manuskripte eingegangen war, ließ sich noch kein klares Bild über den Umfang des Bandes gewinnen. Ich ging noch davon aus, dass er den gleichen Umfang wie der bereits erschienene Band erreichen werde, doch blieb er um 20 Prozent dahinter zurück. Ein Unterschied zum ersten Band lag auch in den weniger umfangreichen Schriftenverzeichnissen zu den einzelnen Artikeln.

Am Rande des Symposions vom September 1987 wurde noch einmal erörtert, ob neben den Porträts auch die Wappen der Diözesanbischöfe in den Band aufgenommen werden sollten. Schließlich fiel, um den Abschluss des Bandes nicht unkalkulierbar zu machen, die Entscheidung, einen separaten Wappenband herauszubringen. Wir entschieden uns, die Wappen der Diözesanbischöfe jeweils in der zuletzt entfalteten Form mit einer Beschreibung zu veröffentlichen. Für die biographischen Daten sollte auf das Bischofslexikon verwiesen werden. Leider kam das Projekt bisher nicht zum Abschluss.

Im September 1987 war auch erörtert worden, ob nicht einige große, in der Reichskirche engagierte Familien eigene „Familienartikel" im Lexikon erhalten sollten. Die Befragten stimmten zu, doch lieferten nur zwei Autoren publikationsfähige Beiträge ab. So musste auch dieses Anliegen vertagt werden.

Im Frühjahr und Sommer 1988 ging die Arbeit am Band 1648–1803 zügig weiter. Im April 1988 waren 95 Prozent der Artikel redaktionell bearbeitet. Da erst stieß ich auf das kleine, mir bis dahin entgangene Bistum Pedena auf der istrischen Halbinsel. Da es zum Reich gehörte, musste es einbezogen werden. Ich rechne es France Dolinar hoch an, dass er andere Arbeiten liegen ließ und sich sogleich an die Ausarbeitung machte, um das Projekt nicht zu verzögern.

Außer der Vervollständigung und Bearbeitung der einzelnen Artikel waren noch zwei Probleme zu lösen. Das erste betraf die Bearbeitung der Porträtvorlagen für den Druck. Eine Münchener Graphikerin führte diese Arbeit durch. Ein weiteres Problem betraf die oft unsicheren Adelsprädikate. Ich ließ

Episkopats im 18. Jahrhundert. Hirtenbriefe als Quellen der Kirchenreform; E. Gatz, Das Collegium Germanicum und der Episkopat der Reichskirche nach 1648; R. Zinnhobler, Bischöfliche Seminare als Stätten der Priesterausbildung – Vom Barock bis zur Säkularisation; A. Minke, Der „belgische" Episkopat nach 1648 – ein Vergleich; H.-J. Karp, Die Bischöfe von Ermland und Kulm als Mitglieder des Episkopats der Krone Polen 1644–1772.

diese durch die Münchener „Serviceleistungen für Geisteswissenschaften und Medien" an Hand der dort vorhandenen genealogischen Werke jeweils mit den Jahren der Standeserhöhung feststellen. Diese Daten wurden als maßgebend in das Werk aufgenommen.

Am 10. Oktober 1988 ging dann das Manuskript, in neun Päckchen verpackt, an den Verlag. Am 20. Januar 1989 unterzeichnete ich den Vertrag. Ende Januar begann der Satz, Ende April war er abgeschlossen. Mit dem Lesen der Korrekturen vergingen das Frühjahr und der Sommer. Die Autoren nahmen meine Bitte um Präzision und Zügigkeit ernst und schickten ihren Teil bald nach Rom. Im August übernahm ich während meines Aachener Urlaubes die Korrekturen des Ehepaares Doerenkamp und schickte dann alles an den Verlag.

In Fortführung der Autorenkonferenz vom September 1987 plante ich noch eine weitere Konferenz über unerledigte Fragen. Prof. Dr. Lätitia Böhm konzedierte mir auf meine Bitte die Planung der Historischen Sektion für die Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1989 in Salzburg. Dafür gewann ich als Referenten Konstantin Maier, Michael Langenfeld, Egon Johannes Greipl und Johann Rainer. Sie bestritten zusammen mit mir am 2. Oktober das Programm[12]. Die Atmosphäre der Generalversammlung erwies sich jedoch als zu unruhig für die von mir erhoffte Debatte. So beschloss ich, in Zukunft nur noch Konferenzen im engeren Kreis zu veranstalten. Das beste Ergebnis von Salzburg bestand für mich in der Gewinnung neuer Mitarbeiter.

Der Anfang des Jahres 1990 ging noch hin mit der Revision des Umbruches. Im Herbst 1989 lag ein erster Vorprospekt vor. Der größere, von mir entworfene folgte im Sommer 1990 (5000 Exemplare). Ich hielt das erste Exemplar des Bandes 1648–1803 Mitte Juli 1990, einen Tag vor der Abreise in meinen Urlaub, in Händen. Die Qualität ließ nichts zu wünschen übrig. Druckfehler entdeckte ich nicht. Im Gegensatz zum Band 1803, an dem 65 Autoren mitgearbeitet hatten, belief deren Zahl sich diesmal auf 45. Die Erstellung des ersten Bandes hatte fünfeinhalb, die des zweiten viereinhalb Jahre gedauert. Der „Osservatore Romano" und der „Anzeiger für die Seelsorge" berichteten sofort ausführlich über das Werk. Die Rezensionen in wissenschaftlichen Zeitschriften folgten wesentlich später. Von den Bischöfen gratulierten mir Karl Lehmann und Otto Wüst. Bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft Anfang Oktober 1990 eröffnete mir dann Norbert Simon, der inzwischen die Leitung des Verlags übernommen hatte, die Nachfrage nach dem Band sei erstaunlich, und die Auslieferung des zweiten Bandes habe zu einer auffälligen Nachfrage nach dem vorhergehenden Band geführt. Bis zum 31. Dezember 1990 wurden 471 Exemplare verkauft.

Hans-Georg Aschoff und Johann Weißensteiner hatten mir 1987 anlässlich einer Tagung zur Geschichte der Seelsorge in Berlin vorgeschlagen, noch einen Band für die Jahre 1500–1648 herauszugeben. Ich konnte mich aber zunächst nicht dazu entschließen. Ich schreckte zwar nicht vor der Arbeit zurück,

[12] Davon wurde veröffentlicht: J. Rainer, Die Politik der Bischofsernennung in Österreich, in: RQ 85 (1990) 225–235.

sondern dachte an die von mir geplante Geschichte der Seelsorge[13], für die schon so viele Teilausarbeitungen vorlagen. Ich wollte es nicht verantworten, dass die „Ablieferer der ersten Stunde" so lange auf den Abschluss warten mussten und konzentrierte mich nun auf die Geschichte der Pfarreientwicklung[14]. Erst nach dem ebenfalls sehr fruchtbaren Symposion über „Katholische Reform" vom September 1988[15] und der Absendung des Manuskriptes von Band 1648–1803 an den Verlag trat ich dem Projekt eines weiteren Bandes des Bischofslexikons näher. Ich sondierte zunächst bei Experten, welche zeitliche Abgrenzung dafür gewählt werden sollte. Den Ausschlag gab schließlich Prälat Dr. Hermann Hoberg, der 1448 als Jahr des Wiener Konkordates und des Endes der Doppelbesetzungen der Bistümer und damit des tatsächlichen Schismas vorschlug. Trotz solcher Vorentscheidungen betrieb ich die Sache erst seit Herbst 1989 mit Nachdruck. Bis dahin war ich von der Korrektur Bischofslexikon 1648–1803 und von der Arbeit am ersten Band der Geschichte des kirchlichen Lebens[16] beansprucht. Im Oktober 1989 traf ich mich anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Salzburg mit einigen in Frage kommenden Autoren. Alle sprachen sich für die Realisierung eines dritten Bandes aus. Als zeitlicher Rahmen wurden die Jahre 1448 (Wiener Konkordat) und 1648 (Westfälischer Friedensschluss) festgelegt. Außer den im Reich gelegenen Bistümern sollten Ermland, Kulm, Pomesanien und Samland als Gründungen des Deutschen Ordens aufgenommen werden. Später fiel auf ein Votum von Prof. Dr. Louis Châtellier, Nancy, hin die Entscheidung zur Einbeziehung von Metz, Toul und Verdun. Auch Utrecht wurde erst nachträglich aufgenommen. Der Band sollte für alle in dem genannten Zeitraum amtierenden Diözesanbischöfe ein Lebensbild, für alle Weihbischöfe ein Biogramm enthalten. Die Generalvikare sollten

---

[13] E. Gatz, Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, bisher 5 Bde. (Freiburg u. a. 1991–1997).

[14] E. Gatz (Hg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Paderborn u. a. 1987).

[15] Veröffentlicht in RQ 84 (1989) 5–269 mit folgenden Beiträgen: K. Repgen, „Reform" als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart; K. Ganzer, Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?; B. Roberg, Das Wirken der Kölner Nuntien in den protestantischen Territorien Norddeutschlands; A. Kraus, Die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats im Zeitalter der katholischen Reform und der Gegenreformation als Aufgabe der Forschung; E. J. Greipl, Die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats nach 1870 als Aufgabe der Forschung; H. Smolinsky, Kirche in Jülich-Kleve-Berg. Das Beispiel einer landesherrlichen Kirchenreform anhand der Kirchenordnungen; Fr. Bosbach, Die katholische Reform in der Stadt Köln; H. Raab, Gegenreformation und katholische Reform im Erzbistum und Erzstift Trier von Jakob von Eltz zu Johann Hugo von Orsbeck (1567–1711); P.-L. Surchat, Zur katholischen Reform in Graubünden; W. Ziegler, Der Kampf mit der Reformation im Land des Kaisers; W. Eberhard, Entwicklungsphasen und Probleme der Gegenreformation und katholischen Erneuerung in Böhmen; J. Rainer, Katholische Reform in Innerösterreich.

[16] E. Gatz (Hg.), Die Bistümer und ihre Pfarreien (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 1) (Freiburg u. a. 1991).

nur in Listen erfasst werden. Es bestand Einmütigkeit darüber, dass, wenn überhaupt, nur individuelle Porträts veröffentlicht werden sollten. Im übrigen sollten die bisher vorliegenden Bände Maßstab sein. Eine folgenreiche Neuerung bestand darin, dass ein Teil der Autoren ihre Beiträge computererfasst abliefern wollte. Ich rechnete damit, dass das für 25 Prozent der Fall sein werde.

Nach meiner Rückkehr nach Rom teilte ich den in Aussicht genommenen Autoren das Salzburger Protokoll mit. Ich wollte die Zahl der Autoren weiter reduzieren, zumal nun auch die in der Reformationszeit untergegangenen norddeutschen Bistümer zu berücksichtigen waren. Bis zum Sommer 1990 lagen die Listen aller aufzunehmenden Bischöfe vor. Für die norddeutschen Bistümer gewann ich größtenteils neue Mitarbeiter. Im Juni 1990 sandte ich wieder allen Mitarbeitern ein Musterheft zu. Im Laufe des Sommers 1990 erstellte Andreas Rieg, ein Freisemester aus dem Tübinger Wilhelmsstift, ein alphabetisches Verzeichnis der in das Lexikon aufzunehmenden Diözesanbischöfe. Wir kamen auf ca. 560 Personen.

Zu einer vom 18. bis 20. Mai 1991 im Campo Santo stattfindenden Autorenkonferenz erschienen 20 Autoren und mehrere Experten. Die neun Referate wurden 1992 unter dem Titel „Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches" in der RQ veröffentlicht[17]. Am Donnerstag gab Botschafter Dr. Paul Verbeek den Teilnehmern einen Empfang, und am Samstag fand eine ganztägige Exkursion nach Pienza statt. Das Symposion verlief wie alle früheren Treffen sehr anregend. Zum Konzept des Bandes wurde beschlossen: Aus der konfessionellen Übergangsphase sollten alle Bischöfe behandelt werden, und zwar auch dann, wenn sie später evangelisch wurden. Die Nuntien sollten dagegen, obwohl sie vielfach Ersatzfunktionen für die Bischöfe wahrnahmen, nicht aufgenommen werden. Die Teilnehmer sprachen sich dafür aus, die Bischöfe, obwohl Familiennamen erst seit dem 16. Jh. aufkamen, von 1448 an weiterhin alphabetisch einzuordnen. Familienartikel, wie sie die Neue Deutsche Biographie für bedeutende Familien enthält, sollten nicht aufgenommen werden. Stattdessen befürworteten die Teilnehmer, dass vor die Diözesanlisten ein längerer Abriss zur jeweiligen Diözesangeschichte gestellt werde. Nicht realisiert wurde der ebenfalls diskutierte Plan, das Lexikon durch einen Bildband zu ergänzen. Auch das Projekt eines Wappenbandes wurde vertagt.

Die Jahre 1991/92 vergingen mit der Überarbeitung der eingesandten Manu-

---

[17] RQ 87 (1992) 123–337 mit folgenden Beiträgen: A. Meyer, Bischofswahl und päpstliche Provision nach dem Wiener Konkordat; K. Maier, Der Archidiakon in der Reichskirche. Zur Typologie des Amtes im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit; A. Schmid, Humanistenbischöfe. Untersuchungen zum vortridentinischen Episkopat in Deutschland; G. Christ, Bischof und Domkapitel von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts; H.-G. Aschoff, Dynastische Interessen in westfälischen und niedersächsischen Bistümern während des 15. und 16. Jahrhunderts; W. Ziegler, Die Hochstifte des Reiches im konfessionellen Zeitalter 1520–1618; H. Noflatscher, Österreichische Familien in der Reichskirche (1448–1803); M. Weitlauff, Die bayerischen Wittelsbacher in der Reichskirche; E. J. Greipl, Das Haus des Bischofs. Der Wandel von der Burg zur Residenz. – Vgl. auch Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1992 (Köln 1993) 161–164.

skripte. Angesichts der Arbeitsfülle schlug ich im Dezember 1991 dem damals als Freisemester im Kolleg wohnenden Clemens Brodkorb aus Erfurt vor, nach seinem Diplom als Assistent zu mir zu kommen, um am Bischofslexikon mitzuarbeiten. Er akzeptierte sofort und trat im Frühjahr 1993 an.

Im März 1992 sondierte ich, ob auch die in einem nur lockeren Verband zum Reich stehenden Bistümer der Kirchenprovinz Riga in das Lexikon aufgenommen werden sollten. Wegen der Rückkehr der baltischen Staaten nach Europa hätte ich das gern gesehen. Leider fand ich keinen Bearbeiter.

Ich bearbeitete nicht nur die eingehenden Manuskripte, sondern blieb auch im ständigen Kontakt mit einem Teil der Autoren. Am Rande der Autorenkonferenz vom Februar 1992 über den Weltklerus[18] fiel die Entscheidung über eine weitere „kleine" Konferenz vom 6. bis 8. Mai 1993 in Brixen. An ihr nahmen 19 Autoren teil[19]. Der größte Teil der Konferenz wurde darauf verwendet, offene Fragen zu klären. Auch die in das Werk aufzunehmenden Karten wurden festgelegt. Eine sollte die Diözesen, eine zweite die Hochstifte zeigen. Ihre Bearbeitung übernahm Prof. Dr. Hermann-Josef Busley, ihre Zeichnung Prof. Peter Mellmann, beide München.

Sobald der jeweilige Autor die redaktionelle Bearbeitung seines Textes genehmigt und eventuell erbetene Ergänzungen eingebracht hatte, ging der Text an Frau Doerenkamp zur formalen Überprüfung. Schon 1993 zeigte sich, dass es erhebliche Verzögerungen geben werde. Mehrere Autoren musste ich immer wieder mahnen und bitten. Auf zwei verzichtete ich schließlich, um den Abschluss des Bandes nicht noch mehr zu verzögern. Für einen sprang ein anderer Autor ein, an die Stelle eines weiteren Autors musste ich selbst treten. Herr Brodkorb sprang für Merseburg, Naumburg und Ratzeburg ein, als die vorgesehenen Bearbeiter – frühzeitig – mitteilten, sie könnten den Text nicht liefern. Die von C. Brodkorb erarbeiteten Manuskripte wurden jeweils von regionalen Experten überprüft. Ich selbst schrieb erst in der letzten Phase das Lebensbild des Nikolaus von Kues. Prof. Dr. Erich Meuthen, Köln, war so freundlich, es gegenzulesen.

Die Arbeitsteilung zwischen Herrn Brodkorb und mir erfolgte in der Weise, dass ich die deutschen Texte redigierte, die italienischen und französischen ins Deutsche übersetzte und mit den Autoren korrespondierte. Herr Brodkorb schrieb die Texte dann ins Reine. Jetzt kam der PC voll zur Geltung. Er brachte eine große Arbeitserleichterung und auch Ersparnis, denn die Schreibkraft erübrigte sich nun. In den meisten Fällen konnte ich das eingehende Manuskript, wenn es bereits computererfasst war, sofort in meinen eigenen PC übernehmen. Ich bearbeitete es dann redaktionell und konnte es oft schon nach wenigen Tagen

---

[18] Sie galt der Vorbereitung des Bandes E. Gatz (Hg.), Der Diözesanklerus (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 4) (Freiburg u. a. 1995).

[19] Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1993 (Köln 1994) 188. – Zwei Referate wurden in der RQ 89 (1994) 47–110 veröffentlicht: Chr. Schuchard, Karrieren späterer Diözesanbischöfe im Reich an der päpstlichen Kurie des 15. Jahrhunderts; A. Schmid, Die Anfänge der Domprädikaturen in den deutschen Diözesen.

an den Autor zur Überprüfung senden. Herrn Brodkorb oblagen die Redaktion der Abkürzungen, der Literatur und der Bildbeigaben sowie die Erstellung der Listen mit den Anmerkungen über jene Weihbischöfe, die kein eigenes Biogramm erhielten. Im November 1993 reiste ich mit ihm zur Suche von Porträts nach Wien in die Nationalbibliothek. Dort fanden wir nicht nur einen Großteil der erhofften Porträts, sondern wir wurden auch wegen der Adelsprädikate beraten.

Im Herbst 1994 las ich noch einmal das ganze Manuskript, brachte noch kleine stilistische Korrekturen an und gewann durch diese kompakte Lektüre ein großartiges Panorama. Die letzten Ablieferungen eines der besten Autoren trafen nach langem Drängen in einzelnen Portionen, davon die letzten am Heiligen Abend bzw. am 27. Dezember 1994, per Fax ein. Ich bearbeitete sie sofort, und Herr Brodkorb schrieb sie ins Reine. Eine Überprüfung durch den Autor war nicht mehr möglich, weil Herr Brodkorb am 30. Dezember 1994 das komplette Manuskript von 2500 Seiten mit den Disketten und Porträtvorlagen mit nach Deutschland nahm. Er übergab es Anfang Januar 1995 persönlich beim Verlag. Es enthielt 650 Lebensbilder und 350 Biogramme.

Der Satz zog sich länger hin, als ich das aufgrund der PC-Erfassung erwartet hatte. Erst am 8. Mai 1995 traf der Korrektur-Abzug in Rom ein. Ich selbst fuhr am 23. Juli 1995, Herr Brodkorb mit den durchgearbeiteten Korrekturfahnen wenige Tage später in den Urlaub. Die zweite Korrektur wurde im Herbst 1995 von mir, von Frau Doerenkamp und von P. Korbinian Birnbacher OSB gelesen. Wir erreichten ein Höchstmaß an Zuverlässigkeit. Satzfehler wurden so gut wie nicht entdeckt.

Schwierigkeiten machte die Erstellung der beiden Karten, vor allem jener der Hochstifte. Die Informationen mussten aus regionalen Kartenwerken zusammengetragen werden. Dabei gab es auch deshalb Probleme, weil die Grenzen zwischen Hochstiften und Grundherrschaften nicht immer klar waren. Zu dieser Frage wurde eine ganze Reihe örtlicher Experten konsultiert. Zu Beginn des Jahres 1996, als die zweite Korrektur an den Verlag zurückging, waren dann beide Karten fertig. Prof. Peter Mellmann druckte sie aus und sandte sie direkt an den Verlag.

Noch während der Arbeit am Band 1448–1648 beriet ich bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 4. Oktober 1993 in Mannheim mit den dort anwesenden Autoren über einen evtentuell letzten Band 1198–1448. Er sollte die Lücke zwischen der Series episcoporum und dem Jahr 1448 schließen. Alle Teilnehmer befürworteten ihn. Wir gingen davon aus, dass die Zahl der Bischöfe, zumal wegen der Doppelbesetzungen zur Zeit des Schismas, größer gewesen sei als zuvor, dass aber in vielen Fällen kein Persönlichkeitsprofil zu erheben sei. Die Autoren plädierten grundsätzlich für die formale Kontinuität mit den bisherigen Bänden, doch sollten die Bischöfe nicht mehr alphabetisch, sondern nach Bistümern aufgelistet werden, da Familien- bzw. Geschlechternamen erst später üblich wurden, der relativ geringe Bestand an Taufnamen aber für den Benutzer das Suchen mühsam gemacht hätte. Diese Anordnung erschien uns benutzerfreundlicher. Die Weihbischöfe sollten nur noch aufgelistet werden.

Im Laufe des Jahres 1994 fand ich für fast alle Bistümer Bearbeiter, und im November informierte ich den Verlag Duncker & Humblot offiziell, dass ich noch einen Band für die Jahre 1198–1448 plante.

Vom 28. Februar bis 2. März 1996 fand eine Autorenkonferenz mit 29 Teilnehmern im Campo Santo statt. Dort erklärte mir Mario Glauert (Berlin), der die Bearbeitung von Samland übernommen hatte, Dr. Bernhart Jähnig vom Geheimen Staatsarchiv in Berlin sei bereit, zusammen mit einigen anderen Autoren die Bischöfe der Kirchenprovinz Riga und von Reval zu bearbeiten. Ich ging darauf ein und nahm in Kauf, dass sich dadurch eine Verzögerung des Abschlusses ergab. Die Begegnung der Autoren und der Gedankenaustausch trugen wie die früheren Treffen zur Realisierung des Projektes bei. Die Referate konnten noch im gleichen Jahr in der Römischen Quartalschrift veröffentlicht werden[20].

Im Laufe der Jahre 1996/99 gingen die Manuskripte ein. Der Arbeitsablauf blieb gegenüber den früheren Bänden unverändert. Ich übernahm die Textbearbeitung, während Herr Brodkorb vor allem die Bibliographie und die formalen Aspekte bearbeitete. Im Februar 2000 ging das Manuskript zur Kalkulation an den Verlag.

Vom 26. bis 28. Februar 1998 veranstaltete ich, um das Projekt zu beschleunigen, im Campo Santo eine letzte Autorenkonferenz. Daran nahmen 38 Autoren bzw. Mitarbeiter teil. Die Referate wurden 1999 in der Römischen Quartalschrift veröffentlicht[21]. Als Besonderheit bot ich im Anschluss drei Tage Exkursionen zu papstgeschichtlichen Zielen im Umland von Rom an. Davon machten 25 Teilnehmer Gebrauch.

Die Mitarbeit an den vier Bänden des Lexikons hatte sich folgendermaßen entwickelt. Den Band 1803–1945 redigierte ich allein. Mir stand dafür eine Schreibkraft zur Verfügung, die die Texte nach der redaktionellen Bearbeitung neu schrieb. In begrenztem Umfang halfen mir beim Erstellen der Listen der Amtsträger und beim Korrekturlesen auch Mitglieder des Collegio Teutonico.

---

[20] RQ 91 (1996) 129–338 mit folgenden Beiträgen: W. Janssen, Biographien mittelalterlicher Bischöfe und mittelalterliche Bischofsviten. Über Befunde und Probleme am Kölner Beispiel; H. Flachenecker, Der Bischof und sein Bischofssitz: Würzburg – Eichstätt – Bamberg im Früh- und Hochmittelalter; J. Rogge, Zum Verhältnis von Bischof und Domkapitel des Hochstifts Meißen im 14. und 15. Jahrhundert; J. Petersohn, Bischof und Heiligenverehrung; A. Schmid, Die Anfänge der Bistumshistoriographie in den süddeutschen Diözesen im Zeitalter des Humanismus; W. Seibrich, Episkopat und Klosterreform im Spätmittelalter.

[21] Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198–1448, in: RQ 94 (1999) 1–201 mit folgenden Beiträgen: Chr. Radtke, Haithabu, Jelling und das neue „Jenseits" – Skizzen zur skandinavischen Missionsgeschichte; J. Riedmann, Die Besetzung der Bischofsstühle von Brixen und Trient 1198–1448; A. Schmid, Die Bistumspolitik Ludwigs des Bayern; M. Glauert, Die Bischofswahlen in den altpreußischen Bistümern Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland im 14. Jahrhundert; Th. Vogtherr, Das Bistum Verden und seine Bischöfe im Großen Schisma; L. Vones, Papsttum und Episkopat im 14. Jahrhundert; E. Freifrau von Boeselager, Henricus Steinhoff und sein Kreis – Karrieren zwischen Köln und Kurie.

Beim Band 1648–1803 änderte sich die Situation insofern, als Stefan Janker als Assistent zu mir kam und erstmals der PC für die Textbearbeitung eingesetzt wurde. Ein Teil der Manuskripte wurde bereits computererfasst abgeliefert. An den Verlag gelangten nur vollständig durchgearbeitete Texte. Die späteren Korrekturen waren entsprechend minimal. Um die Einheitlichkeit des Werkes zu wahren, wurde auch beim zuletzt erschienen Band die traditionelle deutsche Orthographie befolgt. Nachdem Herr Janker nach Deutschland zurückgekehrt war, unterstützte mich bei der Arbeit an den Bänden 1448–1648 und 1198–1448 Herr Brodkorb. Erst jetzt kam der PC voll zur Anwendung. Die Autoren lieferten ihre Beiträge fast ausnahmslos per Diskette ab. Beide Bände wurden PC-erfasst an den Verlag geliefert.

Die Finanzierung aller Bände trug ich persönlich, doch erhielt ich von zwei Stiftungen, einem Sponsor und für einen Band seitens einiger Bischöfe bzw. von der Deutschen Bischofskonferenz Druckkostenzuschüsse. Diese deckten die Kosten aber nicht vollständig. Die Kosten für jeden der vier Bände beliefen sich auf ca. 200.000 DM, jeweils auf vier bis fünf Jahre verteilt. Sie beinhalteten die Vergütung für die Mitarbeiter, die Durchführung von Autorenkonferenzen, die Autorenhonorare, die Beschaffung von Bildvorlagen und nicht zuletzt die Druckkostenzuschüsse.

Bis zum 31. Dezember 1999 wurden von dem Werk abgesetzt:

Band 1803–1945	1194
Band 1648–1803	956
Band 1448–1648	610

Mit dem Bischofslexikon war ein Werk entstanden, das vielfach konsultiert wird und dessen Rezeption nichts zu wünschen lässt. Die Rezensionen waren positiv und monierten allenfalls beim einen oder anderen Artikel noch Defizite. Früh stellte sich mir schon die Frage nach einer systematischen Auswertung des Werkes. Ich selbst schrieb dazu kleinere Aufsätze, sah mich aber aus zeitlichen Gründen zu mehr nicht in der Lage. C. Brodkorb behandelte nach Abschluss von Band 1448–1648 die Weihbischöfe im Hl. Römischen Reich[22]. Daneben ging ich auf die Suche nach Doktoranden. Im Dezember 1987 meldete sich bei mir Stefan Kremer aus Köln. Er hatte in Bonn das theologische Diplom gemacht, sein Pastoralpraktikum absolviert und war für die Aufnahme ins Kölner Priesterseminar angenommen. Doch er wollte zunächst eine Dissertation schreiben. Prof. Dr. Gabriel Adrianyi hatte ihn empfohlen, und Direktor Gerd Bachner gab ihn ohne Schwierigkeit frei. Da ich ihn von früheren Arbeiten kannte, akzeptierte ich ihn gern. Als Thema schlug ich vor: „Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in der Germania Sacra 1648–1803". Kremer traf Ende Januar 1988 in Rom ein und machte sich, zunächst von Janker betreut, gleich an die Arbeit. Im Juni 1988 legte er mir eine detaillierte Disposition vor. Im Frühjahr 1991 reichte er seine Arbeit, die viel schwieriger gewesen war, als ich

[22] C. Brodkorb, Die Weihbischöfe im Heiligen Römischen Reich. 1448–1648, in: RQ 92 (1997) 72–102.

es zunächst vermutet hatte, in Bonn ein. Angeregt durch die Autorenkonferenz von 1998, suchte ich ferner zwei Doktoranden, die die Bände 1448–1648 und 1803–1945 des Bischofslexikons ähnlich wie Stefan Kremer auswerten sollten. Ich einigte mich mit Martin Leitgöb aus Wien, den mir Prof. Dr. Karlheinz Frankl vorschlug, und Rainald Becker aus München, der einmal Gast im Collegio Teutonico gewesen war. Sie kamen 1998 bzw. 1999 als Doktoranden und Mitglieder des Collegio Teutonico nach Rom.

Der bevorstehende Abschluss des Bischofslexikons brachte mich 1998 auf den Gedanken, noch zwei zusätzliche Bände zu realisieren, und zwar einen über die Bischöfe seit 1945, also eine kirchliche Zeitgeschichte in Biographien, ferner einen Band über die Bistümer im Heiligen Römischen Reich. Die letztgenannte Idee wurde bei einem Ausflug während des Mittagessens in Anagni zusammen mit Rainer Müller formuliert. Zunächst dachte ich daran, diesen Band nur bis zur Säkularisation zu führen. Dann entschied ich mich aber auf Empfehlung von Alois Schmid, ihn bis in die Gegenwart durchzuziehen, zumal der erste Band der Geschichte des kirchlichen Lebens mit seinen Bistumsartikeln mittlerweile vergriffen war. Während der Band über die Bistümer bis zur Säkularisation als Zusatzband zum Bischofslexikon erscheinen soll, ist der über die Bistümer seit der Säkularisation als erweiterte Neufassung des ersten Bandes der Geschichte des kirchlichen Lebens (1991) gedacht. Im Sommer 1998 entwarf ich einen Musterartikel über das alte Erzbistum Köln, den Prof. Dr. Toni Diederich (Köln) und Prof. Dr. Rudolf Schieffer (München) durchsahen und nach kleineren Änderungen für gut befanden. Ihn sandte ich den Autoren, die größtenteils schon am Bischofslexikon mitgearbeitet hatten, als Muster zu. Seit 1999 gehen die Manuskripte ein. Ich rechne damit, daß dieser Band 2001 als Buch vorliegen wird.

Petrus Canisius und das Brevier

Von ANGELUS A. HÄUSSLING OSB

1. Thema, Fragestellung, Forschungsstand

Das Brevier war keines der großen unter den vielen Themen, auf die sich der so vielfältig beanspruchte Petrus Canisius einzulassen hatte. Nicht das Beten überhaupt stand zur Diskussion – es war hier wie dort, bei den Altkirchlichen wie den Neuerern, immer noch selbstverständlich –, wohl aber jene Ordnung des Betens, die sich im 16. Jahrhundert schon längst im nun meist „Brevier" genannten Buch aus langer Tradition festgelegt hatte, war intensivst vom Dissens um die rechte Gestalt von Kirche und christlichem Leben tangiert. Zwar stand sie – anders als etwa die Eucharistie – nicht im Zentrum des Streits um Glaube und Kirche. Dennoch war das „Brevier" betroffen, weil es den Neuerern gleich mehrfach als ein typisches Realsymbol dessen erschien, was abgetan werden mußte: Es war ein „gutes Werk", dazu noch von der kirchlichen Obrigkeit gesetzlich geregelt, eine Leistung vor Gott, die „Gnade" erwirkt, wo doch Gottes Verheißung allein und der ungeschuldete Glaube daran den Menschen vor Gott bestehen läßt; und es war ein dem Klerus eigenes und zugeeignetes Handeln – typischste „Klerusliturgie", sagen wir heute –, an dem die anderen Getauften allenfalls mal sich von außen her beteiligen durften, ohne daß solch fromme Teilnahme eine vor dem Glauben erhebliche Effizienz hatte. Und dann war das Brevier voll von verehrendem Lob der Heiligen, fast tagtäglich, und vieles von dem, was da gelesen und in den Antiphonen und Hymnen besungen wurde, waren Mährlein, geradezu lächerlich in einer Epoche, die neu zu den Quellen der Geschichte griff, zu der wahren und einzig wichtigen Geschichte, jener des erwählten Volkes Gottes und Jesu des Christus, um den allein es in der Kirche gehen mußte. Da gab's, konsequent, nur eines: Das Brevier mußte abgeschafft, mindestens aber grundlegend „gereiniget" werden, zugunsten des wahren Betens als Frucht des lauter und ungeschmälert vernommenen Wortes Gottes. Tatsächlich hielt es Martin Luther so – Chorgebet und Brevier waren ihm höchst widrig geworden –, und wo die Evangelischen noch Stundengebet aus Brevieren hielten, überlebte diese Praxis kaum mehr das Ende des 16. Jahrhunderts[1]. Politische Einflüsse und auch Zwist unter den Evangelischen selbst

[1] Wir verweisen auf zwei Studien, in denen der Verfasser diese Aussagen belegt: A. HÄUSSLING, Martin Luther und das Stundengebet, in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (= LWQF 79) (Münster 1997) 231–240 (erstmals 1988 veröffentlicht), und DERS., Brevierreformen im 16. Jahrhundert. Materialien von damals und Erwägungen für morgen, ebd. 214–230, bes. 217–221 (erstmals 1990). – Der vorliegende Aufsatz entstand im Zusammenhang des Manuskriptes für Teil 6,2 von „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft" (Verlag Pustet, Regensburg) (im Folgenden: GdK), der die Tagzeitenliturgie behandelt. Dort werden einige Sachverhalte ausführlich behandelt, die hier nur verkürzt dargestellt werden können.

machten zwar das Thema nochmals brisant – waren Brevier und Chorgebet ein „Adiaphoron" oder nicht?[2] –, doch es hatte sich schon spätestens zur Zeit von Luthers Tod herausgestellt: „Brevier" war ein Kennzeichen der Papstkirche, Gebet ohne diese verfügte Ordnung – weil gegen die Freiheit des Christenmenschen – das Kriterium der Reformationskirchen[3]. Petrus Canisius und das Brevier: das heißt eine Fallstudie schreiben, wie der große Christ, in Treue in der katholischen Kirche lebend und für sie ebenso unermüdlich wie klug und weitreichend eintretend, auf einem abseits der großen Streitthemen liegenden Feld seinen Lebensentwurf durchsetzt.

Vorarbeiten für unser Thema liegen noch keine vor. Gestreift wird es in den wenigen Arbeiten, die Petrus Canisius und die Liturgie traktieren[4]. Den Grund,

---

[2] Der Streit um die bekenntnismäßig neutralen „Mitteldinge" (Adiaphora) wurde durch das Augsburger und Leipziger Interim von 1548 entfacht; vgl. dazu F. Krüger, LThK³ 1 (1993) 158. Ob auch Chorgebet und Brevier darunter fallen, bleibt über das Interim hinaus strittig; vgl. die Schrift des langjährigen Luther-Gefährten und -Vertrauten Niclas von Amsdorff, Horas canonicas In Klöstern und Stifften singen, Vnd gebotene Adiaphora halten, ist eben so wol Abgötterey, Als die schentlichste Opffermesse ... (Jhena 1572) (bibliographiert in VD 16: A 2374; Exemplar in München, Bayerische Staatsbibliothek: 4° Liturg. 33.) Der Hintergrund dieser Streitschrift ist die liturgische Praxis des (lutherischen) Domstifts in Berlin, gestiftet (als katholisches Kapitel, nach dem Modell des „Neuen Stiftes" in Halle, der Stiftung Kurfürst-Erzbischofs Albrecht von Brandenburg) von Kurfürst Joachim II. von Brandenburg (Regent 1535–1571; Neffe des Albrecht), auch von seinem nun offen lutherischen Sohn, Kurfürst Hans Georg (1571–1597) weitergeführt. Letzterer sorgte einerseits für „Reinigung" des Chorgebetes vom (vorgeblich) Bibelwidrigen, anderseits aber auch für den Druck des so gereinigten Breviers, der aufwendigste Brevierdruck, der dem Verfasser je begegnete: Breviarii Collegiatae Ecclesiae Coloniensis (= Cölln [Neukölln], für Berlin), in Marchiacis Suenum ... Berlin (1574–)1577, 7 Teile, in Quartformat, zweifarbig, opulent ausgeführt (VD 16: B 8133; ein vollständiges Exemplar in Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Sign. 257.4–8 Theol. [in 5 Bänden]), ein erstaunliches Werk. Aber sehr bald nach dem Tod des Kurfürsten und dem Übergang Brandenburgs zur reformierten Konfession endet diese „katholische" Gottesdienstordnung des Berliner Domstiftes, spätestens zu Beginn des 17. Jahrhunderts.

[3] Dafür stehen beispielsweise die publizierten Äußerungen des Münsterpfarrers in Freiburg im Breisgau: Jodocus Lorichius, De Horis canonicis ... (Freiburgi 1579) (VD 16: L 2538).

[4] In der Bibliographie der Sekundärliteratur zu Petrus Canisius, die in J. Oswald SJ u. P. Rummel (Hg.), Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands (= Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 30) (Augsburg 1996) 317–340 (K. Oswald, H. Grünwald SJ, R. Haub, Literaturverzeichnis) zusammengestellt ist, finden sich die Titel, die wir alle aus Autopsie kennen: O. Huf, De s. Petrus Canisius en de Liturgie, in: Tijdschrift voor Liturgie 2 (1920) 226–248. 302–325; darüber Anzeige von A. Wintersig OSB in: JLW 2 (1922) 176 f.; dass. in deutscher Übersetzung in: Liturgie und Kunst 4 (1923) 43–71; J. Ros, De heilige Petrus Canisius en de Liturgie, in: Ons liturgisch Tijdschrift 10 (1925) 105–115. Diese Studien genügen nach Fragestellung und Kenntnis des zeitgenössischen liturgischen Milieus heute nicht mehr. Aber auch die umfangreiche Biographie von J. Brodrick, Petrus Canisius 1521–1597 (Wien 1950) 2 Bde, gibt für unser Thema nicht viel her. – Gut erforscht ist die Bedeutung, die Canisius als dem Redaktor des „Allgemeinen Gebetes" in der Geschichte der Volksgebete zukommt; den derzeitigen Wissensstand faßt zuletzt zusammen W. Müller-Geib, Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit (= Münsterer theologische Ab-

daß dieses Thema abseits des Interesses blieb, bot Canisius selbst: Spiritualität und Gebet waren für ihn unerläßliche, intensiv gepflegte und auch reflektierte Elemente der christlichen Existenz, Liturgie – bei aller Obsorge um deren korrekte und würdige Feier – aber eigentlich nicht. Darin mag er für seine Zeit typisch erscheinen. Immerhin: sein Kölner Zeitgenosse, Johannes Gropper (1503–1559), verhielt sich mehr als nur um Nuancen anders. Erschwert, für wichtige Fragen geradezu verhindert wird das Thema durch die für Canisius typische Eigenheit, als Individuum ganz hinter seinem Handeln zurückzutreten. Doch wird darüber noch abschließend zu sprechen sein.

Dem Thema sind zwei Informationen über den Stand des „Brevieres" zur Zeit des Canisius vorauszuschicken (Abschnitte 2 und 3). Das Thema selbst wird in zwei Durchgängen behandelt: Rein biographisch, wann und worin Canisius mit dem Brevier zu tun hatte (Abschnitt 4), und das Ergebnis dieser Recherche ist in ein Gesamtbild für die Person des Canisius (Abschnitt 5) und im Kontext der Zeit zusammenzufügen (Abschnitt 6).

2. „Brevier" im 16. Jahrhundert

„Allezeit", „ohne Unterlaß" zu beten, war ein Auftrag des Herrn (Lk 18,1) und des Apostels Paulus (1 Thess 5,17) an die Gemeinden und an die Christgläubigen. Über viele Stationen, die hier natürlich nicht dargestellt zu werden brauchen, hatte sich am Ende des Mittelalters in der Kirche des Abendlandes die Erfüllung dieses Gebotes folgende Form geschaffen: Es hatte sich auf der einen Seite die Frömmigkeit der Christen herausgebildet, die, vom kirchlich geprägten Brauchtum geführt, tagtäglich zu bestimmten Stunden und zu festen Gelegenheiten ein frommes Gedenken eingeübt hatte, meist auch in einer festen Form, etwa dem Gebet des Herren, einem verehrend-grüßenden Gedenken an Maria, die Mutter Jesu, oder einem Segenswort vor der Mahlzeit. Auf der anderen Seite das traditionsreiche, aber auch überaus differenzierte und ritualisierte System des Stundengebetes, das zu üben Standespflicht der Kapitel, der Kleriker und Ordenskommunitäten war und für das, zusammenfassend, das „Brevier" genannte Buch stand. Das Stundengebet war Sache der Kommuniäten, aber auch die einzelnen Priester waren aus einem Rechtsgrund, ihren Verpflichtungen aus ihrer Pfründe, daran gehalten, die einzelnen Tagzeiten des Stundengebetes zu persolvieren, auch wenn sie für sich allein lebten. Seit dem Frühmittelalter lag die Struktur und weithin auch der Textbestand der Tagzeiten ziemlich fest: Die beiden Haupttraditionen des „römischen" Ritus des Säkularklerus und des monastischen Ritus, der auf die Klosterregel des heiligen Benedikt zurückging. Aber beide Riten waren lokal differenziert: jede Bischofskirche (und mit ihr die jeweilige Diözese), jeder Orden, jede Abtei oder jeder Klosterverband hatten ein eigenes Brevier mit Besonderheiten – nicht nur im Kalendarium der Feste –, und

---

handlungen 14) (Altenberge 1992) 319–345, Besprechung von K. Küppers, in: ALW 34 (1992) 249.

jeder war an die Ordnung seiner Kirche gehalten. Mit dem Aufkommen des Buchdrucks ergab sich, guten Willen und Sachinteresse vorausgesetzt, die bequeme Möglichkeit, innerhalb des jeweiligen Geltungsbereiches mittels gedruckter Bücher eine Einheit der gottesdienstlichen Ordnung herzustellen; tatsächlich sind Bücher des Stundengebetes schon unter den ersten in Mainz gedruckten Büchern überhaupt[5]. Teils dank der Initiative der Buchdrucker, teils dann auch von den Bischöfen und Domkapiteln oder den Orden, Stiften, Abteien selbst initiiert, gibt es sehr schnell gedruckte Breviere in großer Zahl. Auch räumlich kleine Diözesen wie Chiemsee oder Kamin (Oder) verschaffen sich mit großem Eifer ihre gedruckten Eigenbreviere. Umso mehr enttäuscht der spirituelle Umgang mit dem Stundengebet. Die zeitgenössischen Traktate erschöpfen sich fast durchwegs darin, die Rechtspflicht des Klerikers und des Ordensangehörigen zu begründen und einzuschärfen, als sei dies das Wichtigste[6]. In der konkreten Ordnung des Stundengebetes selbst entsprach diesem Defizit die schon erwähnte leidige Tatsache, daß bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts das ursprüngliche Kennzeichen des Stundengebetes als eines Gotteslobes durch das Übermaß an Heiligenfesten verdunkelt worden war, und die Feier des Sonntags durch die allgemein übliche Wahl des Votivoffiziums der heiligen Dreifaltigkeit ihr typisches Merkmal, Feier des Erstschöpfung und der Neuschöpfung in der Auferstehung Christi, verloren hatte (freilich auch deshalb, weil das Votivoffizium so angenehm kürzer war). Dazwischen stehen die an das Stundengebet angelehnten Bräuche und Hilfen, die den Laien einen Anschluß an die uralte Gebetsordnung geben. Die Vesper der Sonn- und Festtage etwa feierten in den Kirchen viele Nichtkleriker fromm mit, und die Fülle der für die Laien hergestellten, auch in die Muttersprache übersetzten „Stundenbücher" und Votivoffizien (oft höchst kostbar ausgestattet) demonstriert, daß auch die Laien ein Recht und ein Interesse äußern, am geistlichen Handeln des Klerus und der Ordensleute teilzunehmen.

Aber gleichzeitig meldete sich auch hier die innerkirchliche Kritik. Wir deuteten sie oben schon an: Der Humanismus brachte einen neuen, auch neuartigen Rückgriff auf die Quellen, auch auf jene des Glaubens, und da mußte das Brevier schlecht wegkommen. Es war zur Formel geworden, was bedeutet: Die Psalmen, das materialiter umfangreichste Element, sprechen nicht mehr; sie werden als Pensum persolviert. Die Lesungen aus der Bibel: ungeschickt und verstümmelt ausgewählt; die aus den Vätern, im Frühmittelalter zusammengestellt, nicht auf der Höhe der neuen Quellenkenntnisse; die der Heiligenfeste historisch suspekt und in der Aussage oft genug lächerlich (freilich: die literarische Art „Legende" war nicht erkannt); die Hymnen des christlichen Altertums

[5] Johannes Gutenberg und die Nachfolgewerkstatt Fust und Schöffer druckten je ein römisches und ein monastisches Psalterium, eingerichtet für das Stundengebet (sog. Psalterium feriatum), jeweils mehrfach aufgelegt: („römisch":) 1457, 1502, 1515, (monastisch:) 1459 (Auftragsarbeit der Bursfelder Benediktinerkongregation), 1490, 1516.

[6] Als ein Beispiel nennen wir die 1507 und nochmals 1514 in Nürnberg erschienene Schrift des Albertus de Ferrariis, Tractatus de horis canonicis dicendis pulcherrimus (nicht in VD 16). Die Person des Autors ist nicht zu bestimmen.

und Mittelalters, fern den wieder entdeckten und zur einzigen Norm erhobenen Regeln der klassischen Dichtung, nur als barbarisches Gemache zu beurteilen.

3. Das „Kreuzbrevier" des Kardinals Quiñones (1535)

Es gab schon Initiativen, der Kritik zu steuern. Vor allem Klosterverbände bemühten sich recht und schlecht um eine Verbesserung ihrer Breviere[7]. Auch in Rom, der Hauptstadt der Renaissance, war der Mißstand bekannt und beklagt, und tatsächlich handelte in dieser Sache „Rom" einmal grundlegend reformerisch: Papst Clemens VII. (1523–1534) beauftragte den spanischen Franziskaner-Kardinal Francisco de Quiñones (1475–1540) mit der Erstellung eines ganz neuen, zeitgerechten Breviers, und der Nachfolger-Papst Paul III. (1534–1549) konnte das neue Brevier 1535 (überarbeitet nochmals 1536) mit seiner Empfehlung versehen[8]. Man nannte es nach der Titelkirche des Quiñones kurz „Kreuzbrevier", auch „neues römisches Brevier", und es wurde ungemein schnell benutzt, und dies nun weltweit, auch in den neuentdeckten Kontinenten. Die Bibliographie listet gegen 100 Ausgaben auf. Ein 1558 mündlich ausgesprochenes Verbot Papst Paul IV. (1555–1559) konnte die stete Flut der Ausgaben nicht mindern. Es war eben ein modernes Buch. Ein klarer Aufbau sorgte für eine unkomplizierte Benutzung. Gedacht war, realistisch, an die Möglichkeiten und Bedürfnisse des für sich allein das Brevier „betenden", in kirchlichen Diensten vielfältig beanspruchten Priesters. Eine völlig von der Tradition abgehende Ordnung der Psalmenaufteilung garantierte, daß der ganze Psalter in jeder Woche zu Wort kam; überhaupt: außer den ganz neu ausgesuchten und überprüften Lesungen aus den Kirchenvätern und zu den relativ wenigen Heiligenfesten waren alle Texte nur der Heiligen Schrift entnommen.

Auch Petrus Canisius benutzte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit dieses Brevier. Nicht nur, daß dies allen Jesuiten definitiv seit 1542 erlaubt war[9]. Nicht allein, daß die dort zur Geltung gebrachten Grundsätze ihn befriedigt haben müssen, denn das Buch konnte auch vor seinem humanistisch-kri-

---

[7] Beispielshalber die Zisterzienser (12. und 13. Jahrhundert) und, näher an der Berichtszeit, die Bursfelder Benediktinerkongregation (15. Jahrhundert); s. dazu A. Häussling, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ders., Christliche Identität (Anm. 1) 11–45, bes. 23–27 (zuerst in: ALW 31 [1989] 1–32, bes. 12–16).

[8] „Breviarium Romanum ex sacra potissimum scriptura, & probatis sanctorum historiis nuper confectum ..." [u.ä.]. Leicht zugänglich in der wissenschaftlichem Ausgabe von J. Wickham Legg, The Second Recension of the Quignon Breviary, 1–2 (= Henry Bradshaw Society 35 und 42) (London 1908–1912).

[9] Eine Ignatius von Loyola für die Gesellschaft Jesu 1542 (oder 1543) ausgesprochene Fakultät: Scripta de S. Ignatio de Loyola, 1. (Matriti 1904) (= MHSJ 25) 550 Text-Nr. 16; die Erlaubnis wird wiederholt von Papst Paul III, Litterae apostolicae „Cum inter cunctos", 3.6.1545: Bestätigung der Satzungen und Privilegien (Institutum Societatis Jesu. Bullarium, 1 [Florentiae 1892] (10f.) 11). 1546 geht ein Brief der Ordensleitung auch an die Jesuiten in Köln (unter ihnen auch Canisius), der sie über die neue (im Fall des „Kreuzbreviers" neu bestätigte) Rechtslage informiert (Institutum ... 395 Text-Nr. 125).

tisch gebildeten Sinn bestehen, und auch keine Gebetsordnung der Neugläubigen bot schließlich die Heilige Schrift in so reichem Maß. Nicht umsonst hatte sich das liturgische Normalbuch der vom Papste abgefallenen Kirche Englands, das „Book of Common Prayer" (erstmals 1549), in vielem das „Kreuzbrevier" zum Vorbild genommen, einfach weil sein Konzept so zeitgerecht und gut war[10]. Es kommt bei Canisius noch eine persönliche Beziehung dazu. In Köln, wo er derzeit weilte, hatte der Domherr Johannes Gropper (1503–1559) das Thema Brevier 1536 auf die Traktandenliste der Provinzialsynode gesetzt und – ein Zeichen des für ihn typischen wachen Sinnes – Grundsätze zur Abstimmung vorgelegt, die faktisch auf das im Vorjahr in Rom erschienene „neue" römische Brevier, das „Kreuzbrevier", hinweisen, etwa der Grundsatz, „die Breviere sollen so korrigiert werden, daß allein die Heilige Schrift in der Kirche rezitiert wird"[11]. Aber noch mehr: Im gleichen Jahr erschien in Köln eine Ausgabe dieses Breviers[12], ein Nachdruck schon der zweiten Auflage (die erst Wochen zuvor in Rom herausgekommen war), und hinter dieser erstaunlichen Publikation kann nur der einflußreiche Johannes Gropper gestanden haben. Mit diesem stand aber wiederum Petrus Canisius, genau seit 1535 in Köln, in engem Kontakt. 1546 nimmt Gropper den Diakon Canisius in die offizielle Delegation auf, die in Nijmegen vor Kaiser Karl V. die Sache des Erzbistums Köln gegen den protestantisierenden Erzbischof Hermann von Wied vorbringen soll. Keine Frage: Canisius kannte das „Kreuzbrevier", kaum daß es in Rom erschienen war, und seine Kenntnis verdankte er dem geschätzten und verehrten Manne der katholischen Reform. Es ist verantwortbar, die Vermutung auszudrücken, daß Canisius dieses Brevier seit seiner Priesterweihe benutzte, daß er also (bis 1568) überhaupt nie ein anderes Brevier aus täglicher Benutzung gekannt hat.

In diesen Rahmenbedingungen bewegt sich der Umgang des Petrus Canisius mit dem Brevier.

4. Das Brevier im Lebenswerk des Canisius

Dank der bewundernswerten Arbeit von Otto Braunsberger ist es einfach, auch für unser Thema die Belege zusammenzustellen[13]. Um einer klaren Dar-

---

[10] Dazu Legg (Anm. 8) 2,75–79.

[11] Aus dem Entwurf der erzbischöflichen Reformkonstitution, Januar 1536, Abschnitt „De officio privato et publico ..." Text-Nr. 7, in: Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernantia, ed. Georg Pfeilschifter, 2 (Regensburg 1960) 145.

[12] Titel: Breviarium novum ac generale ... iuxta exquisitam ac laudabilem sacrosanctae sedis apostolicae ordinationem, indifferenter commune ... Coloniae: Soter 1536 (VD 16:B 8091; wir sahen das ebd. genannte Exemplar Aschaffenburg, Stiftsbibliothek R–286, ein). Die Titelfassung (nicht, wie das Original: Breviarium Romanum) nimmt auf die Kölner Situation Rücksicht; ein „römisches" Brevier hätte als Angriff auf das Kölner Eigenbrevier erscheinen können und nutzlose Emotionen geweckt. – Wir bemerken noch, daß die von Gropper suggerierte Brevierreform in Köln nicht zustande kam.

[13] Beati Petri Canisii epistolae et acta. Collegit ... Otto Braunsberger, 1–8. (Friburgi [Br.] 1896–1923). Hier zitiert mit EA und Bandnummer mit (getrennt) durchlaufend Zählung

stellung willen fassen wir die geschichtlichen Zeugnisse in drei sachliche Themenbereiche zusammen, die sich freilich sachbedingt immer wieder überschneiden.

4.1. Sorge um Erfüllung der Brevierpflicht

Über die Jahrzehnte hin, die das große Werk von Braunsberger dokumentiert, zieht sich die Sorge des Petrus Canisius, die Priester und die Kapitel möchten doch ihrer Pflicht nachkommen, das Brevier – die „Siebenzeit", wie er gelegentlich mit dem deutschen Fachwort sagt[14] – zu „lesen", zu „beten". Mehrfach beklagt er die Vernachlässigung dieser Pflicht[15]. Dem Gespött der Neugläubigen sollen die Priester nicht nachgeben[16]. Daß er selbst diese Pflicht erfüllt, braucht seinerseits keinen Hinweis, und es ist auch gar nicht sein Stil, sein frommes Handeln zur Sprache zu bringen. Andere bezeugen seinen Eifer[17]. Dieser überzeugte auch solche Priester, die sich der Brevierpflicht entledigt oder ihr schon gar nicht mehr unterzogen hatten. Er lädt solche ein, „mit uns" das Brevier zu üben, und das so erlebte Beispiel gewinnt die Säumigen und Lässigen[18]. Allerdings weiß des Canisius nüchternes Urteil sehr wohl, daß auch das Brevier eine überzeugende Form braucht, und er verschafft sich die Voraussetzungen, den Priestern die Erlaubnis zum Gebrauch des „neuen" Breviers, des sog. Kreuzbreviers, zu vermitteln[19]. Vom Trienter Konzil erwartet er die Klärung, wie es mit dem Brevier weitergeht, und er drängt auf die Entscheidung[20], nachdem das „Kreuzbrevier" dort arge Kritik erfährt[21] und kaum mehr Zukunft hat. Doch

---

der Briefe (= E) und Dokumente (= M [für: Monumentum]). Bewundernswert ist die Arbeit Braunsbergers auch wegen ihrer vorzüglichen, erschöpfenden und klugen Register, verglichen etwa mit den dürftigen Registern der so wertvollen Dokumentensammlung von Pfeilschifter (Anm. 11), was die Nutzung der Sammlung für die Geschichte des innerkirchlichen Lebens faktisch verhindert.

[14] Predigtkonzept Augsburg 1566 (EA 5,570 M 659). „Siebenzeit" als zeitgenössischen Terminus technicus werden wir noch in einer eigenen Studie belegen.

[15] Beispielsweise in einem Brief des Johannes Eck, 1540 (EA 4,546 E 1974), und er selbst in einem Brief an den Bischof von Würzburg, 1567 (EA 5,416 E 1412 unter 7). Predigtkonzept Augsburg 1564 (EA 4,868 M 475).

[16] vgl. Anm. 14.

[17] Dazu unten Abschnitt 5.2.

[18] EA 2,832 M 160 aus dem Jahre 1558.

[19] Mehrfach bezeugt, etwa Brief an Ignatius, Ingolstadt 28.12.1550 (EA 1,346 E 100; kurz zuvor schon das in der vorausgehenden Anm. genannte Dokument); der Antwortbrief von Polanco vom 10.8.1560: Canisius darf anderen, Nicht-Jesuiten („alii forasteri nostri deuoti"), den Gebrauch des Kreuzbreviers erlauben (EA 2,541 E 386). Weitere Belege aus dem Jahr 1562: EA 3,70 E 530 ; ebd. 73 E 531, ebd. 83 E 532.

[20] Brief an Kardinal Hosius in Trient, 1562 (EA 3,516 E 719).

[21] Schon am 1.3.1546 äußert sich ein Konzilsvater gegen das Kreuzbrevier (Concilium Tridentinum, ed. Görres, 1,504); Papst Paul IV. spricht sich im Geheimen Konsistorium vom 8.8.1558 gegen den weiteren Gebrauch des Kreuzbrevieres aus (ebd. 2,325); das Reformprogramm Kaiser Ferdinands I. vom Oktober 1560 an die Regierung in Innsbruck äußert sich sehr kritisch zum Kreuzbrevier (EA 2,881 M 197).

Canisius ist sich dessen sehr wohl bewußt: Es geht nicht um ein mehr oder minder gutes Brevier und die Erfüllung oder Vernachlässigung einer Pflicht, sondern um den überzeugenden, aus Frömmigkeit und Kirchentreue geformten Lebensstil des Klerus überhaupt[22], und nur deshalb verdient die Erfüllung der Brevierpflicht alle Sorge der kirchlichen Obern, denen immer wieder seine Mahnung gilt[23].

4.2. Arbeit am Augsburger Eigenbrevier (1559)

Das alles erhebt aber in der Geschichte des Breviers und seiner Schätzung die Bedeutung des Canisius nicht über den Durchschnitt derer, denen im so bewegten 16. Jahrhundert etwas an Bestand und Erneuerung der römisch-katholischen Kirche lag. Das Besondere ist vielmehr der intensive Einsatz des Canisius, der dem Eigenbrevier von Kathedrale und Diözese Augsburg galt, und hier ist sich der große Jesuit nicht zu gut, sein Bestes zu erbringen, in konkreter Kleinarbeit, am umständehalber zugewiesenen Ort und bei der aktuellen Gelegenheit einer wahrgenommenen und programmatisch ergriffenen Pflicht, ungeachtet der vielen und gewiß wichtigen und drängenden anderen Arbeiten als Provinzial der Jesuiten in Deutschland, als Domprediger in der kirchlich bedrohten Freien Reichsstadt Augsburg, als Gesprächspartner von Fürsten in Staat und Kirche und was sonst noch an ihn herankommt und herangetragen wird und was er selbst wachen Sinnes wahrnimmt und ihn zum Handeln zwingt.

Am 21. Oktober 1559 berichtet Canisius der römischen Ordensleitung über seine Tätigkeit in Augsburg (seit 14. Juni dort als Domprediger installiert), darunter auch: Er teile täglich fast zwei Stunden seiner (gewiß kostbaren) Zeit der Verbesserung des Breviers der Augsburger Kathedrale zu, im Einvernehmen mit dem Domkapitel[24]. Was bedeutet dieser Satz? Was war die Arbeit, die Canisius am Augsburger Eigenbrevier getan hat?[25]

---

[22] Erfüllung der Brevierpflicht innerhalb der Standespflichten des Klerikers überhaupt, etwa Brief vom 4.11.1567 (EA 6,102 E 1523); ähnlich Brief 6.1.1583 (EA 8,141. 151 E 2168; auch ebd. 271 E 2249); negativ, Aufgabe des Brevier als Zeichen beginnender Apostasie nach dem Urteil der Jesuiten: Brief des Rektors des Kollegs Innsbruck 12.8.1577 (EA 7,405 Anm. 4 E 1983).

[23] Richtlinien für die Visitation sehen die Kontrolle vor, ob die Jesuiten das Brevier richtig üben (1577–1580; EA 7,782 M 1220; allerdings betrifft dies schon das Brevier Pius' V., das um einiges schwieriger als das bis 1568 gewohnte „Kreuzbrevier" zu handhaben war); ähnlich für die Erziehung der Alumnen des Collegium Germanicum in Rom (Januar 1583; EA 8,[116–154] 151 M 2168).

[24] „... *applaudunt et Canonici* [des Domkapitels, zu den Predigten des Canisius], *quibus quotidie fere duas horas tribuo ad Breviarium huius Ecclesiae recognoscendum, cum nullum fuerit multis abhunc annis*" (EA 2,541 E 386, dazu ebd. 897 M 205). Die am letztgenannten Ort gebrachten Angaben des gelehrten Herausgebers O. Braunsberger sind allerdings in einzelnen Punkten (bes. Geschichte der Augsburger Eigenbreviere) zu korrigieren. Sympathisch sein Eingeständnis in gefälligem Latein: „*fateri tamen me oportet usque huc huius rei certa vestigia non comparuisse*".

[25] Dieser Frage ist bisher noch nicht fachwissenschaftlich nachgegangen worden. Das

Im voraus ist zu bemerken, daß der Chordienst eines Domkapitels an der Kathedralkirche nicht von vornherein nach Text und Ausführung mit dem identisch zu sein braucht, was die gedruckten Eigenbreviere der betreffenden Diözesen wiedergeben. Der Liturgie der Kathedrale kommt zwar eine normative Funktion zu. Aber die gedruckten Eigenbreviere der Diözesen entsprangen oft genug der privaten Initiative eines Druckers, der, irgendwie von einem Kleriker beraten, irgendeine handschriftliche Vorlage, mehr oder weniger redigiert, abdruckt; das Ergebnis spiegelt die Eigenart und Qualität der Vorlage wieder, und oft genug macht das Produkt einen geradezu chaotischen Eindruck[26]. Dazu kommt im Falle von Augsburg, daß die Liturgie der Kathedrale schon einige Zeit ungenügende Bücher zu haben scheint. 1465 beurkundet Bischof Kardinal Petrus von Schaumburg (Bischof 1424–1469, 1439 Kardinal) die schlechte Ausstattung der Domkirche an liturgischem Gerät und an liturgischen Büchern, und er sorgt selbst für Abhilfe und verpflichtet auch das Domkapitel zum gleichen Dienst[27]. Dem Bischof der Reformationsjahre, Christoph von Stadion (Bischof 1517–1543), „wird ... aber eher ein Abbau des liturgischen Erbes als eine weitere Bereicherung erwünscht gewesen sein“[28]. Zwar liegen seit 1467 gedruckte Augsburger Breviere vor, und eine vereinfachende Zählung, die

---

unter anderen Gesichtspunkten immer noch wichtige Werk von F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie im Bisthum Augsburg (Augsburg 1889) darin 79–119: Die kanonischen Tagzeiten, ferner 289–294, kannte die in EA vorgelegten Dokumente noch nicht und ist auch sonst in der inzwischen geforderten Fragestellung unzureichend. Allenfalls kann die konstatierte „auffallende“ Verkürzung der hagiographischen (und auch anderen) Lesungen „in den letzten Brevieren des Augsburger Ritus“, falls er die von 1570 und 1584 meint, (85), auf die Arbeit des Canisius bezogen werden – wenn dies nicht, wie unten noch zu diskutieren ist, aus der faktischen Übernahme des Breviarium Romanum von 1568 herkommt. – Götz Frh. von Pöllnitz, Petrus Canisius und das Bistum Augsburg, Festgabe für Max Spindler, in: ZBLG 18 (1955) 253–394, bringt nur den Allgemeinplatz: „Die Ausarbeitung eines verbesserten Augsburger Breviers führte sein geistliches Leben zu näherer Gemeinschaft mit dem Kapitel“; hier wird nicht einmal die dem Historiker aufgegebene Frage formuliert. – Materialreich und kompetent (und EA ergänzend) die beiden Werke von F. Zöpfl, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter (München u. a. 1955) (im Folgenden: Zöpfl, Mittelalter), und: ders. Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reformationsjahrhundert. (= Geschichte des Bistums Augsburg und seiner Bischöfe 2) (München [u. a.] 1969) (im Folgenden: Zöpfl, Reformationsjahrhundert).

[26] Da aber das gedruckte Buch eine weit größere Öffentlichkeit erreicht als je eine Handschrift, stehen bald so viele verschiedene Breviertexte nebeneinander wie es Brevierdrucke gibt; darunter leidet die Freude an der schuldigen Pflicht und der Gottesdienst selbst. Die kirchliche Obrigkeit muß den Druck der liturgischen Bücher selbst in die Hand nehmen und für Einheit sorgen. Das wird etwa im 1515/1520 gedruckten Brevier des Bistums Halberstadt (VD 16:B 8148) ausdrücklich gesagt: Bischof und Domkapitel haben den Neudruck des Breviers selbst besorgt und den Druck überwacht, damit die Kirche von Halberstadt, in dem einem Gebet geeint, Gott die rechte Ehre zu erweisen vermag. – Eine Übersicht über die Situation in den einzelnen Diözesen, Orden, Klöstern und Klosterverbänden des deutschen Sprachgebietes gibt es noch nicht.

[27] Zöpfl, Mittelalter (Anm. 25) 449; der Text der instruktiven Urkunde: Monumenta Boica 34 (Monachii 1845) 47– 50f.

[28] Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) 167.

Gesamt- und Teilausgaben zusammenfaßt, ergibt bis 1522 immerhin 21 Drucke von Büchern der Augsburger Tagzeitenliturgie[29]. Aber dann bricht auch in Augsburg, wie in allen Diözesen des deutschen Sprachraumes, der Druck und auch der Verkauf von Brevieren ab[30]. Zu Recht befindet Canisius mehr als drei Jahrzehnte später: „(Schon) so viele Jahre werden Breviere dieser Diözese gewünscht, (und) der Gebrauch (der alten Breviere) ist (zeitlich) so belastet, daß auch jene, die Breviere haben, ihre Pflicht nicht erfüllen"[31]. Hilfe tat not.

Einen ersten Schritt hatten Bischof und Domkapitel schon unternommen[32]: 1555 war das Augsburger Eigenmissale, auf Kosten des Kardinal-Bischofs Otto Truchseß von Waldburg (Bischof 1543–1573, 1544 Kardinal) und mit einem Darlehen des Domkapitels, beim Dillinger Drucker Sebald Mayer neu gedruckt worden. Aber trotz zweimaliger Strafandrohung schafften die Pfarrer das neue Buch nicht an. Doch ungeachtet dieser schlechten Erfahrung beschloß das Domkapitel am 22. Februar 1559, den Bischof um den Neudruck von „Bethbüchern", des Diözesanbreviers also, zu bitten. Wegen der kostengünstigsten Herstellung gab es noch einiges Hin und Her, aber obwohl das Domkapitel sogar ein Dreierkollegium zur Besorgung des Druckes bestimmte, kam doch keine Neuausgabe zustande.

In diesem Kontext stehen die Arbeiten, von denen Canisius selbst an den General des Ordens berichtet, allerdings nur in allgemeinen Worten. Er ist nicht der autoritativ Maßgebende, sondern kann nur beratend tätig werden. Direkte Zeugnisse, welche die Art seiner Beratung näher beschreiben, existieren offenbar nicht (mehr) oder sind noch nicht bekannt geworden[33]. Man darf drei Schwer-

---

[29] Wir stützten uns hier auf die Unterlagen, die wir für das in Anm. 1 genannte Werk aus den Bibliographien, v. a. VD 16, H. Bohatta, Bibliographie der Breviere (Leipzig 1937, Nachdruck Stuttgart 1963), und R. Amiet, Missels et bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). – Propres de saints (édition princeps), Paris 1990 (Verweis jeweils auf die intern gebrauchte Titel-Nr.) und Bibliothekskatalogen zusammengetragen haben. Wir weisen die hier genannten Ausgaben nicht einzeln nach.

[30] Nach Augsburg 1522 erscheinen nur noch wenige Eigenbreviere von Diözesen, etwa noch Eichstätt, 1525 (VD 16:B 8186; das nächste erscheint dort 1589: VD 16:B 8187), danach brechen die Drucke ab, mit Ausnahme des 1536 in Köln herausgebrachten „Kreuzbreviers" (VD 16:B 8091), s. o. bei Anm. 12. (Der Sonderfall des „Neuen Stiftes" in Halle mit dem Brevierdruck 1534 [VD 16:8150] kann hier außer Betracht bleiben.) Erst 1542 und 1543 gibt es wieder Brevierdrucke in einem Bistum des deutschen Sprachgebietes (Breslau, VD 16:B 2884 f.). Aber es bleibt künftig nur mehr bei einzelnen Drucken in einigen Diözesen. – Der Drucker des Augsburger „Diurnale" (Brevierauszug) von 1522 (VD 16:B 8120), Ratdolt in Augsburg, hatte 20 Jahre später, 1543, noch 500 Exemplare auf Lager (Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) 167.

[31] Im schon oben (Anm. 24) genannten Brief vom 30. 9. 1559 an den Ordensgeneral: *„tot annis Breviaria huius dioecesis desiderantur, legendi autem modus ita prolixus, ut etiam qui tenent Breviaria, non absolvant pensum"*.

[32] Zum Folgenden Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) 309 ff.

[33] Gäbe es sie unter den allgemein zugänglichen Archivalien, hätten sie, so darf man annehmen, Hoeynck und Zöpfl beigezogen. Falls sie sich unter jenen Archivalien befanden, die bei der Säkularisation von Fürstbistum (und auch Domkapitel) 1803 in den Besitz des Staates (Bayern) kamen, ist zu vermuten, daß sie vernichtet wurden. Der Verfasser konnte

punkte vermuten. Zum einen wird Canisius dem von den quellenfreudigen Humanisten immer wieder heftig beklagten und geschmähten Mißstand gewehrt haben, in den hagiographischen Lesungen die historische Zuverlässigkeit so mißachtet zu finden. Weg mit den frommen Fabeleien, hin zu den zuverlässigen Quellen – so die Parole der Zeit. Für Arbeit an den geschichtlichen Quellen war Canisius aber gut vorgebildet; schließlich hatte er bis dahin schon Schriften Taulers, Cyrills von Alexandrien und Leos des Großen ediert. Damit verbunden die gewiß wichtige Sorge, im Brevier solle sich nichts finden, was den Glauben der katholischen Kirche nicht eindeutig und zweifelsfrei bezeugt. Der dritte vermutete Schwerpunkt muß freilich am meisten offen bleiben. Schon mehr als ein Jahrzehnt gebrauchte Canisius täglich das „Kreuzbrevier". Er wußte gewiß den klaren Aufbau, die fast ausschließliche Darbietung von Texten der Bibel, die regelmäßige Präsentation des ganzen Psalters Woche für Woche, auch die relative Kürze der Horen als Konsequenz der überschaubaren Struktur zu schätzen. Wie weit wirkten diese Erfahrungen auf seine Vorschläge für ein neues Augsburger Brevier ein? Man bedenke: Canisius war in seinen Vorschlägen frei. Die Ordnung des Diözesanbreviers war diskussionslos (vor 1568) allein Sache des Diözesanbischofs, dessen Ohr in diesem Fall Canisius hatte, und das Kreuzbrevier war ebenso zweifelsfrei eine vom Papst gebilligte Vorlage. Aber leider wissen wir nichts Zuverlässiges, wie des Canisius Vorschläge aussahen. Wir wissen nur, daß seine Arbeit damals noch nicht zum Ziel kam. Ein erneuertes Augsburger Diözesanbrevier wurde zu des Canisius Augsburger Zeit nicht ediert.

Auch dafür lassen sich nicht eindeutige Gründe ausmachen. Eine neue Brevierausgabe mag Bischof und Domkapitel schlicht zu teuer gewesen sein; man mag sich in Augsburg über den Inhalt nicht haben einigen können (vielleicht gar weil die Vorschläge des ortsfremden Canisius zu suspekt schienen); die Arbeit des Canisius mag in die Spannungen hineingeraten sein, die zwischen dem Kapitel und ihm entstanden und die schließlich zwar den Papst zu einem Brief nach Augsburg veranlaßten, aber vor Ort eben jede Arbeit des Canisius desavouieren mochten. Am ehesten aber, und vielleicht nicht ohne hemmenden Hinweis von Canisius selbst: Man wartete ab, wie das endlich seit 1545 in Trient tagende Konzil mit dem hängigen Thema der Reform der liturgischen Bücher umgehen und entscheiden wird[34]. Danach konnte man auch in Augsburg sicherer handeln.

---

schon mehrfach feststellen, daß seinerzeit der Staat durchwegs nur die besitzrechtlich und staatspolitisch relevanten Dokumente übernahm, den Rest makulierte, darunter auch weithin alles, was sich auf die Liturgie bezog. Trotzdem müßte im größeren Kontext einer neu bearbeiteten Liturgiegeschichte des Bistums Augsburg in den Archiven gezielt nach Spuren der Arbeit des Canisius gesucht werden.

[34] Vgl. oben den Anm. 20 genannten Beleg für die Bitte des Canisius, das Konzil möge in der Breviersache Entscheidungen treffen.

4.3. Das römische Reformbrevier Papst Pius' V. (1568)

4.3.1. Die Publikation und des Canisius Anwesenheit in Rom

Das Konzil übergab in seiner letzten Sitzung (4. Dezember 1563) die Angelegenheit zur Entscheidung und Erledigung dem Papst[35]. Knapp fünf Jahre später erfüllte Papst Pius V. (1566–1572) den Konzilsauftrag. Am 9. Juli 1568 unterzeichnete er die Bulle „*Quod a Nobis*", die das „*Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pontificis Maximi jussu editum*" publiziert[36]. Nach Aussage des Promulgationsdekretes richtet sich das neue Buch vor allem gegen das sog. „Kreuzbrevier", das ausdrücklich verboten wird; wer es weiter benutzt, erfüllt nicht mehr seine Standespflicht. Um das Kreuzbrevier auch wirklich auszumerzen, verfügt der Papst, daß allein das neue Brevier weltweit als einziges Buch der Tagzeitenliturgie verwendet werden darf – genau so weltweit, wie das Kreuzbrevier in Gebrauch gekommen ist, möchte man interpretieren – und daß davon nur die Breviere jener Diözesen und Orden ausgenommen bleiben, die – wiederum: wie man interpretieren möchte – zweifelsfrei älter als das Kreuzbrevier sind; der Papst bestimmt dafür das kritische Alter von 200 Jahren. Rigid festgesetzte Fristen sollen die Einführung des neuen Breviers sichern: „*vacatio legis*" für den Klerus in Rom von einem Monat, in Italien drei Monate, im Rest der Welt, damals schon immerhin vier Kontinente, ein halbes Jahr.

Nun aber die biographische Brisanz des Ereignisses: Ein Augen- und Ohrenzeuge des Vorgangs ist niemand anders als Petrus Canisius. Am 21. Juni 1568 war er mit dem Augsburger Bischof, Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, in Rom eingetroffen (und bleibt dort bis in den Dezember). Am 15. Juli waren das Brevierdekret in der üblichen Weise publiziert worden und die neuen Bücher, in Rom gedruckt, offenbar schon verkaufsfertig. Keine Frage: Das neue Brevier, seit Jahren erwartet, war über Wochen hin römisches Tagesthema. Denn faktisch alle, mit denen Canisius täglich zusammentraf, waren betroffen; sie mußten sich binnen Monatsfrist – theoretisch – das neue Buch beschaffen, und noch mehr: sie mußten sich im täglich gebrauchten Buch des Stundengebetes umstellen, und eine solche Veränderung im mehr oder weniger lang tagtäglich geübten religiösen Verhalten greift bekanntlich tief. Sie ist nicht nebenbei erledigt[37].

Auch Canisius war betroffen. Er wird sich fraglos dem päpstlichen Befehl gefügt haben: Ein neues – ob auch besseres? – Buch seiner täglich geübten

---

[35] Sessio 24, (3. und) 4. 12. 1563 (COD, hg. von J. Alberigo u. a.[Bologna 1962] 797).

[36] Der Text des Dekretes ist in allen Ausgaben des Breviarium Romanum zwischen 1568 und 1963 eingangs abgedruckt. Textkritische Fragen stehen nicht an. Für das Folgende keine Einzelnachweise.

[37] Es ist mir keine Studie bekannt geworden, die die Umstellung etwa der Jesuiten vom (knappen) Kreuzbrevier auf das traditionsbestimmte, ja konservativ orientierte und überdies im Gebrauch mehr Zeit beanspruchende Brevier Pius' V. untersucht. Ging das so klaglos vor sich? Man darf seine Zweifel haben. Die „Option für den Papst" der Jesuiten wird freilich aktenkundige Äußerungen möglichen Unmutes verhindert haben. (Zur Sache vgl. aber oben Anm. 23.) Von Canisius ist darüber nichts überliefert.

Priesterpflicht. Dazu noch: der Provinzial Canisius muß sich darum kümmern, daß seine Patres bald das neue Buch bekommen[38]. Und schließlich ist auch der vertraute Gesprächspartner und Reisegefährte des Augsburger Bischofs, ohne Zweifel, neu gefragt: Wie soll es mit dem Augsburger Eigenbrevier jetzt weitergehen? Denn wenn auch das Zuwarten, was das Konzil von Trient in der Brevierfrage entscheiden würde, und dann das weitere Zuwarten auf die Ausführung des Konzilsauftrags durch den Papst nicht der Grund gewesen sein sollte, weshalb, trotz des Canisius Mitarbeit, das Augsburger Eigenbrevier sieben Jahre zuvor doch nicht neu bearbeitet und neu gedruckt wurde, ist jetzt eine neue Situation entstanden. Ein Thema, dem Bischof und dessen Ratgeber Canisius nicht ausweichen konnten und dies sicher auch nicht wollten.

4.3.2. Das Augsburger Eigenbrevier von 1570 als Präzedenzfall der Ausnahmeregelung von „Quod a Nobis"[39]

Tatsächlich handelt der Augsburger Bischof umgehend. 1570 wird in Rom eine Neuausgabe des Augsburger Breviers gedruckt: „Breviarium Augustanum Pii V. Pontificis Maximi auctoritate restitutum"[40]. Ein bis dahin noch nicht erlebter Vorgang: Ein diözesanes Eigenbrevier vom Papst, nicht (mehr) vom Diözesanbischof, erneuert und promulgiert. Bischof Waldburg zeichnet immerhin, allein, das als Brief an den Klerus von Augsburg stilisierte und angenehm knapp gehaltene Promulgationsdekret: Schrift, Konzilien, Kirchenväter, der ununterbrochene Brauch der katholischen Kirche rechtfertigen das Breviergebet. Damit dieses „von unseren Klerikern", den Augsburger Priestern also, „ganz gemäß" *(„decentissime")* verrichtet werden kann, hat Kardinal-Bischof Waldburg das Brevier der Augsburger Diözese, „das diese schon über fast 300 Jahre hin benutzt", von Papst Pius V. bevollmächtigt, in Rom ausgewählten

---

[38] In der Universitätsbibliothek München wird ein Exemplar der Erstausgabe des Breviarium Romanum von 1568 verwahrt (das einzige bisher im deutschen Sprachgebiet bekannte; Signatur: W 2 Liturg. 107), das der Bibliothek des Jesuitenkollegs Ingolstadt entstammt. Es fällt auf, daß dieses Buch im 18. Jahrhundert dort einen repräsentativen Neueinband erhielt, ihm also offenkundig ein besonderer Wert zuerkannt wurde. Das ist bei Brevierausgaben ungewöhnlich, weil diese, als Verbrauchsbücher für die Bibliotheken uninteressant, meist mit dem Tod des Benutzers abgetan werden. Wurde dieses Buch geschätzt, weil es Canisius 1568 selbst aus Rom mitgebracht hatte? Oder gar das von ihm selbst benutzte Brevier war? Die Sache verdient eine genauere Untersuchung. Ideal wäre, den Schreiber der handschriftlich nachgetragenen „Absolutiones et Benedictiones dicendae ante lectiones ..." identifizieren zu können.

[39] Die in diesem und dem folgenden Abschnitt angesprochene Ausnahmeregelung von „*Quod a Nobis*" und die Rolle des Petrus Canisius behandeln wir unter liturgiewissenschaftlichem Gesichtspunkt in dem Aufsatz: Die sogenannte „tridentinische Liturgiereform". Eine Begriffsklärung. Zugleich ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte des Petrus Canisius, in: ALW 42 (2000 [im Druck]).

[40] Bibliographischer Nachweis: Bohatta (Anm. 29) 1937. Der Verfasser benutzte das Exemplar der Bayerischen Staastsbibliothek München (Signatur Liturg. 80). Im Folgenden daraus keine Einzelnachweise. Knappe Angaben auch bei Hoeynck (Anm. 25) 290ff.

Fachleuten zur Prüfung vorgelegt. „Dieses Brevier, durch das Urteil des Papstes bestätigt und auf unsere [= des Bischofs] Kosten gedruckt, übergeben wir nun euch". Es wird in der vorliegenden Form allen zum Breviergebet verpflichteten Klerikern der Diözese Augsburg unter Androhung der üblichen Strafen bei Nichtbeachtung – aber ohne Fristangabe der Geltung (*„vacatio legis"*) – vorgeschrieben. Der Strafandrohung folgen dann noch väterliche Mahnungen, der Berufung zu gedenken, „sind wir [Kleriker] doch gleichwie die Zielscheibe für Pfeile gesetzt und wie das Licht auf dem Leuchter". Deshalb auch: Eifer für das Lob Gottes, schon hier jetzt, dann auch einmal unter den Chören der Engel im Himmel. *„Valete in domino!"*

Die formal ungewöhnliche, noch nie dagewesene Brevieraktion des in Rom weilenden (und dort auch bald sterbenden) Augsburger Bischofs von 1570 ist so umsichtig konzipiert, daß es schwer fällt, nicht den Rat des Canisius darin zu finden, sogar bis hin zu einer Vorlage für wenigstens einige der Sätze, den ersten Satz zumal, des Promulgationsdekretes. Dessen knapper Stil und theologisch-argumentative Dichte erinnert tatsächlich an Predigtkonzepte des Canisius[41]. Faktisch wird nun, in der Textgestalt, das Augsburger Eigenbrevier weithin durch das neue römische ersetzt.

Aber da gibt es zwei oder drei Schwierigkeiten. Die bisher in der Forschung wenig beachtete, aber tiefgreifende: Der Augsburger Religionsfriede von 1555 verfügte, der Stand der Konfessionen habe im Reich einstweilen unverändert zu bleiben; die Reichsfürsten, darunter auch der Augsburger Bischof, haben zwar für ihr Gebiet das Ius reformandi, stehen aber unter der konfessionellen Friedenspflicht. Deshalb gab es im Reich auch nur zögerlich, in manchen Gebieten überhaupt nicht, eine Promulgation der Beschlüsse des Konzils von Trient, denn diese hätte, weil eine Berufung auf einen reichsrechtlich fremden Gesetzgeber, als Bruch des Religionsfriedens ausgelegt werden können[42], und deshalb gab es auch keine programmatische Übernahme der im Auftrag des Konzils reformierten Liturgiebücher. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 war 1568 in Rom kein abstraktes Problem. Denn zwei Jahre zuvor, beim Augsburger Reichstag 1566, stand neu zur Debatte, ob der Papst den Religionsfrieden, offiziell oder

---

[41] Das Promulgationsdekret des Augsburger Bischofs greift in einzelnen Wendungen zwar auf das päpstliche Brevierdekret von 1568 zurück (z. B. der gemeinsame Gebrauch des Begriffs *„formula"* für die vorliegende Textgestalt), ist aber im ganzen wesentlich nüchterner gehalten. Auch fällt der – realitätsnahe? – Verzicht auf die Angabe der *vacatio legis* auf, die die Annahme des neuen Buches konkret festlegt, anders als es, nun doch wirklich realitätsfern, *„Quod a Nobis"* in markanten Worten formuliert. Handschrift des Canisius? – Die sprachliche und sachliche Qualität des Promulgationsdekretes des Augsburger Bischofs wird deutlich, wenn der Text mit jenem verglichen wird, den fünf Jahre später der Bischof von Würzburg, Julius Echter von Mespelbrunn (Bischof 1573–1617), der Neuausgabe seines Diözesanbreviers vorausschickt: vier Druckseiten in Quartformat voll allgemein-frommer Worte. (Zur Ausgabe s. unten in Abschnitt 4.6.)

[42] Exemplarisch skizziert die verworrene, heute schwer verständliche Situation die Studie von H. Molitor, Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche, in: W. Brandmüller u. a. (Hg.), Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte (Fs. Remigius Bäumer) (Paderborn 1988) 1, 399–431.

stillschweigend, anerkennen dürfe, ob er, geheim oder gar offiziell, dagegen protestieren müsse, und ob, und vor allem dann wie ohne Einbuße an theologischer Glaubwürdigkeit, er die gerade von Papst Pius V. so gewünschte Anerkennung der Trienter Konzilsbeschlüsse wenigstens durch die katholischen Reichsstände mittels einer Anerkennung des Augsburger Religionsfriedens gleichsam eintauschen könne[43]. Auch Canisius war in die Verhandlungen einbezogen, sogar als offiziell vom Papst benannter Berater des Nuntius Commendone, und er war unter denen, die den schließlich auch befolgten realistischen Rat gaben, die Fragen des vom Konzil formulierten Dogmas und des vom Reichstag gesetzten Rechtes nicht zu vermengen und auf keinen Fall offiziell gegen den Religionsfrieden zu protestieren. Die Romreise des Augsburger Kardinals mit Canisius galt brisanten kirchenpolitischen Themen. Die Liturgiereform war nur ein Nebenthema – aber dieses war nicht unabhängig von der Frage nach dem Stand und der Wohlfahrt der katholischen Kirche im Reich zu erörtern und zu entscheiden, nicht vom Papst und nicht von Canisius[44].

Das Augsburger Brevier von 1570 umgeht elegant das Problem: Es ist zwar materialiter wenigstens zu einem guten Teil identisch mit dem „tridentinischen" Brevier Papst Pius' V. von 1568[45], aber trägt noch die Titel „Augsburger Brevier" und bekennt sich zur eingangs beschworenen „fast dreihundertjährigen" Tradition dieser Gottesdienstordnung[46]. Elegant spielt der Text mit der Fristsetzung von „Quod a Nobis": zweihundert Jahre dort, dreihundert hier – die Augsburger Kirche ist, wie doch jeder sieht, ohne Frage frei, die neue Papst-Liturgie nicht zu übernehmen. Der Papst hat denn auch, so der weitere Wortlaut, seine

---

[43] Zum geschichtlichen Hintergrund, der hier nur genannt, nicht behandelt wird, s. etwa K. Repgen, Die römische Kurie und der Westfälische Friede Bd. 1,1. Papst, Kaiser und Reich 1521–1644 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 24) (Tübingen 1962) 68–153; darin auch, bes. 121–131, über die Beteiligung des Canisius (u. a. mit Verweis auf Quellen in EA 5).

[44] Diese kirchenpolitischen Hintergründe sind in der Liturgiegeschichtsschreibung bisher so gut wie noch nie berücksichtigt worden. (So auch bei D. Daschner, Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. [1570] [Frankfurt a. M. u. a. 1995], sowie ders., Vom Diözesanmeßbuch zum Missale Romanum Pius' V. Die Übernahme des Missale Romanum in den Diözesen des südlichen deutschen Sprachgebietes, in: ALW 37 [1995] 304–346) Eine zusammenfassende Studie müßte beides leisten: Die reichskirchliche Situation darstellen als auch die Entwicklung in jeder einzelnen Diözese erheben und beurteilen. Übrigens läuft die Entwicklung in Sachen des Breviers nicht unbedingt parallel zu jener des Missale.

[45] Der Verfasser muß bekennen, daß es noch keinen detaillierten Textvergleich der Augsburger Eigenbreviere des 16. Jahrhunderts gibt und auch er selbst ihn nicht unternehmen konnte. Erst dann kann definitiv beurteilt werden, wieweit die Ausgabe von 1570 dem reformierten römischen Brevier von 1568 verpflichtet ist und auch, ob sich die Arbeit des Canisius von 1561 noch ausgewirkt haben mag. Wenn ja, müßte Kardinal-Bischof Waldburg die Vorarbeiten für die Neuausgabe des Augsburger Breviers im Reisegepäck mitgeführt haben (s. dazu Anm. 48) – gar auf Drängen des Reisebegleiters Canisius?

[46] Dazu gehört auch ein entsprechendes Layout des Titelblattes. Dieses zeigt über der Titelschrift die Augsburger Bistumsheiligen Ulrich und Afra, die ein Bild Marias mit Jesuskind rahmen. Das ist dem römischen Drucker ohne Frage explizit aufgetragen worden.

Autorität nur dafür eingesetzt, daß von ihm vermittelte Fachleute die Vorlage des neuen Diözesanbreviers prüften, und er bestätigt diese Überprüfung. In Kraft gesetzt wurde das neue Brevier dennoch, wie herkömmlich, vom Diözesanbischof in eigener Vollmacht – mag das neue Buch auch nicht ohne das päpstlich promulgierte Buch der Universalkirche denkbar geworden sein. Reichspolitisch war dem neuen Augsburger Brevier, „römisch-päpstliche Unterwanderung" hin oder her, nichts anzuhaben.

Der zweite Coup: Das Augsburger Domkapitel ist schlicht ausgeschaltet. Es kommt im Dekret des Bischofs überhaupt nicht vor. Noch zu Beginn des Jahrzehnts war es in der Brevierfrage federführend. Jetzt muß es sich mit vollendeten Tatsachen abfinden, mit päpstlich sanktionierten, reichsrechtlich unanfechtbaren und finanziell neutralen, denn der Bischof selbst trägt, angeblich und vorläufig, alle Kosten[47]. Ein später Triumpf – oder gar Rache – des Canisius? Fast möchte es so scheinen, wüßte man nicht um die christliche Duldsamkeit und die nachsichtige Großmut des Heiligen.

Die dritte Schwierigkeit ist, wie dem neuen Buch beim Klerus eine positive Akzeptanz zu verschaffen sei. Der Augsburger Klerus bekam ein neues, „modernes" Brevier, das tridentinisch-päpstliche, aber ausgegeben als das nun erneuerte Augsburger: das „modernste" Diözesaneigenbrevier überhaupt. Dagegen war offene Opposition nicht möglich. Freilich könnte erst eine Untersuchung vor Ort klären, ob das aus Rom geschickte Buch auch angenommen wurde. Doch wird es schwierig sein, Quellen zu finden, die über Einzelfälle hinaus einen Schluß erlauben[48].

Aber zurück zu Canisius: Keine Quelle berichtet von einer Aktivität seinerseits an der Neuausgabe des Augsburger Breviers, dem seit 1559 ein Teil seiner

---

[47] Als Kardinal-Bischof Waldburg 1573 in Rom stirbt (übrigens: während gerade Canisius wieder in Rom ankommt), hinterläßt er allerdings seinem Bistum enorme Schulden, nicht des Breviers wegen, sondern wegen seiner aufwendigen Hofhaltung. Sie zu bereinigen war dann doch wieder Sache des Domkapitels. Zum ganzen s. Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) bes. 377–390 und 447–453.

[48] Dazu unten bei Anm. 60. – Es fällt auf, daß das gelehrte Werk von Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) nichts von dem Augsburger Eigenbrevier 1570 zu wissen scheint, jedenfalls nichts davon schreibt. Vielmehr berichtet Zöpfl aus Quellen belegt, nach dem Tod des Kardinal-Bischof Waldburg sei in dessen römischem Nachlaß im Auftrag des Domkapitels die Handschrift (Druckmanuskript?) des Diözesanbreviers, wie auch eine Handschrift der Augsburger Agende (Rituale), gesucht und nicht gefunden worden. Kam das Waldburg-Brevier vielleicht gar nicht nach Augsburg? Ignorierte es das Domkapitel? Wollte dieses vorsorglich auch das Druckmanuskript konfiszieren, um wieder frei nach seinen Rechten handeln zu können? Ist es gar eine Demonstration des Domkapitels gegen Canisius, den geistigen Autor dieser Brevierausgabe? Die Wahlkapitulationen für den Nachfolger als Bischof von Augsburg, Johann Eglof von Knöringen, enthalten u.a. die Verpflichtung: „Ritual und Brevier des Bistums soll der Bischof gemäß den tridentinischen Vorschriften reformieren und eine genügend große Anzahl fehlerfreier Drucke für den Klerus herstellen lassen" (Zöpfl, Reformationsjahrhundert [Anm. 25] 467). Nennen die beiden Bedingungen: genügende Anzahl, fehlerfreier Druck, den (vielleicht vorgeschobenen) Grund, sich vom Waldburg-(Canisius-)Brevier von 1570 abzusetzen? Das Thema harrt noch der gründlichen Klärung.

Arbeit galt. Aber sicher ist, daß sein Urteil, sein Rat, gefragt war. Dokumente darüber, wie er seinen Einfluß ausübte, gibt es nicht. Wir können nur vermuten: Canisius, nach Ordensprogramm und persönlicher Überzeugung stets die „Option für den Papst" ergreifend, die Entscheidung Pius V. von 1568 gewiß respektierend, sicher auch angetan von dem Hinweis der Bulle „*Quod a Nobis*" auf den hohen Wert der Einheit der Kirche im täglichen Gebet der Kleriker, anderseits bestens um die Notwendigkeit einer Neuausgabe des Augsburger Breviers wissend, konnte, pragmatisch und erfahren und klug wie er war, doch nur so raten, wie tatsächlich geschehen: Das vom Papst im Auftrag des Konzils erneuerte römische Brevier nun als das Augsburger Diözesanbrevier zu promulgieren. Der Historiker hat gute, beste Gründe, in Canisius den „Ideologen" des römisch-augsburgischen Breviers des Kardinal-Bischofs Otto Truchseß von Waldburg zu sehen.

4.3.3. Die Ausnahmeregelung von „Quod a Nobis" – ein befolgter Rat des Canisius?

Aber ist vom Einfluß des Canisius nicht noch mehr zu sagen? Liest man das Brevierdekret „Quod a Nobis" aufmerksam und analysiert den Gedankengang, dann fällt die durchgehend dominierende Aussage auf: Einheit des Gebetstextes über die ganze Kirche hin wiederherzustellen und jetzt wiederhergestellt durch dieses neue Brevier. Die Einheit ist von zwei Faktoren bedroht. Es sind, erstens, zu viele Breviere in Umlauf gekommen, namentlich jenes des Kardinals Quiñones, und, zweitens, die Menschen sind schwach und zur Lässigkeit im schuldigen Dienst vor Gott geneigt, was wieder mit zwei Feststellungen unterbaut wird: Sie machen's sich im Breviergebet bequem und sind deshalb zum kürzeren Quiñones-Brevier „geflohen"[49] (eine Verdächtigung, die Quiñones und die „die allermeisten", die über fast vier Jahrzehnte hin mit seinem Brevier ernsthaft fromm waren, nun nicht als Urteil aus dem Mund des Summus Pontifex verdient haben), und die Menschen haben zugelassen, daß die Breviere im Laufe der Zeit verdorben worden sind. Demgegenüber muß die ursprüngliche Einheit wiederhergestellt werden, wie sie auch von Papst Gregor VII. wiederhergestellt worden war und wie sie auch das vorliegende Brevier auf der Grundlage der alten Dokumente wieder erreicht hat, so daß gelten kann: „Gemeinschaft vor dem einen Gott, dem mit einer einzigen und (überall) derselben Textgestalt die Bitt- und Lobgebete darzubringen sind"[50]. Deshalb muß fortan überall dieses erneuerte Brevier benutzt werden – umständlich wird die erschöpfende Liste der Betroffenen aufgeführt –, und Kirchenobere – wieder umständlich erschöpfende

---

[49] „... *plurimi [!] specie Officii commodioris affecti, ad brevitatem novi Breviarii, a Francisco Quignonio tituli Sanctae Crucis in Ierusalem Presbytero Cardinalis compositi, confugerunt*".

[50] Es geht um „*illa communio uni Deo, una et eadem formula preces et laudes adhibendi*". Zu diesem Axiom s. aber, beispielshalber, schon oben bei Anm. 26 das Halberstädter Brevier von 1510/1515.

Liste der Betroffenen – haben für die umfassende und auch termingerechte Ausführung der päpstlichen Verfügung zu sorgen.

Dazwischen, mitten unter den Beteuerungen der prinzipiellen Einheit und den Verpflichtungen, diese mittels des neu herausgegebenen Buches im Gehorsam zu realisieren, eine Ausnahme: „ausgenommen sind jene (kirchlichen Institutionen), die von ihrer ersten Errichtung her, vom Apostolischen Stuhl approbiert, sei es durch Gewohnheit, die (tatsächlich) existiert, sei es die Errichtung selbst, zweihundert Jahre überschreitet, insoweit es feststeht, daß sie bestimmte andere Breviere benutzt haben"; doch folgt umgehend eine Interpretation, wie diese Ausnahme zu verstehen ist: „denen nehmen wir das Recht, wie altgewohnt ihr (eigenes) Offizium zu singen und zu psallieren nicht weg, aber ebenso erlauben wir ihnen, wenn ihnen vielleicht dieses Unser eben publiziertes Offizium besser gefällt, wenn Bischof und gesamtes Kapitel darin übereinstimmen, daß sie dieses dann im Chor (!) singen und psallieren können." [51] Damit ist implizit gesagt, daß auch dort, wo ein Eigenbrevier weiter in Gebrauch bleibt, der einzelne in der Privatrezitation das neue römische Brevier rechtens benutzt – sonst hätte die Erlaubnis keinen Sinn, Bischof und Kapitel könnten für die Feier „im Chor" (so explizit gesagt) zum neuen Brevier übergehen; und zugleich sind hiermit auch alle rechtens noch bestehenden Ausnahmesituationen befragt, ob sie nicht doch, wie der Papst hier, es als möglich erklärend, suggeriert, nun zum neuen Brevier der kirchlichen Einheit – wie der Papst sie sieht – übergehen sollen.

Diese Sätze der Ausnahmeregelung stehen fremd, wie verirrt, auch schon in ihrer sprachlichen Verschraubtheit auffallend, im Kontext des Dekretes. Sie widersprechen auch dem zuvor mit theologischen und historischen Argumenten beschworenen Ideal der Einheit. Man kann die beiden Sätze der Ausnahmeregelung, dazu noch ein Bezug darauf wenige Zeilen später, ohne Sinnverlust oder auch nur Störung des Zusammenhangs aus dem Text herausnehmen. Sie scheinen wie im letzten Moment, mühsam genug, eingefügt, als wäre gerade noch eingefallen, daß es sich, aus welchen Gründen auch immer, doch nicht so einheitlich regeln läßt wie zunächst vorgesehen.

Wen betrifft die Ausnahmeregelung? Nicht die Kirchen Italiens, die schon längst die Liturgie *more romano* feiern[52]. Ebenso nicht das seit dem hohen

---

[51] „*illis* (scl. Institutionibus ecclesiasticis) *tamen exceptis, quae ab ipsa prima institutione, a Sede Apostolica approbata, vel consuetudine, quae, vel ipsa institutio, ducentos annos antecedat, aliis certis Breviariis usa fuisse constiterit: quibus ut inveteratum illud ius dicendi et psallendi suum Officium non adimimus, sic eisdem, si forte hoc Nostrum, quod modo pervulgatum est, magis placeat, dummodo Episcopus et universum Capitulum in eo consentiant, ad id in choro dicere et psallere possint, permittimus.*"

[52] Eine Ausnahme scheint, von heute her beurteilt, Mailand darstellen. Aber dort war zunächst die Übernahme der neuen römischen Liturgiebücher vorgesehen. Erst in einer zweiten Phase wird Kardinal-Erzbischof Carlo Borromeo (in Mailand 1656–1584) auf den Eigenwert der „ambrosianischen Liturgie" aufmerksam gemacht und für deren Erhaltung gewonnen (denn die „römische" Liturgie kann schließlich keinen vergleichbar ehrwürdigen „Autor" aus der Zeit der alten Kirche benennen). Daß der Mailänder Erzbischof sich nun auf die Ausnahmeregelung von „*Quod a Nobis*" (und, für das Missale Romanum 1570, auf „*Quo*

Mittelalter vom oben genannten Gregor VII. romanisierte Spanien und Portugal. Das dem Papst offiziell ergebene Frankreich läßt keine Schwierigkeiten erwarten[53]. Da bleiben noch die Diözesen im Reich. Gerade diese wollte die Kurie doch im katholischen Glauben stärken, nicht zuletzt mittels einer Reform der liturgischen Bücher, d. h. Übergang zu den reformierten römischen Liturgiebüchern[54]. Aber da muß jemand gekommen sein und mit überzeugender Kompetenz auf die Schwierigkeiten hingewiesen haben, die entstehen und welche die schon bestehenden Probleme im ganzen noch vergrößern, wenn für die Übernahme päpstlich vorgeschriebener Liturgiebücher keine Ausnahmen zugelassen werden.

Der Verfasser hält es für wissenschaftlich verantwortbar, obwohl direkte Zeugnisse nicht bekannt sind, auf Petrus Canisius hinzuweisen und zur Diskussion zu stellen, dieser könne, gerade aus dem Norden in Rom angelangt, seinen Einfluß geltend gemacht haben. Für ihn spricht, daß er die Persönlichkeit war, die gehört wurde; es ist sogar belegt, daß Papst Pius V. ihm persönliches Vertrauen schenkte, ja ihn sogar zum Kardinal habe erheben wollen. Und es paßt zu seiner kirchenpolitischen Strategie, ihm nun auch zuzutrauen: einerseits den Hinweis auf die innerkirchlichen Probleme – und in Sachen Brevier konnte er aus Erfahrung referieren – und auf die (oben schon genannte) reichsrechtliche Problematik, anderseits der kluge Rat, eine Ausnahmeregelung vorzusehen, mit dem beruhigenden Hinweis auf einen sachlich ohnedies notwendigen – nicht terminierten – freiwilligen Übergang zum neuen Brevier, gegen den ja reichsrechtlich nichts einzuwenden war, wenn ihn Bischof und Kapitel in eigener Vollmacht vorsehen (und wie ihn der Kardinal-Bischof von Augsburg in Kürze exemplarisch demonstrieren wird). Und die Zukunft hat einen solchen Rat, wenn er wirklich gegeben worden ist, weitestgehend als klug, die Sache treffend und ihr nützlich bestätigt.

Gegen unsere Vermutung, die Ausnahmeregelung gehe auf einen Rat des Canisius zurück, mag die kurze Frist sprechen, in der Canisius seinen Einfluß hat ausüben können: Am 21. Juni waren Kardinal Waldburg und er in Rom eingetroffen, am 15. Juli wurde „*Quod a Nobis*" promulgiert. Doch der Jesuitenprovinzial aus Deutschland, im Augenblick dazu noch im Gefolge des „Kardinal-Protektors der deutschen Nation", brauchte in Rom kein umständliches

---

primum") beruft, war nicht im Sinne Pius V. Formal war Carlo Borromeo im Recht, und seine moralische Autorität war ohnedies unanfechtbar. Zum historischen Sachverhalt s. A. Paredi, Storia del rito ambrosiano (= Collana „Saggi" 2) (Milano 1990) 62 f. (Ebd. die – nicht belegte – Meinungsäußerung des einflußreichen Kardinals Giovanni Morone [1509–1580], Pius V. möge die Ausnahmeregelung kassieren.) Das unter Carlo Borromeo erneuerte Ambrosianische Brevier erschien 1584.

[53] Die Diözesen verhielten sich aber durchaus unterschiedlich. Nicht alle, die kraft „*Quod a Nobis*" zur Übernahme des neuen Breviers verpflichtet gewesen wären, weil sie schon bisher das römische Brevier in Gebrauch hatten, fanden sich an die Weisung des Papstes gebunden. Eine genaue Untersuchung scheint aber noch nicht zu vorzuliegen. (Briefliche Mitteilung von Pierre-Marie Gy OP vom 30. 4. 1997 an den Verfasser.)

[54] Dafür steht das dokumentierte Bemühen etwa der Nuntien in Köln, in ihrem Einflußgebiet die erneuerte römische Liturgie einzuführen.

Antichambrieren, um das Gehör der höchsten Behörden, auch des Papstes, zu haben. Und er war gewiß in Verhandlungen erfahren genug, um nichts Unmögliches zu verlangen, etwa, wenn er es je gewollt hätte, eine Rettung des ihm vertrauten „Kreuzbrevieres". Die drei Wochen zwischen 21. Juni und 15. Juli konnten hinreichen, die Notwendigkeit einer Ausnahmeregelung einsichtig zu machen und die zweieinhalb Sätze in den Entwurf des Promulgationsdekretes „*Quod a Nobis*" einzubringen. Trifft die hier erstmals ausgesprochene Hypothese zu, dann gehört Canisius zu den einflußreichsten Gestalten der Liturgiegeschichte der abendländischen Kirche. Denn es blieb ja nicht, und konnte nicht bleiben, allein beim Brevierdekret. Die gleiche Ausnahmeregelung mußte dann auch für das erneuerte Missale gelten[55], und tatsächlich enthält das zwei Jahre später, am 14. Juli 1570 publizierte Dekret „*Quo primum*", mit dem das erneuerte Missale Romanum promulgiert wurde, die identische Regelung: wo ein Missale benutzt wird, das länger als 200 Jahre in Gebrauch steht, muß nicht (aber kann) das neue Missale übernommen werden[56] – eine Regelung, die sachbedingt tiefer greift und mehr auffällt als beim Brevier (man denke nur an die eigene und im Verhältnis auch reichere Perikopenordnung der deutschen Diözesanmissalien), die aber, indirekt, weil sachnotwendig einfach fortgeschrieben, wieder Canisius zum Urheber gehabt hätte. Es müßte dann aber auch, unsere Hypothese vorausgesetzt, die Ausnahmeregelung der Liturgiereform neu beurteilt werden. Sie gilt durchgehend als das Zeugnis einer Ekklesiologie, welche die Würde der Ortskirchen anerkennt[57]. In Wahrheit war sie aber, von der Kurie her, weniger von Canisius her gesehen, nur eine kirchenpolitische Konzession für eine Übergangszeit, bis die Verhältnisse es erlauben, die einzig zutreffende Gestalt der einen Liturgie in der einen einzigen Kirche des Papstes zu erlangen. Denn so

---

[55] Das erneuerte Brevier enthielt ja auch das fortan geltende Kalendarium – erstmals ein von Rom promulgiertes mit weltweiter Gültigkeit –, das unverändert auch in das Missale übernommen werden mußte und in der vorgenommenen Reduktion der Heiligenfeiern ein zentrales Element der „tridentinischen Liturgiereform" darstellt. (Zum Kalendarium von 1568/1570 s. Hj. Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen (=GdK 6,1) (Regensburg 1994) [65–401] 151–158. – Brevier und Missale müssen als das eine Reformwerk zusammengesehen werden. So auch die ausdrückliche Sicht Papst Pius' V. selbst im gleich zu nennenden Dekret „*Quo primum*".

[56] Der Text des Dekretes findet sich in allen Ausgaben des Missale Romanum von 1570 bis 1963 eingangs abgedruckt. Textkritische Probleme gibt es nicht. Zur Rezeption des erneuerten Missale s. etwa H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (= GdK 4) (Regensburg 1989) 266f.

[57] Als ein unverdächtiger Zeuge dafür J. Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977) (Stuttgart 1998) 172–173: „In dieser Situation ... entschied der Papst [Pius V.], daß nun das Missale Romanum, das Meßbuch der Stadt Rom als zweifelsfrei katholisch überall dort einzuführen sei, wo man nicht auf Liturgien verweisen konnte, die wenigstens 200 Jahre alt waren. Wo dies der Fall war, konnte man bei der bisherigen Liturgie bleiben, weil ja dann deren katholischer Charakter als gesichert gelten durfte." Das hört sich gut an, ist aber eine geschichtsfremde Argumentation. Pius V. dachte anders, weniger theologisch, und wollte es anders: Er wollte die Einheitsliturgie, er nahm Ausnahmen nur als einen derzeit unvermeidlichen Übergang in Kauf. Das zeigt die Exegese der Dokumente, aller zusammengehörigen Dokumente, nicht nur eine isolierte Betrachtung des Missale-Dekretes.

verlangt es die Konsequenz des in „*Quod a Nobis*" formulierten liturgietheologischen Ansatzes von der einen Gottesdienstform vor dem einen Gott; er duldet keine Ausnahmen. Daß er schon in seinen historischen Prämissen falsch lag, wurde schon sehr bald nachgewiesen[58]. Aber die theologisch firmierende Theorie, ja schon Ideologie, herrschte noch sehr lange[59], in manchen Köpfen bis heute.

4.4. Die weitere Geschichte des Augsburger Eigenbreviers

Das Eigenbrevier der Diözese Augsburg ist, absichtslos, zum Einstieg des Canisius in die Liturgiegeschichte geworden. Wie geht die Geschichte dieses Brevieres weiter? Vierzehn Jahre nach der Publikation des römisch-augsburgischen Breviers gibt der Nachfolger von Kardinal-Bischof Waldburg ein Diurnale, eine Brevier-Teilausgabe, heraus. Er stellt einleitend fest, es seien vom Brevierdruck seines Vorgängers noch „ganz viele" *(„plurimi")* Exemplare auf Lager[60]. Nur zum bequemeren Gebrauch soll es die neue, im Inhalt aber (angeblich) nicht veränderte Ausgabe geben, welche die Horen, wie gewünscht, nach Tag- und Nachtzeiten und Jahreszeiten einteilt. Der Titel bleibt wie 1570: Ein „Augsburger Brevier", auch der Name des Papstes Pius' V., aber nun auch beigefügt der Name des Bischofs. Inhaltlich ist aber nicht einfach das Brevier von 1570 übernommen, sondern manches überarbeitet; das römische Brevier gibt eine Richtschnur. Doch der nächste Bischof, Johann Otto, ersetzt 1597 den bis dahin im Missale noch voll und im Brevier noch nominell geltenden Augsburger Eigenritus durch den unter Papst Pius V. reformierten römischen Ritus. Davon ist auch das Brevier betroffen. Die Folge davon ist, daß im gleichen Jahr auch das erste Augsburger „*Proprium*" erscheint, das Buch, das, vom Bischof in Auftrag gegeben, aber nun wieder vom Kapitel besorgt, die Offizien der im

---

[58] Die Liturgiegeschichte geht – nun vereinfacht gesprochen – nicht den Weg von einer ursprünglichen Einheit zu einer späteren Vielfalt, vielmehr steht am Anfang eine Vielfalt der Formen und vor allem der Texte, die in einem zweiten Prozeß vereinheitlicht werden (können), worauf dann oft eine neue Entfaltung in viele Formen erfolgt (erfolgen kann). Diese Einsicht wurde schon in der Liturgiewissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts gewonnen (in Rom selbst etwa Kardinal Giuseppe Maria Tomasi di Lampedusa, 1649–1713, 1986 heiliggesprochen), obwohl diese doch angetreten war, das nachtridentinische Leitbild historisch zu stützen. Die Quellen sprechen anders.

[59] Es fällt allerdings auf, daß „*Quo primum*" in Stil und Wortwahl sich zurückhaltender gibt als „*Quod a Nobis*". Es fehlen auch die beleidigt klingenden Invektiven, welche die Lektüre von „*Quod a Nobis*" belasten. Gemeinsam ist, neben den historisch unzutreffenden Aussagen, der negativ-apologetische Grundansatz. Den von der Reformation aufgeworfenen Fragen wird (anders als RATZINGER suggeriert, s. Anm. 57) kein neu von der Fülle der Tradition her bedachtes, den Anfragen der Gegenwart genügendes Gottesdienst-Leitbild entgegengestellt.

[60] Ein Hinweis auf einen schleppenden Verkauf und geringe Akzeptanz des Waldburg-Breviers? Aber für die Einführung des neuen Breviers war, wie schon gesagt, keine Frist gesetzt worden. Man wird aus der zitierten Bemerkung keine konkreten Schlüsse ziehen dürfen.

römischen Brevier fehlenden Augsburger Heiligen enthält[61]. Doch das alles ist schon längst nach der Zeit, in der Canisius auf das Augsburger Brevier unmittelbaren Einfluß ausübt. Der Augsburger Klerus einschließlich des Domkapitels benutzt nun das Buch der Tagzeitenliturgie, dessen er sich selbst seit 1568 bedient.

4.5. Die angebliche Schrift des Canisius „Recognitio Breviarii" 1561

Am Ende dieses Hauptabschnittes ist noch eine besondere Frage zu klären. Auch die jüngste Bibliographie der Publikationen des Canisius führt eine Schrift mit dem Titel auf: *„Recognitio Breviarii noviter edendi a Canonico sibi commissa"*. Sie soll 1561 in Augsburg erschienen sein[62], müßte also ohne Frage mit den Arbeiten am Augsburger Brevier in Zusammenhang stehen und könnte so etwas wie ein Bericht darüber oder gar eine Programmschrift sein, wie das ideale Brevier nach Ansicht des Canisius auszusehen habe – kurz: Das müßte die publizierte Äußerung des Canisius darstellen, mittels derer das Thema dieses Beitrages sich wesentlich leichter bearbeiten ließe. Aber: Bis jetzt ist noch kein Exemplar einer Druckschrift dieses Titels, auch kein Manuskript oder eine vergleichbare Archivalie aufgefunden worden, auch nicht ein Hinweis, daß irgendjemand irgendwo irgendwann ein solches Buch des Canisius gesehen und benutzt habe.

Die Angabe geht direkt auf den Eintrag im Schriftenverzeichnis des Petrus Canisius beim anerkannten Bibliographen der Gesellschaft Jesu, Carlos Sommervogel, zurück[63]. Der gute Bibliograph, der er war, führt auch an, woher er sein Wissen bezog: Der Bericht, den der Ordenshistoriker der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, Ignaz Agricola (1661–1729), über die Tätigkeit des Canisius während des dritten Jahrzehnts der Provinzgeschichte (1561 bis 1570) gibt. Dort wird in knappen Sätzen die enorme Tätigkeit des Canisius in Augsburg geschildert. Er predigt während der österlichen Bußzeit viermal die Woche, vormittags, die gleichen Tage hält er nachmittags Katechese, und an den freien Tagen hört er Beichte. Und weil die Augsburger die Exerzitien des Ignatius und die Generalbeichte nicht kennen, macht er beides bekannt und führt es ein. Zwischen diesen beiden Aussagen findet sich der Satz, den es hier zu exegesieren gilt:

---

[61] Proprium festorum Dioecesis Augustanae. ... D. Ioan. Othonis Episcopi Augustani iussu et auctoritate. Ad normam Breviarii Romani accomodatum et editum. (Dilingae: Mayer 1597) 56 S. (Amiet [Anm. 29] P 301; VD 16: B 8122; Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München: Liturg. 1090) Das Buch führt für 40 Tage über das (an Heiligenfesten relativ sparsame) römische Brevier auf, davon allerdings welche auch nur im Rang von bloßen Kommemorationen. Aus der Einleitung *„ad lectorem"* möchte man fast ein Bedauern herauslesen, da die Einführung des römischen Brevier doch (nur?) *„cum multis et grauibus causis"* vom Bischof unter Zustimmung des Kapitels verfügt worden sei.

[62] R. Haub, Bibliographie der zu Lebzeiten erschienenen Werke des Petrus Canisius, in: Petrus Canisius (Anm. 4) (195–302) 297.

[63] C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, 2 (Bruxelles u. a. 1891) 669 Titel Nr. 10.

Libros insuper pios edidit, Breviarii noviter edendi recognitionem a Canonicis sibi commissam suscepit, effecitque, ut, cum in urbe typographus Orthodoxus haud esset, Episcopi sumptu conductus, stabilem ibi Sedem figeret.[64]

Der Satz faßt Aktivitäten zusammen, die nun mit Büchern zu tun haben: Canisius habe also, erstens, erbauliche Bücher herausgegeben – sie sind in der Bibliographie seiner Schriften für diese Jahre nachgewiesen; er hat ferner, drittens, sich dafür eingesetzt, daß mit Hilfe des Bischofs ein katholischer Buchdrucker in Augsburg seinen Wohnsitz nahm – davon läßt sich belegen, daß zu dieser Zeit der Augsburger Bischof sich für den Buchdrucker Sebald Mayer einsetzte und diesen unterstützte, allerdings nicht mit Sitz in Augsburg, sondern in der bischöflichen Residenzstadt Dillingen[65]; hier bleibt der Bericht des Agricola ungenau. Dazwischen, zweitens, eine weitere Aktivität des Canisius, nun um ein bestimmtes Buch, um das Brevier: Canisius „nahm die Überarbeitung *(recognitio)* des (oder: eines) neu herauszugebenden Breviers auf sich, welche ihm von den Kanonikern [des Augsburger Domkapitels] übergeben worden war". Die drei genannten Aktivitäten in Sachen Bücher hat Agricola präzis geordnet: Canisius gibt, erstens, Bücher heraus, er ist, zweitens, um die Neubearbeitung eines schon vorhandenen Buches bemüht, er sorgt, drittens, daß neue katholische Bücher gedruckt werden können. Was das für ein Brevier ist, um das sich die Kanoniker und, von ihnen beauftragt, Canisius mühte, und was da genauer die von Canisius erwartete Tätigkeit war, kann den Münchener Jesuiten Agricola und seine Leser eineinhalb Jahrhunderte später nicht mehr sonderlich interessieren, denn als Agricola schreibt, gab es in der Gesellschaft Jesu, im Bistum Augsburg und in der Diözese Freising schon längst und unbestritten nur noch das 1568 definitiv erneuerte und promulgierte Breviarium Romanum; was vorher war, liegt außerhalb des führenden Interesses. Der Text sagt aber nicht, weder explizit noch auch nur im Kontext angedeutet, daß Canisius ein Buch des Titels *„Recognitio Breviarii noviter edendi a Canonico sibi commissa"* verfaßt hat. Sommervogel, oder wer immer vor oder für ihn, hat den Text des Agricola zu eilig gelesen. Kein Wunder, daß das Buch *„Recognitio"* nicht gefunden worden ist. Es gibt es nämlich gar nicht, und sein fiktiver Titel muß aus der Canisius-Bibliographie gestrichen werden. Canisius bleibt dann trotzdem noch ein höchst erfolgreicher Autor, und Kirchenlehrer überdies. Freilich schwindet nun auch endgültig die Hoffnung, es könne doch einmal eine Programmschrift des Canisius über das Brevier gefunden werden.

---

[64] Ignatius Agricola, Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae Superioris (Augustae Vindelicorum 1727) 72 Text-Nr. 73. Hier schon die Bemerkung: Agricola schreibt *„a canonicis"* (Plural), Sommervogel aber (und mit ihm Haub) *„a canonico"* (Singular). Das ist wohl ein Versehen. Der Plural ist sachlich richtiger: Das Kapitel der Domkanoniker hat Canisius beauftragt, nicht ein einzelner Kanoniker; s. o. Abschnitt 4.2.

[65] Darüber, aber ohne Nennung einer Aktivität des Canisius, Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) 311 f.

4.6. Canisius und die Eigenbreviere anderer Diözesen

Verglichen mit dem Aufwand an Zeit und Arbeit und Beratung, welche Canisius dem Augsburger Eigenbrevier über Jahre hin zuwandte, beanspruchten ihn Breviere anderer Diözesen nur von Fall zu Fall, wie es gerade an den vielgefragten Mann herangetragen wurde. Schon 1567 nennt Canisius in einem Lagebericht dem Würzburger Bischof Friedrich von Wirsberg (Bischof 1558–1573) das Faktum, daß die Kanoniker des Domkapitels ihre Plicht unterlassen, die kanonischen Horen zu persolvieren[66], und er gibt, ebenfalls 1567, für die Visitation des Bistums die Empfehlung, doch, anders als oft geübt, auch nach der Erfüllung der Brevierpflicht zu forschen; die dürfe doch katholischen Priestern abverlangt werden[67]. Tatsächlich hatte der Bischof eine Neubearbeitung des Diözesanbreviers in Angriff genommen, starb aber noch vor Abschluß der Arbeiten. Sein Nachfolger, Julius Echter von Mespelbrunn (Bischof 1573–1617) trieb mit der ihm eigenen Energie das Projekt weiter und konnte, erstmals nach 1518 wieder, 1575 das Würzburger Eigenbrevier neu herausgeben. Das wortreiche und sehr persönlich gehaltene Promulgationsdekret[68] stellt fest, das nun neu gedruckte Brevier sei mit viel gelehrtem Aufwand verbessert, auch besser geordnet („wie leicht feststellen könne, wer es benutzt"), und es sei jetzt herausgegeben, damit es keine Entschuldigung mehr gäbe, der Pflicht zum Breviergebet nicht nachzukommen, weil es keine Brevierbücher gäbe, und im übrigen sei jetzt ausschließlich dieses Brevier zu gebrauchen – also auch kein „Kreuzbrevier" mehr, wie zu verdeutlichen ist –, aber: „das römische [Brevier von 1568] ausgenommen, das privat gebrauchen können, die es wollen". Das heißt: wie beim Augsburger Brevier von 1570 eine reichsrechtlich korrekte, „canisianische" Lösung, freilich, retrospektiv gesehen, auch in Würzburg nur eine Übergangslösung, denn dieser Druck eines Würzburger Eigenbreviers wird auch der letzte bleiben. Die Zukunft gehört auch in Würzburg dem römischen Brevier Pius' V., und die von Bischof Julius ausdrücklich gegebene Erlaubnis für das römische Brevier 1570 leitet, historisch beurteilt, einen wahrscheinlich bruchlosen Übergang vom Würzburger zum tridentinisch-römischen Ritus ein[69]. – Nimmt man den Brief, den Canisius im ersten Halbjahr 1576 an den Würzburger Bischof geschrieben hat, meint man darin eine Reaktion auf die

---

[66] EA 5,416 E 1412, unter 7 (wie schon oben Anm. 15).

[67] EA 6,77 E 1506.

[68] Es ist abgedruckt bei Ignatius Gropp, Collectio scriptorum et rerum Wirceburgensium 1 (Francofurti 1741) 432–435. Im Folgenden ist v. a. auf ebd. § 4 (S. 434) Bezug genommen.

[69] Die Erlaubnis des Bischofs, „privat" (nicht im Gottesdienst der Kapitels- und Kollegiatskirchen) das römische Brevier zu benutzen, klingt nach Bestätigung eines schon bestehenden Zustandes (und bestätigt im übrigen die oben gegebene Interpretation der Ausnahmeregelung in „*Quod a Nobis*"): Viele, gerade die aufgeschlossenen Priester, benutzten offenbar schon das römische Brevier. Dem mußte der Bischof Rechnung tragen, denn er kann nicht (und will es auch selbst nicht) ihnen das Brevier des Papstes wegnehmen. Hängt damit zusammen, daß vom Echterschen Brevier kaum Exemplare erhalten sind? Dem Verfasser sind aus Bohatta und Amiet (Anm. 29) Nr. 2274 Nachweise für gerade zwei Exemplare

Neuausgabe des Breviers zu finden, bis hin in mögliche Zitation des Promulgationsdekretes. Der Tenor liegt aber nicht auf einem bestimmten Buch, sei es „würzburgisch", sei es „römisch", sondern daß der Klerus „mit Ernst" *(„grauiter")* gemahnt und „aufs Gewissen hin" zu seiner Pflicht „zurückgerufen wird" *(ut ... serioque reuocetur")*, „Gott dem Höchsten" täglich die Stundengebete darzubringen, eine Mahnung, die der Bischof im Promulgationsdekret seines Eigenbreviers ja ausgesprochen hat.

Die weiteren Zeugnisse gehören schon in den Lebensabend des Canisius, im Kolleg in Freiburg in der Schweiz. Er steht nicht mehr im Brennpunkt der kirchenpolitischen Entscheidungen, ist aber auch nicht so ganz vergessen. Dem Basler Bischof liegt daran, daß Canisius an der Diözesansynode teilnimmt – sein Alter verhindert dies dann doch –, und offenbar zur Vorbereitung darauf erbittet Canisius 1586 vom Bischof ein Exemplar des zwei Jahre zuvor wieder neu erschienenen Diözesanbreviers[70] und des Martyrologiums. – Ein letztes Mal, schon im Jahr seines Todes, beschäftigt ihn ein Diözesanbrevier. Der Klerus von Freiburg, seiner Stadt, solle sich doch, so in einem Brief, auf ein einziges, gemeinsames Brevier festlegen, da sonst der Gottesdienst der Priester, wenn sie unterschiedlich, im Chorgebet oder für sich privat, die Horen beten, „erbärmlich" *(„misere")* gehalten wird, und er empfiehlt das 1589 neu bearbeitet herausgekommene Brevier von Besançon[71]. Das eigentlich zuständige Brevier, jenes der Diözese Lausanne, empfiehlt er nicht; es gehört (erst noch) umgehend reformiert, und zwar, wie schon ein Jahrzehnt früher die Rede war, sollten die Lesungen nach denen des römischen Breviers von 1568 (dort aber zu einem guten Teil aus dem als obsolet erklärten „Kreuzbrevier" übernommen) überarbeitet werden[72]. Das ist die schon bekannte Position: Nicht nur Brevierpflicht, sondern auch ein verläßliches, sachgerechtes, ein „gutes" Brevier – es muß nicht unbedingt das römische sein, auch wenn er dieses selbst benutzt.

4.7. Einzelfragen

Es bleiben noch Zeugnissplitter zu sammeln. Etwa Berichte und Fragen, daß und ob in den Kollegien sonn- und festtags feierliche Vespern gehalten werden (sollen)[73]; doch das gehört eher in die Geschichte des religiösen Lebens der

---

bekannt geworden (Stiftsbibliothek Melk, Bibliothèque royale Brüssel); die Bearbeiter von VD 16 stießen überhaupt nicht auf diesen Druck.

[70] EA 8,246 und 254f. E 2223, dazu auch ebd. 254f. E 2231 und 492–496 M 1272. Die Ausgabe des Basler Breviers ist bibliographiert bei Bohatta (Anm. 29) 1987 (nicht in VD 16); sie ist, wie in Würzburg, zugleich die letzte des Basler Breviers, das zuvor 1518 erschienen war.

[71] Brief, geschrieben Anfang 1597 an Sebastian Verronius (EA 8,461f. E 2387). Die genannte Brevierausgabe ist bibliographiert bei Amiet (Anm. 29) Nr. 2002. 1590 ist aber noch ein weiterer Druck (wohl: Nachdruck) erschienen (Amiet Nr. 2003).

[72] Dazu EA 8 E 2155, S. 103 mit Anm. 8.

[73] Dazu verschiedene Materialien EA 5,65 E 1222, ebd. 69 E. 1226, ebd. 754 M 815 (alle 1565), ebd. 371 E 1380 (1566). Die Frage war bekanntlich brisant, weil Papst Paul IV. (1555–1559) 1558 den Jesuiten Chorgebet vorgeschrieben hatte, nach seinem Tod dieses päpstliche

Jesuitenkollegien. Mehr ist die Person des Canisius betroffen – und damit gehen wir schon zum nächsten Abschnitt über –, wenn wir von der Erwartung seines Verlegers hören, er solle die Neuauflagen seiner (Betrachtungs- und Gebet-) Bücher auf den Standart der erneuerten Liturgiebücher (Brevier 1568, Missale 1570) fortschreiben[74]. Das 1578 erschienene Buch mit den Übersetzungen der deutschen Meßperikopen richtet sich ausschließlich nach dem neuen römischen Missale und fügt als Anhang die Biographien der Heiligen „entnommen dem römischen Brevier" bei[75]. – In einer Predigt, die Canisius am Fest der Aufnahme Mariens (15. August) 1585 in Freiburg hält, fällt auf, daß er das Gebet des Ave Maria in der Textgestalt bringt, die das römische Reformbrevier von 1568 aufweist und die, aus dem „Catechismus Romanus" (1564) übernommen, zum Textus receptus dieses Volksgebets wurde[76]. – Es bleibt noch fast so etwas wie ein Kuriosum zu nennen: 1563 hatte Canisius in Dillingen ein frommes Andachtsbuch herausgegeben, den „Hortulus animae. Der Seelen Garten", darin auch eine deutsche Übersetzung des Votivoffiziums zu Ehren Marias. Papst Pius V. befand 1571 nun aber in strengen Worten, daß künftig dieses Offizium nur noch in dieser Textfassung verwendet werden dürfe, die er in seinem erneuerten römischen Brevier 1568 vorgelegt hatte, und noch dazu verbot er jede Übersetzung in eine Umgangssprache. Canisius, ein Mann der Kirche und des Papstes, hätte sein Gebetbuch nicht mehr neu herausgeben können. Aber der Augsburger Bischof, Kardinal Otto von Waldburg, erwirkte beim Papst für ihn eine Ausnahme, und Pius V. erteilte dem ihm vertrauten Canisius umgehend Dispens[77]. Daß die Dispensbitte zugunsten eines so lauteren und für die Kirche ebenso rückhaltlos wie klug tätigen Mannes in Rom die Frage aufgeworfen hätte, ob das Übersetzungsverbot überhaupt sinnvoll ist oder daß es gar für die Kirche schädlich sein könne[78], das ist nicht bekannt geworden.

Gebot aber nicht mehr urgiert wurde, doch Pius V. kam nach 1568 wieder darauf zurück. Erst das Dekret Papst Gregor XIII. *„Ex Sedis Apostolicae"* (28.2.1573) regelt es definitiv: Keine Chorpflicht für die Jesuiten, *„quo acrius studiis, lectionibus et praedicationibus intendere possint"* (Institutum Societatis Jesu, 2. Bullarium [Florentiae 1892] 54).

[74] EA 7,19 E 1779 und ebd. 30f. E 1791: Der berühmte Antwerpener Drucker Plantin 1572 in Sachen des Gebet- und Erbauungsbuches *„Institutiones christianae pietatis"*.

[75] Vgl. EA 7,784 M 1224. Die andere Perikopenordnung war der für die katholischen Christgläubigen auffallendste Unterschied des neuen römischen Meßbuches zu den deutschen Diözesanmissalien, die in einigen Diözesen, vor allem im Rheinland, noch sehr lange in Gebrauch waren (und auch in den Sonntagsgottesdiensten der evangelischen Gemeinden, die bei der herkömmlichen Perikopenordnung verblieben). Im deutschen Sprachbereich war es in der Sonntagsmesse Brauch, das Evangelium vor der Predigt auch in der Muttersprache zu verlesen. Canisius unterstützt durch die genannte Publikation diese Praxis.

[76] Vgl. dazu A. Häussling, Akklamationen und Formeln, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (= GdK 3) (Regensburg ²1990) 220–239, bes. 237–239.

[77] Zöpfl, Reformationsjahrhundert (Anm. 25) 408. Das päpstliche Dekret *„Superni Omnipotentis Dei"* vom 5.4.1571 ist (bei Zöpfl nicht belegt) wiedergegeben in: Magnum Bullarium Romanum. Editio novissima, 2 (Luxemburgii 1727) 354f.

[78] Wie J. Baumgartner, Mission und Liturgie in Mexiko, 1 (= NZM Suppl. 18) (Schöneck 1971) 350 zeigt, wirkte sich das Verbot in der Mission in Mexiko verheerend aus (wo die

5. Canisius und sein Brevier

Bisher war immer davon die Rede, was Canisius in Sachen Brevier im Hinblick auf andere bewegte. Aber er selbst übte, seit seiner Diakonsweihe 1544, spätestens aber seit seiner Priesterweihe 1546 tagtäglich das Breviergebet. Was war für ihn als geistliche Persönlichkeit, die sich selbst trotz aller ihm aufgezwungenen Wirrsal täglicher Geschäfte treu gebliebenen war, was bedeutete ihm diese tägliche Übung? Wie ging er mit dem Brevier um?

5.1. Das Brevierbuch der letzten Lebensjahre

Ein freundliches Geschick hat eine kostbare Realie aufbewahrt, und mit dem Hinweis auf diese muß der Versuch beginnnen, die gestellte Frage zu beantworten. Auf der in München gezeigten Ausstellung, die dem Doppeljubiläum des fünfhundertsten Jahrtags der Einweihung der großen Kirche des Münchener Jesuitenkollegs, Sankt Michael, und des Todes des Petrus Canisius gewidmet war, konnte nichts weniger als das Buch gezeigt werden, das Canisius in seinen letzten Jahren in Freiburg in der Schweiz tagtäglich zum Breviergebet benutzte[79]. Es war bis dahin in der Wissenschaft nicht wahrgenommen worden[80]. Und passend zu Canisius ist auch, daß dieses Buch, sein Brevier, das bisher einzige nachgewiesene Exemplar dieser Ausgabe überhaupt ist. Das Buch, ein schöner Quartband, jetzt im Besitz des Provinzialates der Schweizer Jesuitenprovinz in Zürich, wurde in der seinerzeitigen Weltstadt des Buchdrucks, in Venedig, bei Dominicus Nicolinus 1583 gedruckt[81]. Vom Text her kann das Buch keine neuen Erkenntnisse geben; es wiederholt pflichtgemäß die römische Ausgabe des reformierten Breviers von 1568. Es gibt darin auch keine Notizen aus der Hand des Canisius, die Aufschlüsse über seine Weise zeigen könnten, mit dem Brevier

---

Inquisition keine Dispens in Rom erbat). Das muttersprachliche Marien-Votivoffizium war dort nämlich zum Gemeindegebet geworden und mußte jetzt ersatzlos abgeschafft werden.

[79] Vgl. den Ausstellungskatalog: R. Baumstark (Hg.), Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten (München 1997), 511 f. Nr. 175. Den Katalogtext, auf den wir uns jetzt beziehen und auf den noch zurückzukommen ist, verfaßte Rita Haub. Frau Haub ermöglichte es dem Verfasser auch, das Buch selbst eingehend zu studieren, wofür er sich auch hier herzlich bedankt.

[80] Es ist z. B. nicht verzeichnet in dem schönen Aufsatz von P.-M. Gy, Du bréviaire des saints à l'appell à la sainteté, in: MD 201 (1995) 131–138.

[81] Die Brevierbibliographien von Bohatta und Amiet (Anm. 29) führen für 1581 einen Druck des Breviarium Romanum bei Dominicus Nicolinus auf (Bohatta 329), dessen Umfang aber nicht mit dem Canisius-Brevier übereinstimmt. Für die Jahre 1570 bis 1583 sind von diesem Drucker aber sechs Ausgaben von Ordensbrevieren verbucht. Danach sind keine Nicolinus-Breviere mehr genannt. (Der marktbeherrschende Venediger Brevier-Drucker dieser Zeit war Iuntas. Nicolinus konnte wohl nur noch „Marktnischen" besetzen.) – Daß von der Ausgabe erst jetzt ein (einziges) Exemplar nachweisbar wird, ist nichts Besonderes. Breviere gehören zur Verbrauchsliteratur. Es lassen sich eine Reihe von Ausgaben nennen, die sicher belegt sind, etwa durch quittierte Rechnungen des Druckers, von denen aber überhaupt kein Exemplar mehr nachweisbar ist.

umzugehen. Es findet sich eben nur der Eintrag von fremder Hand, nach 1597 geschrieben: *„Hoc breviario usus est P. Petrus Canisius dum viveret"*, „Dieses Brevier gebrauchte P. Petrus Canisius zu seinen Lebzeiten". Das Buch gibt aber einen indirekten Hinweis auf die Mentalität des Benutzers, denn sein Titel führt verkaufswerbend auf: „Cum kalendario perpetuo Gregoriano, de licentia auctoris". 1582 hatte Papst Gregor XIII. den Kalender reformiert; es galt jetzt – für die Katholiken sofort – der „gregorianische Kalender", der die solar vorgemessenen Jahreszeiten wieder mit den Kalenderdaten zusammenführte. Betroffen war davon die Berechnung des Osterfesttermins, die nun nachgeführt werden mußte; die darauf bezogenen Einleitungsteile des Breviers (wie auch des Missale) mußten neu bearbeitet werden. Canisius benutzte also in Freiburg bald nach der Reform das modernste Brevier. Es paßt gut zu seiner Mentalität, interessiert die Zeitläufte mitzuerleben, und zu seinem lebenslangen Eifer für ein doch auch qualitativ gutes Brevier, wenn er sich umgehend um ein neues Buch bemüht, als die Kalenderreform verfügt wurde. Noch sein letztbenutztes Brevier zeigt den der Zeit und Umwelt wach zugewandten Mann der Kirche.

5.2. Wie „betet" Canisius Brevier?

Doch wichtiger als das Buch, mit dem Canisius seiner Pflicht zum Tagzeitengebet in den letzten Jahren seines Lebens genügte, ist die Frage, wie er diese Übung seines Standes sah, wie er sie motivierte, kurz: wie er das Brevier betete. Da ist gleich festzustellen: die direkten Quellen sagen nicht viel. Wir haben überhaupt erst aus den letzten Lebensjahren einige Zeugnisse, die darüber etwas verlauten lassen. Er habe, so Zeugenaussagen, „mit großer Frömmigkeit", *„magna cum devotione"*, täglich die Messe zelebriert und das Stundengebet gehalten[82]. Es sind von ihm selbst noch Exerzitienvorsätze für seinen Tageslauf aus den Jahren 1594 und 1595 erhalten, in denen das Breviergebet vorkommt[83]. Als in der letzten Lebenszeit dem von Alter und Krankheit gezeichneten Mann das Breviergebet untersagt wird – er quält sich zu sehr damit –, verrichtet er statt dessen regelmäßig, morgens und abends, bestimmte Gebete[84]. Das alles überrascht nicht; es ist das, was man erwartet, und gibt noch keine Antwort auf die hier gestellte Frage. Für eine Antwort haben wir von ihm selbst überhaupt nur ein einziges Mal einen knappen Hinweis: In den schon genannten Exerzitiennotizen nennt er auch das Marien-Votivoffizium als tägliche Übung – auch das nicht außerhalb dessen, was zu erwarten ist –, aber dann noch die *„horae aeternae sapientiae"*, das, oder ein Votivoffizium der Ewigen Weisheit[85]. Die Angabe bleibt unklar; es gibt nämlich zwei Textgefüge, die so heißen und in Frage kommen: Das ausgebaute Volloffizium um das Motiv Christus als die ewige

---

[82] EA 8,899 M 1595: Zeugenaussagen aus den Akten des Seligsprechungsprozesses.

[83] EA 8,84f. M 1544, ähnlich ebd. 861f. M. 1558 (vom 14.9.1595).

[84] EA 8,911(–915) M 1601: Bericht des Rektors des Kollegs in Freiburg/Schweiz nach Rom, 6.5.1610.

[85] EA 8,84f. M 1544, niedergeschrieben November 1594.

Weisheit des Vaters, mit dem der schwäbische Dominikaner-Mystiker Heinrich Seuse (ca. 1295–1366) sein vielverbreitetes und ungemein einflußreiches Werk *„Horologium sapientiae"* abschloß und das auch selbständig in Umlauf war, unter verschiedenen Namen und im originalen Latein und in deutscher Übersetzung[86]. Canisius schätzte die dominikanische Mystik – Tauler war ihm allerdings vertrauter als Seuse – und die Christusmystik des Seuse entsprach gewiß seiner Spiritualität[87]. Dennoch ist wohl eher eine zweite Möglichkeit anzunehmen: *„Horae aeternae sapientiae"* heißt auch ein Tagzeitengedicht mit dem Initium *„Patris sapientia / veritas divina"*, das im späten Mittelalter ungemein verbreitet war und gern zur Motivation der Horen des Stundengebetes benutzt wurde. Das Lied besteht aus acht Strophen, von denen je eine jede der sieben Horen mit einer Station der Passion Jesu verbindet und nach der Art der Frömmigkeitsübung eines Kreuzweges das Todesleiden des Herrn meditiert; die achte Strophe gibt der subjektiven Hingabe des Beters an das Leiden Jesu für ihn selbst sprachliche Gestalt, abgeschlossen mit der Bitte um Jesu Beistand im eigenen Todeskampf[88]. In der Praxis setzte der fromme Brevierbeter jeweils der Hore die betreffende Strophe des Poëms voraus oder fügte sie an, und dies wird es auch sein, was die Notiz des Canisius anzeigen soll[89]. Er fällt hier nicht aus einem üblichen Brauch, ja er findet sich hierin sogar mit Martin Luther vereint, der, als einzige positive Aussage seines Lebens über das Stundengebet überhaupt, es als *„pulcherrimum"*, „am schönsten" findet, die Horen mit diesem Lied zu beschlie-

---

[86] P. Künzle, Heinrich Seuses Horologium sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Pflanzer (= Spicilegium Friburgense 23) (Freiburg/Schweiz 1977); darin 606–618 der *„Cursus de aeterna sapientia"*. Das Werk, „begonnen sicher nicht vor 1330" (54), bis 1334 fertiggestellt (22), „noch nicht" unbedingt dann auch schon „zum Abschreiben freigegeben" (27), ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des original deutsch verfaßten „Buch der ewigen Weisheit", in dem sich allerdings das genannte Votivoffizium noch nicht findet.

[87] Bekanntlich ist die erste Publikation des Canisius eine Auswahlausgabe von Schriften Taulers, erschienen 1543 in Köln s. Haub (Anm. 55) 295. Nach Künzle (Anm. 86) 288 bringt die Schrift *„Institutiones divinae"*, „wahrscheinlich von Petrus Canisius zusammengestellt", auch Textgut von Seuse, denn Kap. 25 gehe, auf einem literarischen Umweg, ganz auf Seuses Horologium zurück. – Ein solcher Titel ist in der oben Anm. 55 genannten Bibliographie der Schriften des Canisius von R. Haub nicht genannt, es sei denn, dieser ist mit „Institutiones et exercitamenta christianae pietatis" (Antwerpen 1566) (Haub 298) identisch. Es ist freilich unklar, ob der Bearbeiter von Seuses Autorschaft der betreffenden Auszüge wußte. Brisant ist dies deshalb, weil 1575 der Jesuitengeneral Mercurian Seuse in einer Liste frommer Autoren nennt, „deren Werke nicht dem Geist der Gesellschaft [Jesu] entsprechen" (Künzle 218 mit Anm. 1). In welchem Zusammenhang diese Fragen hier von Belang sind, ist gleich noch zu sagen.

[88] Kritische Ausgabe des Textes, dessen zahlreiche Varianten inhaltlich unerheblich bleiben, in: AHMA 30 (Leipzig 1898) 32f. Text-Nr. 30; zum Text s. N. F. Palmer, Tagzeitengedicht, in: VerfLex², 9 (Berlin 1995) 577–588, darin 583 unter 9: Liste von 7 Textfassungen deutscher Übersetzungen, ein Zeugnis der ungemein weiten Verbreitung. Im Kirchenlied „Christus der uns selig macht" (o. ä.) lebt das Gedicht noch heute fort.

[89] Im Brevier des Bistums Brixen von 1516 (VD 16 : B 2046) ist dies für den Abschluß jeder Hore vorgesehen.

ßen: *„Quibus finis psalmorum compleretur"*, „dadurch dürfte der Sinn der Psalmen erfüllt werden"[90]. Diese Dichtung ist die verbreitetste Form, das Stundengebet als Meditation des Leidens Christi zu motivieren und zu üben, unabhängig von der Aussage der im Stundengebet traditionell gebrachten Texte[91]. Es ist die von der Subjektivität der Gotik und der Wende des Humanismus nach innen geprägte Frömmigkeit, die sich hier ausspricht, die in der Geschichte der Tagzeitenliturgie einen tiefstgreifenden Verständniswandel brachte und im 16. Jahrhundert die Mentalität der frommen Brevierbeter meist, ja fast vollständig beherrscht[92]. Wie im „Rosenkranz" sind die vorgegebenen Texte weithin nur das bereitgestellte, auswendig gewußte und mitlaufende Sprachelement, das nur die von anderswo genommenen Themen der Meditation zu stützen und begleiten hat.

5.3. Das exemplarische Zeugnis des Petrus Faber

Aber auch dieser Hinweis ist wieder nur ein indirektes Zeugnis für die Weise, wie der Priester Canisius sein Leben lang das Brevier, „sein" Brevier „betete". Ein Selbstzeugnis darüber, wie er, der geistliche Mensch, der er war, mit dem Brevier, doch tagtägliche Übung, umging, gibt es nicht. Das ist aber die Schwie-

---

[90] Brief vom 20. August 1519 an Spalatin (WA, Briefwechsel 1, 504f. Nr. 195). Thema des Briefes ist die Einführung von einer Art Passionsandacht.

[91] Haub (Anm. 72) konstatiert dies für Canisius: „So brachte er (Canisius) auch jede Hore seines Breviers in Beziehung zu irgendeiner Seite des Leidens Christi". Dies wird als Konsequenz seiner Gesamthaltung erschlossen, die der vorausgehende Satz zusammenfaßt: „Alles, was Canisius während des Tages tat, stand unmittelbar mit Christus in Verbindung." Dies stimmt gewiß, aber der daraus gezogene Schluß auf die Weise, wie Canisius Brevier betete, müßte aber noch ausdrücklich belegt werden, denn er ist nicht selbstverständlich. Doch die literarische Art eines Katalogkommentars (hier: zum von Canisius benutzten Brevierbuch) erlaubt gewiß eine allgemeinere Darstellung.

[92] Die Wende, weg von der institutionellen Vorgabe der Tagzeitenliturgie (Übung des immerwährenden Gebetes, Gestalt findend zu ausgezeichneten Zeitmomenten des Tages) und der Textaussage hin zur mitfühlenden Meditation des für die Menschen den Tod erleidenden Jesus geschieht im 12. Jahrhundert. Die Programmschrift, um 1150 entstanden, ist der anonyme Brief eines Zisterziensers – meist als eine Schrift Bedas ausgegeben –, der, von der Tradition vorgegebene Anhaltspunkte aufgreifend, das Schema der Horen einzelnen Stationen der Passion Jesu zuweist („De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus", in: PL 94, 61–568; zu diesem Traktat s. V. Honemann, VerfLex², Bd. 1, 662 Nr. 8). Die Folgen sind auch für die Praxis der Tagzeitenliturgie tiefgreifend, z. B. Ablösung der einzelnen Horen von der diesen eigentlich zugeordneten Tageszeit, Zusammenlegung von Horen u. ä. Dieses Verständnis führt dann auch den Vollzug des Stundengebetes im Chor; Höhepunkt dieser „Gebetstechnik" ist der Traktat des Abtes von Montserrat, García Jiménez de Cisneros (gest. 1510), *„Directorium horarum canonicarum"*. (Cisneros' Schrift „Ejercitatorio de la vida espiritual" ist bekanntlich von Ignatius von Loyola bei der Abfassung des Exerzitienbüchleins beigezogen worden.) Zur Sache vgl. etwa (immer noch nicht überholt) St. Hilpisch, Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter, in: O. Casel (Hg.), Heilige Überlieferung. FS Ildefons Herwegen (Münster 1938) 263–284; auch A. Häussling, Die Tagzeitenliturgie als subjektive Passionsmitfeier. Der hochmittelalterliche Merkvers „Haec sunt septenis" und das Verständnis der Tagzeitenliturgie, in: ALW 41 (1999) 145–156.

rigkeit jeder Studie, die nach dem Menschen und Christen Petrus Canisius fragt: „Welch ein Mensch war denn also Petrus Canisius persönlich, innerlich, in seiner intimsten Menschlichkeit? Da stehen wir zunächst vor einem großen Dunkel, ja man möchte fast sagen, vor dem Nichts. Es gibt wohl wenige Beispiele wie dieses, wo die Menschlichkeit, die Persönlichkeit so vollständig aufgeht im Werk. Petrus Canisius *ist* sein Lebenswerk. Seine Arbeiten und Leistungen verdecken ihn nicht bloß, sie scheinen ihn gänzlich aufzuzehren, so daß nichts mehr übrig bleibt, wenn wir diese Leistungen aussondern."[93] Hinter dem Dienst für Gott und die Kirche Christi, nüchtern geübt in den vielen Erfordernissen einer wirren Zeit, tritt zurück, was ihn bewegen mag und was doch gerade die Weise prägt, in welcher der Fromme vor Gott betet. Es bleibt nur, bei seinen Lehrern zu schauen, denen er, der gelehrte Humanist, dennoch so auffallend ungebrochen folgte. Die Umstände fügen, daß von Petrus Faber (1506–1546), dem Führer durch die ersten und die ganze lange Frist des Lebens prägenden Exerzitien, daß von diesem Meister seines Lebens Selbstzeugnisse über das Breviergebet vorliegen[94]. 1545 – Canisius ist gerade Diakon geworden – notiert er seine Sorge, das seit drei Jahren definitiv den Priestern der Gesellschaft Jesu erlaubte „Kreuzbrevier" möchte die Jesuiten dazu verführen, die Arbeit dem nun kürzer gewordenen Gebetsdienst vorzuziehen: „Ich befürchtete nämlich das übliche Abgleiten: daß der Umstand, keine gehäuften und langen mündlichen Gebete verrichten zu müssen, die Unsern zu Mißbräuchen verführe. ... alles, was wir an mündlichem Gebetsdienst für Lebende und Verstorbene weniger tun, möge durch den Dienst unserer Arbeit und herzinnerlichen Betens wettgemacht werden."[95] Die Pflicht des Priesters, das tägliche Pensum des Breviers zu verrichten, ist eine freudig ergriffene Chance zum Gebetsdienst für die Menschen; die Länge der dafür aufzuwendenden Zeit, und drängt die Arbeit in der Seelsorge noch so sehr, dürfe nicht hindern: Das Gebet, auch das „mündliche" der Brevierpflicht, zuerst. Kaum aber wird aus den Vorgaben des Breviers selbst angeregt, was das Gebet erfüllen kann. Gewiß: das Kreuzbrevier bot in reichem Maß die Heilige Schrift, für Canisius die Quelle seiner Theologie und seiner Spiritualität, und er wußte das ohne Frage zu schätzen[96]. Der Verfasser fand bei Faber nur einen einzigen Hinweis, daß eine Vorgabe des Breviers selbst

---

[93] P. Lippert, Petrus Canisius, der Heilige. (Zu seiner Heiligsprechung am 21. Mai 1925), in: StZ 109 (1925) 161(–172), zitiert bei Petrus Canisius, Briefe. Ausgewählt und hrsg. von B. Schneider (= Wort und Antwort 23) (Salzburg 1959) 56.

[94] Erste Hinweise darauf bei A. Huonder, Der selige Petrus Faber und das Breviergebet, in: Pastor bonus 24 (1911/12) 730–736. Die Quelle, das „Memoriale" des Petrus Faber, ist inzwischen kritisch ediert worden: Fabri Monumenta ... (= MHSJ 48) (Matriti 1914). Die letzte deutsche Übersetzung: Peter Faber, Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach dem Manuskript übersetzt und eingeleitet von P. Heinrici (= Christliche Meister 18) (Trier ^{2}1989).

[95] Fabri Monumenta 677f. Text Nr. 400, hier nach Heinrici (Anm. 94) 287f.

[96] Nochmals: Canisius mag darum den Übergang zum reformierten, traditionsgebundenen Brevier Pius' V. (1568) als einen Rückschritt empfunden haben – wenn sein Absehen von seinen Empfindungen ihm überhaupt eine solche Reaktion erlaubten. In den Quellen ist jedenfalls keine Spur davon zu finden.

spricht: Am Abend des 20. März des gleichen Jahres – Faber ist schon in Portugal – stört ihn in der Abendstille das geschwätzige Treiben der Hofleute; es überkommt ihn Trauer, „daß sie sich so schlecht zum nächtlichen Schlaf bereiteten, und ich sprach das Gebet: ‚Herr wir bitten dich, besuche diese Wohnung …'", und es folgt das Abschlußgebet der Abendhore des Breviers („Komplet"), die den Segen Gottes und das Geleit der Engel in der Nacht über das Haus und die Menschen erbittet[97].

6. Das Brevier bei Canisius – eine offene Frage

Das Brevier, so muß man schließen, galt bei Canisius, wie jeder althergebrachte Brauch in der katholischen Kirche, als eine Chance, als die vorgegebene Gelegenheit zur Hingabe an Gott in Gebet und dem Dienst der Gebetsfürbitte für die Welt, und darum geschätzt und mit Eifer geübt. Dieser Ansatz beläßt das Handeln inhaltlich offen; was die Zeit des Breviergebetes erfüllte, war dem Wehen des Geistes überlassen. Es war darin der Zelebration der Messe ähnlich erachtet und geübt. Deshalb ist weder bei Faber noch bei Canisius eine ausschließliche Besetzung des Breviergebetes durch meditierend oder sensualisiert miterlebte Stationen der Passion Jesu aufzuzeigen, wie das bei vielen Zeitgenossen festzustellen ist und wie es auch eine große Tradition der sonst so geschätzten hochmittelalterlichen Mystik darstellt[98]. Als die guten Jesuiten, die sie waren, sind Faber, und mit ihm offenkundig auch Canisius, auch beim Breviergebet indifferent. Dieser Ansatz relativiert auch, welches Brevier benutzt wird, ja für Faber kommt das „Kreuzbrevier" allein deshalb in einen fatalen Verdacht, es sei, weil kürzer, vom schuldigen Gebetsdienst wegführend. (Ein Verdacht, den, wie wir sahen, drei Jahrzehnte später Papst Pius V. zum Vorwurf erhoben hat.) Zugleich hindert dieser Ansatz aber auch, daß gegenüber den an das „Brevier" von der Reformation gestellten Anfragen keine Antwort gesucht wird. Das „Kreuzbrevier" hingegen wollte im Bereich der Gebetspflicht derer, die in der Kirche zu führen haben, eine Antwort suchen. Der Anstoß wurde anfänglich zwar entgegengenommen, aber nicht eigentlich wahrgenommen und weitergeführt.

---

[97] Monumenta (Anm. 87) 681, Text-Nr. 408; Henrici (Anm. 94) 292. – Der Verfasser hat es überprüft: Diese Oration (*„Visita"*) findet sich an gleicher Stelle sowohl in den „römischen" Brevieren wie auch im „Kreuzbrevier" (ed. Legg [Anm. 8] 1,43). Es läßt sich daraus nicht schließen, welches Brevier Faber benutzte.

[98] Auch Heinrich Seuse bezeugt in seinem oben genannten „Horologium sapientiae" einige Male diesen verfremdenden Umgang mit den Horen der Tagzeitenliturgie. Ein Höhepunkt dieser Praxis ist gewiß Gertrud von Helfta, „die Große", die im Kontext der Liturgie ihre mystischen Erlebnisse hat, deren nächster Inhalt kaum mehr einen Bezug zum liturgischen Wort (eher schon zur Zeit des Kirchenjahres) hat. Aber bei Canisius findet sich, wenigstens im Kontext seiner spirituellen Praxis (nochmals: soweit überhaupt Zeugnisse dafür vorliegen) kein Bezug zu diesen Autoren. Die Jesuiten scheuten, mit gutem Grund, visionäre Mystik; s. dazu die oben in Anm. 87 genannte Autorenliste des Ordensgenerals Mercurius.

So scheint die Studie über Petrus Canisius mit einer Enttäuschung zu enden. Canisius verblieb in der Weise, wie er mit dem Brevier umging, bei der – freilich guten, gereinigten und lauter geübten – Tradition des hohen und späten Mittelalters. Er verhielt sich hierin nicht anders als etwa in seinem Umgang mit den Reliquien, wo er viel tat, solche aus der Verunehrung durch die Neugläubigen zu retten, theologisch korrekt, aber nach unserem Verständnis – das wieder nicht normativ zu sein braucht – eine Nuance zu naiv, als hätte die Zeit nicht tiefergreifende Fragen aufgeworfen. Canisius freute sich gewiß des neuen Ansatzes, den das „Kreuzbrevier" bot. Er hätte es beibehalten, wenn es definitiv freigegeben worden wäre. Aber er fand nicht zurück zu den biblischen Begründungen des Stundengebetes als einer nüchternen Erfüllung des Gebotes durch die Gemeinden und alle Christen in diesen, allezeit zu beten. Er nahm es hin, daß das Brevier zu einer Standespflicht des Klerus geworden war, und er nahm damit auch hin, daß die Gemeinden des Herrn dem Gebot des immerwährenden Gebetes weiterhin getrennt in zwei Gebetsordnungen gerecht werden mußten: der Klerus mittels des Breviers, die übrigen Christen mittels der „täglichen Gebete" des frommen, von ihm selbst gewiß auch eifrig geförderten und auch mitgeübten Brauchtums. Es kam Canisius offenbar nicht in den Sinn, daß die „Klerusliturgie" des „Breviers" überwunden werden müsse – wirklich nur, weil er nüchtern sah, daß ein solches Vorhaben keine Chance haben konnte, oder weil er, gebunden in fraglos übernommene Vorentscheidungen, die (auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch nicht eingeholte) Aufgabe gar nicht wahrnahm? Canisius blieb darin hinter seinem Kölner Freund Johannes Gropper zurück, nicht davon zu reden, daß er nie den Weg zu einer ähnlichen Lösung wie Erzbischof Thomas Cranmer (1486–1556) in England fand, der in einer genial konzipierten, neuen (auch vom „Kreuzbrevier" angeregten) Ordnung des Gebetes der Kirche die ganze Gemeinde des Herrn in einem einzigen Gebet zusammenzuführen und zu einen verstand und somit dem Ideal, das Papst Pius V. in „*Quod a Nobis*" formuliert: dem einen einzigen Gott in einem einzigen Gebet die Ehre geben, auf eine nach außen wohl überzeugendere Weise gerecht zu werden scheint[99].

Ist das ein Vorwurf? Mindert das die Größe des Canisius? Diese besteht nicht in der Genialität eines großen Entwurfes, sondern doch darin, daß hier ein Mensch, entgegen seiner eigentlichen Anlage zum nach innen gewendeten Gottesgelehrten, den immer neuer Erkenntnisfortschritt freut, sich bereitwilligst von Gott in den Dienst nehmen läßt und in einer nie schwankenden Unbeirrtheit seinem Auftrag treu bleibt, so daß er selbst nichts anderes ist als sein Dienst vor Gott. Canisius war „traditionsgebunden, ganz der Aufgabe des jeweiligen Augenblicks hingegeben und mehr auf das Erhalten des Bestehenden als auf das Gestalten von etwas Neuem ausgerichtet gewesen"[100]. Man hat es schlag-

[99] Gemeint ist die noch heute die Gemeinden der Anglikanischen Kirche bindende Ordnung von täglichen Morgen- und Abend-(Wort-)Gottesdiensten im erstmals 1549 erschienenen „Book of Common Prayer", die unter den Kirchen des Westens ohne Vergleich dastehen.

[100] Schneider (Anm. 93) 59.

wortartig schon so formuliert: Er gab kein Programm, aber er gab Halt[101]. Daher entsteht, von außen gesehen, der Eindruck, im hier besprochenen Bereich seiner vielfältigen Tätigkeiten komme er nicht über das Niveau von Kleinigkeiten hinaus, auch wenn er dann allerdings doch ein einziges Mal universalkirchlichen und die Liturgiegeschichte bestimmenden Einfluß erreicht – wenn es zutrifft, daß die Ausnahmeregelung im Brevierdekret (und, nachfolgend, im Missale-Dekret) Papst Pius' V. seiner klugen Intervention zu verdanken ist. Daß er seinen Dienst, auch im Bereich der Ordnung des öffentlichen Gebetes der Kirche, aber in der Gebundenheit an die Verengungen seiner Zeit, seiner Umwelt, seiner Meister geübt, und nicht in einem unmenschlichen Streben nach einer scheinbar absoluten, aber zuletzt doch nur wahnwitzig-nichtigen Gültigkeit, das macht ihn doch glaubwürdig. Was besagen da die Grenzen, die auch ein Aufsatz über „Petrus Canisius und das Brevier" festzustellen hat?

[101] So Lothar Lies SJ, Innsbruck, in einem Gespräch mit dem Verfasser.

Giulio Antonio Santoro cardinale penitenziere ed inquisitore generale

Ricerche sulla sua biblioteca

Di FILIPPO TAMBURINI †

Nato a Caserta nel 1532, Giulio Antonio Santoro (Santori o Santorio) divenne arcivescovo della diocesi di Santa Severina (Catanzaro) il 6 marzo 1566 e fu creato cardinale da Pio V il 17 maggio 1570 all'età di trentotto anni, ricevendo il titolo presbiterale di S. Bartolomeo all'Isola, per passare poi a quello episcopale di Palestrina nel 1597. Muore il 7 giugno 1602 a Roma.

Personaggio eminente del suo tempo e più volte tra i cardinali papabili, la sua fama è legata, oltre che ai suoi numerosi scritti, al fatto che, nominato consultore del S. Ufficio nel 1566 e poi uno dei cardinali Inquisitori Generali, partecipò in prima persona ai processi più importanti, come quelli di Pietro Carnesecchi, dell'arcivescovo di Toledo, Bartolomeo Carranza, e di Giordano Bruno. Coltivò l'amicizia di Torquato Tasso, col quale ebbe corrispondenza, e ne ricevette anche l'omaggio di un sonetto. Il Santoro ricoprì poi l'ufficio di Penitenziere Maggiore dal 9 febbraio 1592 per nomina di Clemente VIII, il quale aveva ricoperto quello stesso incarico prima di salire al pontificato.

La presa di possesso dell'ufficio di Penitenziere Maggiore da parte del cardinale Santoro ebbe luogo, secondo la consuetudine, nella basilica di S. Pietro, il 15 febbraio 1592, e la bolla di nomina, datata con lo stile dell'Incarnazione al modo fiorentino, è trascritta nel primo volume degli *Atti dei Penitenzieri Maggiori,* conservato nell'Archivio della Penitenzieria[1], oltre che nel volume appartenuto al Santoro, dal titolo: *Scripta diversa* (ff. 101 ss.), di cui diremo fra poco.

Le maggiori enciclopedie ecclesiastiche[2] trascurano normalmente la circostanza che il Santoro abbia svolto l'attività di Penitenziere Maggiore dal 9 febbraio 1592 sino alla morte e che il Reggente dell'ufficio in quell'anno fosse Lucio Sasso,

---

[1] I quattro grossi volumi manoscritti, dal titolo *Atti dei Penitenzieri Maggiori*, conservati nell'Archivio della Penitenzieria Apostolica, in quella parte che al presente è situata nel palazzo della Cancelleria, descrivono l'attività dei cardinali che ressero l'ufficio dal 1569 (anno della riforma di Pio V) alla fine del secolo XIX, e sono così suddivisi: I. Carlo Borromeo (1569) – Antonio Barberini (1641); II. Antonio Barberini (1641) – Bernardo M. Conti (1725); III. Bernardo M. Conti (1726) – Vincenzo Petra (1744), IV. Vincenzo Petra (1747) – Isidoro Verga (1897). La bolla di nomina di Santoro è contenuta negli *Atti dei Penitenzieri*, 1, ff. 101–109.

[2] Citiamo il Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica del MORONI, LXI (Venezia 1853) pp. 80–82; il DThC, XIV (Paris 1939) col. 1104–1105 (J. MERCIER), il meglio informato; l'EC X (Roma 1953) col. 1883 (G. HOFMANN); LThK², IX (Freiburg 1964) col. 322 (R. DE MAIO); BBKL, VIII (Herzberg 1994) coll. 1342–1344 (J. MADEY, s. v. Santori).

poi cardinale e Inquisitore Generale, il quale ebbe parte, insieme allo stesso Santoro, nella condanna di Giordano Bruno.

L'Archivio storico della Penitenzieria, oltre ai quattro tomi degli *Atti dei Penitenzieri Maggiori*, dei quali si è detto, conserva un volume manoscritto – legato in pergamena, dal titolo *Scripta diversa ad Poenitentiariam spectantia*, 1592 appartenuto al Santoro, con i suoi interventi autografi – che documenta l'attività di questi come cardinal Penitenziere. Questo volume è nominato negli elenchi della sua biblioteca (A D 32; B C 26).

Diamo qui di seguito l'indice dei titoli contenuti in detto volume:

ff. 2–4v: Personale di Penitenzieria.
ff. 8–13v: Tasse per dispense matrimoniali.
ff. 18–23: Facoltà dei Penitenzieri di S. Pietro nella Quaresima 1592.
ff. 25–26: Suppliche per la conferma dei Padri Conventuali a Penitenzieri di S. Giovanni in Laterano[3].
ff. 27–28: Facoltà e dubbi dei Penitenzieri Lateranensi.
ff. 30–31: Facoltà dei Penitenzieri Liberiani.
ff. 32–35: Facoltà dei Penitenzieri.
ff. 36–57: Facoltà dei Penitenzieri Minori nella Quaresima 1592 e riserva dei casi (marzo 1592).
ff. 83–84: Formole antiche per l'assoluzione.
ff. 85–86: Lista dei nomi dei Penitenzieri Minori delle tre basiliche.
ff. 88–95: Trattato intorno al foro penitenziale ed ai Procuratori della Penitenzieria, del sac. Carlo Frontera[4].
ff. 96–98: Sulla bolla di nomina a Penitenziere Maggiore del cardinale Santoro, lettera di Vestrio Barbiano[5].
f. 100: Presa di possesso del cardinale Ranuccio Farnese[6], Penitenziere Maggiore, il 13 febbraio 1547 ex veteri formulario Poenitentiariae.
ff. 101–109: Copia della bolla di nomina a Penitenziere Maggiore del cardinale di S. Severina (con interventi autografi del Santoro sul testo della bolla).

---

[3] I frati Conventuali erano entrati quali Penitenzieri Minori nella basilica di S. Giovanni in Laterano il 4 marzo 1568 *„oraculo vivae vocis"* di Pio V, e quindi senza la conferma di un breve papale.

[4] Carlo Frontera di Cosenza era scrittore della Penitenzieria dal 14 gennaio 1592 (cf. Atti dei Penitenzieri 1, f. 73).

[5] Marcello Vestri di Barbiano (Imola) fu canonico di San Pietro e refendario dei papi, cf. B. Katterbach, Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati Signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII (Città del Vaticano 1931) p. 179.

[6] Ranuccio Farnese, cardinale il 5 marzo 1546, è nominato Penitenziere Maggiore all'età di diciassette anni, il 12 febbraio 1547, da Paolo III, suo zio, con dispensa dall'impedimento dell'età per ricevere il presbiterato. Per la bolla di nomina, si veda E. Goller, Die päpstliche Poenitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. (Rom 1911) 11, 2, p. 97. Gli appartengono i registri delle suppliche detta Penitenzieria 116–156 per gli anni 1547–1565, anno della sua morte; Paolo IV nominerà al suo posto il card. Carlo Borromeo.

ff. 110–111: Copia della bolla di nomina a Penitenziere Maggiore del cardinale Ippolito Aldobrandini[7] ex registro secreto Bullarum Sixti V

ff. 112–120: Bolla di Giulio III intorno alle facoltà del Penitenziere Maggiore e alla validità delle lettere della Penitenzieria.

ff. 122–136: Dubbi del nunzio di Praga. Voti dei Prelati di Segnatura Giustiniani e Forcellati. Corrispondenza del Penitenziere Maggiore[8].

ff. 137–138 : Dispense matrimoniali concesse dalla Penitenzieria al tempo di Pio IV (dagli appunti del cardinale Scipione Rebiba[9]).

ff. 139–140: Dubbi dell'Inquisitore di Liegi, Antonio Génard.

ff. 143–145: caso proposto dal procuratore dei monaci Olivetani.

ff. 146–148: Facoltà concesse al Collegio dei Penitenzieri Lauretani Gesuiti (bolla in pergamena del cardinale S. Severina).

ff. 149–165: *Exempla litterarum seu bullarium officiorum S. Poenitentiariae* (nomina di Officiali dello Ufficio).

ff. 165–170v: Modifiche alle facoltà dei Penitenzieri di S. Pietro.

ff. 171–174: Sulle pene in foro interno circa il peccato di sodomia nei chierici.

ff. 175–177: Concorso all'ufficio di Scrittore della Penitenzieria ed elenco dei nomi.

ff. 178–179: Motu proprio di Gregorio XIV al cardinale Ippolito Aldobrandini, Penitenziere Maggiore, sulle facoltà della Penitenzieria (8 aprile 1591).

ff. 180–184: Facoltà del Penitenziere Maggiore.

ff. 186–188v: Circa due stanze della Penitenzieria situate nel Palazzo Apostolico ed abitate dal cardinale Guido Pepoli[10].

ff. 191–194v: Esami di approvazione per la nomina dei Penitenzieri Minori da parte del Penitenziere Maggiore e patenti di confessione.

ff. 195–205: Facoltà per il Collegio dei Penitenzieri Lauretani.

ff. 206–238v. Facoltà dei Penitenzieri Lateranensi e Liberiani. Casi riservati al papa o alla S. Sede, nei quali possono assolvere i Penitenzieri di S. Pietro e di S. Maria Maggiore.

ff. 240–242: casi riservati ai Penitenzieri di S. Paolo durante l'Anno Santo.

---

[7] Ippolito Aldobrandini fu Penitenziere Maggiore dal 9 giugno 1586 sino alla sua elevazione al pontificato, il 30 gennaio 1592, col nome di Clemente VIII. Prese possesso dell'ufficio in S. Pietro il 12 giugno 1586, con la bolla *Si Summum Pontificem in demandandis* (cf. Atti dei Penitenzieri Maggiori 1, ff. 54–64v).

[8] Benedetto Giustiniani, gesuita, fu prelato teologo della Penitenzieria nel 1583 († 10 dicembre 1622), cf. Atti dei Penitenzieri Maggiori 1, f. 76v; 163. Giovanni Vincenzo Forcellati, prelato canonista della Penitenzieria, si dimise per vecchiaia nel giugno 1608 (cf. Atti dei Penitenzieri Maggiori 1, f. 120).

[9] Scipione Rebiba, cardinale il 20 dicembre 1555, fu presidente del Tribunale dell'Inquisizione († 23 luglio 1577). Mentre era vescovo di Pisa, nel 1556, venne processato, incarcerato, nel 1560 traslato alla diocesi di Troia da Pio IV ed infine riabilitato da Pio V (cf. L. Amabile, Il Santo Officio dell'Inquisizione in Napoli [Città di Castello 1892] p. 261, n. 1).

[10] Guido Pepoli, creato cardinale il 20 dicembre 1589, fu tesoriere generale della Sede Apostolica († 1599). Si tratta qui della dichiarazione autografa del Pepoli, in data 20 aprile 1597, circa la restituzione delle due stanze libere, al card. Santoro, Penitenziere Maggiore.

ff. 244–268: Compensi ai Penitenzieri Straordinari delle basiliche romane per il servizio prestato nella Settimana Santa di vari anni.

ff. 272–273: Supplica al S. Padre sulla riforma della Penitenzieria con cenni sull'origine dell'Ufficio.

f. 274: Copia della bolla di Eugenio IV Pastora officii cura del 17 novembre 1431[11].

ff. 276–282: Diritti storici dei Penitenzieri di S. Pietro rispetto a quelli di S. Giovanni in Laterano (del cardinale Aldobrandini, nel 1586); supplica dei medesimi Penitenzieri, con richiamo ad un *„vetusto statutorum libro"*.

ff. 283–300v: Riforma della Penitenzieria del cardinale Antonio Pucci, Penitenziere Maggiore, del 23 gennaio 1536[12].

ff. 302–312: *Bullae officium S. Poenitentiariae concernentes* (copie a stampa di documenti dei papi Pio V. e Clemente VIII). L'attività del Santoro nell'ufficio di Penitenziere Maggiore fu continua ed attenta, come appare anche dal volume degli *Atti dei Penitenzieri Maggiori*, 1, ff. 65–103v, di cui si è detto, nel quale l'ultimo suo atto è datato 17 luglio 1601.

Nei *Registri delle Suppliche* della Penitenzieria il nome del cardinale Santoro non compare perché la serie delle suppliche, dopo la riforma di Pio V che nel 1569 aveva ristretto le facoltà dell'ufficio al solo foro interno, era praticamente cessata e quindi l'unica notizia riguardante il cardinale Santoro si trova nel registro *Matrimonialium anni primi Leonis pape undecimi*, 1605: *„Idem Leo pp. [XI] officium Summi Penitentiarii per obitum Iulii Antonii episcopi Prenestin., cardinalis S. Severine nuncupati, a duobus annis et ultra vacans, Cinthio Aldobrandino cardinali S. Georgii nuncupato statim pontificiam dignitatem adeptus benigne contulit"*.

Poiché il Santoro era morto il 7 giugno 1602 e Leone XI era stato eletto il 1 aprile 1605, allorché l'Aldobrandini ebbe l'incarico di Penitenziere Maggiore, il 13 aprile 1605, quell'ufficio era vacante da circa tre anni, l'Aldobrandini non aveva ancora ricevuto l'ordinazione sacerdotale, che ebbe soltanto al momento della presa di possesso del suo ufficio, ed il suo primo atto fu la bolla di nomina del reggente della Penitenzieria, Alessandro Giusto, il 16 aprile 1605; questo tuttavia era gia in carica dall'11 giugno 1604[13].

Il Santoro fu uomo dai molteplici rapporti ed interessi, come si deduce, tra l'altro dall'elenco dei libri della sua biblioteca, che poi venne donata alla Biblioteca Apostolica Vaticana per testamento nel 1635 da suo nipote Paolo Emilio

---

[11] Goller (n. 6) 1, 2, p. 114.

[12] Cf. Goller (n. 6) 11, 2, pp. 43–69; F. Tamburini, La riforma della Penitenzieria nella prima metà del sec. XVI e il cardinal Pucci in recenti saggi, in: RSCI 44 (1990) pp. 110–140.

[13] Il card. Cinzio Passeri Aldobrandini, creato cardinale il 17 settembre 1593 e morto il 1 gennaio 1610, protesse artisti e letterati, in particolare Torquato Tasso che gli dedicò la Gerusalemme Conquistata. Intorno alla sua attività di Penitenziere Maggiore, vedi Atti dei Penitenzieri Maggiori 1, ff. 110–225v; cf. EC 1 (Roma 1948) col. 739 (E. Santovito); DBI II (Roma 1985) pp. 102–104 (E. Fasano Guarini). Alessandro Giusto, uditore di Rota, fu reggente della Penitenzieria dall'11 giugno 1604 sino alla morte (13 ottobre 1609).

Santoro, arcivescovo di Urbino, il quale in precedenza era stato prelato Datario della Penitenzieria[14].

Rilevante è poi il rapporto di amicizia che il Santoro ebbe col poeta Torquato Tasso, del quale sono note una lettera a lui scritta poco prima che il poeta morisse[15], ed un sonetto dedicato al Santoro in occasione di una sua malattia, in cui si accenna alla sua candidatura al pontificato[16]. La mania religiosa che tormentò il Tasso negli ultimi anni di vita, lo spinse a scrivere nel 1577 una lettera ai cardinali Inquisitori Generali, tra i quali figurava anche il Santoro[17].

Riguardo all'attività del Santoro quale membro del S. Ufficio ed Inquisitore Generale, gli storici gli attribuiscono *il Compendium* degli atti originali del processo al cardinale Morone, che sarebbe stato redatto negli anni 1565–1566, ed anche quello di Vittoria Colonna[18]. Anche nel *Compendium processuum qui fuerunt compilati sub Paulo III, Iulio III et Paulo IV edito dal Corvisieri*, compare più volte il nome del Santoro. Purtroppo questo *Compendio è* soltanto

---

[14] Paolo Emilio Santoro, arcivescovo di Urbino il 20 novembre 1623, era nipote del card. Santoro e familiare del Barberini. Cf. J. Bignami Odier, La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI (Città del Vaticano 1973) pp. 113; 134, la quale attribuisce al Santoro quarantanove manoscritti, mentre la sua biblioteca ne enumerava oltre 300, come si dirà meglio in seguito.

[15] „A Giulio A. Santoro detto il card. di Santa Severina. Roma [...] Perché assai ben conosco che i miei peccati sono grandissimi [...] non dimeno spero perdono de l'offese cho fatte a Dio [...] e mi sovviene di Vostra Signoria Ill.ma perché a la Sua alta dignità ed a la grande autorità [...] questo pietoso ufficio più d'ogni altro sarebbe conveniente, ma quanto è maggiore la speranza della misericordia del Signor Iddio, tanto meno pare che mi prometta de la grazia degli uomini [...] Mons. Ill.mo [...] assai sicuro porto a la mia stanca e quasi consumata vita è quello della giustizia, però supplico Vostra Signoria Ill.ma che si degni d'aver riguardo a la mia lunga malattia ed altre avversità [...] E le bacio le mani" (C. Guasti, Le lettere di Torquato Tasso disposte per ordine di tempo [Firenze 1854] p. 178, nr. 1501).

[16] M. Vattasso, Rime inedite di Torquato Tasso (Roma 1915) (= Studi e testi, 28) p. 34.

[17] Ai cardinali della Suprema Inquisizione, Roma, 1577. Torquato Tasso umilissimo servitore di Vostre Signorie Ill.me entrò nei mesi passati in fermissima opinione di essere stato accusato al Santo Ufficio perché si accorse che con sottili artifici gli erano stati fatti tenere, fuori d'ogni sua intenzione, alcuni libri proibiti, oltre che il supplicante era consapevole a se stesso di aver dette con alcuni (che poi si scopersero suoi nemici) alcune parole assai scandalose, le quali poteano porre alcun dubbio di sua fede. Ora essendo il supplicante appresentato, fu assoluto piuttosto come peccante di umor melanconico che come sospetto di eresia e chiedendo egli le difese non gli furono concedute [...] Onde il supplicante è stato fatto restringere (nel convento di S. Francesco) come peccante di umor melanconico e fatto purgare contro sua voglia [...] [e chiede che possa riavere la sua libertà [–] e venirsene a Roma o dove rimarranno Vostre Signorie Ill.me d'accordo con Sua Altezza [Duca di Ferrara]" (Guasti [n. 15] nr. 98).

[18] M. Firpo, Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone, I, II. Compendium (Roma 1981) pp. 39–49: „E'probabile che, come suggerì il Benrath, l'estensore del Compendium non sia stato altri che lo stesso cardinale Santoro, una delle figure più interessanti e tipiche della nuova classe dirigente chiamata ai vertici della Chiesa nella secondo metà del'500"; S. M. Pagano – C. Ranieri, Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole (Città del Vaticano 1989) pp. 40–41 n.: „Il Compendium degli atti originali del processo Moroniano redatto qualche anno dopo (1565–1566) verosimilmente da Giulio A. Santoro, consente di verificare come gli Inquisitori leggessero quelle carte processuali e le deduzioni per legittimare un giudizio sulle gravi eresie della Colonna".

un repertorio degli atti processuali, nel quale si fa riferimento alla numerazione dei fogli degli atti relativi; un esemplare del *Compendium*, appartenuto al cardinale Santoro, fu poi consegnato dal nipote Paolo Emilio Santoro, arcivescovo di Urbino, nel 1610 ad un teatino, il p. Antonio Caracciolo perché restasse nella biblioteca della casa dei teatini di Napoli, per questo tale *Compendium* non compare negli elenchi della biblioteca donata alla Biblioteca Apostolica Vaticana.

E'noto poi che il Santoro, quando era vicario generale di Caserta, teneva un „suo quinternetto di memorie, scritto di sua mano, circa l'heresie di Napoli et Ferrara dal 1540 al 1564", per il quale nel giugno 1559 egli venne minacciato di morte „se non restava di processare, del che esso ne aveva molti segni", e disse: Io non mi curo di morir per Cristo, e non sapete voi, don Antonio, che ‚non sunt decem in civitate ista [Caserta] qui non curvaverint genua ante Baal? Chi fa Quaresima di costoro, chi ode messa?'[19].

Dal sommario del processo di Giordano Bruno risulta che il Santoro sopraintendeva alle carceri dell'Inquisizione quando vi era rinchiuso il Notano[20]. Riteniamo utile trascrivere il testo della sentenza di condanna di Giordano Bruno, dichiarato eretico impenitente, nella quale compare tra gli Inquisitori Generali il nome del cardinale Santoro, insieme a quello del cardinale Lucio Sasso, il quale – come detto – era stato Reggente della Penitenzieria sino al settembre 1593, quando il Santoro era già Penitenziere Maggiore[21].

---

[19] C. Corvisieri, Compendio dei processi dei S. Uffizio di Roma (da Paolo III a Paolo IV), a cura della Società Romana di Storia Patria (Roma 1880) pp. 1; 5; 50–51.

[20] „Nelle carceri della Inquisizione di Roma nel novembre 1596. Giulio A. Santoro del titolo di S. Maria in Trastevere, della Santa Romana Chiesa cardinale detto di S. Severina, uno dei Generali Inquisitori [...] Spese cibarie fatte alli prigioni del S. Officio nel mese di novembre 1596 [...] Frate Giordano Bruno per le spese de novembre, scudi quattro; item al barbiere tosato e lavato, scudi 0,10; item per haverli fatto racconciar un par de calzetti, scudi 0,10" (A. Mercati, Il Sommario del processo di Giordano Bruno [Città del Vaticano 1942] [= Studi e Testi, 10] pp. 121 ss.).

[21] „Roma, 1600, febbraio 8.

Copia sententiae latae contra fr. Iordanum de Nola consignatum Ill.mo Gubematori Urbis.

Noi, Ludovico vescovo Sabinese Madruzzo, Giulio Antonio Santori vescovo di Palestrina, detto di S. Severina, Pietro del titolo di S. Lorenzo in Lucina, Deza Domenico del titolo di S. Crisogono Pinello, fra Ieronimo Bemerio del titolo di S. Maria sopra la Minerva di Ascoli, Paolo del titolo di S. Cecilia Sfondrato, Lucio del titolo dei SS. Quirico e Iulitta Sasso, Camillo di SS. Giovanni e Paolo Borghese, Pompeo del titolo di S. Balbina Arigone e Roberto del titolo di S. Maria in Via Bellarmino [...] in tutta la repubblica Cristiana contro l'eretica pravità Generali Inquisitori della S. Sede Ap. specialmente deputati.

Essendo tu fra Giordano, figliolo del q. Giovanni Bruno da Nola nel regno di Napoli, sacerdote professo dell'Ordine di S. Domenico, dell'età tua di anni 52 in circa, stato denunziato nel S. Offizio di Venezia già 8 anni sono [...] Dicemo, pronunziamo, sentenziamo e dichiariamo te fra Giordano Bruno predetto essere eretico impenitente, pertinace ed ostinato e perciò essere incorso, in tutte le censure ecclesiastiche e pene delli Sacri Canoni [...] come tale te degradiamo [...] da tutti gli ordini ecclesiastici maggiori e minori [...] ti scacciamo dal foro ecclesiastico e dalla nostra Santa Chiesa della cui misericordia ti sei reso indegno e dover essere rilasciato alla Corte Secolare [...] di Voi mons. Governatore di Roma per punirti delle debite pene, pregando che voglia mitigare il rigore delle leggi circa la pena della tua persona che sia senza pericolo di morte o mutilazione di membro.

Poco conosciuta è inoltre l'attività letteraria del cardinale Santoro, che fu invece notevole, stando agli scritti attribuitigli dall'Oldoino[22] e ai titoli che compaiono negli elenchi della sua biblioteca. Alcuni scritti autobiografici del Santoro, ed altri che rispecchiano la sua attività curiale, sono stati pubblicati, come i *Diari Consistoriali*, pubblicati a suo tempo dal p. Tacchi Venturi, e la sua Autobiografia, che giunge fino al 1592, edita dal Cugnoni, opere indispensabili per la sua biografia ed utili per la storia della Chiesa nel secolo XVI[23].

Restano però dimenticate opere importanti come la *Deploratio calamitatis suorum temporum* (Vat.lat.12233), *l'Apologia iuris pro cardinale S. Severinae contra cardinale Sfrondratum* (Barb. lat. 2583). L'Estratto dai Diarii del sig.

Di più condanniamo e proibemo tutti gli sopradetti ed altri tuoi libri e scritti come eretici ed erronei ordinando che [...] siano pubblicamente guasti e abbruciati nella piazza di S. Pietro avanti le scale e come tali siano posti nell' indice dei Libri Proibiti [...]

Ita pronuntiamus nos cardinales Generales Inquisitores: lulius Antonius cardinale S. Severinae

Lucius cardinale Saxus [...]

Robertus cardinale Bellarminus

(V. Spampanato, Vita di Giordano Bruno [Messina 1931] pp. 747, 771, 780). Lucio Sasso, napoletano, Datario di Segnatura nel 1569 e poi vescovo di Ripatransone nel 1571, fu pro-reggente della Penitenzieria per supplire il reggente Alessandro Frumento, il quale negli anni 1578–1580 era nunzio apostolico in Portogallo. Divenuto reggente sotto Gregorio XIII, e poi elevato alla porpora il 17 settembre 1593, fu Inquisitore Generale del S. Ufficio e partecipò insieme al cardinale Santoro al processo di Giordano Bruno († 3 febbraio 1604).

Segnaliamo il lavoro recente di S. Ricci, Giovinezza di un Inquisitore, Giulio A. Santorio, Giordano Bruno e il S. Uffizio di Napoli, in: Bruniana e Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, I (1995) p. 249–271.

[22] A. Oldoino, Atheneum Romanum (Perusiae 1676) pp. 438 ss.: *De moribus Haereticorum opus, De calamitate suarum temporum volumen, De potestate Romanorum Pontificum super Franciae regnum, De monarchia Siciliae, Ad Nestorianos et Graecos de illorum erroribus, De usuris Iudaeorum interdicensis, Apologiae duas pro se contra detractores, Apologiam ad Philippum II Regem Hispanorum pro Ordine S. Basilii. – De Graecorum fitibus tractatum, Rituale, Romanum purpuratum, Diariorum duo volumina, Sanctorum plurimorum acta collegit ex Baronio, in Notis ad Martyrologium Romanum. Et praecipue collegit in unum Vitas Sanctorum totius provinciae Campaniae, Historias festivitatum B. Mariae, quibus ofiginem illarum explicat et progressus, Ad Regni Neapolitani historias manus adiecit at illas non perfecit.*

[23] Per i Diari, cf. P. Tacchi Venturi, Diario concistoriale di Giulio Antonio Santoli, cardinale di S. Severina (Roma 1903); L. Pastor, Storia dei papi, VIII (Roma 1924) p. 115 e Appendice, nr 90–95. Vedi anche G. Papa, A proposito dei Diari Concistoriali del card. Santoro, in: RSCI 8 (1954) pp. 267–277 (indagine sui manoscritti che contengono il testo dei Diari dei Santoro). Sono anche da vedere il dimenticato lavoro di I. Korzeniowski, Excerpta ex libris manuscriptis Archivi Consistorialis Romani 1409–1590 (Cracoviae 1890) pp. 55–57; 62. Per l'Autobiografia, cf. G. Cugnoni, Autobiografia di mons. Giulio A. Santori, cardinale di S. Severina (Roma 1890); H. Jedin, Die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santoro (1602) (Wiesbaden 1969). – I. Carini, Atti Concistoriali dal 20 maggio 1570 al 18 dicembre 1604 (Roma 1893) ove alle pagine 1–30 si fa l'analisi del Diario del Santoro. Inoltre M. Rosa, Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale: dall'Autobiografia del cardinale A. Santoro, in: Fra storia e storiografia. Scritti in onore di P. Villani, a cura di P. Macry e A. Massafra (Bologna 1994) p. 571–585.

Giulio Santoro in Napoli (Barb. lat. 4599) e soprattutto i „Libri della mie private udienze", 1566–1600 (Arm.52,17–22A), oltre all'ingente documentazione degli *Acta Consistorialia*, sparsa nei codici della Biblioteca Vaticana (Vat.lat.10.222) e nell'Archivio Vaticano (Acta Miscellanea, 13,20–21,34,36,45–53,66)[24].

La donazione dei manoscritti della biblioteca del cardinale Giulio Antonio Santoro alla Biblioteca Vaticana fu fatta, come già ricordato, per atto testamentario il 20 luglio 1635 dal nipote Paolo Emilio Santoro. Il testamento venne registrato *„per acta Eusebii Nicalorii notarii"* e del lascito per la Biblioteca faceva parte anche un „suo ritratto del cavalier Giuseppe [d'Arpino?] insieme con tutti li scritti", ma del ritratto non abbiamo altra notizia. I libri manoscritti del cardinal Santoro vennero „consegnati al sig. cardinale Barberino per metterli nella Libreria Vaticana, conforme al testamento", pervennero cioè al cardinale Antonio Barberini senior, detto cardinale di S. Onofrio, il quale era Penitenziere Maggiore dal 3 ottobre 1633 e cardinale Bibliotecario dal mese di dicembre di quello stesso anno[25].

Paolo Emilio Santoro, il testatore, era familiare della casa dei Barberini e sì spiega come egli abbia affidato per testamento al cardinale Barberini i manoscritti dello zio, ma, come avverte la Bignami Odier, „non tutti giunsero alla Biblioteca Vaticana e andarono dispersi nel fondo Barberini e nell'Archivio Vaticano"; solo nel 1902, com'è noto, l'intero Fondo manoscritto Barberini passò alla Biblioteca Vaticana, per l'interessamento dell'allora prefetto e poi cardinale Bibliotecario Franz Ehrle[26].

L'elenco dei manoscritti della biblioteca del cardinale Santoro ci è stato trasmesso da varie fonti: Archivio della Biblioteca Vaticana 11, ff. 288–290v e 12, ff. 28–29v; Vat. lat. 8185, ff. 394–402v; ASV, Arm.XXXVI, 38, ff. 475–583[27]. Gli elenchi dell'Archivio della BAV n. 11 f. 288 e a del Vat. lat. 8185 f. 396v, conten-

---

[24] G. Gualdo, Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano (Città del Vaticano 1989) (= Collectanea Archivi Vaticani, 17) p. 342–346 (Acta Consistoriali). Per l'attività letteraria del Santoro, scritti ed epistolario, rimandiamo a F. Tamburini, Gli scritti del cardinale G. A. Santori, Penitenziere Maggiore ed Inquisitore Generale in: AHP 36 (1998).

[25] Antonio Barberini, cappuccino († 10 dicembre 1646, secondo altri l'11 settembre) era fratello germano di Urbano VIII, il quale aveva riformato la Penitenzieria con un breve del 17 settembre 1634 per limitare le facoltà dell'ufficio al foro interno, come già stabilito da Pio V nel 1569. Sul cardinale Antonio Barberini, vedi *Atti dei Penitenzieri Maggiori*, I, p. 180; II, p. 14v; Bignami Odier (n. 14) p. 109; 136; DBI VI, p. 165 ss. (A. Merola). Per i personaggi di casa Barberini ed altri che con essa ebbero rapporti (bibliotecari, cappellani ecc.) è da vedere M. Völkel, Römische Kardinalhaushalte des 17. Jahrhunderts (Tübingen 1993).

[26] Bignami Odier (n. 14) pp. 113, 134, 241, 254, 313, intorno agli scritti di Paolo Emilio Santoro sono da vedere i manoscritti: Barb. Lat 2579–2581 (Annalium) ab anno 1585–1593, tomo I; tomo II e suoi rapporti col Ducato d'Urbino e la Sede Apostolica, i mss. Barb. lat. 4729 e 5625. Segnaliamo inoltre dal Vat. Lat. 11759, ff. 103–106: *„Epitalamium de Beata Cattarina virgine et martyre, De S. Aelia propheta hymnus. Ex Paulo Aemilio Sanctorio"*; dal codice Ottob. lat. 733, ff. 1–179: *„Santorius Paulus Aemilius, Vitae Sanctorum XX Virginum Martyrum"*.

[27] La Bignami Odier ([n. 14] 134 n. 138) indica per errore materiale la fonte Arm. XXXV, 38 f. 575 dell'ASV, come pure è errata la data del Testamento di Paolo E. Santoro: 20 luglio 1695 invece di 1635 (ibid. p. 113).

gono copia del codicillo del testamento del nipote Paolo Emilio Santoro arcivescovo di Urbino, a favore della „Libraria Vaticana" del 20 luglio 1635. Gli elenchi n. 11 e 12 dell'Archivio della BAV contengono 49 titoli identici, ma diversa è la loro disposizione. Il Vat. lat. 8185 elenca oltre 300 titoli e risulta incompleto, infatti il f. 402v termina con la parola di richiamo *„De scrinio"*. Purtroppo questo manoscritto è danneggiato e leso nell'angolo inferiore dei ff. 397–402 e nonostante il restauro la lettura non è facile e molte parole sono scomparse[28].

L'elenco dell'Arm.XXXVI,38 dell'ASV è importante perché riporta le attestazioni di Felice Contelori, già Custode della Libraria Vaticana e Prefetto dell'Archivio Vaticano, circa i versamenti avvenuti il 6,8 e 13 gennaio 1636, da parte del cardinale Antonio Barberini e per il tramite di suoi incaricati, dei manoscritti della biblioteca del cardinale Santoro.

I quattro elenchi trascritti in Appendice, sono stati distinti con le lettere A,B,C,D e i singoli titoli hanno ricevuto un numero, avvertendo che i 49 titoli degli elenchi A e B dell'Archivio, della BAV corispondono rispettivamente a quelli degli elenchi D e C, cioè A=D B=C. Inoltre con un difficile lavoro di identificazione, si è cercato di segnalare per quanto possibile la presenza dei titoli nei manoscritti fondi Barberiniani latini e Vaticani latini della BAV, o altrove.

Scorrendo i vari titoli dei manoscritti donati alla „Libraria Vaticana", non si può fare a meno di notare la grande varietà delle materie e quindi la vastità degli interessi culturali del Santoro. Primeggiano naturalmente i grandi temi politico-religiosi: l'autorità del papa sui re, principi ed imperatori, i rapporti della Sede Apostolica con gli Stati, le relazioni dei nunzi e degli ambasciatori di Francia, Spagna, Portogallo, del Regno di Napoli, del Ducato di Ferrara, della Monarchia di Sicilia, di Polonia, di Persia, di tutto l'Oriente e la storia, la liturgia e i riti di quei paesi, che avevano sempre costituito per il Santoro un preciso interesse. Non mancano titoli riguardanti la storia locale d'Italia, la letteratura antica e medievale, l'arte sacra ed anche problemi giuridici, come la successione ereditaria dei figli illegittimi e gli eunuchi, ed altri temi di spiritualità, di teologia morale, dogmatica e sacramentaria. Dal lungo elenco si ricavano, inoltre, i titoli di molti scritti del Santoro da aggiungere alla sua bibliografia e vengono citati i nomi di personaggi ecclesiastici e laici, dei quali non è sempre facile l'identificazione.

Il cardinale Giulio Santoro fu uomo di grande intelletto e dai vasti interessi culturali, anche al di fuori di quelli strettamente religiosi. Ebbe nemici e calunniatori, venne minacciato di morte ed accusato di aver cospirato contro il papa, preconizzato più volte al soglio pontificio. Fu uomo coraggioso nelle lotte e sopportò gravi malattie.

Al Santoro ha nuociuto il fatto di esser stato visto dagli storici soprattutto come uno „spietato" inquisitore[29], che giudicò grandi figure del suo tempo, ma fu uomo di grande fede e di retti costumi, il quale abbracciò lo stato clericale

---

[28] La Bignami Odier (p. 134 n. 138) indica soltanto i ff. 395–396v del Vat. lat. 8185 per l'elenco dei titoli della biblioteca del Santoro, non considerando i successivi ff. 397–402v, ritenendoli estranei per la diversa grafia e la difficile lettura.

dopo una sbandata giovanile, quando studiava a Napoli diritto civile, per divenire avvocato. Manca tuttora una sua biografia ed una ricerca bibliografica sulla sua vasta produzione letteraria. Possa il presente saggio risvegliare l'interesse verso un personaggio che è stato definito „il primo cardinale del Collegio" ed „uno dei cardini delle riforme ecclesiastiche nel secondo Cinquecento"[30].

[29] Amabile (n. 9) I, p. 285 n. 1 giudica il Santoro „uomo feroce perché ambiziosissimo", morto di crepacuore per non aver raggiunto il soglio pontificio nel Conclave del 1592, da cui uscì Clemente VIII. Tale giudizio è manifestamente falso sulla base di ciò che il Santoro stesso scrive nell'Autobiografia (ed. Cugnoni [n. 23] p. 101): „Fui in quella notte (del Conclave) in gravi affanni, onde sudai sangue, cosa incredibile a credersi e ricorrendo con molta umiltà et afflitione al Signore, mi sentii affatto liberato da ogni passione d'animo ... e che solo in Dio e nella contemplazione di lui sono la vera felicità ... e quando la mattina dissi messa ... (ringraziai) sua Divina Maestà della misericordia che avea usata verso di me, infelicissimo peccatore, e con pregare anco per i miei persecutori"; del resto il Santoro morì circa dieci anni dopo quel Conclave. Recentemente G. Fragnito, La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471–1605) (Bologna 1997) p. 189 ha espresso anch'essa un giudizio negativo sul Santoro, descrivendolo privo di vera devozione religiosa, uomo superficiale e perfino superstizioso, capace di nutrire rancore verso i suoi colleghi nel cardinalato. Dai suoi scritti autobiografici risulta invece che egli ebbe una forte fede nelle avversitá e nelle malattie, inoltre, essendo stato consigliere fidato di cinque pontefici, era tenuto a dare pareri oggettivi e anche severi sulle persone, senza cedere a compiacimenti curiali. E ciò fu certamente un suo pregio.

[30] R. de Maio, Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento (Napoli 1973) p. 243. Si può ricordare qui l'encomio solenne voluto dai due nipoti arcivescovi, Paolo Emilio e Giulio Antonio, già pubblicata da A. Oldoino – A. Chacon, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium, III (Romae 1677) p. 1042–1044: *„Deo Salvatori / Iulio Antonio Sanctorio / Casertano / S. R. E. cardinali / S. Severinae nuncupato / Episcopo Praenestino / Summo Inquisitori / et Maiori Poenitentiario / morum sanctimonia, christiana liberalitate / disciplinarum eruditione / et eloquentia clarissimo / Iuris Sedis Apostolicae propugnatori acerrimo / plurium religionum / et exterarum Nationum / protectori pervigili / pari animi magnitudine / inter prospera et adversa / a Pio V sanctissimo Pontifice / in Sacrum Cardinalium Collegium / cooptato / in magna existimatione habito / et ab omnibus etiam subsequentibus / Pontificibus / propter eius fidem, religionem et pietatem / Paulus Aemilius / archiepiscopus Urbinas / et Iulius Antonius archiepiscopus Cosentinus / germani fratres patruo meritissimo / monumentum excitandum / et sacellum perficiundum curarunt. / Vixit annos LXX, in cardinalatu vero XXXII. Obiit VII idus Iunii anno MDCII.* – Già il Pastor, (n. 23), p. 619 scriveva: „Santoro meriterebbe grandemente una monografia".

Appendice Ia

Elenchi A, B, C, D dei manoscritti della Biblioteca del card. Giulio A. Santoro donati alla Biblioteca Vaticana per testamento dal suo nipote Paolo Emilio Santoro, arcivescovo di Urbino, il 20 luglio 1635.

A

BAV, Archivio Biblioteca 11, f. 288–291v

„Particola del testamento di mons. Ill.mo Santorio, arciv. d'Urbino, fatto in Urbino 1635 20 luglio per Acta Eusebii Nicalorii notarii.

Item lascia alla Libraria Vaticana il ritratto del card. S. Severina di felice memoria, zio di esso Ill.mo Signor Testatore, fatto per mano del suddetto Cavaliere Giuseppe (d'Arpino) insieme con tutti li scritti del medesimo Sig. Card. ad effetto di conservarli perpetuamente in essa Libraria.

(Segue l'elenco dei primi, 49 titoli, che è identico a quello dell' elenco D.)

B

BAV, Archivio della Biblioteca 12, f. 28–29v

„Nota de manuscritti del card. S. Severina consignati al Sig. card. [Antonio] Barberino per metterli nella Libraria Vaticana conforme al testamento di mons. Paolo Emilio Santori, arcivescovo d'Urbino bona memoria.

(Segue l'elenco dei primi 49 titoli, che è identico a quello dell'elenco C.)

C

BAV, Vat. lat. 8185 f. 394–402v

Index Bibliotecae sive manuscriptorum aut scripturarum card. S. Severina, 1635 (f. 394v bianco)

f. 395: Nota de manuscritti del card. S. Severina consignati al Sig. Card. Barberino per metterli nella Libraria Vaticana conforme al testamento di mons. Paolo Emilio Santoro, arciv. d'Urbino di bona memoria.

Sequentes numeri sunt in nota in Archivio Bibliotecae Vaticanae[31]:

1.	Volumen in causa Ferrariensis Status.	1
2.	Apologia card. S. Severinae in causa Ferrariensis Status.	47
3.	Deploratio suorum temporum card. S. Severinae.	49
4.	Audientia card. S. Severinae diversorum. Pontificum tomi 6.	43
5.	Concistoria tomi 7.	44

[31] I numeri scritti nel margine destro della pagina rimandano all'ordine che i titoli hanno nell'elenco cioè Archivio della BAV, n. 11 ff. 288–291v. Si vedano nell'Appendice IIa le identificazioni dei titoli dell'elenco.

6. Duo alia volumina habet em.mus card. Barberinus et reperiuntur penes archiepiscopum Polum[32]. 45
7. Congregationes Propagandae Fidei, relatione Christiana di ritu Caldeo. 48
8. Litterae Innocentii pp. III. 36
9. Exemplum Bullae Innocentii pp. RH super provisione Regni Portugalliae cum aliis tractatibus. 3
10. Modus servatus in electione Romani Pontificis, gesta aliquorum pontificum, Sixti IV vita et diaria Benedicti XII de statu animarum. 8
11. Diaria diversorum pontificum a Martino V usque ad Leonem X. 15
12. Circa electionem papae et an cardinales teneantur ministrare consilia. 18
13. Liber feudorum et alienationis Sedis Apostolicae. 17
14. De authoritate Summi Pontificis in reges, principes et imperatores. 6
15. Reformationes Cancellariae Apostolicae cum aliis tractatibus, nempe capitula conclavium, modus conclusionis[33]. 2
16. Ordo de observantiis Sanctae Romanae Ecclesiae. Item Paris Grassis et de Ecclesia S. Petri[34]. 5
17. Investitura et iuramenta regum et capitula Honorii contra Monarchiam Siciliae. 4
18. Investitura et istoria del Regno di Napoli et Sicilia ... contra Paolo IIII e Re di Spagna, lettere, istruttioni, relationi. 7

f. 395v:

19. Diversorum de rebus Neapolitani regni. 20
20. Entrate del Regno di Napoli. 16
21. Varii authori del Regno di Napoli. 10
22. Sancti Officii contra haereticos Regni Neapoli. 41
23. De oppressione libertatis Ecclesiarum in Regno Siciliae citra Pharum. 42
24. Bullae et aliae scripturae. 46
25. Instructiones diversis Nuntiis. 35
26. Penitentiaria. 32
27. Diverse scritture e lettere sopra la Cruciata di Spagna. 40
28. Relatione del Re di Persia. 23
29. Registro delle lettere di Polonia. 14
30. Registro delle lettere di Francia del 1585. 22
31. Scritture di Francia 1587, 1588 e 1589. 26
32. Scritture di Francia 1589. 28
33. Scritture di Francia 1590. 27
34. Congregationes de rebus Franciae 1590 et 1593. 29
35. Congregationes et res Franciae 1592. 24
36. Scritture di Francia 1591. 30
37. Scritture di Francia. 31
38. Scritture di Francia. 33
39. Scritture di Francia. 34
40. Scritture di Francia. 25
41. Scritture di Francia. 12

---

[32] Sono nominati i cardinali Antonio Barberini senior, detto di S. Onofrio (†1646) e Fausto Poli (†1653).

[33] Conclusionis negli elenchi ABC, electionis in D.

[34] Paride de Grassis fu Maestro delle Cerimonie della Cappella papale e poi vescovo di Pesaro (†1519).

42. [De Liberio) et Felice[35]. 9
43. [Vitae Sanctorum] manuscriptae. 11
44. [Lettione del p.] Alfonso Salmerone[36]. 13
45. [Cronica Guari]ni. 19
46. [Historia Manfredi] incerti authoris[37]. 21
47. [Annali di messer] Matteo Giovenazzo. 37
48. [Legitimatio] Antonii Lusitani[38]. 38
49. [In causa] Toletana tomi 4[39]. 39

(f. 396: bianco)

f. 396v:

Haec quae sequuntur exscripta ex nota quae asservatur in Archivio Bibliothecae Vaticanae.
(fora) Particola del testamento di mons. Santorio per il legato fatto alla Libraria Vaticana.
(in principio) Particola del testamento di mons. ill. mo Santorio arcivescovo di Urbino fatto in Urbino
1635 20 luglio per acta Eusebii Nicalorii Notarii.
Item lascia alla Libraria Vaticana il ritratto del card. S. Severina di felice memoria, zio di esso ill.mo Testatore, fatto per mano del sudetto cavaliere Giuseppe, insieme con tutti li scritti del medesimo sig. Card. ad effetto di conservarsi perpetuamente in essa Libraria.

f. 397:

50. In causa impedimenti exactionis decimarum in territorio Mesuracae S. Severinae diocesis.
51. Dispensatio super professione fratris Angeli de Gioiosa cardinalis[40].
52. Admonitio ad promovendos ad sacros ordines et de eorum impedimentis.
53. Super institutione novae religionis Genuensis 1587.
54. Responsio super quaestionibus rituum et ceremoniarum facta a card. S. Severinae card.li S. Praxedis[41].
55. De translatione corporum Sanctorum.
56. Auctoritates theologorum et canonistarum quod Missae de fide vel de Sanctis prosunt defunctorum animabus etc.
57. Cardinalis Capizuchi super nonnullis decretis Concilii Tridentini[42].

---

[35] S. Liberio, papa nel 352, venne esiliato dal partito Ariano nel 355 (†366) e venne sostituito da S. Felice II (†365), il quale rinunciò al papato quando S. Liberio ritornò nel 358.

[36] Alfonso Salmerone, gesuita ed esegeta (†1585); le letture bibliche qui citate riguardano „la Cena e la Passione del Signore".

[37] La famiglia dei Manfredi ebbe nel secolo XV la Signoria di Faenza ed Imola nella Romagna.

[38] Antonio Lusitano era nipote di Enrico II d'Aviz, re del Portogallo (†1580), il quale divenne anch'egli re alla morte dello zio, ma fu subito deposto. Vedi App. IIA 38.

[39] Si fà riferimento agli atti del processo istruito dal card. Santoro riguardante Bartolomeo Carranza, arcivescovo di Toledo (†1576).

[40] E'noto il Francesco de Gioiosa (Joyeuse) di Carcassonne, vescovo di Narbonne nel 1581, card. nel 1583 (†1613), il quale non era frate.

[41] Il card. di S. Prassede qui nominato è S. Carlo Borromeo, il quale aveva ricevuto quel titolo nel 1564 (†1584).

[42] Giovanni Antonio Capizucchi era card. del titolo di S. Clemente (†1569); sono note sue lettere al card. Caraffa negli anni 1556–1558 (Barb. lat. 5709, ff. 154–165).

58. Responsio Ferdinandi regis Romanorum nomine etiam Caroli V pro ineundis colloquiis (super) concordia et compositione Vormaciae mense Iulii 1540.
59. Litterae Ferdinandi regis ad Paulum III da assumendo archiepiscopo Aragoniae in Cardinalem.
60. Copia instrumenti concessionis in feudum omniurn bonorum et iurium quod Ecclesia Anagnina, habet in terra Trebarum et Fellectini et Vallepetrarurn per episcopum et Capitulum dictae Ecclesiae domino Petro Gaetano, Corniti Casertano et litterae confirmationis Bonifatii [VIII] 1297 a. III.
61. Pro reformatione Germaniae 1584.
62. Scripturae super Hospitali de Altopassu 1585.
63. Relatio an ficte accedens ad sacramentum Baptismatis sit vere baptizatus etc.
64. Adversus haereticos.
65. Francisci Aelii Neapolitani. De nobilium familiarum praesertim Neapolitanarum origine libellus.
66. Exemplum indulti apostolici super collatione beneficiorum Ecclesiae Sanctae S. ...
67. Exemplum litterarum ill.mi card. Alexandrini legati de latere ad Regem (Franciae)[43].
68. Informatione della Casa dei Duchi di Sassonia e sopra ... dere al Regno et Imperio de Romani.
69. Memoria consecrationis altaris Cappellae Gregorianae ...

f. 397v.

70. Super apostasia et haeresi Gerardi (Truchses indigni archiepiscopi Colonien.) 1582[44].
71. De Richardo Caracciolo magno magistro Hospitalis S. Iohannis Hierosolimitani et de Bartholomeo Carafa et Nicolao de Ursinis sub Bonifatio IX. et Innocentio VII.
72. Index eorum quae continentur in libro Sacristiae Palatii Apostolici tempore Pauli IV.
73. Litterae Leonardi Rubeni ad patrem Claudium Aquaviva[45].
74. De eiectione patrum Iesuitarum ex provincia Transilvaniae.
75. Super missione sacerdotum cum exercitu in Ungariam contra Turcas.
76. Allegationes pro creatione Ducis Florentiae in magnum Ducem a Pio V.
77. Exemplum litterarum Maximiliani imperatoris ad Sacrum Collegium Cardinalium super titulo tributo Ducibus Ferrariae et Mantuae 1574.
78. Exemplum instrumenti constitutionis procuratorum S. Iohannis Ierosolimitani cum concessione Insulae Meliten. concessa per Carolum V.
79. Super pretenso raptu puellae.
80. Contra percutientes vel flebantes sacras imagines.
81. De bello adversus Calvinistas suscipiendo a Sisto V.
82. Narratio quomodo Stephanus Battonis electus in Poloniae regem [46] etc.
83. Ordo Missae S. Iohannis Chrisostomi.
84. De Monarchia regni Siciliae per patrem Bobadillam[47].
85. Quaestio super executione observationis festorum.
86. ... bonis ecclesiasticis consultatio et eorum spoliis.

---

[43] Il card. detto Alessandrino era Michele Bonelli, Camerario papale nel 1566, che fu Legato di Pio V in Francia e del Portogallo nel 1571 († 1598).

[44] Gerardo Truchsess, arciv. di Colonia nel 1580, fu rimosso per eresia e apostasia nel 1583. Egli tentò la secolarizzazione della Curia arcivescovile sposando una canonichessa.

[45] Claudio Acquaviva fu Padre Generale della Compagnia di Gesù († 1615).

[46] Stefano Bathory venne eletto re di Polonia nel 1575 († 1586).

[47] Nicola Bobadilla S.J., fu predicatore e scrittore († 1590); vedi anche il n. 253 e l'Appendice II C 84.

87. ... regis Hispaniarum deputationis fratris Iohannis de Zuniga oratoris apudegorium 13[48].
88. ... (Animadve)rsiones in quasdam leges Siciliae.
89. ... reservatis episcopo.
90. ... tate Montis Cassiani.
91. ... libertatis ecclesiae Mediolanen.
92. ... iurisdictionis ecclesiasticae, et secularis et de potestate papae.

f. 398:

93. De ordinato per vim et metum.
94. An papa possit dispensare cum religioso ut possit accipere arma.
95. De confugientibus ad ecclesiam etc.
96. Edicturn gubernatoris Mediolanensis circa fugiendam actionem pestilentiae.
97. De aggravaminibus ecclesiasticae libertatis in Regno Siciliae.
98. De infidelium conversione procurandae.
99. Super prohibitione facienda praedicatoribus Evangelii in partibus infidelium etc.
100. An insula Siciliae sit feudum S. Romanae Ecclesiae.
101. Illegitimi a successionibus arcentur.
102. Exemplum, legitimationis domini Antonii Medices per eius patrem, 1582[49].
103. Pro Regis (?) Siciliae.
104. Litterae monitoriales contra Ducem Mantuae et ... processuum contra eum.
105. De institutione Collegii Maurorum in urbe Valentiae[50].
106. Compendium historiae Tiburtinae.
107. De ordine historiae Latinae usque ad Evagrium.
108. Declaratio ducisse luliae et Cliviae super rebus tractatis ab archiepiscopo Colonien.
109. Epistula confessarii Ducis Parmensis de eius mort e ad Praepositum Generalem Iesu[51].
110. De rebus Minorum.
111. De exercitatione vitae sacerdotum Beatae Mariae et S. Gregorii in Vallicella.
112. De progresso e fine del Concilio, delli romori di Napoli et altri avisi.
113. Forma iuramenti a clerico prestandi episcopo.
114. De benedictione palliorum episcopalium in Basilica S. Petri.
115. Forma instituendae iuventutis Hispanicae designata ...
116. In causa enuchorum carentium utriusque teste.
117. Informationes super dominio et possessione Castrorum Valli ...
118. Ad litteras Servianorum super petitione unionis cum Roma ...
119. Formula litterarum quae concedebatur fidelibus in capt(ivitate).

f. 398v:

120. Tractatus de monialibus et de earum professione.
121. De phrasi loquendi Dominus meus.

---

[48] Giovanni de Zuniga fu ambasciatore della Spagna a Roma presso Gregorio XIII, vedi App. II, C 89.

[49] Antonio dei Medici era figlio di Cosimo I, Granduca di Firenze († 1574).

[50] S. Francesco Borgia, quando era Duca di Gandia, fondò nel 1548 in quella località vicino Valencia, un Collegio per l'educazione cristiana dei fanciulli mori, retto dai padri Gesuiti (cf. F. Tamburini, Santi e peccatori [Milano 1995] p. 300 s.).

[51] Duca di Parma e Piacenza era Pier Luigi Farnese, figlio di Paolo III, ucciso nel 1547, sul quale indichiamo l'anonimo lavoro teatrale, datato 1549, dal Vat. Lat. 8193, I f. 234: „Caronte e l'anima di Pier Luigi Farnese".

122. Petitiones Alexandri Possevini nomine Regis Svetiae apud Gregorium (XIII)[52].
123. Libelli supplices nomine Regis Cattolici (!) pro absolvendis Mauris.
124. Super extractione equorum de Regno Neapolitano.
125. Litterae patris Stephani Aratoris ad Regem Poloniae 1579[53].
126. Exemplum iuramenti quod contraxerunt septem Cantones Cattolici 1586.
127. De pictura beati Petri controversia, 1579.
128. Super concessione ut possit ludeus ducere alteram uxorem etc., 1597.
129. De absolutione haereticorum relaxanda Ordinariis locorum.
130. Notamenti, lettere ... sopra l'impresa di Malta.
131. Copia di lettera scritta dalli Deputati del Regno di Sicilia a Sua Maestà circa il parlamento fatto in Messina 1585.
132. De rebus a Sigismondo Principe Transilvaniae cum suis rebellibus gestis adversus Turchas[54].
133. Trattato della Lega 1560. Discorso di Antonio Doria sopra l'impresa dei Turchi.
134. Scripturae super subventione Regis Franciae per clerum Gallicanum 1585 et 1586.
135. An debitores fisci qui ad ecclesiam confugiunt, possint inde iure extrahi.
136. Lettera di don Berardino Falconi al card. di S. Severina sopra la morte di fra Raniero.
137. ... [in]scriptione monumenti card. Sirleti, 1587[55].
138. ... gli, danni, spese et uscita del card. di Augusta, 1571[56].
139. ... il modo di introdurre l'arte della stampa per i libri sacri in Roma.
140. ... Pio V e il Duca di Fiorenza sopra il mantenimento di 4 galere.
141. ... a cardinalibus fieri solent Sede Vacante, an obligent Papam creatum.
142. ... ad loca habitata reducendis, 1592.
143. ... rebus ecclesiasticis.

f. 399:
144. An matrimonia contracta cum haereticis de facto sint nulla et alia, 1600.
145. Interutione generale del Stato dei Grisoni, 1583.
146. Instruttione del p. Possevino per mandare visitatori, vescovi, curati, etc[57].
147. Scritture pertinenti al Concilio provinciale di Bologna, 1586.
148. Concilium. Maguntinum ex libro Dusinae[58].
149. Tertius liber Petri Dusinae.
150. Acta Concilii Lugdunensis sub Innocentio IIII et Gregorio X[59].
151. Diversae scripturae super licentiis absolvendi haereticos in Francia.

---

[52] Alessandro Possevino S.J. fu Legato papale di Gregorio XIII presso Giovanni III, re di Svezia nel 1577; vedi anche n. 146.

[53] Stefano Arator (Istvan Szanto) fu il primo Penitenziere papale ungherese e gesuita (cf. M. Ferenc, A Ròmai Magyar Cyòntatòk [Roma 1956] p. 71–93). Re di Polonia nel 1579 era Stefano Bathory.

[54] Sigismondo Bathory, figlio di Stefano, era principe di Transilvania († 1613).

[55] Il card. Guglielmo Sirleto, morto del 1585, venne sepolto nella chiesa di S. Lorenzo in Panisperna, suo titolo cardinalizio.

[56] Arcivescovo di Augsburg era il card. Ottone di Truchsess († 1573).

[57] Vedi anche nota 22.

[58] Pietro Dusina, protonotario apostolico, Vicario dell'arciv. di Napoli, fu Inquisitore in questa città nel 1571 e poi a Malta. Egli raccolse in più volumi le informazioni sui processi fatti a Napoli in quel tempo (cf. Amabile [n. 29] I, p. 321).

[59] Il Concilio di Lione I venne celebrato nel 1245 da Innocenzo IV per scomunicare Federico I; il Concilio di Lione II venne celebrato nel 1274 sotto Gregorio X.

152. Multa scripta in causa Toletana[60].
153. In causa pretensorum excessuum d. Iohannis a Portugallia episcopi Egitanien.[61]
154. Sopra l'elettione del Re di Polonia.
155. Trofei di immanità tirannica del Duca d'Ostune in Napoli[62].
156. Liber iurium et informationum in causa validitatis pensionis super mensa episcopali Hieracen pro card. S. Severina.
157. Mediolanen., de potestate papae in temporalibus.
158. Del progresso fatto dal Duca di Mayne contro il Re di Navarra (Enrico IV) et altri eretici, 1585–1586.
159. Discorso di quel che si fé nella Camera del Cristianissimo fra Sua Maestà e messer Giovanni Previer alli 6 di giugno 1587 et altri.
160. Relatione di Francia dopo le guerre civili di Giacomo Corraro (Correr) 1570.
161. Manifesto della Regina d'Inghilterra.
162. Variae scripturae pertinentes ad electionem Massimiliani imp(eratoris).
163. Discorso del Minutio sopra la postulatione fatta per il ... arcivescovo di Colonia[63].
164. Discorso del Minutio sopra la speranza che si ... del Duca di Sassonia.

f. 399v:

165. Discorso del cav. Marco Samuel per servitio della Santa Fede et impresa contro i Turchi.
166. Protesta esposta al Re di Francia dal Clero di Parigi.
167. Foedus S. Ludovici regis Galliarum cum Raimundo Cornite Albagensi.
168. Capitolazioni tra lo stato di Milano e li Svizzeri, 1587, et Rhetiorum Cattolici, 1593.
169. Discorso di mons. Lancosme Ambasciatore del Cristianissimo sopra l'impresa de Turchi, 1593.
170. Successo delli signori Acquaviva dopo il ...
171. Discorsi intorno al conservar la Religione Cristiana in M ... sul Nord ...(?) 1594.
172. Relatione dei stato delle Valli del Piemonte infette de heretici, 1585.
173. Discorso del gran frutto che si farebbe della missione de padri spirituali in Pera e Costantinopoli, 1577.
174. Discorso della riduttione e sopra l'aiuto spirituale della Grecia.
175. Avertimenti dati a don Giovanni de Zuniga designato Viceré in Napoli, 1573[64].
176. Minuta di lettera scritta al Cattolico sopra le cose d'Ethiopia, 1597.
177. Sopra le difficoltà fatte dalla Corte di Napoli nell'exequatur alle facoltà di mons. Campeggio destinato Nuntio in Napoli, 1577[65].
178. Informatione delle Chiese Catedrali di Sardegna.
179. De duplici genere hostium divinitatis Christi.
180. Successi dell'Armata Turchesca e delle fortezze del Cattolico in Barbaria.
181. Della Lega e pace seguita con Cristianissimo dopo li romori di Parigi, 1588.
182. ... uscita e successi dell'Armata Cattolica, 1588.

---

[60] La „Causa Toletana" riguarda il processo di Bartolomeo Carranza arciv. di Toledo (vedi la n. 9).

[61] Giovanni di Portogallo, vescovo di Idana nel 1556, venne privato dell'episcopato nel 1585 († 1595).

[62] Il duca di Ossona (Ossuna) fu Viceré di Napoli dal novembre 1582 al novembre 1586 e sostenne l'Inquisizione in quella città.

[63] Minuzio dei Minucci fu vescovo di Zara († 1604). Cf. App. II C 163.

[64] Vedi la n. 48.

[65] Lorenzo Campeggio fu Nunzio papale a Napoli dal 1577 al 1579.

183. ... le pretendenze de Principi protestanti et altri heretici di Germania ... pericolo e necessità per mantener la fede Cattolica.
184. ... le visite fatte da mons. Vescovo di Sarsina, 1585[66].
185. ... alli Cantoni Cattolici e a loro Ambasciatori per quel che haveano da ... Confederati delle tre Leghe nella Dieta con le risposte, 1584.

f. 400:
186. Che li Penitenzieri di S. Pietro sono quelli che seguitano la Corte di Roma.
187. Lettera del Nuntio Apostolico presso l'Imperatore sopra la visita da farsi in quei paesi, 1585.
188. Sopra la missione in Costantinopoli per l'accettazione del Calendario et altre, 1583.
189. Della battaglia navale Turchesca ... 1571 del Conte di Viccari.
190. Monumenta Veterum.
191. Diverse scritture di Pio 2° e una parte di Diarii di Sisto 4°.
192. Decreta quaedam Consistorialia et eorum, formulae seu minutae.
193. De bonis ecclesiasticis quae occupat Soldanus.
194. Laudatio S. Iohanni Chrisostomi in sanctum martirem Ignacium.
195. Super inventione et translatione corporum S. Euphebii, Maximi et Fortunati Neapolitani[67].
196. Littera ad dominum Porticum Nuntio in regno Poloniae[68].
197. Allobrogica.
198. Litterae cuiusdam patris Societatis Iesu super pestis in provincia Maguntina, 1574.
199. (numero saltato)
200. Methodus scribendim Centurias haereticorum domini Andrea e Fabritii Leodonien.[69]
201. Inventario delle scritture ch'erano nella guardarobba del Papa quando fu fatto Sisto V[70].
202. Inventario delle robbe della bona memoria di don Francesco Matteucci.
203. Super executione testamenti bonae memoriae card. (Vincenzo) Gonzaga, 1591[71].
204. De futuris pontificibus vana predictio.
205. Scripta et postulationes pro insulis Philippinis.
206. Constitutiones Benedicti 12 super statu monachorum S. Be(nedicti) ...
207. Privilegia, scripturae et inventaria eorundem ...
208. Informatione sopra il Concilio di Fiorenza celebrato da [Eugenio IV].

f. 400v:
209. Oratio Alexandri Geraldini episcopi S. Dominici[72] habita coram Scotorum Rege.
210. Copia dei Capitoli del Monte della Pietà di Roma e di Napoli.
211. De officio Sabathi Sancti in ecclesia Hierosolimitana.
212. Nota quarundam ecclesiarum cathedralium Hispanicarum modo suppressarum.

---

[66] Vescovo di Sarsina era Angolo Ferruzzi (†1600).

[67] I santi Efebo, Massimo e Fortunato furono vescovi di Napoli nel IV secolo. Seppelliti nella chiesa di S. Efebo, i loro corpi vennero ritrovati nel 1589 (cf. BiblSS, V, col. 978; IV, col. 936 f.).

[68] Vincenzo Portico era arcivescovo di Ragusa (†c.1580).

[69] Andreas Fabricius Chemnicensis (†1581) scripsit librum cui titulus est Christus lacrimas, Vat. lat. 6207, f. 220v. cf. J. M. De Bujanda, Index des livres interdits (Sherbrooke 1984–95) VIII, p. 350; X, p. 178.

[70] Vedi Appendice II, C 201.

[71] Giovanni Vincenzo Gonzaga, card. del titolo di S. Alessio (†1591).

[72] Alessandro Geraldini fu vescovo di S. Domingo nell'isola di Haiti nel 1520 (†1525).

213. Rutenensis reductionis ad unitatem Ecclesiae.
214. Universitatis Hebreorum super tribus causis Baptismi.
215. Verba SS. mi Domini Nostri ad patres Socìetatis Iesu pro Praeposito Generali eligendo.
216. Relatio de statu religionis in Hibernia.
217. Privilegia et indulta ecclesiae Nazarenae.
218. Horatio Petri Donati in funere Francisci Zabarellae[73] cardinalis Florentini.
219. Acta in funere Bessarionis cardinalis Niceni per episcopum Firmanum[74].
220. Attioni del serenissimo Marcantonio Colonna contro l'emoli suoi a tempo della Lega, 1573.
221. Protestatio facta nomine Regis Franciae per eius oratorem SS. mo D. N. Gregorio XIII pro recipienda obedientia Stephani regis Poloniae.
222. Exemplum privilegii Caroli V dati Vallisoleti et Montisoni, 1530 et 1531.
223. Litterae ad Clementem VII de seditionibus in Germania.
224. Reformationes Cancellariae Apostolicae Pauli III, 1540.
225. Gesta aliquorum Romanorum Pontificum quae in Cronicis non habentur.
226. Conclavia Calisti 3, Pii 2, Sixti 4, Innocentii VIII, Leonis X, Iulii 2 et 3, Marcelli 2, Pauli IIII, Pii 4 et Pii V simul.
227. [Relatio]ne di Persia del S. Officio. Relatione delli Stati di Savoia.
228. [Relatio]ne di Inghilterra. Memoriale di Clemente VII al card. Farnese q[uando ...] volea mandarlo all'Imperatore. Modus servatus in electione [summorum] Pontificum usque ad haec tempora.
229. Discorso del Lottino sopra ... 1572. Lettera del Mutio al card. de Carpi, quel che disse il Re ... curati ... di Parigi. Omnia simul con altre relationi e conclavi[75].

f. 401:

230. Avvertimenti del Guicciardini. Giustificazione dei Gibberti. Della [ca]usa del card. Carlo Carafa. Della eletione di Pio V e sua Corte.
231. I. Laudum et sententia Iulii Antonii Sanctorii super controversis ecclesiae Casertanae.
232. An S. Hieronimus fuerit presbiter cardinalis.
233. Super aetate Inquisitorum in Regnis Hispaniarum.
234. Contra Lusitanos qui sunt de genere Iudeorum vel aliorum infidelium.
235. Facultates concessae diversis Nuntiis et Legatis Apostolicis.
236. De Eucharistiae sacramento, si appareat in humana forma quid agendum.
237. Relatio Iulii Antonii card. S. Severinae de origine et officio Altaris S. Petri.
238. De praecellentia Basilicae S. Petri.
239. Nota quaedam. de estasi et raptu et illius causis.
240. Originale de Eucharistiae sacramento ill.mi card. Pelphini[76].
241. Tractatus de caeremoniis circa Annum Iubilei Johannis Pauli Mucantii.
242. Apparatus ad aperiendam Portam Sanctam in Anno Iubilei.
243. Indictio Iubilei per Clementem VI vel VII Antipapae.

---

[73] Francesco Zabarella, arciv. di Firenze e card. Pisano, muore a Costanza nel 1417 e al suo funerale è presente l'imperatore di Germania, Sigismondo.

[74] Il Bessarione, vescovo di Nicea e card., viene sepolto nella Basilica dei Ss. XII Apostoli a Roma (†1472) e Niccolò Capranica, detto Firmano perchè era vescovo di Fermo, tenne l'elogio funebre.

[75] Giovanni Francesco Lottini da Volterra era scrittore e i suoi Avvertimenti civili sono stampati a Firenze nel 1574. Girolamo Muzio di Capodistria, poeta e filologo, muore nel 1576. Pio Rodolfo di Carpi, fu legato papale in Francia e card. (†1564).

[76] Forse il card. Zaccaria Delfino, Nunzio in Germania (†1583).

244. Litterae Clementis VII ad Erasmus Rotherodamum et aliorum.
245. An papa possit [err]are in canonizatione Sanctorum patris Toledi figata[77].
246. Gregorii XIII Cracoviensis canonizationis beati Iacinthi Poloni ligata[78].
247. Apologia iuris pro card. le S. Severinae tempore Gregorii XIIII.
248. Super canonizatione beati Didaci de S. Nicolao[79].
249. Pro asserto miraculo salutis Principis Hispaniarum ad in ...
250. Catalogus Nundinarum Autumnalium Francofurti
251. Censura contra Telmud cum. libro Fini Adrian
252. De restauranda Religione in Sassonia.
253. Dialogi et scripta patris Bobadilla in epistola[80].
254. Scripta doctoris Carcassoni et figata[81].

f. 401v:
255. Scripta contra Nestorianos ut resipiscant ab erroribus.
256. Consultationes et responsa Cardinalis S. Praxedis[82].
257. Quatuor evangeliorum initia quae a festivitate SS. Trinitatís usque ad festum S. Bartolomei legi consueverunt.
258. An librum de Archiepiscopo seu Metropolitano et eius munere.
259. An praelatus teneatur innovare concessionem emphiteusis iam finitae.
260. De casuum episcopalium reservatione Neapolitanae Ecclesiae, 1577.
261. Professiones fidei quae a Summis Pontificibus et episcopis flebant.
262. Decretum Consistoriale de residentia Praelatorum, 1591.
263. De fratribus et sororibus Tertii Ordinis S. Francísci.
264. De poligamia et secundis nuptiis adversus haereticos et de praestantia virginitatis.
265. De obedentia caeca.
266. An contra sententiam Papae liceat reclamare.
267. Desumpta ex variis Conciliis.
268. Scripta pro Ecclesia Portuen.
269. Concordata Nationis Germanicae cum S. Sede Apostolica, 1578.
270. Diverse professioni di fede. Expeditio episcopi Argen., Bremen., et Ungarica.
271. Censura in libro De praestigiis Demonum. Censura nell'opere del Macchiavelli[83].
272. L[eg]es Hispanicae et doctores qui de ea tradiderunt.
273. [An infans] vel parvulus Iudeorum invitis parentibus baptizatus debeat ... Iudeos vel Christianos.
274. [Discorso di] mons. Commendone sopra la corte di Roma[84].
275. ... ne testamenti card. Carafae bonae memoriae.

---

[77] Francesco Toledo S.J., Teologo della Penitenzieria dal 1569 e card. nel 1593 († 1596).
[78] S. Giacinto di Polonia († 1257) venne canonizzato da Innocenzo VIII nel 1588.
[79] S. Diego del Puerto († 1463) venne canonizzato da Innocenzo VIII nel 1588.
[80] Per Nicola Bobadilla vedi la n. 47.
[81] Antonangelo Carcassono, canonico di Alghero, nel 1581 venne processato dall'Inquisizione come giudaizzante. Cf. App. II, C 254.
[82] Vedi la n. 41 e App. IIa C 54, C 256, C 288.
[83] Il libro „De prestigiis demonum" di Giovanni Wier († 1588) venne stampato a Basilea nel 1563 e censurato ad Anversa nel 1569. Nicolò Machiavelli († 1527) ebbe condannate le „Opera omnia" dalla Congregazione dell'Indice nel 1557. Vedi App.II C 271.
[84] Giovanni Francesco Commendone, vescovo di Zante, era Nunzio papale in Polonia e card. († 1584).

276. ... ne testamenti bonae memoriae card. De Gambara[85].
277. ... Arcipelago che domanda sussidio a Sua Santità.

f. 402
278. Expositio in aliquos psalmos.
279. Postulatio Henrici III regis Francorum. super commendis et responsio, 1577.
280. H. Iacometti Bellicastrensis copi de iustificatione[86].
281. Quaestio de iurisdictione episcoparum fratris Valdini teologi.
282. Articuli super quibus Orientales venientes ad Ecclesiam interrogandi sunt.
283. Considerationi di Matteo Buonoamico circa l'habitatione che si potrebbe fare a S. Giovanni Laterano per li Pontifici.
284. De sacramento Eucharistiae, an sit ministrandum mox supplício morituris.
285. Pro universitate Terrafinarii super absolutione a peccatis eorum hominibus denegata[87].
286. Veneta legatio seu dispositionis mille ducatorum. pro nobis, 1593.
287. Matrimonium contractum cum heretico an teneat.
288. Epistola de peregrinatione cardinalis S. Praxedis[88].
289. Anconitana, conversionis mulieris hebreae ad fidem christianam.
290. Panormitan, de superstitionibus, abusibus et erroribus Graecorum tollendis.
291. Cimeriensis, seu Della Cimarra, 1594.
292. Oracula et minuta litterarum patentium et collationum ordinum et beneficiorum.
293. An Angeli sint creati ante visibilem creaturam etc.
294. Professiones fidei Chaldeorum, Assiriorum Patriarchae et alia.
295. De Aqua Appia ex Frontino[89].
296. De quibusdam Costantinis, Constantiis et aliis Caesaribus.
297. De veritate formae absolutionis sacramentalis Iohannis Mari ...
298. De exequiis diversorum defunctorum, 1590.
299. De dilectione proximi fratris Nicolai Siculi[90].
300. De Imperii Romani in Germania origine, causa et ...
301. De Zosimo Graeco ethnico calumniatore Costantini ...

f. 402v:
302. Calatina, litis inter Comiten Calatiae et Ferdinandum de Rubeis.
303. Super recuperatione sacrorum Bibliorum iussu Sixti V editorum quae in partibus ultramontanis fuerunt vendita.
304. Hispanien., gravaminum et excessuum Commissariorum Cruciatae contra auctoritatem Ordinarii, 1596.
305. Meliten., querelae contra Magnum Magistrum[91].
306. Mediolanen, immunitatis ecclesiasticae ac annonae cum aliis.

---

[85] Giovanni Francesco abate di Gambara, fu Inquisitore Generale nel 1567 e card. († 1567).
[86] Giacomo de Iacomellis, vescovo di Belcastro e suffraganeo di S. Severina, rinunciò nel 1553.
[87] „universitas Terrafinarii" è la popolazione di S. Maria di Leuca.
[88] S. Carlo Borromeo, card. di S. Prassede, visitò la Sacra Sindone di Torino nel 1578. Vedi App. IIa C 288.
[89] Sesto Giulio Frontino († 130 d.C.) era „Curator Aquarum" della città di Roma sotto l'imperatore Adriano; vedi App. IIa C 295.
[90] Nicola Siculo, abate ed Uditore della Camera Apostolica nel 1433, fu Nunzio in Germania di Eugenio IV, vedi App. IIa C 299.
[91] Gran Maestro dell'Ordine di Malta negli anni 1572–1581 era Giovanni l'Evéque de la Cassière.

307. Lettera del Connestabile di Castiglia in raccomandatione di don Pietro Antonio Homodei col discorso sopra l'impresa di Valtellina e Contadi di Chiavenna.
308. Mediolanen, Sedis Episcopalis, 1585.
309. Bononien, falsitatis de damnis occasione mortis illatae resarciendis. Consultatio.
310. Parmen, de festorum dierum observatione reformatio.
311. Minutae litterarum absolvendi haereticos in Regno Galliae.
312. Panoplia sacra edita per Franciscum Turrianum[92].
313. Ad indicem librorum prohibitorum.
314. Super necessitatibus Christianae religionis in Ungaria.
315. Profetie astrologice della ruina de Turchi e aumento de cristiani[93].
316. Copia di lettera che si dice essere di S. Francesco di Paula sopra la vita del padre Savonarola[94].
317. Vita di fra Felice da Cantalice, cappuccino[95].
318. Dìversae censurae.
319. De sacra Corporis Christi communione die Parasceves olim usitata et alia.
320. Ass.ne Patrum Societatis Iesu ad insulam Chii, 1594 et 1596.
321. [De Zeta]rio, Zeta etc.
322. [Sepu]lchralibus et infernalibus haereticis.
323. ... bus Inquisitionis Portugalliae.
324. ... Apostolorum et eius apud veteres auctoritate.

D

ASV, Arm. XXXVI, 38 ff. 575–583 (ff. 581–2 bianchi)

f. 575. Nota de'manuscritti del card. S. Severina[96].
1. Volumen in causa Ferrariensis Status.
2. Reformationes Cancellariae Apostolicae cum aliis tractatibus, nempe capitula Conclavium, modus electionis[97].
3. Exemplum Bullae Innocentii pp. 1111 super provisione regni Portugalliae cum aliis tractatibus.
4. Investitura et iuramenta regum et capitula Honorii IIII et contra Monarchiam Siciliae.
5. Ordo de observantiis S. Romanae Ecclesiae. Item Paris de Grassis et de Primatu ecclesiae S. Petri.
6. De authoritate Summi Pontificis in reges, principes et imperatores.

---

[92] Francesco Torres S.J., scrittore controversista († 1584); vedi App. IIa C 312.

[93] Vedi App. IIa C 315.

[94] S. Francesco da Paola, fondatore dell'Ordine dei Minimi († 1507), ebbe rapporti epistolari con Girolamo Savonarola, giustiziato a Firenze nel 1498. La profezia sarebbe stata fatta in una lettera del 1479. Vedi App. IIa C 316.

[95] S. Felice da Cantalice morì nel 1587 e venne canonizzato nel 1712. Il card. Santoro fu devoto del Santo, ne curò la sepoltura e parla di lui nelle „Audientiae" e nell'Autobiografia (cf. G. Romeo, Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma [Firenze 1990] p. 240 ss.).

[96] Secondo l'ordine dell'elenco A e con rimandi a quei numeri.

[97] Cf. conclusionis in A,B,C.

7. Investitura et historia del Regno di Napoli et Sicilia. Raguaglio de successi di Paulo IIII et Re di Spagna, lettere, istrumenti, relationi et capitoli di pace.
8. Modus servatus in electione Romani Pontificis, gesta aliquorum pontificum, Sixti IV vita et diaria Benedicti XII de statu animarum.
9. De Liberio et Felice.
10. Varii authori del Regno di Napoli.
11. Vitae Sanctorum manuscriptae.
12. Scritture di Francia.
13. Lettione del p. Alfonso Salmerone [sopra la Cena e la Passione del Signore].
14. Registro delle lettere [del Nunzio] di Polonia [da luglio 1592 a marzo 1594].
15. S. Diaria diversorum pontificum a Martino V usque ad Leonem X.
16. Entrate del Regno di Napoli.
17. Liber feudorum et alienationis Sedis Apostolicae[98].
18. Circa electionem papae et an cardinales teneantur ministrare consilia.
19. Cronica Guarini [Scipionis Ametrani collecta].
20. Diversorum de rebus Neapolitani regni.
21. Istoria Manfredi incerti authoris.
22. Registro delle lettere di Francia.
23. Relatione del Re di Persia.
24. Congregationes et res Franciae 1592.
25. Scritture di Francia.
26. Scritture di Francia 1587–1589.
27. Scritture di Francia 1590.
28. Scritture di Francia 1589.
29. Congregationes de rebus Franciae 1590 et 1593.
30. Scritture di Francia 1591.
31. Scritture di Francia.
32. Poenitentiaria.
33. Scritture di Francia.
34. Scritture di Francia[99].
35. Instructiones diversis Nuntiis.
36. Litterae Innocentii pp. III.
37. Annali di messer Matteo [Spinello] di Giovenazzo.
38. Legitimatio Antonii Lusitani.
39. In causa Toletana tomi 4.
40. Diverse scritture et lettere sopra la Crociata di Spagna.
41. S. Officii contra hereticos Regni Neapoli.
42. De oppressione libertatis ecclesiarum in Regno Siciliae citra Pharum. (alcuni fogli non ligati).
43. Audientia card. S. Severine diversorum pontificum. (tomi 6, duali ha havuti il sig. Capellano)[100].
44. Concistoria tomi 7 (item un tomo separato).
45. Duo alia volumina. habet em.mus card. Barberinus et reperiuntur penes archiep. Polum.

---

[98] Vedi più avanti ai ff. 578 e 583 la descrizione del contenuto del n. 17: „Nel libro segnato n. 17 del card. S. Severina si contengono …".

[99] I numeri 22–31 e 33–34 sono originariamente indicati come „Scritture di Francia tomi XI".

[100] Forse don Bernardino Scala, cappellano comune del card. Francesco Barberini dal 1634 e poi nel 1637 vescovo di Bisceglie. Cf. Barb.Lat.8880 e 8881; vedi Völkel (n. 25) p. 427.

46. Bulla et aliae scripturae.
47. Apologia card. S. Severinae in causa Ferrariensis Status.
48. Congregationes Propagandae Fidei; relationi de ritu Caldeo.
49. Deploratio suorum temporum card. S. Severinae.

f. 576
Formularium cartarum Sacrae Poenitentiariae ligatum.
Alia quaedam. Poenitentiariae. Non ligatum.
Informationes impressae in causa Ducatus Ferrarien. et alia non impressa.
Item aliae informationes manuscriptae et alligata super dominio Mutinae et Regii.
Registro delle lettere del Nuntio di Polonia.
Lettioni di Alfonso Salmerone in 4°.
Tomi quattro di molte scritture nella Causa Toletana contro l'Arcivescovo[101].
Liber feudorum et Vicariatuum Sedis Apostolicae, cum indice contentorum in libro in principio.
In alcune bolle et scritture circa la Bolla della Cruciata delli quali si doverà far l'indice n. 40.

f. 577 (in folio):
Scipionis Ametrani collecta, n. 19.
Historia Manfredi incerti authoris n. 21.
Entrate del Regno di Napoli n. 7.
Diversorum de rebus Neapolitanis n. 20.
Gli Annali di Napoli di Matteo Spinello da Giovenazzo n. 37.
Varii authori manuscritti del Regno di Napoli n. 10.
Investiturae Regni Neapolitani et iuramenta regum et contra Monarchiam Siciliae n. 4.
Ho ricevuto li sopradetti libri dal sig. Claudio[102] et dall'E.mo Sig. Card. S. Onofrio (Antonio Barberini senior), cioè Consistorialia a. 1577 sino 1595 tomi 6, in tomo uno Actorum Consistorialium ab a. 1570 usque 1576.
In fede la presente di propria mano 6 gennaio 1636 Felice Contelori manu propria[103].
Ho di più ricevuto un libro Concistoriale del 1595 al 1599.
Item un altro con alcuni opuscoli Ordo Romanus, Paris de Grassis etc.
Item Vitae Sanctorum manuscriptae.
Item bullae et altre scritture in quo deficiunt bullae designatae a Brevi Iulii III in fine.
Item modus servatus in electione Romani Pontificis a beato Petro.
In gesta aliquorum Pontificum tomo I.
Diario dell'Infissura et alia[104].
Questo dì 8 gennaro 1636, Felice Contelori.
Item ho ricevuto un libro „Gesta inter Liberium et Felicem" f. 359.

---

[101] Cioè Bartolomeo Carranza, arciv. di Toledo † 1576; cf. C 49 App. II.

[102] *„Claudius quidam Burgundus syrmatophoros (caudatario) plane anaphebetos"*, così lo giudica Luca Holstenio per l'ambizione che questi aveva di diventare bibliotecario del card. Barberini (cf. Völkel [n. 15] p. 280).

[103] Felice Contelori fu Custode della Biblioteca Vaticana negli anni 1626–1630 e Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano dal 1626, da cui si dimise nel 1644. Legatissimo alla famiglia Barberini, muore nel 1652 (cf. Bignami Odier [n. 14] p. 110s.; Gualdo [n. 24] p. 371; DBI 28 (Roma 1983) p. 336–341 (F. Petrucci).

[104] Cf. Barb. lat. 5062 e 5011: *„Diario ovvero Istoria di Stefano Infessura"*.

Item Litterae Innocentii 3 in causa imperii f. 188[105].
Questo dì 13 gennaro 1636, Felice Contelori.

f. 578 (in foglio):
Scipionis Ametrani collectanea n. 19.
Istoria Manfredi incerti authoris n. 21.
Entrate del Regno di Napoli n. 16.
Investitura et historia dei Regno di Napoli et Sicilia.
Raguaglio de successi di Paulo IIII et Re di Spagna, lettere, instruttioni, relationi et capitoli di pace, n. 7.
Diversorum de rebus Neapolitani Regni n. 20.
Annali di messer Matteo (Spinello) di Giovenazzo n. 37.
Varii authori del Regno di Napoli.
Investitura et iuramenta regum et capitula Honorii IIII et contra Monarchiam Siciliae n. 4.
Questi mi furono consegnati dal sig. Claudio.
Gli infrascritti mi furono consegnati dall'Em.mo sig. card. S. Onofrio (Antonio Barberini senior) ...
(si ripete l'elenco di titoli del f. 577, fatto dal Contelori).
Libri consegnati dall'E.mo sig. card. Barberino.
n. 17. Nota aliquorum Vicariatuum et aliarum concessionum factarum a Sede Apostolica a tempore Gregorii XI ad Pium 2. f. 1. Nota che il Contado Valentino e Diense in Francia è feodo della Sede della Sede Apostolica
Officia et magistratus tam in Urbe quam. extra cum arcibus f. 135.
Entrata e uscita della Sede Apostolica sotto Giulio 3, f. 149.
Raguaglio del stato in quale si trovano l'entrate della Sede Apostolica sotto Giulio 3, Paolo 4, f. 152.
Mancia che il Sacro Collegio dà ogni anno agli Officiali del papa, f. 155.
Nota de alcune artiglierie o armi della Sede Apostolica trasportate in diversi luoghi, f. 157.
Creazione di Sisto V e spese fatte da esso et officii vacabili eretti di nuovo overo riformati, f. 159.
n. 13. Lettioni del p. Salmerone sopra la Cena e la Passione del Signore, in 4°.
Formularium chartarum S, Penitentiariae Ap.
n. 14. Registro delle lettere del Nuntio di Polonia del mese di luglio 1592 sino al mese di marzo 1594.
n. 47. Factum circa investituram Ducatus Ferrariae, f. 1.
De impedimentis transvehendi salem per Padum a 1576 f. 26, cum particula Capitulorum Adriani 6, Pauli 3, Pii V, Clementis 7.
De investitura Ferrariae. An ... illa esset extendenda seu de novo concedenda non obstante bulla Pii V, f. 54.
Super eo quod card. S. Severinae die 13 septembris 1591 respondit Summo Pontifici se non posse consentire declarationi eiusdem qui declarabat casum feudi nondum devoluti non comprehendì in bulla Pii V, cum rationibus card. S. Severinae se excusantis, f. 102.

f. 579v:
Quando Papa dicatur definire seu determinare de moribus, f. 136 et f. 138.
An decretum, quo Papa declaravit feudum nondum devolutum ad Ecclesiam non contineri sub bulla Pii V, sit vere et proprie definitio de moribus in, qua non possit reperiri error, f. 141.

[105] Cf. Barb. lat. 1932 in Appendice II, A 36.

De mentione definitionis de moribus que fit per papam, f. 147.
Allegata super directo dominio civitatum Mutinae, Regii et responsio pro S. Romana Ecclesia, f. 129.
Ferrariensis devolutionis Ducatus 1597–1598. Consultatio pro d. Caesare Estense[106], f. 1 etc.
Praecipua capita dictae consultationis lecta in Concistoriali Audientia seu Generali Congregatione (1597), f. 49.
Factum super devolutione Status Ferrariae, f. 51.
Capitula Pauli 3, f. 71, 112.
Confutationes allegatorum Caesaris Estensis in causa Ducatus Ferrariae, 1598, f. 74.
Super extractione 150 scutorum auri ex sanctiori aerario pro recuperatione dicti Ducatus, 1598), f. 115. Decretum et informatio.
Spesa di soldatesca o conto 36.000 fanti a scudi 5 il mese et cavalli et altri, f. 124.
Minuta bullae Conclavis quatenus Clemens 8 moreretur extra Urbem f. 125.
Facultates concessae card. Innico episcopo Portuen. legato in Urbe relicto a Clemente 8, f. 130 a. 1598[107].
Sebastiani Fantoni Ferraria[108]. Sunt versus us exametri, f. 139.
n. 32. Multa spectantia ad S. Penitentiariam, facultates Penitentiariorum, bullae variae, nomina officialium, taxae, concessio officii Penitentiariae et minorum officiorum, taxae dispensationum matrimonialium[109].

f. 580:
Libri ricevuti dall'E.mo Barberino per mettere nell'Archivio Vaticano.
(In) Foglio. Scritture di Francia dal 1569 sino 1586, tomo 1.
Item dal 1587, 1588, 1589, tomo uno[110].
Item del 1589, t. 1.
Item del 1590, t. 1.
Item del 1591, t. 1.
Tutti sono stati fatti accomodare e ricoprire.
Scritture varie di Francia, tomi tre in foglio.
Congregationes de rebus Franciae dal 1589 tomo 1
dal 1590 sino 1593 t. 1.
dal 1592 sino 1595 t. 1.
Lettere scritte di Francia al card. di Este cominciano li 29 di luglio 1595 sino li 5 agosto 1595.

(ff. 581–582 bianchi)

f. 583:
Nel libro segnato n. 17 del card. S. Severina si contengono:
Nota vicariatuum et feudorum Sedis Apostolicae, f. 1.

---

[106] Alfonso II d'Este, duca di Ferrara.
[107] Inico de Avalos, del titolo „Portuensis" nel 1591 († 1600).
[108] Fra Sebastiano Fantoni, carmelitano, ha scritto in lode della famiglia Barberini; vedi Barb. lat. 2080 f. 130 e Barb. lat. 2081 f. 223: *„Carmina in laudem Urbani VIII, Francisci card. Barberini"*.
[109] Cf. App. IIa A 32: *„Scripta diversa ad Poenitentiariam spectantia"*, 1592.
[110] Il card. Ludovico d'Este, principe di Ferrara, era protettore della Francia del 1573 († 1586). – Per i personaggi di Casa Barberini ed altri che con essa ebbero rapporti (bibliotecari, cappellani ecc.) è da vedere VÖLKEL (n. 25).

Che il Contado di Valentinois e Diense spetta alla Sede Apostolica, f. 131.
Officia et magistratus in Urbe et extra per territorium Ecclesiae cum arcibus.
Taxae, pagae et quanti offitia venalia vendantur, f. 135.
Entrate et uscite della Sede Apostolica, f. 149.
Sommario raguaglio dell'entrate della Sede Apostolica l'anno 1550, f. 153.
Regalia solvenda officialibus papae a novo cardinali.
Strena solvenda a Sacro Collegio cardinalium quolibet anno officialibus et familiaribus papae, f. 136.
Nota dell'artiglierie della Chiesa trasportate in diversi luoghi, f. 157.
Assuntione di Sisto V e spese da lui fatte.
Officii vacabili eretti di nuovo e riformati da Sisto V a benefitio della Camera, f. 159.

Appendice IIa

I manoscritti della Biblioteca del card. Giulio A. Santoro, lasciati per testamento alla Biblioteca Vaticana, secondo l'ordine dei titoli degli elenchi A,B,C,D. Identificazione nei fondi della BAV e dell'ASV.

– A 1,B 1,C 1,D 1:„Volumen in causa Ferrariensis Status".
A 47,B 42,C 2,D 47:„Apologia card. S. Severinae in causa Ferrariensis Status".
Barb. lat. 2372 f. 93–110:„Narratio facti circa investituram Ducatus Ferrariae.Verba card. S. Severinae de investitura Ducatus Ferrariensis,oppositio ei facta et eiusdem responsio".

– A 2,B 15,C 12,D 2:„Reformationes Cancellariae Ap. cum aliis tractatibus, nempe capitula Conclavium, modus conclusionis".
C 224:„Reformationes Cancellariae Ap. Pauli III, 1540".
Barb. lat. 1501: „Conclusiones pro electione Summi Pontificis„(ff. 1–33); „Capitula SRE. cardinalium ab eo iuranda qui electus fuerit in Pontificem" (f. 200). Barb. lat. 2349 ff. 314–347: „Reformationes Cancellariae Ap. Pauli III, 1540" (f. 43); „Notulae et tituli manu card. S. Severinae exaratus" (ff. 226, 236, 286, 288v); „De capitulis ... Sede vacante an obligent papam creatum; Multa de Curia et Conclavibus" (f. 286).

– A 5, B 16, C 16, D 5: „Ordo de observantiis Sanctae Romanae Ecclesiae. Item Paris de Grassis et de Primatu Ecclesiae S. Petri".
Barb. lat. 2796, 2797, 2798: „Cerimoniale tempore Iulii II (1504–1506)"; „Cerimoniale et Diaria ... 1506–1508? 1509–1513 (Paris de Grassis)". Barb. lat. 2452: „Paris Crassus Bononien. Sacrarum Cerimoniarum Magister ... in tractatu de Oratoribus Romanae Curiae".
Cf. Vat. lat. 5634–5635: „Paradis grassi Cerimonarium liber; Diaria Iulii II". Vat. lat. 12272–12275 (Diario di Paride de Grassis, 1504–1521).

– A 7, B 18, C 18, D 7: „Investitura et istoria del Regno di Napoli et Sicilia. Raguaglio de' successi tra Paulo IV et Re di spagna, lettere, instruttioni, relationi e capitoli di pace".
Barb. lat. 5685 f. 193: „Indice del 1° libro dell'Investiture del Regno di Napoli o vero di Sicilia citra.
Farum fatte dalli Pontefici Romani ... di Bartolomeo Chioccarello, napoletano IUD. "; vedi anche il Barb. lat. 5165 e Borg. lat. 568, „De investituris Regni Napolis ... ovvero di Sicilia citra Pharum ... Ex legato card. Gallii (Taddeo)".
– A 8, 15; B 10, 11; C 10, 11; D 8, 15: „Diaria diversorum Pontificium a Martino V usque ad Leonem X"; C 191: „Diverse scritture di Pio II e una parte di diarii di Sisto IV"; „Gesta aliquorum Pontificium, Sixti IV vita et Diaria Benedicti XII de statu animarum".
Barb. lat. 2793: „Diaria sub Sixto IV"; Barb. lat. 2794: „Diaria Iohannis Burchardi"; Barb. lat. 2827: „Diarium Romanum 1577–1580"; Barb. lat. 2846: „Diarium Marcelli II, Pii IV, Iulii III"; Barb. lat. 3219:" ... Diaria adnotatio sub Pio V et Gregorio XIII".

– A 9, B 42, C 42, D 9: „De Liberio et Felice".
Barb. lat. 586 f. 203: „Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos". Barb. lat. 2520 e 3217 f. 236; „ex codice Bibliothecae Vaticanae 3787 (e 3786): Gesta inter Liberium et Felicem episcopos et quaedam epistola schismaticorum".

– A 11, B 43, C 43, D 11: „Vitae Sanctorum manuscriptae".
„Sanctorum plurimorum acta (card. S. Severinae) collegit in unum Vitas Sanctorum totius

Provinciae Campaniae", A. Oldoinus, Atheneum Romanum ... [Perusiae 1676] p. 438); Vat. lat. 12064: „Acta et vitae sanctorum a card. S. Severinae forsitan collecta", ff. 1–534.

– A 13, B 44, C 44, D 13: Lettione del p. Alfonso Salmerone".
Vat. lat. 7835: „A. Salmerone. Lettioni sopra la Cena e la Passione del Signore".

– A 16, B 20, C 20, D 16: „Entrate del Regno di Napoli".
Barb. lat. 5276 ff. 129 s. „Relatione di tutte le entrate per un anno del Regno di Napoli".

– A 17, B 13, C 13, D 17: „Liber feudorum et alienations Sedis Apostolicae".
Barb. lat. 1457 ff. 136–208: „Lectura in libros feudorum"; Barb. lat. 6537 ff. 1–15; „Raccolta delli feudi che riconoscono la Sede Apostolica nello Stato di Romagna, Lombardia etc.".

– A 18, B 12, C 12, D 18; „Circa electionem papae et an card.s teneantur ministrare consilia".
Barb. lat. 1501 ff. 35v-40: „An card.s etiam non requisiti teneantur ex natura officii sui, ubi res postulat, papae consilia ministrare"; Barb. lat. 4756 f. 97 s.: „Forma praestandi consensus et professionis per electum papam facienda"; Vat. lat. 12147 f. 472.

– A 21, B 46, C 46, D 21: „Historia Manfredi incerti auctoris".
Chigi, G. V. 136: „Manfrediorum Historia" di Aldo Manuzio ff. 1–84; Barb. lat. 3231 ff. 1–153 (Manfredi, re di Sicilia, figlio di Federico II, imperatore); Barb. lat. 165 f. 383 ss. „Liber de morte Aristotelis ... translatum a Manfredo rege, filio Friderici imperatoris".

– A 23, B 28, C 28, D 23: „Relatione del Re di Persia".
Barb. lat. 5242: „Relatione fatta dal conte Sirley inglese, ambasciatore del Re di Persia a Gregorio XV, 1622, intorno alla Lega col detto Re et Principi Cristiani contro il Turco.

– A 32, B 26, C 26, D 32: „Penitentiaria".
Archivio S. Penitenziaria, volume manoscritto del card. Giulio Santoro, Penitenziere Maggiore, dal titolo: „Scripta diversa ad Poenitentiariam spectantia, 1592[111].

– A 36, B 8, C 8, D 36: „Litterae Innocentii pp. III".
Barb. lat. 1931 ff. 1–52; „Litterae Summorum Pontificium ... Innocentius III ... Felix Contelorius Francisco S. Laurentii in Damaso card. Barberino SRE. Vicecancellario"; Barb. lat. 1932 ff. 1–182: „Litterae et Bullae diversorum Pontificium, t. I. Ex Registro Innocentii pp. III super negotio Romani Imperii in schismate inter Othonem ducem Saxoniae. Innocentius III".

– A 37, B 47, D 37: „Annali di messer Matteo di Giovenazzo".
Barb. lat. 4935: „Annali di Matteo Spinello di Giovenazzo, rescritti da quelli che sono in potere del sig. Michele Gesualdo" (ff. 1–39).
– A 38, B 48, D 38: „Legitimatio Antonii Lusitani (cum Portugalliae regnum cuperet obtinere)".
Barb. lat. 2387 ff. 1–274 „Processus sive extractus omnium actorum in causa legitimationis Antonii prioris prioratus de Crato coram Alexandro Frumento, nuncio Gregorii XIII ad

[111] Vedi nel testo dell'articolo l'elenco dei titoli di questo volume.

Portugalliam, et archiepiscopo Ulixbonen. iudicibulis deputatis, et Praetensorem Successionis in Regnis Portugalliae anno 1580"[112].

– A 39, B 49, C 49, D 39: „In causa Toletana tomi 4"; C 152: „Multa scripta in causa Toletana".

Vat. lat. 12014–12017 (già Arm. X, 1–4) „Congregazione del S. Ufficio, Toledo, Processo B. Carranza, arciv. di Toledo". Vat. lat. 12014 f. 1 „Excerpta, vota et testimonia diversorum, magna ex parte manu Iul. A. Sanctorii, archiep. S. Severinae; Vat. lat. 12017 f. 778 „Documentorum in causa Toletana index". Barb. lat. 2589 „Oratio pro archiepiscopo Toletano ad Pium V nomine Ecclesiae canonicorum ac totius Hispaniae" (f. 325); Sententia lata per Gregorium XIII contra d. Bartholomeum a Caranza, archiep. Toletanum, cum oratione per ipsum habita in mortis articulo post Eucharistiae sumptionem" (f. 331); Oratio seu verba habita ab archiepiscopo, Toletano post Eucharistiae sumptionem, quando in monasterio Minervae moritur Romae post suam liberationem ex Castro S. Angeli"[113].

– A 40, B 27, C 27, D 40, vedi C 304.

– A 42, B 23, C 23, D 42: „De oppressione libertatis ecclesiarum in Regno Siciliae citra Pharum".

Barb. lat. 5165: „... De investituris Regni Neapolitani et Siciliae citra Pharum fatte dai Papi ... Cf. Barb. lat. 5685; Borg. lat. 568. (vedi A 7)"

– A 43, B 41, C 49, D 43: „Audientiae card. S. Severinae diversorum pontificium, tomí 611;, „Dua li ha avuti il sig. Capellano ASV, Arm. 52, 17–22A: „Audientiae 1566–1602"; BAV, Chigi, M.I. 7–9: „Audientiae card. S. Severinae, 1592–1601".

– A 44, B 5, C 5, D 44: „Concistoria tomi 7", A 45, B 6, C 6, D 45: Duo alia volumina (Consistorialia) habet Em.mus card. Barberinus et reperiuntur penes archiepiscopum Polum"[114].

Barb. lat. 2871: „Acta Consistorialia ab anno 1570 ad annum 1599, auctore Iulio A. Sanctorio card. S. Severinae sub Pio V, Gregorio XIII, Innocentio IX et Clemente VIII". Vedi anche ASV, Fondo Concistoriale, Acta Miscellanea n. 13, 20–21, 34, 36, 45, 66.

– A 47, B 2, C 2, D 47: vedi A 1, B 1, C 1, D 1.

– A 48, B 7, C 7, D 48: „Congregationes Propagandae Fidei, relatione christiana de ritu Caldeo".

Barb. lat. 4605: „Scritture diverse ... relative alla Congregazione di Propaganda Fide".

– A 49, B 3, C 3, D 49: „Deploratio suorum temporum. card. S. Severinae".

---

[112] Antonio, Gran Priore di Crato, nipote di Enrico II d'Aviz, arciv. di Lisbona nel 1564 e card., re di Portogallo nel 1578 († 1580), venne nominato re nel giugno 1580 e venne deposto nell'agosto di quell'anno († 1598).

[113] Cf. Baumgarten, Neue Kunde 11, p. 102: „Santorio S. Severinae Universalis Inquisitionis Consultor Ordinarius, in causa Toletana (Processo Carranza) Inquisitor specialis, 1566"; Index des livres interdits (Anm. 69) VIII, p. 82: „Il Santoro istruì la causa del Carranza".

[114] Si tratta di Fausto Poli, morto nel 1653.

Vat. lat. 12233 ff. 456: Iulius A. Santorius cardinalis. Deploratio calamitatis suorum temporum et notulae quaedam ex utriusque Testamenti textu decerptae" (già Arm. XI, 179).

C 51: „Dispensatio super professione fratris Angeli de Gioiosa cardinalis." Il card. Francesco di Gioiosa venne dispensato dall'impedimento „super defectu aetatis" quando fu eletto vescovo di Narbonne nel 15???8, è cardinale nel 1583 († 1615). Barb. lat. 2412 ff. 187–189. 203 s. „Legatio card. de Joyeuse ad regem Franciae pro baptizando eius filio, 1606"; Barb. lat. 5299: il card. di Gioiosa e l'assoluzíone dei Veneziani all'Interdetto.

C 54: „Responsio super quaestionibus rituum et caerimoniarum facta a cardinali S. Severinae cardinali S. Praxedis"; C 256 „Consultationes et responsa cardinalis S. Praxedis"; C 288 Epistola de peregrinatione card. S. Praxedis "; Carlo Borromeo in visita alla S. Sindone a Torino.

Barb. lat. 5327: „19 lettere di Carlo Borromeo a diversi, le quali si conservano in Libraria Vaticana, al card. Sirleto, S. Severina e Como", cioè Taddeo Galli, vescovo di Como e cardinale.

– C 55: De translatione corporum Sanctorum; C 195:„Super inventione et translatione corporum S. Euphebii, S. Martini et S. Fortunati Neapoli".

Barb. lat. 2732–2733: „Instrumenta authentica translationum et Sanctorum corporum et reliquiarum e veteri in novam Principis Apostolorum Basilicam a Paulo V ... 1620"; Vat. lat. 12343 f. 152: Translatio reliquiarum de loco ad locum", f. 147: Me translatione reliquiarum Sanctorum in canonizatione".

– C 58: „Responsio Ferdinandi regis Romanorum, nomine etiam Caroli V, pro ineundis colloquiis (super) concordia et compositione Vormaciae mense iulii 1540".

Barb. lat. 2574 f. 251: „Relatio colloquii Wormatiensis Philippo II 1559, 259: Relatione fatta in Augusta del Colloquio Wormatiense dell'anno 1559 circa la contesa fra quei della Confessione Augustana".

– C 66: „Copia instrumenti concessionis in feudum bonorum et iurium quod Ecclesia Anagnina habet in terra Trebarum et Vallepetrarum per episcopum et Capitulum, dictae Ecclesiae d. Petro Gaetano comiti Casertano et litterae confirmationis Bonifatii (VIII) 1297 a. III.

Barb. lat. 1585: „Decisionis facti et iuris in Romana Rota ... Anagnina, Castri Vallis Petrarum ... respectu Dominii Ecclesiae ... Barb. lat. 6037 (Repertorio storico-politico di mons. Cristoforo Caetani su Anagni e la famiglia Caetani).

– C 65: „Francisci Aelii Neapolitani de nobilium, familiarum origine libellus". Barb. lat. 2547 f. 21: „Francisci Aelii marchesii Neapolitani libellus de nobilium familiarum origine". Vat. lat. 7498 ff. 23–93.

– C 67: „Exemplum litterarum ill.mi card. Alexandrini (Michele Bonelli), legati de latere ad Regem (Franciae)".

Barb. lat. 5311 f. 161–174; Barb. lat. 5652 f. 105–112: „Discorso di mons. Bonelli, Nuntio in Madrid, fatto al Re Cattolico in persona dei Duca di Medina las Torres sopra la Lega proposta dal Papa alla Maestà Cattolica contro la Francia". Barb. lat. 827 f. 140: „Oratione alla Maestà Cattolica del card. Alessandrino legato", Barb. lat. 2412 ff. 55–62; Vat. lat. 4667.

– C 74: „De eiectione patrum Iesuitarum ex provincia Transilvaniae". Barb. lat. 5652: „Dello stato della Religione in Transilvania e dei modi d'aiutarla, 1594".

– C 82: „Narratio quomodo Stephanus Battoris (Batory) electus in Poloniae regem etc.".

Barb. lat. 2163: I due Ambasciatori di Polonia, l'uno oratore del Re Cristianissimo l'altro oratore di Stefano Battori, che se ne facea Re di Polonia, come furono uditi in Roma dal Pontefice".

– C 83 „Ordo Missae S. Iohannis Chrisostomi".
Barb. lat. 598: Ex Bibliotheca card. Sanctorii. Ordo Missalis secundum consuetudinem Romanae Curiae". Barb. lat. 603: „Missale cum notis musicis charactere Longobardo. Fuit primum. Ecclesiae Caiacen. et dein Bibliothecae card. Sanctorii". Barb. lat. 657: „Ordo Missalis secundum consuetudinem Romanae Curiae cum noti musicis. Ex Bibliotheca card. Sanctorii. Barb. lat. 658: „Ordo Missalis ... dono domini io. Fr. Minervae, 24 maii 1578, ex Bibliotheca card. Sanctorii Melphiae".

– C 84: „De monarchia Regni siciliae per patrem Bobadillam"; C 253: „Dialogi et scripta patris Bobadilla in epistola". Barb. lat. 2648; Barb. lat. 3369: „De monarchia Regni Siciliae et de iurisdictione ecclesiastica Regni Napolitani"[115].

– C 87: „... Regis Hispaniarum deputationis fratris Iohannis de Zuniga, oratoris apud Gregorium 13".
Barb. lat. 3163: „Index librorum Bibliothecae Barberinianae ... (explicit) Zuniga Io. Antonii Verai orator seu legatus Hispaniae".

– C 88: „(Animadve)rsiones in quasdam leges Siciliae"; C 97: De aggravaminibus ecclesiasticae libertatis in Regno Siciliae; C 100: „An insula Siciliae sit feudum S. Romanae Ecclesiae".
Barb. lat. 2531: „Investitura Regni Siciliae"; Barb. lat. 5352 f. 129: „Pretensioni della Sede Apostolica sopra la Monarchia di Sicilia".

– C 106. „Compendium historiae Tiburtinae".
Barb. lat. 5352 f. 184–196: „Antichità di Tivoli e Villa d'Adriano imperatore del card. Domenico Toschi, già vescovo di Tivoli" († 1620).

– C 112: „Del progresso e fine del Concilio, delli romori di Napoli et altri avisi".
Barb. lat. 4592: „Estratto dai Diarii del Sig. Giulio Santorio in Napoli, che fu poi fatto card. detto il S. Severina, Dai Diarii si raccoglie che li tumulti di Napoli ..." (f. 129); „Persecuzione eccitata al Sig. Giulio Santorio poi cardinale..." (ff. 139–159)

– C 122: „Petitiones Alexandri Possevini nomine Regis Svetiae apud Gregorium".
Barb. lat. 5185 ff. 392–403: „Relatione delle cose appartenenti alla cognitione dello stato presente del Regno di Svetia, 1578. Del Possevino".

– C 125: „Litterae patris Stephani Aratoris ad Regem Poloniae, 1579".
Vat. lat. 6205 ff. 45–86: „Stephani Aratoris Pannonii Penitentiarii Ap. epistula ad Stephanum Bathorium Poloniae regem, Romae idus octobris 1576"; Reg. lat. 2023 f. 16: „Stephani Aratoris epistola ad regem Poloniae".

---

[115] Cf. Sommervogel, Bd. I, 1555, il quale cita uno scritto del Bobadilla dal titolo: „Sulla pretesa legazione della monarchia di Sicilia".

– C 127: „De pictura beati Petri controversia, 1579".
Barb. lat. 2624: „Immagini degli Apostoli Pietro e Paolo a Gregorio XIII da Fr. Mucanzio".

– C 133: „Trattato della Lega, 1560. Discorso di Antonio Doria sopra l'impresa dei Turchi". C 220: „Attioni del ser ... Marcantonio Colonna contro l'emoli suoi a tempo della Lega, 1573".
Vat. lat. 12200: „Trattato di Lega contro il Turco tra il Papa, Re di Spagna e Signoria di Venezia"; Barb. lat. 5367: „Discorso di Lega che si potrebbe fare contro il Turco delli solo Stati d'Italia; Fede del fatto occorso tra Marcantonio Colonna e Giovanni Andrea Doria nella galera del Generale dei Veneziani, 1570"; Borg. lat. 305 f. 76: Informatione di quanto è successo tra il sig. Marco Antonio Colonna e il sig. Giovanni Andrea Doria mentre si doveva soccorrere Cipro assediata dai Turchi l'anno 1570". Barb. lat. 5303 f. 289: „Manifesto dell'ill.mo et excell.mo sig. Marcantonio Colonna in sua giustificazione"[116].

– C 138: „... danni, spese et uscita del card. di Augusta, 1571".
Barb. lat 5711 ff. 152 :„Ottone di Trusches, card. d'Augusta. Diciassette lettere al card. Caraffa ed una a Paolo IV, 1556–1558". „Fr. Turriani (Torres) dogmaticus de iustificatione ad Germanos adversus Luteranos ad d. Othonem Truchsenn. card. Augustanum, Romae apud A. Bladum, 1557".
– C 139: „... il modo d'introdurre l'arte della stampa per i libri sacri in Roma".
Vat. lat. 6207 ff. 169, 215: „Avertimenti di incerto autore sopra l'introdurre la stampa in Roma, H. Cervini discorso sopra l'introdurre la stampa in Roma".

– C 144: „An matrimonia contracta cum haereticis de facto sint nulla et alia, 1600". C 287: „Matrimonium contractum cum haeretico an teneat".
Barb. lat. 1501 f. 301: „An matrimonia a catholicis cum haereticis de facto contracta sint nulla et an Pontifex possit dispensare. Consultatio Benedicti Iustiniani S.J. anno Iubilaei 1600".

– C 145: „Interuzione generale del Stato dei Grisoni, 1583; C 307: „Lettera del Contestabile di Castiglia in raccomandatione di don Pietro Antonio Homodei col discorso sopra l'impresa di Valtellina e Contadi di Chiavenna".
Borg. lat. 200 ff. 1–67: „Discorso sulle ragioni della risoluzione fatta in Valtellina contro la tirannia de' Grisoni et heretici (indirizzato al re di Spagna Filippo II)"; Barb. lat. 5651, ff. 1–286: „Informatoni, relationi, trattati, capitolazioni e lettere diverse sulla guerra di Valtellina; Svizzeri e Grigioni"; Barb. lat. 5648, ff. 1–17: „Scritture intorno agli affari dei Grigioni in tempo della guerra della Valtellina".

– C 148: „Concilium Maguntinum ex libro Dusinae; C 149: „Tertius liber Petri Dusinae".
Barb. lat. 2349 ff. 1–131: „Synodus archiepiscopalis card. Maguntin Albertus (de Brandeburgo), tit. S. Petri ad Vincula, card. Legatus ..."; Vat. lat. 13411 ff. 45–61v: „Pietro Dusina. Discorso sulle origini dell'Ordine di S. Giovanni in Gerusalemme"; Barb. lat. 5200 ff. 221–240: „Discorso di Malta".

– C 155: „Trofei di immanità tirannica del duca d'Ostune in Napoli".
Vat. lat. 12248: „Congiura del Duca di Ossuna contro la Repubblica di Venezia"; Barb. lat. 5319 ff. 53v-60; Barb. lat. 5154 ff. 41–43: „Lettera del Duca di Ossuna Vicere di

[116] Generale delle Galere pontificie sotto Pio V.

Napoli, a Paolo V e risposta della lettera scritta contro la Repubblica di Venetia al Duca di Ossuna; Barb. lat. 2552 f. 19: „Ossuniana coniuratio"; Barb. lat. 5650 ff. 126–140: „Supplica del Duca d'Ossuna al Re Cattolico; lettera del Parlamento del Regno di Napoli per la conferma del Duca d'Ossuna a Viceré; alloggi delle soldatesche in Napoli in tempo del Duca, 1618".

– C 158: „Del progresso fatto dal Duca di Mayne contro il Re di Navarra et altri eretici, 1585–1586". Barb. lat. 5655 f. 312: „Dichiarazione del Re di Navarra (Enrico IV) contro la convocazione fatta nella città di Parigi per il Duca di Mayne". Un familiare del card. Santoro denuncia al Sant'Uffizio i fautori di Enrico di Navarra, re di Francia. Bibl. Nazionale di Parigi, cod. 8994 ff. 308–361[117].

– C 160: „Relatione di Francia dopo le guerre civili di Giacono Corraro, 1570".
Barb. lat. 5214 ff. 52–107; Barb. lat. 5241 ff. 1–33; Barb. lat. 5183 ff. 133–198; Barb. lat. 5326 ff. 520–578; Barb. lat. 5337 ff. 428–573; Barb. lat. 5436 ff. 1–36: „Relazione del Regno di Francia fatta dal sig. cav. Giovanni Correro (Corraro, Correr, Corazzo), Ambasciatore dei Veneziani, 1568–1570".

– C 163: „Discorso del Minutio sopra la postulazione fatta per il ... arcivescovo di Colonia (Otto Truchsess); C 164: „Discorso del Minutio sopra la speranza che si ... del Duca di Sassonia. Barb. lat. 5362 ff. 72–102: „Discorso di mons. Minutio Minucci sopra il modo di restituire la Religione Cattolica in Alemagna". Barb. lat. 2470 ff. 31–134: „Commentarium Ecclesiarum Germaniae ..."; Barb. lat. 5302: „Parlamento di mons. Minucci, vescovo di Zara, a nome di Clemente VIII in Senato Veneto per la Lega et guerra contro il Turco, 1596".

– C 175: „Avertimenti dati a don Giovanni de Zuniga designato Viceré in Napoli, 1573". Barb. lat. 846 ff. 297 ss.: „Istruzioni del re Cattolico per don Luigi de Zuniga mandato Ambascíatore a Pío IV per le cose del Concilio 1562.

– C 177: „Sopra le difficoltà fatte dalla Corte di Napoli nell'Exequatur alle facoltà di mons. (Lorenzo) Campeggio destinato Nuntio in Napoli, 1577". Barb. lat. 3369, ff. 168–174: „Tre lettere concernenti l'Exequatur Regio del Regno di Napoli; Barb. lat. 5354, ff. 76–86: „Discorso sopra il Regio exequatur alli Vescovi del regno di Napoli".

– C 186: „Che li Penitenzieri di S. Pietro sono quelli che seguitano la Corte di Roma".
Barb. lat. 1501 f. 287: „Che li Penitenzieri di S. Pietro sono quelli che seguitano la Corte di Roma, decembre 1584".

– C 191: „Diverse scritture di Pio 2° e una parte di Diari di Sisto 4°"; Barb. lat. 2793 f. 190: „Diaria sub Pio II, f. 209: „Diaria sub Sixto IV"; Barb. lat. 2794: „Diarium Sixti IV Io. Burchardi usque ad diem 14 iunii 1491".

– C 195 vedi C 55.

– C 196: „Littera ad dominum Porticum Nuntio in regno Poloniae". Barb. lat. 5317 ff. 1–11: „Vincenzo Portico, arciv. di Ragusa, De denario S. Petri in Poloniae Regno".

---

[117] Cf. J. Tedeschi, La dispersione degli Archivi della Inquisizione Roma, in: RSLR 9 (1973) p. 305 nota 30.

– C 200: „Methodus scribendi in Centurias haereticorum domini Andreae Fabritii Leodonien." Barb. lat. 3150 ff. 393–395: „Censurae catholicae ecclesiae historiae Magdeburgensium Centuriae"[118].

– C 201: „Inventario delle scritture ch'erano nella guardarobba del Papa quando fu fatto Sisto V. Vat. lat. 8185 f. 335[rv]: „Nota de'libri et altre scritture con disegni restate nella guardarobba:

Theofilato greco.
Innocenzo III decreta et epistole.
Caroli de intellectu, de sensu, nichilo, ars oppositorum cum epistolis.
Confutatione della con ... fatta dal p. Fulgentio Servita alle considerationi di Mastro Paolo di Venetia contro l'oppositione del R. P. M. Giovanni Antonio Bovio, di Mastro Giovanni Stephano (?), piemontese carmelitano.
Un breviario antico stampato dell'anno 1563.
Un Messale in ottavo dell'anno 1536.
Confutatio cavillationum contra Copernicum (?) Marci Antonii Costantii Lovanien. Parisiis(?).
Un Messale antico in quarto dell'anno 1561.
Enarrationes in librum Iob Augustini Steuchii.
Mantillos Caesaris Delphini.
Refutatio scripti Petri Mallii de Albae Iuliae edit. 1562.
Thomae philologi Ravennae de vita hominis ultra centum viginti annos pervehenda Iulio III Venetiae(?) edita.
f. 335[v]:
Ioannis Antonii Viperani de divina providentia.
De Summo Romano Pontifice summarium Hieronimi Manfredi Bononiensis[119].
Oratio habita die Cinerum in capella Pontificis de Quadragesima, ieiunio ad Clementem VIII.
Missale Romanum antiquum impressum a. 1535 in folio.
Disegno del Tempio di Salomone stampato.
Bulla Pii V super celebratione festivitatis S. Thomae Aquinatis.
Bulla Pii V prohibitionis blasphemiae et aliorum vitiorum.
Bulla Pii IIII pro ... subiciuntur visitationi et in ... ordinationis Ecclesiae Graecorum ... prelati.
Bulla Pauli IIII circa hereticos et scismaticos sententia condemnationis Odetti a Castiglione alias cardinalis.
Plichis 6 de' Censi, manoscritto.
Disegni del Tevere, Valli di Comacchio, del Pò di Chiane, lago Trasimeno.
Cf. Barb. lat. 5752: Sommario del processo sotto Pio IV al card. Carlo Caraffa trovato nel guardaroba del papa[120].

– C 204: „De futuris pontificibus vana predictio".

---

[118] Intorno ad Andreas Fabricius Chemnicensis († 1581) si può vedere il Vat. lat. 6207 f. 220v („Christus lacrimas"), mentre le sue opere furono condannate nell'Indice di Roma del 1559 e 1564. Le „Centuriae Magdeburgenses", attribuite a Flacio Illyrico († 1575) ed altri furono condannate nell'Indice di Roma 1590; vedi per tutto quanto detto Index des livres interdits (n. 69)VIII, 15 p. 350; IX, 049 p. 366, 496 p. 578.

[119] Girolamo dei Manfredi di Bologna, filosofo, medico, e astrologo, scrisse nel 1478 un Trattato sulla pestilenza, cf. Barb. lat. 4263 ff. 1–127.

[120] Da altre fonti risulta che nell'ottobre 1592 e febbraio 1593 Clemente VIII scrivendo a mons. Cesi, Tesoriere Generale, lo incaricava di consegnare al card. di S. Severina gli atti dei

Barb. lat. 2327 f. 106^{v}: „De Romanis Pontificibus prophetiae (anno 1584 erunt pluviae maximae) repertae in quodam libro fratris Cappuccini ... S. Francesco di Paola. Profezia de' futuri pontefici"; vedi su S. Francesco da Paola C 316.

– C 205: „Scripta et postulationes pro insulis Philippinis".
Barb. lat. 5184 ff. 123–139: „Relazione della nuova e più remota cristianità delle Indie occidentali dette Filippine, del sito et qualità loro".

– C 208: „Informatione sopra il Concilio di Fiorenza celebrato da [Eugenio IV]". Barb. lat. 1487 ff. 38–77: „Gesta Sacrorum Conciliorum Ferrariensis et Florentini sub Eugenio IIII".

– C 215: „Verba SS.mi Domini Nostri ad Patres Societatis Iesu pro Praeposito Generali eligendo". Barb. lat. 4594: „Regolamento per l'elezione del Generale dei Gesuiti sotto Innocenzo X" († 1655).

– C 219: „Acta in funere Bessarionis card. Niceni per episcopum Firmanum". Barb. lat. XVI, 85 f. 143: „Acta in funere card. Bessarionis per Nicolaum ep. Firmanum" (Domenico Capranica † 1458).

– C 220: vedi C 133.

– C 224: vedi A 2, B 15, C 15, D 2.

– C 226: „Conclavia Calisti 3, Pii 2, Sixti 4, Innocentii VIII, Leonis X, Iulii 2 et 3, Marcelli 2, Pauli IIII, Pii 4 et Pii V simul".
Vat. lat. 11766 f. 152^{v}–186: „Conclaves Pauli IV ... Iulii III" ;
Vat. lat. 12180: Conclavi da Callisto III ad Innocenzo X;
Vat. lat. 12181: Conclavi da da Pio II a Pio IV;
Vat. lat. 12182: Conclavi da Eugenio IV a Paolo IV;
Vat. lat. 12185: Conclavi da Nicolò V a Gregorio XV;
Barb. lat. 2604; Barb. lat. 4667; Barb. lat. 4966: da Bonifacio VIII. a Gregorio XV.

– C 228: „Relatione d'Inghilterra ..." Barb. lat. 5363 ff. 137–208: „Relatione d'Inghilterra d'un Ambasciatore Veneto".

– C 229: „Discorso del Lottino sopra ... 1572. Lettera del Mutio al card. de Carpi ... con altre relationi e conclavi". Barb. lat. 5337 f. 406–411: „Discorso del Lottino (Francesco Lottini) sopra le difficoltà che sono alla Santa Lega di questo anno 1572"; Barb. lat. 4756 ff. 1-23:

---

processi del Tribunale del S. Officio „che si trovano nella guardarobba". Il lungo elenco di tali processi, che consta di 4 fascicoli, è pubblicato da A. Bertolotti, Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione ne' secoli XVI-XVIII (Roma 1892) p. 102 s., e si trova citato da A. Miola, Catalogo topografico-descrittivo dei Manoscritti della R. Biblioteca Brancacciana di Napoli, dal ms. I.B. 2 c. 297 s., con la nota di mano di mons. Pegna: „Scripturae quarum nota hic continetur fuerunt consignatae d. cardinali S. Severinae de mense februarii 1593: erant autem nella guardarobba del papa a S. Pietro". Nel lungo elenco sono nominati il Voto „coram Pio IV" di censura contro il Patriarca di Aquileia, Giovanni Grimani, il Sommario del processo contro Pietro Carnesecchi, la causa dell'arciv. di Toledo, Bartolomeo Carranza, e la causa contro il Verdura, vescovo di Otranto.

„Discorso di Giovanni Francesco Lottini da Volterra sopra le attioni del Conclave". Barb. lat. 5728 f. 85: „Girolamo Mutio, iustinopolitano, lettera al card. Carafa; Barb. lat. 5236 ff. 10–14 e Barb. lat. 5654 ff. 91–93: „Discorso del card. di Carpi sopra il passar dell'Imperatore per Francia".

– C 230: „Avvertimenti del Guicciardini. Giustificazione del Gibberti ...". Barb. lat. 5209, Barb. 5286; Barb. lat. 5289: „Avvertimenti aurei dei Guicciardino"; Barb. lat. 2734: „Ristretto del fatto e delle ragioni che ha don Giberto d'Austria ... "; Barb. lat. 3150 ff. 29–33: „Censura in historiam Fr. Guicciardini Francisci Gennari S.I."[121].

– C 231: „Laudum et sententia Iulii Antonii Sanctorii super controversiis Capituli ecclesiae Casertan".

ASV, Arm. 52, 17: „Laudum et sententia Iulii A. Santorii super controversiis Capituli ecclesiae Casertanae[122].

– C 232: „An S. Hieronimus fuerit presbiter cardinalis". Barb. lat. 1192 ff. 60–64: „Quod beatus Hieronimus fuerit S. R. E. presbiter cardinalis".

– C 236: " De Eucharistiae sacramento si appareat in humana forma quid agendum". Cosimo Filiarco, De mirandis speciebus carnis et sanguinis et speciebus panis et vini SS.mae Eucharistiae sacramenti, Venetia 1587[123].

– C 237: „Relatio Iulii A. card. S. Severinae de origine et officio altaris S. Petri".

Barb. lat. 2528 ff. 1–6: „De Origine et officio altaristae Basilicae Principis Apostolorum de Urbe Iulii A. Sanctorii card. S. Severinae relatio"; Vat. lat. 11766 f. 47.

– C 238: „De praecellentia Basilicae S. Petri".

Barb. lat. 2420 ff. 1–50; Barb. lat. 2592 ff. 39–76: „G. Sirleti calabri, Sedis Ap. Prothonotarii, postea cardinalis, liber in de praesentia Basilicae S. Petri Ap.Vaticanae"; Vat. lat. 6206, ff. 57 ss.

– C 240: „Originale de Eucharistiae sacramento card. Pelphini". Barb. lat. 524 f. 129: „Fragmentum de Eucharistiae mysterio".

– C 241: „Tractatus de caerimoniis circa Annum lubilaei Iohannis Pauli Mucantii".

Barb. lat. 1096: „Tractatus de quibusdam observationibus caerimonialibus circa Annum lubilaei ad ... Petrum card. diaconum Aldobrandinum Iohanne Paulo Mucantio Caerimoniarum Magistro auctore, 1599".

– C 242: „Apparatus ad aperiendam Portam Sanctam in Anno lubilaei".

Barb. lat. 1501 ff. 383–394: „Apparatus et ordo ad aperiendam Portam Sanctam in Anno lubilaei et ad illam claudendam"; Vat. lat. 12343 f. 92: „De aperitione Portae Sanctae Anno Iubilaei".

---

[121] Per altre informazioni sulla censura del Guicciardini († 1540), si veda Index des livres interdits (n. 69), IX, Index de Rome 1590 et 1593, 0282 p. 426: „Avvertimenti, Avvedimenti civili et Concetti Politici di M. Ff. Guicciardini, di M. Gio. Fr. Lottini, di M. Fr. Sansovini, se prima non saranno emendati".

[122] Cf. R. De Maio, Riforme e miti nella Chiesa del '500 (Napoli 1973) p. 234.

[123] Cf. Rotondò, p. 172.

– C 244: „Litterae Clementis VII ad Erasmum Rotherodamum et aliorum".
Barb lat. 1499 f. 299: „Litterae Clementis pp. VII ad Desiderium Erasmum Rotherodamum"; (f. 328) „... ad archiepiscopum Hispalen hereticae pravitatis Inquisitorem Maiorem" (Alfonso de Manriquez).

– C 245: „An papa possit [err]are in canonizatione Sanctorum patris Toledi ligata".
Barb. lat. 1191 ff. 18–32: „Considerationes habitae in congregatione sex cardinalium a SS.mo deputatorum super canonizatione et beatificatione Sanctorum referendae Suae Sanctitati".

– C 247: „Apologia iuris pro card. S. Severinae tempore Gregorii XIV".
Barb. lat. 2583 ff. 9–40: „Apologia iuris pro card. S. Severinae; verba Gregorii XIV in Consistorio die XIII septembris 1591".

– C 251: „Censura contra Telmud cum libro Fini Adriani".
Vat. lat. 7415: „De rebus ad Romanam Inquisitionem pertinentibus", f. 195: „Romanae Inquisitionis. Lettera al card. G. B. Pallotta a Vienna intorno ai libri Talmudici ...".

– C 253: vedi C 84.
- C 254: „Scripta doctoris Carcassoni et ligata".
Vat. lat. 11769: „Dialogus contra Toletanum Statutum authore don Antonio Carcassono[124], Iuris Utriusque doctore Algarensi archipresbitero".

– C 256: vedi C 54, C 288.

– C 261: „Professiones fidei quae a Summis Pontificibus et episcopis fiebant"; C 270: „Diverse professioni di fede ...".
Vat. lat. 12193: „Professiones fidei et iuramenta a papis, cardinalibus, imperatoribus, episcopis ... praestita ... Forma iuramenti Poenitentiariorum Minorum" (f. 49).

– C 263: „De fratribus et sororibus Tertii Ordinis S. Francisci".
Vat. lat. 12229 f. 180–189: „Indulgenze falsamente ascritte che siano concesse a quei che portano il cordone dell'Ordine di S. Francesco, contro certi frati Conventuali che le pubblicavano, manu card. S. Severinae exaratus".

– C 271: „Censura in libro De praestigiis demenum. Censura nell'opere del Machiavelli". „De prestigiis demonum, incantationibus et veneficiis libri V Ioannis Vivieri, Basileae 1563"[125].

---

[124] Anton Angelo Carcassono, canonico di Alghero e di origine ebraica, fu denunciato al S. Ufficio e all'Inquisizione Spagnola per le sue idee giudaizzanti ed imprigionato nel 1581 a Sassari. Fuggito a Roma, la Commissione dei Cardinali Inquisitori, della quale faceva parte il Santoro, lo condannò nel 1592 all'abiura e ad una multa. Il Dialogo scritto dal Carcassono contro lo Statuto Toletano riguarda la questione della „limpieza de sangre", per cui era impedito ai discendenti dei mori e degli ebrei l'accesso ai benefici ecclesiastici. Il cod. Vat. lat. 11769 apparteneva all'Archivio.

[125] Idran Weier († 1588), cf. Reusch, I, p. 417; Hilgers p. 520; Index des livres interdits (n. 69) X, p. 409. Segnaliamo che *l'Index librorum prohibitorum existentium in Archivio S. Officii Urbis* (Barb. lat. 3131 f. 36) pone questa opera tra i libri eretici o sospetti ma utili per la storia o per la erudizione. Il „De praestigiis" del Weier è presente negli Indici di Anversa (1569) e poi di Roma (1596).

– C 274: „(Discorso di) mons. Commendone sopra la Corte di Roma".
Barb. lat. 5303 ff. 143–169: „Discorso del Commendone ... sopra la Corte di Roma" (Misc. Arm. XI, 182); Vat. lat. 12236 f. 87: „Discorso di mons. Corrimendone, vescovo di Zante, fatto poi card. da Pio IV, sopra la Corte di Roma"; Vat. lat. 13411 f. 63: „Discorso ... 1555–1560", Ottob. lat. 2264 ff. 1–164: „Discorso del card. Commendone sopra la Corte di Roma al sig. Girolamo Savorgnano".
Cf. anche Barb. lat. 5288; 5314; 5332; 5670.

– C 275: „... testamenti card. Carafae bonae memoriae".
Barb. lat. 4885: „Relatione della morte del card. Carlo Caraffa, 1562;
Barb. lat. 5226 ff. 1–33; Barb. lat. 5682 ff. 281–329.

– C 287 vedi C 144.

– C 288: „Epistola de peregrinatione card. S. Praxedis".
Barb. lat. 5317 ff. 158–163: „Peregrinazione di S. Carlo Borromeo fatta a Torino per visitare la Sacra Sindone, descritta da Domenico Adorno, 30 ottobre 1578".

– C 290: „Panormitan., de superstitionibus, abusibus et erroribus Graecorum tollendis".
Barb. lat. 1139: „Consultatio episcopi Messanensis super nonnullis ritibus et abusibus Graecorum degentium Messanae ad card. S. Severinae ... ac eiusdem responsio".

– C 294: „Professiones fidei Chaldeorum, Assiriorum Patriarchae et alia".
Roma, Biblioteca Alessandrina cod. 186 f. 17: „Caeremoniae communes ad omnes missas quibus Chaldaei utuntur ... ex lingua chaldaea in arabicam ... et inde in latinam conversa ... iussu d. card. S. Severinae, 1578[126].

– C 295: „De Aqua Appia ex Frontino".
Barb. lat. 121; Barb. lat. 151: „Sextus Iulius Frontinus, de Aquaeductibus Urbis Romae".

– C 299: „De dilectione proximi fratris Nicolai Siculi".
Barb. lat. 1487 ff. 252–286[v]: „Nicolaus Siculus, abbas Moniacensis et Camerae Ap. Generalis Auditor, dicta, nota et memoria digna in scriptis redegi ... anno 1433 dum essem in Germania in civitate Basiliensi unus ex oratoribus ... pp. IV ... causa celebrandi Concilium Generale ...".

– A 40, B 27, C 27, D 40: „Diverse scritture e lettere sopra la Crociata di Spagna"; C 304: „Hispalen. gravaminum et excessuum Commissariorum Cruciatae contra auctoritatem Ordinarii, 1596". Vat. lat. 12229 f. 145; Vat. lat. 12232 f. 221–312 s.: „Brevia diversa supra Cruciatam Hispaniarum".

– C 305: „Meliten. Querelae contra Magnum Magistrum"[127].

Sul Machiavelli rimandiamo al Reusch, I, p. 386 s., all'Index des livres interdits (n. 69), X, p. 269; Indici di Roma 1559 e 1564, e al Vat. lat. 6207, ff. 218–240,: „Libri Interdicendi ...". Il nome del Machiavelli compare più volte nell'Indice dei libri dell'Archivio, del S. Ufficio (Barb. lat. 3131, f. 41), tra cui „Macchiavelli Opera, tom. 3 italicie".

[126] Cf. G. Mercati, A. Teseo, primo traduttore e raccoglitore di liturgie orientali, in: Opere Minori III (= Studi e Testi, 78) (Città del Vaticano 1937) p. 512.

[127] Giovanni l'Evêque de la Cassière, 1572–1581.

Barb. lat. 5333: „Capi delle inobedienze fatte dal Gran Maestro di Malta alla S. Sede Ap. e delle violenze ... per informazione a Gregorio XIII, 1581" (ff. 107–141).

– C 312: „Panoplia sacra edita per Franciscum Turrianum"[128].

– C 313: „Ad indicem librorum prohibitorum".
Barb. lat. 3131: „Index librorum prohibitorum existentium in Archivio S. Officii Urbis. Praeit tabula ab Holstenio scripta, cui titulus: Explicatio notarum marginalium".

– C 315: „Profetie astrologice della ruina de Turchi e aumento de cristiani".
Barb. lat. 5333 f. 160 s.: „Discorso per la guerra del Turco l'anno 1570,dove si pongono le predizioni fatte in diversi tempi da varie persone e si pronostica la cristiana felicità ... e la fine di casa Ottomana.

– C 316: „Copia di lettera che si dice essere di S. Francesco di Paula sopra la vita del padre Savonarola"[129].

– C 317: „Vita di fra Felice da Cantalice, cappuccino".
Barb. lat. 2692: „De sanctitate vitae et miraculis Felicis a Cantalicio Ordinis Capuccinorum ... Relatio Io. Bapt. Coccini, Rotae Decani ...".

– C 320: „... (missione?) Patrum societatis Iesu ad insulam Chii, 1594 et 1596".
Barb. lat. 3065–3090: „Memorie della Chiesa di Scio" (Chios).

– C 321: „(De Zeta)rio, Zeta etc.".
Vat. lat. 11759 f. 92: „De zetario, zeta et diaeta necnon de zetetis et diaetis. Ex card. S. Severinae" (già Misc. Arm. III, 110).
– C 323: „... Inquisitionis Portugalliae".
Barb. lat. 2422: „Tractatus de statu S. Inquisitionis in Regno Portugalliae et speciatim de novis christianis seu Iudaeis ad fidern recipiendis disquisitio (anonimo auctore) ... Clementi VIII dicatus 1602".

---

[128] Panoplia o Hoplotheca del p. Francesco Torres S. I., cf. SOMMERVOGEL, Bd. VIII, 125 C; vedi anche G. MERCATI, Del Diario del card. di S. Severina, in: Opere Minori I (= Studi e Testi 76) (Città del Vaticano 1938) p. 499 . Vedi Autobiografia (ed. CUGNONI p. 54).

[129] Cf. FRANCESCO DI LONGOBARDI, Centuria di lettere dei glorioso patriarca S. Francesco di Paola, Fondatore dell'Ordine dei Minimi, in Roma, appresso Ignazio de Lazzeri (1655), pp. 297–317. (Lettera LXIX) „14 marzo 1479. Al sig. Simone dell'Alimena. Il Santo ha ricevuto da fra Gironimo da Ferrara dell'ordine dei Predicatori (il Savonarola) una lettera in lingua latina ... Prega il sig. Simone di rispondere al suo Posto e intanto profetizza che il Savonarola sarà un Riformatore della Chiesa, e accusato a torto al Sommo Pontefice per falsi testimoni, sarà processato a morte e appiccato in mezzo a due frati suoi compagni, si come fu Cristo in mezzo a due ladroni e poi abrugeranno il suo corpo" (8 aprile 1498). Ad altre due lettere del Savonarola (29 aprile e 1 agosto 1481), il Santo dà incarico di rispondere al sig. Simone dell'Alimena.

Historie und Schuld

Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton?

Von VICTOR CONZEMIUS

Dieser Vortrag[1] hat drei Teile. Der erste geht der Problemstellung des englischen Historikers Lord Acton nach; der zweite legt dar, wie Papst Johannes Paul II. Schuld und Sünde in der Geschichte der Kirche sieht; der dritte versucht zu begründen, in welchem Rahmen ein kirchliches Schuldbekenntnis einen Sinn hat und welche Fallen oder Irrtümer es zu vermeiden gilt.

1. Lord Acton: die Problematik des moralischen Urteils in der Geschichte

Lord Acton (1834–1902) ist unter den englischen Historikern einer der wenigen, der das 20. Jahrhundert nicht mumifiziert überlebt hat und gute Aussichten besitzt, auch im 21. Jahrhundert anregend zu wirken. Sir Herbert Butterfield, einer seiner Nachfolger als Regius Professor für moderne Geschichte in Cambridge, nennt ihn den inspirierendsten englischen Historiker seiner Zeit. Butterfield und ein weiterer Nachfolger, Sir Owen Chadwick, haben ihm Artikel und Bücher gewidmet[2]. Actons Essays sind seit 1985 in einer neueren dreibändigen Ausgabe in der Reihe der Liberty Classics Indianapolis zugänglich. Seine schon früh beachtete und in Teileditionen publizierte Korrespondenz wurde in den letzten Jahrzehnten neu ediert.

Lord Acton ist nicht der Autor eines klassisch zu nennenden mehrbändigen Geschichtswerkes, sondern der Verfasser zahlreicher Aufsätze und Besprechungen. Sie wurden teils vom Entdeckerrausch historischer Quellenfunde der Mitte des 19. Jahrhunderts angeregt und gehören meist zur Gattung eines hochstehenden zeitgeschichtlichen Journalismus. Greifbar ist sein Werk in diesen Essays, in Korrespondenzen und in einem Vorlesungsband über die Französische Revolution. Gewiss konzipierte er auch die „Cambridge Modern History", das klassische Vorbild für andere Gemeinschaftswerke internationaler Zusammenarbeit und universalen Zuschnitts. Doch das Lebenswerk, das er plante, die unmögliche „History of Liberty", wurde nicht geschrieben. In den legendären Zettelkarten der Universitätsbibliothek Cambridge, inmitten seiner sagenhaften Privatbibliothek von 40 000 Bänden, liegen die Exzerpte und Notizen vor, die er zu diesem Zweck sammelte, stets bedacht, die Genealogie einer Idee oder eines politischen Gedankens auf ihr frühestes Auftauchen und ihre späteren Ver-

---

[1] Vortrag, gehalten am 27. September 1999 auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Potsdam.

[2] H. Butterfield, Man on his past. The study of the history of historical scholarship. (Cambridge 1955); O. Chadwick, Acton and History (Cambridge 1998)

ästelungen zurückzuführen. In regelmässigen Abständen versuchen Forscher, diese Schätze zu heben und zu entschlüsseln, ein waghalsiges Unternehmen, da die meisten Notizen nicht datiert sind.

In der deutschen Historikerzunft, die von Acton verehrt und mitunter überschätzt wurde, ist höchstens sein Name bekannt – allenfalls auch das Diktum, dass Macht korrumpiert und absolute Macht absolut verdirbt. Ulrich Noacks Acton-Trilogie mit den Titeln „Geschichtswissenschaft und Wahrheit" (1935), „Katholizität und Geistesfreiheit" (1936) und „Politik als Sicherung der Freiheit" (1947) systematisiert ihn als politisch-historischen Denker. Doch werden Chronologie und Kontext in diesen Bänden nicht ausreichend berücksichtigt. Zur Zeit des Nationalsozialismus hatte die Noacksche Darstellung Actons, obwohl völlig konträr zu dessen Postulaten, einen erstaunlichen Erfolg. Nach 1945 empfahl Franz Schnabel seiner Münchener Hörerschaft die Lektüre Actons. Golo Mann zeichnete 1950 mit intuitivem Spürsinn und kongenialer Prägnanz die Bedeutung Actons nach[3]. Dennoch blieb dieser in Deutschland unbekannt. Alle Versuche, einen Auswahlband aus seinem Schrifttum in deutscher Übertragung herauszubringen, sind bisher gescheitert.

Sir John Emerich Dalberg (seit 1869 1. Lord) Acton, wie er mit vollem Namen hiess, war seiner Herkunft nach nicht vorbestimmt zum Rigoristen und Verfechter eines ethischen Urteils in der Geschichtsschreibung. Sir John Acton, ein Grossvater väterlicherseits, hatte es als Günstling der Königin Maria Carolina geschafft, vom Abenteurer zum Premierminister von Neapel aufzusteigen und ein grosses Vermögen anzuhäufen[4]. Mit päpstlicher Dispens heiratete er 1800 seine um 50 Jahre jüngere Nichte Marie Anne. Von den musisch-ästhetischen Neigungen der späteren rheinischen Dalbergs, den Vorfahren mütterlicherseits, bekam der künftige Historiker wenig mit. Die geistlichen Erzieher, denen der Knabe anvertraut wurde, rühmen übereinstimmend seine Frühreife und intellektuellen Fähigkeiten: „Cet enfant est plein d'intelligence, promet une éducation heureuse, brillante et j'affirme en outre que le travail ne le fatigue pas."[5]

Nach Aufenthalten in Oscott und Edinburg kam Acton 1850 als Privatschüler zum Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890). Die in Hernsheim bei Worms lebende Grossmutter, die verwitwete Herzogin von Dalberg, hatte diesen Mentor für ihren einzigen Enkel gesucht, vielleicht auf den Rat Kettelers, der selber in München studiert hatte. Der Sechzehnjährige war begeistert über die Zusage Döllingers, ihm für die Organisation seines Studiums möglichst viel Freiheit zuzugestehen; allerdings verstand er es, mit diesem Privileg umzugehen. Es war die Absicht des Präzeptors, mit seinem Schüler, der auch Griechischkenntnisse hatte, die bedeutendsten klassischen Autoren durchzunehmen und ihn so zum Studium der Geschichte hinzuführen. Für einen jungen Mann, den Herkunft und Familientradition für eine Laufbahn

[3] G. Mann, Geschichte und Geschichten (Frankfurt 1963) 85–101.

[4] P. Gunn, The Actons. Remarkable People (London 1978).

[5] Abbé de Beauvais an Lady Granville, 24. März 1843 (Acton-Nachlass, Cambridge University Library).

in Diplomatie oder Politik vorbestimmte, schien das die beste Berufseinführung zu sein. Sie war mit Lord Granville, Johns Stiefvater, dem Whig Politiker und Aussenminister, abgestimmt. Döllingers Amanuensis Edmund Jörg beschreibt den jungen Engländer als „reich begabten, weit über sein Alter ernsten Jüngling".

Bald genügte dem Studenten Döllingers recht ansehnliche Hausbibliothek nicht mehr. Die Staatsbibliothek, deren Oberbibliothekar mit Actons Mentor Döllinger identisch war, bot die gewünschten Ergänzungen. Neben seinem Tutor erhielt er die stärksten Anregungen vom Religionshistoriker Ernst von Lasaulx, den er hoch schätzte und dessen Bibliothek er später aufkaufte. Die Historiker an der Universität enttäuschten ihn, und er gab es auf, ihre Vorlesungen zu besuchen. Überhaupt lag der Schwerpunkt seiner Interessen in diesen frühen Jahren auf dem Gebiet der Religionsgeschichte und der historischen Theologie. Man darf vermuten, dass er den geistlichen Stand gewählt hätte, wären auf ihn – als den Erben bedeutender Vermögen in England und Deutschland – nicht auch grosse soziale Erwartungen projiziert worden. Die kirchen- und religionsgeschichtliche Gewichtung seiner Münchener Studienjahre wird ihn nicht nur veranlassen, nach den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen von Religion zu fragen, sondern religiös-ethische Kategorien als letzte und wichtigste Kriterien historischen Urteils anzusehen.

Acton schloss seinen Münchner Aufenthalt 1854 ab und kehrte nach England zurück, ohne universitären Abschluss – der ja auch nicht beabsichtigt worden war – aber mit einem historischen Wissen, das durch den schon früh begonnenen Aufbau seiner Bibliothek auf Schloss Aldenham (Shropshire) à jour gehalten wurde. 1855 liess der 21jährige sich in eine Kontroverse mit einem Korrespondenten der „Dublin Review" verwickeln, der in einem Aufsatz „Bad popes" die Auffassung vertreten hatte, es habe keine schlechten Päpste gegeben. Es habe nur schlechte Katholiken gegeben, d. h. schlechte Kaiser und Fürsten, die die Päpste verfolgten und Gerüchte über schlechte Päpste in Umlauf setzten. In einer längeren Kontroverse mit dem Verfasser des Artikels, einem Juristen, begründete Acton, warum dessen Ausführungen in hohem Masse ungeschichtlich, falsch und gefährlich seien. „Sie setzen diejenigen in den Vorteil, die froh sind, einen Vorwand zu finden, um Katholiken anzugreifen und betrügen die, die ehrlich danach streben, den Geist des katholischen Glaubens kennenzulernen. Wir sind in der Tat jenen Geschichtsschreibern zu grösserem Danke verpflichtet, die, obwohl nicht katholisch, dazu beigetragen haben, die Vergangenheit der Kirche aufzuhellen, als denjenigen Apologeten, die kritische Forschung für zweitrangig halten und meinen, der rechte Glaube und die gute Meinung genügten, um einen als Historiker auszuweisen. Es ist gewiss, dass die hervorragenden protestantischen Schriftsteller, die soviel getan haben, um einige der grössten Päpste zu rechtfertigen, es nicht aus Liebe zum Papsttum taten, sondern um der historischen Wahrheit willen. Ist es doch eines der herrlichsten Zeichen des göttlichen Ursprungs der Kirche, dass alle Irrtümer und alle Lasterhaftigkeit ihrer zeitweiligen Lenker die Verheissung ihres Stifters nie zerstören und die Reinheit ihrer Lehre nie beeinträchtigen konnten. Die Päpste, welche den wahren Interessen

der Kirche entgegengearbeitet haben und an die ein Katholik nur mit grösstem Schmerze denken kann, verdienen einen stärkeren Tadel als diejenigen, die nach rein diesseitigen Massstäben beurteilt werden."[6]

Dieser Brief des Einundzwanzigjährigen enthält ein Programm. Die Grundsätze eines katholischen Historikers, wie Acton ihn sein Leben lang versteht, sind hier ausgesprochen: Anerkennung seriöser Forschung, durch wen auch immer sie betrieben wird; die grundsätzliche Forderung nach kritischer Ausbildung; natürliches Vertrauen in die Durchschlagskraft der historischen Wahrheit bei dem, der sich um sie bemüht; und dann vom Glauben her die Überzeugung, dass der bestellte Hüter des Heiligtums, der zu seiner Verwüstung beträgt, nicht nur der göttlichen Strafe verfällt, sondern und gerade deshalb vom christlichen Historiker mit strengeren Massstäben beurteilt werden darf. Das Verhältnis von Katholizismus und Wahrheit und der Rigorismus des ethischen Urteils sind hier in nuce angedeutet. Unter dem Einfluss verschiedenster Faktoren verdichtet diese Problematik sich im nächsten Lebensjahrzehnt zum Lebenskonflikt.

Die wichtigsten Phasen dieses Konfliktes lassen sich nachzeichnen[7]. 1858 steigt Acton in die Redaktion des „Rambler" ein, einer vorzüglich von Konvertiten betriebenen Zeitschrift. Aufgrund seiner weitgespannten europäischen Verbindungen und vor allem seiner Ausbildung in Deutschland, soll die Zeitschrift dem römischen Katholizismus in England eine gute Zukunft bereiten. Missionarischer Eifer beseelt ihn, nicht etwa im Sinn einer beabsichtigten Romanisierung, sondern aufgrund der Annahme eines fundamentalen harmonischen Verhältnisses von Kirche und wissenschaftlicher Erkenntnis. Seiner Auffassung nach kann es hier keinen Konflikt geben, weil die Kirche von ihrer Tradition her Anwalt der Wahrheit ist. Als literarischer Associé steht ihm Richard Simpson (1820–76) zur Seite, ein konvertierter anglikanischer Kleriker, vierzehn Jahre älter als er und von seiner Herkunft her mit dem keineswegs schmeichelhaften Bild vertraut, das das protestantische England von der römischen Kirche und dem Papsttum hatte. Entgegen einer in der Acton-Forschung lange verbreiteten Annahme war es Simpson, der radikalere Ansichten als sein jüngerer Kollege vertrat. Er wünschte die Kirche in England weniger triumphalistisch in ihrer Selbstdarstellung und versöhnlicher in ihrem Umgang mit anderen Konfessionen. Simpson überzeugte Acton, dass die Päpste eine fatale Rolle in der Nachreformationszeit spielten, indem sie die Untertanen der englischen Krone von ihrer Gehorsamspflicht entbanden. So begünstigten sie Aufstände und Verschwörungen, aus denen sich eine über Jahrhunderte nachwirkende No-Popery-Mentalität und ein starkes Misstrauen gegenüber der römischen Kirche entwickelte.

---

[6] Ignaz von Döllinger. Briefwechsel mit Lord Acton, hg. von V. Conzemius, 3 Bde. (München 1963–71); die Auseinandersetzung mit Finlason in Bd. 3, S. 422–435.

[7] V. Conzemius, Lord Acton, Ignaz von Döllinger und John Henry Newman. Lebenssituationen und Kirchenkonflikt, in: Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman (= Newman-Studien Bd. 12) (Sigmaringendorf 1988) 83–102.

Kritik an den Päpsten beschäftigt Acton erst zu einer späteren Zeit. Beiläufig taucht aber das Problem des moralischen Urteils in der Geschichtsschreibung auf. In seinem Buch „Kirche und Kirchen" (1861) hatte Döllinger behauptet, nichts sei irriger, als dem Protestantismus die Entstehung von Gewissensfreiheit und Toleranz zuzuschreiben. Acton nahm dies zum Anlass, um in einem eigenen Artikel die Entstehung des Toleranzgedankens in der Neuzeit nachzuzeichnen. In der mittelalterlichen Gesellschaft – so legte er dar – war es der Staat, der Zwangsmassnahmen gegenüber Abweichlern von der Glaubensnorm einführte. Die Theologen lieferten dafür die theoretische Rechtfertigung. Im Protestantismus dagegen hätten Intoleranz und Verfolgung von Dissidenten zum politischen und religiösen Wesen der Lutheraner, Kalvinisten und Zwinglianer gehört. Die eigentlichen Ansätze zur Toleranz seien bei den Humanisten und den protestantischen Randgruppen, den Täufern, den Sozinianern und den Antitrinitariern, zu suchen.

Einige Actonforscher haben gemeint, dieser Artikel, der in seinen grossen Linien von der späteren Forschung bestätigt wurde, passe mit seiner differenzierenden Argumentation wenig in das Bild des stromlinienförmigen Liberalen und Gegners jeglicher religiöser Unduldsamkeit, zu dem Acton sich in späteren Jahren entwickelte. Die Verfasserschaft ist jedoch eindeutig belegt. Ursprünglich hatte er vor, sich eingehender mit der Entstehung der Inquisition im Mittelalter einzulassen. Doch das Problem, wie die Gesetze des kanonischen Rechtes zur Ketzerverfolgung mit dem „Geist der Religion" zu vereinbaren seien, hielt ihn davor zurück. „Ich werde mich also möglichst an die Protestanten halten", schrieb er am 27. Dez. 1861 an Döllinger[8]. Der Artikel war nicht aus einem antiprotestantischen Vorurteil geschrieben, sondern reflektierte eher das Tasten nach Massstäben zur Beurteilung der Verfolgung sozialer und religiöser Minderheiten. Gertrud Himmelfarb, die die bisher eingehendste Monographie über Acton schrieb, allerdings vor der Veröffentlichung neuen Quellenmaterials, macht darauf aufmerksam, dass auch an anderen Stellen Urteile auftauchen, die in Widerspruch zu Actons späterem moralischen Rigorismus stehen[9], so zum Beispiel in einer Besprechung der Biographie des Kardinals Ximenes von Hefele. Was Acton in späteren Jahren peremptorisch und undifferenziert als Mord bezeichnet, ist für ihn zu diesem Zeitpunkt von sekundärer Bedeutung. 1860/61 meint er, das grosse Unrecht der Inquisition habe darin bestanden, Despotismus und intellektuelle Stagnation zu fördern; die Hinrichtung von 20 000 Menschen sei ein „pittoreskes Detail", das Emotionen schüre und von den wahren Einsätzen ablenke. Er erfasst aber auch das Dilemma: „Zu einem bestimmten Zeitpunkt konnte Toleranz die Gesellschaft zerstören, zu einem anderen Zeitpunkt wurde das Prinzip der Repression fatal für die Freiheit."

Der 26jährige, der dies schrieb, sollte bald in seinem Glauben an Harmonie von Kirche und Wissenschaft erschüttert werden, mit dem er in den Journalis-

---

[8] Conzemius (Anm. 6) Bd. 1, 240.

[9] G. Himmelfarb, Lord Acton. A study in conscience and politics (London 1952). Auf den neusten Stand gebracht ist die Biographie von R. Hill, Lord Acton, Yale (UP) 2000.

mus eingezogen war. Das innerkirchliche Klima der 60er Jahre machte solche Vorstellungen zunichte. Der minoritäre englische Katholizismus mit seiner schwachen intellektuellen Tradition und den grossen sozialen Problemen, die die irische Einwanderung in Schule und Krankenpflege aufwarf, war nicht geeignet, um die Allianz zwischen Kirche und Wissenschaft zu demonstrieren. In der römischen Kirchenzentrale gewannen gerade in diesen Jahren Bestrebungen Oberhand, den Freiraum kirchlich gebundener Theologie einzuengen und die Weisungsberechtigung römischer Kongregationen möglichst auszudehnen. In England war J. Henry Newman das prominenteste Opfer dieser Einschnürung. Ihr sollten auch der „Rambler" und sein Nachfolgeorgan, die „Home and Foreign Review" (ab 1862), zum Opfer fallen.

1864 stellte Acton aus eigenem Entschluss die Zeitschrift ein, um einer drohenden kirchlichen Zensur zuvorzukommen und einen Skandal zu vermeiden, den eine solche Massregelung im protestantischen England hervorgerufen hätte. Zeitgenossen wie der Literaturkritiker Matthew Arnold und der Oxforder Indologe Max Müller haben der kurzlebigen Zeitschrift wissenschaftliche Ernsthaftigkeit und „play of mind" (Ideenreichtum) zugeschrieben. Spätere Historiker urteilen, dass sie an Qualität alle anderen englischen Zeitschriften ihrer Zeit, kirchliche wie politische, weit überragte.

Fairerweise ist aber zu sagen, dass nicht nur das Damoklesschwert einer kirchlichen Verurteilung das hochstehende Experiment zum Abbruch brachte. In ihrer europäischen Öffnung konnte sie sich gegenüber der insularen Tradition englischer Publizistik nicht recht durchsetzen und litt an chronischem Abonnentenmangel. Das war auch das Schicksal zweier weiterer Zeitschriften, in die Acton in späteren Jahren als Korrespondent einstieg, des „Chronicle" (1866/67) und der „North British Review" (1869/71).

Erst 1865 fand der Dreissigjährige Zeit zu heiraten. Die Reisen zu seiner bayerischen Braut, Gräfin Marie Arco-Valley, und die Aufenthalte auf dem Kontinent benutzte er, um in den grossen Archiven Venedig, Rom und Simancas Kopisten einzustellen, die ihn mit Abschriften und Dokumenten für seine Forschungsschwerpunkte versorgen sollten. Das waren Kardinal Pole, Philipp II., das Konzil von Trient und Jakob II. von England. In dieses Archivmaterial, das zum Teil während Jahrhunderten unter Verschluss gewesen war, setzte er grosse Hoffnungen. Hier dachte er, den Schlüssel zu finden für die Lösung kontroverser Fragen, die eine interessierte Politik besonders kirchlicher Stellen im Dunkeln gelassen hatte.

Diese fast rauschhaft betriebene Ausbeutung der Archive vollzog sich jedoch im Klima eines kirchlichen Zentralismus, der seine Position in Theorie und Praxis ausbaute. Das erste Vatikanische Konzil 1869/70 stand vor der Tür. 1867 wurde der spanische Inquisitor Pedro de Arbues (1441–1485), der beim Chorgebet von Verschwörern umgebracht worden war, heiliggesprochen. Die „Civiltà Cattolica" und vor allem der französische „Univers" verteidigten die Inquisition als vorbildliche soziale Einrichtung. Das war kein gutes Omen für das bevorstehende Konzil, von dem angenommen wurde, es werde die Inquisition wenn nicht wieder einführen, so doch zumindest rehabilitieren.

Während Döllinger 1869 in der „Allgemeinen Zeitung" eine Artikelserie über die Inquisition startete, versuchte Acton in einem Artikel über Paolo Sarpi die Kunstgriffe zu entlarven, mit denen gewisse Katholiken die Inquisition beschönigten: Joseph de Maistre, indem er sie als Instrument des Staates und nicht der Kirche darstellte, und der Theologe der Gregoriana, Giovanni Perrone, mit seiner Beschwichtigung, dass nur wenige Häretiker unter der römischen Inquisition gelitten hätten. Es müsse klar gemacht werden, mit welcher Sorglosigkeit die Kirche mit Menschenleben umgegangen sei. Der Papst und seine Ratgeber hätten zu Morden aufgerufen und die Mörder belohnt. Das seien die gleichen Leute gewesen, die später zu Heiligen erklärt worden seien, Karl Borromäus und Pius V.

Acton ist weit entfernt von den Nuancierungen, mit denen er fünf Jahre vorher die Inquisition behandelt hatte. Klassisches Beispiel für die Verstrickung des Papsttums in Mordkomplotte war die Bartholomäusnacht. Dreimal kommt er zwischen 1867 und 1871 auf dieses Thema zurück, über das er sich durch veröffentlichte Quellen und dem von seinen Kopisten geliefertem Archivmaterial ein neues Bild zu machen versuchte. In einer eingehenden Untersuchung belegt er die These, dass die Anstiftung zum Blutbad nicht das Ergebnis eines plötzlichen Entschlusses, sondern mit Vorbedacht geplant war. Herbert Butterfield hat nachgewiesen, dass Acton das Quellenmaterial dehnte und überzog, um seine These einer zustimmenden Komplizenschaft des Papsttums zu stützen[10].

Diese polemische Geschichtsschreibung richtete sich gegen diejenigen, die aus einer Art falsch verstandener „Kirchenräson" den Papst und seine Verwaltungsorgane dem allgemeinen Urteil der Geschichtsforschung entziehen wollten und seine Beteiligung an unrühmlichen Taten bestritten oder über Gebühr abschwächten. Dieses Ethos, das einer tiefen Verbundenheit mit der Kirche entsprang, aber auch dem Wahrheitsstreben des Historikers verbunden war, sollte das Erste Vatikanische Konzil auf eine Zerreissprobe stellen.

Neben Döllinger war Acton der schärfste publizistische Gegner der auf dem Konzil vorherrschenden infallibilistischen Tendenz. Beide führten aus völlig verschiedenen Gründen einen gemeinsamen Kampf. Während Döllinger die von Rom betriebene Programmatik als eine Verfälschung der ursprünglichen Kirchenverfassung verurteilte und die Zunahme des kirchlichen Zentralismus auf bewusste Fälschungen zurückführte, sah Acton in der infallibilistischen Richtung das Bestreben, das Papsttum in eine Sphäre dogmatisch abgehobener historischer Exterritorialität zu entrücken, die sich rückwirkend als Verklärung seiner Geschichte auswirken würde. Das konnte der seiner Kirche ebenso wie seinen Grundsätzen als Historiker verpflichtete Forscher nicht zulassen. In seiner Perspektive war die Infallibilität deshalb eine „unmoralische" Doktrin, mit der kein Kompromiss möglich war.

Im polemischen Kontext des 8. Quirinusbriefes, einer von Acton und Döllinger verfassten Konzilskorrespondenz in der „Allgemeinen Zeitung", skizziert

[10] Butterfield (Anm. 1) 171 ff.

Acton 1869/70, wie es zu dieser Kluft zwischen historischer Wahrheit und Kirche gekommen sei[11]: „Als Heilsanstalt, als Austeilerin der Gnadenmittel hat es die Kirche hauptsächlich mit den Millionen von arbeitenden, leidenden, unwissenden Menschen zu tun. Um diese vor den Angriffen des populären Protestantismus zu bewahren, hat sich nach und nach ein populärer Katholizismus gebildet, eine Kirchenfabel, worin die Kirche in idealem Licht glänzt, alles Schwierige, Unbequeme, Schlechte, alles, was piarum aurum offensivum ist, durch Sophismen und Tendenzlügen verheimlicht und verdeckt wird. Der Katholizismus, der auf diese Weise verheimlicht wird, ist ein Scheinkatholizismus; die Kirche ist nur ein Phantom der Kirche. Ihre Verkünder sind bei jedem Schritt gezwungen, zu schlechten Waffen zu greifen, um den Feinden keinen Sieg zu verschaffen, um die Gläubigen in ihrem von Irrtum und Wahrheit künstlich zusammengesetzten Glauben nicht zu stören." Nun stand aber das Zeugnis der Geschichte dieser Verherrlichung des Papsttums entgegen. Also musste die Geschichte umgedeutet werden, das Dogma die Geschichte überwinden. „Es entstand ein Kampf, nicht des Dogmas, sondern der theologischen Ansicht gegen die Geschichte, d. h. gegen die Wahrheit; ein Kampf, in welchem das Bewusstsein von Wahrheit und Irrtum, von Gutem und Bösem zerstört wurde." Als Folge davon habe ein System doppelter moralischer Bewertung in der Kirche Eingang gefunden: „Man hielt es für erlaubt, um der Kirche zu dienen, also für das Heil der Seelen Dinge zu begehen, die in jeder anderen Sache als Sünde anerkannt werden würden. Man legte den Massstab der christlichen Moral nicht mehr an, wo die Kirche im Spiel war." Als Beispiel führte er Pius V. an, der die Tötung gefangener Hugenotten verlangt habe, ferner Karl Borromäus, der den Mord von Protestanten durch Privatpersonen gebilligt habe. Oder man suchte eine moralische Verirrung durch eine andere, d. h. durch die glatte Leugnung des Tatbestandes oder beschwichtigende Entschuldigung wiedergutzumachen. Viele der hervorragendsten kirchlichen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts hätten sich angewöhnt zu leugnen, dass Gregor XIII. die Bartholomäusnacht oder Pariser Bluthochzeit von 1572 guthiess und dass jemals Ketzer in Rom hingerichtet wurden. „Es ist dieser Geist das schwerste Gebrechen des heutigen Katholizismus, und er reicht sehr hoch hinauf. Auch diejenigen, die den Namen ‚liberale Katholiken' tragen, sind ihm verfallen." In der Alternative zwischen einem solchen idealisierten Katholizismus auf Kosten der Wahrheit und der unerbittlichen Forderung der Wahrheit um jeden Preis steht der echte Katholik. „Der echte Katholik, der auch ein guter Christ sein will, kann die Liebe zu seiner Kirche nicht trennen von der Liebe zum Guten und zum Wahren. Er hält sich ebenso fern von der Lüge in der Geschichte wie von der Schmeichelei in der Gegenwart. Er ist durch eine tiefe moralische Kluft getrennt von jenen Verrätern und Heuchlern, die die Kirche durch die Sünde, die religiöse Wahrheit durch die geschichtliche Falschheit zu retten suchen. Der Punkt, an

[11] V. Conzemius, Die römischen Briefe vom Konzil. Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung zum Konzilsjournalismus Ignaz von Döllingers und Lord Actons, in: RQ 59 (1964) 186–229; ebenda 60 (1965) 76–119, bes. 102 ff.

dem dieser Gegensatz am grellsten ans Licht kommt, ist die Frage der Infallibilität. Man erkennt es schon an einem Beispiel. Die Grundsätze der römischen Inquisition sind von den Päpsten in der feierlichsten Weise proklamiert und sanktioniert worden. Wer die Päpste für unfehlbar hält, muss die christliche Moral verleugnen und diese Grundsätze nicht nur entschuldigen, sondern als richtig anerkennen. Da schliesst also das Römische das Katholische aus."

Der eben zitierte Passus enthält in salopper Form und mit der ihm eigentümlichen Bestimmtheit und Vehemenz des Ausdrucks – ganz besonders, wenn er deutsch schrieb – Actons Verständnis der Unfehlbarkeit. Es unterschied sich völlig von demjenigen Döllingers. Während für Döllinger, wie für die theologischen Gegner der Lehre, die Treue zur überlieferten Kirchenverfassung den Grund ihrer Opposition bildete, ging es Acton um ethische Auswirkungen der Unfehlbarkeitslehre. Die Lehre war deshalb falsch, weil sie die geschichtliche Erscheinung des Papsttums, die keineswegs auf den heilsgeschichtlichen Anspruch des Petrusamtes beschränkt ist, in einem Ausmass sakralisierte, dass sie dem um Gerechtigkeit und Wahrheit bemühten Urteil des Historikers entzogen wurde. Dass er selber in der eifernden Besorgnis, diese Entwicklung zu verhindern, die geschichtliche Wahrheit verletzte – eine Gefahr, der er bisweilen auch später erlag – ist ihm nicht bewusst geworden. Weder Pius V. noch Karl Borromäus haben in der von ihm dargestellten Form den Mord an Protestanten gebilligt; auch bei der Billigung der Inquisition durch Päpste wäre seine zugespitzte Anklage zu hinterfragen.

Der zitierte Text macht zudem deutlich, warum Döllinger nach dem 18. Juli 1870, dem Tag der Verkündigung der vatikanischen Dogmen, sich nicht mit den Konzilsbeschlüssen abfinden konnte. Lehren, die seiner Auffassung nach die geltende Kirchenverfassung fälschten, musste er aus Gewissengründen die Zustimmung verweigern. Das aber war Actons Problem nicht. Die Nach-Juli-Kirche mit ihren explizit verbindlichen Lehren der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats war für ihn nicht schlimmer als die Vor-Juli-Kirche. Seine ethische Interpretation der Konzilsbeschlüsse machte es ihm möglich, guten Gewissens in der Kirche zu bleiben.

Zu keinem Zeitpunkt hat er gedacht, sich den Altkatholiken anzuschliessen, deren patriotisches Säbelgerassel ihm ohnehin zuwider war. Er war bereit, aus der Kirche herausgeworfen zu werden, aber selber den Hinauswurf nicht zu provozieren. Seine viszerale Verbundenheit mit der Kirche kommt in einem Brief vom 25. November 1874 zum Ausdruck: „Aus langen Unterredungen mit [Premierminister] W. E. Gladstone, dem sein Besuch in München wie eine Offenbarung war, habe ich den Schluss gezogen, dass Sie weniger Hoffnung für die Kirche hegen als ich; oder wenigstens, dass die Hoffnungslosigkeit für sie fester steht und klarerer erwiesen ist als mir. Ich will nicht sagen, dass Sie Unrecht haben. Dans le doute, je m'abstiens de désespérer. Ich müsste viel klarer sehen als ich sehe, um die Kirche aufzugeben, die ich gerade durch Sie in ihrer Grösse kennen und lieben lernte."[12]

---

[12] Conzemius (Anm.6) Bd. 3, 134f.

Dass Döllinger und er unter gleicher Fahne für verschiedene Ziele gekämpfte hatten, wurde ihm erst Ende der 70er Jahre bewusst. Es kam zu einem erregten Briefwechsel, in dem Acton seinem 80jährigen Lehrer die Prämissen seines ethischen Rigorismus ausführlich darlegte. Diesmal galt sein Verdammungsurteil nicht nur den Urhebern oder Anstiftern ethisch fragwürdiger Handlungen oder Weisungen, sondern schloss auch die Lobredner solcher geschichtlicher Gestalten, die Historiker, in seine Kritik ein. Sein Verdikt galt auch für Martin Luther und die anderen Reformatoren. Das macht deutlich, dass es ihm nicht um blosse Voreingenommenheit gegenüber dem Papsttum ging, sondern um Anprangern einer unter Kirchenmännern verbreiteten apologetischen Tendenz, für ihre Helden eine besondere Nachsicht zu beanspruchen. „Was sehen wir? Dass die Moralität gleich aufgegeben wird, wo Religion im Spiel ist. Ich erwähne ein paar frappierende Beispiele: Der Theologe Dorner, wohl wissend, was Luther von den Bauern, den Juden, der Doppelehe sagte, nennt ihn doch den teuren Gottesmann, als wäre die Rede von Niklaus von Flüe."[13]

Zusammengefasst: Wenn aus religiösen Gründen ethische Urteilskriterien ausser Kraft gesetzt werden, verdirbt die Religion an der Quelle. Von hier aus ist die Schärfe seines Urteils zu erklären.

Döllinger vermochte sich diesem Urteil nicht anzuschliessen. Er forderte einerseits mildernde Umstände, das heisst eine stärkere Berücksichtigung des geschichtlichen Kontextes, andererseits warnte er Acton, er stelle sich mit seinem gnadenlosen Rigorismus ausserhalb des allgemeinen Konsenses der Historikerzunft.

Die Diskussion wurde nicht zu Ende geführt. Sie stiess sich an Actons Auffassung, es gäbe einen überzeitlichen, in allen Situationen einsichtigen ethischen Kodex, der im Evangelium seinen reinsten und gültigen Ausdruck gefunden habe und an dem jedes Christentum unvermittelt zu messen sei. Es ging ihm um das richtige Benennen dieser Diskrepanz, bevor ein Bekenntnis von Sünde und Schuld ausgesprochen werden konnte. Wenn auch die Verantwortung kirchlicher Amtsträger wegen ihrer besonderen Stellung am deutlichsten in Erscheinung trat, so waren die anderen Christen nicht von Mitschuld freizusprechen. In jüngeren Jahren war es für ihn ein historiographisches Problem gewesen, wie kirchliche Defizite ohne Vertuschung und Beschönigung zu bezeichnen seien. Im letzten Drittel seines Lebens weitet dieses Problem sich zu einer grundsätzlichen Anfrage an das Christentum aus, dessen ethischen Monopolanspruch er bestreitet. Erst recht besitze es in seiner geschichtlichen Entwicklung keine höhere Moral.

Es war für ihn eine bestürzende Erkenntnis, als er in den Romanen der englischen Schriftstellerin George Eliot die Faszination hoher ethischer Ansprüche ohne erkenntliche Rückbindung an das Christentum entdeckte. Weiterhin stellte die seit Jahrhundertmitte sich auswirkende Begegnung mit anderen Weltreligionen klassische Eckpfeiler christlicher Apologetik in Frage: die Grösse und Dauer, die wunderbare Entstehung aus dunklen Anfängen und die reine

[13] Ebenda, 265f.

Moral, die den Zwang ausschliesst. Vom christlichen Dogma, wie es die Kirche festgelegt hatte, hat er sich nicht losgesagt, weder explizit noch implizit. Zentrale Bedeutung gewannen für ihn jedoch die ethischen Implikationen dieses Dogmas.

2. Das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II.

Am 10. November 1994 rief Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente“[14] die Christen dazu auf, das Jahr 2000 als Herausforderung und als Chance zu sehen, um gemeinsam Zeugnis für das Wirken des lebendigen Gottes in unserer Welt abzulegen. Der Papst ging davon aus, dass die Zeitenwende des Jahres 2000 ihren zentralen Bezugspunkt in der Geburt Jesu Christi und in der Geschichte Gottes mit den Menschen habe. Leitthema für die Jahre der Vorbereitung seien die Gottesfrage und das Bekenntnis zu einem Gott, der sich in Jesus Christus den Menschen zugewandt hat. Als Schwerpunkte des Jubiläums wurden bezeichnet: das Eintreten für die Würde des Menschen, Schritte auf die Ökumene der Christen, Begegnung mit Juden und Muslimen. Gleichsam als Voraussetzung dieser weitgefächerten Programmatik wurden die Christen zu einer geschichtlichen Gewissensforschung aufgerufen. Sie sollten sich jener Schuld bewusst sein, die Söhne und Töchter der Kirche auf sich geladen haben, indem sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals annahmen. Mit den Worten des Papstes: „Sie [die Kirche] kann nicht die Schwelle des Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, dass er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen.“

Zwei Ärgernisse werden explizit angesprochen: die Trennung unter Christen und die Methoden der Intoleranz oder sogar der Gewalt im Dienst an der Wahrheit. Der Papst ist sich durchaus der komplizierten Kontexte bewusst, innerhalb derer ein Klima der Intoleranz reifen konnte. „Doch die Berücksichtigung der mildernden Umstände entbindet die Kirche nicht von der Pflicht, zutiefst die Schwachheit so vieler ihrer Söhne zu bedauern, die das Antlitz der Kirche dadurch entstellten, dass sie sie hinderten, das Abbild ihres gekreuzigten Herrn als eines unübertrefflichen Zeugen geduldiger Liebe und demütiger Sanftmut wiederzuerkennen.“

Das Schreiben geht dann auf die heutigen Aufgaben ein – religiöse Gleichgültigkeit, Zeit der Unsicherheit, theologische Unzulänglichkeit des Glaubens,

[14] Zitiert im folgenden nach der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz. Zur Diskussion stehen besonders die Absätze 32–37.

schwerwiegende Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung. Mit besonderer Emphase betont das Schreiben die Memoria der eigenen Märtyrer. In ökumenischer Ausrichtung sollten die Ortskirchen alles unternehmen, um die Erinnerung an diejenigen wachzuhalten, die um des Glaubens willen das Martyrium erlitten haben. „Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer ist vielleicht am überzeugendsten." Es ist klar, dass es Söhne und Töchter der Kirche sind, durch die die Kirche schuldig geworden ist; ferner dass die Kirche ihre heilsgeschichtliche Sendung durch die Anerkennung von Mitverantwortung und Schuld nicht verliert. Das ist für den Papst selbstverständlich, auch wenn die theologische Qualität dieses gegensätzlichen Miteinanders nicht eigens thematisiert wird. Den einschränkenden Hinweis darauf, dass dieses Geständnis das Wesen der Kirche nicht tangiere, sucht man in diesem Dokument vergeblich.

Wir halten einen Augenblick inne und versuchen, diesen kritischen Rückblick zunächst in der Geschichte des Papsttums selber zu orten. An Deutlichkeit geht die Feststellung dieses Schreibens über etwaige Andeutungen seiner Vorgänger hinaus. In der Eröffnungsansprache Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil – die sicher eine dynamische Programmatik, den berühmten Sprung nach vorn wider die Unglückspropheten, enthielt – sucht man vergeblich eine Bitte um Vergebung. Paul VI., der es verstand, symbolische Zeichen der Versöhnung zu setzen, blieb zunächst in seiner öffentlichen Ansprache vom 29. September 1963 auf einer verklausulierten Schiene; beim Empfang der Konzilsbeobachter in seiner Privatbibliothek am 17. Oktober 1963 formulierte er dann eine explizite, reziproke Vergebungsbitte: „Veniam damus, petimusque vicissim."[15] Bei Johannes Paul II. fallen Verklausulierungen weg. Er geht von der gesichterten Erkenntnis aus, dass Katholiken an ihren nichtkatholischen Brüdern und Schwestern schuldig geworden sind.

Das Bewusstsein, in den Gliedern der Kirche oder gar als Institution versagt zu haben, war bisher kein Thema, das Päpste beschäftigte. Gregor XVI. wies 1832 in der Enzyklika „Mirari nos" in schroffster Weise zurück, dass die Kirche eine Reform benötige und dass sie in irgendeiner Weise Defizite hinsichtlich der Erfüllung ihres Auftrags aufweise. Man muss bis zum berühmten Schuldbekenntnis Papst Hadrians VI. in seiner Instruktion an den Nuntius Chieregati für den Reichstag in Nürnberg 1522 zurückgehen, um Vorläufer von Johannes Paul II. zu finden[16]. Dabei ist zu sagen, dass diese Instruktion ein evangelischer Aufschrei war, etwa im Sinne des 1. Johannesbriefes 1,10: „Wollten wir sagen, wir hätten keine Sünde, so würden wir ihn als Lügner erklären und sein Wort wäre nicht in uns." Es finden sich hier Anklänge an eine frühere patristische und mittelalterliche Tradition, in der mit grösster Selbstverständlichkeit und in eingängiger Bildersprache die Treulosigkeit der Kirche angeprangert wurde: Kirche als Prostituierte in allen Variationen alttestamentlicher Frauengestalten. Die

---

[15] P. Hebblethwaite, Paul VI. The first modern pope (London 1993) 350.

[16] Text u.a. bei H. Oberman, Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen (Neukirchen Vluyn 1985) 92–94.

Annäherung an diese Thematik geschieht bei Johannes Paul II. nicht in metaphorischen Bildern, sondern in der nüchternen Form einer Einladung zu geschichtlicher Erforschung. Zu diesem Zweck setzte er zwei Kommissionen ein, eine theologische und eine historisch-kritische, die zwei besonders sensible Bereiche abklären sollen: die Beziehungen von Christen und Juden die Verstrickung der Kirche mit der Inquisition.

Ausgerechnet ein Philosoph auf dem Stuhl Petri, dazu noch ein Pole, regt ein solches Forschungsprogramm an. Das erzeugt zunächst Verwunderung. Es mag sein, dass der polnische Papst von seiner Herkunft her eine grössere Distanz und Unbefangenheit zu diesen Vorgängen hat als ein italienischer Papst, der am Ende des Jahrtausends Bilanz ziehen möchte. Polen ist von seiner geokirchlichen Lage her nicht beteiligt gewesen an den Vorkommnissen, die die zentraleuropäischen Kirchen belasten: die Kreuzzüge, die grossen Inquisitionen, die Verfolgung der Indianer in Südamerika, der Sklavenhandel. Andrerseits gehören die Polen wie die Juden und Iren zu den Völkern mit einem ausgesprochenen Langzeitgedächtnis, dessen Bedeutung ihnen durchaus bewusst ist und das sie bei Gelegenheit wirkungsvoll einzusetzen verstehen. Wenn der polnische Papst bereits 1980 in seinen Ansprachen von der Notwendigkeit einer Reinigung des Gedächtnisses und dem Geständnis eigener Fehler spricht, so weiss er, wovon er redet. Auf seinen zahlreichen Reisen ist er selbstkritisch auf klassische Defizite und mit dem Geist des Evangeliums in Widerspruch stehende Entwicklungen eingegangen: 1980 auf die Spaltung der Kirchen; 1982 auf die Inquisition und auf die Beziehung zum Islam, auf die Verantwortlichkeit der Katholiken für Kriege, auf die Mafia; 1984 auf die Indianer, Afroamerikaner und die Afrikaner, auf die Religionskriege. Der Journalist Luigi Accatoli, der Vatikanist des „Corriere della sera", zählt in seinem Buch „Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II." 94 Textstellen auf, in denen der Papst historische Fehler der Kirche bekennt. In 25 davon benutzt er den Ausdruck: „Ich bitte um Vergebung." Accatoli nennt diese Textstellen und skizziert kurz die historischen Bezüge[17].

Es mag sein, dass die polnische Herkunft von Papst Woityla seinen unbefangenen Umgang mit sperrigen Fakten und Perioden der Kirchengeschichte erklärt. Der religiös-theologische Impetus jedoch kommt von einer anderen Seite. Accatoli macht als Anreger Hans Urs von Balthasar dingfest, einen Theologen, den der Papst hochschätzt und dem er das Kardinalat als Zeichen seiner Anerkennung sozusagen aufdrängte. Balthasar nahm es widerwillig, aber gehorsam an. In seiner Reformschrift „Wer ist ein Christ" geht Balthasar 1965 auf diese Problematik ein: „Was unter mittelalterlichen Päpsten zulässig, vielleicht sogar geboten schien, erscheint, wenn wir es unmittelbar zwischen das nackte Evangelium und unser heutiges Gewissen stellen, als das völlig Unverzeihliche, sogar als schwere Sünde. Als etwas jedenfalls, was dem Geist und Gebot Jesu Christi

[17] L. Accatoli, Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II. (Mailand 1997); deutsch: Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle mea culpa von Papst Johannes Paul II. (Innsbruck 1999).

schnurstracks widerspricht. Zwangstaufen, Ketzergerichte und Autodafés, Barholomäusnächte, Eroberungen fremder Kontinente mit Feuer und Schwert, um anlässlich brutaler Ausbeutung auch die Religion des Kreuzes und der Liebe dorthin zu bringen, unerwünschte und ganz törichte Einmischungen in Probleme der vorrückenden Naturwissenschaft, Ächtung und Bannung durch eine geistliche Autorität, die als politische handelt und anerkannt sein will: Der Peinlichkeiten ist kein Ende. Es ist nicht lustig, zu einem solchen Erbe stehen zu sollen, dessen eklatante Fehler man eindeutig sieht."[18]

Ob eine direkte Anregerschaft Balthasars für die Aussagen Johannes Pauls II. nachzuweisen ist, mag dahingestellt bleiben. Der Schweizer Theologe ist nicht der einzige, der solche Gedanken äusserte. Auch er steht in einem veränderten kirchlichen Kontext, in dem die eigenen Defizite nicht mehr ängstlich abwehrend verschwiegen, sondern wahrgenommen, ja manchmal überzeichnet werden. Er selber hat das Problem der Integration des Papsttums in die Gesamtkirche unter Einbezug seiner historischen Defizite in seinem 1974 erschienenen Buch „Der antirömische Affekt"[19] behandelt. Der Titel ist nach Balthasars eigenem späteren Urteil unglücklich gewählt, weil er zu kurz greift und die positive Spannweite des Werkes nicht erahnen lässt. Balthasar geht hier auch auf die Kirchenkritik Actons ein. Zustimmend erwähnt er ihn als einen Grossen des 19. Jahrhunderts, der „Wahrhaftigkeit der offiziellen", gerade auch der römischen Kirche, zu seinem Lebensanliegen machte. Er hat „das bedingungslose Sündenbekenntnis der Kirche gefordert und darin die bestmögliche Apologetik gesehen."[20]

Wenn wir den Einfluss von Balthasar auf Johannes Paul II. als gesichert annehmen, so dürfte das hinter dem Titel meines Vortrags angebrachte Fragezeichen entfallen. Mit Balthasar als Vermittler wird Actons Anliegen der Sache nach vom heutigen Papst aufgegriffen. Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen Acton und Papst Johannes Paul II.: Acton ging es zunächst um das in seinen Augen kompromittierte Ethos der Wahrhaftigkeit des katholischen Historikers. An ein offizielles Schuldbekenntnis hat er nicht gedacht und als Historiker sich auch nicht dafür zuständig gehalten.

Auf Balthasar müssen wir nochmals zurückkommen, weil er die besten Bausteine für ein theologisch fundiertes Schuldbekenntnis liefert. Jedenfalls kann es nicht in der Form einer ritualisierten Entschuldigung abgespult werden, wie sie am Ende unseres Jahrhunderts den Staatsmännern von Amerika bis Australien so leicht über die Lippen geht. Es gibt Probleme der geschichtlichen Bewertung der zur Diskussion stehenden Vorgänge, es gibt auch Fragen, wie Schuldgeständnisse mit dem heilsgeschichtlichen Anspruch der Kirche in Einklang zu bringen sind. Auf die Probleme des Historikers, der nur zu relativen Wahrheiten von mehr oder minder grosser Plausibilität gelangen kann, hat Konrad Repgen

---

[18] H. U. von Balthasar: Wer ist ein Christ? (Einsiedeln 1965) 15 ff.

[19] Der antirömische Effekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? (Freiburg i. B. 1974, Neuaufl.)

[20] Ebenda, 261.

hingewiesen[21]. Weder vermag der Papst die Arbeit der Historiker überflüssig zu machen, noch greift er mit einem Schuldbekenntnis dem Jüngsten Gericht vor. Dem Historiker obliegt es, die Dinge aus ihrer Zeit zu verstehen oder sie in einen plausiblen Erklärungszusammenhang zu stellen. Zwar hat auch der Theologe sich im Verstehen zu üben. Aber er kommt nicht daran vorbei, die Geschichte der Kirche an der Botschaft des Evangeliums zu messen. Er darf diese Diskrepanz mit den Begriffen seiner eigenen Sprache zum Ausdruck bringen, wohl wissend, dass Sündenregister nur einen Teil der historischen Wirklichkeit darstellen. Ihre negativen Aspekte sind leichter darzustellen als die positiven, weil diese generell eher zu Buche schlagen: Les peuples heureux n'ont pas d'histoire.

3. Sinn und Grenzen eines kirchlichen Schuldbekenntnisses

Wenn ein Schuldbekennnis ausgesprochen werden soll, ist es wichtig, in welcher Form dies geschieht. Das Schreiben „Tertio Millennio adveniente" zitiert „Lumen Gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo es heisst: „Die Kirche umfasst die Sünde in ihrem eigenen Schosse. Sie ist zugleich heilig und der Reinigung bedürftig; sie geht immerfort den Weg der Busse und der Erneuerung." In dieser allgemeinen Formulierung macht ein kirchliches Sünden- und Schuldbekenntnis keine Schwierigkeiten. Alle Christen sind Sünder, und die Kirche, auch wenn sie durch ihr Einverleibtsein in Christus heilig ist, sündigt in all ihren Gliedern und muss durch den Mund all ihrer Glieder ihre Schuld bekennen. Das ist eine alte christliche Tradition, die in der Väterzeit und im Mittelalter in drastischer Bildersprache sich ausdrückte. Luther war längst nicht der erste, der die Kirche als babylonische Hure bezeichnete. Das Miteinander von Sünde und Heiligkeit in der Kirche wird als Geheimnis bezeichnet[22]. Das Problem beginnt dort, wo versucht wird, dieses Geheimnis in Begriffe zu fassen, die Leser, die mit dieser Sprache nicht vertraut sind, nicht nachvollziehen können. So schlich sich in den Text der päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen mit den Juden vom März 1998 ein Satz ein – er wurde nachträglich hinzugefügt – der anstössig wirkt und das Dokument, das auch andere Unzulänglichkeiten aufweist, nahezu um seine Früchte brachte. In Bezug auf irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testamentes erwähnt der Papst, dass er nicht „von der Kirche als solcher" spreche[23]. Zu Recht bemerkt die Kritik, dass diese Einfügung die Kirche aus ihrer Verantwortung herausnimmt und sie per definitionem unangreifbar macht. Was bleibt, wenn die Kirche als

---

[21] K. Repgen, Kirche, Schuld, Geschichte, in: Die neue Ordnung 53 (1999) 293–301.

[22] H. U. von Balthasar, Wer ist die Kirche? Skizzen zur Theologie, Bd. 2 (Einsiedeln 1961) 148–202. Leider wird dieser Aspekt nicht thematisiert im Freiburger Symposion „Wer ist die Kirche?" zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar (Freiburg im Üechtland 1999).

[23] Vgl. Istina 43 (1998), Heft 4, La mémoire de la Shoa; Freiburger Rundbrief 5 (1998); vgl. auch Antisemitismus, Shoa und Kirche. Studie eines theologischen Arbeitskreises in: Freiburger Rundbrief 6 (1999) 262–279.

solche nicht fehlbar werden kann? Ihre Fähigkeit der Heilsvermittlung ist unverwüstlich und wird auch dadurch nicht berührt, wenn sie in ihren Amtsträgern, in den Formen ihrer Verkündung hinter der Richtschnur des Evangeliums zurückbleibt, ja das Evangelium selbst kompromittiert. Der Rückgriff auf eine Formulierung, dass die Kirche als solche nicht sündigen kann, würde uns vor das gleiche Problem stellen, das Acton beschäftigte: Dass nämlich die Kirche als solche in eine Sphäre entrückt wird, die sie de facto menschlicher Beurteilung entzieht und dadurch Abschwächungen und Beschwichtigungen von Fehlern begünstigt.

Georges Cottier O.P., der sich als Theologe des päpstlichen Hauses mit der Bitte um Vergebung von Amtes wegen befasst, hat ihre theologischen Prämissen herausgearbeitet[24]. Er greift auf den Freiburger Theologen Charles Journet zurück, dessen „Eglise du Verbe incarné" (1941–1969) im französischen Sprachraum eine zeitlang ein hohes Ansehen genoss. Journet unterscheidet drei Ebenen, auf denen von Kirche gesprochen werden kann: Die erste ist die empirisch-historisch-soziologische Ebene der Beschreibung und der äusseren Erscheinung. Die zweite ist diejenige der Tiefendimension, die es erlaubt, die moralischen und metaphysischen Werte wahrzunehmen, die die Kirche vertritt; auf ihr situiere sich die Wahrnehmung der wunderbaren Erscheinung Jesu Christi und seiner Kirche. Die dritte Ebene schliesslich ist die des übernatürlichen Glaubens, sie verschliesst sich jeder menschlichen Wahrnehmung.

Diese drei Ebenen sollten jeweils unterschieden werden. Wenn der Historiker von der Kirche spricht, meint er die erste Ebene. Das Wesen der Kirche begegnet ihm nicht, wohl aber der Anspruch, den sie vertritt und an dem er sie beurteilen kann. Wenn auf dieser Ebene die Forschung und Feststellung von Tatsachen durch den theologischen Vorbehalt der Heiligkeit gelähmt werden, wie das zum Teil in der Erklärung über die Shoa geschah, würde eine Schulderklärung, die sich nur auf die sündigen Menschen in der Kirche bezieht, ins Leere gehen. Es ist nicht annehmbar, eine Soll-Haben-Rechnung der Kirche zu machen, in der das Positive, das moralisch Erhabene auf das Konto der Kirche als solche geschlagen wird, hingegen das Versagen in der Bezeugung des Evangeliums den sündigen Menschen zur Last gelegt wird. Es ist richtig, die Bitte um Vergebung kann nicht aus der Banalität von Entschuldigungen nach Massgabe politischer Korrektheit oder Betroffenheit hergeleitet werden, sondern hat ihre Wurzeln in der im Glauben festgehaltenen Heiligkeit der Kirche, deren Verrat das eigentliche Skandalon darstellt. Diese bleibt dem Historiker völlig unzugänglich. Man wird dazu stehen müssen, dass in Christus ein absoluter Anspruch Gottes auf den Menschen angemeldet wird, der noch hinausgeht über den Anspruch Jahwes an sein Volk. Weil die Kirche in dieser Dimension der Tiefe durch Jesus Christus in Gott verankert ist, darf auch sie auf Vergebung hoffen.

[24] G. Cottier, Mémoire et repentance. Pourquoi l'Eglise demande pardon (Saint-Maur 1998).

Rezensionen

Siegmar Döpp / Wilhelm Geerlings (Hrsg.) unter Mitarbeit von Peter Bruns, Georg Röwekamp und Matthias Skeb, Lexikon der antiken christlichen Literatur. – Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verlag 1998. 652 Seiten. ISBN 3-451-23786-5.

Die beiden Herausgeber versuchen im Vorwort und mittels eines „Stammbaums" – eine ebenso originelle wie problematische Idee – ihr Werk innerhalb der „Geschichte eines Lehrbuches" wissenschaftsgeschichtlich einzuordnen. Aber tritt wirklich das LACL die unmittelbare Nachfolge der Rauschen-Wittig- und Altaner-Stuiber-Patrologien an? Wenn ja, dann doch nur im verlegerischen Sinne: Alle diese Werke sind bei Herder erschienen (aber interessiert das? und wo bleibt dann die Patrologia von B. Steidle, Herder 1937, und gar die Drobner-Patrologie?). Der Sache nach ist das LACL gerade nicht verwandt mit den anderen Herder-Patrologien, sondern das neue und vergleichslose Konzept einer lexikalischen Patrologie. Was den Altaner-Stuiber auszeichnet, nämlich die Orientierung an chronologischen wie geographischen Kriterien, geht dem neuen Lexikon vom Ansatz her ab. Der Stammbaum verrät also allenfalls die Absicht des Verlags, eine Neubearbeitung des Altaner-Stuiber ad acta zu legen.

Nimmt man abgesehen von diesem Stolperstein das Paul Mikat gewidmete Lexikon als das, was es ist und bietet, verdient es uneingeschränktes Lob. Die enorme Zahl von geschätzten 1000 Artikeln, die das ganze Spektrum frühchristlicher Literatur abdecken, verfaßt von 111 überwiegend deutschen Autoren, ersetzen in glücklicher Weise die zuweilen überkurzen patrologischen „Stichworte" der neuesten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche. Mehrfach stammen die Artikel sowieso hie wie dort aus derselben Feder, so daß sich Unterschiede zweilen nur in der Formulierung ausfindig machen lassen. Das Lexikon lebt von der zuverlässigen Arbeit seiner Autoren, von denen manche durch die Fülle und Solidität ihrer Beiträge herausragen; zu nennen sind hier P. Bruns, der schwerpunktmäßig das weite Feld der orientalischen, und G. Röwekamp, der die jerusalemitischen Schriftsteller bearbeitet hat. Die aufgrund der behandelten Autoren gewichtigeren Artikel sind durchweg von ausgewiesenen Kennern verfaßt.

Das Lexikon dient der patrologischen Grundorientierung. Es behandelt die ersten acht Jahrhunderte der christlichen Literatur. Die Personen-Artikel teilen sich in Kurzbiographie und Werkbesprechung unter weitgehendem, aber keineswegs völligem Verzicht auf theologische Lehrinhalte. Die größeren Artikel sind durch Zwischenüberschriften gegliedert. Es folgt jeweils die (annähernd auf aktuelle Vollständigkeit bedachte) Quellenliteratur, dann die (stark ausgewählte) Sekundärliteratur, in knappster Form zitiert. Zuweilen werden in der Literatur die Spuria und Dubia klar hervorgehoben (z.B. bei Maximus Confessor), zumeist aber setzen sich die Verfasser im Artikel-Corpus mit dieser Problematik auseinander.

Als gelungen zu bezeichnen ist unter anderem die Einfügung der anonymen Literatur (z. B. Ägypterevangelium; Ägyptische Kirchenordnung; Chroniken u. ä.) sowie der apokryphen Literatur (unter Sammelbegriffen, z. B. Petrus-Literatur; Philippus-Literatur). Gleichsam als Zuschlag werden generische Artikel geboten (z. B. Apologie; Cento; Kommentar; Schule; besonders hilfreich die Artikel Liturgie, Märyrerakten, Sprachen und Übersetzung). Ein abschließendes Register bietet übersichtlich alle direkten (fett) und indirekten Stichworte.

Leider konnte der zeitgleich erschienene Supplementband des griechischen Clavis nicht mehr berücksichtigt werden, der bei einer Neuauflage durchgehend einzuarbeiten wäre. Mit seiner Hilfe ließen sich leicht Versäumnisse der einzelnen Artikel nachweisen. Z. B. ist der „nicht ediert(e)" Hoheliedkommentar des Nilus (S. 453) seit 1994 von M.-G. Guérard ediert (ClavisPG Suppl. 6051). Nils Narrationes sind seit 1983 von F. Conca neuediert (ClavisPG Suppl. 6044), so daß sich ein Hinweis auf einen vorbereitenden Artikel des Autors in Acme 31,1 (1978) erübrigt (S. 453).

Vergeblich sucht man Panthaleon. Der Artikel über Anastasius I. von Antiochien weist biographische Fehler auf: Anastasius stammt sicher (nicht wahrscheinlich) aus Palästina, war keinesfalls (wie behauptet) Mönch auf dem Sinai und lebte in Konstantinopel (nicht in Jerusalem) in Verbannung (vgl. R. Riedinger in: ByzZs 60 [1967] 340). Ähnliches gilt für den Artikel über Cosmas den Meloden; er muß anhand der grundlegenden Ausführungen von A. Kazhdan/S. Gero in: ByzZs 82 (1989) 122/32 korrigiert werden.

Diese Kritiken können aber in keiner Weise die anerkennenswert hohe Qualität des Gesamtwerks infrage stellen, das in kompakter Form eine enorme Stoffülle mit oft höchst entlegenen Schriften zusammenträgt und den Ratsuchenden wohl nur selten im Stich lassen wird.

Stefan Heid

Aldo Nestori, Il mausoleo e il sarcofago di Flavius Iulius Catervius a Tolentino, con contributi di Paolo Paoloni e un'appendice numismatica di Giancarlo Alteri (= Monumenti di antichità cristiana II 13). – Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1996. X, 182 S. mit 170 Abb.
ISBN 88-85991-17-3.

Im Jahre 1998 ehrte das „Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana" ihren langjährigen Ordinarius für Christliche Architektur der Antike Aldo Nestori mit der großen Festschrift „Domum tuam dilexi". Die darin enthaltene Bibliographie des Geehrten führt durch seine lange und beständige Forschungstätigkeit, die u. a. die grundlegenden Werke „Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane" (1975; ^{2}1993), „Monumentum Fl. Eusebi fatto Ecclesia S. Eusebi presso Ronciglione" (1979), „Rambona e la sua abbazia: studio archeologico" (1984) und „La basilica anonima della via Ardeatina" (1990) hervorbrachte. Ihnen schließt sich nun der vorliegende Band über das Mausoleum

und den Sarkophag des Flavius Iulius Catervius, seiner Ehefrau Septimia Severina und seines Sohnes Bassus in Tolentino an.

Der Aufbau des Werkes ist klassisch: Es beginnt mit der Vorstellung der schriftlichen Zeugnisse (S. 1–16) sowie einer eingehenden sprachlichen und literarischen Analyse des Namens „panteum" für das Grabmonument in Tolentino (S. 17–31). Es folgen der Ausgrabungsbericht (S. 33–75) und die Analyse des Sarkophages (S. 77–98), ergänzt durch die Geschichte der Recognitionen des Sarkophages seit 1455 (S. 99–149). Schließlich berichtet Alberto Mazzoleni über die Restaurierungen, die im Zusammenhang mit den Ausgrabungen an Gebäude und Sarkophag vorgenommen wurden (S. 151–159), und Giancarlo Alteri ergänzt den numismatischen Befund aus dem Sarkophag des Flavius Catervius (S. 161–176). Der Band schließt mit der Bibliographie zum Thema (S. 177–182). Vorgehens- und Darstellungsweise sind also umfassend und vorbildlich.

Nun zu den Ergebnissen im einzelnen. Mausoleum und Sarkophag des Flavius Iulius Catervius haben deswegen besondere Bedeutung, weil sie neben den schriftlichen Bezeugungen der Teilnahme eines Bischofs namens Basilius von Tolentino an den römischen Synoden der Jahre 487, 499 und 502 die einzigen frühchristlichen Zeugnisse der Stadt darstellen. Bedauerlicherweise wurde das Mausoleum in den Jahren 1820–1828 im Zuge des Umbaus der Kathedrale abgerissen. Der Sarkophag hat sich dagegen, aufgestellt in einer Kapelle des Domes aus dem 15. Jh., unversehrt erhalten. Die Tafel des Sarkophagdeckels bezeugt, daß darin der 56jährige *praefectus praetorio* Fl[avius] Iul[ius] Catervius mit seiner Gattin Septimia Severina, mit der er sechzehn Jahre verheiratet war, in einem *panteum* mit *tricorum* bestattet wurde. Die Ausgrabungen der Jahre 1989–93 fanden dieses Gebäude zur Hälfte unter dem Presbyterium des heutigen Domes, zur anderen Hälfte nördlich davon, umgestaltet zu einerm T-förmigen Raum mit Fresken des 14./15. Jh., aber auch einem 2,515 m hohen und 1,18 m breiten frühmittelalterlichen Fresko der fünf klugen Jungfrauen, die dem Bräutigam entgegengehen (zwei davon sind erhalten), aus dem 9./10., spätestens 11. Jh. Die Ausgrabungsbefunde bestätigen die Form des Mausoleums als *„panteum"* mit *„tricorum"*. Es handelt sich um eine Rotunde von 4,4 m Durchmesser und 10,3 m Kuppelhöhe mit dem Eingang auf der Ost- und drei jeweils 3,8 m tiefen, 3,15 m breiten und 4,7 m hohen Nischen auf der Süd-, West- und Nordseite; in der westlichen durch Chorschranken abgetrennten Nische mit stuckierter Decke stand der Sarkophag.

Bei dem Sarkophag handelt es sich um einen 2,20 m langen, 1,26 m breiten und 0,90 m hohen Monolithen aus möglicherweise griechischem weißem – aber ursprünglich wohl colorierten – Marmor mit einem Deckel aus demselben Material. Seine Vorderfront zeigt im Zentrum den Guten Hirten, am linken Rand den Apostel Petrus, am rechten Paulus, die über die jeweils dazwischenliegenden gerahmten, symmetrischen Riefelpaneele auf den Guten Hirten deuten. Die Rückseite ist gleichmäßig dreigeteilt in zwei symmetrische Riefelpaneele, die ein quadratisches Feld im Zentrum rahmen, das den traditionellen Clipeus mit den Büsten des verstorbenen Ehepaares im Matrimonialgestus der *dextrarum iunctio* enthält. Der Gatte hält in seiner Linken einen geschlossenen Rotu-

lus, der die *tabulae nuptiales* enthalten dürfte (mit F. Grossi Gondi gegen M. Ioli; vgl. S. 85 Anm. 29). Eine Hand vom Himmel hält über ihre Häupter einen Kranz – ob Hochzeitskranz (G. Bovini) oder Siegeskranz (J. Wilpert; vgl. S. 87 Anm. 39–40) muß offen bleiben –, dessen beiden Bänder die Häupter der Verstorbenen berühren. Die oberen Eckfelder sind mit zwei Christusmonogrammen und ihnen eingeschriebenen apokalyptischen Buchstaben Alpha und Omega ausgefüllt, die beiden unteren mit zwei Tauben, die jede auf einem Ölzweig stehen. Die Seitenwände bedecken zwei Szenen im Stil der „Stadttorsarkophage": auf der linken Seite die drei Magier, die dem auf dem Schoß Mariens sitzenden Jesuskind ihre Gaben darreichen, auf der rechten dieselben Magier bei König Herodes.

Den Sarkophagdeckel schmücken an den Ecken Akroterien, in denen sich auf der Vorderseite die Porträts der Verstorbenen wiederholen, auf der Rückseite enthalten sie florale Motive. Auf den Deckelrändern stehen Inschriften, über denen sich auf der Vorderseite die *tabula inscriptionis* erhebt. Die seitlichen Tympana füllen auf der linken Seite zwei Lämmer, die sich einer zentralen *crux monogrammatica* zuwenden, auf der rechten zwei Tauben, die auf das Christusmonogramm im traditionellen Siegeskranz mit zwei Bändern schauen.

Sowohl die Inschriften als auch der Stil des Sarkophags sowie die dargestellte Kleidung und die Haartrachten datieren den Sarkophag aller Wahrscheinlichkeit nach in das letzte Jahrzehnt des 4. Jh.

Es handelt sich also um ein herausragend wichtiges und kunsthistorisch wertvolles Monument, das hier in klassisch vorbildlicher Weise analysiert und vorgestellt wird. Ein weiteres grundlegendes Werk Aldo Nestoris, das sich würdig in die Zahl seiner Publikationen einreiht und zu diesem Monument die unverzichtbare Grundlage für alle künftigen Studien darstellt.

Hubertus R. Drobner

Andreas Sohn, Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474) (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Gert Melville, Bd. 8). – Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag 1997. 432 S. ISBN 3-412-03797-4.

Andreas Sohn hat sich zur Aufgabe gestellt, die deutschen Prokuratoren an der römischen Kurie der Frührenaissance – eingegrenzt durch die Jahreszahlen 1431 und 1474 – in ihrem beruflichen Wirkungsrahmen und sozialen Beziehungsgefüge zu untersuchen. Es geht in diesem Zusammenhang um die „ständigen Kurienprokuratoren", die „für ihre Auftraggeber an der Kanzlei, der Pönitentiarie, der Rota, der Audientia und der Apostolischen Kammer sowie in der Umgebung des Papsthofes tätig" waren (S. 35). Ob der Entschluß glücklich war, in diesen Kreis die Generalprokuratoren von Orden mit einzubeziehen, bleibe dahingestellt, da Berufspraxis und Lebensformen der insgesamt 236 von Sohn untersuchten Personen durch die Höherrangigkeit von Status und Aufgabenfeld der Generalprokuratoren letztlich mit inkompatiblen Elementen durchmischt

werden. Namentlich die Generalprokuratoren des Deutschen Ordens, die einen Landesherren mit vielfältigen politischen Implikationen vertraten, die sich in Rom auf oberster gesellschaftlicher Ebene bewegten und für den prokuratorischen Alltag selbst wieder ihre Aufgabenträger hatten, weichen in vielfacher Hinsicht von dem durchschnittlichen Prokuratorenprofil ab. Im übrigen liegt jetzt für diesen Bereich eine eigene umfassende Monographie vor: Jan-Erik Beuttel, Der Generalprokurator des Deutschen Ordens an der römischen Kurie. Amt, Funktionen, personelles Umfeld und Finanzierung (= Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 55) (Marburg 1999).

Sohn behandelt nach einem kurzen Blick auf die Genese des kurialen Prokuratorenwesens (S. 61 ff.) eingehend die Prokuratorentätigkeit als solche vor allem unter den Aspekten: kurialer Geschäftsgang, Aufgabenbereiche, Vorgehensweisen, lokale Schwerpunkte (mit interessanten Aufschlüssen zu den Raumverhältnissen des Apostolischen Palasts) und Beauftragungsformen (S. 83 ff.). Nach der Analyse des Beziehungsgefüges der deutschen Prokuratoren gegenüber der Heimat sowie in Rom (S. 121 ff.) wendet sich Sohn der „Prosopographie der Kurienprokuratoren" (S. 128 ff.) zu. Dieses zentrale Kapitel untersucht das „Sozialprofil" der deutschen Kurienprokuratoren unter den Gesichtspunkten Abkunft, Herkunft, Ausbildung, Weihegrad, römische Familiarbindungen, Pfründenbesitz, Wohnverhältnisse und Buchbesitz. Sohn hat hierfür nicht zuletzt aus der archivalischen Hinterlassenschaft der deutschen Bruderschaft an S. Maria dell'Anima wertvolle Aufschlüsse über Wirken, Alltag und Beziehungsverhältnisse der Kurienprokuratoren deutscher Herkunft im römischen Quattrocento beisteuern können. Überraschend beispielsweise die Feststellungen zum „Buchmarkt" der Anima aufgrund von Nachlässen und Wiederverkäufen ihrer römischen Mitglieder! In Form von zehn Einzelbiographien werden anschließend ausgewählte „Prokuratorenprofile" vorgestellt (S. 179 ff.), denen sich eine kollektivbiographische Analyse der übrigen deutschen Prokuratoren des 15. Jahrhunderts anschließt (S. 245 ff.). Noch einmal in bisher weitgehend unbekannte Details stößt Kap. 11: „Die liturgisch-soziale Dimension der Prokuratorenkollegien" (S. 267 ff.) vor. Es geht dem Autor hier um Topographie und Formen des religiösen Lebens der Prokuratorenbruderschaften im damaligen Rom. Wichtiges bietet auch der Anhang: zum einen die Edition bisher ungedruckter Quellen zur Geschichte der Pönitentiarie-, Audientia- und Rotaprokuraturen (S. 307 ff.), zum anderen die schematisierten Kurzbiographien sämtlicher von Sohn untersuchter Personen, soweit sie nicht vorne schon vorgestellt wurden (S. 341 ff.).

Was Andreas Sohn präsentiert, sind in breitem Umfang Ergebnisse intensiver archivalischer Forschungen. Insofern bietet diese Arbeit, eine Habilitationsschrift der Universität Münster vom Jahre 1995, substantiell Neues zur Geschichte des kurialen Prokuratorenwesens, der päpstlichen Verwaltung, der deutschen Rombeziehungen und der Deutschen in Rom im 15. Jahrhundert.

Jürgen Petersohn

Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623. Im Auftrag des Deutschen Historischen Institutes in Rom bearbeitet von Klaus Jaitner (Instructiones Pontificum Romanorum). Bd. 1–2. – Tübingen: Max Niemeyer 1997. 1302 Seiten. ISBN 3-484-80146-8.

Das Deutsche Historischen Institut in Rom eröffnete 1984 eine Reihe „Instructiones Pontificum Romanorum", in der nicht die laufenden Weisungen und Depeschen des päpstlichen Staatssekretariates an die Nuntien und deren Berichte herausgegeben werden, sondern die so genannten Hauptinstruktionen. Diese römischen Weisungen an die Nuntien und Gesandten entstanden fast ausschließlich vor dem Antritt einer Nuntiatur bzw. bei Beginn einer Gesandtschaft und beinhalteten die politischen und kirchlichen Pläne, Vorstellungen, Interessen, Wünsche einschließlich der taktischen Hinweise und Warnungen vor Schwierigkeiten, die das päpstliche Staatssekretariat seinen Vertretern mit auf den Weg gab. Klaus Jaitner präsentierte als Bearbeiter in der damals neuen Reihe (1984) die Hauptinstruktionen Papst Clemens' VIII. (1592–1605) in zwei stattlichen Bänden, die nicht nur wegen des Informationsreichtums zum päpstlichen Hof und zu den römischen Behörden und den anstehenden Problemen, sondern auch hinsichtlich der Editionstechnik und der Quellenbeherrschung neue Maßstäbe setzten. Der gleiche Bearbeiter legte inzwischen zwei weitere Bände vor, und zwar zu den Instruktionen Gregors XV., die zeitlich zwar nur zweieinhalb Jahre, inhaltlich aber wichtige Vorgänge wie den beginnenden Dreißigjährigen Krieg und die Gründung der römischen Propagandakongregation umfassen. Die vorher (1984) von ihm selber gesetzte Latte des Editions- und Bearbeitungsstandards hat der Bearbeiter jetzt noch höher gesteckt. – Die Instruktionen werden vom Bearbeiter im zweiten Band ediert, insgesamt 30 Weisungen. Der Text von sechs Weisungen ließ sich nicht ermitteln. Die meisten Hauptinstruktionen entstanden anläßlich von Gesandtschaften nach Spanien, an den Kaiserhof, in die Schweiz bzw. ins Veltlin, nach Polen, an italienische Plätze (Florenz, Mantua, Urbino, Venedig, Mailand) oder zu anderen Zielen (Heidelberg, Köln, Flandern u. a.). In mehreren Fällen konnte der Bearbeiter Ausfertigungen der Instruktionen benutzen; sehr häufig dient als Hauptquelle eine endredigierte Minute (eine verbesserte Reinschrift als Vorlage für die Endausfertigung). Der Bearbeiter notiert zudem eine Fülle von Kopien, die er mit Kennerblick entdeckte und gegebenenfalls (bei Varianten) in der Edition kollationierte. Zusätzlich bringt der Bearbeiter zu jeder Gesandtschaft/Nuntiatur noch wichtige Hinweise auf die von ihm aufgefundenen Einzelberichte und Depeschen. Hierbei handelt es sich größtenteils um bislang nicht oder kaum bekannte Quellen (etwa aus den Handschriftenbeständen der Vatikanbibliothek), die aber als Wochen- oder Einzelberichte (bzw. Depeschen aus Rom) nicht Gegenstand der in diesem Zusammenhang allein interessierenden Hauptinstruktionen sind. Den Editionsband beschließt ein mehr als 300 Seiten umfassender Block von Verzeichnissen, darunter eines zu den gedruckten Werken und Quellen (87 S.), zu den benutzten Archivalien (11 S.), zu den termini technici (8 S.) sowie ein Personen-/Orts-

register mit einzelnen Sachbegriffen (200 S.). – Den Inhalt der Instruktionen fasst der Bearbeiter im einleitenden ersten Band in sechs Abschnitten zusammen: es ging um das „Veltlinproblem" und um die Konfessionskonflikte im (katholischen, ehemals Mailändischen) Tal Valtellina wegen des neuen (protestantischen) Bündner Landesherren (Graubünden), wobei ausländische Mächte (Frankreich, Venedig) sich einmischten. Weiter ging es um die seit dem Friedensvertrag von 1604 zwischen England und Spanien ventilierte Heiratsallianz zwischen den beiden Königshäusern, um den Pfälzischen Krieg in den Anfangsjahren des Dreißigjährigen Krieges sowie um innerkirchliche Fragen besonders zur Reform. Unter diesen letzteren stellt die Gründung der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung (de propaganda fide) im Jahre 1622 einen Meilenstein in der Geschichte des neueren Papsttums dar. Nach umfangreichen Berichten (mit neuen Quellen!) zum Leben Gregors XV. und seiner Nepoten und Staatssekretäre folgt das Kapitel „La Corte di Roma" mit einer Fülle von Informationen, Quellenfunden und Zusammenstellungen, die den von Bearbeiter 1984 selber gesetzten hohen Standard noch übertreffen. Das Kapitel zum päpstlichen Hof leitet der Bearbeiter mit trockenen Zahlen ein: „Im Jahr 1616 hatte Rom 119648 Einwohner: 22185 Familien; 1624 Priester; 1431 männliche Ordensmitglieder; 2895 Klosterfrauen; 4087 Mitglieder des Papsthofes (cortegiani); 1037 Arme in Hospizien; 329 Gefangene in Kerkern; 73216 männliche, 41432 weibliche Einwohner" (S. 335). Zu diesem Kapitel, das u. a. alle erreichbaren Daten zu den Prälaten jener Zeit enthält (Referendare der Signaturen; Gouverneure), erklärt der Bearbeiter im Vorwort: es „bietet umfangreiches, ganz überwiegend aus Primärquellen zusammengestelltes prosopographisches Material, das zusammen mit den jüngsten Veröffentlichungen von Christoph Weber die Erforschung des Führungspersonals der Kurie und seiner Verflechtung in der früheren Neuzeit ermöglichen soll" (S. 1). Diese Ansage des Bearbeiters enttäuscht weder in den Angaben zu den Referendaren und Gouverneuren, noch in der Abteilung „Elenchus Congregationum et Tribunalium Curiae Romanae" (1621–1623). Hier bietet der Bearbeiter für die beiden Jahre einen virtuellen römischen Hofkalender, dessen angegebener Titel sich offensichtlich anlehnt an die von Chr. Weber edierten päpstlichen Staatshandbücher ‚Elenchus Congregationum et Tribunalium' (RQ Suppl.-H. 45 [1991]). Dieser Teil rekonstruiert für die Jahre 1621–1623, in Analogie zu den bei Weber erst ab 1629 nachgewiesenen Handbüchern, den römischen Stellenplan mit Funktionsträgern mit einer Fülle von meist unbekannten Daten zu einzelnen Amtsträgern. Bei näherem Zusehen offenbaren diese Seiten freilich auch, daß noch große Lücken in der Kurienforschung bestehen. Für die Konzilskongregation beispielsweise bringt der Bearbeiter keinen Namen eines Konsultors oder eines Mitgliedes jenes Gremiums der „Prelati", das dort bestand ganz ähnlich jenem der „Prelati" bei der sog. „Consulta" (hierzu S. 399). Auch für die Indexkongregation nennt der Bearbeiter keinen Konsultor, während diese Behörde damals bis zu einigen Dutzend Konsultoren für sich reklamierte. Für die Inquisition spricht der Bearbeiter von deren „Cardinal Prefetto" (S. 401), gemeint ist Kardinal Millini, dessen Amtsbezeichnung nach dem später üblichen Brauch bestenfalls „Sekre-

tär" heißen könnte, weil der „Präfekt" und Leiter jenes Sanctum Officium bis ins 20. Jahrhundert hinein immer der Papst selber war. Den Einleitungsband beschließen einige Abschnitte über die damaligen Kardinäle (Kurzbiographien, mit vielen Quellen), über die ‚famiglia' des Papstes sowie ein Anhang von acht Familienstammbäumen (Auswahldaten) vor allem aus dem Bologneser Umfeld der Herkunft des Ludovisi-Papstes (Agucchi/Sega, Albergati, Aldobrandini, Gozzadini u. a.).

Im lesenswerten Einleitungsteil spricht der Bearbeiter von der „Kontrolle des Lebens der Christen", die für den Papst bedeutsam sei (S. 63). Dieser Formulierung entspricht der in fast allen Instruktionen wiederkehrende Appell an die Nuntien zur Unterdrückung von Büchern mit übelstem Inhalt („libri di pessime dottrine infette": S. 61; lies wohl: infetti). Diese Bücher umschreibt der Bearbeiter als „häretische Bücher" (ebd.), wohl etwas vorschnell; denn auch katholische Autoren ohne häretische Thesen fielen unter römische Bücherverbote oder unter die päpstliche Kommunikationskontrolle (vom Buchdruck über den Import bis zum Kauf).

Der Abschnitt über den Staatssekretär Giovanni Battista Agucchio (+ 1632) fällt wegen der besonders vielen neuen Erkenntnisse auf. Entgegen bisherigen Annahmen, wonach Agucchio bloß der Schreiberling des Nepoten Ludovisi gewesen sei, stellt der Bearbeiter diesen Bologneser Prälaten als den intellektuellen Motor im Staatssekretariat vor, während Ludovisi nur unterschrieb. Die Abschnitte über die Bibliothek von Agucchio, über dessen Beziehung zu G. Galilei und zur Malerei stellen erstmals diesen reformfreudigen und hochgebildeten Mann an einflußreicher Stelle vor, geprägt von späthumanistischen, aristotelischen und neuplatonischen Hintergründen. – Das Werk hat drei Abbildungen (Porträts) zur Zeit Gregors XV. und enthält eine weit über dessen Pontifikat hinausreichende Fülle von Informationen.

Herman H. Schwedt

Bernhard Schneider: Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848. (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B 84). – Paderborn u. a.: Schöningh 1998. – 413 S. ISBN 3-506-79989-4.

Nach der Säkularisation, dem Ende des Alten Reiches und der napoleonischen Herrschaft bedeuteten die Jahre 1814/15 bis 1848, die Periode vom Wiener Kongress mit seiner territorialen Neugestaltung Deutschlands bis zur Märzrevolution, für den deutschen Katholizismus eine kirchenpolitische Wendezeit und eine Epoche organisatorischer Neustrukturierung. Mit Hilfe von Konkordaten und Zirkumskriptionsbullen, die zwischen dem Heiligen Stuhl und den einzelstaatlichen Regierungen ausgehandelt wurden, wurde die moderne deutsche Diözesanordnung als notwendige Voraussetzung für den Aufbau einer geregelten Seelsorge geschaffen. Im gleichen Zeitraum kam es zu einer Reihe

von Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, die z. T. aus einer strengen Anwendung staatskirchenhoheitlicher Rechte und einem wachsenden Freiheitswillen im kirchlichen Raum resultierten und in den Kölner Wirren von 1837 einen Höhepunkt erreichten. Die kirchenpolitische Situation in Deutschland erhielt vor dem Hintergrund der Julirevolution von 1830 sowie des Ausscheidens der südlichen Niederlande aus dem Vereinigten Königreich und der Schaffung des Staates Belgien, der eine Allianz von Liberalen und Katholiken zugrunde lag, besondere Brisanz.

Bernhard Schneider untersucht in seiner Arbeit, die im Wintersemester 1996/97 von der Theologischen Fakultät Freiburg als Habilitationsschrift angenommen wurde, wie die Französische Revolution, in der man ein Paradigma für neuzeitliche Umwälzungen sah, die Märzrevolution und die Ereignisse in Belgien in der deutschen katholischen Presse wahrgenommen wurden. In der Zeit der Restauration und des Vormärz ist es trotz Zensur auch im deutschen Katholizismus zu einem Aufschwung des Pressewesens gekommen, der sich in der Neugründung von knapp 100 katholischen Zeitschriften zeigte. Diese Veröffentlichungen erreichten zwar im Wesentlichen lediglich den Klerus und das gebildete Bürgertum, galten aber als wichtige Multiplikatoren in der Öffentlichen Meinung. Schneider wertet ca. 40 dieser Zeitschriften bezüglich ihrer Stellung zur Revolutionsthematik aus. Dabei wird deutlich, dass die katholische Presselandschaft sehr vielschichtig und das Meinungsspektrum äußerst breit war. Im Wesentlichen kristallisierten sich trotz aller Binnendifferenzierung drei Richtungen heraus: die „aufklärerisch-wessenbergischen", die „hermesianischen" und die „ultramontanen" Zeitschriften. Von diesen sollten die letzteren u. a. wegen ihrer moderneren Aufmachung nach Anzahl und Verbreitung die Oberhand gewinnen. Aufschlussreich ist das Ergebnis der Arbeit, dass der kirchenpolitische Standpunkt der jeweiligen Richtung auch ihre Stellung zu allgemeinpolitischen Fragen, insbesondere zur Revolutionsproblematik bestimmte. Dies wird besonders an der Beurteilung der Vorgänge und Ergebnisse in Belgien deutlich. So sahen die aufklärerischen und hermesianischen Zeitschriften, die ansonsten liberale Positionen vertraten, in den belgischen Ereignissen „ein Machwerk der Ultramontanen" und ein „verschwörerisches Agieren der römischen Kräfte" (S. 386). Demgegenüber kamen die ultramontanen Veröffentlichungen wegen der in Belgien ausgedehnten kirchlichen Freiheit zu einer positiven Einschätzung; die Verurteilung des liberalkatholischen Freiheitsprogramms durch die päpstlichen Lehrschreiben „Mirari vos" und „Singulari nos" vermehrte dann allerdings im ultramontanen Lager die Vorbehalte.

In Schneiders Untersuchung wird die Differenziertheit des deutschen Katholizismus vor 1848 eindrucksvoll vor Augen geführt, wobei auch bereits deutlich wird, dass sich die ultramontane Richtung, nicht zuletzt wegen ihrer politischen Ausprägung, durchsetzen wird. Der Titel der ansonsten soliden Arbeit „Katholiken auf die Barrikaden?" klingt etwas „reißerisch".

Hans-Georg Aschoff

Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B/86). – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1999. 522 S. ISBN 3-506-79991-6.

Claus Arnold hat sich die Latte für seine kirchengeschichtliche Dissertation (Betreuung: Hubert Wolf, Frankfurt) hoch, sehr hoch gelegt – und sie mit Staunen erregendem Erfolg übersprungen. Ein Blick in das Quellenverzeichnis wirft ein erstes Schlaglicht auf seine beachtliche, von ungemeinem Arbeitseifer geprägte Leistung. Neben dem ganze 20 Laufmeter umfassenden Nachlaß seines Protagonisten verarbeitete der Autor Materialien aus 22 deutschen und acht internationalen Archiven und Bibliotheken. Er interessierte sich für die Feuerversicherungsbücher einer kleinen mittelbadischen Gemeinde ebenso wie für die Korrespondenz französischer oder englischer Theologen von Weltrang. Das Verzeichnis der gedruckten Quellen und der Sekundärliteratur umfasst 46 Seiten.

Als Ergebnis liegt eine biographische Studie über den Freiburger Kirchen- und Kunsthistoriker Joseph Sauer vor, die sich zum Ziel setzt, „weitere Interpretamente für die Katholizismusgeschichte unseres [sc. des 20.] Jahrhunderts zu finden" (S. 17). Joseph Sauer hatte sich zeitlebens als Erbe von Franz Xaver Kraus verstanden und dessen Programm vom Katholizismus als einer Kulturmacht in der modernen Welt, die man nicht leichtfertig verspielen dürfe, auch zu seinem eigenen Anliegen gemacht. Das ist der zentrale Ansatzpunkt von Arnolds Studie. Anhand dieser Leitidee verfolgt er die Geschicke seines Protagonisten zwischen der Zeit der Modernismus-Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Sein Erkenntnisinteresse kreist vor allem um das Problem der Alternative von „politischem" und „religiösem" bzw. „ultramontanem" und „liberalem" Katholizismus sowie um die Fragen, die sich im Zusammenhang mit der neueren Modernismus-Forschung ergeben.

Das Leben Joseph Sauers erscheint in diesem Kontext von vielen Brechungen und Zwischentönen beherrscht. Seine Sozialisation als Bauernsohn im katholischen „Milieu" Mittelbadens müßte ihn eigentlich, glaubt man neueren sozialgeschichtlichen Theorien zur Katholizismusgeschichte, als Geistlichen auf strikt ultramontane Geleise führen. Doch die Wirklichkeit ist differenzierter als es historische Theoriebildungen glauben machen wollen. Sauer begegnet schon während seiner Gymnasialzeit Priestern, die ihm, ohne sich zeitgeistig zu gerieren und gewiß kirchenfromm, eine Bildung auf der Höhe der Zeit vermitteln. Um so besser gelingt es ihm dann, sich in seiner Freiburger Studentenzeit vor allem unter dem Einfluß seines Lehrers Franz Xaver Kraus in eine Theologie einzuüben, welche abseits eines streng neuscholastischen Denkens die Herausforderungen der modernen Kultur mutig aufnimmt und sich zu den anderen Wissenschaften gesprächsbereit verhält. Trotzdem bleiben auch apologetische Töne Bestandteil seines Repertoires. Zum badischen Zentrum bewahrt er Distanz. In der Auseinandersetzung um „Modernismus" und „Reformkatholizismus" steht er dann nicht als Ideologe da, der einem blindwütigen Anti-Ul-

tramontanismus das Wort reden würde, so wie er von der Münchener Krausgesellschaft oder der Zeitschrift „Das Zwanzigste Jahrhundert" repräsentiert wird, sondern als einer der eher im Verborgenen und Unspektakulären versucht, sein Anliegen von der Kulturmächtigkeit des Katholizismus voranzubringen. Es sind vor allem seine Kontakte zu mehreren ehemaligen Kraus-Freundinnen – die deutschrömische Baronin Augusta von Eichthal ist hier bevorzugt zu nennen –, die es Sauer ermöglichen, seine theologischen und kirchenpolitischen Optionen zu betreiben. Auf diesem Parkett einer adelig-großbürgerlichen Gesellschaft gelingt es ihm sogar, zum Verbindungsmann zwischen deutschem und internationalem Modernismus zu werden. „Kaum ein anderer deutscher katholischer Theologe verfügte in der Zeit der ‚Modernismuskrise' über so ausgedehnte internationale Kontakte wie Joseph Sauer." (S. 180) Friedrich von Hügel, George Tyrell und Henri Bremond gehören zu seinen geschätzten Gesprächspartnern. Die deutsche Übersetzung von Alfred Loisys umstrittenem Werk „L'évangile et l'église" wird von ihm redigiert. Als allerdings nach der Antimodernismus-Enzyklika Pius' X. von 1907 und dem Antimodernismuseid von 1910 die Situation zunehmend schwieriger wird und das ursprüngliche Anliegen einer Versöhnung von katholischer Kirche und moderner Kultur in weite Ferne rückt, zieht sich Sauer aus dem verminten Gelände kirchenpolitischer Auseinandersetzungen mehr und mehr auf das Gebiet positiver historischer Arbeit zurück. Er wird Konservator der kirchlichen Denkmäler Badens und erhält 1916 schließlich ein Ordinariat für Patrologie, christliche Archäologie und Kunstgeschichte. In seinen Schriften beharrt er gegenüber einer in seinen Augen oberflächlichen formalästhetischen Deutung christlicher Kunst auf seinem theologischen Verstehensansatz. Nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung mit dem Ende des Ersten Weltkrieges verfällt Sauer in eine seine frühere Haltung kontrastierende kulturpessimistische Stimmung. An den theologischen und kirchlichen Neuaufbrüchen dieser Zeit beteiligt er sich nicht, dafür führt ihn seine Einbettung in das deutsch-nationale Establishment der Weimarer Zeit zu einer universitätspolitischen Karriere. Zweimal, 1925/26 und 1932/33, amtiert Joseph Sauer als Rektor der Universität Freiburg. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nimmt er sein Anliegen vom Katholizismus als Kulturmacht wieder auf, was ihn nun gleichzeitig in die Nähe der Bemühungen um die Gründung einer überkonfessionellen christlichen Partei führt.

Die Ergebnisse dieser facettenreichen Studie lassen sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Auswahlweise sollen einige von ihnen kurz angeführt werden. Bezüglich der auf akademischer Konkurrenz beruhenden Animositäten zwischen Sauer und dem ihm geistesnahen Albert Ehrhard spricht Arnold etwa davon, „dass der Ursprung der ‚Reformbewegung' im akademischen Milieu zugleich nicht wenig zu ihrer Zersplitterung beitrug" (S. 150) während er über die adelig-großbürgerlichen Kreise, in denen sich Sauer so gerne bewegte, befindet, sie seien „gewissermaßen das soziale Rückgrat des ‚Modernismus'" (S. 279) gewesen. Zu der manchmal geäußerten These einer gewissen Affinität ehemaliger „Modernisten" zum Nationalsozialismus bemerkt Arnold: „Der Kraus-Schüler Sauer hat jedenfalls zwischen 1933 und 1945 weniger Kompro-

misse gemacht als mancher eher ‚ultramontane' Kollege." (S. 407). Freilich hält er von der Alternative „ultramontan"-„liberal" nicht sehr viel. „Die idealtypische Scheidung von ‚ultramontanem' und ‚liberalem' Katholizismus hat sich bei der Betrachtung von Sauers Vita als von nur begrenztem Erkenntniswert erwiesen." (S. 443) Claus Arnold schildert seinen Protagonisten im wesentlichen als einen Mann der Mitte, der sich von „rechts" wie von „links" gleichermaßen abgrenzt und der sein Christsein in kritischer Loyalität zur katholischen Kirche lebt.

So gewinnt seine Studie in einer kirchlichen Gegenwart, die erneut von starker Polarisierung geprägt ist, letzten Endes theologischen Wert. Dass sie auch als Musterbeispiel problemorientierter Biographik Bedeutung hat, darf ebenfalls nicht übersehen werden, zumal das Genus wissenschaftlich verbrämter, aber nicht im eigentlichen Sinne wissenschaftlicher Biographien ohnehin schwer zu unterdrücken ist.

Martin Leitgöb

Stefan Samerski, Ostdeutscher Katholizismus im Brennpunkt. Der deutsche Osten im Spannungsfeld von Kirche und Staat nach dem Ersten Weltkrieg. – Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1999. 146 S.
ISBN 3-88557-176-5.

Sieht man einmal von der durch das Preußenkonkordat 1929 errichteten ostdeutschen Kirchenprovinz als Klammer der Jurisdiktionsbezirke Breslau, Ermland, Schneidemühl und Berlin ab, so sucht man in der Literatur bisher vergeblich nach dem Terminus „ostdeutscher Katholizismus". Doch hinter dem etwas konstruiert wirkenden Titel dieses Bandes verbirgt sich ein bisher nahezu unbekanntes Kapitel Geschichte der Zwischenkriegszeit im Spannungsfeld von Kirche und Staat.

Vor dem Hintergrund der territorialen Verluste im Osten des Deutschen Reiches infolge des Versailler Vertrages, durch die auch traditionelle kirchliche Strukturen zerschnitten wurden, hat Stefan Samerski den Fokus auf die Reaktionen des Heiligen Stuhls und des deutschen und polnischen Episkopats gerichtet. Indem er eingangs auf die Tatsache verweist, daß der deutsche Katholizismus infolge des verlorenen Krieges um einen nicht unbeträchtlichen Teil seiner Gläubigen dezimiert wurde, geht er der Frage nach, warum die Revisionspolitik der Weimarer Republik auch zu einem Leitmotiv für die deutschen Katholiken geworden ist. Samerski vermag zu belegen, daß sowohl der Vatikan als auch der deutsche Episkopat in dieser Hinsicht Instrumentalisierungsbestrebungen des Zentrums und der preußischen Diplomatie ausgesetzt waren. Wenngleich der Hl. Stuhl einen strikten Neutralitätskurs anstrebte, lag es in seinem Interesse, den Zielen der Reichsregierung entgegenzukommen, um dadurch den Weg zum angestrebten Konkordat zu ebnen, während man in Berlin angesichts der außenpolitischen Isolation einen Bündnispartner zu gewinnen hoffte. Pol-

nische Interessen kamen vornehmlich in der Diskussion um die kirchliche Zuordnung Danzigs ins Spiel, auf die Samerski folgerichtig den Schwerpunkt setzt. Der Kirchenhistoriker, der die diffizile kirchenpolitische Situation der unter Völkerbundsmandat stehenden Stadt bereits in seiner Bonner Dissertation aufgearbeitet hat, stellt das 1925 zwischen Polen und dem Vatikan abgeschlossene Konkordat an den Schluß seiner Untersuchung, da es für ihn den Endpunkt eines unter Pius XI. eingeleiteten Paradigmenwechsels in der vatikanischen Ostmitteleuropa-Politik signalisiert. Hatte Benedikt XV. die Folgen von Versailles noch als vorübergehend erachtet, lag die Priorität nunmehr dezidiert auf Vertragsabschlüssen, die eine Angleichung von Diözesangrenzen an politische Grenzen voraussetzten. Wie dieser Prozeß – über die Zwischenstufe einer Apostolischen Administratur – im Zuge des Konkordats zur Bistumsgründung führte, stellt der Verfasser anschaulich und gut gegliedert dar und zeigt die Parallele in Ostoberschlesien auf, wo die Errichtung der Diözese Kattowitz erfolgte. Samerski reißt ergänzend die im Fall des Bistums Breslau relevante Frage nach der Zukunft von dessen in der Tschechoslowakei gelegenen Bistumsgütern an, die ein wenig aus dem Gesamtkontext herausfällt, zumal die Situation der zu tschechischen Diözesen gehörenden deutschen Generalvikariate Glatz und Branitz in der Studie keine Erwähnung findet.

Insgesamt gesehen ist es Stefan Samerski allerdings in zweifacher Hinsicht gelungen, mit seiner Studie Neuland zu betreten: Zum einen, weil er die Abhängigkeiten zwischen dem Problem kirchlicher Grenzfragen im Osten des Deutschen Reiches und der politischen Handlungsebene zwischen Berlin und dem Vatikan aufdeckt und damit die Verflechtung regionaler mit überregionalen Ereignissen verdeutlicht; zum anderen, da er Licht in das Dunkel der regionalen Kirchengeschichte Ostdeutschlands bringt, deren Aufarbeitung für Weimarer Republik und Nationalsozialismus ein Desiderat darstellt. Wenn die Forschung daher auf Samerskis Grundlagen aufbaut, würde sie einen guten Weg beschreiten, die unbekannt erscheinende Größe „ostdeutscher Katholizismus" mit Leben zu erfüllen.

Michael Hirschfeld

Aleksandar-Saša Vuletić, Christen jüdischer Herkunft im Dritten Reich. Verfolgung und organsierte Selbsthilfe 1933–1939 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte, Bd. 169). – Mainz: Philipp von Zabern 1999. X, 308 Seiten. ISBN 3-8053-1967-3.

Hier kommt die gekürzte und aktualisierte Fassung der 1994 dem Fachbereich Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften der Technischen Universität Darmstadt vorgelegten Inaugural-Dissertation zum Abdruck, deren Thema der „Reichsverband der nichtarischen Christen" bildet. Der gegenüber der Promotionsschrift veränderte Titel erscheint demgegenüber deutlich weiter gefasst.

In fünf Hauptabschnitten geht der Verfasser denjenigen jüdischen Christen im Deutschen Reich nach, die sich seit Juli 1933 dem Reichsverband der nichtari-

schen Christen angeschlossen hatten, in dem sie angesichts der fortschreitenden Diskriminierungen einen Ort der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Unterstützung erhofften. Es handelte sich um eine christliche Sammlungsbewegung mit nationalkonservativen Zügen, deren Mitglieder nicht mehr der Synagogengemeinde angehörten. Diese Minderheit erwies sich als ein künstliches Geflecht mit unterschiedlichen Auffassungen. Das patriotische Selbstverständnis erschwerte von vornherein den Eintritt potentieller Mitglieder anderer politischer Richtungen. Da eine öffentliche Werbung untersagt war, blieb nur eine Mund-zu-Mund-Propaganda übrig. Die mehrheitlich aus Protestanten bürgerlicher Herkunft stammenden Mitglieder fanden unter ihren wechselnden Vorsitzenden und Selbstbezeichnungen nur zu einer partiellen Kooperation mit den Lutheranern, die ihrerseits untereinander gespalten waren. Mit der katholischen Kirche unterhielt der Verband Beziehungen zum Bistum Berlin; zudem wurden Kontakte zu den Diözesen Limburg und Breslau geknüpft (S. 125–139). Die Initiativen der Fuldaer Bischofskonferenz werden objektiv referiert (S. 46–48), auch die katholischen Hilfswerke (S. 49–51). Auf den Verbleib seiner Anhänger in Deutschland ausgerichtet, konnte der Verband mit seinen etwa 5400 Mitgliedern lediglich einen Bruchteil der aus rassischen Gründen verfolgten Christen erfassen. Als der Reichsverband ab Herbst 1935 in die zunehmende Kontrolle der Gestapo geriet und 1936 der Jüdischen Winterhilfe zugeordnet wurde, schwand sein ohnehin geringer Einfluss mehr und mehr. Zur völligen Bedeutungslosigkeit verurteilt, wurde die Vereinigung im August 1939 verboten. Ein „Resümee" (S. 268–278) fasst die Dissertation zusammen.

Ob die Behauptung stimmt, dass „die katholischen Rasseverfolgten bislang kaum verstärkte Aufmerksamkeit auf sich gezogen" haben, die Monographie von Lutz-Eugen Reutter von „vor über zwanzig Jahren" (S. 5) einmal abgesehen? Der Salzburger Theologe Ferdinand Holböck hat in seinem Buch „‚Wir haben den Messias gefunden!' Die selige Edith Stein und andere jüdische Konvertiten vor und nach ihr" (Stein am Rhein ^{2}1987) allein zehn Schicksale aus den entscheidenden Jahren behandelt. Siebenundzwanzig zur katholischen Kirche konvertierte deutsche Juden aus dem gleichen Zeitraum legten Elisabeth Prégardier und Anne Mohr in ihrer umfangreichen Darstellung „Passion im August (2.–9. August 1942). Edith Stein und Gefährtinnen: Weg in Tod und Auferstehung" (Annweiler 1995; ^{2}1998) vor. Zahlreiche Personen, deren Weg nicht ins Martyrium führte, präsentierte der an der Karlsruher Forschungsstelle Widerstand gegen den Nationalsozialismus im deutschen Südwesten tätige Historiker Michael Kißener in der von ihm herausgegebenen 342seitigen Studie „Widerstand gegen die Judenverfolgung" (Konstanz 1996). Da Österreich 1938 dem Deutschen Reich einverleibt wurde, muss in diesem Zusammenhang auch auf die von Lothar Groppe herausgegebene Arbeit „Ludger Born, Die Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken in Wien" (Wien ^{3}1979) aufmerksam gemacht werden. Die vorstehenden Monographien zog Verfasser nach Ausweis des Literaturverzeichnisses alle nicht zu Rate.

Ferner fehlen bedeutende Namen, die für die katholische Unterstützung der rasseverfolgten Christen stehen: Pius XI. wird trotz Nennung im Personen-

register (S. 307) an keiner Stelle namentlich erwähnt, obwohl seine Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) unzweideutig Stellung bezogen hatte. Die Sonderbeauftragte des Breslauer Kardinals Bertram, Gabriele Gräfin Magnis, wird ebensowenig herausgestellt wie die im Dienst des Freiburger Erzbischofs Gröber stehende Caritasreferentin Gertrud Luckner. Auch Max Joseph Größer, den Generalsekretär des St. Raphaels-Vereins in Hamburg, sucht man vergebens. Die Veröffentlichung „Es waren so wenige. Retter im Holocaust" (Stuttgart 1991) von Alexander Bronowski fehlt, führt sie doch „Verfolgte von Christen gerettet" an, die zu den „Gerechten dieser Welt" gezählt werden.

Weiter behauptet der Verfasser dass über katholische „Geistliche aus diesem Personenkreis ... nur wenige Einzelstudien veröffentlicht worden" (S. 6) seien. Abgesehen von den zitierten Siegfried Fürst und Liselott Neumark (vgl. „Jüdinnen in Deutschland"), die nun wirklich keine „Geistlichen" waren (S. 6 Anm. 20), bekundet Verfasser Unkenntnis. Sowohl Holböck als auch Prégardier/Mohr haben, von Sr. Edith Stein abgesehen, zehn Ordensleute jüdischer Herkunft dokumentiert zusammengestellt: Sr. Aloysia Löwenfels, Sr. Mirjam Michaelis, Sr. Hedwige Löb, Sr. Maria-Theresia Löb, P. Ignatius Löb, P. Nivardus Löb, Br. Linus Löb, Sr. Veronika Löb, Sr. Charitas Bock und Br. Wolfgang Rosenbaum. Über die vagen „Hinweise zu rasseverfolgten Katholikinnen" (S. 6–7) hinaus, deren Namen allerdings anonym bleiben, seien exemplarisch folgende genannt, die bereits alle biographisch bearbeitet sind: die Juristin Maria Terwiel (1910 bis1943) aus Boppard, die Fürsorgeschwester Alice Reis (1903–1942) aus Berlin, die Hausfrau Rosa Bertram (1898–1945) aus Worms, die Ärztin Lisamaria Meirowsky (1904–1942) aus Graudenz, die Modistin Elvira Sanders-Platz (1891–1942) aus Köln, die Pförtnerin Rosa Stein (1883–1942) aus Lublinitz und die Geschäftsfrau Fanny Lang (1884–1944) aus Rüsselsheim. Natürlich wäre es ein leichtes, darüber hinaus die männlichen rasseverfolgten Katholiken eigens aufzuführen, doch das würde in einer Rezension zu weit führen.

Zusammenfassend ist einerseits dieser Dissertation mit Wolfgang Benz (Edith Stein Jahrbuch 3 [1997] S. 317 Anm. 19) Gründlichkeit zu bescheinigen, zugleich das Bemühen um objektive Darstellung. Der Verfasser arbeitet aus den Quellen, in enger Anlehnung an die Literatur. Die Zusammenstellung der „Quellen und Literatur" (S. 281–302) besticht. Andererseits enthält das Personenregister Fehler, ein Sachregister fehlt, und inhaltlich enträt die Arbeit nicht weniger Mängel, weshalb sie in Teilen fragwürdig und daher nur bedingt empfehlenswert ist.

Helmut Moll

Karl-Joseph Hummel (Hg.), Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI., 1958–1978. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1999. 257 Seiten. ISBN 3-506-74008-3.

Mit der Schrift werden die Referate der Zeithistoriker vorgelegt, die während einer Tagung der Kommission für Zeitgeschichte in Augsburg vom 6. bis

8. März 1998 zu dem vorgenannten Thema gehalten wurden. Ergänzt werden diese durch Diskussionsbeiträge prominenter Zeitzeugen, die diesen Abschnitt der vatikanischen Politik im staatlichen und kirchlichen Bereich miterlebten. Der Gegenstand der Tagung war ein Ausschnitt aus dem spannenden, allgemeineren Thema der Rolle von Päpsten und Kirche auf dem Weg zum Zerfall des Sowjetimperiums, dessen Ende ich als deutscher Botschafter beim Heiligen Stuhl (1987–1990) erlebte. Die jetzt von Hummel vorgelegten Texte geben dem Leser eine Fülle aufschlußreicher Informationen.

Die Tagung endete mit einer Zwischenbilanz, da sich die Teilnehmer nur auf bis dahin veröffentlichte Quellen stützen konnten, vor allem die einschlägigen Akten des vatikanischen Staatssekretariates noch nicht zur Verfügung standen. Deswegen blieb beispielsweise die Frage nicht beantwortet, ob es Casaroli war, der während seines Jahrzehnte gedauerten Wirkens im Staatssekretariat den bestimmenden Einfluß auf die damalige vatikanische Politik hatte oder ob er nur das ausführende Organ der Vorstellungen der Päpste war, denen er jeweils diente. Für die letztgenannte These ließe sich ins Feld führen, daß Johannes Paul II., der nach seiner Wahl im Oktober 1978 in der vatikanischen Ostpolitik ganz neue Akzente setzte, Casaroli als Mitarbeiter behielt und ihn sogar zu seinem Kardinalstaatssekretär machte. Nur unvollkommen konnte auch die Frage beantwortet werden, in welchem Maße die italienische Innenpolitik, in der bekanntlich in jenen Jahren starke Tendenzen zu einer Überbrückung der Gegensätze zwischen Christdemokraten und Kommunisten am Werke waren, auf die vatikanische Ostpolitik abfärbte.

So unterschiedlich die Akzente waren, die die einzelnen Vortragenden aus den ihnen jeweils vorgegebenen Perspektiven setzten, so lassen sich doch folgende Punkte als Gemeinsamkeiten festhalten:

1. Die vatikanische Ostpolitik ging damals von der Voraussetzung aus, dass die Ost-West-Rivalität für eine überschaubare Zukunft ein stabiler Faktor der Weltpolitik sein werde und sie sich deswegen mit dieser abzufinden und in dieser einzurichten habe. Casaroli bestätigte auch mir in einem ausführlichen Gespräch im März 1995 die während der Tagung vertretene Auffassung, dass er (und mit ihm der Vatikan) in jenen Jahren die Festigkeit der inneren Strukturen des Sowjetimperiums falsch eingeschätzt und auch nie daran geglaubt habe, dass die Sowjetunion jemals einer deutschen Wiedervereinigung zustimmen werde. Ich glaube nicht, daß aus dieser Fehleinschätzung rückschauend ein Vorwurf gemacht werden kann. War dies doch die Auffassung, die auch in der deutschen Öffentlichkeit bis weit in die 80er Jahre vorwaltete.

2. Zu trennen davon ist aber die Frage, wie der Vatikan damals die trotz der verhärteten weltpolitischen Lage gleichwohl offene und ungewisse Zukunft zu gestalten suchte. Rückschauend muss, wie während der Tagung überdeutlich wurde, gesagt werden, dass er in dieser Frage schwerwiegenden Irrtümern erlag. Der Vatikan glaubte, „aus pastoralen Gründen" (wie Casaroli mir in dem vorgenannten Gespräch ebenfalls bestätigte) den Forderungen der kommunistisch beherrschten Staaten entgegenkommen zu sollen. Er glaubte, durch vertragliche Abmachungen auf lange Sicht Kirchen und Gläubigen dort ein zuträglicheres

Umfeld sichern zu können. In dieser Absicht war er bereit, über Gegenvorstellungen der Ortskirchen hinwegzugehen, die von solchen Abmachungen nichts hielten. „Wenn man den Kommunisten den kleinen Finger reicht, kann man sicher sein, daß sie die ganze Hand ergreifen," sagte mir Anfang 1988 der damals noch in Berlin residierende Kardinal Meisner. Die Auslotung dieser Kontroversen zwischen Vatikan und Ortskirchen war der Schwerpunkt der Augsburger Tagung. Sie schwelten durch Jahre hindurch mit unterschiedlichen Akzenten sowohl zwischen der polnischen als auch der deutschen Ortskirche einerseits und dem Vatikan andererseits.

In Polen wollte sich der mächtige Kardinalprimas Wyszynski vom Vatikan das Heft nicht aus der Hand nehmen lassen. Verständlich! War doch die polnische Kirche in ihrer Opposition gegen die marxistische Staatsdoktrin sehr erfolgreich gewesen. Das Zwischenschalten vatikanischer Instanzen, so z. B. die Entsendung eines Nuntius von Rom nach Warschau, konnte Wyszynski demzufolge nur als störend empfinden.

In Deutschland wurde die vom Vatikan in Anlehnung an die Ostpolitik von W. Brandt Schritt für Schritt verfolgte Absicht, die Bistumgrenzen den „Staatsgrenzen" zwischen Bundesrepublik und DDR anzupassen, zum Angelpunkt, – genauer gesagt: für das Gebiet der DDR eine eigene Bischofskonferenz zu schaffen, die in das DDR-Gebiet hineinragenden Teile westdeutscher Diözesen abzutrennen und in kirchenrechtlich selbständige Einheiten zu verwandeln. Die Tagung lieferte erstaunliche Einzelinformationen darüber, mit welcher Härte sich damals alle Wortführer der Ortskirche der Bundesrepublik und der DDR, die Bundesregierung sowie zahlreiche Politiker der damaligen christdemokratischen Opposition, den vatikanischen Absichten entgegenstellten. Der Berliner Kardinal Bengsch war dabei eine der Schlüsselfiguren. Zitiert wurde von Alois Mertes, einem gläubigen, engagierten Katholiken, damals außenpolitischer Sprecher der CDU/CSU-Fraktion, die Auffassung, dass er es aufgrund der mit totalitären Regimen in Deutschland gemachten Erfahrungen für eine Pflicht halte, sich dem geistlichen Oberhaupt der Kirche zu widersetzen, das „in Fragen dieser Art voll irrtumsfähig sei." Der Vatikan hielt aber ungeachtet solcher Widerstände an seinen Absichten fest und versuchte diese mittels des feingesponnenen Netzes des Kirchenrechtes Schritt für Schritt zu verwirklichen. Der letzte stand im Sommer 1978 kurz vor der Verwirklichung: die Umwandlung der in das DDR-Gebiet hineinragenden Bistumsteile in Administraturen, d. h. in territorial selbständige Einheiten, dies nur verdeckt durch einen im Vergleich zu Bistümern kirchenrechtlichen Minderstatus. Dazu kam es nicht mehr. Papst Paul VI. starb am 6. August 1978. Als der deutsche Außenminister H. D. Genscher den neu gewählten Papst Johannes Paul II. zu einem ersten Meinungsaustausch aufsuchte, sagte ihm zuvor Casaroli, wie während der Tagung ebenfalls zitiert: „Dieser Papst wird Ihnen Recht geben." So kam es dann auch. Mit Johannes Paul II. gewannen die in der polnischen Ortskirche gesammelten Erfahrungen in der vatikanischen Politik die Oberhand. Er rührte das Problem der deutschen Bistumsgrenzen nicht mehr an. Seine Wahl, sein erster Besuch in seiner Heimat im Juni 1979, die diesem gefolgte Gründung der

Gewerkschaft Solidarität, waren wesentliche Ursachen dafür, dass die Gesamtentwicklung in der Ost-West-Rivalität umkippte, – was auf die Wahl von Gorbatschow in Moskau im März 1985 hinlenkte und mit dem Zerfall des Sowjetimperiums endete. Zur Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen kam es erst nach der deutschen Wiedervereinigung, allerdings unter den neuen, nunmehr problemlos gewordenen Voraussetzungen.

3. Ein weiterer Punkt kam während der Tagung nur in Umrissen zur Behandlung: die sogenannte „Äquidistanz" der vatikanischen Politik zum demokratischem Westen und dem kommunistischen Osten. Dieses Thema wäre einmal einer gründlicheren Behandlung wert. Denn einerseits gibt es zwar einen natürlichen Abstand zwischen dem „was des Kaisers und dem, was Gottes ist," d. h. zwischen den kirchlichen und den säkularen Berufungen, was beispielsweise den Vatikan bis auf den heutigen Tag westlichen und kommunistischen Materialismus gleicherweise verurteilen läßt. Andererseits gab es in der konkreten Situation der Ost-West-Rivalität eine Überschneidung zwischen den kirchlichen und den westlichen Überzeugungen in der Forderung nach Gewährung von Gewissens- und Religionsfreiheit im östlichen Machtimperium, was zu einem engen Zusammenwirken des Vatikans mit dem Westen in der Ausfüllung der Forderungen aus Korb III der KSZE-Akte führte. Dieses Zusammenwirken wurde in der Realität der Ost-West-Rivalität zu einem wichtigen Element für den späteren Zerfall des Sowjetimperiums. In diesem Bereich hatte es also keine „Äquidistanz" des Vatikans zum Osten und Westen gegeben und hatte es auch nicht geben können.

Paul Verbeek

Eingegangene Bücher 1999

Becker, Winfried, Passau in der Zeit des Nationalsozialismus: Ausgewählte Fallstudien. – Passau: Universitäts-Verlag, 1999. – 574 S.

Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum. Hrsg. von Gert Melville/Jörg Oberste. – Münster: Lit Verlag, 1999. – IX, 668 S. (= Vita regularis, 11).

Chronicon episoporum Verdensium = Die Chronik der Verdener Bischöfe. Hrsg., kommentiert und übersetzt von Thomas Vogtherr, mit einem kunsthistorischen Beitrag von Stephan Kemperdick. – Stade: Im Johanniskloster, 1998. – 170 S. Abb.

Clauss, Manfred, Das alte Israel. Geschichte, Gesellschaft, Kultur. – München: Beck, 1999. – 126 S., 4 Abb. (= Wissen in der Beck'schen Reihe 2073).

Curzel, Emanuele, Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV–XVIII secolo. Hrsg. von Cecilia Nubola/AngeloTurchini. – Bologna: il Mulino, 1999. – 563 S. – (= Annali dell'Instituto storico italo-germanico, 50).

Curzel, Emanuele, Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XII secolo. – Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999. – 386 S., Abb. – (= ITC-isr Centro per le Scienze Religiose in Trento, series maior / Istituto Trentino di Cultura, V).

Engelbert von Admont, Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften. Hrsg. von Wilhelm Baum. – Graz: Leykam, 1998. – 312 S. – (= Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 11).

Heuss, Alfred, Römische Geschichte. Hrsg., eingeleitet und mit einem neuen Forschungsteil versehen von Jochen Bleicken, Werner Dahlheim und Hans-Joachim Gehrke. 6. Auflage. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1998. – 69 S.

„In Christo ist weder man noch wyb": Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. Mit Beiträgen von Anne Conrad, Caroline Gritschke, Nicole Grochowina. Hrsg. von Anne Conrad. – Münster: Aschendorff, 1999. – 232 S. – (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 59).

In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno. Hrsg. von Emanuele Curzel. – Bologna, 1999. – 664 S. – (= Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, Series maior 6).

Kloft, Hans, Mysterienkulte der Antike: Götter, Menschen, Ritual. – München: Beck, 1999. – 127 S. (= Wissen in der Beck'schen Reihe 2106).

Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung. Hrsg. von Alexander Koller. – Tübingen: Niemeyer, 1998. – 532 S. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 87).

Lilie, Ralph-Johannes, Byzanz: Geschichte des oströmischen Reiches 326–1453. – München: Beck, 1999. – 128 S. (= Wissen der Beck'schen Reihe, 2085).

Mélanges de l'École Française de Rome, Bd. 110,2. Rome: École Française de Rome, 1998.

Nubola, Cecilia (Hrsg.), Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537–1940). – Bologna: Il Mulino, 1998. – 517 S. – (= Annali dell'Istituto storico italo-germanico, 49).

Olschewski, Ursula, Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. – Münster: Aschendorff, 1999. – 348 S. – (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 14).

Rehberg, Andreas, Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1378). – Tübingen: Niemeyer, 1999. – 658 S., Abb. – (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 88).

Steigerwald, Gerhard, Purpurgewänder biblischer und kirchlicher Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlichen Kunst. – Bonn: Borengässer, 1999. – XXXII, 223 S., Abb. – (= Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 16).

Winter, Franz, Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land. – Thaur bei Innsbruck: Verlagshaus Thaur, 1999. – 173 S. (= Frühes Christentum, Forschungen und Perspektiven, 5).

Vorwort

Als Ergänzung zum Bischofslexikon 1198–1945, das 2001 mit dem Band über die Jahre 1198–1448 abgeschlossen sein wird[1], ist ein Band in Vorbereitung, der alle Bistümer im Heiligen Römischen Reich, also in jenem Raum, den das Bischofslexikon erfasst, von ihren Anfängen bis zu ihrem Untergang im Zeitalter der Reformation bzw. bis zur Josephinischen Diözesanregulierung oder Säkularisation porträtiert. Im Rahmen der „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" soll ferner der 1991 erschienene Band „Die Bistümer und ihre Pfarreien" in wesentlich erweiterter Form neu erscheinen. Auf einer über dieses Projekt in der Cusanus-Akademie in Brixen veranstalteten Konferenz vom 10. bis 12. Februar 2000 wurden die im Folgenden veröffentlichten Beiträge vorgetragen.

Mein Dank gilt neben den Referenten und Teilnehmern Herrn Diplomkaufmann Anton Börner, Ingolstadt, der die Durchführung der Konferenz ermöglichte.

Erwin Gatz

[1] Vgl. E. Gatz, Zum Abschluss des Bischofslexikons 1198–1945, in: RQ 95 (2000) 1–19.

Teilnehmer an der Autorenkonferenz in Brixen vom 10. bis 12. Februar 2000

Dr. Hans Ammerich, Speyer
Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, Hannover
Mag. Rainald Becker, Rom
Privatdozent Dr. Franz Xaver Bischof, St. Gallen
Dr. Dominik Burkard, Frankfurt
P. Prof. Dr. Ulrich Faust OSB, Ottobeuren
Privatdozent Dr. Helmut Flachenecker, Göttingen
Dr. Gisela Fleckenstein, Detmold
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Bad Wörrishofen
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Prof. Dr. Josef Gelmi, Brixen
Dr. Stefan Janker, Rottenburg
Prof. Dr. Anton Landersdorfer, Passau
Mag. Martin Leitgöb, Rom
Dr. Bertram Meier, Rom
Dr. Wolfgang Schaffer, Köln
Dr. Thomas Scharf-Wrede, Hildesheim
Prof. Dr. Alois Schmid, München
Prof. Dr. Georg Schöllgen, Bonn
Privatdozent Dr. Peter Tropper, Klagenfurt
Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Linz

Ortskirche (Diözese) im frühen Christentum[1]

Von GEORG SCHÖLLGEN

Ein christlicher Zeitgenosse des ersten Jahrhunderts, der eben an einem Gottesdienst der Gemeinde von Korinth oder Rom teilgenommen hat und dann, fast 2000 Jahre in die Zukunft versetzt, vom Kölner Generalvikar eine Einführung in das Erzbistum mit seiner Kathedrale, seinen mehr als 600 Pfarreien, seinen Institutionen und mehreren tausend Klerikern, Beamten und festen Angestellten genösse, würde wohl kaum auf die Idee kommen, dass es sich um dieselbe ekklesiologische Größe namens Diözese handelt. Hätte er auf seiner Zeitreise um das Jahr 600, also zur Zeit Gregors d.Gr., einen Zwischenhalt in Rom gemacht, dann wäre der Anpassungsschock weniger groß gewesen. Das konkrete Erscheinungsbild der Ortskirche hat sich zwischen dem ersten und dem sechsten Jahrhundert weit stärker gewandelt als in den fast eineinhalb Jahrtausenden danach. Aufgabe dieses kleinen Vortrags ist es, die Entwicklung der Ortskirche als Institution von der Mitte des ersten Jahrhunderts bis in die Spätantike hinein nachzuzeichnen. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den ersten drei Jahrhunderten, da sich in dieser Zeit die entscheidenden Veränderungen vollzogen.

Bereits die Tatsache, dass sich das frühe Christentum überhaupt in Form von Ortsgemeinden organisierte, ist für einen Altertumswissenschaftler alles andere als selbstverständlich. Die vorösterliche Jesusbewegung hatte ihren Mittelpunkt in einer Gruppe von Wandercharismatikern um die prägende Figur Jesu herum. Daneben hat es wohl noch in einzelnen Orten Unterstützergruppen gegeben, von denen wir jedoch nicht wissen, ob sie in irgendeiner Form organisiert waren.

Warum statt der Gottesherrschaft die Kirche kam, das ist nicht das Thema meines Vortrags. Dass die Kirche sich rund um das Mittelmeer in Form von Ortsgemeinden organisierte, ist religionsgeschichtlich eher erstaunlich. Die allermeisten antiken Religionen kannten nichts, was einer Ortsgemeinde entspricht, weder die offiziellen Kulte der griechischen und römischen Städte[2] noch die meisten Mysterienreligionen[3]. Ihre Priester waren nicht Vorsteher von Gemeinschaften, die sich regelmäßig zu Versammlungen oder Gottesdiensten trafen, sondern überwiegend reine Liturgen[4].

---

[1] Der Vortragsstil wurde beibehalten. Die Anmerkungen sind auf das Nötigste beschränkt.

[2] Vgl. z.B. L. Bruit Zaidman – P. Schmitt Pantel, Die Religion der Griechen (München 1994) 15–19.

[3] W. Burkert, Antike Mysterien (München [3]1994) 35–55.

[4] Bruit Zaidman – Schmitt Pantel (Anm. 2) 50f.

I

Sucht man nach religiösen Gruppierungen, die den frühen Gemeinden auf der Suche nach adäquaten Organisationsformen als Vorbilder gedient haben könnten, dann kommen eigentlich nur zwei in Frage: die religiösen Vereine, die es in großer Zahl in den Städten rund um das Mittelmeer gab, und die Synagogengemeinden der jüdischen Diaspora[5].

Ohne hier die Möglichkeit zu haben, ins Detail zu gehen, scheinen mir die Parallelen zwischen den christlichen Ortsgemeinden und den Synagogengemeinden der Diaspora am deutlichsten zu sein. Beide hatten einen festen Kreis von Mitgliedern, in den man durch einen rituellen Akt aufgenommen wurde, der sich regelmäßig einmal in der Woche zu einem Gottesdienst traf, der einen mehr oder weniger strikten Kodex von Glaubensüberzeugungen und ethischen Weisungen teilte, die im Sinne einer religiösen Exklusivität das Selbstbewusstsein der Mitglieder grundlegend prägten und im Extremfall sogar Grundlage von Exkommunikationen werden konnten, der sich durch Abgrenzung nach außen definierte und doch prinzipiell für neue Mitglieder offen war, der durch soziale Solidarität in Form von Armenversorgung gekennzeichnet war, und der nicht zuletzt einen festen Kreis von Amtsträgern kannte.

Eine derartige Konstruktion von Gemeinde gab es m. W. in der griechisch-römischen Antike ansonsten nicht. Demgegenüber ist die Tatsache, dass die christlichen und jüdischen Gemeinden ihre Amtsträger zumindest teilweise anders nannten, von geringer Bedeutung[6]. Die weitgehenden strukturellen Parallelen legen die Vermutung nahe, dass sich die Organisationsform der Gemeinde in erheblichem Maße dem jüdischen Erbe des Christentums verdankt.

II

Die konkrete Sozialisationsform scheint in den Anfängen die Hausgemeinde gewesen zu sein[7]. Anders als Klauck es meinte nachweisen zu können, hat Gielen sichergestellt, dass es keine zureichenden Nachweise dafür gibt, dass in einer Stadt mehrere Hausgemeinden nebeneinander existierten[8]. Das bedeutet aber auch, dass man sich für die Zeit bis in die zweite Hälfte des zweiten

---

[5] Vgl. dazu jetzt die enzyklopädische Zusammenfassung von L. I. Levine, The ancient synagogue. The first thousand years (New Haven, London 2000) 291–606.

[6] Zur möglichen Übernahme von Bezeichnungen christlicher Amtsträger aus dem synagogalen Bereich vgl. die breite Diskussion (einschließlich eines umfassenden Forschungsberichts) bei J. T. Burtchaell, From synagogue to church. Public services and offices in the earliest christian communities (Cambridge 1992).

[7] Vgl. H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (Stuttgart 1981); G. Schöllgen, Hausgemeinden, Oikosekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, in: JbAC 31 (1988) 74–90.

[8] M. Gielen, Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία: ZNW 77 (1986) 109–125.

Jahrhunderts keine übertriebenen Vorstellungen von der Größe der Gemeinden selbst in Großstädten wie Rom und Antiochien machen darf; sie werden die Fassungskraft eines großen Privathauses nicht überschritten haben.

Dieser Größenordnung scheint auch die Organisationsform der Gemeinden entsprochen zu haben. Die einschlägige Forschung hat plausibel gemacht, dass anfangs häufig der Hausherr des Oikos, der als Versammlungsort diente, so etwas wie eine Leitungsfunktion innehatte. Daneben bildeten sich in anderen Gemeinden relativ schnell auch Ämter zunächst unterschiedlicher Art und Bezeichnung, die etwa seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts langsam zur Trias Diakone – Presbyter – Episkopen zusammenwuchsen. Wann der Monepiskopat zum ersten Mal auftauchte, ob bereits am Anfang oder erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, bleibt umstritten und hängt an der unsicheren Datierung der Ignatiusbriefe[9].

Eine Beobachtung aber erstaunt: obwohl die Ämter der Trias in den Texten des zweiten Jh. recht häufig erwähnt werden und sogar detaillierte Amtstheologien entwickelt werden, haben wir kaum Hinweise auf ihre konkreten Funktionen, sieht man einmal von der vagen Zuordnung „Gemeindeleitung" im Zusammenhang der Eucharistiefeier ab. Ein Kirchenrechtshistoriker, dem es um die Rekonstruktion von abgrenzbaren Aufgaben, Rechten, Zuständigkeiten geht, muss an den Quellen des zweiten Jahrhunderts schier verzweifeln. Immer wieder findet er Quellen, in denen die Amtsträger in entscheidenden Situationen der Gemeinde überhaupt keine Rolle zu spielen scheinen; ich erinnere nur an den berühmten Brief[10] der Gemeinden von Vienne und Lyon an die Kirchen in Phrygien und Asia aus dem Jahre 177 mit der Schilderung der antichristlichen Pogrome und der Martyrien vieler Christen, in dem die Amtsträger nur am Rande auftauchen, ja nicht einmal im Präskript erwähnt werden. Alles deutet darauf hin, dass man keinerlei Notwendigkeit empfand, Kompetenzen zwischen den Amtsträgern sowie zwischen Amtsträgern und Nicht-Amtsträgern aufzuteilen. Wesentlich mehr als die Eucharistiefeier, die in den Gottesdienst integrierte Armenversorgung und die sich anschließenden Krankenbesuche scheint es in den meisten Ortskirchen an regelmäßigen Gemeindevollzügen auch nicht gegeben zu haben. Eine komplexe Gemeindeorganisation hat es selbst in großen Städten bis ins späte zweite Jahrhundert hinein wohl noch nicht gegeben.

Dieser Zustand ändert sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Ein wichtiger Grund dafür sind die bereits von Eusebius notierten Zuwächse, die die Gemeinden in dieser Zeit erfahren[11]. Besonders in den achtziger Jahren sind sie so bedeutend, dass die Großstadtgemeinden, über die wir die bei weitem meisten Informationen haben, in neue Dimensionen hineinwachsen. Was noch wichtiger

---

[9] Vgl. dazu jetzt R. M. Hübner, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44–72; G. Schöllgen, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefkorpus, in: ebd. 2 (1998) 16–25; Th. Lechner, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien (Leiden u. a. 1999).

[10] Eus. h. e. 5,1,3–63 (GCS 9,1,402–426 Schwartz).

[11] Eus. h. e. 5,21,1 (GCS 9,1, 484 Schwartz).

ist: eine neue Klientel scheint Eingang in die Gemeinden zu finden. Die Traditio Apostolica aus dem frühen dritten Jh. mit ihrer Auflistung derjenigen Berufe, die aufzugeben sind, wenn man getauft werden will, gibt einen Eindruck davon, was für Leute nun in die Gemeinden strömten: Prostituierte, Zuhälter, Strichjungen, Soldaten, Wagenlenker, Gladiatoren, Tierkämpfer, Traumdeuter, Zauberer, Sterndeuter: Die städtische Halbwelt scheint Einlass in die Gemeinden zu suchen[12]. Nicht dass das der Normalfall gewesen wäre! Doch hat es den Anschein, dass die Gemeinden sich nach dem Wachstumsschub im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts auf eine nicht nur enorm gewachsene, sondern auch viel buntere Klientel einstellen mussten.

Zwei wichtige Institute des Gemeindelebens lassen sich jetzt zum ersten Mal in den Quellen nachweisen, und es scheint plausibel, dass sie etwas mit diesen neuen Verhältnissen zu tun haben: zum einen der Katechumenat in seiner institutionalisierten Form, zum anderen das sich langsam entwickelnde Bußinstitut.

Die veränderten Umstände hatten es ganz offensichtlich notwendig gemacht, die Taufbewerber in einem dreijährigen, sehr aufwendigen Prozess der Unterrichtung, der Prüfung, der Beobachtung und schließlich der Exorzismen in die Gemeinde und ihr Regelwerk zu integrieren[13]. Noch viel aufwendiger war das Bußinstitut, das sich auf die schweren Sünden wie Unzucht, Mord und Apostasie bezog[14]. War es bisher die Regel gewesen, dass schwere Sünder die Kirche ohne Aufhebens verließen und nicht wieder zurückkehrten, so eröffneten ihnen die Gemeinden seit der Mitte des zweiten, verstärkt seit der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert in dem Bewusstsein, dass die schwere Sünde nicht mehr die seltene Ausnahme, sondern in größeren Gemeinden zu einem Element des Gemeindealltags geworden war, jetzt die Möglichkeit, nach Exkommunikation und Bußzeit in einem langwierigen Prozess in die Gemeinde reintegriert zu werden. Diese Wiederannäherung musste jedoch durch eine sehr intensive Bußpastoral begleitet werden, wie sie die Syrische Didaskalie in extenso schildert[15].

Bußpastoral, Taufvorbereitung und die jetzt ebenfalls neue Dimensionen erreichende Karitasorganisation[16] stellten den Amtsträgern, die bisher ihrem angestammten Brotberuf nachgegangen und lediglich rund um die sonntägliche Eucharistiefeier für die Gemeinde aktiv geworden waren, viel komplexere und

---

[12] Trad. Ap. 16 (35–39 Botte).

[13] Vgl. G. Kretschmar, Katechumenat/Katechumenen I: TRE 18 (1989) 1–5.

[14] H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (Freiburg u. a. 1978) 28–69.

[15] Vgl. G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie (= JbAC, Erg.-Bd. 26) (Münster 1998) 130–135.

[16] Vgl. die um die Mitte des dritten Jahrhunderts im Brief des römischen Bischofs Cornelius an seinen antiochenischen Amtskollegen Fabius erwähnten 1500 Witwen und Bedürftige, „welche alle die Gnade und Menschenliebe der Herrn ernährt", die also ständig aus den Mitteln der römischen Gemeinde unterhalten werden: Eus. h.e. 6,43,11 (GCS 9,2,618 Schwartz). Derartige Zahlen setzen Witwen- bzw. Armenmatrikel und damit eine vergleichsweise komplexe Karitasorganisation voraus.

wesentlich zeitaufwendigere Aufgaben. Mit den alten Organisationsstrukturen waren sie nicht zu bewältigen.

Eine begrenzte Zeit begnügte man sich mit Zwischenlösungen: Für Syrien ist belegt, dass die Ordo-Witwen, die ja schon seit dem ersten Jahrhundert eine Art Unterhaltsrecht hatten, für eine Zeit lang den größten Teil der Seelsorge übernahmen, neben den nichtordinierten Lehrern den Katechumenenunterricht von der Werbung in Einzelfällen bis zur Taufe, die Krankenbesuche und weite Teile der Bußpastoral: jahrelang besuchten sie die Sünder regelmäßig, stärkten die Bußgesinnung, lenkten ihre Fortschritte, manche legten den Sündern sogar die Hände auf[17]. Man kann sich vorstellen, welchen Einfluss diese Frauen gewannen, die die Gemeinde aufgrund ihrer intensiven Hausbesuche oft besser kannten als der Bischof, und wie sie bald zu veritablen Konkurrenten der eigentlichen Amtsträger wurden. In anderen Regionen kam es zu vergleichbaren Entwicklungen.

Den Diakonen und dem Bischof blieb, wenn sie die als Missstand verstandene Seelsorge der Witwen zurückdrängen[18], das Heft der Gemeindeleitung nicht aus der Hand geben und zu reinen Liturgen werden wollten, auf lange Sicht nichts anderes übrig, als sich zu professionalisieren. Seit etwa 200 haben wir die ersten Zeugnisse für ein Unterhaltsrecht dieser beiden Ämter in großen Gemeinden wie Karthago, Rom und Alexandrien, und trotz erheblicher Widerstände ist die Professionalisierung der Amtsträger einschließlich der Presbyter und des sich jetzt relativ schnell entwickelnden *clerus minor* um die Mitte des dritten Jahrhunderts abgeschlossen und durchgesetzt[19].

Die Professionalisierung des Klerus, also die Tatsache, dass sich zunächst die Diakone und der Bischof, dann auch die Presbyter mit ihrer ganzen Arbeitskraft auf die Leitung der Gemeinde konzentrieren konnten, hat nicht nur die Organisation der Ortskirche, sondern auch die sozialen Beziehungen der Gläubigen untereinander grundlegend verändert – ein Prozess, den man bisher, wenn ich recht sehe, deutlich unterschätzt hat.

Dies lässt sich an vielen Punkten illustrieren. Ich möchte drei Komplexe herausgreifen:

1. Im Prozess der Professionalisierung wird das Verhältnis Amtsträger – Nichtamtsträger neu definiert. Ein wichtiges Indiz dafür ist die Terminologie. Die Termini κλῆρος – λαϊκός, *clerus* – *laicus* bzw. etwas Sinnverwandtes lassen sich in den Quellen vor 200 nicht nachweisen[20]. Es scheint also in keiner Weise die Notwendigkeit bestanden zu haben, Amtsträger als eine Gruppe im Unterschied zu Nichtamtsträgern zu benennen und umgekehrt die Nichtamtsträger

---

[17] Schöllgen (Anm. 15) 146–172; Ch. Methuen, Widows, bishops and the struggle for authority in the Didascalia Apostolorum, in: JEH 46 (1995) 197–213.

[18] Schöllgen (Anm. 15) 152–169.

[19] Ebd. 34–100.

[20] A. Faivre, Les laïcs aux origines de l'église (Paris 1984) 13–57; ders., Ordonner la fraternité (Paris 1992) 171–204.

als eine Gruppe zusammenzufassen. Daraus folgt, dass es eine Scheidung der Gemeinde in Amtsträger einerseits und Nichtamtsträger andererseits noch nicht gab. Bischof, Presbyter, Diakon zu sein, war ein Dienst unter anderen, ein wichtiger, herausragender, theologisch bereits gut reflektierter, aber keiner, der seinen Träger grundsätzlich von Nichtamtsträgern unterschied. Die Aufteilung der Gemeinde in Klerus und Laien ist nicht zuletzt eine Folge der Professionalisierung und bezeichnet auch den Unterschied zwischen Profis und Nicht-Profis in der Gemeinde. Es lag nun im Interesse nicht nur der Kleriker, sondern auch der Stabilisierung des Professionalisierungsprozesses, diesen Unterschied auch amtstheologisch zu fundieren. Dies geschah auf vielfältige und sehr unterschiedliche Weise[21]. Ein wichtiges amtstheologisches Konzept nahm seinen Ausgang von der Stellung der Kleriker in der Eucharistiefeier und definierte zunächst den Bischof, später zunehmend auch die Presbyter als Priester, also diejenigen, die im Unterschied zu den Laien exklusiv das Opfer der Eucharistie vollzogen[22].

2. Erst mit der Professionalisierung werden die Funktionen und Kompetenzen in der Gemeinde genau geregelt. Die Kirchenordnungen des frühen dritten Jahrhunderts, die Traditio Apostolica und besonders die Syrische Didaskalie, definieren immer präziser, was der Bischof, der Presbyter, der Diakon darf, was im Einzelnen ihre Pflichten und ihre Rechte sind, wer leitet und wer geleitet wird[23]. Die Hierarchie innerhalb des Klerus und die Unterordnung der Laien unter den Klerus, besonders unter den Bischof, werden erst jetzt genau festgeschrieben und nachhaltig propagiert. Zum ersten mal tauchen Bezeichnungen für die Gemeinde auf wie „das Volk unter dir“[24] sc. dem Bischof. Erst jetzt kann man vom monarchischen Episkopat als einer amtstheologischen Konzeption reden[25].

Die gesamte Seelsorge wird erst jetzt ein Reservat der Kleriker unter der Leitung des Bischofs. In der etwas plakativen Terminologie der Pastoraltheologie: nun vollzieht sich der Schritt von der sorgenden Gemeinde, in der sich jeder nach seinen Fähigkeiten an der Seelsorge mehr oder weniger beteiligte, zur versorgten Gemeinde, in der die Laien Gegenstand der Seelsorge des Klerus werden. Und noch wichtiger: er wird theologisch und kirchenrechtlich festgeschrieben. Die Syrische Didaskalie bringt das mit ihrer durch keinerlei theologische Hemmungen gefilterten Naivität überspitzt auf den Punkt: „Denn du darfst nicht, o Bischof, der du doch das Haupt bist, auf den Schwanz hören, d. h.

---

[21] Zur Oikos-Ekklesiologie als einem wichtigen amtstheologischen Konzept vgl. Schöllgen (Anm. 15) 101–146.

[22] Vgl. J. Waldram, Van presbyter tot priester, in: W. Beuken (ed.), Proef en toets (Amersfoort 1977) 144–165; B. Kötting, Die Aufnahme des Begriffs „Hiereus“ in den christlichen Sprachgebrauch in: ders., Ecclesia peregrinans 1 (Münster 1988) 356–364; F.-L. Hossfeld – G. Schöllgen, Hoherpriester, in: RAC 16 (1994) 4–58.

[23] H. Achelis – J. Flemming, Die syrische Didaskalia (Leipzig 1904) 266–317.

[24] Syrische Didaskalie 6.7 (CSCO 401,72,3. 85,1 Vööbus).

[25] Vgl. G. Schöllgen, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie, in: ZNW 77 (1986) 146–151.

auf einen Laien, einen aufsässigen Menschen, der nur das Verderben der anderen will"[26].

3. Wurden die Amtsträger bislang aus den Gemeindemitgliedern rekrutiert, die sich bereits zuvor als Familienväter in der Leitung ihres Oikos und als Christen in vielen Diensten für die Gemeinde bewährt hatten[27], so entwickelt sich – in den Quellen ab der Mitte des dritten Jahrhunderts im Briefkorpus Cyprians nachweisbar[28] – ein klerikales Karrieremuster, das vom Lektor, einem Amt, das man bereits mit 15/16 Jahren bekleiden konnte, über die verschiedenen klerikalen Stufen bis zum Bischof reicht[29]. Kleriker zu sein wird zu einem Beruf, den man immer häufiger sein ganzes Arbeitsleben lang ausübt. Sicherlich gibt es noch ein ganze Reihe von Quereinsteigern, zu denen etwa Cyprian gehört, aber der Normalfall wird mehr und mehr der langsam den *cursus honorum* aufsteigende Kleriker. Jetzt wird festgelegt, ab welchem Alter man welches Amt bekleiden darf, und wie lange man auf einer Stufe bleiben muss, um zur nächsten befördert zu werden[30]. Galt in der Frühphase des Unterhaltsrechts der Kleriker der Grundsatz der Deckung der Grundbedürfnisse[31], so entwickelt sich seit der Mitte des dritten Jahrhunderts das System der rangabhängigen Bezahlung, wobei die Unterschiede zwischen den Rängen – entsprechend der Gepflogenheiten der römischen Verwaltung und des Heeres – ziemlich groß waren, nicht selten im Sinne einer Verdopplung des Gehaltes mit jeder Rangstufe, wie es etwa für den *clerus maior* nachzuweisen ist[32]. Die Folgen werden bald offenbar: bereits Origenes beklagt bitter den klerikalen Karrierismus, der häufig nicht die Geeignetsten, sondern die Durchsetzungsfähigsten zu Bischöfen und Presbytern werden lässt[33]. Wie sehr das Klerikersein zum Beruf wird, macht schlaglichtartig eine Reihe von Konzilskanones des vierten Jahrhunderts deutlich, die für Kleriker und Laien beim selben schweren Delikt unterschiedliche Strafen vorsehen: während Laien exkommuniziert werden, ist für Kleriker häufig die Absetzung ohne Exkommunikation vorgesehen[34]. Was auf den ersten Blick als

---

[26] Syrische Didaskalie 6 (CSCO 401,66,13–16); zum Kontext dieser Äußerung in der Kirchenordnung Schöllgen (Anm. 15) 132.

[27] Vgl. schon 1 Tim 3,4f. und die Wirkungsgeschichte dieser Stelle.

[28] Vgl. Schöllgen (Anm. 15) 67.

[29] J. Gaudemet, L'église dans l'empire Romain (Paris ²1989) 100–107; A. Faivre, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical (Paris 1977).

[30] B. Kurtscheid, Historia iuris canonici. Historia institutorum (Rom 1951) 70f. 160–164; P.-H. Lafontaine, Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492) (Ottawa 1963) 121–153.

[31] z.B. PsClem. hom. 3,7 (GCS 42,82f. Rehm); Syrische Didaskalie 8 (CSCO 401,94,7–9 Vööbus).

[32] G. Schöllgen, Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker, in: ZKG 101 (1990) 1–20.

[33] A. v. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes 2 (Leipzig 1919) 129–141; Schöllgen (Anm. 15) 69–75.

[34] Kurtscheid (Anm. 30) 211–216; B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslau 1930) 172–203.

himmelschreiende Ungerechtigkeit erscheint, wird plausibel, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Kleriker ihren Beruf und damit nicht nur ihre Ehrenstellung in der Gemeinde, sondern ihre Lebensgrundlage verlieren.

Insgesamt kann man sagen, dass das Wachstum seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts eigentlich erst eine Gemeindeorganisation im engeren Sinne schafft, und dass seit dieser Zeit auch erst die Entwicklung des Kirchenrechts im engeren Sinne beginnt. Man hat den von der Professionalisierung des Klerus gekennzeichneten Einschnitt in der Geschichte der Ortskirche bisher unterschätzt, da die Forschung weitgehend auf die Aufarbeitung der Amtstheologie(n) fixiert war. Die neuere patristische Forschung, deren Blickwinkel sich zunehmend von der reinen Rekonstruktion der Amtstheologie hin zur Erforschung der Institution Ortsgemeinde in all ihren Facetten weitet, fängt dagegen an zu begreifen, wie wichtig der Übergang von der Gottesdienstgemeinde des zweiten Jahrhunderts, die zwar die Amtsträger als Garanten der Einheit kannte, aber ihre noch wenig komplexen Vollzüge spontan ohne ein festes Geflecht von organisatorischen Zuständigkeiten regelte, zur klerikalisierten Ortskirche des dritten Jahrhunderts war, in der religiöse Profis einen zunehmend kirchenrechtlich fixierten, von klaren Zuständigkeiten bestimmten Gemeindealltag trugen.

Man muss sich darüber im klaren sein, dass die professionelle Organisation, für die es in der zeitgenössisch-spätantiken Religionsgeschichte keine wirklichen Parallelen gibt, auch eine der entscheidenden Stärken des Christentums darstellte, die ihr nicht nur das Überleben in den Verfolgungen der Mitte des dritten und des frühen vierten Jahrhunderts wesentlich erleichtert hat, sondern auch die Voraussetzung dafür bot, dass es die ihm von Konstantin zugedachte Rolle als Reichskirche auch tatsächlich ausfüllen konnte.

In dieselbe Zeit fallen auch die ersten Ansätze organisatorischer Ebenen oberhalb der Einzelgemeinde. Die Gemeinden sind in vorkonstantinischer Zeit ja prinzipiell autonom; es lassen sich keine ekklesialen Größen nachweisen, die der Einzelgemeinde im Sinne einer höheren Instanz vorgeordnet gewesen wären und in die Entscheidungen einer Gemeinde bzw. ihres Bischofs korrigierend hätten eingreifen können. Dieser Autonomie korrespondierte das Bewusstsein, Teil der großen weltumfassenden ecclesia zu sein, die auf dem apostolisch überlieferten κανών τῆς ἀληθείας gründet, der nicht nur die dogmatische Norm, sondern in gleicher Weise auch die Grundsätze der christlichen Lebensführung und der kirchlichen Ordnung umfasste[35]. Von hierher versteht sich auch das Streben nach einem Mindestmaß an Einheitlichkeit im Rahmen der Gesamtkirche, das in der Antike ohne Parallele ist. Während Bemühungen der ἐκκλησίαι um Einheit in der großen ἐκκλησία θεοῦ in den ersten beiden Jahrhunderten im Wesentlichen informell verliefen (Briefe, Besuche), bildet sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts das Synodenwesen aus, dessen Kompetenzen, in die Leitung der Einzelgemeinde einzugreifen, jedoch noch längere Zeit in der Schwebe bleiben. In den Briefen Cyprians, der besten Quelle für die kirchenrechtliche Stellung der Syn-

[35] Dazu grundlegend H. Ohme, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (Berlin – New York 1998).

oden im dritten Jahrhundert, finden sich sowohl verbindliche Beschlüsse mit Strafbewehrung als auch eine große Scheu, zuwiderhandelnde Bischöfe tatsächlich zu bestrafen[36]. Cyprian selbst betont immer wieder die Autonomie der Einzelgemeinden in Africa und ihres offensichtlich gegenüber dem großen Gewicht des Bischofs von Karthago sehr empfindlichen Klerus. Tatsächlich jedoch zeigt das Briefkorpus Cyprians, wie oft sich Bischöfe kleinerer Städte an den Bischof der Provinzhauptstadt mit der Bitte um einen Rat oder gar eine Entscheidung wandten, und wie bereitwillig der Karthager entweder allein oder mit Bischöfen, die sich gerade in der Hauptstadt aufhielten, in durchaus bestimmendem Stil sehr dezidierte Antworten gab[37]. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts sind wir schon sehr deutlich auf dem Weg zur Institution der Metropoliten[38], nur dass seine Stellung noch keine juristische Ausformung erhalten hat.

Von einer Einschränkung der Autonomie der Ortsgemeinde durch die übergeordnete Kontroll-Instanz eines Metropoliten kann man erst seit dem vierten Jahrhundert sprechen. Bereits der can. 4 von Nizäa gibt ihm das Recht, die Wahl jedes Bischofs seiner Provinz zu bestätigen[39]. Bald kann er gegen sie als Richter einschreiten, übt eine Art Berufungsgerichtsbarkeit aus und ist in jedem Fall der Leiter des Provinzialkonzils, das zweimal im Jahr – mit Anwesenheitspflicht aller Bischöfe – tagen muss. Kirchenrechtlich bleibt jedoch der Bischof, der sich an die Regeln des nun langsam durch Synodenbeschlüsse sich entwickelnden kanonischen Rechts hält, für die Leitung seines Bistums verantwortlich und ist in diesem eingeschränkten Sinne autonom.

III

Die konstantinische Wende bringt für die Ortskirche noch eine Reihe weiterer Entwicklungen, die vielleicht nicht so einschneidend sind wie die Folgen der Professionalisierung um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert, nichtsdestoweniger das Bild der Gemeinden noch einmal deutlich verändern.

Bisher wurde weithin übersehen, dass sich die finanziellen Rahmenbedingungen des Gemeindelebens entscheidend änderten. Nicht dass die Kirchen der vorkonstantinischen Zeit arm gewesen wären! Die Spendenbereitschaft der Christen scheint vielmehr so ergiebig gewesen zu sein, dass in der Regel – zumindest in den großen Gemeinden – weder die Armenversorgung noch die Bezahlung des Klerus ernsthafte Schwierigkeiten bereiteten, dass die Kirche

---

[36] J. A. Fischer – A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Paderborn u. a. 1997) 151–323.

[37] Th. G. Ring, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius (Würzburg 1975) 93–110.

[38] Vgl. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts (Münster 1901); P. Wagner, Die geschichtliche Entwicklung der Metropolitangewalt bis zum Zeitalter der Dekretalgesetzgebung (Offenbach 1917); Gaudemet (Anm. 29) 380–389.

[39] Conc. Nicaen. a. 325 can. 4 (84f. Beneševič – Syntagma).

gelegentlich sogar Immobilien kaufen konnte und in der Lage war, mit erheblichen Mitteln von den Grenzvölkern verschleppte Gefangene freizukaufen[40]. Selbst mittelgroße Gemeinden konnten bereits kostbare liturgische Geräte aus Silber und Gold kaufen, wie das Beschlagnahmeprotokoll eines römischen Statthalters in der diokletianischen Verfolgung, das in den *Gesta apud Zenophilum* erhalten geblieben ist, im Detail belegt[41]. Die Einkünfte der Gemeinden bestanden jedoch – von ganz seltenen Großspenden wie den 200.000 Sesterzen des Marcion abgesehen[42] – aus den freiwilligen Beiträgen, die von allen Christen erwartet wurden.

Mit der konstantinischen Wende änderten sich die Finanzierungsgrundlagen der Gemeinden beträchtlich. Zwar schwoll die Zahl der Konvertiten enorm an, aber die regelmäßige Spendenbereitschaft scheint im Durchschnitt deutlich zurückgegangen zu sein[43]. Das machte die Gemeinden nur deshalb nicht handlungsunfähig, weil an die Stelle regelmäßiger Abgaben der Gemeindeglieder Einkünfte traten, die erst durch Konstantin den Großen möglich gemacht worden waren. Dabei denke ich weniger an die staatlichen Schenkungen und Zuwendungen, mit denen besonders der erste christliche Kaiser die Kirche bedacht hatte – genannt seien nur die großen Kirchbauten in Rom, Konstantinopel und Jerusalem mitsamt ihrer Ausstattung[44].

Viel wichtiger war die große Zahl privater Schenkungen an die Kirche, besonders in Form von Erbschaften und Legaten, die Konstantin gegen die bisherige Tradition erlaubt hatte[45]. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts scheinen sie, besser gesagt, die Erträge, die sie abwarfen, den größten Teil der Ausgaben in den Gemeinden abgedeckt zu haben. Es gibt explizite Zeugnisse von Bischöfen, die sich darüber beklagen, dass sie mit den normalen Einkünften in Form der regelmäßigen Beiträge der Gemeindeglieder nicht einmal die Armenversorgung bestreiten könnten. Was auf den ersten Blick für einen groben Abriss der Entwicklung der Ortskirche im Altertum recht unerheblich zu sein scheint, hat offensichtlich einen enormen Einfluss auf den Alltag der Gemeinden, besonders des Klerus genommen. Denn die erheblichen Vermögen, die besonders die Kirchen in großen Städten wie Rom, Konstantinopel und Alexandrien ansammelten, mussten verwaltet werden, und Johannes Chrysostomus gibt Zeugnis davon, dass es im Wesentlichen der Klerus war, der sich der gemeindli-

---

[40] A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1 (Leipzig [4]1924) 170–220; G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians (= JbAC, Erg.-Bd. 12) (Münster 1985) 299 – 311; K. Thraede, Diakonie und Kirchenfinanzen im Frühchristentum, in: W. Lienemann (ed.), Die Finanzen der Kirche (München 1989) 555–573.

[41] Gesta apud Zenophilum 3: J.-L. Maier, Le dossier du donatisme 1 (Berlin 1987) 219.

[42] Tertullian praescr. 30,2 (CCL 1,210 Refoulé).

[43] Vgl. G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege (Freiburg [2]1884) 112.

[44] Vgl. dazu R. M. Grant, Early christianity and society (London 1978) 146–163.

[45] W. Selb, Erbrecht, in: JbAC 14 (1971) 174–184; Ratzinger (Anm. 43) 115 f.; Gaudemet (Anm. 29) 288–315; Ch. Pietri, Evergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du Ve s.: L'exemple Romain, in: Ktema 3 (1978) 331–337.

chen Vermögensverwaltung zu widmen hatte. Was der antiochenische Presbyter für eine Perversion seiner eigentlichen Aufgabe hielt[46] und offensichtlich eine ständige Quelle von Ärger, Kritik und Neid vonseiten der Bevölkerung darstellte[47], war für Gregor den Großen eine Aufgabe, die er mit großem Engagement, Geschick und Freude am Detail bewältigte[48]. Sein Briefregister gibt ein relativ präzises Bild von dem enormen Umfang des Landbesitzes der römischen Kirche, der sich über mehrere Provinzen erstreckte[49]. Seit dem vierten Jahrhundert wird die Vermögensverwaltung zu einem wichtigen Bereich der Organisation der Ortskirche, für die eigene z. T. laikale Verwalter unter der Oberaufsicht des Bischofs eingesetzt werden; von daher kann es nicht erstaunen, dass sowohl das synodale Kirchenrecht als auch das Staatskirchenrecht voll von Bestimmungen über diesen Bereich der Gemeindeorganisation sind[50]. Es gibt deutliche Indizien dafür, dass die weitgehende Unabhängigkeit von den sonntäglichen Spenden der Gläubigen die Mentalität des Klerus wie der Laien in hohem Maß umgeformt hat.

Das synodale Kirchenrecht ist auch der wichtigste Zeuge für eine weitere Entwicklung, die das Bild der Ortskirche nachhaltig verändern wird. Sie steht im Zusammenhang des Übergangs von der extensiven zur intensiven Ausbreitung. War die Kirche der ersten drei Jahrhunderte im Wesentlichen städtisch geprägt, wohnten die Christen somit weit überwiegend im eigentlich städtischen Siedlungsgebiet, so breitete sich das Christentum seit dem vierten Jahrhundert zunehmend auch in die ländlichen Regionen aus[51]. Im Osten ist das Aufkommen der Landbischöfe (Chorbischöfe[52]) ein sicheres Indiz für diese Entwicklung und gleichzeitig auch für die Irritationen, die sie mit sich brachte. Galt bisher das Prinzip, dass jede Stadt, sobald sie eine hinreichende Zahl von Christen aufwies, eine eigene Ortskirche unter einem Bischof bildete[53], so musste man sich nun mit der Zuordnung der ländlichen Regionen, besonders derer, die auch rechtlich nicht zum Territorium einer Stadt gehörten, beschäftigen. Anfangs scheinen die Landbischöfe im Osten weitgehend unabhängig von den Stadtbischöfen agiert zu haben, wobei es allerdings regionale Unterschiede gab. Zunehmend konnten die Bischöfe aber deren Unterordnung unter die eigene Jurisdiktion durch-

---

[46] Joh. Chrys. hom. in Mt 85,3 (PG 58,761 f.).

[47] Vgl. z. B. Possidius vit. Aug. 23,1 f. (VSen 4,124 Pellegrino).

[48] J. Richards, Gregor der Große. Sein Leben, seine Zeit (Graz u. a. 1983) 133–146; R. A. Markus, Gregory the Great and his world (Cambridge 1997) 112–121.

[49] E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2 (Tübingen 1933) 327–339; J. Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des Heiligen Stuhles um das Jahr 600, in: ZKTh 1 (1877) 321–360.

[50] Vgl. Gaudemet (Anm. 29) 288–315.

[51] Vgl. W. H. C. Frend, The winning of the countryside: JEH 18 (1967) 1–14.

[52] F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (München 1903); C. Scholten, Der Chorbischof bei Basilius, in: ZKG 103 (1992) 149–173.

[53] Zur Entstehung der innerstädtischen Pfarreien, auf die hier nicht eingegangen werden soll, vgl. für Rom Ch. Pietri, Régions ecclésiastiques et paroisses Romaines, in: Actes du XIe congrès d'archéologie chrétienne, Lyon 1986 (Rom 1989) 1035–1067; für andere Städte ders., Chiesa e communità locali nell'occidente cristiano (IV–VI s. d. C.). L'esempio della Gallia, in: Società romana e impero tardoantico 3 (Rom 1986) 763–766, 924 f.

setzen. Die Quellen machen jedoch deutlich, dass die ländlichen Regionen besonders in städtearmen Gebieten die Tendenz zur Loslösung vom städtischen Bischof hatten und nicht selten in einer de facto-Autonomie lebten. Im fünften Jh. scheinen die Chorepiskopen aber weiter an Bedeutung verloren zu haben, und an ihre Stelle treten Perihodeuten meist im Range von Presbytern, eine Entwicklung, die die weitgehende Eingliederung der ländlichen Regionen in das System städtischer Bistümer signalisiert[54].

Auch im Westen, wo die Quellen ein genaueres Bild erlauben, beginnt im vierten Jahrhundert die seelsorgerliche Erschließung der ländlichen Regionen mit gottesdienstlichen Zentren auf dem Lande für die Bewohner kleiner Ortschaften und nahegelegener Höfe[55]. Die Entwicklung eines immer dichter werdenden Netzes ländlicher Pfarreien im engeren Sinne, in denen ortsansässige Kleriker regelmäßig Gottesdienst halten und zumindest eine seelsorgerliche Grundversorgung[56] (Eucharistiefeier, Predigt, Taufe, bald auch zunehmend Buße[57]) gewährleisten, ist jedoch erst im fünften Jahrhundert nachweisbar und dürfte um die Mitte des sechsten Jahrhunderts eine weitgehende Flächendeckung erreicht haben[58]. Da sich die genaue territoriale Abgrenzung der Bistümer untereinander, für die es jenseits des eigentlichen Stadtterritoriums keine eindeutigen Prinzipien gab, als schwierig und konfliktreich erwies, müssen die Metropoliten und besonders die Synoden hier immer wieder schlichtend eingreifen[59].

Die Vermehrung und das Erstarken der ländlichen Pfarreien barg jedoch spätestens seit dem sechsten Jahrhundert auch eine erhebliche Gefahr für die Einheit der Bistümer, besonders wenn sie – wie etwa in Gallien und Spanien – über ein großes Territorium verfügten. Eine wichtige Ursache ist ihre zunehmende finanzielle Unabhängigkeit. Hier prangern die Synoden besonders die Anfänge des Eigenkirchenwesens an; Großgrundbesitzer bauen Kirchen, bestellen, ohne den Bischof zu fragen, den dort agierenden Klerus und verlangen einen großen Teil der dort eingehenden Einkünfte[60]. Der lokale Klerus fühlt sich

---

[54] R. Amadou, Chorévêques et périodeutes, in: OrSyr 4 (1959) 233–240.

[55] Pietri, Chiesa (Anm. 53) 761–795, 923–934; P. Pergola/P. M. Barbini (ed.), Alle origini della parrocchia rurale (IV–VIII sec.) (= Sussidi allo studio delle antichità cristiane 12) (Rom 1999); ausführliche Bibliographie ebd. 17–19; V. Bo, Storia della parrocchia 1–2 (Rom 1988–1990); K. Baus u. a., Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen 2 (= Handbuch der Kirchengeschichte 2,2) (Freiburg u. a. 1975) 221–227; E. Griffe, A travers les paroisses rurales de la Gaule au VIe siècle, in: BLE 76 (1975) 1–26; G. Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du IVe au XIe s. (Paris 1900); S. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit, in: AkathKR 82 (1902) 74–98, 258–289 mit einem Versuch regionaler Differenzierung.

[56] Pietri, Chiesa (Anm. 53) 779–781.

[57] Noch im Jahre 506 verbietet das Konzil von Agde dem Presbyter, „paenitentem in ecclesia benedicere" (can. 44 [CCL 148,211 Munier]), während bereits kurz darauf die Buße zu den Aufgaben der ländlichen Presbyter gehört; Belege bei Baus (Anm. 55) 223.

[58] Vgl. Baus (Anm. 55) 224.

[59] Vgl. Pietri, Chiesa (Anm. 53) 770.

[60] Vgl. Pietri, Chiesa (Anm. 53) 771 f.; vgl. H. G. J. Beck, The pastoral care of souls in south-east France during the sixth century (Rom 1950) 75; E. Hatch, Die Gesellschafts-

zunehmend mehr den Grundherrn als dem Bischof verpflichtet, ein Umstand, der durch die geographische Entfernung zur Bischofsstadt noch verstärkt wird. Die häufig beklagte Vernachlässigung der Visitationspflicht durch die Bischöfe verstärkt die zentrifugalen Tendenzen der Landpfarreien, deren Presbyter sich immer weniger zum Presbyterium der Bischofsstadt zugehörig und in ihren Loyalitäten eher an die Grundherren als die die örtlichen Autoritäten gebunden fühlten[61]. Waren die ländlichen Kirchen vom Bischof gegründet, so nicht selten in der Absicht, in ähnlicher Weise wie die Grundherren an deren Einkünften beteiligt zu werden, die sie z. T. rücksichtslos gegen erheblichen Widerstand des lokalen Klerus eintrieben.

Die Entfremdung von Landklerus und Bischof führte zu einem deutlichen Autoritätsverlust des Letzteren und zu einem Bedeutungsverlust der Diözese als grundlegender Gliederungsformation der Gesamtkirche. Für die Landbevölkerung wird die zunehmend nach dem Modell der Bischofskirche strukturierte ländliche Pfarrei zum eigentlichen Bezugspunkt des kirchlichen Lebens[62]. Bezeichnend ist eine Begriffsverschiebung: Jetzt bürgert sich der Terminus „paroccia" zur Bezeichnung der Landpfarrei ein, der ursprünglich die vom Bischof geleitete Stadtgemeinde bezeichnet hatte[63], die man nun „dioecesis" nennt.

An dieser Stelle muss ich meinen kurzen und sehr lückenhaften Überblick beenden. Der Christ aus einer der paulinischen Gemeinden des ersten Jahrhunderts, den wir auf seiner Zeitreise begleitet haben, ist der Zeuge einer Reihe von Umbrüchen geworden, die das Erscheinungsbild der Ortskirche grundlegend verändert haben. Der folgenreichste Umbruch war wohl die Phase der eigentlichen Institutionalisierung der Ortskirche im Zuge der Professionalisierung des Klerus seit der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert, die zumindest in den großen Städten eine hochkomplexe religiöse Organisation (Klerus, Armenversorgung, Bußpastoral, Katechumenat) schafft, die in der Antike ohne wirkliche Parallele ist und zu den originellen Kreationen des Christentums gehört. Sie ist eine der Voraussetzungen dafür, dass das Christentum die Metamorphose von einer verfolgten Minderheit zur zunehmend exklusiven Reichsreligion erfolgreich besteht. Mit dem Sieg des Christentums büßt die Ortskirche aber ihr Monopol als christliche Sozialisationsform ein. Mit der zunehmenden Bedeutung der synodalen Rechtssetzung, der Macht der Metropoliten und Patriarchen verliert sie einen Teil ihrer Autonomie, mit der Entstehung der innerstädtischen und besonders der ländlichen Pfarreien für viele Christen ihre Funktion als eigentlicher Kristallisationspunkt kirchlichen Lebens. Nichtsdestoweniger bleibt sie in der Antike in weiten Teilen der christlichen Welt die grundlegende Formation der einen ἐκκλησία θεοῦ.

---

verfassung der christlichen Kirchen im Alterthum (Gießen 1883) 205–207; U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens 1 (Aalen ²1961) 57.

[61] Belege bei Baus (Anm. 55) 225 Anm. 68.

[62] Pietri, Chiesa (Anm. 53) 781–786; Griffe (Anm. 55) 22–24.

[63] Pietri, Chiesa (Anm. 53) 783–786; vgl. aber K. Müller, Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte: Parochie und Diözese im Abendland in spätrömischer und merowingischer Zeit, in: ZNW 32 (1933) 149–167; P. de Labriolle, Paroecia, in: RSR 18 (1928) 60–72.

Das Bild der Ortskirche in mittelalterlichen Bistumschroniken

Zur Traditionsbildung zwischen Bischofskatalog, Bistumschronik und Bistumsstatistik

Von HELMUT FLACHENECKER

Die historische Vergewisserung einer Bischofskirche hat eine lange Tradition, ihre Art der Geschichtsschreibung erscheint jedoch auf den ersten Blick – von wenigen Ausnahmen abgesehen – als langweilig und trocken. Die Texte sind häufig bestimmt von langatmigen Kompilationen bereits bekannter Informationen. Die auch von anderen schriftlichen mittelalterlichen Quellen bekannte Pluralität von Bezeichnungen: *Chronica – Gesta – Annales – Series* kommt hinzu; scheinbar eindeutige Definitionen verflüchtigen sich bei der näheren Betrachtung. Die allzu häufige Reduzierung der Inhalte auf Namen und Ordnungszahlen von Bischöfen bzw. auf wenige, meist stereotype Zusatzinformationen erfordern vom Bearbeiter in weiten Phasen eine ‚heitere Gelassenheit', um am Ende doch einen fruchtbaren Gewinn ziehen zu können. Diesem Weg soll an ausgewählten Beispielen aus der Mainzer Kirchenprovinz im Folgenden nachgegangen werden.

Der Ausgangspunkt dieser Art von kirchlicher Geschichtsschreibung liegt wohl im *Liber pontificalis*, nach Reinhold Kaiser der „Archetyp der Gattung ‚Gesta episcoporum'"[1]. Diese vermutlich am Ende des 5. Jahrhunderts begonnene, seit 520 in kurialen Akten belegte, offizielle Papstgeschichtsschreibung ist in ihrer zentralen Gliederung durch die chronologische Abfolge der Päpste seit Petrus determiniert[2]. Innerhalb der einzelnen Vita lässt sich ein Grundschema der chronologisch-statistischen Daten zeigen, das für die folgende Bistumshistoriographie beispielhaft wurde[3]:

- Name des Papstes
- Familiäre Herkunft *(natione ...)*
- Amtsdauer *(sedit ...)*: Auffällig ist dabei die genaue Datierung nach Jahren/Monaten/Tagen; ferner ist sie an den parallelen Amtszeiten jeweils regierender Kaiser- bzw. Konsuln ausgerichtet.

---

[1] R. Kaiser, Die Gesta episcoporum als Genus der Geschichtsschreibung, in: A. Scharer – G. Scheibelreiter (Hg.), Historiographie im frühen Mittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 32) (Wien/München 1994) 459–480.

[2] LMA 5, Sp. 1946f. (H. Zimmermann): Geschrieben von anonymen kurialen Beamten vermehrte sich seit dem 8. Jahrhundert die Zahl zeitgenössischer Eintragungen. Bis 1178 als Ganzes fortgesetzt, gibt es für die Folgezeit nur noch einzelne zusätzliche Papstviten. Dies dokumentiert das nachlassende Interesse in Rom an dieser Art von Historiographie. Immerhin gab es Mitte des 14. Jahrhunderts noch eine Revision des Textes, 1479 erfolgte die letzte Rezension.

[3] L. Duchesne (Hg.), Le Liber pontificalis, 3 Bde. (Paris 1955–1957) hier Bd. 1, LXIX.

- Mitteilungen über Kirchengründungen (*fecit* ... bzw. *construxit* ...).
- Anzahl der vorgenommenen Weihen (*fecit ordinationem* ...): aufgeteilt nach Bischöfen, Priestern, Diakonen, Kirchen (*ordinatio*) bzw. liturgischen Neuerungen[4].
- Genaue Angabe von Begräbnistag bzw. -ort (*obiit* ..., *sepultus* ...): Die frühen Päpste waren meist Märtyrer (*martyrio coronatur*).
- Exakte Angabe der Vakanzdauer (*cessavit episcopatum* ...).

Der *Liber pontificalis* hatte zunächst Einfluss auf die sog. *Gesta episcoporum*, wie sie zwischen dem 6. und dem 13. Jahrhundert in West- bzw. Mitteleuropa nachzuweisen sind[5]. Mit den *Gesta episcoporum Mettensium* des Paulus Diaconus entstand 784 die erste Bistumsgeschichte nördlich der Alpen, die ausdrücklich dem Vorbild des *Liber pontificalis* folgte, wobei jedoch der Anteil der lokalen Bistumsgeschichte gering blieb; im Vordergrund stand vielmehr die Geschichte des karolingischen Hauses. Im 10. und im beginnenden 11. Jahrhundert lag der Schwerpunkt der *Gesta episcoporum* in Lothringen (Verdun, Reims, Lüttich, Cambrai), in der zweiten Hälfte verlagerte sich jener nach Sachsen (Hamburg, Hildesheim). Trotz aller Unterschiedlichkeit lassen sich auch hier gemeinsame Kennzeichen feststellen:

- Das chronologische Gerüst bildeten die jeweiligen Bischofsreihen.
- Der Gründungsvorgang ist häufig von hagiographischen Elementen durchsetzt.
- Es folgen Nachrichten über Dom- und Klosterbauten, sowie über den Erwerb von Reliquien, Liturgica und Büchern.
- Bestandteil der Charakterisierung der Bischöfe ist ihre Stellung zu König bzw. Papst.
- Unverzichtbar ist sodann eine Aufzählung von Besitzungen (Rechtscharakter der Aufzeichnungen), welche die Bischöfe für ihre Kirche erwerben konnten.

Die *Gesta episcoporum* besitzen chronologische und historiographische Teile, sie sind in einem *modus mixtus* geschrieben. Diese Unterscheidung lässt sich sehr schön in dem 1188 begonnenen *Chronicon* des Gervasius von Canterbury[6] verfolgen: Die ruhmvollen und nachahmenswerten Beispiele der Heiligen seien in Historien oder Annalen enthalten, die auch mit dem Namen *Chronica*

[4] Zwei Beispiele für viele: Papst Linus (II) soll die Bestimmung des hl. Petrus durchgesetzt haben, dass Frauen (*mulieres*) nur mit bedecktem Haupt die Kirche betreten dürften. Und bei Papst Gaius (XXVIIII) seien die Weihestufen festgelegt worden, die ein Bischof zu durchlaufen habe, wenn er ordnungsgemäß zu dieser Würde aufsteigen wollte: *Ostiarius* (Türhüter), *Lector* (Vorleser), *Exorcista* (Teufelsaustreiber), Subdiakon, Diakon, Priester, Bischof: Duchesne (Anm. 3) Bd. 1, 121, 164.

[5] Eine Liste (6.–13. Jh.) bei M. Sot, Gesta epicoporum, Gesta Abbatum (Turnhout 1981) 41 [Karte].

[6] The Historical Works of Gervase of Canterbury, hg. v. W. Stubbs (London 1879) Bd. 1, 87.

bezeichnet werden würden. Bei aufmerksamer Suche könnten viele Beispiele für ein gutes, d. h. auf Gott hin orientiertes Leben in ihnen gefunden werden, durch welche die menschliche Unkenntnis aus der Finsternis herausgeführt werden würde, so dass damit vieles, was im Glauben nützte, gelehrt werde. Historien und Chroniken seien im Bezug auf die Absicht wie auf das Material identisch, unterschiedlich jedoch in der Art der Vermittlung. Beiden gemein sei die Absicht *(intentio)*, weil sie beide nach der Wahrheit *(veritas)* strebten. Bei der Art des Vorgehens seien sie unterschiedlich, weil der *Historicus* in weitschweifiger und eleganter Form berichtet, der *Chronicus* aber in einfacher und knapper Weise beim Gang durch die Ereignisse voranschreitet. Es gäbe aber viele, so fährt Gervasius fort, die Chroniken und Annalen schreiben und damit diese Grenzen überschreiten würden. Sie bilden damit eine Mischform, ein mehr oder weniger strenges Nebeneinander beider Darstellungsarten.

Eine frühe Form dieser von Gervasius umschriebenen Geschichtsschreibung ist Eusebs (260/64–338/40) Kirchengeschichte, wo ebenfalls die *series temporum* und die *series rerum gestarum* nebeneinander stehen. Die Zweiteilung wird von Robert-Henri Bautier geradezu als Grundform der *Gesta episcoporum* stilisiert[7].

Das fortlaufend-erzählende Moment wird bei Gregor v. Tours (538/39–594) wieder aufgenommen, wenn er in seinen *Decem Libri Historiarum* X, 31 seine Vorgänger im Bischofsamt von Tours aufführt und die einzelnen Amtsinhaber mit Ordnungszahlen belegt, die Amtsdauer genau angibt, meist auch den Ort des Begräbnisses. Dabei werden die historisch-statistischen Informationsteile aus dem *Liber pontificalis* aufgenommen, die familiäre Herkunft und die seelsorgerische Tätigkeiten von Gregor aufmerksam beschrieben. Dazu gehören an erster Stelle Kirchenbauten, aber auch die Einführung von Fasttagen, Vigilien, sowie neuen Reliquien. Gregor würdigt die Freigiebigkeit seiner Vorgänger, die selbst das Vorhandensein eigener Kinder überdecken konnte, er kritisiert aber auch, wenn er die Trunksucht eines seiner Vorgänger anprangert. Singulär dürfte freilich das Eigenlob sein, das Gregor sich gönnt, weil er Reliquien wieder auffand und eine neue Taufkapelle an der Martinskirche errichten ließ. Die chronologischen Schwierigkeiten veranlassten Gregor zu dem Hinweis, dass er die einzelne Amtsdauer zwar angeben könne, nicht aber ihre exakte chronologische Verortung, da er die genauen Vakanzzeiten nicht wisse[8].

In wenigen *Gesta episcoporum* lässt sich zudem eine geographisch-topographische Beschreibung des Bistums finden, etwa in Herigers *Gesta episcoporum Leodiensium* eine sehr kurze Beschreibung Aquitaniens[9]. In Flodoards *Historia Remensis ecclesiae* IV 38–53 ist eine „Art Mirakel- oder Heiligen-Geographie"

---

[7] R.-H. Bautier, L'historiographie en France aux X[e] et XI[e] siècles, in: La storiografia altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo 17 (1970) 793–850, hier 810. – Deutsche Ausgabe: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, übersetzt v. Ph. Haeuser, 1932. Ausgabe Darmstadt 1997.

[8] Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri Decem (= Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 3) (Darmstadt [8]1990) 400–416.

[9] MGH SS 7, 166.

von Reims involviert[10]. Ein „kirchlich-statistisches Handbuch" findet sich in den *Gesta episcoporum Cameracensium*[11]. Dort werden insgesamt 48 Monasteria nach ihren Orten aufgeführt.

In den *Gesta episcoporum* wird die Vergangenheit meist knapp und in statistischer Form abgehandelt, während die erlebte Zeit *(audivi et vidi)* ausführlich erzählend präsentiert wird: Historia mutiert so zur „Erzählung der facta"[12]. Die vorgestellte kirchliche Geschichtsschreibung ist – bis auf die Ausnahmen *Liber pontificalis* (68 Hs.) und Gregor von Tours (50 Hs.) – wenig verbreitet, meist nur im lokalen Raum präsent. Letztendlich hängt dieser Befund mit der Wirkungsabsicht dieser Werke zusammen: Ihr administrativ-praktischer Zweck zeigt sich in der Aufzeichnung der wichtigsten Informationen zur Stärkung der Rechtssicherheit der jeweiligen geistigen Institution: Die *Gesta episcoporum* waren meist vom Ortsbischof veranlasst und von einem Mitglied des Domkapitels verfasst worden. Sie gehören im weitesten Sinne zum Verwaltungsschriftgut einer Domkirche und schöpfen aus Urkunden, um so Güter, Rechte und Ansprüche in einer zweiten Form zu sichern.

Daneben gab es auch einen Leserkreis, der sich für eine Bistumsgeschichtsschreibung mit starken historiographisch-erzählenden Teilen interessierte: Hier werden Parteinahmen für oder gegen einen Papst bzw. König berichtet und entsprechend legitimiert, bisweilen gar ein Bischofsideal vorgeführt. Der Verfasser derartiger Werke zielte auf eine moralische Erziehung des Lesers/Hörers ab. In jedem Falle wollten die *Gesta* eine Stärkung der *memoria* der Bischöfe bewirken: Diese Texte konnten in der täglichen Liturgie eingesetzt werden, so beinhalteten sie gelegentlich Gebetsformeln, fast immer jedoch Hinweise auf Totengedächtnisse. Umstritten bleibt, ob die Beschreibung der Kirchenbauten an einem Dombezirk mehr die Sakralisierung des Ortes bzw. diejenige des Bischofsamtes im Visier hat (Michel Sot), oder – nüchtern – die effektive Bauleistung und den Umfang des zu unterhaltenden Baubestandes umschreibt[13].

Ob die *Gesta epicoporum* allerdings tatsächlich als eigene Quellengattung gelten können, muss nicht nur wegen der terminologischen Schwierigkeiten angezweifelt werden. Gregors Bischofsreihe ist nur ein Teil seiner fränkischen Geschichte, die aufgeführten geographisch, topographisch und statistisch ausgerichteten Abschnitte in anderen *Gesta* ebenfalls. Ob man also die von Michel Sot aufgeführten 30 Redaktionen als eigenständige Gruppe aufnehmen kann, wie es auch Reinhold Kaiser getan hat, muss mit einem Fragezeichen versehen werden. *Gesta episcoporum*, so forderte zuletzt in überzeugender Weise Markus

---

[10] Kaiser (Anm. 1) 468; MGH SS 13, 590–599. Die Historia entstand in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts vgl. LMA 4, Sp. 549f. (P. Chr. Jacobsen).

[11] MGH SS 7, 454f.; zur Quelle, verfasst von einem Anonymus im Auftrag Gerhards I. von Cambrai († 1051) vgl. LMA 4, Sp. 1407 (M. Sot).

[12] Kaiser (Anm. 1) 471.

[13] Kaiser (Anm. 1) 480.

Müller, sollte nicht mehr, aber auch nicht weniger ein „Synonym für Bischofschronik [sein], das die Konzentration der Darstellung auf die Tätigkeit der Bischöfe gut zum Ausdruck bringt“[14]. Er fasst unter dem Begriff Bistumsgeschichtsschreibung „alle bistumsgeschichtlichen Darstellungen“ zusammen, von Chronikteilen bis zu den seltenen Einzelviten für Bischöfe. Sie trägt in den Quellen die unterschiedlichsten Titulaturen: *Chronicon, Historia, Vita, Gesta, Catalogus, Series episcoporum*. Die quasi natürliche Gliederung ist die Abfolge nach der chronologischen Sukzession der Bischöfe, ihr Inhalt beschäftigt sich im Idealfall mit deren Amtstätigkeit, sei es als Seelsorger, sei es als weltlicher Herrscher und Kriegsherr.

Ruotger, ein Mönch aus dem Kölner Kloster St. Pantaleon, beschrieb in der um 968/969 verfassten Vita Brunos, des Erzbischofs von Köln und Archidux von Lothringen, die Doppelgesichtigkeit des bischöflichen Amtes als *pastor* und *dux*, zwischen *amor* und *terror*. Die weltliche Macht des Bischofs müsse ihre Grundlage in der geistlichen Kompetenz haben, nämlich in der *cura animarum*, in der *salus omnium*. Erst der Rat, das *consilium*, sei das entscheidende bischöfliche Machtmittel, nur wenn dieses nicht ausreiche, müsse er zur *poena* greifen. Er könne dies tun, solange er im Einklang mit dem göttlichen Willen lebe und dies wäre der Fall, solange er das weltliche Schwert dem geistlichen unterordne. Die Akzentuierung der weltlichen Aufgaben, wie sie ja auch schon aus der Spätantike bekannt sind, hat ihre Grundlage im Dienst der Bischöfe für die Könige bzw. für das Reich. Brunos Vorbild wird bestimmend für die Bischöfe Ebrach von Lüttich (959–971), Wolfgang von Emmeram (972–994) und Deoderich von Metz (965–984). Deoderich etwa setzte diese Doppelfunktion exemplarisch um, als er in dem Ort Epinal sowohl eine militärische Besatzung ansiedelte, um den dortigen Überfällen entgegenzutreten, als auch auch ein Kloster gründete. Schließlich erbat er vom König die Marktrechte für Epinal: Schutz – Gebet – Handel sind hier harmonisch miteinander verbunden[15].

Aus diesem ersten Überblick ergibt sich ein fester Bestand von Grundfragen für die folgenden Quellen. Neben den üblichen Fragen nach den Überlieferungs- und Entstehungszusammenhängen – etwa in Krisenzeiten – sind es jene nach der Art der Informationen, also nach dem Anteil an hagiographischen bzw. statistischen Teilen, ferner nach dem Grad der Einbindung des Bischofs in die Reichs- bzw. spezifische Territorialgeschichte. Das Verhältnis von *temporalia* und *spiritualia* wird auch vom Umfang der Heiligen und deren Reliquien bestimmt, wie sie jedes Bistum in unterschiedlicher Weise vorweisen konnte[16].

---

[14] M. Müller, Die spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung. Überlieferung und Entwicklung (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 44) (Köln/Weimar/Wien 1998) 3.

[15] Vita Deoderici cap. 12 (MGH SS 4); Vita Brunonis (MGH SRG NS 10); Vita Wolfgangi (MGHSS 4); Vita Evracli; O. Köhler, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts (Berlin 1935) 9–21; O. Engels, Ruotgers Vita Brunonis, in: Kaiserin Theophanu, hrsg. v. A. v. Eu – P. Schreiner, Bd. 1 (Köln 1991) 33–46.

[16] P. Handschuh, Bistumsgeschichtsschreibung im ottonisch-salischen Reichskirchensystem (Diss. Phil. Tübingen 1982).

Vor allem interessiert das Bild des Bischofs zwischen Kritik und Lob, zwischen Bischofsideal[17] und den praktischen Anforderungen des weltlich-geistlichen Doppelamtes[18]. Wie steht es mit der Gewichtung der Aufgabenfelder Seelsorge – Ausbau des Hochstiftes – Stellung zum Domkapitel – Klöster und Klosterreformen[19]?

In der vorliegenden Untersuchung wird dabei das Schwergewicht auf die Bistumschronistik gelegt, die in letzterer Zeit häufiger untersuchten Bischofsviten des Hochmittelalters sollen hier nicht eigens thematisiert werden, gehören aber natürlich in den Gesamtzusammenhang. Ertragreich, wenn auch nicht immer erfolgversprechend, ist die Frage nach der *causa scribendi*, der Darstellungsabsicht bei Bischofsviten des 11. Jahrhunderts, werden diese doch hagiographisch geprägten Zeugnisse so zu Indizien für pragmatische Schriftlichkeit[20].

In einem unmittelbaren Zusammenhang mit den ‚zählenden', statistisch ausgerichteten Teilen der frühen *Gesta episcoporum* stehen die mittelalterlichen Bischofskataloge: Hier finden wir meist die monotone Reihung: Namen – Ordnungszahl – Wahl/Weihe – Dauer der Amtszeit – Tod und Begräbnisort. Ein verstärktes Aufkommen jener *series episcoporum* ist in der Mitte des 11. Jahrhunderts zu beobachten. In dieser Zeit lässt sich ein starkes Bemühen um Herleitung und Begründung des Bischofsamtes feststellen. Warum? Es kommt mit der einsetzenden allgemeinen Kirchenreform zu einer Umbildung des bischöflichen Selbstverständnisses[21], gar zu einer Wiederentdeckung des Priesteramtes mit Unterstützung einer verstärkten Hinwendung an die Kanonistik[22].

---

[17] O. Engels, Der Reichsbischof in ottonischer und frühsalischer Zeit, in: I. Crusius (Hg.), Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra (= Studien zur GermSac 17) (Göttingen 1989) 135–175. Ein Beispiel für Lob und Tadel an einem Bischof siehe Magister Adam Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum, in: W. Trillmich – R. Buchner (Hg.), Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (= Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe Bd. 11) (Darmstadt 1961).

[18] H. Hürten, Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs, in: ZKG 82 (1971) 16–28; W. Janssen, „Episcopus et dux, animarum pastor et dominus temporalis", in: M. Nikolay-Panter u.a (Hg.), Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven (Köln – Weimar – Wien 1994) 216–235.

[19] W. Seibrich, Episkopat und Klosterreform im Spätmittelalter, in: RQ 91 (1996) 263–338; C. Proksch, Klosterreform und Geschichtsschreibung im Spätmittelalter (Köln – Weimar – Wien 1994).

[20] St. Coué, Hagiographie im Kontext. Schreibanlass und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24) (Berlin-New York 1997). Siehe demnächst auch St. Haarländer, Vitae episcoporum (im Druck).

[21] Köhler (Anm. 15)

[22] H. Fuhrmann, Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, 3 Bde. (Stuttgart 1972–1974) hier Bd. 2, 450–461.

Ferner werden Rangfragen unter den Bischöfen wichtiger, etwa wetteifern die Erzbischöfe um die Palliumsverleihung durch den Papst[23].

In den Bischofskatalogen stößt man allenthalben auf ein und dasselbe Problem, nämlich auf selten stimmende Amtszeiten. Diese sind überwiegend konstruiert. Mit Hilfe einer mehr oder weniger, heute offensichtlich als falsch angesehenen Chronologie versuchten die Autoren, die Bischöfe in die als gottgegebene und vom Schöpfer determinierte Zeit einzubinden; nur so ist das Bestreben erklärbar, „jedem der Bischöfe so viele Jahre zu[zu]weisen, dass insgesamt eine ausgewogene Abfolge von Amtszeiten zustande kommen konnte"[24]. Der beim Herriedener Anonymus überlieferte Eichstätter Bischofskatalog (damit vor 1078) schreibt: *Isti quinque episcopi 100 annos conpleverunt*[25]. Dahinter verbirgt sich zum einen die Fiktion, dass eine ideale bischöfliche Amtszeit annähernd 20 Jahre zu dauern habe. Die Zahl 100 kann aber auch allegorisch verstanden werden, sie umschreibt, nach Beda Venerabilis, etwa bei seiner Auslegung von Genesis 5,32, einen Akt der Vollendung mit einem einhergehenden gerechten Lohn, und damit auch den Weg zur ewigen Seligkeit. Die Zahl 100 kann auch als Umschreibung für die gesamte irdische Zeit stehen. Angewandt auf das Eichstätter Beispiel bedeutet dies, dass jeder Bischof zu einem *vir sanctus* stilisiert werden konnte, der seinen Beitrag auf dem Weg zur jenseitigen Vollendung geleistet hat. Diese Deutung wird im Übrigen in der Bildumschrift des *Pontifikale Gundekarianum* gestützt, wo die Nachfolger des hl. Willibald zu Nachfolgern der Apostel mutieren[26].

Die Ursprünge der Bischofskataloge mit der Durchnummerierung der einzelnen Bischöfe dürften erneut in einer mehr oder weniger bewussten Nachahmung des *Liber Pontificalis* zu suchen sein. Im Gegensatz dazu besitzt die Nummerierung bei Adeligen andere Ursprünge. Erst im ausgehenden 9. Jahrhundert setzt

---

[23] Th. Zotz, Pallium et alia quaedam archiepiscopatus insignia. Zum Beziehungsgefüge und zu Rangfragen der Reichskirchen im Spiegel der päpstlichen Privilegierung des 10. und 11. Jahrhunderts, in: Festschrift für B. Schwineköper zum 70. Geburtstag, hg. v. H. Maurer – H. Patze (Sigmaringen 1982) 155–175. – Das Pallium ist ursprünglich ein mantelähnliches römisches Oberkleid, das seit dem 6. Jh. von den Päpsten übernommen und bald an Bischöfe als päpstliche Auszeichnung übertragen wurde. Ab dem 9. Jh. war es eine Pflicht der Erzbischöfe, dieses vom Papst zu erbitten, zuvor durften sie – zumindest in kurialen Augen – nicht ihre Metropolitangewalt ausüben.

[24] St. Weinfurter, Series Episcoporum – Probleme und Möglichkeiten einer Prosopografie des früh- und hochmittelalterlichen Episkopats, in: N. Bulst – J.-Ph. Genet (Hg.), Medieval Lives and the Historian. Studies in Medieval Prosopography (Kalamazoo/Michigan 1986) 97–112, hier 101.

[25] St. Weinfurter (Hg.), Die Geschichte der Eichstätter Bischöfe des Anonymus Haserensis (= Eichstätter Studien 24) (Regensburg 1987) 41–43 [cap. 2].

[26] H. Meyer, Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch (= Münstersche Mittelalter-Schriften 25) (München 1975) 177f.; Bedastelle in CCSL 118A (Turnhout 1967) 85. Ferner E. Freise, Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria, in: K. Schmid – J. Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (München 1984) 441–577, hier 540 Anm. 477; Weinfurter, (Anm. 25) 100.

der Gleichklang von Leitnamen bei Adelsfamilien, die durch den ständigen Königsdienst einen Bewusstseinswandel in ihrem Selbstverständnis durchlaufen haben, ein. Somit wird ein Zusammenhang zwischen Amts- und Namenskontinuität hergestellt. Der Adel ahmte dabei ein königliches Vorbild nach, das etwa seit dem Mitkönigtum Ottos II. akut wurde. Folgerichtig nennt sich sein Vater in der Datumszeile: ... *actum anno ... domni vero piissimi regis Ottonis I.* Bei Otto II., Otto III. und Heinrich II. sind die Ordinationszeilen in den Datumszeilen nahezu lückenlos angegeben, seit 1039 heißt es in der Signumszeile: *Signum domni Heinrici tertii regis invictissimi*[27].

Die Bamberger Bischofskataloge gehen zurück bis in das 11. Jahrhundert[28], zwei von ihnen sind in die Mitte des 13. Jahrhunderts zu datieren[29]. Bei den in Handschriften der Klöster Scheftlarn und (Nieder-)Altaich überlieferten ältesten Listen lassen sich bereits Unterschiede feststellen. Während in der Scheftlarner lediglich die Namen mit dem Zusatz *episcopus* vorherrschen – lediglich bei Suidger wird die Papsterhebung *(qui et papa)* und bei Otto der Zusatz *reverendus* darüber hinausgehend erwähnt –, vermehrt sich in der Altaicher sowohl die Zahl der Bischöfe als auch (meist) die Angabe der Dauer der Amtszeiten, allerdings nur in Gesamtjahren. Letztere stimmen halbwegs mit den tatsächlichen überein. Der Katalog des 13. Jahrhunderts übernahm praktisch die Altaicher Angaben.

Im *Liber Privilegiorum Bambergensium*, angelegt in der Mitte des 14. Jahrhunderts (1348), findet sich einer der frühesten ausführlicheren Bischofskataloge[30]. Dabei handelt es sich im Kern um eine nummerierte Namensliste der Bischöfe von Eberhard bis Leupold von Egloffstein. Zusatzinformationen sind spärlich: die Erhebung Suidgers zum Papst ist die einzige Information bis Werntho Schenk von Reicheneck (1328–1335), bei dem ausdrücklich erwähnt wird, dass er gewählt und bestätigt worden sei. Die Ordnungszahl bleibt das entscheidende Kriterium, die, und das unterstreicht ihre Bedeutung, drei Bischöfen bewusst nicht zuerkannt wird. Zum einen Hermann I. (1065–1075), *qui propter symoniam depositus numerari non consuevit*. Seine Nähe zu Heinrich IV., wiewohl für die Bamberger Kirche nicht ohne positiven Einfluss, sowie der Streit um St. Jakob, der ihn letztendlich zum Rückzug zwang, haben die Erinnerung an ihn bei seinen Nachfolgern verblassen lassen. Manegold von Neuenburg, der 1286 verzichtete, wurde gar nicht erwähnt. Nachträglich fügte

[27] MGH DOII. Nr. 1–4, hier 3; in einer Urkunde von 964 heißt es in der Datumszeile dann: ... *anno vero regni serenissimi regis Ottonis iunioris IIII* (MGH DOII. Nr. 10). Konsequent heißt es dann in der Datierungszeile Ottos III. 984: ... *anno vero regni tercii Ottonis primo* (MGH DOIII. Nr. 3). Für Heinrich II. ab Juni 1003: MGH DHII. Nr. 52; bei Heinrich III. ab Juni 1039: MGH DHIII. Nr. 1.

[28] Druck in: MGH SS 13, 341.

[29] Entst. 1258/85 (MGH SS 13, 341); entst. 1260/62 (MGH SS 15/2, 1309).

[30] Staatsarchiv Bamberg B 21 1/1, fol. 142r. – Nebenbei: Die bei E. Frhr. v. Guttenberg (Bearb.), Das Bistum Bamberg (= GermSac 2,1) (Berlin 1937) 8–12, angegebenen Archivsignaturen erwiesen sich zumindest bei den hier vorgestellten Bischofskatalogen als häufig überholt.

man Poppo von Andechs (1237–1242) hinzu, aber nur, um das bewusste Übergehen seiner Person zu erklären: *Boppo electus qui numerari non consuevit quia ecclesie multa bona abstulit et alienavit*[31]. Erst mit Leupold von Egloffstein (1335–1343), also mit dem Zeitpunkt der Abfassung der Bischofsliste, wird die Adelsherkunft angegeben, zuvor finden sich nur die Vornamen! Hier mag sich adeliges Standesinteresse gegen kirchliche Egalitätsvorstellungen durchgesetzt haben. Für die kirchliche Seite des Amtes genügt der Vorname, für die weltliche Seite dagegen nicht mehr. Die Amtsinhaber bringen ihr ständisches Selbstverständnis mit in das Amt hinein und drücken es durch die exakte Herkunftsangabe auch aus: Amt und soziale Identität stehen in einer gewissen Spannung und signalisieren so eine Veränderung im bischöflichen Selbstverständnis.

Die Bedeutung des Katalogs für die Memoria an die Vorgänger zeigt sich nicht nur in dessen Aufnahme in den für die Bamberger Kirche bedeutsamen *Liber*, sondern auch in dessen Fortsetzung. Diese Einträge sind von verschiedenen Händen in einer zweiten Spalte neben den bereits geschilderten eingetragen worden. Mangels Schreibraum musste eine Information am unteren rechten Rand angehängt werden. Auffällig an dieser zweiten Reihe ist die nunmehr exakte Angabe der Wahl- und Todestage. Allerdings bleiben Hinweise auf die bischöfliche Regierungstätigkeit äußerst dürftig. Von Thiemo (1196–1201) wird seine Bemühung um die Kanonisation Kunigundes berichtet, von Ekbert (1203–1237) nur seine hochadelige Verwandtschaft, von Poppo (1237–1242) ausführlicher über seine Verschwendung von Kirchengütern, detailliert über Heinrich von Bilversheims (1242–1257) Kampf um das Meranische Erbe etc. Wahrscheinlich dürfte die Chronik im Auftrag des Domkapitels entstanden sein; Angaben über den Autor fehlen.

Bei Lupold von Bebenburg (1353–1363) findet sich die Aufforderung an den Leser, für dessen Seele zu beten, *quia multa bona fecit Ecclesie Bambergensis*. Bei Anton von Rotenhan (1431–1459) bleibt allein seine frühere Tätigkeit als Würzburger Dompropst (1425–1432) erwähnenswert. Probleme löst Bischof Friedrich von Hohenlohe (1344–1352) aus, der mit der Ordnungszahl 24 bedacht wurde – eine Zahl höher als der chronologisch nach ihm kommende Lupold von Bebenburg (23). Offensichtlich ist dem Schreiber hier ein Fehler unterlaufen. Eine dritte Eintragungsgruppe läutet Heinrich Groß von Trockau (1487–1501) ein. Sie umfasst vier Bischöfe bis Georg III. Schenk von Limpurg (1505–1522), die auf der folgenden Seite mit Weihe- bzw. Todesdatum eingetragen wurden[32]. Der Bischofskatalog wurde also primär als eine Totengedenkliste benutzt.

---

[31] Diese erste Namensgruppe findet sich – ohne die späteren Nachträge – auch in einer zweiten Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, wohl eine Art Reinschrift: Staatsarchiv Bamberg A 221 Nr. 710 (Selekt Standbücher), fol. 73v.

[32] Staatsarchiv Bamberg B 21 1/1, fol. 142v. – Der gesamte Bischofskatalog wurde ediert von C. Höfler, Friedrich's von Hohenlohe, Bischofs von Bamberg, Rechtsbuch (1348) (Bamberg 1852) Beilage II, XCII–XCIV, allerdings ohne die einzelnen Eintragungsschichten kenntlich zu machen.

Aus diesen spärlichen Anfängen der Bischofshistoriographie entwickelte sich in der Mitte des 15. Jahrhundert eine erste ausführliche Bischofschronistik. Eine Sammelhandschrift des Domkapitels enthält die älteste Bamberger Bischofschronik in einer Lang- und in einer Kurzfassung. Sie ist mit Urkundenabschriften versehen und reicht bis (einschließlich) Anton von Rotenhan[33]. Die Informationen über die bischöflichen Tätigkeiten nehmen generell zu, wenn auch nicht gleichmäßig.

In einem 1535 angelegten Verzeichnis Bamberger Bischöfe, Pfarrer, der geistlichen Pfründen, der Archidiakonate und Domherrn findet sich eine knappe Auflistung der Bischöfe und ihrer Grabmäler. Wie bei den vorhergehenden Quellen auch, sind die einzelnen Amtsinhaber durchnummeriert. Ergänzt werden die Angaben durch dürftige Hinweise auf die Herkunft: Johannes von Schlackenwerth (1322–1323) sei *doctor decretorum* und vor seiner Bamberger Zeit Bischof in Freising gewesen; Lamprecht von Brunn stamme aus dem Elsass und habe zuvor als Abt im Benediktinerkloster Gengenbach amtiert. Mit der ältesten Bischofschronik sind diese rudimentären Angaben nicht zu vergleichen. Dies darf augenscheinlich auch nicht erwartet werden, bildet die Aufzählung der Bischöfe nur den Auftakt zu einer rein statistischen Erfassung des Bistums, in dem die Pfründen wie die Pfarreien aufgeführt wurden. Eine ähnliche statistische Beschreibung eines Bistums findet sich auch in Eichstätt[34]. Offensichtlich dienten diese Aufzeichnungen der Vergewisserung einer zunehmend durchstrukturierteren Landesherrschaft. War es aber auch eine Selbstvergewisserung in einer einschneidenden Umbruchszeit? Wollte man gar Rechenschaft ablegen in einer Endzeit?

Ein vergleichbarer Befund findet sich auch in dem deutschsprachigen Bamberger Bischofskatalog von 1566[35], der dem bekannten Schema folgt, und in seiner Informationsfülle zwischen der ältesten Bischofschronik und dem der Statistik dienenden Aufzählung einzuordnen ist. Immerhin weiß er beispielsweise Ausführliches über Ekberts Schicksal. Soweit ich sehe, münden die Bamberger Anfänge einer Bischofsgeschichtsschreibung in Martin Hofmanns späthumanistischen *Annales Bambergenses* (Ende 16. Jh.)[36].

Interessant ist an dieser Stelle ein Vergleich mit den Würzburger Bischofskatalogen[37]. Während die Bamberger mit ihrem ersten Bischof beginnen, der

---

[33] Staatsarchiv Bamberg B 86 Nr. 271, fol. 133r–150r (Langfassung), 176r–183r (Kurzfassung).

[34] Diözesanarchiv Eichstätt lm 2: Benefizienregister der Eichstätter Diözese in drei Fassungen.

[35] Staatsarchiv Bamberg Handschriftensammlung A 245/I Nr. 3.

[36] Gedruckt in J. P. Ludewig, Scriptores rerum episcopatus Bambergensis, Frankfurt-Leipzig 1718; K. Arneth, M. Martin Hofmann. Ein Bamberger Späthumanist, in: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 110 (1974) 38ff.

[37] In diesem Zusammenhang unergiebig ist Fr. X. Wegele, Zur Literatur und Kritik der Fränkischen Nekrologien (Nördlingen 1864). Er bringt einen Abdruck folgender Klosternekrologe: Necrologium Swarzahense, Necrologium S. Stephani Wirceburgensis, Auszüge des

weder heilig noch selig ist, steht hier ein Märtyrer am Beginn der Listen, der aber wohl niemals Bischof war. Diese Tradition findet sich seit dem zu Beginn des 12. Jahrhunderts – zur Zeit Bischof Emehards (1089–1105) – entstandenen *Kathalogus Episcoporum Herbipolensium* (Abschrift 14. Jh.): *Sanctus Kylianus* sei mit seinen Gefährten in Würzburg gewesen und habe hier den Märtyrertod erlitten[38]. Der erste und gleichzeitig heilige Würzburger Bischof Burkhard habe dann die *Translatio* der Gebeine Kilians und seiner Gefährten veranlasst. Damit wurden sie in den Rang von Bistumsheiligen erhoben. Die Regierungszeiten der genannten Bischöfe sind erneut konstruiert, Rechen- und Abschreibefehler kommen hinzu. Nur für einige Bischöfe des 11. Jahrhunderts können die errechenbaren Jahre verifiziert werden. Problematisch ist dieser Befund deshalb, weil die gesamte Würzburger Bistumsgeschichtsschreibung mehr oder weniger stark auf diesem ältesten Katalog aufbaut und so Ungewisses, durch Abschriften zum scheinbar Sicheren geronnen, bis heute weiter tradiert[39].

Bischofskataloge sind auch immer Vergewisserungen der eigenen Position in problematischen Zeiten. Dazu gehört auch der Eichstätter, wie er sowohl im *Pontifikale Gundekarianum* wie auch – übernommen – in den *Gesta Episcoporum* des Anonymus Haserensis zu finden ist. Im ausgehenden 11. Jahrhundert stand die Eichstätter Kirche – wie andere auch – in der Zwickmühle, wie sie die Treue zum Kaiser mit jener zum Papst vereinbaren solle. Man entschied sich für einen Mittelweg, der Kirchenreformansätze und königliche Abkunft *(sancta Aureatensis ecclesia)* miteinander verbinden wollte. Diesen galt es gegen eine skeptische Umgebung (besonders Bistum Würzburg) zu verteidigen[40].

Wie in Eichstätt und Würzburg, so hat man auch in Hildesheim in den 1090er Jahren, also mitten im sog. Investiturstreit, mit der Anlage eines Geschichtswerkes *(Chronicon Hildesheimense)* begonnen. Der Hildesheimer Bischofskatalog kann weder mit einem Märtyrer noch mit einem späteren Papst aufwarten. Die verschiedenen Versionen stellen vielmehr die kaiserliche Gründung durch Karl den Großen bzw. Ludwig den Frommen in den Vordergrund. Wie in dem Bamberger Katalog wird auch hier jedem Bischof eine Ordnungszahl zugestanden.

Nekrologs aus der Propstei Heidenfeld. Wegele bedauert allgemein die geringe Zahl der Nekrologien aus der Diözese Würzburg und deren geringe Substanz, da sie „zu jungen Ursprungs, zu wenig inhaltsreich" (VI) seien.

[38] In einem Zusatz rechnete ein Leser des Jahres 1425 zurück, vor wie vielen Jahren das auf 697 datierte Ereignis gewesen sei: *Anno MCCCC° XXV erant DCC et XXIIII anni.* Er verrechnete sich dabei um vier Jahre, statt 724 sind es 728 Jahre. Der Zusatz findet sich im Übrigen nicht in MGH SS 13, 338, sondern nur in Staatsarchiv Würzburg Standbuch 772, fol. 1r.

[39] Fr. Schöffel, Der Quellenwert des ältesten Würzburger Bischofskatalogs, in: ZBKG 15 (1940) 1–6.

[40] St. Weinfurter, Sancta Aureatensis Ecclesia. Zur Geschichte Eichstätts in ottonisch-salischer Zeit, in: ZBLG 49 (1986) 3–40.

Die Bewertung des Handelns eines Bischofs für sein Bistum differiert im Laufe der Jahrhunderte, bestimmte Grundkonstanten der Sicht bleiben jedoch fest. An Hildesheimer Beispielen soll dies im Folgenden illustriert werden. Bischof Udo (1079–1114) wird im *Chronicon Hildesheimense* – interessanterweise wohl zu dessen Regierungszeit, in den 1090er Jahren erstmals zusammengestellt, hernach mehrfach fortgesetzt[41] – in seiner Doppelgesichtigkeit dargestellt, wobei die negative Sichtweise aufgrund der Verluste weltlicher Besitzungen überwog[42]. Diese Sichtweise floss wortwörtlich in die *Cronica episcoporum Hildenshemensium necnon abbatum monasterii s. Michaelis*[43], entstanden in der Mitte des 15. Jahrhunderts, ein: Der Autor möchte nicht zu viel an eigener Bewertung mitteilen und verweist daher – vielsagend – auf das göttliche Urteil, das eine angemessene Strafe für die Leichtfertigkeit des Bischofs verhängen wird. Warum dies so sei, wird verschwiegen, stattdessen sofort auf den Angriff des Markgrafen Ekberts II. von Meißen eingegangen, der für Hildesheim verlustreich endete. Während die Verluste nicht näher spezifiziert werden, wird der Versuch Udos, das Unheil nachträglich wieder gut zu machen, durch die exakte Nennung der der Kirche übergebenen Güter hervor gehoben. Danach berichtet der Autor über einen Abtswechsel in St. Michael und über die Ermordung des Halberstädter Bischofs Burchard (Gründer des Klosters Huisburg, Reformer des Klosters Ilsenburg) durch Kaiser Heinrich IV. in Goslar. Die Erwähnung Burchards als Gründer des Klosters Huisburg bzw. als Reformer Ilsenburgs erinnert an die Einbindung der Neugründung St. Michael in die lothringische Klosterreform durch Bischof Bernward (993–1022), wie sie dann von Bischof Godehard (1022–1038) weiter verfolgt wurde. Im Hintergrund stehen natürlich auch die Bemühungen Herrands von Ilsenburg, des späteren Bischofs von Halberstadt (1090–1102), der in Ilsenburg wie in Huisburg den *ordo Ilsenburgensis* durchsetzte[44].

Der Bericht endet mit dem Tod Udos und seiner Grablege im Dom. Die Herkunft des Bischofs aus den Kreisen der sächsisch-gregorianisch gesinnten

---

[41] H. Goetting, Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (1227) (= GermSac NF 20) (Berlin 1984) 27: Erste Fortsetzung unter Bischof Heinrich I., die zweite unter Bischof Magnus bis 1433.

[42] MGH SS 7, 854 f.

[43] G. W. Leibniz, Scriptores rerum Brunsvicensium (Hannover 1707–1711), hier Bd. 2, 784–806, zu Udo 790.

[44] U. Faust, Das Hildesheimer Benediktinerkloster Sankt Michael in den monastischen Reformbewegungen, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Bd. 1 (Hildesheim 1993) 397–403. Zur Gesamtentwicklung zuletzt E. Hochholzer, Die Lothringische (‚Gorzer') Reform, in: Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im Deutschen Sprachraum, bearb. von U. Faust – Fr. Quarthal (= GermB 1) (St. Ottilien 1999) 43–88, bes. 65, 84 f. – Die *Chronica Episcoporum* (Anm. 43) 787, berichtet natürlich ausführlich über die Gründung St. Michaels; der erste Abt Goderam sei mit einem Gründungskonvent aus St. Pantaleon in Köln gekommen, um in Hildesheim *sub regula Sancti Benedicti* zu leben. Sie betont die asketische Strenge, die Verachtung irdischen Glücks sowie die verstärkte Hinwendung zum Evangelium und zu den Psalmen. Vgl. Goetting (Anm. 41) 216–218.

Adelsschicht, sein nachträglicher Wechsel zu Heinrich IV., sein zögerlicher Übertritt auf die Seite des Königssohnes bleiben unerwähnt[45]. Das Bild dieses Bischofs wie auch seine Aufgabe für die Ortskirche werden rein weltlich gesehen; Hinweise auf die religiöse Komponente des Amtes bleiben singulär und zudem oberflächlich. Ein abgewogenes Bild über die Aufgaben eines hochmittelalterlichen Bischofs lässt sich aus dem *Chronicon* bzw. der *Cronica* schwerlich gewinnen. Der Verfasser des *Chronicon* war mehr auf die schriftliche Sicherung des weltlichen Besitzes der Hildesheimer Kirche bedacht. Anders sieht es im 16. Jahrhundert in den Bistumschroniken des Hans Wildefuer und des Caspar Bruschius (1549) aus, die wiederum wortwörtlich in der Chronik des Marienroder Franz Borsem († 1581) wiederholt werden[46]. Wildefuer zufolge führte Udo zunächst ein *unsorgsames*[s] *und verruchte*[s] *leben*, das der Strafe Gottes unterliegen werde. Während sich der gesamte sächsische Adel in einer Art Notgemeinschaft gegen Heinrich IV. verschworen hatte, blieb allein Udo auf Seiten seines Gönners, dem er das Bistum verdankte. Bei Bruschius wird daraus eine Frontstellung des Bischofs gegen den gesamten deutschen Adel. Die Dankbarkeit des Bischofs stachelt den Hass des Adels an und hatte für das Bistum großen Schaden zur Folge. Die Eroberung Hildesheims durch Ekbert stürzt das Bistum in eine enorme Verschuldung, von der es sich, so Wildefuer, für lange Jahre nicht mehr erholen kann. Erst die Niederlage Heinrichs IV. und der damit verbundene Aufstieg seines Sohnes bringt für Udo eine Wandlung. Erst jetzt habe auch er die geistliche Seite des Amtes gesehen: *Volgents keret er allen vleis an, wie er den gotzdienst auffnen und meren mocht.* Fortan führte er *ain gantz ernstlichs, gaistlichs und gotzvorchtigs leben*[47]. Diese Wertung geht in die Darstellungen von Bruschius und Borsem ein. Selten erlebt man in einer Chronik eine derartige Wandlung des Bischofsbildes, vom rücksichtslosen Königsgünstling, der sich nach seiner vollständigen Niederlage zu einem geistlichen Herrn im wahrsten Wortsinn gewandelt habe. Für Wildefuer hat ein Bischof zwei Aufgaben, zum einen die Sicherung der Landesherrschaft und damit der weltlichen Ordnung, zum anderen ein gottgefälliges Leben, gleichsam als Vorbild für die ihn anvertraute Herde.

Mit Heinrich II. (1310–1318), unserem zweiten Hildesheimer Beispiel, wird erneut die zweifache Aufgabe eines Bischofs, zum einen die Landesherrschaft zu sichern, andererseits aber ein spirituelles und einfaches Leben zu führen, deutlich. Der Doppelcharakter seines Amtes zwang ihn, eine Burg vor den Mauern der aufrührerischen Hauptstadt zu bauen, um diese erfolgreich belagern zu können. Er musste Kämpfe mit den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg bestehen, die viele hildesheimische Lehen in Händen hielten und wohl zu entfremden versuchten. Der *vir simplex et rectus* stärkte, so die Chronik aus

[45] Vgl. dazu Goetting (Anm. 41) 297–308.
[46] Zu den Quellen Goetting (Anm. 41) 30f.
[47] H. Wildefuer, Hildesheimer Bischofschronik, hg. v. U. Stanelle (Hildesheim 1986) 93–96, Zitate 93, 95.

dem Kloster St. Michael, die *libertas* der Hildesheimer Kirche[48]. Der Gedanke der *libertas ecclesie* findet sich bereits im *Chronicon Hildesheimense* und drückt – ganz konsequent – primär die weltlichen Rechte der Kirche aus, die durch Heinrichs landesherrliche Politik gestärkt wurden. Die Verdienste um die geistlichen Aufgaben reduzierten sich erneut auf allgemeine Formulierungen, Heinrich habe wie ein *pastor bonus* gewirkt; die Detailfülle, wie sie bei den Käufen, Erwerbungen, Kämpfen vorherrscht, fehlt hier völlig[49]. Hans Wildefuer, selbst Bürger Hildesheims und zeitweilig deren Bürgermeister, konnte keinen Tadel über das Vorgehen gegen ‚seine' Stadt finden. Auch die militärische Sicherung des Hochstifts, die den Bischof zur persönlichen Teilnahme an den Kämpfen zwang, findet seine zustimmende Bewunderung. Wildefuer betonte auch die persönliche Untadeligkeit Heinrichs sowie seine gewissenhafte Ausübung der geistlichen Aufgaben: *Sein gotsforchtigs, andechtigs und erbers gemut was alle zeit nebend allen eusserlichen geschefften gegen got aufgericht. Darzu was er so ayns rainen, keuschen lebens, das man darfur hielt und gewisslich achten thet, in aller frauen unschuldig blieben sein bis in sein end*[50]. Dies alles klingt nach einem Bischofsspiegel, dessen Intention wohl dezidiert an die Nachfolger in der Mitte des 16. Jahrhunderts gerichtet ist.

Eine vergleichbare Entwicklung lässt sich auch in Würzburg feststellen. Der bereits erwähnte älteste Bischofskatalog aus dem beginnenden 12. Jahrhundert wurde weiter benutzt, erweitert, verändert und sein Inhalt so in insgesamt 23 Bischofskatalogen bzw. -chroniken, die bis zum 18. Jahrhundert entstanden sind, übernommen[51]. Die mittelalterlichen Exemplare folgten meist dem bekannten Schema: Name – Regierungszeit – Todestag, zusätzliche Informationen setzen, von der *Translatio Kiliani* bei Burchard abgesehen, erst für die spätmittelalterlichen Bischöfe ein. Lediglich Burchard ist ein *sanctus*. In einer Fassung des ausgehenden 15. Jahrhunderts wird noch Bruno (1034–1045) als *beatus* bezeichnet[52], dies ist jedoch wohl ein Reflex auf die früh einsetzende, wenn auch niemals offiziell anerkannte Heiligenverehrung am Grab des Verstorbenen. Arn, der nach der Chronik Thietmars von Merseburg (I,4) den Märtyrertod 892 in einem Feldzug gegen die Sorben erlitten habe[53], wird erst ab dem 16. Jahrhundert in Würzburg als ein Seliger verehrt, kanonisiert wurde auch er nicht[54]. In einem *Catalogvs Episcoporum Wirceburgensium* – erhalten in einer aus dem Kloster St. Stephan/Würzburg stammenden Handschrift des 15. Jahrhunderts – werden

[48] Chronicon ed. Leibniz (Anm. 43) 797.

[49] MGH SS 7, 867 f.

[50] Wildefuer (Anm. 47) 144–147, Zitat 146.

[51] Liste bei A. Wendehorst, Bistum Würzburg 1. Die Bischofsreihe bis 1254 (= GermSac NF 1) (Berlin 1962) 4–8.

[52] Druck als *Anonymi Chronicon Wircebvrgense* in: I. G. ab Eckhardt, Commentarii de rebus Franciae Orientalis Bd. 1 (Würzburg 1729) 818, zu seiner Biografie siehe Wendehorst (Anm. 51) 92–100, zur Verehrung 99.

[53] Thietmari Merseburgensis Episcopi Chronicon (= Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 9) (Darmstadt [5]1974) 6.

[54] Wendehorst (Anm. 51) 46–51, zur Verehrung 51.

von einem Anonymus des ausgehenden 14. Jahrhunderts in einer Extraspalte die Namen der jeweils zeitgleich regierenden Könige angeführt[55]. Die genaue adelige Herkunft setzt seit dem ältesten Bischofskatalog erst mit Hermann von Lobdeburg (1225–1254) ein, zuvor finden sich lediglich die Vornamen; hier weicht erneut der mit chronikalischen Zusätzen erweiterte Bischofskatalog aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert ab, der bereits ab Gottfried von Spitzenberg-Helfenstein (1186–1190) die Herkunft nennt – allerdings im ersten Fall mit *Pistenberg* verballhornt[56].

Die Informationsvermehrung lässt sich sowohl auf den nach 1346 entstandenen *Liber Privilegiorum* des Lupold von Bebenburg als auch auf die Werke Michael de Leones zurückführen. Insbesondere sei Leones Biografie des Bischofs Otto von Wolfskeel (1333–1345) – dessen Protonotar[57] er war – sowie seine Chronik *(De cronicis temporum hominum modernorum sepefatus magister Mychael infrascripta ad memoriam futurorum notavit)* angeführt. Entsprechende Passagen finden sich nun in den Katalogen wieder, teilweise sogar mit Angabe der Herkunft[58]. Dabei werden aber auch zwei angebliche Würzburger Bischöfe übernommen, die sich irrtümlicherweise im *Liber* befinden: Der eigentlich freisingische Drachulf sowie ein Meselinus, der aber mit dem vorhergehenden Meginhard identisch ist, – eine andere, gleichwohl identische Namensform gab den Anlass zu dieser Verwechslung. Lorenz Fries hat als Erster beide Fehler bemerkt.

Der Inhalt des *Chronicon Wircebvrgense* konzentriert sich in seiner Einarbeitung von neuen Passagen aus Lupold bzw. Michael ausschließlich auf den weltlichen Teil der Bischofsherrschaft: So habe Bischof Arn (855–892) Privilegienbestätigungen von König Arnolf erhalten, Bischof Poppo I. (941–961) habe sich bei Otto I. eingesetzt, dass dieser dem Domkapitel das alleinige Bischofswahlrecht zugestehe. Es fehlt auch nicht der Hinweis, dass Otto I. das Kaisertum wieder *ad nostram potestatem reduxit*[59]. Bischof Poppo II. (961–983) habe vom König die Kirche von Forchheim geschenkt erhalten, Heinrich I. (995/6–1018) habe die Kollegiatkirchen Haug, St. Stephan in Würzburg sowie St. Gumbert in Ansbach gegründet. Dessen Nachfolger Meginhard habe *gloriose* regiert. Bruno (1034–1045), der ohne nähere Angabe *vir beatus* genannt wird, übergab sein westfälisches Erbgut der Würzburger Kirche, die dieses jedoch relativ schnell (1251) wieder verkaufte. Adalbero (1045–1090) wandelte St. Stephan in ein Benediktinerkloster um und schickte die Kanoniker in das neu entstandene Neumünster. Von dessen Nachfolgern Emehard (1089–1105) und Erlung

---

[55] *Catalogvs* gedruckt bei I. Grop, Collectio novissima scriptorum et rerum Wirceburgensium Bd. 1 (Frankfurt/M. 1741) 817–819; zur Datierung der Handschrift vgl. Wendehorst, (Anm. 51) 4 (= BK 3); zur Datierung der Abfassung vgl. S. Krüger, Untersuchungen zum so genannten Liber privilegiorum des Lupold von Bebenburg, in: DA 10 (1953) 96–129, hier 121.

[56] Chronicon Wirecbvrgense (Anm. 52) 819.

[57] Zum Titel LMA 7, Sp. 273 f. (W. Koch).

[58] Zum Zusammenhang Krüger (Anm. 55).

[59] Chronicon Wirecbvrgense (Anm. 52) 818.

(1105–1121) ist lediglich mitteilenswert, dass sie sich in ihrem Bischofstitel *minister humilis* nannten, unter Erlung wurde den Domherren zudem die Vererbungsfreiheit ihrer Kurien zugestanden. Diese Information kann nur für den Domklerus interessant gewesen sein und stärkt die Vermutung, der unbekannte Schreiber müsse aus diesem Kreis stammen. Mit diesen dürren Angaben geht es bis Otto I. von Lobdeburg (1207–1223) und damit bis in das 13. Jahrhundert weiter. Mit diesem *nobilis princeps* begann der lang andauernde Kampf mit den nach kommunaler Selbständigkeit strebenden Bürgern von Würzburg, der erst mit dem Sieg Gerhards von Schwarzburg (1372–1400) endgültig beendet war. Analog zur Hildesheimer Geschichtsschreibung wird den Bürgern auch hier in keiner Phase der Auseinandersetzung in ihrem Begehren Recht gegeben. Daneben kämpften die Bischöfe um die Landesherrschaft gegen den benachbarten Adel, besonders gegen die Grafen von Henneberg und Castell. Bei den Bischöfen des 15. Jahrhunderts wird ihre teilweise friedfertige Haltung hervorgehoben *(vir pacificus)*, interessant – und wohl auch für die Zeit bezeichnend – ist die Charakterisierung Johanns von Grumbach (1455–1466): Obwohl er nicht sehr gelehrt und kaum literarisch gebildet gewesen sei, besaß er sehr großes Ansehen bei seinem Klerus und regierte die Würzburger Kirche vorzüglich, denn er war ein kriegserfahrener Herr, der stark und beherzt gegen seine Feinde vorging[60]. Nicht ein der Spiritualität zugewandter Bischof war im 15. Jahrhundert gefordert, sondern der stolze Adelige, der mit Macht die Kirchenherrschaft verteidigte und, wenn möglich, ausbaute.

Eine differenziertere Sicht eines Bischofs bietet lediglich die bereits angesprochene Biografie Bischof Ottos II. von Wolfskeel (1333–1345), verfasst von Michael de Leone[61]. Diese beginnt mit der zwiespältigen Wahl, die durch die päpstliche Provision letztlich zu Ottos Gunsten gelenkt wurde. Im Gegensatz zu den bisherigen Quellen stehen in Michaels Werk zuerst die geistlichen Aufgaben im Mittelpunkt! Der Bischof habe Häretiker vertrieben, viele geistliche Institutionen (Klöster, Domscholasterie, Domkantorei) mit Hilfe von Pfarreiinkorporationen materiell gestärkt, dabei aber auch nicht die Verbesserung des *cultus divini* vergessen. Besonders bei mehreren Benediktinerklöstern seiner Diözese habe er die Reform vorangetrieben. Ferner stärkte er im gesamten Bistum die Verehrung Kilians und seiner Gefährten, die *patroni ecclesie Herbipolensis*. So kämpfte der Bischof bei allen seinen Kriegszügen *sub vexillo beati Kyliani*. Den zweiten bischöflichen Aufgabenbereich sah Michael de Leone in der Friedenssicherung mit Hilfe von schriftlich niedergelegten Satzungen, die ein funktionierendes geistliches wie weltliches Gerichtswesen erst ermöglichten – inklusive fester Bezahlung der mit der Rechtsprechung Beauftragten! Der

---

[60] *... quamvis non multum doctus nec litteratus, dilexit tamen Clerum suum multum et rexit peroptime Ecclesiam Herbipolensem, fuitque vir bellicosus, strenuus atque animosus contra suos aemulos* [Chronicon Wirecbvrgense (Anm. 52) 824].

[61] Michael de Leone, De laudabilibus gestis recolende memorie domini Ottonis Wolfskel Herbipolensis, in: J. Fr. Boehmer (Hg.), Fontes Rerum Germanicarum Bd. 1 (Stuttgart 1843) 456–464; eine Selbstbiografie Michaels ebd. 464.

Aufbau eines effizienten Rechtssystems mit unabhängigen Richtern und einer garantierten Durchsetzung der Rechtssprüche war eine vornehme Aufgabe eines Bischofs.

Erst an dritter Stelle folgt die (bekannte) Reihe der Besitzerwerbungen, mit genauer Ortsangabe, Preis und der Versicherung, dass über sie stets schriftliche Dokumente *(autentica monumenta)* vorliegen würden. Trotz aller friedenssichernden Maßnahmen, zu denen auch Verträge mit den Nachbarfürsten gehörten, musste Otto II. aktiv in die vielfältigen Kämpfe gegen feindlich gesinnte Adelige eingreifen, die ebenfalls genau geschildert werden. Dennoch blieb der Bischof gegenüber Kaiser Ludwig IV. auf Distanz und wahrte stets eine enge Verbundenheit mit der Kurie. Weltliche Herrschaft *(regimen)* und die Aufgabe als geistlicher *pastor* hatte Otto in den Augen seines Biografen auf das Beste vereinigt. Erst nach der Schilderung seines Todes geht Michael auf die Herkunft seines Helden ein, um dies mit der Schilderung eines ungefähr 100 Jahre zurückliegenden Kampfes der Würzburger Bürger gegen Hermann von Lobdeburg zu verbinden; das Ende der Biografie ist ein kurzes Gebet, die Seele Ottos möge in Frieden ruhen.

Diese Differenzierung fehlt in einer vergleichbaren Bischofsbiografie, nämlich jener des Halberstädter Bischofs Alberts *(Gesta Alberti II.)*. Sie schildert von 1324 bis 1349 – und damit nicht bis zum Ende der Regierungszeit 1357/58 – ausschließlich die kriegerischen Taten des Bischofs, jedoch nichts über seine geistlichen Verdienste. Wie in Würzburg und Hildesheim werden die Erhebungen der Halberstädter Bürgerschaft als Verstoß gegen die natürliche Ordnung bewertet[62].

Das *Chronicon episcoporum Verdensium* entstand um 1331, als einem traditionsbewussten Bischof der erste ortsfremde, ohne Zustimmung des Domkapitels vom Papst providierte Bischof in Verden folgte[63]. Bischof Nikolaus von Kesselhut (1312–1331) hatte das erste Verdener Kopialbuch bzw. Urbar anlegen lassen. Die Vergewisserung alter Rechte als movens für eine Bischofschronistik finden wir, darauf sei am Rande hingewiesen, auch in Speyer, als ein Jahrhundert später als in Verden Bischof Matthias von Rammung (1464–1478) ein Lehenbuch anlegen ließ, das auch einen Bischofskatalog enthielt[64]. In Verden dürfte das Domkapitel in Aufregung gewesen sein, als dem friedfertigen und wohlhabenden Nikolaus, der das Hochstift gerade wieder neu gefestigt hatte, der päpstliche Arzt Johann I. Hacke (1331–1341) folgte, der sich ständig an der Kurie aufhielt und in Verden einen Stellvertreter eingesetzt hatte. Mit Daniel von Wichterich (1342–1364) folgte ein weiterer päpstlicher Kandidat, dem trotz seiner Bildung –

---

[62] Gesta Alberti II episcopi Halberstadensis (MGH SS 23, 123–129).

[63] Chronicon episcoporum Verdensium. Die Chronik der Verdener Bischöfe, hg., kommentiert und übersetzt von Th. Vogtherr (= Schriftenreihe des Landschaftsverbandes der ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden 10) (Stade 1998).

[64] Müller (Anm. 14) 34, 36. K. Andermann, Burgen und Residenzen des Hochstifts Speyer im Spiegel der Hausratverzeichnisse von 1464/65, in: P. Johanek (Hg.), Vorträge und Forschungen zur Residenzenfrage (Sigmaringen 1990) 101–120.

Magister der Theologie – keine Verständigung mit den Domherrn gelang. Weil er der Kirche derart geschadet habe, wird für ihn in Verden keine *memoria* gehalten[65]. Er verfällt damit einem vergleichbaren Verdikt wie der Bamberger Bischof Poppo. Eine derartige Verurteilung wurde im übrigen keinem weiteren Verdener Bischof zuteil, wenn auch das *Chronicon* bei anderen Amtsinhabern nicht an Kritik sparte. Die Verdener Bischofsreihe des *Chronicon* entspricht, bis auf eine Ausnahme, dem Bischofskatalog aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wie er in den Stadener Annalen des Albert überliefert ist[66]. Wie in Bamberg, Würzburg und Hildesheim suchte man auch in Verden nach der höchstmöglichen Legitimierung. Das *Chronicon* beginnt daher mit dem in der Mitte des 12. Jahrhunderts gefälschten Gründungsprivileg, demzufolge Karl der Große das Bistum gegründet habe – eine bessere Legitimation konnte kein sächsisches Bistum für sich in Anspruch nehmen wollen.

Allerdings steigerten die 1209 entstandenen, eventuell auf Vorläufer des 10. und 12. Jahrhunderts aufbauenden *Gesta Episcoporum Halberstadensium* diese ehrenvolle Begründung. Sie scheinen zu erklären, dass Karl, nachdem er in 30jährigen Kämpfen die Sachsen besiegt habe, die erste Bischofskirche in Sachsen überhaupt in Halberstadt gegründet habe[67]. Deswegen wird Karl auch der Beinamen *Saxonum apostolus* beigefügt, der den Halberstädter Gründungsakt in einen apostolisch-missionarischen Gesamtzusammenhang stellt und damit das Fehlen eines ortsansässigen Märtyrers und Heiligen kaschiert. Stattdessen wird die erste Kirche dem *prothomartirius Stephanus* geweiht.

Mit demselben Manko haben die Verdener zu kämpfen. Deshalb setzen sie an den Beginn der Bischofsreihe einen *sanctus Suidbertus*, der zwar niemals Verdener Bischof gewesen war, aber diesem Bistum dennoch den Glanz der angelsächsischen Missionierung verleihen sollte[68]. Einer seiner Nachfolger ließ diesem zwischen 962 und 976 einen prächtigen Sarkophag errichten. Darüber hinaus seien an den Gräbern von Suidberts Nachfolgern, allesamt irischer Herkunft und aus dem Kloster Amorbach stammend, Wunder geschehen:

---

[65] Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 118.

[66] MGH SS 16, 307 f.: Bischof Thietmar II. (1116–1148) fehlt. Als Einziger erhält *Swibertus* das Epitheton *sanctus*. Ein weiterer Bischofskatalog, der nur die Namen erhält, findet sich in einer Handschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: MGH SS 13, 343; zur Handschrift vgl. Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 21 f.

[67] MGH SS 23, 78: *Verum quia christianissimus Romanorum imperator Karolus huius Halberstadensis ecclesie primum fundator exstitit in Saxonia, postquam ipse, gentem Saxonum per 30 annos continue debellando, ad fidem nominis christiani vix conpulit eam tandem intrare, ...* – Zur Interpretation der Gründungsgeschichte – ohne auf das *primum* einzugehen – siehe D. Schlochtermeyer, Bistumschroniken des Hochmittelalters (Paderborn et al. 1998) 86–89. Nunmehr U. Grieme, Zur Aussagekraft von Bistumschroniken und Bischofskatalogen des Bistums Halberstadt im Hoch- und Spätmittelalter, in: Concilium Medii Aevi 3 (2000) S. 185–203.

[68] Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 42, 44. Zur Heiligenverehrung siehe E. Heyken, Die Verehrung des heiligen Swibert von Kaiserwerth im ehemaligen Bistum Verden an der Aller, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 74 (1976) 65–129.

Bischöfe *de gente Scotorum et Anglorum* standen auch im frühen 14. Jahrhundert noch im Ansehen einer besonderen Heiligkeit[69]. Die geringen Informationen über die frühen Bischöfe versuchte der Verfasser durch Auszüge aus der Kaiser- und Papstgeschichte Martins von Troppaus auszugleichen. Wegen der barbarischen Verhältnisse des 9. Jahrhunderts seien, so klagt das *Chronicon,* die *anni pontificatus* schlichtweg vergessen worden[70], deshalb fehlen in Verden bis in das 14. Jahrhundert hinein exakte Regierungsdaten. Mit dem 13. Jahrhundert werden die Herkunftsangaben für die Bischöfe präziser; ebenso wird das Streben nach Ausbau einer Landesherrschaft dokumentiert, besonders dann, wenn Rechte des Domkapitels im Besonderen berührt waren. Wie bereits angedeutet, war ein gelehrter Bischof, der sogar Bücher erwarb, in den Augen mancher Zeitgenossen für die Führung von Bistum und Hochstift ungeeignet. Von Konrad II. von Soltau (1399–1400, 1402–1407) heißt es kurz und bündig: *Homo fuit doctus sed negligens per omnia*[71]. Das Verdener Domkapitel wünschte sich im Spätmittelalter, als das Bistum wegen seiner geringen Attraktivität häufigen Bischofswechseln unterworfen war, einen friedvollen, aber, wenn es notwendig wurde, kampferprobten Bischof, der zugleich über nicht zu geringe eigene Geldmittel verfügen sollte. So hieß es bei dem bereits erwähnten Nikolaus: *Iste fuit pacificus et nummosus*[72]. Eigentlich ist es unnötig darauf hinzuweisen, dass alle diese Bischöfe in den Augen des Geschichtsschreibers nicht in den Geruch der Heiligkeit gelangten bzw. keine hervorzuhebende Seelsorge leisteten.

Die Gründung der sächsischen Bistümer durch Karl den Großen findet einen Widerhall unter vielen in *De laude veteris Saxoniae nunc Westphaliae dictae* des Kölner Kartäusers Werner Rolevinck († 1502) – ein Werk, das 1478 erstmals in Köln gedruckt wurde. Der *piissimus rex Karolus* habe den heidnischen Sachsen die Wohltat des Christentums gebracht und für dessen Installation mehrere Bistümer gegründet, deren Gründungsgeschichten allerdings durch zahlreiche feindliche Übergriffe – hier klingt dasselbe Motiv wie in der Verdener Bistumshistoriographie an – verworren bleiben. Für Rolevinck war Osnabrück das erste sächsische Bistum, hernach folgten Halberstadt (von Osterwick verlegt), Minden, Bremen, Paderborn, Verden, Magdeburg (verlegt von Schieder), Münster, Hildesheim (von Elze verlegt) und zuletzt Hamburg. Bei allen nennt der Autor die Patrozinien der Domkirche, eventuell die Heiligen, die dort als erste Bischöfe gewirkt haben sollen, sowie die Beteiligung des Sachsenherzogs Widukind im Falle von Osnabrück und Minden. Der Verdener Suidbert mutiert hier im übrigen zu einem Schüler des hl. Bonifatius, von einer angeblichen irischen Herkunft weiß Rolevinck nichts[73].

---

[69] Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 50, 58, 74.
[70] Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 56.
[71] Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 130.
[72] Chronicon episcoporum Verdensium (Anm. 53) 114.
[73] Werner Rolevinck, De laude veteris Saxoniae nunc Westphaliae dictae, hg. v. L. Tross (Köln 1965), 108–114 [Teil 2, cap. 8].

Die Ausdifferenzierung vom Bischofskatalog zur Bistumschronistik ist vielfältig und in jedem Bistum unterschiedlich. In jedem Falle sind jedoch Abhängigkeiten erkennbar, d. h. die jüngere Geschichtsschreibung baut auf dem Informationsschatz der älteren auf. Modulationen und neue Schwerpunktsetzungen sind jedoch stets zu erwarten. Das „Bild der Ortskirche" erfährt dabei unterschiedliche Ausformungen. Die Kirche Jesu Christi besteht, wie auf dem 2. Vatikanischen Konzil erneut klargestellt wurde, in und aus Ortskirchen, die in einer Universalkirche miteinander verbunden sind[74]. Ortskirche kann in unserem Zusammenhang allenfalls die Diözese meinen, die Verbindung mit der Universalkirche verengt sich auf den gelegentlichen, häufig negativen Blick nach Rom. Vielmehr dominiert der Blick auf die eigene Diözese mit ihren Heiligen, königlichen Gründern und Förderern, mit ihren Kirchen, Klöstern und landesherrlichen Besitzungen. Für die weltliche Bischofsherrschaft, die im 12. und 13. Jahrhundert in den Vordergrund rückte, lohnte der militärische Kampf, sie verkörperte die legitime weltliche Herrschaft vor Ort. Die Frage nach einem Miteinander mit Nachbardiözesen stellte sich nur, wenn es einen gemeinsamen weltlichen Feind gab, das Bewusstsein einer *una sancta ecclesia catholica*, als deren Glieder man handelt, ist nicht greifbar.

Bischöfe sind im Hoch- und Spätmittelalter keine Heiligen. Dies verdeutlicht die Tatsache, dass das Adjektiv *sanctus* bzw. *beatus* sich nur gelegentlich bei den frühmittelalterlichen Amtsinhabern nachweisen lässt. Kanonisierungen von späteren Bischöfen finden sich kaum, der Versuch, dies beim Gurker Johann Schallermann (1433–1453) zu tun, mündet zwar in eine für den Bischofsalltag des 15. Jahrhunderts hochinteressante Vita, weitere Bemühungen verlaufen jedoch im Sande[75]. Erst im ausgehenden 15. Jahrhundert wird wiederum verstärkt nach der geistlichen Seite des Bischofsamtes gefragt, Seelsorge und moralisch-religiöse Integrität angemahnt.

Ein wenig komprimiert lässt sich die Traditionsbildung bei Bischofskatalogen bzw. Bistumschroniken, deren Informationen gegenseitig aufgenommen und weiter kompiliert werden, vielleicht folgendermaßen zusammen fassen: Der Gründungsakt eines Bistums wird mit einer heiligmäßigen Aura umgeben. Der Ort ist ein *locus sanctus*, wo entweder Märtyrer begraben sind oder eine göttliche Fügung die Auswahl bestimmt hatte. Parallel bzw. alternativ dazu wird die

[74] LThK 7 (³1998), Sp. 1159 f. (E. Garhammer).

[75] Prof. Dr. Franz Fuchs (Universität Regensburg) stellte in einem Vortrag (Göttingen, 42. Colloqium der GermSac, 17. April 1999) über einen Westfalen in Kärnten „Eine unbekannte Vita des Johann Schallermann, Bischofs von Gurk (1433–1453)" vor. Schallermann, geboren in Soest, war 1401/02 in Heidelberg immatrikuliert, promovierte 1411 in Padua in Kirchenrecht. Ab 1423 Rotarichter an der Kurie, stieg er 1433 zum Bischof von Gurk auf; seine päpstliche Provision stieß jedoch von Seiten des Salzburger Erzbischofs wie auch der österreichischen Herzöge auf erheblichen Widerstand. Im Jahre 1453 resignierte er als Bischof und starb im hohen Alter am 5. August 1465 in Straßburg im Gurktal. Der Verfasser einer detaillierten Vita Schallermanns, offensichtlich aus der unmittelbaren Umgebung des Bischofs, wollte wohl für einen niemals stattgefundenen Heiligsprechungsprozess das Leben des Gurker Bischofs, besonders seine Gläubigkeit, aber auch seine liturgische und seelsorgerliche Tätigkeit herausstellen.

Mitwirkung durch karolingische Könige betont bzw. bei Bamberg durch Heinrich II. In der Sukzession des Märtyrers bzw. heiligmäßigen ersten Bischofs stehen dann die nachfolgenden Amtsinhaber, die mit einer Ordnungsnummer versehen das Wirken Gottes in der Zeit dokumentieren. Bischöfe, die sich grobe Verfehlungen zu Schulden haben kommen lassen bzw. in die angestrebte Traditionskette der meist anonymen, jedoch häufig aus dem Kreis der Domkleriker stammenden Schreiber politisch nicht passten, wurden kommentarlos übergangen bzw. dezidiert nicht mit einer Ordnungsnummer versehen. Neben einer genauen – meist jedoch falschen – Datierung ihrer Herrschaft (auf Jahr, Monat und Tag) werden Hinweise auf Kloster- und Stiftsgründungen bzw. auf Domausbauten gegeben. Häufig findet sich ein Hinweis auf ihre monastische Herkunft, offensichtlich war dies für das Frühmittelalter eine gern gesehene Voraussetzung für die Übernahme eines Bischofsamtes; zumindest bildete sie einen stets betonten Baustein für die Traditionsbildung. In der Salierzeit fehlt dann selten der Hinweis auf das Herkommen aus der königlichen Hofkapelle.

Einhergehend mit dem allgemeinen Prozess des landesherrlichen Ausbaus verändern sich die Inhalte: Nunmehr wurden die Bischöfe nicht mehr nur mit ihrem Vornamen eingeführt, sondern mit ihrer genauen Adelsherkunft. Sie agieren überwiegend als militärische Führer, mehr oder weniger erfolgreiche Erwerber bzw. Erbauer von Burgen, Städten, Märkten und Höfen – letztere wurden bei Erfolg genauestens protokolliert, bei Misserfolg wird dagegen nur allgemein darauf hingewiesen bzw. ganz geschwiegen. Ferner werden sie als Bittsteller beim König um Bestätigungen der Diözesanprivilegien vorgestellt – und kaum als Kirchen- und Klostergründer, noch seltener als Seelsorger, von sehr allgemeinen Charakterisierungen – *pius, humilis*, ... – abgesehen, die aber auch nicht allzuhäufig auftreten. Kritik wird in dieser Phase nur dann laut, wenn der Bischof Güter verpfändet, verkauft, verschleudert. Als die entscheidende Bewertungskategorie wurde der Erhalt der weltlichen Besitzungen einer Domkirche angesehen, wobei darunter sowohl die unmittelbaren, dem Unterhalt dienenden Güter für den Domklerus als auch die gesamte Landesherrschaft verstanden wurde. Vergeblich wird man deshalb Informationen theologischer Natur suchen. Das transportierte Bischofsbild unterscheidet sich in dieser Phase kaum von dem eines weltlichen Herrschers. Es sind meist machtbewusste Adelige, die hier an der Spitze von Bistum und Hochstift stehen, wobei der Aspekt Bistum weitgehend ausgeklammert wird.

Keine Regel ohne Ausnahme: In Halberstadt werden aus noch näher zu untersuchenden Gründen die *Gesta Episcoporum* über das Jahr 1209 hinaus nicht verlängert[76]. Damit fehlt eine Quelle zum dortigen Prozess der Hochstiftsentstehung; die bereits erwähnten *Gesta Alberti* bieten nur einen kümmerlichen Ersatz. Ein in Niederdeutsch abgefasster Bischofskatalog reicht bis 1473, enthält aber neben den üblichen falschen Pontifikatsjahren kaum weiter gehende

[76] Zur Diskussion K.-U. Jäschke, Die älteste Halberstädter Bischofschronik (Köln/Wien 1970); vgl. dazu die Rezension von Fr.-J. Schmale in: HZ 216 (1973) 658–661; Schlochtermeyer (Anm. 67) 82–99; Grieme (Anm. 67).

Informationen. Zudem liegt er nur in einem Druck von 1732 – im Rahmen einer Sammlung mehrere sächsischer Bischofskataloge – vor, so dass über seine exakten Abfassungszeiten keine gesicherten Aussagen getroffen werden können[77].

Im 15. Jahrhundert wandelte sich das Informationsspektrum erneut. Die veränderten gesellschaftlichen, religiösen und politischen Bedingungen sind dafür verantwortlich und damit einhergehend auch neue Autorengruppen. Die Verfasser von Bistumschroniken sind nunmehr nicht ausschließlich Mitglieder der Domkirche, sie besitzen daher einen veränderten Blickwinkel. Eine Kritik am vielleicht allzu weltlichen Treiben der Bischöfe äußerte sich erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, als Reformkräfte wieder auf die strengere Beachtung geistlicher Amtsaufgaben drangen. Dies zog wiederum einen Wechsel bei der Gruppe der Schreiber nach sich. Es waren nunmehr reformfreundliche Pfarr- bzw. Ordenskleriker, welche die allzu vernachlässigte geistliche Seite des bischöflichen Amtes wieder in Erinnerung brachten. Daneben traten gelehrte Räte mit humanistischen Neigungen, die historische wie juristische Gelehrsamkeit herauskehren wollen und moralische Wertungen unter Umständen zurückstehen ließen (Lüttich, Osnabrück)[78]. Allerdings äußerten die Räte, da finanziell vom Bischof abhängig, selten allzu laut eigene politische Meinungen und begnügten sich in der Regel mit der Verteidigung der Standpunkte ihrer jeweiligen Herren. Damit verschwamm die Grenze zwischen einer spezifischen Bistumsgeschichtsschreibung und einer historischen Landesbeschreibung, wie sie auch bei weltlichen Herrschaften zu finden ist. Bekanntes Beispiel ist die Chronik der Würzburger Bischöfe (um 1546) aus der Feder des bischöflichen Sekretärs Lorenz Fries, die sich mehr und mehr vom chronologischen Schema der Bischofssukzession löste und die sich zu einer relativ eigenständigen Geschichte Frankens entwickelte[79].

Es sind also die Verfasser und ihre Auftraggeber, welche die Traditionsbildung festsetzen – eine Binsenweisheit, gewiss. So sind die vom ausgehenden 11. bis in das beginnende 13. Jahrhundert entstandenen *Gesta* bzw. *Chronica episcoporum* aus den Bistümern Eichstätt, Hildesheim, Halberstadt, Magdeburg, Merseburg, Metz und Toul von aus dem Domklerus stammenden Verfassern niedergeschrieben worden[80]. Die Nähe des Domklerus zur Bistumshistoriographie ist einsichtig, da sich diese Gruppe massiv um die Tradition und damit um die Bestandssicherung der eigenen Institution bemühte. Die meisten Bistumschroniken erfahren Fortsetzungen, teilweise bis in das 16. Jahrhundert hinein. Die heilsgeschichtliche Zielsetzung, das Bewusstsein, sich im besonderen Schutz der

---

[77] C. Abel, Sammlung etlicher noch nicht gedruckten Alten Chroniken (Braunschweig 1732) 229–237. Dazu Müller (Anm. 14) 90.

[78] Vgl. für Süddeutschland A. Schmid, Die Anfänge der Bistumshistoriographie in den süddeutschen Diözesen im Zeitalter des Humanismus, in: RQ 91 (1996) 230–262.

[79] Lorenz Fries, Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495, hg. v. U. Wagner – W. Ziegler (= Fontes Herbipolenses I, II, VI), 3 Bde. (Würzburg 1992–1996).

[80] Schlochtermeyer (Anm. 67).

Bistumsheiligen zu befinden, die Herausstellung positiver Bischofstugenden (häufig auf einer negativen Folie komponiert) sind mehr oder weniger stark vorhanden, bedürfen aber der jeweils individuellen Bewertung.

Interessanterweise korrelieren die Abfassungszeiten mit Krisen- bzw. Aufbruchszeiten. Schreiben wurde so ein Mittel der Konfliktbereinigung, als Selbstvergewisserung im Inneren wie als erhoffte Verteidigung nach außen. Belehrung, Orientierung, Erinnerung, Traditionsbildung – unter diesen Schlagworten dürften sich die Hauptgründe für die Abfassung der *Gestae bzw. Chronica episcoporum* subsumieren lassen.

Die Bistumschroniken bzw. Bischofskataloge für den Zeitraum 1250–1550, die Markus Müller in einer höchst lesenswerten Studie jüngst untersucht hat[81], besitzen ihre Blütezeit im Spätmittelalter, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bricht die Tradition in der Regel ab. Dabei interessieren sich die Autoren – im Gegensatz zu den stark hagiographisch geprägten frühmittelalterlichen Bischofsviten – besonders für die territorialpolitischen Handlungen der einzelnen Bischöfe. Die heilsgeschichtlichen Denkweisen bleiben im Hintergrund, verschwinden jedoch nicht ganz und illustrieren so – wenn auch leider häufig am Rande – die Probleme eines geistlich-weltlichen Doppelamtes. Da die hauptsächlichen Funktionen der Geschichtstradierung in einer Verteidigung von Rechten aller Art begründet lagen, wurden Rechtsverletzungen, wie sie etwa bei zwiespältigen Wahlen vorlagen, kaum erwähnt.

Die Verbindung von Bischofskatalogen mit Amtsbüchern führten zu einer institutionell ausgerichteten Geschichtsbetrachtung, wobei häufig hoch- und spätmittelalterliche Verwaltungsreform, Besitzsicherung und Traditionsbildung Hand in Hand gingen (Freising, Lausanne, Lübeck, Utrecht, Würzburg, Seckau, Speyer, Chur). Hierher gehört schließlich der Versuch einer enzyklopädisch ausgerichteten Geschichtsdarstellung (Sächsische Bistümer), die zu säkularisierten, im politisch-pragmatischen Bereich angesiedelten Wertungen führten. Ab 1510/20 endete diese Phase, fortan dominierte das panegyrisch ausgerichtete Fürstenlob, das die Erwartungen des stark laisierten Hofes eines Fürstbischofs befriedigte.

[81] Müller (Anm. 14).

Gesamtkirche und Ortskirche auf dem Konzil von Trient

Von KLAUS GANZER

Johann Adam Möhler, der bedeutende Tübinger Theologe des 19. Jahrhunderts, hat in seinem Werk: „Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus" zum Verhältnis von päpstlichem Primat und bischöflichem Amt folgendes geschrieben: „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, dass man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersteren fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muss aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche"[1]. Diese Feststellung hat auch heute noch ihre Gültigkeit.

Das Konzil von Trient hat vieles zu den Reformen der Ortskirchen gesagt. In einem zweiten Teil wollen wir dazu Einiges ausführen. Auf dem Konzil kam es aber vor allem zu großen Diskussionen über das Verhältnis von kirchlicher Zentrale – dem päpstlichen Primat – und den Ortskirchen, des Näheren dem bischöflichen Amt. Diese Auseinandersetzungen sind wichtig und haben in den folgenden Jahrhunderten weitergewirkt. Sie sind teilweise bis heute von einer gewissen Aktualität. Daher soll im ersten Teil die Auseinandersetzung auf dem Konzil um das Verhältnis von Zentrale und Ortskirche, von Primat und Episkopat, zur Sprache kommen.

I. Die Diskussionen um das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche auf dem Konzil

Bereits während der ersten Tagungsperiode wurde bei der Behandlung der Reform über die bischöfliche Residenzpflicht die Gewaltenfrage in die Debatte gebracht. Ein Teil der Konzilsväter wollte sich nämlich nicht nur mit Strafsanktionen gegen die Residenzverletzung zufrieden geben, sondern das Problem tiefgreifender angehen. Daher forderten sie, es möge festgelegt werden, die Residenz sei *iure divino* verpflichtend. Dadurch sollte die Stellung des Bischofsamtes aufgewertet und zugleich verhindert werden, durch päpstliche Dispense die Residenzpflicht zu unterlaufen. Es kam jedoch nur zu einem verwässerten Dekret mit reinen Strafsanktionen[2].

Der Kampf um die Gewaltenfrage entbrannte erst voll während der dritten Tagungsperiode des Konzils und brachte die Versammlung an den Rand des Scheiterns. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich an der Frage der Stel-

---

[1] Die Einheit in der Kirche, hg. von J. R. Geiselmann (Köln-Olten 1957) 237.

[2] Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient (Freiburg 1957) Bd. 2, 269–315.

lung des Bischofsamtes und an der Begründung der Residenzpflicht der Bischöfe[3].

1. Die Diskussionen um das Ordo-Dekret

Schon bald nach Beginn der Debatte über den Dekretentwurf kristallisierten sich zwei gegensätzliche ekklesiologische Positionen heraus. Vertreter der spanischen Bischöfe, allen voran Martin Pérez de Ayala von Segovia, betonten, der Bischof, der *iure divino* über dem Priester stehe, empfange sowohl seine Weihe- wie auch seine Leitungsgewalt *(potestatem ordinis et iurisdictionis)* von Gott, die konkrete Ausübung in einem bestimmten Sprengel werde ihm jedoch vom Papst zugewiesen[4]. Die Gegenposition bezogen vor allem der Erzischof von Rossano, Giovanni Battista Castagna, und der Jesuitengeneral Jakob Laínez. Mit großer Vehemenz entfaltete Laínez in der Generalkongregation vom 20. Oktober 1562 diese Position. Die Weihegewalt, so betont er, erhalten die Bischöfe unmittelbar von Gott; die Jurisdiktion aber, und zwar in ihrer Gänze, unmittelbar vom Papst. Da aber, so seine Folgerung, die *potestas* der Bischöfe nicht unmittelbar von Gott stammt, kann sie auch nicht den Charakter eines göttlichen Rechtes haben[5].

Mit der Ankunft einer Delegation französischer Bischöfe mit dem Kardinal von Lothringen, Charles Guise, an der Spitze am 13. November 1562 erhielten die Auseinandersetzungen neue Nahrung[6]. Zwar suchte der Kardinal von Lothringen am 4. Dezember 1562 eine gemäßigte Position einzunehmen und sich von den spanischen Forderungen des *ius divinum* abzusetzen[7], aber schon am folgenden Tag stellte der Bischof von Metz, François Beaucaire, die gallikanische Primatsauffassung mit aller Schärfe heraus. Die Formel *episcopi in partem sollicitudinis a Pontifice vocantur* lehnte er entschieden ab. Die Bischöfe seien nicht Vikare des Papstes, wie man aus dieser Formel folgern könne. Sie besäßen keine vom Papst delegierte Gewalt, ihre Jurisdiktion sei eine eigenständige. Der Papst sei zwar Vicarius Christi und höchster Verwalter *(oeconomus)* in der Kirche, aber seine Gewalt sei nicht unbegrenzt, sie sei vielmehr durch Schranken *(cancellis)* eingegrenzt. Der Papst sei zur Auferbauung und nicht zur Zerstörung der Kirche berufen. Die Schranken seiner Gewalt aber bildeten die Hl. Schrift, die Konzilien und die heiligen Väter. In seinen Worten trat klar zutage, dass er von der Superiorität des Konzils über den Papst überzeugt war[8]. Die Rede

---

[3] Vgl. zum Ganzen: K. Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient, in: HJ 109 (1989) 109–163. Wiederabgedruckt: K. Ganzer, Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, hg. von H. Smolinsky – J. Meier (Münster 1997) 282–334. Der Aufsatz wird künftig nach dem letzteren Druck zitiert.

[4] CT Bd. 9, 76. Vgl. hierzu und zum Folgenden: Ganzer (Anm. 3) 282ff.

[5] Originalvotum: CT Bd. 9, 94–101. Zusammenfassung CT Bd. 3/1, 451–453.

[6] Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 4/1 (Freiburg 1975) 223ff.

[7] CT Bd. 9, 207f., CT Bd. 3/1, 490f.

[8] CT Bd. 9, 212f., CT Bd. 3/1, 492f.

erregte Aufsehen. Die kuriale Partei war bestürzt. Die freie Art der französischen Bischöfe, sich über die päpstliche Autorität zu äußern, ließ unter den Konzilsteilnehmern das Bonmot die Runde machen: *Scabies Hispanica versa est in morbum Gallicum* – statt der spanischen Krätze haben wir nun die französische Krankheit[9].

Ein vom Kardinal von Lothringen gemachter Vorschlag für eine gemäßigte Fassung des 7. Canons des Ordo-Dekretes über die Stellung der Bischöfe fand in Rom keine Billigung, was den Kardinal tief verletzte[10]. Bischof Gualterio von Viterbo, der Vertrauensmann der Kurie im Umgang mit dem französischen Kardinal, bezichtigte in seinen Briefen nach Rom einige Zelanti, sie wollten durch ihre Scharfmacherei nur ihre Karriere in Rom befördern. Außerdem wies er in der Korrespondenz mit Rom darauf hin, es drohe sich ein Oppositionsblock aus Franzosen, Spaniern, Kaiserlichen und dem intelligenteren Teil der Italiener zu bilden[11].

Zu den Auseinandersetzungen um das Ordo-Dekret gesellte sich ein weiterer Streitpunkt.

2. *Erneute Diskussionen um die Begründung der Residenz-Pflicht der Bischöfe*

Am 10. Dezember 1562 begann die Debatte zum Entwurf eines Residenz-Dekretes[12]. Dabei erhitzten die Spanier aufs neue die Atmosphäre des Konzils durch die Forderung, im Dekret zu verankern, die Residenz sei *iure divino* geboten und von Christus vorgeschrieben[13]. Viele der kurial Gesinnten aber sahen im *ius divinum* der Residenz eine Einengung der päpstlichen Primatialgewalt, da dem Papst in diesem Falle eine Dispens verwehrt war. Auch unter den Franzosen gab es Vertreter des *ius divinum* der bischöflichen Residenz[14]. Dazu kam, dass die Franzosen Anfang Januar 1563 ihre Reform-Forderungen beim Konzil einreichten[15].

Die Haltung der Franzosen bei den drei neuralgischen Punkten, dem *ius divinum* im Ordo-Dekret, den französischen Reform-Forderungen und dem *ius divinum* bei der bischöflichen Residenz, verursachte bei vielen der kurialen Partei wahre Alpträume, und sie sannen auf Mittel und Wege, um drohende Gefahren abzuwenden. Der Bischof von Montefiascone, Grassi, äußerte am 7. Januar 1563 gegenüber Carlo Borromeo die Befürchtung, die Franzosen

---

[9] CT Bd. 3, 492: „*Hoc Metensis sermone patres omnes valde sunt turbati*". Das Bonmot: Muzio Calini, Lettere conciliari (1561–1563), a cura di A. Marani (Brescia 1963) 338.

[10] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 289.

[11] Vgl. die Briefe: H. Jedin, Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63): Die neu entdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den heiligen Karl Borromäus erstmals herausgegeben und gewürdigt (Würzburg 1941) 129f., 138, 139f. Zum Ganzen vgl. Ganzer (Anm. 3) 286ff. Jedin (Anm. 6) 228ff.

[12] Vgl. Jedin (Anm. 6) 237ff.; Ganzer (Anm. 3) 291.

[13] Vgl. CT Bd. 9, 246, 248.

[14] Vgl. etwa CT Bd. 9, 272 (Erzbischof von Paris).

[15] Vgl. Jedin (Anm. 6) 253ff.

könnten die Diskussion über das *ius divinum* bei der Residenz dazu benützen, um die Frage des Verhältnisses von Papst und Konzil aufzuwerfen[16]. Diese Frage wurde in der Tat in den folgenden Wochen von den Franzosen aufgeworfen. Die große Krise des Konzils war eingeleitet.

3. Die Auseinandersetzungen um das Verhältnis von päpstlichem Primat und Lokalkirchen

In den folgenden Wochen geriet das Konzil in eine Sackgasse[17]. Es können hier nicht die Ereignisse im einzelnen geschildert werden. Nur die wichtigeren Punkte seien herausgegriffen.

Von Rom kam die Weisung an die Legaten, in den Text des Ordo-Dekretes die Primats-Formulierung des Konzils von Florenz aufzunehmen. Der entscheidende Passus[18] des Textes lautet: Dem Papst sei *in Beato Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a Domino Nostro Jesu Christo plena potestas tradita est.* Nun lag die Formulierung auf dem Tisch, der Papst besitze von Christus die Vollmacht verliehen *pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam.* Die Gallikaner aber erkannten das Konzil von Florenz nicht als ökumenisches an[19].

Aufschlussreich für das Klima unter den Parteiungen in Trient sind die Bemerkungen der Legaten in einem Schreiben an Carlo Borromeo vom 15. Januar 1563. Groß seien die Schwierigkeiten, die sich in Trient auftürmten, so seufzen die Legaten. Vor allem sei es nicht so einfach die römischen Wünsche durchzusetzen, wie man sich das an der Kurie vorstelle. Die Gegner der kurialen Position seien nämlich nicht dumm oder unwissend oder unverschämt. Auf der anderen Seite bereiteten diejenigen, die man zur kurialen Partei zähle, nicht weniger Verdruss. Sie seien oft halsstarrig in ihren Meinungen und unter sich uneins. Jeder wolle den anderen übertreffen in der Devotion gegenüber dem Heiligen Stuhl und in der Dienstbereitschaft gegenüber dem Papst und dem römischen Hof[20].

Einen Kompromisstext, mit dem die Konzilslegaten die französische Opposition gewinnen wollten, lehnte die Letztere am 18. Januar 1563 kategorisch ab. Sie erklärten neben anderen Punkten, für sie sei die Formulierung, der Papst sei mit dem hl. Petrus *regiminis auctoritate parem* nicht zu akzeptieren, denn die Autorität des Petrus gehe über die des Papstes hinaus, und zum anderen sei die

---

[16] J. Šusta, Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. (Wien 1904–1914) Bd. 3, 155f. Vgl. zu den Auseinandersetzungen der folgenden Zeit Ganzer, (Anm. 3) 291ff.

[17] Vgl. zum Ganzen: Jedin (Anm. 6) 237–263; Ganzer (Anm. 3) 292ff.

[18] CT Bd. 9, 233. Einfügung in den Canon: CT Bd. 9, 234.- Die Primatsformel des Konzils von Florenz, Sessio VI vom 6. Juli 1439: COD 528.

[19] CT Bd. 3/1, 543 (Paleotti): „Ad haec cum sint hic tot praelati Galli, qui Basiliense semper concilium adversus Florentinum extollunt et ecclesiam summo pontifici solent praeponere ...“

[20] Iacobi Lainez Disputationes Tridentinae, ed. H. Grisar (Innsbruck 1886) Bd. 1, 475.

Aussage, *Papam habere potestatem regendi, pascendi et gubernandi universalem ecclesiam* ebenfalls inakzeptabel; sie schaffe nämlich ein Präjudiz gegenüber ihrer Überzeugung, dass das Konzil über dem Papst steht[21]. Die Situation war nun endgültig festgefahren. Alle Versuche mit immer neuen Formelkompromissen brachten keinen Durchbruch. Es bestand keinerlei Aussicht, dass die Franzosen bereit seien, für den Papst den Titel *universalis ecclesiae episcopus* anzunehmen. In Rom sah man als letzten Ausweg nur die Möglichkeit, die umstrittenen Punkte, nämlich Aussagen über das Wesen des Bischofsamtes, über das *ius divinum* bei der Residenz und eine Umschreibung der päpstlichen Autorität gänzlich auszuklammern. Borromeo gab als Begründung dafür an: *sia disconveniente il far dogma in si gran contraditione de'voti, come havrebbono in questa materia*[22]. Hinter der Feststellung, in einer derart umstrittenen Frage könne man kein Dogma beschließen, steht die alte kirchliche Auffassung von der so genannten moralischen Einmütigkeit bei Konzilsentscheidungen in Glaubensfragen.

Wegen der festgefahrenen Situation stand die Konzilsarbeit in den Generalkongregationen seit dem 19. Januar 1563 still. Die Auseinandersetzungen fanden nicht nur in der Konzilsaula bzw. bei den Verhandlungen auf den verschiedenen Ebenen statt. In einer Reihe von Denkschriften bezogen die gegensätzlichen Lager auch literarisch zu ihrem Standpunkt Stellung[23].

4. Die Konzils-Dekrete über das Ordo-Sakrament und die Residenz – ein Kompromiss

Große personelle Veränderungen gaben dem Konzil im Frühjahr 1563 eine neue Richtung. Am 3. März starb der erste Präsident, Kardinal Ercole Gonzaga von Mantua, am 17. desselben Monats der zweite Legat, Kardinal Girolamo Seripando. Die Kardinäle Morone und Navagero zogen neu ins Legatenkollegium ein. Morone fungierte als erster Legat[24].

Die Gegensätze in der ekklesiologischen Frage waren unvermindert scharf. Am 31. März 1563 teilte Borromeo den Legaten mit, der Papst erinnere daran, auf jeden Fall sei eine Diskussion über die Frage, ob der Papst über dem Konzil stehe oder das Konzil über dem Papst, zu vermeiden. Endlose Dispute und Streitigkeiten seien nämlich die Folge[25]. Die Situation auf dem Konzil schilderte Bischof Gualterio von Viterbo in einem Brief an den Nuntius in Frankreich vom 16. März 1563 folgendermaßen: (Die Opposition) versteift sich darauf, dass die Autorität des Papstes nicht so gestärkt werden darf, dass die der Bischöfe geschwächt wird, wie es der Fall wäre, wenn in das Ordo-Dekret die Formulie-

---

[21] Vgl. Ganzer, (Anm. 3) 294–297.

[22] Brief Borromeos an die Legaten vom 27. Januar 1563: Grisar, (Anm. 20) Bd. 1, 499. Vgl. Ganzer (Anm. 3) 297–306.

[23] Vgl. die Analyse der Denkschriften bei Ganzer (Anm. 3) 307–316.

[24] Vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient 4/2 (Freiburg 1975) 3ff. Ganzer (Anm. 3) 316ff.

[25] Šusta (Anm. 16) Bd. 3, 290.

rung des Konzils von Florenz aufgenommen würde, das, wie Sie wissen, von der gallikanischen Kirche nicht angenommen wird[26].

Ende April bis Anfang Mai 1563 machte der neue Konzilspräsident Morone eine Reise nach Innsbruck, um mit Kaiser Ferdinand die Lage des Konzils zu besprechen und ihn für eine konstruktive Kooperation zu gewinnen[27]. Der Kaiser hatte am 3. März dieses Jahres dem Papst in sehr eindringlichen Briefen ins Gewissen geredet und ihn aufgefordert, sich gegen eine konziliare Reform des gesamten Kurialsystems nicht zu sperren[28]. Die Mission Morones in Innsbruck bedeutete insofern einen Erfolg, als er den Kaiser bewegen konnte, in den kritischen Punkten des Konzils Kompromisslösungen zuzustimmen.

In den ersten Junitagen 1563 kam die Ordo-Frage wieder in Bewegung[29]. Zahlreiche Anstrengungen um einen Kompromisstext wurden unternommen, auf die wir hier nicht im Einzelnen eingehen können. Die französische Opposition blieb unnachgiebig. Der Kardinal von Lothringen konnte durch päpstliche Zugeständnisse für seine Person (es sollte ihm der Titel eines päpstlichen Legaten für Frankreich zugestanden werden) zu einer Kompromisslösung veranlasst werden[30]. Die Legaten verhandelten mit dem Kardinal über eine Form des Ordo-Dekretes unter Auslassung der Frage nach der päpstlichen Autorität und der Herkunft der bischöflichen Leitungsgewalt[31]. Dem Verhandlungsgeschick des Kardinals Morone gelang es, die verschiedenen Parteien zur Annahme eines Kompromisses bei den ekklesiologischen Formulierungen des Ordo-Dekretes zu bewegen. Auf der feierlichen Session am 15. Juli 1563 wurde das Dekret angenommen[32]. Viele der Konzilsväter stimmten nur um des Friedens willen *(pro bono pacis)* zu[33]. Im 4. Kapitel der Doctrina wird nun von den Bischöfen nur gesagt, sie seien als Nachfolger der Apostel in besonderer Weise dem hierarchischen Ordo zugehörig und seien vom Heiligen Geist dazu bestimmt, die Kirche Gottes zu leiten[34]. Der 6. Canon lautet nun: *Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit.* Und der 8. Canon lautet: *Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum: Anathema sit.*[35] Das Konzil hatte also darauf verzichtet, den päpstlichen Primat inhaltlich näher zu umschreiben und das Verhältnis des Episkopates zum Primat zu bestimmen. Auch die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Bischofskonsekration blieb

---

[26] Rom, Archiv der Gregoriana Ms. 612, fol. 195 v-196 r. Zitiert in Übersetzung bei Jedin (Anm. 24) 51 f.

[27] Vgl. zum Ganzen Jedin (Anm. 24) 3–28.

[28] Vgl. dazu Jedin (Anm. 6) 261–263.

[29] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 318 ff.

[30] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 327–329.

[31] CT Bd. 3/1, 680 ff. Calini, Lettere conciliari 489.

[32] CT Bd. 9, 620–623. Vgl. Zu der letzten Phase der Ereignisse Ganzer (Anm. 3) 330–332.

[33] Šusta (Anm. 16) Bd. 4, 122.

[34] COD 742 f.

[35] COD 744.

offen. Die Bezeichnung des Papstes als *universalis ecclesiae episcopus* hatte man fallen lassen. Die Ekklesiologie des Tridentinums blieb ein Torso[36].

5. Ekklesiologischer Ertrag

Überblickt man das ganze Drama des Ringens um entscheidende ekklesiologische Fragen auf dem Konzil von Trient, so lassen sich einige wichtige Beobachtungen machen. Es ging bei den Auseinandersetzungen nicht nur um kirchenpolitische Egoismen von der einen wie von der anderen Seite, obwohl diese natürlich auch mitspielten. Die Probleme lagen viel tiefer. Es stehen sich hier vielmehr zwei unterschiedliche Kirchenkonzeptionen, näherhin zwei verschiedene Primatsauffassungen gegenüber. Diese unterschiedlichen Auffassungen werden auch in den Denkschriften der beiden Seiten dargelegt[37]. Der römische Anspruch, der Papst sei *ecclesiae universalis episcopus* geht von einer kollektiven Primatsauffassung aus. Danach ist die ganze Kirche eine Einheit, ein großes Jurisdiktionsgebiet, an dessen Spitze der Papst steht. Die einzelnen Bischöfe erhalten zwar ihre Weihegewalt von Gott, ihre Jurisdiktion jedoch vom Papst. Die französische (und zum Teil auch spanische) Auffassung versteht den Primat jedoch distributive, wie sie es nennen. Der Papst steht als *centrum unitatis* über allen einzelnen Kirchen. Hier liegt in gewissem Sinn die Sicht des Subsidiaritätsprinzips zugrunde[38]. Repräsentant der Gesamtkirche ist nach der Auffassung der Franzosen das allgemeine Konzil, dem auch der Papst unterworfen sei.

Die theologischen Konsequenzen des Dissenses für das Trienter Dekret zum *sacramentum ordinis* hat Josef Freitag in seiner Freiburger Dissertation: „*Sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens" entfaltet[39].

Neu und von entscheidender Bedeutung ist, dass im Trienter Ordo-Dekret nicht mehr der *sacerdos* mit seiner Konsekrationsgewalt die maßgebende Gestalt des *sacramentum ordinis* ist, sondern der Bischof[40]. Der theologische Ansatz des Ordo wird vom Opferzusammenhang zur Ekklesiologie hin verschoben. Das *sacerdotium* wird nun als *hierarchia ordinis* dargestellt und als solche am Bischof, nicht am *sacerdos* orientiert. Das bedeutet eine Umkehr des Begründungsverhältnisses von *sacerdotium* und *sacramentum ordinis*. Die Bischöfe gehören zur *divina ordinatione* eingesetzten sakramentalen Hierarchie und bilden die erste und höchste Stufe dieser Hierarchie. Dabei ist eben die sakramental konstituierte Hierarchie gemeint, da Aussagen zur Jurisdiktionshierarchie im Dekret konsequent ausgeschlossen wurden. Die Ausblendung des oben beschriebenen Dis-

---

[36] Vgl. Ganzer (Anm. 3) 160f.

[37] Vgl. zu den Denkschriften Ganzer (Anm. 3) 307–316.

[38] Vgl. dazu aus heutiger Sicht: W. Kasper, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 232–236.

[39] (= Innsbrucker theologische Studien 32) (Innsbruck-Wien 1992).

[40] Vgl. zum Ganzen die Ausführungen von Freitag (Anm. 39) in dem Abschnitt „Ergebnisse" S. 351–385.

senses über die Jurisdiktionshierarchie und das Verhältnis von päpstlichem Primat und Bischofsamt hatte tief greifende Folgen für die endgültige Formulierung des Trienter Ordo-Dekretes und näherhin für die Bestimmung des Bischofsamtes. Das Ordo-Dekret blieb ein Torso. Das Konzil hat das Grundverständnis des *sacramentum ordinis* bewusst unentschieden gelassen[41]. Ein primär sazerdotales Ordo -Verständnis scheiterte auf dem Konzil, da sonst das Bischofsamt aus dem Ordo ausgeschlossen worden wäre. Das Bischofsamt wird zum Angelpunkt des Ordo-Sakramentes. Doch die theologische Eigenart und die ekklesiologische Einordnung des Bischofsamtes werden nicht zureichend geklärt, da man sich über die jurisdiktionelle Dimension des Bischofsamtes in seiner Zuordnung zum Papstamt nicht hatte einigen können. Daher hat das Konzil seinen versuchten Ansatz zum Verständnis des *sacramentum ordinis* vom Bischofsamt her nicht entfaltet. Hinzu kommt, dass die Frage nach der Einheit des Ordo-Sakramentes und nach der Art der Einheit der Ordo-Stufen nicht ausdebattiert wurde. Daher kann Freitag feststellen: „Weder das sakrifiziell-kultisch verstandene sacerdotium noch das mit potestas ordinis und potestas iurisdictionis direkt in Christus bzw. Gott verwurzelte Bischofsamt haben sich in Trient als Grundverständnis des ordo durchsetzen können. Doch geht die Tendenz eindeutig zum bischöflich orientierten ordo“[42]. Diese Tendenz, so stellt Freitag weiter fest, setze sich in den Reformdekreten durch. Hier gestehe man dem Bischof kanonistisch die Rechte zu, die man ihm im dogmatischen Bereich nicht zuerkannt habe. So steht die Forderung der persönlichen Residenz des Bischofs unter der Leitidee des „Guten Hirten“. Diese Leitidee des „Guten Hirten“ bezieht sowohl die *potestas ordinis* wie die *potestas iurisdictionis* beide auf ihre ekklesiologische Aufgabe. Und diese bestehe im Hirtenamt und in der Seelsorge. Darum wird auch die Verkündigung des Evangeliums als *„praecipuum episcoporum munus“* bezeichnet[43]. Der pastorale Ansatz des Ordo-Verständnisses ist also auf dem Konzil der einzige, der sich durchgesetzt hat, weil er die Auseinandersetzung zwischen dogmatischem Verständnis auf der einen und Kanonistik mit dem Jurisdiktionsverständnis auf der anderen Seite außer Acht ließ. Zwar wird die Sakramentalität des Bischofsamtes in Trient nicht ausgesprochen, aber die dem Bischof im Ordo-Sakrament zukommende entscheidende Stellung ist sakramental und nicht jurisdiktionell begründet. Die anderen Stufen des Ordo-Sakramentes, die *presbyteri* und die *ministri* sind dem Bischof als der Zentralfigur zugeordnet.

So hat das Ordo-Dekret des Konzils von Trient dem Bischof eine wesentlich ekklesiale Stellung zugesprochen, ohne jedoch eine Theologie des Bischofsamtes voll zu entfalten, da die jurisdiktionelle Dimension wegen des Dissenses ausgeklammert wurde. Die Auseinandersetzungen um die jurisdiktionelle Dimension des Bischofsamtes und die Bestimmung des päpstlichen Primates in seinem

---

[41] Vgl. zum folgenden Freitag (Anm. 39) 386–390.

[42] Freitag (Anm. 39) 386.

[43] Sessio 24, De reformatione c. 4: *Praedicationis munus, quod episcoporum praecipuum est* ... COD 763.

Verhältnis zu den Ortskirchen hat gezeigt, dass sich zwei unterschiedliche Kirchenkonzeptionen gegenüberstanden: Für die eine ist der Papst *universalis ecclesiae episcopus*, seine päpstliche Gewalt erstreckt sich danach *collectim* auf die *ecclesia universalis* – also die ganze Kirche als ein großer Jurisdiktionsbezirk gesehen –, für die andere Konzeption erstreckt sich seine Gewalt *divisim* auf die einzelnen Kirchen des Erdkreises, der Papst ist also *centrum unitatis* der zerstreuten Ortskirchen. Wegen des Dissenses und der Ausklammerung der ganzen Frage kam keine der beiden Konzeptionen auf dem Trienter Konzil zum Zug.

II. Reformforderungen des Konzils für die Ortskirchen

Ein Großteil der Reformdekrete des Konzils bezieht sich auf die Ortskirchen. Daher sollen im zweiten Teil einige der wichtigsten Forderungen herausgegriffen werden.

Generell hatten die Reformforderungen vor allem die Intention, die Seelsorge in Diözese und Pfarrei zu verbessern.

1. Reform der Bischöfe und Bistümer

Zahlreiche Bestimmungen der Reformdekrete betreffen die Qualitäten und Aufgaben der Bischöfe. Im Hintergrund stehen natürlich die zahlreichen Missstände des späteren Mittelalters: Angehörige bedeutender Familien wurden im Kindesalter zu Bischöfen ernannt. Eine Person besaß oft mehrere Bistümer zugleich. Die theologische und pastorale Bildung vieler Bischöfe war völlig unzulänglich. Der Lebenswandel war oft wenig dem Amte angemessen. Dies sind nur einige der gravierenden Fehlentwicklungen.

An die Spitze der Bistümer sollen geeignete und würdige Bischöfe gestellt werden. Sie müssen, was Geburt, Alter, Lebenswandel betrifft, die von den kanonischen Vorschriften verlangten Eigenschaften besitzen. Sie haben eine ihrem Amt entsprechende Bildung aufzuweisen. Das bedeutet, dass sie an einer Universität den Grad eines Magisters, Doktors oder Lizenziaten in Theologie oder kanonischem Recht erworben haben oder wenigstens nach dem Zeugnis einer Hochschule die Eignung besitzen, andere zu lehren[44]. Da jedoch in der Gesamtkirche nach Nationen, Völkern und Gewohnheiten unterschiedliche Verhältnisse bestehen, sollen durch Provinzialsynoden den örtlichen Gegebenheiten entsprechende Prüfungskriterien für die Eignung der Bischöfe aufgestellt werden. Das Ergebnis der Prüfung ist jedoch dem Papst zur definitiven Entscheidung und Ernennung des Bischofs vorzulegen[45].

Die Bischöfe sollen ihren Gläubigen ein lebendiges Vorbild sein. Sie sollen nicht ihrem eigenen Nutzen und Vorteil nachjagen, sondern sich ihren seelsorgerischen Pflichten widmen. Dabei ist der Predigt ein besonderes Gewicht

[44] Sessio 22, De reformatione c. 2: COD 738.
[45] Sessio 24, De reformatione c.1: COD 760.

beizumessen[46]. Eine wichtige Voraussetzung für die Erfüllung der bischöflichen Pflichten ist die Einhaltung der Residenz, die unter Androhung von Strafsanktionen als aufs strengste verpflichtend vorgeschrieben wird, wenn auch die spanische Forderung, die Residenz als göttliches Recht vorzuschreiben, sich nicht hatte durchsetzen können[47]. Außerdem wird verboten, mehrere Bistümer zugleich innezuhaben (Kumulation)[48].

Als ständiges Instrument zur Durchführung notwendiger Reformen schreibt das Konzil vor, es sollen alle drei Jahre Provinzialkonzilien und alle Jahre Diözesansynoden abgehalten werden[49]. Außerdem sollen die Bischöfe zur Durchführung von Reformen bzw. zur Kontrolle der Aufrechterhaltung der Disziplin in ein- bis zweijährigem Rhythmus sämtliche Pfarreien ihres Sprengels visitieren[50].

Ein Streitpunkt auf dem Konzil bildeten auch die Exemtionen[51]. Dabei ging es nicht nur um die Exemtion der Orden und Klöster. In Spanien waren zahlreiche Domkapitel von ihren bischöflichen Herren exemt. Das bildete natürlich häufig den Anlass für Auseinandersetzungen und hinderte die Durchführung von Reformen. Daher erhoben sich auf dem Konzil Stimmen, vor allem aus Spanien, die eine gänzliche Abschaffung der Exemtionen forderten, was zu scharfen Kontroversen führte. Diejenigen Mitglieder des Konzils, die die Interessen des Apostolischen Stuhles vertraten, führten ins Feld, durch die Abschaffung der Exemtionen würden alte Privilegien beseitigt und die Ausübung des päpstlichen Primates eingeschränkt. Das endgültige Konzilsdekret war wiederum ein Kompromiss[52]. Die Exemtionen der Domkapitel wurden grundsätzlich nicht angetastet, wenn auch den Bischöfen nun die Möglichkeit eröffnet wurde, gegen grobe Missstände in den exemten Kapiteln vorzugehen. Doch dieser *Kompromiss* erwies sich, wie auch andere Kompromisse des Konzils, in der Folgezeit zuweilen als Hemmnis bei der Durchführung der Trienter Reformdekrete.

2. *Weitere Reformen zur Verbesserung der Seelsorge*

Eine Reihe anderer Reformdekrete betraf die Verbesserung der Seelsorge in den Bistümern im Allgemeinen. Um das zu erreichen, musste der gesamte Seelsorgeklerus, was die Bildung und den persönlichen Lebensstil betrifft, auf ein höheres Niveau gehoben werden.

---

[46] Vgl. Sessio 25, De reformatione c.1: COD 784f. Sessio 24, De reformatione c. 4: COD 763.

[47] Sessio 23, De reformatione c.1: COD 744–746.

[48] Sessio 7, De reformatione c.2: COD 687. Sessio 24, De reformatione c. 17: COD 769f.

[49] Sessio 24, De reformatione c. 2: COD 761.

[50] Sessio 24, De reformatione c. 3: COD 761f.

[51] Vgl. dazu: K. Ganzer, Exemtion und Reform. Der Streit um die Exemtion der Domkapitel auf dem Konzil von Trient, in: Papsttum und Kirchenreform. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, hg. von M. Weitlauff – K. Hausberger (St. Ottilien 1990) 391–404.

[52] Dekret: Sessio 25, De reformatione c. 6: COD 787f. Vgl. Ganzer (Anm. 51) 403f.

Einen wichtigen Beitrag dazu bildete das Dekret über die Errichtung von Priesterseminarien[53]. Es muss wohl nicht noch einmal betont werden, um ein alteingesessenes Missverständnis zu beseitigen, dass das Trienter Konzil nicht die Priesterseminare an die Stelle der Theologischen Fakultäten an den Universitäten hatte setzen wollen. Es ging nur darum, dort, wo keine entsprechenden Bildungsstätten waren, durch die Errichtung von Priesterseminarien eine sach- und zeitgemäße Ausbildung des Klerus zu ermöglichen. In diesen Anstalten sollte die theologische Ausbildung und die religiöse Formung in der vita communis des Seminars erfolgen.

Auch die Seelsorgsgeistlichen, die Pfarrer, werden durch das Konzil verpflichtet, in ihren Pfarreien die Residenz gewissenhaft einzuhalten[54]. Sie müssen in menschlicher Nähe zu den ihnen Anvertrauten stehen, denen sie durch die Darbringung des Messopfers, die Verkündigung des Wortes Gottes, die Spendung der Sakramente und das Vorbild des persönlichen Lebenswandels zu dienen haben.

Es ist unverkennbar, durch die Reformdekrete des Konzils von Trient zieht sich wie ein roter Faden das Bestreben, das Niveau der Seelsorge am Volke Gottes zu heben. Wir wollen es bei diesen kurzen Skizzen der Reformbemühungen des Konzils, was die Ortskirchen betrifft, bewenden lassen.

III. Zusammenfassung und Folgerungen

Unsere Ausführungen haben gezeigt, dass neben den Reformbestimmungen für die Ortskirchen vor allem theologische und kanonistische Fragen prinzipieller Art über das Verhältnis von Ortskirchen und römischer Zentrale, von Bischofsamt bzw. einzelnen Bistümern und päpstlichem Primat sowie über das Verhältnis von Papst und Konzil aufgeworfen wurden. Zwei Kirchenkonzeptionen standen sich gegenüber: Die kollektive, wonach die Gesamtkirche ein großer Jurisdiktionsbezirk ist, an dessen Spitze der Papst steht, die Bischöfe aber ihre ganze Jurisdiktion vom Papst bekommen; und auf der anderen Seite die distributive, wonach die Ortskirchen eine große Gemeinschaft, man kann auch sagen eine *Communio* bilden und der Papst als *Centrum unitatis* an der Spitze dieser *Communio* steht. Wegen der unnachgiebigen Haltung der Franzosen blieb die Frage Primat – Episkopat unentschieden und daher für die Zukunft offen. Der Gallikanismus mit seiner Lehre vom Verhältnis der französischen Kirche zur römischen Zentrale blieb bis zum Ende des Ancien Régime lebendig. Und in Deutschland entbrannte die Auseinandersetzung um die Primatsfrage im Episkopalismus des 18. Jahrhunderts ebenfalls aufs neue.

---

[53] Sessio 23, De reformatione c.18: COD 750–753. Vgl. K. Ganzer, Das Trienter Konzil und die Errichtung von Priesterseminarien, in: Mit der Kirche auf dem Weg. 400 Jahre Priesterseminar Würzburg, hg. von K. Hillenbrand – R. Weigand (Würzburg 1989) 11–23.

[54] Sessio 23, De reformatione c. 1: COD 744–746.

Das erste Vatikanische Konzil mit der Definition von Universalprimat und Unfehlbarkeit brachte eine einseitige Festlegung der ekklesiologischen Gewaltenfrage, weil die Stellung der Bischöfe und das Verhältnis von Papst und Ortskirchen weitgehend ausgeklammert blieben. Es darf jedoch die so genannte kollektive Primatsauffassung im oben genannten Sinn nicht einfach in das Konzilsdekret des ersten Vatikanums hineingelesen werden.

Das zweite Vatikanum schließlich entfaltete erstmals eine Theologie des Bischofsamtes im sakramentalen Sinn und führte den Gedanken der Kollegialität in die Ekklesiologie ein. Allerdings stehen in den Konzilstexten die unverrückbare Gültigkeit der Definition des ersten Vatikanums und die Theologie der Kollegialität einander in Spannung gegenüber, ohne dass eine organische Synthese gelungen wäre.

Eine Spannung zwischen Primat und Ortskirche ist unverkennbar geblieben. Die beiden unterschiedlichen Kirchenkonzeptionen, die kollektive und die distributive stehen bis heute im Raum, wie jüngere Ereignisse der Kirchengeschichte zeigen. Dazu sei am Schluss eine Äußerung von Bischof Walter Kasper erwähnt, der unlängst im Radio Vatikan zu dieser Problematik sagte, das Verhältnis von Ortskirche und universaler Kirche beschäftige derzeit viele Bischöfe. In den diesbezüglichen Konzilstexten finde sich eine Spannung, die bis heute geblieben sei. Sie stehe im Hintergrund mancher Konflikte, die man gegenwärtig besonders in Deutschland schmerzlich erfahre. Der Papst selber habe dazu eingeladen, mit ihm über die heute angemessene Form der Ausübung des Petrusamtes nachzudenken. Wir können heute keine neue Kirche erfinden, stellte der Bischof fest. Die Ortskirche sei nicht eine Provinz oder ein Departement der universalen Kirche, wie umgekehrt die universale Kirche nicht die Summe oder der Zusammenschluss von Ortskirchen sei. Orts- und Universalkirche verhielten sich gleichsam wie zwei Brennpunkte einer Ellipse. Der Papst komme nicht von außen zu einer Ortskirche hinzu; er sei in jeder Ortskirche anwesend und gehöre zu ihr. Gegenwärtig trifteten die Pole leider auseinander. Ich habe keine fertige Lösung, gesteht der Bischof, ich weiß nur, dass man die Probleme nicht im Gegeneinander lösen kann[55].

Wir sehen, das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche, von Kirche vor Ort und päpstlichem Primat, ist eine Aufgabe, die immer neu zu lösen ist. Die Gefahr der Egoismen, um auf das Zitat von Möhler zu Beginn zurückzukommen, ist immer vorhanden. Nur eine Synthese der zentrifugalen und zentripedalen Kräfte kann ein gedeihliches Leben des Volkes Gottes gewährleisten.

[55] L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 14. Januar 2000.

Die Reformpolitik der fränkischen Bischöfe im Zeitalter der Aufklärung

Von ALOIS SCHMID

Das 18. Jahrhundert ist in der europäischen Geschichte das Zeitalter des Absolutismus[1]. Die historische Forschung unterteilt dieses in Anlehnung an den Nationalökonomen Wilhelm Roscher[2] oftmals in die drei Unterabschnitte des konfessionellen Absolutismus im 16./17. Jahrhundert, des höfischen Absolutismus im Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden und schließlich des Aufgeklärten Absolutismus, der das spätere 18. Jahrhundert bestimmt habe[3]. Tatsächlich werden mit dieser Binnengliederung entscheidende Strukturunterschiede gekennzeichnet. Dennoch hat die jüngere Forschung am Etikett des Aufgeklärten Absolutismus für den letzten Abschnitt Bedenken angemeldet, weil es die Komponente der Aufklärung überbetone[4]. Statt dessen wurde der Begriff des Reformabsolutismus in die Diskussion eingebracht, der den Kern der breiten Erneuerungsbemühungen besser treffe als das Begriffspaar Aufgeklärter Absolutismus[5]. Denn das Hauptmerkmal dieses Schlussabschnittes des Zeitalters des Absolutismus sei eine breite Reformtätigkeit gewesen, die Neuerungen in nahezu allen Bereichen angestrebt und zumindest zum Teil auch zur Umsetzung gebracht habe.

Diese Reformen der Spätaufklärung haben der Neuordnung der Staatenwelt Deutschlands im früheren 19. Jahrhundert breit vorgearbeitet. Die in der älteren Forschung sehr herausgestellte Zäsur im staatlichen Leben um 1800 wird zurückgedrängt, weil die Reformen des späten 18. Jahrhunderts die Grundlagen der umfassenden Erneuerung des 19. Jahrhunderts gelegt hätten. Dementsprechend wird in der jüngsten Literatur eine Reformepoche herausgestellt, die das spätere 18. mit dem beginnenden 19. Jahrhundert wirkungsvoll verklammert und etwa von 1770 bis 1830 gedauert habe[6]. Die einschlägigen Untersuchungen

---

[1] Zusammenfassend: J. KUNISCH, Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime (= Uni-Taschenbücher 1426) (Göttingen 1986; [2]1999); H. DUCHHARDT, Das Zeitalter des Absolutismus (= Oldenbourg Grundriss der Geschichte 11) (München 1989; [3]1998).

[2] W. ROSCHER, Geschichte der National-Ökonomik in Deutschland I (München 1874) 380f.

[3] K. MALETTKE, Fragestellungen und Aufgaben der neuen Absolutismus-Forschung in Frankreich und Deutschland, in: GWU 30 (1979) 140f.

[4] K. O. VON ARETIN (Hg.), Der Aufgeklärte Absolutismus (Köln 1974).

[5] A. SCHMID, Der Reformabsolutismus Kurfürst Max' III. Joseph von Bayern, in: ZBLG 54 (1991) 39–76.

[6] Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa, hg. von R. G. ASCH – H. DUCHHARDT (= Münstersche Historische Forschungen 9) (Köln 1996); H. DUCHHARDT, Absolutismus – Abschied von einem Epochenbegriff?, in: HZ 258 (1994) 113–122.

wurden in erster Linie am Beispiel der Großstaaten des friderizianischen Preußen und des josephinischen Österreich durchgeführt, die als diesbezügliche Musterstaaten gelten. Den gültigen Forschungsstand fasst am besten Walter Demel zusammen[7].

Es war das Verdienst der Landesgeschichte, sich mit dieser üblichen Konzentration des Blickes auf die deutschen Vormächte nicht zufrieden gegeben zu haben. In einer Vielzahl von Einzelstudien wurde deutlich gemacht, dass sich die Erneuerungsbewegung in ähnlicher Weise in den vielen deutschen Mittel- und Kleinstaaten verfolgen lässt[8]. Das gilt nicht nur für die weltlichen Territorien, sondern auch für die geistlichen Herrschaften. Sie aber haben in diesem Zusammenhang bisher nur wenig Beachtung erfahren; denn auf ihnen lastet noch immer das von den Aufklärern begründete Verdikt der gänzlichen Reformunwilligkeit und sogar Reformunfähigkeit, mit der ihre Zerschlagung im Rahmen der Säkularisation begründet und gerechtfertigt wurde. Doch liegt hier eines der vielen Vorurteile der Aufklärer vor, die bis heute nachwirken und das Geschichtsbild bestimmen.

In diesem Sinne soll im Folgenden ein Blick auf die fränkischen Bistümer und Hochstifte Würzburg[9], Bamberg[10] und Eichstätt[11] geworfen werden. Er soll belegen, dass der Reformabsolutismus vor den geistlichen Territorien nicht haltgemacht, sondern diese nicht minder als die weltlichen Herrschaften erfasst hat. Die fränkischen Bischöfe geben wegen ihrer größeren Bedeutung ein ergiebigeres Untersuchungsbeispiel ab als die mindermächtigen Bischöfe Altbayerns[12]

---

[7] W. Demel, Vom aufgeklärten Reformstaat zum bürokratischen Staatsabsolutismus (= Enzyklopädie Deutscher Geschichte 23) (München 1993).

[8] K. Möckl, Der moderne bayerische Staat. Eine Verfassungsgeschichte vom Aufgeklärten Absolutismus bis zum Ende der Reformepoche (= Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern III 1) (München 1979).

[9] S. Merkle, Würzburg im Zeitalter der Aufklärung, Neudruck: Ders., Ausgewählte Reden und Aufsätze, anlässlich seines 100. Geburtstages in Verbindung mit dem Sebastian-Merkle-Institut der Universität Würzburg hg. von Th. Freudenberger (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 17) (Würzburg 1965) 421–441; A. Schindling, Theresianismus, Josephinismus, Katholische Aufklärung, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 50 (1988) 215–224.

[10] J. Looshorn, Die Geschichte des Bisthums Bamberg VII/2 (Bamberg 1910); H. J. Berbig, Das kaiserliche Hochstift Bamberg und das Heilige Römische Reich vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, 2 Bände (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 5,6) (Wiesbaden 1976); G. Christ, Das Hochstift Bamberg und die Aufklärung, in: H. Klueting (Hg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im Katholischen Deutschland (= Studien zum 18. Jahrhundert 15) (Hamburg 1993) 369–409.

[11] J. Sax, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstädt 745–1806. Versuch einer Deutung ihres Waltens und Wirkens II: 1535–1806 (Landshut 1885); B. Lengenfelder, Die Diözese Eichstätt zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche und Staat 1773–1821 (= Eichstätter Studien 28) (Regensburg 1990).

[12] Für den Vergleich vorzüglich geeignet die verschiedenen Artikel in den einschlägigen Handbüchern: M. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte II, hg. von A. Kraus (München ^{2}1988); III, hg. von A. Kraus (München ^{3}1995/97); W. Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte II (St. Ottilien 1993).

und auch Schwabens[13]. Dennoch werden sie selbst von der fränkischen Landesgeschichte in den Schatten der weltlichen Territorien gestellt[14], obwohl die Umbewertung der Aufklärung gerade von Würzburg ihren Ausgang nahm[15]. Zudem eignet sich Franken wegen seiner konfessionellen Zerrissenheit bestens zum Vergleich, der eine verdeutlichende Konturierung des Aufgeklärten Absolutismus in kleineren Territorien ermöglicht. In diesem Sinne sollen im folgenden die wichtigsten Reformbereiche herausgestellt werden.

I Das neue Bild des Weltklerus

Das gesamte 18. Jahrhundert wurde trotz der Aufklärung im politischen Bereich noch immer vom Absolutismus bestimmt. Dieser erfasste auch das kirchliche Leben, das durch das betonte Denken und Agieren in Hierarchien und Rängen bestimmt wurde. Es betraf auch die Stellung der Bischöfe, deren Grundziel war, ihre Position mit Nachdruck zur Geltung zu bringen. Auf vielfältige Weise legten sie in ihrem Lebensstil und in der Amtsführung großen Nachdruck auf den bischöflichen Primat. Das galt für die weltliche wie die geistliche Seite ihres Doppelamtes in gleicher Weise. Dabei fanden sie die Unterstützung von Literaten. So schrieb der Hofkanzler des Bischofs zu Freising im Jahre 1785 das Buch „Das bischöfliche Recht, die Koadjutoren bey geistlichen Dignitäten ... aufzustellen", in dem er mit Nachdruck und in sehr scharfer Form die bischöflichen Rechte, auch gegenüber dem Papsttum, betonte[16]. In einer bezeichnenden Kupfervignette wurde dieses Programm auch zur bildlichen Umsetzung gebracht. Der Anspruch des päpstlichen Nuntius als Oberbischof wurde zurückgewiesen. Die herausragenden fränkischen Kirchenfürsten waren die Schönbornbischöfe[17]. Diese Bemühungen um die Betonung des bischöf-

---

[13] W. Wüst, Aufklärung im Fürstbistum Augsburg. Neuordnungsansätze für Verwaltung und Wirtschaft in Stadt- und Landämtern, in: ZBLG 54 (1991) 219–237; Ders., Das Fürstbistum Augsburg. Ein geistlicher Staat im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (Augsburg 1997).

[14] B. Hubensteiner, Die deutsche Aufklärung und das evangelische Franken, in: ZBLG 79 (1984) 292–304; R. Endres, Reformpolitik in den Fürstentümern Ansbach-Bayreuth im Aufklärungszeitalter, in: Archiv für Oberfranken 72 (1992) 327–342; Ders., Die Markgraftümer, in: M. Spindler, Handbuch der bayerischen Geschichte III/3: Geschichte Frankens bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, hg. von A. Kraus (München [3]1997) 756–772; Ders., Reformpolitik im 18. Jahrhundert: Die Markgraftümer Ansbach und Bayreuth, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 58 (1998) 279–298.

[15] Merkle, Würzburg im Zeitalter der Aufklärung (Anm. 9); S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, in: Ders., (Anm. 9) 361–413; Ders., Um die rechte Beurteilung der so genannten Aufklärungszeit, in: ebenda 414–420.

[16] Freising – 1250 Jahre Geistliche Stadt. Ausstellungskatalog (München 1989) 429 (Nr. VI 76).

[17] M. Domarus, Würzburger Kirchenfürsten aus dem Hause Schönborn (Gerolzhofen 1951).

lichen Primats dürfen durchaus in Parallele zu den Bestrebungen an den Fürstenhöfen um die Ausbildung des Absolutismus gesetzt werden.

Im späteren 18. Jahrhundert fanden nun aber die Forderungen der Aufklärung auch im Episkopat dergestalt Eingang, dass die Diözesanbischöfe begannen, sich als oberste Diener ihrer Diözesanen zu begreifen. An die Stelle des repräsentierenden „Kavalierbischofs" trat allmählich der selber hart arbeitende, der verwaltende, der von hohem Verantwortungsbewusstsein gekennzeichnete, der wirklich fleißige Bischof, der die Fäden der Leitung von Bistum und Hochstift selber in die Hände nahm. Bezeichnende Beispiele sind Adam Friedrich von Seinsheim, der zu Recht als friderizianischer Bischof bezeichnet worden ist[18], und vor allem Franz Ludwig von Erthal[19]. Letzterem eignete ein fast bis zur Skrupulosität gesteigertes Pflichtbewusstsein; er war ein ausgesprochener Asket, ein unermüdlicher Arbeiter, der eine strenge Aufsicht über die Bistumsverwaltung führte. Innerster Antrieb dafür war sein ausgeprägter Hang zur Autokratie. Nach der Beobachtung des österreichischen Diplomaten Schlick kennzeichnete ihn eine unverkennbare Egozentrik: ein „außerordentlicher Hang, alles zu besorgen, alles zu wissen, und von Niemandem sich leiten zu lassen"[20]. Ähnliches gilt für seinen Amtsnachfolger in Bamberg, den letzten Fürstbischof Christoph Franz von Buseck; er regierte „beinahe ohne Gedächtnis, nur durch Eigensinn"[21]. Gerade diese beiden Gestalten sind bezeichnende Repräsentaten des

---

[18] H. Ssymanck, Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheims Regierung in Würzburg und Bamberg (Diss.phil.masch. Würzburg 1939); H. Rössler, Der friderizianische Bischof: Adam Friedrich von Seinsheim, in: Ders., Fränkischer Geist – Deutsches Schicksal. Ideen – Kräfte – Gestalten in Franken 1500 – 1800 (Kulmbach 1953) 290–297; G. Lohmeier, Adam Friedrich von Seinsheim, Fürstbischof von Würzburg und Bamberg (1708–1779), in: L. Schrott (Hg.), Bayerische Kirchenfürsten (München 1964) 259–268; B. von Roda, Adam Friedrich von Seinsheim. Auftraggeber zwischen Rokoko und Klassizismus. Zur Würzburger und Bamberger Hofkunst anhand der Privatkorrespondenz des Fürstbischofs (1755–1779) (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte VIII 6) (Neustadt a. d. Aisch 1980); E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1990) 455–458 (E. J. Greipl).

[19] M. Renner, Franz Ludwig von Erthal, in: Fränkische Lebensbilder I (Würzburg 1967) 286–312; Ders., Franz Ludwig von Erthal. Persönlichkeitsentwicklung und öffentliches Wirken bis zum Regierungsantritt als Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 24 (1962) 189–284; R. Baumgärtel–Fleischmann (Hg.), Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg (Bamberg 1995); Gatz (Anm. 18) 93–95 (E. J. Greipl). Bezeichnend die Grabinschrift: *Er lebte nicht mehr Sich, sondern uns und zehrte sich auf wie eine brennende Kerze.*

[20] G. Christ, Geistliche Fürsten des ausgehenden 18. Jahrhunderts im Spiegel der Wiener Diplomatie, in: Aschaffenburger Jahrbuch 8 (1984) 288–310, hier 295, ähnlich 297. Weiterhin: E. Riedenauer, Gesandter des Kaisers am Fränkischen Kreis. Aus der Korrespondenz des Grafen Schlick zwischen Fürstenbund und Reichskrieg, in: ZBLG 28 (1965) 259- 367. Zu Christoph Franz Reichsfreiherr von Buseck (1724–1805): E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 89 f. (E. J. Greipl); Gatz (Anm. 18) 55.

[21] H. H. Hofmann, ... *sollen bayerisch werden.* Die politische Erkundung des Majors von Ribeaupierre durch Franken und Schwaben im Frühjahr 1802 (Kallmünz 1954) 7.

spätaufgeklärten Bischofsabsolutismus, des am Ausgang des Ancien Régime noch einmal zum Autokraten gewandelten Bischofstypus.

Die Veränderungen ergriffen auch den Diözesanklerus. Er erhielt im Zeitalter der Aufklärung eine grundlegende Neudefinition seines Selbstverständnisses. Er wurde in das breite Reformprogramm des Josephinismus einbezogen und zum großen Volksbildner und Volkslehrer umgepolt[22]. Als neue Hauptaufgabe der Geistlichkeit wurde hingestellt, die vielfältigen Bildungsimpulse der Aufklärung auch an das einfache Volk heranzutragen. Dieses veränderte Wirkungsfeld erzwang vor allem neue Wege in der Priesterausbildung. Die wichtigste Neuerung wurde die Einführung des neuen Faches der Pastoraltheologie, das in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts in den Ausbildungsstätten des Klerus breiten Einzug hielt (Würzburg 1773; Bamberg 1773; Eichstätt 1783)[23]. In diesem Rahmen wurde den Jungklerikern beigebracht, wie man die Kirchenkanzel nicht nur als Medium religiöser, sondern auch fachlicher und weltlicher Bildung einsetzen konnte. Das erschien wegen der noch immer wenig ausgeprägten Lesefähigkeit gerade im ländlichen Raum notwendig. Hier schlossen sich die Bistumsleitungen den Vorgaben der politischen Obrigkeiten an, die sich bei der Durchsetzung des Absolutismus auch in der untersten Gesellschaftsschicht des flächendeckenden Organisationssystems der Pfarreien bedienen wollten. Auf diesem Wege sollte der Weltklerus in das Gesellschafts- und das Herrschaftssystem des Absolutismus eingebaut werden. Die Pfarrgeistlichkeit erhielt also eine veränderte, ohne Zweifel wichtige Funktion im Kontext des Absolutismus[24].

In diesem Rahmen ist die bischöfliche Visitationspraxis zu sehen. Sie hat sicherlich mehrschichtige Funktionen. Im 18. Jahrhundert trat der bisherige Charakter des Überwachungsinstruments im Sinne der Konfessionalisierung zurück[25]. Nun erhielt die Zielsetzung der Sichtbarmachung des Bischofs als obersten Diözesanvorstandes, der auf dem Wege der Visitation seine Diözese bereiste und sich seinen Klerikern wie den Diözesanen präsentierte, immer mehr

---

[22] H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, hg. von Fr. X. Arnold u. a. (Freiburg i.Br. 1970) 47–52. Eine wegweisende Spezialstudie: R. Bändel, Die Seelsorger im Dienst der Volkserziehung. Seelsorge im Bistum Breslau im Zeichen der Aufklärung (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 27) (Wien-Köln 1996).

[23] H. Pompey, Die Pastoraltheologie in Würzburg von 1773 bis 1803, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 37/38 (1975) 3–55; Lengenfelder (Anm. 11) 149f. Allgemein: Schuster (Anm. 22) 40–47.

[24] [O. V.], Ueber die Pflichten der Geistlichen und Seelsorger in Beziehung auf die zeitliche Wohlfahrt ihrer Untergebenen überhaupt und der Armen insbesondere (Würzburg 1790).

[25] E. W. Zeeden – P. Th. Lang (Hg.), Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 14) (Stuttgart 1984); E. W. Zeeden – H. Molitor (Hg.), Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 25/26) (Münster i. W. 1977).

Gewicht. Die Visitation wurde nun auch ein wichtiges Mittel der herrschaftlichen Disziplinierung sowie der Diözesanverwaltung[26].

Der angestrebte fürstbischöfliche Absolutismus stieß in allen Bistümern auf die Gegnerschaft der Domkapitel. Sie setzten ihm Widerstand entgegen, weil sie weithin in die Funktion der kaum mehr wirksamen Landstände einrückten[27]. Die Domkapitel bewahrten sich einen größeren Einfluss als die Landstände[28]. Sie konnten weit weniger ausgeschaltet werden, weil ihre Rechte in Wahlkapitulationen schriftlich festgelegt waren und bei jeder Bischofswahl erneuert werden mussten[29]. Deswegen blieb die Stellung der geistlichen Fürsten immer wirkungsvoll eingeschränkt; sie erreichten nirgends die Position eines wirklichen Souveräns. In den Bistümern und Hochstiften basierte die Leitung immer mehr auf den beiden Standbeinen von Bischof und Domkapitel als in den weltlichen Herrschaften, wo die Landstände wirkungsvoller entmachtet und in den Hintergrund gedrängt werden konnten.

Schon der weltliche Staat des Absolutismus hat sich im Grunde als konfessionell geschlossener Staat begriffen. Eines der wichtigsten Herrschaftsgrundgesetze des Absolutismus lautete: „Un Roi, une loi, une foi"[30]. Allerdings rückten die aufgeklärten Landesherrn im späteren 18. Jahrhundert allmählich von dieser Maxime ab und öffneten sich den Forderungen der Toleranz[31]. Das gilt auch für die brandenburgischen Markgrafen in ihren fränkischen Fürstentümern Ansbach und Bayreuth[32]. Davon ist in den geistlichen Staaten verständlicherweise nur wenig zu verspüren. Allerdings gaben auch die berüchtigten fränkischen Hexenbischöfe ihre im 16. und 17. Jahrhundert schlimmen Verfolgungen der Hexen auf[33]. Die Todesstrafe und Folter wurden in ihren Hochstiften im

---

[26] Grundsätzlich: P. Th. Lang, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammlungsinstrument, in: RQ 83 (1988) 265–295. Ein aussagekräftiges Beispiel: M. Heim, Die Heckenstaller-Matrikel des Bistums Regensburg (1782–1787) (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Beiband 5) (Regensburg 1992).

[27] E. Schubert, Die Landstände des Hochstifts Würzburg (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte IX 23) (Neustadt a. d. Aisch 1967); S. Bachmann, Die Landstände des Hochstifts Bamberg. Ein Beitrag zur territorialen Verfassungsgeschichte, in: 98. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (1962) 1–337. Im Hochstift Eichstätt gab es keine Landstände.

[28] H. A. Braun, Das Domkapitel zu Eichstätt. Von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1535–1806). Beiträge zu seiner Verfassung und Personalgeschichte (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der frühen Neuzeit 13) (Wiesbaden 1991).

[29] L. Bruggaier, Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt 1259–1790. Eine historisch-kanonistische Studie (= Freiburger Theologische Studien 18) (Freiburg i.Br. 1915); G. Weigel, Die Wahlkapitulationen der Bamberger Bischöfe 1328–1693. Eine historische Untersuchung (Aschaffenburg 1909).

[30] Duchhardt (Anm. 1) 166–171.

[31] A. Kraus, Im Vorhof der Toleranz. Kirchenrecht, Reichsrecht und Naturrecht im Einflussbereich des Würzburger Kanonisten Caspar Barthel, in: HJ 103 (1983) 56–75.

[32] G. Schuhmann, Die Markgrafen von Brandenburg-Ansbach, in: Jahrbuch des Historischen Vereins für Mittelfranken 90 (1980) 253.

[33] F. Merzbacher, Die Hexenprozesse in Franken (= Schriftenreihe zur bayerischen

Rahmen einer Strafrechtsreform abgeschafft[34]. Die letzte Hexenverbrennung in Würzburg fand 1749 statt. Doch wurden Andersgläubige im Rahmen des Möglichen weiterhin ausgesperrt. Auch die in Franken ansässigen Juden blieben an den Rand gedrängt[35]. Die Bischöfe beharrten auf dem Prinzip der ausschließlichen Katholizität ihrer Hochstifte[36]. Allerdings wurden neue Wege der Durchsetzung eingeschlagen. An die Stelle von Zwang und Gewalt trat immer mehr der Glaube an die Kraft der intellektuellen Einsicht.

II Innerkirchliche Reformen

Die Bischöfe waren zunächst einmal Diözesanvorstände. Deswegen soll der Blick zunächst den Bistümern gelten, in denen viele Maßnahmen zur Erneuerung des religiösen Lebens durchgeführt wurden. Die Bischöfe trugen ihre Reformtätigkeit in den innerkirchlichen Bereich hinein. Ihr Grundanliegen wurde, vermeintliche Auswüchse des religiösen Lebens im Sinne der angestrebten Volkswohlfahrt zu bekämpfen. Das galt vor allem für das Feiertagswesen. Die Anzahl der kirchlichen Feiertage, die etwa ein Drittel des Jahres ausmachten, wurde auf nahezu die Hälfte beschnitten[37]. Das Wallfahrtswesen, das als Anleitung zum Müßiggang in Misskredit geriet, wurde eingeschränkt[38]. Die religiöse Spielkultur (Passionsspiele, Osterspiele, Weihnachtsspiele) wurde als unproduktive Volksbelustigung verurteilt[39], das ausufernde Prozessionswesen bis hin zu den Flurumgängen und -umritten mit Restriktionen belegt[40]. Das herkömmliche Wetterläuten bei aufziehenden Gewittern wurde abgeschafft[41], der Kunstbetrieb auf das aufziehende Ideal klassizistischer Einfachheit umge-

---

Landesgeschichte 56) (München 1957; ²1970); W. Behringer, Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit (München 1987); W. Buchta, Die Urgichten im Urfehdebuch des Stadtgerichts Eichstätt. Zur Geschichte der Hexenverfolgung im südlichen Franken, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 58 (1998) 219–250.

[34] Christ (Anm. 10) 378–380.

[35] St. Schwarz, Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten (München-Wien 1963) 77–93; Kl. Wittstadt, Die Juden unter den Würzburger Fürstbischöfen und Bischöfen. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, in: K. Müller – Kl. Wittstadt (Hg.), Geschichte und Kultur des Judentums (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 38) (Würzburg 1988) 151–173.

[36] W. Brandmüller, Das Wiedererstarken katholischer Gemeinden in den Fürstentümern Ansbach und Bayreuth (= Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 15) (München 1963).

[37] B. Goy, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 21) (Würzburg 1969) 53–82.

[38] Goy (Anm. 37) 128–159.

[39] Goy (Anm. 37) 25–53.

[40] Goy (Anm. 37) 103–128.

[41] Goy (Anm. 37) 183–190.

polt[42]. Die Praxis des religiösen Lebens wurde vom Barock auf einen nüchternen Rationalismus hin ausgerichtet[43]. Entsprechende Anweisungen ergingen von den Diözesanbischöfen an den Pfarrklerus in allen Bistümern. Auf diesem Wege erhielt das religiöse Leben einen neuen Zuschnitt, auch wenn man sich hüten muss, die Wirksamkeit dieser Anweisungen übertrieben hoch anzusetzen. Wirkungslos waren sie aber gewiss nicht.

III Die Verwaltung

Die Reformen des 18. Jahrhunderts im staatlichen Bereich zielten in erster Linie auf Verbesserungen der Verwaltung. Alle Herrschaftsträger der Epoche gingen davon aus, dass es zuallererst galt, neue Verwaltungsstrukturen zu schaffen, wenn dauerhafte Verbesserungen durchgesetzt werden sollten. Diese Überzeugung wurde an den Bischofshöfen aufgegriffen. Auch die Bischöfe suchten nach Wegen zur Optimierung ihrer Administrationen[44].

Das gilt für die geistliche Verwaltung in den Bistümern und die weltliche Verwaltung in den Hochstiften in gleicher Weise. Vordringliches Nahziel war die Schaffung verlässlicher Arbeitsgrundlagen. In diesem Sinne wurden nun die Visitationen eingesetzt. Die Bischöfe ließen die wichtigsten Hilfsmittel zum Druck bringen. Intelligenzblätter trugen die wesentlichen Informationen in die Öffentlichkeit[45]. Seit dem frühen 18. Jahrhundert wiesen die Hof- und Staatskalender den Personalbestand der Höfe im Detail nach[46]. In Bamberg wurde 1792/93 ein neues Strafrecht zum Druck gebracht[47] und 1802 ein umfassender Diözesanbeschrieb angefertigt, der auf die späteren Realschematismen vorausweist[48]. Die Beschreibung wurde durch gedruckte Kartenwerke

---

[42] H. Flurschütz, Die Verwaltung des Hochstifts Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte IX 19) (Würzburg 1965).

[43] Flurschütz (Anm. 42) 111–230; Goy (Anm. 37) 276–301.

[44] M. Hofmann, Die Außenbehörden des Hochstifts Bamberg und der Markgrafschaft Bayreuth, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 3 (1937) 52–96; W. Neukam, Territorium und Staat der Bischöfe von Bamberg und seine Außenbehörden (Justiz-, Verwaltungs-, Finanzbehörden), in: 89. Bericht des Historischen Vereins zur Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (1947/49) 1–35.

[45] Zum Eichstätter Intelligenzblatt, das ab 1791 erschien, und seinem Umfeld: G. Seiderer, Formen der Aufklärung in fränkischen Städten: Ansbach, Bamberg und Nürnberg im Vergleich (= Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 114) (München 1997) 61 f.

[46] Wirzburger Hof, Staats- und Standskalender (Würzburg 1779 ff.); Eichstätter Hof- und Staatskalender, hg. von Hoffourier J. A. Schule (Eichstätt 1795).

[47] A. Sagstetter, Der Pflaumsche Entwurf zur neuen Bambergischen peinlichen Gesetzgebung von 1792, in: 90. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (1950) 1–91.

[48] J. B. Roppelt, Historisch-topographische Beschreibung des Kaiserlichen Hochstifts und Fürstenthums Bamberg nebst einer neuen geographischen Originalcharte dieses Landes in 4 Blättern (Nürnberg 1801; Nachdruck München 1978). – Diesen Hinweis für Würzburg

ergänzt[49]. In gleicher Weise begann man, die gesetzlichen Verfügungen in gedruckter Form vorzulegen. Die Verwaltungen wurden immer mehr auf das Prinzip der Schriftlichkeit umgestellt, das die wesentlichen Dokumente im Druck vorlegte und damit auch der Öffentlichkeit zugänglich machte[50]. Die Kodifizierung war die unverzichtbare Grundlage dafür. Das Staatsrecht auch der Stiftsstaaten wurde von ausgewiesenen Fachleuten bearbeitet[51], auf diesem Wege die Rechtsbasis verbessert – ganz in Entsprechung zu den weltlichen Staaten.

Die wichtigste administrative Neuerung in den weltlichen Staaten des 18. Jahrhunderts war der Ausbau vor allem der Zentralbehörden; die nachgeordneten Ebenen blieben weithin unverändert[52]. Diesen Bemühungen schlossen sich die geistlichen Staaten durchaus an. Sie verfügten in der Regel über einen zweistufigen Behördenapparat; das war ein wichtiger Unterschied zu den meist dreistufig organisierten Verwaltungen in den größeren Flächenstaaten. In den geistlichen Territorien fehlten die Mittelbehörden. Hier standen an der Spitze der Außenämter (Würzburg 54, Bamberg 54, Eichstätt 16) die drei Zentralbehörden des Geistlichen Rates, des Hofrates und der Hofkammer, denen eine Geheime Konferenz übergeordnet war[53]. Diese Organisationsform blieb grundsätzlich bis zum Ende der Stiftsstaaten gültig. Wie in den weltlichen Staaten wurde vor allem die Hofkammer durch eine zunehmende Anzahl von Unterabteilungen weiter ausdifferenziert und so spezialisiert. Als Muster sei auf die Organisation der Eichstätter Hofkammer verwiesen; sie umfasste nach dem Stand um 1800 immerhin 14 Unterabteilungen[54]. Die Fäden liefen beim Generalvikar und Hochstiftskanzler zusammen, deren Position weiter ausgebaut und entsprechend präzisiert wurde.

An der Organisation der Verwaltung sind somit lediglich an der Spitze Modernisierungen, im übrigen aber keine tief greifenden Änderungen vorgenommen worden. Sie verblieb weithin auf dem im 16. und 17. Jahrhundert entwickelten Status und war dementsprechend gekennzeichnet von mangelhaf-

---

verdanke ich Herrn Dr. Ekhard Schöffler (Würzburg), dem Bearbeiter des Historischen Atlasses Würzburg, der deswegen die Statistik um 1800 mühsam aus sehr unterschiedlichen Verzeichnissen erstellen muss. Zu den Anfängen der Statistik in Franken allgemein: SEIDERER (Anm. 45) 270–334.

[49] H. VOLLET, Weltbild und Kartographie im Hochstift Bamberg (= Die Plassenburg 47) (Kulmbach 1988).

[50] Ph. HEFFNER, Sammlung der Hochfürstlich Würzburgischen Landesverordnungen, 3 Bände (Würzburg 1801).

[51] Fr. C. VON MOSER, Ueber die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland (Frankfurt a. M.-Leipzig 1787). Auch J. J. MOSER, Teutsches Staatsrecht X (Leipzig 1743; Neudruck Osnabrück 1968) 459–520: *„Von dennen Catholischen Reichs-Ständen."*

[52] SCHMID (Anm. 5) 43–56.

[53] FLURSCHÜTZ (Anm. 42) 30.

[54] W. WÜST, Die „Mängel" geistlicher Staaten im Spiegelbild der Aufklärung. Die Reformen des Kameralisten und Juristen Joseph Barth (1760–1819) im Hochstift Eichstätt, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 90 (1997) 85–108, hier 92f.

ter Effizienz, vor allem infolge unzureichender Kompetenzabgrenzung. Aber das war in den weltlichen Mittel- und Kleinstaaten nicht anders.

Entscheidend für das Funktionieren der Verwaltung war die Besetzung der Funktionsstellen mit mehr und besser ausgebildetem Personal. Gezielt wurde an der Steigerung der Qualität gearbeitet. Grundzüge des Ausbaues sind die Akademisierung und die allmählich einsetzende Spezialisierung der Beamten[55]. Auch an den Bischofshöfen trat nun der Fachbeamte den Vormarsch an. Als Beispiel sei noch einmal die Eichstätter Hofkammer angeführt. Sie umfasste um 1800 immerhin 31 Planstellen für Fachbeamte, zu denen noch die titulierten Hofräte kamen. Geleitet wurde diese Zentralbehörde von Hofkammerrat Joseph Barth, einem studierten Kameralisten und Juristen[56]. Trotz der auch hier festzustellenden Akademisierung ist es in den Bischofsstädten nicht zu der damit meist verbundenen zeitüblichen Begleiterscheinung der Sozietätsbildungen gekommen. Illuminaten oder Rosenkreuzer spielten wegen der Nähe zur Universitätsstadt Ingolstadt am ehesten in Eichstätt, weniger dagegen auch in Würzburg und Bamberg, eine Rolle[57]. Hier kam es dagegen zur Einrichtung von Lesegesellschaften mit allerdings nur wenig ausgeprägter politischer Grundausrichtung[58].

Die bischöflichen Verwaltungen funktionierten nicht mehr und nicht weniger wie die weltlichen Administrationen. Die diesbezüglichen Klagen in der aufgeklärten Reiseliteratur folgten weithin der Topik zeitüblicher Kirchenkritik[59]. Das zeigt vor allem der Blick nach Würzburg. An die Spitze der dortigen Administration wurde der hochbefähigte Hochstiftskanzler Philipp Christoph Reibelt gestellt[60]. Ihm zur Seite standen nicht minder kompetente und besorgte Weihbischöfe, unter denen Gregor Zirkel herausragt[61]. Gewiss lässt sich nicht einmal für Würzburg ein nach modernen Prinzipien geordnetes Kassenwesen feststellen, das einen verlässlichen Überblick über alle Einkunftstitel ermöglicht hätte; das war aber andernorts nicht besser[62]. Für das Hochstift Würzburg muss jedenfalls festgestellt werden, dass dieses beim Übergang an Bayern im beginnenden 19. Jahrhundert nicht den zeitüblichen Schuldenberg einbrachte. Zum Zeitpunkt der Mediatisierung verfügte das Mainfürstbistum sogar über beträcht-

---

[55] Flurschütz (Anm. 42) 30f.

[56] Wüst (Anm. 54).

[57] R. van Dülmen, Der Geimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation (Stuttgart-Bad Cannstadt 1975) 31–42.

[58] B. Schemmel, Bamberg und die „Harmonie" zwischen Aufklärung und Biedermeier, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 53 (1992) 321–333; Seiderer (Anm. 45) 208–218.

[59] J. von Sartori, Staatistische Abhandlung über die Mängel in der Regierungsverfassung der geistlichen Wahlstaaten und von den Mitteln solchen abzuhelfen (Augsburg 1787).

[60] K. Bosl (Hg.), Bayerische Biographie I (Regensburg 1983) 620 (L. Klemmer).

[61] A. F. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration, 2 Bände (Paderborn 1904–1906).

[62] A. Schmid, Max III. Joseph und die europäischen Mächte. Die Außenpolitik des Kurfürstentums Bayern 1745–1765 (München 1987) 303f.

liche Aktivposten zu Wien[63]. Hier hatten Fürstbischof und Verwaltung die Verhältnisse ungewöhnlich gut im Griff. Das war ein bemerkenswerter Unterschied zu den beiden anderen fränkischen Hochstiften, die einen hohen Schuldenberg in das entstehende Königreich Bayern mitbrachten[64].

IV Die Wirtschaft

Auch die Hochstifte nahmen natürlich Anteil an der wirtschaftlichen Entwicklung der Zeit, die vom Merkantilismus bestimmt wurde[65]. Grundziel war die Steigerung der Einnahmen zur Deckung der sprunghaft anwachsenden Staatsausgaben. Diese wurden vor allem durch eine aufwendige Hofhaltung und das Militär bedingt. Da Letzteres in den geistlichen Territorien nur eine begrenzte Rolle spielte, stellte die anspruchsvolle Pflege der Hofkultur den gewichtigsten Posten in diesem Aufgabenfeld dar. Vor allem die Schönbornbischöfe unterhielten aus repräsentativen Gründen einen teueren standesgemäßen Hofstaat, der ihren Hochstiften hohe Kosten verursachte. Die fränkischen Fürstbischöfe sind vor allem als begeisterte Bauherren aufgetreten, die ihre Residenzen zu glanzvollen Mittelpunkten geistlicher Städte ausgebaut haben[66]. Der „Bauwurmb"[67], dem sie sowohl inner- als auch außerhalb der Residenzstädte ein breites Betätigungsfeld eröffneten, verschlang hohe Summen, die erst einmal erwirtschaftet werden mussten. Deswegen stellten der Wirtschafts- und Finanzbereich in den geistlichen Staaten nicht anders als in den weltlichen Territorien den entscheidenden Verwaltungssektor dar[68].

---

[63] L. Günther, Der Übergang des Fürstbistums Würzburg an Bayern (Leipzig 1910).

[64] W. Neukam, Der Übergang des Hochstifts Bamberg an die Krone Bayern 1802/03, in: Bayern: Staat und Kirche – Land und Reich. Forschungen zur bayerischen Geschichte vornehmlich im 19. Jahrhundert. Wilhelm Winkler zum Gedächtnis (= Archiv und Wissenschaft 3) (München 1961) 244–291. Für Eichstätt: Lengenfelder (Anm. 11) 259–278, 369–376. Zusammenfassend: R. Endres, Die Eingliederung Frankens in den neuen bayerischen Staat, in: H. Glaser (Hg.), Krone und Verfassung. König Max I. Joseph und der neue Staat (= Wittelsbach und Bayern III/1) (München – Zürich 1980) 83–94.

[65] F. Blaich, Die Epoche des Merkantilismus (= Wissenschaftliche Paperbacks 3) (Wiesbaden 1973); R. Gömmel – R. Klump, Merkantilisten und Physiokraten in Frankreich. Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen (Darmstadt 1994). Für Franken: O. Reuter, Die Manufaktur im fränkischen Raum (= Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 3) (Stuttgart 1961).

[66] P. Noll, Mauritio Pedetti, der letzte Hofbaudirektor des Hochstifts Eichstätt (1719-1799) (= Miscellanea Bavarica Monacensia 127) (München 1984); R. Endres, Fränkische und bayerische Bischofsresidenzen, in: BDLG 123 (1987) 51–65; Die Grafen von Schönborn. Kirchenfürsten – Sammler – Mäzene, Ausstellungskatalog des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg (Nürnberg 1989); E. J. Greipl, Macht und Pracht. Die Geschichte der Residenzen in Franken, Schwaben und Altbayern (Regensburg 1991) 22–47, 234–240; Ders., Das Haus des Bischofs. Der Wandel von der Burg zur Residenz, in: RQ 87 (1992) 327–337.

[67] von Roda (Anm. 18) 118.

[68] Flurschütz (Anm. 42) 65–93.

Der eine Weg, Einnahmen und steigende Ausgaben zur Deckung zu bringen, war eine besonnenere Ausgabenpolitik. Dabei wurden die Fürstbischöfe schon von den Domkapiteln vor allzu großen Exzessen bewahrt. Zu deren Hauptkompetenzen gehörte die Überwachung der Haushaltspolitik der Ordinarien. Dieser Aufgabe haben sie sich mit Einsatz angenommen und damit einer Überschuldung vorgebeugt. Vereinzelt waren die Fürstbischöfe aber selber besorgte Haushalter. Das ist etwa von Adam Friedrich von Seinsheim bekannt[69]. Seine bedachte Hofhaltung scheute vor einer Überschuldung zurück. So trug er sich lange mit dem Gedanken, den ihm gewogenen Münchner Kurfürsten Max III. Joseph einmal in die neuerbaute Würzburger Residenz einzuladen. Freilich schob er die Einladung bis zum Ende des Ausbaues des Residenzgartens auf, um diesen dem Gast vorführen zu können. Da ihm dazu das Geld fehlte und er keine Schulden machen wollte, kam es aus Sparsamkeit nie zu diesem Besuch[70]. In diesem Sinne wird an allen drei fränkischen Bischofssitzen die Hofhaltung eingeschränkt[71].

Der zweite Weg einer vernünftigen Haushaltspolitik war die Steigerung der Einnahmen. Auch die fränkischen Hochstifte öffneten sich vereinzelt Merkantilismusprojekten, freilich insgesamt gesehen nur in zurückhaltendem Ausmaß. Das gilt vor allem für Würzburg und Bamberg, die den größten Finanzbedarf hatten[72]. Der Schwerpunkt ihrer wirtschaftspolitischen Aktivitäten lag auf der Förderung des Handels[73]. Hier kommt die geographische Lage der Mainlande als Durchgangszone des West-Osthandels sowohl auf den Land- als auch den Wasserwegen zum Tragen. Die Mainlinie wurde durch Absprachen von Bamberg, Würzburg und Mainz zu einer wichtigen Wasserstraße ausgebaut, der Wegebau wesentlich vorangetrieben. Erstmals werden Kunststraßen angelegt und Chausseebauten durchgeführt[74]. Zoll- und Handelsabkommen suchten dem Transitverkehr günstigere Bedingungen zu verschaffen. Die Förderung des protoindustriellen Gewerbes verblieb im Vergleich zum Handel im Hintergrund, doch fehlte sie keineswegs. Am wichtigsten war der Bergbau. In Bamberg spielte im Rahmen eines ausgeprägten Spätmerkantilismus die Weiterverarbei-

---

[69] Von Roda (Anm. 18); Th. Heiler, Die Finanzen des Hochstifts Würzburg im 18. Jahrhundert, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 47 (1985) 159–189.

[70] A. Schmid, Würzburg und Kurbayern im 18. Jahrhundert. Unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels der Brüder Seinsheim, in: E.-G. Krenig (Hg.), Wittelsbach und Unterfranken (= Mainfränkische Studien 65) (Würzburg 1999) 58–71, hier 64.

[71] G. Christ, Praesentia regis. Kaiserliche Diplomatie und Reichskirchenpolitik vornehmlich am Beispiel der Entwicklung des Zeremoniells für die kaiserlichen Wahlgesandten in Würzburg und Bamberg (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 4) (Wiesbaden 1975); von Roda (Anm. 18); Lengenfelder (Anm. 11) 125–127, 226–228.

[72] Flurschütz (Anm. 42).

[73] K. Wild, Staat und Wirtschaft in den Bistümern Würzburg und Bamberg. Eine Untersuchung über die organisatorische Tätigkeit des Bischofs Friedrich Karl von Schönborn 1729–1746 (= Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 15) (Heidelberg 1906); Flurschütz (Anm. 42).

[74] G. Zoepfl, Fränkische Handelspolitik im Zeitalter der Aufklärung (Erlangen 1894).

tung der Kärntner Bodenschätze eine gewisse Rolle[75]. Selbst im kleinen Eichstätt wurde die Verhüttung von Eisenerzen vorangetrieben[76]; außerdem begann man hier in Spinnereien, die Tuchproduktion aufzunehmen. Besonders wurde das Brauwesen ausgebaut, nachdem die Versuche zur Herstellung von wertvollen Luxusgütern, z.B. die Glas- und Spiegelproduktion in Abenberg, gescheitert waren[77]. Mit fürstbischöflicher Genehmigung ging man auf die Suche nach unentdeckten Bodenschätzen, die freilich zu den nur begrenzt profitablen Jurakalken nicht die erhofften Neufunde erbrachten. Aus diesem Grunde wurden auch die Eichstätter Stiftsherren empfänglich für die vielen Hochstapler, die sich mit dem Angebot anbiederten, Gold künstlich herzustellen, um damit die wachsenden Finanzprobleme schlagartig zu beheben[78]. In Würzburg setzte man auf verlässlichere Grundlagen und begann den Ausbau der Badeanlagen zu Kissingen und Bocklet[79]. Insgesamt blieb die Merkantilismuspolitik der geistlichen Fürsten gegenüber den weltlichen Territorien aber deutlich im Schatten.

Unter den wirtschaftlichen Initiativen verdienen besondere Beachtung die Förderungsmaßnahmen für die Landwirtschaft. Der süddeutsche Raum war eine ausgeprägte Agrarlandschaft, in der die Bevölkerung weithin von der Landwirtschaft lebte. Sie war und blieb unbestritten der primäre Wirtschaftsbereich. Wer also die wirtschaftliche Lage seines Territoriums und der in ihm lebenden Bevölkerung heben wollte, der musste gerade beim Agrarsektor ansetzen. Dessen waren sich auch die fürstbischöflichen Landesherrn bewusst[80]. Sie haben sich für ihre Territorien an der nun in Gang kommenden staatlichen Agrargesetzgebung beteiligt und viele Mandate erlassen, mit denen sie den Ackerbau als entscheidende Grundlage der Landeswohlfahrt heben wollten. Allenthalben wurden letzte Landreserven erschlossen und auch Sümpfe und Ödland sowie Hochlagen unter den Pflug genommen; mancher Ortsname im Würzburgischen und Bambergischen erinnert noch heute daran. Des Weiteren wurde mit der Aufteilung der Gemeindegründe begonnen. Neue Kulturpflanzen wie der Klee, die Kartoffel oder selbst die Maulbeere sollten zusätzliche Einkünfte verschaffen. Der Wald wurde einer planvolleren Nutzung unterworfen. Die Gartenbewirtschaftung, der Obst- und Weinbau erfuhren eine gezielte Kultivierung[81]. Der Bischof von Eichstätt war ein wichtiger Förderer des Hopfenanbaues im

---

[75] O. Morlinghaus, Zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsgeschichte des Fürstbistums Bamberg im Zeitalter des Absolutismus (= Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 3) (Erlangen 1940).

[76] E. Schmidtill, Dr. Ignaz Pickl und das Eisenhüttenwerk Obereichstätt, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 53 (1938) 171–186, 191.

[77] Lengenfelder (Anm. 11) 130–132.

[78] Lengenfelder (Anm. 11) 237–241.

[79] Th. Henner – A. Schäffler (Hg.), Autobiographie des Staatsrats Christian Johann Baptist von Wagner, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 47 (1905) 1–124, hier 38f.

[80] E. J. Greipl, Zur weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, in: RQ 83 (1988) 252–264, bes. 257f.

[81] Wild (Anm. 73).

Raum um Spalt und Pleinfeld[82]. Der Optimierung der einträglichen Pferdehaltung dienten Stiftsgestüte (z. B. Eichstätt: Gestüt Geländer). Die allmählich aufkommende Stallviehhaltung wurde obrigkeitlich empfohlen; Eichstätt unterhielt fünf landesherrliche Mästereien. Auch sonst wurden landwirtschaftliche Musterbetriebe aufgebaut, um für die stiftischen Hintersassen Vorbilder zu schaffen[83]. Die vielfältigen Initiativen der fürstbischöflichen Landesverwaltungen zugunsten der bäuerlichen Bevölkerung gipfelten im Attribut Kleebischof, das Franz Ludwig von Erthal zuerkannt wurde. Der Erfolg der innovativen Bemühungen um die Steigerung der Agrarproduktion blieb nicht aus. Das kleine Eichstätt erzeugte vor allem Hopfen, Holz und Rindfleisch auch für den Export, der willkommene Einnahmen ins Hochstift führte. Würzburg bemühte sich um den Ausbau seiner einträglichen Weingeschäfte; eine planvolle Zollpolitik sollte den Absatz steigern. Doch trat keines der drei Hochstifte dem kurbayerischen Maut- und Zollverband des Freiherrn von Stubenrauch von 1768 bei, über den durchaus nachgedacht wurde[84]. Die im Fränkischen noch immer verbreitete Leibeigenschaft wurde zwar abgemildert, aber von den Fürstbischöfen nicht mehr aufgehoben[85].

Für die vielfältigen Initiativen auch der geistlichen Administrationen auf diesem Sektor des Agrarwesens liegt gerade aus Würzburg ein aussagekräftiges Dokument vor. In einem fast hundertseitigen Schriftsatz schrieb ein anonymer Autor, der aber mit Gewissheit in den engeren Umkreis des Bischofshofes gehört, seine Gedanken über das Agrarwesen im Hochstift nieder[86]. Im Einzelnen trat er für die Verbesserung der Bewirtschaftungsmethoden und eine Ausweitung der Produktepalette ein. Ein besonderes Anliegen war ihm die Ausbildung der Jungbauern, für die er sogar Bildungsreisen vorschlug[87]; er übertrug damit das Prinzip der adeligen Kavalierstour und *peregrinatio academica* sowie der Walz der Handwerker auch auf die Jungbauern. Die entscheidende Passage besagt: *„Ich ersuche solchemnach dich recht freundschafftlich: Bleibe nicht bey deiner alten gewohnheit, und mache die prob nach meiner vorschrifft. Ich weis gewis: Du wirst alsdann die wahre würckung verspüren, wann doch die bauernsöhne, ehe sie heyrathen und güther übernehmen, erst einige jahren reiseten, und dann in einem anderen amt oder in einer anderen provintz als knecht dieneten. ... Warum soll jeder handwerckspursch reisen, wann er seine lehrjahren*

[82] R. Ehrenbacher, Die Geschichte des fränkischen Hopfenbaues (Erlangen 1915).

[83] D. Stutzer, Geschichte des Bauernstandes in Bayern (München 1988) 161.

[84] E. J. Häberle, Zollpolitik und Integration im 18. Jahrhundert. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und politischen Integration in Bayern von 1765 bis 1811 (= Miscellanea Bavarica Monacensia 52) (München 1974).

[85] M. Tischler, Die Leibeigenschaft im Hochstift Würzburg vom 13. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte IX 18) (Würzburg 1963) 102–108.

[86] Universitätsbibliothek Würzburg, M.ch.q. 133: *Freundschaftliche Gespräche mit dem Bauersmann in dem hochfürstlich Wirtzburgischen Land.* Vgl. Hans Thurn (Bearb.), Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg V (Wiesbaden 1994) 163 f.

[87] Ebenda 26 f.

vollendet hat? ... Ich will nur fragen, ob es dem bauernsohn weniger nothwendig ist und weniger ersprieslich seyn könne, wann er in seinen jungen jahren reisete. Seine wissenschafft ist gewis ausgedehnter und wichtiger als ein handwerck einzeln genomen, und gewis ist das ein gutes Mittel, wordurch die vortheile verschiedener provintzen zum nutzen des bauers und des staats allgemein gemacht werden.“

Das alles sind sehr fortschrittliche Vorschläge, die belegen, dass man sich auch an den Bischofsresidenzen im Bemühen zur Umsetzung der Prinzipien des Physiokratismus zeitgemässe und nützliche Gedanken über die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Landbevölkerung machte. Von Bischof Erthal sind sogar mehrere Predigten erhalten, in denen er sich gezielt an die bäuerlichen Stiftsuntertanen wandte, um Veränderungen in ihrem von Beharrung und Erstarrung bestimmten Alltag anzuregen[88].

V Die Armen- und Gesundsheitfürsorge

Diese Maßnahmen leiten über in den Bereich der Sozialfürsorge. Er wurde eines der hauptsächlichen Betätigungsfelder auch in den fränkischen Stiftsstaaten. Sie griffen die angestrengten Bemühungen der aufgeklärten Reformer gerade um die Sozialpolitik mit besonderem Einsatz auf. Hier sahen auch die Fürstbischöfe ein wesentliches Aktionsfeld.

An erster Stelle ist sicherlich Würzburg zu nennen. In Würzburg hatte Fürstbischof Julius Echter schon im Jahre 1579 mit dem Juliusspital eine nicht nur für die Zeit vorbildliche, sondern ohne Zweifel zukunftweisende soziale Einrichtung geschaffen[89]. Diese wurde im 18. Jahrhundert den gewandelten Erfordernissen angepasst. In Würzburg wurde die soziale Frage auf sehr moderner Basis weiterbehandelt, indem Fürstbischof Friedrich Karl ein Armeninstitut aufbaute[90]. Er führte außerdem eine Armenstatistik ein und suchte damit, dem Bettelunwesen, einem der Grundübel der Zeit, ein Ende zu bereiten. Es sollte an der Wurzel gepackt werden, indem man in Bettelordnungen die Neuaufnahme von Untertanen strenger handhabte und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen einleitete. Zu diesem Zweck wurden in einer Armenkasse Finanzmittel zusammengetragen, die dem Aufbau von Zucht- und Arbeitshäusern dienten[91]. Um dem

---

[88] F. L. von Erthal, Predigten, dem Landvolke vorgetragen (Würzburg-Bamberg ²1841).

[89] A. Wendehorst, Das Juliusspital zu Würzburg I: Kulturgeschichte (Würzburg 1976).

[90] Flurschütz (Anm. 42) 171–200; G. Christ, Bettelwesen und Armenfürsorge im Hochstift Würzburg vor und unter Franz Ludwig von Erthal, in: L. Koch – J. G. Stanzel (Hg.), Christliches Engagement in Gesellschaft und Politik. Beiträge der Kirchen zur Theorie und Praxis ihres Sozialauftrages im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland (Frankfurt a. M. 1979) 31–56.

[91] Gesetzbüchlein zur Behandlung der Armen-Polizey auf dem Lande (Würzburg 1791). Vgl. R. Endres, Das Armenproblem im Zeitalter des Absolutismus, in: F. Kopitzsch (Hg.), Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland (München 1976) 220–241.

Abgleiten in die Armut vorzubeugen, wurde das beliebte Lotteriespiel in den Stiftsstaaten nach kurzer Laufzeit wieder verboten; in Bamberg wurde es 1759 eingeführt und schon 1786 wieder verboten[92]. Statt dessen wurde Sparsamkeit als Ideal propagiert; auch in den fränkischen Hochstiften wird die in Gang gekommene Diskussion um die Errichtung von Sparkassen aufgegriffen[93]. Die Armenpolitik wurde im Zusammenhang mit der Wirtschaftspolitik behandelt. Die Mittellosen sollten dem Staat nicht nur nicht zur Last fallen, sondern einen aktiven Beitrag einbringen[94]. In diesem Zusammenhang gerieten natürlich auch die Bettelorden in ein ungünstiges Licht.

Neben der Armenfürsorge galt die besondere Aufmerksamkeit dem Gesundheitswesen[95]. In Würzburg wurde das Juliusspital zu einem modernen Krankenhaus weiterentwickelt, in dem nun sogar Behandlungen gegen Entgeld durchgeführt wurden. In diesem Umkreis wurde die Pockenimpfung aufgenommen. Zur Krankheitsprävention wandte man auch der körperlichen Ertüchtigung der Jugend in den Schulen und der Kinder- sowie der Jugendarbeit besonderes Interesse zu. In gleicher Absicht wurden Hygienevorschriften erlassen. Zur Senkung der hohen Säuglingssterblichkeit wurden ein Gebärhaus und eine Hebammenschule eingerichtet. Der geistliche Staat begann, die Ausbildung der Mediziner einschließlich des Krankenpflegepersonals zu regeln und die Dorfbader aus dem Gesundheitswesen zurückzudrängen[96]. Zu den begleitenden Anstalten gehörten Irrenhäuser. Weil die Steigerung der Qualität der Gesundheitsversorgung mit Kosten verbunden war, die die Bevölkerung nicht immer aufzubringen vermochte, wurde das Problem der Krankenversicherung erkannt und seine Regelung in Angriff genommen[97]. Das war eine weit in die Zukunft weisende Maßnahme.

Die Würzburger Initiativen griffen rasch auf Bamberg über. Hier wurde Bischof Franz Ludwig die entscheidende Gestalt, deren Hauptleistung ebenfalls

---

[92] Von Roda (Anm. 18).

[93] Leben im Bamberger Land. 150 Jahre Kreissparkasse Bamberg, hg. von der Kreissparkasse Bamberg (Stuttgart 1990) 49–54; E. Schubert, Bettler und arme Leute. Existenzangst und Fürsorge im Franken und Bayern des 18. und 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für bayerische Sparkassengeschichte 8 (1994) 7–20.

[94] K. Geyer, Die öffentliche Armenpflege im kaiserlichen Hochstift Bamberg mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Bamberg, in: Alt-Bamberg. Rückblicke auf Bambergs Vergangenheit 10 (1908) 113–298; C. Kappl, Die Not der Kleinen Leute. Der Alltag der Armen im 18. Jahrhundert im Spiegel Bamberger Malefizamtsakten (= Berichte des Historischen Vereins Bamberg, Beiheft 17) (Bamberg 1984); E. Schubert, Arme Leute, Bettler und Gauner im Franken des 18. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte IX 26) (Neustadt a.d. Aisch ²1990); Lengenfelder, Eichstätt (Anm. 11) 132–137.

[95] Christ (Anm. 10) 380–384 (Lit.).

[96] W. Liese, Reform und Blüte der öffentlichen Wohlfahrtspflege in dem Fürstentum Würzburg und dem Hochstift Bamberg unter Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal (1779–1795), in: Soziale Kultur 39 (1919) 209–240; Flurschütz (Anm. 42) 41–56, 162–171.

[97] F. Leitschuh, Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, Herzog von Franken. Ein Charakterbild nach den Quellen bearbeitet (Bamberg 1894) 50f.

die Errichtung eines Krankenhauses (1786–1789) wurde. Das von ihm begründete Spital zu Bamberg gehört zu den Wegbereitern des Krankenhauswesens im süddeutschen Raum. Es diente als Versorgungs- und Lehrkrankenhaus zugleich[98]. Hier wurden sogar Überlegungen angestellt, die Krankenversicherung auf die Dienstboten auszudehnen. Das Bistum Eichstätt schloss sich diesen Maßnahmen an. Hier kam es zudem – wie in den beiden anderen fränkischen Hochstiften (1768/69) – zur Einführung einer Brandversicherung, um der schlagartigen Verarmung von Bauersfamilien durch Feuersbrünste zu begegnen[99].

Neben den Armen und Kranken galt die besondere Fürsorge den Witwen und Waisen[100]. Für sie wurde eine Witwen- und Waisenkasse eingerichtet, die zumindest eine finanzielle Grundausstattung gewährleisten sollte.

Die Fürsorge für Alte, Arme und Kranke, Witwen und Waisen gehörte zu den herkömmlichen Tätigkeitsfeldern der Kirche. Die fränkischen Bischöfe haben sich dessen in ganz besonderer Weise angenommen, gewiss ohne die oft beklagte Steuerbelastung ungewöhnlich zu erhöhen[101]. Sie haben im 18. Jahrhundert mehrere Einrichtungen begründet, die durchaus in die Zukunft wiesen. Der entscheidende Grundzug in der Behandlung der Armenproblematik war das Bemühen, sie aus kirchlicher in staatliche Zuständigkeit zu überführen, so dass durchaus von Sozialpolitik gesprochen werden kann.

VI Das Bildungswesen

Das neben dem Armenwesen wichtigste Betätigungsfeld der fürstbischöflichen Reformen wurde der Bildungsbereich. Die fränkischen Bischöfe bekannten sich zu den Idealen der Aufklärung. Deswegen wurde auch in ihren Bistümern und Hochstiften die bildungspolitischen Forderungen der Aufklärung breit aufgegriffen. Hier lag geradezu der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit. Es wurde auch eine aktive Bildungspolitik aufgenommen und mit andauerndem Einsatz durchgesetzt.

Diese begann bei den Hohen Schulen. Zwei der fränkischen Bischöfe unter-

---

[98] K. Guth, Bambergs Krankenhaus unter Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal (1779–1795). Medizinische Versorgung und ärztliche Ausbildung im Zeitalter der Aufklärung, in: 114. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (1978) 81–96; Das Allgemeine Krankenhaus Fürstbischof Franz Ludwig von Erthals in Bamberg von 1789. Ausstellung der Staatsbibliothek Bamberg (Neustadt a. d. Aisch 1984; ²1989). Zur Stellung in der Geschichte des Krankenhauswesens: D. Jetter, Geschichte des Hospitals I: Westdeutschland von den Anfängen bis 1850 (Wiesbaden 1966) 149–158.

[99] Staatsarchiv Nürnberg, EA 3384 (1782 Oktober 19: Hof- und Regierungsratsprotokoll). Vgl. Lengenfelder (Anm. 11) 131 f.

[100] Flurschütz (Anm. 42) 161 f.

[101] Wüst (Anm. 54) 103.

hielten ihre eigene hohe Schule: Würzburg[102] und Bamberg[103]. Diese wurden von den Ordinarien mit großem Einsatz gefördert[104] und durchlebten im Zeitalter der Aufklärung ausgesprochene Höhepunkte ihrer Geschichte. Sie zeichneten sich durch ein hohes wissenschaftliches Niveau aus. Das gilt vor allem für Würzburg. Die Julius-Universität war der einflussreiche Vermittler der Aufklärung in den Süden des Reichsgebietes[105]. Eine Reihe namhafter Gelehrter verschaffte ihr im Zeitalter der Aufklärung die führende Position im gesamten süddeutschen Raum; besonders wichtig war der Theologe Franz Oberthür[106]. Die Universität Bamberg erhielt ab 1735 nach und nach vier juristische Professuren und mehrere medizinische Lehrstühle[107]. 1792 wird sogar eine Professur für Pädagogik geschaffen[108]. Fürstbischof Erthal setzte die Bemühungen um die Modernisierung der beiden Hohen Schulen wirkungsvoll fort. Die dritte fränkische Diözese Eichstätt baute zumindest ein Lyzeum auf, an dem ebenfalls namhafte Gelehrte wie Ignaz Pickel wirkten[109]. Natürlich war die Hauptaufgabe dieser Bildungseinrichtungen die Heranziehung eines befähigten und den steigenden Anforderungen gewachsenen Klerus.

Die Grundlagen dafür wurden in den Gymnasien gelegt, die an den Bischofssitzen unterhalten wurden. Sie waren in allen Fällen in die Hände der Jesuiten

---

[102] Merkle (Anm. 9); E. Schubert, Würzburg und Franken. Region und Universität im 18. Jahrhundert, in: BDLG 135 (1999), 59–100.

[103] Christ (Anm. 10) 385–404; Seiderer (Anm. 45) 117–133; Von der Academia Ottoniana zur Otto-Friedrich-Universität Bamberg (Bamberg 1988).

[104] A. Ruland, Franz Ludwig's, Fürstbischofs zu Bamberg und Würzburg, Verordnungen und Rescripte bezüglich des Studiums der Philosophie an der Universität Wirzburg (Würzburg 1852); O. Meyer, Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn. Ein Bildungspolitiker der Aufklärung (= Mainfränkische Studien 24) (Würzburg 1981).

[105] K. J. Lesch, Neuorientierung der Theologie im 18. Jahrhundert in Würzburg und Bamberg (Würzburg 1978); A. Schindling, Professor Franz Berg, ein Aufklärer in Würzburg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984) 35–43; Ders., Die Julius-Universität im Zeitalter der Aufklärung, in: P. Baumgart (Hg.), Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 6) (Neustadt a. d. Aisch 1982) 77–127.

[106] Professor Franz Oberthür: Persönlichkeit und Werk, hg. von O. Volk (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 2) (Neustadt a. d. Aisch 1966); O. Meyer, Franz Oberthür als Wegbereiter des gewerblichen technischen Schulwesens in Würzburg (= Mainfränkische Studien 24) (Würzburg 1982).

[107] H. Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstift Bamberg von 1007–1803, in: 42. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (1880) 1–312; 43 (1881) 315–582; 44 (1882) 583–782; hier 122, 259 f.

[108] Weber (Anm. 107) 233 f., 604.

[109] J. Behringer, Ignatz Pickel (1736–1818) und die naturwissenschaftlichen Studien am Collegium Willibaldinum in Eichstätt, in: 400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt, hg. von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Eichstätt (Eichstätt 1964) 140–181; R. A. Müller, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849 I (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 7/1) (Paderborn-München-Wien-Zürich 1986) 287–292; St. Kellner, Lernen von den Alten: Ignaz Pickel (1736–1818), Ahnherr der bayerischen Vorgeschichtsforschung, in: Bayerische Vorgeschichtsblätter 65 (2000) 301–312.

gelangt. Leitlinie der aufgeklärten Bischöfe wurde, sie aus der dadurch begünstigten Erstarrung zu lösen. Das lässt sich am deutlichsten in Würzburg verfolgen, wo bereits Friedrich Karl von Schönborn in drei Anläufen 1731, 1734 und 1743 begann, den gelehrten Fächerkanon zu modernisieren; er hat der Pflege der deutschen Sprache, des Mathematikunterrichts und der Geschichte sein besonderes Interesse zugewandt. In den siebziger Jahren führte der Amtsnachfolger die systematische Beschäftigung mit der französischen Sprache und Kultur ein[110]. Des Weiteren erfuhr die Naturlehre eine deutliche Aufwertung. Diese Reformen wurden zur gleichen Zeit in den Nachbarbistümern Mainz und Bamberg durchgesetzt. In Bamberg wurden sie schließlich gekrönt mit der Errichtung einer Ingenieur- und Zeichenakademie im Jahre 1794, die auf den Schultypus der Oberrealschule vorausweist[111].

Zugleich mit dem Fächerkanon wurde die Lehrmethode den Erfordernissen der neuen Zeit angepasst. Im Rahmen des sich steigernden Antijesuitismus geriet auch die jesuitische Lehrmethodik immer mehr in die Diskussion. Der bisher übliche monologische Lehrvortrag wurde allmählich abgelöst durch eine gezielte Betonung des Praxisbezuges und die Anleitung zum selbständigen Arbeiten im Unterricht[112].

Zum dritten zielten die aufgeklärten Reformen auf die Schaffung eines neuen organisatorischen Rahmens. Die Bischöfe bemühten sich um verstärkte Schulaufsicht durch neue Schulordnungen[113]. In jedem Bistum wurden Schulkommissionen eingesetzt, die das jesuitische Bildungsmonopol gezielt zurückzudrängen suchten. Die Leitung des Schulwesens wurde immer mehr als Aufgabe des Staates erkannt und in dessen Zuständigkeit überführt. Dieses Ziel wurde vollends durch die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 erreicht. Zunächst übernahm ein Schuldirektor die Leitung des Gymnasialschulwesens, das dann in Würzburg 1787 der Schulkommission unterstellt wurde. Sie unterwarf den Gymnasialbereich einer völligen Neuordnung[114]. Das Übertrittsverfahren wurde neu geregelt. Moderne Lehrbücher und die einheitliche Lehrerausbildung sind weitere Merkmale der zunehmenden Reglementierung des Schulbetriebes, der bis in Einzelheiten normiert wurde. Als entscheidende Grundzüge zeichnen sich die

---

[110] Christ (Anm. 10) 389. Im umfassenden Überblick die verschiedenen Artikel in: M. Liedtke (Hg.), Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens I (Bad Heilbrunn 1991) 665–679 (W. Fürnrohr, W. Dettelbacher).

[111] Weber (Anm. 107) 232–236; Christ (Anm. 10) 389; O. Meyer, Leopold Westen und seine Ingenieur- und Zeichenakademie. Ein Kapitel Technik- und Schulgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts (= Mainfränkische Studien 24) (Würzburg 1981).

[112] Vorbild war die „verbesserte Lehrart" Johann Ignaz von Felbigers, des bedeutenden Schulreformers in Österreich, dessen Schriften zum Großteil in Würzburg und Bamberg zum Druck gebracht wurden.

[113] H. Neugebauer, Die Entwicklung des Bamberger niederen Schulwesens von der Reformation bis zur Säkularisation unter besonderer Berücksichtigung der Schulordnungen (Bamberg 1982).

[114] H. Dhom, Eichstätts humanistische Lehranstalten. Das Gymnasium um die Wende des 18. Jahrhunderts bis zu dessen Aufhebung 1807 (Programm Eichstätt 1914); Lengenfelder (Anm. 11) 143, 245f.

Bürokratisierung des Schulalltages und die Professionalisierung der Lehrerschaft ab.

Doch galt die Fürsorge der Fürstbischöfe nicht nur dem gelehrten Schulwesen, sondern verstärkt der Elementarbildung der breiten Bevölkerungsschichten[115]. Zu diesem Zwecke führten sie die überkommenen Grundschulen weiter und bemühten sich um deren flächendeckende Ausweitung. Auch hierfür wurden sowohl in Würzburg und Bamberg als auch in Eichstätt ausgesprochen früh Schulordnungen und Instruktionen erlassen, die laufend den wachsenden Erfordernissen angepasst wurden[116]. Als besonders wichtiges Muster gilt die „Schulordnung für die niederen Stadt- und Landschulen des fürstlichen Hochstifts Würzburg" von 1774/75[117], die den Lehrbetrieb ganz auf die Vorschläge des schlesischen und von Maria Theresia 1774 nach Wien berufenen Bildungsreformers Johann Ignaz Felbiger (sechsjährige Schulpflicht) ausrichtete. Gerade das Bistum Würzburg baute ein leistungsfähiges Elementarschulwesen auf, in dem sogar der Mädchenbildung eine gewichtige Stellung zuerkannt wurde. Auch auf dieser Ebene wurde besonderer Nachdruck auf die Verbesserung der Lehrerbildung gelegt. 1770 gründete Würzburg ein Lehrerseminar[118], was als besonders moderne Maßnahme zu bezeichnen ist. 1791 folgte Bamberg mit der gleichen Einrichtung. Von nun an wurden nur noch ordentlich geprüfte Lehrer angestellt. Auch hier wurde der entscheidende Grundzug das Bemühen um die Überführung der Schulen in staatliche Zuständigkeit.

Neben den Schulen galt die besondere Fürsorge der Bischöfe dem Aufbau einer öffentlichen Bibliothek, da der Bildungswert dieser Einrichtung sehr hoch angesetzt wurde[119]. In entsprechender Weise wurde der Büchermarkt durch eine streng gehandhabte Bücherzensur kontinuierlich überwacht[120]. In Eichstätt er-

---

[115] H. Rössler, Ein Bischof als Volkserzieher: Franz Ludwig von Erthal, in: Ders. (Anm. 18) 314–325; N. Konrad, Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Würzburg und Bamberg (1779–1795). Ein Organisator der Volksschule der Aufklärung (= Katholische Pädagogen 3) (Düsseldorf 1932).

[116] G. Hübsch, Die Reformen und Reformbestrebungen auf dem Gebiete der Volksschule im ehemaligen Hochstift Bamberg unter den Fürstbischöfen Adam Friedrich von Seinsheim (1757–79) und Franz Ludwig von Erthal (1779–95) (Bamberg 1891).

[117] St. Paulus, 200 Jahre Lehrerbildung in Würzburg (= Mainfränkische Studien 10) (Würzburg 1975). Diese wichtige Schulordnung gelangt nicht zur Behandlung bei: H. Hettwer, Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen. Eine vergleichende Studie (Mainz 1965).

[118] J. N. Huber, Geschichte und gegenwärtiger Zustand des Königlichen Schullehrerseminars zu Würzburg (Würzburg 1871); D. Hüttner, Von der Normalschule zum Lehrerseminar. Die Entstehung der seminaristischen Lehrerbildung in Bayern (1770–1825) (München 1982).

[119] K.-H. Pröve, Von der ersten Lesegesellschaft zur Stadtbücherei. Ein Kapitel Würzburger Kulturgeschichte (= Mainfränkische Hefte 48) (Würzburg 1967); B. Schemmel, Das Bamberger „Museum". Lesegesellschaften des frühen 19. Jahrhunderts, in: Bibliotheksforum Bayern 14 (1986) 50–68; D. Karasek (Hg.), Buch und Bibliothek in Bamberg (= Schriften der Universitätsbibliothek Bamberg 3) (Bamberg 1986).

[120] Lengenfelder (Anm. 11) 236f.; W. Wüst, Censur als Stütze von Staat und Kirche in

folgte die Eröffnung einer öffentlich zugänglichen Bibliothek im Jahre 1785[121]. Dabei schlossen sich die Fürstbischöfe nicht dem Vorbild der Klöster an, die ihre Büchersammlungen oftmals in wahren Prunksälen auf- und zur Schau stellten. An den Bischofshöfen wurde mehr der Gedanke der Gebrauchsbibliothek in den Vordergrund gestellt. Dabei spielten die Kalender als Mittel der Volksaufklärung eine wichtige Rolle[122]. In Eichstätt kam es zur Herausgabe einer „Vatterländischen Monatsschrift" zur Steigerung des Heimatbewusstseins[123]. In gleicher Weise wurde an allen Bischofshöfen Theater und vereinzelt – wie etwa in Passau – auch Opernhäuser unterhalten; Eichstätt eröffnete sein Hoftheater im Jahre 1790[124]. In Würzburg wurde ein Opernhaus von Bischof Seinsheim eingerichtet, aber vom Amtsnachfolger Erthal aufgrund finanzieller Erwägungen rasch wieder geschlossen[125].

Ein wichtiger Motor dieser angestrengten Bildungspolitik der fränkischen Bischöfe war die konfessionelle Gemengelage in ihren Zuständigkeitsbereichen. Die Rivalität zu den nahen Protestanten schuf beständig eine Konkurrenz, die unverkennbar anspornte. Nicht mehr durch Zwang und Gewalt, sondern durch die in einer besseren Schulbildung erworbene Einsicht sollte der eigene Glaube zum Sieg in der beständigen Auseinandersetzung der Konfessionen geführt werden. Das hat jüngst Helmut Flachenecker in einer Studie über die Eichstätter Verhältnisse deutlich gemacht[126]. Der Vergleich der Schulpolitik der fränkischen Bischöfe mit den gleichzeitigen Initiativen der benachbarten Markgraftümer Ansbach und Bayreuth fällt eindeutig zugunsten der Hochstifte aus. Auf diesem Gebiet hinkten die brandenburgischen Markgraftümer hinterher. Für das Franken des 18. Jahrhundert darf deswegen bei komparatistischer Betrachtung gewiss von keinem katholischen Bildungsdefizit gesprochen werden[127]. Eher ist das Gegenteil der Fall. Den angestrengten Bemühungen lag das Bestreben zugrunde, auf diesem Wege den Sieg der eigenen Konfession und auch die Sicherung der eigenen Herrschaft zu gewährleisten. Man kann die These aufstellen:

---

der Frühmoderne: Augsburg, Bayern, Kurmainz und Württemberg im Vergleich (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 57) (München 1998).

[121] Lengenfelder (Anm. 11) 152f.

[122] Seiderer (Anm. 45) 396–405.

[123] Vatterländische Monatsschrift für einen kleinen Zirkel traulicher Freunde geschrieben, 4 Nummern, 1792–1793, hg. von Hofkammerrat Joseph Barth. Vgl. Lengenfelder (Anm. 11) 200–202.

[124] O. Kaul, Zur Geschichte der Bamberger Hofmusik im 18. Jahrhundert (= Blätter für fränkische Kunst und Geschichte) (Bamberg 1925); Lengenfelder (Anm. 11) 153f.

[125] O. Kaul, Geschichte der Würzburger Hofmusik im 18. Jahrhundert (= Fränkische Forschungen zu Geschichte und Heimatkunde 2/3) (Bamberg 1924).

[126] H. Flachenecker, Zwischen Tradition und Reform. Das Volksschulwesen im Hochstift Eichstätt im 18. Jahrhundert, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 57 (1997) 199–228.

[127] É. François, Die Volksbildung am Mittelrhein im 18. Jahrhundert. Eine Untersuchung über den vermeintlichen „Bildungsrückstand" der katholischen Bevölkerung Deutschlands im Ancien Régime, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 3 (1977) 277–304.

Kleinere Territorien wie die bischöflichen Hochstifte vermochten eine wirksamere und erfolgreichere Bildungspolitik zu betreiben als die großen Flächenstaaten. In einer insgesamt recht erfolgreichen Bildungspolitik erreichte die Reformpolitik der aufgeklärten Bischöfe ihren Höhepunkt.

VII Würdigung

Die ausgeprägte Reformbereitschaft des aufgeklärten 18. Jahrhunderts erfasste auch die mittleren und kleineren Staaten. Das gilt für die weltlichen wie die geistlichen Territorien[128] in gleicher Weise. Allenthalben ging es um die Übertragung der Herrschaftsprinzipien des Absolutismus. Die Reformpolitik hat ein grundsätzlich ähnliches Aussehen. In beiden Fällen kennzeichnet sie die Ausdehnung des Staates auf neue Lebensbereiche im Rahmen eines um sich greifenden Staatsabsolutismus. Dennoch trägt die kirchliche Reformpolitik einige eigene Züge. Die wichtigsten Eigenheiten seien abschliessend zusammengefasst.

In den geistlichen Territorien Frankens fand die Aufklärung vergleichsweise spät Eingang, nämlich erst in ihrem Schlussabschnitt, als die Frage der praktischen Umsetzung in den Vordergrund trat. Deswegen erscheint die Aufklärung hier mehr als praktische denn als theoretische Bewegung. In Bamberg setzt ihre Rezeption in etwa um 1760 ein, freilich in derartiger Intensität, dass die vergleichende Studie von Georg Seiderer um 1780 keine Rückständigkeit mehr feststellen kann[129].

Ein zweiter Unterschied ergibt sich aus der Doppelfunktion der Fürstbischöfe als geistliche und weltliche Vorstände. Die Reformpolitik richtete sich notwendigerweise an beiden Zuständigkeitsbereichen aus. Sie griff über den weltlichen Bereich hinaus durchaus in den innerkirchlichen Bereich hinein; er wurde nicht minder umgestaltet wie der Profanbereich. Zwar beanspruchte der absolutistische Staat die Einordnung auch der Kirche in das auf den Hof ausgerichtete Herrschaftsgefüge; die aufgeklärte Reformpolitik bestand ganz wesentlich in einer zielstrebigen Staatskirchenpolitik[130]. Diese konzentrierte sich aber auf die Temporalia, während die bischöflichen Reformen auch die Spiritualia im Blick hatten. Das unterscheidet die Reformen in weltlichen Fürstentümern und Stiftsstaaten.

Eine dritter Aspekt betrifft die Wirksamkeit. Die Reformpolitik der Fürstbischöfe krankte an den gleichen Schwächen wie die der kleineren Landes-

---

[128] P. Hersche, Intendierte Rückständigkeit. Zur Charakteristik der geistlichen Staaten im Alten Reich, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hg. von G. Schmidt (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Beiheft 29) (Wiesbaden 1989) 133–149.

[129] Seiderer (Anm. 45) 229–232. Zur Sonderstellung der Universität Würzburg: Anm. 105.

[130] R. Bauer, Der kurfürstliche Geistliche Rat und die bayerische Kirchenpolitik 1768–1802 (= Miscellanea Bavarica Monacensia 32) (München 1971).

fürsten. In den meisten Fällen war sie halbherzig. Die kleineren Fürsten scheuten vor dem großen und tiefen Schnitt zurück, den Friedrich II. oder Kaunitz und Joseph II. wagten. Sie begnügten sich mit punktuellen Verbesserungen, den in der Regel kein umfassendes Reformkonzept zugrunde lag. Lediglich von Fürstbischof Erthal ist ein Schriftstück bekannt, das mit seinen „Regierungs-Grundsätzen" ein echtes bischöfliches Programm deutlich macht[131]. Im übrigen unterblieb die theoretische Fundierung. Es handelte sich im wesentlichen um zögerliche und punktuelle Verbesserungen mit sehr pragmatischer Zielsetzung. Diese waren in begrenztem Rahmen durchaus wirkungsvoll. Denn zu einer Radikalisierung des politischen Denkens kam es in den fränkischen Hochstiften nicht. Im Gegensatz zu Nürnberg sind aus Würzburg, Bamberg und Eichstätt keine revolutionären Gesellschaften mit Umsturzplänen bekannt. Die Fürstbischöfe setzten sich mit dem Zeitgeist aktiv auseinander und versuchten abzuwiegeln. Ihr Ziel war die Evolution, mit der sie der drohenden Revolution erfolgreich entgegenarbeiteten[132].

Es sind nur schwer Vorbilder auszumachen; infolge der Ausrichtung der Reichskirche auf den Wiener Kaiserhof sind sie am ehesten in den österreichischen Verhältnissen zu suchen. Diese kannte vor allem der lange am Wiener Hof als Reichsvizekanzler tätige Friedrich Karl von Schönborn, der wesentlich zur Transferierung ins Fränkische beitrug[133]. Doch zeichnet sich daneben durchaus auch eine gewisse Orientierung an der preussischen Reformpolitik König Friedrichs II. ab, so dass sogar die Frage nach friderizianischen Bischöfen in Franken gestellt worden ist[134]. Im Übrigen orientierte man sich aber an allen erreichbaren und als sinnvoll anerkannten Vorbildern[135]. Die Reformen waren in erster Linie an der Praktikabilität ausgerichtet.

Wer waren die Träger der Reformpolitik? Wie in weltlichen Territorien, wo verschiedentlich geradezu von einem Beamtenabsolutismus gesprochen werden kann, gingen die entscheidenden Impulse dazu oftmals von den leitenden Mitarbeitern aus. Vereinzelt aber waren wirklich die Bischöfe selber die Motoren der Entwicklung. Die vergleichende Studie von Seiderer weist den geistlichen Höfen eine größere Bedeutung als Trägern der Aufklärungsbewegung zu als den

---

[131] J. Frhr. von Hormayr, Taschenbuch für die vaterländische Geschichte 40 (1852/53) 1–58.

[132] F. L. von Erthal, Über den herrschenden Geist dieser Zeiten und über das Verhalten des rechtschaffenen Christen bey derselben (o. O. 1793).Vgl. Seiderer (Anm. 45) 471–484 mit dem Hinweis auf die in Bamberg erschienene Zeitschrift „Charon", die die Idee einer Modernisierung der Verfassung auf evolutionärem Wege propagierte.

[133] H. Hantsch, Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn 1674–1746 (Augsburg 1929); Ders., Das Haus Schönborn kommt nach Österreich, in: AÖG 125 (1966) 138–153; Domarus (Anm. 17) 157–254.

[134] A. Schindling, Friderizianische Bischöfe in Franken? Aufklärung und Reform im geistlichen Franken zwischen Habsburg und Preußen, in: H. Duchhardt, Friedrich der Große, Franken und das Reich (= Bayreuther Historische Kolloquien 1) (Wien 1986) 157–171.

[135] M. Renner, Fuldaer Einfluß auf die Würzburger Schulreform Fürstbischof Franz Ludwigs von Erthal 1781, in: ZBLG 28 (1965) 368–391.

weltlichen Höfen, wo das Engagement von einzelnen Beamten und vor allem auch protestantischer Pastoren wichtiger war[136]. Das gilt für Friedrich Karl von Schönborn, Adam Friedrich von Seinsheim und Karl Ludwig von Erthal in gleicher Weise, die sehr markante Bischofsgestalten in den Mainbistümern waren. Insgesamt gesehen hatten sie die Zügel mehr in der Hand als mancher der weltlichen Fürsten der unmittelbaren Umgebung. Dabei wirkte sich in der Frage der Reformpolitik das vielbeklagte System der Bistumsakkumulation ausgesprochen förderlich aus, weil die Bischofsdynastien der Schönborn, der Erthal oder der Buseck ihre Reforminitiativen diözesanübergreifend in allen ihren Bistümern zum Einsatz brachten. Zumindest die beiden Mainbistümer Würzburg und Bamberg waren auch noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weithin unter dem bestimmenden Einfluss der Dynastie Schönborn, die verschiedentlich auch noch das Erzbistum Mainz regierte[137]. Die Bistumsakkumulation trug zur diözesanübergreifenden großflächigen Organisation der Reformpolitik über den kleinräumigen Einzelstaat hinaus bei und arbeitete damit dem modernen Flächenstaat zumindest *in nuce* vor.

Mit Gewissheit agierten die Hochstifte nicht nur im Windschatten der weltlichen Staaten. Zumindest in Einzelfällen sind die Rezeptionswege auch umgekehrt von den geistlichen zu den weltlichen Herrschern verlaufen; die Krankenhaus- und die Schulpolitik, auch das Versicherungswesen sind Beispiele dafür. Auf diesen Gebieten hatten die Kleinstaaten offensichtliche Vorteile in der Durchsetzung reformerischer Zielsetzungen gegenüber den großen Flächenstaaten, die sie durchaus genutzt haben. In bestimmten Bereichen haben die modernen Staaten des 19. Jahrhunderts auf Entwicklungen in den früheren Hochstiften aufgebaut. Doch reichen die Querverbindungen durchaus ins 18. Jahrhundert zurück. Der einflussreiche Begründer des aufgeklärten Staatsabsolutismus in Kurbayern Johann Adam von Ickstatt[138] kam aus fürstbischöflich würzburgischen Diensten im Jahre 1741 an den kurfürstlichen Hof zu München. Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim zu Würzburg und Bamberg gehörte einer Familie an, die ihren Stammsitz in Niederbayern hatte; sein Bruder war einer der führenden Hofräte am Münchner Kurfürstenhof, mit dem er sich auch in vielen Fragen der Reformpolitik in einer regen Korrespondenz und einem ergiebigen persönlichen Austausch über Jahrzehnte hinweg beriet[139]. Johann Heinrich von Falckenstein, der Geschichtsschreiber des Kurfürstentums Bayern, kam aus Eichstätt an den Münchner Kurhof.

---

[136] Seiderer (Anm. 45) 232, 257–269.

[137] R. Reinhardt, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, hg. von H. Wolf (Ostfildern 1998) 55 f. u. ö.

[138] F. Kreh, Reichsfreiherr Johann Adam von Ickstatt (1702–1776). Leben und Werk eines katholischen Staatsrechtslehrers der Aufklärungszeit, in: ZBLG 36 (1973) 72–114; Ders., Leben und Werk des Reichsfreiherrn Johann Adam von Ickstatt (1702–1776) (= Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görresgesellschaft NF 12) (Paderborn 1974).

[139] Schmid (Anm. 70), bes. 62–66.

Damit ist die entscheidende Frage nach dem Unterschied zwischen weltlichen und geistlichen Staaten angesprochen. Im kirchlichen Bereich standen die Verwaltung, Wirtschaft und Finanzen nicht so sehr im Vordergrund wie in den weltlichen Fürstentümern[140]. In den geistlichen Territorien zeichnen sich als Schwerpunkte unverkennbar die Bereiche kirchliches Leben, Soziales und das Bildungswesen ab. Vor allem diese drei Bereiche wurden so gezielt gepflegt, dass man durchaus von der Aufnahme einer aktiven Wohlfahrtspolitik, ja geradezu von Sozialpolitik sprechen kann. Die Bischofshöfe haben offensichtlich den kirchlichen Auftrag zur Humanisierung der Lebenswelten ernster genommen als die weltlichen Fürsten. Die Wurzeln des modernen Wohlfahrtsstaates liegen mehr als in den weltlichen in den geistlichen Fürstentümern des Ancien Régime[141].

Im Grunde ist die Entwicklung in den Hochstiften aber durchaus in vergleichbaren Bahnen verlaufen wie in den weltlichen Fürstentümern. Letztlich sind hier wie dort die gleichen Bestrebungen um Modernisierung und Optimierung zu konstatieren, die freilich insgesamt gesehen in keinem Fall allzu erfolgreich waren. Das belegt am deutlichsten der Blick auf die finanziellen Verhältnisse. Gerade die in fast allen Herrschaften schwere Überschuldung wurde zum unlösbaren Grundproblem, das kaum einer der Duodezfürsten des 18. Jahrhunderts wirklich in den Griff bekam. Es wurde zum Hauptauslöser der tief greifenden Reformen des beginnenden 19. Jahrhunderts. Eine große Ausnahme stellt allerdings der Fürstbischof von Würzburg dar, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus einem wohl geordneten und finanziell prosperierenden Hochstift verdrängt wurde[142]. Er brachte keinen Schuldenberg in den ungeliebten bayerischen Königsstaat ein. Das durften freilich die aufgeklärten Staatsrechtler und Staatskirchenpolitiker nicht zugeben. Sie mussten die geistlichen Staaten als lebensunfähige Relikte des Mittelalters hinstellen, um deren Zerschlagung zu rechtfertigen[143]. Freilich darf deren Untergang nicht dazu verführen, ihre Leistung bei der Begründung des modernen Staates zu unterschlagen. Nicht weniger als die weltlichen haben die geistlichen Staaten zur Begründung des modernen Staates beigetragen.

---

[140] L. Hüttl, Geistlicher Führer und geistliche Fürstentümer im Barock und Rokoko. Ein Beitrag zur Strukturanalyse von Gesellschaft, Herrschaft, Politik und Kultur des Alten Reiches, in: ZBLG 37 (1974) 3–48; Ders., Der Absolutismus im süddeutschen Raum. Ein Vergleich zwischen Kurbayern und dem Hochstift Eichstätt im 17. und 18. Jahrhundert, in: ZBLG 40 (1977) 869–907.

[141] H.-P. Müller (Hg.), Sozialpolitik der Aufklärung. Johann Beckmann und die Folgen: Ansätze moderner Sozialpolitik im 18. Jahrhundert (Münster – New York 1999).

[142] D. M. Feineis, Untersuchungen zur Finanz- und Wirtschaftsgeschichte des Hochstiftes Würzburg im 18. Jahrhundert (Würzburg 1996).

[143] M. Renner, Regierung, Wirtschaft und Finanzen des Kaiserlichen Hochstifts Bamberg im Urteil der bayerischen Verwaltung 1803, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 26 (1966) 307–349. In größerem Rahmen: P. Wende, Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik (= Historische Studien 396) (Hamburg 1966).

Das Bild der Ortskirche in der Gallia christiana und in theologischen Enzyklopädien des 19. und 20. Jahrhunderts

FRANZ XAVER BISCHOF

I

Die Benediktiner der 1618 gegründeten französischen Reformkongregation von Saint-Maur mit ihrem Hauptkloster St.Germain-des-Prés in Paris – die Mauriner – nehmen in der Wissenschafts- und Bildungsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts einen herausragenden Platz ein. Über mehrere Generationen hinweg widmete sich eine freilich begrenzte Zahl von Mönchen, an ihrer Spitze Jean Mabillon (1632–1707), nach einem ausführlichen Plan der historischen Forschung. Gegenstand des gelehrten Interesses waren vor 1710 insbesondere die Geschichte des Benediktinerordens sowie Editionen von Werken der Kirchenväter. Im 18. Jahrhundert erweiterte sich das Forschungsinteresse auf das gesamte Spektrum der französischen Kirchen- und Profangeschichte, einschließlich der Provinz- und Literaturgeschichte[1].

Das bedeutendste Werk, das die Mauriner neben Jean Mabillons *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti* (9 Bände, Paris 1668–1702) je hervorgebracht haben, ist das in vorbildlicher Gemeinschaftsarbeit geschaffene wissenschaftliche Großprojekt der *Gallia christiana*: eine Kirchengeschichte des vorrevolutionären Frankreich im Rahmen der Geschichte der Diözesen! Die Idee für ein solches Unternehmen war nicht neu. Es führte nur weiter, was im 17. Jahrhundert begonnen worden war. Bereits 1626 hatte der gelehrte Generalvikar von Chalon-sur-Saône, Claude Robert († 1636), eine erste einbändige *Gallia christiana*[2] veröffentlicht, die Bischofslisten der Diözese Langres und ihrer Nachbardiözesen enthielt. Auf seine Vorarbeiten konnten die Zwillingsbrüder Scévole (1571–1650) und Louis de Sainte-Marthe (1571–1656) zurückgreifen. Diese beiden hochangesehenen Historiker, die den Titel „Historiographes de France" führten, arbeiteten seit 1646 im Auftrag der Assemblée générale du clergé de France an einer überarbeiteten Neuauflage, ohne zur Publikation zu gelangen. Nach ihrem Tod übernahmen Scévoles Söhne Pierre, Nicolas und vor allem Abel de Sainte-Marthe die Schlussredaktion und Publikation der zweiten

---

[1] Zur Geschichte der Mauriner und ihrem wissenschaftlichen Werk: M. Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk, in: G. Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 32) (Göttingen 1980) 153–209; Y. Chaussy, Les Bénédictins de Saint-Maur, 2 Bde. (Paris 1989–1991); D.-O. Hurel, Mauriner, in: LThK³ 6 (1997) 1496–1498 (Lit.).

[2] Gallia christiana, in qua regni Franciae ditionumque vicinarum dioeceses, et in eis praesules, describuntur (Paris 1626).

Gallia christiana[3], die als eigentliches „Familienunternehmen" bezeichnet werden kann. Sie erschien 1656 in vier Foliobänden und enthielt eine Auflistung und Beschreibung der Erzbistümer im ersten Band, der Diözesen im zweiten und dritten Band, einer Auswahl von Abteien im vierten Band, jeweils separat in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet. Das Werk fand bei Erscheinen den uneingeschränkten Beifall der Assemblée générale du clergé, welche den drei Herausgebern eine Pension von je 500 Livres zusprach. In Anbetracht der Fortschritte der historischen Wissenschaft vermochte die Sainte-Marthe'sche *Gallia christiana* indes bald nicht mehr zu genügen. Sie konnte sich auch nicht messen mit der zur selben Zeit in Rom erschienenen neunbändigen *Italia Sacra*[4] des Zisterziensers Ferdinando Ughelli (1594–1670). Zwar reihte sie Mabillon in Ermangelung einer besseren Ausgabe noch 1691 in seinen Katalog der besten Bücher ein[5]. Nach dem Erscheinen seines bahnbrechenden Werkes *De re diplomatica* (Paris 1681), das Richtlinien der paläographisch-kritischen Urkundenprüfung vorlegte und die moderne Urkundenlehre begründete, war eine Neuedition jedoch unausweichlich geworden.

1710 war es wiederum die Assemblée générale du clergé, welche den Auftrag erteilte, das Werk unter Berücksichtigung der neuen historischen Methoden und Erkenntnisse zu überarbeiten. Auf Vorschlag des Kardinals Louis-Antoine de Noaille (1651–1729) übertrug sie die Aufgabe dem ihm verwandten Maurinergelehrten Denis de Sainte-Marthe (1650–1725), einem Neffen der vorgenannten Brüder Sainte-Marthe. Zugleich subventionierte sie die Neuedition der *Gallia christiana* mit einem namhaften Betrag von 4000 Livres, knüpfte die finanzielle Unterstützung jedoch an die Auflage, dass der Orden das Werk nach seinem Tod zu Ende führe[6]. Mit Hilfe des Materials, das seine Familie wie auch die Mauriner in jahrzehntelanger Sammelarbeit zusammengetragen hatten sowie mit Unterstützung weniger, aber mit der gelehrtesten seiner Mitbrüder konnte Denis de Sainte-Marthe 1715 den ersten Band der neuen, dritten *Gallia christiana* erscheinen lassen. Er war den Kirchenprovinzen Albi, Aix, Arles, Avignon und Auch gewidmet und trug den ausführlichen Titel: *Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distributa, qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque ditionem ab origine ecclesiarum ad nostra*

---

[3] Gallia christiana, qua series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque ditionem, ab origine ecclesiarum ad nostra tempora, per quatuor tomos deducitur [...] Opus fratrum gemellorum Scaevolae et Ludovici Sammarthanorum, auctum et primo in lucem editum a Petro, Abelio et Nicolao Sammarthanis, Scaevolae filiis, Ludovici nepotibus, 4 Bde. (Paris 1656).

[4] Italia Sacra sive de episcopis Italiae, et insularum adiacentium, 9 Bde. (Rom 1644–1662). Zweite überarbeitete Auflage hg. von Nicolao Coleti, 10 Bde. (Venedig 1717–1722) (Nachdruck: Nendeln FL 1970).

[5] H. Leclercq, Gallia christiana, in: DACL 6 (1924) 277–310, hier 290.

[6] Protokollauszug der Assemblée générale du clergé de France von 1710, gedruckt in: Gallia christiana (Anm. 7) I (Paris 1716) f. oi-oii. – Zu Denis de Sainte-Marthe: G. Fatouros, Sainte-Marthe, in: BBKL 8 (1994) 1209–1212 (Lit.); L. Hellmann, Sainte-Marthe, in: LThK³ 8 (1999) 1436 (Lit.).

tempora deducitur et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis[7]. Ab dem fünften Band wurde die Formel *Franciae vicinarumque ditionem* ersetzt durch *regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur.* 1720 wurde Sainte-Marthe zum Generaloberen der Maurinerkongregation gewählt und konnte seither den Fortgang der Arbeiten nur noch überwachen. Bis 1725, seinem Todesjahr, erschienen zwei weitere Bände unter seinem Namen mit den Kirchenprovinzen Bourges, Bordeaux, Calais, Köln und Embrun. Die Publikation der weiteren Bände erfolgte in regelmässigen Abständen während des ganzen 18. Jahrhunderts, jetzt mit dem Zusatz *Opera et studio monachorum Congregationis S[ancti]. Mauri, ordinis S[ancti]. Benedicti* im Titel. Die jeweiligen Bistumsbände wurden von verschiedenen Maurinern bearbeitet. 1728 erschien der vierte, dem Erzbistum Lyon gewidmete Band, welcher außerdem einen Nachruf auf Denis de Sainte-Marthe und eine Abhandlung über das Martyrium des Irenäus von Lyon († um 200) enthielt. 1731 folgte der fünfte Band mit den Kirchenprovinzen Mainz und Mechelen. Ab dem sechsten, dem Erzbistum Narbonne gewidmeten Band, der 1739 erschien, lag die Hauptlast der Arbeiten praktisch ausschließlich bei den beiden Maurinern Félix Hodin (1679–1755) und Étienne Brice (1697–1755). Sie edierten ebenfalls den siebten und achten Band, welche das Erzbistum Paris mit seinen Suffraganbistümern behandelten und 1744 publiziert wurden. Darin widerlegten sie in einer Abhandlung auch die ins 9. Jahrhundert zurückreichende Auffassung, dass der legendäre erste Bischof und Märtyrer Dionysius von Paris mit dem bis heute unbekannten Autor Pseudo-Dionysius Areopagita identisch gewesen sei. Gleichzeitig räumten sie der Geschichte des eigenen Klosters einen besonderen Platz ein, mit vielen Informationen zu Generaloberen ihrer Kongregation, die seither nicht mehr nachgedruckt wurden[8]. 1751 folgten von den gleichen Autoren die Bände 9 und 10 über die Kirchenprovinz Reims. In die Fußstapfen von Hodin und Brice traten in der zweiten Jahrhunderthälfte ihre Mitbrüder Pierre Henri (1707–1782) und Jacques Taschereau (1720–1789). Sie veröffentlichten 1759 und 1773 die Bände 11 und 12 mit den Kirchenprovinzen Rouen, Sens und Tarentaise, 1785 schließlich Band 13 mit den Kirchenprovinzen Toulouse und Trier. Band 14 war im Druck, als 1789 die Französische Revolution ausbrach. Sie führte 1790 zur Aufhebung der Mauriner-Kongregration, nicht aber zum Ende des Unternehmens. Nach einer Unterbrechung von mehr als einem halben Jahrhundert beendete der Historiker Barthélemy Hauréau (1812–1896), ein langjähriger Mitarbeiter der Handschriftenabteilung der Bibliothèque Nationale de France, in den Jahren 1856 bis 1865 die *Gallia christiana* mit der Publikation der Bände 14 bis 16. Darin sind nach der früheren Methode und auf gleich hohem Niveau die Kirchenprovinzen Tours, Besançon und Vienne behandelt. Die drei Bände enden mit dem Jahr 1790, dem Jahr der Auflösung der alten Bistumsgrenzen.

---

[7] Insgesamt 13 Bde. (Paris 1715–1785). Fortsetzung durch Barthélemy Hauréau, Bde. 14–16 (Paris 1856–65).

[8] L. Robert, Gallia christiana, in: Dictionnaire des lettres françaises. Le dix-huitième siècle (Paris 1960) 482–486, hier 485.

Auf die von den Maurinern vorgesehene Bearbeitung auch des Erzbistums Utrecht wurde verzichtet[9]. Pläne, die *Gallia christiana* der Mauriner in überarbeiteter Form neu herauszugeben, scheiterten oder blieben unvollendet[10].

Die *Gallia christiana* behandelte somit in 165 Erzbistümern und Bistümern die Kirchengeschichte Frankreichs und teilweise seiner Nachbarländer seit den Anfängen in römischer Zeit bis zum 18. Jahrhundert. Neu war gegenüber der Sainte-Marthe'schen Ausgabe die Ordnung des Werkes nach Kirchenprovinzen, die – um jeden Streit um den Vorrang zu vermeiden – in alphabetischer Reihenfolge behandelt wurden.

Wie aber sah konkret die Beschreibung der einzelnen Bistümer oder Ortskirchen, wie wir heute sagen, aus? Innerhalb der Kirchenprovinzen sind die Erzbistümer und Bistümer im wesentlichen nach folgendem Schema bearbeitet: 1. eine kurze Geschichte der Bischofsstadt, verbunden mit einer Würdigung ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung. Hinzu kommen knappe Hinweise auf die Gliederung der Diözesen in Archidiakonate, Archipresbyterate und Pfarreien sowie Angaben über Quellen und Literatur; 2. folgt die Reihe der Lebensbeschreibungen der Bischöfe, innerhalb derer häufig Auszüge aus historiographischen Quellen eingestreut sind, wie zum Beispiel Epitaphien oder teilweise längere Abschnitte aus Chroniken oder Heiligenleben usw.; an 3. Stelle stehen die Dignitäre (Pröpste und Dekane) der Domkapitel, an 4. Stelle die Kollegiatkirchen mit Listen der Pröpste und Dekane; 5. folgt eine Auswahl der als bedeutend erachteten Klöster der jeweiligen Diözese, wobei jedesmal eine kurze Geschichte des Klosters mit einem Verzeichnis der Klostervorsteher oder Klostervorsteherinnen geboten wird – oft so umfangreich, dass auf manches Kloster zehn und mehr Folioseiten kommen. In den von den Maurinern edierten 13 Bänden der *Gallia christiana* werden auf diese Weise im Rahmen der darin bearbeiteten 142 Bistümer über 2200 Klöster behandelt. Den Hauptteil jeder Diözese nehmen immer die Viten der Bischöfe und Äbte ein. Dabei beanspruchen die Klöster mitunter mehr Raum als die eigentliche Diözese. Für das zur Kirchenprovinz Mainz gehörende Bistum Konstanz beispielsweise wurden für die Diözese 40 Folioseiten, für die Darstellung der Klöster dieser Diözese 183 Folioseiten aufgewendet[11]. Als Anhang und Beleg folgen 6. unter dem Titel *Instrumenta* eine Sammlung der wichtigeren Urkunden, die in der Regel einen Viertel bis ein Drittel des Umfangs der Darstellung beträgt, sowie 7. Register.

---

[9] Zur *Gallia christiana*: Leclercq (Anm. 5) 290–310; Robert (Anm. 8) 484–485; K. Ganzer, Gallia christiana, in: LThK³ 4 (1995) 273. – Zu den Mitarbeitern der *Gallia christiana*: R.-P. Tassin, Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur, ordre de S. Benoît (Bruxelles 1770); dt. Übersetzung von J. G. Mensel, Gelehrtengeschichte der Congregation von St.Maur, Benediktiner-Ordens, 2 Bde. (Frankfurt – Leipzig 1773–1774). – Zu den Bänden Barthélemy Hauréaus sowie zu den Plänen einer Neuedition der *Gallia christiana*: G. Dupont-Ferrier, Gallia christiana, in: A. Blanchet u. a., Les travaux de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres. Histoire et inventaire des publications (Paris 1947) 57–59.

[10] A. Degert/V. Carrière, Pour refaire la „Gallia christiana", in: V. Carrière, Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale, Bd. 2 (Paris 1934) 231–254.

[11] Gallia christiana (Anm. 7) V (Paris 1731) 891–1114.

Diese enthalten jeweils einer *Index generalis*, Listen der Erzbischöfe, Bischöfe, Pröpste, Dekane, Kantoren, ferner Listen der Äbte, Äbtissinnen, Prioren und eventuell anderer Dignitäten der Klöster. Jeder Kirchenprovinz vorangestellt ist außerdem eine farbig kolorierte historisch-geographische Karte mit den Grenzen des Erzbistums und seiner Suffraganbistümer in der Ausdehnung vor 1789. Wie die Bände selbst, die bis 1785 in der königlichen Druckerei in Paris hergestellt wurden, sind auch die Karten der Kirchenprovinzen wie jene der Bistümer von sehr gediegener Aufmachung.

Die *Gallia christiana* gilt als die beste der im 17. und 18. Jahrhundert geschaffenen historisch-statistischen Landeskirchengeschichten. Ihre kritische Qualität überragt deutlich den Standard der Zeit, mochte auch in den von den Maurinern edierten Bänden ein gewisser, aus damaliger Sicht selbstverständlicher gallikanischer, eben darin aber typisch ortskirchlicher Zug durchscheinen[12]. Denn das Werk wollte und sollte ja der Mauriner-Kongregation, dem Königreich, vor allem aber der katholischen Kirche Frankreichs und der französischen Aristokratie, deren Abkömmlinge auf den Bischofsstühlen sassen, zum Ruhme gereichen[13]. Im übrigen hatte schon der Mauriner Antoine Rivet (1683–1749) im Vorwort des ersten Bandes der *Histoire littéraire de la France* (Paris 1733) von der „noble ardeur" gesprochen, „qui nous a saisis et inspiré le désir de faire quelque chose pour l'utilité de l'église et de l'état, ce qui est du devoir d'un bon chrétien et d'un bon citoïen ..."[14]. In methodischer wie stofflicher Hinsicht diente die *Gallia christiana* als Vorbild für andere Unternehmungen dieser Art: Für das Standardwerk *Oriens christianus*[15] des französischen Dominikaners Michel Le Quien (1661–1733), das 1740 posthum erschien und den Bischofssitzen der Ostkirche gewidmet war, vor allem aber für die *España Sagrada*[16] des Augustiners Enrique Flórez (1702–1773) und die *Germania Sacra*[17] des Fürstabts Martin Gerbert (1720–1793) von St. Blasien. Die *España Sagrada* begann mit Unterstützung des spanischen Königshauses seit 1747 zu erscheinen. Sie wurde ab dem 29. Band von anderen fortgeführt und kam 1879 mit dem 54. Band zum Abschluss. Der sanktblasischen *Germania Sacra*, die auf unsere Thematik ebenfalls kurz befragt werden soll, blieb eine vergleichbare Unterstützung durch den Kaiser und die deutschen Fürstbischöfe versagt. Sie ver-

---

[12] Vgl. Leclercq (Anm. 5) 293; Robert (Anm. 9) 485; J. Hourlier, Gallia christiana, in: DHGE 19 (1981) 840f.

[13] Die Zielsetzungen, welche die Mauriner mit der *Gallia christiana* verfolgten, sind im Vorwort des ersten Bandes (Anm. 7, hier bes. fol. e ii) ausführlich dargelegt.

[14] Nachweis des Zitates und weitere Zeugnisse in: P. Gasnault, Les travaux d'érudition des Mauristes au XVIII siècle, in: K. Hammer/J. Voss (Hg.), Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation – Zielsetzung – Ergebnisse (= Pariser Historische Studien 12) (Bonn 1976) 102–121, hier 115.

[15] M. Le Quien, Oriens christianus, 3 Bde. (Paris 1740) (Nachdruck Graz 1958).

[16] E. F. Flórez de Setién y Huidrobo, España Sagrada, 29 Bde. (Madrid 1747–1775); von anderen fortgeführt bis Bd. 54 (Madrid 1879); Indexbd. (Madrid 1957).

[17] Germania Sacra in provincias ecclesiasticas et dioeceses distributa, 5 Bistumsbde. (St. Blasien – Freiburg i. Br. 1794–1862). Vier druckfertige Bistumsbde. blieben unveröffentlicht. Hinzu kamen als Vorarbeiten 4 Quellenbde. (St.Blasien 1790–1795).

dankte ihr Entstehen einzig dem Unternehmergeist des Fürstabts Gerbert, eines historisch-quellenkritisch versierten Theologen und Historikers, der selber bahnbrechende Werke zur Musikgeschichte sowie eine für die landesgeschichtliche Forschung bis heute grundlegend gebliebene *Geschichte des Schwarzwalds*[18] verfasste. Schon von Zeitgenossen als der „Mabillon Deutschlands" gefeiert, hat Gerbert in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in St.Blasien eine Art „Klosterakademie" geschaffen und historische Forschung organisiert, die weit über die eigene Abtei hinausreichte. Unter ihm wurde das Schwarzwaldkloster in den letzten Jahrzehnten seines Bestehens zur geistigen Metropole Süddeutschlands und zu einem Zentrum der kirchengeschichtlichen Forschung im deutschsprachigen Raum[19].

Der größte Wurf gelang Gerbert mit der Herausgabe einer *Germania Sacra*: einer Geschichte der Reichskirche, gegliedert in die Geschichte der einzelnen Diözesen – ein altes Desiderat deutscher Geschichtsforschung[20]! In enger Anlehnung an das französische Vorbild sollte die sanktblasische *Germania Sacra* die deutschen Kirchenprovinzen mit ihren Suffraganbistümern enthalten. Über Plan und Anlage des Unternehmens informierte ein am 3. Februar 1786 im Druck erschienener Prospekt aus der Feder des St.Blasianer Benediktiners Ämilian Ussermann (1737–1798), der als „Sekretär" der sanktblasischen *Germania Sacra* fungierte. Das Projekt sah die Behandlung eines jeden Bistums in einem oder mehreren Bänden nach einem einheitlichen Schema vor: 1. allgemeine historische Einleitung, Grenzen und Einteilung der Diözese, 2. die Bischöfe, 3. der Säkularklerus mit einer Beschreibung des Domkapitels, der Kollegiatstifte und der Ritterorden, 4. der Regularklerus, gegliedert nach den einzelnen Orden, 5. ein Anhang mit allen wichtigen Urkunden und 6. Register[21]. Diese Disposition kam mit Modifikationen in den später erschienenen Bänden zu den Bistümern Würzburg (1794), Chur (1797), Bamberg (1802) und Konstanz (1803–

---

[18] M. Gebert, Historia Nigrae Silvae, 2 Bde. (St. Blasien 1783); dt. Übersetzung von A. Weh, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1993–1995).

[19] Zu Gerbert und seinem wissenschaftlichen Werk: G. Pfeilschifter (Hg.), Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, 2 Bde. (Karlsruhe 1931–1934); W. Müller (Hg.), Briefe und Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien 1764–1793, 2 Bde. (Karlsruhe 1957–1962); G. Heinz, Gerbert, Martin, in: LThK 4 (³1995) 497 (Lit.); F. X. Bischof, Gerbert, Martin, in: Historisches Lexikon der Schweiz. Elektronische Publikation in Vorbereitung (Lit.).

[20] G. Pfeilschifter, Die St.Blasianische Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts (= Münchener Studien zur Historischen Theologie 1) (Kempten 1921). – Vgl. L. Santifaller (Hg.), Forschungen und Vorarbeiten zur „Austria Sacra" (Wien 1951) 53–57.

[21] Prospekt vom 3. Februar 1786, in: Pfeilschifter (Anm. 19) 186–188. Vgl. ebd. 90f. – Ein von P. Ämilian Ussermann erstelltes Verzeichnis listet die nach Kirchenprovinzen zu bearbeitenden 63 eigentlichen deutschen Bistümer auf. Über Deutschland hinaus wollte man weitere 68 an Deutschland angrenzende oder ihm benachbarte Bistümer Belgiens, der Niederlande, der Schweiz, Polens, Preußens, Livlands, Dänemarks, Norwegens, Islands und Schwedens behandeln, freilich nur insofern, als sie zur Kenntnis der deutschen Kirchengeschichte erforderlich waren.

1862) zur Anwendung. Der letzte, von Ussermanns Mitbruder Trudpert Neugart (1742–1825) bearbeitete Konstanzer Band unterschied sich von den anderen *Germania Sacra*-Bänden insofern, als er eine Gesamtdarstellung intendierte, welche über die historisch-statistische Beschreibung hinaus das gesamte kirchlich-kulturelle Leben der Diözese schildern und auch Bereiche wie Kunst, Liturgie und Bildung einbeziehen wollte. Obschon Neugarts Arbeit Fragment blieb und in zwei Bänden nicht über das Jahr 1308 hinauskam, blieb sie die direkte Vorläuferin des Konstanzer Bands der *Helvetia Sacra*, der 1993 erschienen ist[22]. Dass auch die sanktblasische *Germania Sacra* insgesamt Torso blieb und über einen beachtlichen Anfang nicht hinauskam, hatte verschiedene Gründe, lag primär jedoch in der Säkularisation des Klosters 1806. Um so bedeutender war ihre Wirkungsgeschichte. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab sie den unmittelbaren Anstoß zum Forschungsprojekt der neuen *Germania Sacra*, die seit 1956 vom Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen fortgeführt wird[23].

II

Der zweite Teil meines Vortrags ist dem Bild der Ortskirche in vor allem deutschsprachigen theologischen Enzyklopädien des 19. und 20. Jahrhunderts gewidmet. Da Reflexionen über diesen Gegenstand bisher nicht vorliegen, galt es, das in den durchgesehenen Enzyklopädien angewandte Konzept zu untersuchen. Dabei wandte ich folgende ausgewählte Kriterien an, die mir besonders aufschlussreich zu sein scheinen und die hier zur Diskussion gestellt werden: 1. Struktur und Umfang der Bistumsartikel (darin eingeschlossen die Frage nach neuen Fragestellungen oder Rubriken); 2. Verhältnis von Bistums- und Bischofsgeschichte. Dahinter steht die Überlegung, dass nach heutigem Verständnis die Geschichte einer Ortskirche nicht nur als Geschichte der Bischöfe geschrieben werden kann, sondern auch Lebenswelt und religiöse Praxis der Gläubigen einzubeziehen hat; 3. Gewichtung und Themenschwerpunkte des 19./20. Jahrhunderts.

Was die Definition der Ortskirche betrifft, so verstehen theologische wie nichttheologische Enzyklopädien bis zum Zweiten Vatikanum (1962–1965) unter dem Begriff „Bistum" den territorial umschriebenen Bezirk oder Sprengel, welcher einem Bischof zur Ausübung seiner kirchlichen Vollmachten untersteht (Verwaltungs- und Jurisdiktionsbezirk)[24].

---

[22] Helvetia Sacra I/2. Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen, 2 Teile, hg. vom Kuratorium der Helvetia Sacra (Basel – Frankfurt am Main 1993), hier 9f.

[23] J. Fleckenstein, Paul Kehr. Lehrer, Forscher und Wissenschaftsorganisator in Göttingen, Rom und Berlin, in: H. Boockmann – H. Wellenreuther, Geschichtswissenschaft in Göttingen (= Göttinger Universitätsschriften. Serie A: Schriften 2) (Göttingen 1987), 239–260; I. Crusius, Die Germania Sacra. Stand und Perspektiven eines langfristigen Forschungsprojekts, in: DA 52 (1996) 629–642.

[24] Vgl. den jeweiligen Artikel „Bistum" bzw. „Diözese" in den einschlägigen Lexika.

Während in Frankreich, Italien und England die große Zeit der theologischen Enzyklopädie im Jahrhundert der Aufklärung ihren Anfang nahm, steht ihr Aufkommen im deutschen Sprachraum in zeitlicher und sachlicher Parallele zu dem der bürgerlichen Konversations-Lexika[25]. Als erstes deutschsprachiges theologisches Lexikon im modernen Sinn gilt das *Allgemeine-Kirchen-Lexikon*[26], das der Historiker Joseph Aschbach (1801–1882) 1846 bis 1850 in vier Bänden herausgegeben hat. Dieses Werk behandelte die Ortskirchen innerhalb der jeweiligen Länderartikel („Deutschland", „Schweiz" usw.) im Rahmen der kirchlichen Geographie. Dargestellt wurden die Entstehung der Bistumsorganisation und die Veränderungen, welche diese im Lauf der Jahrhunderte erfahren hat. Auf einzelne Bistümer wurde nicht eingegangen.

Fast gleichzeitig erschien in den Jahren 1847 bis 1856 das vom Freiburger Orientalisten Heinrich Joseph Wetzer (1801–1853) und dem Tübinger Alttestamentler Benedikt Welte (1805–1885) herausgegebene *Kirchenlexikon*[27] in 12 Bänden. Es fand breite Beachtung und erhielt in den Jahren 1862–1868 eine französische Übersetzung. Wegen des fortgeschrittenen Wissensstandes war indes bereits 1863 auf der berühmten Versammlung katholischer Gelehrten in München eine vollständige Überarbeitung dieses Werks in Aussicht genommen worden, die nach etlicher Verzögerung vom Würzburger Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther (1824–1890) begonnen und vom Bonner Exegeten Franz Kaulen (1827–1907) fortgesetzt wurde. Sie konnte in den Jahren 1882 bis 1903 erscheinen[28]. Diese *Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften* – wie der Untertitel des „Wetzer und Welte" lautete – bildete für die katholische Kirche des deutschen Sprachraumes auf Jahrzehnte hinaus das repräsentativste Nachschlagewerk. Nur vier Jahre nach Erscheinen des letzten Bandes des *Kirchenlexikons* gab der Regensburger Lyzealprofessor Michael Buchberger (1874–1961) in den Jahren 1907 bis 1912 ein zweibändiges *Kirchliches Handlexikon* heraus. Dieses weit verbreitete Nachschlagewerk enthielt pro Band „rund 12 000 Artikel und Verweisungen aus allen Zweigen der Theologie und

---

[25] Zur Geschichte der theologischen Enzyklopädie und zu den Bezeichnungen „Enzyklopädie" und „Lexikon": G. Hummel, Enzyklopädie, in: TRE 9 (1982) 716–742 (Lit.); A. P. Kustermann, Lexika, theologische, in: LThK³ 6 (1997) 872–874 (Lit.).

[26] J. Aschbach (Hg.), Allgemeines Kirchen-Lexikon oder alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus der gesammten Theologie und ihren Hilfswissenschaften, 4 Bde. (Frankfurt – Mainz 1846–1850).

[27] Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. von H. J. Wetzer – B. Welte, 12 Bde. u. 1 Reg.-bd. (Freiburg i. Br. 1847–1860). – Französische Übersetzung: I. Goschler (Hg.), Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique, 26. Bde., 1 Suppl.bd. (Paris 1862–1868).

[28] Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Zweite Auflage begonnen von J. Hergenröther, fortgesetzt von F. Kaulen, 12 Bde. und 1 Reg.-bd. (Freiburg i. Br. 1882–1903). – Zur Münchener Gelehrtenversammlung: F. X. Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (= MKST 9) (Stuttgart – Berlin – Köln 1997) 62–105.

ihrer Hilfswissenschaften"[29], darunter Beiträge zu allen Bistümern der katholischen Kirche.

Was unsere Fragestellung betrifft, so liegt der Umfang der Beiträge zu den einzelnen Bistümern in der zweiten Auflage des *Kirchenlexikons* in der Regel zwischen 10 und 25 Seitenspalten. Dieser wurde mitunter erheblich überschritten, wie etwa im Falle der Erzbistümer Köln mit 63 oder Salzburg mit 57 Spalten[30]. Hier waren die Autoren zweifellos bemüht, den Stand des Wissens möglichst umfassend mitzuteilen. Die Struktur der Artikel folgt keinem einheitlich vorgegebenen Schema. Die Bistumsgeschichte wird vielmehr chronologisch anhand der Reihe der Bischöfe erzählt. Diese erscheinen zumeist als die allein handelnden Personen. Häufig werden sämtliche Bischöfe der Diözese der Reihe nach genannt, wie beispielsweise bei den fundierten Beiträgen über die Bistümer Augsburg, Basel, Chur, Mainz und Köln[31]. Ereignisse und Entwicklungen werden unter dem jeweiligen Namen des Bischofs beschrieben. Stark gewichtet sind generell Gründungsgeschichte, Mittelalter, frühe Neuzeit und die Reorganisation des jeweiligen Bistums nach dem Wiener Kongress (1814/15). Als Schnittstellen zwischen den Epochen dienen die einschneidenden Ereignisse der Reformation und Säkularisation. Geographische Umschreibung der (alten und neuen) Bistümer, Gliederung und Institutionen der Bistümer, Rolle der Klöster innerhalb der Bistumsgeschichte (etwa bei der Christianisierung) sind in den laufenden Text eingebaut, was die Übersichtlichkeit erschwert, desgleichen Literaturhinweise und noch heute wertvolle statistische Angaben über die Anzahl der Gläubigen wie der Welt- und Ordenspriester im 18./19. Jahrhundert. Im Vergleich dazu haben die Ortskirchen-Artikel in Buchbergers *Handlexikon* einen Umfang von meist nur 1 bis 3 Seitenspalten. Sie folgen größtenteils dem Schema: 1. knapper historischer Überblick, 2. Gliederung der Diözese, 3. aktuelle Statistik, 4. Literatur. Das „Viererschema" kann durch eigene Rubriken zur Bischofsstadt, Kathedralkirche, Universität, Liturgie oder zu mittelalterlichen Synoden und Klöstern ergänzt sein. Ereignisse des 19. Jahrhunderts sind in beiden Lexika kaum oder im Vergleich zu den übrigen Epochen nur knapp, manchmal nur durch Angabe eines Stichworts thematisiert. Im Mittelpunkt steht dabei die Staat-Kirche-Problematik (etwa bei Basel oder Köln) sowie die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen liberalen Strömungen. Die Wertung der Ereignisse entspricht dem ultramontanen Kirchenverständnis der Zeit. In Buchbergers *Handlexikon* sind für das 19. Jahrhundert oft einfach die einander folgenden Bischöfe aufgelistet. So beschränkt sich zum Beispiel der Beitrag über das 1821/27 neu errichtete Erzbistum Freiburg auf eine territoriale Um-

---

[29] Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagewerk über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, 2 Bde., hg. von M. Buchberger (Freiburg i. Br. 1907–1912), V.

[30] E. A. Ley, Köln, in: Wetzer-Welte² 7 (1890) 822–893; W. Haunthaler, Salzburg. Ebd. 10 (1897) 1586–1633.

[31] H. Streber, Augsburg, in: Wetzer-Welte² 1 (1882) 1618–1642; F. Fiala, Basel. Ebd. 2075–2085; Fetz, Chur. Ebd. 3 (1884) 345–357; E. A. Ley, Köln. Ebd. 7 (1891) 822–993; H. Floss, Mainz. Ebd. 8 (1893) 512–531.

schreibung, eine Aufzählung der Erzbischöfe, bei Erzbischof Hermann von Vicari (1843–1868) mit dem Vermerk „prinzipienfester Oberhirt, der den ersten Teil des bad[ischen]. Kulturkampfs unter großen Leiden durchzukosten hatte“[32], und eine aktuelle Statistik.

Als protestantisches Pendant zu Wetzer und Welte's *Kirchenlexikon* erschien seit 1854 die *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*[33]. Interessant ist in diesem Zusammenhang die dritte, vom Leipziger Kirchenhistoriker Albert Hauck (1845–1918) im Alleingang besorgte Auflage. Im Unterschied zu den beiden ersten Auflagen, die keine Bistumsartikel enthalten, finden sich in der Hauck'schen Auflage kurze Beiträge von durchschnittlich einer Seite zu den Bistümern des Heiligen Römischen Reiches. Sie sind allesamt von Hauck selber nach demselben Schema verfasst und wohl aus dessen Vorarbeiten seiner Torso gebliebenen *Kirchengeschichte Deutschlands* (5 Bde., Leipzig 1887–1920) entstanden. Auf den Namen des Bistums und die Literaturangaben folgt jeweils ein kritischer Aufriss der Gründungsgeschichte mit Ausblick auf die weitere territoriale und institutionelle Entwicklung der Diözese bis zur Reformation, gefolgt von einem abschließenden Hinweis auf den aktuellen Bestand des Bistums. Das biographische Element tritt völlig zurück; doch ist am Schluss eines jeden Artikels eine Bischofsliste beigefügt, die bis zur Reformation reicht.

Eine neue Epoche in der deutschsprachigen katholisch-theologischen Enzyklopädistik begann mit der Herausgabe des *Lexikons für Theologie und Kirche* (LThK), dessen erste Auflage in den Jahren 1930 bis 1938 in zehn Bänden erschien[34]. Es handelte sich um eine völlig überarbeitete und im Umfang stark erweiterte Neuauflage des *Handlexikons*. Sie löste zugleich das einst verdienstvolle *Kirchenlexikon* ab, dessen Artikel vielfach veraltet waren. Der Herausgeber Michael Buchberger, inzwischen Bischof von Regensburg, gab dem Lexikon unter der Devise „Fidei, veritati, vitae!“ ein Programm: „Es wird in allem bewusst und bestimmt den Standpunkt des katholischen Dogmas vertreten und ein getreues Bild des katholischen Glaubens und kirchlichen Lebens geben. Es will aber zugleich ein durchaus wissenschaftliches Werk sein“[35].

Die vielfach ausgezeichneten Ortskirchenartikel der ersten Auflage des LThK referieren den damaligen Kenntnisstand meist ausführlich. Der Umfang der Beiträge fällt dabei mit durchschnittlich zwei bis maximal sechs Seitenspalten zwar geringer aus als bei seinem Vorgänger, dem *Kirchenlexikon*. Doch wurden nunmehr Ausführungen zu Bischofsstadt, Klöstern, Kathedralkirche, Schulen usw. nach dem Vorbild von Buchbergers *Handlexikon* in separaten Abschnitten behandelt und zugleich dessen Artikelstruktur (Geschichte, Gliederung, Statis-

[32] Kirchliches Handlexikon I (Freiburg 1907) 1533 f.

[33] Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. von J. J. Herzog, 22 Bde. (Gotha 1854–1868); 2. Auflage hg. von J. J. Herzog und A. Hauck, 18 Bde. (Leipzig 1877–1888); 3. Auflage hg. von A. Hauck, 24 Bde. (Leipzig 1896–1913) (Nachdruck 1949–1950, 2 Erg.bde. 1951–1955).

[34] Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von M. Buchberger, 10 Bde. (Freiburg i. Br. 1930–1938), hier 1 (1930) VI.

[35] Ebd.

tik, Literatur) übernommen. Große Sorgfalt wurde auf die aktuelle Diözesanstatistik verwendet, die Aufschluss gab über die Anzahl der Priester und Ordensleute, der Katholiken im Vergleich zu den Nichtkatholiken, ferner über die Dekanate und Pfarreien. Die Darstellung der jeweiligen Ortskirche blieb hinsichtlich der Epochengewichtung und Darstellungsform mehrheitlich traditionell. Die Bistumsgeschichte wurde anhand der Bischofsreihe oder doch der wichtigeren Bischöfe chronologisch dargestellt. Es finden sich aber oft auch neue Elemente, die über die herkömmlichen politischen und institutionsgeschichtlichen Fakten hinausweisen. Dies gilt insbesondere für die im 19. Jahrhundert im Zuge der Industrialisierung sich vollziehenden gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen, desgleichen für die kirchlichen Lebensäußerungen, wie sie im politischen Katholizismus oder Milieukatholizismus Ausdruck fanden. So nennt beispielsweise der Artikel über das Erzbistum Köln aus dem Jahr 1934 nicht nur den Hermes-Streit innerhalb der Bonner Fakultät und die Mischehenfrage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern der Verfasser des Artikels, der Kirchenhistoriker Joseph Greven (1883–1934), merkt geradezu modern an, dass seit den 1880er Jahren „das Erzbistum mit seinen Großstädten und Industrieorten zu einem Hauptfelde neuzeitl[icher]. Seelsorge" geworden sei und dass „alle großen Organisationen des kath[olischen]. Deutschland" ihren Sitz im Erzbistum nahmen[36]. Ähnliches gilt für die Diözesen Augsburg (mit Hinweisen auf das Vereinswesen, die Einführung der Maiandacht usw.) oder Mainz (mit Hinweisen auf den „Mainzer Kreis" und seine Bedeutung für die Prägung des kirchlichen Lebens in Deutschland)[37]. In der Beurteilung der Kirche-Staat-Problematik zeigt sich neben der noch immer stark verbreiteten einseitig kirchlich-apologetischen Argumentation verschiedentlich das Bemühen um eine differenzierte Sicht, etwa bei dem vom Freiburger Historiker Emil Franz Joseph Müller-Büchi (1901–1980) verfassten Artikel über das 1847 gegründete Bistum St.Gallen. Waches ortskirchliches Bewusstsein zeigte sich in diesem Artikel auch beim Thema „Bischofswahlrecht", das in einer speziellen Rubrik behandelt wurde[38]. Eine wichtige Neuerung und Ergänzung in der ersten Auflage des LThK waren sodann die guten, teilweise – wie etwa im Falle der Bistümer Chur oder Konstanz – sehr guten geographischen Karten, mit denen viele Ortskirchenartikel ausgestattet waren. Die Karte des Bistums Chur zeigt die alten und heutigen Diözesangrenzen und unterscheidet beim heutigen Diözesangebiet zwischen Kantonen, die zum Bistum gehören und solchen, die dem Bischof von Chur nur provisorisch zur Verwaltung unterstellt sind. Die Karte des Bistums Konstanz zeigt, was bei neueren Karten selten der Fall ist, das ganze Bistum und nicht nur den deutschen oder schweizerischen Teil[39]. Um so bedau-

---

[36] H. Greven, Köln, in: LThK[1] 6 (1934) 80–93, hier 87.

[37] A. Schröder, Augsburg, in: LThK[1] 1 (1930) 804–809; J. Schmidt, Mainz. Ebd. 6 (1934) 802–808.

[38] E. F. J. Müller, St.Gallen. Bistum, in: LThK[1] 4 (1932) 269–270.

[39] A. Büchi, Chur, in: LThK[1] 2 (1930) 955–959, Karte 957–958; H. Ginter, Konstanz. Ebd. 6 (1934) 173–176, Karte 175–176. – Die Konstanzer Karte des LThK[1] scheint auch der Karte im Artikel „Constance" des *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* als Vorlage

erlicher ist es, dass bei der zweiten und dritten Auflage des LThK auf den Abdruck von Diözesankarten wieder weitgehend verzichtet wurde.

Einen Ersatz bietet in mancher Hinsicht der französische *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*[40] (DHGE) – vorausgesetzt freilich, dass der entsprechende Bistumsartikel bereits erschienen ist und nicht schon Jahrzehnte zurückliegt. Dieses von Alfred Baudrillart (1859–1942), dem langjährigen Rektor des Institut Catholique de Paris, 1912 ins Leben gerufene kirchenhistorische Standardwerk ist inzwischen bei Band 27 angekommen. Wie in Wetzer und Welte's *Kirchenlexikon* und in der ersten Auflage des LThK ist den Ortskirchenartikeln großzügig Raum zugemessen. Diese erhalten mitunter den Umfang von kleineren Monographien. So hat beispielsweise der von Roger Aubert verfasste Beitrag über das Bistum Hildesheim einen Umfang von 45 Spalten[41]. Er datiert aus dem Jahr 1993 und gliedert sich in Stadt und Bistum Hildesheim, wie auch der zweispaltige Hildesheimer Artikel von Hans-Georg Aschoff in der dritten Auflage des LThK[42]. Der Beitrag über die Bischofsstadt behandelt neben der Geschichte die Kathedralkirche, das Domkapitel, die Kollegiatkirchen und die Klöster der Stadt bis zur Säkularisation. Die wichtigsten Aussagen finden sich verdichtet wiederum im LThK-Beitrag „Hildesheim". Die Diözese ist nach dem im DHGE einheitlich angewandten Grundschema in folgende Abschnitte gegliedert: 1. Histoire, 2. La principauté ecclésiastique, 3. Liste des évêques, 4. Bibliographie. Die Geschichte des Bistums ist chronologisch nach der Reihe der (wichtigeren) Bischöfe dargestellt und ihrerseits unterteilt in die Abschnitte: 1. Les débuts, 2. L'âge d'or (5. bis 12. Jahrhundert), 3. Les derniers siècles du Moyen Âge, 4. De la Réforme à la Sécularisation (1803), 5. Le diocèse de „Diaspora". Das Hochstift ist separat behandelt. Berücksichtigt wurden in geraffter Form auch neue Fragestellungen: etwa die Entwicklung und Förderung des religiösen Lebens in vorreformatorischer Zeit, die industriell-wirtschaftlichen und demographischen Veränderungen im 19./20. Jahrhundert, die Entwicklung des Vereinswesens, die Durchführung von Volksmissionen, die Wiederberufung von Ordensgemeinschaften in die Diözese, die im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg verbundenen Seelsorgeprobleme. Allerdings bricht die Schilderung mit dem Jahr 1970 ab. Dokumentiert wird der Text mit Karten des Hochstifts sowie des alten und neuen Bistums. Dieser Lexikonartikel stellt somit – wenn auch in Kurzfassung – die neueste Gesamtbeschreibung des Bistums Hildesheim dar.

---

gedient zu haben. Vgl. R. Mols, Constance (Diocèse), in: DHGE 13 (1956) 525–583, Karte 527–530. Zu diesem Beitrag auch: Helvetia Sacra (Anm. 22) 10; B. Degler-Spengler, Das Besondere an der Diözese Konstanz, in: Itinera 16 (1994) 11–26, hier 12.

[40] Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, hg. von A. Baudrillart u. a., bisher 26 Bde. (Paris 1912–1997). Von Bd. 27 ist zuletzt erschienen: Faszikel 161 „Jewel-Jonnart" (Vesoul 2000).

[41] R. Aubert, Hildesheim, in: DHGE 24 (1993) 1457–1502. – Vgl. R. Mols, Constance (Anm. 39) 525–583; J. Leinweber – R. Aubert, Fulda, in : DHGE 19 (1981) 339–366.

[42] H.-G. Aschoff, Hildesheim, in: LThK³ 5 (1996) 108–110.

Dagegen haben die Ortskirchen-Artikel der zweiten Auflage des LThK, die 1957 bis 1965 von Josef Höfer (1896–1976) und Karl Rahner (1904–1984) wiederum in zehn Bänden herausgegeben wurde[43], generell den Charakter von „Übersichtsartikeln". Die Neuauflage behielt, wie es im Vorwort heißt, die „Zielsetzung und Einrichtung" der ersten Auflage „in allen Grundzügen bei", wies jedoch den systematischen Fächern und bibelwissenschaftlichen Themen einen erheblich größeren Raum zu[44]. Der Umfang vieler historischer Beiträge, auch jener mancher Ortskirchenartikel, wurde teilweise beträchtlich, im Falle etwa der Bistümer Chur oder München und Freising um rund die Hälfte gekürzt[45]. Den Diözesen sind selten mehr als 1–2 Spalten zugemessen, wobei die Bistumsgeschichte allerdings zumeist in konzentrierter Form geboten wird. Darstellungsprinzip bleibt mehrheitlich die Bischofsreihe. Namentlich das 19. und 20. Jahrhundert sind vorzugsweise anhand der Aufzählung bedeutender Bischofspersönlichkeiten und insgesamt eher summarisch behandelt. Neue Akzentuierungen zeigen sich vor allem in einem insgesamt differenzierteren Wahrnehmen und Beurteilen innerkirchlicher Entwicklungen auf Diözesanebene (Staat-Kirche-Verhältnis, Milieukatholizismus, sozial-caritative Themen). Die Beiträge zu deutschen Bistümern wie beispielsweise jene über die Bistümer Bamberg, Hildesheim oder Würzburg überraschen durch ihre unmittelbare kirchliche Aktualität, wie sie in Hinweisen zur Wiederaufbauarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, zum Kirchenbau, zur Eingliederung der Heimatvertriebenen und Reorganisation der Seelsorge zum Ausdruck kommt[46]. Informationen zum kirchlich-religiösen Leben (wie Wallfahrten, Bruderschaften, Feiertage) oder zum Wandel der religiösen Mentalität, wie sie heute zumal aus sozialgeschichtlicher Optik interessieren, finden sich dagegen in der ersten Auflage des LThK oft reichlicher als in den beiden nachfolgenden Auflagen.

Zeitgleich mit der zweiten Auflage des LThK erschien 1957 bis 1962 die dritte Auflage des protestantischen Parallelwerks *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*[47]. Sie enthielt kurze Überblicke zu einzelnen, keineswegs allen katholischen Bistümern im Umfang von durchschnittlich einer halben oder einer Spalte. Die Beiträge entsprechen formal wie inhaltlich grundsätzlich den Ortskirchenartikeln des LThK[2]. Dies gilt vor allem für die von katholischen Autoren verfassten

---

[43] Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, hg. von J. Höfer und K. Rahner, 10 Bde. und 1 Reg.-bd. (Freiburg i. Br. 1957–1967).

[44] Ebd. 1 (1957) Vorwort.

[45] Vgl. A. Büchi, Chur, in: LThK[1] 1 (1930) 955–959 (mit Karte); B. Hübscher, Chur, Bistum, in: LThK[2] 2 (1958) 1197 f. (ohne Karte); M. Buchberger, München, Erzbistum, in: LThK[1] 7 (1935) 364–366; R. Bauerreiss, München-Freising, in: LThK[2] 7 (1962) 676.

[46] J. Kist, Bamberg, in: LThK[2] 1 (1957) 1216-1217; K. Algermissen, Hildesheim. Ebd. 5 (1960) 344–346; A. Wendehorst, Würzburg. Ebd. 10 (1965) 1272–1274.

[47] Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von K. Galling, 6 Bde. und Registerband (Tübingen 1957–1965).

Bistumsartikel, wie jene von Augsburg, Köln oder Mainz[48]. Daneben finden sich Beiträge, etwa jener über das Bistum Münster, in denen das biographische Element deutlich zurücktritt. Für das 19. Jahrhundert sind häufig nur Veränderungen der Bistumsorganisation genannt, so bei bei Bamberg, Basel oder Chur[49]. In Übereinstimmung mit dem LThK enthalten alle Artikel eine Statistik, die über die aktuelle Anzahl der Dekanate und Pfarreien, die Zahl der Welt- und Ordenspriester und der Katholiken im Verhältnis zu den Nichtkatholiken informiert, sowie Angaben zur Literatur.

Seit 1993 erscheint die im Moment bei Band 9 angelangte dritte, gründlich überarbeitete Auflage des LThK. Ausgangspunkt und Rahmen dieses international renommierten Standardwerks katholischer Theologie ist „die kirchliche Lehre, wie sie sich im Zweiten Vatikanum darstellt"[50]. Die Aufwertung der Ortskirche durch das Konzil – die in der Praxis freilich noch zu wenig rezipiert ist – zeigt sich zunächst im Sachartikel „Diözese". Er enthält die Lehre des Konzils, wonach die Ortskirche „Vollform der Teilkirche" (CD 11, CIC c. 368) ist, die aus einem Teil des Gottesvolkes gebildet und vom Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium geleitet wird[51]. Diese Definition fand entsprechenden Niederschlag auch in den Beiträgen „Bistum/Diözese" der vierten Auflage der RGG (dieses Lexikon enthielt bisher keinen Artikel „Bistum" oder „Diözese")[52], sowie in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE)[53]. Letztere enthält keine Ortskirchenartikel. Bei vorgegebener Struktur – Name, geographische Lage, Kirchenprovinz, historische Daten, Statistik mit Fläche der Diözese, Zahl der Katholiken, Anzahl der Pfarreien, Literatur – setzt sich der Trend zu lexikalischer Kürze in der dritten Auflage des LThK bei gleichzeitiger Ausweitung des Nomenklators und unter Beibehaltung des Umfangs von zehn Bänden unvermindert fort. Hier handelt es sich allerdings um ein Problem, das allgemein die Lexikographie belastet[54]. Bei aller Kunst der Verdichtung des Stoffes kann dies nicht ohne Konsequenzen auf das vermittelte Bild der Ortskirche bleiben. Gleichwohl ist es bemerkenswert, wieviel an Information im Rahmen der zugemessenen Raumzuteilung kurz und konzis jeweils geboten wird. So sind etwa bei den Bistümern Aachen, Augsburg, Hildesheim, Mainz, St.Gallen

---

[48] F. Zoepfl, Augsburg, in: RGG³ 1 (1957) 732–733; A. Franzen, Köln. Ebd. 3 (1959) 1692–1695; A.-Ph. Brück, Mainz. Ebd. 4 (1960) 613–615.

[49] W. Rahe, Münster. Ebd. 4 (1960) 1177–1179; J. B. Aufhauser, Bamberg. Ebd. 1 (1957) 859f.; H. Büttner, Basel. Ebd. 904f.; ders., Chur. Ebd. 1821.

[50] Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, hg. von W. Kasper mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, bisher 9 Bde. (Freiburg i. Br. 1993–2000). – Das Zitat ebd. 1 (1993) 5*.

[51] W. Aymans, Diözese, in: LThK³ 3 (1995) 255f. (Lit.).

[52] Religion in Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage, hg. von Hans-Dieter Betz u. a., bisher 2 Bde. (Tübingen 1998–1999). – L. Müller/R. Puza, Bistum, in: RGG⁴ 1 (1998) 1631–1633; H. Pree, Diözese. Ebd. 2 (1999) 866f.

[53] Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Müller, bisher 31 Bde. (Berlin – New York 1977–2000). – J. Neumann, Bistum. Ebd. 6 (1980) 697–709.

[54] Dies zeigt sich auch bei den Ortskirchenartikel der vierten Auflage der RGG.

heutige Fragestellungen in Hinweisen auf Pfarrei- und Seelsorgeentwicklung, sozial-caritative Einrichtungen, religiöses Leben, nachkonziliare Erneuerung, Diözesansynoden präsent[55]. Daneben findet sich auch das traditionelle Modell. Noch kaum angesprochen sind in den Beiträgen die nachkonziliare Entwicklung, die heutige Kirchenkrise oder der Priestermangel. Insgesamt aber dienen die Ortskirchenartikel der neuesten Auflage des LThK ganz im Sinne der Herausgeber als zuverlässige Erstinformation. Sie spiegeln knapp den Stand der Forschung und weisen den Weg zu weiteren Recherchen.

III

Zusammenfassend ergibt sich folgender Befund: 1. Die *Gallia christiana* und die sanktblasische *Germania sacra* bieten Bistumsgeschichte als Episkopat- und Klostergeschichte. 2. In den älteren theologischen Enzyklopädien, namentlich in Wetzer und Welte's *Kirchenlexikon* und in der ersten Auflage des LThK wird die Geschichte der jeweiligen Ortskirche anhand der Bischofsreihe möglichst umfasssend dargestellt. Die Aufzählung aller oder doch der wichtigsten Bischöfe ist Darstellungsprinzip. Die Bistumsgeschichte bleibt im Kern Bischofsgeschichte. 3. Auch in den neueren theologischen Lexika stehen die Bischöfe großmehrheitlich im Mittelpunkt der Darstellung. Die institutions- und ereignisgeschichtliche Darstellung bleibt dominant, aber gesamtgesellschaftliche Einflüsse und Lebenswelt der Gläubigen einschließlich ihrer religiösen Praxis werden stärker gewichtet.

---

[55] Erwin Gatz, Aachen, in: LThK[4] 1 (1993) 5; P. Rummel, Augsburg. Ebd. 1225f.; H.-G. Aschoff, Hildesheim. Ebd. 5 (1996) 108–110; F. Jürgensmeier, Mainz. Ebd. 6 (1997) 1209–1211; F. X. Bischof, St.Gallen. Ebd. 8 (2000) 25f.

Staatsknechte oder Kirchendiener?

Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder „aufgeklärter" Staaten

Von DOMINIK BURKARD

Die politischen Umwälzungen Europas zu Beginn des 19. Jahrhunderts bedeuteten nicht nur für die staatliche Topographie, Organisation und Struktur des deutschen Reiches eine einschneidende Zäsur. Weitaus stärker betroffen waren Topographie, Organisation und Struktur der katholischen Kirche. Der Reichsdeputationshauptschluss bereitete der fast tausendjährigen Germania Sacra, ihren Fürstbischöfen, Stiften, Klöstern und Abteien ein Ende. Die meisten Katholiken wurden – fast über Nacht – zu Untertanen meist absolutistisch-protestantischer Landesherren. Die Kirchengüter, mit Ausnahme des Ortskirchenguts und frommer Stiftungen, wurden konfisziert, die Bischofssitze verwaisten, Dignitäten wurden pensioniert, die kirchliche Verwaltung und die theologische Ausbildung lagen am Boden.

Der Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen stellte grundlegend und ganz neu die Frage nach der künftigen Gestalt der deutschen Kirche, nach ihrem Verhältnis zur staatlichen Gewalt, zur kirchlichen Hierarchie. Trotzdem dürfte es kaum zutreffen, von einer „Stunde null" in der Geschichte der (deutschen) Kirche zu sprechen. Eher handelte es sich um eine „Sattelzeit", in der nach Zukunftsmöglichkeiten gesucht wurde und in der sich – erst allmählich – ein tief greifender Wandel vollzog. Noch gab es viele Brücken über den „garstig breiten Graben", den die Säkularisation gerissen hatte.

Vom römischen Standpunkt aus war klar, wie die deutsche Kirche der Zukunft auszusehen hatte. Das „Corpus Iuris canonici" gab die Leitlinien vor. Doch dieses Kirchenmodell – auch in der Reichskirche nur Anspruch, nicht Realität – stieß auf Widerstand. Der aufgeklärte Absolutismus versuchte, die zunehmende gesellschaftliche Segmentierung abzuwehren und alles auf den absolutistischen Herrscher hin zu orientieren. Die Kirche wurde dabei nicht ausgenommen. Am liebsten wäre es den Landesherren gewesen, ähnlich dem Protestantismus das Modell eines Summepiskopats durchzusetzen. Auch wenn es sich hier um eine letztlich unmoderne Zielvorgabe handelte, so war es doch eine territorialpolitisch verständliche – und in diesem Sinne zeitgemäße, ja sogar „moderne" – Reaktion auf Säkularisation und Mediatisierung. Die Wunschvorstellung war freilich nicht durchzusetzen, in der konkreten Praxis musste man sich mit den Realitäten abfinden und Kompromisse suchen. Je nach Akzentuierung konnten hier verschiedene Wege beschritten werden. Dem einen Landesherrn genügte es, die personelle Auswahl der Bischöfe zu bestimmen. Der andere suchte auf das gesamte kirchliche Leben Einfluss auszuüben und benötigte dafür einen Kirchenrat. All dies war nicht neu. Man stand – allen zeitlichen oder konfessionellen Verwerfungen zum Trotz – in einer Tradition und wählte,

um die jeweiligen Ansprüche zu untermauern, historische Segmente aus einem vorhandenen „Baukasten" aus.

Ursprünglich lautete das mir zur Bearbeitung gestellte Thema: „Die Diözese nach dem Konzept der aufgeklärten Staaten". Der Titel klingt einfach und klar. Es geht um die Diözese an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Gefragt ist nach der spezifischen Konzeption, die hinter den von den Staaten initiierten „modernen" Diözesangründungen nach Ende des Alten Reiches stand. Insinuiert wird hierbei eine Dominanz staatlicher Vorstellungen, vielleicht sogar, es habe sich bei diesem staatlichen Diözesankonzept im letzten nur um eine zeitgebundene, von außen der Kirche aufoktroyierte, später aber überwundene Fehlentwicklung gehandelt. Beim näheren Hinschauen zeigt sich jedoch, dass die Erforschung der Ortskirche bzw. Diözese nach dem Konzept der aufgeklärten Staaten[1] den Blick auf einen äußerst vielschichtigen Komplex verschiedenster Vorstellungen und Traditionslinien freigibt, die nicht leichthin als unkirchlich oder ungeschichtlich abqualifiziert werden können.

Damit ist bereits angedeutet, dass der vorgegebene Titel der Erläuterung und Erweiterung bedarf. Entscheidend ist zunächst die Frage, *welchen* Staat – und damit *welches* Konzept – wir für unsere Betrachtung heranziehen. Denn *die* allgemeinhin gültige Konzeption gab es nicht. Vielmehr hatten die aufgeklärten Staaten an der Wende zum 19. Jahrhundert differenzierte, voneinander abweichende Vorstellungen darüber, wie die Kirche in ihren Ländern aussehen sollte. Das bayerische Konzept etwa unterschied sich fundamental von jenem, das die protestantischen Staaten auf ihren berühmten Konferenzen in Frankfurt entwickelten[2]. Und dieses wiederum war nur ein Kompromiss verschiedenster Modelle, wie sie innerhalb der einzelnen Staaten und ihrer Regierungen vertreten – oder vielmehr: diskutiert – wurden[3]. Man muss also, will man dem Gegenstand gerecht werden, korrekterweise im Plural sprechen, von Konzept*en* aufgeklärt-staatlicher Provenienz.

Zu fragen ist sodann, ob die angeblich staatlichen Konzeptionen überhaupt genuin staatliches Gedankengut darstellten, oder ob sich hier nicht vielmehr ein Katholizismus artikulierte, der zwar nicht dem römischen entsprach, aber trotzdem kirchlicher und nicht primär staatlicher Natur war. Denn die Architekten der verschiedenen staatlichen Entwürfe waren in aller Regel kirchenrechtskun-

---

[1] Der Terminus „aufgeklärter Staat" wurde von der Geschichtswissenschaft kritisiert, als Alternative „Staatsabsolutismus" oder „aufgeklärter Absolutismus" (Reinalter) vorgeschlagen. Ich halte in unserem Zusammenhang bewusst an der früheren Terminologie fest; der Begriff „Absolutismus" ist negativ besetzt und steht in der Gefahr, oft supponierte Vorurteile zu verstärken.

[2] Im Urteil der „Frankfurter Konferenzen", aber auch im Urteil der Publizistik, wurde das bayerische Konkordat deshalb heftig kritisiert. Die Studie von G. Schardt, Das bayerische Konkordat vom Jahre 1817 im Lichte der Publizistik (Phil. Diss. München 1922) konnte leider nicht eingesehen werden.

[3] Vgl. D. Burkard, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen" und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (= RQ, Suppl. 53) (Rom/Freiburg/Wien 2000).

dige Geistliche, Kanonisten, Kirchenmänner. Das Staat-Kirche-Problem entpuppt sich so zugleich als Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden Trägern kirchlicher Gewalt, als Diskurs verschiedener kirchlicher Konzepte und Traditionen.

Und schließlich ist daran zu erinnern, dass auch in unserem Fall die Praxis nicht unbedingt der Theorie entsprach. Modelle und Entwürfe konnten zwar prinzipiell und nach Belieben entwickelt werden, das frühe 19. Jahrhundert war überaus produktiv in dieser Beziehung, doch über die tatsächliche Umsetzung und Rezeption ist damit noch nichts gesagt. Von daher ist es durchaus korrekt, von „Konzepten" zu sprechen. Diese dürfen allerdings nicht unbesehen als Beschreibung der realen Verhältnisse genommen werden. Denn die Wirklichkeit hinkte den Konzepten schon wenige Jahre nach ihrer Formulierung hinterher, auch wenn diese sich in ihrem Grundbestand bis ins 20. Jahrhundert hinüber retten konnten[4].

Soweit einige grundlegende Vorbemerkungen. Ich gehe das Thema in vier Schritten an:

1. In einem ersten Schritt werden knapp die politischen Voraussetzungen skizziert. Es geht also um eine historische Verortung der später systematisch entwickelten Konzepte.
2. In einem zweiten Schritt wird nach den Ideen, die diesen Diözesankonzepten zugrunde lagen, gefragt. Hier soll gewissermaßen der „Extrakt" landesherrlicher Vorstellungen herausdestilliert werden.
3. In einem dritten Schritt werden einige Differenzierungen vorgenommen. Die zur Debatte stehenden Konzeptionen vereinten in sich nämlich voneinander unterscheidbare und deshalb auch zu unterscheidende Kirchensysteme.
4. In einem vierten Schritt soll an einigen Beispielen aufgezeigt werden, welch unterschiedliche Wege bei der Umsetzung des das „Diözesankonzepts aufgeklärter Staaten" eingeschlagen werden konnte.

1. Politische Voraussetzungen

Der Reichsdeputationshauptschluss sah vor, die alten Diözesen vorläufig und bis zu einer gesamtdeutschen Regelung in ihren bisherigen Grenzen zu belassen. Dies bedeutete freilich nur ein formal-strukturelles Festhalten am bisherigen status quo. Denn schon bald nach dem Wegfall der „deutschen Kirchenstaaten" gingen die „Erben" daran, das kirchliche System in ihren Ländern zu verändern. Dies gilt für die größeren katholischen Staaten ebenso wie für jene evangelischen

[4] Während Württemberg das Konzept der Frankfurter Konferenzen relativ rigoros umsetzte, zeigte sich Hessen-Darmstadt wenig konsequent. Vgl. am Beispiel der Priesterausbildung U. Scharfenecker, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (= VKZG.B 81) (Paderborn 1998). Über die unterschiedliche Umsetzung der Frankfurter Beschlüsse auch H. Schwalbach, Der Mainzer „Katholik" als Spiegel des neu erwachenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821–1850) (Mainz 1966) 93–95.

Länder, die durch die Säkularisation einen beträchtlichen Zuwachs an katholischen Untertanen zu verzeichnen hatten. Ziel war es, Landeskirchen, d.h. Kirchenprovinzen unter Landeserzbischöfen oder Diözesen unter Landesbischöfen zu konzipieren. Die neuen Sprengel sollten konkordatär (oder konkordatsähnlich) abgesichert werden[5]. Während die Neuformierung im staatlichen Bereich relativ rasch vonstatten ging und innerhalb weniger Jahre abgeschlossen war, gestaltete sich die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse jedoch aus vielerlei Gründen ausgesprochen schwierig.

Zwar stellte der Reichsdeputationshauptschluss eine reichsrechtliche Regelung in Aussicht, doch zahlreiche Staaten wollten eine solche nicht erst abwarten. Einige hatten sogar noch vor dem offiziellen Beschluss der Reichsdeputation zu Regensburg im Frühjahr 1803 Pläne für eine künftige Gestaltung der katholischen Kirche entworfen[6]. *Württemberg* nahm bereits im Herbst 1802 mit dem Heiligen Stuhl Kontakt auf, um einen eigenen Landesbischof für die neuerworbenen katholischen Gebiete (mit letztlich über 432.000 Katholiken[7]) zu erhalten; als Bischofssitz war Ellwangen vorgesehen[8]. *Bayern* hatte schon seit langem versucht, eine geschlossene Landeshierarchie zu schaffen; ein wenn auch fragwürdiger Kompromiss war 1784 mit der Errichtung einer ständigen Nuntiatur in München gelungen[9]. Von 1802 bis 1807 wurden mit Nachdruck Gespräche über die Errichtung einer bayerischen Landeshierarchie geführt[10]. Auch

---

[5] Damals suchten die Staaten noch umfassende Konkordate mit Rom abzuschließen. Vgl. etwa zum württembergischen Konkordatsprojekt O. Mejer, Die Concordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807. Mit bisher ungedruckten Actenstücken (Stuttgart 1859). Da sich in Rom jedoch die zelantische Ansicht durchsetzte, mit protestantischen Staaten könne kein Konkordat abgeschlossen werden (Pacca), schwand bei den Staaten die diesbezügliche Bereitschaft, ohne jedoch vom Vorsatz einer umfassenden Regelung der kirchlichen Angelegenheiten abzurücken. Auch H.-G. Aschoff, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (Hildesheim 1976) insbes. 15–18; Burkard (Anm. 3) 114–123.

[6] Der oft erhobene Vorwurf, die Staaten hätten nichts für die Kirche unternommen, ist nicht haltbar. Vgl. R. Reinhardt, „Revision" und „Reform". Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat, in: A. P. Kustermann (Hg.), Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart (Würzburg 1994) 47–59, hier 51 f.

[7] Die Zahlen der katholischen Untertanen beziehen sich – auch im folgenden – auf den Stand im Jahr 1818. Nach einem Verzeichnis in HStAS E 201 a Bü 39 sowie einer Aktennotiz in E 65 Verz. 40 Bü 119.

[8] Hierzu etwa B. (H.) Bastgen, Die erste Fühlungnahme des Herzogs von Württemberg mit dem heiligen Stuhl zur Errichtung eines Landesbistums in Ellwangen mit Fürst Hohenlohe als Bischof, in: ThQ 118 (1937) 47–77; R. Reinhardt, Von den Anfängen zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. Der weite Weg zur Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten. Zeichen. Zeugen (Ulm [1]1988) 19–58, hier 30–36.

[9] Dazu K. Habenschaden, Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor und ihr Verhältnis zum Emser Kongress, in: ZSRG.K 59 (1939) 333–417; R. Bauer, Kasimir von Häffelin und die kurbayerischen Landes- und Hofbistumsbestrebungen zwischen 1781 und 1789, in: ZBLG 34 (1971) 733–767.

[10] Vgl. B. (H.) Bastgen, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahr-

Baden blieb nicht untätig. Durch das Aussterben der baden-badischen Linie waren dem Haus Baden-Durlach 1771 erstmals katholische Gebiete zugefallen, im Reichsdeputationshauptschluss erhielt Baden neben anderem das Hochstift Konstanz, den größten Teil der Pfalz und die Reste der Hochstifte Basel und Straßburg. Der Markgraf dachte an die Errichtung einer eigenen Diözesanverwaltung mit Sitz in Rastatt[11]. Die Landgrafschaft *Hessen-Darmstadt*, die in der Säkularisation ebenfalls umfangreiche Territorien (mit später 152.000 Katholiken) erhielt, leitete im Mai 1803 Sonderverhandlungen in Rom ein[12]. Da der Bevollmächtigte, der preußische Gesandte Wilhelm von Humboldt (1767–1835)[13], den Einfluss des Mainzer Erzbischofs fürchtete, trat er für ein immediates Bistum ein[14]. *Nassau-Oranien*, dem in der Säkularisation die Fürstbistümer Fulda und Corvey, die Reichsabtei Weingarten und einige kleinere Stifte zugefallen waren, ventilierte Ende 1802 drei Alternativen für eine kirchliche Neuordnung: Errichtung eines eigenen Bistums (eventuell zusammen mit dem Fürstentum Saarbrücken), Anschluss an das Erzbistum Mainz oder Vereinigung mit Paderborn. Als ein Separatabkommen mit Rom scheiterte, trafen die Häuser Oranien-Nassau und Nassau-Weilburg eine Übereinkunft für ein gemeinsames Bistum in Limburg; doch das Ende des Reichs und der oranischen Herrschaft in Nassau machte diese Pläne zunichte[15]. In *Oldenburg*, wo man 59.000 Katholiken zählte, gab es 1804 ebenfalls Pläne für ein eigenes Bistum, dem die Hansestädte *(Bremen, Lübeck, Hamburg)*, das Amt Meppen und Dänemark zugeteilt werden sollten; notfalls wollte man sich, um der Jurisdiktion

---

hunderts (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, 3. Folge, 17/18) (München 1940); K. Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (MThSt.H 23) (St. Ottilien 1983) hier 23–136.

[11] Dazu E. Göller, Die Vorgeschichte der Bulle „Provida solersque", in: FDA 55 (1927) 143–216; 56 (1928) 436–613, hier 153ff.; Bastgen (Anm. 8) 61–64.

[12] Uneinigkeit herrschte in Darmstadt in der Frage, ob die wenigen bereits im alten Hessen ansässigen Katholiken in eine neue hessische Diözese einzubeziehen seien, oder ob die bischöfliche Jurisdiktion dort weiterhin sistiert bleiben sollte. Während das Innenministerium sich dafür aussprach, der Landesherr solle seine alten Rechte wahren, schloss sich der Landgraf nicht dieser Ansicht an. Vgl. K. Walter, Hessen-Darmstadt und die katholische Kirche in der Zeit von 1803 bis 1830. Entstehungsgeschichte der Diözese Mainz (= Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 14) (Darmstadt 1933) 8.

[13] 1802 preußischer Ministerresident in Rom, 1803 zusätzlich durch Hessen-Darmstadt akkreditiert, 1808 Direktor der Sektion für Kultus und Unterricht im Berliner Innenministerium, 1810 preußischer Gesandter in Wien, 1819 Minister für ständische Angelegenheiten in Berlin, entlassen. Zu ihm: H. Arens, Art. Humboldt, in: NDB 10 (1974) 43–51; Walter (Anm. 12) 26–29; E. G. Franz (Hg.), Italien im Bannkreis Napoleons. Die römischen Gesandtschaftsberichte Wilhelm von Humboldts an den Landgraf/Großherzog von Hessen-Darmstadt 1803–1809 (= Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission NF 4) (Darmstadt 1989).

[14] Vgl. Walter (Anm. 12) 28–38.

[15] Vgl. J. A. Bornewasser, Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm von Oranien 1802–1806 (Fulda 1956) hier 124–128; U. Zuber, Staat und Kirche im Wandel. Fulda von 1752 bis 1830 (= Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 93) (Darmstadt/Marburg 1993) 251–253.

eines auswärtigen Bischofs zu entgehen, mit einem Generalvikariat begnügen[16]. Kleinere Souveräne mit nur wenigen Katholiken hüteten sich vor allzu hochtrabenden Bistumsplänen, die sie überfordert hätten[17]. Für viele kamen eigene Bistümer ohnehin nicht in Frage. So hatte *Frankfurt* lediglich 2.500 Katholiken, die sächsischen Häuser zählten insgesamt etwa 9.000, *Mecklenburg-Schwerin* 1.000, das Fürstentum *Lippe* 1.200, *Waldeck* 400–500[18], *Schaumburg-Lippe* 70–80[19], das Fürstentum *Reuß* nur wenige katholischen Familien ohne eigene Gemeinde und das Fürstentum *Liechtenstein* 5.500 Katholiken. Am ehesten noch hätte sich für die beiden Fürstentümer *Hohenzollern* mit über 35.000 katholischen Untertanen (in 54 Pfarreien) ein eigenes Bistum angeboten.

Nicht zuletzt die von Rom, Wien und Paris verfolgten gegenläufige Strategien behinderten jedoch alle derartigen Pläne. Den Staaten blieb nichts anderes übrig, als grundlegende Lösungen vorerst hintanzustellen und auf dem Weg einseitiger Verordnungen zu agieren. Allerdings gab es hierbei von Staat zu Staat wesentliche Unterschiede. Während etwa in Baden strukturell zunächst alles beim Alten blieb, weil man zwei Generalvikariate in Konstanz und Bruchsal „geerbt" hatte, war Württemberg, in dessen Sprengel kein Bischofssitz lag, gezwungen, stärker initiativ zu werden. Dabei kam das Schicksal zu Hilfe. Der Tod des Augsburger Bischofs Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812)[20] machte 1812 den Weg frei; auf eigene Faust errichtete man in Ellwangen ein Generalvikariat und unterstellte diesem die ehemalige Propstei Ellwangen sowie den württembergischen Anteil des erledigten Bistums Augsburg. 1814 folgten nach dem Tod des Würzburger Kapitularvikars Johann Franz Schenk zu Stauffenberg (1734–1813)[21] die württembergischen Pfarreien des Bistums Würzburg, 1817 nach

---

[16] J. Hesse, Staat und katholische Kirche in Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe und Waldeck-Pyrmont vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gründung des Landes Niedersachsen (Osnabrück 1982) hier 92–94.

[17] So etwa Kurhessen, das 1803 nur 14 katholische Pfarreien unter Leitung der Kommissariate Fritzlar und Amöneburg erhielt. Seit 1804 wurden mit Dalberg, der noch immer die geistliche Verwaltung besaß, Verhandlungen geführt. Dessen Vertreter Kolborn brachte ein kurhessisches Landesbistum ins Spiel, stieß jedoch auf starke Widerstände in Kassel. Noch 1805 wurde ein Bistum in Fritzlar abgelehnt. Kurhessen drang darauf, die beiden geistlichen Kommissariate in Fritzlar und Amöneburg beizubehalten. Vgl. Zuber, Staat (Anm. 15) 253 f.; Th. Apel, Die Versuche zur Errichtung eines katholischen Bistums für Kurhessen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: ZSRG.K 10 (1920) 51–83, hier 54 f.

[18] Hesse (Anm. 16) 302 ff.

[19] Ebd. 315 ff.

[20] 1759 Eintritt in die österreichische Armee, 1763–1786 Fürstbischof von Regensburg und Freising, 1765–1768 Koadjutor von Augsburg, 1768–1801 Erzbischof und Kurfürst von Trier, 1768–1812 Fürstbischof von Augsburg. Zu ihm: E. Gatz, Art. Klemens Wenzeslaus, in: E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biografisches Lexikon (Berlin 1983) 388–391.

[21] 1770 Domkapitular in Würzburg, 1773 Priesterweihe, Domherr in Augsburg und Regensburg, 1781 Generalvikar in Würzburg, 1793 zugleich Präsident der Geistlichen Regierung, 1808–1813 päpstlich ernannter Kapitularvikar. Zu ihm: E. Soder, Art. Stauffenberg, in: Gatz (Anm. 20) 731 f.

dem Tod Karl Theodor von Dalbergs (1744–1817)[22] jene der Diözesen Konstanz, Speyer und Worms. 1815 konnte die nachträgliche päpstliche Genehmigung des Generalvikariats erreicht werden.

Ein entschiedener Gegner des Konzepts verschiedener Landeskirchen war Kurerzkanzler Karl Theodor von Dalberg. Anstelle einzelstaatlicher Lösungen schwebte ihm eine durch ein Reichskonkordat abgesicherte und primatial verfasste Reichskirche vor. Hierbei sollten die bisherigen Zentren des kirchlichen Lebens möglichst beibehalten werden. Im süddeutschen Raum etwa sah Dalberg folgende Bistümer vor: Kempten für Bayerisch-Schwaben, Ellwangen für Neuwürttemberg, Bruchsal für Kurbaden und Konstanz für Fürstenberg sowie die restlichen Territorien dieser Gegend, mit Ausnahme von Vorderösterreich. Der Untergang des Reiches zwang Dalberg jedoch 1806 zu einer Eingliederung in den Rheinbund. Mit dem Sturz Napoleons (1813) war auch das Schicksal eines gesamtdeutschen Konkordats besiegelt. Immer stärker pochten die Staaten auf ihre eigene Souveränität, die sie nicht durch gesamtdeutsche Regelungen der Kirchenfrage und fremde Eingriffe geschmälert wissen wollten. Ihre extremen staatskirchlichen Vorstellungen konnten zwar an der päpstlichen Kurie wenig Gegenliebe finden, doch wurden die Bestrebungen um Einzelkonkordate letztlich durch eine undurchsichtige Politik Roms unterstützt. Diese zielte darauf, eine gesamtdeutsche Lösung unter allen Umständen zu verhindern. Tief saß die Furcht vor einer starken deutschen Kirche; mit Einzelnen, zumal protestantischen und im Umgang mit der Kurie unerfahrenen Staaten glaubte man am Tiber leichter fertig zu werden.

Dalberg fand in seinem Konstanzer Generalvikar und Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)[23] einen Nachfolger, der die gesamtdeutschen Pläne – freilich unter völlig neuen politischen Bedingungen – fortführte. Doch auch Wessenbergs Initiativen zu einem Bundeskonkordat schlugen fehl; und so war nach dem Wiener Kongress der Weg für Einzelkonkordate frei[24]. Den Anfang machte 1817 das katholische Bayern. Wenig später begannen auch Preußen, Hannover, die Niederlande und die Schweiz mit der römischen Kurie zu verhandeln. Übrig blieben die protestantischen Mittel- und Kleinstaaten, die durch die Säkularisation mitunter eine große Anzahl Katholiken erhalten hatten. Noch einmal drängte Wessenberg – nun mit Erfolg – auf eine kirchliche Neu-

---

[22] 1800 Bischof von Konstanz, 1802 Fürsterzbischof von Mainz, 1805 Erzbischof von Regensburg. Zu ihm: G. Schwaiger, Art. Dalberg, in: Gatz, Bischöfe (Anm. 20) 110–113 (Lit.); H.-B. Spiess, Carl von Dalberg, 1744–1817. Beiträge zu seiner Biografie (= Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg 40) (Aschaffenburg 1994); K. Hausberger, Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst (= Schriftenreihe der Universität Regensburg 22) (Regensburg 1995).

[23] 1802–1814 Generalvikar des Bistums Konstanz, Vertreter Dalbergs auf dem Wiener Kongress, 1813 Priesterweihe, 1817–1827 Kapitularvikar. Zu ihm: K.-H. Braun, Art. Wessenberg, in: Gatz (Anm. 20) 808–812; Ders. (Hg.), Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) (Freiburg i.Br. 1989).

[24] Vgl. zusammenfassend F. X. Bischof, Konkordatspolitik Dalbergs und Wessenbergs 1803–1815, in: ZKG 108 (1997) 75–92.

ordnung nach gemeinsam zu vereinbarenden Grundsätzen. Württemberg machte sich zum Sprecher und Motor der „Frankfurter Konferenzen", auf denen von März 1818 an die Grundzüge einer gemeinsamen Kirchenpolitik beraten wurden. Neben Württemberg gehörten zu den teilnehmenden Staaten Baden, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau, die Stadt Frankfurt, Oldenburg, Mecklenburg, die sächsischen Häuser, die Hansestädte Bremen, Hamburg und Lübeck sowie die Fürstentümer Waldeck und Lippe. Lange, wenngleich vergeblich, hoffte man, auch Preußen, Hannover, die Niederlande und selbst Bayern würden dem Verein beitreten und so eine gesamtdeutsche Regelung (ohne Österreich) ermöglichen.

2. Zugrundeliegende Vorstellungen

Territorialprinzip

Die zentrale Idee, welche die aufgeklärt-absolutistischen Staaten bei der kirchlichen Organisation ihrer Länder zugrundelegten, war das *Territorialprinzip*[25]. Es galt, die durch Säkularisation und Mediatisierung neu entstandenen bzw. in neuen Grenzen konstituierten Flächenstaaten zu stabilisieren. Die unterschiedlichen Landesteile mussten zusammengefügt, die neuen (katholischen) Untertanen integriert werden. Hierbei kam der Religions- und Kirchenpolitik eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu[26]. Oberstes Ziel war eine für die jeweiligen Staaten einheitliche, von fremdem Einfluss möglichst unabhängige kirchliche Organisation. Dabei folgte man zunächst ganz praktischen Bedürfnissen. Denn in der Regel hatten die Staaten katholische Untertanen aus verschiedenen kirchlichen Sprengeln erhalten. Dazu kam, dass in protestantischen Territorien durch Binnenwanderung immer häufiger Diasporagemeinden entstanden waren bzw. jetzt entstanden, deren finanzielle und jurisdiktionelle Situation in vielerlei Hinsicht ungeklärt war. Wollten die Landesherren kirchliche Angelegenheiten regeln, so mussten sie meist mit mehreren Bischöfen bzw. kirchlichen Stellen verhandeln[27]. Die komplizierte Organisation des Kirchenregiments verhinderte eine einheitliche Staatspolitik ebenso wie die auf allen

---

[25] Dazu L. Ebert, Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation (Paderborn 1911); U. Scheuner, Art. Territorialismus, in: RGG 6 (³1962) 692; K. Schlaier, Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, in: M. Heckel/W. Heun (Hg.), Klaus Schlaich. Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz (= Jus ecclesiasticum 57) (Tübingen 1997) 204–266.

[26] Dazu am Beispiel Württemberg: H.-G. Wehling, Oberschwaben oder Württemberg? Integrationsprobleme zweier politischer Kulturen, in: P. Blickle (Hg.), Politische Kultur in Oberschwaben (Tübingen 1993) 287–307; Ders., Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert, in: P. Eitel/E. L. Kuhn (Hg.), Oberschwaben. Geschichte und Kultur (Konstanz 1995) 133–155, hier 138–142.

[27] In Württemberg waren dies Konstanz, Augsburg, Würzburg, Worms, Speyer und die Fürstpropstei Ellwangen.

Ebenen erstrebte Integration der neuerworbenen Gebiete. Dies galt natürlich vice versa für die kirchliche Verwaltung, die es ihrerseits stets mit mehreren staatlichen Verhandlungspartnern zu tun hatte. Eine Bereinigung der kirchlichen Landkarte war also erstes Bedürfnis. Dabei begünstigten die territorialen Verschiebungen des frühen 19. Jahrhunderts jedoch nur eine in verschiedener Hinsicht längst überfällig Neuordnung. Die kirchliche Sprengeleinteilung, die im wesentlichen bereits im frühen Mittelalter erfolgt war und den politischen Veränderungen schon lange nicht mehr Rechnung trug, musste an die staatlich-politischen Gegebenheiten angepasst werden.

Der leichteren Handhabung diente auch das Bemühen um *eine einfache Kirchenstruktur*. Orientiert am Idealbild der vom Bischof geleiteten Diözese kam es zum Wegfall zahlreicher alter kirchlicher Verfassungsfiguren (z. B. Bischöfliche Kommissariate, Archidiakonate und Vikariate)[28], welche – als kirchenrechtliche Notbehelfe einst sinnvoll – die ohnehin schon komplizierte Rechtslage und Verwaltung zusätzlich erschwerten. In diesem Sinne sind übrigens auch *andere, oft fehlinterpretierte Maßnahmen* zu sehen. Innerhalb bzw. neben den diözesanen Grenzen hatten sich im Laufe der Zeit zahlreiche Kräfte etabliert, die das „Diözesansystem" unterwanderten und die bischöfliche Gewalt empfindlich beschnitten. Stifte und Klöster beanspruchten für sich und ihr Territorium weitreichende Exemtion; einige Stifte besaßen mit einem infulierten Propst an der Spitze „quasi-episkopale" Gewalt. Es wundert deshalb nicht, dass die Staaten ein Verbot von Klöstern und Orden durchsetzten. Dabei handelte es sich also keineswegs nur um die Ausläufer einer aufgeklärten Mönchskritik[29], Furcht vor dem mitunter kostspieligen Zwang zur Restitution oder konfessionspolitische Überlegungen. Auch wenn derartige Momente den reformorientierten Ansatz immer wieder überlagert haben dürfte: Zentrales Argument gegen Klöster und Orden war in kirchenrechtlicher Hinsicht deren gänzliche oder relative Unabhängigkeit von der ordentlichen, d. h. diözesan-bischöflichen Kirchengewalt[30]. Sie waren der Aufsicht des Bischofs und noch mehr der des Staates entzogen und deshalb stets potenzielle Orte von Opposition und Denunziantentum. In besonderem Maße galt dies für die dem Papst – also einem aus-

---

[28] Vgl. auch J. Müller, Die Bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfliche Ordinariat (= KRA 15) (Stuttgart 1905) 29 f.

[29] Dazu U. Scharfenecker, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Zulassungsarbeit für die Theologische Hauptprüfung, Tübingen 1988); K. J. Benz, Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Säkularisation von 1803. Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebungen, in: Saeculum 26 (1975) 364–385.

[30] Eine Tatsache, die aus apologetischen Gründen völlig verdrängt wurde. Selbst der konservative Freiherr von Türkheim nahm während den Verhandlungen der „Stati protestanti uniti" in Rom die Position ein, Exemtionen dürfe es künftig nicht mehr geben und *deshalb* auch keine Orden, mit Ausnahme von barmherzigen Schwestern, Schulschwestern und Erziehungsanstalten, die dem Staat und Bischof, jedoch keinem auswärtigen Oberen unterstehen. Hintergrund ist auch hier das Territorialprinzip: Der Bischof ist Landesbischof (!) und als solcher kirchlicher Chef über das ganze Land. Orden und Exemtionen haben hier keinen Platz mehr. Vgl. Burkard (Anm. 3) 359.

ländischen Souverän – zu besonderem Gehorsam verpflichteten Jesuiten[31]. Die Aufhebung von Klöstern entsprach also völlig dem auch vom Josephinismus angestrebten Kirchenideal, das den Bischof als Seelsorger seiner Diözese in den Mittelpunkt rückte[32].

Zersetzend wirkten auf die diözesanen Strukturen außerdem die spätestens im 18. Jahrhundert heftig umstrittenen päpstlichen Nuntien[33]. Waren diese zunächst nur mit subsidiären Vollmachten ausgestattet, so hatten sie bald Rechte und Funktion von „Oberbischöfen" beansprucht[34]. Kein Wunder, dass die Bischöfe nicht nur des 18. sondern ebenso des 19. Jahrhunderts ihre Abneigung unverhohlen zum Ausdruck brachten. Nur ein Beispiel: Der Eichstätter Bischof ließ nach seiner Konsekration 1821 dem Nuntius anstelle der von diesem erwarteten reichen Geschenke nur 12 Bouteillen Wein des Jahrgangs 1811 überreichen, die von Letzterem – wie es heißt – „mit vieler Indignation aufgenommen und sogleich dem Hospital übergeben" wurden[35]. Der Augsburger Bischof hatte sich großzügiger erwiesen und dem Nuntius acht silberne Candelaber übermacht. Auch die protestantischen Staaten nahmen päpstlichen Nuntien gegenüber eine restriktive Haltung ein. Ständige Nuntiaturen wurden auf eigenem Territorium nicht geduldet, zeitweilige Nuntien von der besonderen Erlaubnis des Landesherren abhängig gemacht. Maxime war, möglichst nur mit dem Papst, nicht aber mit untergeordneten Behörden und Geschäftsträgern zu verkehren. Im Gegensatz dazu wurden die Nuntien durch josephinische Kirchenrechtler durchaus anerkannt. Allerdings mit zwei Einschränkungen: Die-

---

[31] Die ausdrückliche Nennung der Jesuiten in Frankfurt hatte in der Wiederherstellung des Jesuitenordens durch Pius VII. im Jahr 1814 ihren aktuellen Anlass. Mit Frauenkongregationen, die der Jurisdiktion des Bischofs unterstanden und (als Krankenschwestern etwa) für das Wohl des Gemeinwesens sorgten, hatte man weniger Probleme. Selbst im restriktiven Württemberg wurden weibliche Kongregationen schon bald nach 1848 zugelassen. Vgl. A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 2 (Stuttgart 1958) 254–260.

[32] Dies war zuvor – auch nach Trient – nur bedingt so. „Tatsache ist, dass in den kirchenrechtlichen Lehrbüchern vor den Josephinern, Febronianern und anderen geistigen Vätern der Bischof als der mit göttlicher Weihe ausgestattete und vom Papst entsandte getreue Verwalter eines Teilbereichs der Kirche gezeichnet worden ist. Der Bischof galt als päpstlicher Gouverneur, nicht mehr, wenn auch nicht weniger, so dass ihm als Vertreter des Papstes Ehrfurcht und Gehorsam entgegenzubringen war". Diesem „mittelbaren" Bischof stellte der Josephinismus einen mit eigenständiger Gewalt ausgerüsteten Episkopus gegenüber. K. Walf, Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 13) (Köln/Wien 1975) insbes. 16, 132.

[33] J. Steinruck, Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Nuntiaturstreits (1785–1790), in: TThZ 83 (1974) 38–60.

[34] Bekannt sind die schweizerischen und bayerischen Bestrebungen um Errichtung eigener Landesbistümer. Statt dessen wurden jedoch nur Nuntiaturen mit allerdings weitgehenden Vollmachten gegründet. Als Reaktion auf die Münchener Nuntiatur und den Nuntiaturenstreit folgte die „Emser Punktation" der deutschen Erzbischöfe. Vgl. J. Steinruck, Art. Nuntiaturstreit, in: LThK 7 (^{3}1998) 949.

[35] Auszug aus einem Bericht der Königlichen Gesandtschaft in München 3. Dezember 1821. HStAS E 65 Verz. 40 Bü 120.

selben sollten – entsprechend einer Bestimmung des Konzils von Trient – nicht berechtigt sein, in die bischöfliche Jurisdiktion einzugreifen und außerdem die Souveränität des Landesherren nicht tangieren[36].

Landesherrliches Kirchenregiment (Summepiskopat – Josephinismus)[37]

Bei der Frage nach den *staatsrechtlichen Vorstellungen*, die hinter der Kirchenpolitik der Staaten standen und die zu Beginn des 19. Jahrhunderts zahlreiche neue Diözesen bzw. deren spezifische Ausgestaltung hervorbrachten, ist zunächst die Vorstellung vom *evangelischen Summepiskopat* zu nennen. Dies gilt zwar nur für protestantische Staaten, doch wirkte hier die seit Jahrhunderten in Anspruch genommene Ausübung kirchlicher Gewalt in Bezug auf die jeweilige(n) protestantische(n) Landeskirche(n) zweifelsohne weiter und beeinflusste auch die Einstellung der katholischen Kirche gegenüber nachhaltig. Die Einrichtung von Katholischen Kirchenräten (Oberkirchenräten u. ä.) als staatliche Behörden[38] ist in direkter Parallelität zu den evangelischen Konsistorien[39] zu sehen[40].

Wie stark die Vorstellung vom Summepiskopat bei der Neugestaltung der katholischen Kirche selbst vorherrschte, mag ein Beispiel verdeutlichen. 1802 war in württembergischen Amtsstuben eine erste Diözesankonzeption entwickelt worden. Wäre es nach ihr gegangen, so hätte man den neuen katholischen Landesbischof vollständig in die staatliche Verwaltung integriert. Vorgesehen war, den Bischof zum Präsidenten einer „katholischen Abteilung" der

---

[36] Vgl. Walf (Anm. 32) 93.

[37] Vgl. K. Jeserich, Das landesherrliche Kirchenregiment, in: Ders., Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. 1, (Stuttgart 1983) 361–369; H.-W. Krumwiede, Art. Landesherrliches Kirchenregiment, in: TRE 19 (1990) 59–68.

[38] Die bayerischen Regenten hatten beispielsweise bereits 1557 ein geistliches Ratskollegium errichtet, das 1773 erneuert, mit Statuten versehen und mit geistlichen und weltlichen Mitgliedern besetzt wurde. Dazu L. A. Warnkönig, Die staatsrechtliche Stellung der katholischen Kirche in den katholischen Ländern des deutschen Reichs, besonders im achtzehnten Jahrhundert. Eine rechtsgeschichtliche und rechtsdogmengeschichtliche Abhandlung (Erlangen 1855) 136.

[39] 1539 wurde in Wittemberg durch den sächsischen Kurfürsten das erste Konsistorium als Kirchengericht über Ehesachen, geistliche Personen und kirchliche Vergehen der Laien errichtet. Wesentlich ausgedehnter waren die Befugnisse des württembergischen Kirchenrats (um 1559): Als Pendant zum herzoglichen Rat gegründet, mit weltlichen und geistlichen Räten besetzt, besaß der Kirchenrat („Synodus") eine umfassende Kompetenz in Kirchenangelegenheiten. Württemberg wurde für viele Länder zum Vorbild. Seit dem 17. Jahrhundert unterlagen die Konsistorien einem zunehmenden Verstaatlichungsprozess. Vgl. W. Heun, Art. Konsistorium, in: TRE 19 (1990) 483–488.

[40] Es gab auch gemeinsame Behörden für Katholiken und Protestanten. So hatte Nassau-Oranien 1803 ein fürstliches Konsistorium zur Wahrnehmung seiner Rechte circa sacra errichtet. Die Behörde war für evangelische wie für katholische Angelegenheiten zuständig, mit Ausnahme dogmatischer und disziplinärer Fragen. Vgl. G. Richter, Die kirchlichen Organisationspläne der oranien-nassauischen Regierung bei der Säkularisation des Hochstifts Fulda, in: Fuldaer Geschichtsblätter 11 (1912) 178–181, hier 184 f.

Landesregierung zu machen. Damit wäre er faktisch zum Ressortchef eines dem Kultusministerium zugeordneten Departements degradiert worden, mit voller Einbindung in die staatliche Behördenstruktur und ohne eigenständige Kompetenz oder Befugnis[41]. Dieses frühe Modell betrachtete den Bischof also als weisungsgebundenen Ministerialbeamten. Ein Domkapitel war nicht vorgesehen, dessen Funktionen sollte vielmehr der „katholische Kirchenrat" als Teil der Landesregierung übernehmen. Es war ein Modell, in dem der Landesherr Summepiscopus auch in Catholica gewesen wäre. Man wird nicht fehlgehen, hier ein Verschmelzen verschiedener Faktoren zu sehen: Evangelisches Herkommen, Bedürfnis nach Einheitlichkeit in der Staatsverwaltung und Schutz gegen einen als aggressiv eingestuften Katholizismus.

Auch wenn das eben genannte Beispiel zweifelsohne einen Extremfall darstellt, die Vorstellung vom *landesherrlichen Kirchenregiment* und den *jura circa sacra* war nicht speziell evangelisches Erbe. Seit dem Westfälischen Frieden wachten die Landesherren, gleich welcher Konfession, streng darüber, dass an den Bestimmungen (d.h. an der konfessionellen Eindeutigkeit) festgehalten wurde. Selbst dort, wo später katholische Fürsten die Regierung evangelischer Staaten übernommen hatten, ging man davon aus, dass die Kirchenhoheit der Bischöfe weiterhin sistiert sei[42]. Die katholischen Landesherren füllten – ähnlich dem evangelischen Summepiskopat[43] – das entstandene Vakuum aus; die ursprünglich zuständigen Bischöfe hatten nichts mehr zu sagen. Kirchlicherseits behalf man sich mit Missionaren, oft Mönchen, die von einem Nuntius, der Congregatio de propaganda fide oder einem Ordensoberen die erforderlichen Vollmachten erhielten.

Was für katholische Landesherren Ausdruck der eigenen Souveränität war, hatte für Protestanten allerdings eine besondere Bedeutung. Das landesherrliche Kirchenregiment stand hier für ein elementares Sicherheitsbedürfnis. Joseph

---

[41] Vgl. R. Reinhardt, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?, in: RJKG 11 (1992) 241–250, hier 247–249.

[42] So etwa in der Kurpfalz. Vgl. D. Burkard, „Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit"? Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (= Contubernium. Tübinger Beiträge zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 42) (Sigmaringen 1995) 190.

[43] Vgl. L. Kraussold, Das landesherrliche Summepiscopat nach reformatorisch-lutherischen Grundsätzen. Ein kirchenrechtlicher Versuch (= Theologische Zeitfragen 3) (Erlangen 1860). Interessante Formen nahm der Summepiskopat dann an, wenn die Konfession des Landesherren wechselte. Vgl. R. Kofler, Der Summepiskopat des katholischen Landesfürsten in Württemberg (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 10) (Stuttgart 1972). Die Rezeption der Doktrin vom „Summepiskopat" trieb mitunter kuriose Blüten. So rechtfertigte (der katholische) Pfälzer Kurfürst Karl Theodor 1749 die Verhängung von „Kirchenstrafen im katholischen Stil" über seine protestantischen Untertanen mit dem Hinweis, der Kurfürst habe als Episcopus der Protestanten das Recht, zivile wie kirchliche Strafen zu verhängen. Vgl. D. Burkard, Rez. zu: S. Mörz, Aufgeklärter Absolutismus in der Kurpfalz während der Mannheimer Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor (1742–1777) (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 120) (Stuttgart 1991); in: RJKG 12 (1993) 302–304.

Vitus Burg (1768–1833)[44], Pfarrer in Kappel am Rhein und Berater der badischen Regierung auf den Frankfurter Konferenzen, formulierte es so: „Die Stellung der protestantischen Fürsten zu dem Papste ist [...] ganz anders als jene der katholischen Fürsten. Sie sehen in ihm zwar das Oberhaupt ihrer katholischen Untertanen, deren Kirchenrechte sie garantiert haben, aber auch zugleich einen mächtigen, mit ihnen seit 300 Jahren in erklärter Opposition stehenden Souverän, der das religiöse Gefühl der katholischen Untertanen, worüber er eine unumschränkte Gewalt auszuüben sucht, gegen die Zwecke des Staats in Anspruch nehmen kann, und wie die Geschichte aller Jahrhunderte beweist, schon oft in Anspruch genommen hat. Sie haben also mehr Ursache, noch die jura principum cavendi et inspectionis, die schon in dem Begriffe der Souveränität liegen, gegen seine Einwirkung in Anwendung zu bringen, als die katholischen Fürsten"[45].

Eine besondere Ausprägung hatte das landesherrliche Kirchenregiment im 18. Jahrhundert in Österreich erfahren. Die im Gefolge des Jesuiten Ferdinand Maaß (1902–1973)[46] vorherrschende Charakterisierung des Josephinismus als ein bloßes, mit dem Katholizismus unvereinbares Staatskirchentum, stellt allerdings eine Engführung dar. Denn der *Josephinismus*[47] war insofern mehr, als er unter Rückgriff auf altkaiserliche Vorstellungen staatlich kirchliche Vorstellun-

---

[44] 1787 Eintritt in den Franziskanerorden, Studien in Regensburg und Würzburg, 1791 Priesterweihe, anschließend Lehrauftrag in Überlingen, seit 1797 im Dienst des Bistums Konstanz, 1802 Pfarrer in Herth (bei Basel) und Dekan des Landkapitels Wiesenthal, seit 1809 Pfarrer in Kappel am Rhein, Schuldekan und Bischöflicher Kommissar für die 96 rechtsrheinischen, ehemals Straßburgischen Pfarreien, 1812 Ehrendoktor in Freiburg, 1827 Domdekan in Freiburg, 1830 Bischof von Mainz. Zu ihm: A. Brück, Art. Burg, in: Gatz (Anm. 20) 85–87; H. Wolf, Staatsbeamter und katholischer Bischof – Joseph Vitus Burg (1768–1833) aus Offenburg zwischen Historiographie und Ideologie, in: FDA 116 (1996) 41–59; Burkard (Anm. 3), insbes. 706–708 (Reg.)

[45] Burg, Ansichten über die an den Papst von den zur gleichförmigen Herstellung einer katholischen Kirchenverfassung in ihren Staaten vereinigten Fürsten zu machende Deklaration. DDaMz Domkapitel A 7.1.

[46] Nach Studien in Innsbruck und Wien 1931 Priesterweihe, 1938 Dozent an der privaten Studienanstalt der Jesuiten in Innsbruck, 1939 in Wien, 1947 Privatdozent, 1964 Professor für Kirchengeschichte in Innsbruck, 1921 Jesuit. Zu ihm: J. Gelmi, Art. Maaß, in: LThK 6 (³1997) 1159.

[47] Vgl. F. Valjavec, Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert (München ²1945); F. Maass, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- u. Staatsarchiv (= Fontes rerum Austriacarum, Abt. 2, 1–5) (Wien 1951–1961); E. Winter, Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 1) (Berlin 1962); H. Rieser, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit (Wien 1963); E. Kovács, Katholische Aufklärung und Josephinismus (München 1979); H. Reinalter (Hg.), Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen (= Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850" 9) (Frankfurt a. M.) 1993; H. Klueting, Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reformen (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 12) (Darmstadt 1995).

gen mit innerkirchlichen Reformbemühungen verband[48]. Er war zunächst weitgehend getragen und durchdrungen „vom Geist des reichskirchlichen Episkopalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, dessen Wurzeln bis in das Spätmittelalter zurückreichen. Die Auseinandersetzung über das bischöfliche Amt auf dem Trienter Konzil hatte keine der Fragen letztgültig beantwortet, die in der Gesamtkirche seit der kirchlichen Reformbewegung des 14. und 15. Jahrhunderts und besonders in der Reichskirche durch die Gravamina und die konziliaristische Theorie aufgebrochen waren"[49]. Und so wurde von seiten des Josephinismus eine Wiederbelebung des Episkopalismus früherer Zeiten stark gefördert. Eine weitgehende Rezeption erfuhr das josephinische Kirchenrecht durch die aufgeklärten Staaten des 19. Jahrhunderts[50]. Vielleicht kann man sogar sagen, der Josephinismus habe erst im 19. Jahrhundert seine volle Blüte erlebt[51]. Dass selbst evangelische Staaten wie Württemberg den Josephinismus zur ideologischen Grundlage machten, braucht nicht zu verwundern. Hatte dieser doch in weiten Teilen ihres neuen Territoriums bereits vor der Säkularisation seine Wirkung entfaltet[52].

Zusammenfassend lässt sich sagen: Ohne bedeutende konfessionelle Unterschiede nahmen die Staaten des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ein ganzes Bündel von *jura majestatica circa sacra*[53] in Anspruch. Der Tübinger Kirchenrechtler Johann Baptist Sägmüller (1860–1942)[54] zählte

---

[48] Plassmann hat – freilich in voreingenommener Weise – den engen Zusammenhang zwischen Febronianismus und Josephinismus in der kanonistischen Literatur herausgearbeitet: „Diese Verschränkung ist eines der bezeichnendsten Merkmale der staatskirchenrechtlichen Grundanschauungen in dem Zeitraum". E. Plassmann, Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Freiburg/Basel/Wien 1968) 9.

[49] Walf (Anm. 32) 6.

[50] Im Frankfurter System wurde die summarische Klausel eingefügt, alle nicht ausdrücklich geregelten Punkte fänden ihre Handhabung entsprechend dem österreichischen Kirchenrecht. Vgl. Grundzüge § 100. Abgedr. bei Burkard (Anm. 3) 769 f.

[51] Vgl. J. B. Hafen, Möhler und Wessenberg oder Strengkirchlichkeit und Liberalismus in der katholischen Kirche in allen ihren Gegensätzen, mit besonderer Rücksicht auf die katholischen Geistlichen Württembergs (Ulm 1842) 5–10; H. Klueting, Deutschland und der Josephinismus. Wirkungen und Ausstrahlungen der theresianisch-josephinischen Reformen auf die außerösterreichischen deutschen Territorien, in: Reinalter (Anm. 47) 63–102.

[52] Erfahrungen mit den kirchlichen Reformen Josephs II. hatte man insbesondere im vorderösterreichischen Breisgau gesammelt. Dazu F. Geiger, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau (= KRA 16/17) (Stuttgart 1905; ND Amsterdam 1963).

[53] Der Begriff geht zurück auf den Hallenser Rechtsgelehrten Christian Thomasius. Die von ihm vorgenommene scharfe Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche führte dazu, für die „ecclesia repraesentativa" als einzige Rechtsquelle den Staat zu proklamieren. In Sachen der öffentlichen Lehre und kirchlichen Ordnung sollte das im Territorium gegründete Hoheitsrecht des Fürsten gelten. Zu ihm: H. Hohlwein, Art. Thomasius, in: RGG 6 (³1962) 866 f.

[54] 1884 Priesterweihe, anschließend als Expositurvikar der Diasporagemeinde Alpirsbach in der Seelsorge tätig, 1887 Repetent für Kirchenrecht in Tübingen, 1888 Promotion zum Dr. phil., 1893 erhielt ao. Prof. für mittelalterliche Geschichte in Tübingen, 1896 o. Prof. für

dazu im Einzelnen folgende (sich jedoch zum Teil überschneidende) Rechte[55]:

1. Das *jus reformandi* umfasste die Befugnis, über die Zulassung von Religionsgemeinschaften sowie deren Rechte zu entscheiden und kirchliche Missbräuche abzustellen.
2. Das *jus advocatiae (jus protectionis)* beinhaltete das Recht, die Kirche in ihrer Religionsausübung zu beschützen und ihr Hilfe zu leisten, etwa bei der Ausübung kirchlicher Strafgewalt oder der Verwaltung des Kirchenvermögens (brachium saeculare). Diesem Zweck diente eine entsprechende staatliche Behörde (das Konsistorium oder der Kirchenrat).
3. Das *jus inspectionis* gewährte dem Staat das Recht, von allen Lebensäußerungen der Kirche Kenntnis zu nehmen, etwa in der Kontrolle der Kommunikation zwischen den Bischöfen und der Kurie.
4. Das *jus cavendi* war das Recht, Präventivmaßnahmen zum Schutz des Staates zu ergreifen.
5. Das *jus placeti (regii)* bezeichnete das Recht, alle kirchlichen Erlasse der staatlichen Genehmigung zu unterwerfen.
6. Das *jus appellationis* gewährte dem Staat das Recht, gegen Missbrauch der kirchlichen Strafgewalt einzuschreiten und als Appelationsinstanz der Betroffenen zu fungieren.
7. Das *jus exclusive* umfasste das Recht, kirchliche Ämter zu errichten und aufzuheben, vor allem aber bei der Besetzung der Ämter mitzuwirken, d. h. nicht-genehme Kandidaten auszuschließen. Im weiter gehenden Sinne war damit das Recht zum staatlichen Pfarrkonkurs gegeben.
8. Das *jus dominii supremi* bezeichnete das Recht zur Aufsicht über bzw. den Eingriff in das kirchliche Vermögen.

Zu dieser Aufzählung staatlicher Rechte muss allerdings gesagt werden: Absicht Sägmüllers war die Desavouierung eines „Systems von staatlichen Rechten". Dieses System gab es jedoch ausformuliert *so nicht*. Eine derartige Auflistung kennen selbst Vertreter des josephinischen Kirchenrechts nicht[56]. Auch konstatierte Engelbert Plassmann, der die kanonistische Literatur untersuchte, eine signifikante Differenz zwischen den österreichischen Kanonisten und denen in anderen deutschen Ländern. Jene hätten das staatliche „Jus in sacra" vertreten, während diese nicht so weit gingen und nur für ein „Jus circa sacra" plädierten[57]. Die Rolle des Landesherren in bzw. circa sacra aber war in jedem

Kirchenrecht und Pädagogik, Mitarbeiter am kirchlichen Gesetzbuch (CIC), 1926 emeritiert. Scharfer Kritiker der „katholischen Aufklärung", über deren Beurteilung er sich mit dem Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle einen heftigen Kampf lieferte; kompromissloser Gegner des „Reformkatholizismus". Zu ihm: D. Burkard, Art. Sägmüller, in: BBKL 17 (2000) 1177–1186.

[55] J. B. Sägmüller, Das Verhältnis von Kirche und Staat am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Rottenburger Monatsschrift für Geistliche Sachen 11 (1927/28) 34–37. Ähnlich Aschoff (Anm. 5) 10–12.

[56] Wichtige Differenzierungen einzelner Rechte bei Plassmann (Anm. 48) 9–25.

[57] Ebd. 161.; zur Differenzierung auch J. Heckel, Cura religionis, Ius in sacra, Ius circa

Falle bedeutend. Vielleicht kann die These gewagt werden, dass der evangelische „Summepiscopus" in katholischen Staaten (Josephinismus) einfach zum „Advocatus ecclesiae" geworden ist. Die Funktion blieb dieselbe: Der Landesherr hatte – entsprechend josephinischer Vorstellung (Gmeiner) – das Recht, selbst in die inneren kirchlichen Angelegenheiten einschließlich der theologischen Lehre einzugreifen[58]. Es ist interessant, dass in diesem Zusammenhang nie Ängste vor einer extremen staatlichen Bevormundung artikuliert werden[59]. Die Staaten gingen – selbst in der theoretischen Rezeption derartiger Ideen – nicht so weit.

Mittel der Durchsetzung

Wie bereits angedeutet, beließen es die Staaten nicht dabei, für ihre Territorien Diözesen zu umschreiben und zu dotieren. Der äußere Bestand ihrer „Landeskirchen" sollte festgeschrieben werden, zudem aber auch deren innere Gestalt und rechtlichen Verhältnisse, und zwar weit hinaus über jenen Rahmen, den hierfür üblicherweise ein Konkordat bot. Die Legitimation lieferten nicht nur die genannten Theorien. Der Reichsdeputationshauptschluss von 1802 hatte den Landesherren die Sorge für die ihnen untergebenen Katholiken und deren kirchliche Einrichtungen ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Auch aus ihrer Eigenschaft als Dotatoren der (neuen) deutschen Kirche leiteten die Landesherren gewisse Rechte ab. Hinzu kam als weiteres, psychologisches Moment das durchaus ernst gemeinte Bewusstsein, zur belebenden Reform der Kirche verpflichtet zu sein. Dieses Bewusstsein wurde durch zahllose Rufe von katholischer Seite nach längst überfälligen Reformen in der Kirche zusätzlich verstärkt.

Da nicht zu erwarten war, dass sich die römische Kurie auf derartig umfassende Regelungen einlassen würde und da man der Kurie ohnehin ein weiter gehendes Mitspracherecht innerhalb der einzelnen Ortskirchen absprach, griffen die Staaten zu einem *Mittel*, das Napoleon schon 1801 angewandt hatte[60].

---

sacra, in: Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag, dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern (= KRA 117/118) (Stuttgart 1938) 224–298.

[58] Plassmann (Anm. 48) 18f.

[59] „Während die Unabhängigkeit des Bischofs vom Papst immer wieder vehement und mit einem Gutteil an Berechtigung gefordert wurde, bekundeten die josephinischen Kirchenrechtler in dieser Beziehung, also jene zwischen Bischof und Landesherren, keinerlei Befürchtungen um die freie Ausübung des bischöflichen Amtes". Walf (Anm. 32) 120.

[60] „Der Gedanke, die Herstellung einer zweckmäßigen katholischen Kirchenverfassung in den Staaten der protestantischen Fürsten Deutschlands durch ein Konkordat mit dem Papste zu suchen, ist schon darum aufzugeben, weil man aus der Erfahrung weiß, dass dieses nicht anders als durch langwierige und sehr verwickelte Unterhandlungen erreicht werden könnte, wobei der römische Hof den Vorteil auf seiner Seite hätte, die Gegenstände der Unterhandlung selbst anzugeben und nach seinen Absichten zu lenken. Durch ein Konkordat ist auch aus dem Grunde für die Ruhe und Sicherheit des Kirchenwesens in diesen Staaten nicht gesorgt, weil der römische Hof sich von seiner Seite niemals anders als bedingnisserweise verbindlich macht und überhaupt jedes Konkordat nur als ein Indultum oder Privilegium ansieht, das er zurücknehmen kann, wann er will. [...] Zu einer sichern und dauerhaften

Wie Napoleon das Französische Konkordat durch „Organische Artikel" ergänzte, so erließ Bayern auf das Konkordat von 1817 hin ein „Religionsedikt". In ähnlicher Weise folgte in den oberrheinischen Staaten 1830 eine „Landesherrliche Verordnung", die eine (modifizierte) Fassung des vollständigen Frankfurter Kirchensystems darstellte und jene in den Verhandlungen mit Rom nicht durchgebrachten Grundsätze zu gesetzlicher Geltung erhob. So wurde jeweils die auf notwendigerweise schmalstem Konsens geschlossenen Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl durch ein nachträgliches staatliches Gesetz erweitert.

Inhaltlich ein wichtiger Punkt im Konzept der aufgeklärten Staaten war der hohe Stellenwert, der dem *Selbstbestimmungsrecht der Ortskirche* zugewiesen wurde. Dieses sollte freilich zu Lasten universalkirchlicher Ansprüche gehen. Genuine Institution diözesaner Selbstbestimmung – auch dies ist charakteristisch – war nicht allein der Bischof mit seinem Domkapitel. Unter Rückgriff auf die synodalen Traditionen der Kirche, und noch mehr auf die von allgemeinen Konzilien immer wieder eingeschärften Verpflichtungen, wurde die Synode (in der Theorie) zu *dem* Instrument ortskirchlicher Orientierung und Reform schlechthin. Es verwundert deshalb nicht, dass vonseiten kirchlicher Reformer in den folgenden Jahrzehnten immer wieder – wenn auch vergeblich – die Einberufung von Diözesan- und Provinzialsynoden eingefordert wurde[61].

3. Divergierende „Kirchensysteme"

Eine differenzierte Betrachtung der Diözesankonzeptionen, wie sie die aufgeklärten Staaten im 19. Jahrhundert entwarfen, lässt die Diskussion voneinander zu unterscheidender – und einander überlappender – Kirchensysteme erkennen. Es handelt sich näherhin um ein staatskirchliches System (vorwiegend josephinischer Prägung) und um das System des kirchlichen Episkopalismus (Febronianismus)[62]. Obwohl sich das staatskirchliche System in einer Vielzahl

---

Herstellung einer katholischen Kirchenverfassung in den Staaten der vereinigten protestantischen Fürsten dürfte am zweckmäßigtsen ein *pragmatisches Edikt* führen, das aus zwei Teilen bestünde: I. Einer Deklaration an den Papst, worin die Rechte der katholischen Kirche in den vereinigten Staaten *an sich* und *in ihren Verhältnissen zum Papst* als Oberhaupt der Kirche bestimmt werden. II. Einer Publikation an die Untertanen, worin jene Deklaration an den Papst und die darauf erfolgte Bulle kundgemacht und durch *organische Gesetze* die Rechte des Staats in seinem Verhältnisse zur katholischen [Kirche] in den vereinigten Staaten und zu dem auswärtigen Oberhaupt derselben, dem Papste, ausgesprochen werden". O. D. Burg, Ansichten über die an den Papst von den zur gleichförmigen Herstellung einer katholischen Kirchenverfassung in ihren Staaten vereinigten Fürsten zu machende Deklaration. DDAMz Domkapitel A 7.1.

[61] Vgl. E. Gatz, Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 82 (1987) 206–243; H. J. Sieben, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (= FTS 37) (Frankfurt a. M. 1990) insbes. 162–192.

[62] Dazu R. Reinhardt, Art. Episkopalismus, in: LThK 3 (^{3}1995) 726–728. Im 18. Jahrhundert gab es eine ganze Reihe zeitgenössischer Literatur zum Wesen und Umfang des

von Punkten mit dem episkopalistischen System, wie es etwa in Ems formuliert wurde, überschnitt, herrschte zwischen beiden eine Diskrepanz. Der Episkopalismus wandte sich gegen alle Faktoren, welche die bischöfliche Jurisdiktion einengten, also auch gegen die Landesherren. Für viele überzeugte Episkopalisten war das Staatskirchentum lediglich ein Instrument, um den römischen Widerstand gegen innerkirchliche Reformen leichter zu überwinden. Andererseits waren die Staaten nicht bereit, einen unbeschränkten Episkopalismus zuzulassen, der ihre Souveränität verletzt hätte. So ist auch verständlich, dass Joseph II. die Emser Punktation nicht unterstützte. Einig waren sich Bischöfe und Landesherren lediglich darin, das „despotische Joch" des römischen Hofes abzuschütteln.

Der Vergleich der „Systeme" – sofern es sich überhaupt um solche handelte – und deren Einmünden in die praktische Politik des 19. Jahrhunderts zeigt folgendes: Die staatskirchlichen Vorstellungen unter Rückgriff auf frühere Zeiten waren ein Konglomerat, das einerseits auf das Verhältnis von Staat und Kirche zielte, andererseits jedoch tief in die innerkirchliche Verfassung eingriff. Dasselbe galt auch vom „Febronianismus" oder „Episkopalismus", der ebenso den Doppelcharakter „eines innerkirchlichen Verfassungsstreits zwischen Primat und Episkopat und eines kirchenpolitischen Kampfes [...] um das landesherrliche Kirchenregiment"[63] besaß. Dies konnte nicht anders sein, waren doch beide Problemkreise nur verschiedene Seiten ein und derselben Medaille[64]. Die „Ortskirche", um die es dem Staatskirchentum ebenso wie dem Episkopalismus ging, stieß an zwei Grenzen: die universalkirchlichen Ansprüche des Papsttums und die universalen Ansprüche des (absolutistischen) Staates.

Die Frage war nicht, *welches* der Systeme („Josephinismus", „Episkopalismus", Papalismus") sich durchsetzen konnte. Eine einfache Lösung, ein System in „Reinform" konnte es nicht geben. Wohl aber stand zur Debatte die Frage nach möglichen *Koalitionen oder Kombinationen*. Würde eine „kirchliche" Allianz von Papal- und Episkopalsystem zustande kommen, um sich gegen

---

bischöflichen Amtes, z.B. A. Pereira, Abhandlung von der Macht der Bischöfe (Frankfurt/Leipzig 1773); Von der Macht der Bischöfe in Ehesachen besonders in Deutschland, zur Beleuchtung der neuen kaiserl. königlichen Verordnung über diesen Punkt, (Frankfurt/Leipzig 1782); J. V. Eybel, Was ist ein Bischof? (o.O. 1781, in mehreren Ausgaben); O. von Gemmingen, Bißthum und Bischoff (Wien 1783); Kateketischer Unterricht über die Frage: Wie verhält sich die bischöfliche Macht zur päbstlichen? Eine Zeitschrift zur Aufklärung der teutschen Nuntiaturirrungen (o.O. 1787); J. Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehülfen und Stellvertreter (Prag 1832).

[63] H. Raab, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. und 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 1) (Wiesbaden 1956) 3.

[64] Walf (Anm. 32) 13 verweist auf die gemeinsamen Wurzeln beider Strömungen: „Der ‚Febronius' und jene Geistesrichtung, die ihm folgte und seinen Namen trägt, ist nur eine der Bezugsquellen für die josephinischen Kirchenrechtler gewesen. Man wird wohl davon sprechen dürfen, dass Josephinismus und Febronianismus gemeinsame Väter hatten und sich parallel und im Austausch miteinander entwickelt haben. Vorbereiter des Josephinismus wie etwa Oberhauser und Zallwein sind ebenso geistige Väter des Febronianismus gewesen".

staatliche Vorstellungen durchzusetzen? Würde ein durch febronianische Grundsätze abgerundetes Staatskirchensystem Fuß fassen? Oder würde der Papst mit den Staaten einen Pakt eingehen, um die Ansprüche der Ortskirche in ihre Schranken zu verweisen?

Das Gerangel um Konkurrenz und Koalition der Systeme mag ein Bericht verdeutlichen, den der badische Unterhändler Burg 1823 für seine Regierung fertigte: „Dieser Tage kam mir ein Schreiben zu Gesicht, das ein Geschäftsmann bei einer Nuntiatur an einen deutschen Geistlichen schrieb, worin es heißt: Das monarchische Prinzip und das Papalsystem seien nur ein System und so wie sich beide vereinigen müssten, um die Demagogie auszurotten, so müssten sie auch beide gegen den Febronianismus und seine Anhänger zu Felde ziehen. Dies in der Epoche, wo das monarchische Prinzip gegen die Demagogie im siegreichen Kampfe liegt, scheint es ganz zeitgemäß zu sein, dass auch das Papalsystem sich gegen das Febronische (oder Episkopal-) System zu behaupten suche. Durch diese Ansicht lässt sich freilich Rom in seiner Mitwirkung bei der Herstellung der im Jahr 1800 aufgelösten katholischen Kirchenverfassung leiten und scheint auch die mit ihm unterhandelnden Regenten leiten zu wollen. So ungleich aber Staat und Kirche in ihrem Zweck und noch vielmehr in ihrer Verfassung sind, so wenig können das monarchische Prinzip und das Papalsystem sich auf eine Linie stellen, vielmehr stehen sie, sich widerstrebend, einander gegenüber. Eine wissenschaftliche Deduktion hierüber halte ich für überflüssig und weise nur auf die Geschichte hin. Alle kraftvollen Verteidiger des monarchischen Prinzips weisen das Papalsystem in die gebührenden Schranken und behaupten das Febronianische System [...]. Der Staat kann nicht ohne Religion, die Religion nicht ohne Kirche, die Kirche nicht ohne Hierarchie bestehen. Aber die Hierarchie darf nicht zerstörend in die Monarchie einwirken. Bei einer Universalmonarchie möchte eine Universalhierarchie eher denkbar sein. Das monarchische Prinzip ist an sich unverträglich mit einem Status in Statu. Das Papalsystem bildet nicht nur einen solchen Status in Statu, sondern gibt der konzentrierten Kirchengewalt des Papstes ein entschiedenes Übergewicht über die Gewalt der vereinzelten Staaten. Der Natur des monarchischen Prinzips ist also die Beschränkung der Gewalt des Papstes nach Febronianischen Grundsätzen angemessener als ein System, welches die Landeskirche sogar dem Schutzrechte (jus advocatiae) und Aufsichtsrechte (jus inspectionis) des Regenten entzieht und ihn hindert, das Recht, den Staat gegen nachteilige Einwirkungen zu bewahren (jus cavendi), zu vollstrecken“[65]. Und Burg fügte hinzu: „Wenn die Regenten Deutschlands bei ihren Unterhandlungen vom Jahre 1803 an bis jetzt mit Rom wegen Herstellung der Kirchenverfassung Missgriffe gemacht haben, so geschah dies nicht durch Annahme Febronianischer Grundsätze, sondern dadurch, weil sie diese zum Gegenstand von Verhandlungen mit Rom machten, und nur unter Anerkennung dieser Grundsätze die bischöflichen Sitze wollten besetzen lassen. Es wird aber immer so unmöglich sein, Rom zur Anerkennung dieser Grundsätze zu bewegen, als es für unmöglich gehalten wird, Herkules die Keule aus den Händen zu

[65] 22. März 1823 Burg an Blittersdorf. DDAMz Domkapitel 7.1.

winden. Diese Wahrheit habe ich zwar seit 1818 bei den Kommissionen in Frankfurt laut und kräftig genug gesagt, konnte aber nicht hindern, dass nicht noch manches in die Deklaration an den Papst aufgenommen wurde, was er nach dem Papalsystem niemals anerkennen konnte“[66].

Die Rezeption und Komposition der verschiedenen Systeme führte im 19. Jahrhundert verständlicherweise zu unterschiedlichen Konzeptionen (Bayern, Preußen, Hannover, Oberrheinische Kirchenprovinz). Auf die näheren Gründe hierfür kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Stellvertretend sei im folgenden ein kurzer Abriss des Frankfurter Systems gegeben[67].

Der *Beschränkung der päpstlichen Gewalt* dienten folgende Bestimmungen:

1. Das Recht zur Errichtung und Umschreibung der Bistümer, Konstituierung der Domkapitel, Seminarien und übrigen kirchlichen Einrichtungen, freilich auch die Pflicht zur Dotation, kommt nicht dem Papst, sondern dem Staat zu (§§ 4, 5, 10).
2. Vom Papst (unrechtmäßig) in Anspruch genommene Rechte sind dem Metropoliten zurückzugeben. Dazu gehört etwa die Durchführung des Informativprozesses, die Konfirmation der erwählten Bischöfe, falls sie der Papst nicht innerhalb einer bestimmten Frist vollzieht, das Konsekrationsrecht ohne speziellen päpstlichen Auftrag und das jus supplendi, falls ein Bischof seinen Amtspflichten nicht nachkommt (§§ 15, 57).
3. Römische Bullen, Breven oder sonstige Erlasse bedürfen um Rechtskraft zu erlangen der staatlichen Zustimmung (§ 91, 92).
4. Nuntien dürfen in deutschen Staaten nicht auf Dauer residieren. Befristete Missionen sind auf diplomatischem Wege einzuleiten (§ 93).
5. Appellationen an den Papst müssen durch ad generalitatem causarum vom Papst bevollmächtigte Synodalrichter innerhalb der Kirchenprovinz verhandelt werden. Urteile auswärtiger Richter sind ungültig (§ 94).
6. Die Erhebung von Taxen und Abgaben bei Bestätigung von Bischöfen oder Erzbischöfen durch die Kurie ist verboten (§ 95).
7. Geistlichen ist es untersagt, ohne Zustimmung des Landesherren Würden, Pensionen, Orden oder Ehrentitel anzunehmen (§ 51).

Mit der Schwächung der päpstlichen Kirchengewalt musste gleichzeitig die *Stärkung der ortskirchlichen bzw. bischöflichen Gewalt* einhergehen. Auch wurde mehrfach auf die Einhaltung der kanonischen Form gedrungen (§§ 8, 10, 13, 14, 19, 44). Wichtig war im Hinblick auf die bischöflichen Rechte folgende grundsätzliche Bestimmung: „Sobald ein neu ernannter Bischof bestätigt und konsekriert ist, tritt er in sein Amt und in den Genuss seiner Einkünfte ein. Er kann von nun an, aus eigenem Rechte, seine Diözese frei, wie es der katholischen Kirchenverfassung gemäß ist, verwalten, und er wird hierin vom Staat nicht nur

[66] Ebd.

[67] Zugrunde gelegt wurde der Text der revidierten „Grundzüge“. Abgedruckt bei Burkard (Anm. 3) 745–770.

nicht gehindert, sondern vielmehr gegen alle äußeren Beschränkungen geschützt werden. Er hat das Recht alles dasjenige zu tun, das zur Erhaltung der katholischen Lehre, zur Beförderung der Disziplin und der Liturgie, sein Amt von ihm fordert" (§ 19). Sämtliche Exemtionen von der bischöflichen Jurisdiktion werden aufgehoben (§ 20). Außerdem kommt dem Bischof in allen kirchlichen Angelegenheiten ohne Ausnahme ein Dispensrecht, einschließlich der Laisierung von Welt- und Ordenspriestern zu (§ 23).

Allerdings wurde die grundsätzliche Stärkung der bischöflichen Gewalt gewissen *Einschränkungen* unterworfen:

1. Der Bischof wird auf einen Treueid gegenüber dem Landesherren und den Gesetzen des Staates verpflichtet (§ 17).
2. Das bischöfliche Zensur- und Strafrecht wird bei besonders schweren Fällen, wie Exkommunikation von Laien oder Suspension, Absetzung, Gefängnis oder Laisierung von Geistlichen, an die Mitwirkung und Zustimmung des Staates geknüpft. Ein recursus ad abusu an die Staatsbehörde ist in jedem Fall möglich (§ 21, 87).
3. Die bischöfliche Bücherzensur wird auf Schriften beschränkt, die in Kirche und Schule verwendet werden; die kann nur mit Vorwissen des Staates ausgeübt werden (§ 22).
4. Die Geschäftsordnung des Domkapitels ist kollegialisch verfasst, was den Bischof an die Beschlüsse des Domkapitels bindet. Dem Domkapitel gehört auch ein weltlicher, vom Staat bestimmter Rat, mit vollem Stimmrecht an (außer in rein geistlichen Angelegenheiten) (§ 32).
5. Die Aufsicht über Lehranstalten und das Seminar steht Bischof und Staat gemeinsam zu (§§ 24, 35–38). Ebenso die finanzielle Verwaltung (§ 60, 71).
6. Tischtitelgeber ist der Staat (§ 40).
7. Bei Verleihung kirchlicher Pfründen bleibt es bei den bislang geltenden Rechtsverhältnissen. Eine Konkursprüfung ist von Bischof und Staat gemeinsam vorzunehmen (§ 43). Die Ernennung der Dekane erfolgt ebenfalls gemeinsam (§ 46).
8. Die Erhebung kirchlicher Sporteln ist verboten (§ 43 f.).
9. Synoden bedürfen der landesherrlichen Genehmigung (§ 59).
10. Das jus majestatico circa sacra (samt jus cavendi, suprimae, inspectionis und advocatiae) bleibt unberührt und wird durch eine eigene, mit Katholiken besetzte staatliche Behörde ausgeübt (§ 82).
11. Bischöfliche Erlasse und Verfügungen unterliegen dem placetum regium bzw. dem landesherrlichen Vidit (§ 83).
12. Das Eherecht liegt im forum mixtum (§ 90).
13. Weitere Reformen haben von Synoden auszugehen, die allerdings der staatlichen Bestätigung unterliegen (§ 59).

4. Konkretionen

Anhand einiger weniger konkreter Beispiele soll überprüft werden, welche Vorstellungen, bzw. welches Kirchensystem sich durchsetzte. Zum Vergleich werden das Bayerische Konkordat[68], das österreichische Kirchenrecht[69] und die Frankfurter Beschlüsse[70] herangezogen.

Eine zentrale Schlüsselfunktion im Diözesankonzept der aufgeklärten Staaten nahm die Diözesanleitung ein. Von entscheidender Bedeutung war zunächst die Art der Bischofsbestellung sowie die Ernennung der Domherren. Besonderes Augenmerk kam sodann der Organisation der Diözesanleitung selbst[71] sowie den Möglichkeiten staatlicher Kontrolle zu. Und schließlich spielte die Ausbildung des seelsorgerlichen Nachwuchses eine zentrale Rolle.

Bestellung der Bischöfe

Im Bayerischen Konkordat gestand Rom dem König das Recht zu, Bischöfe und Erzbischöfe künftig frei zu ernennen, vorbehaltlich der kanonischen Einsetzung durch den Papst. Vordergründig handelt es sich hier um eine Extremform des Staatskirchentums. Doch der Schein trügt. Das Ernennungsrecht des Königs war nur „in einem besonderen Indult ex speciali gratia“[72] und nur unter den Bedingungen gewährt, dass König und Untertanen katholisch blieben. Die Annahme eines päpstliches Privilegs aber bestätigte indirekt die römische Dok-

---

[68] Dazu W. Müller, Zwischen Säkularisation und Konkordat. Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche 1803–1821, in: W. Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3 (St. Ottilien 1991) 85–129 (Lit.).

[69] Zugrundegelegt wird eines zu Beginn des 19. Jahrhunderts der verbreiteten Werke: G. Rechberger, Handbuch des österreichischen Kirchenrechts, 2 Bde. (Linz 1815).

[70] Hier auf der Basis der in der ersten Sitzungsperiode verabschiedeten „Grundzüge“. Abgedruckt bei Burkard (Anm. 3) 745–770.

[71] Vgl. H. Wolf, Das Domkapitel als Bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: RJKG 15 (1996) 173–197; Burkard (Anm. 3) 215–230, 462–464.

[72] Vgl. E. R. Huber/W. Huber (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution (Berlin 1973) 174; A. Scharnagl, Das königliche Nominationsrecht für die Bistümer in Bayern 1817–1918, in: ZSRG.K 48 (1928) 228–263. Ähnlich war man auf dem Konzil von Trient verfahren. „Für zahlreiche Angelegenheiten, die vorher dem Papst vorbehalten waren, wurde der Bischof als delegatus Apostolicae Sedis zuständig. Das bedeutete zunächst eine Zunahme der äußeren Gewaltenfülle des Bischofs, verringerte jedoch das bischöfliche Amt in theologischer und rechtlicher Hinsicht faktisch weitgehend, seiner Intention nach bereits völlig auf ein päpstliches Hilfsamt“; so Walf (Anm. 32) 6f. Vgl. auch H. Jedin, Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient, in: W. Corsten u. a. (Hg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe, Seiner Eminenz, dem hochwürdigsten Herrn Joseph Kardinal Frings, Erzbischof von Köln, zum goldenen Priesterjubiläum am 10. August 1960 dargeboten (Köln 1960) 462–475; G. Fahrenberger, Bischofsamt und Priestertum in der Diskussion des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung (Wien 1970).

trin, wonach ordentlicherweise dem Papst das Ernennungsrecht zukam – ein wichtiger Grund, weshalb man in Frankfurt ein solches Indult von vornherein ablehnte. Anders als das Bayerische Konkordat bestätigte das österreichische Kirchenrecht prinzipiell das Recht der Kapitel auf eine kanonische Wahl der Bischöfe[73]. Aufgrund des Herkommens wurde allerdings die Wahl als auf den Landesherrn übergegangen betrachtet[74]. Das päpstliche *Bestätigungs*recht wurde ausdrücklich festgehalten, auch wenn man es nur unter die „zufälligen", nicht „wesentlichen" Rechte des Primats zählte[75]. In Frankfurt verzichtete man unter realistischer Einschätzung des Erreichbaren auf ein staatliches Ernennungsrecht[76]. Statt dessen folgte man dem altkirchlichen Grundsatz, der Bischof müsse von seinem Klerus gewählt werden[77]. Um diesen Grundsatz sicher zu verankern, sollte nicht nur das Domkapitel, sondern auch ein Teil des Pfarrklerus an der Wahl beteiligt werden. Das Wahlkapitel, bestehend aus den Domherren und hinzugewählten Dekanen, hatte eine Terna von Kandidaten zu bestimmen. Dem Landesherrn sollte vor der Wahl eine Exklusive, nach der Wahl aber die Ernennung zukommen, dem Papst die kanonische Institution. In Frankfurt wurde also zwischen den unterschiedlichen Interessen von „Ortskirche", Staat und Kurie vermittelt.

Bestellung der Domkapitulare

Hier sah das Bayerische Konkordat eine Mischlösung vor. In den sechs „päpstlichen Monaten" durfte – wiederum ein Privileg – der König die Kanonikate besetzen. Die anderen sechs Monate teilten sich Bischöfe und Domkapitel[78]. Nach dem österreichischen Kirchenrecht wurden die Stellen der Domkapitulare entweder durch Verleihung durch den Bischof, Wahl des Kapitels, Ernennung des Landesfürsten oder Präsentation des Patronatsherrn besetzt[79].

---

[73] Vgl. Rechberger (Anm. 69) II §§ 100–106.

[74] „Bey den österreichischen Bisthümern, das einzige Bisthum Ollmütz ausgenommen, ist statt der Wahl des Kapitels die landesfürstliche Ernennung, nominatio regia, eingeführt. Da sie die Stelle der Wahl, oder Postulation vertritt, so nimmt sie auch die Natur derselben an, und bringt eben dieselben Wirkungen hervor. Jene, die wahlfähig sind, können geradezu, die nur postulationsfähig sind, nur mit einer Postulation ernannt werden. Die päpstliche Bestätigung wird von Seite des Landesfürsten selbst durch die Gesandtschaft in Rom angesucht". Rechberger (Anm. 69) II § 107.

[75] Ebd. II § 107.

[76] Eine Ausnahme machte Hessen-Darmstadt. Dazu vgl. Burkard, Staatskirche (Anm. 3) 206–215. Die Feststellung von Franz Schnabel, wonach die Staaten nach dem Bayerische Konkordat „alle Zugeständnisse, welche dort gewährt worden waren", auch für sich verlangten, ist zu korrigieren. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte (Freiburg i.Br. 1937) 35.

[77] Vgl. Burkard (Anm. 3) 456f. Zu den altkirchlichen Praktiken auch K. Schatz, Bischofswahlen – Geschichtliches und Theologisches: StZ 207 (1989) 291–307, hier insbes. 291–295.

[78] Vgl. Huber/Huber (Anm. 72) 174f.

[79] Vgl. Rechberger (Anm. 69) I § 221.

Nach dem Frankfurter System jedoch hatte, wie bei der Bischofswahl, das Domkapitel und eine gleiche Anzahl von Dekanen eine Terna zu wählen, aus welcher der Landesherr den künftigen Domherrn benannte. Dem Bischof war kein Mitspracherecht eingeräumt[80].

Organisation der Diözesanleitung

Nach dem Bayerischen Konkordat und dem österreichischen Kirchenrecht[81] ebenso wie nach dem Frankfurter System sollten die Domherren als Räte bei der Verwaltung der Diözese herangezogen werden. Doch blieb das Bayerische Konkordat hier bewusst unklar. Deutlich jedoch ist, dass der Bischof als ausschließlicher Leiter der Bistumsverwaltung angesehen wurde. Ihm sollte auch freistehen, einzelne Räte zu besonderen Diensten heranzuziehen[82]. Damit folgte Bayern weitgehend dem österreichischen Vorbild und hielt insbesondere an der monarchischen Struktur der Diözesanverwaltung fest[83]. Vom Generalvikariat unterschied das österreichische Kirchenrecht das eigentliche Domkapitel als Korporation. Auch dieses wurde als „Senat" des Bischofs betrachtet, den dieser in wichtigen Fragen zu konsultieren hatte[84]. Anders sah dies nach dem Frankfurter System aus: Allen unklaren Mischformen und Kompetenzüberschneidungen wurde eine Abfuhr erteilt. Das Kapitel war hier zugleich das einzige kirchliche Verwaltungsgremium; Domkapitel und Generalvikariat waren identisch[85]. Die Domherren wurden zur Mitarbeit in der diözesanen Verwaltung verpflichtet und damit dem Domkapitel alten Stils als „teuerstem Gesangsverein der Diözese" eine Abfuhr erteilt[86]. Intendiert war ein effizient arbeitender Verwaltungsapparat. Damit einher ging – in Abweichung vom allgemeinen Kirchenrecht – das Spezifikum der kollegialen Verwaltungsstruktur des Gene-

---

[80] Die diesbezüglichen Vorstellungen wurden mehrfach revidiert. Vgl. die schematischen Darstellungen bei Burkard (Anm. 3) 808–816.

[81] Vgl. Rechberger (Anm. 69) I § 220.

[82] Huber/Huber (Anm. 72) 172.

[83] „Der Generalvikar führt dabey in Abwesenheit des Bischofs den Vorsitz, sammelt die Stimmen, und gibt, wenn diese gleich sind, durch seine Stimme den Ausschlag. Uebrigens macht das Konsistorium bloß den Rath, und das Tribunal des Bischofs aus, und die Gewalt desselben ist ganz von diesem abhängig. Daraus folget, dass der Bischof selbst an die Stimmenmehrheit, und an die Beschlüsse des Konsistoriums nicht gebunden sey, und dass er die Macht, und den Wirkungskreis desselben nach Gutbefinden einschränken, und sich gewisse Gegenstände besonders vorbehalten könne". Rechberger (Anm. 69) I § 209.

[84] Allerdings war der Bischof nur in bestimmten Fällen an den Rat seines Kapitels gebunden. Vgl. Rechberger (Anm. 69) I §§ 212–213.

[85] Zur Frage der Identität von Domkapitel und Ordinariat von kirchenrechtlicher Seite Müller (Anm. 28) 111–128.

[86] So schrieb Werkmeister 1818: „Warum will man noch in unsern Zeiten solche Reliquien der alten Verderbnisse beibehalten? Wer jemals den Chorgesang in den Domstiftern mit angehört hat, weiß, wie scandalös jener Gesang war! Kann denn der höhere Klerus in seiner wichtigen Sphäre nichts besseres thun, als im Chor singen?" [B. M. Werkmeister], Bemerkungen über das neue Baiersche Konkordat, verglichen mit dem neuen Französischen, und dem früheren Baierschen vom Jahre 1807 (o. O. Im Januar 1818) § 8.

ralvikariats. Vorbild hierfür war nicht nur die kollegiale Verfassung des staatlichen Pendants (Kirchenrat) bzw. die relativ junge und ebenfalls unter staatskirchlichen Vorzeichen entworfene Verfassung des Ellwanger Generalvikariats (1812)[87]. Bereits im 16. Jahrhundert hatte das Bistum Konstanz den Wechsel von der monarchischen zur kollegialen Geschäftsführung in geistlichen Angelegenheiten vollzogen, übrigens wie zuvor auch das Erzbistum Salzburg und später das Bistum Brixen (1631)[88]. Eine Vermittlung monarchischer und kollegialer Formen wurde dadurch erreicht, dass die Kumulation der Ämter des Domdekans (als vom Kapitel gewählter Vorsitzender) und des Generalvikars (als vom Bischof bestellter Leiter der Diözesanverwaltung) vorgesehen war.

Die *staatliche Kontrolle* der Diözesanleitung wurde von den Frankfurter Konferenzen auf zweifache Weise institutionalisiert. Zunächst durch die Beibehaltung eines in die staatliche Ministerialbürokratie eingebundenen Kirchenrats. Dieses zum Großteil aus Katholiken bestehende Gremium hatte die Rechte des Landesherrn circa sacra zu vertreten, also etwa das landesherrliche Plazet[89] auszuüben, die Kommunikation kirchlicher Vertreter bzw. Institutionen mit den staatlichen Behörden zu besorgen oder Vorschläge für die Besetzung von Pfarreien zu machen. Darüber hinaus gelang in Frankfurt jedoch eine zusätzliche Sicherung: Dem Domkapitel (und Generalvikariat) sollte ein ständiger weltlicher Rat mit Sitz und Stimme angehören[90]. Von derartigen Kontrollmechanismen konnte im Bayerischen Konkordat keine Rede sein.

Die Priesterausbildung

Dem Bayerischen Konkordat gemäß unterstand die Priesterausbildung völlig dem jeweiligen Bischof. In jeder Diözese hatte ein „Tridentinisches Seminar" zu bestehen, also mit vollständiger wissenschaftlicher Ausbildung unter Aufsicht und Leitung des Bischofs. Festgesetzt wurde: „Die innere Einrichtung, der Unterricht, die Leitung und Verwaltung der Seminarien werden nach den canonischen Formen der vollkommen freyen Aufsicht der Erzbischöfe und Bischöfe untergeben. Die Vorsteher und Lehrer in diesen Seminarien werden von [ihnen] ernannt und, soweit sie es für nöthig oder nützlich erachten sollten, auch wieder entfernt werden. Den Bischöfen obliegt, über die Glaubens- und Sittenlehre zu wachen"[91]. Das österreichische Kirchenrecht war in dieser Beziehung heterogener. Zum Teil trug es noch deutliche Spuren des Josephinismus, zum Teil hatte es

---

[87] So Wolf (Anm. 71), hier 179.

[88] Vgl. R. Reinhardt, Geschichte. III. Das Bistum in der Neuzeit, in: B. Degler-Spengler (Red.), Helvetia Sacra I/2: Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen, 2 Bde. (Basel 1993) 131.

[89] Dazu F. J. Menz, Geschichtliche Darstellung von der Ausübung des Placetum Regium in Württemberg (1876); H. Wahl, Die Geschichte des Placets in Württemberg (Masch. Diss. Tübingen 1925); G. May, Art. Placet, in: LThK 8 (³1999) 338f. (Lit.).

[90] Über Rolle und Funktion des weltlichen Rats bereitet der Verfasser eine kleinere Studie vor.

[91] Huber/Huber (Anm. 72) 173f.

dieselben in ihrer Konsequenz aufgegeben. Vorgeschrieben wurde für Priesteramtskandidaten ein philosophischer Kurs auf einer staatlichen Lehranstalt[92] sowie ein vollständiges Theologiestudium. Letzteres hatte ebenfalls prinzipiell an einer staatlichen Universität oder einem Lyzeum zu erfolgen, die Studenten wohnten im „Generalseminar“[93] unter staatlicher Aufsicht und hatten erst zur praktischen Ausbildung die bischöflichen Ordinandenseminare („Priesterhäuser“) zu beziehen. Nach Aufhebung der Generalseminare (1790) war – mit der Maßgabe identischer Einrichtung und staatlicher Überprüfung – auch ein Theologiestudium in einem bischöflichen Seminar oder einer Klosterschule erlaubt[94]. Seit 1802 sollte nach staatlicher Vorschrift jeder Bischof sein eigenes Diözesanseminar unterhalten, in welchem – falls am Ort keine theologische Lehranstalt existierte – auch ein volles Theologiestudium anzubieten war[95]. Anders als das österreichische Kirchenrecht im 19. Jahrhundert folgte das Frankfurter System konsequent dem alten josephinischen Kirchenrecht und sah eine strenge Trennung zwischen wissenschaftlicher Bildung und praktischer Ausbildung vor. Erste hatte an einer Universität, möglichst der Landesuniversität, und unter der Aufsicht des Staates zu erfolgen, zweite im Priesterseminar. Die Aufnahme ins Priesterseminar konnte nur nach einem vollendeten dreijährigen Studium auf einer höheren Lehranstalt und nach gemeinsamer Prüfung durch Staat und Kirche erfolgen. Über das Priesterseminar bestimmte man in Frankfurt folgendes (§ 37): „Der Bischof ernennt den geistlichen Vorsteher des Seminars. Da jedoch dem Staate alles daran liegen muss, die Bildung angehender Geistlicher und Volkslehrer tüchtigen Händen anvertraut zu wissen, so wird der Bischof über die Auswahl der Vorsteher mit derjenigen Staatsstelle kommunizieren, welche die landesherrlichen Rechte in Kirchensachen ausübt. Diese Stelle hat die von dem Bischofe gemachten Vorschläge zu begutachten, und erst wenn dieses geschehen ist, kann die landesherrliche Bestätigung eingeholt werden, deren Verweigerung aus erheblichen Gründen dem Landesherrn vorbehalten bleibt. Alle übrigen Angestellten werden von dem Landesherrn ernannt“[96].

Auch in anderen Punkten unterschieden sich insbesondere das Bayerische Konkordat und das Frankfurter System. Bayern akzeptierte z. B. die (teilweise) Restitution von Klöstern, die Erhebung von Annaten und Taxen durch die Kurie sowie die freie Kommunikation von Bischof, Klerus und Volk mit dem Heiligen Stuhl. In Frankfurt wurde derartiges strikt abgelehnt. Dennoch beanspruchte auch Bayern die staatskirchlichen Grundsätze für sich. In der Verordnung über den Konstitutionseid vom 8. Juli 1818 bestimmte der König: „Die weltliche Regierung darf in rein geistlichen Gegenständen der Religions-Lehre und des Gewissens sich nicht einmischen, als in soweit das Oberhoheitliche Schutz- und

---

[92] Vgl. Rechberger (Anm. 69) II § 3.
[93] Dazu R. Zinnhobler, Art. Generalseminarien, in: LThK 4 ([3]1995) 448.
[94] Vgl. Rechberger (Anm. 69) II § 4.
[95] Ebd. II § 6.
[96] Burkard (Anm. 3) 754.

Aufsichts-Recht eintritt, wonach keine Verordnungen und Gesetze der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und das Placet des Königs verkündet und vollzogen werden dürfen"[97].

Schluss

Von der katholischen Geschichtsschreibung werden die Diözesankonzepte der aufgeklärten Staaten ausgesprochen negativ bewertet. Dies hat eine lange Tradition. Meinungsbildend wirkte nicht zuletzt der Mainzer Kirchenhistoriker und spätere Bischof Heinrich Brück (1831–1903)[98]. Er schrieb 1868: „Die Lage der katholischen Kirche Deutschlands am Anfange dieses Jahrhunderts war eine äußerst traurige. Was sie Jahrhunderte lang besessen, wurde ihr auf einmal entrissen; und die Rechte, welche sie nach göttlicher Anordnung zum Nutzen der Menschheit bisher ausgeübt hatte, erlitten nun die schreiendste Beeinträchtigung. [...] Dieser unselige Gewaltact war von den traurigsten Folgen begleitet. Der Verlust eines großen Vermögens und wichtiger politischer Rechte war nämlich nicht das Einzige, was die Kirche zu beklagen hatte. Sie büßte auch zugleich ihre Freiheit und Selbständigkeit ein; denn sie wurde factisch der Willkür der neuen weltlichen Regierungen preisgegeben. [...] Wäre es doch nur der Bureaukratismus und die Intoleranz einzelner Regierungen gewesen, gegen welche die Kirche zu kämpfen gehabt hätte: Allein sie hatte noch andere Feinde, deren Angriffe umso gefährlicher waren, je verdeckter sie geführt wurden. An ihrem eigenen Busen ernährte sie ihre Gegner. Männer, welche das priesterliche Gewand trugen, halfen an ihrer Knechtung mit. Ohne sie wäre es den kirchenfeindlichen Cabinetten gar nicht gelungen, ihre Pläne zu realisieren. Die falschen staatskirchlichen Ideen des 18. Jahrhunderts fanden immer noch Freunde und Bewunderer, welche ihre Verwirklichung nach Kräften beförderten. Der Kernpunkt aller Bestrebungen war, wie auf dem Emser Congresse, Losreißung der Kirche Deutschlands von Rom. Eine deutsche Nationalkirche mit einem deutschen Patriarchen an der Spitze: Das war das Ideal, für welches die Männer jener Richtung schwärmten und arbeiteten"[99].

Neben diesem Vorwurf an die Adresse der „Febronianer" und „Episkopalisten" steht jener an die Adresse der Staaten, mit Hilfe der „Ortskirche" ihre eigene Macht schamlos ausgebaut und die Bischöfe zu „Staatsknechten" degra-

---

[97] Huber/Huber (Anm. 72) 128.

[98] 1855 Priesterweihe, Kaplan, 1856/57 Studium der Kirchengeschichte bei Döllinger in München, Studienreise nach Rom, 1857 Lehrauftrag, 1861 Professor für Kirchengeschichte am Mainzer Priesterseminar, 1865 Dr. theol., 1889 Domkapitular, 1899 Bischof von Mainz. Zu ihm: A. Brück, Art. Brück, in: Gatz (Anm. 20) 75f.; F. Jürgensmeier, Art. Brück, in: LThK 2 (³1994) 709.

[99] H. Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt (Mainz 1868) hier 1–3.

diert zu haben. Adolf Rösch (1869–1962)[100] formulierte so: „Es ist durchaus kein Zufall, dass gleichzeitig vom hl. Stuhl die angeblich unverlierbaren Rechte der Bischöfe reklamiert und andererseits von der Staatsgewalt die stärkste Einflussnahme auf das Kirchenregiment gefordert wurden. Die Aktion der weltlichen Gewalt gegen die kirchlichen Rechte war die weitaus stärkere, und die versuchte Stärkung der bischöflichen Stellung vielfach nur ein Mittel, um den Machtgelüsten der weltlichen Herrscher gegenüber einer geschwächten kirchlichen Zentralgewalt zu desto leichterem Siege zu verhelfen“[101].

Den mitunter massiven, eine ganze innerkirchliche Richtung diffamierenden Angriffen ist allerdings die Frage entgegenzuhalten, „ob dem Kirchenbild, das den josephinischen Kirchenrechtlern vorschwebte, ein theologisch überzeugenderes und besser fundiertes seitens der entschiedenen Verfechter eines möglichst weit gefassten Primats entgegengesetzt wurde“?[102] Auch in der „römischen“ Idealvorstellung war der Bischof keineswegs stark und unabhängig, sondern de facto kaum mehr als ein vom Papst frei ernannter und nur ihm verpflichteter „Apostolischer Vikar“, weisungsgebunden und mit eng gezogenen, jederzeit widerrufbaren Entscheidungskompetenzen ausgestattet.

Auch muss betont werden, dass das, was die „kirchenfeindlichen Kabinette“ und die „Gegner im priesterlichen Gewand“ anstrebten, keineswegs neu war. Es handelte sich auch nicht nur um Ideen, die das 18. oder gar 19. Jahrhundert „erfunden“ hatte[103]. Was von seiten der Reformer gefordert wurde, war oft nur die Rückkehr zu Traditionen, die – etwa nach der Reformation durch einen sich

---

[100] 1894 Priesterweihe, anschließend in der Seelsorge, 1896 Studienurlaub, 1898 Dr. utr. iur., 1900 Pfarrer in Bad Imnau, 1906 Kaplaneiverweser in Haigerloch, 1907 Pfarrer in Dettingen, 1906–1908 Zentrumsabgeordneter für Hohenzollern im preußischen Abgeordnetenhaus, 1909 Ordinariatsassessor in Freiburg, 1915 Geistlicher Rat, 1921 Kanzleidirektor, Domkapitular und Offizial, 1927 Dr. theol h. c., 1932 Generalvikar, 1934 Domdekan. Zu ihm: E. Gatz, Art. Rösch, in: Ders., Bischöfe (Anm. 20) 624.

[101] A. Rösch, Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung, in: AKathKR 83 (1903), 446–482, 620–652; 84 (1904) 56–82, 244–262, 495–526; 85 (1905) 29–63, hier 83 (1903) 448.

[102] Walf (Anm. 32) 127.

[103] Das Urteil Karl Bachems über die §§3–5 (u. a. das Plazet) der „Landesherrliche Verordnung“ von 1830 ist typisch für die verbreitete Behandlung des Themas: „Es war eine scharfe und knappe, fast möchte man sagen brutale Zusammenfassung alles dessen, was der protestantische Polizeistaat bisher gegen die katholische Kirche ausgesonnen hatte. […] Und an der Ausarbeitung dieser Verordnung hatte einer der neuen Oberhirten, Bischof Burg von Mainz, hervorragenden Anteil genommen!“ K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914, Bd. 1 (Köln 1927) 111. Die Auseinandersetzungen – zum Beispiel um das Plazet – gehen jedoch sehr viel weiter zurück. Bereits vor über drei Jahrzehnten hat Rudolf Reinhardt überzeugend dargelegt, dass die geordnete Überwachung der geistlichen Jurisdiktion zwar erst seit dem 15. Jahrhundert nachzuweisen ist, dass es aber bereits vor der Dekretierung des Plazets „unkonventionelle Vorformen“ gab. R. Reinhardt, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen 1817–1967 (München/Freiburg 1967) 155–178, hier 161 f.

zunehmend etablierenden Papalismus – verdrängt worden waren[104]. Die Schöpfer der Diözesankonzeptionen im 19. Jahrhundert orientierten sich an der Vergangenheit, vielleicht sogar stärker, als man ihnen zuzugestehen bereit war[105]. Doch „Traditionen" waren nicht selten Konstrukte. Das gilt auch für manche jener Traditionen, die der römische Stuhl geltend machte. Als Beispiel sei auf die Forderung nach Errichtung „tridentinischer Priesterseminarien" verwiesen[106]. Wie oft in der Geschichte waren die angeblichen „Neuerer" eher Bewahrer älterer Vorstellungen, während die „Traditionalisten" jüngeren Ideen huldigten.

Diese Anmerkungen mögen genügen, um deutlich zu machen, dass im 19. Jahrhundert nicht plötzlich die staatlichen Ansprüche nach oben geschraubt wurden. Vielmehr verschoben sich innerhalb weniger Jahre und Jahrzehnte die Koordinaten kirchlicher Beurteilung. Das Urteil erging nun von einer jungen Generation, welche die Vergangenheit aus eigener Anschauung nicht mehr kannte, die jedoch von der Warte eines katholischen Milieus aus einen kurzatmigen, geschichtsvergessenen Blick hatte.

Zweifel an der Zulässigkeit solcher, als ungerecht empfundenen Aburteilungen staatlicher Bemühungen, blieben weithin ungehört. So auch der Protest, den 1838 der Pfarrer und Publizist Benedikt Alois Pflanz (1797–1844)[107], eigentlich ein „Liberaler" und staatsoppositioneller Kirchenpolitiker, formulierte: „So sehr nun die Kurzsichtigeren unter den deutschen Katholiken durch die Errichtung und definitive Besetzung der Bisthümer und Domcapitel erbaut und erfreut waren: So wenig befriedigten diese Resultate der langen Unterhandlungen diejenigen, welche der Sache tiefer auf den Grund sahen; denn diese erkannten wohl, dass der kaum geschlossene Friede zwischen Kirche und Staat keineswegs

---

[104] „Die Ideen der Josephiner, keine neuen Ideen, [...] haben ein Landeskirchentum, wie es in protestantischen Ländern und auch in katholischen in ähnlicher Form schon sehr viel früher bestanden hat, ausgebildet". Walf (Anm. 32) 128.

[105] Gerade die für den Episkopalismus und das Staatskirchentum wichtigen Autoren, wie etwa Pierre de Marca (1594–1662), Louis Thomassin (1619–1695) oder Claude Fleury (1640–1723), versuchten mit fast ausschließlich historischen Belegen aufzuweisen, dass die Macht der Bischöfe im Laufe der Kirchengeschichte zugunsten des Primats vermindert worden war. Es verwundert nicht, dass de Marca und Fleury mit ihren Werken auf dem Index der verbotenen Bücher landeten. Vgl. F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, Bd. 2 (Bonn 1885) hier 355, 573 (u. ö.).

[106] Vgl. E. Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (= Münchener Kirchenhistorische Studien 5) (Stuttgart 1990); H. Wolf, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88 (1993) 218–236.

[107] Philosophie- und Theologiestudium in Ellwangen und Tübingen, 1818/19 Vorbereitung auf das höhere Lehramt, 1820 Priesterweihe, danach in der Seelsorge, 1823 Professoratsverweser in Ehingen (Donau), 1826 Gymnasialprofessor in Rottweil, 1831 und 1833 als Abgeordneter im württembergischen Landtag, 1837 Pfarrer in Moosheim, 1843 in Schörzingen. Herausgeber der „Freymüthige[n] Blätter über Theologie und Kirchenthum", welche sich vorwiegend pastoralen und kirchenpolitischen Fragen widmeten. Pflanz galt als Integrationsfigur des „liberalen Katholizismus" im deutschen Südwesten. Zu ihm: D. Burkard, Art. Pflanz, in: BBKL 7 (1994) 423–427.

auf sichern Grundlagen ruhe, dass vielmehr die erste Veranlassung, welche man für wichtig genug hielte, aufgegriffen zu werden, ein Zerwürfniss, wenn auch nicht zwischen Staat und Kirche, doch gewiss zwischen der römischen Curie und den deutschen Regierungen oder Bischöfen (je nachdem die letztern eine Partei ergreifen würden) herbeiführen müsse. Es entstand daher die Frage: An wen man sich zu halten habe? Und ein großer Theil der deutschen Katholiken antwortete: an Rom! Wo der Papst ist, hieß es, ist die Kirche. [...] Und es entwickelte sich ein neuer Ultramontanismus, der in Aufstellung seiner Principien und deren Anwendung weiterging, als der ältere nur je gegangen war; was man den Fürsten in manchen Ländern nicht mehr zugestehen wollte, das vindicirte man dem Pabste; absolute Macht: Das monarchische Princip ward zum Grundpfeiler der Kirchenverfassung gemacht, und da man bei Aufstellung eines solchen Systems die Geschichte geradezu gegen sich hatte, so construirte man dasselbe a priori, und nannte es die neue katholische Wissenschaft; ja man ging noch weiter, man machte auch die Geschichte von vorne herein, um sie mit dem neuen Systeme in Einklang zu bringen. Folgerecht mit diesen Ansichten nahm man das Schutz- und Ober-Aufsichtsrecht des Staats im allerbeschränktesten Sinne[108], welchen immer der Begriff zulässt, und betrachtete ihn und seine Gesetzgebung, wo dieselbe mit dem angenommenen Systeme nicht in Einklang zu bringen war, als eine feindliche Macht; diejenigen aber, welche die frühere Doctrin festhielten und vertheidigten, erklärte man für ungehorsame Söhne der Kirche, für Verräther an der eigenen Mutter, welche diese dem feindlichen Staate gefangen in die Hände liefern wollten"[109].

Erst in der Revolution von 1848, als „Ultramontane" und „Liberale" gleichermaßen die Trennung von Staat und Kirche forderten, wurden die Vorteile des Staatskirchentums für die Kirche vor Ort wiederentdeckt. Der Freiburger Domkapitular Johann Baptist Hirscher (1788–1865)[110] traf in seiner 1849 veröffentlichten Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" exakt jene Intentionen, welche 30 Jahre zuvor die Staaten und ihre theologischen und kanonistischen Ratgeber zur Schaffung ihrer Diözesankonzeptionen bewogen hatten: „Die Kirche ist seit fünfzehn hundert Jahren, d.i. seitdem die Staaten christlich geworden, mit dem Staate mehr oder minder eng verbunden gewesen. Es lässt sich denken, dass die plötzliche, übergangslose Auflösung eines so lang

---

[108] Vgl. etwa M. J. Mack, Catholica. Mittheilungen aus der Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg (Augsburg 1841) 46–50.

[109] B. A. Pflanz, Ueber die neuern kirchlichen Ereignisse in Rhein-Preußen, in: Ders. (Hg.), Freymüthige Blätter NF 11 (1838) 140–245, hier 149f.

[110] 1817–1839 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, dann für Moraltheologie und Religionslehre in Freiburg i.Br. sowie Domkapitular. Unter kirchlichen Druck kam Hirscher vor allem durch seine Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" (1849), die indiziert wurde. Obwohl mehrfach für die Bischofssitze von Rottenburg und Freiburg im Gespräch, konnte der als gemäßigt „liberal" geltende Hirscher durch gezielte Aktionen der deutschen „Ultramontanen" regelmäßig ausgeschaltet werden. Zu ihm: W. Fürst, Art. Hirscher, in: LThK 5 (³1996) 153f. (Lit.); H. Wolf, Der Freiburger Moraltheologe Johann Baptist Hirscher als Rottenburger Bischofskandidat 1842/47 im Spiegel der Korrespondenz Albert von Rechbergs, in: FDA 114 (1994) 173–190.

bestandenen und in ihre ganze Existenz verwachsenen Verhältnisses nicht ohne Verlust von Vortheilen, welche sich an dieses Verhältnis knüpften, vorgehen könne. Die von dem Staate bisher geübte Bevormundung und Einmischung hinderte allerdings oft die freie Entwicklung [...], allein gleichzeitig gewährte der Staat doch auch der Kirche große Vortheile. Er pflegte die Schulen, an denen die künftigen Seelsorger ihre wissenschaftliche Vorbildung erhielten; er ließ nur jene, die sich über diese Vorbildung ausweisen konnten, zum Studium der Theologie zu; er forderte eine strenge Prüfung der wissenschaftlichen und practischen Befähigung für diejenigen, welche im Dienste der Kirche angestellt werden wollten; er schützte die Angestellten in ihrem amtlichen Ansehen und ihrer seelsorgerlichen Wirksamkeit; er übergab ihnen die Aufsicht über die Elementarschulen, und öffnete ihnen damit das fruchtbarste Feld erziehender Thätigkeit; er hielt die Kinder unnachsichtig an, die Schule, insbesondere den Religionsunterricht zu besuchen, eben so hielt er es mit den Christenlehrpflichtigen; er schützte die Angestellten gegen ungerechte Verfolgung in ihren Pfründen, aber er vollstreckte auch die Verurtheilung der Schuldigen gegen etwaige Widersetzlichkeit [...]. Auch übte er über die kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen eine gewisse Controle, wodurch dieselben nicht selten von Einseitigkeiten zurückgehalten, oder auf das Zeitbedürfnis zurückgeführt wurden [...]. Das alles ist nunmehr anders geworden. Nicht nur fallen die erwähnten Vortheile künftig mehr oder weniger hinweg, es werden sich im Gegentheil eine Menge von Schwierigkeiten ergeben [...]. Es giebt eine sehr einseitige Erziehung des Clerus, eine Erziehung, wodurch derselbe seine eigene, unwillkührlich an Pharisäismus nahende Dressur erhält, und mönchisch außer die Welt, in welcher doch gewirkt werden soll, gestellt wird. Und giebt eine sehr einseitige Erziehung des Clerus, eine Erziehung, wodurch derselbe ein unverhältnismäßiges Gewicht entweder auf den Unterricht oder auf den Cult (vielleicht sogar auf Nebenandachten) oder auf die Kirchenpolizei zu legen lernt etc. Das Eine ist so übel als das Andere. Wir müssen fragen: Was werden für Cautelen bestehen, solche und andere Einseitigkeiten zu verhindern? – Sodann, von wem wird die Anstellung der Geistlichen ausgehen? Unter welcher Controle wird das Anstellungsrecht geübt werden? Welchen Theil sollen die Gemeinden an diesem Rechte haben? [...] Wahrlich, wenn die Kirche die eben genannten bedenklichen Folgen des Princips der Freiheit nicht abzuwehren weiß, dürfte sie diese Freiheit theuer bezahlen"[111].

[111] J. B. Hirscher, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart (Tübingen 1849) 4–9.

Der Diözesanbischof und sein Klerus im deutschsprachigen Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Von ERWIN GATZ

Das Konzil von Trient hatte sich nicht explizit zur Diözese oder – wie wir heute sagen – zur Orts- oder Teilkirche geäußert, sondern sich in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren auf die Definition des geistlichen Amtes, in unserem Fall des Bischofsamtes, konzentriert. Der Bischof als oberster und verantwortlicher Leiter einer Diözese, nicht das Volk Gottes in der jeweiligen Diözese, der Amtspriester und Pfarrer, nicht die jeweilige Gemeinde, standen im Blickpunkt seines Interesses. Das Konzil wünschte freilich, dass der Bischof künftig oberster Seelsorger seiner Diözese sei, und in der Folge wuchs denn auch die Zahl jener Bischöfe, die sich diesem Ziel anzunähern suchten[1]. Ein Grund für die nur teilweise Durchsetzung des neuen Bischofsideals lag im Reich in jener auf das Hochmittelalter zurückgehenden Verbindung begründet, nach der der Bischof zwar geistlicher Vorsteher seiner Kirche, zugleich aber auch Landesherr eines geistlichen Fürstentums war („Ottonisches Reichskirchensystem")[2]. Die Aussicht, durch die Wahl zum Diözesanbischof zugleich Landesfürst zu werden, machte die Bistümer im Reich daher bis zur Säkularisation für die nachgeborenen Söhne des Adels und vor allem der regierenden Fürstenhäuser begehrenswert[3]. Bis zur Säkularisation stand daher der geistliche Fürst vor dem Seelsorger. Auch dort, wo die Bischöfe landständisch waren und nicht den Status regierender Fürsten besaßen, waren die Bistümer für den Adel aus Gründen der Karriere und für die Landesfürsten zur Ausstattung verdienter Mitarbeiter begehrenswert. So fehlte es zwar nie, und das auch im späten 18. Jahrhundert, an Bischöfen, die den Idealen von Trient zu entsprechen und ihre Bistümer geistlich zu führen und zu formen versuchten[4], doch fielen dafür erst mit der Säkularisation entscheidende Hindernisse fort. Ich möchte im Folgenden die Entwicklung der Diözese unter der Leitung des Bischofs zur

---

[1] Vergleiche dazu: H. JEDIN, Das Bischofsideal der katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: DERS., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2 (Freiburg 1966) 75–117. – Zum diesbezüglichen Beitrag des Collegium Germanicum vgl. E. GATZ: Das Collegium Germanicum und der Episkopat der Reichskirche nach 1648, in: RQ 83 (1988) 337–344.

[2] Vgl. E. J. GREIPL, Zur weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation. in: RQ 83 (1988) 252–264. – V. PRESS, Geistliche Fürstentümer, in: TRE 11(1983) 711–719.

[3] Vgl. R. REINHARDT, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts, in: RQ 83 (1988) 213–235.

[4] Vgl. P. G. TROPPER, Pastorale Erneuerungsbestrebungen des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert. Hirtenbriefe als Quellen der Kirchenreform, in: RQ 83 (1988) 296–336.

geistlichen Größe, also zur Ortskirche, vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils skizzieren, auf dem erstmals deren geistliches Profil formuliert wurde. Dies kann allerdings wegen der Kürze der Zeit und des Raumes nur an einem einzigen Aspekt verdeutlicht werden, nämlich an der Entstehung eines Diözesanklerus.

Zu den grundlegenden Gegebenheiten des nachtridentinischen Säkularklerus gehörte es, dass er für den Empfang der Weihe den Besitz einer Pfründe oder eines anderen Weihetitels nachweisen musste[5]. Die absolute Weihe, d.h. die Weihe ohne Nachweis auskömmlicher Versorgung, hatte das Konzil verboten. Es wünschte ein Ende der vagabundierenden Kleriker und setzte sich damit durch. Künftig sollte kein Säkularkleriker mehr zur Weihe zugelassen werden, der nicht vom Diözesanbischof für eine Diözese angenommen worden war. Außerdem wurden die Geistlichen zur Residenz verpflichtet, d.h. sie sollten ihr Amt persönlich und nicht mehr durch einen Stellvertreter wahrnehmen. Der Säkularklerus wurde damit stärker als zuvor an Bischof und Diözese gebunden. Über die Vergabe der Pfründen und damit der Weihetitel entschieden jedoch in den meisten Fällen nach wie vor nicht die Bischöfe, sondern Patrone.

Die Bischöfe hatten aber am Ende des 18. Jahrhunderts nicht nur auf die Vergabe der geistlichen Stellen, sondern auch auf die Ausbildung des Säkularklerus wenig Einfluss. Denn das Seminardekret von Trient verpflichtete sie zwar, sich der Heranbildung künftiger Priester zu widmen, es bestimmte aber keineswegs, dass bischöfliche oder tridentinische Seminare den exklusiven Zugang zum Priestertum bildeten. So wurde denn auch der nachtridentinische Säkularklerus im Reich nur zum kleinsten Teil in bischöflichen Seminaren herangebildet. Denn deren Einrichtung stieß oft auf unüberwindbare Finanzierungsprobleme. Die Ausbildung des Klerus war hier vielmehr im wesentlichen der Gesellschaft Jesu zu verdanken, die Mitteleuropa seit dem Ende des 16. Jahrhunderts mit einem Netz höherer Schulen (Kollegien) überzogen hatte, bei denen vielfach Kurse für Philosophie und Theologie gehalten wurden. Außerdem übernahmen Jesuiten zahlreiche philosophische und theologische Lehrstühle an bereits bestehenden oder neu gegründeten Universitäten. Hatten aber die Bischöfe somit trotz des tridentinischen Seminardekretes faktisch nur begrenzten Einfluss auf die Ausbildung der künftigen Priester[6], so gewannen sie aufgrund der Bestimmungen des Konzils nun doch allmählich, wenn auch noch begrenzt, Einfluss auf die Besetzung der Pfarreien[7]. Bei eintretenden Vakanzen wurden diese nunmehr nämlich ausgeschrieben, die Bewerber von einer bischöflichen Kommission geprüft und nach dem Ergebnis eine Terna aufgestellt, aus der der Patron erst jetzt seinen Kandidaten auswählen konnte. Der Wettbewerb

---

[5] Vgl. E. Gatz, Zur Situation des Säkularklerus im 18. Jahrhundert, in: E. Gatz, Der Diözesanklerus (Freiburg u.a. 1995) 23–38.

[6] Vgl. aber R. Zinnhobler, Bischöfliche Seminare als Stätten der Priesterausbildung – vom Barock bis zur Säkularisation, in: RQ 83 (1988) 345–364.

[7] Vgl. H. Schmitz, Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung, in E. Gatz (Hg.), Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg u.a. 1991) 41–50.

bewirkte eine Qualitätssteigerung und reduzierte das Patronatsrecht zugunsten des Bischofs. Dennoch litt die Seelsorge am Ende des 18. Jahrhunderts am Mangel an einer „effektvollen Diözesandirektive ..., die vor allem durch gezielten Einsatz geeigneter Kräfte nach seelsorglichen Gesichtspunkten hätte zur Geltung kommen müssen."[8] Die „weithin lahmgelegte Leitungsfunktion" (Hegel) des Erzbischofs von Köln zeigte sich z. B. darin, dass er von den 1000 Pfarreien des Erzbistums nur 40 frei besetzen konnte. Und in anderen Bistümern war die Situation ähnlich.

Die Situation änderte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als einzelne Staaten daran gingen, aus dem Anspruch auf staatliche Kirchenhoheit das Kirchenwesen umzubauen, die Kirche stärker als zuvor für staatliche Ziele heranzuziehen und aus diesem Grunde auch die Diözesangewalt zu stärken[9]. Den Auftakt machte nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) der münstersche Staatsminister und spätere Generalvikar Franz von Fürstenberg mit der Gründung der Landesuniversität Münster, die die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Geistlichen übernahm, während deren geistliche Begleitung und seelsorgliche Ausbildung nunmehr einem bischöflichen Priesterseminar überwiesen wurde[10]. Diese Zweiteilung in eine wissenschaftliche Ausbildung an einer staatlichen Studienanstalt und eine geistlich-pastorale Ausbildung an einem bischöflichen Priesterseminar fand weit über Münster hinaus Nachahmung und bestimmt die Priesterausbildung im deutschsprachigen Mitteleuropa bis heute. Wesentlich weiter gingen die Maßnahmen in den habsburgischen Ländern, wo 1774 eine staatlich verordnete Studienordnung ins Leben trat, die den künftigen Seelsorgern – ohne bischöfliche Mitwirkung – eine stärker praxisorientierte und objektiv zweifellos verbesserte Ausbildung vorschrieb. Noch weiter ging die 1783 von Kaiser Joseph II. angeordnete Einrichtung staatlicher, sogen. Generalseminare. Diese sollten die Einheitlichkeit des künftigen Klerus gewährleisten. Die Bischöfe waren dadurch aus der Priesterausbildung ausgeschaltet. Ihnen blieb nur die unmittelbare Vorbereitung der Weihekandidaten auf die Weihe in diözesanen „Priesterhäusern". Kaiser Leopold II. gab dem bischöflichen Widerstand gegen dieses Konzept nach, hob 1790 die Generalseminare wieder auf und ermöglichte die Rückverlegung der Priesterausbildung in bischöfliche Seminare bzw. in Ordenshochschulen. Da aber der Lehrbetrieb bis zur Aufgabe des josephinischen Systems 1850 nach staatlich vorgeschriebenen Lehrbüchern erfolgte, konnte von einer bischöflich verantworteten Priesterausbildung in Österreich nur sehr eingeschränkt die Rede sein.

Eine ganz andere Entwicklung leitete das Napoleonische Konkordat von 1801 ein, das zwar nur im linksrheinischen Deutschland zur Geltung kam, aber als Wegbereiterin des Zentralismus gesamtkirchliche Bedeutung gewann. Artikel 11

---

[8] E. Hegel, Geschichte des Erzbistums Köln, Bd. 4 (Köln 1979) 162f.

[9] E. Gatz, Die Entstehung des Diözesanklerus, in: Gatz (Anm. 5) 39–57.

[10] Die Geschichte aller geistlichen Bildungsanstalten ist dargestellt in: E. Gatz (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil (Freiburg u. a. 1994).

dieses Vertrages überließ jedem Bischof die Errichtung eines Diözesanseminars, für das der Staat allerdings keine finanziellen Mittel bereitstellte. Für unseren Zusammenhang ist daran wichtig, dass damit die Priesterausbildung ausschließlich in die Hände des jeweiligen Diözesanbischofs gelegt wurde. Das Konkordat ging diesbezüglich also weit über die Bestimmungen des Trienter Seminardekretes hinaus und ließ in Frankreich einen völlig neuen diözesan- und nicht mehr benefizienbezogenen Priestertyp entstehen. Diese Bestimmung erfuhr freilich in jenen linksrheinischen Gebieten eine Modifikation, die auf dem Wiener Kongress wieder an deutsche Bundesstaaten kamen. Diese suchten in der Linie des münsterischen Konzeptes die wissenschaftliche Priesterausbildung wieder an staatliche Universitäten oder Hochschulen zu verlagern. Dies wurde mit der öffentlichen Stellung des Klerus begründet, an dessen Qualifikation der Staat interessiert sein musste. Dieses Konzept setzte sich in der Folge in den meisten deutschen Bundesstaaten durch. Das Ausbildungsniveau der Geistlichen entsprach seitdem dem der übrigen Akademiker und lag deutlich höher als noch im 18. Jahrhundert. Probleme gab es allerdings, wenn Professoren der Theologie, die staatliche Beamte waren, in Lehre oder Lebensführung von den kirchlichen Normen abwichen und daher aus kirchlicher Sicht für die Priesterausbildung nicht mehr tragbar waren. Die Verurteilung der Lehrmeinungen des Bonner Dogmatikers Georg Hermes († 1831), die der Heilige Stuhl 1835 aussprach und die die Bonner Theologische Fakultät in eine Krise stürzte, veranlasste dann bei der Beilegung des Kölner Kirchenstreites die Einführung jener Formel, die für Bestellung und Abberufung eines Hochschullehrers der Theologie auch heute noch gilt. Dieser bedurfte seitdem vor der staatlichen Bestellung einer bischöflichen „Missio canonica". Wurde sie ihm entzogen, so erlosch sein Lehrauftrag. Diese Formel, in der beide Seiten zu ihrem Recht kamen, bewährte sich in der Folge. Sie war aber, wie der preußische Kultusminister Heinrich von Mühler anlässlich von Auseinandersetzungen um Breslauer Theologieprofessoren nach dem Ersten Vatikanischen Konzil schrieb, nur auf der Basis eines „rücksichtsvollen Verhaltens sowohl des Staates und der Kirche, als auch der Lehrer dieser Fakultäten" möglich[11].

Dieser Kompromiss genügte allerdings jenen Kräften nicht, die eine stärker „kirchliche", d. h. unter ausschließlich bischöflicher Verantwortung erfolgende Priesterausbildung forderten. Sie beriefen sich dafür auf die „norma" bzw. „forma S. Concilii Tridentini", an der sich z. B. nach dem 1817 abgeschlossenen Bayrischen Konkordat und den später zwischen dem Heiligen Stuhl und anderen deutschen Bundesstaaten abgeschlossenen Verträgen die Priesterausbildung orientieren sollte. Der Exponent dieser Forderung war der Eichstätter Bischof Karl August Graf von Reisach[12]. Mit der öffentlichen Stellung des Klerus war diese Absonderung jedoch nicht zu vereinbaren. Die ausschließlich bischöfliche

[11] 12. Dezember 1870 von Mühler an Kaiser Wilhelm I., zit. in: A. Constabel, Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Quellenveröffentlichung aus dem Deutschen Zentralarchiv (Berlin 1956) 63–65, hier 64.

[12] Vgl. zu dieser Problematik: E. Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl

Zuständigkeit für die Priesterausbildung wäre nur bei einer Trennung von Kirche und Staat möglich gewesen. Aber diese stand damals außer Betracht. Die einzelnen Etappen der folgenden Auseinandersetzung können hier nicht nachgezeichnet werden. Aufs Ganze verlief die Entwicklung aber so, dass die Mehrzahl der Priesteramtskandidaten weiterhin an staatlichen Universitäten oder Hochschulen studierte, dass sie aber in bischöflichen Konvikten wohnten, die ihnen eine geistliche Lebenskultur vermittelten und die aszetische Begleitung garantierten. In diese Richtung zielte auch der unter römischem Druck – immer unter Berufung auf das falsch verstandene Tridentinum – erfolgende Ausbau der Knabenseminare, deren Alumnen in den meisten Fällen ebenfalls öffentliche Schulen besuchten. Dieser Prozess war bis zum Ersten Weltkrieg abgeschlossen, wenngleich von großer regionaler Vielfalt. So gab es schließlich Diözesen, in denen die Mehrzahl der Priester vom 12. Lebensjahr an bis zur Priesterweihe diözesane Erziehungsanstalten durchlaufen hatten, während in anderen, wie z. B. dem städtereichen Erzbistum Köln, die Mehrzahl der Theologen zumindest kein Knabenseminar besucht hatte. Aufs Ganze gesehen wuchs jedoch bis zum Ersten Weltkrieg ein Diözesanklerus von großer Homogenität heran. Dies konnte natürlich zur Verengung führen und oft genug auch zu einer höchst problematischen Abschottung der Theologen von der übrigen Akademikerschaft.

Aber nicht nur auf dem Gebiet der Priesterausbildung, sondern auch auf dem der Besetzung der geistlichen Stellen setzte sich die bischöfliche Zuständigkeit immer mehr durch. Am Ende des 18. Jahrhunderts herrschte noch generell das Patronatsrecht vor. Es machte eine eigentliche Personalpolitik fast unmöglich. Auch bei der josephinischen Pfarr-Regulierung, die das Netz der Pfarreien im Staats- und zugleich im Interesse der Seelsorge dichter knüpfte, erhielt jede neue Pfarrei oder Quasipfarrei einen Patron[13]. Einen Bruch mit dieser Tradition brachte erst die französische Gesetzgebung links des Rheines. Dort wurden nach Abschluss des Konkordates 1802 alle Benefizien als aufgehoben erklärt. Damit erloschen auch alle Patronate[14].

Nach Art. 10 des Konkordates, das die Kirche fest in den zentralistischen Einheitsstaat Napoleons integrierte und parallel zur Staatsverwaltung organisierte, stand den Bischöfen die Ernennung aller Pfarrer zu. Sie waren dafür zwar nicht mehr an Patrone gebunden, mussten aber für ihre Personalentscheidung die Zustimmung der Regierung einholen. In Art. 14 verpflichtete sich die Regierung als Ausgleich für die Säkularisation des Kirchengutes zur angemessenen Besoldung der Pfarrer. Das bischöfliche Ernennungsrecht brachte zwar eine Stärkung der bischöflichen Leitungsfunktion mit sich, in Verbindung mit den Organischen Artikeln von 1802 bewirkte sie jedoch eine höchst problematische Verbeamtung der Pfarrer, die seitdem aufgrund des Staatsgehaltes wirtschaftlich

---

August Graf von Reisach, Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Stuttgart-Berlin-Köln 1990).

[13] J. Weissensteiner, Die josephinische Pfarregulierung, in: Gatz (Anm. 7) 51–64.

[14] E. Gatz, Die französische Pfarregulierung, in: ebd. 65–72

von der Regierung abhingen. Damit aber nicht genug. Die Regierung versuchte nämlich, durch die Anerkennung einer nur kleinen Zahl von Pfarreien ihre finanziellen Verpflichtungen gering zu halten. Im Prinzip erhielt jeder Kanton nur eine kanonische Pfarrei. Daneben war es den Bischöfen allerdings freigestellt, nach Abstimmung mit den Präfekten beliebig viele Hilfspfarreien zu schaffen. Und da die Bischöfe möglichst viele Kirchen und Kapellen erhalten wollten und zudem nach der Klosteraufhebung ein zahlreicher Klerus zur Verfügung stand, richteten sie sehr viele Hilfspfarreien (Sukkursalen) ein[15]. Daraus erklärt sich die in den linksrheinischen Bistümern noch heute große Zahl kleiner und kleinster Landpfarreien. Während die Inhaber der Kantonalpfarreien (ca. 10 %) als kanonische Pfarrer inamovibel waren, konnte der Bischof die Hilfspfarrer (Sukkursalisten) frei versetzen. Da diese außerdem ein geringeres Gehalt als die Kantonalpfarrer erhielten, ergab sich eine höchst problematische Schichtung des Pfarrklerus. Nach dem Übergang der linken Rheinlande an die deutschen Bundesstaaten galt in Preußen (Bistümer Köln, Trier, Münster) das französische Staatskirchenrecht weiter. In der bayrischen Rheinpfalz (Bistum Speyer) ließ die Regierung dagegen die Patronatsrechte wieder aufleben. So konnte der Bischof von Speyer hier 1824 nur 10 % der Pfarreien frei besetzen. Im linksrheinischen Hessen (Bistum Mainz) wurde das freie bischöfliche Besetzungsrecht für die Sukkursalpfarreien nur bis 1830 von der Regierung anerkannt.

So wünschenswert nun aber das freie Ernennungsrecht der Bischöfe im Interesse einer einheitlichen Personalpolitik war, es konnte auch zu Lasten der Priester gehen. Das zeigte sich im Erzbistum Köln, als der 1842 zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge bestellte Johannes Geissel dort zahlreiche Versetzungen von Sukkursalpfarrern vornahm. Dabei spielten seelsorgliche, aber mehr noch persönliche Gesichtspunkte eine Rolle. Geissel benutzte die Möglichkeit zur Versetzung nämlich als Waffe gegen die von ihm unerbittlich verfolgten sog. Hermesianer, die Schüler des verstorbenen Bonner Dogmatikers Georg Hermes, die er möglichst auf unbedeutende Stellen abdrängte. Der Widerspruch des Klerus dagegen wurde schließlich so stark, dass Geissel seit 1848 keinen Sukkursalpfarrer mehr ohne kanonischen Prozess versetzte. Auch die preußische Regierung lehnte, und zwar schon vor der Zuspitzung unter Geissel, die Amovibilität der Pfarrer ab. Aber erst unter dem politischen Druck der Nachkulturkampfzeit erhoben die Bischöfe 1888 alle Sukkursal- zu kanonischen Pfarreien. Damit war der Status der betreffenden Pfarreien konsolidiert, das freie Besetzungrecht durch die Bischöfe aber nicht geschmälert, wohl aber die Möglichkeit zur Versetzung gegen den Wunsch der Betroffenen fast unmöglich gemacht.

Im Gegensatz zu den linksrheinischen Gebieten wurden rechts des Rheines die Patronatsrechte durch die Säkularisation nicht aufgehoben, doch traten dort

---

[15] Vgl. E. Gatz, Zur Problematik der Sukkursalpfarreien in den links des Rheines gelegenen Gebieten des preußischen Staates (1801–1888), in: AHVR 175 (1973) 208–238.

an die Stelle der Fürstbischöfe sowie der säkularisierten Stifte und Abteien die neuen Landesherren als Patrone. Mit anderen Worten: Der Einfluss der Bischöfe auf die Besetzung der geistlichen Stellen war geringer als zuvor, wenngleich sie in Kooperation mit den Staatsbehörden durchaus Einfluss nehmen konnten. Das zeigte sich z. B. bei der Besetzung der Domherrenstellen, besonders dort, wo die Kapitel wie in Preußen das Bischofswahlrecht besaßen[16]. Dabei zeigte sich, dass die staatlichen Qualitätsanforderungen keineswegs hinter den kirchlichen zurückfielen. Unterschiede gab es lediglich bezüglich der kirchen- und im östlichen Preußen der nationalpolitischen Einstellung der Kandidaten.

Nachdem es den Bischöfen bis 1848 nur vereinzelt gelungen war, ihren Anspruch auf freie Besetzung der Pfarreien durchzusetzen – so z. T. durch Einführung der mit der Regierung vereinbarten Alternative –, setzte seit 1848 ihr systematisches Bemühen um den Abbau jener landesherrlichen Patronate ein, die auf die Säkularisation zurückgingen[17]. Diese von der Würzburger Bischofskonferenz 1848 erhobene Forderung ließ sich in den folgenden Jahren in den meisten preußischen Bistümern, ferner in Speyer, Freiburg, Rottenburg und Mainz zumindest teilweise durchsetzen. In Bayern, Österreich und in der Schweiz blieb dagegen alles beim Alten. Nachdem dann der CIC (1917) das Patronatsrecht prinzipiell zurückgedrängt hatte, sprach sich die Fuldaer Bischofskonferenz 1919 gegen eine weitere Reduzierung der staatlichen Patronate aus, da sie finanzielle Konsequenzen fürchtete. Im gleichen Jahr legte die Weimarer Reichsverfassung fest, dass künftig alle lastenfreien Patronatsstellen frei besetzt werden könnten. Daraufhin verzichtete ein Teil der deutschen Länder auf die ihnen auch nach CIC (1917) noch zustehenden Patronatsrechte und die damit verbundene Mitwirkung bei der Besetzung der geistlichen Stellen. In Bayern und Preußen erfolgte das mit dem Abschluss der Konkordate von 1924 bzw. 1929. In Bayern gab es danach 1928/29 immerhin noch 361 Pfarrstellen staatlichen und 671 privaten Patronates, in Preußen 1933 noch 154 Pfarrstellen staatlichen Patronates. In Preußen waren damit nur vereinzelt, in Bayern dagegen generell erhebliche Finanzleistungen der Patronatsinhaber, vor allem auf dem Gebiet der Baulast, verbunden[18]. Unter der nationalsozialistischen Herrschaft blieben die Patronatsverhältnisse im Deutschen Reich unverändert, und die staatlichen Finanzleistungen wurden weiter erbracht[19]. In Österreich wurden dagegen nach dem Anschluss an das Deutsche Reich mit der Aufhebung

[16] Dieses Ringen um die Besetzung der Kapitelsstellen hat für Köln dargestellt: N. Trippen, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (Köln-Wien 1972). – Zu den preußischen Ostprovinzen vgl. auch: E. Gatz (Bearb.), Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914. Aus dem politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (Mainz 1977).

[17] Einzelnachweise bei E. Gatz (Anm. 7) Reg.

[18] Vgl. dazu die Beiträge von W. Müller, Gr. Richter, H. G. Aschoff u. H. D. Voss in: E. Gatz, Die Kirchenfinanzen (Freiburg u. a. 2000).

[19] Vgl. E. Gatz, Die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland und in den annektierten Gebieten, in: E. Gatz (Hg.), Die Kirchenfinanzen (Freiburg u. a. 2000) 272–280.

der Religionsfonds alle öffentlichen Patronate als erloschen erklärt[20]. Damit erhielten die Bischöfe hier überhaupt erstmals maßgebenden Einfluss auf den Einsatz des Seelsorgeklerus. Unverändert blieben in Österreich allerdings die privaten Patronate. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte dann mit der weiteren Zurückdrängung der Patronatsrechte das bischöfliche Leitungsrecht weiter voran.

Die volle bischöfliche Leitungsgewalt bei der Besetzung geistlicher Stellen wurde aber zwischen der Säkularisation und dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch durch die Zurückdrängung des Pfarrerwahlrechtes vorangebracht. Das Pfarrerwahlrecht war seit dem Aufstieg der Städte und dem Anspruch der Gemeinden auf Mitwirkung bei der Gestaltung des kirchlichen Lebens seit dem 12. und 13. Jahrhundert weit verbreitet[21], im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum im Gegensatz zu dem noch dominierenden Patronatsrecht aber nur noch in Resten vorhanden. Es wurde in mehreren Schweizer Kantonen den nach protestantischem Vorbild staatskirchenrechtlich geschaffenen Kirchengemeinden übertragen, später aber durchweg auf die Wahl aus einer vom Bischof vorgelegten Terna eingeschränkt[22]. Zu praktischen Schwierigkeiten kam es dabei kaum.

Erfolgreichen Widerstand leisteten dagegen die preußischen Bischöfe, als die Regierung 1874 im Verlauf des Kulturkampfes bei der Nichtbesetzung geistlicher Stellen durch die Bischöfe – diese verweigerten nämlich die „Anzeige" ihrer Kandidaten an die Regierung –, subsidiär die Besetzung durch den Patron oder durch Gemeindewahl vorschrieb. Während die Bischöfe die Präsentation durch den Patron tolerierten, lehnten sie die Pfarrerwahl nach anfänglichem Schwanken kategorisch ab. Sie wollten das evangelische Gemeindeprinzip nicht übernehmen. Daher kam es während des Kulturkampfes in Preußen zu keiner einzigen Pfarrerwahl durch die Gemeinden.

Ich fasse zusammen: War zu Beginn des 19. Jahrhunderts die freie bischöfliche Stellenbesetzung, wie sie im Interesse einer pastoral relevanten Bistumsleitung wünschenswert, ja unerlässlich war, noch weitgehend eingeschränkt, so gelang es in einem zähen, zielstrebigen Prozess mit zahlreichen regionalen Varianten bereits bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, die bischöfliche Leitungsfunktion auf dem Gebiet der Priesterausbildung und der Personalpolitik weitgehend durchzusetzen.

Aber nicht nur die Priesterausbildung und der Einsatz des Klerus wurden seit der Säkularisation immer mehr von den Bischöfen normiert, sondern bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil wurde den Geistlichen auch die Mitgestaltung des Lebens in der Diözese weitgehend verwehrt. Die Richtlinienkompetenz

---

[20] Vgl. R. Puza, Die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Österreich, in: ebd. (Anm. 19) 281–290.

[21] D. Kurze, Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde des Niederkirchenwesens (Köln u. a. 1966).

[22] Vgl. P.-L. Surchat, Diözese Basel, in: E. Gatz (Hg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Paderborn u. a. 1987) 59–77.

dafür lag vielmehr ausschließlich in den Händen der monarchisch regierenden Bischöfe, während die Zuständigkeit der Seelsorger sich entsprechend den bischöflichen Vorgaben ausschließlich auf ihre Gemeinden oder ihre sonstigen Arbeitsfelder beschränkte. In diesen verfügten sie allerdings über einen großen Gestaltungsraum. Darauf weist schon die Tatsache hin, dass die meisten kirchlichen Neuansätze dieser Zeit, etwa auf dem Gebiet der Caritas und des Vereinswesens, aber auch dem des Kirchenbaus, von der Basis, vom Seelsorgeklerus oder auch von Laienvereinigungen ausgingen und erst später von den Diözesanleitungen aufgegriffen und gebündelt wurden. Schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts hatte es jedoch von Seiten des Klerus die Forderung nach einer wie auch immer gestalteten Mitverantwortung für das ganze Bistum gegeben[23]. Gemeinsame Beratungen des Klerus gab es zu Beginn des Jahrhunderts nur auf der Ebene der Dekanate, und auch das nicht in allen Diözesen[24]. Im Übrigen wurden die Diözesen unter staatlicher Kontrolle von den Bischöfen zentral und monarchisch geleitet. Die Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz legten freilich in ihrer 1830 veröffentlichten Kirchenpragmatik fest, dass die Domkapitel unter dem Bischof die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese bildeten und ein kollegiales Element in die Diözesanleitungen einbrachten. Hier gab es bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts keine Generalvikare. Solche wurden erst auf Weisung der römischen Kurie, die die bischöfliche Stellung damit stärken wollte, bestellt[25]. In jenen Diözesen, deren Klerus in den Dekanatskonferenzen bereits ein Forum der Meinungsbildung besaßen, wurde nun auch der Wunsch nach Mitsprache bei gesamtdiözesanen Fragen laut. Im Mittelpunkt stand die Forderung nach Diözesansynoden sowie nach Änderung der bürokratischen in eine kollegial oder synodal gestützte Diözesanleitung[26]. Das war vor allem in den Diözesen Freiburg, Rottenburg, St. Gallen, Trier und Köln der Fall. Die ultramontane Kirchengeschichtsschreibung hat diese Bewegungen als „unkirchlich" abqualifiziert, und in den Augen der betreffenden Bischöfe waren die mit der Forderung nach Synoden hervortretenden Geistlichen und Laien „Revolutionäre" und „Frondeure". In keinem deutschen Bistum wurde die Forderung nach einer Diözesansynode so kontinuierlich erhoben wie in Freiburg, und zwar von Mitgliedern des badischen Landtages wie auch von Klerusversammlungen. 1840 wandte sich fast die Hälfte des Klerus mit einer entsprechenden Bitte an den Erzbischof. Es ging ihm dabei um die mit dem allmählichen Zusammenwachsen des Erzbistums aus sechs Vorgängerbistümern verbundenen Probleme, aber

[23] Vgl. E. Gatz, Klerusbewegungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: E. Gatz, Diözesanklerus (Anm. 5) 66–77.

[24] Zahlreiche Beispiele liefert: W. Ewertz, Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835 (Köln u. a. 1993).

[25] Vgl. H. Wolf, Das Domkapitel als bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) und kollegiale (Domkapitel) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 15 (1996) 173–197.

[26] Vgl. E. Gatz, Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 82 (1987) 206–243.

auch um Fragen der Kirchendisziplin wie z. B. dem Priesterzölibat. Die Erzbischöfe Bernhard Boll und Ignaz Demeter gingen jedoch darauf nicht ein, da sie den Druck der öffentlichen Meinung und auf einer Synode eine eventuelle Majorisierung fürchteten. Erzbischof Hermann von Vicari lehnte ebenfalls eine Synode ab, griff aber einen Teil der Forderungen auf. Insofern blieb die Synodenforderung nicht ganz erfolglos. Auch anderwärts stieß diese Forderung auf Ablehnung, so in St. Gallen, wo der Klerus sich in seiner Mitverantwortung durch Bischof Karl von Buol-Schauenstein nicht ernst genommen fühlte. In Köln erbat dagegen 1848 ein großer Teil des Klerus eine Diözesansynode im Kontext der allgemeinen Forderung nach Verfassung, Volksvertretung und Beschränkung der bürokratischen Obrigkeit. Auch das autoritäre Regime des Erzbischofs Geissel und seine als willkürlich empfundene Versetzung zahlreicher Sukkursalpfarrer spielte dabei eine Rolle. Der Erzbischof reagierte zunächst wohlwollend, dann aber hart, lehnte eine Synode ab, ging aber dennoch auf einige Reformforderungen ein.

Die meisten Bischöfe wünschten also keine Synoden, obwohl sie in jedem Quinquinalbericht darlegen mussten, wieso sie eine solche nicht einberufen hatten, sondern die Aufrechterhaltung ihrer durch den Klerus nicht geschmälerten Leitungsposition. Andererseits empfanden sie jedoch das Ungenügen ihrer eigenen Isolierung, und so kam es zur ersten Bischofskonferenz 1848 in Würzburg. Sie war von Geissel einberufen worden, der doch seinerseits seinem Klerus die gemeinsame Beratung verwehrt hatte. Die Bischofskonferenz sprach sich dann schließlich doch für Synoden aus, ließ aber keinen Zweifel daran, dass diese gemäß dem kanonischen Recht kein Gesprächsforum seien, sondern ausschließlich der Belehrung des Klerus dienen sollten. Da der Heilige Stuhl Synoden wegen ihrer Unkalkulierbarkeit ablehnte, kam es jedoch nicht zu solchen Veranstaltungen. Auch die Bischöfe verfolgten schließlich nach wenigen Versuchen den Gedanken der Provinzialsynoden nicht weiter und begründeten stattdessen die zukunftsträchtigeren Bischofskonferenzen.

Was aber sollte aus der vom Klerus gewünschten Mitverantwortung werden? Hier ist daran zu erinnern, dass es eine solche ja schon gegeben hatte. 1803 hatte nämlich der damalige Generalvikar des Bistums Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg viermal jährlich stattfindende Kapitelskonferenzen angeordnet. Über die Erfahrung damit schrieb er rückblickend im Jahre 1827: „Ich darf es mir ... anrechnen, mir aus den Pastoral-Konferenzen eine Art von jährlich wiederkehrender Synode gebildet und nur wenige Anordnungen getroffen zu haben, ohne dass ich nebst dem Gutachten vieler einzelner Seelsorger von erprobter Einsicht und Erfahrung vorzüglich die Stimme der Konferenzen zu Rate gezogen hätte. Endlich ist diese Anstalt auch eines der zuverlässigsten und zugleich gelindesten Organe, um den bischöflichen Anordnungen eine gleichförmige, den allseitigen Umständen anpassende Vollziehung zu verschaffen."[27] Auch in anderen Diözesen gab es noch lebendige Landkapitel und Archipres-

[27] Vgl. M. Langenfeld, Weiterbildung und Kooperation, in: Gatz (Anm. 5) 363–375, hier 366.

byteratskonvente. Sie wurden in Bayern und Württemberg freilich bis 1848 staatlich überwacht, d.h. zu ihnen erschienen staatliche Kommissare. Ab 1848 ordneten dann aber die meisten Bischöfe Pastoralkonferenzen für die einzelnen Dekanate an. Damit traten an die Stelle der früher oft genossenschaftlich organisierten Zusammenschlüsse des Klerus fest ins Bistumsganze integrierte Konferenzen unter bischöflicher Aufsicht. Der Vorsitz und die auf den Konferenzen zu behandelnden Fragen wurden vorgegeben und damit auch die Behandlung bestimmter Fragen von vornherein ausgeklammert. Die Themen betrafen meist das Gebiet der Dogmatik, der Liturgie, des Sakramentenrechtes und später auch der sozialen Fragen. Durch das Protokoll und den Text der vorgetragenen Referate, die eingereicht und für die Beförderung der betreffenden Geistlichen berücksichtigt wurden, waren die Bischöfe über Stimmung und Desiderate des Klerus gut informiert. Besonders interessante Referate wurden in den seit 1848 zahlreich gegründeten Pastoralblättern veröffentlicht. Welches Volumen diese Arbeit erreichen konnte, zeigt sich am Erzbistum München und Freising. Dort nahmen im Jahre 1861 die ca. 1000 Diözesanpriester in 83 Konferenzbezirken an 290 Konferenzen teil. Von diesen wurden 287 schriftliche Arbeiten beim Ordinariat eingereicht. Infolge der streng kontrollierten Teilnahme wurde durch diese Pastoralkonferenzen der Klerus allmählich auf eine einheitliche Linie gebracht.

Der CIC (1917) schrieb dann diese Art von Priesterweiterbildung in Canon 131 verbindlich vor. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts gab es daneben erstmals mehrtägige Fortbildungskurse. Auch sie unterstanden strenger bischöflicher Kontrolle, und als die Düsseldorfer Religionslehrer einmal ohne vorherige Verständigung mit Kardinal Antonius Fischer einen solchen Kurs organisierten, wurde ihnen die Durchführung untersagt. Damit entsprach der Kardinal dem Kurs Papst Pius' X., der vom Klerus mehr als alles andere Gehorsam gegenüber dem Bischof und Selbstheiligung forderte.

Das Bemühen um strenge Unterordnung des Diözesanklerus unter den Bischof ließe sich noch an anderen Beispielen verdeutlichen[28]. Doch nach dem Zweiten Weltkrieg begann eine allmähliche Auflösung der bis dahin entstandenen homogenen Diözesanpresbyterien. Die Gründe dafür waren mannigfaltig. So wurden zahlreiche heimatvertriebene, ausländische und Ordenspriester, darunter ehemalige Missionare, in den Dienst der Diözesen übernommen. Sie hatten einen höchst unterschiedlichen Werdegang, eine unterschiedliche Ausbildung und unterschiedliche Erfahrungen aufzuweisen. Mit ihrer Hilfe gelang

[28] I. Götz von Odenhusen, Klerus und abweichendes Verhalten (Göttingen 1994) untersucht lediglich die Verstöße des Klerus gegen die ihm auferlegte Disziplin. Wie streng dies gehandhabt wurde, zeigen die mit staatlicher Unterstützung bis zum Ende der Monarchie bestehenden Korrektionshäuser für straffällige Priester. Dazu: E. Gatz, Zur Alters- und Krankenversorgung des Kölner Weltklerus seit dem 19. Jahrhundert. Mit einem Ausblick auf die Entwicklung in den anderen deutschen Diözesen, in: AKathKR 152 (1983) 465–495, hier 470–476, ferner: D. Burkard, Korrektionshäuser für „fehlerhafte Geistliche". Eine vergessene Institution und ihr Beitrag zur „Geschichte des kirchlichen Lebens", in: RQ 92 (1997) 103–135.

es aber, die durch den Krieg und später durch den ausbleibenden Nachwuchs entstehenden Lücken und Ausfälle statistisch zu schließen. Man könnte diese Vielfältigkeit des in den Diözesen wirkenden Klerus mit der Situation nach der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts vergleichen, als in den Dienst der Diözesen die Priester der aufgehobenen Klöster aufgenommen worden waren. Im Gegensatz dazu ließ sich aber nach dem Zweiten Weltkrieg eine Geschlossenheit der Diözesanpresbyterien, wie sie sich nach der Säkularisation durch den zahlreichen Nachwuchs und die einheitliche Ausbildung allmählich ergeben hatte, nicht mehr erreichen. Das lag vor allem daran, dass der Priesternachwuchs nach einem Anstieg in den 50er Jahren gegen Ende der 60er Jahre wieder nachließ.

Als das Zweite Vatikanische Konzil die Hinordnung des Priesters auf den Bischof als Inhaber der priesterlichen Amtsfülle betonte und die Gesamtheit der Priester einer Teilkirche unter ihrem Bischof als Presbyterium definierte, war jene Einheit des Diözesanklerus, wie sie seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden war, bereits in der Auflösung[29].

[29] Vgl. E. Gatz, Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Gatz (Anm. 5) 218–249.

Die Diözese in der „Communio ecclesiarum"

Ekklesio-logische Einsichten mit ekklesio-praktischen Aussichten im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils

Von BERTRAM MEIER

Die Rede von der Globalisierung ist heute in aller Munde. Die einen loben in hohen Tönen die Globalisierung der Wirtschaft, der Politik und der Bildung. Die anderen setzen mahnend die Globalisierung des Austausches, des Teilens und der Solidarität entgegen. Jedenfalls bewohnen wir an der Schwelle des dritten Jahrtausends ein „global village" *(Weltdorf)*. Doch nicht nur die Welt mag einem als Dorf erscheinen, auch die Kirche. Wenn wir uns im Credo zur „katholischen Kirche" bekennen, dann meint das: Wir glauben die „universale" oder „globale" Kirche, die vernetzt ist „bis an die Grenzen der Erde" (*Apg* 1, 8).

In fast prophetischer Weise haben die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils die Zeichen der Zeit in dieser Hinsicht gedeutet und eine Option getroffen, die aktueller ist denn je. Sie wollten ausdrücklich, dass „die Kirche im Dorf" der Welt bleiben sollte. Diesem Grundentscheid entspricht die Bereitschaftserklärung, sich mit der ganzen Menschheitsfamilie zu solidarisieren: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. (...) Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist" (*Gaudium et spes*, 1).

Die Globalisierung der Kirche, die nicht zuletzt deren unermüdlichem Missionseinsatz zu verdanken ist, zeigt sich in der Vielzahl der Ortskirchen, in denen sich die katholische Kirche rund um den Erdball präsent macht. Das Päpstliche Jahrbuch 2000 zählt zum 31. Dezember 1999 insgesamt 2677 Bischofssitze auf, denen 4329 Bischöfe entsprechen, wobei hier neben den Diözesanbischöfen auch die emeritierten Oberhirten und die Titularbischöfe (Nuntien, Kurienbischöfe, Weihbischöfe für 2044 Titularsitze) zu nennen sind[1]. Auch wenn es verschiedene Abstufungen gibt, auf die später noch kurz einzugehen ist, kann man feststellen: In der Regel ist die „global-universale" Kirche vor Ort in einer Diözese antreffbar.

Damit stehen wir vor der Frage, die unsere Überlegungen bestimmen soll: Was ist eigentlich eine Diözese? Oder anders gefragt: In welchem Sinn ist die Diözese Kirche? Welcher Status an Kirchlichkeit kommt ihr zu? Als hermeneutische Vorbemerkung sei angefügt: Es versteht sich von selbst, dass Kirche nicht nur ein neutrales Objekt ist, dem man sich distanziert anzunähern vermöchte. Dadurch, dass wir selbst Kirche sind, ist diese immer auch Subjekt, das wir mit

[1] Annuario Pontificio 2000 (Città del Vaticano 2000) 1228–1231.

konstituieren und aus dem wir nicht einfach vorübergehend zu Forschungszwecken herausschlüpfen können. Kurz gesagt: Kirche ist nicht nur zu denken oder zu glauben, sondern auch zu leben und zu bezeugen. Gerade im Hinblick auf die Kirche sind Lehre und Leben, Rechtgläubigkeit und Glaubwürdigkeit, Orthodoxie und Orthopraxie untrennbar miteinander verkettet. Deshalb können unsere Gedanken niemals nur „ekklesio-logische“ Einsichten bleiben, sondern sind notwendig offen für „ekklesio-praktische“ Aussichten.

1. Terminologische Klarstellungen

Die Begrifflichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ist schwankend[2]. In den Dokumenten finden sich drei Bezeichnungen: Ortskirche, Teilkirche und Diözese. Von den acht Verwendungen des Begriffs „Ortskirche“ *(ecclesia localis)* meinen vier die Diözese, eine die Diözese in ihrem kulturellen Umfeld und zwei einen Zusammenschluss von Diözesen, eine sogar die Pfarrei. Von den 24 Verwendungen des Begriffs „Partikularkirche“ *(ecclesia particularis)* bezeichnen zwölf eine Diözese, die zwölf anderen die Kirche in ihrem kulturellen Milieu (fünf davon katholische Kirchen eines nichtlateinischen Ritus). Der Spitzenreiter in der Zahl der Verwendungen ist der klassische Begriff „Diözese“. 94-mal kommt dieser zunächst juridisch anmutende Terminus in den Konzilstexten vor. Der *Codex Iuris Canonici* (1983) zieht jedoch dem klassischen Begriff „Diözese“ die Bezeichnung „Partikularkirche“ bzw. „Teilkirche“ *(ecclesia particularis)* vor; vermutlich deshalb, um die oben schon erwähnten Abstufungen in Diözesen, Territorialprälaturen, territoriale Abteien, Vikariate, Apostolische Präfekturen und Verwaltungsbezirke (z. B. missio sui iuris) unter einem einheitlichen Oberbegriff zusammenfassen zu können *(can. 368)*. Jedoch sei nicht verschwiegen, dass auch den Begriffen der „Ortskirche“ und „Partikularkirche“ nicht nur Vor-, sondern auch Nachteile innewohnen[3].

Um das bereits Angeklungene beim Namen zu nennen: Der Begriff „Diözese“ (*dioikesis* = Verwaltung) ist von seinem Entstehen her eigentlich nicht auf theologischem Feld gewachsen, sondern gehört in die römische Rechtssprache. Er bezeichnete eine politische Ordnungseinheit von unterschiedlicher Reichweite. Daran hat sich die kirchliche Rechtssprache angelehnt und diesen Titel seit dem 13. Jahrhundert ausschließlich auf die Bischofskirche angewandt. Diözese und Bischof sind also eng aufeinander verwiesen und aneinander gebunden, wobei

---

[2] Vgl. S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie (Graz – Wien – Köln 1992) 338–340.

[3] Ein besonderes Problem ist auch das Verhältnis von *Territorialprinzip* und *Personalprinzip*, was sich z. B. in der Rechtsfigur der „Personalprälatur“ zeigt, zu der das Zweite Vatikanische Konzil unter Wahrung der Rechte der Ortsordinarien ausdrücklich ermutigt hat (*Presbyterorum ordinis*, 10). Zur konkreten Ausgestaltung vgl. *CIC/1983*, c. 294–297. Zum ersten und bislang einzigen Mal wurde der Status einer Personalprälatur dem sog. „Opus Dei“ verliehen (Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Ut sit*, 18. 11. 1982, in: AAS 75 (1983) 423–425.

anzumerken ist, dass diese Zusammengehörigkeit sich im Deutschen auch sprachlich niedergeschlagen hat: Die Diözese heißt auch „Bistum", was sich wiederum von „Bischoftum" her ableitet.

Neben der Diözese als der eigentlichen rechtlichen Vollgestalt einer Orts- oder Teilkirche gibt es noch andere Organisationsformen: Die Gebietsprälatur, die Gebietsabtei, das Apostolische Vikariat, die Apostolische Präfektur, die auf Dauer errichtete Apostolische Administratur. Die Orts- bzw. Teilkirchen sind organisatorisch ihrerseits wieder in Verbänden zusammengeschlossen. Dabei sind zu nennen: Die Rituskirchen, wobei hier die kleinen katholischen orientalischen Rituskirchen gleichberechtigt neben der großen Lateinischen Kirche des Westens stehen; die – faktisch zum Teil stark herausgebildeten und durchorganisierten – Bischofskonferenzen auf regionaler, nationaler und kontinentaler Ebene sowie die nahezu in die Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen Metropolitan- oder Provinzialverbände.

Aus dem terminologisch Entfalteten lässt sich nunmehr präzisieren, dass bei aller gebotenen Differenzierung der Begriff „Diözese" in diesem Zusammenhang als „bischöfliche Orts- bzw. Teilkirche" verstanden wird. Diese wiederum weist eine ambivalente Grundgestalt auf, was auf die beiden Ebenen zurückzuführen ist, zwischen denen sie sich ausspannt: die Gesamtkirche und die Ortsgemeinde. Ekklesio-praktisch bedeutet das: Auf der einen Seite, von der gesamtkirchlichen Perspektive aus gesehen, ist die Diözese Kirche am Ort und konkreter Teil des Ganzen. Auf der anderen Seite, von der hausgemeindlichen oder ortsgemeindlichen Perspektive her beleuchtet, ist sie eine übergeordnete Organisationseinheit, die als Verbindungsglied gleichsam die Brücke zum Ganzen schlägt und dieses vor Ort repräsentiert.

Der engen Verwiesenheit von Bistum und Bischof [4] entsprechend spiegelt sich die ambivalente Grundgestalt der Diözese auch in der Sicht des Bischofsamtes wider, so dass sich eine Analogie ergibt: Einerseits stellt das Bischofsamt die konkrete Leitung des Bistums dar, andererseits ist es in eine gesamtkirchliche Verantwortung eingebunden. Der Grund für diese Ambivalenz liegt in einem geschichtlich gesellschaftlichen Vorgang, der sich in der frühchristlichen Differenzierung der Kirche abgespielt hat: Die bischöflich geleitete Ortsgemeinde wird zu einer bischöflichen Ortskirche, die eine Vielzahl von Ortsgemeinden umfasst, die wiederum im Auftrag des Bischofs von Presbytern geleitet werden. Die Ortskirche ihrerseits ist verflochten in das größere Ganze der Universalkirche. Dieser komplexe Sachverhalt lässt sich mit einer Art „Sandwich-Dasein" umschreiben, das sowohl das Bistum als auch der Bischof zu leben und mitunter auch zu erleiden haben. Es schlägt sich in einer verschlungenen abendländischen Geschichte des Verhältnisses von Episkopat und Presbyterat einerseits und des Verhältnisses von Episkopat und Primat andererseits nieder. Damit hat unser Denkweg bereits die terminologische Ebene verlassen und das ekklesiologische Feld betreten, dem ja unser eigentliches Interesse gilt.

---

[4] Vgl. Cyprian, Epist. 66, 8: „Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof". Diese Stelle greift *Lumen gentium*, 23 (Anm. 67) wörtlich auf.

2. Ekklesiologische Befunde

Manchmal ist es dienlich, zunächst den größeren Rahmen abzustecken, damit das Bild, das man zeigen möchte, auch passt und zur Wirkung kommt. Der angemessene Rahmen für das Bild der Diözese, das die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils zeichneten, wird vom Begriff *Communio* umschrieben. Nach der Lehre des Konzils ist die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche voll verwirklicht (*Lumen gentium*, 8). Zwar erkennen die Dokumente das Vorhandensein kirchenbildender Elemente auch außerhalb der katholischen Kirche an, so dass man mit Recht von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sprechen kann[5]. Zu diesen kirchenbildenden Elementen gehören gegebenenfalls auch gemeinsame Strukturelemente. Wenngleich die ganze Christenheit in dieser Hinsicht von einer – freilich gestuften – *Communio* durchwaltet ist[6], erwächst daraus wegen des Mangels an Einheit jedoch keine gemeinsame Gliederung und Organisationsstruktur. Nur die katholische Kirche ist *plena communio*. Deshalb können sich die weiteren Überlegungen uneingeschränkt nur auf sie beziehen. Der engen Korrelation entsprechend, die aufgrund der bischöflichen Verfasstheit der Kirche(n) zwischen Bistum und Bischof besteht, gilt der Satz: „Sag mir, welches Verständnis du vom Bistum hast, und ich sage dir, wie du über das Bischofsamt denkst“. Damit sind die beiden nächsten Schritte unseres Denkweges umrissen: der ekklesiale Status der Teilkirche und das dementsprechende Verständnis des Bischofsamtes.

a) Der ekklesiale Status der Teilkirche

Mit dem Wort „Ecclesia“ bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche sowohl als Ganze wie auch die vielen Ortskirchen und deren Verbände. In dieser differenzierten, schon biblisch begründeten Sprechweise kommt eine Eigentümlichkeit der Kirche und ihrer Verfassung zum Ausdruck, welche die Gliederung der einen katholischen Kirche in eine Vielzahl von Teilkirchen und Teilkirchenverbänden kennzeichnet. Die Eigenart dieser inneren Gliederung und näherhin das Bezugsverhältnis, das zwischen der Gesamtkirche[7] und den Teilkirchen samt ihren Verbänden herrscht, sind die Kernfragen der *Communio ecclesiarum*.

Allerdings sucht man den Begriff *Communio ecclesiarum* in den Konzilstexten als terminus technicus vergeblich. Der Sache nach aber ist er in vielerlei Weise Gegenstand der Darlegungen. Dabei wird *ecclesia* stets als bischöflich

---

[5] Dabei ist neben *Lumen gentium* besonders auf das Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* und das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* (13–22) zu verweisen.

[6] Vgl. O. Saier, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (München 1973) W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche (Mainz 1987) 272–289.

[7] Im Folgenden werden „Gesamtkirche“ und „Universalkirche“ synonym gebraucht. Vgl. dazu M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg 1992) 369.

verfasste Orts- bzw. Teilkirche (Diözese) verstanden. Dabei geht es nicht nur um eine sprachtechnische Übereinkunft, sondern um die Erfassung einer ekklesiologischen Wiederentdeckung, die wir dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu verdanken haben: Während im *Codex Iuris Canonici* von 1917 der Begriff „Kirche" fast ausschließlich für die Gesamtkirche Verwendung fand[8], wird er von den Konzilsvätern dem neutestamentlichen Befund entsprechend auch für untergeordnete ekklesiale Gliedgemeinschaften gebraucht: „Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend *(vere adest)*, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort (...) das von Gott gerufene neue Volk" (*Lumen gentium*, 26)[9].

Die Hauptaussage zur *Communio ecclesiarum* fällt indes eher beiläufig in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, wo es in Nr. 23 heißt: „Die Einzelbischöfe (...) sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. *In* ihnen und *aus* ihnen besteht *(existit)* die eine und einzige katholische Kirche" als *Communio ecclesiarum*. Obwohl die Formulierung *„in et ex quibus"* ein Mauerblümchen-Dasein führt, darf man sie nicht überlesen. Ist sie es doch, die mit genialer Einfachheit und prägnanter Kürze den Kern dessen ausdrückt, was katholische Kirche bedeutet: *Communio ecclesiarum*, Gemeinschaft von Kirchen. Gesamtkirche und Teilkirche erscheinen als die ekklesiologischen Eckdaten, die zum unverfügbaren Wesen dieser *Communio ecclesiarum* gehören. Dabei wird ihr gegenseitiges Verhältnis durch ein *inneres* und ein *äußeres* Element bestimmt.

Das *innere* Element besagt, dass die Gesamtkirche *in* den Teilkirchen besteht. Damit ist eine mystische Wirklichkeit angesprochen. Die Universalkirche gewinnt in der Teilkirche konkrete Gestalt, weil hier die eine Sendung der Kirche in Wort und Sakrament vollzogen wird[10]. Die Teilkirche ist gleichsam die sichtbare Erscheinungsform der Gesamtkirche. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass die Universalkirche in Bezug auf die Grundvollzüge der Kirche *(Martyrie, Liturgie, Diakonie)* nicht über das hinausreicht, was in der Teilkirche lebendige Wirklichkeit wird. Andererseits ist auch nur in der Teilkirche als ganzer und nicht in ihren einzelnen Gliedgemeinschaften inhaltlich die Gesamtsendung in Wort, Sakrament und Dienst gegenwärtig. Wie es auf der einen Seite weder einen der Gesamtkirche vorbehaltenen Gegenstand der Verkündigung noch vorbehaltene bzw. ausschließlich gesamtkirchlich ausgerichtete Sakramente gibt, so ist auf der anderen Seite in den teilkirchlichen Gliedgemeinschaften, wie beispielsweise der Pfarrei, nicht der volle Sendungsdienst der Kirche gegenwärtig[11]. Die Rolle der Universalkirche gegenüber der Teilkirche ist also nicht

---

[8] Ausnahmen bilden die cc. 218 §2 und 329 §1 CIC/1917, wo auch die Diözese „Kirche" genannt wird.

[9] Mit den „rechtmäßigen Ortsgemeinschaften" sind die bischöflich verfassten Teilkirchen gemeint, die in frühchristlicher Zeit in der Regel mit der Stadtgemeinde identisch waren.

[10] Vgl. *Lumen gentium*, 26.

[11] Man denke hier besonders an die Weihevollmacht und an die Spendung des Firmsakramentes.

material, sondern formal bestimmt, während die Rolle der Teilkirche gegenüber ihren Untergliederungen in der Regel auch inhaltlich, d. h. material, geprägt ist. Die ausschließlich formale Bestimmung der gesamtkirchlichen Funktion bedeutet indes keine Herabwürdigung der Teilkirche, da die Einheit der Kirche, um die es bei der Formalbestimmung geht, nicht nur eine organisatorische und damit akzidentelle Frage beinhaltet. Vielmehr ist die Einheit selbst Gegenstand des Glaubens der Kirche, was sich im *Credo* niederschlägt: Credo *unam* Ecclesiam.

Das *äußere* Element stellt fest, dass die Gesamtkirche *aus* den Teilkirchen besteht. Hob das innere Element besonders die Geheimnishaftigkeit ans Licht, so geht es jetzt vorwiegend um ein soziologisches Faktum. Für die äußere Entfaltung der Universalkirche ist es von Bedeutung, ob neue Teilkirchen entstehen oder alte Teilkirchen absterben. Gewiss ist die Integrität der Universalkirche unabhängig davon, aus wievielen Teilkirchen sie besteht, aber die Universalkirche wird messbar größer oder kleiner in dem Maße, in dem die Zahl der Teilkirchen zunimmt oder abnimmt.

Das innere und das äußere Element gehören unlösbar zusammen und bedingen einander. Geht die Balance zwischen beiden verloren, führt es unweigerlich zu Ausschlägen in unkatholische Einseitigkeiten.

Wer das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirche allein durch das äußere Element bestimmt sein lässt, löst die Universalkirche in die Teilkirche hinein auf. Die Folge davon ist eine Ekklesiologie, die in der Teilkirche eine vollkommen selbständige und letzten Endes introvertierte Größe sieht. Theologisch und rechtlich wären dann die vielen Teilkirchen untereinander nur insofern verbunden, als sie auf den gleichen Ursprung zurückgehen. Der einzelnen Teilkirche müsste es überlassen bleiben, aus sich heraus und letztverbindlich darüber zu befinden, ob sie tatsächlich der einen Sendung der Kirche treu ist. Ekklesiopraktisch müsste dies zu einem radikal autokephalen System führen, das entweder Gefahr läuft, die materiale Glaubensgemeinschaft der Teilkirchen mehr und mehr einzubüßen[12], oder – um dieser Gefahr zu wehren – die einzelnen Teilkirchen in einen ausgeprägten Traditionalismus nötigt[13]. In dieser Sicht verliert die Universalkirche ihre reale Existenz und verflüchtigt sich in eine bloße Idee hinein. Zwar kann Kooperation und Zusammenschluss angeraten und erstrebt, doch nicht zwingend begründet werden. Aus den Teilkirchenverbänden wächst dann auch nicht die Universalkirche, sondern höchstens ein Kirchenbund oder gar eine Nationalkirche.

Doch auch umgekehrt lauert eine Gefahr: Lässt man das äußere Element außer Acht zugunsten der ausschließlichen Beachtung des inneren, dann kann dies zu einem monistischen Kirchenbild führen. Die Teilkirche wird von der Universalkirche absorbiert und damit gleichsam verschluckt. Entgegen den theologischen Vorgaben erscheint die Teilkirche nicht mehr von ihrem theo-

[12] Hier sei auf die z. T. starke Zersplitterung unter den protestantischen kirchlichen Gemeinschaften verwiesen, was den ökumenischen Dialog mitunter beträchtlich erschwert.

[13] Diese Tendenz scheint den orthodoxen Kirchen nicht fremd zu sein.

logischen Wesen her als notwendige Repräsentanz der Gesamtkirche, die sich wiederum im Bischof persönlich bindet. Es sind lediglich technisch-organisatorische Gründe, die für die Notwendigkeit der Teilkirche sprechen, so dass diese zu einer Art „Verwaltungsbezirk" der Universalkirche degradiert wird und damit in ihrem ekklesialen Status verarmt.

Als erstes Zwischenergebnis sei festgehalten: Die ekklesiologische Kurzformel *in et ex quibus* hat zwei Stoßrichtungen. Zum einen wird der Tendenz zur Autokephalie mit der daraus entstehenden Konstruktion eines Kirchenbundes eine Absage erteilt. Gleichzeitig verwahrt sich die Kurzformel aber gegen ein monistisches Kirchenbild, das eine einzige „Weltdiözese" propagiert, in der Teilkirchen lediglich Verwaltungsbezirke wären. D. h. die Diözesen würden auf die Ebene von römischen „Zweigstellen" abgestuft. Zugespitzt formuliert: Die eine katholische Kirche ist weder die nachträgliche Summe oder Konföderation der Teilkirchen *(ex quibus)* noch ist sie eine „Super-Kirche", deren Teilkirchen lediglich Provinzen der Universalkirche wären *(in quibus)*.

b) Das Verständnis des Bischofsamtes

Auch der zweite Anlauf geht von einem Text aus, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil verfasst wurde und später wörtlich in den *Codex Iuris Canonici* von 1983 eingeflossen ist: „Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes *(portio populi Dei)*, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist" (*Christus Dominus*, 11; *CIC/1983*, c. 369). In dieser Definition sind neben dem schon dargestellten Verhältnis der Teilkirche zur Universalkirche drei weitere Elemente aufgelistet, die mit dem Bezugspunkt des Bischofsamtes ein Bistum konstituieren:

1. *Teil des Gottesvolkes.* Diözese meint nicht, wie es die Terminologie und eine einseitige Ekklesiologie nahe legen könnten, einen Verwaltungsbezirk der Universalkirche, sondern bezeichnet eine Gemeinschaft von Getauften, die sich zum katholischen Glauben bekennen und dem Dienst eines Bischofs anvertraut sind. Die so umschriebene Gliedgemeinschaft, die nicht als Objekt der Hirtensorge zu verstehen ist, sondern als Subjekt der kirchlichen Lebensvollzüge, ist für die Teilkirche konstitutiv. Dagegen hat das Territorium, soweit dieses aufgrund des in der Kirche vorherrschenden Territorialprinzips festlegt, welche Gläubigen näherhin durch Zuordnung zu einem Bischof eine eigene Teilkirche bilden, keine konstitutive Bedeutung. Es besitzt lediglich determinative Funktion.
2. *Dem Bischof anvertraut.* Eine Teilkirche entsteht dadurch, dass ein Teil des Volkes Gottes als ekklesiale Einheit dem Dienst eines Bischofs zugeordnet wird. Der Bischof ist das sichtbare Prinzip und Fundament dieser Einheit[14],

[14] Vgl. *Lumen gentium*, 23.

wobei er – wie schon oben angeklungen – durch seine „Existenz im Dazwischen“ ein Brückenbauer im wahrsten Sinn des Wortes sein muss: Denn einerseits ist es dem Bischof aufgetragen, als ordentlicher, eigenberechtigter und unmittelbarer Hirt die Teilkirche zu leiten, zu repräsentieren und in ihrem Namen zu handeln[15]. Andererseits hat er aber auch die Aufgabe, als Mitglied des Bischofskollegiums seinen Gläubigen die Universalkirche zu repräsentieren, die in der Verkündigung des Evangeliums und in der Feier der Sakramente durch Vermittlung des Bischofs in der Teilkirche präsent wird[16]. Der Bischof bildet daher eine Art Nahtstelle zwischen Teilkirche und Universalkirche. Er ermöglicht es, dass im Herzen jeder Teilkirche grundsätzlich die ganze Kirche gegenwärtig ist. Zugleich garantiert er, dass die Teilkirche durch ihr Verflochtensein in das Communio-Netz der katholischen Kirche *(Communio ecclesiarum)* ihr volles und authentisches Kirchesein zu entfalten und zu bewahren vermag.

3. *In Zusammenarbeit mit dem Presbyterium.* Obgleich dem Diözesanbischof als dem Haupt der Teilkirche die Vollmacht zukommt, die er zur Ausübung seines Amtes braucht, ist seine Stellung im Hirtendienst der Teilkirche dennoch nicht isoliert. Dieser Sachverhalt lässt sich am besten in einer Analogie erläutern: Wie der Bischof in der Universalkirche kraft sakramentaler Konsekration und hierarchischer Verbundenheit mit dem Nachfolger Petri Glied des Bischofskollegiums ist, so bildet er analog in der Teilkirche zusammen mit seinen bischöflichen und priesterlichen Mitbrüdern aufgrund des durch sakramentale Weihe verliehenen Amtspriestertums und der gemeinsamen Sendung für den gleichen Teil des Gottesvolkes eine hierarchisch gestufte Gemeinschaft *(communio hierarchica)*, das Presbyterium, dem er vorsteht[17]. Zwar ist das Presbyterium unser Thema nicht, doch sei an den Beitrag erinnert, den das Zweite Vatikanische Konzil geleistet hat, um das Presbyterium sowohl verfassungs- als auch liturgierechtlich zu beleben. So hat es etwa die Institution des Priesterrates verbindlich eingeführt[18] sowie die eucharistische Kon-zelebration wieder zu Ehren gebracht[19]. Auch hier begegnet ein weiteres Mal die gelebte *Communio* als Wasserzeichen der Konzilsekklesiologie.

Im Hinblick auf das Bischofsamt schält sich somit ein zweites Zwischenergebnis heraus: Aus der ekklesiologischen Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt sich folgerichtig, dass der Bischof einer Teilkirche alle Gewalt besitzt, die zur Ausübung des Hirtendienstes in seiner Diözese erforderlich ist – einerlei, ob es sich dabei um das Lehr-, Priester- oder Hirtenamt handelt, allein mit der Einschränkung, dass der Papst sich oder einer anderen Autorität Fälle vorbehalten kann. Das Konzil bekräftigt, dass den Bischöfen „das Hirtenamt, das heißt

[15] Vgl. *Christus Dominus*, 11; CIC/1983 c. 381 § 1; c. 393.
[16] Vgl. *Christus Dominus*, 11; CIC/1983 c. 336; c. 369.
[17] Vgl. *Presbyterorum ordinis*, 7; *Christus Dominus*, 28, 34.
[18] Vgl. *Presbyterorum ordinis*, 7.
[19] Vgl. *Sacrosanctum Concilium*, 57.

die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe, im vollen Umfang anvertraut (ist). Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten. Folglich wird ihre Gewalt von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen" (*Lumen gentium*, 27). Wie es unpassend ist, die Teilkirche als „Zweigstelle" der Universalkirche zu umschreiben, ebenso wenig kann man daher den Bischof als „Filialleiter" der Gesamtkirche bezeichnen[20]. Umgekehrt darf man aber in Kohärenz zur Formel *„in et ex quibus"* auch nicht vergessen, dass der einzelne Bischof Mitglied jenes Kollegiums ist, das zusammen *mit* und *unter* dem Papst an seiner Spitze Träger der Regierung der Universalkirche ist[21]. Von hier aus gesehen, kann es unter bestimmten Voraussetzungen durchaus Sinn haben, wenn jemand Mitglied dieses höchsten Leitungskollegiums der Kirche ist, ohne auf eine bestimmte Teilkirche zugeordnet zu sein. Denn „die Bischöfe haben Anteil an der Sorge für alle Kirchen" (*Christus Dominus*, 3)[22]. Auf diese Weise ist der Bischof „Zeichen der Einheit seiner Kirche und zugleich Zeichen der *Communio* zwischen den Kirchen."[23]

3. Ekklesio-politische Entwicklungen

Damit ist erneut das Stichwort *Communio* gefallen: Der Rahmen, in den wir unsere ekklesiologischen Überlegungen eingebettet hatten. Der Begriff der *Communio* birgt eine Dynamik in sich, die sich bis heute auswirkt. Denn selbst wenn die terminologischen Klarstellungen und die ekklesiologischen Befunde des Konzils klar erscheinen, sind in der Nachkonzilszeit Unsicherheiten und Fragen aufgebrochen, die zu weiteren Vertiefungen und Antworten herausgefordert haben. Wir wollen diese Entwicklungen ekklesio-politisch nennen, da sie sich nicht nur auf ekklesio-logische Reflexion beschränken, sondern durchaus auch ekklesio-praktische Konsequenzen für das Selbstverständnis der Teilkirche (Diözese) im Verhältnis zur Universalkirche nach sich ziehen.

---

[20] Zuweilen scheinen dies manche Sprachregelungen der Sache nach – etwa im publizistischen Bereich – nahe zu legen, so z.B. H.-J. Fischer, der in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* die Bischöfe wiederholt „Bistumsleiter" nennt.

[21] Vgl. *Lumen gentium*, 22: „Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiterbesteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche."

[22] Vgl. *Christus Dominus*, 6: „Als rechtmäßige Nachfolger der Apostel und Glieder des Bischofskollegiums sollen sich die Bischöfe immer wieder verbunden wissen und sich für alle Kirchen besorgt zeigen. Durch göttliche Einsetzung und Vorschrift ist jeder Einzelne gemeinsam mit den übrigen Bischöfen mitverantwortlich für die apostolische Aufgabe der Kirche."

[23] A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridicica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium" (Bologna 1975) 97.

Blenden wir um dreißig Jahre zurück! Damals hat Joseph Ratzinger in vortrefflicher Weise formuliert, was wir als Sachstand unserer bisherigen Überlegungen nur unterstreichen können: „Kirche realisiert sich zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen, die nicht bloß abgetrennte Teilstücke eines größeren Verwaltungskörpers sind, sondern von denen jede das Ganze der Wirklichkeit ‚Kirche‘ enthält. Die Ortskirchen sind nicht Verwaltungsstellen eines großen Apparates, sondern die lebendigen Zellen, in deren jeder das ganze Lebensgeheimnis des einen Leibes der Kirche anwesend ist, so dass jede mit Recht schlicht ‚Kirche‘ heißen darf.“[24]

Um so heftiger fiel das Rauschen im publizistischen und wissenschaftlichen Blätterwald aus, als 1992 die Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche das Schreiben *Communionis notio* über einige Aspekte der Kirche als *Communio* richtete. Dabei interessiert uns besonders die *sichtbare* kirchliche Gemeinschaft „in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung“ (Nr. 4)[25]. Diese sichtbare Gemeinschaft entstehe nicht durch den Zusammenschluss von Einzelsubjekten und in sich autarken Teilkirchen zu einem nachträglichen Verband von Kirchen. Vielmehr sei die *Communio ecclesiarum* die in Jesus Christus gegründete sakramental-organische Einheit des Leibes Christi, die sich als „Leib der Kirchen“ *(Corpus ecclesiarum)*[26] darstelle. Aus dieser Communio dürfe sich keine Teilkirche herauslösen, denn: „Wo eine Teilkirche nach Selbstgenügsamkeit strebte und dabei ihre reale Gemeinschaft mit der universalen Kirche und deren lebendigem und sichtbarem Zentrum schwächte“, da hätte sie auch „an ihrer inneren Einheit Schaden genommen“ und sich der Gefahr ausgesetzt, „der eigenen Freiheit verlustig zu gehen gegenüber den verschiedenen Mächten, die sie sich dienstbar machen oder sie ausbeuten wollten“[27].

Der eigentliche Stein, an dem viele Anstoß nahmen, liegt jedoch in Nr. 9 des Dokuments: Zunächst wird betont, dass Universalkirche und Einzelkirchen zueinander in einer „gegenseitigen Innerlichkeit“ *(mutua interioritas)* stehen. Dann folgt eine Aussage, die mitunter als Widerspruch zum eben Gesagten gedeutet wurde: Die Gesamtkirche sei „im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit“. Daraus wird ein Ursprungsverhältnis „der einen und einzigen Kirche“ gegenüber den vielen Kirchen abgeleitet: „Sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt

---

[24] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 205. Um vorschnellen Urteilen über scheinbare Widersprüche zwischen dem einstigen Professor und jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation vorzubeugen, ist die Erinnerung angeraten, dass Denken keine statische Größe ist, sondern sich fortentwickelt. Außerdem fordern veränderte Situationen neue Antworten heraus.

[25] Es versteht sich von selbst, dass *Communionis notio* auch die unsichtbare Seite der Communio behandelt. Vgl. ebd.: „Die kirchliche Gemeinschaft ist zugleich unsichtbar und sichtbar“.

[26] Vgl. Nr. 8 in Anspielung auf *Lumen gentium*, 23.

[27] Nr. 8 mit Bezug auf Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, 64.

der Teilkirchen". Schließlich gipfelt dieser Gedankengang in der Aussage: „Da sie (die Ortskirchen) aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit *in* ihr und *aus* ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen *(Ecclesia in et ex Ecclesiis)* untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche *(Ecclesiae in et ex Ecclesia)*. Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirchen und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich" (Nr. 9).

Zwar war der Aufschrei, der diesem Dokument folgte, groß: „Hier feiert die päpstliche Jurisdiktionsekklesiologie des Mittelalters fröhliche Urständ"[28]. Doch versteht der den Text nicht, der ihn nur *ad litteram* liest und den Hintergrund zu wenig bedenkt, auf dem sich sein Sinn erst erschließt. Der Anlass für das Schreiben an die Bischöfe wird von der Glaubenskongregation nicht verschwiegen: Wenngleich kein Zweifel darüber zugelassen wird, dass der Begriff *Communio* zu Recht eine „Schlüsselrolle" im Bemühen um eine erneuerte Ekklesiologie spielt, erinnert der Text auch an reduktionistische Sichtweisen der *Communio*: „weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der Kirche als *Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen" (Nr. 1). Auf unser Problem der *Communio ecclesiarum* angewandt: Die Glaubenskongregation sieht in der aktuellen Situation weniger die Gefahr der Absorbierung der Teilkirche durch die Gesamtkirche. Vielmehr fürchtet sie, dass man die Einheit der Gesamtkirche nicht mehr von ihrer ontologisch vorgegebenen Einheit – also „von oben", von ihrem einheitsstiftenden Amt – her, sondern soziologisch „von unten" begründen und dann nur noch als sekundären Zusammenschluss von Teilkirchen verstehen könnte. Das ist die Tendenz, der „Communionis notio" entgegensteuern will durch die Metapher der „Mutter Kirche", welche die Teilkirchen gleichsam als „Töchter" gebäre und deshalb „Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen" genannt zu werden verdiene[29]. Mit dieser Vorgängigkeit, die im Bild von Mutter und Tochter selbst liegt, kommt der Gesamtkirche „mütterliche Autorität" zu, die ihrerseits durch den Dienst des „Heiligen Vaters" ausgeübt wird: „Daher müssen wir das Amt des Petrusnachfolgers nicht nur als einen ‚globalen Dienst' ansehen, der jede Teilkirche ‚von außen' erreicht, sondern als schon ‚von innen her' zum Wesen jeder Teilkirche gehörig" (Nr. 13). Denn unter Petrus und mit Petrus bzw. seinen Nachfolgern *(cum Petro et sub Petro)* leistet das Bischofskollegium der *Communio ecclesiarum* den unerlässlichen Dienst an der Einheit. Die Tatsache, dass der Petrusdienst innerlich zum eigentlichen Kirchesein jeder Teilkirche gehört, ist notwendiger Ausdruck des

---

[28] M. Kehl, Wohin steuert die Kirche? Eine Zeitdiagnose (Freiburg – Basel – Wien 1996) 93. Ähnlich äußert sich J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis (Freiburg – Basel – Wien 1994) 322–324.

[29] Vgl. Nr. 9.

Verhältnisses wechselseitiger Innerlichkeit zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen[30], so dass man sogar von einer Art „Perichorese“ sprechen kann. Während die Universalkirche das *Prinzip* der Teilkirche ist, bildet die Teilkirche den *Ort* der Universalkirche („Verortung“).

Abgesehen von der soeben entfalteten konkreten Motivation, die das Dokument inspiriert hat, schlägt sich das Bemühen um Ausgewogenheit nicht zuletzt darin nieder, dass genau ein Jahr nach der Publizierung von „Communionis notio“ der *Osservatore Romano* in einem nicht gezeichneten und damit offiziösen Kommentar ohne Einschränkung feststellt, dass gerade die „gegenseitige Innerlichkeit“ von Gesamtkirche und Teilkirchen der „hermeneutische Schlüsselbegriff“ für das rechte Verständnis von *Communio* sei[31]. Damit sind wir beim letzten Schritt unseres Denkweges angelangt.

4. Ekklesio-praktische Aussichten

Diese letzte Etappe soll uns aus verschiedenen Blickwinkeln noch einmal den gesamten durchschrittenen Raum freigeben. Das soll thesenartig geschehen:

1. Gerade das Dokument der Glaubenskongregation hat jüngst bekräftigt, dass die Universalkirche nicht der nachträgliche Zusammenschluss von in sich „subsistierenden“ Teilkirchen ist. Umgekehrt ist die Universalkirche aber auch nicht eine monolitische Ganzheit, die aus rein praktischen Gründen in viele Subsysteme untergliedert werden müsste. Wie der Papst also auf keinen Fall bloß als „Dachverbands-Präsident“ zu sehen ist, so darf man umgekehrt auch den Bischof nicht als „Abteilungsleiter“ einer weltweiten „Superdiözese“ konzipieren.

2. Dieser etwas theoretisch anmutende Sachverhalt leuchtet bereits vom normalen Sprachgebrauch aus ein: Wir sprechen nur da von wirklicher Gemeinschaft, wo die einzelnen Glieder keine bloßen Rädchen, Nummern oder Teile des Ganzen sind, sondern als eigenverantwortliche Größen anerkannt werden. Aber auch umgekehrt dürfen diese ihre Gemeinschaft nicht bloß als „Summe der einzelnen Glieder“ betrachten, sondern als eine eigenwertige, den Einzelnen in formender und fordernder Weise auch gegenüberstehende Größe.

3. Das hat praktische Konsequenzen für das Leben der Gesamtkirche und der Einzelkirchen. Es bedeutet das Aushalten der Spannung zwischen *Integration* und *Differenzierung*. Nur wo die gleichwertige Vielfalt der Einzelkirchen angemessen zur Geltung gelangt, da kommt auch die Universalkirche im vollen Sinn zu sich. Eine uniforme Einheitlichkeit dagegen zerstört auf Dauer die Kirche in ihrem tiefsten Selbstvollzug als *Communio ecclesiarum*.

Umgekehrt gilt aber auch: Die einzelnen Kirchen sind nur da im vollen Sinn „Kirche“, wo sie sich bei aller Eigenständigkeit zugleich in das größere Ganze

---

[30] Diese gegenseitige Innerlichkeit zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen begegnet sogar zweimal: vgl. Nr. 9. 13.

[31] Der deutsche Text findet sich in: Herder-Korrespondenz 47 (1993) 406–411, hier: 407.

der Universalkirche eingliedern; wo sie ihren Eigenstand nicht so übertreiben, dass die umgreifende Einheit nicht mehr sichtbar und darum auch handlungsunfähig würde. Die Bereitschaft zur Integration vonseiten der Ortskirchen und die Bereitschaft zur Differenzierung vonseiten der Universalkirche bilden zusammen die Voraussetzung für eine gelingende Praxis als *Communio ecclesiarum*.

4. Dass es Geburtswehen gibt, bis diese Praxis des Füreinander und Miteinander „zur Welt gekommen ist", braucht uns nicht zu verwundern. Jede Seite war und ist immer wieder versucht, sich selbst zu wichtig zu nehmen. Deshalb bedarf es in der Kirche der dauernden *Reinigung des Gedächtnisses* und der gegenseitigen *correctio fraterna* im Hinblick auf überzogene Ansprüche. Wie die Einzelkirchen berechtigt sein können, gegenüber Rom ihr Eigengewicht geltend zu machen, so darf und muss Rom die Einzelkirchen immer wieder mit Recht an die universale Einheit erinnern und darin einbinden.

5. Hinter dem Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche verbergen sich weitere Beziehungen und Vorgänge, die nicht spannungsfrei sind: Primat und Kollegialität, zentripetale und zentrifugale Kräfte, Einheit und Vielfalt, die Auslotung doktrineller und pastoraler Wertigkeiten nach Zuständigkeit und Verbindlichkeit, Zwischeninstanzen wie Bischofskonferenzen und Bischofssynoden. Hier ist für die einzelnen Probleme der lange Atem der Leidenschaft gefragt, um im geduldigen und ehrfürchtigen Dialog gemeinsam nach Lösungen zu suchen, die der Wahrheit entsprechen.

6. Bekanntlich sitzt der Teufel im Detail. Und: Wo gehobelt wird, da fliegen Späne. Es gibt Themen, die zum Testfall für das Verhältnis zwischen Universalkirche und Einzelkirche(n) werden können. Immer wieder wagen sich Theologen heran, diese vom Konzil grundgelegte Beziehung auf einzelnen Feldern auszugestalten. Das geht nicht immer ohne Schrammen ab. Zuletzt hat Walter Kasper einen Versuch unternommen, indem er Probleme wie den Status von Bischofssynode und Bischofskonferenz sowie die Fragen der Bischofsernennungen und der pastoralen Eigenverantwortung des Bischofs bei der Leitung der Diözese darstellte und mögliche Ansätze für einen zukünftigen Weg skizzierte[32].

Genauso wenig man alle seine Positionen teilen muss, sollte man auch nicht vergessen, dass derartige Überlegungen so neu gar nicht sind. War es doch kein geringerer als Joseph Ratzinger, der bereits 1969 zu bedenken gab: „In der Einheit der einen *Ecclesia* muss der Plural der *ecclesiae* Raum haben: Nur der Glaube ist unteilbar, ihm ist die einheitsstiftende Funktion des Primates zugeordnet. Alles andere kann und darf unterschieden sein und lässt daher auch selbständige Leitungsfunktion zu, wie sie in den ‚Primaten' bzw. Patriarchaten

[32] W. Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: W. Schreer – G. Steins (Hrsg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen (= FS für Bischof Dr. Josef Homeyer) (München 1999) 32–48. Solche Versuche beschränken sich nicht auf den deutschsprachigen Raum. Auch Kardinäle wie Godfried Danneels, Basil Hume oder Carlo Martini haben öffentlich Vorschläge gemacht, die z. T. kontroverse Reaktionen ausgelöst haben.

der alten Kirche verwirklicht waren: Kircheneinheit muss (...) nicht Einheitskirche bedeuten. Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, erfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt, sondern aus seiner engen Verquickung mit der im Laufe der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben. Demgemäß sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern.“[33]

Wer diese Sätze liest, der könnte geneigt sein, darin einen vorweggenommenen Gesprächsbeitrag zu entdecken für den „brüderlichen, geduldigen Dialog“ über die Ausübung des Petrusdienstes, zu dem Papst Johannes Paul II. als *Servus servorum* der Einheit eingeladen hat[34]. Gerade heute ist das Papstamt kein „Auslaufmodell“. Im Gegenteil: Wer „verortet“, muss gleichzeitig „vernetzen“. Daher darf die *Communio ecclesiarum* nicht nur nach „Verortung“ in starken Einzelkirchen rufen; im „Weltdorf“ braucht sie auch eine verlässlich tragende „Vernetzung“. Denn das Communio-Netz droht auf Dauer brüchig zu werden, wenn es nicht um ein funktionierendes, mit Autorität ausgestattetes *centrum communionis* weiß. Für die Zukunft der katholischen Kirche gilt: global präsent und stark vor Ort. Der Segen des *centrum communionis* in Rom liegt also mehr denn je darin, für die Universalkirche und für die Teilkirchen ein nicht nur affektives, sondern auch effektives *centrum communicationis* zu sein.

---

[33] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 142.

[34] Vgl. Enzyklika *Ut unum sint*, 96. Auf der Folie des Titels *Servus servorum* ist dann auch die von Kurienerzbischof Agostino Marchetto verwendete und Papst Johannes XXIII. zugeschriebene Bezeichnung *Episcopus episcoporum* (*L'Osservatore Romano*, 2. Februar 2000, S. 3) recht zu verstehen, da auf diese Weise der „Dienst an der Einheit“ der vorzügliche Richtungsbegriff ist. D.h. als Diener der Einheit der *Communio ecclesiarum* ist der Papst „Bischof der Bischöfe“.

Kirche und Katholizismus seit 1945

Von ERWIN GATZ

Die Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte hat in den letzten Jahrzehnten bedeutende Fortschritte gemacht. Das ist in Deutschland auf katholischer Seite vor allem der 1963 gegründeten Kommission für Zeitgeschichte zu verdanken, die bis 1999 weit über 100 Bände an Bibliografien, Akten und Studien veröffentlichte[1]. Ursprünglich auf die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft konzentriert, bezieht sie längst auch das 19. Jh. und die Nachkriegsentwicklung ein. Auch auf evangelischer Seite sind die Bemühungen beachtenswert. Vor einigen Jahren haben A. Doering-Manteuffel und K. Nowak einen wichtigen Sammelband über grundsätzliche Fragen vorgelegt[2]. In Deutschland wenig zur Kenntnis genommen sind dagegen die von der Fondazione Ambrosiana Paolo VI in Gazzada (Varese) veranstalteten und später veröffentlichten Konferenzen zur „Storia religiosa" europäischer Länder, besonders auch solcher, die bis 1989 unter kommunistischer Herrschaft standen[3]. Ihre Beiträge sind qualitativ von unterschiedlichem Zuschnitt, doch haben sie das Verdienst, über die engen staatlichen Grenzen hinauszusehen[4]. Auch das von mir herausgegebene, auf vier Bände berechnete Werk „Kirche und Katholizismus seit 1945" beschränkt sich nicht auf Deutschland, sondern möchte eine Darstellung für alle europäischen Staaten und für Nordamerika, also für die christlich geprägten modernen Industriestaaten, bis in die unmittelbare Gegenwart leisten. Die gut eingeführten Übersichtsdarstellungen zur Kirche in Deutschland von H. Hürten und K. Schatz enden dagegen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil[5] und K. No-

---

[1] U. v. Hehl – K. Repgen (Hg.), Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung (Mainz 1988).

[2] A. Doering-Manteuffel – K. Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte (Stuttgart u. a. 1996).

[3] Bis 2000 erschienen: L. Vaccaro (Hg.), Storia religiosa dei popoli balcanici (Milano 1983). – Ders., Storia religiosa della Polonia (Milano 1985).- Ders., Storia religiosa dei cechi e degli slovacchi (Milano 1987). – Ders., Storia religiosa della Russia (Milano 1988). – A. Caprioli – L. Vaccaro, Storia religiosa dei popoli baltici (Milano 1987). – Diess. (Hgg.), Storia religiosa d'Inghilterra (Milano 1991). – Diess. (Hgg.), Storia religiosa dell'Ungheria (Milano 1992).

[4] Erwin Gatz (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa: Belgien – Dänemark – Deutschland – Finnland – Frankreich – Island – Luxemburg – Niederlande – Norwegen – Österreich – Schweden – Schweiz (Paderborn 1998); ders. (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa: Albanien – Baltische Staaten – Bosnien-Herzegowina – Bulgarien – Jugoslawien – Kroatien – Mazedonien – Polen – Rumänien – Slowakei – Slowenien – Sowjetunion/GUS – Tschechien – Ukraine – Ungarn (Paderborn 1999).

[5] H. Hürten, Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960 (Mainz 1986). – K. Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt 1986).

wack sogar schon mit 1950[6]. Der einschlägige Band der „Geschichte des Christentums" endet mit dem Tod Pius' XII. (1958) und steht in mehreren Länderartikeln keineswegs auf der Höhe der Zeit. Hier sind z. B. die Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte nicht einmal genannt. Angesichts der Entwicklung auf das vereinte Europa hin erscheint eine Gesamtschau aber geboten, zumal die Sprachgrenzen nicht niedriger geworden sind. Denn wer unter den deutschsprachigen katholischen Kirchenhistorikern nimmt z. B. die niederländische Literatur zur Kenntnis, und selbst die französische Forschung wird nur mit großer Verzögerung rezipiert. Das gilt auch für fast alle anderen Sprachen, das Englische vielleicht ausgenommen.

Die deutschen Katholiken waren nach dem Krieg lange mit der Integration der Heimatvertriebenen und dem Wiederaufbau befasst. Sie zeigten aber trotz ihrer eigenen Notlage stets Interesse an Kirche und Katholizismen in anderen Ländern. Das lag schon in der langen Missionstradition begründet. Dabei lassen sich freilich deutliche Interessenverschiebungen beobachten. Während sich die Aufmerksamkeit in den unmittelbaren Nachkriegsjahren auf Frankreich konzentrierte – der deutsche Katholizismus trug wesentlich zur deutsch-französischen Versöhnung bei – wandte sie sich später der verfolgten Kirche in den kommunistisch beherrschten Staaten und seit den späten fünfziger Jahren den Kirchen der Dritten Welt zu, deren Anliegen von den Hilfswerken publikums- und spendenwirksam propagiert wurden und die seit dem Konzil einen neuen Stellenwert gewannen. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetsystems wandte sich das Interesse dann wieder den Kirchen Ostmittel-, Ost- und Südosteuropas zu. Die Staaten Europas mit weniger spektakulären Entwicklungen traten daneben zurück.

Im ersten Band des hier angezeigten Werkes werden Kirche und Katholizismus im deutschsprachigen Mitteleuropa, in Frankreich, den Benelux-Ländern und den skandinavischen Staaten knapp, aber faktenreich behandelt. Alle Autoren zeichnen für ihre Beiträge selbst verantwortlich. Diese tragen daher trotz des Gesamtkonzeptes ihr je eigenes Profil. Die Darstellung von Kirche und Katholizismus in Deutschland setzt mit einer Beschreibung der Nachkriegssituation ein, in der die Bistümer und die Ortsgemeinden Konstanten des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens blieben. Es folgt eine Darstellung der Bemühungen um den materiellen und geistigen Wiederaufbau, um die Einbringung zentraler Anliegen der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre in die Verfassungen, das Bemühen um neue Formen der Laienarbeit, wie sie im Zentralkomitee der deutschen Katholiken ihren Ausdruck fanden, die Stellung der Katholiken zu wichtigen politischen Vorgängen wie der Wiederbewaffnung etc. Nach dem Wiederaufbau, der keineswegs eine bloße Restauration war, leitete dann das

[6] K. Nowack, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (München 1995).

Zweite Vatikanische Konzil eine neue Epoche ein. Hier werden der große Erwartungsdruck, aber auch die schweren Konflikte der Nachkonzilszeit dargestellt. Spektakulär war insbesondere die Priesterkrise, in der sich wie in einem Brennglas grundlegende Probleme der nachkonziliaren Kirche und des Katholizismus spiegelten. Es folgten einerseits wichtige Reformschritte wie etwa der Klimawechsel auf ökumenischem Gebiet, aber auch die Erosion der katholischen Lebensräume und ein folgenreicher Wertewandel, der Kirche und Katholizismus als eine der großen Wertegemeinschaften zutiefst berühren musste. Die Darstellung wird mit der Debatte um die Schwangerschaftsberatung bis in die unmittelbare Gegenwart fortgeführt.

Ebenso kompakt dargestellt ist die Entwicklung in Österreich und in der Schweiz, und zwar bis hin zu den letzten Turbulenzen, ferner in den westeuropäischen Nachbarstaaten Deutschlands. Die deutschen Katholiken hatten seit langem Interesse an der außereuropäischen Welt und diesbezüglich mit ihren Hilfswerken neue Maßstäbe gesetzt. Darüber war freilich seit den fünfziger Jahren das Interesse an den westlichen Nachbarn verblasst. Große Aufmerksamkeit fand wohl noch die Krise der Kirche in den Niederlanden; doch sind die Entwicklungen von Kirche und Katholizismus in Frankreich, Belgien und Luxemburg von gleichem Interesse. Wo kann man sich, um nur einige Beispiele zu bringen, in deutscher Sprache z. B. über die schweren Sprachprobleme Belgiens, die unausweichlich auch die Kirche involvierten, informieren. In den jeweiligen Ländern gibt es dazu eine reiche Literatur. Die Rezeption in Deutschland ist dagegen bescheiden. Ein besserer Kenntnisstand über die Katholizismen der europäischen Nachbarn ist dringlich. Wie überfällig diese Gesamtschau ist, zeigt auch ein Blick in das Literaturverzeichnis. Während nämlich an staatenübergreifenden Darstellungen großer Mangel besteht, gibt es für die einzelnen Länder eine Fülle von Einzelstudien.

Der zweite Band behandelt jene heute 17 Staaten, die bis 1990 unter kommunistischer Herrschaft standen. Trotz aller grundsätzlichen Übereinstimmung der kommunistischen Religionspolitik gab es im Detail erhebliche Unterschiede. Das zeigt etwa ein Vergleich zwischen Polen und Tschechien. Die Kirche überstand ja in keinem Land des Ostblocks die Zeit der kommunistischen Herrschaft so relativ intakt wie in Polen. Das lag zum einen an der engen Verbindung von polnischem Nationalbewusstsein und Katholizismus, der in den 150 Jahren der Nichtstaatlichkeit Polens unter russischer, österreichischer und preußischer Fremdherrschaft der maßgebende Träger des Polentums war. Aber es gab auch noch andere Gründe für die starke Position der Kirche, so die Westverschiebung Polens nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Vertreibung der deutschen Bevölkerung. Dass aus der Okkupation deutschen Staatsgebietes eine Integration wurde, war eine Lebensfrage des polnischen Staates. Es ist bekannt, in welchem Maße die Kardinäle Augustyn Hlond und Stefan Wyszíński dieses Anliegen mittrugen. Polen besaß ferner im Gegensatz zur Vorkriegszeit nach 1945 kaum noch anderssprachige Minderheiten und seine Bevölkerung war nun, weil fast ausschließlich polnisch, nominell zu 95 % katholisch. Auch dies war ein Grund für

die starke Stellung der katholischen Kirche. Außerdem waren in Polen nach der Kündigung des Konkordates Kirche und Staat getrennt, was nicht ausschloss, dass die Regierung ihre Zustimmung für die Besetzung geistlicher Stellen forderte. In der stalinistischen Ära versuchte das kommunistische Regime wie allenthalben die Kirche von Rom zu isolieren. Die Versuche zur Etablierung einer Nationalkirche scheiterten aber trotz starken Druckes. So war es in allen Staaten, allerdings mit folgenden Ausnahmen: In der Ukraine, in Rumänien und in der Tschechoslowakei wurden die unierten Kirchen gezwungen, sich den orthodoxen Kirchen einzugliedern. Merkwürdigerweise blieben die Unierten dagegen in Ungarn, in Jugoslawien und in Bulgarien unbehelligt, vielleicht, weil sie nicht zahlreich waren. Dieses Detail zeigt, dass die kommunistische Religionspolitik keineswegs monolithisch war.

Einen mit Polen vergleichbaren Nationalkatholizismus gab es in Tschechien nicht. Dort herrschte vielmehr ein latenter Antiklerikalismus, der durch die einst enge Bindung der Kirche an die Habsburger Monarchie genährt wurde. Anders in der Slowakei, wo Kirche und Klerus während der Zugehörigkeit des Landes zu Ungarn bis 1918 Hüter der slowakischen Sprache und Nationalkultur gewesen waren. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde wie aus Polen, so auch aus der Tschechoslowakei die deutschsprachige Bevölkerung vertrieben. Dadurch verlor die Kirche hier 3,5 Millionen Mitglieder mit 1500 Priestern und 2800 Ordensfrauen. Von diesem Aderlass sollte sie sich nicht mehr erholen. Seit der Machtübernahme der kommunistischen Partei 1948 folgten unter der Leitung von Staatspräsident Klement Gottwald der Umbau der Tschechoslowakei zur Volksdemokratie und die Eliminierung aller abweichenden Kräfte. Gottwald verzichtete auf eine Trennung von Kirche und Staat und baute im Gegenteil das System staatlicher Kirchenhoheit aus. Bischöfe und Klerus sollten gegeneinander ausgespielt, die Bindung an die römische Kirche gelöst und eine Nationalkirche etabliert werden. Die Verfassungen von 1948 und 1960 garantierten zwar persönliche Gewissensfreiheit, aber keine Freiheit der Kirche. Die gesamte Kultur- und Sozialpolitik sollte im Geiste des Marxismus-Leninismus erfolgen. Die kirchliche Tätigkeit wurde auf den Gottesdienst beschränkt, und dieser wurde tatsächlich niemals verhindert. Alle weiter gehenden Aktivitäten wie Hausbesuche, Gesprächskreise etc. galten dagegen als Grenzüberschreitung und damit als strafbar. Nach sowjetischem Vorbild wurde in der Tschechoslowakei ein staatliches Kirchenamt eingerichtet, dem faktisch die Leitung der Kirche unterlag. Die Bischöfe wurden dagegen ausgeschaltet und bei eintretenden Vakanzen von den Domkapiteln staatlich bezeichnete Kandidaten zu Kapitularvikaren „gewählt", ferner die Gruppe staatsnaher „Friedenspriester" gefördert. Dadurch verkümmerte das kirchliche Leben – im Gegensatz zu Polen – immer mehr.

Die Geschichte von Kirche und Katholizismus in den unter kommunistischer Herrschaft stehenden Ländern ist weithin eine Geschichte des Leidens, zum Teil aber auch erstaunlicher Lebenskraft. Kirche und Katholizismus trugen und tragen in den Staaten Osteuropas ein höchst unterschiedliches Gesicht.

Es ist vorgesehen, die wichtigsten Länderartikel auch in italienischer Sprache zu veröffentlichen. Der Band über Deutschland erschien 2000[7].

[7] E. Gatz – J. Pilvousek, Chiesa e Cattolicesimo in Germania (1945–2000) (Edizioni Dehoniane Bologna). Als nächste sollen die Beiträge über Frankreich und Italien erscheinen.

Rezensionen

Paolo Liverani, La topografia antica del Vaticano, con un contributo di Albrecht Weiland (= Monumenta Sanctae Sedis 2) (Città del Vaticano: Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie 1999) 180 Seiten, mit 205 Abb., 1 Falttafel.

Das Erscheinungsbild der Gegenwart überlagert die topographischen Eigenheiten des antiken Roms in vielen Bereichen so sehr, daß es geradezu einer gewaltsamen Bewußtwerdung bedarf, um sich von der suggestiven Kraft heutiger Geländeformationen mit ihren Gebäuden- und Platzanlagen frei zu machen und zu einer Vorstellung von der einstigen Gestalt vorzudringen. In besonderem Maß gilt das auch für das Gebiet des Vatikans, in dem die heutige Gestalt der Peterskirche, der päpstlichen Verwaltungs- und Wohnbauten und nicht zuletzt die mächtigen Festungsanlagen der Renaissance eine derart geschlossene und in sich harmonische Einheit bilden, daß es schwer fällt, zu früheren Schichten vorzustoßen (Vgl. dazu jetzt auch L. Bianchi, Roma – Il monte di Santo Spirito tra Gianicolo e Vaticano [Rom 1999] 124–182.). Dies ist wörtlich zu nehmen, denn im Süden der Kirche liegt das Niveau der frühen Kaiserzeit bisweilen mehr als 7 m unter dem heutigen und ähnlich verhält es sich auch an einigen Stellen im Norden. Solche Voraussetzungen machen die Erkundung der Antike so schwierig, denn die Freilegung größerer Areale ist im Grunde vom Zufall bestimmter Tiefbauarbeiten abhängig. Eine systematische Suche war nur in einigen Fällen, z. B. durch die von Filippo Magi durchgeführten Bohrungen zur Lokalisierung des Circus des Caligula, möglich.

Die vorliegende Arbeit, eine bei F. Castagnoli angefertigte Dissertation, stellt nun eine Synthese aller bisher bekannten Zeugnisse und Grabungen dar, die über die antike Topographie im Bereich des heutigen Vatikanstaates etwas aussagen. Insofern ergibt sich eine etwas mißliche Doppeldeutigkeit, denn das antike Toponym umfaßte ein deutlich größeres Gebiet, aber schon in der Antike wandelte sich der Name wohl von einer Flurbezeichnung, wie es der Verfasser mit aller gebotenen Vorsicht, aber durchaus überzeugend in der Einleitung darlegt, zu einer Ortsangabe. Danach wäre der Ager Vaticanus als ein Teil des Ager Romanus in Parallele zu sehen zu anderen solchen Flureinteilungen, z. B. dem Ager Solonius. Ebenso wie jenem der Ort Solonium die Bezeichnung verlieh, ist es nicht auszuschließen, dass ein bisher unbekannter Ort Vaticum eine ähnliche Bedeutung für das Vatikangebiet besaß. Alle diese Orte wären im 8. oder 7. Jh. in Rom eingebunden worden und gleiches würde für ihre Ländereien gelten. Nach dem 2. Jh. n. Chr. taucht die Form *ager Vaticanus* nicht mehr auf. Vielmehr knüpft die Bezeichnung an topographische Zusätze wie *mons Vaticanus* oder es heißt einfach nur noch *in Vaticano*. In dieser Zeit mag als das entsprechende Gebiet tatsächlich ein Areal angesehen worden sein, das in etwa dem heutigen Vatikanstaat entsprach, erweitert um eine Zone, die entlang der heutigen Via della Conciliazione zum Tiber lief.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten werden einzelne Örtlichkeiten

vorgestellt, die mit dem Vatikangebiet aus Hinweisen in der antiken Literatur in Kombination mit archäologischen Indizien einigermaßen sicher zu verbinden sind. Es handelt sich um den Circus des Caligula und des Nero und ferner das Heiligtum der Göttermutter, das Phrygianum. Als ein Heiligtum versteht der Verf. auch das Gaianum und bezieht es auf die Göttermutter Gaia. Im zweiten umfangreicheren Teil folgt die katalogartige Präsentation der einzelnen Funde und Befunde, unter denen Hinweise auf Nekropolen bei weitem dominieren. Je nach Publikationsstand werden die Befunde mit unterschiedlicher Intensität referiert. Während sich der Verfasser bei dem Gräberfeld unter dem Autoparco und unter der Peterskirche weitgehend auf ein Resüme der vorhandenen Publikationen beschränkt, bildet die Vorlage des Abschnittes unter der Annona eine eigenständige Darstellung der bisher nur unzureichend vorgelegten Grabungen.

Das Dilemma in der Auseinandersetzung mit der schriftlichen und archäologischen Überlieferung zu dieser Region liegt darin, daß eigentlich in keinem Fall wirklich präzise Vorstellungen zu gewinnen sind. Das beginnt schon mit dem Circus, dessen Position durch den 1586 unter Leitung von Domenico Fontana auf den Petersplatz übertragenen Obelisk zwar gesichert und dessen Ausrichtung allgemein durch den Geländeverlauf und durch die Position der Spina nahegelegt ist. Alles andere aber, die äußere Begrenzung zusammen mit der Frage nach Zuschauerplätzen und den Carceres oder auch die Ausdehnung der Anlage, bleibt völlig offen (ebenda 29–38, auch zur Frage der Horti). Der Gewinn der vorliegenden Untersuchung liegt nun gerade darin, noch einmal die einschlägigen Indizien kritisch zu überprüfen. Dabei lassen sich frühere Deutungen etwa von Mauerzügen westlich der Arkaden Berninis, die den Petersplatz umschließen, nicht halten. Sie können auf Grund der Mauertechnik und der Datierung in das 2. Jh. nicht mit dem Circus in Verbindung stehen, der schon in dieser Zeit so gut wie aufgegeben war. Auch die kritische Prüfung einer Lokalisierung des Phrygianum, die einmal vom Rezensenten vorgeschlagen wurde, überzeugt. Ich hatte seinen Ursprung mit dem Bild der Göttermutter verbunden, das in römischen Circusanlagen oft auf deren Spina aufgestellt wurde. Da die Inschriften für die Mitte des 2. Jhs. einen etablierten Kultbetrieb voraussetzen, dessen Verfahrensweisen anderswo als exemplarisch übernommen wurden, und da die Inschriften ferner eine Position auf dem vatikanischen Hügel (*in monte*) nahelegen, dürfte es tatsächlich eher nördlich der Peterskirche gelegen haben. Allzuweit wird man es von diesem Bau allerdings nicht entfernen können, da sonst die Errichtung der Kirche den Kultbetrieb kaum unterbrochen hätte, wie es ja überliefert wird. Allerdings verlangt der severische Rundbau unter der späteren Rotunde von St. Andreas eine Interpretation. Er wird gerne als mächtiges Mausoleum gedeutet, bliebe damit aber für seine Zeit völlig ohne Vergleich und nähme in gewisser Weise die Kuppelmausoleen der Spätantike vorweg (Vgl. vor allem die Arbeiten von J. J. Rasch. Zuletzt ders., Das Mausoleum bei Tor de'Schiavi in Rom [Mainz 1993]). Überzeugend wirken auch die Darlegungen des Verf. zum Gaianum, selbst wenn sich daraus keine konkrete Vorstellung der Anlage in der Antike gewinnen läßt. Umgekehrt fällt ja auf, daß es unter den archäologischen Zeugnissen nur wenige Hinweise gibt, die sich

nicht mit Grabanlagen verbinden lassen wie z. B. die mächtigen Säulenfragmente, die vor der Kirche S. Stefano degli Abessini niedergelegt sind (S. 98 Abb. 130–131). Stellt man sich die Gesamtanlage der genannten Heiligtümer nach den Hinweisen des Verf. als einen Campus wie z. B. jenen in Ostia vor, paßten auch solche Säulen schlecht dazu. Sie könnten immerhin als Spolien in das Vatikangebiet gelangt sein.

Wie immer bleiben selbst in einem so umfassenden, faktenreichen Werk einzelne Wünsche offen. In der Wiedergabe der Grabgrundrisse der Necropoli della Fontana della Galera in Abb. 10 wären z. B. Hinweise auf die Lage der Schnitte in Abb. 11 nützlich gewesen. Sollte die Inschrift auf der Porphyrsäule mit 10 Fuß wirklich richtig gelesen sein (S. 57), stimmte ihre Höhe von 3,73 m zu keiner bekannten Maßeinheit. (Vgl. zu solchen Markierungen Patrizio Pensabene, in: Journal of Roman Archaeology 12 [1998] 727–733.) Im Maßstab in Abb. 124 (S. 95) muß es wohl statt 10 eher 100 m heißen. Das in Abb. 154 wiedergegebene Altarfragment steht auf dem Kopf.

Die vorliegende Arbeit bietet leicht übersichtlich in der Art der bewährten topographischen Werke wie den Vorlagen der Carta Archeologica di Roma oder auch der Forma Italiae eine exorbitante Fülle von Fakten, die es jedem Leser leicht macht, eine Vorstellung von dem Bestand repräsentativer Funde und Befunde aus dieser Region zu gewinnen. Darüber müßte er die Eigenart dieser Zone in der Antike zu erschließen versuchen. Hierin nun mag man einen minimalistischen oder einen maximalen Ansatz der Interpretation vertreten. Der Verf. bevorzugt eher einen minimalistischen Ansatz und schlägt eingedenk der bisweilen beängstigenden Defizite in der archäologischen Erfassung des Areals nur eingeschränkt Synthesen vor.

Das Areal war ja nach den archäologischen Zeugnissen übersät mit Grabanlagen. Daher ist man schnell geneigt, sich die Verteilung der Bauten nach den üblichen, in römischer Zeit verbreiteten Mustern ausgerichtet auf Straßenzüge vorzustellen. Dabei ist – worauf der Verf. nachdrücklich verweist – der Verlauf der Straßen alles andere als klar. Jedenfalls lassen sich die aufgefunden Reste von Pflasterungen nicht ohne weiteres mit den für diese Region bekannten Straßen, d. h. mit der Via Triumphalis, der Via Cornelia oder der Via Aurelia identifizieren. Hinzu kommt, daß sich einzelne Gräber am Circus ausrichteten. Ein übergreifendes System läßt sich also nicht ohne weiteres erkennen. Vielmehr verraten die wenigen bekannten Nekropolenausschnitte schon in sich eine gewisse Orientierungslosigkeit. Das gilt selbst für die vergleichsweise klar strukturierte Ansammlung von Grabbauten unter St. Peter. Eine exakte Reihung oder eine kontinuierliche Abfolge der Bauten in einer Richtung fehlt auch hier.

Wie schwierig die Entwicklung der einzelnen Teilbereiche zu beurteilen ist, zeigt der Abschnitt zur Nekropole unter der Annona, der nun durch den Verfasser verdienstvollerweise in Details vorgelegt wird. Die ältesten Bauten sind die kleinen und bescheidenen Kolumbarien 21 und 22, die einander unmittelbar gegenüberliegen. Weitere schloßen nach Osten offenbar an. Später kam mit den Mausoleen 1–3 eine Reihe größere Bauten hinzu, und auch in den anderen Bereichen gewinnt man den Eindruck, das es sich um zusammenhän-

gende Reihen kleinerer Bauten handelt, z. B. mit 6–8 oder 19–21. Irritierend wirkt allerdings, dass man sich die Entwicklung des Areals daraus kaum ableiten kann. Ja, es gibt regelrechte Aporien. Denn durch den Bau von Kolumbarium 9 hat man den Zugang zu den Mausoleen 3–7 geschlossen und es ist schwer vorstellbar, wie dieses Problem in der Antike gelöst war. Bedauerlicherweise wurden die Grabungen seinerzeit zu unpräzise dokumentiert, als dass man nun noch nachträglich Fragen der Chronologie und der Baufolge in ausreichendem Maße klären könnte.

Immerhin ist dieser Abschnitt der Nekropole erstaunlich genau an einem orthogonalem Liniennetz ausgerichtet. Für einen anderen Bereich unter dem Autoparco gilt das weniger, obwohl auch hier wiederum ähnliche Kleingruppen von zwei oder drei zusammenhängend errichteten Mausoleen wie bei der Annona zu beobachten sind. Auf eine unzusammenhängende Kette von neronischen Bauten, in deren Umfeld auch noch eine ganze Reihe von Stelen standen, folgen einzelne flavische von etwa gleicher Größe, dann wiederum deutliche kleinere Kolumbarien der trajanisch-hadrianischen Zeit und schließlich ein Block von drei Mausoleen der severischen Zeit, die ihrerseits frühere flavische Anlagen überdecken (S. 55 Abb. 29).

Der Befund lädt also nicht unbedingt zu einer Synthese ein, und in Hinsicht auf die Nekropolen enthält sich der Verf. weitgehend entsprechender Bemerkungen. Weder ist ja zu klären, ob sich die versprengten Areale einst zu einem großen, mehr oder minder zusammenhängenden Gräberfeld zusammenschlossen, noch ob die zahllosen Hinweise auf Gräber wie Inschriften, Altäre, Sarkophage und dergleichen mehr aus diesem Areal stammen. Insofern enthält eine Zusammenfassung immer die Gefahr einer unangemessenen Zuspitzung in der Auswertung.

Will man die Objekte als Indizien für die Nutzung der Region gewinnen, wäre es wichtig zu klären, wieweit sie in der Antike verschleppt wurden. Gibt es Hinweise auf die Herkunft von Materialien, die für den Bau der Peterskirche oder in der späteren Ausstattung Verwendung fanden? Bei vielen Objekten ist ja nicht unbedingt eine weiträumige Verschleppung zu erwarten. Bei einer Grabinschrift aus der Zeit der späten Republik (S. 151 Nr. 73 Abb. 196), die offensichtlich später zweitverwendet wurde, ist kaum sehr wahrscheinlich, dass sie dazu von weit hergeholt wurde, denn solche Stücke gab es in Rom allerorts. Zu diesem Thema wäre vielleicht einmal generell auf Rom angewandt eine grundsätzliche Studie in der Art von Fundortindices z. B. zu den Inschriften, den Architekturspolien oder den Sarkophagen nützlich, in der auch die kleinsten Fragmente berücksichtigt und die Verschleppung kartiert werden müßte, wie es sie zu anderen Städten ja schon gibt (S. Breuer, Fundortindex der römischen Steininschriften aus Köln, in: Kölner Jahrbuch 25 [1992] 65–118).

Versucht man nun mit aller Vorsicht für das Gebiet ein Gesamtbild in einer diachronen Betrachtung zu entwerfen, dann verdient unter den einzelnen sehr versprengten Befunden der vorausgusteischen Zeit vor allem die Bronzesitula vielleicht aus dem Zeitraum des 5.–3. Jhs. v. Chr. unter der Aula delle Udienze (S. 116 Abb. 156) und die wiederverwendete Marmorurne wohl spätarchaischer

oder frühklassischer Zeit aus dem Bereich der Annona-Nekropole (S. 67 Abb. 58) besondere Erwähnung. Aus ihnen wird man aber kaum schon auf eine Nekropole schließen dürfen. Über die Nutzung des Terrains kann man vielmehr erst ab der Zeit der späteren Republik und der frühen Kaiserzeit eine Aussage wagen. Neben der schon erwähnten Inschrift, durch die für das Gebiet immerhin ein Grabbezirk von ca. 3,50 m Breite und 4,70 m Tiefe gesichert wäre, weisen eine ganze Reihe von Indizien auf die Präsenz größerer, repräsentativer Grabbauten, so ein Rundmonument im Bereich der Treppen vor der Peterskirche (S. 107 Abb. 145), das in einer Flucht mit der Serie der Grabbauten unter der Kirche lag. Von seiner Zeitstellung paßt es aber nur schwerlich zu ihnen, sondern ähnelt einem Grabbau z. B. von der Via Collatina, der aus einem kubischen Sockel mit kreisrunder Kammer und einem zylinderförmigen Aufsatz darüber bestand (A. M. Colini, Via Collatina: monumento sepolcrale del 1. Sec. d. C., in: Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma 79 [1963–64] 107–116). In diese Zeit datiert auch ein Gebälkfragment mit einem Rankenfries, das von S. Anna stammt (S. 91 Abb. 95). Verschiedene Marmorteile von kleineren Bauten, die sich z. T. aus ihrem Dekor als Grabbauten identifizieren lassen, gehören ebenfalls in die frühe Kaiserzeit, so eine wiederverwendete Schmuckbasis in Mausoleum B der Nekropole unter S. Peter (Ch. Schreiter, Römische Schmuckbasen, in: Kölner Jahrbuch 28 [1995] 340 Nr. 195 Abb. 253) oder eine Kassettendecke (A. Ferrua, Lavori e scoperte nelle grotte di San Pietro, in: Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma 70–72 [1942–42] 96 Abb. 2), die heute in der Viale dei Fondamenti hinter der Kirche vermauert ist. Eine Hermesstatue datiert Christiane Vorster sogar in späthellenistische Zeit (S. 110 Abb. 150). Andere Materialien (Münzen, Keramik) der frühen Kaiserzeit bis zu den Flaviern sind in diversen Grabungen gefunden worden (S. 78 Abb. 82; 86ff. Abb. 106; 108 Anm. 7). Bei einigen schlichten Marmorsarkophagen, die unter der Aula delle Udienze in einem Grabbau des 1. Jhs. n. Chr. angeblich in einem Kontext des 3. Jh. n. Chr. gefunden wurden, könnte man im Zweifel sein, ob sie nicht in der frühen Kaiserzeit hergestellt und dann wiederverwendet wurden (S. 113 Abb. 152 u. 153). Der gesamte Kontext verdiente eine genauere Prüfung, denn der Typus des Baus weist eher in die augusteische Zeit, s. H. von Hesberg – M. Pfanner, Augusteisches Columbarium in der Villa Borghese, in: JdI 103 (1988) 465–487. Die Sarkophage sind ausführlich dokumentiert bei F. Magi, Un nuovo mausoleo presso il Circo Neroniano, in: RivArchCrist 42 (1966) 211–219 Abb. 3. 13. Allerdings entsprechen sie nicht exakt dem Postamentypus, da abschließende Profile fehlen. Ansonsten aber weisen die runden Innenabschlüsse und die Kopfunterlager eher in die frühe Zeit, s. dazu H. Brandenburg, Beginn der städtrömischen Sarkophagproduktion, in: JdI 93 (1978) 277–293 Abb. 1–18; G. Koch – H. Sichtermann, Römische Sarkophage, Handbuch der Archäologie (München 1982) 40–41. 72–73. Auch der bekannte Unterweltsarkophag in der Villa Giulia, dessen frühkaiserzeitliche Entstehung C. Gasparri herausgestellt hat, entstammt dieser Region (S. 109 Anm. 11, s. C. Gasparri, Il sarcofago romano del Museo di Villa Giulia, in: Atti Accad Naz. dei Lincei 27 [1973] 2–3). Selbst also wenn man eine Reihe von den genannten

Objekten als verschleppt ansieht, zeichnet sich aus der Summe der Indizien für das erste Jahrhundert v. Chr. die Genese von Begräbnisplätzen in diesem Areal ab. M. E. hätten von einer derartigen epochenbezogenen Zusammenstellung der Überreste und Funde die Ausführungen, die der Verf. eingangs zu den Nekropolen macht (S. 40–43), noch gewinnen können, denn damit wäre ein – wenn auch vorerst provisorisches – Bild der jeweiligen Epochen entstanden. Freilich resultieren daraus auch wieder neue Probleme, denn der erwähnte Circus wäre zwischen einzelnen Grabanlagen errichtet worden. Zu Gräbern im Bereich des Campo Santo Teutonico s. auch A. Weiland, Hundert Jahre Ausgrabungen am Campo Santo Teutonico im Rom (1873–1972), in: RQ 93 (1998) 13 f. Ferner fällt die bescheidene Ausstattung der Ziegelbauten aus neronisch-flavischer Zeit im Kontrast zu denen des 2. Jhs. n. Chr. auf. Einige Lücken könnten vielleicht auch weniger krass erscheinen. So wurden im 3. Jh. offenbar keine Grabbauten mehr errichtet, aber in tetrarchische Zeit gehört recht gut das Kapitell vom Campo Santo Teutonico, das dort in einer mittelalterlichen Apsis gefunden wurde (S. 120 Abb. 163; R. Kautzsch, Kapitellstudien [Berlin – Leipzig 1936] 5–6, 237–238 Taf. 1, 1- 2; 51–52). Ferner wäre es gewiß reizvoll, die Begräbnispätze und Bestattungsformen, die im Bereich der Peterskirche in den ersten beiden Jahrhunderten nach ihrer Fertigstellung angelegt wurden, einmal systematisch zusammenzustellen. Denn eine solche Untersuchung, die stärker auf die Außenwirkung und Attraktivität der großen Kirchen konzentriert ist, fehlt m. W. bisher (Vgl. F. A. Bauer, Untersuchungen im Bereich der konstantinischen Bischofskirche Ostias, in: Römische Mitteilungen 106 [1999] 314–316; Bianchi [s. S. 281] 101–117).

In jedem Fall wird die suburbane Struktur deutlich, in der Nekropolenbereiche mit Horti, Circusanlagen, Heiligtümern und doch wahrscheinlich noch andere Bauten wie Villen oder Läden wechselten (s. N. Purcell, Tomb and Suburb, in: Römische Gräberstraßen, Koll. München 1985, hg. von H. von Hesberg – P. Zanker [= ABAW.PP 96] [München 1987] 25–41). Allerdings fällt trotz allem das Fehlen jeglicher Hinweise auf Wohnanlagen oder Produktionsbereiche auf. Dabei sollte man stets bedenken, daß mindestens 90 % des Areals wegen der hohen Verschüttung unbekannt bleiben. Ferner regen die Ausführungen hoffentlich zu neuen Untersuchungen an, z. B. wieso ein Circus mit einem derartigen aufwendigen Obelisken mit seiner übrigen Bebauung trotz intensiver Sondierungen völlig verschwinden kann. Es ist kaum denkbar, daß bei einer reich geschmückten und massiv fundamentierten Spina der Rest aus Holz bestand. Ferner stellt die Anlage kaiserlichen Besitz dar. Wie muß man sich eigentlich dessen Veräußerung vorstellen? Offenbar wurde er ja erst langsam seit dem Ende des 1. Jh. n. Chr. parzelliert und für die Errichtung der Grabbauten veräußert. Innerhalb der Nekropole unter St. Peter läßt sich zwar seit trajanischer Zeit eine gewisse Entwicklung beobachten, aber sie verläuft – wie ja der Verf. mit Recht anmerkt – nicht regelmäßig. Wie kommt unter die Gruppe der doch recht einfachen Ziegelgräber der mächtige Rundbau severischer Zeit westlich des Obelisken, über dem später die Rotunde von St. Andrea errichtet wurde? Warum wurde eigentlich der Obelisk, der doch offensichtlich schon im

2. Jh. n. Chr. seine Funktion völlig verloren hatte, nicht an einem anderen Platz in Rom aufgestellt, und warum importierte man dazu lieber neue Obelisken aus Ägypten?

Es ist das Verdienst des Verf., diese und weitere Fragen in seinem Werk vorbereitet und das Material, soweit es noch greifbar ist, zusammengetragen zu haben. Auf diese Weise ist eine Basis für alle weiteren Forschungen geschaffen, und dafür wird die vorliegende Arbeit ein Referenzwerk von dauerhaftem Wert bleiben.

Henner v. Hesberg

Richard Klein, Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike, hg. von Raban von Haehling und Klaus Scherberich (= Spudasmata 74). – (Hildesheim – Zürich – New York: Georg – Olms-Verlag 1999). 687 Seiten. ISBN 3-487-11032-6.

Rom ist im Umbruch begriffen, es ist nicht mehr das alte (vgl. Prud. c. Symm. 2, 303 f.). Die Herausgeber der Festgabe zum 65. Geburtstag des Althistorikers Richard Klein haben dieses von Prudentius dichterisch nachempfundene Wort des Heiden Symmachus als Motto gewählt. Der Wandel Roms von einer heidnischen zu einer christlichen Gesellschaft ist in der Tat Leitgedanke zahlreicher Veröffentlichungen Kleins, von denen einundzwanzig zu einer voluminösen Sammlung vereint wurden. Die Aufsätze wurden von Klein neu bearbeitet und von Joachim Lehnen und Peter Nadig mustergültig überprüft, so daß die älteren Einzelveröffentlichungen nunmehr nicht mehr maßgeblich sind. Die Aufsätze werden erstmals durch ein Stellenregister und einen Personenindex erschlossen. Ferner kann sich der Leser anhand der Publikationsliste über weitere bemerkenswerte Veröffentlichungen Kleins informieren.

Die ausgewählten Titel befassen sich mit I. Politischer Geschichte, II. Religionsgeschichte, III. Sozialgeschichte und IV. Geistes- und Literaturgeschichte. Hier die Einzelthemen: Die Nachfolgeproblematik Konstantins und die damit verbundenen Familienmorde erklären sich aus dem Widerstreit zwischen dem Anspruch der Konstantinssöhne und der Erbfolge des erweiterten dynastischen Bewerberkreises (S. 1–49). Constantius wird als geschickter Taktiker zwischen den Christen und Heiden Roms gezeichnet (S. 50–71). Die Ermordung der Hypatia ist weniger das Ergebnis eines religiösen Fanatismus, als vielmehr der Kulminations- und Wendepunkt im politischen Parteienkampf, der sich zwischen Heiden, Juden und in sich gespaltenen christlichen Gruppen um die Vorherrschaft in Alexandria abspielt (S. 72–90). Einen Forschungsüberblick bietet der Beitrag über die Auflösung des weströmischen Reiches und die Problematik der christlich gewordenen Spätantike (S. 91–127). Kaiser Julian hat sein Schulgesetz, das christliche Lehrer von den öffentlichen Schulen ausschließen soll, primär aus staatspolitischen Gründen aus Vorsorge für eine kompetente und loyale Beamtenelite erlassen (S. 128–155). Sein flammendes Lob auf Basilius des Großen Offenheit gegenüber den *studia humaniora* belegt Klein unter

Hinweis auf die 2000jährige Rezeptionsgeschichte seiner Schrift *ad adolescentes* (S. 617–637). Ähnlich zusammenfassend wie H. Drobner, Die Palästina-Itinerarien der Alten Kirche, in: Augustinianum 38 (1998) 293–354 ist der Artikel über die frühchristliche Palästinawallfahrt mit dem grundlegenden Hinweis auf die stimulierende Wirkung der jüdischen Wallfahrt (S. 156–204). Das Kirchenbauverständnis Konstantins wird unter den Gesichtspunkt seines sich ändernden Kirchenbegriffs (*episkopos ton ektos*) gestellt (S. 205–233). Das Thema christlicher Toleranz gegenüber Heiden und Juden spiegelt sich in den Beiträgen über Theodosius (S. 234–283), spätantike Tempelzerstörungen (S. 284–294) und den Brief Hadrians in der Saturninus-Vita der Historia Augusta über die Christen Alexandrias im 4./5. Jh. (S. 295–321). Nicht fehlen dürfen bei Klein Aufsätze über die kirchliche Beurteilung der Sklaverei, die wie kaum ein anderes Thema in der Alten Geschichte Gegenstand ideologischer (marxistischer) Verzerrung wurde; das Augenmerk gilt insbesondere der Sozialstruktur der unterschiedlichen Regionen (Romanisierungsgrad etc.) und der sozialen Verortung der jeweiligen Autoren (S. 322–420). Vier Aufsätze widmen sich den 1990/91 in der Mainzer Stadtbibliothek entdeckten weitestgehend unbekannten 26 Augustinus-Predigten aus den Jahren 397 bis 404 und ihrer historisch-sozialgeschichtlichen Auswertung (S. 421–436. 567–616). Dem Romgedanken widmen sich die beiden Aufsätze über die voraugustinischen Entwürfe des Heiden Symmachus, des religiös indifferenten Claudian und des gläubigen Christen Prudentius, die von einem nicht ungefährdeten Idealzustand Roms als Heimat aller Menschen schwärmen (S. 437–459), und über den Wandel des Romdenkens im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (S. 518–566).

Das sichere historische Urteil im Umgang mit den Quellen und in Auseinandersetzung mit modernen Forschungsmeinungen besticht. Althistorische Bildung und theologische Kenntnisse finden in glücklicher Weise zusammen. Besonders den Theologen sollte aufmerken lassen, daß sich manche historischen Sachverhalte besser interpretieren lassen, wenn man das Augenmerk nicht allein auf religiöse Beweggründe fixiert. Die schulische Tätigkeit Kleins zeigt sich wohltuend in der klaren Gliederung, Zielstrebigkeit, methodischen Transparenz und sprachlichen Gefälligkeit der Ausführungen. Die Lektüre der sehr dichten Artikel bildet ungemein, da Klein zumeist Spezialfragen durch ihre Einbettung in einen größeren Kontext zu lösen versucht. Hilfreich sind dabei die jeweils knappen, aber umfassenden Hinweise auf bisherige Forschungsrichtungen zu den einzelnen Herrschern u. a.

Angesichts der weitestgehenden Zustimmung, die das Opus in seinen Grundthesen und Einzelbeobachtungen verdient, brauchen gewisse Schwachstellen nicht verschwiegen zu werden. Wenn der Rombesuch des Constantius II. i. J. 357 unter dem Stichwort der Feier der *tropaia* des Kaisers steht, so kann aus dem Plural nicht wirklich auf mehrere Siege des Kaisers geschlossen werden (vgl. S. 52 f.), da panegyrische Euphorik ohne weiteres den Plural – unabhängig von seiner historischen Angemessenheit – erwarten läßt. Die Behauptung einer engen Verflechtung von Wallfahrt und Frömmigkeit bei Juden und Moslems „seit Anbeginn" ist erklärungsbedürftig; hat ferner das moslemische Wallfahrts-

wesen auch nur entfernt eine Relevanz für die frühe Kirche (S. 156)? Ob die frühen Christen wirklich auf „jede Verankerung in ihren Ursprüngen, von der Pflege irgendwelcher Orte ... ganz zu schweigen," verzichtete (S. 157), ist zumindest fraglich (vgl. Hebr 13,12f.; Joh 1,38f.). Ein bereits in Nizäa beschlossenes Kirchenbauprogramm Konstantins für Jerusalem (S. 171f.; vgl. 222f.) ist kaum haltbar (siehe St. Heid, in: RQ 96 [2001] [im Druck]). Erbat sich Makarius in Nizäa wirklich die Loslösung Jerusalems von Cäsarea (S. 222 Anm. 35)?

Stefan Heid

Ab Aquilone. Nordic Studies in honour and memory of Leonard E. Boyle, O.P. edited by Marie-Louise Rodén. Skrifter utgivna av Riksarkivat 14. Svenska Institutet i Rom, Suecoromana 6, Stockholm 1999, 272 S. ISBN

In dieser Festschrift sind Beiträge publiziert, die das Forschungsgebiet und die wissenschaftliche Tätigkeit des Gefeierten abdecken: wie die Archäologie, denn P. Leonard E. Boyle hat sich außerordentliche Verdienste um die Ausgrabungen in der römischen Basilika S. Clemente erworben, die er mehr als 30 Jahre betreute; so auch Beiträge zur Mediävistik, die sein eigentliches Forschungsgebiet und das Feld seiner Lehrtätigkeit war, Studien, die auf Quellen aus dem Vatikanischen Archiv basieren, in dem Boyle Jahre ständig währen seiner Aufenthalte in Rom gearbeitet hat – sowohl als Herausgeber der „Papal Calendars of Great Britain and Irland" als auch als Verfasser eines Archivführers – und nicht zuletzt bibliotheksgeschichtliche Studien, in denen auf seine Tätigkeit als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek Bezug genommen wird. Darüber hinaus wird die Sonderstellung der skandinavischen Länder in vorzüglicher Weise illustriert, so der Protestantismus in Schweden mit all seinen Partikularitäten, der durch Jahrhunderte hindurch eine engere Kooperation mit der katholischen Kirche ausschloß. Diese Entwicklung wird in zwei Beiträgen näher beleuchtet, wobei sich der Bogen von der anfänglichen völligen Abkapselung, die daher auch jede Toleranz gegenüber dem Katholizismus ausschloß, bis zur Gewährung einer freien Religionsausübung in der Gegenwart spannt. Eine Distanzierung vom Protestantismus erfolgte auch auf katholischer Seite, so vermied der päpstliche Nuntius Fabio Chigi am Westfälischen Frieden strikte jeden direkten Kontakt mit den schwedischen Vertretern. Andererseits war aber die katholische Kirche in der Frühneuzeit um eine Rekatholisierung des skandinavischen Raums bemüht. Veranschaulicht werden diese Anstrengungen auch in der Dokumentation der Quellenlage, in der auf die Überlieferungsgeschichte päpstlicher Dokumente und der Konservierung näher eingegangen wird. Eine ausgezeichnete Studie dokumentiert mit zahlreichen Quellenhinweisen die Bemühungen päpstlicher Missionspolitik und die damit verbundenen Schwierigkeiten, wie das Wirken von Ordensgeistlichen, das ja in Schweden nur inkognito möglich gewesen ist, und die administrativen Schritte, die gesetzt werden mußten, zur Schaffung des Vikariats des Nordens.

Wie eine Detektivgeschichte hingegen liest sich der Beitrag, der die Nachforschungen hinsichtlich des vom schwedischen Gelehrten Johan Gabriel Sparwenfeld Papst Innozenz XII. Geschenkte „Lexicon Slavonicum" in russisch-lateinischer Version dem Leser vor Augen führt. Wenn das für die schwedische Wissenschaftsgeschichte so bedeutende Werk in den Beständen der Vatikanischen Bibliothek auch nicht nachgewiesen werden konnte, so wird anhand der angeführten Quellen doch der Beweis erbracht, daß dieses Lexikon sich aller Wahrscheinlichkeit nach in der Biblioteca Vaticana befinden muß. Die beiden letzten Beiträge beziehen sich unmittelbar auf die Vatikanische Bibliothek selbst und sind aufschlußreiche Studien zu deren jüngster Geschichte. Gerade die Katalogisierung der Druckwerke in den 30ger Jahren dieses Jahrhunderts, bei denen der Norweger John Ansteinson einen wichtigen Beitrag leistete, wurde von Boyle immer wieder lobend erwähnt. Letzterer, der an einer weiteren Öffnung der Vatikanischen Bibliothek und ihrer Automatisierung außerordentliches Interesse zeigte, leistete mit der Einführung einer computermäßig erfaßten Katalogisierung auf der Basis des GEAC-Systems und einer Einspeicherung aller Katalogtitel ins Internet einen wertvollen Beitrag zur Benützung der vatikanischen Bestände. Die letzte Studie dieser Festschrift zeigt sehr gut, welche positive Wendung die langjährigen Bemühungen der römischen wissenschaftlichen Institute der Unione um eine Bibliotheksverbundnetz durch die positive Entscheidung des damaligen Präfekten der Vatikanischen Bibliothek erfahren haben.

In dieser Festschrift wird – wie schon anfangs erwähnt – nicht nur auf die Forschungsgebiete des Gefeierten eingegangen, sondern auch die spezifisch skandinavische Situation der historischen Wissenschaften und deren Entwicklung illustriert. Somit wird ein wichtiger Beitrag zur Historiographie geleistet, weil ein Aspekt miteinbezogen wird, der im allgemeinen von den Historikern wenig oder kaum beachtet wird.

Christine Maria Grafinger

Thomas Schulte-Umberg, Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 85).– Paderborn u. a.: F. Schöning 1999. 565 Seiten. ISBN 3–506–79990–8.

An Arbeiten zur Geschichte des Weltklerus im deutschen Sprachraum besteht kein Überfluss, während es in Frankreich und Italien infolge der dort früh aufgegriffenen sozialhistorischen Fragestellungen und qualifizierenden Methoden schon vor Jahren zu einschlägigen Untersuchungen kam. Die betreffenden Arbeiten konzentrieren sich im allgemeinen auf Herkunft und Werdegang des Diözesanklerus, die aufgrund der Seminarmatrikeln und der reichlich vorhandenen Literatur bzw. anderer Quellen zum Ideal des Priesterberufs verhältnismäßig leicht zu erheben sind. Ungleich größere Schwierigkeiten böte dagegen

eine Darstellung der Lebens- und Arbeitswelt der Priester, da es hierzu an zentralen Quellen fehlt.

Die hier anzuzeigende, bei Arnold Angenendt in Münster entstandene theologische Dissertation ist die erste neuere Untersuchung, die sich umfassend und unter Ausschöpfung aller vorhandenen Quellen – und diese sind in Münster durch die Kriegsverluste besonders dezimiert – der Herkunft und Ausbildung des Klerus einer einzelnen Diözese untersucht. Damit liefert sie einen grundlegenden Baustein zum Profil des münsterschen Klerus, für dessen Vervollständigung, wie schon angedeutet, auch die Erforschung der Lebens- und Arbeitswelt der Priester wünschenswert wäre. Den Rahmen einer Dissertation hätte dies freilich weit überschritten.

Die Arbeit setzt ein mit der Gründung des für alle münsterschen Priesteramtskandidaten zuständigen Priesterseminars durch Generalvikar Franz Freiherr von Fürstenberg im Jahre 1776. Diese ging mit der Gründung einer münsterschen Landesuniversität einher und war über Münster hinaus insofern von grundsätzlicher Bedeutung, als sie jenes Ausbildungsmodell begründete, das sich seit dem 19. Jahrhundert in den meisten deutschen Diözesen durchsetzen sollte, nämlich die Aufgliederung der Priesterausbildung in eine wissenschaftliche Phase an einer meist staatlichen Universität oder Hochschule und die diese begleitende geistliche Hinführung zur Seelsorge und zur Einübung in den geistlichen Habitus in einem bischöflichen Priesterseminar. Die vollständige Erfassung der Priesteramtskandidaten schon während des ganzen Hochschulstudiums in einem Theologenkonvikt und womöglich während der Gymnasialzeit in einem Knabenkonvikt erfolgte dagegen erst später. Dass dabei nicht unbedingt die Einübung in den geistlichen Habitus dominierte, sondern die wirtschaftliche Ermöglichung eines Hochschulstudiums durch Bereitstellung einer preisgünstigen oder kostenlosen Unterkunft zeigt die Tatsache, dass das münstersche Theologenkonvikt erst 1927 einen Spiritual erhielt.

Mit der Errichtung bischöflicher Ausbildungsstätten für alle künftigen Diözesanpriester ging ein Prozess von großer Tragweite einher, nämlich die Entstehung eines eigentlichen Diözesanklerus. Er bildete eine Facette jenes Vorganges, der seit einigen Jahren mit dem problematischen Begriff „Verkirchlichung" bezeichnet wird, während es sich dabei doch um die Durchsetzung der bischöflichen Leitungskompetenz handelt, wie sie der Option des Tridentinums entsprach. Den auch auf anderen Gebieten des kirchlichen Lebens zu beobachtenden Prozess als „Verkirchlichung" zu bezeichnen, setzt ein antiquarisches, auf jeden Fall vorkonziliares Kirchenbild voraus, denn kirchliches Leben kann sich auch außerhalb der Bahnen bischöflicher Leitung vollziehen, so wie die Priesterausbildung bis weit ins 19. Jahrhundert hinein z. T. außerhalb bischöflich getragener oder normierter Anstalten erfolgte.

Der Verfasser untersucht die von der allgemeinen kirchlichen Entwicklung vorgegebenen Entwicklungsetappen von der Zeit der katholischen Aufklärung mit ihrem neuen Seelsorgerideal über die Ära des christlichen Staates preußischer Prägung, der strengen Kirchlichkeit mit ihren ultramontanen Optionen, die Zeit des Kulturkampfes, des Sozialen Katholizismus und des Neuaufbruches

im Kontext einer spirituellen Kirchlichkeit mit der Jugendbewegung, die weite Kreise der jungen Generation erfasste und vor dem Zweiten Weltkrieg zu so starken Bewerberzahlen für den Priesterberuf führte, dass das Bistum Münster zeitweise einen Numerus clausus für Priesteramtskandidaten einführte. Mit dem Krieg, dessen Verluste im Grunde nie ausgeglichen wurden, endet die Untersuchung. Zu grundlegend neuen Einsichten kommt sie zwar nicht, denn die Grundzüge der Entwicklung waren auch vorher schon bekannt. Diese werden aber für das Bistum Münster exemplarisch neu und schärfer ausgeleuchtet. Der Verfasser versagt sich dabei keiner heute relevanten Frage.

Erwin Gatz