



N12<521142926 021



ubTÜBINGEN



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

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

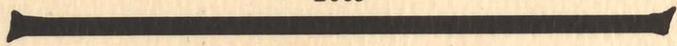
HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

BAND 98, HEFT 1-2

720
und 2

2003



HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934

✓ 210

INHALT

| | |
|---|-----|
| HANS JÜRGEN TSCHIEDEL: Das Fremde als Signum römischer Identität | 5 |
| JUTTA DRESKEN-WEILAND: Fremde in der Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom | 18 |
| THEOFRIED BAUMEISTER: Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung | 35 |
| RABAN VON HAEHLING: Zwei Fremde in Rom. Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den acta Petri | 47 |
| ERNST DASSMANN: Ambrosius in Rom | 72 |
| RICHARD KLEIN: Zur heidnisch-christlichen Auseinandersetzung in Rom um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: Prudentius in Rom | 87 |
| ANNA MARIA NIEDDU: Fremde in der Nekropole von S. Paolo fuori le mura | 112 |

REZENSIONEN

| | |
|--|-----|
| JOSEF ENGEMANN: Guntram Koch, Frühchristliche Sarkophage, Handbuch der Archäologie. | 121 |
| PIUS ENGELBERT: Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. | 124 |
| HERMAN H. SCHWEDT: Christoph Weber, Genealogien zur Papstgeschichte | 127 |
| CHRISTINE MARIA GRAFINGER: Leo Just, Briefe an Hermann Cardanus, Paul Fridolin Kehr, Aloys Schulte, Heinrich Finke, Albert Brackmann und Martin Spahn 1923–1944. | 134 |

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 85,- €; Jahres-Abonnement 148,- €. 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. 11.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz: Satz Weise, Föhren
Druck: WB-Druck, Rieden 2003

Bestellnummer 00160

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

ISSN 0035-7812

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

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

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

98. BAND

2003

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

INHALT

RÖMISCHE
QUARTALSCHRIFT



Gh 2934

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 85,- €; Jahres-Abonnement 148,- €. 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 Tüchtigkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem »Lexikon für Theologie und Kirche«, 3. Aufl. Bd. 11.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Bestellnummer 00160

INHALT

AUFSÄTZE

| | |
|---|-----|
| HANS JÜRGEN TSCHIEDEL: Das Fremde als Signum römischer Identität | 5 |
| JUTTA DRESKEN-WEILAND: Fremde in der Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom | 18 |
| THEOFRIED BAUMEISTER: Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung | 35 |
| RABAN VON HAEHLING: Zwei Fremde in Rom. Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den acta Petri | 47 |
| ERNST DASSMANN: Ambrosius in Rom | 72 |
| RICHARD KLEIN: Zur heidnisch-christlichen Auseinandersetzung in Rom um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: Prudentius in Rom | 87 |
| ANNA MARIA NIEDDU: Fremde in der Nekropole von S. Paolo fuori le mura | 112 |
| HANS FEICHTINGER: Doctrinae genus haud leve | 137 |
| BRUNO BLECKMANN: Arelate metropolis: Überlegungen zur Datierung des Konzils von Turin und zur Geschichte Galliens im 5. Jahrhundert | 162 |
| JUTTA DRESKEN-WEILAND: Der Altar in der Stefanskapelle im Domkreuzgang zu Regensburg | 174 |
| LEO ANDERGASSEN: Zum Selbstverständnis der Bischöfe im Spiegel ihrer Grabmäler | 186 |
| ERWIN GATZ: Zur Besetzung von Bistümern gemäß dem Preußischen Konkordat von 1929 | 210 |
| HERMAN H. SCHWEDT: Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher im Jahre 1965 | 236 |

REZENSIONEN

| | |
|---|-----|
| JOSEF ENGEMANN: Guntram Koch, Frühchristliche Sarkophage, Handbuch der Archäologie. | 121 |
| PIUS ENGELBERT: Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. | 124 |
| HERMAN H. SCHWEDT: Christoph Weber, Genealogien zur Papstgeschichte | 127 |
| CHRISTINE MARIA GRAFINGER: Leo Just, Briefe an Hermann Cardanus, Paul Fridolin Kehr, Aloys Schulte, Heinrich Finke, Albert Brackmann und Martin Spahn 1923–1944. | 134 |
| CHRISTINE MARIA GRAFINGER: Thomas Michael Krüger, Persönlichkeitsausdruck und Persönlichkeitswahrnehmung im Zeitalter der Investiturstreitkonflikte | 279 |
| ERWIN GATZ: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Historisches Institut beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom: Grazer Nuntiatur | 281 |
| ERWIN GATZ: Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart. Herausgegeben von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart. | 282 |
| ERWIN GATZ: Georg Evers, Die Länder Asiens (= Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 5) | 283 |

Symposien im Jahr 2002

Das Römische Institut der Görzner Gesellschaft führt seit einer Reihe von Jahren in Verbindung mit dem Priesterbeleg am Campo Santo Symposien als Autorenkonferenzen zu den vom Universitätsinstitut inaugurierten Projekten oder zu anderen Themen durch. Nachdem das in fünf Bänden herausgegebene Bischofslexikon 2002 mit dem Band über die Jahre 1945-2001 zum Abschluss gekommen ist und nunmehr in ca. 7500 Personenstandorten des Zeitraum von 1198 bis 2001 erfasst, sollen in zwei weiteren Bänden die Biographien präsentiert werden. Die Mitherausgeber der Römischen Quartalschrift sprechen

Herrn Prof. Dr. Erwin Gatz

herzliche Glückwünsche
zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 4. Mai 2003 aus.

Mit dem Glückwunsch verbinden sie den Dank für die
jahrzehntelange erfolgreiche Arbeit im Dienste der Zeitschrift
als Herausgeber und Leiter der Redaktion.

Ad multos annos!

Klaus Ganzer

Theofried Baumeister

Teilnehmer

Prof. Dr. Marcel Albert OSB, Rom
Dr. Hans Ammerich, Speyer
Dr. Leo Andergassen, Brixen
Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, Hannover
Rainald Becker M.A., München
Abt Prof. Dr. Pius Engelbert OSB, Garleve
Dr. Sabine Fastert, München
Prof. Dr. Helmut Flachenecker, Würzburg
Dr. Gisela Fleckenstein, Brühl
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Prof. Dr. Josef Gelmi, Brixen
Dir. Dr. Reinhard Heydenreuther, München
Prof. Dr. Zdenka Hlediková, Prag
Dr. Bernhart Jähmig, Berlin
Prof. Dr. Michaela Krouhálková, Graz
Mag. Martin Leitgöb, Wien
Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Graz
Prof. Dr. Helmut Maurer, Konstanz

Symposien im Jahr 2002

Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft führt seit einer Reihe von Jahren in Verbindung mit dem Priesterkolleg am Campo Santo Symposien als Autorenkonferenzen zu den vom Unterzeichneten inaugurierten Projekten oder zu anderen Themen durch. Nachdem das in fünf Bänden herausgegebene Bishopslexikon 2002 mit dem Band über die Jahre 1945-2001 zum Abschluss gekommen ist und nunmehr in ca. 5500 Personenartikeln den Zeitraum von 1198 bis 2001 erfasst, sollen in zwei weiteren Bänden auch die Bistümer präsentiert werden. Der Band „Die Bistümer im Heiligen Römischen Reich von ihren Anfängen bis zur Säkularisation“ wird 77 Bistumsartikel enthalten und soll 2003 erscheinen. Der Band „Die Bistümer in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zur Gegenwart“ soll 51 Bistumsartikel enthalten und 2004 als Buch vorliegen. Vom 21. bis 23. Februar 2002 fand beim Römischen Institut als Begleitung zu diesem Projekt eine Autorenkonferenz statt, die Fragen zu Bischof und Bistum in der Reichskirche nachging. Die dort vorgetragenen Referate wurden im Band 97 (2002) der Römischen Quartalschrift veröffentlicht. Auf der Konferenz wurde ferner über den Band „Die Wappen der Hochstifte und der Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich“ berichtet, der ebenfalls Ende 2004 als Buch vorliegen soll. Zum Abschluss der Tagung führte eine Exkursion die 24 Teilnehmer nach Caprarola und nach S. Martino al Cimino.

Erwin Gatz

Teilnehmer

Prof. Dr. Marcel Albert OSB, Rom
Dr. Hans Ammerich, Speyer
Dr. Leo Andergassen, Brixen
Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, Hannover
Rainald Becker M.A., München
Abt Prof. Dr. Pius Engelbert OSB, Gerleve
Dr. Sabine Fastert, München
Prof. Dr. Helmut Flachenecker, Würzburg
Dr. Gisela Fleckenstein, Brühl
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Prof. Dr. Josef Gelmi, Brixen
Dir. Dr. Reinhard Heydenreuther, München
Prof. Dr. Zdeňka Hledíková, Prag
Dr. Bernhart Jähmig, Berlin
Prof. Dr. Michaela Kronthaler, Graz
Mag. Martin Leitgöb, Wien
Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Graz
Prof. Dr. Helmut Maurer, Konstanz

Dr. Stefan Petersen, Göttingen
 Alexander Pointner M.A., Rom
 Prof. Dr. Alois Schmid, München
 PD Dr. Peter Tropper, Klagenfurt
 Dr. Norbert Winnige, Göttingen
 Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Linz

Vom 9. bis 11. Mai 2002 fand ein weiteres Symposium über „Fremde in Rom“ statt. Die wissenschaftliche Leitung lag in den Händen von Herrn Prof. Dr. Raban von Haehling (Aachen). Das Treffen befasste sich mit der Toleranz gegenüber den Fremden und mit ihrer Integration, wie sie für Rom seit der Antike durchgängige Praxis waren. Den Einführungsvortrag über „Fremdes als Signum römischer Identität“ hielt Prof. Dr. Hans-Jürgen Tschiedel (Eichstätt). Die sechs Referate werden in diesem Heft veröffentlicht. Im Anschluss an das Symposium führte eine Exkursion die 14 Teilnehmer nach Anagni, Fumone und Ferentino.

Erwin Gatz

Teilnehmer

Dr. Franz-Alto Bauer, Rom
 Prof. Dr. Theofried Baumeister, Mainz
 Prof. Dr. Ernst Dassmann, Bonn
 Dr. Jutta Dresken-Weiland, Regensburg
 Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Dortmund
 Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
 Dr. Heike Grieser, Mainz
 Prof. Dr. Raban von Haehling, Aachen
 Prof. Dr. Stefan Heid, Rom
 Dr. Joachim Lehnen, Korschenbroich
 Dr. Anna-Maria Nieddu, Rom
 PD Dr. Ferdinand R. Prostmeier, Giessen
 Dr. Renato Roux, Aosta
 Prof. Dr. Hans-Jürgen Tschiedel, Eichstätt

Das Fremde als Signum römischer Identität

Von HANS JÜRGEN TSCHIEDEL

Raffaels zwischen 1514 und 1517 geschaffenes Fresko, das der Stanza dell'incendio di Borgo im Vatikan ihren Namen gegeben hat, bietet im linken Teil die fast exakte Illustration einer Szene aus Vergils Aeneis (2,707–25): Aeneas trägt seinen alten, gebrechlichen Vater Anchises auf dem Rücken; neben ihnen geht der *parvus Iulus* (710/23); den dreien folgt Creusa, die Frau des Aeneas, die Mutter des Knaben.

Diese Darstellung von der Flucht der Familie aus dem brennenden Troia, wie Aeneas sie der Königin Dido erzählt, repräsentiert eine in der bildenden Kunst außerordentlich verbreitete Motivtradition¹. Die Beliebtheit mag sich nicht allein aus der Popularität der literarischen Vorlage erklären, sondern ist wohl mehr noch der Botschaft zuzuschreiben, die über Jahrhunderte von dem Bilde ausgegangen ist. Denn die Flucht aus Troia steht am Beginn der Geschichte Roms, sie begründet Idee und Anspruch des *imperium Romanum*, sie liefert einen Schlüssel zum Verständnis der geistigen Einheit Europas. Aus solchem Anfang spricht ein humaner Konsens, der Grundwerte des Gemeinschaftslebens wie familiären Zusammenhalt – heute spricht man in dem Zusammenhang vom Generationenvertrag –, Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein ebenso einschließt wie den Sinn für die Bedeutsamkeit von Tradition und Kontinuität.

Aber auch wenn sich die neuzeitlichen bildnerischen Gestaltungen fast ausnahmslos mehr oder weniger eng an Vergils literarische Vorlage anlehnen, so war er es doch nicht, der das Motiv geschaffen hat; vielmehr gehört er mit seinem Werk selbst schon zur Rezeptionsgeschichte, freilich als deren wohl wirkungskräftigster Teil. Denn bereits mit dem Ende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. erscheint Aeneas, der den Vater auf dem Rücken trägt, auf attischen schwarzfigurigen Vasen. Wahrscheinlich durch Vermittlung der Etrusker gelangte das Bildmotiv schon früh zu den Römern², die darin wohl die Versinnbildlichung ihrer Wesensart erkannten und es deshalb eigenen Zwecken nutzbar machten³.

¹ Die Eichstätter Datenbank zur Antike-Rezeption (Kunst) (www.ku-eichstaett.de/-SLF/Klassphil/grau/eichst.htm) enthält nicht weniger als 212 Nachweise. Reiches Material bietet W. SUERBAUM im Beiheft 2 zu seiner Münchner Vergil-Ausstellung 1998 unter Nr. 144–150. Zu den antiken Belegen s. F. CANCIANI in: LIMC I 1 (1981) 386–90 Nr. 59–154 (bzw. 156) s. v. Aineias.

² Vgl. A. ALFÖLDI, Das frühe Rom und die Latiner (aus dem Engl. übers. v. F. KOLB) (Darmstadt 1977) 228 ff. u. 249 ff. Plastische Darstellungen finden sich als tönerner aus Veii stammende Votivstatuetten, die E. SIMON unlängst ins 4. Jahrhundert, und damit in die römische Zeit der Stadt, datiert hat: Rom und Troia. Der Mythos von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit, in: Begleitband zur Ausstellung „Troia – Traum und Wirklichkeit“ (Stuttgart 2001) 154–174, hier 161 f. A. CARANDINI, Die Geburt Roms. Aus dem Italien. übers. v. K. PICHLER (Düsseldorf/Zürich 2002) 624–26 rechnet neuerdings damit, daß der Mythos von Aeneas schon zwischen dem 7. und 6. Jahrhundert in Latium Aufnahme fand.

³ F. BÖMER, Rom und Troia. Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms (Baden-Baden 1951)

Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts läßt dann Caesar, der den Ursprung seines Geschlechts propagandistisch von Iulus, und damit letztlich von dessen göttlicher Großmutter Venus, herleiten wollte⁴, Silberdenare mit der charakteristischen Darstellung der Ahnherren Aeneas und Anchises prägen und liefert so den ersten gesicherten Beleg für die politische Bedeutung des Motivs. Zwischen 27 und 22 v. Chr. ist die Entstehung einer marmornen Monumentalplastik anzusetzen⁵, die auf dem Augustus-Forum aufgestellt war und so demonstrativ die Herkunft aus Troia als den Ursprung römischer Herrschaft und die Grundlage imperialen Anspruchs deklarierte.

Daß Vergil, als er an seiner Version der Troiasage arbeitete, sich von eben dieser bildhaften Darstellung anregen ließ, darf zumindest als wahrscheinlich gelten. Auf jeden Fall nimmt die Aeneis eine in Rom schon bekannte und verbreitete Vorstellung auf, die das nationale Ideal der *pietas*, des pflichtgemäßen Verhaltens gegenüber Göttern und Nächsten, repräsentativ zum Ausdruck brachte. Dieser Vorstellung hat der Dichter in seinem Werk die fortan gültige Gestalt und Aussagekraft verliehen: Aeneas, der sich einerseits in vorbildlicher Sohnesliebe seines alten Vaters annimmt und bis zum Ende auf ihn hört, der andererseits Entbehren und Leiden klaglos erträgt, eigene Wünsche und Gefühle zurückdrängt, um im Interesse der Gemeinschaft und des höheren Zieles den Willen Jupiters und der *fata* zu erfüllen, dieser Aeneas verkörpert aufs vollkommenste das, was als edelster Zug römischer Wesensart gilt.

Wenn auch der Weg, den Aeneas genommen hat, um aus Ilias⁶ und Iliupersis in die römische Geschichte zu gelangen, weitgehend im Dunkeln liegt⁷, läßt sich

48 nennt Aeneas den ersten Römer, „weil schon das älteste Rom in ihm das Urbild seiner ersten virtus gesehen hat.“ Dagegen hält G. K. GALINSKY, *Aeneas, Sicily, and Rome* (Princeton, N.J. 1969) 61 den *pius Aeneas* erst für eine Schöpfung Vergils. Den politischen Nutzen, den die Römer aus der Troialegende besonders im 3. und 2. Jahrhundert ziehen konnten, betont T. J. CORNELL, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)* (London/New York 1995) 65.

⁴ Sueton (Iul. 6,1) zitiert aus Caesars im Jahre 68 auf dem Forum gehaltener Leichenrede auf seine Tante Julia: *a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra*.

⁵ So W. FUCHS, Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas, in: ANRW I 4 (1973) 615–632 (mit Tafelbd., 47–58), hier 627–631.

⁶ Dort (Il. 20, 307f.) prophezeit Poseidon das Überleben des Aineias und verheißt seinen Nachkommen künftige Herrschaft.

⁷ Immerhin zeichnen sich einzelne Stationen mit hinreichender Deutlichkeit ab. So scheint Stesichoros schon um 600 v. Chr. von einer Flucht des Aineias nach Hesperien, d. h. nach Italien, zu wissen. Um die Mitte des 5. Jhs erzählt der Historiker Hellanikos, daß Aineias Rom gegründet und nach seiner troianischen Frau Rhome genannt habe. Spätestens seit dieser Zeit gab es zudem in Lavinium einen dem Aeneas gewidmeten Kult (dazu jetzt CARANDINI [Anm. 2] 618–22). Die Übernahme des Bildmotivs, dessen Deutung in einem spezifisch römischen Sinne und die Einrichtung eines Kultes erfolgten also offenbar nahezu gleichzeitig. Einen ausführlichen Überblick über die verschiedenen Versionen der Aeneassage in der griechisch-römischen Literatur bietet G. VANOTTI, *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso* (Roma 1995) 12–98. Eine knappe Zusammenfassung gibt H. HECKEL in: *Der Neue Pauly* 1 (1996) 329–32 s. v. Aineias.

doch mit Sicherheit sagen, daß er an diesem Ziel schon zu einem erstaunlich frühen Zeitpunkt angelangt war. Egal ob es nun vielleicht die Etrusker waren, die zuerst Aeneas mit dem Ursprung der römischen Geschichte in Verbindung brachten, oder griechische Historiker, die dem eben erst erkennbaren neuen Machtgebilde Italiens den Troianer in die Wiege legten – und das kaum in wohlmeinender Absicht –, nicht zu bezweifeln ist, daß der homerische Held nur mit dem ausdrücklichen Einverständnis der Römer selbst zu deren Nationalheros avancieren konnte. Sie wollten sich von Anfang an mit Aeneas und seinem Schicksal identifizieren, wollten seine Geschichte zu der ihren machen. Nur so erklärt sich, daß angefangen von Naevius über Fabius Pictor, Cato und Ennius bis hin zu Varro, Vergil und Livius immer wieder Aeneas den Beginn Roms markiert. Dabei kann zwar der Handlungsrahmen durchaus unterschiedlich aussehen, doch das Bild selbst – Aeneas, der als Flüchtling nach Italien kommt – bleibt im Wesentlichen gleich. Vergil erhebt dieses Bild zum beherrschenden Motiv seines Epos, um daran römisches Selbstverständnis gleichsam genetisch zu fixieren und dem Anspruch auf Weltherrschaft eine sakrosankte Legitimation zu verschaffen. Letztendlich läßt sich die gesamte Aeneis als eine in die Zukunft weisende Deutung dieses Bildes von Roms Ursprung und Anfang verstehen: Geleitet vom göttlichen Willen und der Weisung des Vaters folgend geht Aeneas mit den Seinen den Weg in die neue Heimat, die nicht bloß als geographischer Raum, sondern als die Idee eines römischen Staates zu verstehen ist, der seine Stärke aus der Vergangenheit gewinnt und seine Vollendung in der *pax Augusta*, d. h. in der Gegenwart des Dichters und seiner Leser findet.

Das Erstaunliche und eigentlich Unerklärliche einer solchen nationalen Identität stiftenden Konzeption liegt darin, daß zu ihr das Fremde als wahrhaft konstitutives Element gehört. Nicht irgendwelche von außen kommenden, marginalen Einflüsse haben sich hier niedergeschlagen, sondern das Fremde gehört unmittelbar zum Fundament römischen Selbstverständnisses. Denn Aeneas und die Seinen kommen als Flüchtlinge aus einem fernen Lande. Der Krieg hat diese Troianer aus ihrer Heimat im Osten vertrieben. Wenn sie sich im Westen, in einem anderen Kontinent niederlassen und mit der dort ansässigen Bevölkerung eine neue Volksgemeinschaft eingehen, dann mengt sich italisches mit phrygischem, asiatischem, orientalischem Blut. Die Römer – so sehen sie sich selbst und so wollen sie von anderen gesehen werden – sind aus der Verschmelzung zweier Ethnien, einer einheimischen und einer zugewanderten, hervorgegangen, und die zugewanderte erscheint auf den ersten Blick so fremd, daß man sie sich fremder kaum vorstellen könnte.

Dieser Aspekt römischen Selbstverständnisses stand bislang meist eher im Hintergrund einschlägiger Studien, während der von Aeneas repräsentierte Grundwert der *pietas* immer wieder größte Aufmerksamkeit auf sich zog. Die Tatsache aber, daß damit die sozusagen archetypische Konkretisierung dieser den Römer auszeichnenden Haltung ausgerechnet einem Fremden zugeschrieben war, erschien vielleicht als zu vordergründig und banal, als daß es sich lohnte hätte, ihr spezifisches Interesse abzugewinnen. Indes ist es ganz und gar

nicht selbstverständlich, wenn eine Weltmacht in ihrer Ursprungsgeschichte dem Fremden eine derart zentrale und nachhaltige Bedeutung beimißt. Das gilt um so mehr, als die fremden Abkömmlinge ja Flüchtlinge sind, Geschlagene, Unterlegene, besiegt von eben den Griechen, die man selbst unterworfen hatte und die man – abgesehen von ihren geistigen Leistungen – nicht sonderlich schätzte⁸. So gesehen fordert das Phänomen schlechterdings – und heute vielleicht mehr denn je – dazu heraus, sich damit auseinanderzusetzen.

Deswegen verwundert es auch nicht, daß sich schon die Römer selbst darüber ihre Gedanken machten. Gerade Vergil läßt erkennen, wie er den troianischen Ursprung durchaus als Problem empfunden hat. So führt er noch am Schluß des ersten Georgica-Buches (501 f.) Klage darüber, daß auf Rom die Erbschuld Laomedons laste:

... *satis iam pridem sanguine nostro*
Laomedontae luimus periuria Troiae.

Um die gleiche Zeit distanziert sich auch Horaz von der troianischen Vergangenheit, wenn er in der dritten Römerode (37–68) mit den Worten Junos fordert, die Stadt der Herkunft dem Vergessen preiszugeben. Wo Horaz Jahre später auf die Ursprungsage zu sprechen kommt (c. 4,4,53–56; 6,21–24; 15,31 f.; c.s. 36–44), fehlen die kritischen Töne gänzlich. Der Wandel zu solch positiver Einstellung erklärt sich am ehesten dadurch, daß Augustus inzwischen – und darin folgte er wohl in gewisser Weise seinem Adoptivvater⁹ – das troianische Erbe zu einer tragenden Säule imperialer Ideologie erklärt hatte. Vergil als deren einflußreichster Propagandist sah sich folglich vor die Aufgabe gestellt, die fundamentale Bedeutung, die dem Aeneas für das Werden Roms zukommt, im hellsten Licht erstrahlen zu lassen. Um dies zu erreichen, scheute er nicht davor zurück, der alten Sage, wie sie den Römern im Kern seit Jahrhunderten, spätestens seit Fabius Pictor, Naevius und Ennius wohlbekannt war, einen völlig neuen Zug hinzuzufügen: In seinem Epos erscheint Dardanus, der Stammvater des troianischen Herrschergeschlechts, plötzlich als ausgewanderter Italiener. Die Flucht führt Aeneas und die Seinen somit in die ursprüngliche Heimat. Die Singularität dieser Sagenvariante¹⁰ spricht dafür, daß sie von Vergil erfunden wurde – erfunden

⁸ Zum ambivalenten Griechenbild der Römer vgl. die erhellenden Ausführungen von J. CHRISTES, Rom und die Fremden. Bildungsgeschichtliche Aspekte der Akkulturation, in: Gymnasium 104 (1997) 13–35.

⁹ Von Caesars Leichenrede auf seine Tante Julia, in der er die Herkunft seiner *gens* von Venus, der Mutter des Aeneas, gerühmt hatte, war schon die Rede (s. oben Anm. 4). In den Zusammenhang gehört auch, daß Caesar gelegentlich hohe Schuhe von rötlicher Farbe trug, um sich damit als Nachkomme der von Iulus abstammenden Könige von Alba Longa auszuweisen, die angeblich dieser Mode gehuldigt hätten (vgl. Dio Cass. 43,43,3; dazu Fest., p. 142 L.).

¹⁰ In ihrer Bedeutung eingehend gewürdigt von V. BUCHHEIT, Vergil über die Sendung Roms. Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis (= Gymnasium Beihefte 3) (Heidelberg 1963) 151–172. Dazu wichtige Ergänzungen von W. SUERBAUM, Aeneas zwischen Troja und Rom. Zur Funktion der Genealogie und der Ethnographie in Vergils Aeneis, in: Poetica 1 (1967) 176–204.

den in der Absicht, die Fragwürdigkeit der troianischen Wurzel Roms wenn nicht zu tilgen, so doch abzumildern. Doch trotz dieses Eingriffs in die Sagen-gestalt bleiben die in Latium eintreffenden Flüchtlinge auch bei Vergil Fremde. Die Tradition war in diesem Punkte zu verfestigt, als daß eine veritable Repatriierung der Ankömmlinge überhaupt möglich oder sinnvoll hätte erscheinen können. Statt dessen wählt Vergil den Weg, das Fremdsein der Gründungsväter eigens zum Thema von Überlegungen zu machen, in denen die Bedeutung eben dieses Elements für das künftige Rom im Vordergrund steht.

Noch in Troia kommt es zu einem Verlust, der aus der Sicht des Dichters erstmals in eine solche Richtung weist. Der Gruppe bestehend aus Aeneas, Anchises und dem Knaben Iulus folgt – so wie auf dem Gemälde Raffaels dargestellt – in gewissem Abstand die Frau und Mutter Creusa. Irgendwo auf dem nächtlichen Wege durch die brennende Stadt verschwindet sie plötzlich. Der Gatte, der verzweifelt nach ihr sucht, findet sie schließlich, aber nur noch als Schattenbild, und dieses richtet an ihn tröstende Worte (Aen. 2,776–89). Daraus erfährt man, daß der Frau kein Unglück, nichts Zufälliges und Willkürliches widerfahren ist, sondern göttlicher Wille – ausgedrückt in einer Litotes (777): *non sine numine divum* – sie aus dem Geschehen entfernt und ihr so die Teilhabe am künftigen Geschick der Familie verwehrt hat. Die Macht höherer Bestimmung greift also ein, um planvoll den weiteren Gang der Ereignisse zu lenken. Man mag darin einen Zug von Tragik sehen, wenn es der Frau versagt ist, an der Seite des Mannes zu bleiben, um mit ihm das kommende Schicksal zu teilen, wenn andererseits die Überlebenden mit dem Verlust der Frau und Mutter für die Rettung einen hohen Preis zu bezahlen haben. Aber darum geht es Vergil hier nicht, zumindest nicht in erster Linie. Ihm kommt es vielmehr darauf an, mit der Eliminierung Creusas das Hindernis zu beseitigen, das einer neuen Eheschließung des Aeneas im Wege stünde¹¹. Die Gattin muß den Platz an der Seite des auserwählten Staatsgründers räumen, damit ihn zur rechten Zeit eine andere Frau, eine Einheimische einnehmen kann. Denn in Italien warten auf ihn – so verkündet es eine mit dem eigenen Los durchaus zufriedene Creusa (783) – Glück, Herrschaft und eine neue Gemahlin aus königlichem Geblüt: *res laetae regnumque et regia coniunx*. Alliteration und Polysyndeton formen die drei Komponenten zur Einheit, in der das eine nicht ohne das andere sein kann. Die Ehe des Ersten unter den Zugewanderten mit der höchstrangigen Autochthonen gehört nach dem Willen des Schicksals essentiell zur italischen Zukunft und erscheint von Anfang an als deren unabdingbare Voraussetzung. In der Lebensgemeinschaft von Aeneas und Lavinia findet die aus der Verbindung der Fremden mit den Einheimischen hervorgegangene neue ethnische Einheit ihren personalisiert repräsentativen Ausdruck.

Vergil führt aber nicht nur die gleichsam symbolhafte Spiegelung des Integrationsprozesses im Bunde von Mann und Frau vor Augen, er denkt auch über die Bedingungen selbst nach, unter denen das Zusammenwachsen der beiden Völ-

¹¹ Bei Naevius stirbt Creusa erst nach der Ankunft in Latium. Die Vorverlegung ihres Endes könnte somit erst Vergil eingeführt haben. Vgl. BUCHHEIT (Anm. 10) 38, 45.

kerschaften vor sich gehen und Erfolg versprechen konnte. Dazu unmittelbar veranlaßt haben mag ihn der offenkundige Widerspruch zwischen dem Zeugnis der Sage, wonach Troia einen bedeutenden Anteil am Werden Roms beanspruchen durfte, und der historischen Realität, in der von einem solchen Erbe, wenn man von kultischen Erinnerungen absieht, keine sichtbare Spur vorhanden war. Gewiß hätte es sich zur Lösung des Problems angeboten, die erlebte römische Gegenwart als das Ergebnis einer so vollkommenen Mischung der Ursprungselemente zu deuten, daß in dem entstandenen einheitlichen Ganzen Teile unterschiedlicher ethnischer Herkunft nicht mehr zu identifizieren waren. Doch Vergil beschreitet – aus unserer Sicht überraschend – einen anderen Weg der Erklärung und zeigt damit, wie sehr ihn das Problem des troianischen, fremden Erbes beschäftigte. Im zwölften Buch der Aeneis, kurz vor dem Ende des Werkes, macht er die Leser zu Zeugen eines Dialogs von – nimmt man die Fiktion ernst – weltgeschichtlicher Bedeutung. Denn hier werden auf höchster Ebene die Weichen gestellt, die Rom den Eintritt in die Völkergemeinschaft ermöglichen und die Bahn freimachen, auf der sich der rasante Aufstieg zu einzigartiger Machtstellung vollziehen kann. Juno will endlich von ihrem Haß, mit dem sie die Troer verfolgt hat, ablassen und sich nicht länger dem vom *fatum* vorgesehenen Aufblühen Roms zu einzigartiger Größe widersetzen. Doch für solche Konzilianz verlangt sie von ihrem Gemahl eine Gegenleistung, die es ihr gestattet, das eigene Ansehen zu wahren (12,823–28):

*„ne vetus indigenas nomen mutare Latinos
neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari
aut vocem mutare viros aut vertere vestem.
sit Latium, sint Albani per saecula reges,
sit Romana potens Itala virtute propago:
occidit, occideritque sinas cum nomine Troia.“*

Juppiter geht auf Junos Verlangen ein und bestätigt ihr ausdrücklich, die Latiner würden auch nach der Verbindung mit den Trojanern keinerlei Einbußen an Individualität hinzunehmen haben, ihre ethnische Eigenart also in vollem Umfang bewahren (834–37):

*„sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,
utque est nomen erit; commixti corpore tantum
subsident Teucri. morem ritusque sacrorum
adiciam¹² faciamque omnis uno ore Latinos.“*

Schon die detaillierte, Junos Forderungen aufnehmende Ausführlichkeit weist auf die Bedeutung des göttlichen Dekrets. Demnach soll das Resultat der Völkerverbindung nicht eine neue, von beiden Ethnien gleichermaßen geprägte Gesellschaft und Kultur sein, sondern allein die latinische Identität darf unverändert fortbestehen. Die Integration erfolgt durch vollständige Assimilation der

¹² SUERBAUM (Anm. 10) 187–90 erklärt die problematische Formulierung so, daß der Wille Jupiters hier identisch sei mit der Absicht des Aeneas (vgl. 12,192), den Kult der Penaten zu stiften.

fremden Zuwanderer an die alteingesessenen Bewohner. Die Trojaner werden absorbiert und haben ihre völkische Individualität aufzugeben¹³.

Und doch führt die Aufnahme der Fremden nicht einfach zu einer Zunahme der Bevölkerungszahl, sondern das daraus entstehende neue *genus* unterscheidet sich auch qualitativ von dem, was da vorher im Lande war. Denn erst nach und infolge der Mischung mit den Trojanern werden sich die Latiner zu dem sittlichen Rang erheben, der sie befähigt, fortan ihren herausragenden Platz in der Weltgeschichte einzunehmen (12,838f.):

„*hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,
supra homines, supra ire deos pietate videbis*“.

Der entscheidende Anteil an dem einzigartigen Aufstieg kommt also der *pietas* zu. Freilich sagt Vergil nirgends, daß die Latiner sie vorher nicht besessen hätten, und ihrem Herrscher Latinus wird man sie schon gar nicht absprechen wollen; aber derjenige, der nicht nur in der Aeneis, sondern überhaupt in der Gründungssage die *pietas* geradezu verkörpert, ist eben kein Italiker, sondern Trojaner. Was den Aeneas adelt¹⁴, adelt hinfort auch die Römer. Die *pietas* verleiht dem aus der Absorption der Zuwanderer entstandenen neuen Volk, das nur in seinem äußeren Erscheinungsbild das alte geblieben zu sein scheint, jene überlegene Kraft, die es zur Erfüllung der ihm zugedachten großen Aufgaben qualifiziert. Und eben dieses vornehmste Kriterium nationaler Wesensart ist von Aeneas, dem Fremden, nicht zu trennen¹⁵.

Daß ein Volk sich in so grundlegender Weise von Fremden geprägt sieht, daß es seine Vormachtstellung darauf gründet, fällt zu verstehen wahrlich nicht leicht. Aber es kommt noch hinzu, daß man in Rom auf die troianische Vergangenheit offensichtlich stolz war. Man dachte gar nicht daran, sie in Vergessenheit geraten zu lassen, sondern suchte, wenn sich nur eine Möglichkeit dazu auftat, nach ihren Spuren. Daß solche in der Wirklichkeit des Alltags nicht zu finden waren, dafür lieferte Vergils Göttergespräch mit der Abfolge von Bitte und Gewährung das erklärende Aition. Um so hingebungsvoller bemüht man sich, auf dem Wege phantasievoller Konstruktion Erinnerungen an die troianische Vergangenheit aufleben zu lassen und gebührend ins Licht zu rücken. Von Caesars durchaus als Politikum zu wertenden Anspruch auf Abstammung von Venus, der Mutter des Aeneas, war schon zu reden, desgleichen von dem in die nämliche Richtung weisenden Bildprogramm des Augustus. Aber auch die

¹³ Anders bei Livius 1,2,4f., wo die Trojaner mit den *Aborigines* des Königs Latinus allmählich zusammenwachsen, und das geeinte Volk von Aeneas den Namen *Latini* erhält.

¹⁴ Diomedes stellt in seiner Rede Aeneas neben Hektor, hebt aber eigens die *pietas* des ersten hervor (Aen. 11,292): *hic pietate prior*.

¹⁵ Dieser Zusammenhang tritt bei BUCHHEIT (Anm. 10) 99f.; 133–43 und SUERBAUM (Anm. 10) bes. 190f. etwas zu sehr in den Hintergrund. Daß Aeneas und seine Trojaner auch bei Vergil die Fremden bleiben, und der Dichter das gar nicht wegreden wollte, zeigt gerade auch ihre Karikatur. Dazu SUERBAUM 196–201, der zudem im Exkurs 202–04 darauf verweist, daß nach Orakel (Aen. 7,98.255.270) und Seherspruch (Aen. 8,503) nur ein Ausländer Schwiegersonn des Latinus und Führer des etruskischen Heeres werden kann.

Wissenschaft stellte sich in den Dienst derartiger Tendenzen. So richtete Varro in den Werken *De gente populi Romani* und vor allem in *De familiis Troianis* den Blick auf Roms Anfang und lieferte damit seinen Mitbürgern das gewissermaßen autorisierte Material, das sie in die Lage versetzte, gentilizische Linien glaubhaft bis zu Aeneas oder einen seiner Gefolgsleute zurückzuverfolgen¹⁶. Die schon 205/04 v. Chr. in Rom aufgenommene Magna Mater Idaea, die asiatische Kybele, erfreute sich der besonderen Verehrung verschiedener Adelsgeschlechter, weil man in ihr sozusagen die Hausgottheit der troianischen Ahnen sah¹⁷. Auf dem Forum wurde im Tempel der Vesta nicht nur das heilige Herdfeuer gehütet, sondern auch das Palladium aufbewahrt, das Schutz verheißende Kultbild Athenas, das angeblich aus Troia stammte. Den Penaten, die Anchises auf der Flucht getragen hatte, waren verschiedene Kulte und ein eigenes, an der Velia gelegenes Heiligtum geweiht. Ein Reiterspiel, bei dem zur Zeit des Augustus adlige Knaben Mut und Geschicklichkeit unter Beweis zu stellen hatten, hieß das troianische (*ludus* oder *lusus Troianus*) und sollte mit diesem Namen an seine Geschichte erinnern. Vergil hat es im fünften Buch der Aeneis (545–603) den Leichenspielen zu Ehren des Anchises angefügt und damit dem zu seiner Zeit wirklich geübten Brauch Ursprung und Begründung gegeben.

Weit davon entfernt, ihr troianisches Erbe zu verleugnen, nutzten die Römer also jede Gelegenheit, um das Fremde, das sie zugleich als ihr Eigenstes betrachteten, im öffentlichen Bewußtsein auch als Fremdes lebendig zu erhalten. So erklärt es sich wohl auch, daß Vergil im sechsten Buch der Aeneis den Anchises Worte sprechen läßt, die in durchaus feierlichem Ton an diese doppelte Wurzel des Römertums erinnern. Hier, wo in der Heldenschau Mythos und Realität einander durchdringen, wo die Gegenwart als eine zu erwartende Zukunft vor die Augen des Lesers tritt, schickt der Dichter eine Einleitung voran, die all die anschließend vorzustellenden Gestalten der römischen Geschichte, angefangen von Silvius¹⁸ bis hin zum jüngst verstorbenen Marcellus, der gleichen genealogischen, von Troia und Latium als gemeinsamem Ursprung ausgehenden Linie zuweist (6,756–59):

„Nunc age, Dardanium prolem quae deinde sequatur
gloria, qui maneat Itala de gente nepotes,
inlustris animas nostrumque in nomen ituras,
expediam dictis, et te tua fata docebo.“

Der Chiasmus bindet die *Dardania proles* und die *Itala de gente nepotes* zur nationalen Einheit zusammen und lenkt zugleich die Aufmerksamkeit auf deren

¹⁶ Vgl. Cic., acad. 1,9 zu Varro: *nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere.*

¹⁷ Sie ist es, der Vergil (Aen. 2,788) die Aufgabe zuweist, Creusa aus dem weiteren Geschehen zu entfernen; dazu oben 9.

¹⁸ Der erste in der Reihe, der Begründer des albanischen Herrschergeschlechts, der Sohn des zugewanderten Aeneas und der einheimischen Lavinia (6,763–65), verkörpert das gemeinsame Erbe unmittelbar.

zweifachen Ursprung. Die vom Mythos autorisierte Differenzierung nimmt die uralte Tradition auf¹⁹ und bestärkt die Römer in ihrer Überzeugung, durch die aus Troia zugewanderten Ahnen eine prägende Bereicherung ihres latinischen Erbes erfahren zu haben.

Solche Rückbesinnung auf den Anfang und das damit immer wieder wach gehaltene Bewußtsein von der fremden Herkunft erklären sich nicht einfach aus nostalgischer Glorifizierung einer idealisierten Frühzeit. Sie scheinen vielmehr einem Selbstverständnis zu entspringen, in dem sich die Römer ihrerseits immer wieder in Frage stellten. Denn bei allem zur Schau getragenen Nationalstolz²⁰ und aller Arroganz, deren man sich im Umgang mit Nichtrömern gelegentlich zu befleißigen vermochte, drängt sich doch auch immer wieder der Eindruck auf, als stünde dahinter ein latentes Gefühl des Ungenügens, der Unzufriedenheit mit sich selbst. Wenn Cicero im *Tusculanenproömium* zwar die Überlegenheit der Griechen auf geistig-kulturellem Felde einräumt, sich aber hinzuzufügen beeilt, daß auch da die Römer die Besseren hätten sein können, wenn sie nur gewollt hätten, dann hört man doch das Bemühen heraus, die eigene Schwäche, deren man sich sehr wohl bewußt ist, zu vertuschen. Ähnliche Töne, in denen sich das Bedürfnis äußert, einen Mangel zu kompensieren, den man zwar vage empfindet, aber nicht einmal sich selbst so recht eingestehen möchte, werden auch andernorts gelegentlich laut. Die ganze *Aeneis* läßt sich im Grunde als einen Versuch verstehen, den eigenen Aufstieg zu ungeahnter Größe im nachhinein zu rechtfertigen, und das nicht so sehr vor anderen wie vor sich selbst. Es hat den Anschein, als schauten die Römer mit ungläubigem Staunen auf das von ihnen Erreichte, als faßten sie es selbst nicht, wie es geschehen konnte, daß Rom sich gleichsam aus dem Nichts in einem relativ kurzen Zeitraum zum *caput mundi* erhob.

Das Unbegreifliche an der eigenen Geschichte hat vorwiegend dort seinen literarischen Niederschlag gefunden, wo sich der Blick auf deren Anfänge richtet. Schon im Ursprung suchte man die Keime, aus denen jene irritierende Ambiguität von Anmaßung und Selbstzweifel, von Machtbewußtsein und Minderwertigkeitsgefühl, von Zukunftsgläubigkeit und Defätismus hervorwachsen konnte.

Wie soll man es denn verstehen, wenn wir bei Livius (1,8,4–6) lesen, Romulus habe, weil es seiner eben gegründeten Stadt an Menschen fehlte, ein Asyl eröffnet, um so alles mögliche hergelaufene Gesindel herbeizulocken? Die Antwort gibt der vom Autor hinzugefügte Kommentar: Und damit war der Anfang von Roms Größe gemacht – *idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit*.

¹⁹ Den Sohn des Silvius, Procas, nennt Vergil hier (767) *Troianae gloria gentis*, und noch die Unterwerfung Griechenlands durch L. Mummius erscheint in der Rede des Anchises als Vergeltung für das, was die Griechen den troianischen Vorfahren angetan haben (840): *ultus avos Troiae templa et temerata Minervae*.

²⁰ Vgl. dazu L. KRATTINGER, *Der Begriff des Vaterlandes im republikanischen Rom* (Diss. Zürich 1944) 13.

Gewiß nimmt der Historiker hier eine Überlieferung auf, die auf romfeindliche Propaganda des dritten Jahrhunderts zurückgeht²¹, und gewiß folgt er damit der Autorität des Fabius Pictor²². Aber zu denken sollte doch vor allem geben – und das ist mit dem Verweis auf die Quellen eben nicht erklärt –, daß ein Römer eine solche Version überhaupt aufnimmt.

Wie sollen wir es verstehen, wenn berichtet wird, daß die ersten Römer ihre Frauen nur durch Beraubung ihrer Gäste, durch einen Bruch geheiligten Rechts also, gewinnen konnten?²³ Wie sollen wir es verstehen, wenn Horaz in der siebenten Epode die sich ständig wiederholenden Bürgerkriege als ein Erbübel erklärt, dessen Ursache im Verbrechen des Brudermords zu suchen sei, im Blut des Remus, mit dem die Fundamente der ersten Stadtmauer getränkt seien?²⁴ Damit ist der Hintergrund angedeutet, vor dem sich wohl mit gewissem Recht sagen läßt, es sehe so aus, als könnten sich die Herren der Welt über ihre Leistung nicht recht freuen, als zweifelten sie an sich, als fühlten sie sich in ihrer Rolle unbehaglich, als litten sie an einem unbestimmten Schuldbewußtsein, als hätten sie Probleme damit, die eigene Geschichte anzunehmen.

In der Tat fällt es schwer, eine befriedigende Antwort auf die Frage zu finden, warum es gerade dem Stamm der Latiner gelingen konnte, auf der Apenninenhalbinsel die Vorherrschaft zu erringen, über sämtliche Nachbarvölker zu triumphieren und schließlich eine noch nie dagewesene Machtfülle auf sich zu vereinigen. Um so williger mögen die Römer auf das Angebot eingegangen sein, das ihnen damit gemacht war, daß griechischer Mythos und die Geschichtsschreibung den davongekommenen Trojanern den Weg nach Westen, nach Italien wiesen. Es ist bezeichnend, daß man sich mit Aeneas einen Ahnherrn wählt, der eben nicht den selbstsicheren Draufgänger- und Siegertyp verkörpert, sondern in seinem Bedürfnis nach höherer Lenkung und dem skrupulösen Bemühen, das Rechte nicht zu verfehlen, die eigene kollektive Verunsicherung wider spiegelt.

Wenn Rom in untrüglicher Selbsterkenntnis seine Geschichte mit einem solchen Helden beginnen läßt, dient das nicht nur der Identitätsfindung, sondern auch der Rechtfertigung, die man brauchte, um den errungenen Erfolg innerlich bewältigen, die gewonnene Größe moralisch verantworten zu können. Die Stimmen des Zweifels und des Unbehagens ließen sich dadurch freilich nicht zum Verstummen bringen; aber sie konnten durch die Botschaft von der schicksalhaften, göttlichen Vorbestimmung, die über Rom waltete, wirkungsvoll über-

²¹ Überzeugend nachgewiesen von H. STRASBURGER, Zur Sage von der Gründung Roms (= SHAW, Ph 1968, H. 5 32–35. CORNELL (Anm. 3) 63 glaubt trotzdem, „that the legend of Romulus and Remus was both ancient and indigenous“.

²² Zur Ausführlichkeit der von ihm erzählten Gründungslegende s. U. W. SCHOLZ, Q. Fabius Pictor, in: Würzburger Jahrb. N.F. 24 (2000), 139–49.

²³ Wenn Cicero (Balb. 31) die liberale Vergabe des Bürgerrechts ausgerechnet auf Romulus' Behandlung der Sabiner zurückführt, darf man darin wohl auch Apologetik sehen.

²⁴ Hinzuzunehmen wären die 16. Epode mit dem Rat, aus Rom, weil es keine Zukunft biete, auszuwandern, und die dritte Römerode, in der der Fluch der Bürgerkriege auf den Meineid des Laomedon zurückgeführt wird.

tönt werden. Mit keinem schöneren Geschenk hätten sich die Troianer bei den Römern für ihre Aufnahme in deren Geschichte bedanken können. Daß damit ausgerechnet Asiaten die Aufgabe zugefallen war, Roms genuinen Anspruch auf Überlegenheit zu legitimieren, tat der Glaubwürdigkeit der Überlieferung kaum Abbruch. Denn zum einen hatten diese nichts mit den zeitgenössischen Orientalen gemein, die in der Tat wenig Ansehen genossen; vielmehr waren sie als die von Homer geadelten Helden dem kritischen Urteil der Gegenwart entzogen und erfreuten sich einer von der Realität unabhängigen idealisierenden Bewertung. Zum anderen – und das war ausschlaggebend – besaßen diese Fremden etwas, was die Römer nur zu gern in ihren Besitz übernahmen, weil sie damit vor den übrigen Italikern ausgezeichnet und zur Vorherrschaft prädestiniert waren. Mit der Aufnahme des Aeneas in die römische Geschichte hatte man sich ein auf numinoser Berufung gegründetes Sendungsbewußtsein zugelegt. Fortan kann Rom als auserwähltes Volk handeln, das in seinem Machtstreben jenem göttlichen Willen folgt, der den Flüchtling aus seiner Heimat nach Latium geführt hat. In Roms Größe erfüllt sich die dem Aeneas zuteil gewordene Verheißung. Damit kommt dem aus der Ferne zugewanderten Fremden im Prozeß römischer Identitätsfindung zentrale Bedeutung zu, und das gilt nicht erst für das offiziell propagierte, politisch motivierte Bild, das man in der Kaiserzeit den anderen von sich vermitteln wollte, sondern es gilt auch schon für das Selbstgefühl, wie es sich in den Zeugnissen ältester Überlieferung äußert.

Wenn auch, wie zuzugeben ist, manche der vorgetragenen Gedanken hypothetisch bleiben müssen, so sollte doch bedacht werden, daß sie in ihrer Gesamtheit auf einer Grundlage beruhen, der empirische Faktizität nicht abzusprechen ist. Legt Rom doch, sobald es nur ins Licht der Geschichte tritt, eine bemerkenswerte Offenheit für fremde Einflüsse an den Tag²⁵. Das zeigt sich in so gut wie allen Bereichen des religiösen und kulturellen Lebens ebenso wie in Politik, Verwaltung und praktischer Alltagsbewältigung. Die benachbarten Etrusker, Kelten und insbesondere natürlich die Griechen haben nicht nur ihre Spuren hinterlassen, sie haben auch entscheidend dazu beigetragen, daß Rom zu dem werden konnte, was die abendländische Welt dann so nachhaltig geprägt hat²⁶.

Die ganze Welt des Geistigen hat sich den Römern in der Auseinandersetzung mit dem Fremden erschlossen. Nicht nur die Anfänge der Literatur verdanken sie Männern, die keine Römer waren, auch die spätere Entwicklung erfährt ihre richtungweisenden Impulse immer wieder durch Dichter, die ihre Heimat aus-

²⁵ Im ersten Buch des Livius findet H. HAFTER, Rom und römische Ideologie bei Livius, in: E. BURCK (Hg.), Wege zu Livius (Darmstadt 1987) 284 vieles, was „die Unbefangenheit der Römer dem Fremden gegenüber, ihre Geringschätzung des Autochthonentums, ihren Willen zu assimilieren“ widerspiegelt.

²⁶ Wie unbefangen und doch respektvoll man mit fremden Religionen umging, mag exemplarisch der in früher Zeit von Feldherren geübte Ritus der *evocatio* belegen. Nicht Unterdrückung und Zerstörung hatten die Eroberer damit im Sinn, sondern es ging ihnen im Gegenteil darum, die von den Feinden verehrten Götter nach Rom zu überführen und in die eigene Religion zu integrieren.

serhalb, vor allem in der Transpadana²⁷ hatten, und die erst zu Römern wurden, dann freilich auch im Herzen.

Die Neugier, mit der man auf das Fremde zuzuging, und die Aufgeschlossenheit für das Unbekannte, das sich in seiner ganzen Vielfalt erst in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Epirus und Karthago darbot, müssen in der Tat Stauern erregen. Denn obwohl die Römer selbst auf nichts auch nur im entferntesten Vergleichbares zurückblicken konnten, und eine verständnisvolle Annäherung deshalb eigentlich nicht zu erwarten war, brachten sie der vorgefundenen Kultur größtes Interesse entgegen, eigneten sie sich an und fanden bald selbst zu schöpferischer Kraft. Eine derartige Bereitschaft, sich den Errungenschaften anderer gleichermaßen rezeptiv wie produktiv zuzuwenden, verdient um so mehr Beachtung, als es ja die Siegermacht war, die solchermassen die geistige Überlegenheit der von ihr unterworfenen anerkannte²⁸. Was immer den Römern gut oder nützlich erschien, dessen suchten sie alsbald habhaft zu werden, auch wenn sie den Urhebern dieser Errungenschaften nicht selten – das gilt auch für die Griechen – mit herablassender Geringschätzung begegneten. Aus der fortdauernden Auseinandersetzung mit anderen, oft überlegenen Kulturen²⁹ flossen Rom stetig die inspirierenden und kreativen Kräfte zu, denen es zu danken ist, daß die Symptome des Alterns und der Depravation so lange überlagert werden von Zeichen der Erneuerung und des Aufschwungs.

Die auffällig intensive Beziehung der Römer zu Fremden³⁰ korrespondiert mit ihrem merkwürdig gespannten Verhältnis zum Eigenen und könnte darin seine Erklärung finden. Im Fremden haben sie den Ort gefunden, wo sie sich problemlos zu Hause fühlen konnten, und diese ihre historische Entscheidung prädisponierte sie für einen Kosmopolitismus, der ihnen letztendlich alles irgendwie vertraut erscheinen ließ.

Vielleicht beruht auf dieser Haltung das Geheimnis des Erfolgs, mit dem es ihnen gelang, sich andere Völker untertan zu machen. Man hat sich oft gefragt, woher es käme, daß aus Besiegten, die gerade noch als Opfer brutaler Gewalt unter Rom gelitten und ihre Freiheit verloren hatten, nicht selten nur eine Ge-

²⁷ Dazu umfassend S. MRATSCHEK, *Est enim ille flos Italiae. Literatur und Gesellschaft in der Transpadana*, in: *Athenaeum* N.S. 62 (1984) 154–189.

²⁸ Horaz (ep. 2,1,156f.) hat das Paradoxon einprägsam formuliert: *Graecia capta ferum victorem cepit et artis | intulit agresti Latio*.

²⁹ O. SEEL, *Römertum und Latinität* (Stuttgart 1964) spricht in dem Kapitel „Die Stadt der offenen Tore“ (79) von „einer schier unbegrenzten Eineignungswilligkeit“. Auch die folgenden Kapitel vor allem „Herrschaft und Dienst“, „Das auserwählte Volk“, „Die Berufenen“, „Römische Antithetik“, „Macht und Menschlichkeit“, „Italia“ seines durch Sensibilität und Gedankenreichtum einzigartigen Buches böten immer wieder die Möglichkeit zur Vertiefung des hier angeschlagenen Themas.

³⁰ Der alte Cato bildet da keine wirkliche Ausnahme; denn sein Widerstand gegen die zunehmende Hellenisierung entspringt nicht dumpfem Fremdenhaß, sondern der Abneigung gegen die Auswüchse der Graecomanie und der Furcht vor moralischer Korruption seiner Landsleute. Cato selbst hatte die Bedeutung griechischer Kultur sehr wohl erkannt und war auch bereit, sie zu nutzen. Vgl. dazu D. KIENAST, *Cato der Zensor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit* (Darmstadt 1969) 101–116.

neration später schon glühende Verfechter römischen Machtanspruchs werden konnten³¹. Eine Antwort liegt wohl darin, daß Rom auf Fremde die gleiche Faszination ausübte wie die Fremden auf Rom. Beide konnten einander nicht fremd bleiben, sondern mußten zusammenfinden und aufgehen in der *romanità*, die gerade auch durch die ihr vom Ursprung her innewohnende Gabe der unbefangenen Kommunikation und Integration das ist, was sie ist.

³¹ In einem Rahmen, der einen weiten kulturhistorischen Horizont erschließt, hat G. DOBESCH der Assimilationskraft Roms eindrucksvolle Ausführungen gewidmet: Ende und Metamorphose des Etruskertums. Grundsätzliche Gedanken zu einer konkreten Fallstudie, in: L. AIGNER-FORESTI (Hg.), Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom (= Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 658. Bd.) (Wien 1998) 29–147, hier bes. 116–146.

Fremde in der Bevölkerung des kaiserzeitlichen Rom

Von JUTTA DRESKEN-WEILAND

Seit des Aufstiegs Roms zum Weltreich sind Fremde in der Bevölkerung stets ein diese Stadt kennzeichnendes und auffallendes Element gewesen. Zugleich sind sie ein wesentlicher demographischer Faktor und spielen eine Rolle bei jedem Versuch, die Bevölkerung zu berechnen¹.

Bezüglich der Zahl der Bevölkerung Roms ist die Forschung sich weitgehend einig. Die Gesamtbevölkerung des kaiserzeitlichen Rom wird in der wissenschaftlichen Literatur zwischen 800.000 und 1.000.000 angenommen. Die Millionengrenze wird in Europa in nachantiker Zeit erst wieder von London um 1800 erreicht, was das kaiserzeitliche Rom für 15 Jahrhunderte zur größten Stadt Europas macht². Was Forschungen zur antiken Migration betrifft, haben diese soeben erst begonnen³, und es ist fraglich, in wieweit man diese Migration in Zahlen fassen kann, ganz zu schweigen davon, wie überhaupt sichere Aussagen darüber gemacht werden können⁴. Migration als solche torpediert alle Versuche, Aussagen zu Alterstrukturen und dem Verhältnis der Geschlechter aus Friedhöfen oder Zensusangaben, wo sich solche erhalten haben, abzulesen⁵. Antike Quellen, die man zur Grundlage von Berechnungen oder Schätzungen machen könnte, gibt es nämlich nicht. Unbekannt ist ein wichtiger Faktor der Migration, nämlich die Zahl von Menschen, die als Sklaven unfreiwillig nach Rom gelangten⁶.

Neue und gegenwärtig laufende Forschungen beschäftigen sich deswegen mit der biomolekularen Analyse von Skelettresten, die Auskunft über die geographische Provenienz geben können: So untersucht das Museo Nazionale Preistorico „Luigi Pigorini“ derzeit den Friedhof von Portus. Andere, noch ganz am Anfang stehende Forschungen beschäftigen sich damit, dass die genetische Zusammensetzung gegenwärtiger Bevölkerungen Migrationen in der Vergangenheit widerspiegelt⁷. Hier sind zweifellos interessante Ergebnisse zu erwarten.

¹ Die Formel zur Berechnung der Bevölkerung bei W. SCHEIDEL, *Progress and problems in Roman demography*, in: DERS. (Hg.), *Debating Roman Demography* (Leiden 2001) 46.

² Zuletzt SCHEIDEL (Anm. 1) 51 mit Literatur.

³ SCHEIDEL (Anm. 1) 48 mit Lit.

⁴ T. G. PARKIN, *Demography and Roman society* (Baltimore – London 1992) 135 f.

⁵ SCHEIDEL (Anm. 1) 46.

⁶ Mit Parallelen aus Berechnungen zum modernen transatlantischen Sklavenhandel lässt sich kaum operieren, da unbekannt ist, wie die Sklaven auf Schiffen nach Italien transportiert wurden, s. dazu Scheidel (Anm. 1) 48. – Vermutungen zu den Sklavenzahlen, von denen nicht alle Fremde gewesen sein werden, beruhen auf unbekanntem und kontroversen Faktoren bezüglich des Geschlechterverhältnisses innerhalb der Sklaven, der Häufigkeit der Freilassung und der Zahl der Nachkommenschaft von Sklaven, s. SCHEIDEL (Anm. 1) 49. Zur Fruchtbarkeit von Sklaven s. auch B. W. FRIER, in: *The Cambridge Ancient History*² XI (Cambridge 2000) 808.

⁷ SCHEIDEL (Anm. 1) 48.

Die Frage nach der Zahl der Fremden in Rom hat man aufgrund des Mangels an festen Anhaltspunkten durch Vergleiche mit Migranten in anderen Zeiten und Kulturen, aus denen Zahlenmaterial bekannt ist, zu beantworten versucht. Da es aber keine Anhaltspunkte dafür gibt, dass sich neuzeitliche Migranten zu großen Städten so verhalten haben wie Migranten der Antike in Hinblick auf die Hauptstadt der antiken Welt schlechthin, sind diese Vergleiche meines Erachtens sehr problematisch⁸.

Im folgenden werden Grabinschriften untersucht, in denen Fremde ihre Herkunft nennen. Mit „Fremden“ sind Personen gemeint, deren geographische Provenienz außerhalb von Italien liegt. Die Inschriften spiegeln natürlich nicht die tatsächliche Zusammensetzung der Fremden in der Bevölkerung Roms wider⁹. Die Einschränkungen, die dem epigraphischen Material auferlegt sind, möchte ich kurz auflisten:

1. Arme und Analphabeten errichten in der Regel keine Inschriften und hinterlassen im archäologischen Material auch sonst nur wenige Spuren, wenn sie beispielsweise einen Bestattungsplatz im Grabbereich der Familie erhalten, zu der sie als Sklave oder Freigelassene gehören¹⁰. Eine ausführliche Inschrift ist aber auch in diesem Fall nicht zu erwarten. Zu den armen Fremden gehören wahrscheinlich auch Frauen, denn wenn diese sich allein nach Rom begaben, ist anzunehmen, dass sie arm waren¹¹.

Beim Umgehen mit Grabinschriften ist ebenfalls zu bedenken, dass

2. die Sitte, eine Grabinschrift mit Nennung der geographischen Herkunft zu erstellen, nicht in allen Gruppen der Bevölkerung gleichmäßig verbreitet ist, wie die erhaltenen Inschriften zeigen: So war bei Soldaten, die im epigraphischen Material überdimensional stark vertreten sind, diese Sitte häufig anzutreffen, bei Zivilisten jedoch viel seltener. Bei diesen spielte sicher eine Rolle, dass manche Herkunftsorte prestigeträchtiger oder übel beleumundet und entsprechend genannt oder verschwiegen wurden¹².
3. spielt der Sozialstatus des Einzelnen eine Rolle, wenn es um die Häufigkeit

⁸ D. NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and strangers* (London 2000) 17 verweist auf einen Fremdenanteil von 5,3 % in London im Jahr 1573 und einen Anteil von 1% im Jahr 1635. Besser zu vergleichen ist nach Noy die Bevölkerung Rio de Janeiros im 19. Jh., wo es bis zur gesetzlichen Abschaffung der Sklaverei Sklaven in der Bevölkerung und eine Zuwanderung von Übersee gab. Bei dem Census von 1849 wurden fast 80.000 Sklaven gezählt, die 38 % der Bevölkerung ausmachten. Von den Sklaven waren 72 % der männlichen und 57 % der weiblichen in Übersee geboren. Zuwanderer bildeten 18 % der Bevölkerung: Von ihnen waren 24 % der Männer und 9 % der Frauen in Übersee geboren, also etwa 5 % der Gesamtbevölkerung. Noy schließt aus diesen Daten, dass auch in Rom die Zahl der freien Zuwanderer mit 5 % angenommen werden kann. Zu den freien Zuwanderern sind noch die Sklaven zu addieren und die Fremden, die im Kontext ihres Militärdienstes nach Rom gelangten, so Noy 19–22.

⁹ NOY (Anm. 8) 9.

¹⁰ S. R. JOSHEL, *Work, identity and legal status at Rome. A study of the occupational inscriptions* (= *Oklahoma Studies in Classical Culture*, 11) (Oklahoma 1992) 19f.

¹¹ NOY (Anm. 8) 9.

¹² NOY (Anm. 8) 60.

- geht, in der bestimmte Personengruppen vertreten sind: So sind ehemalige Sklaven in Inschriften besser vertreten als arme Freigeborene¹³.
4. ist der Zeitpunkt des Todes in Rom wohl ein Faktor, der die Erstellung einer Inschrift beeinflusste: Erst kurz vor ihrem Tode in Rom angekommene Personen oder Leute, die sich nur zeitweilig in Rom aufhielten und hier verstarben, erhielten eher eine Inschrift mit Angabe der Heimat als bereits Jahrzehnte in Rom lebende Immigranten.
 5. wird in den Inschriften nicht erwähnt, ob jemand zeitweilig oder dauernd in Rom war¹⁴; diese Unterscheidung lässt sich somit nicht mehr nachvollziehen.
 6. hatten Zuwanderer, die viele Jahre ihres Lebens in Rom verbrachten und sich im Laufe der Zeit assimilierten, oft nicht mehr das Bedürfnis, auf ihrem Grabstein ihre fremde Herkunft anzugeben¹⁵, so dass Fremde sich nicht mehr als solche darstellen und möglicherweise noch ein fremder Name auf nichtrömische Herkunft schließen lässt. Die Nennung einer Berufsbezeichnung¹⁶ konnte bei diesen relevanter sein. Als integrierender Faktor wirkte wohl auch die Sklaverei, da Sklaven gezwungenermaßen mit Menschen eines anderen kulturellen Hintergrundes zu tun und nicht die Wahl hatten, sich zu integrieren oder mit anderen Personen der gleichen Herkunft eine eigene Identität zu pflegen. Da es für sie leichter war, durch die Freilassung das römische Bürgerrecht zu erhalten, integrierten sie sich im allgemeinen leichter als Freigeborene, die nicht das römische Bürgerrecht besaßen. So lässt sich auch nur eine kleine Gruppe als solcher erkennbarer ausländischer Sklaven in den Inschriften feststellen¹⁷.
 7. Vorurteile gegenüber Fremden stehen nur hier am Ende dieser Liste; sie werden einer der wichtigsten Punkte gewesen sein¹⁸.

1. Herkunft und berufliche Tätigkeit der Fremden

David Noy hat in seiner im Jahr 2000 erschienenen Arbeit das von ihm gesammelte epigraphische Material in drei Gruppen aufgeteilt¹⁹.

Gruppe A bezeichnet die Gebiete, aus denen Migranten hauptsächlich in Folge ihrer Zugehörigkeit zum Militär kamen. Diese Gebiete bilden eine zusam-

¹³ NOY (Anm. 8) 7.

¹⁴ NOY (Anm. 8) 8.

¹⁵ NOY (Anm. 8) 10f.

¹⁶ S. dazu JOSHEL (Anm. 10) 69–71. Es sind Sklaven und Freigelassene, die am häufigsten ihren Beruf erwähnen, ebenda 23.

¹⁷ NOY (Anm. 8) 11f.

¹⁸ J. CHRISTES, Rom und die Fremden, in: *Gymnasium* 104 (1997) 13–31.

¹⁹ Vgl. dazu die Karte bei NOY (Anm. 8) 58. Die Karte zeigt die Provinzen des 1.–2. Jhs. n. C. – Die Frage nach Juden in Rom soll hier ausgespart werden, da diese in den Inschriften nur neunmal als Zuwanderer erscheinen. Von diesen 9 Inschriften nennen 6 naheliegenderweise eine Herkunft aus den Provinzen Syria und Palaestina. Eine Behandlung der vielfältigen, mit der jüdischen Gemeinde verbundenen Fragen würde den Umfang dieses Beitrags sprengen.

menhängende geographische Fläche von Britannien über Germanien bis nach Thrakien. In den Inschriften wird dabei besonders häufig die Herkunft aus Germanien und Pannonien erwähnt²⁰. Noy weist darauf hin, dass das Abziehen der militärischen Einheiten aus der Stadt im 4. Jh. bedeutete, dass diese Gebiete weitgehend aufhörten, Herkunftsländer von Migranten darzustellen²¹, und diese entsprechend in den Inschriften nicht mehr erscheinen. Noy vernachlässigt bei dieser Einteilung die Tatsache, dass sich die Zusammensetzung der in Rom anwesenden Soldaten im Laufe der Zeit verändert, zu unterschiedlichen Zeiten die Anzahl der Soldaten und ihre Herkunft verschieden ist. Bekanntlich findet eine starke Vergrößerung des Militärs in Rom unter den Severern statt, und unter Septimius Severus und unter Caracalla werden Praetorianer bzw. Gardereiter stark germanisiert.

Gruppe B enthält die Gebiete, aus denen mehr zivile Migranten als Soldaten stammen und in denen heidnische Zuwanderer zahlenmäßig stärker vertreten sind als christliche. Die meisten von ihnen stammen – in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit genannt – aus den Provinzen Asia, Hispania, Gallia sowie Africa und Numidia²².

In der Gruppe C dominieren wiederum die Zivilisten, doch sind hier Christen gut vertreten und aus einigen Gebieten sogar zahlenmäßig stärker als Heiden. Bei den betroffenen Gebieten handelt es sich um die südlichen und östlichen Küsten des Mittelmeeres. Die christlichen Inschriften, die dem 3.–5. Jh. angehören, sind – im Unterschied zu den heidnischen, die zwischen dem 1. und 3. Jh. entstanden sind²³ – weniger zahlreich. In der Gruppe C fallen zahlenmäßig nach dem Zeugnis der Inschriften vor allem die Migranten aus Syrien²⁴ auf, die sowohl unter den paganen als auch unter den christlichen Inschriften an der Spitze stehen²⁵. Bei Noy kommen an zweiter Stelle die Inschriften für christliche Galater, während Einwanderer aus Griechenland, Kreta, Cyrene und Zypern sowie aus Sizilien zahlenmäßig gering sind.

Insgesamt vermischt diese Gruppenbildung zeitliche und räumliche Kategorien; dass auf den Versuch verzichtet wird, chronologisch zu differenzieren, ist bedauerlich und lässt eine historische Auswertung nicht zu.

Beim Betrachten der Gruppen fällt vor dem Hintergrund der genannten Einschränkungen rasch auf, dass die Zahlen bei einigen Herkunftsländern nicht stimmen können. So sind Griechen in den Inschriften unterrepräsentiert. Griechen sind als Ärzte²⁶, Redner, Lehrer²⁷ und Dichter²⁸ in Rom auch aus literari-

²⁰ Noy (Anm. 8) 59.

²¹ Noy (Anm. 8) 57, 59.

²² Noy (Anm. 8) 59 f.

²³ Noy (Anm. 8) 57.

²⁴ Aus Palaestina, und zwar Raphia, stammt von den christlichen Zuwanderern nur der Verstorbene der Inschrift ICUR 12866c, so dass Palaestina nicht eigens erwähnt wird.

²⁵ S. die Statistik Noy (Anm. 8) 60.

²⁶ Noy (Anm. 8) 111 f.

²⁷ Noy (Anm. 8) 94 f.

²⁸ Einige griechischsprechende Dichter erwähnen in Epigrammen der Anthologia Palatina,

schen Quellen bekannt, und waren wohl keine kleine Personengruppe²⁹. Dass sie ihre Herkunft in den Inschriften nicht erwähnen, kann mehrere Gründe haben: Vielleicht stand für sie ihre berufliche Qualifikation im Vordergrund oder die Bezeichnung „Griechen“ wurde so allgemein benutzt, dass sie keine spezifische Heimat angeben konnte. Ebenfalls ist möglich, dass die mit dem Begriff „Griechen“ zusammenhängenden Konnotationen in einem römischen Ambiente mit starken antigriechischen Vorurteilen als zu negativ angesehen wurden³⁰.

Eine Gruppe, die wahrscheinlich in den frühchristlichen Inschriften überrepräsentiert ist, sind die Galater. Fünf Inschriften, die Galater erwähnen, wurden in der Katakomben des Hl. Pankratius an der Via Aurelia gefunden. Drei weitere vom gleichen Ort werden ebenfalls auf Galater bezogen, weil sie eine ähnliche Terminologie verwenden, und weitere sechs, deren Herkunft unbekannt ist, verwenden ein ähnliches Formular³¹. Für die Inschriften aus der Katakomben des Heiligen Pankratius ist deren Entstehung erst im 4. Jh. ein terminus ante quem non. Da die Verehrung des Heiligen Pankratius im 6. Jh. einen Höhepunkt erlebt³², ist nicht auszuschließen, dass sie erst in dieser Zeit entstanden sind. Sie sind also als eine isolierte und späte Erscheinung zu betrachten und sollten nicht verallgemeinert werden³³.

Im folgenden soll überprüft werden, wie sich die in den Inschriften in ihren Zahlen stark vertretenen Migrantengruppen zu anderen Quellen verhalten, sofern es welche gibt, und welche Tätigkeiten sie in Rom ausübten. Angehörige des Militärs werden hier nicht mehr behandelt.

Unter den Herkunftsgebieten der zivilen paganen Zuwanderer der Kaiserzeit ragt Kleinasien mit den Provinzen Asia, Bithynia, Cappadocia, Cilicia und Lycia heraus³⁴. In der Literatur wird die Bedeutung kleinasiatischer Sklaven in Rom betont³⁵, und es wird ebenfalls erwähnt, dass zahlreiche kleinasiatische Volksgruppen sich in Rom niedergelassen haben³⁶. In den Inschriften lassen sich Sklaven und ehemalige Sklaven nur selten nachweisen³⁷. Dagegen sind *peregrini* mit

dass sie sich in Rom aufhalten, was nicht bedeuten muss, dass sie sich dort häuslich niedergelassen haben: NOY (Anm. 8) 121.

²⁹ A. HILLSCHER, *Hominum litteratorum graecorum ante Tiberii mortem in Urbe Roma commoratum historia critica*, in: *Jahrbücher für Klassische Philologie* 1892, 355–444.

³⁰ G. LA PIANA, *Foreign groups in Rome during the first centuries of the empire*, in: *HThR* 20 (1927) 194, 229f.; NOY (Anm. 8) 226.

³¹ Zu der Problematik zusammenfassend NOY (Anm. 8) 188.

³² Zu Katakomben und Basilika s. PH. PERGOLA/P. M. BARBINI, *Le catacombe romane* (Rom 1997) 234–236.

³³ Die Inschrift ICUR 4444, Abb. bei D. FEISSEL, *RACrist* 88 (1982) 372 Abb.3 ist auf einer wiederverwendeten Platte angebracht worden, wie die beiden wohl zu der früheren Inschrift gehörenden, vertikal ausgerichteten Vögel annehmen lassen.

³⁴ NOY (Anm. 8) 59: 66 Personen aus der Provinz Asia, 24 aus Bithynia, 11 aus Cappadocia, 9 aus Cilicia, 9 aus Lycia.

³⁵ NOY (Anm. 8) 227.

³⁶ LA PIANA (Anm. 30) 194.

³⁷ NOY (Anm. 8) 76f.: aus Asia, Bithynia, Cappadocia, Cilicia und Lycia stammen 6 Sklaven, 11 ehemalige Sklaven, 7 Freigeborene, 24 *peregrini*.

Abstand am häufigsten bezeugt, die auch ihre Grabinschriften in Griechisch verfassen. Die Migration von Freien aus diesen Gebieten hat sicher eine bedeutende Rolle gespielt. Allerdings betrifft das epigraphische Material fast ausschließlich die griechische bzw. hellenisierte Bevölkerung Kleinasien, da nur vereinzelt Personen eines nichtgriechischen Hintergrundes in Rom bekannt sind, die keine Sklaven waren³⁸. Zu diesem Personenkreis gehören auch Senatoren, die seit julisch-claudischer Zeit in Rom nachweisbar sind³⁹. Vertreter dieser Schichten stellen auch die aus Kleinasien stammenden Ärzte dar, die zahlreich gewesen sein müssen, kommen doch die meisten Ärzte, deren Herkunft bekannt ist, aus Kleinasien, und auch Philosophen und Dichter dieser Provenienz werden in Inschriften und schriftlichen Quellen erwähnt⁴⁰. Bei den von Domitian gegründeten Capitolinischen Spielen⁴¹ waren Athleten aus Kleinasien die bei weitem erfolgreichste Gruppe⁴². Auch wenn den siegreichen Athleten das Bürgerrecht verliehen werden konnte⁴³, ist es kaum wahrscheinlich, dass diese ihren dauernden Wohnsitz in Rom nahmen, sondern sie werden wohl eher von Wettkampf zu Wettkampf durch die Oikumene gereist sein. Zu den in Rom ansässigen Fremden gehören sie nicht.

Ein nicht unbedeutender Faktor für den vorübergehenden oder auch dauerhaften Aufenthalt von Leuten aus Kleinasien in Rom war der Marmorhandel⁴⁴. Über mehrere Jahrhunderte hinweg sind Marmorhändler in Rom bezeugt. Ein M. Aurelius Xenonianus Aquila bezeichnet sich als erster der Steinhändler, und will das beste Marmorgeschäft besessen haben⁴⁵. Seine Inschrift gehört in die 2. Hälfte des 2. Jhs. Einer der letzten namentlich bekannten Marmorhändler ist Aurelius Androneikos aus Nikomedia. Er ließ für sich und seine Frau Aiboutia Fortuna im ersten Drittel des 4. Jhs. einen aufwendigen, an Vorder- und Rückseite dekorierten Sarkophag aufstellen⁴⁶. Man hat vermutet, dass die Bithynier eine durch Herkunft und Beruf verbundene Gemeinschaft gebildet haben könnten, doch haben sich hierfür keine direkten Hinweise erhalten⁴⁷. Weitere her-

³⁸ NOY (Anm. 8) 228 nennt in Anm. 202 folgende Inschriften: IGUR 846, AE 1983, 50, AE 1966, 51.

³⁹ NOY (Anm. 8) 228. In größerer Zahl sind sie seit flavischer Zeit bekannt.

⁴⁰ NOY (Anm. 8) 229f. Einige Dichter erwähnen in der *Anthologia Palatina*, daß sie sich in Rom aufhalten: NOY 121.

⁴¹ Dazu L. M. CALDELLI, *L'agon capitolinus. Storia e protagonisti dall'istituzione domiziana al IV secolo* (= Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica, 54) (Rom 1993) 90–94.

⁴² NOY (Anm. 8) 120 Taf. 11: Von 59 Siegern stammen 34 aus Kleinasien.

⁴³ CALDELLI (Anm. 41) 92f.

⁴⁴ NOY (Anm. 8) 114, 229.

⁴⁵ S. G. MERCATI, *Epigrafe greca trovata a San Saba sull'Aventino*, in: *RendPontAcc* 3 (1924–25) 191–196 Abb. 1; P. Pensabene, *Osservazioni sulla diffusione dei marmi e sul loro prezzo nella Roma imperiale*, in: *DialA* 3,1 (1983) 55; M. MAISCHBERGER, *Marmor in Rom. Anlieferung, Lager- und Werkplätze in der Kaiserzeit* (Wiesbaden 1997) 63, 66; NOY (Anm. 8) 114.

⁴⁶ J. DRESKEN-WEILAND, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, II (Mainz 1998) Nr. 101 Taf. 31, 2, 32, 1–4.

⁴⁷ NOY (Anm. 8) 229.

kunftsbezogene Tätigkeiten von Menschen aus Kleinasien lassen sich nicht in Rom ausmachen, von den phrygischen Priestern abgesehen, die seit der Einführung des Kultes der Magna Mater 205/204 v. C. nach Rom kamen⁴⁸. Römischen Bürgern war es bekanntlich verboten, dem Priester-Kollegium der Kybele beizutreten, und die Priester der Kybele, die sich nur an bestimmten Tagen auf den Straßen Roms bewegen und betteln durften⁴⁹, führten zweifellos ein recht isoliertes Leben. Inschriften für diese Priester gibt es m. W. nicht.

Die Zahl der Zuwanderer aus Kleinasien geht in der Spätantike drastisch zurück. Kleinasiatische Immigranten sind in der Spätantike die einzige Gruppe, von der man das neue Ziel der Wanderung kennt bzw. anhand der Grabinschriften nachweisen kann: Konstantinopel⁵⁰.

Kehren wir nun zu den Gruppen kaiserzeitlicher, paganer Zuwanderer zurück. Eine andere zahlenmäßig bedeutende Gruppe stellen die Provinzen Hispania und Gallia⁵¹. Im Unterschied zu Kleinasien liefern diese beiden Provinzen auch militärisches Personal. Wie kleinasiatische ließen sich auch spanische und gallische senatorische Familien in Rom nieder, die nur für die erste Zeit ihrer Ansiedlung als Fremde gelten können. Bekanntlich leisteten spanische Intellektuelle – der ältere Seneca, Columella, Martial, Quintilian, Pomponius Mela – einen wichtigen Beitrag zu lateinischer Literatur, Wissenschaft und Rhetorik der Kaiserzeit⁵². Auch aus Gallien stammen bedeutende Redner und Schriftsteller des 1. Jhs⁵³.

Während die Mobilität und Migration von Intellektuellen aus ihren Heimatländern nach Rom verbreitet ist, ist es für andere Schichten der Handel⁵⁴ mit bestimmten Waren, der sie sich auf den Weg nach Rom machen lässt. Einige Produkte, für die in Rom eine große Nachfrage bestand, wurden in Spanien hergestellt. Dazu gehörte vor allem Olivenöl, für das die Landschaft Baetica zeitweise einer der Hauptlieferanten war. Dies lässt sich daran ablesen, dass nach Schätzungen mehr als 80 % des Monte Testaccio aus Scherben baetischer Amphoren bestehen⁵⁵. Das Zentrum der spanischen Produktion lag im heutigen

⁴⁸ NOY (Anm. 8) 228.

⁴⁹ Der neue Pauly 6 (1999) 954 s. v. Kybele (S. Takacs). Zum Tempel der Kybele s. LTUR 3 (1996) 206–208 (P. PENSABENE).

⁵⁰ D. FEISSEL, Aspects de l'immigration à Constantinople d'après les épitaphes protobyzantines, in: Constantinople and its hinterland. Papers from the twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993 (= Society for the promotion of Byzantine Studies, Publications 3) (Aldershot 1995) 372 f.

⁵¹ NOY (Anm. 8) 60: 60 Personen aus Spanien, 43 Personen aus Gallien.

⁵² NOY (Anm. 8) 207 f.

⁵³ C. RICCI, Dalle Gallie a Roma. Testimonianze epigrafiche d'età imperiale di personaggi provenienti dalla Narbonnese e dalle tres Galliae, in: Revue archéologique du Narbonnaise 25 (1992) 303 f.; NOY (Anm. 8) 208.

⁵⁴ Zum Handel in der römischen Welt allgemein s. J. PATERSON, Trade and traders in the Roman world: scale, structure and organisation, in: Trade, traders and the ancient city, hg. von H. PARKES/CH. SMITH (London 1998) 149–167.

⁵⁵ M. MAISCHBERGER in: LTUR 5 (1999) 30 s. v. Testaceus Mons weist darauf hin, dass bei neueren Grabungen beträchtliche Schwankungen des Anteils der afrikanischen Amporen

Andalusien, im Tal des Flusses Guadalquivir und umfasst ein Rechteck mit den Städten Cordoba, Sevilla und Ecija und eine Fläche von etwa 149 x 37 km. In diesem Gebiet wurden entlang des Flusses eine Vielzahl von Betrieben mit Öfen verschiedener Größen festgestellt, in denen Amphoren hergestellt wurden. Olivenöl wurde auf den in der Nähe gelegenen Landgütern produziert, und die Amphoren dienten als Transportbehälter. Vom 1. bis in das 5. Jh. wurde aus der Baetica Olivenöl nach Rom und auch in andere Gebiete exportiert, bis im 5. Jh. Öl aus Afrika den Markt dominierte⁵⁶. Einige der in dieser Branche tätigen Spanier sind, wie es bei den Dimensionen des Geschäftes zu erwarten ist, durch Inschriften bekannt: ein D. Caecilius Abascanthus bezeichnet sich als *diffusor olearius ex provincia Baetica*⁵⁷. Die Händler waren offensichtlich auch organisiert, wie die Erwähnung der *negotiatores olearii ex Baetica* zeigt⁵⁸. Auch Wein⁵⁹ gehörte zu den Exportwaren Spaniens. Wein aus der Tarraconense war, wie Amphorenfunde gezeigt haben, vor allem im 1. Jh. n.C. verbreitet⁶⁰. Es gab Händler, die mit Olivenöl und Wein aus der Baetica handelten, wie das Beispiel des Cn. Coelius Masculus zeigt⁶¹. Ein weiteres bekanntes Produkt Spaniens ist natürlich Fischsauce/*garum*, wofür auch spanische Händler epigraphisch in Rom bekannt sind⁶². Fischsauce aus der Baetica war, der Verbreitung der Amphoren nach zu urteilen, im Westen verbreiteter als Produkte aus den Provinzen

festgestellt wurden, und dass angesichts der begrenzten Ausdehnung der bisherigen Grabung wohl alle Berechnungen voreilig sind.

⁵⁶ Für den Beginn des Exportes wird Strab. 3,2,6, der die um die Zeitenwände blühende Exportwirtschaft mit Öl, Wein und Getreide schildert, als Beleg herangezogen; die frühesten am Testaccio gefundenen Konsulatsangaben stammen aus der Zeit des Antoninus Pius, s. MAISCHBERGER (Anm. 55) 30. Zum Monte Testaccio s. J. M. BLÁSQUEZ MARTINEZ/J. REMESAL RODRIGUEZ, Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma) I (Barcelona 1999) mit der Rezension von P. HERZ in: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte 20 (2001) 114 f. – Seit der Mitte des 3. Jhs. werden außer der Amphore Dressel 20 auch kleinere Behälter verschiedener Formen für den Ölhandel benutzt. Bezüglich des Dominierens nordafrikanischen Öls im 5. Jh. s. C. Carreras Monfort, The nature of Roman trade: an archaeological perspective, in: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte 18 (1999) 91.

⁵⁷ CIL VI 1885 mit AE 1994, 193. Die Bezeichnung *diffusor* bezieht sich wahrscheinlich auf die Überwachung der Umfüllung des Öls aus Schläuchen in die Amphoren Dressel 20, s. M. GRANNINO CECERE, D. Caecilius Abasacantus, *diffusor olearius ex provincia Baetica* (VIL VI 1885), in: Epigrafia della produzione e della distribuzione. Actes de la VIIe rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain (= Collection de l'École Française de Rome 193) (Rom 1994) 717 f. *Diffusores* sind in der Mitte des 2. Jhs. gut bezeugt, s. weitere Inschriften ebenda S. 712 f., AE 1994, 194.

⁵⁸ CILVI 1625; NOY (Anm. 8) 208.

⁵⁹ Zum Weinhandel allgemein s. A. TCHERNIA/J.-P. BRUN, Le vin romain antique (Grenoble 1999), mit der Rezension von P. HERZ in: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte 20 (2001) 130 f.

⁶⁰ CARRERAS MONFORT (Anm. 56) 96.

⁶¹ AE 1973, 71; A. FERRUA, Iscrizioni pagane della catacomba di Pretestato, in: Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche 28 (1973) 68 f. Nr. 11.

⁶² CIL VI, 9677; NOY (Anm. 8) 208: *negotians salsarius qq. Corporis negotiantium malacitanorum*.

Africa und Lusitania⁶³. Außerdem wurden in Spanien Bronze, Zinn und Kupfer hergestellt und nach Rom gebracht, doch kennen wir keine in Rom tätigen Händler⁶⁴, wohl weil diese Metalle in Rom weiterverarbeitet wurden⁶⁵.

Auch aus Gallien wurde Wein nach Rom exportiert⁶⁶, doch begegnen Weinändler aus Gallien nicht in den Inschriften, mit Ausnahme eines dem Ritterstand angehörenden Mannes, der sowohl mit Öl aus der Baetica als auch mit Wein aus Lyon Handel trieb⁶⁷, was nichts über seine Herkunft aussagt. Gallischer Wein dominierte im 2. Jh. überall außer in Afrika den Markt, wie archäologische Forschungen ergeben haben⁶⁸. Dass gallische Weinändler nicht epigraphisch bezeugt sind, könnte daran liegen, dass der Verkauf des Weines in Rom und an anderen Orten von italischen Händlern gemanagt wurde: In Ostia haben sich nämlich die Inschriften mehrerer Wein importierender Händler erhalten⁶⁹. Ein Wirtschaftszweig, in dem, wie aus der Literatur bekannt ist, Gallier tätig werden, ist der Handel mit Schuhwerk und Kleidung: Ein *vestiarius* aus Narbonne wird in einer Inschrift genannt⁷⁰. Der kulturelle Austausch zwischen Gallien und Rom in der Spätantike ist durch die Schriften des Ausonius bekannt, der von Rhetoren und Gelehrten berichtet, die sich zumindest für Abschnitte ihrer Karrieren in Rom aufhielten. Die Briefe des Sidonius Apollinaris zeigen in der zweiten Hälfte des 5. Jhs., dass die Reisen nach Rom und die Übernahme eines Amtes durch die gallische Elite weiterhin von Bedeutung waren. Die letzte datierte Grabinschrift für Gallier stammt aus dem Jahr 442⁷¹, was angesichts der regen Kontakte zu Rom wenig aussagt. Christliche Grabinschriften für Spanier sind in ihrer Zahl geringer vertreten, und die letzte datierte stammt aus dem Jahr 388⁷², was ebenfalls nichts besagen kann. Viele Spanier wie auch Christen aus allen anderen Gebieten der Oikumene werden zu kirchlichen Festtagen, als Pilger oder in kirchlichen Angelegenheiten nach Rom gekommen sein⁷³.

⁶³ CARRERAS MONFORT (Anm. 56) 98 f.

⁶⁴ C. DOMERGUE, Production et commerce des métaux dans le monde romain : l'exemple des métaux hispaniques d'après l'épigraphie des lingots, in: Epigrafia della produzione e della distribuzione. Actes de la VIIe rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain (= Collection de l'École Française de Rome 193) (Rom 1994) 61–91. Bei den auf den Barren angebrachten Händlernamen ist völlig offen, ob diese die Metalle auch in Rom vertrieben.

⁶⁵ Dies geschah in einer Fabrik, die auf dem Quirinal zwischen den Tempeln der Flora und dem des Quirinus lag, s. J.-P. MOREL, La topographie de l'artisanat et du commerce dans la Rome antique, in: L'urbs: espace urbain et histoire. Actes du colloque international Rome, 8–12 mai 1985 (Rom 1987) 132.

⁶⁶ RICCI (Anm. 53) 316; NOY (Anm. 8) 208.

⁶⁷ CIL VI 29722; NOY (Anm. 8) 208, s. jetzt auch H.-J. DREXHAGE – H. KONEN – K. RUFFING, Die Wirtschaft des Römischen Reiches (1.–3. Jh.). Eine Einführung (Berlin 2002) 262.

⁶⁸ CARRERAS MONTFORT (Anm. 56) 90 f., 96 f.

⁶⁹ AE 1940, 64, 65, 66; AE 1955, 165; AE 1974, 123bis.

⁷⁰ AE 1979, 75; NOY (Anm. 8) 208.

⁷¹ ICUR 20819.

⁷² ICUR 17495.

⁷³ NOY (Anm. 8) 209.

Die letzte Gruppe der paganen zivilen Zuwanderer, die in ihren Zahlen bedeutend gewesen sein muss, sind die Afrikaner⁷⁴, die auch für die militärische Rekrutierung nicht unwichtig waren⁷⁵. Von den Grabinschriften für Zivilisten geben nur wenige ihre Berufe an. Zu diesen gehören einfache handwerkliche Berufe und Tätigkeiten, die mit dem Zirkus zu tun haben, während Händler nicht namentlich bezeugt sind⁷⁶. Lediglich eine Weiheinschrift *mercatores frumentarii et olearii Afrari* hat sich erhalten, die darauf hinweist, dass diese Händler organisiert waren⁷⁷. Was den Handel mit Öl betrifft, haben archäologische Forschungen ergeben, dass das afrikanische Öl seit dem 2. Jh. auf dem römischen und westlichen Markt häufiger erscheint und im 5. Jh. den mittelmeerischen Markt dominiert⁷⁸. Außer diesen Produkten wurden Wein und *garum* exportiert, wie die Inschrift eines wohl italienischen Händlers illustriert⁷⁹. Am wichtigsten war wohl der Getreidehandel mit Rom, und eine Reihe von afrikanischen Städten unterhielt sogenannte *stationes* in Ostia, die wahrscheinlich als Vermittler zwischen der *Annona* und den afrikanischen Schiffseigentümern fungierten⁸⁰. Weitere Exportprodukte werden Feigen, Datteln und numidischer Marmor gewesen sein⁸¹. Seit hadrianischer Zeit sind Senatoren aus Nordafrika zahlreich⁸², was mit der wirtschaftlichen Blüte Afrikas zusammenhängt, die es einer recht großen Personengruppe ermöglichte, den für das Erreichen des senatorischen Ranges erforderlichen Reichtum zu erwerben⁸³. Parallel zur wirtschaftlichen verläuft eine kulturelle Blüte Nordafrikas: zu nennen sind der Rhetor Marcus Cornelius Fronto, der heidnische Schriftsteller Apuleius und der christliche Schriftsteller Tertullian. In der Spätantike kam dem Sklavenhandel in Nordafrika offenbar noch Bedeutung zu: Augustinus berichtet, dass im frühen 5. Jh. sowohl Entführungen als auch der Verkauf von Kindern durch ihre Eltern in die Sklaverei den Sklavenmarkt an anderen Küsten des Mittelmeers bedienten⁸⁴.

Zu kommentieren bleibt noch die größte Gruppe von Personen in der Gruppe C, wo sowohl unter der paganen als auch unter der christlichen Zivilbevölkerung Leute aus Syrien stark vertreten sind⁸⁵. Viele von ihnen werden als Sklaven

⁷⁴ NOY (Anm. 8) 59f.: aus Africa und Numidia stammen 36 pagane Zuwanderer, aus Mauretania 10.

⁷⁵ NOY (Anm. 8) 59f.; 19 Personen. S. auch S. 253.

⁷⁶ C. RICCI, *Africani a Roma. Testimonianze epigrafiche di età imperiale di personaggi provenienti dal Nordafrica*, in: *Antiquités africaines* 30 (1994) 200.

⁷⁷ CIL VI 1620. Die Weiheinschrift gilt dem *praefectus annonae* C. Iunius C.f. Quir. Flavianus, PIR I², 753.

⁷⁸ CARRERAS MONFORT (Anm. 56) 90f., 98.

⁷⁹ CIL VI 9676: *negotians salsamentarius et vinarius Maurarius*.

⁸⁰ NOY (Anm. 8) 162f.

⁸¹ NOY (Anm. 8) 281 Anm. 401; RICCI (Anm. 76) 202.

⁸² P. LAMBRECHTS, *La composition du sénat romain de l'accession au trône d'Hadrien à la mort de Commode (117–192)* (Antwerpen 1936) 200; DERS., *La composition du sénat romain de Septime Sévère à Diocletien (193–284)* (Budapest 1937) 84–86.

⁸³ NOY (Anm. 8) 252.

⁸⁴ Aug.ep.10,2; NOY (Anm. 8) 253.

⁸⁵ NOY (Anm. 8) 60: 48 pagane, 39 spätantik-christliche und 6 jüdische Inschriften.

nach Rom gekommen sein, gelten doch Syrer in der lateinischen Literatur als geborene Sklaven⁸⁶. Die meisten Zeugnisse für freiwillige Migration stammen erst aus dem 2. Jh. oder später⁸⁷. Da Syrer offenbar seltener als Leute aus Kleinasien ihren Beruf nennen, ergibt sich keine Konzentration in einer bestimmten Branche. Man kennt jedoch bei den Syrern wie auch bei anderen freiwilligen Migranten zumeist nur die, die wohl einer hellenisierten Bevölkerungsschicht angehören oder sogar griechischer Abstammung waren⁸⁸. Dass die Syrer seit dem 2. Jh. und später eine große Gruppe gewesen sein müssen, geht allein aus der Errichtung von Heiligtümern syrischer Gottheiten hervor, in denen sich Weihungen von Syrern befinden. In der Spätantike wird das Profil von Syrern in Rom etwas deutlicher: *Syrus*, das eine ethnische Herkunft bedeutet, wird von einigen Schriftstellern als Synonym für Händler und Geldverleiher⁸⁹ benutzt. In ihren Grabinschriften bezeichnen sich einige Syrer als Händler⁹⁰.

Interessant ist, dass Syrer die am stärksten vertretene Gruppe nicht-römischer und nicht-italischer Christen und in ihrer Zahl mehr als doppelt so stark wie jede andere Gruppe fremder Christen ist. Für ihre Migration in der Zeit nach der Mitte des 3. Jhs. spielte möglicherweise der weitgehende Zusammenbruch römischer Herrschaft in ihrem Heimatland zwischen 250 und 270 eine Rolle. Auffällig ist unter den frühchristlichen Inschriften der Syrer, dass viele aus Nordsyrien stammen, das vom 4. Jh. (ab ca. 330) bis in das 6. Jh. eine wirtschaftliche und kulturelle Blüte erlebt⁹¹. Anna Avramea vermutet, dass reichgewordene Bauern⁹² ihre Einkünfte in anderen Wirtschaftszweigen außerhalb Syriens investierten und deshalb ihre Heimat verließen⁹³. David Noy hält es hingegen für wahrscheinlicher, dass es sich bei den Emigranten um Leute handelt, die Syrien verlassen mussten, weil sie weder über Land noch über Geld verfügten⁹⁴. Beide Erklärungsmodelle stimmen darin überein, dass ein Zusammenhang mit der im 4. Jh. einsetzenden Prosperität hergestellt wird, und können unterschiedliche Gründe darstellen, Syrien zu verlassen. Alternativ wäre zu überlegen, dass die große Zahl der frühchristlichen Grabinschriften von Syrern dadurch bedingt sein könnte, dass bei diesen die Sitte der Grabinschrift überdurchschnittlich oft geübt wurde. Auch dieses ist nur eine Vermutung. Für diese Annahme könnte sprechen, dass in den Katakomben In-

⁸⁶ NOY (Anm. 8) 235 mit Hinweis auf Cic. De prov. Cons. 10; Liv. 36,17,5.

⁸⁷ Zu den aus Zahlen von Syrien stammenden Senatoren s. LAMBRECHTS (1936) (Anm. 82) 183–187; DERS. (1937) (Anm. 82) 79f., 81–84.

⁸⁸ NOY (Anm. 8) 235f.

⁸⁹ Hier.ep.130,7 (414 n. C.), Salv. De Gub. Dei 4,14,69 (CSEL 56, ed. I. HILBERG), Sid. Apoll. ep.1,8; L. RUGGINI in: *Studia et documenta historiae iuris* 25 (1959) 188.

⁹⁰ A. AVRAMEA, *Mort loin de la patrie. L'apport des inscriptions paléochrétiennes*, in: *Epigraphia medievale greca e latina. Ideologia e funzione. Atti del seminario di Erice (Spoleto 1995)* 21 Nr. 15, 44f. Nr. 213, 45 Nr. 218.

⁹¹ s. dazu allgemein CH. STRUBE, *Die „Toten Städte“. Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike* (Mainz 1996).

⁹² Zur Agrargesetzgebung im 4. Jh. s. STRUBE (Anm. 91) 31f.

⁹³ AVRAMEA (Anm. 90) 17.

⁹⁴ NOY (Anm. 8) 88.

schriften für Syrer auch in den noch feuchten Putz geritzt wurden⁹⁵, es in diesen Fällen darum ging, die Erinnerung an den Toten schriftlich festzuhalten.

2. Wohnorte und archäologische Spuren von Fremden in der Stadt Rom

Die Präsenz von Fremden innerhalb der Stadt Rom steht zweifelsfrei an den Orten fest, an denen Truppen stationiert waren, welche traditionell einen hohen Anteil nichtitalischer Soldaten besaßen. Zu diesen gehören die *equites singulares*, die seit trajanischer Zeit für den Schutz des Kaisers zuständig waren. Für sie gab es zwei Kasernen. Die ältere Kaserne ist die *castra priora*, deren Reste in der Via Tasso unweit von S. Giovanni in Laterano ergraben wurden. Sie wurde aufgrund der dort gefundenen datierten Inschriften zwischen 118 und 250 benutzt. Die zweite Kaserne, die *castra nova*, wurde – nach dem Zeugnis datierter Inschriften – zwischen 193 und 196 in einem Wohngebiet im Bereich der späteren Kirche S. Giovanni in Laterano errichtet. Sie bestand bis zur Auflösung der *equites singulares* unter Konstantin, der die Kaserne dem Erdboden gleichmachte und an ihrer Stelle die Basilica Salvatoris, die Lateranbasilika erbauen ließ⁹⁶. Andere Soldaten aus den Provinzen, die in Rom Sonderaufgaben wahrzunehmen hatten, waren in der *castra peregrina* untergebracht, von der Reste unter der Kirche S. Stefano Rotondo und östlich von dieser aufgedeckt worden sind. Datierbare Baumaßnahmen lassen sich von späthadrianischer Zeit bis in das späte 3. Jh. feststellen⁹⁷. Weitere *castra*, in denen auch nichtrömische und nichtitalische Soldaten gelebt und gewohnt haben werden und die sicher lokalisiert werden können, sind die *castra praetoria* für die Prätorianer⁹⁸, deren Umrisse noch dem heutigen Straßennetz abzulesen sind⁹⁹, und die *castra urbana*, die sich etwa auf der heutigen Piazza di Spagna befand und die Soldaten der städtischen Kohorten aufnahm¹⁰⁰. Auch in den Flotten taten viele aus der Provinz stammende Soldaten ihren Dienst¹⁰¹: Zu nennen sind hier die *castra Misenaicum*, die sich zwischen den Trajansthermen und der heutigen Via Labicana befunden haben muss¹⁰², und wohl auch die *castra Ravennatium*, deren Lage in Trastevere in unmittelbarer

⁹⁵ ICUR 8395 in der Domitilla-Katakombe; die Inschrift ist älter als die Basilica, weil der Zugang zum Grab von der Apsismauer der Basilica abgeschnitten wird, so ebenda. Der Bau der Basilica wird Papst Damasus zugeschrieben, s. PERGOLA/BARBINI (Anm. 32) 214. s. auch in der Calixtus-Katakombe die in Kalk geritzte Inschrift ICUR 9319; D. FEISSEL, *RACrist* 58 (1982) 330f.

⁹⁶ LTUR 1 (1993) 246–248 s. v. *Castra Equitum Singularium* (C. BUZZETTI); LTUR 5 (1999) Addenda e corrigenda 235 s. v. *Castra Equitum Singularium* (P. LIVERANI).

⁹⁷ LTUR 1 (1993) 249–251 s. v. *Castra Peregrina* (E. LISSI CARONNA).

⁹⁸ Septimius Severus beendete die Bevorzugung von Italikern als Prätorianern, s. *Der Neue Pauly* 10 (2001) s. v. *Praetorianer* (J. B. CAMPBELL).

⁹⁹ LTUR 1 (1993) 251–254 s. v. *castra praetoria* (E. LISSI CARONNA).

¹⁰⁰ LTUR 1 (1993) 255 s. v. *castra urbana* (F. COARELLI).

¹⁰¹ LA PIANA (Anm. 30) 222 f.

¹⁰² LTUR 1 (1993) 248 f. (D. PALOMBI). Die Seeleute waren für die Bewegung der *vela* und für die Naumachien zuständig.

Nähe zur Naumachie angenommen wird¹⁰³. Fremde sind ferner unter den sieben Kohorten der *vigiles* anzutreffen. Von den Orten, an denen sie ihre Sitze hatten, sind nur die *statio* der V. Kohorte südlich von S. Maria in Domnica auf dem Caelius und das *excubitorium* der VII. Kohorte bei S. Crisogono in Trastevere bekannt¹⁰⁴. Vermuten darf man, dass in der Nähe dieser Kasernen weitere Fremde wohnten, und zwar mit ihnen zusammenlebende Frauen, Kinder und wohl auch weitere Familienangehörige der Soldaten.

Da sich Handwerksgeschäfte der gleichen Branche traditionell nebeneinander ansiedelten¹⁰⁵, darf man Fremde an den Stellen annehmen, wo ausländische Waren bearbeitet oder verkauft wurden. Von den Straßennamen, die von der Anwesenheit bestimmter Handwerke abgeleitet sind, wird man Fremde am ehesten am südlich des Forums einsetzenden *Vicus Thurarius* vermuten, wo Weihrauch und Duftstoffe verhandelt wurden¹⁰⁶. Auch an dem in unmittelbarer Nähe gelegenen *Vicus Unguentarius*, wo Salben verkauft und zubereitet wurden und wo sich auch andere Luxusgeschäfte befanden¹⁰⁷, können Fremde ansässig gewesen sein. Auch hier muss bedacht werden, dass sich erfolgreiche Geschäftsleute bald assimilierten und spätestens die zweite Generation nicht mehr als Fremde gelten kann.

Ferner traf man fremde Handelsleute bei oder in ihren *stationes* an. Die *stationes exterarum civitatum* wurden, nach den Inschriften und der Beschaffenheit des Mauerwerks zu urteilen, seit dem ausgehenden 2. Jh. an der Südseite der Sacra Via zwischen dem Atrium Vestae und der Kreuzung mit dem Clivus Palatinus errichtet¹⁰⁸. Ihre Funktion ist nicht eindeutig geklärt, und zwar gibt es folgende Hypothesen: 1. dass es sich um Treffpunkte für Bürger dieser Städte handele, 2. dass diese Gebäude hauptsächlich religiöse Funktionen hätten und unter anderem die Kulte dieser Städte beherbergten oder 3., dass diese Handelsvertretungen seien¹⁰⁹. Von diesen *stationes* werden in der wissenschaftlichen Literatur die *stationes municiporum* unterschieden. Plinius erwähnt sie, was darauf schließen lässt, dass sie älter sind als die *stationes exterarum civitatum*. Aufgrund der Pliniusstelle (nat.16,236) werden sie meist am Caesarforum oder in dessen unmittelbarer Nähe lokalisiert. Ob sich ihre Funktion aufgrund der Lage am Caesarforum von der der *stationes* an der Sacra Via unterscheidet, kann nicht geklärt werden¹¹⁰. Für unsere Frage ist lediglich relevant, dass sich bei den *stationes* Fremde aufgehalten haben müssen.

¹⁰³ LTUR 1 (1993) 254 f. (C. LEGA); EAA Suppl. 2, 1971–1994 (Rom 1996) IV, 953 (G. AZZENA).

¹⁰⁴ LTUR 1 (1993) 292–294 (A. M. RAMIERI).

¹⁰⁵ MOREL (Anm. 65) 142 f.

¹⁰⁶ LTUR 5 (1999) 196 (E. PAPI).

¹⁰⁷ LTUR 5 (1999) 197 (C. LEGA).

¹⁰⁸ LTUR 4 (1999) 349 (E. PAPI).

¹⁰⁹ LA PIANA (Anm. 30) 255–265, zur Lage 255, 259; LTUR 4 (1999) 349 f. (E. PAPI); NOY (Anm. 8) 160.

¹¹⁰ LTUR 4 (1999) 350–352 (C. LEGA).

Wohnorte der Zivilbevölkerung lassen sich viel schwieriger lokalisieren. In der wissenschaftlichen Literatur wird in der Regel Trastevere als Wohnviertel von Fremden genannt, und zwar hauptsächlich von Leuten aus dem östlichen Mittelmeerraum¹¹¹. Die Argumente, die dafür ins Feld geführt werden, sind allerdings keineswegs so zwingend, wie sie dargestellt werden. Über das antike Trastevere weiß man eher wenig. Aus dem Verzeichnis der vierzehn augusteischen Regionen geht hervor, dass Trastevere ein dicht besiedeltes Gebiet gewesen sein muss¹¹², und möglicherweise sind die Wohnbauten, die große Flächen eingenommen haben und nicht sehr solide gebaut waren, der Grund, warum eher wenig erhalten ist¹¹³. Man geht davon aus, dass der Tiber auf beiden Seiten von Docks und Lagerhallen flankiert war, von denen einige durch den marmornen Stadtplan, durch Grabungen und Inschriften belegt sind, und dass dort viele Zuwanderer gearbeitet und deshalb in der Nähe gewohnt hätten. Belege gibt es für diese Annahme nicht.

Ferner verweist man auf die Präsenz von Heiligtümern orientalischer Kulte in diesem Gebiet: Auf dem Gianicolo, korrekter gesagt bereits außerhalb der Stadtmauern befand sich das sogenannte syrische Heiligtum¹¹⁴. Wer alles dort im Laufe der Zeiten verehrt wurde, ist nicht sicher geklärt. Im späten 2. Jh. ließ der Syrer M. Antonius Gaionas ein dem Juppiter Heliopolitanus geweihtes Heiligtum errichten, in dem auch andere syrische Gottheiten verehrt wurden¹¹⁵. Archäologisch am besten bekannt ist der Tempel des 4. Jhs., der aufgrund von Münzfunden erst unter Constantius II. (337–361) oder kurz danach errichtet wurde¹¹⁶. Aufgrund fehlender epigraphischer und literarischer Quellen weiß man nicht genau, wer alles dort in dieser Zeit verehrt wurde¹¹⁷, wahrscheinlich wohl mehrere Gottheiten gleichzeitig, wie es den Synkretismus des 4. Jh. kennzeichnet¹¹⁸. In Trastevere ist ebenfalls ein Heilig-

¹¹¹ R. MAC MULLEN, *The unromanized in Rome*, in: S. J. D. COHEN/E. S. FRERICHS (Hg.), *Diasporas in Antiquity* (Atlanta 1993) 62f.

¹¹² L. CRACCO RUGGINI, *Spazi urbani clientelari et caritativi*, in: *La Rome impériale. Démographie et logistique. Actes de la table ronde* (Rom 1997) 177f.

¹¹³ Zum antiken Trastevere zusammenfassend EAA Suppl 2, 1971–1994 (Roma 1996) IV, 952–955 (G. AZZENA).

¹¹⁴ NOY (Anm. 8) 240–42. LTUR 3 (1996) 138–143 s. v. Iuppiter Heliopolitanus (J. CALZINI GYSENS).

¹¹⁵ U. BIANCHI, *Per la storia dei culti nel sito del „santuario siriano“ sul Gianicolo*, in: *L'area del „santuario siriano“ del Gianicolo. Problemi archeologici e storico-religiosi* (Rom 1982) 90–96. Der Kult des Juppiter Dolichenus muss aufgrund einer Weihung an Gordian III. zu dieser Zeit noch bestanden haben: J. CALZINI GYSENS, *Il lucus furrinae e il culto del cosiddetto „santuario siriano“*, in: *Ianiculum-Gianicolo. Storia, topografia, monumenti, leggende dall'antichità al rinascimento* (= *Acta Instituti romani Finlandiae*, 16) (Rom 1996) 55, DIES., *La localisation du temple de Jupiter Héliopolitain au Ianicule*, in: *Orientalia Sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, hg. von G. M. BELLELLI/U. BIANCHI (Rom 1996) 285.

¹¹⁶ CALZINI GYSENS in: *Ianiculum* (Anm. 115) 58; DIES. in: *Orientalia* (Anm. 115) 285.

¹¹⁷ LTUR 3 (1996) 140; CALZINI GYSENS in: *Ianiculum* (Anm. 115) 59f.

¹¹⁸ Vgl. die Inschrift des M. Antonius Sotericus, der Priester mehrerer Gottheiten war:

tum der Palmyrenischen Götter bekannt, das sich vor der Porta Portese befand¹¹⁹.

Auch der seit Zeiten der römischen Republik dicht bevölkerte Aventin gilt traditionell als ein von Fremden bewohnter Stadtteil¹²⁰. An orientalischen Kulte sind auf dem Aventin ein Heiligtum des Jupiter Dolichenus¹²¹, der in Trastevere und an anderen Punkten des Stadtgebietes jeweils innerhalb von *castra* weitere Kultorte besaß¹²² und ein Mithräum unter S. Prisca¹²³ bekannt. Wie in Trastevere gibt es auch hier Hafenanlagen und Lagerhäuser, die als Orte für wenig qualifizierte Arbeit von Einwanderern gelten. Andere Hinweise auf eine Bevorzugung des Aventins als Wohnort für Fremde in der Kaiserzeit gibt es nicht.

Betrachtet man Heiligtümer orientalischer Kulte, so lassen sie sich ebenfalls in anderen Regionen Roms antreffen. Hier ist der Isis- und Serapistempel auf dem dicht besiedelten nördlichen Marsfeld zu nennen, der von weiteren, für den Kult notwendigen Gebäuden umgeben war, welche Priester und Diener des Kultes aufnehmen konnten¹²⁴. Er war das wichtigste Heiligtum dieses ägyptischen Kultes in Rom¹²⁵, der auch an anderen Stellen innerhalb und außerhalb der Stadt gepflegt wurde¹²⁶. Auch Mithras besaß in der ganzen Stadt Kultstätten¹²⁷. Außerhalb der Stadt sind im Vatikan das *Phrygianum* und das *Gaianum* zu nennen¹²⁸. Auch hier wird man eher die Durchdringung der gesamten Stadt mit „fremden“ Kulturen konstatieren.

Ein weiterer Versuch, die Wohnorte von Zuwanderern zu lokalisieren, hat man mit Hilfe von Straßennamen unternommen. So vermutete man, der *Vicus*

E. SANZI, Sur une inscription romaine en rapport avec le culte dolichénien, in: *Orientalia* (Anm. 115) 257–259.

¹¹⁹ NOY (Anm. 8) 242–44 ohne Hinweis auf E. EQUINI SCHNEIDER, Il santuario di Bel e delle divinità di Palmira. Comunità e tradizione religiosa dei Palmireni a Roma, in: *DialA* 5 (1987) 69–85. Es wurde in spät- oder nachhadrianischer Zeit errichtet.

¹²⁰ LA PIANA (Anm. 30) 213–215; NOY (Anm. 8) 152.

¹²¹ NOY (Anm. 8) 244–45; zum Tempel s. LTUR 3 (1996) 133 f. s. v. Iuppiter Dolichenus, Templum (P. CHINI); DIES., Le Dolichenum de l'Aventin: l'interprétation des structures, in: *Orientalia* (Anm. 115) 329–347.

¹²² LTUR 3 (1996) 132 f. s. v. Iuppiter Dolichenus, aedes und sacrarium (L. CHIOFFI). Zu den Weihenden gehört ein *miles* möglicherweise syrischer Herkunft, ebenda 133. Das Heiligtum in Trastevere befand sich bei der heutigen Kirche S. Benedetto in Piscinula in der Nähe des *pons Cestius*. Ein weiteres war in einem als *statio* der *cohors II vigilum* gedeuteten Gebäude bei der heutigen Kirche S. Eusebio an der Nordecke der Piazza Vittorio auf dem Esquilin untergebracht. Zu weiteren Heiligtümern des Jupiter Dolichenus s. G. M. BELLELLI in: *Orientalia* (Anm. 115) 305–329.

¹²³ LTUR 3 (1996) 268 f. (M. ANDREUSSI).

¹²⁴ LA PIANA (Anm. 30) 216 f., 302–306.

¹²⁵ LTUR 3 (1996) 107–109 (F. COARELLI).

¹²⁶ LTUR 3 (1996) 110–114.

¹²⁷ LTUR 3 (1996) 257–270.

¹²⁸ P. LIVERANI, La topografia antica del Vaticano (= Monumenta Sanctae Sedis 2) (Città del Vaticano 1999) 28–34; DERS., Vaticano pagano, Vaticano cristiano, in: *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Roma 2000) 295–297.

Capitis Africae, der am Kolosseum entlang führte und in etwa der heutigen Via della Navicella entspricht, sei ein von Afrikanern bewohntes Gebiet gewesen¹²⁹. Dagegen hat sich inzwischen die Meinung durchgesetzt, dass der Name von einer Afrika-Darstellung herzuleiten ist, die sich an einem Gebäude befand und möglicherweise von weitem zu sehen war. Der Name *Caput Africae* sei in der Folgezeit auf das ganze umgebende Gebiet bezogen worden¹³⁰. An Straßennamen, die auf die Anwesenheit von Fremden Bezug nehmen, scheint sich nur ein Beispiel eindeutig interpretieren zu lassen: der *Vicus Africae* auf dem Esquilin soll den aus dem 2. Punischen Krieg im Jahr 202 v. C. mitgebrachten Geiseln als Wohnort gedient haben¹³¹.

Auch Friedhöfe können bei der Frage nach Wohnorten für Fremde nicht weiterhelfen. Zum einen lassen sich keine Rückschlüsse von Friedhöfen auf zugehörige Wohngebiete ziehen, da sich ein Zusammenhang der Kirchenregionen der Spätantike mit der Verwaltung der Coemeterien nicht sichern lässt¹³². Zum anderen hat Donatella Nuzzo zeigen können, dass Fremde sich in fast allen Katakomben bestatten ließen, zwar in einigen Katakomben zahlenmäßig stärker vertreten sind als in anderen, aber in keiner auffallend häufig begraben wurden¹³³. Auch für die Spätantike ergibt sich weder ein klareres noch ein verändertes Bild.

Insgesamt lässt sich für kein Stadtviertel nachweisen, dass es bevorzugt von bestimmten Migrantengruppen besiedelt wurde. Auffallend ist, dass sich kein Straßename erhalten hat – die Erinnerung an ein Ereignis des 2. Punischen Krieges ausgenommen –, der an die Fremden in Rom erinnert. Das, was wir über die Streuung von Kasernen, fremden Kulturen und Ansiedlung von Handwerk wissen, legt nahe, dass Fremde überall in der Stadt wohnen und natürlich arbeiten konnten.

3. Zur Bedeutung der Migration für die Stadt Rom

Die konkrete Bedeutung, die Migration für die Stadt Rom gehabt haben könnte, lässt sich konkret möglicherweise an einem Punkt fassen: im Verschwinden des Griechischen und im Wechsel der Liturgiesprache vom Griechischen zum Lateinischen¹³⁴. Bekanntlich sprach oder verstand bis zur Mitte des 3. Jhs. ein beträchtlicher Teil der römischen Bevölkerung griechisch, das gleichzeitig die

¹²⁹ Diese Meinung wird referiert von NOY (Anm. 8) 152.

¹³⁰ L. RICHARDSON, A new topographical dictionary of ancient Rome (Baltimore 1992) 70f.; LTUR I (1993) 235 (F. PAVOLINI).

¹³¹ LTUR V (1999) 151 (D. PALOMBI); die Nachricht stammt von Varro ling. 5,159. Zu den römischen Straßennamen vgl. S. ZIMMER, Zur Bildung der altrömischen Straßennamen, in: ZVerglSprF 90 (1976) 183–199.

¹³² D. NUZZO, Presenze etniche nei cimiteri cristiani nel suburbio romano, in: XI congresso internazionale di epigrafia greca e latina, Atti II (Roma 1999) 708.

¹³³ NUZZO (Anm. 132) 699–710, bes. 707.

¹³⁴ Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes bei U. VOLP, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (Leiden 2002) 149–51.

Sprache der Liturgie war¹³⁵. Interessanterweise lässt sich bereits im 3. Jh. bei christlichen Autoren ein Latein feststellen, das ein spezialisiertes und nuanciertes Vokabular zur Übermittlung christlicher Inhalte besitzt, das aber ansonsten die Sprache ist, die von den einfachen Gläubigen gesprochen wird¹³⁶. Dies weist darauf hin, dass offensichtlich die Entwicklung eines solchen Lateins notwendig war und es eine entsprechend große Zahl Latein, und nur Latein sprechender Christen gab¹³⁷. Als allgemein vorherrschende Sprache setzt sich die lateinische Sprache um 300 im Westen durch¹³⁸. In anderen Kirchen, so in der afrikanischen, wurde Latein von Anfang an als Liturgie- und vorwiegend auch als Schriftsprache benutzt. Eine Stelle bei Ambrosiaster, der zur Zeit des Papstes Damasus schrieb, lässt annehmen, dass Griechisch nicht mehr verstanden wurde und Latein die allen geläufige Sprache war¹³⁹. Spätestens Ende des 4. Jhs. – Klauser nimmt die Zeit des Papstes Damasus an – ist auch in der Liturgie der Wechsel vom Griechischen zum Lateinischen vollzogen¹⁴⁰.

Dass ein solcher Wechsel durch mehrere Faktoren bedingt ist, in einem breiteren Zusammenhang steht und nicht auf Rom beschränkt ist, sondern im gesamten Westen stattfindet, versteht sich von selbst. Möglicherweise spielten die Wirren des 3. Jhs. eine Rolle beim Rückzug des Griechischen. Der Wandel wird auch in den Inschriften der römischen Katakomben, von denen die meisten dem Zeitraum zwischen dem frühen 3. und dem späten 4. bzw. frühen 5. Jh. angehören, deutlich: Dort machen die griechischen Inschriften nicht mehr als 20 % aus¹⁴¹. Vielleicht sind es die nicht hellenisierten Zuwanderer, die nicht Griechisch sprachen und die in Rom das Lateinische erlernten, die sonst nicht in Erscheinung traten und keine anderen Spuren hinterließen, deren große Anzahl den Ausschlag für die Nutzung dieser Sprache in der römischen Kirche gab.

¹³⁵ M. RIGHETTI, *Storia liturgica I*³ (Milano 1964) 188; TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn 1965) 23.

¹³⁶ CH. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne*, in: *VigChr* 3 (1949) 181 f.

¹³⁷ MOHRMANN (Anm. 135) 183.

¹³⁸ In Gallien z. B. sind erst aus dieser Zeit christliche Inschriften erhalten.

¹³⁹ RIGHETTI (Anm. 134) 188.

¹⁴⁰ RIGHETTI (Anm. 134) 188; KLAUSER (Anm. 134) 23.

¹⁴¹ Eine Auszählung bzw. Hochrechnung der griechischen und lateinischen Namen im Index einiger ICUR-Bände ergab folgende Zahlen: ICUR I enthält ca. 3500 lateinische und 400 griechische Namen, ICUR V ca. 2600 lateinische und 500 griechische Namen, und ICUR X 1150 lateinische und 150 griechische Namen.

Nordafrikanische Märtyrer in der frühen römischen Heiligenverehrung

VON THEOFRIED BAUMEISTER

Die früher einmal übliche globale Herleitung der christlichen Heiligenverehrung aus dem antiken Heroen- und Götterkult ist längst abgelöst worden durch eine präzise Erfassung der einzelnen Phänomene in ihrer chronologischen Entwicklung und geographischen Ausbreitung. Auch gegenüber Versuchen, die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung auf jüdische Wurzeln zurückzuführen, ist man weithin skeptisch, da diese Anfänge einer Zeit angehörten, in der das Christentum sich bereits beträchtlich vom jüdischen Ursprung entfernt hatte und beide Religionen inzwischen ihre eigenen Wege gingen. Allerdings muß man im Fall der beginnenden Märtyrerverehrung, mit der die lange Geschichte des christlichen Heiligenkultes begann, unterscheiden zwischen der Praxis im engeren Sinn und der theologischen Gedankenwelt, die diese erst entstehen ließ. Trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen und mancher Diskontinuitäten läßt sich eine jüdisch-christliche Traditionslinie der Theologie des Martyriums ausmachen, die bis in die religiösen Wirren zur Zeit des syrischen Herrschers Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) zurückreicht. Die Praxis selbst war eine durch die theologische Hochschätzung des Martyriums veranlaßte Steigerung des Christen und Nichtchristen gemeinsamen Totenkults als Ausdruck besonderer Pietät. Das um 160 n. Chr. in Briefform verfaßte Martyrium Polycarpi beschreibt die Absicht der christlichen Gemeinde von Smyrna, am Todestag des Bischofs Polykarp sein Grab aufzusuchen, um dort sein und der anderen Märtyrer des Ortes Gedächtnis in Freude und Jubel zu begehen¹; man war ja der festen Überzeugung, daß die Märtyrer im Moment des Todes zur Vollendung bei Gott gelangen. Die Gemeinde machte sich also die Pflege des Gedächtnisses der lokalen Märtyrer zu eigen und konnte sie weit besser als sonst eine Familie auf lange Dauer garantieren.

Die nordafrikanischen Gemeinden übernahmen die Gewohnheit, zwischen Märtyrern und anderen Verstorbenen zu unterscheiden, gegen Ende des 2. Jh. zusammen mit der Martyriumsterminologie, die meist in Form von Lehnwörtern ins Latein der Christen aufgenommen wurde, aus dem griechischen Osten. Es gibt Indizien, die darauf hindeuten, daß es hier üblich wurde, das Märtyrergedächtnis mit Verlesung der Passio in der innerstädtischen Eucharistiefeyer zu

¹ Mart. Polyc. 18 (A. A. R. BASTIAENSEN u. a., *Atti e passioni dei martiri* [Milano 1987] 26 Orbán); G. BUSCHMANN, *Das Martyrium des Polykarp* (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6) (Göttingen 1998) 336; vgl. TH. BAUMEISTER, *Heiligenverehrung I.*, in: RAC 14, 96–150, bes. 111–115. – Zur Forschungsgeschichte des Mart. Polyc. insgesamt vgl. B. DEHANDSCHUTTER, *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research*, in: ANRW II, 27, 1 (1993) 485–522, u. DERS., *The Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism*, in: EThL 75 (1999) 430–437.

begehen². Zur Zeit des Bischofs Cyprian führte man in Karthago einen Kalender der Todestage der Märtyrer; ihre würdige Bestattung war Aufgabe der kirchlichen Amtsträger. Cyprian selbst propagierte eine extensive Verwendung des Martyrtitels, insofern er die im Gefängnis eines unblutigen Todes Verstorbenen zur Gruppe der Märtyrer zählte. Die enge Verbindung zwischen Karthago und Rom, wie sie Mitte des 3. Jh. aus den Briefen Cyprians ersichtlich wird, dürfte auch im Bereich der Märtyrerverehrung für wechselseitige Beeinflussungen gesorgt haben³. Allerdings war das Märtyrergedächtnis in Rom wie in Kleinasien an das Grab gebunden, das man am Gedächtnistag aufsuchte; auch hat man nicht den Brauch der Verlesung einer Passio entwickelt. Da die Apostel meist außer Johannes als Märtyrer galten, hat man sie seit Ende des 2. Jh. in die aufkommende Märtyrerverehrung einbezogen. Die besondere Bedeutung der Apostolizitätsthematik etwa auch für die Rangordnung christlicher Gemeinden führte jedoch später dazu, daß ihre Verehrung die anderer Märtyrer übertraf. Nach dem Ende der Verfolgungszeit erweiterte man seit dem 4. Jh. den Kreis der kultisch Verehrten zunächst um einzelne Personen der monastischen Welt und um ausgewählte Bischöfe, so daß man seither von einer umfassenden Heiligenverehrung sprechen kann, die sich im Zeitraum zuvor auf Märtyrer beschränkte.

Die erste Epoche der Heiligenverehrung war also dadurch geprägt, daß man das Gedächtnis der Blutzegen in den Gemeinden beging, in denen sich die Martyrien ereignet hatten. In den großen christlichen Gemeinden der großen Städte brauchte man dafür einen Kalender, in dem die Todestage verzeichnet waren. Natürlich bestanden daneben Gemeinden, in denen es keine Märtyrer und demzufolge auch keine Praxis einer kultischen Märtyrerverehrung gab. Die Situation änderte sich, als man damit begann, in die genannten Kalender die Gedächtnistage ortsfremder Märtyrer einzutragen, womit die Tendenz einer Universalisierung einsetzte, die schließlich dazu führte, daß in allen Gemeinden, auch in denen ohne eigene Heilige, Formen der Heiligenverehrung praktiziert werden konnten. Im Blick darauf, daß die Heiligenverehrung seit dem 4. Jh. das Bild der Kirche entscheidend prägte, ist es sicher nicht unwichtig, die Anfänge des genannten Rezeptionsprozesses in der Stadt Rom, die in vieler Hinsicht für die ganze westliche Kirche Vorbild war, genauer zu untersuchen.

Der römische Chronograph von 354, eine illustrierte Sammlung paganer und christlicher Kalender und Listen, die aufgrund von Abschriften rekonstruiert werden kann, enthält auch die *Depositio episcoporum*, ein Verzeichnis von Gedächtnistagen römischer Bischöfe von Lucius I. (†254) bis Julius I. (†352) mit Angabe der Grabstätte, und die *Depositio martyrum*, einen entsprechenden Kalender von Märtyrergedächtnistagen ebenfalls meist mit Ortsbezeichnungen⁴.

² Vgl. BAUMEISTER (Anm. 1) 116–120.

³ Ebd. 120–122.

⁴ H. STERN, *Le Calendrier de 354* (Paris 1953); M. R. SALZMANN, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity* (Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990); PCBE 2,1 (1999) 820–822 (s. v. *Furius Dionysius Filocalus*); ebd. 2,2 (2000) 2225 f. (s. v. *Valentinus 1*); J. R. CURRAN, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century* (Oxford 2000) 221–230; J. DIVJAK, *Der sog. Kalender des Filocalus*, in:

Die zwei *Depositiones* standen ursprünglich wohl nebeneinander auf zwei Seiten des Codex; sie sind aufeinander bezogen, insofern etwa der Märtyrerbischof Sixtus (Xystus) II. zum 6. August nur in der *Depositiō martyrum* begegnet. Die *Depositiō episcoporum* läßt aufgrund der kalendermäßigen Ordnung nach dem Ablauf der Monate erkennen, daß die erste Redaktion noch Silvester I. (†335) enthielt und diese sodann, abweichend vom kalendarischen Prinzip, durch Anhänge bis Julius I. (†352) fortgeführt wurde. Da beide Verzeichnisse aufeinander bezogen sind, ist anzunehmen, daß die *Depositiō martyrum* wie auch die ursprüngliche *Depositiō episcoporum* im Jahr 336 erstellt wurden. Der Fall des genannten Sixtus (Xystus) II. zeigt, daß die Gedächtnistage der Märtyrer einen höheren Wert als die der Bischöfe besaßen. Gemäß der allgemeinen Entwicklung der Heiligenverehrung muß damit gerechnet werden, daß um 336 der Gedächtnistag eines Bischofs noch die Bedeutung hatte, das Gebet der römischen Gemeinde für einen verstorbenen Bischof zu sichern, während die Märtyrer als vollendete Heilige galten, deren Festfeier man offiziell beging.

Die *Depositiō martyrum* verzeichnet Stätten auf Friedhöfen rings um Rom und gelegentlich die etwas entfernteren Orte Albano und Porto; es handelt sich also um Märtyrer der Stadt Rom und der näheren Umgebung. Abweichend von diesem allgemeinen Bild heißt es in der Eintragung zum 7. März:

Perpetuae et Felicitatis Africae

und in der Notiz zum 14. September:

*Cypriani Africae. Romae celebratur in Callisti*⁵.

Da man in kirchlichen Kreisen Roms und besonders im Umfeld des Bischofs, aus dem die beiden *Depositiones* sicherlich stammten, auch Anfang des 4. Jh. wußte, daß Cyprian Bischof von Karthago war, dürfte mit der Bezeichnung „Africa“ in beiden Fällen die Hauptstadt der Provinz *Africa proconsularis* und wichtigste Stadt von ganz Nordafrika gemeint sein. Nur zu Cyprian ist der Ort seiner römischen Festfeier am 14. September, seinem Todestag, angegeben: *Romae celebratur* in (zu ergänzen ist: *coemeterio*) *Callisti*. Die noch heute nach Callistus (Calixtus) benannte Katakombe an der Via Appia geht im Kern zurück auf den ersten christlichen Gemeindefriedhof Roms, den Bischof Zephyrinus um 200 n. Chr. einrichtete und zu dessen Verwalter er den Kleriker Callistus einsetzte, der ihm sodann im bischöflichen Amt nachfolgte⁶. In der sog. Area I

A. PRIMMER – K. SMOLAK – D. WEBER (Hg.), Textsorten und Textkritik. Tagungsbeiträge (= SÖAW.PH 693) (Wien 2002) 19–38 (mit Anhang von K. SMOLAK, 39–43); W. WISCHMEYER, Die christlichen Texte im sog. Filocalus – Kalender, in: ebd. 45–57; G. BINDER, Der Kalender des Filocalus. Eine illustrierte Ausgabe des römischen Festkalenders aus dem 4. Jh. n. Chr., in: W. GEERLINGS (Hg.), Der Kalender. Aspekte einer Geschichte (Paderborn u. a. 2002) 61–95; A. HOFFMANN, Die Anfänge des Heiligenkalenders, in: ebd. 196–214. – Ich benutze die bequeme Ausgabe der beiden *Depositiones*: H. LIETZMANN, Die drei ältesten Martyrologien (= Kleine Texte 2) (Bonn 1911) 2–4.

⁵ Ebd. 3f.

⁶ H. BRANDENBURG, Überlegungen zu Ursprung u. Entstehung der Katakomben Roms, in: Vivarium. FS Th. Klauser (Münster 1984) 11–49, bes. 31f.; DERS., Coemeterium. Der Wandel des Bestattungswesens als Zeichen des Kulturumbruchs der Spätantike, in: Laverna 5 (1994)

schuf man im weiteren Fortgang des Ausbaus die sog. Papstgruft, in der die meisten römischen Bischöfe des 3. Jh. beigesetzt wurden; die ältesten Gräber sind die des Anterus (†236) und Pontianus (†235 auf Sardinien, Überführung nach Rom). Zum schon erwähnten römischen Märtyrerbischof Sixtus (Xystus) II. bringt die *Depositio martyrurum* am 6. August dieselbe römische Ortsangabe wie zum 14. September bei Cyprian: *in Callisti*. Man kann auch Fabian am 20. Januar und Pontianus am 13. August hinzuziehen, wo sich ebenfalls diese Angabe findet. Wenn man nicht auf die spätere Kultgeschichte rekurriert, in der das römische Cypriangedächtnis mit dem Kult des römischen Bischofs Cornelius verbunden wurde, dessen Grab in den sog. Lucina-Grüften lag, die erst spät zur Callistus-Katakombe hinzugerechnet wurden, wenn man also die *Depositio martyrurum* für sich interpretiert und aus ihrer Zeit verstehen will, kann man eigentlich nur die Schlußfolgerung ziehen, daß des Cyprian in Rom dort gedacht wurde, wo man auch das Gedächtnis der genannten römischen Bischöfe beging, d. h. in der sog. Papstgruft oder möglicherweise in einer entsprechenden oberirdischen Räumlichkeit. Die Gruppen, die sich dort versammelten, können nicht groß gewesen sein. Wahrscheinlich feierte man dort mit einer Abordnung des römischen Klerus eine Eucharistiefeyer, bei der jedoch nicht wie in Nordafrika eine Passio verlesen wurde. Die römischen Märtyrerlegenden sind erst später vor allem für den Pilgerbetrieb geschaffen worden. Die Einrichtung der römischen Cyprianverehrung im *coemeterium Callisti* muß nicht durch die Annahme des Besitzes irgendwelcher Cyprianreliquien erklärt werden⁷.

In der Notiz zu Perpetua und Felicitas am 7. März fehlt eine Angabe zu einem römischen Gedächtnis im Sepulchralbereich vor der Stadt. Andererseits ist im Kontext der *Depositio martyrurum* nicht gut denkbar, daß nur eine ehrenvolle Erwähnung gemeint ist, die die Gedanken der Leser nach Karthago lenken soll, wo man an diesem Tag ihr Fest begeht; auch dürfte nicht eine private Lektüre ihrer Passio, die in Rom vorhanden gewesen sein kann, intendiert gewesen sein. In Karthago dürfte man das Märtyrerfest zunächst im innerstädtischen Gottesdienst mit öffentlicher Verlesung der Passio begangen haben; in Rom war jedoch der öffentliche Vortrag einer Passio im Gottesdienst nicht üblich. Dann bleibt eigentlich nur die Möglichkeit, daß man in Rom im innerstädtischen Gottesdienst am 7. März Perpetua und Felicitas in irgendeiner anderen Weise öffentlich genannt hat. Zum Vergleich kann man die Notiz zum 22. Februar heranziehen, in der ebenfalls eine römische topographische Angabe fehlt: *natale Petri de cathedra*⁸. Gemäß dem Vorkommen von *cathedrae* im Totenkult und der Verankerung des 22. Februars im entsprechenden Brauchtum der Römer kann ursprünglich gut ein Gedächtnis des Martyriums des Apostels gemeint gewesen sein. Zur Zeit der Erstellung der *Depositio martyrurum* und ihrer Aufnahme in

206–232, bes. 212–215; V. FIOCHI NICOLAI – F. BISCONTI – D. MAZZOLENI, Roms christliche Katakomben (Regensburg 1998) 17 u. ö.

⁷ Zu persönlichen und privaten Erinnerungsstücken des Martyriums Cyprians in Karthago vgl. BAUMEISTER (Anm. 1) 119.

⁸ 3 LIETZMANN.

den Chronographen von 354 war die *cathedra Petri* jedoch in der Vorstellung der Kirche Roms sein Lehrstuhl, und das entsprechende Fest könnte gut im innerstädtischen Gottesdienst des römischen Bischofs gefeiert worden sein⁹. In ähnlicher Weise kann man die Notiz zum 25. Dezember interpretieren: *natus Christus in Betleem Judeae*¹⁰. In Rom feierte man das Weihnachtsfest im innerstädtischen Gottesdienst, was nicht eigens vermerkt werden mußte.

Das Fest der karthagischen Märtyrerinnen am 7. März fand keinen Eingang in die spätere päpstliche Liturgie der Stationsgottesdienste, wohl weil es meist in die Fastenzeit fiel, die man von Heiligenfesten freihielt¹¹. Wohl begegnet es in der Liturgie der Titelkirchen, also im römischen Pfarrgottesdienst. Heute stehen die Namen Felicitas und Perpetua in dieser Reihenfolge im *Nobis quoque* des römischen *Canon missae* (= *Prex eucharistica* I), dessen Geschichte weit zurückreicht¹². Der nicht eindeutige historische Befund kann unterschiedlich interpretiert werden. Ursprünglich könnte die römische Felicitas mit ihrem Grab an der Via Salaria Nova und dem 23. November als Festtag, deren Kult zu Anfang des 5. Jh. aufblühte, in den römischen Canon aufgenommen worden sein; dieser Name habe dann später die Einfügung der afrikanischen Perpetua nach sich gezogen. Auf der anderen Seite kann man auf die Popularität der beiden karthagischen Märtyrerinnen verweisen, die stets, etwa auch in der Kunst Ravennas, gemeinsam begegnen; sie können auch in Rom gemeinsam in den Canon gelangt sein. Auffällig ist immerhin die Reihenfolge der Namen und die Tatsache, daß sie in der liturgischen Überlieferung nicht immer zusammenstehen.

Die noch ausstehende Frage, wann etwa die nordafrikanischen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas und der karthagische Märtyrerbischof Cyprian ihren Platz in der frühen römischen Heiligenverehrung erhielten, wie sie in der *Depositio martyrum* dokumentiert ist, kann vielleicht beantwortet werden, wenn nun noch einmal auf Cyprian, die kirchlichen Beziehungen zwischen Karthago und Rom und auf die weitere Entwicklung der römischen Verehrung Cyprians in ihrer Verbindung mit der des römischen Bischofs Cornelius eingegangen wird.

Das Verhältnis Cyprians zur römischen Kirche, wie es sich vor allem anhand seines Briefcorpus nachzeichnen läßt, war gleich zu Anfang seiner Bischofstätigkeit nicht frei von Spannungen¹³. Zu Beginn der Christenverfolgung des

⁹ Vgl. BAUMEISTER (Anm. 1) 107–109.

¹⁰ 3 LIETZMANN.

¹¹ Vgl. V. L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass* (= *Studi di Antichità Cristiana* 14) (Città del Vaticano 1963) 169.

¹² Ebd. 168–175; JUNGSMANN MS 2, 309–322.

¹³ Editionen der Briefe: CSEL 3,2 HARTEL; CCL 3B–3D DIERCKS–CLARKE; engl. Übers. u. Kommentar: G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian of Carthage 1–4* (= ACW 43, 44, 46, 47) (New York 1984–1989). Lit. zum Thema: W. MARSCHALL, *Karthago u. Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl* (= PuP 1) (Stuttgart 1971) 85–102; L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce* (= SHG 54) (Bruxelles 1972); H. GÜLZOW, *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius* (= BHTh 48) (Tübingen 1975); M. WOJTOŹYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen*

Kaisers Decius war der römische Bischof Fabian am 20. Januar 250 im Gefängnis gestorben, während Cyprian Karthago verließ, um von einem sicheren Ort aus vor allem durch Briefe weiterhin als Bischof tätig zu sein. Zwar empfahl man in der Großkirche, im Widerspruch etwa zum montanistischen Tertullian, die Flucht in der Verfolgung, doch war die Flucht eines Bischofs umstritten, was auch in der Stellungnahme des römischen Klerus deutlich wird. Cyprian hatte alle Mühe, durch Abschriften seiner Korrespondenz, die er den Schreibern nach Rom beilegte, zu beweisen, daß er als guter Hirte handelte, der keineswegs seine Herde in Stich gelassen hatte, ehe er schließlich durch den Presbyter Novatian im Namen der römischen Presbyter und Diakone Anerkennung und Würdigung seiner Tätigkeit fand. Umgekehrt ließ sich Cyprian Zeit, als es in Rom nach dem Abflauen der Verfolgung und längerer Sedisvakanz im März 251 zu einer strittigen Bischofswahl kam; nach sorgfältiger Prüfung anerkannte er Cornelius als rechtmäßigen Bischof gegen Novatian und dessen sich verschärfende Haltung in der Frage der Rekonziliation oder Nichtwiederaufnahme der sog. *lapsi*, also der in der Verfolgung schwach gewordenen Mitglieder der Gemeinden¹⁴. In der Folge entwickelten sich die Beziehungen zwischen Cyprian, nun wieder in Karthago, und Cornelius, von einer gelegentlichen Irritation abgesehen, kollegial und freundschaftlich. Cornelius starb schon im Juni 253 nach Haft und in der Verbannung unter Kaiser Gallus in Centumcellae (Civitavecchia)¹⁵; auch sein Nachfolger Lucius wurde gleich ins Exil geschickt, konnte jedoch heimkehren und starb in Rom Anfang März 254. Von Mitte Mai 254 bis Anfang August 257 amtierte Stephan I. als römischer Bischof mit beträchtlichem Autoritätsanspruch, der im sog. Ketzertaufstreit, wie auch Cyprian als Sprecher des nordafrikanischen Episkopats, einen Kurs sich steigernder Konfrontation einschlug. Die Schärfe der Auseinandersetzung über die Gültigkeit der außerhalb der Großkirche gespendeten Taufe verlor sich, als Stephan I. am 2. August 257 starb, Vermittlungsbemühungen des alexandrinischen Bischofs Dionysios Resonanz fanden und die Valerianische Christenverfolgung ihre Schatten warf. Sixtus II., der Nachfolger Stephans, wurde am 6. August 258 zusammen mit mehreren Diakonen im Bereich des *coemeterium Callisti* hingerichtet und sodann in der sog. Papstgruft bestattet. Die *Vita Cypriani* des Pontius aus dem Umfeld Cyprians schreibt über ihn: *Iam de Xisto bono et pacifico sacerdote ac propterea beatissimo martyre ab urbe nuntius venerat*¹⁶. Kurz danach wurde Cyprian selbst am 14. September 258 enthauptet. Mit Kaiser Gallienus endete die Verfolgung, eine längere Friedenszeit begann, und Bischof Dionysius konnte darangehen,

bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Überordnung des Papstes über Konzile (= PuP 17) (Stuttgart 1981) 39–57; H. GÜLZOW – A. WLOSOK – P. L. SCHMIDT, HLL 4 (1997) § 478 f.

¹⁴ Vgl. M. BÉVENOT, Cyprian and his Recognition of Cornelius, in: JThSt NS 28 (1977) 346–359.

¹⁵ Vgl. P. FRANCHI DE'CAVALIERI, La persecuzione di Gallo in Roma, in: DERS., Note agiografiche 6 (= StT 33) (Roma 1920) 179–210. Zur Chronologie der römischen Bischöfe des 3. Jh. vgl. jetzt R. DAVIS, Pre-Constantinian Chronology: The Roman Bishopric from AD 258 to 314, in: JThS NS 48 (1997) 439–470.

¹⁶ Vita Cypriani 14,1 (ViteSS 3, 36 BASTIAENSEN).

das römische Gemeindeleben neu zu stärken. „Stillschweigend scheint die Kirchengemeinschaft zwischen Rom und der afrikanischen und orientalischen Kirche wieder aufgenommen worden zu sein, und dann hat wohl die Tragödie des 6. August 258 die letzten Spuren des unausgetragenen Zwists verwischt.“¹⁷ Mir scheint, daß diese Situation der geeignetste historische Ort ist, um die Übernahme nordafrikanischer Märtyrer in die frühe römische Heiligenverehrung zu erklären: Auf anderer Ebene, auf der des Kultes und der Frömmigkeit, hat man im Erschrecken über die Konsequenzen des vergangenen Streits die kirchliche Gemeinschaft mit der wichtigen Kirche Afrikas fördern wollen.

Die ungefähre Gleichzeitigkeit der Märtyrien der beiden Bischöfe Sixtus und Cyprian ist ein wichtiges Argument für die Annahme, daß das Cypriangedächtnis in Rom in oder bei der sog. Papstgruft des *coemeterium Callisti* begangen wurde. Nun ist aber in der weiteren Kultgeschichte Cyprian gerade nicht mit Sixtus, sondern mit Cornelius verbunden worden. Dieser Auffälligkeit soll im Folgenden nachgegangen werden.

Cornelius starb wohl Anfang Juni 253 im Exil in Centumcellae (Civitavecchia) eines natürlichen Todes und wurde sicherlich dort zunächst beigesetzt, bis man ihn dann nach Rom überführte¹⁸. Der sog. *Catalogus Liberianus* im Chronographen von 354, ein Verzeichnis der römischen Bischöfe bis Liberius jeweils mit Notizen über sie, vermerkt abschließend zu Cornelius: *post hoc Centumcellis expulsi (sic!). ibi cum gloria dormitionem accepit*¹⁹. Cyprian, der den Martirtitel extensiv verwandte, nannte ihn aufgrund seines Bekenntnisses und Exils, so wie übrigens auch seinen Nachfolger Lucius, *post mortem Märtyrer*²⁰. Der Termin der Überführung nach Rom ist nicht überliefert, und die entsprechenden Hypothesen variieren sehr. Am wahrscheinlichsten scheint es zu sein, damit zu

¹⁷ CASPAR 1, 92.

¹⁸ L. REEKMANS, La tombe du Pape Corneille et sa région cémétériale (= Roma Sotteranea Cristiana 4) (Città del Vaticano 1964); DERS., Les cryptes des martyrs romains. État de la recherche, in: Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana 1 (= Studi di Antichità Cristiana 32) (Città del Vaticano 1978) 275–302, bes. 290–292; DERS., Spätromische Hypogea, in: O. FELD – U. PESCHLOW (Hg.), Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Festschrift für Fr. W. Deichmann 2 (= Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Monographien 10,2) (Bonn 1986) 11–37, bes. 24–28; DERS., Recherches récentes dans les cryptes des martyrs romains, in: M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN, Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Méorial L. Reekmans (= Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117) (Leuven 1995) 31–70, bes. 37–47. – J. RUYSSCHAERT, La commémoration de Cyprien et de Corneille in Callisti, in: RHE 61 (1966) 455–484; P.-A. FÉVRIER, Recherches récentes sur les catacombes de Rome, in: RH 92 (1968) 1–18; H. BRANDENBURG, Das Grab des Papstes Cornelius u. die Lucinaregion der Calixtus – Katakombe, in: JAC 11/12 (1968/1969) 42–54. – P. CORSEN, Der Schauplatz der Passion des römischen Bischofs Sixtus II., in: ZNW 16 (1915) 147–166, bes. 155–160; J. WITTIG, Die Basilika des hl. Cornelius, in: RQ 19 (1905) 134–139; J. P. KIRSCH, Der hl. Cornelius im römischen Festverzeichnis des 4. Jh., in: RQ 31 (1923) 76–79; AMORE, 156–174.

¹⁹ MGH. AA 9, 1, 75, 16 MOMMSEN.

²⁰ Stellen bei REEKMANS, La tombe (Anm. 18) 113 Anm. 23; vgl. auch RUYSSCHAERT (Anm. 18) 458 u. 461–465.

rechnen, daß diese vorgenommen wurde, solange die natürliche menschliche Erinnerung etwa einer Familie lebendig war. Im Blick auf die spätere Kultgeschichte hat man an einen 14. September als Tag der römischen *depositio* gedacht. Doch ist ein bewußter Bezug auf den Gedächtnistag Cyprians von Karthago eher unwahrscheinlich. Zufälle sind natürlich immer möglich, doch ist ein vermuteter Zufall ein ziemlich schwaches Argument. In Rom wurde Cornelius nicht in der sog. Papstgruft, sondern an einer Stelle der sog. Lucina-Grüfte beigesetzt, die zuletzt Louis Reekmans untersucht hat. Nach seiner großen Monographie²¹ ist er in einem Aufsatz erneut auf die frühe Geschichte dieser Katakombenregion eingegangen, auf den ich mich im Folgenden stütze²².

An dieser Stelle neben dem *coemeterium Callisti* und am Rand der Via Appia wurden zuerst die zwei selbständigen Hypogea α und β nebeneinander ausgehoben, von denen die erste Anlage von α in die Zeit 185–205 datiert werden kann. Die Breite der Treppe ist Grund für die Annahme, daß sie nicht von einem Grabmonument, sondern direkt von der Erdoberfläche aus in die Tiefe ging. Vom Hauptgang zweigen links und rechts Quergänge ab; Erweiterungen dürften bis etwa 210 vorgenommen worden sein. Das Hypogeum β ist jünger als α und wird auf 230–245 datiert. „Die beiden Hypogea α und β zeigen deutliche Unterschiede. Im Hypogeum α sind die Gänge nach dem Schema eines Zweigsystems angelegt und seine Wände sind völlig mit loculi besetzt ... Das Hypogeum β ist in der Anlage begrenzter, doch spielen andererseits die cubacula eine bedeutendere Rolle. Typisch für diese Begräbnisstätte sind die reichen mensa-Gräber, die im Hypogeum α fehlen. ... Der beschränkte Umfang, sowie die Bedeutung der Grabkammern und mensa-Gräber lassen vermuten, daß es sich beim Hypogeum β um ein Familiengrab handelt. Durch seinen größeren Umfang, durch die Anlage im Zweigsystem und durch das Übergewicht der einfachen Gräber erweist sich das Hypogeum α dagegen als Begräbnisstätte einer ärmeren christlichen Gemeinde.“²³ Beide Hypogea haben aufgrund von Darstellungen in Wandmalereien und auf Grabplatten sowie des Formulars der Grabinschriften als christlich zu gelten. „Papst Cornelius, der im Jahr 253 als Verbannter in Civitavecchia starb und wahrscheinlich kurz darauf nach Rom überführt wurde, ist im Hypogeum β unter dem Lichtschacht des Ganges L in einem besonders hervorgehobenen Grab bestattet worden.“²⁴ Reekmans betont, daß β „die Eigenarten eines Familiengrabes besitzt“. „Für die Bestattung des Papstes Cornelius wurden tiefgreifende Veränderungen durchgeführt, wobei die Hypogea α und β zusammengefügt und zu einer wirklichen Katakombe erweitert wurden, d. h. es entstand ein neuer, erheblich größerer Typ einer Begräbnisstätte.“ Zu beachten ist, „daß der Komplex um das Grab des Cornelius,

²¹ REEKMANS, La tombe (Anm. 18).

²² DERS., Spätromische Hypogea (Anm. 18) 24–28. – Zum Folgenden vgl. die Pläne bei REEKMANS, La tombe (Anm. 18), Planche III u. XI, sowie BRANDENBURG, Cornelius (Anm. 18), Falttafel nach S. 42 u. Abb. 1–3.

²³ Ebd. 25.

²⁴ Ebd.

die sog. Lucinakrypten, stets im Verhältnis zur nahegelegenen Callixtuskatakomba seine Selbstständigkeit bewahrt hat.“²⁵

Den privaten Charakter des Corneliusgrabes hatte bereits Hugo Brandenburg 1969 in einer umfangreichen Besprechung der Monographie Reekmans' hervorgehoben²⁶. Als Resümee längerer Ausführungen, die hier nicht wiedergegeben werden können, schreibt er: „Der ganze Platz macht bei allem doch den Eindruck, daß es sich hier um eine Bestattung zunächst auf mehr oder minder privater Basis gehandelt hat, jedenfalls nicht um eine Planung größeren Stils.“²⁷ Er fragt auch, ob man nicht zwei Phasen in den Erweiterungsarbeiten, die mit der Anlage des Corneliusgrabes einsetzten, unterscheiden könne. Die Arbeiten einer zweiten Erweiterungsphase „dürften dann wohl auf die Veranlassung der kirchlichen Behörden im Hinblick auf die beginnende Märtyrerverehrung und die Schaffung weiterer Bestattungspätze in der Nähe des Märtyrergrabes vorgenommen worden sein. Durch die Annahme einer solchen Zäsur im Ausbau des Bezirkes der Lucina-Gruft würde sich auch die Lage des Corneliusgrabes in L ganz natürlich erklären: im Rahmen der Arbeiten, die sich auf die Tieferlegung des Hypogäums beschränkten, fand das Papstgrab in L 2 unter den gegebenen Umständen einen adäquaten, durch das Luzernar erleuchteten Platz. Für die Bestattung im Hypogäum außerhalb des kirchlichen Coemeteriums könnten dann neben der Nähe der Märtyrergräber in den benachbarten Hypogäen vielleicht auch private Rücksichten, wie die Gräber von Familienangehörigen oder Besitzverhältnisse maßgebend gewesen sein.“²⁸ In diesem Zusammenhang sei auf einen wichtigen Aufsatz von Alfred Stuibler aus dem Jahr 1960 verwiesen, der gut die römischen Gegebenheiten des 3. Jh. erklärt²⁹. Die römische Kirche hat das Gedächtnis von Bischöfen und Märtyrern in eigene Regie übernommen, wenn man Verfügungsgewalt über die entsprechenden Grabstätten besaß oder von privaten Besitzern erhielt. Für den Totenkult an privaten Gräbern waren in der Regel die Familien zuständig, die ihn kaum länger als zwei bis drei Generationen hindurch praktizierten. „Sobald aber das kirchliche Gedächtnis für Bischöfe und Märtyrer, die auf kirchlichem Grund begraben waren, in Übung gekommen war, lag es nahe, daß sich diese Praxis auch auf die Bischöfe und Märtyrer ausdehnte, die zunächst eine private Bestattung erhalten hatten.“³⁰ Diese Entwicklung dürfte Familien nicht unwillkommen gewesen sein.

Die Grabinschrift des Cornelius ist fragmentarisch erhalten geblieben. Ursprünglich enthielt sie in der ersten Zeile den Namen und symmetrisch darunter gesetzt die Abkürzung EP für *episcopus*; später, doch wohl noch von gleicher Hand, wurde dem Namen der Titel MARTYR angefügt³¹. Um so mehr fällt auf,

²⁵ Ebd.

²⁶ BRANDENBURG, Cornelius (Anm. 18).

²⁷ Ebd. 49.

²⁸ Ebd. 51.

²⁹ A. STUIBLER, Heidnische und christliche Gedächtniskalender, in: JAC 3 (1960) 24–33.

³⁰ Ebd. 33.

³¹ Vgl. die Abb. bei REEKMANS, La tombe (Anm. 18) 154 u. die Erörterungen 153–160. – RUYSSCHAERT (Anm. 18) 458 plädiert dafür, daß dem Namen Cornelius auf dem verlorenen

daß Cornelius sowohl in der *Depositio episcoporum* wie auch der *Depositio martyrum* des Chronographen von 354 fehlt. Die *Depositio episcoporum* beginnt in historischer Hinsicht mit Lucius, dem Nachfolger des Cornelius. Zudem würde man Cornelius ja auch entsprechend der Ergänzung auf seiner Grabinschrift am ehesten in der *Depositio martyrum* erwarten. Man kann jedoch darauf verweisen, daß diese *Depositio*, verglichen mit weiteren Zeugnissen der römischen Märtyrerverehrung des 4. Jh., nicht komplett ist³². Auf jeden Fall sorgten die Maßnahmen des Papstes Damasus (366–384) am Grab des Cornelius mit zwei großen Inschriften seiner Epigramme dort dafür, daß der Ort nun das Ziel eines stärkeren Pilgerzustroms werden konnte³³.

Von besonderer Bedeutung für unsere Fragestellung sind sodann zwei Äußerungen in den Werken des Hieronymus, in denen dieser Cornelius und Cyprian und ihr Geschick in enge Beziehung zueinander setzt. In der *Vita Pauli*, wohl während seines Aufenthalts in der syrischen Einöde 375–377 geschrieben³⁴, beginnt die eigentliche Erzählung mit folgendem Satz: *Sub Decio et Valeriano persecutoribus, quo tempore Cornelius Romae, Cyprianus Carthagine, felici cruore martyrium pertulerunt, multas apud Aegyptum et Thebaidem Ecclesias tempestas saeva populata est*³⁵. Nach dieser Vorstellung hat also Cornelius in Rom so wie Cyprian in Karthago ein blutiges Martyrium erlitten. Eine noch präzisere Verhältnisbestimmung findet sich in der Schrift *De viris illustribus*, die Hieronymus nach seinem zweiten Romaufenthalt Anfang 393 in Betlehem verfaßt hat, und zwar in den beiden aufeinanderfolgenden Abschnitten über Cornelius und Cyprian. In der Cornelius-Notiz erwähnt der Autor die Briefe Cyprians an den römischen Bischof und schließt: *Rexit ecclesiam sub Gallo et Volusiano annis duobus, cui ob Christi martyrium coronato successit Lucius*³⁶. Im folgenden, Cyprian gewidmeten Text heißt es sodann abschließend: *Passus est sub Valeriano et Gallieno principibus persecutione octava, eo die quo Romae Cornelius, sed non eodem anno*³⁷. José Ruyschaert verweist in diesem Zusam-

Stück das Adjektiv *beatus* vorangestellt gewesen sein könne. Der Sprachgebrauch der Zeit zeigt jedoch, daß meist *beatus* wohl dem Titel *martyr*, nicht jedoch dem Namen vorausging.

³² Vgl. CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)* 1 (Rome 1976) 603–624; V. SAXER, *Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Eglise romaine*, in: *Saecularia Damasiana (= Studi di Antichità Cristiana 39)* (Città del Vaticano 1986) 59–88.

³³ Zu den Epigrammen siehe A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana (= Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 2)* (Città del Vaticano 1942) 136–138 u. REEKMANS, *La tombe (Anm. 18) 166–172*, der beide Damasus zuweist; allg. zu den Arbeiten unter Damasus ebd. 214f. u. 229 (zur *mensa* rechts vor dem Grab vgl. jedoch FÉVRIER [Anm. 18] 8–11 u. BRANDENBURG, *Cornelius* [Anm. 18] 52f.).

³⁴ Vgl. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* 1 (Paris 1991) 152f.

³⁵ Hieronymus, *Vita Pauli* 2 (PL 23, 19).

³⁶ Hieronymus, *De viris illustribus* 66 (Biblioteca Patristica 12 [Firenze 1988] 170 CERESA – GASTALDO); auf S. 25 Gegenüberstellung dieses Textes mit dem entsprechenden Passus in der Chronik, die gut die enge Verwandtschaft zeigt. Hier heißt es zu Cornelius: *qui et ipse martyrio coronatus est*.

³⁷ Ebd. 67,3 (172 CERESA – GASTALDO).

menhang auf eine ähnliche Formulierung über Paulus und Petrus in *De viris illustribus* 5,8, in der über Paulus gesagt wird³⁸: *Et hic ergo quarto decimo Neronis anno eodem die quo Petrus Romae pro Christo capite truncatur sepultusque est in via Ostiensi post passionem Domini tricesimo septimo*³⁹. Nach seinem zweiten Romaufenthalt kannte Hieronymus das gemeinsame Gedächtnis von Petrus und Paulus am 29. Juni, von dem aus er auf den Todestag zurückschloß. Er kannte sicher den 14. September als Todestag Cyprians, an dem man ja auch in Rom dessen Jahresgedächtnis beging. Dieser Tag galt offensichtlich ebenfalls als Todestag des Cornelius, an dem man dessen Gedächtnis feierte. Für Hieronymus war Cornelius einen blutigen Märtyrertod gestorben, und als Ort dieses Martyriums nennt er Rom. Die in Rom wohl im 5. Jh. entstandene *Passio Cornelii* setzt diese Linie fort⁴⁰. Nach ihr wurde Cornelius aus dem Exil in Civitavecchia zurückgerufen, in Rom vor Gericht gestellt und an einem 14. September hingerichtet. Diese Legende hat sodann Eingang in die Biographie des Cornelius im *Liber pontificalis* gefunden.

Das *Martyrologium Hieronymianum* nennt zum 14. September sowohl das Gedächtnis des Cornelius in Rom wie auch das Cyprians in Karthago⁴¹. Die erste Angabe stammt wohl aus dem stadtrömischen, die zweite aus dem karthagischen Kalender, die der Erstredaktor Mitte des 5. Jh. in Oberitalien zusammengezogen hat⁴². Der römische Brauch, Cornelius und Cyprian wie ein Zweigespann durch eine gemeinsame Feier am 14. September zu ehren, wird belegt durch alle späteren liturgischen Bücher⁴³. Das deutlichste Zeichen ihrer in Rom zum Ausdruck gebrachten Zusammengehörigkeit ist bis heute das *Communicantes* des römischen *Canon missae*, in dem sie in der Reihenfolge Cornelius – Cyprian begegnen, obwohl auch in Rom, etwa nach dem Zeugnis der Goldgläser, der karthagische Bischof populärer war⁴⁴. Die beiden Namen können gut schon im 5. Jh. oder etwas früher im *Communicantes* des römischen *Canon missae* gestanden haben⁴⁵. Unter dem Pontifikat Leo I. (440–461) wurde in der Nähe des Corneliusgrabes oberirdisch eine Basilika gebaut, von der Treppen zum verehrten Grab führten. Im 7. Jh. glaubten Pilger sogar, dort sei auch Cyprian zur letzten Ruhe beigesetzt⁴⁶. Die Bischofsbilder am Grab des Cornelius, die u. a. ihn und Cyprian nebeneinander darstellen, können in die Zeit Mitte des

³⁸ RUYSSCHAERT (Anm. 18) 460.

³⁹ 84 CERESA – GASTALDO.

⁴⁰ Zur *Passio Cornelii* und der Cornelius-Biographie des *Liber pontificalis* vgl. REEKMANS, La tombe (Anm. 18) 114–118.

⁴¹ SAXER (Anm. 32) 71–87, bes. 77.

⁴² Vgl. J. P. KIRSCH, Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum (Münster 1924) 40f.

⁴³ Vgl. AMORE 171; REEKMANS, La tombe (Anm. 18) 118.

⁴⁴ Zu den Goldgläsern vgl. RUYSSCHAERT (Anm. 18) 467.

⁴⁵ Vgl. A. BAUMSTARK, Das Communicantes u. seine Heiligenliste, in: JLW 1 (1921) 5–33; H. LIETZMANN, Petrus u. Paulus in Rom (Berlin – Leipzig ²1927) 72–93; KENNEDY (Anm. 11) 128–132; JUNGSMANN MS 213–225.

⁴⁶ Vgl. RUYSSCHAERT (Anm. 18) 470f.

7. bis Anfang des 8. Jh. datiert werden⁴⁷. Die Verehrung Cyprians und Cornelius' als eines Paares hat Rom an den ganzen lateinischen Westen weitergegeben.

Zu einem Zeitpunkt, den wir nicht kennen, dürfte das Gedächtnis Cyprians in Rom von der Papstgruft an das Grab des Bischofs Cornelius gewandert sein. Mit ihm wurde er zu einem Paar, dessen Kult auch außerhalb Verbreitung fand. Zuvor hatten die afrikanischen Gäste Cyprian und weniger spektakulär Perpetua und Felicitas in Rom im Kult Heimatrecht erhalten. Mit diesen Heiligen begann ein Prozeß, der auch zur Rezeption zahlreicher anderer Kulte und ihrer Heiligen führte, z. B. aus Mailand und dem Orient. Wie man es gewohnt war, Fremde und Pilger zu beheimaten, so war man auch gastfreundlich gegenüber fremden Kulturen. Den eigenen Schatz heiliger Gräber hütete man jedoch sehr sorgfältig. Zwar gab man Kontaktreliquien bereitwillig ab; die Gräber jedoch öffnete man in der Regel erst, als die übrige Christenheit damit längst vorangehen war⁴⁸.

⁴⁷ REEKMANS, *La tombe* (Anm. 18) 175–184 mit Fig. 67 u. 68 auf S. 176 f.; DERS., *Recherches récentes* (Anm. 18) 43, Fig. 5; BRANDENBURG (Anm. 18) 53. – Zum Weg der Pilger im 7. Jh. vgl. U. M. FASOLA, *Santuari sotteranei di Damaso nelle catacombe romane. I contributi di una recente scoperta*, in: *Saecularia Damasiana* (Città del Vaticano 1986) 173–201, bes. 188 u. 196 f.

⁴⁸ Vgl. BAUMEISTER (Anm. 1) 132–135.

Zwei Fremde in Rom: Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den *acta Petri*

Von RABAN VON HAEHLING

Seit mehreren Jahren rückt die Erforschung der Religionsgeschichte verstärkt in das Interesse des Althistorikers. Wenn sich jedoch dieser mit apokryphen Zeugnissen zum Neuen Testament beschäftigt, bedarf ein solches Unterfangen einer Begründung¹; denn diese Schriften werden von den Theologen häufig unter dem Aspekt der Kanonizität als späte, unzuverlässige Erfindungen einer bestimmten theologischen Richtung eingestuft². Für den Historiker aber sind diese oft phantastisch ausgeschmückten Dokumente durchaus wert, Gegenstand einer Untersuchung zu werden, sofern sie Rückschlüsse auf die Mentalität des Autors und der von ihm repräsentierten sozialen Gruppe zulassen. Ausschlaggebend ist hierbei die Eruierung der tatsächlichen und nicht der vom Autor fingierten Abfassungszeit sowie die Analyse tendenziöser Darstellungsweisen. Neben den hinlänglich bekannten Quellenzeugnissen zur römischen Kaiser-geschichte bieten die apokryphen Schriften mitunter durchaus beachtenswerte Informationen, anhand derer sich Einschätzungen und Vorstellungsweisen eines christlichen Verfassers zu Staat und Gesellschaft seiner Zeit ermitteln lassen.

Ausgangspunkt meines Beitrages ist die in der Apostelgeschichte überlieferte Erzählung über Simon aus Samaria und dessen Konflikt mit den Aposteln Philippus, Petrus und Johannes³. Den Wunsch des neubekehrten Simon, selbst auch über die Gnadengabe der Geistsendung zu verfügen, wenn nötig durch Geldzahlung, lehnt Petrus mit den Worten ab⁴: „Darum tue Buße für deine Bosheit und bitte Gott, ob Dir vergeben werden möchte die Tücke deines Herzens ...“.

¹ Hierzu C. BUSSMANN, Josef, der Freund des Pilatus und des Herrn (Petrus-Evangelium 2). Ein Blick auf das Verhältnis *Ecclesia-Imperium* in den sogenannten Apokryphen zum Neuen Testament, in: R. VON HAEHLING (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung* (Darmstadt 2000) 85–96.

² Siehe hierzu grundsätzlich C. MARKSCHIES, Neutestamentliche Apokryphen. Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung, in: *Apocrypha* 9 (1998) 97–132.

³ Apg 8, 5–24; vgl. R. BERGMEIER, Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der simonischen Gnosis – Aporien einer Gesamtdeutung, in: *ZNW* 77 (1986) 267–275; E. HAENCHEN, Simon Magus in der Apostelgeschichte, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), *Gnosis und das neue Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Gütersloh 1973) 267–279. Siehe ferner F. NEIRYNCK, The miracle stories in the acts of apostels. An introduction, in: J. KREMER (Hg.), *Les actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Leuven 1979) 169–213; A. H. B. LOGAN, Art. Simon Magus, in: *TRE* 21 (2000) 273–276; J. HOLZHAUSEN, Art. Simon Magus, in: *Der Neue Pauly* 11 (2001) 572 f.

⁴ Apg 8, 22.

Da der Bericht an dieser Stelle abbricht, sahen sich spätere Autoren dazu veranlaßt, den Vorgang um Simon breiter und dramatischer aufzufüllen. So berichten frühchristliche Autoren wie Justin der Märtyrer⁵, Irenaeus von Lyon⁶ und Tertullian⁷ von Zaubereien des Simon Magus, mit denen er das Volk von Rom in Erstaunen versetzt habe. Im Mittelpunkt dieser Zeugnisse steht die Angabe, Simon Magus sei unter Kaiser Claudius gleich einem Gott mit einer Statue geehrt worden. Im Gegensatz zu den erwähnten Autoren gestalten die Petrusakten⁸, deren griechischer Verfasser wohl Ende des 2. Jahrhunderts lebte⁹, das Treiben Simons als Zauberer zu einem in Rom stattfindenden Wunderduell mit dem Apostel Petrus aus. Folglich schreiben die Akten das unrühmliche Ende Simons dem tugendhaften Wirken des Petrus zu¹⁰.

Die hier geschilderte Katastrophe Simons weist überdies frappierende Ähnlichkeit mit einem Vorfall auf, der sich dem Kaiserbiographen Sueton zufolge

⁵ Iust. 1 apol. 26, 1: Τρίτον δ' ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἀνάλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεοὺς, οἳ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ' ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ τιμῶν κατηξιώθησαν. Σίμωνά μὲν τινα Σαμαρεά, τὸν ἀπὸ κόμης λεγομένης Πιττῶν, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ἡμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ' ἡμῶν ὡς θεὸς τετίμηται, ὃς ἀνδριάς ἀνεγήγερται ἐν τῷ Τίβρει ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκὴν ταύτην: SIMONI DEO SANCTO. Vgl. auch 56, 1. Dazu G. THEISSEN, Simon Magus – die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gnosis, in: A. VON DOBBELER (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag (Tübingen – Basel 2000) 407–432, bes. 409–410.

⁶ Iren. haer. 1, 23, 1–5.

⁷ Tert. apol. 13, 9: *Sed cum Larentinam, publicum scortum (velim saltim Laidem aut Phrynen) inter Iunones et Cereres et Dianas adoratis; cum Simonem Magum statua et inscriptione SANCTI DEI inauguratis, cum de paedagogiis aulicis nescio quem synodi deum facitis, licet non nobiliores dei veteres vestri, tamen contumeliam a vobis deputabunt, hoc et alii licuisse, quod soli ab antiquitate praeceperant.* Hervorzuheben ist, daß nur Tertullian und Arnobius (nat. 2, 12) Simon mit Beinamen „Magus“ nennen.

⁸ Zugrundegelegt ist die Textausgabe von R. A. LIPSIUS/M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha* (Darmstadt 1959) sowie die deutsche Übersetzung von W. SCHNEEMELCHER, in: E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen 1971⁴) 191–221.

⁹ Die Abfassungszeit ist wohl in die Regierung Kaiser Commodus' (180–192 n. Chr.) zu datieren. Vgl. C. SCHMIDT, Zur Datierung der alten Petrusakten, in: ZNTW 29 (1930) 150–155; P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (Berlin – New York 1975) 696; E. PLÜMACHER, Art. Apokryphe Apostelakten, in: RE Suppl. 15 (1978) 19–24.

¹⁰ Lediglich Euseb weiß gleichfalls von einem in Rom zwischen Petrus und Simon ausgetragenen Zweikampf zu berichten (h.e. 2, 14, 5–6): ἐπιβάς δὲ τῆς Ῥωμαίων πόλεως, συναρομένης αὐτῷ τὰ μεγάλα τῆς ἐφεδρευούσης ἐνταῦθα δυνάμεως, ἐν ὀλίγῳ τοσοῦτον τὰ τῆς ἐπιχειρήσεως ἦνυστο, ὡς καὶ ἀνδριάντος ἀναθέσει πρὸς τῶν τῆδε οἷα θεὸν τιμηθῆναι. οὐ μὴν εἰς μακρὸν αὐτῷ ταῦτα προουχῶρει. παρὰ πόδας γοῦν ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας ἢ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὄλων πρόνοια τὸν καρτερόν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἔνεκα τῶν λοιπῶν ἀπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικούτον λυμεῶνα βίου χειραγωγεῖ.

unter Nero ereignet hat. Bei Neros bekannter Leidenschaft für Spiele im allgemeinen und für griechische Mythologie im besonderen ließ der Kaiser den Mythos um Daedalos und Ikaros in theatralischer Weise nachspielen¹¹. Doch sei der Darsteller des Ikaros gleich beim ersten Flugversuch neben der Loge Neros tödlich abgestürzt und habe diesen mit seinem Blut bespritzt¹².

Justin und Irenaeus bezeugen den Aufenthalt Simons in Rom für die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41–54 n. Chr.). Dagegen liefern die Petrusakten widersprüchliche Angaben: Zum einen übernehmen sie die Angabe, wonach sich der Aufenthalt Simons in Rom in die Regierungszeit Kaiser Claudius' datiert, indem sie die Vision des Petrus, nach Rom aufzubrechen, in das 13. Jahr nach dem Tod Jesu verlegen¹³, also in die ersten Regierungsjahre des Claudius. Zum anderen wird der Vorgang des Wunderduells durch zwei Verweise auf die Schreckensherrschaft Neros zeitlich eingerahmt: Im ersten Kapitel wird dem Paulus das Martyrium unter Nero prophezeit, während das Schlußkapitel den Opfertod des Petrus unter demselben Kaiser referiert¹⁴.

Im Mittelpunkt vorliegender Studie steht nicht die Person Simons, seine Lehre¹⁵ oder die Beurteilung durch die Theologen des 2. und 3. Jh. n. Chr., sondern vielmehr die Analyse der Darstellungsweise und Darstellungsabsicht der *Acta Petri*, um historisch greifbare Anspielungen auf gesellschaftliche Umweltbedin-

¹¹ Siehe dazu allgemein P. L. SCHMIDT, Nero und das Theater, in: J. BLÄNSDORF (Hg.), Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum (= Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4) (Tübingen 1990) 149–163.

¹² Suet. Nero 12, 2: *Icarus primo statim conatu iuxta cubiculum eius decedit ipsumque cruore respersit*. Vgl. auch die Sentenz bei Dio Chrysostomos in Rede 21, 9, die Bezug auf Neros Verhalten bei den Spielen nimmt. Dio betont, daß man tunlichst darauf verzichten mußte, dem Herrscher zu widersprechen oder etwas für unrealistisch zu halten, was dieser befohlen hatte. Als der Kaiser verlangt habe, ein Mensch solle fliegen, wurde dieser bis zu seinem Flugversuch in Neros Palast versorgt. Ob die von Dio Chrysostomos erwähnte Person mit dem Ikaros-Schauspieler des Sueton identisch ist oder Bezug auf einen anderen Vorfall nimmt, läßt sich nicht entscheiden; dazu K. LUCK-HUYSE, Der Traum vom Fliegen (Stuttgart 1997) 142; vgl. auch Sen. Apoc. sowie Orac. Sib. 5, 217.

¹³ Vgl. R. RIESNER, Die Frühzeit des Apostel Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (Tübingen 1994) 106.

¹⁴ Bereits gut dargestellt und zusammengefaßt von A. HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt (Leipzig 1884) (Nachdr. Darmstadt 1963) 163–186; SCHNEEMELCHER (Anm. 8) 187–188.

¹⁵ In der theologischen Forschung steht die Frage im Mittelpunkt, ob Simon nun als Magus oder Gnosticus zu bezeichnen sei. Sichtet man die Forschungsliteratur, so sind die plausibleren Argumente auf der Seite derjenigen Forscher, die sich gegen Simon als Gnostiker aussprechen. Die beiden Hauptrichtungen der Diskussion werden markiert durch die Arbeiten von G. LÜDEMANN, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (Göttingen 1974), der sich für eine gnostische Deutung ausspricht und K. BEYSLAG, Simon Magus und die christliche Gnosis (Tübingen 1974), der jegliche Verbindung Simons zum Gnostizismus bestreitet. Beide Arbeiten vermitteln indes gute Überblicke über die Forschungsgeschichte. Einen kurzen Abriss vermittelt auch R. Mc. L. WILSON, Simon and Gnostic origins, in: KREMER (Anm. 3) 485–491. Für die wichtigste Literatur der Jahre bis 1977 siehe auch W. A. MEEKS, Simon Magus in recent research, in: *RelStud* 3 (1977) 137–142; K. RUDOLPH, Simon – Magus oder Gnosticus, in: *ThR NF* 42/44 (1978) 279–359; J. ZANGENBERG, Δύναμις τοῦ θεοῦ. Das religions-

gungen zu eruieren. Dadurch lassen sich prägnante Aspekte zu den Verhaltensweisen früher Christen gegenüber Fremden und dem römischen Kaiser herausarbeiten. Hierbei sind zwei unterschiedliche Zeitebenen zu berücksichtigen, diejenige der Abfassungszeit der verloren gegangenen griechischen Urfassung (vor 200 n. Chr.) und diejenige einer lateinischen Übersetzung aus dem 3. oder 4. Jh. n. Chr.¹⁶, den sogenannten *actus Vercellenses*.

Nach dieser kurzen thematischen und chronologischen Einordnung möchte ich, bevor ich die Sichtweise des christlichen Autors zur Fremdenproblematik und zum römischen Kaiser anhand relevanter Aussagen der Petrusakten erörtere, vorab deren Aufbau und Inhalt referieren. Hierbei orientiere ich mich an der von SCHNEEMELCHER¹⁷ in neun Sinnabschnitten vorgenommenen Gliederung.

I. Aufbau und Inhalt der Petrusakten

Die Erzählung setzt – ein wenig unvermittelt – mit dem segensreichen Wirken des Paulus in Rom ein (ActPetr 1–3), wobei der Autor entgegen der kirchlichen Tradition von einem zeitlich früheren Aufenthalt des Paulus vor dem des Petrus ausgeht¹⁸. Paulus' Mission in Rom erzielt auch bei Angehörigen der stadtrömischen Oberschicht Erfolge. In einem Traum wird schließlich der Apostel aufgefordert, die Hauptstadt zu verlassen und stattdessen das Evangelium in Spanien zu verkünden. Der bevorstehende Weggang löst bei den römischen Christen ein Gefühl der Ungewissheit und Hilflosigkeit aus; denn sie befürchten, ohne Paulus nicht fest im christlichen Glauben verankert zu sein und den Verführungen böser Dämonen ausgesetzt zu werden, sie fühlen sich gleichsam wie *parvuli sine matre* allein gelassen¹⁹, eine implizite Anspielung auf die Fremdenthematik unter christlicher Perspektive. In seiner letzten Ansprache in Rom ermahnt Paulus die Gläubigen zum Festhalten an Tugenden wie *pax, mansuetu-*

geschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste, in: von DOBBELER (Anm. 5) 519–540; M. J. EDWARDS, Simon Magus, the Bad Samaritan, in: DERS./S. SWAIN (Hg.), Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire (Oxford 1997) 69–91.

¹⁶ C. H. TURNER, The Latin acts of Peter, in: JThS 32 (1931) 119–133, bes. 119. In der Datierung folgt ihm G. POUPON, Les „actes de Pierre“ et leur remaniement, in: ANRW II 25, 6 (Berlin – New York 1988) 4363–4383. Zum Text siehe A. HILHORST, The Text of the Actus Vercellenses, in: J. N. BREMMER (Hg.), The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism (Leuven 1998) 148–160. Einzig das Martyrium Petri ist in griechischer Handschrift vorhanden, die entsprechend früher verfaßt worden ist.

¹⁷ SCHNEEMELCHER (Anm. 8) 291–216.

¹⁸ Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes, also nach dem Tod des Claudius, bezeugt Paulus, daß er die römische Christengemeinde noch nicht kenne; hierzu eingehend H. LICHTENBERGER, Jews and Christians in Rome in the Time of Nero. Josephus and Paul in Rome, in: ANRW 2, 26, 3 (Berlin – New York 1996) 2142–2176; D. ALVAREZ CINEIRA, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (= Herders biblische Studien 19) (Freiburg u. a. 1999) 371–383.

¹⁹ ActPetr 1.

*do, fides, caritas, amor in fraternitatem, hospitalitas, misericordia*²⁰, wobei besonders die Verpflichtung zur Gastfreundschaft ein spezifisches Element christlicher Wohltätigkeit bildet²¹. Auf seinem Weg zum Hafen von Ostia wird der Apostel von namentlich erwähnten Christen begleitet, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu den oberen Ständen hohes gesellschaftliches Ansehen genießen. Neben dem Senator Demetrios gehören zum Gefolge sowohl die aus der Provinz Asia stammenden Ritter Balbus und Dionysios als auch vier Mitglieder der *familia Caesaris*²², die alle einen griechischen Namen tragen, was dem hohen Anteil von Griechen unter den *liberti* seit Kaiser Claudius durchaus entspricht²³. Unter Gebeten verabschieden sie den Apostel und sorgen gleichzeitig für sein leibliches Wohl, indem sie Reiseproviant auf das Schiff bringen²⁴.

Die Abwesenheit des Paulus – und damit beginnt der zweite Abschnitt der acta Petri (ActPetr 4–6) – nutzt bereits einige Tage später Simon aus, der sich noch in Aricia, einer Latinerstadt südlich von Rom am Fuß der Albanerberge, aufhält. Von Simon werden wundersame Zauberpraktiken erzählt; er selbst gibt sich als die *magna virtus Dei* aus, ein Ausdruck, der mit der entsprechenden Angabe in der Apostelgeschichte übereinstimmt²⁵. Sein wundermächtiges Wirken hat die Menschen bereits so in ihren Bann geschlagen, daß sie akklamieren (ActPetr 4): *tu es in Italia deus, tu Romanorum salvator: festina celerius Romae*. Auffällig ist hierbei vor allem die Verwendung der Bezeichnung *salvator*, die zuerst bei Tertullian im Sinne von σωτήρ nachweisbar ist²⁶. Simons Einzug in Rom, geradezu als herrscherlicher Adventus²⁷ hochstilisiert, vollzieht sich überaus spektakulär.

²⁰ ActPetr 2.

²¹ Siehe dazu H. BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“ (Utrecht 1939) (Nachdr. Groningen 1967).

²² Vgl. dazu P. R. C. WEAVER, *Familia Caesaris. A social study of the emperor's freedmen and slaves* (Cambridge 1972).

²³ Zu den Personen vgl. P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Tübingen 1987) 101.

²⁴ ActPetr 3.

²⁵ Apg 8, 9. Zum Terminus „Δύναμις τοῦ θεοῦ“ siehe vor allem ZANGENBERG (Anm. 15) 519–540; K. BERGER, *Propaganda und Gegenpropaganda im frühen Christentum. Simon Magus als Gestalt des samaritanischen Christentums*, in: L. BORMANN/K. DEL TREDICI/A. STANDHARTINGER (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden – New York – Köln 1994) 314, der betont, daß der Titel im Sinne eines „göttlichen Gesandten“ zu verstehen sei; vgl. auch THEISEN (Anm. 5) 408–409; DERS., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* (Gütersloh 2001²) 317–318; M. SMITH, *The account of Simon Magus in acts 8*, in: S. J. D. COHEN (Hg.)–Morton Smith, *Studies in the Cult of Yahweh II. New Testament, Early Christianity and Magic* (Leiden – New York – Köln 1996) 140–151.

²⁶ Tert. adv. Iud. 10, 7; adv. Marc. 3, 18, 3, 4, 14, 2.

²⁷ Siehe hierzu J. LEHNEN, *Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum (= Prismata. Beiträge zur Altertumswissenschaft 7)* (Frankfurt am Main u. a. 1997) bes. 156–170.

Er kündigt seine Epiphanie²⁸ für die fünfte Stunde des folgenden Tages an, wobei es ihm gelingt, durch Aufwirbeln einer Wolke den Eindruck zu vermitteln, als ob er über das Stadttor fliege²⁹. Der außergewöhnliche Ingressus sowie seine Präsenz in Rom lösen bei den dortigen Christen eine derartige Verwirrung aus, daß schließlich nur noch der Presbyter Narcissus und einige wenige Frauen im christlichen Glauben verharren³⁰. Mit dieser für die Wirksamkeit christlicher Missionstätigkeit nicht gerade günstigen Bestandsaufnahme nimmt der Verfasser der Petrusakten einen Wechsel des Schauplatzes vor: Petrus erhält in Jerusalem mittels einer Erscheinung die Weisung, seine bisherige Wirkungsstätte zu verlassen, nach Caesarea hinaufzuziehen und von dort per Schiff nach Italien zu fahren³¹: *Petre, quem tu eiecisti de Iudea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupavit vos Romae. ... omnes enim qui in me crediderunt dissolvit astutia sua et inergia sua satanas, cuius virtute se adprobat esse*. Anschließend wird ausführlich die Schiffsreise des Apostels von Caesarea nach dem italischen Puteoli referiert³², Ausgangs- und Zielort stimmen also exakt mit der in der Apostelgeschichte geschilderten Reiseroute des Paulus überein³³. Petrus' asketisch frommes Verhalten beeindruckt den Schiffskapitän Theon derart, daß er Kontakt zum Apostel sucht und sich ihm für die Botschaft Christi öffnet. Während einer Windflaute auf der Adria³⁴ empfängt der Kapitän auf eigenen Wunsch die Taufe. Durch eine wundersame Vision bestärkt, feiern beide anschließend in der Kajüte die Eucharistie. Bei der Landung in Puteoli sucht Theon für den in der Stadt Fremden ein ihm bekanntes Hospizium³⁵, wobei es sich um ein Quartier bei Privatleuten handeln dürfte. Dabei trifft er Ariston, einen Christen der römischen Gemeinde, der wegen der von Simon verursachten Wirren aus Rom geflohen ist³⁶. Vorbereitet durch mehrere ihm zuteil gewordene Zeichen fleht Ariston Petrus an, eilends nach Rom aufzubrechen, um die wenigen noch verbliebenen Christen zu stärken. Im Gegensatz zu Simon vollzieht sich Petrus'

²⁸ R. F. STOOBS JR., *Miracle Stories and Vision in the Acts of Peter* (Diss. Cambridge Mass. 1982) 135–136, 250–254.

²⁹ Der in ActPetr 32 geschilderte Flug vom Kapitol wird hier bereits vorweggenommen.

³⁰ ActPetr 4.

³¹ ActPetr 5.

³² Noch in der Zeit Neros galt Puteoli und nicht Ostia als Haupthafen für Rom. Erst zur Zeit der Flavier gewann Ostia vermehrt an Bedeutung; M. ROSTOVITZEFF, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt* (Darmstadt 1955) 1425. Zur Bedeutung von Puteoli für die Ausbreitung des Christentums vgl. R. CALVINO, *Cristiani a Puteoli nell'anno 61*, in: RivAC 56 (1980) 323–330, bes. 324–325 mit Anm. 38 und weiterer Forschungsliteratur.

³³ Vgl. Apg 27–28.

³⁴ Mit dem Hinweis auf die Adria ist wiederum eine Parallele zum Reiseverlauf des Apostel Paulus zu verzeichnen, dessen Schiff 14 Tage lang auf dem Adriatischen Meer umherirrte, Apg 27, 27.

³⁵ Hierzu O. HILTBRUNNER, Art. Herberge, in: RAC 14 (1998) 602–626.

³⁶ Nach Apg 28, 14 wird in Puteoli im Zusammenhang mit dem Eintreffen des Paulus ausdrücklich die Existenz einer dortigen Christengemeinde bezeugt.

Eintreffen in Rom gänzlich unauffällig; er findet in einer Mietwohnung des Presbyters Narcissus³⁷ Unterkunft³⁸.

Inhalt des dritten Abschnittes ist eine wörtlich wiedergegebene Predigt des Petrus, zu der aufgrund von Gerüchten eine große Menschenmenge zusammenströmt (*ActPetr* 7). In seiner Ansprache erläutert der Apostel die Grundgeheimnisse christlichen Glaubens. Die mahnenden und aufbauenden Worte des Petrus wirken bei seinen Zuhörern so sehr, daß sie ihn inständig bitten, sich zuerst um das Seelenheil des Senators Marcellus zu kümmern, der bis zur Ankunft Simons wie kein anderer die christlichen Grundsätze der Bergpredigt praktiziert und sich durch Simons Verzauberung der christlichen Gemeinschaft entzogen habe. Der Abfall dieses führenden Gemeindeglieds habe verheerende Konsequenzen, denn viele Glaubensbrüder seien seinem Beispiel gefolgt. Nach einer Gegenüberstellung der Handlungsweise des Marcellus vor und nach seiner Apostasie ist Petrus erschüttert und sucht dessen Haus auf, in dem Simon Aufnahme gefunden hat.

Die nun folgenden Begebenheiten bilden den Inhalt des vierten Sinnabschnittes (*ActPetr* 8–11). Als Simon sich durch den Türhüter verleugnen läßt, vollzieht Petrus das erste wundersame Zeichen³⁹. Nachdem er einen Hund⁴⁰ von der Kette

³⁷ Bekannter Name von römischen Freigelassenen dieser Zeit (PIR N 23 unter Claudius; PIR N 25 unter Nero) vgl. dazu H. CHANTRAINE, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur* (Wiesbaden 1967) 325. Siehe auch Röm 16, 11, wo der Name Narcissus von Paulus erwähnt wird. Bei der Formulierung „... grüßt diejenigen von des Narcissus Leuten, die im Herrn sind“ ist zunächst nur an einen christlichen Teil des Hausstandes zu denken; LAMPE (Anm. 23) 136. Die Stelle aus dem Römerbrief ist bezüglich der Fremdenproblematik von Interesse, weil Paulus die römische Gemeinde persönlich offensichtlich nicht kennt und sich daher bestimmten Leuten empfiehlt, um hier besser Fuß zu fassen. Denn wie LAMPE (Anm. 23) 127 mit Recht betont, schaffen gemeinsame Bekannte eher Vertrauen. Mit der großen Liste von Namen kann Paulus der Gemeinde zeigen, daß er bereits mit ihr durch seine Freunde verbunden ist. Ähnlich verhält es sich auch in den Petrusakten. Sowohl Petrus als auch Simon Magus verfügen über Bekannte, die ihnen die Aufnahme in Rom erleichtern. Daß Petrus ausgerechnet bei einem gewissen Narcissus wohnt, kann sicherlich kein Zufall sein. Wenn der Verfasser der Petrusakten tatsächlich an den Narcissus des Römerbriefes dachte, so hat er offensichtlich überlesen, daß Paulus nicht Narcissus, sondern die Christen seines Hausstandes grüßt. Demnach handelt es sich bei Narcissus um einen Nicht-Christen; vgl. dazu auch P. LAMPE, *Urchristliche Missionswege nach Rom. Haushalte paganer Herrschaft als jüdisch-christliche Keimzellen*, in: ZNW 92 (2001) 126. Mit der Erwähnung des Narcissus als römischer Gastgeber des Petrus wird hier einer anderen Tradition gefolgt, denn das Martyrologium kennt auch die Version, wonach Petrus bei dem Senator Pudens, dem Vater der Märtyrerinnen Praxede und Pudenciana Quartier bezogen habe. Er war römischer Senator und soll sein Haus den römischen Christen als Hausgemeinde zur Verfügung gestellt haben. Auch Petrus soll in seinem Haus Gottesdienste gehalten haben; dazu M. SORDI, *The Christians and the Roman Empire* (London – New York 1994) 27.

³⁸ *ActPetr* 6.

³⁹ *ActPetr* 9.

⁴⁰ Siehe H. SCHOLZ, *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion* (Diss. Berlin 1937). Nach W. REBELL, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter* (München 1992) 154 zeigt die „märchenhafte“ Episode des sprechenden Hundes, wie weit sich der Verfasser z. T. vom Neuen Testament entfernt. Als bedenklich wertet REBELL den Umstand, daß

gelöst hat, verleiht er ihm eine menschliche Stimme und befiehlt ihm, mit Simon zu reden⁴¹. Der sprechende Hund zeigt vor allem bei Marcellus Wirkung, denn dieser eilt nach draußen, bekennt Petrus seine Schuld und bittet um erneute Aufnahme in die Christengemeinde. Dieses erste Zeichen lockt zahlreiche Schaulustige an, unter anderem einen schwachsinnigen Jüngling, der von einem Dämon besessen ist. Auf die Aufforderung des Apostels, dieser möge aus dem jungen Mann herausfahren, zerstört der Dämon eine im Vestibül aufgestellte Kaiserstatue.

Auch der fünfte Sinnabschnitt weiß von aufsehenerregenden Wundern des Petrus (ActPetr 12–15), mittels derer die ungläubig Gewordenen wieder zur Rückkehr in die christliche Gemeinschaft veranlaßt werden⁴².

Im sechsten Abschnitt dagegen wird der bevorstehende Kampf zwischen Petrus und Simon vorbereitet (ActPetr 16–18). Zu diesem Zweck referiert Petrus eingehend Simons Verfehlungen in Judaea. Anders als in der Apostelgeschichte erscheint Simon als gemeiner Betrüger und Dieb, der das Vertrauen einer reichen Witwe hinterhältig mißbraucht, indem er sie durch Mittelsmänner ausrauben läßt. Den Petrusakten zufolge wird dieser Vorfall nicht innerkirchlich⁴³, sondern vor dem Gericht des Provinzstatthalters ausgetragen. Dem *legatus* Pompeius bescheinigt Petrus in diesem Rechtsfall ein korrektes Verhalten; überhaupt werden die staatlichen Autoritätsträger durchweg günstig beurteilt.

Nach dem Exkurs über Simons verbrecherische Vergangenheit nimmt der siebte Abschnitt das wundersame Wirken des Petrus wieder auf, der in der *domus* des Marcellus – diese ist nunmehr Witwen und Waisen selbstlos zur Verfügung gestellt – große Zeichen wirkt und damit alle durch Simon abtrünnig Gewordenen wieder bekehrt (ActPetr 19–22).

der Verfasser der Petrusakten die Wunder mit ihren märchenhaften Zügen zur Legitimierung des Evangeliums heranzieht, wie besonders die Episode des Thunfisches zeigt (ActPetr 13). Denn solche „Legitimationswunder“ lehnte Jesus schlichtweg ab (z. B. Mk 8, 11–13; Mt 12, 38–40; Lk 11, 16. 29). Die Szene von Petrus und dem Hund ist auch auf Sarkophagen, jedoch stets auf den Deckeln, dargestellt; hierzu J. DRESKEN-WEILAND, Ein oströmischer Sarkophag in Marseille, in: RQ 92 (1997) 12; DIES., Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, II. Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt (Mainz 1998) 79 Nr. 225; E. LE BLANT, Les Sarcophages chrétiens de la Gaule (Paris 1886) 114. vgl. auch G. STUHLFAUTH, Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst (Berlin 1925).

⁴¹ Vgl. zu diesem und anderen Wundern in den Petrusakten M. MISSET-VAN DE WEG, 'For the Lord always takes Care of his own'. The Purpose of the Wondrous Works and Deeds in the Acts of Peter, in: BREMMER (Anm. 16) 97–110 sowie W. REBELL, Alles ist möglich dem, der glaubt. Glaubensvollmacht im frühen Christentum (München 1989) 87; generell zum Wunder als Mittel der religiösen Propaganda vgl. D. LÜHRMANN, Neutestamentliche Wundergeschichten und antike Medizin, in: BORMANN – DEL TREDICI – STANDHARTINGER (Hg.) (Anm. 25) 195–204, bes. 197f.

⁴² Die Akten berichten etwa von einem sprechenden Säugling oder von einem geräucherten Thunfisch, der durch Petrus wieder schwimmen kann.

⁴³ So wie es Paulus von den Christen in Korinth im Falle eines Rechtsstreites gefordert hatte: 1 Kor 6, 1f.

Den achten und letzten in den *actus Vercellenses* überlieferten Abschnitt beherrscht das auf dem Forum Iulium im Beisein des Präfekten Agrippa⁴⁴ ausgetragene Duell zwischen den beiden Antipoden (*ActPetri* 23–29). Die Überlegenheit des Apostels erweist sich darin, daß er einen von Simon getöteten Knaben ins Leben zurückruft. Die Superiorität Petri kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß er sozusagen nebenbei noch zwei weitere Jungen vom Tod erweckt. Den unbestrittenen Sieg des Apostels feiern die Römer, indem sie ihn wie einen Gott verehren und ihm gleichzeitig Blinde und Lahme zur Heilung herbeiführen. Eine gegen Simon, den Verlierer im Wunderduell, getroffene Entscheidung wird in den letzten vom Martyrium Petri handelnden Abschnitt verlagert⁴⁵. Der Sieg Petri hat der Christengemeinde viele neue Anhänger zugeführt, die zugunsten der Armen großzügige Spenden offerieren. Aufgrund der großen Resonanz des Petrus fühlt sich Simon schließlich gezwungen, einer großen Menge seinen triumphalen Aufstieg in den Himmel zum Vater anzukündigen, um seinen Widersacher Petrus endgültig zu übertrumpfen. Vom Kapitol aus werde er über die *via sacra* zu Gott, dessen Kraft⁴⁶ er sei, hinauffliegen⁴⁷. In Anwesenheit Petri und zahlreicher Schaulustiger erhebt sich Simon über die Tempel und Hügel der Stadt. Doch auf Gebete des Apostels hin stürzt Simon zu Boden und bricht sich dabei dreimal den Schenkel⁴⁸. Noch in der Nacht wird er von Getreuen nach Aricia gebracht, wo er bald darauf an den Folgen des Unfalls stirbt⁴⁹.

⁴⁴ I. KARASSZON, Agrippa, King and Prefect, in: BREMMER (Anm. 16) 23 vermutet bei dem Namen Agrippa, daß dahinter keine historische Persönlichkeit auszumachen ist.

⁴⁵ Siehe dazu K. ALAND, Der Tod des Petrus in Rom, in: DERS. (Hg.), Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1950) 35–104; O. CULLMANN, Petrus – Jünger – Apostel – Märtyrer (Zürich – Stuttgart 1960²); O. B. KNOCH, Gab es eine Petruschule in Rom? Überlegungen zu einer bedeutsamen Frage, in: SNTU 16 (1991) 110–111.

⁴⁶ Hierzu L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I/II (Wien 1935/1936) (Nachdr. Darmstadt 1976) bes. 42–43; 84; 138.

⁴⁷ Nach Arnob. nat. 2, 12 fährt Simon mit einem feurigen Viergespann in den Himmel empor. Es handelt sich danach um eine offene Verspottung der Himmelfahrt Christi durch Simon. STOOPS (Anm. 28) 179 betont, daß durch den Aspekt des Fliegens auf die Göttlichkeit des Simon hingewiesen werde. Da diese Fähigkeit in den Augen der christlichen Autoren nur Gott allein vorbehalten ist, kommt der Flugversuch des Simon einem Teufelswerk gleich. Diese Grundhaltung kommt bereits in der Versuchungssperikope bei Mt 4, 5–7 zum Ausdruck, wo Jesus die Aufforderung des Teufels, sich zum Zeichen seiner Gottessohnschaft vom Tempel zu stürzen, kategorisch ablehnt. Die Fähigkeit des Menschen zu fliegen ist bereits in der griechischen Literatur ein weitverbreitetes Motiv. Vgl. allgemein zum Fliegen LUCK-HUYSE (Anm. 12). Zum Flug des Simon siehe auch R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur in der Antike (Stuttgart 1932) (Nachdr. Darmstadt 1969) 67–68 mit weiteren Beispielen.

⁴⁸ Siehe auch den Bericht der *Didascalia Apostolorum* (6,9) und die ähnliche Darstellung in den griechischen *Constitutiones Apostolorum* 6, 9, sowie Clemens, Hegesipp, Justin und Irenaeus, die alle betonen, daß Simon durch das Gebet des Petrus zu Fall kam. Auch in der Spätantike wird der Flugversuch des Simon erwähnt, so bei Maximus Taurinus, Bischof von Turin (um 400 n. Chr.) in den *Homilia* 101, 340 (PL 57, 488f.).

⁴⁹ *ActPetri* 32. Simons Flug bzw. der Wettstreit zwischen ihm und Petrus werden auch in bildlichen Darstellungen von Kathedralen thematisiert, z.B. in Chartres, Bourges, Tours,

Aber auch Petrus, der eindeutige Sieger des Duells, geht neuen Auseinandersetzungen⁵⁰ entgegen, von denen die in griechischer Sprache erhaltene Version des Martyriums des Petrus im neunten Abschnitt des Textes berichtet (ActPetr 30–41). Die überragenden Missionserfolge in der Senatorenschicht bringen den Apostel in Konflikt mit dem Präfekten Agrippa, welcher dem Petrus bislang keineswegs feindselig gegenüber gestanden hat. Darüber erschrocken, daß sich vier seiner Konkubinen zum christlichen Glauben bekehrt haben, entscheidet er, Petrus hinrichten zu lassen⁵¹, hierin bestärkt durch den Kaiserfreund Albinus⁵², dessen Gemahlin ebenfalls Christin geworden ist. Die Kreuzigung Petri wird ausschließlich vor dem Hintergrund der Verärgerung der Senatoren Agrippa und Albinus über Petrus dargestellt. Auf Befehl Neros werden Anhänger des Petrus verfolgt und getötet, bis dem Kaiser im Traum ein Engel mit der Aufforderung erscheint, diese Ungerechtigkeiten zu beenden⁵³.

Reims, Poitiers und Köln; siehe dazu L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science I* (New York 1923) 427; J. THYRAUD, *Der fliegende Mensch* (Bern 1978) 51; A. WEIS, *Ein Petruszyklus des 7. Jh. im Querschiff der Vatikanischen Basilika*, in: *RQ* 58 (1963) 230–270. Auch die Malerei des 15. Jahrhundert thematisiert den Konflikt zwischen Petrus und Simon, etwa Benozzo Gozzoli: *der Fall des Simon Magus* (Hampton Court) sowie Filippino Lippi: *Die Disputatio mit Simon Magus* (Brancacci-Kapelle, Florenz).

⁵⁰ Zur Verfolgung der ersten Christen J. VOGT, *Art. Christenverfolgung I* (historisch), in: *RAC* 2 (1954) 1159–1208; A. WŁOSOK, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte* (1959), in: R. KLEIN (Hg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt 1982) 275–301; W. H. C. FRENDE, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965); J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im römischen Reich* (Berlin 1971²); G. E. M. DE STE. CROIX, *Why were the Early Christians Persecuted?* in: M. I. FINLEY (Hg.), *Studies in Ancient Society* (London 1974) 210–249; A. N. SHERWIN-WHITE, *Why were the Early Christians Persecuted? An Amendment*, in: M. I. FINLEY (Hg.), *Studies in Ancient Society* (London 1974) 250–255; K. BRINGMANN, *Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr.*, in: *GWU* 29 (1978) 1–18; S. BENKO, *Pagan Rome and the Early Christians* (London 1985); E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Stuttgart 1991); G. GOTTLIEB, *Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Heidelberg 1991); J. MOLTHAGEN, *Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt*, in: *Historia* 40 (1991) 42–76; M. J. G. GRAY-FOW, *Why the Christians? Nero and the Great Fire*, in: *Latomus* 57 (1998) 595–616; D. FLACH, *Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe*, in: *Historia* 48 (1999) 442–464.

⁵¹ Vgl. hierzu *Lact. mort.pers.* 2, 6, nach dem Petrus nach Rom gekommen sei und durch eine Anzahl von Wundern viele zum christlichen Glauben bekehrt haben soll, was Nero, der davon erfuhr, veranlaßte, Petrus ans Kreuz schlagen zu lassen.

⁵² In der Forschung werden verschiedene historisch bezeugte Persönlichkeiten mit dem Präfekten identifiziert, so z. B. Herodes Agrippa oder Agrippa, unter Kaiser Claudius Statthalter von Judaea. Wie KARASSZON (Anm. 44) 23 betont, dürfte Albinus keine konkrete historische Persönlichkeit sein (zu dieser vgl. W ECK, *Art. Albinus*, in: *Der Neue Pauly* 7 [1999] 459). Vielmehr handelt es sich bei Namen wie Albinus oder Agrippa um personifizierte Charaktere der Zeit und der Gesellschaft, in der die Geschichte der Petrusakten spielt.

⁵³ ActPetr 34–41.

II. Der Umgang mit Fremden – eine christliche Maxime in den Petrusakten

Die Einordnung von Petrus und Simon in die Kategorie der Fremden⁵⁴ beruht nicht auf einer ethnischen Differenz, sondern auf der Tatsache, daß beide nicht Mitglieder der römischen Christengemeinde sind. Die Notwendigkeit zur Reise in das fremde Rom wird am Sendungsauftrag verdeutlicht, den Petrus in einem Traum zu Jerusalem erfährt. Ungeachtet dieser göttlichen Weisung fällt auf, daß Petrus seit seiner Ankunft im Hafen zu Puteoli wiederholt von Mitgliedern der römischen Christengemeinde inständig gebeten wird, nach Rom aufzubrechen, um die wenigen noch in ihrem Glauben Verbliebenen zu stärken⁵⁵. Die erste Aufforderung, die römische Gemeinde nicht den dämonischen Verführungen Simons zu überlassen, trägt Ariston als römisches Gemeindemitglied vor, der seinerseits durch Visionen von der bevorstehenden Ankunft des Petrus in Kenntnis gesetzt worden ist: Nach der Abreise des Paulus könne nur Petrus den Frieden unter den Christen in Rom wiederherstellen. Ariston hat sich angesichts der vielen Apostasien von Glaubensbrüdern nach Puteoli zurückgezogen, doch seine Flucht wird eigens durch den im Traum gegebenen Befehl des Christengottes legitimiert.

Das Duell zwischen Petrus und Simon besteht nicht nur aus Wundertaten wie spektakulären Krankenheilungen und Auferweckungen von Toten; vielmehr vollzieht sich beider Zweikampf auch auf der Ebene der Praktizierung von Tugenden. Hierbei kommt der Gastfreundschaft, der *hospitalitas*, ein besonders hoher Stellenwert zu⁵⁶. Das Gebot der Menschenfreundlichkeit gegenüber Fremden durchzieht die gesamten Petrusakten in verschiedenen Nuancen. Zum ersten Mal wird der Leser mit dieser urchristlichen Tugend in einer anschaulichen Schilderung konfrontiert, als christliche Gemeindemitglieder dem in Ostia an Bord eines Schiffes gehenden Paulus für die Überfahrt Proviant mitgeben. Hier artikuliert sich der Respekt, ja die Liebe zu ihrem bisherigen Gemeindeoberhaupt.

Eine Steigerung erfährt eine solche Haltung im anschließenden Bericht, wonach sich Petrus auf göttliche Weisung in Caesarea einschiff, um in Rom den Kampf gegen Simon aufzunehmen. Die Plötzlichkeit des Aufbruches wird dadurch illustriert, daß keine weiteren Vorbereitungen für die lange Seereise getroffen werden konnten. Im selbstlosen Handeln des Kapitän Theon manifestiert sich jedoch die höchste Form der Gastfreundschaft: Er heißt Petrus willkommen und bietet ihm alle Speisen und Getränke zum Verzehr an. Bereits in dieser

⁵⁴ Siehe dazu E. FASCHER, Art. Fremder, in: RAC 8 (1972) 306–347; H. SONNABEND, Fremdenbild und Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit (Frankfurt am Main u. a. 1986) bes. 300–311; W. EDER, Art. Fremde, in: H. SONNABEND (Hg.), Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der Historischen Geographie (Stuttgart – Weimar 1999) 155–157; J. CHRISTES, Rom und die Fremden. Bildungsgeschichtliche Aspekte der Akkulturation, in: Gymnasium 104 (1997) 13–35.

⁵⁵ ActPetr 5.

⁵⁶ O. HILTBRUNNER/D. GORCE, Art. Gastfreundschaft, in: RAC 8 (1972) 1061–1123, bes. 1103–1110; B. WAGNER-HASEL, Art. Gastfreundschaft, in: Der Neue Pauly 4 (1998) 794–797.

knappen Gegenüberstellung drückt sich m. E. eine nicht unwesentliche Intention der Petrusakten aus: Der Autor bemüht sich um den Nachweis, daß auch Petrus als Gründer der Christengemeinde in Rom zu gelten habe, ihm sogar höhere Autorität zukomme. In diesem Zusammenhang fällt zudem auf, daß mit der Gewährung der *hospitalitas* eine asketische Gesinnung einhergehen soll. Denn Petrus weist das hochherzige Angebot Theons ab und verweigert während der Überfahrt jegliche Nahrung, weil er sich Tag und Nacht dem Gebet hingibt.

Endlich im Hafen von Puteoli gelandet, bemüht sich Theon für Petrus um Unterkunft in der Herberge⁵⁷. Des weiteren drückt sich seine Sorge um den Fahrgast darin aus, daß er diesen bittet, sich einen Tag lag zu erholen, bevor sie gemeinsam mit Ariston – vermutlich auf der via Appia – den beschwerlichen Fußweg nach Rom antreten. Aufgrund seiner großen Sorge um die Glaubensbrüder in Rom lehnt Petrus diesen wohlmeinenden Vorschlag ab. Obschon sich das Gerücht verbreitet, Petrus komme nach Rom, um Simon Magus Widerstand zu leisten, erfährt der Leser von keinen größeren Menschenansammlungen und Begrüßungsszenen außerhalb der Stadt. Es heißt lediglich, daß Petrus in Rom in der Mietwohnung – *habitatio*⁵⁸ – des Presbyters Narcissus aufgenommen worden ist. Hier wird er sogleich nachhaltig mit den teuflischen Umtrieben des Simon konfrontiert. Unmittelbar nach seiner Ankunft fordern ihn Mitglieder der Christengemeinde auf, dem Treiben Simons Einhalt zu gebieten. Die Christen nehmen also Petrus in ihrer nunmehr führungslosen Gemeinde als neuen Autoritätsträger herzlich auf.

In krassem Gegensatz dazu steht das Verhalten seines Antipoden Simon Magus. Dieser hat eine Wohnung bei dem gesellschaftlich angesehensten Mitglied der Gemeinde, dem Senator Marcellus, bezogen. Im Verlauf der weiteren Erzählung wird angedeutet, daß Simon sogar die Befehlsgewalt über die gesamte Dienerschaft beanspruche, obschon der Hausherr Marcellus zugegen war. Im Unterschied zum anspruchslosen Auftreten des Petrus wird gezielt das Bild eines überheblichen, sich als *dominus* gerierenden Fremden entworfen. Simons Anmaßung zeigt sich bereits in dem von ihm selbst inszenierten Einzug in die Stadt Rom, indem er in gewisser Weise das Zeremoniell eines *adventus* imitiert; da ihm kein Pferdegespann zur Verfügung steht, er jedoch Aufmerksamkeit bei den herbeigeilten Römern erwecken will, kündigt er seinen Einzug für den nächsten Tag zu einer bestimmten Uhrzeit an⁵⁹.

⁵⁷ ActPetr 6.

⁵⁸ Nur hier wird dieser Terminus verwendet (hierzu D. SCHANBACHER, Art. *Habitativ*, in: Der Neue Pauly 5 [1998] 46 f.), ansonsten begegnet der Ausdruck *domus*. Vgl. dazu Apg 28, 30, wonach Paulus zwei Jahre in Rom geblieben sei und während dieser Zeit ebenfalls in einer Mietwohnung gelebt habe. Wie bereits auch in Phil 4, 15 betont wird, verzichtete Paulus darauf, im Haus eines Christen zu wohnen, weil er mit seiner Unterkunft niemandem zur Last fallen wollte; W. PRATSCHKE, Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt, in: NTS 25 (1979) 284–298. Wie LAMPE (Anm. 23) 64 betont, dürfte dies erst recht für eine im ganzen fremde Gemeinde gegolten habe; hierzu allgemein E. BRÖDNER, Wohnen in der Antike (Darmstadt 1989) bes. 250–256.

⁵⁹ ActPetr 4.

Im Unterschied zu gewöhnlichen Fremden⁶⁰, welche die Hauptstadt aufsuchen und zumeist orientierungslos gewesen sein dürften, wird Petrus mit offener Gastfreundschaft seitens der Glaubensbrüder empfangen. Die Sorge, sich in Rom zurechtzufinden und eine Bleibe für die Nacht zu finden, ist ihm von den Mitgliedern der stadtrömischen Christengemeinde abgenommen worden.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß weder Simon noch Petrus bei ihren öffentlichen Reden einen Dolmetscher benötigen, sondern offensichtlich die lateinische Sprache beherrschen. Gemeinsam ist schließlich beiden, daß sie in der Fremde den Tod erleiden.

III. Die Figur des Marcellus und ihre Funktion in den *acta Petri*

Bevor der Autor die beiden Widersacher im konkurrierenden Wettstreit gegeneinander antreten läßt, schaltet er einen Abschnitt über den Senator Marcellus ein, um auf diese Weise die Glaubwürdigkeit des Petrus bzw. Simons an den Verhaltensweisen ihres zeitweiligen Anhängers Marcellus zu demonstrieren. Sein Verhalten dient ihm offenkundig als Prüfstein, den moralischen Vorrang der Gruppierung um Petrus oder derjenigen um Simon zu verdeutlichen. Marcellus, ein überaus begüterter Senator in Rom, war bis zum Fortgang des Apostel Paulus ein überzeugter und eifriger Anhänger des christlichen Glaubens, ja seine Werkfrömmigkeit diente einerseits als Vorbild, andererseits profitierten davon die Unterprivilegierten der Christengemeinde. Während der Abwesenheit des Apostel Paulus wurde Marcellus zum Anhänger des nun in Rom agierenden Simon. Der Verfasser verdeutlicht diese beiden Phasen dadurch, daß Marcellus zuerst durch seine vorbildliche christliche Nächstenliebe alle Gemeindemitglieder in den Schatten stellte, während er unter dem satanischen Einfluß Simons sich von den Grundsätzen der Bergpredigt schroff abkehrte. Diese pauschale Bewertung präzisieren treu gebliebene Christen gegenüber Petrus an markanten Beispielen. Als erstes Kennzeichen wird hervorgehoben, niemand sei weiser als Marcellus gewesen. Nach dieser Einschätzung seiner Glaubenshaltung werden die karitativen Leistungen des Marcellus aufgezählt. Alle gläubigen Witwen – *omnes viduae* – fanden bei ihm stets ein offenes Ohr, oft in seinem Haus eine Zuflucht. In gleichem Maße kümmerte er sich um alle Waisen, indem er sie mit Nahrung versorgte. Hierbei ist auffällig, daß statt des zu erwartenden Begriffes *orbis* oder *orbatus* das latinisierte griechische Wort *orfanus* benutzt wird⁶¹; ein Terminus, der auch in den Schriften des Ambrosius und Augustins gegen Ende des 4. Jahrhunderts begegnet⁶². Die geradezu panegyrisch anmutende Aufzählung fährt fort, Marcellus habe sich gleichfalls als Schutzherr der Armen ver-

⁶⁰ Vgl. H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Fremde im kaiserzeitlichen Rom, in: A. DEMANDT (Hg.), *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte* (München 1995) 57–67.

⁶¹ *ActPetr* 8.

⁶² *Ambr. in Luc.* 5; *Nab.* 13, 57; *off.* 2, 29, 149; *Aug. in psalm.* 145, 18.

standen. Sein Haus sei durch derart großzügiges Handeln zur Heimstatt der *peregrini* und *pauperes* geworden⁶³. Diese von Nächstenliebe geprägte Einstellung soll sogar dem Kaiser bekannt gewesen sein, denn dieser habe sich gewei-gert, Marcellus mit einer Statthalterschaft zu betrauen, weil er die Provinz wo-möglich zugunsten der Christen ausplündern könnte⁶⁴.

Doch die so vorbildliche Barmherzigkeit des Marcellus habe sich seit der Bekanntschaft mit Simon in abstoßende Blasphemie verwandelt. Dieser habe Marcellus mit Zaubersprüchen verführt und durch seinen Abfall seien auch viele andere Christen seinem Beispiel gefolgt. Den Angaben zufolge lege Marcellus nunmehr ein gänzlich anderes Verhalten an den Tag: Nicht nur sein bisheriges karitatives Verhalten bereue er, sondern er werfe in Not geratene Fremde aus dem Haus, schläge sie sogar mit dem Stock und verunglimpfe diese pauschal als Betrüger⁶⁵. Ein derart unsoziales Verhalten sei durch die Präsenz Simons veranlaßt worden, der im Hause des Senators eine ehrenvolle Aufnahme gefun-den hat. Der wohl gravierendste Beweis für seine Abkehr ergibt sich aus der Tatsache, daß der Senator auf Bitten seines Gastes diesem eine Statue mit der Inschrift *Simoni deo iuveni* gestiftet habe⁶⁶, wodurch sich Marcellus endgültig vom Gott der Christen löste und darüber hinaus in Konflikt mit dem römischen Kaiser geraten sein dürfte. Die akzentuierte Gegenüberstellung erschütterte den Apostel Petrus so, daß er sich eilends zum Haus des Senators aufmachte, um diesen durch Wunderzeichen zum rechten Glauben zurückzuführen.

Die nun erfolgte Wiederaufnahme Marcellus' in die christliche Glaubens-gemeinschaft hat zur Konsequenz, daß er seinen Gast Simon aus dem Haus weist. Eine derartige Reaktion orientiert sich keineswegs an den Maximen bib-lischer Feindesliebe, vielmehr beschimpft er ihn und wirft den ehemaligen Gast-freund gewaltsam aus dem Haus. Das Verhalten ihres Herrn animiert die Sklaven dazu, gleichfalls Simon zu schmähen, ihm ins Gesicht zu schlagen und Gefäße voll Unrat über seinen Kopf auszuschütten. In diesem Zusammenhang fällt also auf, daß der Verfasser der Petrusakte Marcellus als einen überaus emotionalen Rächer schildert; die Gelegenheit zur Demonstration wahrer christlicher Fein-desliebe läßt er aus. Auf die Prinzipien der Nächstenliebe besinnt er sich erst, nachdem Marcellus mit Hilfe christlicher Sklaven⁶⁷ sein Haus mit Wasser be-

⁶³ ActPetr 8; hierzu generell H. BOLKESTEIN/W. SCHWER, Art. Almosen, in: RAC 1 (1950) 301–307; J. HAHN, Art. Almosen, in: Der Neue Pauly 1 (1996) 529–531.

⁶⁴ ActPetr 8.

⁶⁵ ActPetr 8. Auch dieser Ausdruck – *inpostor* – ist vornehmlich in der 2. Hälfte des 4. Jahr-hunderts durch Hieronymus bezeugt: Hier. ep. 38, 5; Paul. Nol. carm. 24, 333.

⁶⁶ Iust. 1 apol. 26, 56; Tert. apol. 13, 9; Iren. haer. 1, 23; Epiph. haer. 21; Eus. h.e. 2, 13, 6. Vgl. THEISSEN (Anm. 5) 409–410. Ob der Verfasser der Akten den Bericht des Justin über die Statue des Simon Magus kannte, ist nach SCHNEEMELCHER (Anm. 8) 185 nicht zu klären. Sicherlich ist aber bei der Verehrung des Simon Magus von heidnischen Traditionen auszuge-hen. Wie in der Forschung zu Recht betont wird, ist Justin offenkundig ein Fehler unter-laufen. Nach inzwischen archäologisch gesicherten Erkenntnissen war diese Statue nicht dem Simon, sondern der altsabinischen Gottheit Semo Sanctus geweiht; J.-M. WAITZ, Simon Magus in der altchristlichen Literatur, in: ZNW 5 (1904) 123 Anm. 3.

⁶⁷ Vgl. hierzu LAMPE (Anm. 23) 100, der darauf hinweist, wie selbstverständlich man sich zur

sprengt hat, um auf diese Weise den bösen Geist Simons endgültig zu bannen. Daraufhin öffnet er seine *domus* erneut für Witwen⁶⁸, Arme und Fremde. Beginn die Charakterisierung des Marcellus mit dem Attribut eines weisen Mannes, so endet die Schilderung seiner Entwicklung mit der Zuweisung der genuin christlichen Tugend der *simplicitas*⁶⁹. Weltliche Weisheit und christliche Lauterkeit bilden somit die Eckpunkte der religiösen Entwicklung des römischen Senators. Mittels dieser gezielten Kontrastierung wird eine Intention der Petrusakten evident: Sie wollen nicht so sehr als theologischer Diskurs zur Widerlegung einer häretischen Auffassung verstanden sein, sondern als pastorales Mahn- und Erbauungsschreiben. Durch die Marcellus-Episode sollen die Christen zu einem wahrhaft christlichen Handeln ermutigt werden.

IV. Das Wunderduell zwischen Petrus und Simon als imaginäre Gerichtsverhandlung

Breiten Raum widmet der Autor dem Wunderduell auf dem Forum Iulium unter dem Vorsitz des Stadtpräfekten Agrippa⁷⁰. Für unsere Thematik ist nicht so sehr die Interpretation der Wunderzeichen im einzelnen von Bedeutung, sondern die Frage, in welchem Rahmen sich diese Auseinandersetzung abspielt. Simon wie auch Petrus sind keine römischen Bürger, sondern Fremde, um so mehr erstaunt das offenkundig große Interesse der stadtrömischen Bevölkerung an der wundersamen Austragung ihres Konfliktes. Das Wunderduell wird also nicht als innerchristliche Angelegenheit aufgefaßt; vielmehr gelingt es dem Autor, eine staatliche Öffentlichkeit herzustellen. Daher findet das Duell im politischen und religiösen Zentrum Roms statt, auf dem Forum Iulium und der *via sacra*⁷¹. Der Leser gewinnt den Eindruck, als ob es sich um eine Gerichtsversammlung römischer Bürger handelt. Denn beide Kontrahenten wenden sich an den *populus Romanus* mit der traditionellen Anrede *virī Romani*, darüber hinaus bittet Petrus mit den Worten *virī Romani, vos nobis veri iudices estote* um eine gerechte Entscheidungsfindung⁷². Mit diesem Appell wird einmal mehr das Gremium zu einer Gerichtsverhandlung hochstilisiert⁷³. Als Versammlungslei-

Zeit der Abfassungszeit der Petrusakten Sklaven als zur römischen Christengemeinde zugehörig dachte.

⁶⁸ Vgl. zu den karitativen Maßnahmen gegenüber Witwen in der frühchristlichen Kirche J.-U. KRAUSE, *Witwen und Waisen im frühen Christentum* (Stuttgart 1995) 5–51, bes. 43 mit Hinweis auf die Petrusakten.

⁶⁹ Zur Bedeutungsgeschichte allgemein siehe H. BACHT, Art. Einfalt, in: RAC 4 (1959) 821–840.

⁷⁰ ActPetr 32. Vgl. zu dieser Stelle STROOPS (Anm. 28) 75–79. 178–179.

⁷¹ G. P. LUTTIKHUIZEN, *Simon Magus as a Narrative Figure in the Acts of Peter*, in: BREMMER (Anm. 16) 49 vertritt die These, daß es sich um das Forum Iulium handeln könnte. Er betont, daß Petrus die Römer mit dem Typus einer Gerichtsrede überzeugen wollte, für die sich das Forum Iulium besonders anbiete; vgl. auch MISSET-VAN DE WEG (Anm. 41) 107.

⁷² ActPetr 23.

⁷³ Die Formulierung erinnert z. B. an Liv. 1, 58, 8: *si vos viri estis*.

ter dieses innerkirchlichen Streites figuriert der damalige Stadtpräfekt Agrippa, der sich sichtlich um eine ausgewogene Schiedsrichterrolle bemüht; ausdrücklich wird ihm eine *patientia* angesichts des störrischen Verhaltens Simons attestiert. Einmal verliert Agrippa allerdings seine Zurückhaltung und reagiert überaus emotional, indem er vom Stuhl aufspringt und Simon eigenhändig züchtigt. Vornehmlich die engagierte Anteilnahme der Zuschauer, einmal als *populus*, das andere mal als *turba* bezeichnet, läßt den Schluß zu, daß es sich um Christen handelt oder zumindest um Zuhörer, die mit der Lehre Jesu vertraut sind. Dieser Eindruck erweist sich als Fiktion, denn unter Kaiser Nero bildeten die Christen in Rom lediglich eine kleine Gemeinde, die in der Öffentlichkeit noch kaum wahrgenommen worden ist. Dem Autor der Petrusakte geht es vor allem darum zu suggerieren, daß schon unter Nero die christliche Religion ein höchst aktuelles Tagesthema darstellte, das die Römer quer durch alle Bevölkerungsschichten in Atem hielt. Ferner will der Autor betonen, daß die christliche Gemeinde bereits unter Nero eine numerisch starke Gruppe bildete. Die Darstellung der Auseinandersetzung erhebt somit den Anspruch, daß es sich bei dem Duell um eine für das ganze römische Volk existentiell wichtige Angelegenheit handle⁷⁴. Der *populus Romanus* habe unter der Leitung ihres Präfekten quasi die Aufgabe, im Konflikt zwischen Petrus und Simon Magus über die einzig wahre Religion zu entscheiden, womit die Kontroverse den Charakter eines Agons erhält. Dies schließt jedoch nicht den öffentlichen Versammlungscharakter aus, schließlich wurden Volksversammlungen im griechischen Osten ebenfalls im Theater, also am Ort der Spiele durchgeführt. Diese Beobachtung sowie die Darstellung des religiösen Wettstreites der beiden Kontrahenten im Stile eines Agons lassen einmal mehr die Vermutung zu, daß der Autor der Petrusakten dem griechischen Osten zuzuordnen ist. Dies wird auch deutlich, wenn man seine Angaben zur Topographie Roms zugrundelegt, die offensichtlich zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit dienen. Ist die Notiz, Simon Magus sei von Aricia kommend über eine Porta geflogen⁷⁵, noch recht allgemein, so sind die Angaben *Via sacra*, Forum Iulium und Kapitol konkreter. Jedoch sind solch topographische Ortsangaben zu allgemein, als daß man auf eine spezielle Ortskenntnis von Rom schließen könnte.

V. Der Umgang mit dem Kaiser – eine politische Maxime der Petrusakten

Für den Historiker ist die Einschätzung des Kaisers durch den Verfasser der *acta Petri* von großer Bedeutung, auch wenn die Quelle als solche romanhafte Züge aufweist. In den wenigen Bezügen, in denen der Prinzeps erwähnt ist, wird er völlig korrekt entweder als „Imperator“ oder als „Caesar“ tituliert. Lediglich

⁷⁴ SÖDER (Anm. 47) 160 betont die Topik der Volksmenge, mit welcher der Autor die Wirkung des Wunders steigern möchte.

⁷⁵ Hierbei dürfte es sich wohl um die Porta Appia oder Porta Capena handeln.

zweimal wird der Kaiser namentlich genannt⁷⁶. Am aussagekräftigsten ist ein gewiß erfundener Dialog des Kaisers mit dem Senator Marcellus. Dem Kaiser ist der karitative Einsatz des Marcellus zugunsten der Christen so bekannt, daß er ihn darauf anspricht, er werde sich hüten, den Senator mit der Verwaltung irgendeiner Provinz zu beauftragen, da dieser die Provinzen zugunsten der stadtrömischen Christen ausplündern könnte⁷⁷. Auch wenn dieses Argument dem heidnischen Kaiser unterstellt wird, beleuchtet es dennoch auf einzigartige Weise eine Auffassung, wonach ein Christ ein öffentliches Amt nicht bekleiden dürfe. Bildete bislang der Götzendienst oder die Verpflichtung, eine Hinrichtung vollziehen zu müssen, die ausschlaggebenden Hinderungsgründe für einen Christen, sich um einen staatlichen Posten zu bewerben, so kommt nunmehr von außen ein neues Argument hinzu: Aufgrund des Gebotes zur Nächstenliebe sind Christen für hohe Ämterstellen nicht qualifiziert.

Mit dieser apodiktischen Feststellung des Kaisers läßt der Autor es nicht bewenden, denn Marcellus entgegnet mit der Sentenz⁷⁸: *„Et mea omnia tua sunt“* – eine Antwort, die gegenüber einem selbstbewußten Herrscher gewiß nicht als angemessen erscheint. Dieser gibt sich mit einer solchen Reaktion nicht zufrieden und bezeichnet die Christen als *infimi*, als Abschaum der Gesellschaft⁷⁹. Die Funktion dieses Dialogs soll vornehmlich den immensen Einsatz des Marcellus für die Christen verdeutlichen. Im Verlauf dieses Gespräches ändert der Kaiser seine Ansicht hinsichtlich der Christen. Ist seine erste Bemerkung noch wertfrei und nur auf das Verhalten des Senators bezogen, so manifestiert sich in seiner letzten Entgegnung eine in sozialer Hinsicht überaus abschätzig beurteilende Haltung der Christen. Der Autor möchte also zeigen, daß der Christ Marcellus auch angesichts einer kaiserlichen Bedrohung nicht von seinen selbstlosen Prinzipien und Werten abweicht.

Sehr viel deutlicher werden die *acta Petri* an den Stellen, in denen Nero namentlich erwähnt ist, nämlich im Zusammenhang mit den Martyrien der Apostel Paulus und Petrus. Im ersten Kapitel heißt es, als dem Apostel Paulus das Martyrium in Rom geweissagt wird⁸⁰: *inter manus Neronis hominis impii et iniqui sub oculis vestris consummabitur*. Diese unmißverständliche Stellungnahme bezichtigt den Kaiser generell der Unfrömmigkeit sowie der Unfähigkeit. Hier erfolgt also eine schroffe Abrechnung des christlichen Autors mit dem heidnischen Kaiser. Noch konkreter ist der Bericht im letzten Kapitel über die Reaktion Neros, als dieser von der eigenmächtig vom Präfekten Agrippa befohlenen Hinrichtung erfährt. Nero macht seinem Präfekten Vorwürfe, daß die Verurteilung ohne seine Kenntnis *sine consilio* vollzogen worden sei. Begründet

⁷⁶ ActPetr 1 und 41; vgl. W. RORDORF, *The Relation between the Acts of Peter and Acts of Paul: State of the Question*, in: BREMMER (Anm. 16) 181.

⁷⁷ ActPetr 8: *... imperator dixit: „Ab omni officio te abstineo, ne provincias expolians Christianis conferas“*.

⁷⁸ ActPetr 8.

⁷⁹ ActPetr 8: *„Mea essent, si mihi eam custodires; nunc autem, quia non sunt mea, cui vis ea dona et hoc nescio quibus infimis“*.

⁸⁰ ActPetr 1.

wird der kaiserliche Unmut damit, daß Nero den Apostel auf grausamere Weise töten lassen wollte, als es unter Agrippa geschehen ist. Der Kaiser wünscht eine härtere Züchtigung, weil er Petrus zürnt, daß dieser einige seiner Diener getauft und ihm damit abspenstig gemacht habe⁸¹. Nero wird nicht ausschließlich als blutrünstiger Herrscher dargestellt; das plakative Bild des Kaisers als Muttermörder, Schauspieler, selbtherrlicher Bauherr und Tyrann findet hier keine Berücksichtigung⁸². Dies ist um so erstaunlicher, als Paulus und Petrus gerade unter diesem Kaiser das Martyrium erlitten. Eine mögliche Erklärung für diese Diskrepanz wäre die in der Spätantike zu beobachtende positive Sicht Neros, die sich in der römischen Kontorniatenprägung des 4. Jahrhunderts manifestiert. Nach Alföldi stellt dies sicherlich eine Reaktion heidnischer Kreise auf die Verunglimpfung des Kaisers dar⁸³. Demnach wäre hier die Handschrift des spätantiken Redaktors, der vielleicht auf gewisse Strömungen seiner Zeit Rücksicht nimmt, explizit faßbar⁸⁴. Gemäß der Darstellung in den Akten wird Petrus aufgrund persönlicher Intrigen hoher Beamter aus der kaiserlichen Umgebung verfolgt. Über die Hinrichtung wird Nero erst später informiert und ist an der Verfolgung der Christen sehr interessiert, weil die christliche Botschaft auch in der engeren Umgebung des Kaisers aufgenommen worden sei. Doch durch ein Traugesicht – und damit endet die Erzählung der Akten – läßt Nero von einer weiteren Verfolgung ab. Hieraus ist zu folgern, daß selbst der oft zum Anti-Christen hochstilisierte Nero sich christlichen Visionen unterordnet und damit viel von seinem Schrecken verliert. Die Wirkung des Petrus ist demnach so groß, daß selbst ein Herrscher wie Nero davor zurückschreckt, weiterhin Christen zu verfolgen.

⁸¹ ActPetr 41.

⁸² Vgl. hierzu K. HEINZ, Das Bild Kaiser Neros bei Seneca, Tacitus, Sueton und Cassius Dio (Bern 1948); W. JAKOB-SONNABEND, Untersuchungen zum Nero-Bild der Spätantike (= Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 18) (Hildesheim – Zürich – New York 1990) bes. 157–158; C. SCHUBERT, Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike (= Beiträge zur Altertumskunde 116) (Stuttgart – Leipzig 1998) bes. 368–369.

⁸³ A. ALFÖLDI, Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum (Budapest 1943) 37–38. Die Regierungszeit des Nero hielt man in der Spätantike offenbar besonders geeignet, hier entsprechende Legenden anzusiedeln; dazu JAKOB-SONNABEND (Anm. 82) 119.

⁸⁴ Sozusagen als Vorgeschichte zur Darstellung der Christenverfolgung unter Kaiser Nero erwähnt der spätantike Autor Sulpicius Severus auch den Wettstreit zwischen Petrus und Simon (chron. 2, 28, 4–5): *namque eo tempore divina apud urbem religio invaluerat, Petro ibi episcopatum gerente et Paulo, posteaquam ab iniusto praesidis iudicio Caesarem appellaverat, Romam deducto: ad quem tum audiendum plures conveniebant, qui veritate intellecta virtutibusque Apostolorum, quas tum crebro ediderant, permoti ad cultum Dei se conferebant. etenim tum illustris illa adversus Simonem Petri ac Pauli congressio fuit. qui cum magicis artibus, ut se deum probaret, duobus suffultus daemone evolasset, orationibus Apostolorum fugatis daemonibus, delapsus in terram populo inspectante disruptus est.* Wie JAKOB-SONNABEND (Anm. 82) 118 vermutet, könnte dieser Passus durchaus die apokryphen Apostelakten als Vorlage benutzt haben. Als weitere spätantike Autoren vgl. Eus. h.e. 2, 13, 6 sowie Epiph. haer. 21; zur Rezeption allgemein s. A. FERREIRO, Simon Magus: The Patristic-Medieval Traditions and Historiography, in: Apocrypha 7 (1996) 147–165.

Sehr viel prinzipieller ist der jetzt zu besprechende Passus, vermittelt er doch – unabhängig von der Person des derzeitigen Prinzeips – Rückschlüsse auf die grundsätzliche Einstellung der Christen zum Kaiserkult. Das Wunder mit dem sprechenden Hund, das sich wie immer in der Öffentlichkeit abspielte, versetzt die Umstehenden in großes Erstaunen. Sodann kommt es zu dem besagten Zwischenfall, als Petrus bei einem jungen Mann die Heimsuchung durch einen Dämon erkennt und diesem befiehlt, aus dem Jüngling auszufahren⁸⁵. Auf diese Aufforderung hin stürzt der junge Mann aus der Vorhalle der *domus* des Marcellus und kollidiert dabei mit einer Kaiserstatue, die durch diesen Zusammenprall zu Bruch geht⁸⁶. Folglich steht nicht die Rettung des Jünglings vom Dämon im Mittelpunkt der weiteren Erzählung, sondern die Bestürzung des Hausherrn über die zerbrochene Kaiserstatue, die er als evidentes Delikt eines *crimen laesae maiestatis* auslegt⁸⁷. Folglich stuft Marcellus vor Petrus diesen Vorgang als eine Schandtat ein, die ihn und sein ganzes Haus in Konflikt mit dem derzeitigen Kaiser bringen werde, zumal vermutlich Spitzel im kaiserlichen Dienst – *curiosi*⁸⁸ – von der Zerstörung der Kaiserstatue Meldung erstatten würden⁸⁹. Diese Reaktion des Senators stößt bei Petrus auf heftige Mißbilligung, da dessen Angst vor einem weltlichen Herren schlecht mit seiner noch kürzlich gezeigten Reue zu vereinbaren sei. Deswegen rügt ihn der Apostel, er möge sein eigenes Schicksal nicht absolut setzen und sich stattdessen dem Vertrauen und der Gnade Jesu Christus anvertrauen. Daher unterweist ihn der

⁸⁵ ActPetr 11. Zur Beschwörungsformel siehe B. KOLLMANN (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 170), Jesus und die Christen als Wundertäter (Göttingen 1996) 352.

⁸⁶ ActPetr 11: *Hoc audito iuvenis expulit se, et statuam magnam marmoream, quae in atrio domus posita erat adpraehendens, eam calcibus conminuit. erat enim statua Caesaris.*

⁸⁷ ActPetr 11: *Magnum flagitium factum est: si enim hoc innotuerit Caesari per aliquem de curiosis, magnis poenis nos adfliget*; hierzu TH. PEKÁRY, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft (Berlin 1985); D. FISHWICK, The Imperial Cult in the Latin West II, 1 (London 1991) bes. 532–540. M. CLAUS, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich (Stuttgart – Leipzig 1999); P. HERZ, Der römische Kaiser und der Kaiserkult. Gott oder primus inter pares?, in: D. ZELLER (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (Freiburg – Göttingen 1988) 115–140.

⁸⁸ Nach PEKÁRY (Anm. 87) 139 Anm. 66 zeigt der Ausdruck *curiosi* eindeutig, daß die lateinische Übersetzung nicht vor dem 4. Jh. n. Chr. entstanden sein kann. Zu den *curiosi* vgl. die Untersuchung von W. BLUM, Curiosi und Regendarii (Diss. München 1969).

⁸⁹ Vgl. zur Bedeutung der Kaiserstatuen im privaten Bereich S. F. PRICE, Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor (Cambridge 1984) 119f. In diesem Zusammenhang sei an den Majestätsprozeß gegen den Praetor von Bithynien, Granius Marcellus, erinnert, der unter Tiberius im Jahr 15 n. Chr. in Rom stattgefunden hat (Tac. ann. 1,74,1–6). Neben diskriminierenden Äußerungen gegenüber Tiberius soll Granius Marcellus seine eigene Statue höher als die der Caesaren errichtet haben. Überdies wurde der Statthalter bezichtigt, einem Standbild des Augustus den Kopf abgenommen und ihm stattdessen die Büste des Tiberius aufgesetzt zu haben. Ungeachtet der beklemmenden Schilderung des Verfahrens durch Tacitus ist Granius Marcellus auf Verwendung des Tiberius jedoch freigesprochen worden. Ob hier aufgrund der Namensgleichheit, des ähnlichen Sachverhaltes und des insgesamt glücklichen Ausgangs eine Anspielung der Petrusakten auf jenen Vorgang vorliegt, läßt sich allerdings nicht entscheiden.

Apostel, jener möge die Scherben der zerschlagenen Kaiserstatue in fester Zuversicht auf Christus mit Brunnenwasser besprengen. Mit Gehorsam und voller Hingabe vollzieht Marcellus die Zeremonie und vollbringt ein Wunder, indem er die marmorne Kaiserstatue wieder instandsetzt⁹⁰. Diese Episode ist überaus instruktiv und zeigt eindrucksvoll den Rahmen, in dem sich ein christlicher Staatsbürger zu bewegen hatte.

Erstens: Die Zerstörung der Kaiserstatue ist das Werk eines Dämons, der offensichtlich mit Simon und seinem Anliegen kooperiert. Das Verbrechen der Majestätsbeleidigung belastet nicht einen Christen, sondern Simon, der selbst göttliche Ehrungen für seine Person in Anspruch genommen hat. Es gehört zu den Verfehlungen Simons, daß er den Senator Marcellus darum gebeten hat, ihm eine Statue mit der Aufschrift *Simoni iuveni deo* zu stiften⁹¹. Der Vorwurf solcher Selbstüberhebung und damit Konkurrenz zum regierenden Herrscher trifft also ausschließlich Simon und seine Anhängerschaft.

Zweitens: Ein Christ muß primär an die Erlösung denken und sich am dreieinigen Gott ausrichten. Sein persönliches Geschick wie z. B. ein anstehender Konflikt mit dem Prinzeps darf nicht sein Handeln bestimmen. Die Reverenz gegenüber dem Kaiser gehört aber unzweifelhaft zu den in dieser Erzählung geforderten Postulaten, ist hier jedoch deutlich dem Gottesgebot nachgeordnet. Mit dieser Episode soll der Leser über den Stellenwert eines respektvollen, aber nicht übertriebenen Umganges mit dem Herrscher belehrt werden.

Drittens: Damit keinerlei Mißverständnisse aufkommen, läßt Petrus durch Marcellus die zerstörte Kaiserstatue wiederherstellen. Damit wird auch eine Maxime Jesu „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und gebt Gott, was Gottes ist“ bildhaft zum Ausdruck gebracht⁹².

Dieser Erzählvorgang erscheint aus historischem Blickwinkel als einzigartig, weil er einem Christen anschaulich den Handlungsspielraum zwischen weltlicher Anpassung und Verweigerung markiert⁹³. Durch das Verhalten des Apostels Petrus wird von den Christen in ihrer Funktion als römische Staatsbürger ein angemessener, nämlich ein der Gottesverehrung nachgeordneter Umgang

⁹⁰ ActPetr 11; vgl. STOOPS (Anm. 28) 90–91. 202–204.

⁹¹ Vgl. J. N. BREMMER, Aspects of the Acts of Peter: Woman, Magic, Place and Date, in: DERS. (Anm. 16) 10.

⁹² Mt 22, 17. Zu dieser Stelle vgl. etwa G. RIEDL, So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört (Mk 12,17). Staatsmacht und Glaubensgemeinschaft – Exemplarische Überlegungen zum Verständnishorizont frühchristlichen Rechtsdenkens, in: J. ISENSEE/W. REES/W. RÜFNER (Hg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag (Berlin 1999) 3–27; M. CLAUS, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“. Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer, in: P. KNEISSL/V. LOSEMANN (Hg.), Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift Karl Christ (Stuttgart 1998) 93–104; L. SCHOTTROFF, Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört. Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: DIES. (Hg.), Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (München 1990) 184–216.

⁹³ Vgl. J. LEHNEN, Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: von HAEHLING (Anm. 1) 1–28.

mit dem Herrscherhaus eingefordert. Die Verehrung des kaiserlichen Standbildes wird als Götzendienst gewertet und daher strikt abgelehnt.

Abschließend sei darauf verwiesen, daß es zu diesem Passus aus den Petrusakten ein heidnisches Pendant in der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana (1. Jh. n. Chr.) durch Philostrat (ca. 170–245 n. Chr.) gibt⁹⁴. In Athen spricht Apollonius über die Trankopfer und gibt den Zuhörern Empfehlungen zu bestimmten Ritualen. Er empfiehlt den verwendeten Becher nicht selbst zu benutzen, sondern ihn rein den Göttern zu überlassen. Bei seinen Verrichtungen stört ihn ein junger Mann durch freches Lachen. Apollonius stellt sofort die Diagnose, daß der junge Mann von einem Dämonen besessen sei. Der Jüngling führt Selbstgespräche, beginnt daraufhin zu lachen und grundlos zu weinen. Apollonius blickt den jungen Mann scharf an, was dann zur Folge hat, daß der Dämon furchtsam und zornig aufschreit, wie wenn er gebrannt und gefoltert würde, und versichert unter Schwüren, daß er den Jüngling loslassen und nie mehr einen Menschen befallen werde. Als nun Apollonius zu ihm wie zu einem verschlagenen, heimtückischen und schamlosen Sklaven spricht und ihm befiehlt sichtbar auszufahren, ruft dieser aus: „Das Standbild dort werde ich umwerfen“. Er weist dabei auf eine Statue bei der Königshalle, wo die Szene auch stattfindet. Diese gerät wirklich in Bewegung und fällt um. Der Lärm, der hierbei entsteht, und der Beifall, der dem allgemeinen Staunen folgt, waren unbeschreiblich⁹⁵. Anschließend kommt es zu einer vollständigen Verwandlung des jungen Mannes, indem er sich die Augen, wie nach einem langen, tiefen Schlaf reibt und anschließend auch seine ausschweifende Lebensweise ablegt. Interessant ist einmal die Parallele der Austreibung des Dämons, zum anderen aber auch die Zerstörung einer Statue, wobei allerdings unklar bleibt, um welche Statue es sich dabei handelte. Doch der Hinweis auf die Königshalle legt eine Identifizierung des Monumentes mit einer Königs- oder Kaiserstatue nahe. Ungeachtet auffälliger Übereinstimmungen zwischen beiden Schilderungen ist als gravierender Unterschied festzuhalten, daß nur die *acta Petri* das Wunder einer vollkommenen Instandsetzung der zerstörten Kaiserstatue kennen. Durch diesen pointierten Einzelzug erfährt die Episode aus christlicher Sicht erst ihre staatsbejahende Komponente⁹⁶.

⁹⁴ Apollonius von Tyana war neupythagoreischer Theosoph, Wanderprediger und Magier und wurde um 3 n. Chr. in Tyana geboren; um 97 starb er vermutlich in Ephesus. Der Neupythagoreer Philostrat verfaßte nach 200 im Auftrag der Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, eine acht Bände umfassende Biographie des Apollonius, einen religiös-philosophischen Tendenzroman. Er zeichnete das dem Geschmack seiner synkretistischen Zeit entsprechende Idealbild eines mit Wunderkräften ausgestatteten vollkommenen Weisen; vgl. M. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in legend and history*, Rom 1986; E. L. BOWIE, *Apollonius of Tyana. Tradition and Reality*, in: ANRW II, 16, 2 (Berlin – New York 1978) 1652–1699; J. ELSNER, *Hagiographic Geography: Travel and Allegory in the Life of Apollonius of Tyana*, in: JHS 117 (1997) 22–37.

⁹⁵ Philostr. *Ap.* 4, 20; vgl. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen* (Stuttgart 1906²) (Nachdr. Darmstadt 1963) 54; PEKÁRY (Anm. 87) 139 Anm. 66.

⁹⁶ REBELL (Anm. 40) 153–154; H. PAULSEN, *Die Wunderüberlieferung in der Vita Apollonii*

„Zwei Fremde in Rom“, so lautet der Titel meines Beitrages. Petrus und Simon Magus kamen als Fremde nach Rom, wurden aber dort ganz und gar nicht entsprechend diesem Status behandelt. Der Autor der Petrusakten läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß beide Kontrahenten von ihren jeweiligen Anhängern überaus herzlich aufgenommen wurden und das Feld für ihre Wunderaktivitäten gut vorbereitet antrafen. Von einer Polarisierung zwischen Fremden und Römern ist in den *acta Petri* nichts zu spüren. Aber nicht nur die einfache Bevölkerung Roms suchte den Kontakt zu Petrus und Simon, sondern auch angesehene Mitglieder der Nobilität kamen ihnen freundlich entgegen.

Die in der Hauptstadt bestehenden sozialen Strukturen werden in den Petrusakten als gegeben hingenommen, sie werden keiner Kritik unterzogen. Die handelnden Personen werden entsprechend ihres sozialen Status beschrieben: arm oder reich, *cliens* oder *patronus*, *plebs* oder *ordo senatorius*⁹⁷. So berührt sich der Autor der Petrusakten in seiner Auffassung vom römischen Staat und seiner Gesellschaft weder mit dem Verfasser der Apokalypse noch mit kritisch-satirischen Äußerungen göttergläubiger Autoren. Im Unterschied zur oft beißenden Kritik eines Martial⁹⁸, Juvenal⁹⁹ oder später eines Ammianus Marcellinus¹⁰⁰ wird an keiner Stelle der *Acta Petri* die Stadt Rom oder ihre reiche Aristokratie despektierlich dargestellt; es fehlen jegliche Verdikte gegen eine moralisch deprimierte und korrumpierte Gesellschaft. Vielmehr wird dem Leser ein Rombild präsentiert, wonach sich auch sozial angesehene Mitglieder dem Christengott zuwenden¹⁰¹. Diese überaus positive Einstellung zur herrschenden Nobilität wird dadurch deutlich, daß der Verfasser stets die meist positiv geschilderten Amtsträger der Administration sowie ihre Frauen namentlich aufführt, die Namen der von Petrus geheilten Menschen bleiben dagegen meist unerwähnt. Doch auch wenn Marcellus als christlicher Senator wohl nur einen Typus verkörpert, soll seine karitative Handlungsweise das Verhalten einer christlich gewordenen Oberschicht repräsentieren. Überhaupt bemüht sich der Verfasser um den Nachweis¹⁰², daß sich dank des wundersamen Wirkens des Apostels Petrus der Prozeß der Christianisierung in Rom in einem progressiven Stadium befindet¹⁰³. Ihm zufolge hat die christliche Missionierung bereits sozial höhere Kreise erfaßt,

des Philostratos, in: U. E. EISEN (Hg.), *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1997) 229.

⁹⁷ STOOPS (Anm. 28) 218.

⁹⁸ Mart. 6, 82; 7, 76; 10, 27.

⁹⁹ Iuv. 2, 6.

¹⁰⁰ Amm. 14, 6, 7–26; 28, 4, 6–26.

¹⁰¹ Nach LAMPE (Anm. 23) hätte der Verfasser der Petrusakten trotz aller romanhaften Züge kaum seine Schrift glaubhaft machen können, wenn er nicht auf reale stadtrömische Gesellschaftsverhältnisse des ausgehenden 2. Jahrhunderts Rücksicht genommen hätte.

¹⁰² LAMPE (Anm. 23) 101 betont, daß die Akten neben die Bedürftigen ein „aristokratisches Element“ stellen. Nach LAMPE werde hauptsächlich am Beispiel des Marcellus die „soziale Verantwortlichkeit des reichen Bruders für die Ärmern der Gemeinde beschrieben“.

¹⁰³ Siehe zur Christianisierung der römischen Oberschicht T. D. BARNES, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, in: JRS 85 (1995) 135–147; W. ECK, *Das Eindringen*

was bemerkenswerterweise erst für den Christianisierungsprozeß der stadtrömischen Aristokratie seit Kaiser Constantin quellenmäßig belegt ist. Auch das für das 4. Jahrhundert typische Phänomen, daß die Frauen – Gemahlinnen wie Töchter – sich ein bis zwei Generationen früher als ihre Männer und Väter zum Christentum bekehren¹⁰⁴, wird bereits im Umfeld zu den Berichten über das Martyrium des Petrus angedeutet.

Bezeichnend ist ferner, daß die Römer Petrus auffordern, ihnen gegenüber nicht mißgünstig eingestellt zu sein, da sie doch „Liebhaber aller Götter“ seien¹⁰⁵. Rom wird als ein Ort geschildert, der fremden Kulturen gegenüber nicht ablehnend eingestellt war, vielmehr religiöse Freiräume zur Entfaltung bot. Das Werk der Petrusakten zeichnet sich insgesamt durch gänzlich fehlende heidenfeindliche Polemik aus. Über Rom, den Schauplatz des Wunderschaukampfes, wird lediglich ausgesagt, daß sich seine Einwohner religiös überaus aufgeschlossen zeigen. Der Verfasser attestiert ihnen zwar die Selbsteinschätzung, *amatores deorum* zu sein, doch das Erstarken der christlichen Gemeinde wird ausschließlich von innerchristlichen, dämonischen Kräften gefährdet.

Bei der Interpretation der Petrusakten sind vor allem die unterschiedlichen Zeitebenen zu berücksichtigen, mit denen jeweils verschiedene Intentionen verbunden sind. Auszugehen ist von den Regierungszeiten des Claudius und des Nero, also der Zeit zwischen 41 und 68 n. Chr., in die das Wunderduell zwischen Petrus und Simon anzusiedeln ist. Daneben ist bei der Analyse der Quelle als zweite Zeitebene die ursprüngliche Abfassungszeit in Betracht zu ziehen, die wohl am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu fixieren ist. Hier war der Streit zwischen den Anhängern des Simon und anderen christlichen Gruppierungen¹⁰⁶ in der Erinnerung noch so lebendig, daß die Darlegungen der Petrusakten als Reflex dieser Debatte angesehen werden dürfen. Simon wurde als Wundertäter, der zudem für sich eine Stelle als höchster Gott beanspruchte, verehrt. Er konnte zwar eine große Anhängerschaft auf seine Seite ziehen, stieß aber auf die etablierten christlichen Gruppen zu Rom, die in ihm einen gefährlichen Rivalen sahen. Dem originären Verfasser der Petrusakten ging es wohl darum, der Bedrohung der gnostischen Sekte dadurch wirksam zu begegnen, indem ihrem Gründer kein geringerer als der Apostel Petrus gegenübergestellt worden ist. Hierfür bot sich besonders ein Wunderduell an, das geradezu die Form eines Agons annahm.

Doch darf die Intention der Akten nicht damit abgetan werden, daß in ihrem Mittelpunkt lediglich ein agonales Spektakel stehe¹⁰⁷, es wird hier vielmehr eine

¹⁰⁴ A. CHASTAGNOL, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in: REA 58 (1956) 241–253.

¹⁰⁵ ActPetr 23.

¹⁰⁶ In Rom muß zu dieser Zeit auch eine starke Gruppierung von Judenchristen gelebt haben, was sich anhand von Ausdrücken wie der Nennung der Synagoge als Versammlungsstätte (ActPetr 9) oder der Terminologie „am Sabbat“ erschließen läßt (vgl. ActPetr 15; 16; 18; 22); zur Zusammensetzung der christlichen Gemeinde in Rom eingehend ALVAREZ-CINEIRA (Anm. 18) 376–380.

¹⁰⁷ So wird an zentraler Stelle, an der Christus dem Petrus erscheint, die Auseinandersetzung mit Simon ausdrücklich als *agon fidei* bezeichnet (ActPetr 16).

Tradition fortgeführt, welche bereits durch den Gebrauch agonaler Metaphern im Neuen Testament vorbereitet ist¹⁰⁸. Überhaupt ist der griechisch schreibende Autor bzw. der lateinische Überarbeiter mit den kanonischen Schriften vertraut; so dient ihm die Angabe der Apostelgeschichte „... und Petrus begab sich an einen anderen Ort“¹⁰⁹ als Legitimation für die Ausgestaltung eines römischen Aufenthaltes. Ebenso kennt er auch das frühchristliche Schrifttum eines Justin, Irenaeus und Tertullian sowie des göttergläubigen Philostratos.

Der Antagonismus verschiedener christlicher Gruppen in Rom scheint auch für den lateinischen Überarbeiter der *actus Vercellenses* eine wichtige Parallele zur eigenen Epoche und damit zur dritten Zeitebene, nämlich dem dritten oder vierten Jahrhundert, zu bieten¹¹⁰. Diese Zeitspanne war zwar durch das aufstrebende Christentum gekennzeichnet, wies aber immer noch starke pagane Tendenzen und Strömungen auf, die vor allem in Rom focussiert waren. Im Text der Petrusakten stößt man daher auf eine Vielzahl von Ausdrücken, Namensgebungen und Anspielungen, die wohl als Produkt des spätantiken Übersetzers zu werten sind¹¹¹, wenn sich auch die Frage, inwieweit es sich bei der vorliegenden lateinischen Fassung um eine teils kommentierte, teils erweiterte Übersetzung aus dem Griechischen, oder aber um eine völlige Neuredaktion handelt, nicht definitiv beantworten läßt.

Der Gesamteindruck, nach dem die Abfassung der hier vorliegenden Fassung der *acta Petri* in das frühe vierte Jahrhundert zu datieren ist, wird durch einen wichtigen Aspekt der Schrift untermauert: Für einen Ansatz zu Beginn des 4. Jahrhunderts spricht die prinzipielle Erörterung der Loyalität eines Christen zum heidnischen Kaiser. In dieser gewiß entscheidenden Frage für einen Christen der vorkonstantinischen Periode ist die Versinnbildlichung der *maiestas* einer Kaiserstatue von maßgeblicher Bedeutung; sie ist also nicht nur als literarische Reminiszenz oder Anspielung auf die bei Apollonius von Tyana geschilderte Begebenheit zu bewerten. Die Instandsetzung der Kaiserstatue bildet den entscheidenden Nachweis, daß der respektvolle Umgang mit der Staatsmacht

¹⁰⁸ Paulus verwendet für seine Verkündigung häufig das Wort „Agon“, eine in der Antike ausnehmend geläufige Metapher. Insbesondere in einem Schreiben an die Gemeinde von Korinth vergleicht er den Kampf eines Christen mit dem eines durchtrainierten Athleten, der um den Siegespreis rang: „Wißt ihr nicht, daß die, die in der Kampfbahn laufen, die laufen alle, aber einer empfängt den Siegespreis? Lauft so, daß ihr ihn erlangt ... jene [laufen] nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen (1 Kor 9, 24–25)“. Vgl. weitere Stellen wie z. B. 2 Tim 4, 7; 1 Kor 4, 9). Hierzu vgl. W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus* (Tübingen 1937). Frühe Christen faßten insbesondere das Martyrium als Agon auf. Die Bewährung des christlichen Märtyrers selber wurde als Sieg in einem Agon gedeutet.

¹⁰⁹ Apg 12, 17f.

¹¹⁰ C. M. THOMAS, ... *Revivifying Resurrection Accounts. Techniques of composition and rewriting in the Acts of Peter* cc. 25–28, in: BREMMER (Anm. 16) 76 stellt besonders die Aufzählung von Mitgliedern der senatorischen Schicht als „central redactional concerns of the *Actus Vercellenses*“ heraus.

¹¹¹ LAMPE (Anm. 23) 102 betont, daß die christlichen Leser in Rom eine Vorliebe für romanhaftes Literatur gehabt hätten. Er spricht sogar von „volkstümlicher Unterhaltungsliteratur“.

und ihren Symbolen gerade für den Christen eine Voraussetzung als *civis Romanus* darstellt.

Eine weitere Intention der Petrusakten dürfte in der betonten Herausstellung der überragenden Bedeutung und Autorität des Apostelfürsten Petrus als des Wiederbegründers der römischen Christengemeinde zu suchen sein. Petrus und Paulus figurieren gewiß nicht als mögliche oder gar als sich ausschließende Alternativen für das Selbstverständnis der römischen Christengemeinde. Jedoch bemüht sich der Verfasser sichtlich um die Würdigung der herausragenden Verdienste des Petrus beim Aufbau der römischen Kirche, wobei das Wirken des Paulus in den Hintergrund gedrängt wird. Aufgrund dieser Ansicht erklärt sich dann auch, weshalb in den *acta Petri* keine Abrechnung mit dem paganen Rom und seiner Gesellschaft greifbar ist. Vielmehr soll in Anbetracht verschiedener rivalisierender christlicher Gruppen und Strömungen die Bedeutung des Petrusbildes nicht durch die Erinnerung an den Apostel Paulus verblaßt und Petrus der Primat als Gründer der römischen Christengemeinde zugewiesen werden. Doch handelt es sich hier keineswegs um einen feindseligen Kampf wie zwischen Petrus und Simon; Paulus wird vielmehr für die Zeit des wundersamen Wirkens des Petrus aus Rom entfernt, wofür die im Römerbrief geäußerte Absicht des Paulus, in Spanien das Evangelium Christi zu verkünden¹¹², den Übergang zu Petrus schafft. Folgerichtig wird nach dem Kreuzestod des Petrus ausgeführt, daß die vom Apostel verwaiste Gemeinde durch Marcellus bis zur Wiederankunft des Paulus in Rom gestärkt werde¹¹³.

Darüber hinaus will der Autor den Leser zur Praktizierung genuin christlicher Tugenden motivieren. Im Zentrum eines solchen Tugendkataloges steht zweifellos die Menschenfreundlichkeit, die jeder Christ vor allem gegenüber Fremden üben soll. Diese Maxime sollte paradigmatisch an den beiden Protagonisten Petrus und Simon Magus in exemplarischer Weise erwiesen werden.

¹¹² Röm 15, 24. 28.

¹¹³ ActPetr 40.

Ambrosius in Rom

Von ERNST DASSMANN

Auf den ersten Blick könnte es verwundern, wenn in einem Symposium über die Anziehungskraft, die Rom seit jeher auf Fremde ausgeübt hat, der Name des Ambrosius auftaucht. Mit anderen christlichen Größen, die nach Rom kamen, um in der Hauptstadt des Imperiums und dem Zentrum der Christenheit Fuß zu fassen, ihre Lehrmeinungen bestätigen zu lassen, sich durchzusetzen oder eine Karriere zu starten, ist Ambrosius von Mailand natürlich nicht zu vergleichen. Polykarp oder Markion oder Hieronymus hatten andere Beweggründe, nach Rom zu gehen. Ist Ambrosius überhaupt in Rom ein Fremder? Ist er nicht genauso oder noch mehr Römer als z. B. sein Zeitgenosse Damasus, auch wenn er den größten Teil seines Lebens andernorts verbracht hat? Was verbindet ihn und seine Familie mit Rom? Hat ihn die Stadt geprägt und sein späteres Wirken als Bischof von Mailand beeinflusst? Hat seine Tätigkeit umgekehrt auf die römische Kirche zurückgewirkt? Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden.

1. Familienursprung

Für gewöhnlich liest man, Aurelius Ambrosius entstamme einer vornehmen Familie aus stadtrömischem Adel und sei im Jahr 333/4 in Trier geboren worden. Ganz sicher sind – wie bei vielen bedeutenden Persönlichkeiten der Spätantike – diese Angaben nicht. Da keine inschriftlichen Nachrichten vorliegen, Ambrosius selbst schweigt und auch sein Biograph Paulinus oder andere Zeitgenossen es versäumt haben, präzise Angaben zu machen, müssen die meisten Daten erschlossen werden. In einem Brief an Bischof Severus von Neapel läßt Ambrosius wissen, daß er im Augenblick, da Mailand von barbarischen Unruhen und kriegerischen Stürmen erschüttert wird, im dreiundfünfzigsten Lebensjahr steht¹. Bezieht man das bedrohliche Ereignis nicht auf die Invasion des Usurpators Maximus in Italien im Jahre 387, sondern auf einen Barbareneinfall oder die Erhebung des Eugenius im Jahre 392/3, käme als Geburtsjahr auch 339/40 in Frage². Plausibilitäten lassen sich für beide Daten angeben. Eine sichere Entscheidung darüber, an welche zeitgeschichtlichen Bedrängnisse Ambrosius denkt, die dem bischöflichen Mitbruder in Neapel natürlich bekannt waren, kann nicht getroffen werden.

Die Unsicherheit über das Geburtsjahr läßt sich verschmerzen, wenn es um die Beurteilung der bischöflichen Wirksamkeit des Ambrosius geht, denn die

¹ Ep. 49 [59], 4.

² O. FALLER, Ambrogio, in: EC 1 (1949) 985; A. PAREDI, Sant' Ambrogio e la sua età (Milano 1960) 2f.; B. FISCHER, Ist Ambrosius wirklich in Trier geboren?, in: E. DASSMANN/K. THRAEDE (Hg.), Vivarium. FS Th. Klauser (= JbAC Erg.-Bd. 11) (Münster 1984) 133.

Differenz von sechs Jahren zwischen dem früheren und späteren Datum spielt dafür keine Rolle. In beiden Fällen übernahm ein erwachsener Mann das verantwortungsvolle Amt. Gewichtiger wird der Unterschied, wenn es darum geht, festzustellen, in welchem Alter Ambrosius nach Rom gekommen ist und wieviele Jahre er in der Stadt zugebracht hat.

Was den Geburtsort anbetrifft, ist nach dem Bericht seines Biographen Paulinus unstrittig, daß Ambrosius am Amtssitz seines gleichnamigen Vaters Ambrosius geboren wurde, der damals als *Praefectus praetorio Galliarum* der oberste Beamte für die Zivilverwaltung der gallischen Provinzen war, zu denen auch die *Germania prima* mit der Hauptstadt Mainz und die *Germania secunda* mit der Hauptstadt Köln gehörten. Ebenso ist unstrittig, daß sich der Regierungssitz des Präfekten in der Stadt Trier befand, der Hauptstadt der Provinz *Belgica prima*.

Was zu Fragen über Ambrosius' Geburtsort Anlaß gegeben hat, ist der Umstand, daß Paulinus in seiner Vita Trier nicht erwähnt. Er berichtet nur, Ambrosius sei nach der Geburt im Hofraum des Amtsgebäudes (*in area praetorii*) in eine Wiege gelegt worden, als „seinem Vater die Verwaltung der Präфекtur über die gallischen Provinzen übertragen gewesen sei“³. Aus der Nichterwähnung hat man geschlossen, wegen der gefährdeten Grenze sei Ambrosius gar nicht in Trier, sondern auf einer der Besitzungen der Familie in Rom zur Welt gekommen. Möglicherweise habe Paulinus bei der Abfassung der Vita auch nicht sicher gewußt, ob die Residenz des Präfekten sich in Trier oder Arles befunden habe, wohin der Verwaltungssitz der gallischen Präфекtur wegen der Germaneneinfälle auf linksrheinisches Gebiet später tatsächlich zurückgenommen wurde.

Der Niedergang Triers setzte aber erst zwei Generationen nach Ambrosius' Geburt ein, als die theodosianische Dynastie 395 die Hauptstadt des westlichen Reiches nach Mailand verlegte und nach der Entblößung der Rheingrenze von römischen Truppen die Präфекtur in Trier bedroht war. Bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts hatte viel eher Mainz unter den räuberischen Überfällen der Alemannen zu leiden als Trier, das bis dahin im sicheren Hinterland lag. Nicht von ungefähr ist Trier die einzige bis in spätantike Zeit zurückgehende deutsche Bischofsstadt, die eine durch die Völkerwanderungszeit nicht unterbrochene Bischofsliste besitzt. Doch alle diese Zusammenhänge dürften Paulinus bei der Abfassung der Vita nicht geläufig gewesen sein; so legte er sich auf den Namen der Geburtsstadt nicht fest, die – ohne daß ein begründeter Zweifel dagegen vorgebracht werden könnte – Trier gewesen sein wird⁴.

Als ursprünglicher Familiensitz der Ambrosianer gilt Rom. Über Herkunft und Rang der Familie ist jedoch wenig bekannt. Ein Panegyricus des 5. oder 6. Jahrhunderts vermerkt, Ambrosius' gleichnamiger Vater sei Mitglied des römischen Senats gewesen, bevor er von Konstantin II. (337–340), dem Sohn Kon-

³ Vita 3.

⁴ FISCHER (Anm. 2) 132–135; E. DASSMANN, Die Anfänge der Kirche in Deutschland (= Urban Taschenbücher 444) (Stuttgart 1993) 45 f.; 67 f.

stantins des Großen, in das Amt des Präfekten berufen worden sei⁵. Da es sich beim Präfekten um einen der höchsten Beamten im Reich handelte, der die oberste Gerichtsbarkeit sowie die Aufsicht über Steuereinnahmen und Verwaltung in den Provinzen der gallischen Präfektur innehatte und nur dem Kaiser verantwortlich war, muß es sich bei dem Vater des Ambrosius um einen angesehenen Mann von vornehmer Abstammung gehandelt haben. Bischof Ambrosius, der über Herkunft und Bedeutung seiner Familie schweigt und sich allein rühmt, die in der Verfolgung unter Diokletian im Jahre 304 hingerichtete Märtyrerin Soteris zu seinen Vorfahren zählen zu dürfen, bestätigt indirekt seine vornehme Abkunft, indem er bewundernd bekennt, seine Verwandte, die „edle Tochter von Präfekten und Konsuln“, habe sich geweigert, den Göttern Weihrauch zu streuen⁶. Auch die Bemerkung, die Priester der Kirche besäßen einen Adel, „der Konsulaten und Präfekturen“ vorzuziehen sei⁷, wird verständlich, wenn man seine vornehme Herkunft einbezieht. Die keineswegs arrogante, aber doch selbstbewußte Weise, mit der Ambrosius später in der Zeit seiner bischöflichen Tätigkeit hohen Beamten und Kaisern begegnet, bestätigt diese Beobachtungen. Ob Ambrosius' Familie zur Spitze der senatorischen Geschlechter Roms gehörte, ist damit aber nicht gesagt – auch wenn der senatorische Adelsstand des Ambrosius immer wieder, allerdings mehr beiläufig als überlegt und belegt, behauptet wird⁸.

Vor ihrem Aufenthalt in Trier dürfte die Familie in Rom zu Hause gewesen sein. Wo sich der Wohnsitz befand, bleibt unsicher. Eine „alte und begründete Tradition“ lokalisiert ihn bei der Chiesetta S. Ambrogio an der gleichnamigen Straße in der Nähe des Tibers unweit des heutigen Tartaruga-Brunnens⁹. Eindeutige Beweise fehlen jedoch. Jedenfalls kehrte die Mutter mit ihren Kindern, den älteren Geschwistern Marcellina und Sartyrus sowie Ambrosius, nach dem Tod des Vaters nach Rom zurück. Wann der Umzug stattfand, läßt sich nicht genau festlegen, weil das Todesjahr des Vaters nicht bekannt ist. Ob sein Tod mit dem frühen gewaltsamen Ende Kaiser Konstantins II. im Frühjahr 340 in Verbindung steht, bleibt eine Vermutung. Außer bei Paulinus taucht der Präfekt Ambrosius in der zeitgenössischen Literatur nicht auf, was nicht ungewöhnlich ist, denn zumindest seine Amtszeit dürfte nur wenige Jahre umfaßt und schwerlich die Regierungszeit Konstantins II. länger überdauert haben¹⁰. Spätestens am

⁵ Panegyricus S. Marcell. Bolland. 17. Juli, in: ActaSS 31, Julii 4, 235; A. BAUNARD, Geschichte des heiligen Ambrosius (Freiburg 1873) 2 Anm. 2.

⁶ Exhort. virgt. 12,82; virg. 3,38.

⁷ Exhort. virgt. 12,82.

⁸ Vgl. S. 76.

⁹ L. CRIVELLI, Aurelio Ambrogio (Cimisello Balsamo [Milano] 1997) 24; P. SINISCALCO, Sant' Ambrogio e la chiesa di Roma, in: L. F. PIZZOLATO/M. RIZZI (Hg.) Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio. (= Studia Patristica Mediolanensia 21) (Milano 1998) 142–144; M. DE DREUILLE, S. Ambrogio della Massima. XII secoli di storia. La più antica casa religiosa di Roma (Parma 1996) passim.

¹⁰ PLRE 1,51; C. MARKSCHIES, Ambrosius, in: LACL 14.

Anfang der fünfziger Jahre muß die Familie wieder in Rom ansässig gewesen sein, denn zwischen 352 und 355¹¹ empfing Marcellina am Weihnachtstag aus der Hand von Papst Liberius, der von 352–366 römischer Bischof war, in der Basilika des Heiligen Petrus den Schleier einer gottgeweihten Jungfrau. Ambrosius hat wahrscheinlich an der feierlichen Zeremonie teilgenommen¹².

Der Gentilname der Aurelier, welcher der Familie des Ambrosius für gewöhnlich zuerkannt wird, läßt sich ebenfalls nicht sicher nachweisen. Möglicherweise gibt die aus einer Bemerkung des Ambrosius in der Trauerrede auf seinen Bruder Satyrus abgeleitete¹³ – trotzdem wenig wahrscheinliche – Verwandtschaft mit dem römischen Stadtpräfekten Quintus Aurelius Symmachus einen Hinweis, oder aber die Verbindung zu den Aureliern kommt der Familie über die Herkunft der Mutter zu. Vielleicht ist er aber auch erst eine Zugabe der frühmittelalterlichen Hagiographen. Wie dem auch sei – die Zugehörigkeit zur *gens Aurelia* bedeutete wegen der weiten Verbreitung des Namens keine besondere Auszeichnung¹⁴.

Sicheren Aufschluß über die Herkunft der Familie vermögen auch die Namen Ambrosius und Satyrus nicht zu geben; auffällig ist immerhin, daß Vater und Bischof (Ambrosios), der Bruder (Satyros) und auch die hochverehrte Familienmartyrerin Soteris griechische Namen tragen, was als Hinweis auf die ursprüngliche, aber nicht näher bekannte Heimat der Familie im griechischen Sprachraum gedeutet werden könnte. Damit würde zusammenpassen, daß Ambrosius mühelos Griechisch lesen, allerdings nicht mehr sprechen konnte¹⁵. Den Historiker mag es betrüben, doch Ambrosius' fehlende Eitelkeit, die ihn von seiner Familie nur berichten läßt, was für seine Predigt von spirituellem Nutzen ist, sowie das Desinteresse des Paulinus an den Anfängen seines Helden lassen viele Details der Familiengeschichte im Dunkeln. Das macht es möglich, die wenigen sicheren Fakten auch anders zu interpretieren. Man kann vermuten, der oberste Beamte der gallischen Präfektur sei zwar ein mächtiger Mann, sein Amt für die wirklich vornehmen senatorischen Familien Roms aber wenig erstrebenswert gewesen. Selbst wenn der Chef einer der drei römischen Präfekturen zu den ranghöchsten Ministerialen des Reiches gehörte, für ein Senatsmitglied wie Quintus Aurelius

¹¹ D. RAMOS-LISSÓN, *Ambrogio de Milan: Sobre las vírgenes y sobre las viudas* (= Fuentes patrísticas 12) (Madrid 1999) 161 Anm. 2; CRIVELLI (Anm. 9) 23; MARKSCHIES (Anm. 10) 14 nennt als Datum den 6. 1. 353/4.

¹² *Virg.* 3,1,1.

¹³ *Exc.Sat.* 1,32 erinnert Ambrosius daran, Satyrus sei von Symmachus, *viro nobili ... tuo parente*, aus Afrika zurückgerufen worden. In der *epist.* 1,63 an seinen Bruder Celsinus Titianus bezeichnet Symmachus den Bruder des Ambrosius Satyrus als *frater communis*. Vgl. T. A. BARNES, *Augustine, Symmachus and Ambrose*: J. McWILLIAM (Hg.), *Augustine. From Rhetor to Theologian*. (Waterloo, Ontario 1992) 9; M. F. PATRUCCO/S. RODA, *Le lettre di Simmaco ad Ambrogio*, in: G. LAZZATI (Hg.), *Ambrosius Episcopus 2* (= *Studia Patristica Mediolanensia* 7) (Milano 1976) 284 Anm. 3.

¹⁴ MARKSCHIES (Anm. 10) 14.

¹⁵ E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Ambrosius von Mailand* (= MBTh 29) (Münster 1965) 2f. Anm. 10; St. M. OVERHELMAN, *Rhetoric and homiletics in fourth-century Christian literature* (= *American Classical Studies* 26) (Atlanta 1991) 61 Anm. 168.

Symmachus sei der Posten des Stadtpräfekten Roms weitaus attraktiver gewesen als das Präfekturat in einer entlegenen Provinzstadt. Die geringe prosopographische Präsenz des Präfekten Ambrosius komme nicht von ungefähr und könnte mit dem relativ unbedeutenden Stand der Familie zu erklären sein.

Man hat vermutet, die ambrosianische Familie habe weniger im politischen, als vielmehr im kirchlichen Rom hohes Ansehen genossen, worauf die Beziehungen zu Papst Liberius, Kontakte mit anderen hochgestellten christlichen Familien – wie z. B. mit der zum senatorischen Adel gehörenden Familie des Claudius Petronius Probus und seiner Frau Faltonia Proba, die dem Geschlecht der Anicier entstammte – sowie die von der Familie propagierte Verehrung der Märtyrerin Soteris hinzuweisen scheinen¹⁶. Umgekehrt geht noch im ganzen 4. Jahrhundert von den führenden Adelsgeschlechtern Stadtroms eine starke heidnische antichristliche Opposition aus¹⁷; daß vornehme christliche Familien nicht zur Spitze der Gesellschaft gehörten, sondern im Regelfall erst in der zweiten Reihe rangierten, ist durchaus verständlich.

2. Die römischen Jahre

Je nachdem wie man das Geburtsjahr des Sohnes – 333/34 oder 339/40 –, das Todesjahr des Vaters – 340 oder später – und den Umzug der Mutter festsetzt, war Ambrosius noch ein Kleinkind oder schon ein Jugendlicher, als die Familie Trier verließ und nach Rom zurückkehrte. Sollten spätere Beschreibungen in Ambrosius' Schriften darauf hinweisen, daß er bereits in Trier Schreibunterricht erhielt¹⁸, könnte es zutreffen, daß er erst mit ungefähr dreizehn Jahren nach Rom kam¹⁹. Die Erinnerungen an die ersten Schreibversuche enthalten aber keine deutliche Ortsangabe. Auch Ambrosius' insgesamt positive Beschreibung der Zuchtrute des Pädagogen läßt sich nicht topographisch auswerten. In den Predigten über das Sechstagerwerk bemerkt er: „Anscheinend rauh, streng und pedantisch, mit seiner Rute gefürchtet, wehrt er nur der ungebundenen Ausgelassenheit, dringt auf die notwendige Zucht, hält die jugendlichen Gemüter mit der Furcht im Zaum, daß sie nicht zu üppig werden. So macht seine Strenge sie genügsam, nüchtern, enthaltsam, mehr auf löbliches Betragen als aufs Spiel bedacht“²⁰. Augustins Klage über den kruden Elementarunterricht klingt um vieles bitterer²¹, was damit zusammenhängen kann, daß Augustinus die Erfahrungen in

¹⁶ N. B. McLYNN, *Ambrose of Milan* (Berkeley 1994) 34 f.

¹⁷ B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, in: DERS., *Ecclesia peregrinans* (= MBTh 54,1) (Münster 1988) 316–321.

¹⁸ F. J. DÖLGER, *Der erste Schreib-Unterricht in Trier nach einer Jugenderinnerung des Bischofs Ambrosius von Mailand*, in: AuC 3 (Münster 1932) 62–72, mit Berufung auf Ambrosius in Ps.118 serm. 22,38; exam. 3,13,53.

¹⁹ So J. B. KELLNER, *Der heilige Ambrosius als Erklärer des Alten Testaments* (Regensburg 1893) 9.

²⁰ Exam. 6,38.

²¹ Conf. 1,9,14 f.

einer öffentlichen Schule wiedergibt, während Ambrosius mit einem angestellten Privatlehrer zu tun hatte. In jedem Fall waren es prägende Jahre, die Ambrosius in Rom verbrachte, ehe er als ungefähr Fünfundzwanzigjähriger die Stadt wieder verließ, um an den Gerichtshof nach Sirmium zu gehen.

Von Paulinus erfährt man über diese Jahre nur wenig. Zwischen den beiden Bemerkungen, daß Ambrosius in der Stadt lebte, nachdem er „herangewachsen“, und sie verließ, „nachdem er in den schönen Künsten erzogen worden war“²², berichtet Paulinus nur, daß Ambrosius zusammen mit seiner Mutter, seiner Schwester Marcellina und einer Freundin Marcellinas, die ebenfalls das Jungfrauenengelübde abgelegt hatte, im selben Haushalt lebte. Den Namen der frommen Dame kennt Paulinus nicht, wohl den ihrer Schwester Candida, die er wahrscheinlich in Karthago kennengelernt hatte²³. Daß Marcellina und ihre Freundin als gottgeweihte Jungfrauen ihr zurückgezogenes Leben in einem privaten Haushalt führten, war in vornehmen Kreisen durchaus üblich. In diesen Jahren dürfte sich das innige Verhältnis herausgebildet haben, das Ambrosius Zeit seines Lebens mit seiner Schwester verband. In einigen Briefen, in den Virginitätsschriften sowie in den Trauerreden auf seinen schon 378 verstorbenen Bruder Satyrus wird Marcellina immer wieder auftauchen. Ambrosius verlebte seine Jugend- und Reifezeit in dieser von tieffrommen Frauen geprägten Umgebung. Über Aufenthalt und Tätigkeit des ebenfalls unvermählten älteren Bruders Satyrus verliert Paulinus kein Wort. Wahrscheinlich gehörte er ebenfalls zum Haushalt. Jedenfalls war Ambrosius in seinen römischen Jahren mit ihm engstens verbunden.

Was Ambrosius in diesen Jahren erlebt, was ihn bewegt, gekümmert, geängstigt oder beflügelt hat, bleibt weitgehend verborgen. Was die von Paulinus erwähnte Erziehung „in den schönen Künsten“ beinhaltete und welche Studien ein junger Mann betrieb, der auf eine Karriere im Staatsdienst aus war, läßt sich dem Curriculum vergleichbarer junger Männer dieser Zeit bis in die Details hinein entnehmen²⁴. Neben den *artes liberales* standen vor allem Rhetorik und Rechtskunde auf dem Ausbildungsplan. Welche von den um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Rom tätigen wissenschaftlichen Größen – die Rhetoriker Palladius und Endelenchus oder den Grammatiker Donatus – Ambrosius gehört hat, ist nicht bekannt²⁵. Er selbst nennt keine Lehrer. Die späteren Schriften des Bischofs verraten, daß er Livius, Vergil, Ovid, Cicero, Seneca, Sallust und andere römische Schriftsteller intensiv studiert hat und zu verwenden wußte²⁶. Als Vorteil für seine kommenden Arbeiten stellten sich seine schon erwähnten ausgezeichneten Griechischkenntnisse heraus.

²² Vita 4f.

²³ Ebenda 5.

²⁴ H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum* (Freiburg/München 1957) 435–476.

²⁵ MARKSCHIES (Anm. 10) 14; F. H. Dudden, *The life and times of St. Ambrose* 1 (Oxford 1935) 20.

²⁶ Vgl. die Hinweise im Apparat der CSEL-Bände; M. KLEIN, *Meletemata Ambrosiana* (Königsberg 1927); M. D. DIEDERICH, *Vergil in the works of St. Ambrose* (Washington 1931).

Über Erlebnisse, Abenteuer oder gar Ausschweifungen des jungen Ambrosius in den prägenden Jahrzehnten der Pubertät und des Erwachsenwerdens ist nichts bekannt. Augustins *Confessiones* entsprechende Bekenntnisse von ihm oder über ihn fehlen. In der Schule traf er mit Gleichaltrigen zusammen, die schon Christen waren, aber auch noch Heiden sein konnten. Einen möglichen Mitstudenten, den schon erwähnten römischen Stadtpräfekten und späteren Gegner im Streit um den Altar der Viktoria Symmachus, nennt er seinen Freund und Altersgenossen²⁷.

Wes Geistes Kind die römischen Studenten waren, darüber läßt sich trefflich spekulieren. Augustinus, der etwa dreißig Jahre später für einige Zeit in Rom als Rhetorikprofessor tätig war, stellt ihnen ein verhältnismäßig gutes Zeugnis aus. „Rüpeleien junger Leute“, wie er sie in Karthago erlebt hatte, waren hier nicht im Schwange. Wohl ärgerte es ihn, daß manche versuchten, ihn um sein Honorar zu prellen²⁸. Es gab Vorschriften, die von auswärtigen Studenten ein Leumundzeugnis ihres Provinzstatthalters verlangten und eine Verlängerung der Studien über das zwanzigste Lebensjahr hinaus untersagten²⁹.

In welchem Umfang Ambrosius und seine Familie am Leben der hauptstädtischen Gesellschaft teilgenommen haben, ist ebenfalls unbekannt. Eine zufällige Bemerkung, die sich in einem der späteren Werke des Ambrosius findet, belegt, daß der Besuch von Spielen im Amphitheater für ihn nicht ausgeschlossen war. Bei der Auslegung von Ps 40,10 erinnert sich der Bischof, daß er als Junge einmal mit Abscheu ansehen mußte, wie ein Gladiator einen schon besiegten Gegner mit dem Fuß ins Gesicht trat³⁰. Mit Gewißheit darf man annehmen, daß ihn die religiöse Atmosphäre im Kreis der Familie, nicht zuletzt das Vorbild der Schwester, deren Frömmigkeit und Lebensstil er später immer wieder rühmt, beeinflusst hat. Beeindruckt hat ihn Marcellinas strenges Fasten und die ununterbrochene Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Wenn man sie einmal bat, Speise zu sich zu nehmen und die Bibel für einige Augenblicke aus der Hand zu legen, sofort antwortete sie: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort Gottes“ (Mt 4,4)³¹. Ebenso prägend muß der Umgang mit dem etwas älteren Bruder Satyrus gewesen sein, der in etwa dieselben beruflichen Ziele verfolgte, wie sie Ambrosius anstrebte. In seiner Leichenrede auf den Bruder hat Ambrosius als damals noch junger Bischof die innige Beziehung, die ihn mit seinem Bruder verband, ergreifend geschildert. Selbst wenn man rhetorische Übertreibungen abstreicht, welche die antike *consolationes*-Topik verlangte³², bleiben genügend Hinweise auf die enge Verbundenheit der beiden Brüder übrig. Sie scheinen sich in ihrer äußeren Erscheinung ebenso ähnlich gewesen zu sein wie in ihrem Charakter. Außenstehenden dünkte es, als lebte

²⁷ CRIVELLI (Anm. 9) 24; vgl. o. Anm. 13.

²⁸ Conf. 5,12,22.

²⁹ Cod. Theod. 14,9; Auson. ep. 16; vgl. BAUNARD (Anm. 5) 15f.

³⁰ In Ps. 40,24.

³¹ Virg. 3,4,15.

³² M. BIERMANN, Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand (= Hermes Einzelschriften 70) (Stuttgart 1995) 24–31.

der eine im anderen. Sie wurden häufig miteinander verwechselt, was Ambrosius nicht störte, gereichte es ihm im Gegenteil doch zum Vorteil. Ambrosius bekennt: „Ich hatte keinen Grund, das, was du sagtest oder tatest, zu fürchten, ich freute mich vielmehr, wenn es mir zugeschrieben wurde“³³. Wehmütig erinnert er sich an die gemeinsamen Spaziergänge, den Gedankenaustausch, in den häufig auch die Schwester miteinbezogen wurde. Da Satyrus später in den Dienst der Kirche von Mailand trat, blieben die Brüder mit Ausnahme weniger Jahre bis ans Lebensende des älteren unzertrennlich.

Vielleicht geht auch die Bekanntschaft mit Simplizian, der später zum Freund und Nachfolger des Ambrosius im Bischofsamt wurde, in die römischen Jahre zurück³⁴. Im öffentlichen Schulbetrieb konnten junge Christen damals nur heidnische Literatur und Philosophie studieren; für eine Einführung in die christliche Religion mußten sie sich gebildete Christen suchen, die in er Lage waren, die Heilige Schrift zu erklären und die göttliche Offenbarung mit dem paganen philosophischen Wissen der Zeit zu verbinden. Eine kirchliche Hochschule, wie sie im 3. Jahrhundert unter der Leitung des Origenes in Alexandria aufgeblüht war³⁵, hatte keine Verbreitung gefunden. Aus welchen Gründen auch immer, die Kirche hat auch nach den Knebelerlassen von Kaiser Julian, dem Apostata (361–363), welche die christlichen Lehrer aus dem öffentlichen Schulbetrieb verbannen sollten, nicht versucht, ein eigenes Schulsystem aufzubauen³⁶. Christliche Theologie war kein etabliertes Schulfach, sondern mußte mittels privater Initiative bei christlichen Lehrern erworben werden.

Ein solcher Lehrer könnte der Priester Simplizian gewesen sein. Er hielt sich – von Mailand kommend – in den fünfziger Jahren in Rom auf, vielleicht weil er sich in Mailand den Pressionen des arianischen Bischofs Auxentius entziehen oder zusammen mit anderen Klerikern ein Schisma der Mailänder Gemeinde vermeiden wollte³⁷. Ohne in Rom eine beamtete Stelle eingenommen oder einen offiziellen Auftrag wahrgenommen zu haben, besaß er eine hohe wissenschaftliche Reputation in den philosophisch-neuplatonisch gebildeten Kreisen Roms, so daß er nicht ohne Einfluß war. Mit dem berühmten heidnischen Philosophen Marius Victorinus war er freundschaftlich verbunden und auch an dessen Konversion zum christlichen Glauben beteiligt. Marius Victorinus galt als hervorragender Kenner der platonischen Philosophie; er hatte Schriften von Plotin und Porphyrius ins Lateinische übersetzt; als anerkanntem und bewunderten Lehrer der Rhetorik war ihm schon zu Lebzeiten auf dem Forum ein Standbild errichtet worden. Auf Augustinus hat sein Übertritt zum christlichen Glauben noch dreißig Jahre später einen tiefen Eindruck gemacht. Ausführlich berichtet er in den *Confessiones*, wie Marius Victorinus in einem vertraulichen Gespräch Simplizian

³³ Exc.Sat. 1,37f.

³⁴ L. CRIVELLI, *Simpliciano. Vescovo della chiesa milanese* (Milano 1994) 39–53; vorsichtig H. SAVON, *Ambroise de Milan (340–397)* (Paris 1997) 53.

³⁵ C. SCHOLTEN, *Die alexandrinische Katechetenschule*, in: *JbAC* 38 (1995) 16–37.

³⁶ E. DASSMANN, *Kirchengeschichte II/2* (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 11,2) (Stuttgart 1999) 245f.

³⁷ McLYNN (Anm. 16) 36.

mitgeteilt habe, er sei innerlich bereits Christ geworden. Als Simplizian ihm entgegenete, er würde ihm erst glauben, wenn er ihn „in der Kirche Christi sehen würde“, habe Marius Victorinus gelächelt und geantwortet: „So sind es denn die Kirchenwände, die den Christen machen“³⁸?

Die Bekehrung eines solchen Mannes war nichts Alltägliches. Sie geschah „zum Staunen Roms und zur Freude der Kirche“. Als Marius Victorinus getauft wurde, frohlockten die Anwesenden zuerst und verstummten dann, als er „mit strahlender Zuversicht das Glaubensbekenntnis ablegte“³⁹. Man hat vermutet, auch Ambrosius habe sich bei der Tauffeier unter den Anwesenden befunden. Man darf allerdings nicht vergessen, daß Ambrosius – wie auch sein Bruder Satyrus – zu dieser Zeit noch nicht getauft und somit von der Teilnahme an den zentralen christlichen Mysterien, insbesondere der Eucharistiefeyer, ausgeschlossen war. Darum bleibt auch über den Einzelfall der Taufe des Marius Victorinus hinaus ungewiß, in welcher Weise Ambrosius am Leben der römischen Gemeinde teilgenommen hat. Eine nicht unbedeutende Rolle wird die Märtyrerverehrung gespielt haben. Auch die Frage, mit welcher Intensität sich der junge Student mit religiösen Problemen beschäftigt hat und inwieweit Simplizian schon in Rom an Ambrosius' theologischer Ausbildung beteiligt war, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten, denn leider ist über Simplizian und die Verbindung zwischen ihm und Ambrosius schon in Rom so gut wie nichts bekannt.

Simplizian muß in den ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts geboren worden sein, denn als ihm Augustinus 385 in Mailand begegnete, war er schon alt, und als Ambrosius 397 starb, ein Greis (*senex*)⁴⁰. Als Geburtsort werden Mailand, Rom oder sonst eine ligurische Stadt in der Nähe Mailands genannt; spätere Hagiographen lassen ihn der Familie der Cattanii entstammen, nennen sogar die Namen seiner Eltern⁴¹; aber das alles sind Vermutungen. Sicher bekannt ist nur, daß er sich in Rom aufgehalten hat, später nach Mailand gezogen und dort Ambrosius' Nachfolger als Bischof geworden ist. Seinen Romaufenthalt erwähnt nur Augustinus – im Zusammenhang mit der Bekehrung des Marius Victorinus⁴² –, nicht jedoch Ambrosius. Auch Zeit und Ort seiner Taufe und Priesterweihe sind unbekannt. Ambrosius bezeugt allein seine außergewöhnliche philosophische und theologische Bildung: Als er später einmal von Simplizian in einer exegetischen Frage um Rat angegangen wird, erwidert Ambrosius, daß jener es nicht nötig hätte, andere um Auskunft zu bitten⁴³. Eine Verbindung mit Simplizian in Rom erwähnt Ambrosius aber auch an dieser Stelle nicht. Sie bleibt letztlich eine Vermutung.

Was Ambrosius in Rom an theologischer Bildung empfang, dürfte insgesamt bescheiden gewesen sein, denn er hat sich später in Mailand – als es ernst wurde –

³⁸ Conf. 8,2,4.

³⁹ Ib. 8,2,4f.

⁴⁰ Aug. conf. 8,1,1; Paulinus Vita 45.

⁴¹ CRIVELLI (Anm. 9) 26f.

⁴² Conf. 8,2,3.

⁴³ Ep. 2(65),1; vgl. SAVON (Anm. 34) 53.

nun mit Sicherheit von Simplizian intensiv auf die Taufe und die auf ihn zukommenden bischöflichen Aufgaben vorbereiten lassen, und auch dann noch geklagt, er habe als Bischof lehren müssen, bevor er selbst gelernt hätte⁴⁴. Auch wenn sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, wann und warum Simplizian von Rom nach Mailand übergewechselt ist – ob von Ambrosius gerufen, was auf ein vertrautes Verhältnis beider bereits in Rom hinweisen würde, oder von Damasus geschickt⁴⁵ –, in Mailand wurde Simplizian, wie Augustinus bezeugt, Ambrosius „zum Vater beim Empfang der Gnade, ... den er wirklich wie einen Vater verehrte“⁴⁶. In mehreren Briefen, in denen er an die langjährige Freundschaft und, „was mehr ist, an die Liebe und väterliche Zuneigung“ erinnert, die er von Simplizian erfahren durfte, hat Ambrosius dieses Urteil bestätigt⁴⁷.

Wenngleich sich nicht genau bestimmen läßt, ab wann und wie lange Ambrosius in Rom gelebt hat, es waren Jahre kirchenpolitischer Unruhen und philosophisch-theologischer Auseinandersetzungen in der Stadt, die auf den jungen, studierenden und für die Diskussionen um ihn herum aufgeschlossenen jungen Mann prägend eingewirkt haben werden, auch wenn er auf Begegnungen und persönliche Kontakte mit den führenden Persönlichkeiten der Stadt nicht näher eingeht.

Kirchenpolitisch dürften Ambrosius die Ereignisse um die Synode von Mailand 355 und das schwankende Verhalten des römischen Bischofs Liberius bewegt haben, welcher der Familie ja bestens bekannt war. Nachdem es Kaiser Konstantius II. im Zuge seiner arianisierenden Kirchenpolitik in Arles gelungen war, die westlichen Bischöfe zur Verurteilung des Bischofs Athanasius von Alexandrien, der Leitfigur des nizänischen Widerstands, zu zwingen, waren sie unter der Führung der Bischöfe Ossius von Corduba, Dionysius von Mailand und anderer umgeschwenkt und übereingekommen, dem Kaiser Widerstand zu leisten. Auf einer 355 in Mailand zusammengerufenen Synode beschworen sie Konstantius, die Rechtsordnung der Kirche zu respektieren und sie nicht mit der des Staates zu vermischen. Doch der verborgen hinter einem purpurnen Vorhang an den Verhandlungen teilnehmende Kaiser donnerte: „Was ich will, das muß als kirchlicher Kanon gelten“⁴⁸, und schickte die widerspenstigen Bischöfe – darunter den Mailänder Oberhirten – in die Verbannung. Ambrosius bereitete später den Gebeinen seines im Exil verstorbenen Vorgängers Dionysius eine triumphale Heimkehr nach Mailand. Liberius erfuhr eine Sonderbehandlung, denn an der Zustimmung des römischen Bischofs war dem Kaiser alles gelegen. Mit Versprechungen und Drohungen versuchte er ihn zum Umlenken zu bewegen und sich einer Verurteilung des Athanasius nicht weiter zu widersetzen. Drei Tage Bedenkzeit wurden dem Bischof zugestanden, doch er ant-

⁴⁴ Off. 1,1,4.

⁴⁵ CRIVELLI (Anm. 9) 42f.

⁴⁶ Conf. 8,2,3.

⁴⁷ Ep. 7(37),2; vgl. ep. 10(38); 2(65); 3(67).

⁴⁸ Nach Athan. hist. Ar. 33; vgl. E. DASSMANN, Kirchengeschichte II/1 (= Studienbücher Theologie 11,1) (Stuttgart 1996) 75.

wortete: „Auch drei Tage Bedenkzeit werden an meinem Entschluß nichts ändern. Schickt mich also hin, wohin ihr wollt“⁴⁹. Leider vermochte Liberius dieses mutige Wort nicht einzulösen. Nach etlichen Jahren der Verbannung in Beröa in Thrakien fiel er um, verurteilte Athanasius, unterschrieb eine arianisierende Einigungsformel und durfte nach Rom zurückkehren. Er starb – kirchenpolitisch abgemeldet, dennoch hochgeachtet – 366 in Rom. Ambrosius befand sich vielleicht noch in der Stadt – kurz vor seinem Aufbruch nach Sirmium. Er hat sich jeglicher Stellungnahme enthalten, dürfte die Affäre jedoch sorgfältig registriert und sich später in ähnlichen Situationen an sie erinnert haben.

Ebenso aufmerksam wird er die Religions- und Kulturpolitik der stadtrömischen Führungsschicht beobachtet haben, die bis zum Ausgang des Jahrhunderts noch heidnisch dominiert war⁵⁰. Rom blieb lange Zeit im Abendland das Zentrum heidnischen Widerstands gegen die christliche Umformung der Gesellschaft. Dafür gibt es viele Beispiele. Als im Jahr 359 wegen widriger Witterung die für die Versorgung der Stadt wichtigen Getreideschiffe nicht einlaufen konnten, ordnete der Präfekt Tertullus in Ostia ein Opfer zu Ehren der Dioskuren an, und die Schiffe konnten unbeschadet anlegen⁵¹. Konstantius hatte zwar die Entfernung des Altars der Göttin Viktoria aus der Senatskurie erzwungen, doch Kaiser Julian, der Apostata (361/63), verfügte umgehend seine Wiederaufstellung. Opfer, Haruspizien und Astrologie lebten wieder auf. Die heidnische Opposition dürfte Hoffnung geschöpft haben, auch wenn sie sich wegen der kurzen Regierungsdauer des Kaisers nicht erfüllen sollte. Kurzfristig sorgte der Kurswechsel jedoch für einigen Wirbel. Aus Protest gegen Julians Schulgesetz, das christlichen Lehrern die Benutzung heidnischer Autoren im Unterricht verbot, hatte Marius Victorinus in Rom seine Professur niedergelegt⁵². Ambrosius scheint die heidnische Restauration wenig beeindruckt haben. Opfer, Vogelflug und Eingeweideschauen sind Dinge, über die er schon als Kind gelacht hat, erinnert er sich später⁵³. Auch Julians Mißerfolg beim Versuch, durch den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels das Christentum zu widerlegen, ist ihm in Erinnerung geblieben⁵⁴.

Das Heidentum hatte sich noch nicht geschlagen gegeben. Vor allem drei hochangesehene römische Adelige verkörperten den heidnischen Führungsanspruch: Vettius Agorius Praetextatus⁵⁵, Virius Nicomachus Flavianus⁵⁶ und nicht zuletzt Quintus Aurelius Symmachus, mit dem Ambrosius etliche Jahre später 384 als Mailänder Bischof im Kampf um den Altar der Viktoria hart anein-

⁴⁹ Thdt. h.e. 2,16; vgl. DASSMANN (Anm. 48) 76.

⁵⁰ P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* (Paris 1934) 348–352; KÖTTING (Anm. 17) 315–335; für die Zeit der römischen Bischöfe Damasus und Siricius vgl. CH. PIETRI, *Roma Christiana* (Roma 1976) 427–441.

⁵¹ Amm. 19,10,1; vgl. KÖTTING (Anm. 17) 316 f.

⁵² Aug. conf. 8,5,10; Hier. vir. ill. 101.

⁵³ Exam. 4,20.

⁵⁴ Ep. 40,12; vgl. BAUNARD (Anm. 5) 16.

⁵⁵ PLRE 1,723.

⁵⁶ PLRE 1,348.

ander geraten sollte⁵⁷. Alle drei spielten in den Saturnalien des heidnischen Schriftstellers Macrobius eine maßgebliche Rolle, in denen die etwas „überzüchtete Kultiviertheit dieser in neuplatonischer Religiosität schwimmenden Gesellschaftsschicht“ ihren literarischen Niederschlag gefunden hat. Das Christentum spielt in diesem literarischen Gemälde keine Rolle; man tut so, als existiere es nur in den bedeutungslosen untersten Volksschichten⁵⁸.

Ambrosius wird alle diese geistigen und religiösen Strömungen mit wachen Sinnen aufgenommen haben. In seinen späteren Reaktionen auf heidnische Ansprüche spiegeln sie sich wider. Der heidnische Polytheismus war philosophisch zwar überwunden, der homerische Götterhimmel in zahllosen Theaterposen längst liquidiert worden. Aber eine synkretistisch eingefärbte Frömmigkeit, die klare Entscheidungen vermied, prägte weithin das religiöse Klima. Ambrosius reagierte auf sie später mit einer entschlossenen Härte, die aus seinen römischen Erfahrungen heraus verständlich wird. Kirchenpolitische Anmaßungen christlicher Kaiser und überzogene Ansprüche eines absterbenden Heidentums waren Phänomene, die dem jungen Bischof in Mailand nicht zum ersten Mal entgegen traten, sondern ihm aus den Jahren des Lernens und Reifens in Rom durchaus vertraut waren.

3. Rom und Mailand

In den gut dreißig Jahren zwischen seinem Weggang aus Rom und seinem Tod 397 in Mailand hat Ambrosius die Stadt nur wenige Male wiedergesehen. Sein Interesse wie auch sein Einfluß auf die römische Kirchenpolitik bleiben gleichwohl beachtlich. Von einem kurzen Besuch einige Jahre nach seiner Bischofsweihe berichtet Paulinus und greift damit eine Anekdote auf, die er zuvor zum Besten gegeben hatte. Er schreibt: *„Einige Jahre nach seiner Weihe kehrte Ambrosius nach Rom, d. h. nach seiner Heimat, zurück und traf dort die geweihte Jungfrau, von der wir oben erzählt haben, in seinem Hause mit seiner Schwester, so wie er sie verlassen hatte; seine Mutter aber war schon tot. Und als sie seine Hand küßte, sagte er lächelnd: Sieh, wie ich dir gesagt habe, küßt du die Hand eines Bischofs.“*⁵⁹ Paulinus knüpft hier an eine Begebenheit an, die sich in der Jugendzeit des Ambrosius ereignet hatte. Als dieser sah, wie die im Hause der Mutter lebenden frommen Frauen Bischöfen, die zu Besuch gekommen waren, die Hand küßten, hatte auch er – seine künftige Weihe voraussehend – seine Rechte hingehalten mit der Bemerkung, auch ihm gebühre solche Ehre. Damals hatte ihn die Mutter heftig gescholten⁶⁰; jetzt hatte sich seine Vorahnung erfüllt. Anlässlich seines Besuches wurde Ambrosius von einer vornehmen Dame aus

⁵⁷ PLRE 1,867; vgl. E. DASSMANN, Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria, in: QD 196 (2003) 123–141.

⁵⁸ KÖTTING (Anm. 17) 318.

⁵⁹ Vita 9.

⁶⁰ Ebenda 4.

dem transtiberinischen Viertel eingeladen. Als er in ihrem Haus die heilige Messe feierte, gelang es einer gelähmten Badefrau, das Gewand des Bischofs zu berühren, wodurch sie – wie nicht anders zu erwarten – geheilt wurde. Das Wunder machte großen Eindruck. Ehrwürdige Männer aus jenem Stadtteil, der nicht weit von dem traditionellen Ort des Palastes der Familie des Ambrosius gelegen war, haben es Paulinus erzählt, als er viele Jahre später in Rom lebte⁶¹.

Unbeschadet ihres anekdotenhaften Charakters enthalten diese Geschichten aufschlußreiche Details. Liturgiehistoriker sind z. B. an dem Hinweis auf die durch einen fremden Bischof in einem Privathaus gefeierte Eucharistie interessiert⁶². Fragen könnte man auch nach dem Verhältnis des Ambrosius zum zuständigen römischen Bischof Damasus, worüber Paulinus schweigt. Das muß nicht auf Spannungen zwischen beiden Bischöfen hinweisen, denn Ambrosius scheint seine Autorität, die er von Anfang an besaß und im Verlauf seiner Amtsführung immer weiter ausbauen konnte, niemals gegen den lange Zeit in Bedrängnis befindlichen römischen Bischof ausgespielt, sondern im Gegenteil in überaus fairer Weise die Prärogative des Apostolischen Stuhls von Rom nicht nur anerkannt, sondern auch nach besten Kräften verteidigt zu haben.

Es wäre Ambrosius ein leichtes gewesen, seinen Mailänder Sprengel als Sperrriegel zu benutzen und den römischen Einfluß auf Oberitalien, Illyrien und Südgallien zu unterbinden. Tatsächlich reisten Bischöfe aus diesen Territorien häufig nur bis Mailand, um ihr Recht zu suchen, und ersparten sich die Weiterfahrt nach Rom⁶³. Noch im 5. und 6. Jahrhundert haben die römischen Bischöfe alle Mühe, die Kontakte nach Gallien nicht abreißen zu lassen⁶⁴. Ambrosius hat niemals versucht, einen Keil zwischen Rom und die anderen nördlichen Kirchen zu treiben – weder territorial noch dogmatisch. In bemerkenswerter Weise unterstützt er den Anspruch des römischen Bischofs. Im Brief einer römischen Synode von 378 an den Mailänder Kaiserhof wird gefordert: „Unser Bruder Damasus möge nicht schlechter gestellt sein als die, welchen er zwar in der Amtswürde [als Bischof] gleich ist, sie aber durch die Prärogative des Apostolischen Stuhles überragt ...“⁶⁵. Es geht um die Liquidierung des unseligen Streites, der nach dem Tod des Liberius durch die Erhebung des Ursinus zum Gegenbischof entstanden war und dem Ansehen der Kirche in Rom schweren Schaden zugefügt hatte. Ob Ambrosius in dem bewegten Jahr 378 auf der Synode in Rom anwesend und an der Abfassung des oben genannten Briefes maßgeblich beteiligt war – wie vielfach angenommen wird –⁶⁶, ist nicht unbezweifelbar sicher. Der

⁶¹ Ebenda 10.

⁶² E. DASSMANN, Haus, in: RAC 13 (1986) 893 f.

⁶³ CASPAR 1, 280–287; G. LANGGÄRTNER, Die Gallienpolitik der Päpste (= Theophaneia 16) (Bonn 1964) 37 f.

⁶⁴ LANGGÄRTNER (Anm. 63) passim.

⁶⁵ Ambr. ep. extra coll. 7,10.

⁶⁶ So H. VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 12) (Berlin 1929) 99 Anm. 1; H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 107 (allerdings mit falscher Datierung); unentschieden CRIVELLI (Anm. 9) 84.

Stil der Appellation ist durchaus ambrosianisch, wie ein von Ambrosius verfaßter Brief beweist, den die Bischöfe nach Abschluß des Konzils von Aquileia 381 an die Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius richteten, und in dem die Kaiser aufgefordert werden, die notwendigen staatlichen Maßnahmen nicht nur gegen die abgesetzten arianischen Bischöfe Illyriens, sondern auch gegen den inzwischen unter die Arianer subsumierten Ursinus anzuwenden. Der war zwar 367 nach Gallien und später nach Köln verbannt worden, scheint aber in der Zwischenzeit in Mailand für Unruhe gesorgt zu haben. Zugunsten des Damasus heißt es in dem Brief: „Unser flehentliches Bitten geht dahin: Laßt nicht zu, daß das Haupt des ganzen römischen Erdkreises, die römische Kirche, und der hochheilige apostolische Glaube verwirrt werden. Denn von hier gehen die Rechte der verehrungswürdigen Gemeinschaft auf alle Kirchen aus“⁶⁷.

In bemerkenswerter Weise sieht Ambrosius in allen seinen Schriften das axiomatische *ubi Petrus, ibi ergo ecclesia*⁶⁸ durch die römische Kirche und ihren Bischof garantiert. Rom hat seit jeher das *symbolum apostolicum* bewahrt, versichert er Papst Siricius, dem Nachfolger des Damasus⁶⁹. Petri Erbe können diejenigen nicht besitzen, die seinen Sitz nicht innehaben⁷⁰. Daß Ambrosius keinen römischen Jurisdiktionsprimat verteidigt, versteht sich von selbst. Auch der erste Petrus besaß den *primatus confessionis, non honoris, den primatus fidei, non ordinis*⁷¹. Um wieviel mehr ziemt Bescheidenheit seinem Nachfolger. Doch sie einzufordern, ist nicht Ambrosius' vorherrschendes Interesse; im Gegenteil überrascht die Sorgfalt, mit der der Mailänder Bischof den kirchlichen Rang seines römischen Amtsbruders herausstreicht. Profilierungsbemühungen lagen Ambrosius fern; er hatte sie wohl auch nicht nötig. Umgekehrt haben Ambrosius' kirchenpolitische Aktivitäten die römischen Amtsinhaber nicht beunruhigt. In der Auseinandersetzung um den Altar der Viktoria in der römischen Kurie funktionierte die Zusammenarbeit zwischen Damasus und Ambrosius ausgezeichnet. Auch die Interventionen des Ambrosius bei dem Usurpator Maximus in Trier und in der Affäre um Priszillian haben keine erkennbaren römischen Irritationen hervorgerufen. Man kann es als eine glückliche Fügung bezeichnen, daß die Emanzipation der abendländischen Kirche von der kaiserlichen Vorherrschaft durch den Mailänder Bischof dank der Persönlichkeit des Ambrosius ohne Beschädigung der Autorität des römischen Bischofs gelang.

Was läßt sich den vorgetragenen Überlegungen zum Thema „Rom und seine Fremden“ entnehmen? Ambrosius war durch die Herkunft seiner Familie und durch die Zeit seines Aufenthalts in den wichtigen Jahren des Heranreifens und Studierens mit Rom engstens verbunden. In Rom erlebte er seine kirchliche Sozialisation. Erinnerungen an römische Ereignisse haben sein Verständnis

⁶⁷ Ep. extra coll. 5(11),4.

⁶⁸ In Ps. 40,30.

⁶⁹ Ep. extra coll. 15(42),5.

⁷⁰ Paen. 1,7,33.

⁷¹ Incarn. 4,32; zu den Primatsvorstellungen des Ambrosius vgl. SINISCALCO (o.Anm. 9) 155–160.

vom Zusammenwirken von Staat und Kirche geprägt. Ein verinnerlichtes Gespür für die exzeptionelle Rolle Roms in kultureller und kirchlicher Hinsicht haben ihn geprägt. Ambrosius ist in Rom kein Fremder; noch weniger ist Rom ihm fremd. Er ist aber kein Römer geblieben. Er wurde ein Mailänder. Noch heute, wenn man durch Mailand geht, die Namen von Straßen und Plätzen, Schaufensterauslagen und Bilder in Gaststätten und Bars bezeugen: Mailand ist nicht die Stadt von Karl Borromäus oder Carlo Martini oder sonst wem, es ist die Stadt des Ambrosius von Mailand. In dem Maße, in dem er ein Römer gewesen ist, ist er Rom auch wieder ent wachsen.

Das ist eine alte Geschichte. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. lebte in Mailand ein Bischof, der sich Ambrosius nannte. Er war ein Römer, der in Rom geboren war, aber in Mailand aufwuchs. Er wurde Bischof von Mailand, weil er ein guter Prediger war. Er hat viele Briefe geschrieben, die wir heute noch lesen können. In diesen Briefen hat er viel über die Kirche und die Welt geschrieben. Er hat auch viel über die Beziehung zwischen Staat und Kirche geschrieben. Er hat gesagt, dass die Kirche nicht nur eine religiöse Gemeinschaft ist, sondern auch eine politische Gemeinschaft. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Welt zu verbessern. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Gerechtigkeit zu fördern. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Armen zu unterstützen. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Kranken zu pflegen. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Sünder zu bekehren. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Sünden zu vergeben. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Tugend zu fördern. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Gerechtigkeit zu fördern. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Armen zu unterstützen. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Kranken zu pflegen. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Sünder zu bekehren. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Sünden zu vergeben. Er hat gesagt, dass die Kirche die Verantwortung hat, die Tugend zu fördern.

Zur heidnisch-christlichen Auseinandersetzung in Rom um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert; Prudentius in Rom

Von RICHARD KLEIN

Fremde in Rom, so lautet das übergreifende Thema, das sich diese Tagung vorgenommen hat, in unterschiedlichen Aspekten zu behandeln. Hierzu bieten sich viele Möglichkeiten an und je genauer man die römische Literaturgeschichte mit ihren wichtigsten Vertretern durchforstet, desto reicher wird das Material, das sich hierzu anbietet; denn wie wenige von den bekannten Literaten, die in Rom lebten und schrieben, stammten wirklich aus der Hauptstadt selbst! So verwundert es nicht, daß wir allenthalben seit der Zeit der Republik rühmende Worte auf die *aurea Roma* greifen können, die umso glaubwürdiger klingen, wenn sie aus dem Munde Fremder kommen, und die durch gelegentliche Klagen über das Eindringen fremder Sitten keineswegs geschmälert werden. Bei näherem Zusehen wird rasch deutlich, daß sich ein Großteil dieser *laudes Romae* auf die fromme Verehrung der Götter, auf Gebet und Opfer, aber auch auf die unermessliche Zahl und den Glanz von Tempeln und Götterbildern bezieht. Wem käme hier nicht in den Sinn, wie bereits der griechische Historiker Polybios, ein sehr früher und aufgeschlossener Besucher aus dem griechischen Osten, die Götterfurcht, die *δεισιδαιμονία*, als das besondere Kennzeichen der Bewohner Roms herausgehoben hat?¹ Bis in die Spätantike hinein galt der theologisch-politische Glaubenssatz, daß die Römer deswegen zu ihrer einzigartigen Machtstellung gelangten, weil sie seit Anbeginn die *religiosissima gens* des Erdkreises gewesen seien. Jener Überzeugung entsprach auf der anderen Seite eine auffallende Offenheit gegenüber fremden Kulturen, die man der eigenen Ideologie dienstbar machte. So unterstreicht der Heide Caecilius bei dem christlichen Apologeten Minucius Felix mit Nachdruck, daß jede Provinz und jede Stadt im Reich ihre besonderen Kulte hätten, und fährt dann wörtlich fort: „Wir aber“, damit meint er seine römischen Landsleute, „verehere sie alle zusammen.“²

¹ Polyb. 6, 56, 6f. Zum Lobpreis Roms durch die Jahrhunderte hindurch wichtig noch immer die Materialsammlung von G. GERNENTZ, *Laudes Romae* (Rostock 1918) 80–89; für die Griechen, von denen z. B. Strabon und Pausanias die römischen Tempel besonders hervorheben, vgl. J. PALM, *Rom. Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit* (Lund 1959) 63–74 und C. J. CLASSEN, *Die Stadt im Spiegel der *descriptions* und *laudes urbium* in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des 12. Jh.* (Hildesheim – New York 1980) 9–29. Zur Romkritik kurz F. KOLB, *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike* (München 1995) 15 mit Anm. 22.

² Min. Fel. 6, 1: ... *videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes ... , universa Romanos*; vgl. hierzu C. BECKER, *Der ‚Octavius‘ des Minucius Felix* (München 1967) 37–46. Zu Recht spricht man in diesem Zusammenhang von Rom als der Stadt der offenen Tore. Zur politisch – theologischen Weltansicht der Römer vgl. C. KOCH, *Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer und spätrepublikanischer Apologetik*, in: *Religio*.

Jene Aufgeschlossenheit konnte jedoch nicht so weit gehen, daß man den stringenten Ausschließlichkeitsanspruch einer fremden Religion tolerierte; denn ein solcher hätte an die Wurzel der römischen *res publica* gerührt, als deren untrennbarer Bestandteil jene Staatsgottheiten angesehen wurden. Eben jene Auseinandersetzung wurde in der zweiten Hälfte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts in den Augen der Heiden zu einer existenziellen Bedrohung des Staates, als seit Konstantins Entscheidung für die christliche Religion diese alle anderen Kulte zu verdrängen begann. Eine der aussagekräftigsten Quellen hierfür ist der gläubige Christ Prudentius, der in der Literatur als erster bedeutender *poeta christianus* gerühmt wird, aber gleichzeitig durch einen Besuch der ewigen Stadt dem Historiker wertvolle Einblicke bietet, einmal in das durchaus noch lebenskräftige Heidentum, mehr aber noch in die Ausgestaltung der Katakomben und den Bau von Kirchen in dieser Zeit³.

I

Zunächst bedarf es eines kurzen allgemeinen Überblicks über jene Auseinandersetzung zwischen den führenden Vertretern des alten und des neuen Glaubens in dieser turbulenten Zeit. Bekanntlich hatte Konstantin mit seinen Kirchenbauten sich auf die Randgebiete der Ewigen Stadt konzentriert und das Stadttinnere mit den noch intakten Tempeln und Kultstätten bewußt gemieden. Sollte man nicht auch daran erinnern, daß der Kaiser im Zwist mit der noch weitgehend heidnischen Senatsaristokratie im Jahre 326 verärgert die alte Tiberstadt verließ und hierauf in seinem Entschluß bestärkt wurde, Konstantinopel als ein neues, christliches Gegenrom zu gründen?⁴ Sein Sohn Constantius II., wie wohl ein eifriger Christ, der bereits erste Tempelschließungen anordnete, ließ sich bei seinem denkwürdigen, von dem Historiker Ammian so anschaulich beschriebenen Rombesuch im Jahre 357 willig die glanzvollen Göttertempel zeigen und hatte für die noch weitgehend heidnische Tibermetropole sogar so viel übrig, daß er im Circus Maximus einen gewaltigen Obelisk als Geschenk aufstellen

Studien zu Kult und Glauben der Römer, hg. von O. SEEL (Nürnberg 1960) 176–204 sowie neuerdings J. SCHEID – M. BEARD, Römische Religion, in: Einleitung in die lateinische Philologie, hg. von F. GRAF (Stuttgart – Leipzig 1997) 469–530.

³ Einen Überblick über das Gesamtwerk des Dichters und seine Einschätzung als herausragender *poeta christianus*, über Ausgaben und wichtige Sekundärliteratur geben Auskunft neben M. SCHANZ – L. HOSIUS Handbuch der Geschichte der lateinischen Literatur IV 1 (München 1914) 233–258 jetzt J. FONTAINE, Prudentio, in: A. DI BERARDINO (ed.), DPAC vol. 2 (Casale Monferrato 1983) 2945–2950 und S. DÖPP, Prudentius, in: LACL (Freiburg 1998) 522–525.

⁴ Vgl. etwa H. BRANDENBURG, Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts (München 1979) 19–176 sowie R. KRAUTHEIMER, Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308 (München 1987) 13–71. Über Konstantins Verhältnis zu Rom vgl. H.-U. WIEMER, Libanios und Zosimos über den Rombesuch Konstantins I. im Jahre 326, in: Historia 43 (1994) 469–494 und zusammenfassend B. BLECKMANN, Konstantin der Große (Reinbek 1996) 88–90.

ließ⁵. Mochten damals im römischen Festkalender, sichtbar in dem wertvollen Dokument vom Jahre 354, auch erstmals Gedenktage von Märtyrern und Heiligen auftauchen, womit man von christlicher Seite die heidnischen Gedenktage zu ersetzen suchte, so belegt doch ein Blick auf die Spiele im Circus Maximus und die *pompa circi*, daß man selbst von seiten christlicher Herrscher etwa für die Propagierung militärischer Siege weiterhin heidnische Ikonographie und Rituale duldete⁶. Nicht nur unter der kurzen Herrschaft des abtrünnigen Julian, der allerdings Rom nie besuchte und als Hellene der stadtrömischen Tradition innerlich fernstand, sondern auch während der letzten Erhebung des Heidentums unter dem Kaiser Eugenius, dem Heermeister Arbogast und dem Reichspräfekten Nicomachus Flavianus in den neunziger Jahren erlebte die Pflege der alten Götterkults noch einmal einen Aufschwung, der bei einem anderen Ausgang der Schlacht am Frigidus sicherlich nicht so rasch zusammengebrochen wäre⁷.

Das heftige Ringen zwischen den Anhängern des Christengottes und der *idola deorum* erreichte einen Höhepunkt durch den Streit um die Wiederaufstellung des Victoriaaltars in den römischen Kurie, wofür sich der Stadtpräfekt Symmachus damals so energisch einsetzte, weiterhin durch die Weihung von Tempeln und Altären noch in diesen Jahren und schließlich durch drei anonyme Gedichte von christlicher Seite gegen tatkräftige Verfechter des heidnischen *mos maiorum*. Es sind dies das bei Paulinus von Nola überlieferte *carmen ultimum*, das die Götter des römischen Pantheon im Visier hat, das *carmen ad quendam senatorem*, das sich speziell gegen die Anhänger orientalischer Kulte in Rom wendet, und das am besten bekannte *carmen contra paganos*, in welchem der besonders rührige Nicomachus Flavianus verspottet wird. Nicht außer acht bleiben sollte in diesem Zusammenhang, daß die ausziehenden Truppen unter Eugenius und Arbogast gedroht hatten, die christlichen Kirchen in Pferdeställe zu verwandeln, wenn sie siegreich blieben⁸.

⁵ Zum Besuch Konstantius' II. in Rom im J. 357, dargestellt bei Ammian XVI 10 und Dessau ILS Nr. 736 (über den Obelisk), vgl. J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike (ND Darmstadt 1965) 175–204 und R. KLEIN, Der Rombesuch des Kaisers Constantius II. im Jahre 357, in: *Roma versa per aevum*. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike, (= Spudasmata 74) (Hildesheim 1999) 50–71, speziell zum literarischen Kontext auch U. SCHMITZER, Literarische Stadtführungen, in: *Gymnasium* 108 (2001) 531–533.

⁶ Dies anschaulich herausgearbeitet zu haben ist das Verdienst des neuen Buches von J. R. CURRAN, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century* (Oxford 2000) 218–259. Zu den einzelnen Teilen des Kalenders von 354 neuerdings M. R. SALZMANN, *On Roman Time. The Codex -Calendar of 354* (Berkeley 1990).

⁷ Vgl. hierzu J. SZIDAT, Die Usurpation des Eugenius, in: *Historia* 28 (1979) 487–508 und S. WILLIAMS – G. FRIELL, *Theodosius. The Empire at Bay* (London 1994) 119–140. Zu Julians distanzierter Haltung gegenüber Rom speziell CHR. LACOMBRADÉ, Kaiser Julian und die römische Tradition, in: *Julian Apostata* (= WdF 509) (Darmstadt 1978) 285–297 und neuerdings P. RENUCCI, *Les idées et le gouvernement de l'Empereur Julien* (Brüssel 2000) 325–380.

⁸ Paul. vit. Ambr. 31; Soz. hist. eccl. 7, 22. Zur Weihung von Tempeln in der 2. Hälfte des 4. Jh. vgl. H. BLOCH, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963) 193–218. Zum Streit um den Victoriaaltar jetzt K. ROSEN, *Fides contra dissimulationem*. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar, in: *JbAC* 37

Nicht so aggressiv, aber nicht minder gefährlich für die Christen zeigte sich der elitäre Zirkel, der in Makrobs Saturnalien greifbar wird, wo vor allem die Werke Vergils in den Dienst paganer Selbstrechtfertigung traten. Hier ist auch der Vergilerklärer Servius einzuordnen, der in seinem monumentalen Kommentar bei seinen Stadtrundgängen nirgendwo christliche Kirchen erwähnt, wohl aber noch einmal Roms vergangene Größe lebendig werden läßt mit Tempeln und Kultstätten, die es zum Teil gar nicht mehr gab, wie z. B. der Ara Maxima am Forum Boarium oder dem bereits dem Verfall preisgegebenen Tempel des Palatinischen Apoll⁹. Auf der gleichen Linie wie der aus Syrien gekommene Historiker Ammian bewegt sich der ebenfalls aus dem Osten stammende Dichter Claudian, in seinem Inneren noch ganz ein Heide, obwohl er als Hofpoet der theodosianischen Dynastie am Kaiserhof in Mailand lebte. In seinem Gedicht auf den Heermeister Stilicho empfiehlt er diesem, er solle nicht nur auf die sieben Hügel seinen Blick richten, sondern auch auf die Triumphbögen und Tempel, die bis an die Wolken reichten. Ebenso fordert er von dem jungen Kaiser Honorius, der nach einem Sieg über die Goten im Jahre 403 auf den üblichen Triumphzug nicht verzichten wollte, mit deutlichen Worten, auf die königlichen Bauwerke ringsum den palatinischen Kaiserpalast zu achten, der doch umgeben sei von so vielen Tempeln und von so großem Schutz der Götter. Selbst wenn zu konstatieren ist, daß Opferhandlungen hier nicht mehr zur Sprache kommen, weil es sie nach den scharfen Gesetzen des Theodosius gar nicht mehr geben durfte, so bleibt dennoch festzuhalten, daß von den immer zahlreicheren und prächtigeren Kirchenbauten bei den Heiden dieser Zeit, und zwar selbst bei Claudian, nirgendwo die Rede ist¹⁰. Dies ist umso bemerkenswerter, als wir aus einigen Stellen bei Augustinus, so aus zweien, die den kürzlich in Mainz gefundenen Predigten zu entnehmen sind, recht genau wissen, daß Honorius als frommer Pilger am Grab des heiligen Petrus sein Diadem niedergelegt, das Knie gebeugt und andächtig gebetet hat¹¹. Schließlich darf als letzter in der Reihe der Altgläubigen

(1994) 29–36; zu den Gedichten DERS. Ein Wanderer zwischen zwei Welten. *Carmen ad quandam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum*, in: Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum, Festschrift für A. Lippold zum 65. Geburtstag (Würzburg 1993) 393–408.

⁹ Serv. Verg. Aen. 8, 271 (*ara Herculis, sicut videmus hodieque*; ibid. 8, 98 u. 313 [zum Palatin]); dazu etwa J. FLAMANT, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle (Leiden 1977) bes. 75–87 und P. BRUGGESSER, *Romulus Servianus*. La légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius: Mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne (Bonn 1987) 39–66.

¹⁰ Claud. Stil. III 65 ff.: ... *septem circumspice montes, / qui solis radios auri fulgore lacessunt, / indutosque arcus spoliis aequataque templa / nubibus et quidquid tanti struxere triumpho*. VI cons. Hon. 43 f.: ... *Tot circum delubra videt tantisque deorum / cingitur excubiis!* (im J. 404); vgl. hierzu und zum Namenchristentum Claudians S. DÖPP, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians (Wiesbaden 1980) 24–41; 147–214; 229–243.

¹¹ Aug. serm. Dolbeau 25,26: *Templum Hadriani, memoria Petri. Venit imperator. Videamus quo currenit, ubi genua figere voluit: in templo imperatoris, an in memoria piscatoris?* Vgl. ibid. 22,4: *Itaque ille ad deprecandam a domino salutem imperator pius atque christianus non perrexit ad templum imperatoris superbum, sed ad sepulcrum piscatoris*; ähnlich en. in

Rutilius Namatianus nicht fehlen, der ebenfalls als Fremder von dem Glanz der Stadt am Tiber angezogen wurde, dort einige Jahre verweilte und sogar das Amt des Stadtpräfekten verwaltete, ehe er im Jahre 417 die Heimreise nach Gallien antrat. In dem zweibändigen Hexametergedicht über seine Rückkehr findet der überzeugte Heide, der sich einen heftigen Ausfall gegen die christlichen Mönche nicht versagen kann, ebenfalls rühmende Worte über die das Auge blendenden schimmernden Tempel, die noch immer – selbst nach dem Gotensturm des Jahres 410! – jeden Besucher beeindruckten. Gewiß, auch hier fehlt wie schon bei Claudian jedes Wort über das zentrale Regiment der Himmlischen und die rechte Götterverehrung als Voraussetzung für Roms weiteren Bestand, aber neben allem Stolz auf dessen friedens- und gerechtigkeitsstiftende Rolle hält er persönlich an Roma als höchste Gottheit fest, über deren Wiedergeburt selbst aus dem Unheil seiner Zeit er keinen Zweifel hegt. Von der Macht des Christengottes und der Apostel Petrus und Paulus ist bei ihm ebensowenig die Rede wie von den Gebetsstätten der Christen, wo diese ihre Bitten an Heilige und Märtyrer vorzubringen pflegten¹².

Somit bleibt als Resümee für die Heiden dieser Zeit, die – soweit sie Fremde waren – eine umso stärkere Romverbundenheit zeigen, folgendes festzuhalten: Zunächst wähnt man sich stark genug, durch eine aktive Beteiligung am kulturellen Leben, durch Sorge für Opfer und Tempel gegen die verachtete, jeglicher Tradition abhold erscheinende neue Religion siegreich zu bestehen. Als jedoch deren Anziehungskraft auf alle Schichten des Volkes politisch wie religiös immer stärker wurde, negiert man ihre Erfolge, verschweigt im besonderen die christliche Bautätigkeit und hält an einer Überlieferung fest, die man sich noch immer ohne den Beistand der alten Götter nicht vorstellen kann.

II

Wie aber, so fragt man sich unwillkürlich, verhielten sich die christlichen Würdenträger, an erster Stelle natürlich die Bischöfe der Ewigen Stadt, in diesem Ringen, in dem man von den Kaisern vor Theodosius noch keine wirksame Hilfe erwarten konnte? Hier ist neben anderen in erster Linie der nach der Auskunft des *Liber Pontificalis* aus Spanien gebürtige, aber mehr als zwanzig Jahre in Rom

ps. 65, 4 und 86, 8. Hierzu neuerdings H. INGLEBERT: Universalité chrétienne et monarchie impériale dans les nouveaux sermons d'Augustin découverts à Mayence, in: G. MADEC (ed.), Augustin prédicateur (395–411). Actes du colloque international de Chantilly (5–7 septembre 1996) (Paris 1996) 449–470.

¹² Lact. red. I 95f.: *Confunduntque vagos delubra micantia visus:/ ipsos crediderim sic habitare deos*. Auf die Ähnlichkeit mit Claudian VI. cons. Hon. 42ff. verweist E. DOBLHOFER, Rutilius Claudius Namatianus. *De reditu suo sive Iter Gallicum*, Bd. 2: Kommentar (Heidelberg 1977) 62f. Der Ausfall gegen die christlichen Mönche (*lucifugi viri!*) auf der Insel Capraria/ Corsica I 439–452. Hierzu und zum Lob Roms I 47–140 vgl. jetzt auch H. A. GÄRTNER, Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen, in: J. VAN OORT – D. WYRWA, Heiden und Christen im 5. Jh. (Leuven 1998) 160–179.

residierende Bischof Damasus zu nennen, der auf verschiedenen Ebenen und in immer neuen Ansätzen ein großes Ziel verfolgte: Er wollte das noch weitgehend heidnische Rom durch eine christliche Stadt ersetzen¹³. Im Besitze der Apostelgräber von Petrus und Paulus durfte sie seiner Meinung nach auf den gleichen Machtanspruch pochen wie jenes Rom, für das einst Vergil seinen bekannten Universalitätsanspruch durch den Mund Jupiters erhoben hatte¹⁴. Es soll hier nicht über den Streit des Damasus mit seinem Gegenspieler Ursinus in der Stadt gesprochen werden, gegen den er sich letztlich nur mit Hilfe des heidnischen Stadtpräfekten Praetextatus durchsetzen konnte, auch nicht über seine erfolgreichen Bemühungen, in der östlichen wie in der westlichen Kirche mit Synodalbriefen und kirchlichen canones den Anspruch des römischen Bischofsstuhls zur Geltung zu bringen. Worum es hier allein geht, ist die intensive Ausgestaltung der Märtyrergräber in und um Rom, die Damasus zu verdanken ist. Zwar sind von ihm auch zwei oberirdische Kirchenbauten bezeugt, einmal die noch heute seinen Namen tragende Kirche San Lorenzo in der Cancelleria und daneben ein Gotteshaus an der Via Ardeatina, aber weit mehr glaubte er durch die Erforschung und Ausschmückung von Begräbnisstätten früherer Blutzengen der Seelsorge und Missionierung dienen zu können. So intensivierte er die damals im Volk bereits weit verbreitete Märtyrerfrömmigkeit konkret dadurch, daß er persönlich eine große Zahl von Grabelogien verfaßte, die er von der kundigen Hand des mit ihm befreundeten Furius Filocalus auf Marmorplatten einmeißeln und an den Gräbern anbringen ließ. Auch wenn von den 59 bekannten echten Damasusplatten nur wenige vollständig erhalten sind, so kennen wir doch den Wortlaut der allermeisten, da sie von späteren Pilgern abgeschrieben und in Kopien immer weiter verbreitet wurden. Die in einer leicht verständlichen, mit Anklängen an die heidnischen Dichter, insbesondere Vergil, abgefaßten Epigramme, die vom mutigen Sterben der frühchristlichen Blutzengen berichten, waren von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt, in gleicher Weise für einfache Gläubige wie für Gebildete, die von den reinen Hexametern und den Anklängen an die klassische Dichtung angezogen werden sollten. Die Verse er-

¹³ LP I 5,39: *Damasus natione Hispanus* ... Da er in einem Epigramm die politische Laufbahn seines Vaters in Rom beschreibt, liegt die Herkunft der Familie aus Spanien wohl weiter zurück; so sicher richtig A. VON HARNACK und CH. PIETRI gegen A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana* (Città del Vaticano 1942) 211, welcher die spanische Herkunft gänzlich in Abrede stellt. Zu dieser Frage vgl. U. REUTTER, *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk* (Diss. Jena 1999) 4.

¹⁴ Das wird am deutlichsten in der Märtyrerinschrift für Petrus und Paulus (in der *Basilica Apostolorum ad catacumbas*), wo er die beiden Apostel rühmt, daß sie Christus durch die Sterne gefolgt seien und in den himmlischen Schoß und ins Reich der Frommen gelangt seien. Dann fährt er fort: *Roma suos potius meruit defendere cives. Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes* (Ferrua [Anm. 13] 142 Nr. 20). Über das umfassende Wirken des Damasus in Rom ist neben den zahlreichen Artikeln von CH. PIETRI, z. B. *Damase, éveque de Rome*, in: *Saecularia Damasiana. Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I*, vol. 1 (Città del Vaticano 1978) 29–86, jetzt grundlegend das umfassende Bild, das gezeichnet wird von REUTTER (Anm. 13) heranzuziehen, bes. in den Einführungen bzw. Zusammenfassungen 62–68; 106–117; 163–165; 539–546.

füllten, man würde heute sagen werbewirksam, ihren Zweck in einer Weise, wie es der Verfasser wohl selbst nicht erwartete. Damit einher ging eine sorgfältig geplante Organisation kultischer Feiern im Ablauf des liturgischen Jahres, in dessen Rhythmus der römische Oberhirte prächtige Prozessionen des gesamten Volkes inszenierte. Da die Pilger bald aus allen Teilen Italiens und darüber hinaus eintrafen, ist es gewiß nicht zu viel gesagt, wenn man feststellt, daß Damasus mit seinen Märtyrerinschriften und -feiern es erreicht hat, das Christentum zu romanisieren und Rom zu einem Zentrum der christlichen Welt zu erheben¹⁵.

Und noch einmal: Jener Bischof, der dieses wohldurchdachte Programm entwarf und die Stadt mit einem Kranz von unterirdischen Kultstätten umgab, entstammte höchstwahrscheinlich keiner stadtrömischen Familie, sondern kam aus einem Land, in welchem allerdings römische Kultur und Sprache schon seit den Tagen des Augustus Fuß gefaßt hatten und das schon ein Jahrhundert später mit Trajan und Hadrian die tüchtigsten Herrscher hervorbrachte, die das Imperium je regierten. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bzw. um die Wende zum fünften Jahrhundert folgten die „Spanier“ Theodosius und Prudentius, von denen der eine die Christianisierung der Tiberstadt weiter vorantrieb, während der andere durch sein dichterisches Werk dem Leser anschauliche Einblicke vermittelt.

III

Mit Prudentius ist der bekannteste Romreisende jener Zeit genannt, der mit einigen Gedichten den anschaulichen Beweis dafür liefert, wie groß das religiöse Bedürfnis war, dem Damasus entsprochen hatte. Es ist nicht viel, was wir an Biographischem über den Dichter wissen, da es sich im wesentlichen auf die Angaben in der Praefatio beschränkt, die er dem Gesamtwerk vorangestellt hat. Er gibt sich dort als Angehöriger der römischen Oberschicht zu erkennen, der – einer nordspanischen Stadt entstammend – zunächst als Anwalt tätig war und dem es schließlich gelang, bis zum Statthalter zweier Provinzen und zum Mitglied in der kaiserlichen Zentralverwaltung aufzusteigen. Schon in reifen Jahren, so bekennt er, habe er den weltlichen Dienst verlassen und den Entschluß gefaßt, mit seiner Stimme nur noch Gott zu preisen. Er tat dies mit einem umfassenden dichterischen Werk, das nicht allein als persönliches Bekenntnis eines tiefgläubigen Christen, sondern durch seine ausgefeilte Verskunst und die Anlehnung an die klassischen Vertreter, insbesondere an Vergil und Horaz, als hochstehende literarische Schöpfung zu gelten hat¹⁶.

¹⁵ Zu den wenigen auf Damasus zurückgehenden Kirchengründungen vgl. LP I 5, 39 und zusammenfassend jetzt: CURRAN (Anm. 6) 142–147 sowie REUTTER (Anm. 13) 106–117. Zu den Epigrammen und dem Rückgriff auf die heidnischen Autoren, bes. auf Vergil, und ihren Schreiber Filocalus vgl. neben dem ausführlichen Kommentar (zu jedem der 59 als echt angesehenen *tituli*) von FERRUA (Anm. 13) zusammenfassend die Einleitung bei C. CARLETTI, Damasus und die römischen Märtyrer (Città del Vaticano 1986) 3–8.

¹⁶ Alle Angaben über den wohl in Caesaraugusta (dem heutigen Saragossa) geborenen und

Im Rahmen des umfassenden Gesamtœuvres sind zwei Werke für die Zeitgeschichte, speziell für die Stadt Rom, von besonderem Interesse. Es sind dies einmal das in zwei Büchern abgefaßte Hexametergedicht gegen Symmachus, einen der letzten und glaubwürdigsten Vertreter des Heidentums in Rom, zum andern einige von den unter dem Titel „Über die Märtyrerkrone“ (Peri stephanon) herausgegebenen vierzehn Gedichten, welche christliche Blutzeugen und ihre Bedeutung für die Gegenwart preisen. In jenen beiden Werken spiegelt sich das doppelte Anliegen des Christen Prudentius wider: Es ist zunächst die nachdrückliche Bekämpfung der im Jahre 384 noch lebendigen heidnischen Kulte, zum andern die Darstellung der Tiberstadt als christliche Metropole, zu der sie sich beginnend mit Konstantin und fortan durch Damasus und Theodosius entwickelte¹⁷.

Jenes doppelte Bestreben wird bereits faßbar im zweiten Gedicht „Über die Märtyrerkrone“, das dem stadtrömischen Blutzeugen Laurentius gewidmet ist. Weit entfernt, die überkommene Weltgeltung Roms aufgrund einer gerechten Herrschaft zu bestreiten, hält er den Anhängern des alten Götterglaubens entgegen, daß es nicht Jupiter und die übrigen unwürdigen Göttergestalten waren, welche der Stadt Rom zu ihrer universalen Weltgeltung verhalfen, sondern Christus und seine mutigen Bekenner Petrus und Paulus. Die beiden Apostel möchte er geradezu an die Stelle der Stadtgründer Romulus und Remus setzen. Selbst in der Ferne, so wird hier deutlich, hat er von dem Ringen zwischen Heiden und Christen erfahren, das damals noch nicht beendet war, und so macht sich der Dichter zum Sprecher einer neuen, christlichen Romidee, welche durch die Übernahme sämtlicher politischer und kultureller Leitbilder außer dem Götterkult jene hartnäckigen heidnischen Traditionalisten gewinnen sollte¹⁸. In dem gleichen Gedicht finden sich aber auch bewegende Worte über die Sehnsucht,

bald nach seiner Rückkehr aus Rom gestorbenen Dichter sind ausführlich behandelt bei I. LANA, *Due capitoli Prudenziani. La biografia, la cronologia delle opere, la poetica* (Rom 1962) 7–24 und zusammenfassend bei M. КАН, „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“ Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen „pietas Christiana“ und „pietas Romana“ (Bonn 1990) 1–8. Zu den klassisch – literarischen Bezügen neuerdings M. LÜHKEN, *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius* (Göttingen 2002) bes. 300–329 (Register der Reminiszenzen von Vergil, Horaz u. a.).

¹⁷ Ediert von M. LAVARENNE, *Prudence, Psychomachie – Contre Symmaque*. Tome III (Paris 1963) 133–196 (Einleitung, lat. Text und franz. Übersetzung). Eine deutsche Übersetzung in Ausschnitten findet sich bei B. KYTZLER (Hg.), *Roma aeterna. Lateinische und griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart* (Zürich – München 1977) 195–239.

¹⁸ So vor allem in dem Gebet des Laurentius perist. II 413–484. Eine eingehende Interpretation bietet V. BUCHHEIT, *Christliche Romideologie im Laurentiushymnus des Prudentius*, in: *Polychronion. Festschrift für F. Dölger* (Heidelberg 1966) 121–144, wiederabgedruckt in: *Das frühe Christentum im römischen Staat* (= WdF 267) (Darmstadt 1971) 455–485. Zustimmung zu dieser Deutung jetzt K. SMOLAK, *Poeta peregrinus. Der Peristephanonzyklus des Prudentius als Pilgerpoesie und die Stellung des Gedichts auf Petrus und Paulus (Per. 12) im Werkgenzen*, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 4–6 maggio 2000 (Roma 2001) 351–371. Zur literarischen Anknüpfung bes. an die augusteischen Dichter vgl. A.-M. PALMER, *Prudentius on the Martyrs* (Oxford 1989) 125–139.

die durch die Herrschaft Christi und seiner Fürsprecher neu gestärkte Tiberstadt als Pilger selbst einmal besuchen zu können. Er klagt, daß er, vom Ebro und zwei Alpenketten abgehalten, nur mit Mühe davon Kunde erhalte, wieviele verborgene Heilige Rom jetzt aufzuweisen habe und wie reich gesegnet der Boden der Stadt dadurch geworden sei. Da er diese Güter noch entbehren muß und nicht unmittelbar den Spuren der Märtyrer folgen kann, tröstet er sich damit, wenigstens aus der Ferne zum Himmel emporzublicken und zu Laurentius zu beten¹⁹.

Aber am Ende seines Lebens war es ihm doch vergönnt, seinen Traum zu verwirklichen und – wohl in den Jahren 401 oder 402 – die Reise in die *urbs aeterna* anzutreten. Schon auf dem Weg dorthin wird ihm ein besonderes Glückserlebnis zuteil: Im mittelitalischen Imola kann er die Grabstätte eines Märtyrers mit Namen Cassian besuchen, dessen Leidensgeschichte er nicht nur im Bild erlebt, sondern aus dem Munde eines Priesters vernimmt und dessen Zuspruch er in einem ganz persönlichen Gebet erfährt²⁰. Wie lange er sich in Rom aufgehalten hat, mit wem er verkehrte und wer ihn dort herumgeführt hat, all das wissen wir nicht. Aber weit wichtiger sind die Nachrichten, die der Neuankömmling sowohl über das schwindende Heidentum mit einem Seitenblick auf die jetzigen Bewohner und ihre Lebensgewohnheiten wie über die dortigen Märtyrer und Kirchen in seinen Gedichten hinterlassen hat.

IV

Um Auskünfte über das heidnische Rom zu erhalten, worum es zunächst gehen soll, sind in erster Linie die beiden Bücher gegen Symmachus heranzuziehen. Die Einblicke, die dort gegeben werden, sind derart detailliert, daß man annehmen muß, sie seien entweder noch in Rom abgefaßt oder unmittelbar nach der Rückkehr des Autors in seine Heimat niedergeschrieben²¹.

Zahlreich sind die Tempel und Statuen, bei denen der Dichter verweilt, freilich jeweils in der Absicht, daran den verderblichen Einfluß des Dämonenglaubens sichtbar zu machen. Aber auch mit Hohn und Spott wird nicht gespart: Noch existiere ein Herkulestempel auf dem Aventin, jetzt allerdings verlassen von den

¹⁹ Perist. II 537–544; vgl. dazu LANA (Anm. 16) 30f. Mit seiner Meinung, daß es sich bei der Romreise nur um eine literarische Fiktion gehandelt haben könnte, steht K. THRAEDE ziemlich allein: Studien zu Sprache und Stil des Prudentius (Göttingen 1965) 140.

²⁰ Davon handelt ein eigener Hymnus perist. IX (*Passio Sancti Cassiani Forocornelianensis*). Das persönliche Gebet, wozu ihn der *aedituus* auffordert, *ibid.* 99–104; vgl. dazu bes. M. ROBERTS, Poetry and the Cult of the Martyrs. The *Liber Peristephanon* of Prudentius (Ann Arbor 1993) 132–148.

²¹ Einen umfassenden, wenn auch im Wesentlichen paraphrasierenden Überblick gibt P. ALLARD, Rome au IV^e siècle d'après les poèmes de Prudence, in: *Revue des questions historiques* 36 (1884) 5–22. Kritischer, aber nicht immer textgenau ist A. CERRI, Archeologia Romana nel *Contra Symmachum* di Prudenzio, in: *Athenaeum* N.S. 41 (1963) 304–317. Wie genau die Angaben des Dichters trotz aller Polemik sind, wurde an einem Einzelfall bewiesen von D. FISHWICK, Prudentius and the Cult of Divus Augustus, in: *Historia* 39 (1990) 475–486 (Bestätigung durch andere Quellen).

Salii, den Springern des Mars, ebenso gebe es dort noch den Tempel der Diana, auf dessen Außenwänden der unglückliche Tod des Theseussohnes Hippolyt durch wilde Pferde dargestellt sei. Zahlreich sind die Götterstatuen, die Prudentius aufzählt, zum guten Teil geraubt aus verschiedenen Teilen des Reiches, vor allem haben es ihm die ägyptischen *simulacra* angetan, die er wegen ihres fremdländischen Aussehens verspottet. Jedoch kann er nicht umhin, die künstlerische Schönheit anderer Bildwerke zu preisen, die Werke großer Meister, wie er sie nennt, für deren Erhaltung er mit Nachdruck eintritt, falls sie befreit sind vom üblen Geruch der unwürdigen Götteropfer. Keine Nachsicht kennt er allerdings mit noch immer geöffneten Tempeln, deren Schließung mit Riegeln und Eisenstangen durch Theodosius er nachdrücklich verteidigt. Hoherfreut ist er dagegen, daß das einfache Volk nunmehr zu dem Apostelgrab am Fuße des Vatikan oder in die gewaltige Lateransbasilika strömt. Aber gleichzeitig klagt er mit beredten Worten, daß noch immer an Türen, Häusern, Thermen, selbst in Ställen Genien zu entdecken seien. In allen Teilen der Stadt, an allen Plätzen, kurzum überall, seien sie noch anzutreffen. Es gibt fürwahr keinen Winkel, so seine Entrüstung, wo nicht ein Genius zu entdecken wäre²².

Besondere Aufmerksamkeit hat jüngst in der Forschung das im 1. Buch (215–237) beschriebene *templum urbis Romae* auf sich gezogen. Dort zählt der Verfasser eine Reihe von Götterbildern auf, beginnend mit Hercules und den Dioskuren über die italischen Urkönige Saturnus, Sabinus, Picus, Italus bis hin zu dem zweigesichtigen Janus, die allesamt noch immer vor diesem Tempel stünden, jeweils mit einem Altar davor. Den heutigen Leser interessiert hier weniger die von Vergil und anderen übernommene Topik vom Brüllen der Rinder und den vor diesem Tempel stehenden Priestern und Opfertieren, auch nicht, wie ein Kind daran allmählich in den schmählichen Götterkult eingeführt wird. Wesentlich ist die Tatsache, daß diese vor dem Heiligtum der Venus und Roma stehenden Bronzebilder sonst nirgendwo literarisch oder archäologisch bezeugt sind. Sollte damit Hadrian, der Erbauer dieses gewaltigen Tempels, ein Bildprogramm entworfen haben, das er dem ähnlichen Bildprogramm des Augustus an dessen Forum bewußt an die Seite stellte, wie ein moderner Interpret vermutet? Ein Zweifel an den Angaben des Prudentius erscheint auch deswegen kaum erlaubt, da der ursprüngliche Bestand dieses Tempels das Feuer zu Beginn des 4. Jahrhunderts überdauert hatte²³.

²² Über den Herculestempel auf dem Aventin c. Symm. I 116–121, den Dianatempel *ibid.* II 53–56, geraubte Götterstatuen *ibid.* II 352–359, Verspottung ägyptischer Idole *perist.* X 256. Bekannt ist aber auch das Lob für die vom Götzendienst gereinigten Statuen, die Werke großer Künstler, für deren Erhalt der Dichter mit Nachdruck eintritt, c. Symm. I 501: *O proceres! Liceat statuas consistere puras/ artificum magnorum opera; haec pulcherrima nostrae/ ornamenta fiant patriae, nec decolor usus/ in vitium versae monumenta coinquinet artis* (vgl. die Verfügung des Honorius *CodTheod* 16, 10, 15 vom J. 399: Respektierung der öffentlichen Denkmäler). Verteidigung der Tempelschließungen c. Symm. II 760 und *perist.* II 477–480. Besuch des Petrusgrabes und der Lateranskirche c. Symm. I 583–586. Klage über die noch immer vorhandenen Genien II *ibid.* 445–449.

²³ C. Symm. I 215–237; hierzu ausführlich CHR. GNILKA, *Prudentiana I. Critica* (München –

Schließlich dürfen einige Beobachtungen nicht übersehen werden, die in diesem Werk dem aufmerksamen Leser über das Leben der Stadtbewohner der Gegenwart vermittelt werden. Der interessierte Besucher zählt nicht nur Triumphbögen und Statuen heidnischer Römer auf, die er als römerstolzer Patriot ebenso wie Claudian und Rutilius Namatianus gebührend preist, sondern lenkt den Blick auf die rauchigen Hütten der Ärmsten, auf Spelunken, Gefängnisse und Abwasserkanäle, um schließlich die Bewohner nicht zu vergessen, die auf den Stufen erhöhter Plätze ihr staatlich zugeteiltes Brot abholen. Er weiß, daß die Provinzen des Reiches noch immer für das goldene Rom arbeiten und Getreideflotten die Mühlen und Speicher in der Stadt versorgen. Insbesondere erregt er sich über die ganz und gar unwürdigen Sitten dieser Stadt, den Luxus der Frauen, die Verweichlichung der Männer sowie das hohe Ansehen der Schauspieler in den Häusern der Reichen²⁴. Den Ausklang des Gedichts bildet bekanntlich die dringende Aufforderung an den Kaiser Honorius, die Gladiatorenspiele in den Amphitheatern, den „verruichten Werkstätten des Hades“, endlich zu verbieten²⁵.

Somit erschöpft sich jene umfassende Entgegnung gegen Symmachus nicht allein in einer scharfen Attacke gegen das noch immer vorhandene Heidentum, wie sie zumeist interpretiert wird. Geboten wird vielmehr ein breites Panorama mit einer Fülle von Einzelheiten über Tempel, Kulte und Götterbilder, aber auch aufschlußreiche Beobachtungen über den damaligen *populus Romanus* fehlen nicht, wie sie vornehmlich das geschärfte Auge eines Fremden wahrnimmt. Man wundert sich, daß in der Forschung noch niemand auf den Gedanken gekommen ist, all dies den beiden Romexkursen des Historikers Ammianus Marcellinus an die Seite zu stellen, was durchaus möglich wäre²⁶.

Leipzig 2000) 187–218 (Erstveröffentlichung in: Boreas 17 [1994] 65–88). Natürlich gibt es für eine solche Deutung keinen stringenten Beweis und Gnilka nennt sie daher bescheiden eine Vermutung (218).

²⁴ Bewunderung der Triumphbögen und Statuen bedeutender Männer (Fabricius, Curius, Drusus, Camillus) c. Symm. II 556–561; Hinweis auf den *panis gradilis* ibid. I 582 (dazu B. KÜBLER, RE 18 [1949] 607), Gefängnisse, Abwasserkanäle, Spelunken ibid. II 831–836, Getreideflotten, Mühlen und Speicher ibid. II 937–950, Luxus der Frauen, Verweichlichung der Männer hamart. 264–272, 285–299, Parasitentum, Schauspieler ibid. 361–364; 367–370; c. Symm. II 949. Weitere Belege bei ALLARD (Anm. 21) 11–16.

²⁵ C. Symm. II 1114–1129; das Wort von den *scelerata sacraria Ditis* ibid. I 379. Tatsächlich verbot im J. 404 Honorius endgültig die Gladiatorenspiele, nachdem er bereits 399 in einem entsprechenden Gesetz in Rom die Gladiatorschulen schließen ließ (Theodoret, hist. eccl. 5,27). Aber noch mußte der kleinasiatische Mönch Telemach in der römischen Arena durch eine wütende Menschenmenge sterben; vgl. dazu noch immer G. WISSOWA – L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (Leipzig ¹⁰1921) Bd. 2, 100 f.

²⁶ Amm. XIV 10; XXVIII 4; vgl. dazu bereits A. DEMANDT, Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians (Bonn 1965) passim und J. MATTHEWS, The Roman Empire of Ammianus (London 1989), bes. 414–417.

V

Mit diesen für uns Heutige so wertvollen Angaben aus der Polemik gegen Symmachus ist jedoch nur eine Seite der Romreise des Prudentius angesprochen, und für den Dichter auch gar nicht die entscheidende, jedenfalls so wie er ihren Ertrag verstand. Weitaus wichtiger sind ihm die Erlebnisse, die ihn als frommen Pilger zur Feder greifen lassen.

Dabei geht es einmal um den bewegenden Eindruck, den der allenthalben aufblühende Märtyrerkult auf ihn machte und den er an zwei Beispielen seinen Lesern in einer Weise vorführt, daß diese Schilderungen selbst noch heute nicht ohne innere Anteilnahme gelesen werden können. Es ist zum einen der Besuch der Hippolytkatakombe, also der Grabstätte jenes Heiligen, der zu seiner Zeit als Abtrünniger galt, aber dies durch seinen gewaltsamen Tod vergessen ließ, den er nach einer mündlichen, erstmals bei Damasus greifbaren Überlieferung in der Gegend von Ostia erleiden mußte²⁷. Bereits der Eingang des elften Gedichts in der Sammlung „Peri stephanon“, das er seinem bischöflichen Freund Valerianus nach Spanien sandte, läßt die innere Bewegung des Dichters sichtbar werden: Er ist tief beeindruckt von der Masse der Märtyrergäber in und um Rom, die er besuchen konnte, und von den Inschriften, die er auf den Gräbern eingemeißelt findet mit den Namen und den Schicksalen derer, die durch heidnische Machthaber einen grausamen Tod erlitten. Zudem kann er mit dem Kunstgriff, daß er seinen wißbegierigen Adressaten immer wieder persönlich einbezieht, seine eigene Erregung stets von neuem zum Ausdruck bringen. Ständig ist er bemüht, seinen Besuch als Erfüllung eines langgehegten Wunsches darzustellen, indem er z. B. an das noch in der Heimat gegebene Versprechen erinnert, den Freund auf das genaueste von jenen Inschriften und ihrem Inhalt zu berichten, von denen sie früher so oft gesprochen hatten²⁸.

Diese Tafeln bilden den Übergang zu der unterirdischen Grabanlage des Märtyrers Hippolyt, dessen Hinrichtung vor einer großen Menschenmenge er nach den Angaben des Damasus mit großer Breite ausgestaltet²⁹. Das Geschehen soll sich in Porto auf der Isola Sacra abgespielt haben, wo tatsächlich die Reste einer

²⁷ Es kann sich also nicht um den Gegner Kallists handeln, der nach der *Depositio martyrum* von 354 (MGAA 9, 72) zusammen mit dem Bischof Pontian im J. 235 nach Sardinien verbannt wurde, da er dort starb und zusammen mit diesem nach Rom überführt wurde, sondern um den gleichnamigen Presbyter und späteren novatianischen Gegenbischof, der jedoch reumütig zur Kirche zurückgekehrt sein soll. Hierzu H. MARCOVICH, Hippolyt von Rom, in: TRE 15 (1986) 381 und ausführlicher C. SCHOLTEN, Hippolytos II (von Rom), in: RAC 15 (1990) 499–501; 534–536 sowie LAVARENNE in der Vorrede zu *perist. IX* (Prudence, tom. IV (Paris 1963) 159–164): „Une confusion Damasienne“.

²⁸ Über den weiter nicht bekannten Bischof Valerianus (von Calahorra?), den Prudentius schon in der zweiten Zeile anspricht (*O Christi Valeriane sacer*) vgl. LANA (Anm. 16) 7f. Eine ausführliche Interpretation des Gedichts allerdings schwerpunktmäßig aus literarischem Blickwinkel bieten PALMER (Anm. 18) 248–255 und ROBERTS (Anm. 20) 148–167.

²⁹ Zu der Inschrift und der Basilika, die auf Ende 4./Anfang 5. Jh. datiert wird, vgl. SCHOLTEN (Anm. 27) 546. Bezeichnend ist, daß bereits Damasus sein Wissen auf ein bloßes Hörensagen gründet (FERRUA [Anm. 13] 171 Nr. 35: *Fertur*), zum andern, daß er dessen Martyrium als

frühen Kirche mit einem Sarkophag und einer Platte gefunden wurden, welche die Aufschrift trug: *Hic requiescit beatus Ypolytus martyr*.³⁰ Es wird häufig und auch zu Recht darauf verwiesen, daß der gelehrte Dichter bei der Zerreißung des glaubenstreuen Christen durch wilde Pferde manches aus früheren Dichtern übernimmt, insbesondere aus dem Seneca-Drama Phaedra, wo der Stiefsohn des Theseus ein ähnliches Schicksal erleidet, allerdings als Racheakt wegen der verschmähten Liebe seiner Stiefmutter Phaedra. Diese formalen bernahmen schmälern jedoch keineswegs das Erlebnis, an dem Prudentius beim Betreten der Anlage an der Via Tiburtina den Leser so anschaulich teilnehmen läßt. Dort-hin habe man, so weiß er zu berichten, die sorgfältig aufgelesenen Leichenteile aus Porto überführt und sie in einer Krypta feierlich bestattet. Daß jene Anlage tatsächlich mit dem bereits in der *Depositio martyrum* von 354 so genannten *coemeterium Hippolyti* identisch ist, beweist auch Prudentius, der diese Stätte nicht weit von der Stadt entfernt, nahe bei den Gärten des Pomeriums lokalisiert³¹. Voller Ehrfurcht, aber trotzdem mit auffälliger Genauigkeit beschreibt er diese Katakombe, ihre Krypta mit Lichtschächten, den Altar und die silbergeschmckte Grabdikula mit kostbaren Metallplatten, die er auf einem schmalen Pfad mit gekrümmten Stufen und Windungen betreten durfte (169–194).

Die besondere Aufmerksamkeit der modernen Interpreten erregt hier ein Bild über das Martyrium des Heiligen, das Prudentius mit eigenen Augen in dieser Krypta über dem Grab gesehen haben will. Gewiß, auch hier schöpft er bei der Ausformung wiederum aus heidnischen Vorlagen, außerdem ist nichts von einer solchen bildlichen Darstellung in der im 19. Jahrhundert wiederentdeckten Anlage gefunden worden. Aber abgesehen davon, daß der Dichter seinen Lesern sicherlich keine reine Erfindung bieten wollte, sollte man zweierlei bedenken: Zum einen erlitt die Anlage durch die Belagerung der gotischen Könige Witigis und Totila im sechsten Jahrhundert derart starke Zerstörungen, daß der ur-

Zeichen der (wiedererstarkten) Treue zu Christus und dem katholischen Glauben interpretiert (*devotus Christo, catholicam ... fidem sequerentur*).

³⁰ Zu diesem formalen wie inhaltlichen Rückgriff auf Seneca, Phaedra bes. 1209–1212 (und dieser wieder auf Euripides, Hippolyt) vgl. A. M. TAISNE, Mythologie „païenne“ et religion chrétienne chez Prudence ( propos du martyr de St. Hippolyte, *Perist. liber XI*), in: *La mythologie. Clef de lecture du monde classique. Hommages  A. R. Chevallier, tome 1* (Tours 1986) 105–112 und jetzt wieder P.-A. DEPROOST, *Le martyre chez Prudence: Sagesse et tragdie. Le réception de Snque dans le Peristephanon Liber*, in: *Philologus* 143 (1999) 161–180. Dieser richtet allerdings seine Studie bes. darauf aus, daß Prudentius seinen Märtyrern durchwegs ein heldenhaft stoisches Gepräge verliehen habe. Beide, Seneca und Prudentius, seien Spanier gewesen und hätten daher eine gewisse Vorliebe für rhetorische Ausgestaltung besessen. Man verweist auch gerne darauf, daß die Hippolytsage auf der Außenwand des Dianatempels auf dem Aventin abgebildet gewesen sei (c. *Symm.* II 53–56), was Prudentius angeregt haben könnte; so z. B. M. MALAMUD, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology* (Ithaca – New York 1989) 87 f.

³¹ *Ibid.* 153 f.: *Haud procul extremo culta ad pomeria vallo/ mersa latebrosus crypta patet foveis*. Der römische Festkalender von 354 kennt bereits das Fest *Aug. Idus Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti* (MGH. AA 9, 72); vgl. wiederum SCHOLTEN (Anm. 22) 535 und ausführlicher G. BERTONIERE, *The Cult Center of the Martyr Hippolytus on the Via Tiburtina* (Oxford 1985) 83–86.

sprüngliche Zustand nicht wiederhergestellt werden konnte³². Außerdem hat sich neben dem bekannten Epigramm des Damasus über den Tod des Hippolyt noch eine zweite Inschrift des Damasus erhalten, in welcher man von einer gründlichen Renovierung und einer Ausschmückung dieser unterirdischen Wohnung erfährt, wodurch deren Zierde auf ewig erhalten bleiben sollte³³. In jüngster Zeit hat eine Interpretin ein Glasmosaik ins Spiel gebracht, das Prudentius gesehen und in dieser Ekphrasis von 12 Versen gewürdigt haben könnte. Miniaturen mit biblischen Szenen, aber auch Goldgläser mit der Aufschrift des Namens Hippolyt, so meint sie, habe es bereits zu sehr früher Zeit gegeben³⁴.

Aber noch einmal: Für Prudentius ist nicht die minutiöse Beschreibung von Grabstätte und Gemälde das Wesentliche. Worauf es ihm ankommt, ist sein eigenes Glaubenserlebnis. An diesem wunderbaren Ort, so gesteht er seinem geistlichen Freund voller Ergriffenheit, habe er, am Boden ausgestreckt, leidend an Körper und Seele, gebetet und dabei die Hilfe des Heiligen erfahren. Zu Recht hat man in der modernen Literatur von einer Meditation, einem inneren Traum und einem persönlichen spirituellen Akt gesprochen, wozu Prudentius sowohl von dem Ort wie von dem Bild angeregt worden sei. Der fromme Pilger bittet aber auch ganz konkret darum, daß es ihm in seinem fortgeschrittenen Alter vergönnt sein möge, heil in seine Heimat zurückzukehren³⁵.

Nach jenem persönlichen Bekenntnis, das gewiß über alle heidnische Glaubenserfahrung hinausreicht und als solches auch gesehen werden soll, folgt am Ende des Gedichts ein Ausblick auf die gewaltigen Pilgerprozessionen, welche

³² Lediglich als „relais spirituel“ und „symbole d'un art au service de la méditation“, als „fruit d'une reverie intérieure d'acte spirituel“ und „une vision née du pèlerinage au tombeau du martyr“ läßt G. VISCARDI dieses angebliche Fresko gelten, da die wenigen Reste der Katakombenmalerei niemals einen blutigen Todeskampf, sondern immer nur Hoffnung und Triumph anzeigten (La vision du martyre de saint Hippolyte ou la mortification transfigurée: Prudence, *Peristephanon* 11, in: Latomus 54 [1997] 378). Dagegen schon de ROSSI und jetzt wieder ROBERTS (Anm. 20) 153–156 (mit Hinweis auf die gotischen Zerstörungen).

³³ FERRUA (Anm. 13) 173 f. Nr. 35¹: Es heißt dort (mit Ergänzungen): ... *domus martyris Hippolyti/ ornamenta operis surgunt auctore Damaso./ Natus qui antistes sedis apostolicae/ inclita pacificis facta est/ servatura decus perpetuum/ haec omnia nova vides. Leo Presbyter hornat.* Eine Übertragung jetzt bei REUTTER (Anm. 13) 78 bzw. 112f.: „Es ging also nicht darum, etwas nur wiederherzustellen (*renovata domus*), sondern es wird in kostbarer Weise ausgeschmückt (*Leo hornat*).“

³⁴ PALMER (Anm. 18) 275. Sie verweist, neben weiteren Zeugnissen in der Literatur, die Katakombenmalereien mit dem Schicksal von Märtyrern belegen, auch auf die Malerei über das Schicksal des Märtyrers Cassian, die Prudentius von dem *aedituus* in Imola gezeigt wurde (Peristeph. IX 19: *Historiam picta refert*). Schließlich hat Prudentius solche Anregungen auch sonst aufgenommen, vgl. dazu A. R. SPRINGER, Prudentius: Pilgrim and Poet. The Catacombs and their Paintings als Inspiration for the Liber Kathemerinon (Diss. University of Wisconsin – Madison 1984).

³⁵ Ibid. 177–181: *Hic corruptelis animique et corporis aeger/ oravi quotiens stratus, opem merui./ Quod laetor reditu, quod te, venerande sacerdos,/ complecti licitum est, scribo quod haec eadem./ Hippolyto scio me debere ...* Zum tieferen Verständnis vgl. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien: esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle (Paris 1981) 157 („une acte spirituel personnel“) und VISCARDI (Anm. 32) 378.

am Jahresgedächtnis des Heiligen, am 13. August, zu jener verehrungswürdigen Stätte strömten. Doch auch hier geht es ihm als staunendem Beobachter vornehmlich darum, den religiösen Eifer der Besucher herauszustellen, deren Strom auch an den übrigen Tagen niemals abreißt. Man küßt das strahlende Metall, breitet Wohlgerüche aus und badet das Gesicht in Tränen. Man kann keinen Unterschied mehr erkennen zwischen Patriziern und der Phalanx der Plebejer, da sie beide den gleichen Eifer zeigten, dies sicherlich ein Seitenhieb auf die getrennten Kulte für Sklaven, gewöhnliche Freie und Patrizier in der heidnischen Welt. Am Jahrestag, so heißt es weiter, schwillt die Besucherzahl zu einer unübersehbaren Masse an, die aus verschiedenen Gegenden Italiens heranzieht, aus Picenum und Etrurien, Samnium und Capua und aus vielen anderen Städten des Landes. Auch hier gilt: Selbst wenn unverkennbar ist, daß der Dichter formale Anleihen bei seinem Zeitgenossen Paulinus von Nola gemacht hat, der in ähnlicher Weise die Pilgerscharen am Grab des heiligen Felix schildert, ist an dem persönlichen Erlebnis des Prudentius nicht zu zweifeln; denn immer wieder führt er sich in der ersten Person ein und läßt seinen spanischen Freund an seiner tiefen inneren Bewegung unmittelbar teilnehmen³⁶.

Klar ist, so der Schluß des eindrucksvollen Gedichts, daß jene unterirdische Höhle solche Scharen zu einem Gottesdienst nicht aufnehmen kann. Daher strömen sie in den Augusttagen in die benachbarte geräumige Kirche. Berühmt sei sie durch ihren Luxus und ihre stolzen Mauern, wie er auch hier mit erstaunlicher Genauigkeit ausführt, durch ihre doppelte Säulenreihe und ihre vergoldeten Balken, welche die getäfelte Decke tragen, und umgeben werde sie von einem Kranz kleiner Kapellen mit einer niedrigen Decke. In der Mitte versammelten sich die Gläubigen in einem breiten Gang mit hohem Gewölbe, der zu einem Thron mit mehreren Stufen führe, von wo aus der Priester das Gotteslob verkünde. Die Archäologen glauben heute nicht mehr, daß es sich hier um eine dem Hippolyt geweihte Kirche handelt, sondern denken vielmehr an die Basilika S. Lorenzo fuori le mura; denn bereits frühmittelalterliche Zeugnisse belegen, daß die Kultstätten der Märtyrer Hippolyt und Laurentius in unmittelbarer Nähe an der Straße nach Tibur lagen. Allerdings sind von dieser großen Umgangsbasilika, die nach Auskunft des Liber Pontificalis ebenfalls von Konstantin d. Gr. gestiftet wurde, lediglich die Grundmauern auf dem Gelände des heutigen Friedhofs Campo Verano gefunden worden³⁷.

³⁶ Gerade diese Stelle kann als Beweis dafür gelten, daß die Absicht des Damasus, Rom zu einer christlichen Metropole zu erheben, sehr wohl aufging. Prudentius spricht bewußt von den nicht mehr vorhandenen Unterschieden zwischen Patriziern und der *plebeia phalanx* (201). Zu dem Strom der Wallfahrer insbesondere am Jahresgedächtnis (189–214) vgl. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster ²1980) 232 f.

³⁷ Die breite Schilderung der Kirche *ibid.* 218–222: *Ordo columnarum geminus – auratis trabibus – graciles recessus – via latior alti culminis – fronte sub adversa gradibus sublime tribunal tollitur* usw. beruht wiederum auf eigener Anschauung. Zur frühchristlichen Bezeugung des Hippolyt–Coemeteriums in unmittelbarer Nähe des Kerkers des Laurentius (in der Schrift: *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, 7. Jh.) vgl. SCHOLTEN (Anm. 27) 540 f. Über die Aufdeckung der Hippolytkrypta seit 1881 (durch De Rossi) und

Mit der Bitte an seinen bischöflichen Vertrauten, das Fest dieses Heiligen auch in der Heimat einzuführen, endet jenes Gedicht, in dem Prudentius einen für ihn einmaligen Katakombenbesuch in der *pulcherrima Roma* lebendig werden läßt, und zwar sehr viel eindringlicher als Hieronymus und andere, was freilich ohne die wohlüberlegte Vorarbeit des Bischofs Damasus nicht möglich gewesen wäre³⁸. Umgekehrt ließe sich sagen, daß sich der Bischof keinen dankbareren Besucher hätte vorstellen können, der die Bewunderung für heidnische Tempel und den Gang zu den Heroengräbern gänzlich vergessen ließ.

VI

Angesichts der unzähligen von ihm genannten Märtyrer sollte man vermuten, daß Prudentius noch weitere Anlagen in Rom und Umgebung nicht nur aufgesucht, sondern auch beschrieben hat. Aber es gibt nur noch ein einziges weiteres Gedicht, das man geradezu als Gegenstück zu carmen XI bezeichnen könnte, auch wenn Prudentius sich bei dieser Katakombe viel kürzer faßt. Es ist die Grabstätte der heiligen Agnes an der Via Nomentana, in deren unmittelbarer Nähe bereits zu konstantinischer Zeit eine große Umgangsbasilika entstand. Recht genau läßt sich diese aufgrund einer heute noch erhaltenen Inschrift auf eine Stiftung Constantinas, der Tochter Konstantins, zurückführen. Wir haben es in diesem Fall mit einer Verbindung von Grabstätte und großer Pilgerkirche zu tun, was bei Prudentius gleich zu Beginn seines vierzehnten und letzten Gedichts in den „Märtyrerkronen“ deutlich wird, wo er nicht nur von Quiriten, sondern erneut von Fremden spricht, die dorthin kommen³⁹. Gewiß, die freigebige Kaisertochter hatte bereits Kenntnis vom Martyrium einer jungen Christin, das vielleicht in den Jahren der diokletianischen Verfolgung stattfand, aber die Inschrift, die Damasus über dem Grab anbringen ließ, spricht bereits von einer bloßen Fama, wonach die gefeiertste römische Heilige ihre Keuschheit gegen die Wut eines heidnischen Verfolgers verteidigte. Sie habe die Furcht vor

den heutigen Stand der archäologischen Forschung (durch die Grabungen 1975 und 1977) vgl. BERTONNIÈRE (Anm. 31) bes. 90–188. Zu den Resten der Kirche San Lorenzo im Campo Verano vgl. BRANDENBURG (Anm. 4) 116–120.

³⁸ Hier. in Ezech. 12, 40, 5–13. Hieronymus besuchte während seines Romaufenthaltes (ab 382) die dortigen Katakomben, schreibt seine Erlebnisse aber erst im Alter nieder. Beiden, Hieronymus und Prudentius, ist der Schauer gemeinsam, den sie in der schweigenden Düsternis empfinden. Das gläubige Staunen des letzteren in der Hippolytkatakombe ist vor allem durch die prachtvoll ausgestaltete Grabkammer bedingt, die freilich auch schon Hieronymus gesehen haben mußte.

³⁹ Perist. XIV. Die akrostichische Stifterinschrift der Constantina bei FERRUA (Anm. 13) 248 Nr. 71: *Constantina deum venerans Christoque dicata/ omnibus impensis devota mente paratis/ numine divino multum Cristoque iuvante/ sacraavit templum victricis virginis Agnes*. Das Fest der sehr beliebten Heiligen (XII Kal. Febr.) begegnet erstmals in der Depositio martyrum von 354; vgl. PALMER (Anm. 18) 250f. Zur Umgangsbasilika aus der konstantinischen Zeit, die mit dem Märtyrergrab vom Atrium aus verbunden war, vgl. BRANDENBURG (Anm. 4) 93–115.

dem Tod überwunden, das aufgelöste Haar über den zur Schau gestellten Körper gegen die Blicke der Menge gebreitet und so den tödlichen Schwertstreich empfangen⁴⁰.

Eben jene nach dem Liber Pontificalis von dem Bischof Liberius mit kostbaren Marmorplatten ausgestattete kleine Grabkapelle beeindruckte Prudentius bei seinem Rundgang durch die Stadt so sehr, daß er ihr einen eigenen Hymnus widmete, in dem er mit gewissen Abweichungen von der Damasusversion ausführlich das Martyrium behandelt. Diese sind dadurch begründet, daß er sich außerdem auf einen Hymnus des Ambrosius und weitere Erwähnungen bei diesem Bischof und über diesen hinaus stützen konnte, wo unterschiedliche Versionen sichtbar werden⁴¹. Sogleich in den ersten Versen bringt er eine genaue Ortsangabe über die Grabstätte des tapferen Mädchens, die er „im Anblick der hohen Türme“, also vor den Toren der Aurelianischen Mauer an der heutigen Via Nomentana, lokalisiert, und er weiß zudem, daß die reine, mutige Jungfrau nicht minder die Fremden schützt, die aus gläubigem Herzen ihre Bitten vorbringen⁴². Selbst wenn man sich vor Augen hält, daß der gelehrte Autor in der Leidensschilderung erneut Motive aus der heidnischen Literatur einflieht, wie etwa die Erinnerung an die Selbstaufopferung der Priamostochter Polyxena auf dem Grabe Achills (nach Euripides u. a.) oder an die Apotheose des Pompeius (aus Lukans Epos *Pharsalia*), so weist doch der nicht minder persönlich gehaltene Schlußteil einen anderen Weg⁴³. Es ist dem Verfasser erneut darum zu tun, daß diese *virgo felix*, die edle Bewohnerin der himmlischen Stadt mit ihrem doppelten Ehrenkranz, dem der Jungfräulichkeit und dem des Martyriums, auch in seinem Herzen Platz nehmen und ihm ein ehrenvolles Leben gewähren möge⁴⁴.

⁴⁰ FERRUA (Anm. 13) 176 Nr. 37: *Fama refert .../ Agnen .../ ... calcasse minas rabiemque tyranni/ ... superasse timorem/ nudaque profusum crinem per membra dedisse/ ne domini templum facies peritura videret*. Über die gefeierte römische Heilige und ihr angebliches Martyrium unter Diokletian (falls sie überhaupt gelebt hat) vgl. schon E. SCHÄFER, Agnes, in: RAC 1 (1950) 184f. sowie CARLETTI (Anm. 15) 40–42. Eine gute Zusammenfassung bei CH. PIETRI, Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (331–440) (Rom 1976) 47–51.

⁴¹ Ambr. virg. 1, 2; off. 1, 41; *Hymnus Agnes beatae virginis*, dem Ambrosius zugeschrieben; ähnlich auch ein Heiligenleben (ASS Jan. 2; 714–740). Dort wird jeweils verschieden über die Todesart berichtet (Verbrennung, Enthauptung). Über das Verhältnis des Prudentius zu den Berichten des Ambrosius vgl. schon E. SCHÄFER, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung (Rom 1932) 78f.

⁴² Prud. perist. XIV 1–5. *Agnes sepulcrum est Romulea in domo,/ fortis puellae, martyris inclytae./ Conspetu in ipso condita turrium,/ servat salutem virgo Quiritium,/ nec non et ipsos protegit advenas ...* Vgl. PALMER (Anm. 18) 255: „If Prudentius had indeed ... seen the martyr's inscriptions as he claims in Pe. 11, than it is likely that he would have visited the tomb and basilica of St. Agnes on the Via Nomentana.“ Der letzte Vers des Prudentius ist wiederum ein Beweis, daß die Fremdenwallfahrt nach Rom damals bereits erhebliche Ausmaße angenommen hatte.

⁴³ Das Polyxena-Motiv (Selbstaufopferung) wurde seit Euripides, Hecuba 586f. immer wieder verwendet (Vergil, Ovid, Seneca); vgl. V. BURRUS, Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 39f. Auf den Lukanbezug (*Phars.* 9, 11–14) macht jetzt aufmerksam LÜHKEN (Anm. 16) 143 Anm. 88.

Daran wird offenkundig, daß Prudentius den Kult dieser Heiligen ebenso verstand wie bereits vor ihm Constantina und Damasus: Als Pendant zu den männlichen Märtyrern Roms Laurentius und Hippolyt. Agnes wurde zum Vorbild weiblichen Bekennermuts und weiblicher Keuschheit, was sich bereits aus ihrem Namen „Hagne“ / die Reine herauslesen läßt. Das rasche Aufgreifen dieser Bekennerggeschichte etwa durch Ambrosius, aber auch die frühe bauliche Ausgestaltung ihres Grabes durch den Bischof Liberius sowie die erhaltenen Goldgläser, wo die Heilige mehrfach sogar zwischen Petrus und Paulus dargestellt ist,⁴⁵ all dies verrät, daß die *veneranda puella* und *inlyta martyr* ihre Wirkung auf die übrigen Pilger ebensowenig verfehlte wie auf den Dichter selbst, der auf diese Weise manchen fragwürdigen weiblichen Gottheiten der Heiden eine moralisch vorbildliche, vertrauenswürdige und einflußreiche Fürsprecherin der Ewigen Stadt entgegenstellen konnte.

VII

Am Ende und sicherlich als Höhepunkt ist es dem Betrachter aufgegeben, den Blick auf das wohl bekannteste Märtyrer- und Pilgergedicht des Prudentius zu werfen, mit dem sich die moderne Forschung bisher am meisten beschäftigt hat. Es handelt sich um den lediglich 66 Verse umfassenden Hymnus XII, welcher im Rahmen der „Märtyrerkronen“ der Passion der beiden Apostel Petrus und Paulus gewidmet ist. Neben Historikern und Vertretern der Literaturwissenschaft hat er die Aufmerksamkeit der christlichen Archäologen auf sich gezogen, da er zu einzelnen Teilen bzw. zur Baugeschichte der beiden großen Basiliken wertvolle Angaben enthält.

Er setzt ein mit einem fiktiven, nach bekannten literarischen Vorlagen komponierten Zwiegespräch des Verfassers mit einem Pilgerführer, von dem Prudentius als Fremder Aufklärung über die jubelnde Menschenmenge erhält, die sich in Rom eingefunden hat. Er erfährt, daß man die Wiederkehr des Tages des Apostelmartyriums feiert. Geadelt werde dieser Tag durch Pauli und Petri Blut, den 29. Juni, an dem beide – allerdings nach Ablauf eines Jahres – am Tiber den Tod erlitten, der eine gekreuzigt mit dem Kopf nach unten, der andere durch das Schwert. Jene einführende Erwähnung der Pilgerzüge findet eine Entsprechung am Schluß, wo sich Prudentius mit hurtigem Schritt einreißt in die gewaltige Schar, um teilzuhaben an diesen und jenen Hymnen, wie er sagt. Zuerst führt ihn sein Weg über die Hadriansbrücke zur Petersbasilika, hierauf wird er die linke Seite des Flusses aufsuchen, um dort das Fest des Paulus in einer nächtlichen Feier der Priester nicht zu versäumen. Mit der Aufforderung des Pilgerführers an den Dichter, nach seiner Rückkehr auch im fernen Spanien den doppelten Festtag einzuführen, schließt dieser relativ kurze, mit einem lebendigen Handlungsrahmen versehene Hymnus auf die beiden Apostel, der dem religiö-

⁴⁵ Ein Exemplar abgebildet bei CARLETTI (Anm 15) 43. Zur weiteren Tradition vgl. SCHÄFER (Anm. 40) 185 und PALMER (Anm. 18) 261.

sen Eifer des landfremden Dichters ein nicht minder glaubhaftes Zeugnis ausstellt⁴⁶.

Vergegenwärtigt man sich die bewußte Aussparung der christlichen Kirchen bei den heidnischen Zeitgenossen, aber auch die eingehende Schilderung der Laurentiusbasilika in der Nähe der Hippolytkatakombe, so könnte man vermuten, daß der um keine Polemik verlegene Dichter nunmehr die Gelegenheit ergreift, die beiden großen Apostelkirchen am Vatikan und an der Via Ostiensis in ihrer eindrucksvollen Pracht und Größe vorzuführen. Aber diese Erwartung wird nur ausschnittsweise erfüllt; denn bei beiden begnügt er sich mit jenen Teilen, die erst in jüngster Zeit wiederum unter maßgeblicher Beteiligung des Damasus errichtet wurden und seine besondere Aufmerksamkeit erregten. Gerade von ihnen muß er bereits im fernen Spanien gehört haben, und sie bildeten wohl einen wesentlichen Anreiz seiner Pilgerreise. Die Peterskirche wird lediglich mit einem Vers erwähnt: Die Gegend zur Rechten hat Petrus mit einem prächtigen Gebäude aufgenommen, wobei das Adjektiv *aureus* hier wohl nicht mit golden, sondern in diesem übertragenen Sinn wiederzugeben ist, betont man doch von archäologischer Seite übereinstimmend, daß von einem goldenen Dach knapp hundert Jahre nach ihrer Bebauung sonst nichts bekannt ist⁴⁷. Umso ausführlicher ist im Anschluß daran die Rede von einer sich den vatikanischen Hügel hinaufziehenden Ölbaumpflanzung, weiterhin von einer dort entspringenden Quelle, die gefaßt und mittels eines Kanals in ein Becken geleitet wird, das sich im Innern der Grabeskirche befindet – wohl im geräumigen Atrium – und von einem Dach mit einem prachtvollen Mosaik überwölbt wird (32–44). Auf sicherem Boden bewegt man sich zunächst noch, wenn man jene Anlage wiederum mit Damasus in Verbindung bringt, besitzen wir doch ein aufschlußreiches Epigramm des rührigen Bischofs, in dem von einer Trockenlegung des am vatikanischen Hügel gelegenen Friedhofs und von einer die Gabe des Heils spendenden Quelle lesen kann⁴⁸. Eben jene Zeilen haben die meisten modernen Erklärer veranlaßt, das prachtvolle Auffangbecken mit einem Baptisterium zu

⁴⁶ Mit dem dramatischen Kunstgriff zu Beginn, dem einführenden Zwiegespräch (1–4) zwischen dem fragenden Freund, wohl dem Dichter selbst, und einem kundigen Bewohner der Stadt, der die erbetenen Auskünfte erteilt, greift der Dichter formal zurück auf Ovid, fast. (z. B. 4, 377; 769; 6, 395 ff.), aber auch auf Properz, *carm.* 4, 1, worauf PALMER (Anm. 18) 118 f. aufmerksam macht. Beim Schlußteil z. B. 61: *Ibimus ulterius qua fert via pontis Hadriani* glaubt man „ein entferntes Echo“ herauszuhören an Horaz sat. 1,9: *Ibam forte Via Sacra*; so ROBERTS (Anm. 20) 168. Zur Ausgestaltung des Petrus- und Paulusmartyriums in dieser Zeit noch immer grundlegend die Zusammenfassung bei PIETRI (Anm. 40) 1549–1571. Im übrigen pilgerte auch Paulinus von Nola jedes Jahr zum Fest der beiden Apostel nach Rom (*ep.* 17, 1; 18, 1; 20, 2; 43, 1; 45, 1 und *carm.* 19).

⁴⁷ *Ibid.*: 31: *Dextra Petrum regio tectis tenet aureis receptum*. Beispiele für die Wiedergabe von *aureus* mit „prächtig“ angeführt bei H. TRÄNKLE, Der Brunnen im Atrium der Petersbasilika und der Zeitpunkt von Prudentius' Romaufenthalt, in: ZAC 3 (1999) 104 Anm. 134. Zum Dach vgl. CHR. SMITH, Pope Damasus' Baptistery in St. Peter's Reconsidered, in: RACR 64 (1988) 264: „... there is no evidence that the exterior of the basilica was gilded by ca. 400.“ Anders allerdings CBCR V, 173.

⁴⁸ FERRUA (Anm. 13) 92 Nr. 3, 6–9: *Aggeris immensi deiecit culmina montis;/ intima sollicite scrutatus viscera terrae,/ siccavit totum quidquid madefecerat umor;/ invenit fontem praebet*

identifizieren, das Damasus im weiträumigen Innern der Peterskirche angelegt habe, wozu auch das geräumige Atrium gehört (37: *Interior tumuli pars est, ubi lapsibus sonoris/ stagnum nivali volvitur profundo*). Dort könnte er auch jene zweite, allerdings nur fragmentarisch erhaltene Inschrift angebracht haben, in der es heißt, daß er dies nicht mit menschlicher Kraft, sondern mit Hilfe des Petrus erstellt habe; denn es gebe nur einen Thron Petri und eine wahre Taufe. Nimmt man noch die in den Vatikanischen Grotten ebenfalls nur bruchstückhaft überlieferte Anastasia-Inschrift hinzu, wo eine marmorne Ausschmückung der Petersbasilika angedeutet wird, so liegt der Schluß nahe, daß diese Angabe auf das Deckenmosaik, etwa in der Apsiswölbung des Baptisteriums, zu beziehen ist, in der sich nach der begeisterten Schilderung des Prudentius das klare Wasser vielfarbig spiegelte. Mit dem auf dem Mosaik dargestellten Hirten, der seine Schafe mit der Kühle der frischen Quelle tränkt, könnte somit der Dichter den Erbauer Damasus unmittelbar in Verbindung gebracht haben⁴⁹.

Es soll hier nicht auf andere Erklärungsversuche eingegangen werden, etwa die Verlegung des Baptisteriums auf den Janiculus oder auf die neueste Deutung der Quelle als Petrusquelle, die Damasus neu gefaßt und mit einem schützenden Dach versehen habe, ganz zu schweigen von dem Versuch einer Identifizierung mit der Confessio Petri⁵⁰. Wesentlicher für unseren Zusammenhang ist es, warum Prudentius gerade auf diese Anlage so entscheidenden Wert gelegt hat und nicht auf eine Beschreibung der Kirche selbst. Sicherlich, man könnte glauben, daß er eine Doppelung mit der Einführung der neu entstehenden großen Paulusbasilika an der Straße nach Ostia vermeiden wollte, wie man tatsächlich vermutet hat, aber es gibt doch einen tieferen Grund, der aus den Worten des Autors selbst herausgelesen werden kann. Da er ausdrücklich betont, daß der Hirte, der auf dem Mosaik seine Schafe zum Tränken führt, alle jene einschließt, die er dursten sieht nach den Gnadenströmen Christi, wird klar, daß Petrus, zu dessen Ehren das Baptisterium errichtet wurde, hier für die Bekehrung Roms durch die

qui dona salutis. Text mit Übersetzung und Kommentierung auch bei CARLETTI (Anm. 15) 11 f. und REUTTER (Anm. 13) 76 und 115 f.

⁴⁹ Ibid. 39–41: *Omnicolor vitreas pictura superne tinguit undas;/ musci relucent et virescit aurum,/ cyaneusque latex umbram trahit imminenti ostri:/ credas moveri fluctibus lacunar. Die zweite Damasus-Inschrift, FERRUA (Anm. 13) 94 Nr. 4 lautet: Non haec humanis opibus, non arte magistra .../ sed praestante Petro, cui tradita ianua caeli est,/ antistes Christi composuit Damasus./ Una Petri sedes, unum verumque lavacrum/ vincula nulla tenent ... Die Anastasia-Inschrift vom J. 403 (Erwähnung des Stadtpräfekten dieses Jahres Longinianus, des Gatten der Anastasia) lautet in den letzten drei Strophen (ergänzt nach de Rossi): ... *Damasus vir sanctus in ea/ exstruxit sumptu proprio marmorum/ cultu et musivo opere decorarunt* (FERRUA Nr. 4¹ 94). Über die Zusammengehörigkeit vgl. neben FERRUA auch J. RUYSSCHAERT, Prudence l'Espagnol poète des deux basiliques romaines de S. Pierre et de S. Paul, in: RACR 42 (1968) 275 und PIETRI (Anm. 40) 520 f.*

⁵⁰ SMITH (Anm. 47) 273–285. (Verlegung auf den Janiculus); TRÄNKLE (Anm. 47) 97–105 (er denkt an eine von Damasus neu gefaßte Petrusquelle). Recht phantastisch klingt die schon vor längerer Zeit von P. KÜNZLE geäußerte These, es handle sich hier um die Confessio über dem Petrusgrab (Bemerkungen zum Lob auf Sankt Peter und Sankt Paul von Prudentius (Perist. XII), in: RSCI 11 (1957) 336–349), die allerdings übernommen wurde von KRAUTHEIMER, CBCR V 173.

Taufe in Christi Namen steht, bereits zu seiner Zeit und auch noch jetzt in Rom, Italien und dem gesamten Erdkreis. Damit ist erneut ein missionarischer Zweck gegenüber denen zum Ausdruck gebracht, die noch immer vom heidnischen Irrtum befangen sind. Hatte Claudian in seiner Beschreibung des römischen Aufenthalts von Honorius noch ein unterschwelliges Bekenntnis zum Heidentum abgelegt, indem er nur an den Tempel des Capitolinischen Jupiter erinnerte, aber kein christliches Gebäude einbezog, so hält ihm der etwa gleichzeitig schreibende Prudentius die Grabstätte des Petrus und ihre Bedeutung für die in Christus Getauften vor Augen, dessen Besuch Honorius tatsächlich zum Höhepunkt seines Romaufenthalts gemacht hatte. Die Taufe in Christus, welche die der Kirche noch Fernstehenden empfangen sollen, ist nach dem Wort einer modernen Interpretin Ausdruck der Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben⁵¹. Um ein solches Mysterium für alle Menschen geht es dem überlegt formulierenden Autor bei der Vorstellung dieser wundervollen Anlage, nicht um eine detaillierte Beschreibung der schon beinahe achtzig Jahre alten Kirche, von der die meisten seiner Leser bereits seit langem Kunde hatten.

Wie aber, so lautet die anschließende Frage, verhält sich der Spanier bei der Lokalisierung des Paulusmartyriums und der Beschreibung des dort erbauten Gotteshauses? Aufgrund konkreter Angaben steht hier das archäologische Interesse über Bau- und Datierungsfragen noch mehr im Vordergrund der modernen Diskussion, während es doch dem Dichter erneut um einen tieferen Glaubenssinn zu tun ist. Der Teil, der die Basilika des Völkerapostels vor den Mauern der Stadt zum Thema hat, wird eingeleitet mit einer genauen Ortsangabe: Genannt werden die andere Seite des Tiber, die Straße nach Ostia sowie eine ländliche, von Wiesen gesäumte Gegend (45 f.). Was folgt, ist ebenfalls keine durchgehende Beschreibung des Gotteshauses, sondern ein Herausgreifen von baulichen Einzelheiten, die sich mit einem bestimmten Herrscher verbinden lassen: Einem *princeps bonus* sei der Prunk des Ortes zu verdanken, wie der Dichter gleich zu Beginn voll ehrlicher Bewunderung mitteilt. Dieser, so fährt er fort, habe das Mahnmal geheiligt und den Umgang geziert mit gewaltigem Aufwand. Die Balken dieses *ambitus* habe er mit Goldblättchen verkleiden lassen, auf daß das Licht im Kircheninnern gleich wie beim Aufgang der Sonne golden erstrahle. Nach diesem Blick auf den neuen, eindrucksvollen Umgang und seinen Erbauer führt der Autor den Betrachter in den inneren Teil, wo derselbe Herrscher die Decke mit vier Säulenreihen aus parischem Marmor stützen und weiterhin ein Mosaik von glänzender Buntheit über den sich wölbenden Bögen anbringen ließ, strahlend wie die Frühlingsblumen auf den Wiesen. Als Abrundung werden in den letzten beiden Versen die Neuerungen gedeutet als Gaben des Glaubens, vom höchsten Vater geschenkt, welche dieser Fürst zur Verehrung der *urbis togata* verliehen habe⁵².

⁵¹ So SMITH (Anm. 47) 273–285: „This is the imagery of hope, and triumph and resurrection to eternal life“, oder noch deutlicher SMOLAK (Anm. 18) 363 f.: Schon die Formulierung *fontem perennem chrismatis feracem* (34) erinnerten an „das lebende Wasser der ewigen Quelle“ und daran, „daß Petrus hier mit dem Taufsakrament in Verbindung gebracht werden soll“.

⁵² Ibid. 47–56: *Regia pompa loci est, princeps bonus has sacravit arces/ lusitque magnis ambi-*

Natürlich ist als erstes darauf einzugehen, wer mit jenem guten Fürsten gemeint sein könnte, dem die Christenheit die von Prudentius so sehr gerühmte, großartige Ausschmückung des königlichen Baus verdankt. Hierfür sind drei literarische Bezeugungen heranzuziehen, die jedoch für sich genommen noch keine klare Lösung bringen. Einmal ist ein Reskript erhalten, wohl schon aus dem Jahre 387, erlassen von den drei Kaisern Valentinian II., Theodosius und Arcadius für den Stadtpräfekten Sallustius, aus dem hervorgeht, daß die bescheidene Memoria aus konstantinischer Zeit durch einen geräumigen und prächtigen Neubau zu ersetzen sei, und zwar unter Einbeziehung von Volk, Senat und Bischof. Sollte nicht auch hier, so könnte man fragen, der rührige Damasus den entscheidenden Anstoß gegeben haben?⁵³ Des weiteren gibt es den Rest einer Inschrift auf einer Säule, woraus man für das Jahr 391 die Erweiterung der Kirche durch einen Säulengang ablesen zu können glaubt, wenn auch die Frage, ob es sich hierbei um das Weihedatum der neuen Basilika handelt, umstritten ist⁵⁴. Schließlich kennt noch heute jeder Rombesucher den von Leo d. Gr. im Triumphbogen angebrachten Vierzeiler, in dem es heißt, daß der Bau von Theodosius begonnen und von Honorius vollendet wurde. Darüber habe sich der fromme Sinn von dessen Schwester Galla Placidia besonders gefreut. Bemerkenswert ist hier übrigens, daß der Name des Miterbauers Valentinian II. verschwiegen wird. Vor allem angesichts dieser Inschrift kann es nicht verwundern, wenn man bisweilen den jungen Honorius mit jenem *princeps bonus* identifiziert oder, falls man an Theodosius festhalten will, die Romreise des Prudentius vordatiert⁵⁵. Aber abgesehen davon, daß dem Halbbruder der Galla Placidia in der

tum talentis./ Bratteolas trabibus sublevit, ut omnis aurulentae lux esset intus, ceu iubar sub ortu./ Subdidit et Parias fulvis laquearibus columnas./ distinguit illic quas quaternus ordo./ Tum camiros hyalo insigni varie cucurrit arcus:/ sic prata vernis floribus reident./ Ecce duas fidei summo Patre conferente dotes,/ urbi colendas quas dedit togatae. Zur Baugeschichte dieser Basilika insgesamt vgl. DEICHMANN 30–48 und im Überblick wiederum CBCR V 97f.

⁵³ Coll. Avell. 3: ... *contemplatione venerationis antiquitus iam sacratae basilicam Pauli apostoli pro sanctimonia religionis ornare, pro quantitate conventus amplificare, pro studio devotionis attollere ... venerabili sacerdote intimisque omnibus et magnificentissimo ordini et Christiano populo.* Der Kaiser, dem Sallust das Anliegen vorträgt, war in diesem Falle Valentinian II. (Theodosius war damals im Osten), von dem Prudentius allerdings nicht spricht. Zur Datierung auf 387 vgl. PLRE I 797; für ein früheres Datum aber A. CHASTAGNOL, Sur quelques documents relatifs à la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, in: Mélanges A. Piganiol (Paris 1966) 421–437.

⁵⁴ Die Inschrift auf dem Säulenfuß von 390 (oder 391) gibt neben dem Papst Siricius auch die Konsuln dieses Jahres, Kaiser Valentinian und Neoterius, an (ICUR N.S. II 4778). Der Weihetag (*natalis*), von dem hier die Rede ist, braucht sich nicht auf die Einweihung der Basilika zu beziehen, sondern lediglich auf den Tag, an dem die erste Säule des Langhauses aufgestellt wurde; so z. B. schon KÜNZLE (Anm. 50) 353 und RUYSSCHAERT (Anm. 49) 279f. So ist anzunehmen, daß die Kirche beim Tode des Theodosius der Vollendung nahe war.

⁵⁵ ICUR N.S. II 4780 u. 4784: *Theodosius coepit, perfecit Honorius aulam/ doctoris mundi sacratam corpore Pauli./ Placidiae pia mens operis decus omne paterni/ gaudet pontificis studio splendere Leonis.* Möglicherweise ist der Name der Galla Placidia später hinzugefügt worden, wie schon der Rossi vermutete. An Honorius denkt jetzt wieder SMOLAK (Anm. 18) 362. Zur Vorverlegung der Romreise des Prudentius vgl. Tränkle (Anm. 47) 105–112.

Bogeninschrift nur eine Nebenrolle zugewiesen ist, unterliegt es auch aus anderen Gründen keinem Zweifel, daß an Theodosius zu denken ist. Dies vor allem deswegen, weil gerade er dem Dichter als Schöpfer eines christlichen Friedensreiches unter Roms Führung gilt. Als solchen hat er ihn sowohl im Laurentius-hymnus wie auch in seinem Symmachuspoem gefeiert. Auch sollte man nicht vergessen, daß eben dieser Kaiser ganz allgemein als Überwinder der letzten Reste des Heidentums angesehen wurde⁵⁶.

Entscheidend aber ist, wie Prudentius selbst die genannten Passagen seines Gedichts gedeutet wissen möchte. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß er sowohl bei der Vatikanischen Basilika wie auch beim Neubau für den Apostel Paulus nur die Teile herausgreift, die seine Leser noch nicht kannten, weil sie erst vor kurzem errichtet wurden und durch ihren überirdischen Glanz alle Besucher in Verzückung brachten. Warum aber sollte man des Prudentius' Erstaunen nicht ebenso als ehrlich anerkennen, wie man dies bei den Bewunderern der heidnischen Tempel seit Jahrhunderten tut, so daß sich jede Schmeichelei für die Erbauer von vornherein verbietet? Und ferner: Was steht gegen die Deutung, daß der Verfasser für seine Leser einen Anreiz schaffen wollte, sich ebenfalls in die immer zahlreicher werdenden Scharen der Pilger einzureihen? Aber dies reicht zu einem vollen Verständnis noch nicht aus. Hierzu gelangt man erst, wenn man erkennt, daß der Verfasser ganz bewußt eine direkte Verknüpfung zwischen dem *pastor ipse* im Deckenmosaik des Baptisteriums von St. Peter und dem *princeps bonus* an der Via Ostiensis hergestellt hat, worauf in der Forschung schon gelegentlich hingewiesen wurde. Der Dichter will damit Folgendes zum Ausdruck bringen: Beide, Damasus und Theodosius, haben jeweils von ihrer Seite als geistlicher und weltlicher Herrscher den Grundstein für ein christliches Rom gelegt. Wie Petrus mit der Taufe des Kerkermeisters den Samen des neuen Glaubens in Rom ausgestreut und in seiner Nachfolge Damasus dort die christliche Mission zu einem umfassenden Erfolg geführt hat, bezeugte Theodosius im Sinne des Völkerapostels Paulus mit jenem königlichen Bau die Universalität der christlichen Kirche und zwar im Sinne einer Vormachtstellung des kaiserlichen Rom in der gesamten Christenheit. Durch die Verankerung des christlichen Glaubens im Jenseits wird Rom zugleich zu einem Abbild des himmlischen Jerusalem, zu einer *urbs caelestis*, wie es der gleiche Autor im Laurentius-hymnus formuliert hatte⁵⁷.

⁵⁶ Perist. II 473–480: *Video futurum principem/ quandoque, qui servus dei/ taetris sacrorum sordibus/ servare Romam non sinat,/ qui templa claudat vectibus,/ valvas eburnas obstruat,/ nefasta damnet limina/ obdens aenos pessulos*; ähnlich c. Symm. I 415–506: Aufforderung des Theodosius an die Stadt Rom, sich zum Kreuz zu bekennen. Am deutlichsten wird dies in der Wiederaufnahme des vergilischen Universalitätsanspruches, den der Christ nun dem christlichen Kaiser zuerkennt, *ibid.* 540–543: *Denique nec metas statuit nec tempora ponit,/ imperium sine fine docet, ne Romula virtus/ iam sit anus, norit ne gloria parta senectam*; vgl. dazu KAH (Anm. 16) bes. 141–147 und S. DÖPP, Prudentius' Gedicht „Contra Symmachum“ in der religiösen Auseinandersetzung seiner Zeit, in: Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit. Stätten und Formen der Kommunikation VI, Bd. 26 (1997) 271–300.

⁵⁷ Perist. II 559f. über Laurentius: ... *quem Roma caelestis sibi/ legit perennem consulem*. Über die bewußte Verbindung des *pastor bonus* (Damasus) und des *princeps bonus* (Theo-

Was hier greifbar wird, ist eine missionarische und politische Aussage zugleich. Die neue christliche Metropole rechtfertigt zum einen mehr als alle anderen Städte ihren Ruf als Wallfahrtsort für Pilger aus der ganzen Welt, gleichzeitig nimmt sie den noch immer der alten Reichsideologie verhafteten Heiden jeden Grund, sich weiterhin der christlichen Lehre zu verschließen. Legten sie aber den alten Götterglauben ab zugunsten der sieggewohnten neuen Religion, so sollten sie erkennen, daß ihr Romglaube durch die Blutzügel Petrus und Paulus und in ihrer Nachfolge durch Damasus und Theodosius erst jenes solide Fundament erhalten hat, um das sie so sehr bangten. Sollte es ein Zufall sein, daß diese beiden großen Förderer des Romgedankens, der Bischof und der Kaiser, ebenso als Fremde nach Rom gekommen waren, um eine solche Glaubenssicherheit zu demonstrieren, und noch dazu aus dem gleichen Land wie Prudentius, der als frommer Pilger diese großartigen Schilderungen der *urbs aeterna* in jener Zeit des Umbruchs für die Nachwelt hinterlassen hat?

Die folgenden Jahrhunderte sollten zeigen, daß jenes doppelte Anliegen des spanischen Besuchers Früchte getragen hat. Wie er mit mutigen Worten für den Erhalt der wertvollen Götterstatuen eingetreten war, falls sie von jeglicher Götzenverehrung frei geworden waren, so suchte man von staatlicher Seite speziell in der Tiberstadt immer wieder die öffentlichen Denkmäler insgesamt zu schützen; denn darin bestehe der gesamte Schmuck des Staates, wie es der Kaisers Maiorian im Jahre 458 in einer Verfügung an den römischen Stadtpräfekten formuliert. Selbst die außerhalb der Stadt gelegenen Tempel wurden mit Zustimmung päpstlicher Bauherren der staatlichen Fürsorge anvertraut⁵⁸. Nichts dagegen hatte man freilich, wenn Tempel in christliche Kirchen umgewandelt wurden. So wird es verständlich, wenn man erfährt, daß noch in der Zeit Theoderichs des Großen eine riesige Zahl von außerhalb der Tempel aufgestellten Götterbildern und Bronzestatuen früherer Kaiser und Feldherren vorhanden war. Sie waren so zahlreich, daß dessen allmächtiger Minister Cassiodor dieses „Volk von Statuen“ als „zweite Einwohnerschaft Roms“ neben der lebendigen Bevölkerung bezeichnet⁵⁹. Erklärbar wird so auch jener andere Satz des gleichen Autors, daß noch immer alle Welt nach Rom komme, da keine andere Stadt Schätze besitze wie diese.

Trotz alledem ist klar: Es waren die stets zahlreicher werdenden Kirchen und Märtyrerstätten, welche in erster Linie die Pilgerscharen in jenen späteren Zeit

dosius) vgl. RUYSSCHAERT (Anm. 49) 281: „... pastor Damase, pendant de Théodose, l'anonym princeps“ oder auch SMOLAK (Anm. 18) 464. Dieser spricht hier (allerdings rückblickend auf die beiden Apostelfürsten) von einem „spirituell – sakramentalen“ und einem „praktisch – universalen Aspekt“.

⁵⁸ Nov. Mai. 4, 1; vgl. dazu R. KLEIN, Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile, in: *Roma versa per aevum* (Anm. 5) 288–294 und A. DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–505 n. Chr. (München 1988) 381.

⁵⁹ Cassiod. var. 7, 13, 1; vgl. dazu FRIEDLÄNDER (Anm. 25) Bd. 3, 82f. Er verweist z. B. auf spätantike Verzeichnisse von Kunstwerken, von denen sich eine große Zahl bis ins 7. Jh. erhielt.

anzogen und ihnen Äußerungen höchsten Erstaunens entlockten. Als einem von vielen sei am Ende dem Nordafrikaner Fulgentius von Ruspe das Wort gegeben, der mehr als hundert Jahre nach Prudentius an den Tiber kam. Was der Spanier bereits für seine Zeit angedeutet hatte, faßt dieser in dem bekannten Satz zusammen: „Wie erhaben muß das himmlische Jerusalem erst sein, wenn das irdische Rom bereits in diesem Glanz erstrahlt“?⁶⁰

⁶⁰ Vit. Fulg. 13, 27: *Quam speciosa potest esse Hierusalem caelestis, si sic fulget Roma terrestris*. Er besuchte also nicht nur die Stätten der Märtyrer. Weitere Beispiele bei KÖTTING (Anm. 36) 238–244.

Fremde in der Nekropole von S. Paolo fuori le mura im Licht der epigraphischen Quellen*

Von ANNA MARIA NIEDDU

Einen wichtigen Beitrag zur Bestimmung fremder Volksgruppen im Rom der Spätantike liefern die Grabinschriften, in denen der Herkunftsort des Toten ausdrücklich erwähnt wird. Den Beitrag, den das Corpus der christlichen Inschriften zu dieser Fragestellung leisten kann, wurde bereits vor einigen Jahren in einer auf dem XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Romana vorgestellten Studie hervorgehoben. Aus dieser Studie ging hervor, daß von allen bekannten frühchristlichen Inschriften aus den Friedhöfen des römischen Suburbiums – es handelt sich um ca. 40.000 zumeist funeräre Inschriften –, circa 200 den Herkunftsort des Verstorbenen erwähnen¹. In fast allen Friedhöfen des Suburbiums, sowohl den öffentlichen als auch den privaten, sind Inschriften mit der Nennung von Fremden überliefert; einige Bezirke ragen jedoch durch die Quantität ihrer Zeugnisse deutlich hervor. Die Nekropole mit den meisten Inschriften in Zusammenhang mit Nicht-Römern ist die Nekropole von S. Paolo fuori le mura (29 Grabinschriften, das sind 2,64% in Bezug auf alle Inschriften in der Nekropole). Nach ihr folgt der Grabbezirk von S. Lorenzo an der Via Tiburtina, von dort stammen 13 Inschriften mit der Nennung von Fremden (knapp 0,52 % aller Inschriften des Friedhofes).

Bevor im folgenden die Belege für Fremde in der Nekropole von S. Paolo fuori le mura genauer dokumentiert werden, sind einige Hintergrundinformationen zu dem in der Spätantike entstandenen Friedhof notwendig.

Über der Grabstätte des Apostels baute man bekannterweise auf Wunsch Konstantins eine Basilika². Wie Untersuchungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts klären konnten, muß diese erste Basilika sehr kleine Ausmaße gehabt ha-

* Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. M. Lesky. Für die Einladung, am Kongreß teilzunehmen möchte ich Prof. Dr. E. Gatz und Dr. J. Dresken-Weiland danken.

¹ D. NUZZO, Presenze etniche nei cimiteri cristiani del suburbio romano: attestazioni epigrafiche, in: *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina* (Roma 1999) 699–709; wie in dem oben genannten Werk dargestellt wird, ist die ausdrückliche Erwähnung der Herkunft der einzige Hinweis, der die exakte Bestimmung der Herkunft des Toten erlaubt. Dazu siehe auch I. KAJANTO, Minderheiten und ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom, in: *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit* (Bonn 1980) 89. Es sei denn, es fehlen nicht weitere Angaben wie die Sprache der Inschriften, die Onomastik der Toten und anderen Formeln, die die Herleitung der fremden Herkunft einer Person erlauben (siehe A. AVRAMEA, *Mort loin de la patrie. L'apport des inscriptions paléochrétiennes*, in: *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione. Atti del seminario di Erice* (Spoleto 1995) 15–17 und *infra*, p. 116 f.).

² LP 1, 178.

ben³. Dies war auch der Grund dafür, daß in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts die drei Kaiser Valentinianus II., Theodosius und Arcadius den Bau eines größeren Gebäudes förderten. Die während der Herrschaft des Honorius fertiggestellte Basilika war mit fünf Längs- und einem Querschiff ein Bau mit bemerkenswerten Ausmaßen. Trotz der zahlreichen Umbauten im Verlauf der Jahrhunderte behielt die Basilika ihren ursprünglichen Grundriß bis zu ihrer Zerstörung durch einen Brand im Jahre 1823 bei. Das heutige Gebäude ist das Ergebnis eines radikalen Wiederaufbaus in den Jahren nach dem Brand. Dieser nahm jedoch im Großen und Ganzen in großen Linien den Grund- und Aufriß der frühchristlichen Kirche wieder auf⁴.

Wie in den anderen großen Basiliken des römischen Suburbiums, in denen sich Gräber von Heiligen befinden, hat auch diese Basilika eine große funeräre Bedeutung: gebaut *pro quantitate conventus*⁵ der Gläubigen (und zwar für die Bedürfnisse, die mit dem wachsenden Zustrom von Pilgern ans Grab des Paulus entstanden). Von Anfang an wird in und um die Basilika bestattet, wie die Funde mehrerer Grabungen unter dem Fußbodenniveau⁶ und in den angrenzenden

³ P. BELLONI, Sulla grandezza e disposizione della primitiva Basilica Ostiense, stabilita dalla sua abside rinvenuta nell'anno 1850 (Roma 1853).

⁴ Zum Bau der Basilika der „drei Kaiser“ siehe A. CHASTAGNOL, Sur quelques documents relatifs à la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol* (Parigi 1966) 421–437; B. M. APOLLONJ GHETTI, Le basiliche cimiteriali degli Apostoli Pietro e Paolo a Roma, in: *Saecularia Petri et Pauli* (= Studi di Antichità Cristiana 28) (Città del Vaticano 1969) 9–34; L. M. MARTINEZ FAZIO, La segunda basilica de S. Pablo extra-muros. Estudio sobre su fundacion (Roma 1972); J. CH. PICARD, Le quadriportique de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome, in: *MEFRA* 87, 1 (1975) 377–395; CBCR V 97–169; R. KRAUTHEIMER, Intorno alla fondazione di San Paolo fuori le mura, in: *RPARA* 53–54 (1980–1982) 207–220; F. TOLOTTI, Le confessioni succedutesi sul sepolcro di S. Paolo, in: *RivAC* 54 (1983) 87–149.

⁵ So bezeichnet im Dokument mit dem die drei Kaiser dem Präfekten von Rom, Sallustius, den Bau des neuen Gebäudes ankündigen: *Epistulae Imperatorum Pontificum aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae, Pars I* (= CSEL 35) (Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895) 46–47.

⁶ Für die in den Jahren 1838 und 1850 erforschten Gräber im Gebiet der *Confessio* siehe die Bemerkungen in G. MARCHI, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del Cristianesimo. Architettura* (Roma 1844) 571–575; R. GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli* (Prato 1872–1880) V, 75; R. LANCIANI, *Delle scoperte fatte nel 1838 e 1850 presso il sepolcro di Paolo apostolo*, in: *NBAC* 23 (1917) 7–27; CBCR (Anm. 4) 120; TOLOTTI (Anm. 4) 111 f.; für die Gräber in den anderen Teilen der Basilika siehe: G. SETTELE, *Illustrazioni di due iscrizioni trovate nella basilica di S. Paolo nella via Ostiense* (Roma 1831) 10; C. FEA, *La basilica ostiense liberata dalle inondazioni del Tevere senza bisogno d'innalzare il pavimento* (Roma 1833) 18; ROSSI III (Roma 1877) 548 Anm. 5; ICUR I, LVI, n. 145; ICUR II, 4815, 5064, 5797; E. JOST, *Adunanza pubblica del 21 maggio 1959*, in: *RPARA* 30 (1959) 12; A. FERRUA, *Nuove iscrizioni della via Ostiense*, in: *Epigraphica* 21 (1959) 103; A. FERRUA, *Gli antenati di S. Gregorio Magno*, in: *CivCatt* 115, IV (1964) 243–245; A. FERRUA, *Le antiche iscrizioni cristiane di S. Paolo f. l. m.*, in: *RPARA* 62 (1989–1990) 194, 207; zu den Bestattungen unter dem Fußboden der Basilika zuletzt G. FILIPPI, *Ricerche in corso nella basilica di S. Paolo fuori le mura*, in: *RPARA* (im Druck). Gräber fanden sich auch im Quadriporticus der Basilika: L. BORSARI, *Notiziario*, in: *Notizie degli Scavi di Antichità*

Gebieten des Gebäudes anzeigen⁷. Die große Ausdehnung der Nekropole der Basilika zeigt sich auch in dem Corpus der Inschriften aus diesem Gebiet, es handelt sich um ca. 1100 Inschriften. Viele von ihnen wurden wohl ursprünglich als Verschluss für die Gräber unter dem Fußboden des Gebäudes verwendet. Zahlreiche, meist fragmentierte Platten mit Inschriften wurden dann spätestens ab der Mitte des 17. Jahrhunderts für den Fußboden wiederverwendet⁸.

Ein derartiges Corpus stellt logischerweise eine äußerst reiche Informationsquelle zu den Benutzern der Gräber dar. Der größte Teil der Inschriften gehört in eine Zeit, in der man in den christlichen Grabinschriften die ursprünglich knappen Formulierungen aufgibt und zahlreiche Angaben zum Leben der Verstorbenen macht. Diese Angaben liefern besonders viele Informationen zur sozialen Stellung der Verstorbenen⁹.

In 29 Fällen erwähnen die Inschriften somit ausdrücklich den nichtrömischen Herkunftsortes der Verstorbenen¹⁰. Wenig belegt sind Personen, die aus den westlichen Provinzen stammen: Nur eine Inschrift nennt die Herkunft vom italienischen Festland, und zwar die Inschrift des 408 gestorbenen *cives Tuscus Fl. Decentius*, der das Amt des *praefectianus* bekleidete (er gehörte also zur Gefolgschaft des Prätorianerpräfekten)¹¹. Ebenfalls aus den westlichen Provinzen waren nach Rom gekommen: ein *cibis Triberensis* (also aus der Stadt *Augusta*

(1891) 92–93; G. GATTI, Notizie di trovamenti, in: Bollettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma s. IV, 20 (1892) 74.

⁷ G. B. DE ROSSI, Frammento di un calendario romano, in: Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica per l'anno 1860 (1860) 71–72; L. BORSARI, Roma. Nuove scoperte nella città e nel suburbio. Via Ostiense, in: Notizie degli Scavi di Antichità (1898) 185; in einigen Fällen ist in diesem Gebiet in der Spätantike eine kontinuierliche Belegung der Mausoleen der klassischen Zeit zu beobachten: BORSARI (Anm. 7) 241–242; E. STEVENSON, L'area di Lucina sulla via Ostiense, in: NBAC 4 (1898) 63; G. LUGLI, Via Ostiense. Scavo di un sepolcreto romano presso la Basilica di S. Paolo (Prima Relazione), in: Notizie degli Scavi di Antichità (1919) 289, 297, 312, 316, 329, 339, 341–342.

⁸ C. MARGARINI, Inscriptiones Antiquae Basilicae S. Pauli ad viam Ostiensem (Roma 1654); N. M. NICOLAI, Della basilica di S. Paolo (Roma 1815) 53–273; G. FILIPPI, Indice della raccolta epigrafica di San Paolo f. l. m. (Città del Vaticano 1998) 15; allgemein zur Herkunft der Platten siehe die Bemerkungen zu den einzelnen Inschriften in ICUR II, Nr. 4776–5929; FERRUA, Nuove iscrizioni (Anm. 6) 97–116; FERRUA, Le antiche iscrizioni (Anm. 6) 185–209.

⁹ Zu den Eigenheiten der Grabinschriften im Rom der Zeit nach Konstantin verweise ich auf C. CARLETTI, Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia, in: I. DI STEFANO MANZELLA (Hg.), Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica (Città del Vaticano 1997) 160; C. CARLETTI, „Un mondo nuovo“. Epigrafia funeraria dei cristiani a Roma in età postcostantiniana, in: Vetera Christianorum 35 (1998) 47–67. In unserem Fall zeigen die Inschriften eine beachtliche Präsenz der höchsten sozialen Schichten der Bevölkerung (*clarissimi* e *perfectissimi*, außerdem *honestiores*) und von Intellektuellen. Diese Tatsache geht wohl auf die hohe Anziehungskraft zurück, die der Apostel Paulus seit dem 4. Jahrhundert ausübte. Siehe etwa P. BROWN, Agostino d'Ip-pona (Torino 1971) 141; KRAUTHEIMER (Anm. 4) 213–220.

¹⁰ NUZZO (Anm. 1) 701 f.

¹¹ ICUR II, 4854.

Treverorum in der Gallia Belgica), von dem der Name nicht erhalten ist¹², und ein gebürtiger *Gallica terra* [--- *st*]irpe novem po[*pulana* ---], das heißt, er stammte aus einer der Provinzen der Diozöse *Viennensis*¹³. Eine andere Inschrift wurde von einer Frau zur Erinnerung an ihren eigenen Sohn, den Diakon Gaudentius, aufgestellt. Er stammte *de provinci* *Mauritania*¹⁴. Aus einer unbekanntenen Stadt in einer westlichen Provinz kam wahrscheinlich eine weitere Person, auf die die in einer fragmentierten Platte erhaltenen Bezeichnung *cives* hinweist¹⁵.

Im Vergleich zu diesen eher spärlichen Belegen sind die Inschriften mit der Nennung östlicher Provinzen als Herkunftsort beachtlich. Diese sind beinahe in allen Inschriften in griechischer Sprache zu finden.

Zwei Grabinschriften, datiert in die Jahre 471 und 474, gehören zu Personen, die etwas mit Κοροίθις, einer Stadt in Ägypten, zu tun haben¹⁶; der in der zweiten Inschrift erwähnte Verstorbene trägt ferner den typisch ägyptischen Namen Ἀ]μμώνιος. Aus der Region Syrien/Palästina kam der Eunuch Ἐοϋτάσιος, der in einer anderen Grabinschrift genannt wird¹⁷: was seinen Herkunftsort betrifft, wird er als Ἀνατολικός bezeichnet, ein Terminus, der in den kirchlichen und administrativen zeitgenössischen Quellen mit der Bedeutung als „Orientale“ verwendet wurde (folglich zugehörig zur östlichen Diozöse). Der Herkunftsort liegt demnach im Raum Syrien/Palästina¹⁸. *De provincia Syriae ex vico Ravv[...]*no (der Ort ist nicht besser identifizierbar) war ein bestimmter *Sosanna* nach Rom gekommen. Er wird in einer Grabinschrift in lateinischer Sprache erwähnt¹⁹. [Ἐκ τῆς] κοίλης Συρίας (aus Coelesyrien) waren drei andere Personen nach Rom gekommen: ein Αὐρόηλιος, aus der Stadt Σοάδα²⁰; ein anderer, dessen Namen wir nicht kennen und der im Jahre 431 starb, kam aus der Stadt Tell Latmin, ein im Osten von Apamea lokalisierter Ort (ἄπο κώμης Λατ[μίω]ν / ὄρων Ἀπαμέ[ων]²¹), und noch eine Person, diesmal eine Frau mit dem Namen Ἀθηνο[δῶ]ρα, aus einem nicht näher bekannten Ort im Territorium von Antiochia (ἄπο Ἀντιο]χέας)²². Fünf Personen kamen

¹² ICUR II, 5568.

¹³ ICUR II, 5967.

¹⁴ ICUR II, 5337.

¹⁵ ICUR II, 5565.

¹⁶ ICUR II, 4957 und 4973. Für die Lesung und die Ergänzungsvorschläge siehe C. WESSEL (Hg.), *Inscriptiones Graecae Christianae Veteres Occidentis* (Bari 1936) Nr. 88, 131; D. FEISSEL, *Contributions à l'épigraphie chrétienne de Rome*, in: *RivAC* 58 (1982) 377–380.

¹⁷ ICUR II, 5688; diese Lesung des Namens ist vorgeschlagen in FEISSEL (Anm. 16) 353–354.

¹⁸ Zu dieser Interpretation siehe A. FERRUA, Rezension von: E. Gose, *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier*, Berlin 1958, in: *RivAC* 34 (1958) 219; FEISSEL (Anm. 16) 354–356.

¹⁹ ICUR II, 5175.

²⁰ ICUR II, 5659. Zur Identifizierung des Ortes siehe FEISSEL (Anm. 16) 365–367.

²¹ ICUR II, 4891. Zur Lokalisierung des Ortes siehe D. FEISSEL, *Remarques de toponymie syrienne d'après des inscriptions grecques chrétiennes trouvées hors de Syrie*, in: *Syr* 59 (1982) 321, Anm. 15.

²² ICUR II, 5656; die Lesung Ἀντιο]χέας (zu übersetzen als: „aus dem Territorium von Antiochia“) wird vorgeschlagen in WESSEL (Anm. 16) Nr. 50, während Feissel annimmt,

aus Galatien: von einem von ihnen, einem gewissen Δόκιμος, ist die Herkunft aus dem Ort Goloe (Χωρίου Γολόης, μικρᾶς Γαλατίας) bekannt²³; ein weiterer stammte, wenn wir der von einem der Herausgeber des Textes vorgeschlagenen Lesung Glauben schenken, aus dem Ort Amnion (Χωρίω Ἀμνίων)²⁴. In den anderen drei Fällen werden die Verstorbenen einfach ohne weitere Angaben als Γαλάτης bezeichnet²⁵. Aus dem Ort Χορίου Ποπουκώμη, der in einer nicht näher bestimmbar kleinasiatischen Provinz lag, war ein gewisser Σαλουκίνα²⁶ nach Rom gekommen. Aus Kilikien (τῆς Κιλικίας) stammte eine weitere Person, deren Namen sich nicht rekonstruieren läßt. Sie ließ für ihr Grab eine Grabinschrift in Versen einmeißeln²⁷. Nur in einem Fall nennt eine Inschrift einen Verstorbenen mit griechischer Herkunft, genauer aus der Stadt Ταίναρον in Lakonien (in der Grabinschrift wird der Herkunftsort genau erwähnt, nämlich ἀπὸ Τενάρου)²⁸. Schließlich kamen zwei weitere Personen aus Konstantinopel nach Rom: eine 408 verstorbene Ὑπατία Κωσταντινοπολιτίσα²⁹, und ein *constantinopo(litanae) urbis arch(iepiscopus)* mit unbekanntem Namen³⁰.

Weitere acht Grabinschriften beinhalten die Nennung des Herkunftsortes des Verstorbenen, aber der fragmentierte Zustand der Texte läßt keine genaueren Bestimmungen zu; in sieben Fällen läßt die Verwendung des Griechischen jedoch an eine östliche Herkunft denken³¹.

Außer der ausdrücklichen Erwähnung des Herkunftsortes kann man in einigen Fällen mit Hilfe der Onomastik eine fremde Herkunft des Verstorbenen annehmen. Wie Moretti bemerkte, kamen wahrscheinlich aufgrund der onomastischen Formeln zwei in S. Paolo begrabene Frauen aus Thrakien, eine namens *Brinca* und eine weitere *Bendimi Maurilla*³²; ebenfalls wegen seines Namens

daß sich die verbliebenen Buchstaben auch auf den Namen eines Ortes beziehen können: FEISSEL (Anm. 16) 369–371.

²³ ICUR II, 5661; FEISSEL (Anm. 16) 374.

²⁴ ICUR II, 5669 [= 5675]; FEISSEL (Anm. 16) 375 f.

²⁵ ICUR II, 5064, 5658, 5679; FEISSEL (Anm. 16) 375.

²⁶ ICUR II, 5676; die Lesung des Ortsnamens Papoucome, die bereits von den ersten Herausgebern des Textes vorgeschlagen worden war (Kommentar zum Text in ICUR), wird bestätigt in FEISSEL (Anm. 16) 374. Hier auch die Diskussion zur Lokalisierung des Ortes in Kleinasien aus der hauptsächlich in Phrygien belegten Wortwurzel. Auf Fremde aus Phrygien bezieht Wessel auch zwei weitere Inschriften: WESSEL (Anm. 16) Nr. 30 (ICUR II, 5709a) und 66 (nicht in ICUR).

²⁷ FERRUA, Le antiche iscrizioni (Anm. 6) 205.

²⁸ ICUR II, 5098b; F. BÖLTE, Art. „Tainaron“, in: PRE IV, A, 2 (1932) 2046–2049.

²⁹ ICUR II, 4849.

³⁰ ICUR II, 5152.

³¹ ICUR II, 5706a, b, 5709a, 5690d, 5833, 5693, 5908; in Latein die Nr. 5922g.

³² ICUR II, 4932, 5264; L. MORETTI, Sui Traci nelle iscrizioni pagane e cristiane di Roma, in: *Pulpudeva* 2 (1978) 38–39; Namen thrakischen Ursprungs sind in den christlichen Inschriften Roms belegt, nur in ungefähr zehn Fällen und in einer Grabinschrift aus dem Friedhof an der Via Salaria wird der Name mit der ausdrücklichen Erwähnung des Herkunftsortes angegeben (*e provincia Tracia*).

glaubte man, daß ein gewisser *Azizus* syrischen Ursprungs sei³³. Namen griechischen Ursprungs können im allgemeinen angesichts ihrer großen Ausbreitung bei unserer Fragestellung nur als weniger maßgeblich in Erwägung gezogen werden (in den lateinischen Inschriften handelt es sich um ungefähr tausend, in unserem Kontext beziffert sich die Zahl auf ca. 150 Inschriften). Das bedeutet, es kann sich hier um ein kulturelles Phänomen handeln oder auch um das Erbe der zahlreichen aus griechischsprachigen Ländern stammenden Personen (hauptsächlich viele Sklaven), die in den vorhergehenden Jahrhunderten in Rom gelebt hatten³⁴.

Viele Grabinschriften in griechischer Sprache, deren Zahl sich auf etwa 80 beläuft, können dagegen mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Fremde bezogen werden. In unserem Kontext gehören diese Grabinschriften in eine Zeit (Ende 4.–Anfang 6. Jahrhundert), in der die Verwendung der griechischen Sprache an ethnische Faktoren gebunden zu sein scheint. Es handelt sich nun nicht mehr um ein kulturelles Phänomen, wie es etwa im 3. Jahrhundert der Fall war. In dieser Zeit war das Griechische unter den Christen vielleicht deshalb soweit verbreitet, weil es die Amtssprache der Kirche war³⁵.

³³ ICUR II, 4810; H. SOLIN, Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände, in: ANRW II, 29,2 (1983) 682.

³⁴ I. KAJANTO, A Study of the greek epitaphs of Rome (= Acta Instituti Romani Finlandiae III, 3) (Helsinki – Helsingfors 1963) 5f. Im allgemeinen zu griechischen Namen in Rom siehe H. SOLIN, Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom, 1 (= Commentationes Humanarum Litterarum 48) (Helsinki 1971) 121–158; J. KAIMIO, The Romans and the Greek Language (= Commentationes Humanarum Litterarum 64) (Helsinki 1979) 21–25; 181–189. Zu allgemeinen Überlegungen zur Beziehung zwischen der linguistischen Herkunft von Namen und der geographischen Herkunft der Namensträger siehe KAIMIO 171f.; H. THYLANDER, Étude sur l'épigraphie latine (Lund 1952) 134–185; I. KAJANTO, Onomastic Studies in the early christian Inscriptions of Rome and Carthage (= Acta Instituti Romani Finlandiae II, 1) (Helsinki – Helsingfors 1963) 55–61; H. SOLIN, Die Namen der orientalischen Sklaven in Rom, in: L'Onomastique Latine (= Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 564) (Paris 1977) 205–220; A. LICORDARI, Considerazioni sull'onomastica ostiense (ibidem) 239–245. Es scheint jedoch notwendig darauf hinzuweisen, daß es Fälle gibt, in denen sicher fremde Personen in griechischsprachigen Inschriften lateinische Nominale verwenden, etwa ICUR II, 4849, 5659, 5675; zu diesem Aspekt, der in den kaiserzeitlichen griechischen Inschriften vorkommt, siehe auch KAJANTO, A Study 4–5.

³⁵ M. GUARDUCCI, Epigrafia Greca IV (Roma 1978) 529; H. SOLIN, Zu altchristlichen Inschriften, in: GGA 229 (1977) 92–93. Zur Auswertung der unterschiedlichen Verwendung der griechischen Sprache im kaiserzeitlichen Rom (besonders in den Inschriften) siehe KAIMIO (Anm. 34) 172–175; KAJANTO, A Study (Anm. 34) 1–6; G. BONFANTE, La lingua latina parlata nell'età imperiale, in: ANRW II, 29,1 (1983) 444–448. Der Prozentsatz der griechischen Inschriften in der spätantiken Nekropole von S. Paolo beträgt 8,8% aller in diesem Gebiet gefundener Inschriften, im Gegensatz hierzu ist ein wesentlich niedrigerer Prozentsatz (weniger als 1%) in ganz Rom zu verzeichnen. Für den letzten Wert siehe A. E. FELLE, Manifestazioni di „bilinguismo“ nelle iscrizioni cristiane di Roma, in: Atti dell'XI Congresso (Anm. 1) 670. Wenn die genannten Personen in einigen Fällen lateinische Namen tragen, darf man allerdings die griechischsprachigen Inschriften auch in unserem Kontext immer nur mit

Auf der Grundlage des bisher abgesteckten Rahmens heben sich unter den Nicht-Römern in dieser Nekropole quantitativ besonders diejenigen ab, die aus den östlichen Provinzen stammen. Von den Personen mit sicher bestimmtem Herkunftsort waren 22 aus dem Orient gekommen. Zu diesen werden noch die Grabinhaber hinzugezählt, die, wie oben erwähnt, ihr eigenes Grab mit einer Inschrift in griechischer Sprache ausstatten. In Bezug auf die Herkunftsländer sind die größten Volksgruppen die Galater und die Syrer (in beiden Fällen fünf Individuen)³⁶; es folgen zwei Ägypter, die beide Beziehungen zu der Stadt Κωπριθίς erkennen lassen und die vielleicht auch miteinander in Beziehung standen. Diese Hypothese liegt deswegen nahe, weil beide zur selben Zeit in Rom waren (der eine starb 371, der andere 374).

Wegen der oben bereits erwähnten fehlenden Hinweise auf die Aufteilung des Gräberfelds von S. Paolo kann man weder die Gräber der Fremden in der Basilika und in ihrem Umfeld lokalisieren, noch ist eine Aussage darüber möglich, ob die Gräber einer ethnischen Gruppe in einer Nähe zueinander errichtet wurden. Das Fehlen dokumentierter Grabausstattungen und die nur sehr ungenauen Informationen zur Grabtypologie lassen keine nähere Bestimmung zu, ob diese Leute – wie es logisch erscheint – ihre eigenen Grabriten nach Rom mitbrachten.

Zumeist kann man nicht näher bestimmen, warum diese Fremden nach Rom kamen, Hinweise auf ihre soziale Position und auf ihren Beruf oder ihre Aktivitäten fehlen. Nur einige Inschriften stellen hier Ausnahmen dar. So wissen wir etwa, daß bereits erwähnte der *cives tuscus* *Fl. Decentius* das Amt des *praefectianus* bekleidete und zum Gefolge des Prätorianerpräfekten gehörte, und es kann nicht ausgeschlossen werden, daß er sich aus beruflichen Gründen in Rom befand. Dies könnte aus der Tatsache hervorgehen, daß er im Alter von 30 Jahren starb, gerade als er am Zenit seiner Ämterlaufbahn war³⁷. Ein weiterer Mann namens $\text{Ἀ}|\mu\mu\acute{\omega}\nu\tau\omicron\varsigma$ wird durch die Inschrift als $\tau\epsilon\tau\beta(\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma)\ \text{Κωπριθ}[\acute{\epsilon}\omega\upsilon\upsilon]$ bezeichnet³⁸: Er hatte möglicherweise die Laufbahn des Tribuns in seinem Heimat-

einer gewissen Vorsicht auf Fremde beziehen. Siehe etwa außer den in der vorherigen Anmerkung genannten Fällen ICUR II, 5662, 5674, 5680–5682, 5685.

³⁶ Dies spiegelt die allgemeine Situation in den Nekropolen des Suburbiums wider. Unter den Fremden überwiegen Einwanderer aus Syrien, Palästina und Kleinasien: Nuzzo (Anm. 1) 707; AVRAMEA (Anm. 1) 17; C. RICCI, Presenze italiche e multiethniche a Roma tra IV e VI secolo, in: *Le iscrizioni dei cristiani* (Anm. 9) 190. Das Übergewicht der Orientalen ergibt sich auch aus einer Studie zu den Inschriften von Fremden in Italien außerhalb von Rom: C. GENNACCARI, L'italia come luogo di transito nel mondo antico attraverso le iscrizioni cristiane anteriori al VII secolo, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Münster 1995) 818.

³⁷ ICUR II, 4854. Zu den Aufgaben der *praefectiani* siehe W. ENSSLIN, Art. „Praefectiani“, in: PRE XXII, 1 (1957) 1224–1225. Daß viele Fremde am Höhepunkt ihrer militärischen oder administrativen Laufbahn nach Rom kamen, wird für die Kaiserzeit unterstrichen von J.-M. CARRIÉ, *Eserciti e strategie*, in: A. SCHIAVONE (Hg.), *Storia di Roma III. L'età tardoantica I* (Torino 1993) 88 f.; C. RICCI, *Balcanici e danubiani a Roma. Attestazioni epigrafiche di abitanti delle province Rezia, Norico, Pannonia, Dacia, Dalmazia, Mesia, Macedonia, Tracia* (I–III secolo), in: L. MROZEWICZ – K. ILSKI (Hg.), *Prosopographica* (Poznam 1993) 170; RICCI (Anm. 36) 191.

³⁸ ICUR II, 4973. Zur Lesung dieser Inschrift siehe FEISSEL (Anm. 16) 377–380.

land begonnen, und auch in diesem Fall können wir nicht ausschließen, daß er sich wegen seines Berufs in Rom niederließ, wo er im Alter von 72 Jahren starb. Zwei der in dieser Nekropole bestatteten Fremden gehörten der kirchlichen Hierarchie an: einer war Bischof von Konstantinopel und wie für viele andere in den römischen Friedhöfen beerdigte Bischöfe kann man annehmen, daß er wegen seines Amtes als Seelsorger nach Rom gekommen war, wie man in diesem Fall aus dem im Text enthaltenen Ausdruck *qui missus a(b aula ?)* folgern kann³⁹. Der andere war ein Diakon aus Mauretanien, von dem wir nicht wissen, ob er wegen seines Amtes oder ob er – wie man nicht ausschließen kann – zusammen mit der Mutter, die die Inschrift am Grab anbringen ließ, auf Pilgerfahrt nach Rom gekommen war⁴⁰. Sicher zusammen mit den Mitgliedern ihrer Familie war die kleine Σαλουχίνα, die im Alter von dreieinhalb Jahren starb, nach Rom gekommen⁴¹.

Da häufig die Gründe, die diese Menschen nach Rom führten, sich nicht nachvollziehen lassen, kann man ebensowenig nicht näher bestimmen, warum sie die Basilika S. Paolo als Grablege wählten.

Man muß zuerst die Möglichkeit in Betracht ziehen, ob die Gräber von Fremden – hier wie anderswo – nicht in Beziehung mit Einwanderergruppen gebracht werden können, die in den angrenzenden Stadtteilen wohnten. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nützlich zu erwähnen, daß dieses Gebiet in der Nähe des Hafens des Emporions lag. Das Emporion befand sich allerdings bereits seit dem 5. Jahrhundert im Niedergang, es muß jedoch für den Handel noch über längere Zeit von Fremden frequentiert worden sein⁴².

An fremdländischen Einwohnern läßt sich allerdings nur eine Gruppe von Ägyptern im südwestlichen Teil der Stadt sicher nachweisen. In einer vor kurzem erschienenen Arbeit wurde hervorgehoben, daß gerade aus dem südwestlichen Teil des Suburbiums (das heißt, einschließlich der Friedhöfe zwischen der Via Latina und der Via Aurelia) die meisten Inschriften stammen, die sich auf in Rom gestorbene Ägypter beziehen. Dies wurde in Verbindung mit einer massiven Präsenz von ägyptischen Einwohnern zumindest zu der Zeit, mit der wir uns beschäftigen, im südlichen Teil der Stadt und in Trastevere gebracht⁴³. Die Exi-

³⁹ ICUR II, 5152. Fremde Bischöfe sind auch in den anderen Friedhöfen der römischen Suburbium bezeugt, siehe zum Beispiel ICUR IV, 9516, 9517, 10663, 10664 (Calixtus-Katakombe); ICUR VI, 17294 e 17297 (Hypogäum an der Via Prenestina: zu diesen siehe auch A. FERRO, L'ipogeo cristiano sulla via Prenestina, in: RPARA 38 (1965–1966) 161 f.; C. CARLETTI, Iscrizioni cristiane a Roma (Firenze 1986) 131; ICUR IX, 24674 (Katakombe an der Via Anapo).

⁴⁰ ICUR II, 5337.

⁴¹ ICUR II, 5676.

⁴² Zum Emporion s. C. MOCCHEGIANI CARPANO, Art. „Emporium“, in: M. STEINBY (Hg.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae II* (Roma 1995) 221–223. Hervorzuheben sind die vielen Fremden in klassischer Zeit, als das Händlerviertel seine größte Blütezeit erlebte. Dies geht aus den Grabinschriften hervor, die aus der zu diesem Gebiet gehörenden Nekropole stammen (hierzu B. E. THOMASSON, *Iscrizioni del sepolcreto di via Ostiense*, in: *Opuscula Romana IV, XVIII, 1* (1954) 145–147).

⁴³ D. NUZZO, *Egiziani a Roma in età tardoantica. Osservazioni sulle fonti epigrafiche e let-*

stanz einer Gemeinschaft von Ägyptern in diesem Gebiet scheint durch einige Kultorte der ägyptischen Märtyrer in diesem südwestlichen Teil des Suburbiums bestätigt zu werden⁴⁴. An der Via Ostiense, zwischen der Porta Ostiense und der Basilika S. Paolo, existierte ein Oratorium, das dem ägyptischen Heiligen Menas geweiht war. Sein Grab in einer ca. 40 Kilometer von Alexandria entfernten Ortschaft gehört zu den Pilgerzentren der frühchristlichen Welt. Ein Hinweis in einer Inschrift unbekannter Herkunft scheint ein Menas geweihtes Oratorium in Rom bereits für das Jahr 589 zu sichern⁴⁵. Ein anderer Kultort war den beiden ägyptischen, aus Alexandria stammenden Märtyrern Kyros und Johannes geweiht. Er existierte im Hochmittelalter ebenfalls im westlichen Teil der Stadt, in Trastevere, was die Hypothese bestätigt, daß im Suburbium entlang des Tiberufers Ägypter wohnten⁴⁶.

Im Großen und Ganzen ist es jedoch offensichtlich, daß man diese Basilika wegen der Verehrung des Apostels als Bestattungsort auswählte und nicht aus anderen Gründen. Dies wird auch besonders deutlich, wenn man die oben bereits erwähnte deutliche Zunahme der Verehrung des Apostel Paulus seit dem Ende des 4. Jahrhunderts berücksichtigt⁴⁷. Es besteht außerdem kein Zweifel daran, daß in einigen Fällen diese Nekropole aus Prestigegründen ausgewählt wurde, denn vom Ende des 4. Jahrhunderts an war hier der bevorzugte Bestattungsort von Personen, die im zeitgenössischen Rom im Blickfeld der Öffentlichkeit standen. Dies geht ganz deutlich aus der Untersuchung der epigraphischen Quellen hervor⁴⁸.

terarie, in: *Vetera Christianorum* 36 (1999) 211–238. Ägypter sind sicher in der kaiserzeitlichen Nekropole nachgewiesen, THOMASSON (Anm. 42) 147.

⁴⁴ NUZZO (Anm. 43) 226–233.

⁴⁵ NUZZO (Anm. 43) 226–233. Eine *aeclesia Mennae* an der Via Ostiense erwähnt im 7. Jahrhundert der Anonymos von Einsiedeln (VALENTINI-ZUCCHETTI 3, 172), im 8. Jahrhundert in der Biographie von Leo III, der für die Restaurierung des Gebäudes sorgte, und im 9. Jahrhundert in der Biographie von Paschalis I., der der Kirche eine Altardecke schenkte (LP 2, 59). Eine Bulle von Innocenz III. aus dem Jahr 1203 nennt diese Kirche zusammen mit dem Land und den Weinbergen als Besitz des Klosters von S. Paolo (C. MARGARINI, *Bullarium Casinense* [Venetiis 1650] 1, 26). Am Ende des 19. Jahrhunderts schlug STEVENSON vor, einige Mauerstrukturen, die er an der Brücke dell'Almone an der Via Ostiense gesehen hatte, mit dem Gebäude, das dem heiligen Menas geweiht war, zu identifizieren: E. STEVENSON, *Osservazioni sulla topografia della via Ostiense e sul cimitero ove fu sepolto l'apostolo Paolo*, in: *NBAC* 3 (1897) 299–301.

⁴⁶ Auf dieses Gebäude wird ein Architrav bezogen, auf dem die Wörter *domus sanctorum martyrum Cyri et Iohannis* zu lesen sind. Er wurde im 17. Jahrhundert in der Nähe von S. Cecilia in Trastevere gefunden: M. G. ZANOTTI, Art. „SS. Cyrus et Iohannes“, in: M. STEINBY (Anm. 42) I, 339–340. Den Heiligen Kyros und Johannes war in der Antike die heutige Kirche S. Passera geweiht, die an der Via Portuense mindestens seit dem 9. Jahrhundert existiert: siehe zuletzt S. MANACORDA, *La chiesa di Santa Passera a Roma e la sua decorazione pittorica medievale*, in: *Bollettino d'Arte* 88 (1994) 35–58.

⁴⁷ S. 112f.

⁴⁸ S. 114 Anm. 9.

Rezensionen

Guntram Koch, Frühchristliche Sarkophage, Handbuch der Archäologie. München: Verlag C. H. Beck 2000. XX, 667 Seiten, 87 Zeichnungen im Text, 242 Abb. auf 80 Taf. ISBN 3-406-45657-X.

Im Jahre 1982 veröffentlichte der Autor gemeinsam mit Hellmuth Sichtermann als „Handbuch der Archäologie“ den Band „Römische Sarkophage“, in dessen Vorwort bereits darauf hingewiesen wurde, daß die christlichen Sarkophage der Spätantike in einem eigenen Band behandelt werden sollten. Nun legt Guntram Koch den Band „Christliche Sarkophage“ vor, und wiederum können wir seine umfassende Kenntnis der Denkmäler und der einschlägigen Forschungsliteratur bewundern. Wie im Vorgängerband ist der Hauptteil topographisch gegliedert: Auf die Sarkophage der bedeutenden Zentren Rom, Ravenna und Konstantinopel folgen die Denkmäler der verschiedenen Provinzen. Die Übersichtlichkeit wird durch chronologische, stilgeschichtliche und sachliche Unterteilungen und zahlreiche Listen gesichert. Selbst für den Export der römischen Werkstätten gibt es eine Liste (S. 368–378), der zumindest für den Hauptabnehmer Gallien ein Gegenstück zum Import entspricht (S. 472–474). Allerdings kann man im ganzen Band viele Ausführungen nur dann nachvollziehen, wenn man die wichtigste Fachliteratur zur Verfügung hat. Dies gilt besonders für die zahllosen Sarkophage, die nicht abgebildet werden konnten (die Zeichnungen der Textabb. sind wenig hilfreich). In den Abschnitten über Kleinasien und Syrien sind Sarkophage und Sarkophag-Fragmente erwähnt, die oft nur in sehr entlegener Fachliteratur nachgewiesen sind. Hier wird man die Materialkenntnis des Autors besonders bewundern, aber Abbildungen umso mehr vermissen.

Die einleitenden Kapitel, die etwa ein Drittel des Bandes einnehmen, sind sinnvollerweise thematisch geordnet. An den Anfang gestellt sind die Ausführungen zu zwei Problemen, die in der Forschungsgeschichte besonderes Interesse gefunden haben, nämlich die christliche Wiederverwendung paganer Sarkophage und die Unterscheidung paganer und christlicher Verwendung der sogenannten „neutralen“ Bildthemen (Hirten, Oranten, Fischer, Orpheus, Mahldarstellungen u. a.). Unter der Überschrift „Allgemeines zu den Frühchristlichen Sarkophagen“ finden wir anschließend elf Abschnitte, deren Lektüre jedem Studenten der spätantiken Kunstgeschichte dringend zu empfehlen ist. Hier werden nicht nur die Formen, Materialien, Herstellungstechniken und Aufstellungsmöglichkeiten der Sarkophage erörtert und ihre Porträts und Inschriften erwähnt, sondern auch die wichtigsten Bildthemen ausführlich besprochen, wobei die alt- und neutestamentlichen Szenen naturgemäß den größten Umfang einnehmen. Die hierfür gewählte Bezeichnung als „Liste der Szenen“ ist bei solcher Fülle von Beschreibungen und Literaturhinweisen sehr untertrieben. Allerdings ist hier sogar auf die Abbildungshinweise verzichtet, die in anderen Kapiteln auf dem Rand erscheinen.

Der Band ist so inhaltsreich, daß jede Inhaltsbeschreibung wegen der Subjektivität der Auswahl irreführend sein müßte. Er verrät nicht nur Kochs Materialbeherrschung, sondern außerdem eine so intensive Arbeitsleistung, daß der Rezensent sich fast geniert, auf Lücken in den Beschreibungen der Sarkophage und in der Behandlung ikonographischer Probleme aufmerksam zu machen. Der Autor bietet keine Querverweise und empfiehlt unter „Hinweise für die Benutzung“, der Leser solle das „Register der Aufbewahrungsorte“ benutzen: „... darin sollten alle Seiten zu finden sein, auf denen ein bestimmter Sarkophag besprochen wird.“ Doch kann man auch durch Lektüre aller im Register angegebenen Seiten das betreffende Denkmal meist nicht richtig kennenlernen, weil darauf verzichtet wurde, es an einer Stelle umfassender zu beschreiben und zu erklären. Hierfür seien einige Beispiele angeführt, die aus dem ikonographischen Bereich genommen sind, weil sich hier dieser Verzicht besonders auswirkt.

Die Ausführungen im einführenden Kapitel „Pagan oder christlich?“ geben den gegenwärtigen Forschungsstand zu den „neutralen“ Sarkophag-Darstellungen korrekt wieder. Auch die folgenden Sätze im Unterabschnitt „Bukolische Darstellungen – Hirten“ sind sicher richtig: „Der Schafträger ist keinesfalls als originale christliche Schöpfung anzusehen, und er ist auch nicht als das typische Christusbild der ersten Jahrhunderte zu bezeichnen. Es ist nicht möglich, die Schafträger als Verkörperung der *Philanthropia* („Menschenliebe“) anzusehen, wie vorgeschlagen worden ist.“ (S. 17). Doch ist dieser Hinweis für die Leser eines Handbuchs wohl nicht verständlich, sondern nur für Fachleute und Kenner der Wissenschaftsgeschichte, die wissen, daß Theodor Klausers Vorschlag die These eines Zusammenhangs von Schafträger (*Philanthropia*) und Orans (*Pietas*) in einer Zweitugendvorstellung von Menschen- und Gottesliebe zugrunde lag. Auch im folgenden Abschnitt, in dem die Oranten behandelt sind, wird auf diesen Zusammenhang nicht verwiesen. Dementsprechend wird der Hirten-Sarkophag im Antikenmuseum in Basel, der die beste Widerlegung dieser These bietet, zwar mehrfach erwähnt (z. B. S. 16), aber nicht entsprechend ausgewertet. – Im selben Kapitel beschäftigt sich ein Abschnitt mit dem „Mahl“, genauer: mit den Darstellungen des Mahls auf dem Sigmapolster (S. 24 f.). Daß auf dem Deckel des Junius-Bassus-Sarkophag, des Höhepunkts frühchristlicher Sarkophagkunst, ein Klinenmahl dargestellt ist, wird zwar an anderer Stelle erwähnt (S. 350), ein möglicher Bedeutungsunterschied jedoch nicht thematisiert. Wenn man liest: „Das Sigma-Mahl wurde offensichtlich als Bild der Ruhe nach den Mühen des Lebens, also eines glücklichen Zustandes nach dem Tode, angesehen.“ (S. 25), so möchte man dieser Äußerung zustimmen, besonders im Gegensatz zur Eucharistie-Deutung Wilperts, auf die im Vorausgehenden hingewiesen wird. Allerdings ist die Bezeichnung als „offensichtlich“ leider nicht zutreffend – unter den Literaturangaben zum Thema sind eine Reihe Titel, deren Autoren eine Deutung des Sigmamahls als realistisches Mahl vertreten, möglicherweise als Totenmahl.

Die Tafelabb. 24–26 und 28–30 geben zwei Riefel-Sarkophage in Pisa und im Museo Nazionale in Rom wieder, zu denen wir auf fünf verschiedenen Seiten des Bandes den Hinweis finden, daß den Vorderseiten mit neutralen Darstellungen

(Hirten, Fischer) nachträglich christliche Szenen auf den Nebenseiten zugefügt wurden (Jonas, Taufe). Bereits die mehrfache Wiederholung läßt die Bedeutung des Hinweises erkennen – daher wäre es wichtig gewesen, anzugeben, daß und wodurch beim Sarkophag in Pisa die Nachträglichkeit der Christianisierung tatsächlich nachzuweisen ist (vgl. Repertorium 2 zu Nr. 90).

Tafelabb. 32 und 33 zeigen die beiden Jairus-Sarkophage in Arles und Florenz, deren Mittelszene mit thronendem Christus und kleinen huldigenden Menschen mehrfach erwähnt wird, gemeinsam mit einer Parallele in Rom, S. Sebastiano (Tafelabb. 54). Es ist verwunderlich, daß die irriige Annahme, auf dem römischen Sarkophag seien die Köpfe von zwei der Huldigenden abbozziert, hier wiedergegeben und diskutiert wird (S. 110), obwohl ein Aufsatz zitiert wird, in dem Johannes Deckers überzeugend dargelegt hat, daß diese Gestalten ebenso wie diejenigen in Arles und Florenz ihr Gesicht mit einem Tuch verhüllen.

Den „Dogmatischen“ Sarkophag in den Vatikanischen Museen und den „Adam-und-Eva“-Sarkophag in Arles zeigen Tafelabb. 46 und 48. Das Register nennt Erwähnungen dieser Sarkophage auf 14 bzw. 21 Seiten, auf denen jedoch die meistdiskutierte Szene ihres Reliefschmucks, die Erschaffung der Menschen, nicht erwähnt wird. Im Register fehlt dagegen zu beiden Sarkophagen der Hinweis auf S. 134 f., wo sie als Beispiele für die alttestamentliche Erschaffung der Menschen angeführt sind. Das Trinitäts-Problem, dem der „Dogmatische“ Sarkophag seinen Namen verdankt, wird jedoch auch hier nicht erörtert (nur einige Literaturhinweise). Dies scheint mir bedauerlich, denn die These, in den alttestamentlichen Schöpfungsbildern der beiden Sarkophage seien die drei Personen der christlichen Dreifaltigkeit dargestellt, ist noch längst nicht im Orkus der Wissenschaftsgeschichte versunken, wie ein neuerer Beitrag zeigt, den Koch noch nicht kennen konnte (Robin M. Jensen, *The Economy of the Trinity at the Creation of Adam and Eve: Journal of Early Christian Studies* 7, 1999, 527–546).

In den Tafelabb. 75–77 und 82 f. sind die „Stadtter“-Sarkophage in Ancona und Tolentino abgebildet, für die im Register nicht weniger als 25 bzw. 27 Seitenzahlen genannt sind. Hinzu kommt jedoch noch ihre Erwähnung auf S. 158 bei Behandlung des Bildthemas „Die drei Magier bei Herodes“, das jeweils auf einer ihrer Nebenseiten dargestellt ist. Hierzu erfährt der Leser, die Szene sei aus der Darstellung der drei Jünglinge vor Nebukadnezar umgebildet worden, eine Mitteilung, die nur der Kenner ohne Einblick in die Literatur nachvollziehen kann. Den gemeinsamen Nenner beider Szenen als Ergebnis der Umbildung bildet die Darstellung eines (Götter- bzw.) Herrscherbildes.

Die Tafelabb. 89 zeigt einen Riefel-Sarkophag in Frascati, S. Maria in Vivario, mit Darstellung eines Thrones, über dem ein Kranz mit Christogramm erscheint. Hierzu auf S. 51: „der vorbereitete Thron“, auf S. 333: „im Mittelfeld ein Thron und darauf ein Kreuz“. Ohne Heranziehung der angeführten Literatur mit Diskussion der Deutungsmöglichkeiten (Hetoimasia?) ist der Dekor kaum zu verstehen.

Daß die Inschrift, die dem in Tafelabb. 184 wiedergegebenen Sarkophag in Zaragoza, St. Engracia, den Namen „Sarkophag der Flora“ gegeben hat, erst

nachträglich ist, wird mehrfach notiert. Im Abschnitt „Porträts“ erscheint der Sarkophag als Sonderfall: „Er ist das einzige Beispiel, daß eine menschliche Gestalt von einer Hand ergriffen (und in den Himmel gezogen) wird. Das Stück ist also für eine bestimmte Frau in Auftrag gegeben, Porträtzüge sind aber nicht vorhanden.“ (S. 120f.). – Die Verstorbene ist auf der Vorderseite dieses Sarkophags zweimal (mit gleicher Kleidung und Gesichtszügen) im weitverbreiteten Apostelgeleit (vgl. S. 195f.) dargestellt. Daß sie (im Zentrum der Sarkophagfront) tatsächlich in den Himmel gezogen wird, wurde dadurch verdeutlicht, daß das Gebälk, aus dem die Hand auftaucht, die sie am Arm ergreift, an den Ecken des Sarkophags von Telamonen getragen wird. Dieses Detail, durch das eine prospektive Bedeutung der Darstellung gesichert wird, ist im Text nicht beschrieben, und so ist es nicht verwunderlich, daß diese singuläre Szene im Abschnitt „Zur Bedeutung der Darstellungen“ (S. 202–216) bei Behandlung des Unterschieds zwischen retrospektiven und prospektiven Darstellungen nicht erwähnt ist.

Trotz des Verzichts des Autors auf umfassende Darstellung der einzelnen Sarkophage, der durch diese Beispiele illustriert werden soll, bleibt sein großes Verdienst unberührt: Als Handbuch mit dem Ziel der Einführung in die christliche Sarkophagskulptur in ihren unterschiedlichen örtlichen und zeitlichen Ausprägungen ist Kochs Werk konkurrenzlos und von großer Bedeutung. An welcher Stelle auch immer der Leser weitere Informationen sucht und tiefer in die Materie eindringen will, er findet stets die dazu notwendigen Angaben der internationalen Forschungsliteratur.

Josef Engemann

Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag. Hg. von Franz-Reiner Erkens und Hartmut Wolff. (= Passauer Historische Forschungen 12) – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2002. XI, 762 S., ISBN 3-412-16401-1.

An der Festschrift für den Passauer Mediävisten haben sich 33 Fachleute für mittelalterliche Geschichte beteiligt, darunter auch zwei aus Tschechien, die auf deutsch schreiben. Die Herausgeber haben die Menge der Aufsätze in fünf Abteilungen untergebracht: 1. Begriffe und Strukturen, 2. Aus der Zeit der Karolinger und Ottonen, 3. Salische Epoche, 4. Zum Zeitalter der Staufer, 5. Diplomatische Erörterungen. Die einzelnen Beiträge seien in aller Kürze referiert: W. Wolff (S. 3–10) erörtert den für die Verwaltung des Römerreiches wichtigen Begriff der „civitates“. Diese mußten nicht unbedingt einen städtischen Zentralort haben. – R. Schneider (S. 11–26) betont die Akzeptanz der fränkischen Herrschaft als Ordnungsmacht durch die gallorömische Bevölkerung. Das erleichterte den Merowingern die Übernahme von Einrichtungen des spätantiken Staates, die Nachahmung des östlich-byzantinischen Hofzeremoniells und die führende Rolle auch im kirchlichen Bereich. – U. Nonn (S. 27–46) hebt den für die Zeitgenossen der fränkischen Hausmeier wichtigen Unterschied von *rexit* und *reg-*

navit hervor. Das exklusive *regnare* war den Königen vorbehalten. – Nach H.-W. Goetz (S. 47–66) waren bei den früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibern *potestas* und „Legitimität“ engstens verbunden, aber nicht völlig identisch. – M. Bláhova (S. 67–76) untersucht „Die Anfänge des böhmischen Staates in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung“, näherhin bei Cosmas v. Prag, der altschechischen Reimchronik des sog. Dalimil und beim Historiographen Karls IV., Přebík Pulkava. – R. Große (S. 77–110) beschreibt das Verhältnis des französischen Königtums zur Gottesfriedensbewegung. Erst im 12. Jh. ging der vom Adel und dem Episkopat getragene „Gottesfriede“ in den königlichen „Landfrieden“ über. – Im Früh- u. Hochmittelalter war Passau, wie W. Hochberger (S. 111–124) nachweist, ein von den Herrschern selten gezielt aufgesuchter Bischofssitz. Das bedeutete aber keine Einbuße an Legitimität und Effektivität der Königsherrschaft in diesem Raum. – H.-R. Erkens (S. 135–152) beschäftigt sich mit der Beteiligung der Fürsten an den Königswahlen der staufischen Epoche: in der Regel waren es nie mehr als zehn, wobei die drei rheinischen Erzbischöfe die Spitzenreiter waren. – T. Struve (S. 153–179) belegt an der Mirabilienliteratur, aber auch an politischen Aussagen das seit dem 12. Jh. wachsende europäische Interesse an Rom als mythischem *caput mundi*. – Nach D. Hägermann (S. 183–201) kann der ursprünglich für Papst Hadrian I. bestimmte Dagulfpsalter (Wien, ÖNB 1861) unmittelbar mit Karl d. Gr. in Verbindung gebracht werden. Hägermann sieht in ihm „ein Zeugnis fränkischer Orthodoxie“. – H. H. Anton (S. 203–274) prüft noch einmal die verschiedenen Sichtweisen des Kaisertums im Umfeld der Kaiserkrönung Karls d. Gr. im Jahre 800. – G. Schmitz (S. 275–300) widerspricht nachdrücklich E. Magnou-Nortier, MA 105 (1999), wonach machtgierige Bischöfe den fränkischen Staat unter Ludwig d. Fr. unterjochten und den Kaiser zu ihrem gefügigen Werkzeug machen wollten. – W. Störmer (301–311) geht der Herkunft des Bischofs Arn von Würzburg (855–892) nach und ordnet ihn dem Verwandtschaftskreis um Erzbischof Arn von Salzburg (†821) zu. – Für J. Jarnut (S. 313–323) ist der vieldiskutierte Ausdruck der Großen Salzburger Annalen zum Jahr 920 *regnum Teutonicorum* keine spätere Interpolation, sondern Fremdbezeichnung eines Bayern für nicht-bayerische Teile des ostfränkischen Reiches. Der Ausdruck kommt wohl aus Italien. – Nach L. Vones (S. 325–346) strebte Erzbischof Brun v. Köln seit 955 in den westlichen Reichsteilen eine lotharingische Reichskirche unter Kölner Vormachtstellung an. – R. Schieffer (S. 349–360) zeigt, daß es keinen vornehmen fränkischen Stamm der „Salier“ gab. Die älteste Quelle, die Konrad II. als Salicus bezeichnet, ist eine sibyllinische Weissagung italienischer Provenienz (11. Jh.?). Hier wie auch anderswo heißt *salicus* einfach „fränkisch“. Erst bei Otto v. Freising sind die *salici* die vornehmsten Franken. – R. Hiestand (S. 361–379) knüpft an die Aufwertung der Synode von Piacenza im Februar 1076 durch Claudia Zey (QFIAB 76 [1996] 496–509) an. Die Synode war unabhängig von der berühmten Wormser Versammlung vom 24. Januar 1076 und von Heinrich IV. bereits im Januar von Goslar aus geplant. – M. Borgolte hatte in der FAZ vom 27.2.1999 in erzählerischer Form die Reise des Eremitenkardinals Petrus Damiani im Herbst 1069 nach Frankfurt geschildert, der dort über das Scheidungsbegehren

Heinrichs IV. befinden sollte. Nun bringt er S. 381–404 die vollständige Version seiner (durchaus anregenden) Erzählung, die er eine Mischung von Fakten und Fiktionen („Faction“) nennt, samt allen historiographischen Belegen und methodischen Überlegungen. – Th. Vogtherr (S. 405–420) setzt seine Forschungen zu den Reichsklöstern mit Beobachtungen zu Quedlinburg fort, das bis ins 12. Jh. in enger Verbindungen zu den Saliern stand. – Es folgen fünf Beiträge, die um die Person und das Werk Kaiser Friedrichs I. kreisen: O. Engels (S. 423–459) unterstreicht die schon früher von W. Goez entdeckte Bedeutung des Sonntags „Laetare“ für die Staufer und hält auch die von dem byzantinischen Historiographen Johannes Kinnamos berichtete Absprache zwischen den Brüdern Friedrich und Konrad anlässlich der Thronfolge Lothars für denkbar. – G. Binding (S. 461–470) lenkt die Aufmerksamkeit auf die Wiederherstellung der Pfalzen Karls d. Gr. in Nimwegen und Ingelheim durch Barbarossa. – J. Breinbauer (S. 471–489) widerspricht der negativen Sicht J. Frieds, BDLG 120 [1984] zur Klosterpolitik Barbarossas und entwickelt seine These am Beispiel Tegernsees, das sich des steten Wohlwollens des Kaisers erfreute. – Obwohl die Zisterzienser proalexandrinisch gesinnt waren, hatte dies für die fränkischen Zisterzen Ebrach, Heilsbronn und Langheim nach dem Urteil von E. Goez (S. 491–517) lange keine schwerwiegenden Beeinträchtigungen zur Folge. Erst 1169 wirkte sich für einige Jahre die Kritik des Kaisers an den Zisterziensern aus. – W. Goez (S. 519–540) kommt nach der Durchsicht der von lokalen Notaren im nordöstlichen Mittelitalien verfaßten Privaturkunden zum Ergebnis, daß die drei Gegenpäpste Barbarossas in der Region von Anfang an keine Chance gegen Alexander III. hatten, daß es aber auch keine ausdrückliche Polemik gegen den Kaiser gab. – A. Zurstrassen (S. 541–549) beleuchtet die Geschichte der Zisterze Altenberg im 12. Jh. in ihrem Beziehungsgeflecht zu den Stiftern, nämlich den Grafen von Berg, und den Erzbischöfen von Köln. – Nach J. Englberger (S. 551–585) verschwieg der Annalist Hermann v. Niederaltaich († 1275) keinesfalls absichtlich die Rolle des päpstlichen Beauftragten Albert Behaim in der Sache Friedrichs II.; nur galt seine Aufmerksamkeit nicht den Mittelmännern im Hintergrund, sondern allein den Mächtigen. – Der Rest des umfangreichen Bandes ist Themen aus dem Bereich der Diplomatie gewidmet: R. Härtel (S. 589–626) erörtert die Beziehungen von Venedig und Aquileia vom 9. bis ins 13. Jh.: Venedig hat das Patriarchat immer weniger als gleichrangigen Partner betrachtet, sondern ihm seine Bedingungen diktiert. – Th. Kölzer (S. 627–635) weist nach, daß es eine Dagobert-Tradition im Trierer Raum erst seit den 960er Jahren gab, und zwar ausgehend von St. Maximin in Trier. – J. Dahlhaus (S. 637–673) nimmt sich die älteste Papsturkunde für das Bistum Halberstadt vor (JL 4498, 1063 Januar 13), die in S. Quirico d’Orcia auf halbem Weg zwischen Lucca und Rom von Alexander II. ausgestellt wurde (Edition der Urkunde S. 671–673), ein freigebiger Dank des Papstes für die Anerkennung durch den Halberstädter Bischof Burchard II., während der deutsche Episkopat noch schwankte zwischen Alexander II. und Honorius II. (Cadalus von Parma). – Der französische Antiquar Papire Masson publizierte 1610 einen Brief des Erzbischofs Gervasius von Reims an Papst Nikolaus II., der nahezu gleichlautend ist mit dem Schreiben

eines Gervasius an Paschalis II., ebenfalls erstmals bekanntgemacht durch Masson 1586. Beide sind bei Migne nachgedruckt, das zweite Schreiben jedoch nur unvollständig (PL 143, 1360D-1362B bzw. PL 163, 460D-461B, vollständig in: RHF 15, 42B-43B). Mit geradezu kriminalistischem Spürsinn prüft L. Falkenstein (S. 675-704) die beiden Briefe und weist nach, daß es nur einen Brief an Nikolaus II. gab. Die Zuweisung an Paschalis II. ist eine Falschinformation Massons. – Im Verkehr der römischen Könige oder Kaiser mit Böhmen war, wie I. Hlaváček (S. 705-720) zeigt, bis zum Ausgang des 12. Jhs. die mündliche Kommunikation durch Boten wichtiger als die schriftliche Fixierung. – W. Koch (S. 721-741) bietet einen Ausblick auf den ersten Band der zu erwartenden MGH-Edition der Urkunden Friedrichs II. (1198-1212). Von den 169 Nummern sind 64 Dokumente noch nicht in den Editionen von Huillard-Bréholles und Winkelmann. – Th. Frenz (S. 743-752) publiziert die Expensenrechnung (Gebühren für die Ausstellung einer päpstlichen Urkunde) für die Ernennung des Heinrich Hofstätter 1839 zum Bischof von Passau. Ein Hinweis auf E. Gatz, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803-1945* (Berlin 1983) 318f. fehlt.

Den Band beschließt ein Verzeichnis der Schriften von Egon Boshof. Leider fehlt ein Register.

Pius Engelbert O.S.B.

Christoph Weber: *Genealogien zur Papstgeschichte*. Unter Mitwirkung von Michael Becker bearbeitet von Christoph Weber (= *Päpste und Papsttum*, Bd. 29, 1-4). Stuttgart: Hiersemann 1999-2001. ISBN 3-7772-9915-4, 3-7772-9916-2, 3-7772-0111-1, 3-7772-0113-8.

Als im Jahre 1605 ein Medici Papst wurde, rechnete man mit neuen Kardinälen aus der Verwandtschaft (Nepoten) des betagten Leo XI. Man dachte an die Enkel der Schwester des Papstes, unter ihnen den späteren Kardinal Roberto Ubaldini und an dessen Bruder Lelio. Dieser aber wollte auf keinen Fall einen Kardinalshut und trat (darum, sagte man) bei den strengen Karmelitern ein als Alessandro di S. Francesco. 1630 starb der Pater heiligmäßig, „in concetto di santa vita“: diese Worte liest man in dem hier vorzustellenden Werk (4, 943), in dem es um Familienbeziehungen, um Führungsschichten im frühneuzeitlichen Kirchenstaat, um Karrieren und Nepoten geht. Das komplizierte Geflecht der Beziehungen kondensiert Verf. in genealogische Tafeln zur Papstgeschichte, gliedert jeweils in zwei stattliche Doppelbände von insgesamt etwa 2000 Seiten. Die beiden ersten Bände eines jeden Paares enthalten lange Listen von Quellen und Literatur, insgesamt fast 200 Seiten. Für eine jede Familie und Familiengruppe werden die Archivquellen vorgestellt zusammen mit deren Fundort, mit kritischen Hinweisen zur Benutzung (oder Nichtauswertung) in der Literatur. Im Corpus der vier Bände folgen dann (für jedes Paar mit fortlaufender Seitenzählung) in alphabetischer Reihenfolge graphisch gegliederte Tafeln zu den behandelten Familien. Insgesamt werden etwa 650 Familien in diesen Tafeln

behandelt, wobei im Schnitt fast vier Seiten einer jeden Familie gewidmet sind. In einigen Fällen beträgt dieser Umfang nur eine oder zwei Seiten, dafür gibt es zwanzig und mehr Seiten bei bestimmten Namen, beispielsweise bei den Visconti, den Carafa oder den Medici (hier sogar 32 Seiten für die üblicherweise in zwei „Linien“ unterteilte Großsippe). Die einzelnen Familien oder Gruppen sind alphabetisch geordnet, in den beiden Doppelbänden jeweils von den Buchstaben A bis G im ersten, L bis Z im zweiten Band. Die Schautafeln werden auf dem handlicheren Oktav-Format vorgestellt und entfernen sich von der Tradition der klassischen Faltblätter in Quarto oder noch größeren Formaten, die zwar bei kleineren Personengruppen übersichtlich sein können, aber in der Handhabung und erst recht aus konservatorischer Sicht Schwierigkeiten mit sich bringen. Eine jede der auf das Buchformat reduzierten Tafeln enthält auf einer Blattseite durchschnittlich die Angaben zu etwa 15 bis zu 30 Einzelpersonen aus meist vier bis sechs Generationen, wobei sich durch die stilisierten „Klammern“ oder Balken sogleich die verwandtschaftliche Zugordnung erkennen lässt. Die folgenden Generationen oder parallele Linien findet man über Verweise und Anknüpfungen auf den nächsten Seiten: insgesamt bietet das Werk also eine übersichtliche und gelungene Hilfe, ohne die unhandlichen Großtafeln. Für eine jede Person werden, im optimalen Fall, der Name, die wesentlichen biographischen Jahresdaten (Geburt, Tod, evtl. Heirat) sowie wichtige Ämter und Ernennungen angegeben, diese ihrerseits dann wiederum mit Jahresdatum. Selbst wenn, um einen schlechten Fall zu wählen, von einer Einzelperson nur der Vorname ohne Daten ermittelt wurde (mit der Zuordnung in die Generationenfolge, also Angabe der Eltern, Geschwister usw.), ergibt dies zusammen mit den übrigen auf einer Blattseite aufgeführten Personenangaben eine enorme Menge von Namen, Jahresdaten und Titeln. Nach einer vorsichtigen Schätzung dürfte man im Durchschnitt bei den angenommenen 15 bis 30 Personen pro Seite auf über 40 Jahreszahlen oder Altersangaben und auf weit zahlreichere Angaben zu Ämtern, Ehrungen oder Sonderheiten kommen. Für die vier Bände ergeben der ange deutete Umfang und die Masse an Auskünften eine Größenordnung von geschätzten fast 40.000 Personennamen und etwa 80.000 Zahlenangeben (meist Jahreszahlen), nicht gerechnet die um ein vielfaches höhere Anzahl an Einzelinformationen (Ernennungen, Besitztümer und Titel oder „feudi“, Verwandtschaftsbeziehungen).

Dieses Meer von Daten und Details, übersichtlich vorgestellt durch den Verf., stellt eine erhebliche Arbeitshilfe für jeden dar, der sich mit den frühneuzeitlichen Führungsschichten in Mittelitalien (Kirchenstaat) und in den norditalienischen Territorien befasst, wozu dann noch – in relativ geringerem Umfang – das Königreich Neapel kommt. Selbst wenn nur die klassischen Standardwerke ausgeschrieben und verkürzt ediert worden wären, hätte der Benutzer mit diesem Werk eine unschätzbare Hilfe zur Hand. Das einmalige Monumentalwerk von Pompeo Litta über die „Famiglia celebri italiane“ (Milano ab 1819) ist für denjenigen kaum ausreichend benutzbar, der intensive Recherchen zu mehreren Familien mit gleichzeitigem Quervergleich in anderen Bänden vornehmen muss und nicht auch in Bibliotheksnähe lebt. Diese 11 Bände (plus Nachträgen) un-

terliegen wegen der Kupfer und der Farbgebung sowie wegen des sperrigen Formates meist Sonderbedingungen für die Benutzung; nur für die Einsicht dieses Werkes, meist in den Handschriften- oder Rara-Abteilungen (etwa: höchstens drei Bände am Tag und diese nicht gleichzeitig für Querverweise), muss der Benutzer nach München oder nach Italien reisen. Außer in der Biblioteca Vaticana steht dieses Werk wohl in keiner großen Stadt mehr im Freihandbereich einer Bibliothek. Interessierte müssen schon Glück haben, wenn sie im Konsultationssaal ein Exemplar des „Litta“ ohne Restriktionen benutzen können; hier ein solcher Fund: Konsultationsraum Manoscritti der Biblioteca Nazionale Palatina, Parma, Signatur Cons. 9.G.11. Das Werk des Verf. behielte also seinen hohen praktischen Wert, selbst wenn es nur die Daten von Litta reproduziert hätte. Aber der Verf. legt nicht einen Abdruck von Vorarbeiten, sondern eine Bearbeitung aufgefundener Daten zu einem sperrigen Gegenstand vor.

Bei der Bearbeitung einer derartigen Menge von Daten müssen Übertragungsfehler oder Divergenzen bei den Jahreszahlen vorkommen. Der Leser erkennt die kritische und verifizierende Hand des Verf. bei den Jahresangaben, und nur in verschwindend wenigen Fällen zeigen sich Divergenzen etwa bei Daten zu Amtsträgern (Kardinälen, Richtern, Gouverneuren, wozu Verf. selber ein Standardwerk vorlegte mit „Legati e Governatori dello Stato pontificio“ [Rom 1994]). Die Divergenzen sind zahlenmäßig angesichts der Datenfülle nicht nennenswert und, falls sie nicht von selber stutzig machen, leicht verifizierbar (etwa Band 2, 954 u. 957 die beiden Kardinäle Gonzaga verstorben 1762 und 1809, laut „Hierarchia Catholica“ jedoch 1763 und 1808). Was die Namensformen der einzelnen Personen angeht, so erkennt man das Gewicht der Quellen, auf die sich Verf. vor allem stützt, nämlich die Familientraditionen der einzelnen Häuser und deren Bearbeiter. Verf. hat in seiner Edition von 1991 „Die ältesten päpstlichen Staatshandbücher ... Elenchus“ (Supplementheft der Römischen Quartalschrift 45) eine kostbare Quelle mit Datenmassen zu Amtsträgern des 17. Jahrhunderts vorgelegt, die alle aus der kurial-kirchlichen Sicht stammen. Diese Sicht divergiert von einer Tradition, die von Söhnen und Töchtern mit dem Familien- und Taufnamen erzählt und weniger die kirchlichen Bezeichnungen (oder Ordensnamen) beachtet. Den adeligen Dominikanergeneral Nicola Ridolfi (†1650) kennt Verf. genau, wie ein Blick in seine erwähnten Elenchus zeigt, und identifiziert diesen auch richtig im vorliegenden Werk, freilich nur mit dem (in der Rezeption) unüblichen Taufnamen: Lucantonio Ridolfi (4, 819). Ansonsten liefert Verf. zu diesem Ridolfi und seinen Brüdern, darunter ein Kardinal, auch für die Reichsgeschichte interessante Daten (Affäre Kardinal Kles!) mit Antwort auf jüngst gestellte Fragen, wenn es um Alter und zeitliche Folge (mit politischem Gewicht) dieser Florentiner im Dienst der Habsburger geht (vgl. Elisabeth Springer, Die Brüder Ridolfi in Rom. Habsburgische Agenten [...]. Archiv und Forschung, Hg. v. E. Springer u. L. Kammerhofer. [Wien – München 1993] 78–95).

Ein weiterer Aspekt der Bearbeitung betrifft die Auswahl. Nicht alle bedeutenden Familien Italiens – die Frage der Ausländer sei hier ausgeklammert – wollte Verf. bearbeiten. Zu denken ist an eine Fülle von piemontesisch-savoy-

ardischen oder von venetianischen Adelsgruppen, aus denen niemand im päpstlichen Dienst zu herausragenden Ämtern kam. Von denjenigen Familien, die Verf. auswählte, werden nicht Gesamtgenealogien geboten, ein kaum mögliches Unterfangen: dies betrifft zunächst den zeitlichen Rahmen, weil die mittelalterlichen Vorfahren, abgesehen von der ungesicherten Quellenlage, sowie die nachrevolutionäre Zeit nicht das Hauptinteresse in diesem Werk ausmachen. Die Masse der vorgestellten Personen und verwandtschaftlichen Beziehungen betrifft das 16. bis 18. Jahrhundert. Dennoch gibt es häufige Verweise auf Vertreter im 19. Jahrhundert, ja noch bis in die Zeitgeschichte hinein trifft man einzelne Vertreter (etwa Kardinal Canali, †1961). Mittelalterliches findet man zu Odescalchi, Serlupi, Gualterio und ausführlich zur Familie Cossa (Johannes XXIII.) bis ins 18. Jahrhundert, leider nicht bis zu den angeblich verwandten Cossa des 19. Jahrhunderts, von denen der *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI) den Schriftsteller und Patriot Pietro Cossa (†1881) porträtiert. Die Auswahl betrifft nicht nur die Anzahl der Familien und den zeitlichen Rahmen, sondern innerhalb der Familiengruppen auch die Anzahl der berücksichtigten „Linien“ oder Einzelpersonen. Notfalls übergeht Verf. einige Generationen, wenn eine Zeit lang keine Personen dieser Familie in den päpstlichen Dienst oder in einen kirchlichen Status eintraten. Die Auswahl wird auch bedingt durch die Quellenlage und den Forschungsstand. Einzelne Namen oder Personengruppen oder angenommene Linien stellt Verf. darum notfalls nebeneinander (etwa zur Familie Cecchini), ohne die fehlenden Bindeglieder zu erfinden (mangels Quellen), was die Historiker üblicherweise den Genealogen vorwarfen. Auch diese Konzentration innerhalb der einzelnen Namen dient der These des Verf. von der Verflechtung und der über Jahrhunderte bestehenden gegenseitigen Bedingung von Papsttum und Familienpolitik.

Die schwierige Frage nach der Zuverlässigkeit der Überlieferung lässt sich kaum mit einem Wort beantworten. Ohne die antiquari und Altertumskenner des 18. und 19. Jahrhunderts ist das Gebiet der familiären Abstammung in Italien nicht zu bearbeiten, aber die kritische Sichtung eines jeden Einzeldatums bleibt physisch unmöglich, wenn nicht ein Gesamtentwurf wie der vorliegende sich selber aufheben soll. Auch relativ gut beschriebene Familien wie die Medici weisen erheblichen Forschungsbedarf auf, worauf Verf. hinweist im Zusammenhang der klassischen Gruppierung in zwei (oder mehr) „Linien“: die Zirkumskription einer Familie (ihrer „Linien“) weist auf immer neu zu verhandelnde Fragen. Dabei geht es weniger darum, verlorene oder aus der memoria gelöschte Personen und Gruppen wieder ins „Bild“ zu rücken, sondern die Bedingungen für das soziale Agieren und Interagieren zu analysieren. Die Erforschung sozialer Gebilde, auch der Familien, gleicht einer ständigen Bauhütte mit immer neuen Funden und stets neuer Relektüre des vermeintlich bereits Fertiggestellten.

Beim Versuch, die Zuverlässigkeit einiger Tafeln des Verf. zu drei kleineren Familiengruppen nachzuprüfen, gab es folgendes Ergebnis: die erste Datengruppe umfasst etwa 400 Jahre, die zweite eher das 18. Jahrhundert und die dritte das 16. Jahrhundert, alle mit prominenten Persönlichkeiten. Die erste Familie, Dan-

dini aus Cesena (1, 292–5), mit zwei Kardinälen im 16. und 19. Jahrhundert, dem gut dokumentierten Nuntius Anselmo Dandini († 1608) und verschiedenen Bischöfen und Prälaten, stellt Verf. dar praktisch ohne brauchbare Vorarbeit und meist aufgrund zahlloser Details seiner Dokumentation und Erfahrung. Verf. berichtet über seinen Fund in Cesena: einige „nicht immer leicht in eine Fassung zu bringende Tafeln und Einzelnotizen; dennoch die einzig mögliche Basis“ (S. LXXXI). Diese vornehm als „Tafeln“ bezeichneten Ausgangsmaterialien in Cesena sind nach Einsichtnahme durch den Schreiber dieser Zeilen kaum mehr als Versuche, untereinander schwer kompatible Entwürfe und als Konzeptblätter zu qualifizieren, undatiert und spätestens aus dem frühen 19. Jahrhundert stammend (vgl. Seite XLV Cesena, Sezione Archivio di Stato; ergänze: Forlì, sezione usw. Cesena). Von dieser tatsächlich „einzig“ möglichen Ausgangslage aus schuf Verf. ein kaum wiederzuerkennendes Tafelwerk, das nicht nur zeitlich und hinsichtlich des Personenumfangs ein Mehrfaches bietet im Verhältnis zur Basis, sondern auch eine Fülle von weiteren Einzeldaten zu Persönlichkeiten und Verbindungen mit neuen Erkenntnissen. Die letzte Publikation (DBI) zu dieser Familie betrifft den Juraprofessor Ercole Francesco Dandini (1695–1747), zu dem Verf. fünf Zeilen Kurzinformation bietet. Verf. zitiert den Artikel des DBI nicht, der tatsächlich kaum etwas bietet hinsichtlich der Einbindung in die Familie. Insgesamt ergibt sich ein erheblicher Erkenntnisfortschritt bei der Familie Dandini im Vergleich zur Ausgangsbasis, und einen ähnlichen Eindruck gewinnt der Leser, auch ohne Einsicht in die Vorlagen des Verfs., bei den Mattei, Mellini, Massimo, Crescenzi und vielen anderen Präsentationen nie vorher gesehener Qualität. – Eine zweite Gegenlektüre benutzt eine lokale Festschrift von 1988, die Verf. nicht zitiert, obschon er ansonsten wie kein anderer von diesem schwer zugänglichen Genus reichen Gebrauch macht. Es geht hier um die Familie des Kardinals Giulio della Somaglia (1744–1830), päpstlicher Staatssekretär. Verf. wählt nur jenen Zweig der Cavazzi aus, der das Lehen della Somaglia erhielt und bis um 1780 in Piacenza residierte, und benützt außer den Archivalien von Mailand den unter Leitung von G. Fiori entstandenen Band „Le antiche famiglie di Piacenza“ (1979). Aus Anlass des Papstbesuches 1988 entstand der Festband „I Papi a Piacenza“, herausgegeben vom erwähnten Giorgio Fiori (Piacenza 1988) mit der Genealogie „I Cavazzo della Somaglia“ für über etwa 350 Jahre (S. 80–82) in Prosaform. Die dort gebotenen Daten vor 1800 findet man auch beim Verf.; dieser streicht nur mit einem lakonischen „discendenza“ die seine Auswahl nicht interessierenden Namen des 19. Jahrhunderts (in dem die Familie erlosch). Natürlich beweisen sich zwei evtl. auf den gleichen Quellen aufgebaute Aussagen nicht gegenseitig, und natürlich liefert das Buch von 1988 keinen quellenkritischen Beleg für die vom Verf. gebotenen Informationen, aber es bestätigt den vom Verf. vorgelegten hohen Standard, den auch die regionale Forschung nicht übertraf. – Verf. zitiert ein Buch nicht, aus dessen Titel man freilich nicht erfährt, dass es eine halbseitige genealogische Tafel enthält: *Il processo agli eretici veronesi nel 1550* (Brescia 1979) von Lorenzo Tacchella. Dieser Autor behandelt die Verfolgungen besonders durch den Nuntius (Polen) und Bischof Aloisius Lippomano († 1559) und bringt eine fünf Generationen umgrei-

fende „Genealogia Famiglia Lippomano“ (S. 177), überprüft anhand venetianischer Quellen: „Da noi riveduta con l'ausilio del Libro d'Oro delle nascite della Nobiltà veneziana“ (ebd.). Ein Vergleich mit den vom Verf. gebotenen Tafeln ergibt: Weber bietet fast ein Dreifaches an Informationsmenge hinsichtlich der Personenzahl, der Generationen und der Qualifizierung der Personen (Jahreszahlen, Beruf/Titel), bei Tacchella 24 Lippomano (plus 8 Ehegatten), bei Verf. über 50 Personen (plus Ehegatten). Die verwandtschaftliche Zuordnung, also das „Gerüst“ der beiden Tafeln, ist identisch (mit der zu erwähnenden Ausnahme), freilich bei Verf. bedeutend umfassender. Drei Differenzen zwischen den beiden Tafeln sind erwähnenswert: Die Florentiner Sammlung Passerini, eine der großen Entdeckungen des Verf. und von diesem benutzt, führt einige namenlose Töchter Lippomano auf, vom Verf. deshalb mit „figlia“ und zugehörigem Ehemann (mit Name) wiedergegeben, während Tacchella die Taufnamen auch der Töchter mit Geburtsjahr aus dem Libro d'Oro kennt; Andrea Lippomano, bei Verf. als Vetter und als Bruder des Bischofs Alvise/Luigi L. genannt, wird von Tacchella identifiziert als nur eine Person, und zwar als der Vetter Andrea L. († 1574 in Padua, priore della SS. Trinità di Venezia, Sohn des Gerolamo); drittens fehlt eine wichtige Person bei Verf.: Angelo Lippomano († 1548), Apostolischer Protonotar, arciiprete am Dom von Padua, Sohn des Vittore L. († 1514), also wiederum ein Vetter des berühmten Bischofs. Angesichts der Quellenbasis (nur handschriftliche Kompilation Passerini, keine Einsicht etwa ins Libro d'Oro in Venedig) darf man also dem Ergebnis in den Tafeln des Verf. einen sehr guten Standard bescheinigen. Die schwerwiegende Lücke des Apostolischen Protonotars Angelo in den Vorlagen des Verf. erklärt sich wohl durch ein kleines Sätzlein bei Tacchella: der Erzpriester der Kathedrale von Padua war „figlio naturale del q. Magnifico Vittore“ (S. 177). Ein solcher Status birgt immer das hohe Risiko, von der „offiziellen“ Familiengeschichte verschwiegen zu werden, nicht selten mit vermögensrechtlichen Implikationen. Illegitime Nachkommen konnte man (auch historiographisch) aus den Familien „ausscheiden“, als Kleriker oder im Kloster fanden sie vielleicht ihren Platz, nicht aber in der Familienchronik – es sei denn, der Betreffende machte durch besondere Leistungen den Geburtsdefekt wieder wett, wie der erwähnte eifernde Gegenreformer Bischof Alovise Lippomano, selber unehelicher Herkunft, wie die päpstliche Dispens „super defectus natalium“ beweist (II, 558).

Das Thema der unehelichen Geburten bringt für eine mit familiengeschichtlichen Quellen operierende Arbeit eine Menge von Problemen der Methode und Auswertung. Das Werk des Verf. gibt in dem gesteckten zeitlichen und geographischen Rahmen allein zu diesem Thema Anlass zu vielen Impressionen: offenbar gibt es mehr Informationen zu solchen Fällen in der Renaissance als nach dem Durchbruch der Gegenreformation im Kirchenstaat (Tabuisierung), und dann erst wieder in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in dem auch uneheliche Töchter (wieder) eine standesgemäße Ehe eingehen konnten. Bischof Teod. Pio († 1561), unehelicher Sohn („naturale“) aus dem berühmten Fürstenhaus in Carpi, erscheint bei Verf. (4,780) mit einem Fragezeichen zu bestimmten Ernennungen und zudem mit dem nur in den Familientraditionen üblichen Namen

„Teodosio“, wie bei „Litta“. Die römische Tradition kennt ihn nur als „Teodoro“ (dazu und zum für die Apologetik so reizvollen Thema der Illegitimen vgl. Gian Marcello Valgimigli, Teodoro Pio, vescovo di Faenza, in: Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le provincie della Romagna (1866) S. 95–102). Die beiden angeblichen Söhne des Kardinals Francesco Medici, der 1709 eine Gonzaga heiratete, erwähnt Verf. lakonisch als „figli naturali incerti“ (3, 441), durchaus korrekt, weil eben zur Herkunft dieser beiden Ordenspriester zu wenig Beweise vorliegen.

Die Familie Albani „Ecclesiae dedit plures Cardinales, immo Pontificem“. Eine solche Redeweise, weit verbreitet und hier entnommen einer Studie von Sebastianus Tromp zu Archivfragen (Gregorianum 1958, S. 93), sollte ursprünglich wohl das Opfer der Familien für die Kirche hervorheben, vielleicht auch eine Rückerstattung in Form von Pfründen einfordern. Verf. hat vieles zu diesem und zu verwandten Themen in zahlreichen Werken vorgetragen, auf deren Fragestellungen ein ausführlicheres Vorwort hätte verweisen können. Die Tafeln des Verf. illustrieren erneut das viel besprochene Geben und Nehmen zwischen Kirche und Familien, die Kirche als sozialen Aufstiegskanal und als Versorgungsinstitut. Für die Frauen ergaben sich in der Männerwelt besondere Probleme, bis heute historiographisch wirksam und vom Verf. erkannt, wenn er bewußt den männerlastigen Darstellungen gegensteuert. Zu Hunderten wurden Söhne und Töchter der führenden Familien (hier nur auf Italien bezogen) Kleriker oder Ordensleute. Verf. benennt ein adeliges Ehepaar des 17. Jahrhunderts mit 13 erwachsenen Nachkommen, davon drei Klerikern und allen acht Töchtern im Kloster („otto Monache“ 4,955). Zwischen Familie und Orden konnte eine Rivalität entstehen, Aspiranten suchten nicht nur eine Ersatzfamilie, sie konnten auch eine qualitative Differenz suchen mit dem Kloster als Alternative zur Familie. Methodisch könnte eine Neulektüre der Ordensquellen (Gelübde als heroischer Akt) die Familiensicht zum Ordenseintritt der eigenen Mitglieder (sterbender Ast im Stammbaum, mangelnder Sinn für Familie und Zukunft) ergänzen. Man braucht dafür große Namenmengen, die nicht immer leicht zu finden sind. Die zahlreichen Totenbücher, gut gepflegt bei den Kapuzinern, oder die Schriftstellerlisten der Barnabiten, Somasker oder Theatiner (die einen Magnet für den süditalienischen Adel darstellten) könnten viele Daten aus dem Werk des Verf. bestätigen oder ergänzen. Die Namen der prominenten Familienmitglieder in einigen Ordenslisten bleiben schwer dechiffrierbar; denn einige Orden wollten durch den Namenswechsel die *carni et sanguini* erteilte Absage symbolisieren, dass also der in der Gesellschaft allgegenwärtige Familieneinfluss („Blut“) im Kloster sein Ende habe. Im Necrologium der Jesuiten, die keinen Namenswechsel forderten, liest man die Namen von 16 Visconti, verstorben 1641 bis 1740, von denen vier in den Tafeln des Verf. erscheinen (959, 971, 975), darunter auch (979) der „Stammhalter“ Scaramuccia V. (†1716; vgl. Josephus Fejér, Defuncti secundi saeculi S.I. 1641–1740. Vol. 5 Romae 1990, S. 281). Gerade bei den erstgeborenen Adeligen gab es fast regelmäßig Friktionen oder Konflikte bei einem Ordenseintritt, und allein die Frage „Kirche und primogeniti“ wäre, angesichts des allgemeinen Konsenses über die „Nachgeborenen“ als

Kirchenleute, eine lohnende Studie zum Thema Familie und ihrem Gegenüber, den Orden. Für den römischen Konvent der unbeschuheten Karmeliter in S. Maria della Scala publizierte man über 300 Ordensgelübde der Jahre etwa 1600 bis 1650 mit wichtigen Details zu fast allen sozial interessanten Fragen wie Herkunft, Ausbildung, Tätigkeit oder Krankheit. Die Liste „Series professionum“, bearbeitet von Marcellinus a S. Teresia in zwei Dutzend Fortsetzungen der *Analecta Ordinis Carm. Discalceatorum* 1933 bis 1939 und bislang nie systematisch ausgewertet, enthält etwa zum Jahre 1638 alle Daten zum Eintritt von gleichzeitig acht Adeligen aus Siena (Bardi, d'Elci, Bulgarini usw.). Zum 1. Nov. 1604 verzeichnet die gleiche *series* die Profess von Joannes Hieronymus a Sanctis, der später seinen Namen änderte in Hippolitus a Sanctis, mehrmals Prior und verstorben in Mailand 1618 (*Analecta OCD* 8 [1933] S. 290). Der Bearbeiter Marcellinus dechiffrierte auch diesen Namen: Raynerius Ceuli/Cevoli, geb. 1577, Sohn des verstorbenen Julius Caesar Eques romanus und der Arthemisia Crescenzi, Referendar [beider Signaturen] unter Paul V. Man darf ihn also einfügen als weiteren Prälat (Pater) in die Nähe des Kardinals Marcello Crescenzi zu Giulio Cesare Cevoli und A. Crescenzi im Werk des Verf. (1, 282), aus dessen Vorlagen der Hinweis auf diesen Referendarius und Ordensmann offenbar verschwunden war.

Die Literatur befasst sich häufig mit der Familienpolitik und den Karrieren aus dem Umfeld des Papsttums und seiner Staatskirche. Weniger beachtet bleiben die Aussteiger und (inneren) Emigranten aus der Karrieregesellschaft, die aus Protest oder Flucht oder Weltschmerz oder anderen Gründen nicht mitmachten. Der eingangs erwähnte junge Adelige, der angeblich das Ordenskleid wählte, um dem Kardinalshut zu entgehen, war nur einer von Hunderten italienischer Nobiles in den Konventen der Neuzeit. Das Werk des Verf. mit seinen unendlich vielen Informationen über die Familien regt zu einer neuen Lektüre der Ordensquellen an, und dies nicht zur Ergänzung der Familiendaten, sondern zur erneuten und hagiographiefreien Beleuchtung der sozialen Rolle eines Gegenparts der Adelsfamilie, der Ordensfamilien. Herman H. Schwedt

Leo Just, Briefe an Hermann Cardanus, Paul Fridolin Kehr, Aloys Schulte, Heinrich Finke, Albert Brackmann und Martin Spahn 1923–1944. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Michael F. Feldkamp (= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 12). – Frankfurt, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2002. CIV, 275 S. ISSN 0946–8803.

Die vorliegende, auf umfangreichen Quellenstudien basierende Edition von 216 Briefen des Bonner Historikers Leo Just (1901–1964) aus den Jahren 1923 bis 1944 veranschaulicht nicht nur die Schwierigkeiten des jungen Wissenschaftlers, in der Zwischenkriegszeit Forschungen durchzuführen und eine angemessene Anstellung zu finden, sie vermittelt vielmehr auch einen lebendigen Eindruck von den wissenschaftlichen und menschlichen Kontakten innerhalb der Historikerkreise jener Jahre. In den von Michael F. Feldkamp edierten Briefen finden

sich zahlreiche Informationen zur Geschichtswissenschaft und zur Situation an den deutschen Universitäten, und hier in erster Linie der Bonner Universität. Zu dieser hatte Leo Just eine enge Bindung. Nach seiner Promotion zum Dr. phil. an der Universität Köln bemühte sich Just 1933 in Bonn um eine Habilitation und dort schließlich auch um eine Anstellung als Dozent und Professor. Es werden aber auch Eindrücke von anderen wissenschaftlichen Einrichtungen vermittelt wie etwa vom Deutschen Historischen Institut in Rom, an dem Just von 1929 bis 1933 als „wissenschaftlicher Hilfsarbeiter“ tätig war oder von der Görres-Gesellschaft, bei der Just nach seiner Promotion Stipendiat zur Herausgabe der Schriften von Joseph Görres war. Interessant sind die vielen Details zu Fachkollegen und deren Forschungen – genaue biographische Angaben zu den jeweiligen Personen sind im Anmerkungsapparat zu finden –, außerdem zu wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtungen, wie etwa zum Campo Santo Teutonico oder zum Vatikanischen Archiv, aber auch zu den Arbeitsbedingungen an den jeweiligen Instituten. Es zeigt sich jedoch auch, mit welchen Schwierigkeiten ein Habilitationsverfahren nach der sog. „Nationalsozialistischen Machtergreifung“ verbunden war, da die NSDAP schon 1933 um eine Gleichschaltung der Universitäten bemüht war. Vor allem ein junger katholischer Historiker, der sich mit der Reichskirche beschäftigte, mußte zahlreiche Hindernisse überwinden. Just war gezwungen, diesen Themenkreis etwas hintanzustellen. So wandte er sich spätestens seit 1934 Themen wie der „ungeliebten“ Grenzlandforschung oder der italienischen Geschichte zu, in der Hoffnung, dafür größere Resonanz und irgendwann einen Lehrstuhl zu erhalten. 1933 nahm er an einem Wehrsportlager und anschließend an einem Lehrgang der Dozentenakademie verpflichtend teil. Später berichtete er dort von nahezu albraumartigen Erlebnissen. Welche Bedeutung zwischenmenschliche Beziehungen für einen jungen Historiker aus katholischen Kreisen hatte, der sich nicht dem Nationalsozialismus anschließen wollte, läßt sich an Justs gescheiterten Lehrstuhlbewerbungen an den Universitäten in Würzburg, Tübingen, Freiburg und Braunsberg erkennen. In seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und Karriere war er auf die Protektion etablierter, dem Regime nahestehender Wissenschaftler angewiesen. Zu seinen Mentoren zählte der bekannte Rechtskatholik Martin Spahn, und auch vom Mediävisten Paul Fridolin Kehr versprach sich Just Förderung. Auf dem Weg zu einer Professur gescheitert, meldete er sich 1938 als „Anwärter“ bei der NSDAP an. Während seines Wehrmachtsdienstes wurde Just ab 1942 als Sprachvermittler für Französisch in Belgien und Nordfrankreich eingesetzt und konnte bis 1944 auch als Gastprofessor an der Universität Gent lehren. Dann endet die Briefedition. Freilich sind in der Einleitung Daten zum weiteren Lebensweg Justs nachgezeichnet, und ausführlich wird darin das Entnazifizierungsverfahren dargestellt. Die Tätigkeit Justs als Gründungsdekan der Philosophischen Fakultät der Universität Mainz (Französische Besatzungszone) ist knapper gehalten, weil dazu im Rahmen der Mainzer Universitätsgeschichte bereits Forschungen vorliegen.

Justs wissenschaftliche Tätigkeit spiegelt sich nicht nur an der umfassenden Bibliographie mit 184 Titeln wieder, sondern auch in der Übersicht über seine

Bonner und Mainzer Lehrveranstaltungen (1934–1964), in denen sein breites Interessensgebiet zum Ausdruck kommt.

Wertvoll für die Historiographie sind die biographischen Angaben mit neuesten Literaturhinweisen zu Historikern und Forschern anderer Wissensgebiete. Dadurch wird ein Einblick in die Geistes- und Gelehrten Geschichte der Zwischenkriegszeit ermöglicht. Für jene, die an der Persönlichkeit und dem wissenschaftlichen Werk Leo Justs weiteres Interesse haben, ist das erstellte Inventar seines im Universitätsarchiv Mainz verwahrten Nachlasses von Bedeutung. Der knapp gehaltene Personenindex vereinfacht die Handhabung dieser Edition.

Feldkamp beteiligt sich mit seiner Edition an der seit gut 10 Jahren in Deutschland auch in den Medien ausgetragenen Diskussion um die Rolle der Historiker im Dritten Reich. Dabei gelangten bisher nur Ostforscher wie Werner Conze, Theodor Schieder oder Hermann Aubin in den Blick. Nach Studien über den Münsteraner Historiker Franz Petri liegt mit der Arbeit über Leo Just zum zweiten Mal eine umfassende biographische Studie eines „Westforschers“ vor, weswegen die vorliegende Studie auch in Frankreich und Belgien das Forschungsinteresse finden könnte. Feldkamp ist es gelungen, ein durchaus kritisches und deswegen auch sehr nuanciertes Bild des rheinischen Katholiken zu zeichnen und so zur Versachlichung der – zeitweise sehr heftig ausgetragenen – Diskussion um die Bedeutung der Historiker in der Mitte des letzten Jahrhunderts beizutragen.

Christine Maria Grafinger

Doctrinae genus haud leve

(I) *Der Exkurs über Weissagung in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus*
(XXI,1,6–14)

Von HANS FEICHTINGER

Einführung¹

Der Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus² (ca. 330–400) stellt in seinen *Res Gestae* die Geschichte des Römischen Reiches von Nerva (†98) bis Valentinian I. (†375) bzw. Valens (†378) dar. Er setzt damit wohl bewusst das Werk des Tacitus fort. Erhalten sind nur die Bücher XIV–XXXI über den Zeitraum vom 353–378. Gerade diese freilich sind besonders wertvoll, da in ihrem Zentrum das Schicksal Julian Apostatas steht, dessen Persienfeldzug Ammianus selbst als Mitglied der *protectores domestici*, einer Eliteabteilung, miterlebte und daher aus erster Hand kannte.

Nach einer knappen Beschreibung der Verhältnisse zwischen Julian and Constantius im Winter 360/61, beginnt der Historiker das 21. Buch mit einem seiner zahlreichen Exkurse:

6. *Accedebat autem incendebatque eius cupiditatem, pacatis iam Galliis incessere ultro Constantium, coniciens eum per vaticinandi praesagia multa, quae callebat, et somnia e vita protinus excessurum.*

7. *Et quoniam erudito et studioso cognitionum omnium principi malivoli praenoscendi futura pravas artes adsignant, advertendum est breviter, unde sapienti viro hoc quoque accidere poterit doctrinae genus haud leve.*

8. *elementorum omnium spiritus, utpote perennium corporum praesentiendi motu semper et ubique vicens, ex his, quae per disciplinas varias adfectamus, participat nobiscum munera divinandi: et substantiales potestates ritu diverso placatae, velut ex perpetuis fontium venis, vaticina mortalitati suppeditant verba, quibus numen praeesse dicitur Themidis, quam ex eo quod fixa fatali lege decreta praescire facit in posterum, quae teheimena sermo Graecus appellat, ita cognominatam in cubili solioque Iovis vigoris vivifici theologi veteres conlocarunt.*

9. *Auguria et auspicia non volucrum arbitrio futura nescientium conliguntur – nec enim hoc vel insipiens quisquam dicet – sed volatus avium dirigit deus, ut rostrum sonans aut praetervolans pinna turbido meatu vel leni futura praemonstret. amat enim benignitas numinis, seu quod merentur homines, seu quod tangitur eorum adfectione, his quoque artibus prodere quae inpendent.*

¹ Dieser Aufsatz entstand aus einem Seminar bei Prof. Dr. Peter H. O'Brien am Department of Classics der Dalhousie University in Halifax, Nova Scotia, Kanada. Ihm gebührt der Dank des Verf. für seine stets fachkundige und überaus zuvorkommende Anleitung.

² Vgl. die Lexikonartikel zu „Ammianus Marcellinus“: M. FUHRMANN in: *Der Kleine Pauly* 1 (1974) 302–304; G. B. PIGHT in: *RAC* 1 (1950) 386–394; J. GRUBER in: *LMA* 1 (1980) 538 f.

10. *Extis itidem pecudum attentis fatidicis, in species converti suetis innumeras, accidentia sciunt. cuius disciplinae Tages nomine quidam monstrator est, ut fabulantur, in Etruriae partibus emersisse subito visus e terra.*

11. *Aperiunt tunc quoque ventura cum aestuant hominum corda sed locuntur divina. sol enim, ut aiunt physici, mens mundi, nostras mentes ex sese velut scintillas diffunditans cum eas incenderit vehementius, futuri conscias reddit. unde Sibyllae crebro se dicunt ardere torrente vi magna flammaram. multa significant super his crepitus vocum et occurrentia signa, tonitrua quin etiam et fulgura et fulmina itidemque siderum sulci.*

12. *Somniorum autem rata fides et indubitabilis foret, ni ratiocinantes coniectura fallerentur. interdumque, ut Aristoteles adfirmat, tum fixa sunt et stabilia, cum animantis altius quiescentis ocularis pupilla neutrubi inclinata rectissime cernit.*

13. *et quia vanities aliquotiens plebeia strepit, haec inperite mussando, si esset praesentiendi notitia quaedam, cur ille se casurum in bello vel alius hoc se passurum ignoravit aut illud, sufficere dici, quod et grammaticus locutus interdum est barbare, et absurde cecinit musicus, et ignoravit remedium medicus: at non ideo nec grammatica nec musica nec medicina subsistit.*

14. *unde praclare hoc quoque ut alia Tullius signa ostenduntur ait a dis rerum futurarum. in his siqui erraverit, non deorum natura sed hominum coniectura peccavit. ne igitur extra calcem, quod dicitur, sermo decurrens lecturo fastidium ferat, ad explicanda prospecta revertamur.*

Wie viele andere Abschweifungen erscheint auch diese zunächst nicht mehr zu sein als literarische Dekoration, eine willkommene *variatio*, welche die lange, potentiell langweilige Schilderung unterbricht und ausschmückt. Aber nicht nur in diesem Fall wäre es falsch, ja es wäre eine Vergewaltigung der Sprache seiner Geschichtsdarstellung, würde man den *excursus* bloß überfliegen oder gar übergehen³. Für den aufmerksameren Betrachter ist gerade dieser Exkurs alles andere als redundant und auch weniger harmlos, als es auf den ersten Blick scheint.

Der Exkurs bietet einen Überblick über die Grundlagen und Formen der *divinatio*. Ammianus stellt diesen Gegenstand aus der Sicht eines Nicht-Spezialisten auf diesem Gebiet dar. Dennoch will er ein gebildeter und kultivierter Zeitgenosse und -kritiker sein, der an derartigen Phänomenen und Praktiken ohne Zweifel ein starkes persönliches Interesse hatte⁴.

Für diesen wie für andere Exkurse verwendet Ammianus schon vorliegendes Material. Viele Informationen konnte er etwa aus Handbüchern entnehmen. Aber innerhalb seiner Darstellung erfüllen diese Abschweifungen besondere

³ Im Gegensatz zu vielen anderen, längeren Exkursen, steht er auch in der Penguin-Übersetzung: W. HAMILTON – A. WALLACE-HADRILL, Ammianus Marcellinus. The Later Roman Empire (A.D. 354–378) (Penguin Classics) (London 1986).

⁴ Vgl. J. DEN BOEFT – D. DEN HENGST – H. C. TEITLER, Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXI (Groningen 1991) 11; J. SZIDAT, Historischer Kommentar zu Ammianus Marcellinus Buch XX–XXI. Teil I: Die Erhebung Iulians, Teil II: Die Verhandlungsphase (= Historia, Einzelschriften. Heft 31; 38) (Wiesbaden 1977) II, 72.

Funktionen. In unserem Fall haben wir die einzige ausführlichere Beschäftigung mit dem höchst umstrittenen Thema der Weissagung in den erhaltenen Teilen der *Res Gestae* vor uns⁵.

Der vorliegende Beitrag will zunächst einen Überblick über den Inhalt des Exkurses zur Weissagung bieten und dabei auch dessen Stellung und Funktion innerhalb der Darstellung beleuchten. Danach fragen wir nach der eigentlichen Intention und tiefer gehenden Bedeutung, welche der Leser dem kurzen Abschnitt beimessen muss. In einfachen Worten: wir fragen zunächst, was da ist, um deutlicher sehen und beurteilen zu können, wofür.

1 Die Position des Exkurses

1.1 Zusammenhang mit anderen Exkursen

Der Abschnitt über *divinatio* ist einer von sechs, gleichmäßig verteilten Exkursen innerhalb der Bücher XX-XXII. Ihr Umfang ist umgekehrt proportional zur Bedeutung der Ereignisse, die im jeweiligen Buch behandelt werden; inhaltlich bestehen sie durchweg aus sehr traditionellem Material⁶. Dies gilt ohne Einschränkung für unseren Text, der in seiner relativen Kürze die große Konfrontation zwischen den *Augusti* Constantius und Julian einleitet.

Wenn wir die vorausgehenden und folgenden Exkurse über Naturphänomene danebenstellen (17,7,9–14 Erdbeben, 20,3,2–12 Sonnenfinsternisse, 20,11,26–30 Regenbogen, 25,2,6 Meteore, 25,10,2–3 Kometen), so erscheinen diese geradezu als eine Art Stufenleiter, in deren Zentrum die ausdrückliche und „wissenschaftliche“ Erklärung ihrer ominösen Bedeutung steht, welche solchen Erscheinungen zugeschrieben werden kann, ja in manchen Fällen zugeschrieben werden muss. Die vorausgehenden bzw. folgenden Exkurse sind primär naturwissenschaftlich interessiert, doch der Kontext weist in der Regel auch auf einen tieferen Sinn. Das Thema Eklipsen wird im Anschluss an den maßlosen, unberechtigten Zorn des Kaisers Constantius gegen Ursicinus behandelt (20,2,5). Im Zusammenhang mit den Regenbögen folgt die Erwähnung der Göttin Iris, beide verstanden als Boten einer Lageveränderung (20,11,30), was genau der militärischen Situation entspricht (20,11,24–25). Schon die Erdbeben erscheinen geradezu als Widerhall des Lärms der großen Schlachten gegen die Alemannen rund um jenen Exkurs in Buch XVII. Die Behandlung der Meteore ist noch unmittelbarer mit dem Traum Julians verbunden, in dem ihm eine brennende Fackel erschienen war, die ihn als „drohender Stern des Mars“ (*minax Martis sidus*) tief erschreckte (25,2,4). Die Kometen schließlich sind eines unter anderen Phänomenen, welche dem Zorn der Götter (*offenso numine*) Ausdruck verleihen (25,10,1). So sind nicht nur die folgenden Abschweifungen Anwendungen der

⁵ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 71.

⁶ Vgl. J. FONTAINE – E. FRÉZOULS – J.-D. BERGER, Ammien Marcellin. Histoire. Tome III. Livres XX–XXII (= Collection des Universités de France) (Paris 1996) XLVI f.

Divinationstheorie, schon die vorausgehenden sprechen mehr oder weniger eindeutig von dem Zusammenhang, der für Ammianus unlösbar zwischen Geschichte und Kosmos besteht.

Die besondere Position und Bedeutung des *divinatio*-Exkurses wird von den modernen Kommentatoren im Allgemeinen anerkannt, zumal wegen seines Zusammenhangs mit dem Bericht des Ammianus über die Verhaltensweisen und Entscheidungen Kaiser Julians. Denn genau an dieser Stelle, am Beginn des 21. Buches, erfolgt der entscheidende Themenwechsel von „Julian und Constantius“ zu „Julian oder Constantius“ bzw. „Julian als Alleinherrscher“. Die Erklärung und Verteidigung der *divinatio* stehen daher nicht zufällig genau an diesem Punkt. Jetzt erreichen wir den Höhepunkt der Geschichte Julians, die immer mehr zur Tragödie und zum Weg in die Katastrophe wird. In Ammianus' Schilderung wird die zentrale Figur Julian durchweg begleitet von Vorzeichen und prophetischen Ereignissen, und zwar bis zu seinem Ende, als es den *haruspices* nicht gelingt, sich bei ihm Gehör zu verschaffen (25,2,7–8) und der Kaiser auf dem Totenbett selbst seinen Glauben an Vorherbestimmung und Orakel bekennt: „Schon längst habe ich durch einen Spruch des Schicksals erfahren, dass ich durch das Schwert umkommen werde“ (*interiturum me ferro dudum didici fide fatidica praecinente* (25,3,19, cf. 23,3,9: *hic enim obiturum se praescripta audierat sorte*)⁷.

1.2 Der unmittelbare Kontext als Anlass für den Exkurs (21,1,6)

Wie schon für den Exkurs über das Schaltjahr (26,1,7–14) gibt Ammianus den Grund an, weshalb er jeweils die abschweifenden Erklärungen einfügte. In unserem Fall handelt es sich um (die Vorzeichen für) den nahenden Tod des Constantius⁸.

Julian interpretierte einen Traum und andere nicht näher erläuterte *vaticinandi praesagia* als (für ihn selber) gute Omina, die seinen eigenen Wunsch und Plan bekräftigten, gegen Constantius zu Felde zu ziehen⁹. Hinter dem ungebrochenen Vertrauen des Kaisers in Vorzeichen und magische Praktiken entdecken wir ohne weiteres den Einfluss des Jamblichus auf die Art und Weise, wie Julian

⁷ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 11; deutsche Übersetzungen immer nach W. SEYFARTH, Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte. Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen. 1.–4. Teil (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,1–4) (Berlin 1970). Die kritische Ausgabe des lateinischen Textes ist W. SEYFARTH – L. JACOB-KARAU – I. ULMANN, Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt. 2 Bde. (Leipzig 1978). Eine Übersetzung des Exkurses bietet auch W. ENSSLIN, Zur Geschichte und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus (Aalen 1963) 83 f. [orig. in: Klio, Beiheft XVI, N.F., H. III]; englisch auch J. D. ROLFE, Ammianus Marcellinus II (= Loeb Classical Library) (Cambridge – London 1972).

⁸ Vgl. K. ROSEN, Ammianus Marcellinus (= Erträge der Forschung 183) (Darmstadt 1982) 84 f.

⁹ Vgl. R. L. RIKE, Apex omnium. Religion in the Res Gestae of Ammianus (= The Transformation of the Classical Heritage 15) (Berkeley, Los Angeles, London 1987) 13.

lebte, dachte und seine Entscheidungen zu treffen pflegte¹⁰. Für Ammianus und seine Vorliebe für eine klassische *sobrietas* kann schon das Anlass zur Kritik oder mindestens zu einer gewissen Reserviertheit Julian gegenüber gewesen sein. In der Tat erwähnt er niemals den Namen des Jamblichus¹¹. Angesichts der ungeheuren Hochachtung des Julian für den großen Neuplatoniker können wir das als einen Mangel bzw. eine bewusste Färbung in seiner Darstellung bei Ammianus bezeichnen. Diese Tatsache wird umso gravierender oder eben interessanter, als beide, Ammianus und Jamblichus, aus Syrien stammen, was die Aufmerksamkeit auf den Philosophen doch eher verstärken müsste¹².

Kaiser Julian selbst rechtfertigt sein Verhalten mit dem Hinweis auf göttliche Zeichen. Dieselben Informationen gibt uns Libanius in seinen Berichten über Julians Leben¹³. In diesem Sinne folgt Ammianus hier also einer schon bestehenden heidnischen, und d. h. auch betont antichristlichen Tradition. Von Anfang des Exkurses an macht Ammianus aus der damit verbundenen Absicht keinen Hehl: Julian, der eigenen Träumen große Bedeutung zumaß¹⁴, soll verteidigt werden gegen den Vorwurf, „üble Künste“ (*pravas artes*) zu praktizieren. Der Vorwurf kommt von „übelwollenden Menschen“ (*malivoli*). Das ist ein sehr scharfer Ausdruck, der sich auf die Christen bezieht und/oder auf andere, die mit dem julianischen Umgangsstil im Bezug auf Orakel und Wahrsager nicht einverstanden waren¹⁵. Ammianus betont, dass der zukünftige alleinige Augustus nur solide und akzeptable Formen der Weissagung einsetzte¹⁶, wenigstens zu diesem Zeitpunkt. Denn später wird er selber des Kaisers Übertreibungen kritisieren, die sich nicht nur, aber besonders auf dem Gebiet der Religion und vor allem des Orakelwesens immer deutlicher zeigen und negativ auswirken: exzessive Opfer, unqualifizierte Wahrsager, übertriebene Sucht nach Vorauswissen (22,12,6–7). Mit alle dem erscheint Julian „mehr abergläubisch als ein wirklicher Beobachter heiliger Handlungen“ (*superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator* 25,4,17), der noch dazu der unangemessenen Einmischung von Seiten der Philosophen nachgibt (23,5,11) und ihnen selbst gegen die bewährten (und bewiesenen 24,6,17; 25,2,5–8) Auskünfte der *haruspices*¹⁷ folgt.

¹⁰ Vgl. G. O'DALY, Jamblich, in: RAC 16 (1994) 1256–1258 (Jamblich und Kaiser Julian).

¹¹ Vgl. I. VIASINO, Ammiani Marcellini rerum gestarum Lexicon I (Hildesheim, Zürich, New York 1985) 649: kein Verweis auf Iamblichus/Jamblichus.

¹² Zur Kontroverse um Ammianus' Herkunft J. F. MATTHEWS, The Origin of Ammianus, in: Classical Quarterly N.S. 44 (1994) 252–69; C. W. FORNARA, Studies in Ammianus Marcellinus I. The Letter of Libanius and Ammianus' Connection with Antioch, in: Historia 41 (1992) 328–44.

¹³ Vgl. JULIAN, ep. 26,415b; ep. 28; LIBANIUS, or. 18,105.118; SZIDAT (Anm. 4) II, 71.

¹⁴ Vgl. FONTAINE (Anm. 6) 201 Anm. 227.

¹⁵ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 76. Der ähnliche Ausdruck *maledici*, in Julians Truppenansprache (25.5.16) scheint sich auf diejenigen Wahrsager zu beziehen, die sich dem Persienfeldzug entgegenstellten, also auf Heiden. Zumindest sind sie die einzigen, deren Ablehnung des Feldzuges erwähnt wird.

¹⁶ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 13.

¹⁷ Vgl. W. LIEBESCHÜTZ, Ammianus, Julian and Divination, in: M. WISSEMAN (Hg.), Roma

Das ganze Thema kann sehr wohl durch christliche Anschuldigungen gegen Julians divinatorische Praktiken und seine angeblichen Manipulationen an den Ergebnissen provoziert sein¹⁸. Doch die Auseinandersetzungen darüber finden auch innerhalb des Heidentums statt, aus dem zumindest der unmittelbare Leserkreis der *Res Gestae* stammen dürfte. Die Frontlinien spalteten sogar Julians eigenen Anhang, innerhalb dessen sich strenge (plotinische?) Philosophen und Vertreter bzw. Theurgen der jamblichischen Richtung gegenüberstanden. Dabei ist die Einstellung der Verehrer des Jamblichus (wie Kaiser Julian) von dessen eigener, philosophisch begründeter Haltung nochmals zu unterscheiden. Julians Verhalten ist nur vor diesem Hintergrund zu verstehen, und auch Ammianus musste sich innerhalb dieses Spektrums positionieren. Er teilt sicher nicht den kaiserlichen Enthusiasmus für alle Formen von Theurgie und Divination, aber sein langer und relativ enger Kontakt mit dem Kreis um Julian macht es doch schwer anzunehmen, er wäre von den darin sich abspielenden Kontroversen nicht auch persönlich beeinflusst worden¹⁹.

Ammianus selbst will gewiss nicht zu den *malivoli* gehören. Die Kunst der Divination nennt er ein *doctrinae genus haud leve*. Diese Formulierung freilich ist zumindest offen für nähere Interpretation, und die modernen Übersetzungen²⁰ offenbaren eine gewisse Ambiguität, die in der Einstellung des Geschichtsschreibers selbst begründet sein könnte und nicht vollständig mit der Haltung Julians in Einklang ist. Ammianus versucht, die philosophischen Grundlagen und Bedingungen zu erklären, welche die Wahrsagekunst zu einer wissenschaftlichen *doctrina* machen. Damit aber verteidigt er Julian in zwei Richtungen: als philosophisch ernst zu nehmen und als Kaiser gegen den Vorwurf illegaler *divinatio* über die Nachfolge im Herrscheramt²¹.

Auch die Ausdrücke, mit denen der *divinatio*-Exkurs eingeleitet bzw. abgeschlossen wird, sollen kurz betrachtet werden. Das Versprechen, sich kurz zu fassen, wie Ammianus es in der ansonsten recht gewöhnlichen Einführungsformel gibt (*advertendum est breviter*), wird ganz eingehalten²². Der Abschlussatz (*ne igitur extra calcem quod dicitur sermo decurrens, lecturo fastidium ferat*) ist eine der höflichsten Formulierungen im Blick auf seine zukünftigen Leser²³.

Renaescens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte (= FS für I. OPELT) (Frankfurt, Bern, New York, Paris 1988) 198–213, 203 f.

¹⁸ Vgl. GREGOR NAZ., or. 4,31; 4,47; 5,13; 5,25; SOZOMENUS, hist. 5,1,8–9; JOHANNES CHRYS., In S. Babyl. contra Iulianum et Gent. 14; vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 67.76.

¹⁹ Vgl. J. MATTHEWS, The Roman Empire of Ammianus (London 1989) 122–124 (z. T. abweichend).

²⁰ Die Übersetzungen bieten eine Art Spektrum von Interpretationen für den kurzen Ausdruck: „ce genre de connaissance, qui n’a rien de futile“ (FONTAINE), „serious ‚branch of learning““ (DEN BOEFT), „this important kind of learning“ (ROLFE), „this by no means unimportant branch of learning“ (HAMILTON), „diese nicht leichte Art der Kenntnis“ (ENSSLIN), „ein allerdings nicht einfaches Gebiet der Gelehrsamkeit“ (SEYFAHRT).

²¹ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 72; FONTAINE (Anm. 6) 201 f. Anm. 228.

²² Vgl. ROSEN (Anm. 8) 80.

²³ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 22; A. EMMETT, Introductions and Conclusions to Digressions in Ammianus Marcellinus, in: Museum Philologicum Londoniense 5 (1981) 15–33, 22.

Eine nur leicht ausgearbeitete Überleitungsformel²⁴ (*ad explicanda prospecta revertamur*) verbindet den Exkurs mit der fortlaufenden Geschichte, die zunächst in einer Art Nachtrag zwei ominöse Ereignisse berichtet (21,2,1–2), die mit der Akklamation des Julian in Verbindung standen und die der Kaiser selbst in großer Spontaneität deutete. Ihre Einfügung hier ist durchaus geglückt, denn schon damals begann der Konflikt mit Constantius wirklich. Damit aber gehören auch sie zum Anlass für den ihnen vorausgehenden Exkurs²⁵.

1.3 Der Exkurs innerhalb der Darstellung in Buch XXI

Julian und seine „Partei“ hatten ihr Vorauswissen über den Tod des Constantius diplomatisch geschickt publik gemacht, und die christliche Seite reagierte darauf verständlicherweise damit, genau dieses Vorauswissen infrage zu stellen (und nach Julians Tod weiter propagandistisch auszunutzen)²⁶. Ammianus erwähnt an dieser Stelle Kritik von eigener oder allgemein paganer Seite mit keinem Wort, nicht einmal an Julians mangelnder Sorgfalt bei der Auswahl kompetenter Orakeldeuter. Genau das aber wird sich später ändern (22,12,7). Theorie und Praxis, wie sie im Exkurs dargestellt werden, können als die korrekten und normativen Formen des Weissagens angesehen werden, welche der Tradition und dem Ideal der *moderatio* folgen, von der Julian in der Folgezeit unseligerweise immer mehr abweichen wird.

2 Kommentar zum Inhalt des Exkurses

FONTAINE unterscheidet zwei Hauptinteressen: erstens, eine synkretistische Theologie, die stoische Kosmostheorien und Vorsehungsglauben mit einem neuplatonischen Sonnenmonotheismus verbindet. Zweitens, eine „psychophysiologie“, welche die Kommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Welt zu erklären sucht²⁷.

Der Aufbau des Exkurses lässt sich wie folgt beschreiben: kosmologische Grundlagen, vier Arten der Weissagung (künstlich: Vogel- und Eingeweideschau; natürlich: Prophetie und Traumgesichte) und schließlich die Verteidigung gegenüber einer das ganze Orakelwesen ablehnenden Skepsis²⁸.

²⁴ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 23; EMMETT (Anm. 23) 23.

²⁵ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 67.

²⁶ Vgl. LIBANIUS, or. 18,105. 118; JULIAN, epp. 26,415b; 28; SOZOMENUS, hist. 5,1,8–9; JOHANNES CHRYS., In S. Babyl. contra Iulianum et Gentes 14; GREGOR NAZ., or. 4,31; 4,47; 5,13; 5,25; SZIDAT (Anm. 4) II, 71 f. 76; RIKE (Anm. 9) 45.

²⁷ Vgl. FONTAINE (Anm. 6) 202 Anm. 228.

²⁸ Vgl. T. D. BARNES, Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality (= Cornell Studies in Classical Philology) (Ithaca, London 1998) 170.

2.1 Philosophischer und theologischer Hintergrund (21,1,8)

„Der Geist, der alle Elemente durchdringt“ (*Elementorum omnium spiritus*) ist zumindest eine klare Anspielung auf ein stoisches Grundkonzept, wohl neuplatonisch weiterentwickelt, auch wenn die genaue Identifikation von πνεῦμα/*spiritus* mit der neuplatonischen Weltseele zweifelhaft bleibt. Die stoische Idee von einer kosmischen Sympathie (συμπάθεια) wurde von den Neuplatonikern übernommen, aber das offenbar materiell verstandene Pneuma lässt den Gedanken hier eher stoisch klingen als neuplatonisch²⁹. Ammianus verbindet und harmonisiert damit verschiedene philosophische Muster ohne Rücksicht auf verbleibende Spannungen, da er hier nur an der faktischen Kommunikation zwischen Göttern und Menschen interessiert ist. Diese stellt er in physischen Begriffen dar, denn für ihn ist das Übersinnliche im Sinnlichen enthalten, das Geschichtliche beginnt im Übernatürlichen, welches also aus dem Natürlichen abgelesen werden kann. Alles ist eines und hängt zusammen, das Niedrigere abhängig vom Höheren, gleichgültig ob wir es in (mehr) materiellen (stoisch) oder spirituellen Begriffen (neuplatonisch) verstehen. Mit großer Selbstverständlichkeit und Allgemeingültigkeit kann er daher auch die erste Person Plural verwenden (*per disciplinas varias affectamus*) und Vogel-/Eingeweideschau als *disciplinae* bezeichnen, da sie gelehrt und gelernt werden können als Techniken, die Zugang zu sicherem Wissen gewähren³⁰. Dieses Wissen wird verstanden als Teilhabe und als heiliges Geschenk, das zu den Menschen kommt durch die *elementa*, durch eine Art göttlicher Hierarchie, die Ammianus' neuplatonische Perspektive verrät³¹.

Mag eine solche Theologie auch stark rationalisiert sein, sie ist ihres religiösen Inhalts in keiner Weise beraubt. Was wir sehen, ist eine überaus lebendige Hierarchie göttlicher Wesen, an die sich die Menschen im Kult wenden³². Ammianus' Theorie ist gewiss nicht restlos kohärent oder philosophisch überzeugend, aber in ihrer Kompaktheit und originellen Konstruktion aus traditionellem Material verdient sie doch Respekt. In jedem Fall wird sie als theologische Basis ausreichen, um die eigenen Aussageabsichten einzulösen.

2.2 Anwendung der Theorie: klassische Formen der Weissagung

Auf die theologische Grundlegung lässt Ammianus eine summarische Darstellung der überlieferten³³, alterwürdigen und konkreten Formen der *divinatio* folgen, sowohl des *genus divinandi naturale* (21,1,8–10) wie *artificiosum* (21,1,11). Diese Unterscheidung hatten die Neuplatoniker aus der Stoa über-

²⁹ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 14; SZIDAT (Anm. 4) II, 73; FONTAINE (Anm. 6) 202 Anm. 229.

³⁰ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 15.

³¹ Vgl. FONTAINE (Anm. 6) 203 Anm. 229

³² Vgl. RIKE (Anm. 9) 14.

³³ Vgl. XENOPHON, Mem. I.1.3, der Vogelschau, (menschliche) Stimmen, Omina und Opfer aufzählt.

nommen. Ammianus, der hier vielleicht Cicero folgt, hält beide Arten für ernsthaft³⁴.

Es ist interessant, dass zwei Kategorien nicht vorkommen: erstens Astrologie, deren Missbrauch Ammianus anderswo kritisiert (26,2,1; 28,2,24). Ob Julian sie wirklich niemals gebraucht hat, ist nicht so eindeutig zu sagen. Immerhin sind die griechischen Verse, die er in Vienne hörte (21,2,2), voller Astrologie, und der schreckliche Traum in einer persischen Nacht, der ihn nach einer Vision des *genius publicus* und apotropäischen Gebeten und Riten heimsuchte, lässt ihn das *minax Martis sidus* sehen (25,2,4). Auf eine selbstverständliche Anerkennung der Astrologie (gerade bei Christen) konnte sich Ammianus kaum verlassen³⁵. Die zweite, noch überraschendere Fehlanzeige betrifft die Orakel(stätten). Diese waren bis weit ins 4. Jahrhundert hinein aktiv. Die Sammlung von Orakelsprüchen genoss gerade im Neuplatonismus höchstes Ansehen. Wir können nur vermuten, dass Ammianus' Quellen vielleicht diese beiden Arten auch nicht erwähnt hatten, oder dass er sie eben aus eigener Überzeugung hier ausließ³⁶.

Seine gesamte Darstellung erweist Ammianus als kultivierten Anhänger der klassischen Religion, beeinflusst von Neuplatonismus und Stoa, der sich ganz bewusst innerhalb einer heidnischen (!) Debatte über Herkunft und Anwendung der *divinatio* bewegt, in Opposition zu christlichen Formen der Zukunftsprophetie³⁷. Immerhin berichtet er uns von Vorwürfen gegen Athanasius von Alexandrien, der sich angeblich auf die Auslegung von Vogelflug und Orakelsprüchen verstand (15,7,8)³⁸. Ammianus' Quellen können angesichts der unbestreitbaren neuplatonischen Ideen, die gerade in Julians Umfeld gegenwärtig waren, nicht rein stoischer Herkunft sein. Er wählte sein Material aus und ordnete es seinen eigenen Absichten und Akzentuierungen entsprechend, besonders im Hinblick auf die christliche Polemik. Wörtliche Zitate oder Anspielungen deuten auf eine Art Handbuch bzw. Handbücher, die der westlichen Schule des Neuplatonismus nahe standen³⁹, ohne dass damit schon das letzte Wort über Ammianus' philosophische Prägung gesagt wäre. Außerdem dürfen wir auch den jamblichischen Einfluss auf den Westen und seine Neuplatoniker nicht unterschätzen.

³⁴ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 72f.; F. PFEFFER, Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike (Meisenheim 1976) 115–119; CICERO, div. 1,132 (vgl. CICERO, De Divinatione ed. A. S. PEASE [Darmstadt 1973] 332f.).

³⁵ Anders die Vermutung bei ENSSLIN (Anm. 7) 84.

³⁶ Vgl. BARNES (Anm. 28) 171; SZIDAT (Anm. 4) II, 72f.; vgl. GREGOR NAZ., or. 4,31; 5,5.

³⁷ Andere Stellen 31.1.1–2; 21.14.1; 22.1.3; 23.1.6; vgl. MATTHEWS (Anm. 19) 225f.; SZIDAT (Anm. 4) II, 73f.; AUGUSTINUS, div.daem.

³⁸ Vgl. Weiteres bei P. DE JONGE, Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XV,6–13 (Groningen 1972, orig. 1953) 24.

³⁹ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 75f.; MATTHEWS (Anm. 19) 429f.

2.2.1 Neuplatonische Ideen und Praktiken (21,1,8)

Ammianus erwähnt zunächst die Götteranrufungen, und dabei ist es zumindest interessant, mit den Boeft zu spekulieren, ob er bereits an dieser Stelle zu sagen versucht (*participat nobiscum munera divinandī*), dass die Menschen darin eine eigene Zuständigkeit kraft der verschiedenen *disciplinae* besitzen, während in anderen Formen der *divinatio* die göttliche Welt ihre Gaben einfachhin ausschüttet (*suppeditat*)⁴⁰. Wer sich genau hinter den *substantiales potestates* verbirgt, ist schwer zu bestimmen. Die beste Lösung bietet wohl Fontaine, der sie als Hierarchie der göttlichen Hypostasen versteht, die zwischen dem Einen und den Menschen vermitteln. Dies entspricht einer vereinfachten neuplatonischen Theologie⁴¹ einer Art, welche mindestens offen sein muss für jamblichische Auffassungen, die der allzu intellektualistischen Haltung eines Plotin und Porphyrius äußerst kritisch gegenüberstanden.

Ebenfalls unsicher bleiben die erwähnten Riten und Praktiken (*ritu diverso placatae*). Es kann sich um klassische Techniken der Zukunftsschau oder um neuplatonische Theurgie handeln⁴². Auch wenn Theurgie in der Regel der Reinigung dient⁴³, so passt die hier gesuchte Erleuchtung doch in das weitere neuplatonische Schema von ‚*purificatio - illuminatio - unio*‘, das nicht aufgebrochen werden darf. „Die vom Gesetz des Schicksals festgesetzten Entscheidungen“ (*fixa fatali lege decreta*) sind sicher eine sehr starke Formulierung, bei der jedes einzelne Wort einen weiteren Aspekt des Determinismus ausdrückt⁴⁴ und die auf Julians fatalistische Worte anspielt (*ut quod praescipit fatalis ordo non fiat* 23,5,5). Dennoch sollten wir sie nicht überinterpretieren. Denn Ammianus kann solch feierliche Sprache verwenden, ohne ihr notwendigerweise ihren vollen Sinn beizulegen⁴⁵. Außerdem würde ein totaler Fatalismus jegliche Zukunftsschau sinnlos werden lassen, da er weder für Warnungen noch für Philosophie wirklich Raum lässt⁴⁶. Ammianus verfügte sicher über kein Konzept, durch welches er einen freien menschlichen Willen und das *fatum* hätte voll vereinen können. Ihr kompliziertes Zusammenspiel wird auch sichtbar zwischen Julians Genius und der Unveränderbarkeit des schicksalsbedingten Weges (*salva firmitate fatali* 21,14,3). Ähnlich spürt man in den Erscheinungen des *genius (publicus)* vor Julian und Constantius (20,5,10, 25,2,3 - 21,14,2), wie die

⁴⁰ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 15.

⁴¹ Vgl. FONTAINE (Anm. 6) 203 Anm. 230; MATTHEWS (Anm. 19) 429; SEYFARTH (Anm. 7) II, 202 Anm. 10; ROLFE (Anm. 7) 93 Anm. 4, vgl. 14.11.25; SZIDAT (Anm. 4) II, 78; DEN BOEFT (Anm. 4) 15.

⁴² Zu (westlich) neuplatonischen Konzepten bei Ammianus vgl. MATTHEWS (Anm. 19) 428–430.

⁴³ Vgl. 21.5.1–2; FONTAINE (Anm. 6) 203 Anm. 230; HOPFNER, Mageia, in: RE 27 (1928) 346–351; DEN BOEFT (Anm. 4) 15.

⁴⁴ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 16.

⁴⁵ Vgl. zwei Artikel von W. SEYFARTH, Ammianus und das Fatum, in: Klio 43–45 (1965) 291–306; Glaube und Aberglaube bei Ammianus Marcellinus, in: Klio 46 (1965) 373–383.

⁴⁶ Für BARNES (Anm. 28) 171 ist ein totaler astrologischer Determinismus der Grund für das Fehlen der Astrologie im Exkurs.

Spannungen zwischen Wahlfreiheit des einzelnen Kaisers und Einfluss des gegenwärtigen bzw. abwesenden Genius letztlich nicht geklärt werden (können). Ammianus' kleiner Exkurs über die *genii* (21,14,3–5) bietet einen weiteren Mo-saikstein des religiösen Hintergrunds zur Konfrontation zwischen den beiden *Augusti*. Constantius sieht nur „etwas“ (*secretum aliquod*), und auch das nur undeutlich (*squalidius*), während Julian nicht nur irgend einen, sondern den Genius des Staates bei sich hatte, mindestens seit Paris. Julian steht damit auf einer qualitativ höheren Stufe der Kommunikation mit der göttlichen Welt, doch am Ende wird sie auch ihm verloren gehen, und der *genius publicus* wird ihn verlassen.

Ammianus bemüht sich, die mythologische Figur der *Themis* philosophisch zu erklären, doch auch dieses *numen* kann nicht als Lösung des Problems gelten. Seine Äußerungen verraten eine persönliche Begeisterung für das ganze Thema⁴⁷. Jupiter, den *vigor vivificus*, über alles zu stellen, ist erneut eine neuplatonische Interpretation von Naturkräften als Götter und von klassischen Göttern als Personifikationen eher unpersönlicher Gottheiten. In unserem Fall wird er mit der *anima mundi* assoziiert⁴⁸. Eine ähnliche neuplatonische Tendenz zeigt sich, wenn wir die *theologi veteres* (cf. 14,11,25, 17,7,12; 21,14,3, 16,5,5) als die *poetae veteres* verstehen. Diese Identifikation war in der östlichen, jamblich-schen Schule noch deutlicher und einflussreicher als in der westlichen, porphyrianischen und strenger plotinischen Strömung. Bewusst oder unbewusst, Ammianus scheint der östlichen Richtung mehr zu verdanken, als dies im Allgemeinen gesehen wird. Es gibt bei ihm gewiss eine römische Tendenz „Richtung Westen“ und zunehmende Kritik an Julian, der sich selber für einen treuen Schüler des *divus Iamblichus* hielt. Aber theurgische Praktiken im Prinzip gut zu heißen, an eine religiöse Grundlegung der Philosophie zu glauben, für die an der *divinatio* Beteiligten höchsten Respekt zu fordern und Vorsicht zu verlangen, damit diese nicht missverstanden oder gar manipuliert werden kann, all das ist in vollem Einklang mit echt jamblichischer Spiritualität.

2.2.2 Klassische Formen der Divination (21,1,9–12)

Die knappen Bemerkungen zur Vogelschau (21,1,9) sprechen mit bislang beispielloser Eindringlichkeit (*nec enim hoc vel insipiens quisquam dicet*). Das ver-rät die persönliche Beteiligung des Autors und erinnert an die starke Betonung des göttlichen Ursprungs aller Weissagung bei Jamblichus (*myst.* 3,1)⁴⁹. Die Ver-

⁴⁷ Vgl. RIKE (Anm. 9) 13; DEN BOEFT (Anm. 4) 17; SZIDAT (Anm. 4) II, 78: Dessen Zuversicht, Porphyrius als Quelle des Ammianus „gesichert“ zu haben, erscheint gewagt angesichts der einfachen und populären Etymologie, auch wenn das Partizip *tetheimena* genau die zitierte Form ist. Es kann durchaus andere, ggf. beiden gemeinsame Quellen geben. Die drei Autoren (Porphyrius, Eusebius, Ammianus) beweisen keine absolut sichere literarische Abhängigkeit; SEYFARTH (Anm. 7) II, 202 Anm. 11; auch kritisch zu Szidat ist DEN BOEFT (Anm. 4) 16 f.

⁴⁸ Vgl. PLOTIN, *Enn.* 4,4,10; 4,5,1–7, 5,8,12 f.; AUGUSTINUS, *cons. evang.* 1,23,35; DEN BOEFT (Anm. 4) 17; FONTAINE (Anm. 6) 203, N. 231.

⁴⁹ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 17.

bindung zwischen „Gott“ und Vogelflug wird feierlich, geradezu dogmatisch formuliert (*volatus avium dirigit deus*). Sie ist eine in der Antike allgemein verbreitete Auffassung, die keines weiteren Kommentars bedarf. Verglichen mit den von Cicero gemachten Unterscheidungen (*div.* 1,118) bleibt Ammianus' Darstellung sehr einfach. Er hat sie vielleicht einem Handbuch entnommen⁵⁰. *Benignitas numinis* ist eine Umschreibung für *numen benignum*, ein weiteres Beispiel für stoisches Gedankengut (Cicero, *div.* 1,82). Ähnliche Ideen über göttliche Vorsehung kennen auch Horaz (*carm.* 4,2,52; 4,4,74) und Julian (*Helios* 144d). Auch wenn dies keine strikte Personifikation ist, im Hintergrund bleibt doch eindeutig Jupiter, für den die *Res Gestae* durchwegs den größten Respekt zeigen⁵¹. „Die Güte der Gottheit liebt es, ob es nun die Menschen verdienen oder ob sie durch Zuneigung zu ihnen beeinflusst wird, zu verraten, was ihnen bevorsteht“ (21,2,9): das ist Ammianus' Auffassung. Für Porphyrius ist es ein Zeichen des göttlichen Wohlwollens. Jamblichus will sicher die ursprüngliche Souveränität und spontane Gutheit des Göttlichen absolut bewahren und gegen irgend welche Beeinflussung absolut schützen (*myst.* 3,17: *πρωτοουργός αὐτεξουσίος τε; myst.* 1.12: *Ἀὐτοφανής ... καὶ αὐτοθελής ... ἔλλαμψις*)⁵², doch auch er kann Pythagoras erklären lassen, dass die Götter ihre Botschaften denjenigen Menschen schicken, die ihnen wahrhaft lieb sind⁵³. Die Bemerkung ist erneut kein Hinweis auf Ammianus' westlichen Neuplatonismus. Dagegen könnte man Ammianus an dieser Stelle fragen, ob Vorauswissen an sich und in Julians Fall überhaupt ein Segen ist. Er präsentiert es als Ergebnis menschlicher Verdienste oder als reinen Ausfluss der göttlichen Zuneigung (*tangitur eorum affectatione*)⁵⁴. Letzteres könnte man theoretisch auch als (menschliche) Liebe zu den Göttern deuten. Aber hier hat er kein einziges Wort für die Aufgaben des Verstehens und Interpretierens, die der Mensch beizutragen hat und die erst in der Folge behandelt werden. Doch gerade die rechte Interpretation ist für ihn als realistischen Historiker und zur Deutung des Ganges der Geschichte die entscheidende Frage.

Auch für die *haruspicia* (21,1,10), eine weitere sehr traditionelle Form der Weissagung, gebraucht Ammianus starke Ausdrücke (*accidentia sciunt*), die eine unrealistische Zweifelsfreiheit implizieren. Seine Behandlung der Eingeweideschau betont die Ernsthaftigkeit dieser Kunst⁵⁵. Dies ist umso auffälliger, als

⁵⁰ Vgl. MACROBIUS, somn. 1,19,27; PLOTIN, Enn. 2,3,3; 2,3,7; SZIDAT (Anm. 4) II, 79 f.; MATTHEWS (Anm. 19) 429.

⁵¹ Vgl. MATTHEWS (Anm. 19) 429; FONTAINE (Anm. 6) 203 Anm. 233; SEYFARTH (Anm. 7) II, 202 Anm. 12; RIKE (Anm. 9) 31–34. 36.

⁵² Vgl. auch DEN BOEFT (Anm. 4) 18, der aber die Vita Pythagorica nicht beachtet.

⁵³ JAMBlichus, V.Pyth. 13,62: „Als Pythagoras ... über Vogelzeichen, Vorzeichen und Wetterzeichen sprach - Botschaften gebe es von den Göttern an diejenigen Menschen, die ihnen wahrhaft lieb (τοῖς ὡς ἀληθῶς θεωφιλέσι τῶν ἀνθρώπων) sind -, da flog ein Adler über ihn.“ Auch θεωφιλήs ist ambivalent: Liebe der oder zu den Götter(n), vgl. oben das Folgende zu *tangitur eorum affectatione*.

⁵⁴ Vgl. die Übersetzungen: „durch Zuneigung zu ihnen beeinflusst“ (SEYFARTH), „de l'affectation à leur égard“ (FONTAINE); „moved by his affection to them“ (ROLFE).

⁵⁵ DEN BOEFT (Anm. 4) 18.

gerade die *haruspices* später gegen den Persienfeldzug sprechen und kein Gehör finden werden (23,5,10; 25,2,7). Als eine Art geburtsloser Melchisedek tritt Thages auf, der mythische Erz-*haruspex* aus Etrurien, der uns an das etruskische Mutterland dieser Kunst und ihrer Vertreter erinnert, die von Ammianus so geschätzt und verteidigt werden, dass er sich später gegen die Philosophen auf ihre Seite stellen wird⁵⁶.

„Auch dann öffnet sich ein Blick in die Zukunft, wenn die Herzen der Menschen erregt sind, sie aber göttliche Worte sprechen“ (*Aperiunt tunc quoque ventura, cum aestuant hominum corda, sed locuntur divina*) (21,1,11). Dies ist eine weitere dogmatische Feststellung, die Ammianus sowohl historisch (Sibyllen als Prophetinnen, nicht der Text der gesammelten *oracula Sibyllina*) wie kosmologisch (die Sonne als *mens mundi*) erläutern wird. Ekstase versteht er als Erwärmung des Geistes; in diesem Detail der Theorie widerspricht er Jamblichus⁵⁷. *Mens mundi* und *anima mundi* sind hier gleichgesetzt, Ammianus vertritt einen solaren Monotheismus, der im westlichen Neuplatonismus gegenwärtig ist, dessen Spuren sich aber schon bei Cicero finden lassen (*Rep.* 6,17)⁵⁸.

Der Historiker nennt summarisch noch weitere potentiell ominöse Erscheinungen, die zur künstlichen Weissagung (*genus divinandi artificiosum*) gehören (21,1,11). Er scheint sie hier eingefügt zu haben, da sie wegen ihres spontanen Charakters Ähnlichkeit zur inspirierten Prophetie aufweisen⁵⁹. Das laute Stimmengeschrei (*crepitus vocum*) erinnert an Julians Erhebung in Paris (20,4,14 *horrendis clamoribus*). Ein Beispiel für diese *occurrentia signa* ist wohl der vom Kaiser spontan gedeutete Übungsunfall (21,2,1). Naturphänomene wie Donner, Blitzschlag und Meteorenbahnen werden zum Teil in anderen Exkursen behandelt⁶⁰.

Träume (21,1,12) sind wohl die klassische⁶¹, (auch im Neuplatonismus allgemein) bedeutendste und nicht einfach überlebte Form der *divinatio* im Geschichtswerk des Ammianus (21,14,1; 23,3,3; 25,10,16; 30,5,16). Julians Traum über den bevorstehenden Tod des Constantius (21,1,6) ist in der Tat der unmittelbare Anlass für den ganzen Exkurs. Hier endlich verschiebt sich das Interesse auch auf ihre Deutung und Interpretatoren und die damit verbundenen möglichen Probleme. Gewiss bietet Ammianus keine Theorie zur „Traummantik“⁶², aber seine Absicht, die Weissagekunst zu verteidigen, ist so dominant, dass die

⁵⁶ Vgl. 17,10,2; 23,5,10; 23,5,13; 25,2,7; 25,5,10; 25,5,13; Ammianus auf der Seite der *haruspices* 23,5,8; 23,5,10,1,12–14; 23,1,7; DEN BOEFT (Anm. 4) 19; CICERO, *div.* 2,50; OVID, *Met.* 15,552–559.

⁵⁷ Vgl. *myst.* 3,8; DEN BOEFT (Anm. 4) 19.

⁵⁸ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 81 f.; DEN BOEFT (Anm. 4) 19 f.

⁵⁹ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 20.

⁶⁰ 25,2,6 Meteore; 25,10,2–3 Kometen; vgl. 25,2,4; VERGIL, *Aen.* 2,696; SZIDAT (Anm. 4) II, 82 f.; siehe oben bei 1.1.

⁶¹ Vgl. die (verlorenen) Bücher zu Träumen und ihrer Deutung von Aristoteles (DEN BOEFT [Anm. 4] 21) und Cicero (SEYFARTH [Anm. 7] II, 202 Anm. 14), oder auch AUGUSTINUS, *Conf.* III,11,19 über die (erfüllten!) Träume der Monnica.

⁶² SZIDAT (Anm. 4) II, 83.

Argumentation des kommenden Absatzes schon auf die Behandlung des Traumes ausstrahlt⁶³.

2.3 Erklärung von Irrtum und Versagen (21,1,13–14)

Keine geringere als die Autorität des Aristoteles, die Ammianus wohl aus zweiter Hand kannte, wird herangezogen, um die physischen Voraussetzungen festzulegen, unter denen Traumgesichte als zuverlässige (*fixa sunt et stabilia*) Vorhersagen der Zukunft gelten können: Tiefschlaf, Mittelstellung und Bewegungslosigkeit der Pupille. Neupythagoreische und neuplatonische Mystik förderten generell den Glauben an die prophetische Kraft von Träumen. Gegen mögliche (christliche oder epikureische) Einwände (*vanities aliquotiens plebeia*), setzt Ammianus eine Kombination von Cicero-Zitaten. Der freilich war selber ziemlich skeptisch gegenüber der Divination, und seine ursprüngliche Argumentation sollte betonen, dass Inkompetenz eines Philosophen noch viel schwerer wiegt als in anderen Berufen. Ammianus übernimmt von Cicero die grundlegende Unterscheidung zwischen unfehlbarer göttlicher Botschaft und potentiell versagender menschlicher Wahrnehmung und Interpretation. Er vergleicht damit, dass auch in anderen Künsten und Berufen mögliche Fehler deren grundsätzliche Gültigkeit nicht aufheben⁶⁴. Die verwendeten Worte stammen von Cicero, doch dieser in seiner an sich anti-divinatorischen Haltung war vielleicht nicht die erste Quelle für Ammianus' Auffassung. Denn dasselbe Argument, dass man die Divination wie die übrigen Wissenschaften und Künste nicht nach ihren Fehlern beurteilen darf, findet sich bei keinem anderen als Jamblichus (*myst.* 2,10). Der Soldat Ammianus hatte erlebt und beobachten können, welche Praktiken und Diskussionen sich auf dem Gebiet der Theurgie rund um den Kaiser abspielten und wohin sie führten. Seine eigene Zurückhaltung entspricht weder der plotinischen Abwertung der Riten noch den julianischen Übertreibungen und ist damit vielleicht näher an Jamblichus' besonnener Frömmigkeit als der Kaiser, mag der sich noch so sehr auf jenen berufen.

Auch andere Stellen, die mit der Möglichkeit des Irrtums zu tun haben, folgen genau diesem Muster (21,14,1; 22,1,3; 23,1,6), das als theoretische Grundlegung für zukünftige Vorgänge zu betrachten ist⁶⁵. Wir teilen die Auffassung, dass Julians Feldzug gegen Constantius nicht primär religiös motiviert ist⁶⁶. Doch wenn Ammianus hier eindeutig die Möglichkeit von Irrtum und Fehlinterpretation einräumt, so bereitet er damit die Bühne für Julians kommende Fehler. Unser Historiker weiß um die Notwendigkeit kompetenter Ausleger und Deu-

⁶³ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 21.

⁶⁴ Vgl. CICERO, *div.* 1,24; *Tusc.* 2,12; MATTHEWS (Anm. 19) 430 f.; SEYFARTH (Anm. 7) II, 202 Anm. 14. Die *vanities plebeia* bezieht sich auf die Christen, wenn *aliquotiens* mit „manchmal“ übersetzt wird. Wenn wir es mit „einmal“ (in der Vergangenheit) wiedergeben, deutet es eher auf die Epikureer, die „*plebeii philosophi*“ (CICERO, *Tusc.* 1,55); FONTAINE (Anm. 6) 205, Anm. 238. CICERO, *nat.deor.* II,4,12; *div.* I,52,118; AUGUSTINUS, *civ.* 5,9.

⁶⁵ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 74, 83 f.

⁶⁶ Vgl. RIKE (Anm. 9) 46.

ter, auch wenn er in der Regel keine Namen nennt. In ihrer Namenlosigkeit sind die Bewahrer des *doctrinae genus haud leve* kaum von ihren Ritualbüchern zu unterscheiden. Im Gegensatz zu den Philosophen folgen sie einem streng konservativen Ethos, und die Tatsache, dass religiöses Wissen die Grundlage aller Philosophie bildet, wird deutlich aus den zahlreichen Verbindungen, welche die *Res Gestae* zwischen beiden herstellen⁶⁷. All das bereitet schon spätere scharfe Kritik vor: an Julian, der den Altardiener (*victimarius* 22,14,3) mimit, und an den Hof-Philosophen, die sich in *divinatio* und ihre Deutung einmischen, wovon sie nichts verstehen (22,7,3–4). Beides offenbart die schräge Situation, die sich rings um Julian als Augustus eingestellt hat. Ammianus sehnte sich nach der Wiederherstellung einer gesünderen Koexistenz, denn er hielt an der Überzeugung fest, dass beide Gruppen, Philosophen und Orakeldeuter, einen Weg zurück zur ursprünglichen „*homonoiä*“ finden mussten⁶⁸. Diese Sehnsucht aber hätte Jamblichus selbst nicht deutlicher aussprechen können (*myst.* 2,11)⁶⁹.

3 Charakterisierung und Kritik Julians

Sowohl die traditionellen Argumente als auch die (fehlende oder unklare) philosophische Basis dieses Exkurses machen deutlich, dass der Abschnitt einen eindeutig persönlichen Charakter hat. Gerade Einleitung und Abschlussformel sprechen in klar apologetischer Tonlage. Die versagende menschliche Wahrnehmung der göttlichen Zeichen ist kein akademisches Thema, sondern stellt für Ammianus im Blick auf Julians kommendes, all zu frühes Ende ein existentielles Problem dar⁷⁰. In Übereinstimmung mit Julians eigenen Darstellungen (*epp.* 28–29) präsentiert der Historiker den inneren Kampf des Kaisers und die Rolle, welche darin göttliche Vorzeichen einnahmen. Dennoch unterscheidet seine Schilderung sich von der pro-julianischen Tradition und Propaganda. Libanius (*or.* 18,105) lässt Julian eindeutig von sich aus die Initiative ergreifen. Bei Ammianus bleibt eine gewisse Spannung, da er zwar die Rolle der göttlichen Zeichen betont, doch auch eine eigene Bereitschaft Julians erkennen lässt, gegen Constantius zu marschieren⁷¹.

3.1 Die Verhaltensweise Julians und ihre Beurteilung

Der Historiker charakterisiert die kultischen Praktiken Julians zunächst als traditionell und unspektakulär (*et ceteris quae deorum semper facere cultores* 21,2,4), nichts an sich Halbseidenes, sondern nur wegen der Christen geheim-

⁶⁷ Vgl. RIKE (Anm. 9) 71.

⁶⁸ Vgl. RIKE (Anm. 9) 75–79, bes. 79.

⁶⁹ Vgl. im Gegensatz dazu die Warnungen und Reserven bei PORPHYRIUS, *regr.an.* fragm. 2f.

⁷⁰ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 12.

⁷¹ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II,44.68.

gehalten. Solche Geheimhaltung war zwar nicht ungewöhnlich in dieser Zeit⁷². Dennoch klingt der Satz stark nach Entschuldigung, zumindest nach Erklärungsdruck, und er steht im Gegensatz zum Auftritt Julians in Antiochien, wo er eine Art überdrehten und all zu theatralischen *cultus deorum* veranstalten ließ (22,14,3)⁷³. Ammianus nimmt Julian gegen christliche Angriffe in Schutz, die seine Berufung auf göttliches Wissen bloß für einen Vorwand hielten, um den lange feststehenden Plan umsetzen zu können, gegen Constantius zu ziehen⁷⁴. Mag auch die Tendenz vorherrschen, Julian als friedfertig hinzustellen, seine eigenen *Res Gestae* sind von ähnlichen Bemerkungen oder Anklängen nicht frei (20,8,4; 10,1–2; 10,18; 21,1,1–2)⁷⁵.

Mehr als einmal stellt er uns die Fähigkeit Julians vor Augen, potentiell ominöse Vorfälle spontan zu seinen Gunsten auszulegen (21,2,1f.; 22,1,2; 23,3,6f.; 5,8), doch im weiteren Verlauf der Geschichte scheint er sich allmählich immer weiter von der julianische Lesart der Vorzeichen distanzieren zu wollen. Er rückt ihn langsam auf die Seite derer, die nicht kompetent sind auf dem Gebiet der *divinatio*, wie zum Beispiel die anmaßenden Philosophen, die zwar die himmlischen Dinge nicht verstehen, aber sich dennoch den wiederholten Warnungen von Experten wie den *Etrusci haruspices* widersetzen (23,5,9; 11; 13f.).

Julian hatte als Kaiser das Verbot der *divinatio* aufgehoben (22,12,7) und sie selber auf konstantem Niveau praktiziert (23,1,7; 23,3,3; 23,5,8; 23,5,12; 25,2,8; 25,4,17), wie uns der Geschichtsschreiber ohne negatives Urteil mitteilt. Was er an Julian auszusetzen hat, ist dessen Übertreibung (22,12,7; 25,4,17; *LIB., or.* 37,5). Insbesondere im Rahmen der Auseinandersetzungen mit Constantius seit der Zeit der Erhebung in Paris (21,2,4; 22,1,2f.) wird Julians Rückgriff auf göttlich vermitteltes Vorauswissen moralisch und rechtlich fragwürdig. Denn auf was sonst hätten diese Praktiken abzielen sollen als auf die (eigene) kaiserliche Nachfolge⁷⁶? Doch gerade das muss als – nach damaliger Rechtslage – illegales Thema von Divination gelten, gefährlich zumindest für den jeweils aktuellen Kaiser, und das besonders, wenn derartige in der unmittelbaren Umgebung des *Augustus* oder *Caesar* praktiziert wird (*Cod.Theod.* 9,16,6)⁷⁷. Nur ein paar Jahre später unter Valens wird es keine Gnade geben für alle, die an einem Wahr-

⁷² Vgl. RIKE (Anm. 9) 40f.

⁷³ Vgl. RIKE (Anm. 9) 53.

⁷⁴ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 68; GREGOR NAZ., *or.* 4,47 u. a.

⁷⁵ Vgl. SZIDAT (Anm. 4) II, 44. 47. 68f., auch 21,1,4 *quinquennialia Augustus iam edidit* offenbart Julians Anspruch.

⁷⁶ Vgl. die in dieser Richtung offenere Darstellung bei EUNAPIUS, *Vita Soph.* 476; 498. Die divinatorische Theurgie richtete sich von Anfang an gegen Constantius' angebliche Tyrannei und wollte Julian zum Kaiser machen.

⁷⁷ *Cod.Theod.* 9,16,3 (23. Mai 321/4, Konstantin): *contra hominum moliti salutem; qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant* (interpr.); 9,16,4 (25. Jan. 357, Constantius): *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas, Quicumque pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellat, vel haruspicem, qui auguria colligit, consuluerit, capite punietur.* (interpr.); 9,16,6 (5. Jul. 358, Constantius): *qui... artem aliquem divinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo vel Caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat*; MATTHEWS (Anm. 19) 218f.

sagezirkel über den Namen des zukünftigen Kaisers beteiligt waren (29,1,42). Ihr Fall (im doppelten Sinn des Wortes) lässt keinen Zweifel daran, wie die bestehenden Gesetze verstanden und angewendet wurden. Dürfen wir also in Julians anfänglich bloß ungesetzlichem Gebrauch der Divination den Samen für Missbrauch und Entfremdung in der Folgezeit erkennen? Ammianus spricht kein Wort der Kritik, doch sowohl der Bericht über den Kirchgang in Vienne, während der Kaiser gleichzeitig Theurgie betreibt (21,2,4), wie die spontane Interpretation des Missgeschicks beim Besteigen seines Pferdes (22,1,2) können eine seltsame Ambivalenz nicht verhehlen, die einem Leser auffallen muss, der den Fortgang der Lebensgeschichte Julians präsent hat. In diesem Drama freilich haben die „Götter“ und ihre (verkannten) Botschaften eine geradezu tragische Bedeutung.

Rike bemerkt: Julian ist der religiöse Held der *Res Gestae*, das heißt insbesondere, auch wenn Ammianus weder die kaiserliche Mischung von Kulturen noch deren öffentliche Aufführung akzeptiert, er achtet ihn als einen Verfechter der römischen Sache, der bewusst darauf aus ist, seine Errungenschaften und sein *imperium* am *cultus deorum* auszurichten⁷⁸. Zumal die Konfrontation mit Constantius, eigentlich schon die Erhebung in Paris, wenn wir vom Exkurs aus darauf zurückschauen, oder auch späteres Versagen Julians im Umgang mit *divinatio* müssen wir als Geschichte begreifen, die immer mehr vom richtigen Weg abweicht, vielleicht gar davon weggeführt wird. Ammianus unterscheidet sehr genau zwischen *ethos* und *nomos*: Während der *cultus deorum* für das verantwortlich gemacht wird, was in Julians Charakter das Beste ist, werden seine Fehler als untypische, rein individuelle Abweichungen davon verstanden, was der Kult an sich fordert⁷⁹. Diese Art von Differenzierung lässt einen unwillkürlich an den Kommentar Jesu über die Pharisäer denken, die auf dem Stuhl des Mose sitzen (Mt 23,1). Das Ganze wird zu einem negativen Fortschritt, der zu Julians vollkommener Entfremdung von den Göttern führt, die in der letzten Spaltung von *ethos* und *nomos* kulminiert⁸⁰. Julians Geschichte als Kaiser, zumal als „Gegen-“ und danach alleiniger *Augustus*, ist tragisch, gerade in den Spannungen auf der religiösen Seite. Als Nichtchrist mit ehrlicher Frömmigkeit und Hingabe an die alte Religion wird Julian bei Ammianus zum positiven Symbol, doch durch seine persönlichen Schlagseiten und Übertreibungen geht ihm dieser Kredit verloren. Die Divination begleitet ihn in den Abgrund, da sie ihm immer die Wahrheit sagt, die er immer weniger verstehen und wahrnehmen kann. Parallel dazu wird der Kaiser dargestellt als jemand, der in seinem Handeln schrittweise den Bezug zur Realität verliert und weiter in die Katastrophe rennt, obwohl er kein ungebrochenes Vertrauen zu seiner Truppe hat und obwohl sich eigene Zweifel und schwindender Optimismus über sein Projekt spüren lassen, nicht zuletzt in seiner Ansprache an die Soldaten vor der Invasion (23,1–5).

⁷⁸ Vgl. RIKE (Anm. 9) 23.

⁷⁹ Vgl. RIKE (Anm. 9) 39. 53.

⁸⁰ Vgl. RIKE (Anm. 9) 61.

Proportional dazu nimmt Ammianus' Kritik zu, der damit verrät, dass es für ihn eine unumstößliche Macht des *Fatum* nicht gibt, sondern alles der Gerechtigkeit unterworfen bleibt. Die kultischen Aktivitäten des Kaisers, *per se* harmlos und annehmbar, werden allmählich immer problematischer. Die *Res Gestae* erzählen den Weg Julians nicht als einen religiösen Triumphzug wie andere Quellen⁸¹. Im Gegenteil, die unkontrolliert wuchernde *divinatio*, exzessive Opfer, hohe Kosten und eine immer größer werdende Zahl von Wahrsagern nach der Durchsetzung Julians bzw. dem Tod des Constantius werden von Ammianus als maßlose Übertreibungen verurteilt (22,12,6–7)⁸². Die Weissagungstechniken werden immer undurchsichtiger und geraten außer Kontrolle. Ammianus verwirft die *nova consilii via* (22,12,8), und er sammelt anstelle dessen alle schlechten *omina* vor dem Feldzug gegen die Perser, eingeschlossen den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels (wieder eine „neue Sache“ und *sumptibus immodicis*, 23,1,2)⁸³. Aber überraschenderweise sieht er die gescheiterte Rekonstruktion nicht explizit als negatives Omen. Er berichtet lediglich von der Einstellung des Projektes aufgrund höherer Gewalt, d. h. weil wiederholt in der Nähe der Grundmauern Feuerbälle aus der Erde schlugen. Wenn man die immense antichristliche Provokation bedenkt, die sich hinter dem ganzen Vorhaben verbarg, dann ist dies in der Tat ein Paradefall für beredtes Schweigen auf der Seite des Ammianus. Auf christlicher Seite hingegen explodierte die Polemik über des Kaisers gescheiterten Versuch, Jesus mit seiner Voraussage von der endgültigen Tempelzerstörung als falschen Propheten hinzustellen (Lk 19,44; 21,6; Joh 4,21–23). Daher bieten die *Res Gestae* nicht mehr zu dieser Sache als absolut notwendig.

Julians neuer Klerus aus heidnischen Priestern, die auf seine philosophischen Lehren eingeschworen waren und sich selbst der Autorität von Provinzoberen unterstellten⁸⁴, all das gleicht doch sehr einem ausgefeilten, quasi byzantinischen Staatskirchenwesen „*alla pagana*“, und all das sind *res novae*, eine Art von Revolution, die der konservative Ammianus nicht gutheißen konnte. Wenn wir wirklich sagen dürfen, Julian habe Antiochien in eine Art kultischen Nebel gehüllt,⁸⁵ finden wir Ammianus doch immer noch auf der Seite der klassischen Wahrsager (*haruspices*) gegen die Philosophen. Dass er es mit denen hält, die den Feldzug aufhalten wollten (25,5,11), ist freilich *ex post* leichter verständlich, nachdem das ganze Unternehmen gescheitert war. Nach unserer Auffassung sollten wir Ammianus hier ernst und beim Wort nehmen, auch was seine religiösen Bemerkungen und Selbstoffenbarungen betrifft. Denn diese enthalten und verraten uns die meta-historischen Ideen, mit denen er die verschiedenen Wendepunkte in seiner Geschichte konstruiert und sich selbst und seinen Lesern erklärt. Dennoch müssen wir anmerken: Seine philosophischen und religiösen

⁸¹ Vgl. SOZOMENUS, *hist.* 5.1.8; GREGOR NAZ., *or.* 4.; RIKE (Anm. 9) 44 f.

⁸² Vgl. RIKE (Anm. 9) 48 f. 52 f.

⁸³ Vgl. RIKE (Anm. 9) 55 f.

⁸⁴ Vgl. RIKE (Anm. 9) 56.

⁸⁵ Vgl. 22,9,14–15; 12,6–13,5; LIBANIUS, *or.* 12,79–83; RIKE (Anm. 9) 57.

Ideen sind letztlich nicht systematisch und konsequent. Das wenigstens ergibt sich aus den überlieferten Büchern der *Res Gestae*. Wir haben weder einen vollständigen und homogenen, noch einen unproblematischen Bericht über die ideologische und theologische Position des Autors. Doch am nächsten kommen wir ihr, wenn wir seine Parteinahme für die „echt römischen“ *interpretes* (und ihre *fulgurales libri*) gegen die Philosophen unter die Lupe nehmen (23,5,10–14). Ammianus stellt sich auf die konservative Seite gegen die Philosophen, die den Blitz, der den Soldaten Jovianus erschlägt, teils als bedeutungslos (*nihil significare*), teils als für Julian positiv auslegen⁸⁶. Ist das wieder die alte Spaltung der Neuplatoniker zwischen westlich rationalisierender und östlich theurgischer Schule? Nicht ganz, denn Maximus ist kein repräsentativer Vertreter echt jamblichischer Spiritualität. Ein solcher wäre Chrysanthius gewesen, doch der hat sich auf Geheiß der Götter nicht dem *comitatus* Julians angeschlossen, während Maximus sich davon nicht abschrecken ließ, selbst wenn das nicht ohne theurgische Manipulationen ging⁸⁷. Es ist schwer zu sagen, wie sehr Ammianus diese feinen Unterscheidungen kannte, doch faktisch steht er mit seiner radikalen Hochachtung vor den alten Riten und mit der Ablehnung menschlicher Verfügungsgewalt nahe bei Jamblichus. In der Darstellung der *Res Gestae* übertrifft er darin auch Julian selbst. Denn Jamblichus betont, dass am Anfang aller Divination und Erhebung der Seele zum Göttlichen eine radikale Demut steht (*myst.* 1,15: οὐδένεια), und dass alle Erkenntnis das Geschenk der Götter ist, nie das Werk des Menschen (*myst.* 2,11). Ammianus selbst war sich dessen kaum voll bewusst, aber sein Vorziehen der alten römischen Riten wäre mit der jamblichischen Philosophie (!) und Hochachtung ägyptischer Riten gut vereinbar⁸⁸. Mit denen, die Theurgie weniger als Werk der Götter denn als eigenes Einwirken auf die Götter verstanden haben, hätte Jamblichus massive Schwierigkeiten gehabt. Auf Ammianus' Denkweise hat der westliche Neuplatonismus sicher nicht exklusiv gewirkt, auch wenn die literarischen Einflüsse das nahe legen. Den Einfluss der Philosophie, gerade in der intellektualistischen Art eines Plotin, auf Ammianus dürfen wir allgemein nicht überschätzen. Seine Erlebnisse unter Julian und eigene Erfahrungen im Osten (vielleicht seit der eigenen Kindheit) machen eine tiefere Einwirkung jamblichischer Anschauungen dagegen leicht nachvollziehbar. Jamblichus und seine Theurgie heben traditionelle Praktiken nicht auf, sondern versuchen sie philosophisch zu verstehen, sind also an sich konservativer und damit näher an Ammianus.

⁸⁶ Vgl. auch MATTHEWS (Anm. 19) 125–128.

⁸⁷ Vgl. EUNAPIUS, *Vita Soph.* 477; MATTHEWS (Anm. 19) 25f.

⁸⁸ Eine quellenkritische Analyse (J. SZIDAT, *Der Neuplatonismus in Westen und die Gebildeten des Reiches. Gedanken zu seiner Verbreitung und Kenntnis außerhalb der Schultradition*, in: *Museum Helveticum* 39 (1982) 132–145) kann hier niemals ausreichen, da Ammianus wohl meist Handbücher verwendet, mit dem Material kreativ umgeht und von eigenen Erfahrungen beeinflusst sein kann. Für Jamblich vgl. H. FEICHTINGER, *Οὐδένεια and Humilitas. Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine*, in: *Dionysius* 21 (2003) (im Druck).

3.2 Die Position des Ammianus

Im Bezug auf das, was Ammianus uns über seine theologischen Auffassungen zu erkennen gibt, dürfen wir ihm selbst dann trauen, wenn wir sie nicht für philosophisch voll reflektiert halten oder eine Entwicklung dieser Auffassungen annehmen. Während er seine Geschichtsbücher verfasste und noch mehr, um sie schreiben und den Geschehnissen selber einen Sinn abgewinnen zu können, entwickelte er vielleicht erst seine Haltung. Dabei konnte er eigene alte Überzeugungen, traditionelle Vorstellungen und im Laufe der Zeit übernommene Einstellungen durchaus kombinieren und harmonisieren⁸⁹. Innerhalb derer aber scheint gleichsam *Roma* das höchste *numen* zu sein, Rom und ihre traditionellen, imperialen und sogar militärischen Interessen. Wenn es stimmt, dass Heiden sich allgemein auf die überkommenen römischen Riten verließen, wenn es um das Wohlergehen von Staat und Gesellschaft ging⁹⁰, dann müssen wir daraus folgern, dass die Grundprobleme der klassischen Staatsreligion, wie Ammianus sie vorschlägt und sich vorstellt, eben ihre Gebundenheit an Staat und Reich ist. Trotz seiner Versuche, sie zu universalisieren und zu transzendentalisieren, die Ammianus freilich bloß halbherzig macht, bleibt alles religiöse Denken, Kult und Ethik stets dem größeren Gut der römischen Macht untergeordnet. Die Romidee selber ist die eigentliche metahistorische Wirklichkeit.

In Ammianus' Sicht hat Julian die Integrität des *doctrinae genus haud leve* auf zwei Weisen verletzt: Vor und auf dem Feldzug ließ er die Zahl der Wahrsager beliebig anwachsen, später nahm er die widersprüchliche Position ein, diese Wahrsager für weniger kompetent zu halten als die ihn begleitenden Philosophen. Seine beiden Leitideen, *temperantia* und (lokaler) Traditionalismus, hat unser Historiker vielleicht für sein Werk erst (weiter) entwickelt. Nach ihnen kann Julian aber auf keinen Fall als der ideale Heide erscheinen. Das macht den Standpunkt des Ammianus freilich noch nicht neutral oder gar latent pro-christlich. Er sehnt sich nach einer Art öffentlichem Heidentum, das Julian und sein griechischer *comitatus* offensichtlich nicht bieten konnten, *de facto* zumindest versagten sie dabei⁹¹. Aber auch das Christentum erscheint keineswegs als heroische Religion oder als Stütze des Reiches. Für Ammianus bleibt es nichts anderes als eine Ablenkung von den Aufgaben des *imperium*⁹².

Unserem Geschichtsschreiber schwebt eine Art dritter Weg vor, weder Julians Stil noch die christliche Kirche. Er scheint damit der religiösen Haltung der römischen Aristokratie nahe zu stehen. Damit wollen wir seine Motivationen nicht als seicht oder unehrlich abtun, als wäre er bloß daran interessiert, seine Bücher auf dem römischen Markt zu verkaufen. Dennoch, Ammianus' höchste Richtschnur *moderatio* und *temperantia* wird uns wohl seine wirklichen persönlichen Anliegen offenbaren⁹³. In seinen Augen sind das freilich gerade keine

⁸⁹ Vgl. ähnliche Bemerkungen auch bei LIEBESCHÜTZ (Anm. 17) 202 f.

⁹⁰ Vgl. LIEBESCHÜTZ (Anm. 17) 205.

⁹¹ Vgl. RIKE (Anm. 9) 62 f.

⁹² Vgl. RIKE (Anm. 9) 104.

⁹³ Vgl. zur Bewertung von (*im*)*moderatio* A. BRANDT, Moralische Werte in den Res Gestae

persönlichen Vorlieben. Was er präsentiert und was ihn auch dann beeinflusst, wenn er Religion gar nicht ausdrücklich diskutiert, das ist für ihn die große, griechisch-römisch universale Religion, die in verschiedenen Gottheiten gegenwärtig ist und in verschiedenen Kulturen gepflegt, aber als kohärent und sinnvoll erwiesen wird durch die große Geschichte der Philosophie, welche hinführt zu ihrer gegenwärtigen neuplatonischen Gestalt, und nicht eigentlich zu Julians Extravaganzen. Wir dürfen sagen, Ammianus ist nicht fanatisch in religiösen Dingen. Aber wir müssen hinzufügen, er nimmt sie ernst und wird jeden kritisieren, der von rechtem Maß und alter Ordnung abweicht, denn beides ist für Religion in seinen Augen konstitutiv. Genau das aber ist typisch für ihn als der Verfasser der *Res Gestae*. Mit letzter Sicherheit wissen wir über die Person des Ammianus Marcellinus nämlich kaum mehr, als dass er Bücher über römische Geschichte verfasst hat. Sein wahrer Glaube gehört *Roma*, ihren Idealen und Ideen mehr als irgend jemandem oder etwas anderem. Ihre authentische Tradition, Erbin der griechischen und Brennpunkt aller menschlichen Kultur und Weisheit, ist wirklich Ammianus spirituelle Heimat. Jedes menschliche Verhalten und Denken, auch kultische und religiöse Praxis, sind im Vergleich dazu relativ. Ammianus ist gewiss kein professioneller Theologe oder Philosoph, und seine Einsichten mögen sich auf einer verhältnismäßig populären Ebene bewegen, doch das Gewicht, die historische Bedeutung und Anziehungskraft eines solchen Standpunktes darf niemand unterschätzen⁹⁴. Denn dieser bedeutet Toleranz oder wenigstens Geduld an der religiösen Front mit beinahe allem, solange es unter dem Dach des Reiches unterzubringen ist, solange es nicht wagt, sich selbst an die oberste Stelle zu setzen statt des Reiches und seiner Interessen, solange es innerhalb des traditionellen Rahmens bleibt, der von Staat, Kultur und Gesellschaft vorgegeben ist. Alles andere hingegen, seien es Julians exzessive Phase oder die Christen, ist unvernünftig, unmäßig und potentiell gefährlich für den Staat und für den *status quo* - wir können nicht leugnen, dass Ammianus damit faktisch Recht hat.

4 *Divinatio*: Historische Kausalität oder historiographische Gestaltung?

Der Exkurs über die Formen der Weissagung ist auch das eindeutigste Bekenntnis seines Autors zur klassisch-römischen Religion als ein gebildeter Exponent des 4. Jahrhunderts. In seiner Eigenschaft als Nicht-Experte auf dem Gebiet der Divination bietet er wertvolle Hinweise auf pagane Praktiken und Überzeugungen. Constantius' Verbot (*Cod. Theod.* 9,16,4) hielt nicht lange an,

des Ammianus Marcellinus. (= Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Heft 122) (Göttingen 1999) und R. SEAGER, Ammianus Marcellinus. Seven Studies in his Language and Thought (Columbia 1986).

⁹⁴ MATTHEWS (Anm. 19) 430f. dagegen hält den Exkurs für „written in the same spirit as if he were describing artillery“, doch sogar er muss auf Seiten des Autors zweimal „warmth of (his) feeling“ anerkennen, vgl. ebd. 435.

trotz seiner Erneuerung durch Theodosius (*Cod. Theod.* 16,10,9; 10,12) wurden Wissen und Praktiken weitergegeben, und sei es im Geheimen, wie es bei Julian selber anfangs der Fall war. Gerade die christliche Polemik zeigt, wie sehr *divinatio* immer noch Teil des Lebens und nicht nur der Vergangenheit war, lange nach dem Tod des großen Konstantin⁹⁵.

4.1 Die Anliegen des Historikers

In Ammianus' Bericht (und Sicht?) waren die Christen der einzige Grund für Julians Geheimnistuerei über seine Religion und kultischen Aktivitäten in Gallien⁹⁶. Die Tatsache, dass er die vorgespülte Teilnahme am katholischen Gottesdienst am Epiphanietag des Jahres 361 in Vienne (21,2,4–5) mit keiner Silbe kritisiert, ist auch eine Offenbarung der moralischen Standards des Kaisers und des Historikers und muss als weiteres Beispiel impliziter, indirekter Propaganda gegen das Christentum gewertet werden. Das Wohl von Kaiser und Reich sind die höheren Güter, sie rechtfertigen allemal diese „cult fiction“, denn sie sichern den guten und angemessenen Fortgang der Dinge, in diesem Fall Julians Karriere und seinen Aufstieg auf den Gipfel der Macht. Es erscheint letztlich sehr unwahrscheinlich, dass entweder Ammianus oder Julian selbst das kaiserliche Verhalten hier als in sich richtig oder „nostalgisch zu rechtfertigen“ hätten verstehen können, gleichsam als Erinnerung an die guten alten christlichen Kindertage. Das Ende von Ammianus' Bericht (*sollemniter numine orato discessit*) kann eher als Ausdruck dafür gelten, wie perfekt das interreligiöse Täuschungsmanöver funktioniert hat, und es scheint des Kaisers Coolness und Schläue zu loben in dem, was er tut (*animo tranquillo et quieto* 21,2,3).

Wenn wir Julians Politik als mehr oder weniger raffinierte Form einer Unterdrückung und/oder Verdrängung der Kirche verstehen im Namen der alten Religion, auch wenn diese bei ihm eine neue Gestalt angenommen hat⁹⁷, dann erscheint der Standpunkt des Ammianus *de facto* als noch raffinierter: getarnt als unparteiische Neutralität, die umso überzeugender darzulegen vermag, wie problematisch diese Christen wirklich sind, zumal nach der kürzlichen Erhebung der Kirche zur kaiserlichen (und bald staatlichen) Religion. Ammianus widmet der Kirche trotz ihres mittlerweile massiven Einflusses auf Staat, Kaiserhaus und Gesellschaft nichts, was sich annähernd mit seinem Exkurs über die Divination vergleichen ließe. Seine Darstellung des Christentums gibt diesem zwar eine prominente Bedeutung, doch letztlich wird er ihm weder inhaltlich noch historisch gerecht⁹⁸.

Für die Zeit vor Julians Erhebung/Revolution gibt es keine nennenswerten Hinweise auf irgendwelche kultischen Aktivitäten, weder in den *Res Gestae* noch bei Libanius noch bei Julian. Dieses Schweigen muss nicht viel bedeuten. Anfangs

⁹⁵ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 11; SZIDAT (Anm. 4) II, 74 f.

⁹⁶ Vgl. RIKE (Anm. 9) 42.

⁹⁷ Vgl. RIKE (Anm. 9) 48–51.

⁹⁸ Vgl. MATTHEWS (Anm. 19) 435–451, bes. 435: „polemic of distortion“.

war Julian noch der passive Empfänger, nicht der aktive Schöpfer oder Provokateur göttlicher Zeichen. Er konnte sich auf den *genius publicus* verlassen, und Ammianus kann die Tyrannei des Constantius als einzige echte Motivation und Begründung seiner Erhebung zum Augustus darstellen⁹⁹. Die damalige Haltung scheint für Ammianus Ausdruck des religiösen Seelenfriedens und der richtigen Einstellung zur göttlichen Realität zu sein. Damit aber ist er nicht allein, denn zumal der große Theurg Jamblichus konnte es gottlos nennen, wenn seine Anhänger von ihm Visionen oder spektakuläre Aktionen verlangten¹⁰⁰. Julians *comitatus* steht dazu später im Gegensatz. Dort hat man die Sache in die eigenen Hände genommen, mit der Folge, dass die politischen wie die militärischen Angelegenheiten immer mehr aus den Händen glitten.

Der *divinatio*-Exkurs steht mitten in dieser Tendenz zur Katastrophe, da falsche Religiosität die Führung übernimmt, indem sie die ihr gesetzten Grenzen überschreitet. Der Abschnitt steht im Zusammenhang mit und als Vorbereitung auf zwei sehr bedeutende Wendepunkte in Ammianus' Geschichte: der Tod des Constantius und Julians anschließende Regierung und fatales persisches Abenteuer. Daher ist dieser kleine Text keine marginale Abschweifung *delectandi gratia*, sondern vielmehr ein unabdingbares, zumindest ein sehr wirkungsvolles Mittel, um Julians lebendiges Interesse an allen Formen von Zukunftswissen zu erklären und (zunächst) zu rechtfertigen¹⁰¹. Besonders durch die grundlegende Differenzierung zwischen Inspiration (als Wahrnehmung göttlicher Informationen) und Interpretation definiert Ammianus seine eigene Position. Diese ist weniger eine rationale, gar rationalistische Haltung, denn sie begegnet den religiösen Phänomenen immer respektvoll und verlegt gleichzeitig die solchen Eingebungen inhärenten Gefahren auf die menschliche und damit moralische Seite¹⁰². Der Inhalt des Exkurses ist traditionell, und das macht ihn normativ und stabil. Seine Intention ist es, die Kriterien festzulegen, nach denen alle mit *divinatio* Befassten beurteilt werden. Diese hat einen legitimen Platz innerhalb der Geschichte, aber sie hat ihre eigenen Grenzen und Gesetze zu beachten, die selbst wiederum von der Überlieferung gegeben sind. Ammianus will eindeutig zu einer alten und ehrwürdigen Tradition gehören, und es ist nicht seine Absicht, etwas Neues und Originelles zu sagen¹⁰³. Doch das ist nicht einfach eine harmlose und schlechthin humane Position, denn es bedeutet nichts anderes, als dass es Neues oder Ernstzunehmendes außerhalb dieser Tradition, und zwar so wie er sie versteht, nicht geben kann.

Wenn er die Geschichte und Verurteilung derer berichtet, die versuchten, den Namen des Nachfolgers von Kaiser Valens vorauszusagen (29,1,32–42), ist Ammianus sorgfältig und sehr unauffällig darauf bedacht zu erwähnen, dass das Ergebnis ihres ungesetzlichen Verhaltens sich als korrekt herausstellen wird,

⁹⁹ Vgl. RIKE (Anm. 9) 42–44.

¹⁰⁰ Vgl. EUNAPIUS, Vita Soph. 458 f.; RIKE (Anm. 9) 86.

¹⁰¹ Sogar MATTHEWS (Anm. 19) 435 zählt ihn zu den „strategic digressions“.

¹⁰² Vgl. FONTAINE (Anm. 6) L-LI.

¹⁰³ Vgl. BARNES (Anm. 28) 167.

auch wenn sie selbst davon irregeführt wurden und es für einen Hinweis auf den Namen des Theodorus hielten. Die Buchstaben, auf die sie kamen, waren „ΘΕΟΔ“, was genau auf den kommenden Augustus Theodosius passen wird. Das freilich hat fast groteske Züge, ist er doch der Kaiser, der die Ausrottung der Divination am heftigsten betreiben wird¹⁰⁴. Die kleine Episode dient also zwei Zielen: Sie kritisiert unangemessenen, unbesonnenen Umgang mit der Interpretation potentiell mehrdeutiger göttlicher Botschaften, und sie bestätigt gleichzeitig die grundlegende, bewiesene Verlässlichkeit der *divinatio* als solcher.

4.2 Ausdruck von Weltanschauung

Der Perserfeldzug in den *Res Gestae* stellt den Triumph der *divinatio* und gleichzeitig Julians finale Entfremdung von dieser unschätzbaren Kunst dar. Wie wir es aus dem so persönlichen Charakter der Apologie des Ammianus erwarten können, ist er der einzige nichtchristliche Schriftsteller, der den Perserfeldzug als ununterbrochenes religiöses, und am Ende negatives Ereignis darstellt¹⁰⁵. Diesem Urteil Rikes wie den Boefts Charakterisierung des Ammianus als eines ehrlichen Anhängers der Wahrsagekunst¹⁰⁶ können wir uns nur anschließen, da er die *divinatio* gegen christliche Polemik und Spott in Schutz nimmt, auch auf Kosten Julians, der für ihre Wahrheit taub wurde¹⁰⁷. Aber um diese Urteile übernehmen zu können, müssen wir im Auge behalten, was Religion bedeutete und wo sie ihren Platz in der Weltanschauung dieses Historikers hatte. Darüber hinaus dürfen wir nicht vergessen, dass *divinatio* (in einem weiteren Sinne) nicht *per se* heidnisch und antichristlich ist, sondern es vielmehr eine Konkurrenz um „wahres Wahrsagen“ und Vorauswissen gibt. Athanasius, Constantius, Jovian und Valentinian hatten alle mir ihr zu tun, die doch theoretisch oder bloß scheinbar für Christen so abscheulich hätte sein müssen¹⁰⁸. Aber nicht einmal diese Bewertung RIKES kann ohne Einschränkungen stehen bleiben. Kein geringerer als Augustinus hat nichts auszusetzen an den offen prophetischen Träumen seiner Mutter oder der Tatsache, dass sie die Worte eines Bischofs für ein Orakel des Himmels hält¹⁰⁹. *Cum grano salis* möchten wir sagen, intellektuelle Heiden (Cicero, Ammianus) glaubten nicht wirklich oder nicht rückhaltlos an die Divination, aber sie mussten ihre traditionelle Kultur und Theologie verteidigen. Christliche Theologen und Kaiser polemisierten gegen solche heidnischen Praktiken, aber hatten doch immer Schwierigkeiten damit, nicht irgend-

¹⁰⁴ Vgl. Cod.Theod. 16,10,9; 12; DEN BOEFT (Anm. 4) 11; 18.

¹⁰⁵ Vgl. RIKE (Anm. 9) 63.

¹⁰⁶ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 11.

¹⁰⁷ Vgl. RIKE (Anm. 9) 66f.

¹⁰⁸ Vgl. RIKE (Anm. 9) 105; MATTHEWS (Anm. 19) 225f.; SEYFARTH (Anm. 7) 201f. Anm. 9.

¹⁰⁹ Siehe AUGUSTINUS, Conf. III,11–12. (*fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat. quod illa ita se accepisse inter conloquia sua mecum saepe recordabatur, ac si de caelo sonuisset*; die letzten Worte des 3. Buches) verglichen mit der Kritik in Conf. VII,6,8–10; IV,3,4–6; E. SAVAGE-SMITH, Divination, in: G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (Hgg.), Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World (Cambridge-London 1999) 412f.

wie doch daran zu glauben. Für die Zeit, in der Ammianus seine *Res Gestae* schrieb, ist eines ganz klar: Jeder Versuch, die *divinatio* auch nur indirekt zu verteidigen, stellte einen Widerstand gegen die offizielle Politik der Regierung dar, die dergleichen ausrotten wollte¹¹⁰.

FONTAINES zusammenfassendes Urteil könnte nicht genauer sein: Der eher knappe Exkurs ist der Schlüssel zu Buch XXI, passenderweise an seinen Beginn gestellt, von wo er auf alle folgenden tragischen Ereignisse ausstrahlt¹¹¹. Ammianus erzählt uns etwas über sich selbst in diesen wenigen Zeilen, und dieses Etwas ist mindestens so wichtig, um den *miles quondam et Graecus* (31,16,9) zu verstehen, wie eben diese Selbstbezeichnung, die vielleicht schon zu oft gebraucht wurde, um seine Persönlichkeit zu beschreiben. Erstens ist Ammianus philosophischer Hintergrund in wesentlichen Zügen von Jamblichus geprägt, auf welchem Wege auch immer dessen große theurgisch-philosophische Synthese unseren Historiker beeinflusst hat. Zweitens, gibt es eine versteckte Aggressivität in den scheinbar unparteiischen Geschichtsbüchern, und Julians Vita darin gleicht einer (semi-) heroischen Tragödie. Ammianus musste psychologisch und ideologisch gegen den herrschenden christlichen Triumphalismus seiner Zeit und Welt reagieren. Wir können die implizite oder gar unbewusste Befangenheit des Historikers zumindest verstehen¹¹². Dem Mythos von Ammianus' nobler Unparteilichkeit aber wird ein weiterer Schlag versetzt. Vielleicht muss das gesamte Konzept für und durch die Geschichtsschreibung insgesamt revidiert werden. Er versucht als Historiker (!), subtile Botschaften und Positionen unterzubringen über das Zusammenstoßen von Religionen und Kulturen, noch mehr über die Kollision von persönlicher Religion und Staat. So verlässt ja nicht bloß ein persönlicher Schutzgeist, sondern der *genius publicus* am Ende auch Julian. Ob Ammianus seine Botschaften immer bewusst anbringt oder nicht, wagen wir nicht zu entscheiden. Aber wenn es sein Standpunkt ist, dass alle aus seiner Sicht unrömischen Phänomene grundsätzlich gefährlich und ideologisch sind, dann ist auch seine römische Geschichte ein zutiefst politisches, ideologisches, und keinesfalls ungefährliches Buch.

¹¹⁰ Vgl. DEN BOEFT (Anm. 4) 11. 18 (Cod. Theod. 9,16,4, 25. Jan. 357, Constantius); *nec haruspicinam reprehendimus sed nocenter exerceri vetamus* (Cod. Theod. 9,16,9, 29. Mai 371, Valentinian, Valens, Gratian), Theodosius war absolut dagegen (Cod. Theod. 16,10,9; 16,10,12).

¹¹¹ FONTAINE (Anm. 6) LI: „placée pour ainsi dire à la clé du livre 21; et elle rayonne, à partir de là, sur l'ensemble des événements tragiques qui vont constituer la matière du récit.“ BARNES (Anm. 28) 167: „the key to Ammianus' philosophical viewpoint“.

¹¹² Vgl. BARNES (Anm. 28) 171–173.

Arelate metropolis: Überlegungen zur Datierung des Konzils von Turin und zur Geschichte Galliens im 5. Jahrhundert

Von BRUNO BLECKMANN

1. Die Briefe des Zosimos und die *canones* des Konzils von Turin

Wie in anderen Teilen des römischen Reiches entwickelte sich in der gallischen Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts dank der Aktivitäten ehrgeiziger Bischöfe – mit erheblichen Verspätungen gegenüber dem Osten – eine hierarchisierte Kirchenstruktur mit Metropolen und Kirchenprovinzen. Für antike Verhältnisse relativ gut belegt sind dabei die für Arles letztlich nur teilweise erfolgreichen Auseinandersetzungen mit den Nachbarbistümern im Südosten Galliens. Zu den Dokumenten, die die Geschichte der Ambitionen von Arles illustrieren, gehören die *canones* des Konzils von Turin, die die Verhältnisse in Südgallien provisorisch durch Kompromisse zu regeln suchten¹, sowie die Briefe des Papstes Zosimos, der im Jahre 417 die weitreichenden Ansprüche des Proculus von Arles bestätigte².

Das genaue Datum des Konzils von Turin ist nicht bekannt. In den erhaltenen *canones* dieses Konzils finden sich einige auf Proculus von Marseille gemünzte Bestimmungen, dessen Lebensdaten einen weiten Datierungshorizont, nämlich ins ausgehende vierte bzw. frühe fünfte Jahrhundert, vorgeben³. Seit der Publikation der Studie von Babut über das Konzil von Turin wird in der Literatur darüber debattiert, ob ein unmittelbarer zeitlicher und kausaler Zusammenhang zwischen dem Konzil von Turin und den Briefen des Zosimos besteht oder nicht⁴. Babut hat diese Frage entschieden bejaht. Nach seinen Thesen soll das Konzil 417 aufgrund der Initiative von gallischen Bischöfen versammelt worden sein, die sich durch die von Papst Zosimos unterstützten Ambitionen des Proculus von Arles bedroht fühlten und rasch zu reagieren suchten.

Die Hypothese von Babut hat ernste Folgen für die Rekonstruktion und das Verständnis der Kirchengeschichte in Gallien. Sie ist von den meisten Spezialisten zurückgewiesen worden⁵. Auf alle Argumente, die gegen diese „constructi-

¹ Text in der Ausgabe von C. MUNIER, *Concilia Galliae* A. 314– A. 506 (Turnhout 1963) 52–58; französische Übersetzung in J. GAUDEMET, *Conciles Gaulois du IV^e siècle* (Paris 1977).

² Zos. ep. 5 = Coll. Arel. 5 (Epistolae Arelatenses Genuinae, hg. von W. GUNDLACH, MGH. Ep 3 [Berlin 1892] 11).

³ Proculus nahm 381 an der Synode von Aquileia teil und starb nach 426, vgl. A. LIPPOLD, Proculus (4), in: KP 4 (1979) 1150.

⁴ E. Ch. BABUT, *Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des églises provençales au Ve siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine* (Paris 1904) 417–450; DERS., *La date du concile de Turin et le développement de l'autorité pontificale au V^e siècle*, in: RH 87 (1905) 57–82.

⁵ L. DUCHESNE, *Le concile de Turin*, in: RH 87 (1905) 278–302; DERS., *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. T. 1, *Les provinces du sud-est* (Paris 1907²) 86–146; J. R. PALANQUE, *Les*

on séduisante, mais fantastique“⁶ ins Feld geführt werden können, soll hier nicht eingegangen werden. Störend ist z. B., daß die Hypothese von Babut zwingend zur Annahme von zwei Konzilien von Turin führt, die beide von Papst Zosimos erwähnt worden seien⁷. In der Tat spricht Zosimos neben dem Konzil, das Gegenstand des Schreibens *Multa contra* vom 29. September 417 ist, in Briefen vom 21. und 22. September 417 von einem Konzil von Turin, das einige Monate vor der Weihung des Lazarus von Aix stattgefunden habe, eines Bischofs, der 412 abgesetzt worden war⁸. Die Hypothese von zwei Konzilien von Turin, auf die Papst Zosimos eingegangen sei, ist zwar kürzlich erneut verfochten worden, bleibt aber wenig ökonomisch⁹. Es ist viel wahrscheinlicher, daß Zosimos immer an das gleiche Konzil von Turin dachte, dessen Debatten und *canones* er gerade studiert hatte, als einige gallische Bischöfe gegen die Privilegierung des Patroclus von Arles protestiert hatten. Einen weiteren Hinweis auf ein relativ frühes Datum des Konzils von Turin gibt – unter der Voraussetzung, daß es nur ein einziges Konzil gegeben hat – die Beschäftigung mit dem felicianischen Schisma, das um 400 ein aktuelles Problem darstellte¹⁰.

Wenn trotz dieser und weiterer Argumente, die gegen die Thesen Babuts angeführt werden können, diese bis in jüngste Zeit einigen Kredit gefunden

dissensions des églises des Gaules à la fin du IV^e siècle et la date du concile de Turin, in: RHEF 21 (1935) 481–501; E. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine, I: Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*. Nouvelle édition revue et augmentée (Paris 1964) 336–340; DERS., *La date du concile de Turin (398 ou 417)*, in: BLE 74 (1973) 336–340; GAUDEMET (Anm. 1) 133 f.

⁶ PIÉTRI II 975.

⁷ BABUT (Anm. 4) 23–26.

⁸ Ep. 3 = Coll. Avel. 46 (*Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum*. Collectio Avellana, hg. von O. GÜNTHER, in: CSEL 35 [1895] 103–104); Ep. 4 = Coll. Arel. 2 (GUNDLACH [Anm. 2] 7–9).

⁹ M. E. KULIKOWSKI, *Two councils of Turin*, in: JThS 47 (1996) 157–168. Kulikowski 161 ist zu konzedieren, daß die Wertungen des Konzils von Turin sehr verschieden sind. Auf der einen Seite wird die Zurückweisung der Verurteilung des Briccius nach Anklagen des Lazarus gelobt und ist von einem *concilium gravissimum episcoporum* die Rede, auf der anderen Seite wird das Konzil aber im Zusammenhang mit der Gewährung der Metropolitanrechte für Proculus als *indebita synodus* bezeichnet. Kulikowski kommt zum Ergebnis: „It should be clear that something here does not tally. Zosimus could be both presumptuous and tendentious, but it is hard to credit him with being so radically inconsistent.“ Ganz so inkonsequent ist die Einstellung des Zosimos nicht, wenn man seine scharfe Parteinahme gegen die vom Usurpator Constantin III. bevorzugte Fraktion des südostgallischen Episkopats (Lazarus, Heros, Proculus) bedenkt. Entscheidungen gegen diese Richtung werden gelobt, Konzessionen für Proculus dagegen getadelt. Und selbst, wenn man die These von zwei Turiner Konzilien akzeptiert, bedeutet dies nicht zwingend, daß das zweite Konzil mit BABUT (Anm. 4) in das Jahr 417 zu datieren ist. Kulikowski selbst schlägt ein Datum zwischen 406 und 417 vor.

¹⁰ G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jh.* (Bonn 1964) 21, vgl. Zosimos Ep. 3 = Coll. Avel. 46 (GÜNTHER [Anm. 8] 103–108); Ep. 4 = Coll. Arel. 2 (GUNDLACH [Anm. 2] 7–9). Auf Felix wird in canon 6 hingewiesen. Mit KULIKOWSKI (Anm. 9) kann man aus den erhaltenen canones, die nicht explizit auf das felicianische Schisma eingehen, folgern, daß das Konzil dieser canones und das, in dem die Anklagen des Lazarus zurückgewiesen wurden, nicht identisch sein können.

haben, liegt dies in erster Linie an der Autorität von André Chastagnol, der Babut mehrfach verteidigt hat, zuletzt in einem 1992 publizierten Aufsatz in der Festschrift für J. Fontaine¹¹. Chastagnol stützt sich zum einen auf Detailinterpretationen des päpstlichen Schreibens *Multa contra*, zum anderen auf Beobachtungen zur Verwaltungsgeschichte Galliens im frühen fünften Jahrhundert.

Auf die von Chastagnol vorgeschlagene Detailinterpretation von *Multa contra* soll hier nur rasch eingegangen werden. Chastagnol glaubt, wie schon Babut, daß in diesem Schreiben vom 29. September 417 Zosimos seiner Empörung darüber Ausdruck gegeben haben soll, daß das Konzil von Turin soeben Entscheidungen getroffen hatte, die der Dekretale *Placuit Apostolicae*, in der er im März 417 einige Metropolitanrechte von Arles festgelegt hatte, widersprachen. Aus *Multa Contra* sei also zwingend zu entnehmen, daß das Konzil von Turin unmittelbar vor *Multa Contra* und nach dem ersten Schreiben des Zosimos (*Placuit Apostolicae*) stattgefunden habe.

Dagegen ist einzuwenden, daß die Bemerkungen des Papstes Zosimos zum Turiner Konzil durchaus auch verständlich sind, wenn dieses Konzil schon lange vor seinem Pontifikat (417–418) stattgefunden haben sollte. Dazu muß man sich die Situation vergegenwärtigen, die bei der Abfassung von *Placuit Apostolicae* herrschte. Zosimos war nur wenige Tage vor der Abfassung Bischof von Rom geworden, vermutlich nicht ohne Zutun des damals mächtigen Heermeisters Constantius, der auch in die römischen Bischofswahlen von 418 eingriff. Patroclus, der Bischof von Arles, dagegen war schon 411 unmittelbar nach dem Sieg des Constantius über den Usurpator Constantin III. unter kirchenrechtlich äußerst fragwürdigen Bedingungen zum Nachfolger des abgesetzten Heros von Arles eingesetzt worden. Seine Stellung verdankte er ausschließlich der Tatsache, daß er der *amicus* und *familiaris* des Constantius war¹². Dementsprechend war die Ablehnung, die er bei den teilweise mit Heros verbundenen Bischöfen des Südostens erfuhr, insbesondere bei Proculus von Marseille, der sich später über die Ermordung des Patroclus freuen sollte¹³, sehr heftig. In dieser Situation hielt es der neugewählte Zosimos wohl für nötig, dem Klienten seines Gönners möglichst schnell durch ein Schreiben zu Hilfe kommen, und zwar ohne den Gegenstand weiter zu prüfen. (Dabei ist davon auszugehen, daß die Angelegenheit bereits Innozenz I. vorgelegt worden war, dieser aber noch keine Entscheidung getroffen hatte). Der zweite Brief (*Multa contra*) läßt sich gut verstehen, wenn

¹¹ A. CHASTAGNOL, In ipso vestibulo reselandus. A propos de la date du concile de Turin, in: De Tertullien aux Mozarabes. Tome 1, Antiquité Tardive et Christianisme Ancien (II^e–VI^e siècles): Mélanges offerts à J. Fontaine (Paris 1992) 300–315 (nachgedruckt in A. CHASTAGNOL, La Gaule romaine et le droit latin [Lyon 1995] 257–274). Vgl. auch A. CHASTAGNOL, Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l'an 407 de notre ère, in: RH 505 (1973) 23–24 (= A. CHASTAGNOL, La Gaule romaine et le droit latin [Lyon 1995] 275–284); DERS., La fin du monde antique. De Stilicon à Justinien (V^e siècle et début VI^e), Recueil de textes présentés et traduits par A. Chastagnol (Paris 1976) 29.

¹² Prosper von Aquitanien in seiner Chronik (Chron. min. I p. 466 Mommsen).

¹³ Coelestin ep. 4,10 (Migne PL 50, 435–436).

Zosimos erst nach seiner Dekretale durch die Proteste gallischer Bischöfe, insbesondere des Hilarius von Narbonne, überhaupt erfahren hatte, daß es in der Frage der Metropolitanrechte von Arles bereits einen immer noch gültigen Synodalbeschuß gab. Statt einzugestehen, daß er diesen Synodalbeschuß übersehen hatte¹⁴, holte Zosimos, der von Patroclus bereits mit argumentierender Munition gegen Hilarius von Narbonne versorgt worden war¹⁵, nunmehr zu einer Tirade gegen das Konzil von Turin aus und erklärte es mit dem fadenscheinigen Argument für ungültig, daß das Konzil nicht einberufen worden war, um über die kirchliche Organisation Galliens zu debattieren, und daß Proculus von Arles (mit der Komplizenschaft des Simplicius von Vienne) es im Interesse seiner eigenen Metropolitanambitionen manipuliert und überrumpelt habe: „Er wagte es unverschämterweise – und man hätte ihm von vornherein Einhalt gebieten sollen –, Bischöfen, die zuvor definierte Fragen im Konzil verhandelten, einen solchen Entschluß zu entreißen“¹⁶.

2. Die Verlegung des Sitzes des praefectus praetorio von Trier nach Arles: Ein *terminus post quem*?

Wesentlich gewichtiger ist dagegen das von Chastagnol vorgebrachte veraltungsgeschichtliche Argument. Gegner und Befürworter der Thesen Babuts sind sich nämlich einig, daß die in der Synode von Turin (im *canon* 2) geregelten Konflikte zwischen Vienne und Arles deshalb ausbrechen konnten, weil Arles durch eine Veränderung in der zivilen Administration nunmehr gegenüber Vienne einen Vorrang beanspruchen konnte¹⁷, der eine Neudefinition des kirchlichen

¹⁴ Vgl. auch DUCHESNE (Anm. 5) 281–282; 287.

¹⁵ Ep.3 (GUNDLACH [Anm. 2] 9–10) mit den sehr detaillierten und aus der Tradition von Arles stammenden Bemerkungen über den heiligen Trophimus.

¹⁶ Zos. ep. 5 (GUNDLACH [Anm. 2] 11): *Indecens ausus et in ipso vestibulo reseandus hoc ab episcopis ob certas causas agitantibus extorquere*. Die Interpunktion von Gundlach hat aus diesem Satz eine selbständige Einheit gemacht. In Wirklichkeit handelt es sich freilich um das Bruchstück eines endlosen, im spätantiken Kanzleistil abgefaßten Satz. Nachgehängte Partizipialkonstruktionen charakterisieren die Aktion des Proculus: „Er hat Simplicius zum Komplizen gewonnen (...) und wagte auf dieser Weise etwas Unziemliches und man hätte ihn sofort hindern sollen.“ Der unendliche Satz wird schließlich mit einer Infinitiv-Konstruktion fortgesetzt, die von *indecent ausus* abhängt. Gegen CHASTAGNOL 1992 und 1976 (Anm. 11) 166 f. sprechen die Gesetze der lateinischen Grammatik keineswegs dagegen, *in ipso vestibulo reseandus* mit „auquel il aurait fallu couper court dès le début“ zu übersetzen. Chastagnol übersetzt: „acte d'insolence audace auquel il faut couper court dès le début“, und sieht in seinem Textverständnis einen Beleg dafür, wie aktuell das Konzil von Turin war, als Zosimos *Non miror* verfaßte. Richtig zu Gundlachs eigenwilliger Editionstechnik, was Orthographie und Grammatik der in perfekter spätantiker Kanzleiprosa verfaßten Briefe betrifft, KULIKOWSKI (Anm. 9) 160: „Gundlach's edition of the Collectio Arelatensis seems consistently to prefer the ungrammatical reading to the grammatical.“

¹⁷ Eine Ausnahme stellt DUCHESNE (Anm. 5) 288–290 dar, allerdings mit dem unzutreffenden Argument, das Beispiel der Proculus gewährten Metropolitanrechte über die Narbonensis II. beweise, daß keine Beziehung zwischen kirchlichen und weltlichen Metropolen beste-

Verhältnisses zwischen Vienne und Arles auf dem Fuß folgen mußte. Diese Veränderung habe in der Verlegung des Sitzes der Prätorianerpräfektur von Trier nach Arles bestanden, die aus der einfachen Provinzstadt Arles nunmehr eine Metropole machte. Uneinigkeit zwischen Chastagnol und den Befürwortern einer frühen Datierung des Konzils von Turin besteht nur in der Frage, wann und aus welchem Anlaß diese Verlegung stattgefunden haben soll.

Palanque zufolge, der die traditionelle Datierung des Konzils in das Jahr 398 verfochten hat, soll die Verlegung des Sitzes am Ende des vierten Jahrhunderts stattgefunden haben¹⁸. Dafür gibt es freilich keinen Anhaltspunkt mehr, seitdem sich trotz einiger Rückzugsgefechte von Palanque als sicher erwiesen hat, daß der *magistratus potissimus*, der sich zum Bedauern des Symmachus um 400 nicht mehr in Trier aufhielt, mit Sicherheit niemand anderes als Stilicho ist, der zum Zeitpunkt, an dem Symmachus seinen Brief verfaßte, Konsul war¹⁹. Chastagnol dagegen datiert die Verlegung ins Jahr 407. Die massive Invasion der Germanen habe zu dieser Zeit zu einer systematischen Umgestaltung der administrativen Strukturen geführt, in der auch der Sitz des *vicarius* der Septem Provinciae von Bordeaux nach Arles und schließlich auch die Verwaltung der Viennensis von Vienne nach Arles verlegt worden sei. Ob ein solches Szenario im Chaos von 407 viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, muß bestritten werden. Den Vorzug verdient m. E. eine Interpretation, die den terminus einer „Verlegung“, die man sich sicher nicht nach dem Modell Bonn – Berlin vorstellen darf, überhaupt in Frage stellt. Trier spielte auch nach der großen Invasion von 407 eine gewisse zentralörtliche Rolle für die Prätorianerpräfektur Galliae, solange sie im römischen Reichsverband verblieb²⁰. Die Festsetzung des Stabs der Präfektur in Arles war nicht das Ergebnis einer einmaligen Entscheidung, sondern ergab sich allmählich aufgrund der Tatsache, daß Constantius und die *praefecti praetorio Galliarum* die Restauration der Macht des Honorius von Arles aus betrieben. Dagegen

he. Aus den *canones* geht eindeutig hervor, daß es sich hier um eine *ad personam* gewährte Ausnahme handelt. Richtig hierzu GAUDEMET (Anm. 1) 21.

¹⁸ J. R. PALANQUE, La date du transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à Arles, in: REA 35 (1934) 359–365; DERS., De nouveau sur la date du transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à Arles, in: Provence historique 23 (1973) 29–38; J. ZELLER, Die Zeit der Verlegung der praefectura Galliarum von Trier nach Arles, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 23 (1904) 91–104.

¹⁹ Symm. ep. IV 28,1. Zur Bedeutung dieser Passage s. J.-P. CALLU, Symmaque. Lettres. Tome 2 (Livre III-V) (Paris 1982) 109 Anm. 1.

²⁰ B. BLECKMANN, Honorius und das Ende der römischen Herrschaft in Westeuropa, in: HZ 265 (1997) 562–595, besonders 575–586. Zur zentralörtlichen Funktion von Trier vgl. jetzt auch H. HEINEN, Reichstreuere *nobiles* im zerstörten Trier. Überlegungen zu Salvian gub. VI 72–89, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 131 (2000) 271–278. Auch das Original der Trierer Constantius-Inschrift (ILS 8992, vgl. H. GRAEVEN, Das Original der Trierischen Constantiusinschrift, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 23 [1904] 24–35), kann, wie von Heinen hervorgehoben, insofern als Indiz für die zentralörtliche Funktion gelten, als nur hochgestellte Würdenträger als Empfänger von Elfenbeindiptychen in Frage kommen.

verhinderten fränkische Einfälle und die Plünderungen von Trier, daß der Stab jemals nach Trier wieder zurückkehren konnte²¹.

Aber trotz dieser notwendigen Nuancierungen, die die „Verlegung“ nicht als punktuelles Ereignis, sondern als Ergebnis einer längerfristigen Entwicklung verstehen, bleibt es Tatsache, daß diese Entwicklung um 417 fast schon irreversibel geworden war und daß Arles spätestens für 418 anscheinend auf längere Dauer als Hauptsitz des Prätorianerpräfekten ins Auge gefaßt worden war. Aber es ist völlig offen, ob diese provisorische oder vielleicht schon definitive Niederlassung des Prätorianerpräfekten wirklich Auswirkungen auf die Kirchenorganisation haben mußte. Denn es ist in der Regel der Sitz des Provinzialstatthalters und nicht der Sitz höher eingeordneter Instanzen der Regionalverwaltung (*vicarius* oder *praefectus praetorio*), der über den Metropolitanrang des Bischofs entscheidet. Nun ist es ziemlich sicher, daß ein umfassendes Revirement 407 nicht stattgefunden hat. Vienne blieb nach 407 für eine gewisse Zeit lang Statthaltersitz, und es ist nicht zu erweisen, daß dies 417 nicht mehr der Fall war²². Damit entfällt der Beweis dafür, daß die administrative Situation um 417 der Kirche von Arles wirklich Rechte an die Hand gab, die sie im Unterschied zu den vorangehenden Jahren nunmehr dazu legitimierten, den Primat in der Viennensis einzufordern.

3. Arelate metropolis

Vielleicht hat man sich bei der Diskussion um den Ausbruch von Rangstreitigkeiten zwischen Vienne und Arles zu sehr auf das Problem der Verlegung des Amtssitzes fixiert. Im Text des canon 2 ist davon die Rede, daß es eine Situation gab, in der völlig unklar war, wer von beiden mit besserem Recht die Metropolis-Würde in Anspruch nehmen konnte: „Ferner: zwischen den Bischöfen von Arles und Vienne, die sich vor uns um die Würde des Primats stritten, hat die heilige Synode, wie folgt, beschlossen. Derjenige von ihnen, der beweisen kann, daß seine Stadt Metropolis ist, wird die Würde des Primats über die ganze Provinz erhalten und, gemäß den kanonischen Vorschriften, wird er das Recht haben, die Ordinationen vorzunehmen.“ Eine solche unklare Situation kann auch

²¹ Mit der Vorstellung von Verlegungen arbeitet weiterhin J. F. DRINKWATER, *The Usurpers Constantine III (407–411) and Jovinus*, in: *Britannia* 29 (1998) 269–298, bes. 273. Drinkwater geht davon aus, daß die Verlegung in zwei Phasen erfolgte, zunächst von Trier nach Lyon, dann von Lyon nach Arles.

²² In der an den *praefectus praetorio* gerichteten Verfügung des Honorius kann Arles allenfalls als Zentralort der *Septem provinciae* aufgefaßt werden, nicht aber als Sitz des Statthalters der Viennensis. Eventius, der Statthalter der Viennensis, floh im Zusammenhang mit der Eroberung Südgalliens durch Constantinus III. aus Vienne, vgl. H. MARROU, *L'építaphe vaticane du consulaire de Vienne Eventius*, in: *REA* 54 (1952) 326–330, und zwar eindeutig nach dem von Chastagnol festgesetzten Zeitpunkt der angeblichen Verlegung der Prätorianerpräfektur von Trier nach Arles (407 noch von Honorius verfügt), die demnach nicht mit einer Verlegung des Statthaltersitzes von Vienne nach Arles einhergegangen sein kann.

andere Gründe gehabt haben, als die Verlegung des Sitzes der Prätorianerpräfektur.

Um dies nachzuvollziehen, ist es notwendig, sich die Nuancen des Status einer *metropolis* vor Augen zu führen²³. In den Arbeiten zum Konzil von Turin wird ausschließlich von *metropolis* im Sinne von Statthaltersitz ausgegangen. Wie wenig man von dieser ausschließlichen Bedeutung ausgehen kann, ist insbesondere für den griechischen Osten der Hohen Kaiserzeit deutlich. Den Titel *metropolis* tragen nämlich des öfteren mehrere Städte einer Provinz. Er wird in der Regel durch die Entscheidung des Kaisers verliehen²⁴, und zwar aufgrund der Bedeutung der Stadt. Diese Bedeutung liegt etwa in der Größe und im Bevölkerungsreichtum begründet, in der Infrastruktur, in der ökonomischen Bedeutung oder – aber es handelt sich nur um ein Kriterium unter vielen – in der Wichtigkeit für die römische Verwaltung. Auch nach der radikalen Verkleinerung der Provinzen in diokletianischer Zeit ändert sich daran nichts. Zwar ist in den neuen Kleinprovinzen die Stadt mit der größten ökonomischen und demographischen Bedeutung in der Regel auch die administrative Hauptstadt, so daß *metropolis* de facto zum Synonym von Hauptstadt werden kann, und zwar vor allem in den Fällen, in denen eine Kleinprovinz weiter aufgeteilt wird und in einer der neuen Provinzen ein neues Verwaltungszentrum geschaffen werden muß. Aber selbst in der Spätantike tauchen weiterhin Fälle auf, in denen es in einer Provinz zwei Städte gibt, die den Titel einer Metropole tragen. Dies trifft etwa für Bithynien mit den Metropolen Nikaia und Nikomedeia zu²⁵. Daß die Frage des Statthaltersitzes für den durch den Kaiser verliehenen²⁶ Metropolis-Rang auch in der Spätantike offenkundig sekundär ist, zeigen die Ausführungen Prokops, der für die Metropolis-Auszeichnung von Mokissos andere Dinge ins Feld führt: „Dort ließ er (Justinian) im öffentlichen Raum viele heilige Tempel, ferner Herbergen, Thermen und alle anderen Strukturen errichten, die eine blühende Stadt auszeichnen. Auf diese Weise erhielt Mokissos den Rang einer *metropolis*.“²⁷

²³ Vgl. dazu R. HAENSCH, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit* (Mainz 1997). Verwiesen sei insbesondere auf das Stichwort *metropolis* im Index. Die folgenden Ausführungen sind in hohem Maße der Arbeit von Haensch verpflichtet.

²⁴ Eine bezeichnende Ausnahme stellt Antiochia dar, das diesen Titel bereits in den letzten Jahren der Seleukidenherrschaft trägt. Das beweist, daß der Titel *metropolis* nichts mit der Niederlassung des römischen Statthalters in Syrien zu tun hat, vgl. HAENSCH (Anm. 23) 251.

²⁵ Anm. 26, 1,3 und 17,7,1. Schon ab der Regierung Domitians sind beide Städte *πρώτη* in Bithynien, vgl. HAENSCH (Anm. 23) 26.

²⁶ Vgl. zur Verleihung des Metropolis-Rangs durch den Kaiser AC Oec. II 1,465 sowie CJ 11,22,1: *propter multas iustasque causas metropolitanano nomine ac dignitate Berytum decernimus exornandam iam suis virtutibus coronatam, igitur haec quoque metropolitanam habeat dignitatem. Tyro nihil de iure suo derogatur. Sit illa mater provinciae maiorum nostrorum beneficio, haec nostro, et utraque dignitate simile perfruatur*. Vgl. dazu HAENSCH (Anm. 23) 259 Anm. 167.

²⁷ Proc. Aed. 5,4,17, Vgl. auch für Hadrumetum aed. 6, 61. Auf beide Passagen weist HAENSCH (Anm. 23) 25 hin.

Für Städte des lateinischen Westen ist der Metropolis-Titel aus naheliegenden Gründen erst spät aufgekommen und relativ selten belegt. Ein systematisches Verzeichnis findet sich in der *Notitia Galliarum*. Dort werden sämtliche *civitates* der beiden gallischen Diözesen angeführt, an ihrer Spitze jeweils die *metropolitana civitas*. Daß diese Liste ursprünglich profane Verhältnisse beschreibt, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, weil bei einem Verzeichnis von Kirchenprovinzen die Erwähnung der beiden administrativen Diözesen (*Galliae* und *septem Provinciae*), in die die Einzelprovinzen eingeordnet werden, keine Funktion hätte, da es zu diesen Diözesen kein kirchliches Analogon gibt²⁸. Aber diese aus dem ausgehenden vierten Jahrhundert stammende administrative Liste ist offensichtlich im kirchlichen Interesse überarbeitet worden, wie schon die Titelnotiz der *Notitia* beweist²⁹. Die administrativen Verhältnisse des späten vierten Jahrhunderts werden dabei als Rechtsargument für die kirchliche Metropolitanverfassung des fünften Jahrhunderts benutzt. Damit besteht durchaus die Möglichkeit, daß bei der Gleichsetzung von profaner und kirchlicher Provinz die in der Regel als erste aufgeführte und bedeutendste *civitas* in der für kirchliche Zwecke umredigierten Liste als *metropolitana civitas* ausgegeben wurde, während im Original schlicht *civitas* stand. Für diese Annahme spricht auch, daß in zwei Fällen, in denen es durchaus eine Kirchenprovinz gab, der Zusatz *metropolitana* nicht vorkommt³⁰.

Die *Notitia* sagt also nichts über die ursprüngliche Verwendung des Terminus im profanen und administrativen Zusammenhang aus. Es fällt auf, daß in der Beschreibung Galliens durch Ammian, der administrative Verzeichnisse benutzt hat, keine „Provinzhauptstädte“, die den für das fünfte Jahrhundert festgelegten kirchlichen Metropolansitzen entsprechen, aufgezählt werden. Für die *Belgica Prima* nennt er etwa Metz vor Trier³¹. Sehr häufig findet sich in seinem Verzeichnis der Fall, daß für eine Provinz mehrere Städte als gleichrangig und gleich bedeutend aufgeführt werden. So heißt es z. B., daß „Eauze, Narbonne und Toulouse in der Narbonnensis den ersten Rang (*principatum*)“ innehaben³², daß in der Sequania „Besancón und Rauracum wichtiger als viele andere Städte sind“³³ usw.

²⁸ Zutreffendes Argument von J. HARRIES, Church and State in the „*Notitia Galliarum*“, in: *Journal of Roman Studies* 68 (1978) 26–43, die gegen A. L. F. RIVET, *The Notitia Galliarum: Some Questions*, in: R. GOODBURN – P. BARTHOLOMEW (Hg.), *Aspects of the Notitia Dignitatum. Papers presented to the Conference in Oxford, December 13 to 15, 1974* (Oxford 1976) 119–135 den profanen Charakter der *Notitia* hervorhebt.

²⁹ Chron. Min. I, 584 Mommsen: *Notitia in provinciis Galliarum vel Gallicanis decem titulis nominatae qualiter statutum aut quantae provinciae vel ad metropolim civitatem urbes per capitulum superius nuncupatae redire aut constitutionis designatae debeant respondere aut rei publicae, ut ordo exposcit pontificum, conserventur aut requirantur arbitrio, ut antiquitus nulla possit convelli condicione.*

³⁰ Nämlich für die *Maxima Sequanorum* und für die *Alpes Graiae et Poeninae*.

³¹ Amm. 15,11,9.

³² Amm. 15,11,14.

³³ Amm. 15,11,11.

Nur selten dürfte es in den Fällen, in denen in einer Provinz zwei oder drei Städte annähernd gleiche Bedeutung hatten, zu ähnlich scharfen Konflikten um den Vorrang gekommen sein wie im griechischen Osten, in dessen Städtewesen dieser Wettbewerb tief verwurzelt war. Weil ein solches Klima des scharfen Wettbewerbs fehlte, blieben die Kaiser selbst in der Spätantike, in der einige Traditionen des griechischen Städtewesens in Gallien übernommen wurden, mit der Verleihung des Metropolis-Titels in Gallien zurückhaltend. Freilich gibt es eine wichtige und bisher nicht gewürdigte Ausnahme, nämlich die Verleihung des Metropolis-Titels an Arles.

Arles erfüllte als Stadt viele Kriterien für eine *metropolis*, wie sie z. B. von Prokop beschrieben worden sind. Die Wichtigkeit von Arles als Handelszentrum wird von der *Expositio totius mundi* hervorgehoben³⁴. Die Stadt spielte als Sitz eines *thesaurus* und staatlicher Fabriken eine – gewiss nicht allzu wichtige – Rolle in der kaiserlichen Verwaltung³⁵ und war seit der Zeit Konstantins des Großen immer wieder als Kaiserresidenz genutzt worden. Ihre Größe und ihre urbanistische Infrastruktur machte aus Arles eine *Gallula Roma*³⁶.

Auch wenn Arles nicht Sitz des Statthalters der Viennensis war, reichten diese Kriterien aus, um der Stadt durch kaiserliches Privileg den Rang einer Metropolis zu verleihen. Das Faktum ist m. E. durch eine Passage in einer Petition erwiesen, die die gallischen Bischöfe 450 an Papst Leo I. richteten und in der sie die Rechte von Arles mit einem kleinen historischen Exkurs begründeten: „Übrigens gibt es viele Gründe, warum man sie allen anderen Städten in unserer Gegend voranstellen muß. Sie wurde vor allem von Konstantin ruhmreichsten Angedenkens dermaßen geehrt, daß sie, neben dem eigenen Namen Arles, den Namen Constantina nach dem Kaiser selbst erhielt. Die sehr rechtgläubigen Kaiser Valentinian und Honorius mildesten Angedenkens, nannten sie, um ihre eigenen Worte zu verwenden, die Mutter ganz Galliens.“³⁷ Die Petition wurde zu Lebzeiten Valentinians III. verfaßt und es ist klar, daß der in der Petition erwähnte Valentinian, der Arles als *mater*, d. h. also als Metropolis, bezeichnete, entweder Valentinian I. oder Valentinian II. sein muß³⁸. Es liegt näher, an Valentinian II. zu denken, der am Ende seiner Regierung in Vienne residierte und engere Verbindungen zu Gallien hatte als sein Vater, aber Gewißheit läßt sich hier nicht erzielen³⁹.

³⁴ *Expositio totius mundi* 58.

³⁵ BLECKMANN (Anm. 20) 579.

³⁶ Ausonius *ordo urbium nobilium* 10,74.

³⁷ Petition *Memores quantum* (PL 54, 882): *Hanc clementissimae recordationis Valentinianus et Honorius fidelissimi principes specialibus privilegiis et, ut verbo ipsorum utamur, Matrem omnium Galliarum appellando decorarunt.*

³⁸ Daß Valentinian und nicht Honorius der erste ist, der den *metropolis*-Titel verleiht, wird oft übersehen, vgl. z. B. LANGGÄRTNER (Anm. 10) 82 f.

³⁹ Ob neben Arles auch Trier einen solchen auf ganz Gallien bezogenen Metropolis-Titel erhielt, muß offen bleiben. Athan. *fug.* 4 ed. J. M. SZYMUSIAK, SC 56 (Paris 1987) S. 184 nennt Paulinus den Bischof der Metropolis *Galliarum*. Dieser Titel erklärt sich wohl nur damit, daß Athanasius die Bedeutung seiner Anhängerschaft in Gallien gebührend hervorheben möchte.

Die Verleihung des Metropolis-Titels durch Valentinian kann keine freie Erfindung sein, zumal die sehr spezifischen Angaben zu Arelate-Constantina in einem anderen Fall die Zuverlässigkeit unserer Quelle beweisen⁴⁰. Auch daß das Privileg der Metropolis-Bezeichnung von Honorius erneuert wurde, trifft zu. Denn in dem 418 von Honorius erlassenen Gesetz gibt Honorius in der Tat die Anordnung, daß die Versammlung der südgallischen Diözese in Zukunft in der „Metropole, d. h. in Arles“ abgehalten werden soll⁴¹. Der „Metropolis“-Charakter der Stadt wird dabei in diesem Gesetz eingehend begründet, in dem ganz den Stereotypen antiken Städtelobs entsprechend die Bedeutung von Arles mit der wirtschaftlichen Bedeutung, der verkehrsgünstigen Lage, der besonderen Fruchtbarkeit des Stadtgebiets (nicht aber mit der administrativen Wichtigkeit) erklärt wird: „So günstig ist nämlich die Lage dieser Stadt, so ausgedehnt sind ihre Handelsverbindungen, so groß ist an dieser Stelle die Zahl der Reisenden, daß man sich dort am leichtesten mit allen Waren der Welt versorgen kann. Keine Provinz kann die hervorragende Qualität ihrer Produkte hervorheben, ohne daß man glaubt, hier werde die außerordentliche Fruchtbarkeit des Stadtgebiets von Arles hervorgehoben.“⁴²

Zusammenfassend ist also festzustellen, daß die für den Osten auch in der Spätantike gut belegte kaiserliche Praxis, Städten wegen ihrer wie auch immer definierten Bedeutung den Rang von Metropolen zuzuweisen, offenkundig auch im Westen angewandt wurde, wie der Fall von Arles zeigt. Arles trug seit der Regierungszeit Valentinians I. oder II. – auf jeden Fall schon lange vor der Verlegung der Prätorianerpräfektur – den Titel einer Metropolis, obwohl in der Viennensis Vienne und nicht Arles Statthaltersitz war. Diese besondere Situation erklärt den Konflikt, den das Konzil von Turin um 400 zu regeln suchte. Als für die gallische Kirche allmählich das Prinzip der Metropolitanorganisation einge-

⁴⁰ Zu den in Arles geschlagenen Constantina-Münzen aus konstantinischer Zeit P. BRUNN, *The Constantinian coinage of Arelate* (Helsinki 1953) 48. Der dynastische Name wurde unter Constantius II. weiter benutzt (PCONST im Abschnitt ab 353 dagegen als Constantia gedeutet bei J. P. C. KENT, *The Roman Imperial Coinage*, VIII (London 1981) 218; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, ed. J.-R. PALANQUE 1 (Brügge 1959) 495 Anm. 121; H. S. SIVAN, *Rutilius Namatianus and the Return to Gaul in Light of New Evidence*, in: *MS 48* (1986) 522–532, hier 530) und blieb bis in das fünfte Jahrhundert gebräuchlich, vgl. R. A. G. CARSON – J. P. C. KENT – A. BURNETT, *The Roman Imperial Coinage*, X (London 1994) 330 und 340. Konstantin bevorzugte Arles bereits in der ersten Hälfte seiner Regierung, vgl. zur Bedeutung von Arelate Th. GRÜNEWALD, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung* (Stuttgart 1990) 35–38. Die Umbenennung kann sehr gut schon in dieser Zeit stattgefunden haben, vgl. die Analogie zu Circa Constantina, das unmittelbar nach dem Sieg über Maxentius umbenannt wurde (*Aur. Vict.* 40,28).

⁴¹ *Coll. Arel.* 8 (GUNDLACH [Anm. 2] 13–15). Für die Frage des Statthaltersitzes der Viennensis erlaubt die von Petronius festgesetzte regelmäßige Einberufung des Landtags der Diözese der *Septem Provinciae* keine Aussage, und zwar selbst wenn es sich nicht um den Sonderfall eines die gesamte Diözese erfassenden Landtags, sondern nur um die Versammlung der Viennensis handeln würde. Provinziallandtage mußten nämlich nicht notwendig beim Statthaltersitz stattfinden, vgl. für Beroia und Thessalonike HAENSCH (Anm. 23) 24.

⁴² *Coll. Arel.* 8 (GUNDLACH [Anm. 2] 14).

führt wurde⁴³, bereitete dies für die meisten Kirchenprovinzen keine Schwierigkeiten, da der Statthaltersitz in der Regel auch die wichtigste Stadt der Provinz darstellte. Auch in Provinzen, in denen sich die Situation etwas anders darstellte, etwa in der Narbonnensis Prima, in der Toulouse größer und wichtiger war als Narbonne, stellte die Umsetzung der Regelung, daß die kirchliche Metropolis mit dem Statthaltersitz identisch war, keine Schwierigkeit dar, da Toulouse sich nicht auf ein kaiserliches Privileg stützen konnte, um den Metropolitanatitel zu beanspruchen. In der Viennensis war der Fall dagegen völlig verschieden gelagert, daß Vienna zwar Statthaltersitz war, Arles aber seit jeher einen Vorrang in der gallischen Kirche für sich beansprucht hatte⁴⁴ und nun – am Ende des vierten Jahrhunderts – auch durch kaiserliches Privileg den Titel Metropolis führte. In dieser konfusen Situation war eine mechanische Identifizierung des Statthaltersitzes mit der kirchlichen Metropolis nicht ohne weiteres möglich, und konnte es zu der im canon 2 des Konzils beschriebenen Unklarheit kommen, aufgrund derer die Bischöfe von Vienne und Arles aufgefordert wurden, ihren Anspruch auf den Metropolitanrang mit Argumenten zu untermauern. Zu diesen Argumenten gehörten vor allem Legenden, die die altherwürdige Tradition des jeweiligen Bischofssitzes untermauern sollten⁴⁵. Arles entdeckte, daß es vom heiligen Trophimus gegründet war, der von den Aposteln selbst geschickt worden war. Ähnliche Legenden ließ zu diesem Zeitpunkt auch Vienne zirkulieren, dessen Tradition angeblich bis zum heiligen Crescentius zurückreichte. Die Bereitschaft der beiden Bischofssitze, den eigenen Vorrang durch erfundene historische Argumente zu untermauern, erklärt, daß man im Konzil von Turin trotz der zunächst erhobenen Aufforderung an beide Sitze, Beweise für die eigene Vorrangstellung vorzutragen, letztlich auf eine Untersuchung der Streitfrage verzichtete und stattdessen den Kompromiss fand, die Provinz Viennensis in zwei Kirchenprovinzen aufzuteilen, nämlich in die Viennensis und in die Arelatensis. Papst Innozenz I. hatte bereits 412 den Grundsatz aufgestellt, die Kirchenorganisation müsse nicht in jeder Beziehung nach der staatlichen Verwaltungsgliederung gestaltet werden⁴⁶. Das bezog sich auf die recht häufigen Aufteilungen und Zusammenlegungen der Provinzen durch kaiserliche Entscheidung. Im Falle der Viennensis und Arelatensis kam es zu einer kirchlichen Provinzteilung, die keine Analogie auf staatlicher Ebene hatte. Mit diesem Teilsieg waren die Am-

⁴³ Gegenüber anderen Kirchen des Westens hat die Metropolitanstruktur für die gallische Kirche erst sehr spät Bedeutung gewonnen, nämlich erst ab dem beginnenden fünften Jahrhundert, vgl. P. WAGNER, Die geschichtliche Entwicklung der Metropolitanangewalt bis zum Zeitalter der Dekretalgesetzgebung (Diss. Bonn 1917) 108f.

⁴⁴ Erinnert sei vor allem an die Ambitionen des Saturninus von Arles, vgl. Sulp. Sev. chron. 2,40: *Gallias nostras Saturninus Arelatensium episcopus, homo impotens et factiosus, premebat.*

⁴⁵ Zu diesen Legenden vgl. H. BRUDERS, Die geschichtliche Kirchenverfassung in Gallien und am Rhein im Gegensatz zu den apostolischen Legenden, in: Zeitschrift für theologische Studien 4 (1927) 197–219.

⁴⁶ Innozenz ep. 24, 2 (Migne PL 20, 548): *Non esse vere visum (sic!) est ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei Ecclesiam commutari; honoresque aut divisiones perpeti, quas pro suis causis faciendas duxerat imperator.*

Der Altar in der Stefanskapelle im Domkreuzgang zu Regensburg

*Prof. Dr. Noël Duval zum 25. 12. 2004
mit herzlichen Glückwünschen gewidmet*

Von JUTTA DRESKEN-WEILAND

Zu den interessantesten und rätselhaftesten Denkmälern der europäischen Kunstgeschichte gehört der Altar in der Stefanskapelle¹ im Domkreuzgang zu Regensburg (Abb. 1–4). Der Altar besteht aus einem großen Kalksteinblock, und zwar aus Donaukalk aus der näheren Umgebung Regensburgs². Der Block misst 2,11 m in der Länge, 1,375 bzw. 1,43 m in der Tiefe und 1,13 m in der Höhe. Er ist von unten bis zur Hälfte ausgehöhlt, während der obere Teil massiv ist. Seine Front (Abb. 1) schmücken acht halbkreisförmig abgeschlossene Fenster, die jeweils von einem kreuzförmigen Steg in vier Felder aufgeteilt werden. In diese Felder, die 12 cm tiefer als die Front des Altars liegen, sind jeweils

¹ Für die freundliche Genehmigung zur Untersuchung des Altars danke ich Herrn Baudirektor Gerhard Sandner, Staatliches Hochbauamt, Regensburg. Für seine freundschaftliche Unterstützung gilt mein herzlicher Dank Dr. Hermann Reidel, Diözesankonservator, Regensburg – Eine archäobotanische Pollenanalyse, die von Frau Nina Petrosino durchgeführt wurde, ergab keine Hinweise auf die Entstehungszeit des Altars. In den kreisförmigen Öffnungen im Altar wurden vor allem Kieferpollen gefunden, die von der Kiefer aus dem Domgarten stammen, und ebenso Getreidepollen, die vom jahrhundertlangen Betrieb der benachbarten, bis 1910 an dieser Stelle betriebenen Brauerei Bischofshof Zeugnis ablegen, s. dazu E. STAUFFER, *Der Bischofshof in Regensburg. Die historische Residenz der Regensburger Bischöfe* (Regensburg 1997) 60–63. – Der Altar wurde behandelt von: J. R. SCHUEGRAF, *Geschichte des Domes zu Regensburg I* (Regensburg 1847) 47 f.; A. SCHMID, *Der christliche Altar und sein Schmuck* (Regensburg 1871) 67; A. EBNER, *Altchristliche Denkmäler Regensburgs*, in: RQ 6 (1892) 175–179; H. GRAF VON WALDERDORFF, *Regensburg in seiner Vergangenheit und Geschichte* (Regensburg 1896) 174–176; J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 1 (München 1924) 205–207; F. MADER, *Die Kunstdenkmäler aus der Oberpfalz, XXII. Stadt Regensburg I. Dom und St. Emmeram (= Kunstdenkmäler von Bayern)* (München 1933) 215 f.; K. GAMBER, *Der Kastenaltar im „Alten Dom“ zu Regensburg, eine Confessio des Märtyrer-Bischofs Lupus († um 490)?*, in: *Der Regensburger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte*, hg. von G. SCHWAIGER (Regensburg 1976) 55–67; A. HUBEL, *Funktion und Geschichte des Hochaltars im Regensburger Dom*, in: ebenda, 347 f.; G. DINZINGER, *Der Vorgängerbau der Stefanskapelle im Domkreuzgang von Regensburg*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 17* (Regensburg 1983) 34–36; A. REINLE, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter* (Darmstadt 1988) 10; P. MORSBACH, *Zu Bau- und Ausstattungsgeschichte des Regensburger Domkreuzgangs*, in: *Der Dom zu Regensburg. Ausgrabung, Restaurierung, Forschung*, 2. Aufl. (München 1990) 30; C. KOSCH, *Zur ortsfesten Ausstattung der Kirchen in ottonischer Zeit*, in: M. PUHLE (Hg.), *Otto der Große. Magdeburg und Europa*, Bd. I *Essays* (Mainz 2001) 284 Abb. 1; A. HUBEL, *Dom St. Peter Regensburg* (Regensburg 2003) 44.

² Freundliche Auskunft Helmut Stuhlfelder, Hüttenmeister der Staatlichen Dombauhütte Regensburg.



Fig. 1 Aufstellung des Altars in der Stefanskapelle nach Schmid (Anm. 1)

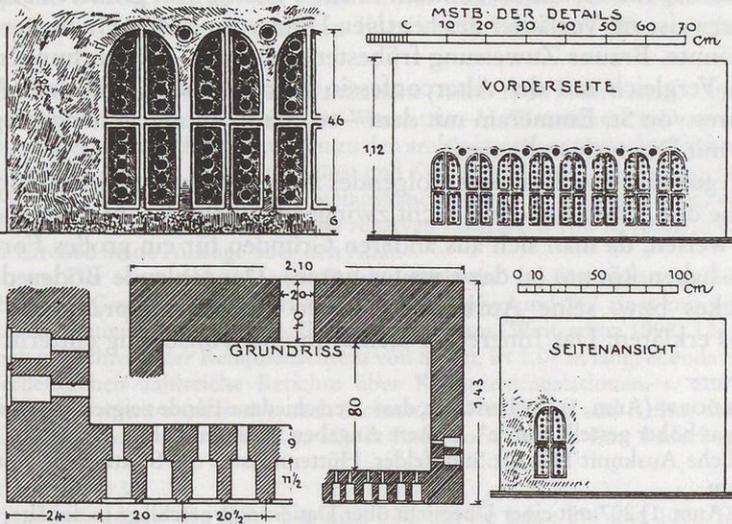


Fig. 2 Zeichnung des Altars nach Mader (Anm. 1)

fünf kreisrunde Löcher eingetieft, durch die man ins Innere des Altares blicken kann. Sieben weitere kreisrunde Löcher befinden sich zwischen den Bögen der Fenster. Auf der linken (Abb. 2) und der rechten Seite (Abb. 3) zierte je eines der beschriebenen Fenster die Nebenseiten des Altares; das Fenster der rechten Nebenseite ist nicht vollständig ausgearbeitet. Man verzichtete hier auf das Einbohren der Löcher. Auffällig ist die recht lässige Ausführung der Fensterreihen, die zahlreiche Unregelmäßigkeiten aufweisen. Die Rückwand des Altares, die doppelt so stark ist wie die übrigen Wände (Fig. 1, Abb. 4), besitzt eine 0,42 m hohe und 0,21 m breite Öffnung, durch die ein kleiner Gegenstand in den Hohlraum gestellt oder aus ihm entnommen werden konnte. Diese Öffnung konnte vielleicht mit einer Klappe verschlossen werden, wie man anhand der Befestigungslöcher oberhalb der Öffnungen vermuten darf.

Der Altar befindet sich auf einem dreistufigen Podium in der Apsis der Kapelle (Fig. 2). Ob er schon immer an dieser Stelle steht oder erst seit dem 15. Jh. so präsentiert wird³, ist ungewiß. Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde er an seinem Standort neu befestigt⁴.

1. Bisherige Datierungsvorschläge

Der Regensburger Kastenaltar wurde seit dem Erscheinen der Arbeit Josef Brauns über den christlichen Altar diesem folgend meist in das 10. Jh. datiert⁵. Braun interpretierte ihn aufgrund seiner Größe und seines fehlenden Bodens als Confessio⁶-Altar, der über einem Bodengrab mit dem Körper eines Heiligen gestanden habe. Der Altar habe sich ursprünglich nicht in der kleinen Apsis der Stefanskapelle befunden, sondern in einer Kirche von größeren Ausmaßen, möglicherweise im Vorläufer des heutigen Doms, wo er den Hochaltar gebildet haben könnte. Brauns Zuweisung frühestens an das 9.–10. Jahrhundert beruht auf dem Vergleich mit der Altarconfessio in Hildesheim und dem Altar des Westchores von St. Emmeram mit dem – so Braun – unter ihm angelegten Bodengrab mit Dionysiusreliquien⁷.

Zur Argumentation Brauns ist folgendes zu bedenken: Zunächst einmal muss die Größe des Altars als solche nicht zwingend auf ein darunter liegendes Körpergrab weisen, da man sich aus anderen Gründen für ein großes Format entschieden haben könnte (s. dazu weiter unten). Der fehlende Boden des Kalksteinblockes bzw. seine Aushöhlung lassen sich durch praktische Gründe zwanglos erklären: Das Innere des Steines musste vollständig entfernt werden,

³ WALDERDORFF (Anm. 1) 174 berichtet, dass „verschiedene Funde zeigten, dass der Altar im 15. Jh. etwas höher gestellt wurde“. Weitere Angaben macht er nicht.

⁴ Freundliche Auskunft Helmut Stuhlfelder, Hüttenmeister der Staatlichen Dombauhütte Regensburg

⁵ BRAUN (Anm. 1) 207 mit einer Übersicht über Datierungsvorschläge in der älteren Literatur.

⁶ Zum Begriff „confessio“ s. LThK 2 (1994) 1293 f. s. v. Confessio (S. DE BLAAUW).

⁷ BRAUN (Anm. 1) 206 f.

um die durchbrochene Fensterreihe der Front und der Fenster auf den Nebenseiten überhaupt anlegen zu können. Somit hat der große Hohlraum im Inneren des Altars eher eine praktische Bedeutung, was jedoch nicht zwangsläufig impliziert, wie vielfach in der Forschung angenommen, dass der Altar über einer Krypta aufgestellt war⁸. Die Größe des Altars lässt sich auch nicht mit dem eventuellen, ehemaligen Vorhandensein eines Schreines erklären, da die bekannten Schreine des 9.–11. Jhs. die Länge von einem Meter kaum überschreiten⁹. Die Überdeckung des Bodengrabes eines oder einer Heiligen durch den Altar ist auch unter dem Aspekt nicht anzunehmen, da verehrte Verstorbene in der Regel früher oder später erhoben und ihre Gebeine anderweitig untergebracht werden¹⁰. Das Vorhandensein eines Bodengrabes kann von vornherein auch nicht ausgeschlossen werden: Vielleicht fand man bei der Errichtung des Baus eine Bestattung, die man aus welchen Gründen auch immer als die eines Heiligen identifizierte und versiegelte sie für die Zukunft durch den monumentalen Altar. Allerdings sind von einem Bodengrab im Bereich der Apsis des spätkarolingischen und romanischen Regensburger Doms, das Braun annimmt, keine Reste gefunden worden¹¹, und auch in den schriftlichen Quellen wird nichts derartiges erwähnt. Auch die Öffnung auf der Rückseite des Altares hat in Bezug auf ein Bodengrab keinen Sinn. Die Bodengrab-Hypothese erscheint deswegen als recht unwahrscheinlich.

Gegen eine ursprüngliche Aufstellung des Kastenaltars im Dom spricht auch, dass der Altar keinerlei Spuren der Brände aufweist, die im frühen Mittelalter häufiger die Stadt heimsuchten¹². Ferner ist bekannt, dass jener Altar, der zur Zeit Karls des Großen in *ecclesia sancti Petri* aufgestellt war, ein Tischaltar gewesen sein muss: Eine verschwörerische Versammlung, bei der die Ermordung Karls geplant wurde, wurde von einem unter dem Altar bzw. unter den davon herabhängenden Tüchern versteckten Kleriker belauscht¹³. Wenn sich das tat-

⁸ In der neueren Literatur sei nur auf DINZINGER (Anm. 1) 35f. verwiesen. Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von S. CODREANU-WINDAUER –H. WANDERWITZ, Die frühe Kirche in der Diözese Regensburg. Betrachtungen zu den archäologischen und schriftlichen Quellen bis zum Ende des 8. Jhs., in: 1250 Jahre Kunst und Kultur im Bistum Regensburg (München-Zürich 1989) 42. Auch wenn unter der Stefanskapelle, worauf Dinzinger hingewiesen hat, sich eine Krypta befand, erlaubt dies bei der relativen Häufigkeit von Krypten in frühmittelalterlichen Kirchen keine Aussage über den Altar.

⁹ J. M. HUBER, Der sogenannte „Grosse Reliquienschrein“ im Domschatz zu Sitten. Eine Untersuchung zu Geschichte, Konstruktion, Ikonographie und Stil eines mit Silberreliefs verkleideten Reliquienschreins des 11. Jhs. im Alpenraum (Winterthur 1998) 124–131. Der größte erhaltene Schrein, der Reliquienschrein von Sitten, ist 1,07 m lang, ebenda S. 128.

¹⁰ Dies verdeutlichen zahlreiche Berichte über Reliquientranslationen, s. zum Beispiel R. SCHIEFFER, Reliquientranslationen nach Sachsen, in: 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Ausst.-Kat. Paderborn (Mainz 1999) 484–497.

¹¹ GAMBER (Anm. 1) 59.

¹² Große Stadtbrände, die den Dom betrafen, fallen in die Jahre 891 und 1002. Sie werden erwähnt bei H. J. SAUERMOST, Regensburgs spätkarolingischer Dom, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 32 (1969) 44, 46.

¹³ F. JANNER, Geschichte der Bischöfe von Regensburg, 1 (Regensburg 1883) 132; der lateini-

sächlich so zugetragen hat, kann der Kastenaltar nicht der Altar des karolingischen Doms gewesen sein.

Dass in der Folgezeit der karolingische Tischaltar nach der Ankunft neuer, bedeutender Reliquien durch den Kastenaltar ersetzt, die Reliquien darin untergebracht und dieser neue Altar noch vor der Vollendung der Stefanskapelle in diese verschoben worden sei, ohne dass nur eine Andeutung eines solchen Geschehens in den Quellen zu finden ist, wird man kaum ernsthaft behaupten. Allein im Hinblick auf die Bedeutung der Heiligenverehrung in Spätantike und Mittelalter ist eine solche Vorstellung unwahrscheinlich.

Kehren wir jedoch zur Argumentation Brauns zurück, der Regensburger Altar sei nicht nach dem 11. Jh. und frühestens im 9.–10. Jh. entstanden. Ein Problem für sich stellt die Anlage unter dem Kreuzaltar im Dom zu Hildesheim dar, die Braun als Vergleich anführt und in das ausgehende 10. oder frühe 11. Jh. datiert¹⁴. Anhaltspunkt für ihre chronologische Einordnung ist die Ankunft der Reliquien des Epiphanius, des Bischofs von Pavia von 466 bis 497/98¹⁵, im Jahre 963. Wie diese Anlage ausgesehen hat, ist allerdings unklar: Die Confessio unter dem Kreuzaltar wurde 1896 entdeckt¹⁶, 1945 zerstört und nie systematisch untersucht. Rekonstruktion und Interpretation der Anlage erfolgen in der wissenschaftlichen Literatur deswegen stets unterschiedlich¹⁷, so dass man sich kein genaues Bild der Anlage machen kann. Die wenigen und kurzen Publikationen zum Thema stimmen lediglich darin überein, dass eine gemauerte, von der Krypta aus zugängliche Grabkammer existierte, die mit einem Altar verbunden war. Die Anlage wurde mehrfach umgebaut, und die Verbindung des Kreuzaltars mit der Grabkammer ist möglicherweise sekundär¹⁸. Auch der Anbringungsort fensterartiger Öffnungen, welche als Vergleich zum Regensburger Altar gelten, wird unterschiedlich angegeben¹⁹. Das Motiv der längsovalen Öffnungen ist zudem zu wenig spezifisch, um eine Beziehung zum Regensburger Altar herstellen zu können, dessen Front ja geschlossen und mit einem Muster versehen ist; die Öffnungen der Hildesheimer Anlage finden reichlich Vergleiche unter frühmittelalterlichen Fenstergittern (vgl. S. 184). Somit sind keine direkten Bezugspunkte zum Regensburger Stück vorhanden. Die Problematik der Hildesheimer Anlage wird dadurch noch verkompliziert, dass ihr Vorbild möglicher-

sche Text mit einer deutschen Übersetzung bei W. GAUER, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 121 (1981) 78 T 11.

¹⁴ BRAUN (Anm. 1) 203–205.

¹⁵ Enciclopedia dei Santi. Biblioteca Sanctorum IV (Rom 1995) (A. Rimoldi) 1265 f.

¹⁶ A. BERTRAM, Hildesheims Domgruft und die Fundatio Ecclesie Hildensemensis nebst Beschreibung der neuentdeckten Confessio des Kreuzaltares, der Gräberfunde der Domgruft und des nielloartigen Chorfußbodens (Hildesheim 1897) 26. – Für freundliche Hilfe, ein Foto der „Fenster“ vor 1945 und Kopien von sonst unzugänglicher Literatur danke ich Dr. Michael Brand, Hildesheim.

¹⁷ BERTRAM (Anm. 16) 26–34; BRAUN (Anm. 1) 203–205; W. JACOBSEN/C. KOSCH, Die Sakralbauten von Hildesheim im 12. Jh., in: Abglanz des Himmels. Romanik in Hildesheim. Ausst.-Kat. (Regensburg 2001) 70f.; KOSCH (Anm. 1) 284.

¹⁸ JACOBSEN/KOSCH (Anm. 17) 70; KOSCH (Anm. 1) 284.

¹⁹ BERTRAM (Anm. 16) 26, 29 Abb. 9; BRAUN (Anm. 1) 204 mit Abb.

weise das Grab des Heiligen in Pavia war, aus dem die Reliquien heimlich erhoben worden waren und das in dem Translationsbericht beschrieben wird²⁰. Zur Datierung und Interpretation des Regensburger Altares kann die Hildesheimer Anlage, die in ihrer ursprünglichen Gestalt wohl nicht mehr wiederhergestellt werden kann, somit nicht beitragen und auch keine Argumente für eine Datierung des Altars in nachkarolingische Zeit liefern. Wie man sich die um die Mitte des 11. Jahrhunderts errichtete Confessioanlage von St. Emmeram in ihren Einzelheiten vorstellen muss, ist unklar; das Vorhandensein einer Krypta und eines darüber befindlichen Altare, dessen Aussehen wir nicht kennen, trägt nichts zur Frage nach der Datierung des Altars in der Stefanskapelle bei²¹.

Hubel datiert den Altar aufgrund der beiden genannten scheinbaren Parallelen in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts²². Er interpretiert ihn als Behältnis für einen Heiligenkörper, und zwar für die Reliquien eines heiligen Florinus, der allerdings – darauf weist Hubel selbst hin – erst 1398 zum ersten Mal in Regensburg nachgewiesen ist²³. Die Annahme, die Reliquien seien vielleicht von Otto dem Großen geschenkt worden, kann sich nicht auf Beweise stützen und keinen Datierungsvorschlag begründen. Auch wenn in dem ältesten erhaltenen Festkalender der Diözese Regensburg, der vor 994 entstanden sein soll, ein Festtag des heiligen Florinus genannt wird, muss dieses nicht bedeuten, dass Regensburg einen Heiligenleib besaß, da Reliquien dieses Heiligen auch an mehreren anderen Orten verehrt wurden²⁴. Für eine hochmittelalterliche Entstehung des Altars lassen sich somit keine Argumente anführen.

Auch eine Datierung in frühchristliche Zeit lässt sich nicht beweisen. Der Vorschlag Gambers, den Altar in die Zeit um 500 zu datieren²⁵, ist höchst problematisch, da er seine Zuweisung des Altars an einen Bischof Lupus, der in der Zeit des Kaisers Zenon (474–491) gelebt haben soll, lediglich mit einer einzigen Erwähnung dieses Bischofs erst im 16. Jh. belegen kann²⁶. Im Raum Regensburg sind christliche Denkmäler aus frühchristlicher Zeit äußerst selten.

²⁰ Darauf weist bereits BRAUN (Anm. 1) 205 hin.

²¹ Zu Baugeschichte von St. Emmeram s. J. ZINK, Neue Forschungen zur Baugeschichte von St. Emmeram und St. Ruprecht, in: St. Emmeram in Regensburg. Geschichte, Kunst, Denkmalpflege (= Thurn- und Taxis-Studien, 18) (Kallmünz 1992) 123, 139f. – Ein Sarkophag, der als ursprünglicher Sarg des Dionysius bezeichnet wird, befindet sich in einem quadratischen Raum des ehemaligen Nordturmes; G. PESCHEL, Die mittelalterliche Baugeschichte der ehemaligen Benediktinerklosterkirche St. Emmeram in Regensburg nach dem derzeitigen Stand der Forschung, in: 1250 Jahre Kunst und Kultur im Bistum Regensburg (München – Zürich 1989) 64.

²² HUBEL (Anm. 1) 348f.; DERS. in: A. BORGMAYER/A. HUBEL/A. TILLMANN/A. WELNHOFER, Stadt Regensburg. Ensembles, Baudenkmäler, Archäologische Denkmäler (= Denkmäler in Bayern III 37) (Regensburg 1997) 158.

²³ HUBEL (Anm. 1) 346.

²⁴ Enciclopedia dei Santi. Biblioteca Sanctorum V (Rom 1991) 944f.

²⁵ GAMBER (Anm. 1) 55–67. – Zu frühchristlichen Altären s. V. FIOCCHI NICOLAI, Un altare paleocristiano dal santuario dei martiri Mario, Marta, Audifax e Abacuc sulla via Cornelia, in: RPARA 57 (1984–85) 89–110 F. GUIDOBALDI, Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma, in: Materiali e tecniche dell' edilizia paleocristiana a Roma (Rom 2001) 175–181.

²⁶ GAMBER (Anm. 1) 60f.

Der in Regensburg gefundene Grabstein der Sarmannina, der wohl erst im späteren 5. oder 6. Jh. angefertigt wurde²⁷, ist das einzige epigraphische Zeugnis in der Raetia II²⁸. Neuere Grabungen im Bereich der Innenstadt Regensburgs, von denen die meisten noch nicht vollständig ausgewertet sind²⁹, lassen annehmen, dass sich im spätrömischen und frühmittelalterlichen Regensburg Siedlungsaktivitäten in einem sehr begrenzten Rahmen abspielten³⁰.

Die Errichtung eines Altars setzt natürlich ein Kirchengebäude voraus. Da erst um 700 die ersten Kirchenbauten in Regensburg bekannt sind, darf das Einsetzen von Kirchenbauten als terminus post quem gelten: Zu den frühesten gehört die um 700 errichtete Erhard-Kirche (Niedermünster)³¹; eine Georgskapelle, in der am Ende des 7. Jhs. Bischof Emmeram begraben wird, ist nur aus schriftlichen Quellen bekannt³². Was den Bereich des Domes St. Peter betrifft, beginnt die frühmittelalterliche Bebauung auf dem gleichen Niveau wie das Niedermünster, und zwar über einer Humusschicht, die den nachrömischen Horizont abdeckt³³. Bei den 1924–25 durchgeführten Ausgrabungen deckte man lediglich Reste von Nebengebäuden auf, so dass bis heute unbekannt ist, wo die erste Kirche im Bereich des späteren Doms genau gelegen hat und wie sie

²⁷ So zuletzt G. WALDHERR, Weitere Überlegungen zur Sarmannina-Inschrift, in: Zeit im Umbruch. Spätantike und frühes Mittelalter in Regensburg und Ostbayern, 12.–13. Oktober 2000. Zusammenfassungen der Vorträge (Regensburg 2000) 8f.

²⁸ Frühchristliche Inschriften haben sich nur sehr selten erhalten: Es gibt einen fragmentarisch erhaltenen spätrömischen Grabstein in Augsburg, bei dem nichts darauf hinweist, dass er christlich ist, s. F. WAGNER, BRGK 37–38 (1956–57) 228 Nr. 46 Taf.15; L. BAKKER, Ein Grabstein von St. Johannis am Dom in Augsburg, in: Die Römer in Schwaben. Jubiläumsausstellung 2000 Jahre Augsburg (München 1985) 296. Aus der angrenzenden Provinz Noricum ist nur ein Grabstein aus Wels bekannt, der dem 1. Viertel des 5. Jhs. angehört, und eine in das Jahr 532 datierte Grabinschrift für einen Diakon, die in Molzbichl in Kärnten entdeckt wurde, s. G. WALDHERR, Martiribus sociata. Überlegungen zur „ältesten“ christlichen Inschrift Raetiens, in: K. DIETZ/D. HENNIG/H. KALETSCH (Hg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. A. Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet (Würzburg 1993) 554.

²⁹ S. dazu E. WINTERGERST, Neue Ausgrabungen zum spätantiken und frühmittelalterlichen Regensburg, in: Zeit im Umbruch (Anm. 27) 7f.

³⁰ Regensburg wird in der Vita Severini des Eugippius nicht erwähnt, was als Argument ex silentio nicht unbedingt aussagekräftig ist, aber in die gleiche Richtung der Ausgrabungsbefunde weist. Eine Zusammenfassung der Befunde von S. CODREANU-WINDAUER – M. HOERNES – A. RETTNER – K. SCHNIERINGER – E. WINTERGERST, in: Die städtebauliche Entwicklung Regensburgs von der Spätantike bis ins Hochmittelalter, in: P. SCHMID (Hg.), Geschichte der Stadt Regensburg, 2 (Regensburg 2000) 1013–1018.

³¹ K. SCHWARZ, Archäologische Geschichtsforschung in frühen Regensburger Kirchen, in: G. SCHWATGER (Hg.), Der Regensburger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte (Regensburg 1976) 16; P. SCHMID, Ratispona metropolis Baioariae. Die bayerischen Herzöge und Regensburg, in: DERS. (Hg.), Geschichte der Stadt Regensburg (Regensburg 2000) 52.

³² Arbo, Vita et passio Sancti Haimrhammi Martyris, hg. von B. BISCHOFF (1953) 34; SCHWARZ (Anm. 31) 31; ZINK (Anm. 21) 119. – Im 6.–7. Jh. war die römische Bebauung bereits so weit von Erde überdeckt, dass ein großer Friedhof bei der Georgskirche *extra muros* angelegt wurde: WINTERGERST (Anm. 29) 7.

³³ SCHWARZ (Anm. 31) 40, 42.

ausgesehen haben könnte³⁴. Die Existenz einer Bischofskirche des 8. Jhs. unter der heutigen Kathedrale wird jedoch von den meisten Forschern angenommen, da eine Peterskirche seit 778 überliefert ist³⁵.

2. Die Stefanskapelle

Die Stefanskapelle, deren heute bestehender Bau aufgrund bauarchäologischer Untersuchungen in die zweite Hälfte des 11. Jhs. zu datieren ist³⁶, besaß einen Vorgängerbau, der ebenfalls dem heiligen Stefan geweiht war. Der Bau ist aus schriftlichen Quellen bekannt, denn Bischof Wolfgang wurde im Jahr 994 auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin vor seiner Beisetzung in St. Emmeram in der Stefanskapelle aufgebahrt³⁷. Nachgewiesen sind von diesem Bau lediglich zwei Mauerzüge, die bei Grabungen im Jahr 1909 entdeckt wurden. Der eine, 0,95 m breite erstreckte sich von Osten nach Westen und stieß auf einen von Norden nach Süden orientierten von 0,65 m Breite³⁸. Leider lassen sich diese Mauerreste nicht datieren und erlauben auch keine Rückschlüsse auf die Gestalt des Vorgängerbaus³⁹. Vor dem Hintergrund der Entstehung von Kirchenbauten ab ca. 700 wird etwa diese Zeit als die frühestmögliche für die Errichtung der Stefanskapelle angenommen; dieser Bau wird natürlich einige Zeit genutzt worden sein, bevor er in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. durch die heutige Kapelle ersetzt wurde. Der Altar muss spätestens während der Erbauung des heute bestehenden Baus in diesen gebracht worden sein: Das Kreuzgangsportal der Kapelle, bei dem es sich um das wohl älteste erhaltene deutsche Säulenportal handelt⁴⁰, ist für einen Transport des monolithen Blockes zu schmal⁴¹. Als terminus ante quem ergibt sich für den Altar die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts.

Wichtiger ist die Frage nach der ursprünglichen Funktion des Vorgängerbaus

³⁴ SCHWARZ (Anm. 31) 38–52 mit einer ausführlichen Diskussion des archäologischen Befunds. s. auch A. BORGMEYER/A. WELLNHOFER in: Stadt Regensburg (Anm. 22) XLV.

³⁵ SCHWARZ (Anm. 31) 38; HUBEL in: Stadt Regensburg (Anm. 22) 158 f.; zuletzt zum Stand der Forschung zu St. Emmeram und einer unabhängigen Bischofskirche des 8. Jhs. E. FRAUENKNECHT, Der Bischof und die Stadt. Ein Spannungsverhältnis zwischen geistlicher Intensität und weltlicher Aktivität, in: Geschichte der Stadt Regensburg, Bd. 2 (Regensburg 2000) 689 f.; s. auch MORSBACH (1990) 25.

³⁶ W. HAAS, Die Stephanskapelle in Regensburg und ihre Restaurierung, in: 22. Bericht des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege 1963 (1964) 103–111; R. STROBEL, Der Domkreuzgang und seine Kapellen und Anbauten, in: Der Regensburger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte, hg. von G. SCHWAIGER (Regensburg 1976) 125–127; A. HUBEL in: Stadt Regensburg (Anm. 22) 157; W. HAAS in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Umgebung 133 (1999) 196 f.; CODREANU-WINDAUER – HOERNES – RETTNER – SCHNIERINGER – WINTERGERST (Anm. 30) 1025 f.

³⁷ Arnold von St. Emmeram, MGH Scriptores IV, 554; GAMBER (Anm. 1) 63; MORSBACH (Anm. 1) 30.

³⁸ DINZINGER (1983) 24–27 Abb. 4–5, MORSBACH (1990) 30 f.

³⁹ So völlig zu Recht MORSBACH (Anm. 1) 30 f. gegen DINZINGER (1983).

⁴⁰ Siehe dazu zuletzt MORSBACH (Anm. 1) 31.

⁴¹ GAMBER (Anm. 1) 58.

der Stefanskapelle. Diesbezüglich gibt es in der Forschung zwei Meinungen. Die eine hält den Vorgängerbau aufgrund der Schwierigkeiten in der Lokalisierung des Domes für die erste Domkirche Regensburgs⁴², doch ist dies rein hypothetisch und lässt sich weder anhand der bereits erwähnten archäologischen noch anhand der schriftlichen Quellen beweisen. Die andere Richtung vermutet, St. Stefan sei die Pfalzkirche des Bischofs gewesen. Ein eindeutiger Beleg für diese Funktion der Kapelle stammt aus dem 11. Jh., als St. Stefan als „episcopalıs capella“ bezeichnet wird⁴³. Auch wenn die Bischofspfalz bisher nicht genauer lokalisiert werden konnte⁴⁴, wird man sie, und darin stimmen alle Lokalisierungsversuche überein, in der Nähe der Porta praetoria suchen. Unter topographischen Aspekten erscheint diese Interpretation als naheliegend, zumal der Vorgängerbau das gleiche Patrozinium besaß und durch die Aufbahrung des heiligen Wolfgang als bischöfliche Hauskapelle charakterisiert ist⁴⁵.

Für den Altar wird man festhalten, dass er sich seit der Errichtung der heute bestehenden Stefanskapelle in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. in dieser befunden haben muss, ursprünglich kann er auch an einem anderen Ort gestanden haben⁴⁶.

3. Der Altar im Kontext der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst

Da die bisherigen Datierungsvorschläge hauptsächlich auf topographischen und funktionalen Hypothesen beruhen, die letztlich nicht überzeugt haben, soll versucht werden, eine chronologische Einordnung des Altars anhand kunsthistorisch-archäologischer Kriterien vorzunehmen. Dies sind die Verwendung durchbrochener Steinreliefs oder Ajour-Arbeiten in Stein und die in die Front des Altares eingearbeiteten Muster.

Durchbrochene Steinreliefs lassen sich im späten 9. oder 10. Jh. kaum nachweisen⁴⁷, begegnen aber in früheren Zeiten. An durchbrochen gearbeiteten Reliefs ist für die Zeit um 700 die berühmte Stele von Moselkern zu nennen⁴⁸, die

⁴² W. GAUER, *Castra Regina und Rom. Zu Ursprung und Erneuerung der europäischen Stadt*, in: Bjb 181 (1981) 74f.; DINZINGER (Anm. 1) 37f.; B. BINDER, *Mittelalter in Ostbayern. Ein Führer zur Kunst der Romanik und Gotik in Niederbayern und der Oberpfalz* (München 1989) 108.

⁴³ FRAUENKNECHT (Anm. 35) 706 Anm. 20.

⁴⁴ FRAUENKNECHT (Anm. 35) 691 mit einer Übersicht über die bisherigen Lokalisierungsvorschläge.

⁴⁵ STAUFFER (Anm. 1) 10.

⁴⁶ Peter Morsbach machte mich darauf aufmerksam, dass der Altar auch in St. Emmeram gestanden haben könnte, wenn man annimmt, dass die Emmeramskirche zuerst als Bischofskirche fungierte. Allerdings ist auch hier unklar, wo in dem Bau des späten 8. Jhs. (ZINK (Anm. 21) 122, 125 Abb. 4) der Altar hätte aufgestellt sein können; eine Aufstellung im Vorgängerbau der Stefanskapelle lässt sich einfacher erklären, s. S. 184 f.

⁴⁷ Auch bei Kapitellen kommen keine Ajour-Arbeiten vor, vgl. R. MEYER, *Frühmittelalterliche Kapitelle und Kämpfer in Deutschland. Typus, Technik, Stil* (Berlin 1997) passim.

⁴⁸ S. zuletzt CH. STIEGEMANN – CH. WEMHOFF, *Kunst und Kultur der Karolingerzeit*, 2. Ausst.-Kat. Paderborn (Mainz 1999) 443 f. Nr. VII 11 (D. S.).

als Grabstele ein singuläres Stück ist. Ajour-Reliefs finden sich in der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst in verschiedenen Zusammenhängen und Funktionen. Zu nennen ist als ein frühes Beispiel der Altar in S. Alessandro an der Via Nomentana bei Rom, der in das frühe 5. Jh. gehört⁴⁹. Der Altar, der das Heiligengrab schützt, besitzt eine mit einem Muschelmuster verzierte Transenne mit einer fensterförmigen Öffnung in der Mitte der Front. Das Muschelmuster ist ein beliebter Dekor auf Schrankenplatten und Transennen⁵⁰. Weiter begegnen solche Platten als *fenestellae confessionis*, als Fenster vor Heiligengräbern, die den Gläubigen den Blick auf die verehrte Reliquie gestatten.

Das Muster auf dem Regensburger Kastenaltar, die halbrunden Fensteröffnungen, lassen sich, was bisher noch nicht gesehen worden ist, in Nordafrika wiederfinden. Eine *fenestella confessionis* mit vier halbrunden Fenster-Öffnungen und einem Christogramm in der Mitte wurde in Tigzirt (Algerien) gefunden und muss aus einer dortigen Kirche stammen⁵¹. Ebenfalls in Algerien wurde in Aioun Berich (Constantine) ein kleiner Marmorkasten entdeckt, der Fragmente eines Reliquiars aus Elfenbein enthielt. Dieser wurde ursprünglich hinter einer Kalksteinplatte mit halbkreisförmigen Öffnungen sichtbar (Abb. 5)⁵². Der Fund kann nicht genauer als 5.–6. Jh. datiert werden⁵³. Er zeigt deutlich, dass die Öffnungen dazu dienten, einen hinter ihnen aufbewahrten Gegenstand sichtbar werden zu lassen. Weitere *fenestellae* mit halbrunden Öffnungen kamen in Columnata (Oran) und in Aïn Fakrun (Abb. 6) ans Licht. Alle Stücke sind jeweils unterschiedlich gestaltet – mit Relief, eingeritztem Dekor, mit und ohne Inschriften – und stammen aus jeweils anderen Regionen des heutigen Algeriens, stimmen jedoch im Motiv des halbrund abgeschlossenen Fensters überein. Auch aus Ton haben sich *fenestellae* erhalten⁵⁴, bei denen zwar nicht die halbkreisförmigen Fenster, aber Lochreihen begegnen.

Durchbrochene Marmorplatten sind ebenfalls aus anderen Gegenden der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Welt und in weiteren Funktionen be-

⁴⁹ G. BELVEDERI, La basilica e il cimitero di S. Alessandro al VII miglio sulla Via Nomentana, in: RACr 14 (1937) 10–40. Darauf verweisen auch EBNER (1892) 178; WALDERDORFF (Anm. 1) 175.

⁵⁰ Ein weiteres Beispiel aus dem frühen 5. Jh. ist eine fragmentierte Transenne aus dem Coemeterium Maius: U. BROCCOLI, Corpus della scultura altomedievale VII 5,1. La diocesi di Roma. Il suburbio, 1 (Roma 1981) 197 f. Nr. 143 Taf. 39.

⁵¹ M. EUZENNAT, Libyca 3 (1955) 304 f. Abb. 3; N. DUVAL/J.-P. CAILLET/I. GUI u. a., Inventaire de l'Algérie (Paris 1992) Tafelbd. Taf. 185.

⁵² J. BARADEZ/M. LEGLAY, La croix-trophée et le reliquiaire d'Aioun Berich, in: CArch 9 (1957) 73–88. Die Maße des rechteckigen Marmorkästchens: 0,34 × 0,25 × 0,13 m. Maße der fenestella: 0,31 × 0,17 m. Untere Fensteröffnungen: rechts 0,28 × 0,14, links 0,30 × 0,13 m, obere Öffnung: 0,24 × 0,19 (a. O. 82).

⁵³ BARADEZ/LEGLAY (Anm. 52) 87. s. auch Y. Duval, Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle (Rom 1982) 175 f. Nr. 84.

⁵⁴ Fenestella, mit Kreisen und Rechtecken geschmückt, L. 0,36, B. 0,29, St. 0,035, in Oued Rhezal: A. BERTHIER, Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale (Paris 1942) 58 Nr. 8 Taf. 29,59, zur Datierung der Kirche s. DUVAL u. a. (Anm. 51) 240 (5.–6. Jh.); fenestella mit sternartig angelegtem Schmuck in Bou Tekrematen: BERTHIER Taf. 29,66 (im Text nicht erwähnt); das Stück wird von DUVAL u. a. nicht erwähnt.

kannt: als Transennen, die bestimmte Bereiche abgrenzen, und als Fenstergitter. In Italien hat sich eine Fenstertransenne aus dem frühchristlichen Baptisterium von Albenga erhalten, die runde und halbrunde Öffnungen zeigt⁵⁵. In frühmittelalterliche Zeit gehört wohl ein möglicherweise als *fenestella* zu interpretierendes Relief aus Brescia, das dem 8.–9. Jh. zugewiesen wird und dessen ursprüngliche Verwendung unbekannt ist (Abb. 7)⁵⁶. Es zeigt eine zweibogige Säulenarchitektur, deren Schmuckelemente unmittelbar auf die Kunst der Antike und Spätantike zurückweisen und die auch bereits früher entstanden sein könnte. Eine Transenne aus gepresstem Gips, in die runde und halbkreisförmigen Öffnungen eingetragen sind, befindet sich in Castel S. Elia und wurde in das 7. Jh. datiert⁵⁷. Ein Fenster- oder Transennenfragment in Cortona, das der zweiten Hälfte des 8. und dem frühen 9. Jh. zugewiesen wurde, zeigt ebenfalls halbkreisförmige Öffnungen⁵⁸. Fenstertransennen mit halbrunden oder längsovalen Öffnungen haben sich mehrfach im Bestand frühmittelalterlicher Skulptur erhalten⁵⁹. Aufschlussreich für die Gestaltung des Schmucks des Regensburger Altares ist ein Transennenfragment, ebenfalls aus Brescia (Abb. 8), das in das 8. Jh. datiert wurde, aber auch älter sein kann⁶⁰: die tropfenförmigen Eintiefungen werden von einem erhaben gearbeiteten Relief begleitet. Motivisch ähnlich ist der Regensburger Altar, bei dem die kreisförmigen Eintiefungen ebenfalls zu Seiten einer kreuzförmigen Stegs angebracht sind.

Die genannten Vergleiche zeigen, dass es für das längsovale Muster und die Durchbrucharbeit des Regensburger Altars Vergleiche aus frühchristlicher, aber vor allem aus frühmittelalterlicher Zeit gibt. Sie gehören in die Zeit vom 5. bis in das 9. Jh.; für den Altar, der erst im Zusammenhang mit der Stefanskapelle entstanden sein wird, kommen somit das 8. und das 9. Jh. in Frage.

⁵⁵ A. FRONDONI, Rilievi paleocristiani e altomedievali del battistero e della cattedrale di Albenga: recenti restauri, in: *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di Padre A. Recio Viganzones O.F.M.* (= Studi di antichità cristiana, 51) (Città del Vaticano 1994) 257–259 Abb. 2.

⁵⁶ STIEGEMANN – WEMHOFF (Anm. 48) 552 f. Nr. VIII 40 (S. T.).

⁵⁷ J. RASPI SERRA, *Corpus della scultura altomedievale, VIII. La diocesi dell'Alto Lazio* (Rom 1974) 130 f. Taf. 95.

⁵⁸ A. FATUCCHI, *Corpus della scultura altomedievale IX. La diocesi di Arezzo* (Rom 1977) 110 f. Nr. 97 Taf. 61.

⁵⁹ Fragmentarische Transenne aus S. Basilio, Rom: L. PANI ERMINI, *Corpus della scultura altomedievale VII 2. La diocesi di Roma. La raccolta dei Fori Imperiali* (Rom 1974) 174 Nr. 319 mit Abb. (9. Jh.); Fenstertransenne in S. Sabina, Rom: U. BROCCOLI, *Corpus della scultura altomedievale VII 5,1. La diocesi di Roma* (Rom 1974) 165 f. Nr. 120 Taf. 30 (625–638); M. TRINCI CECHELLI, *Corpus della scultura altomedievale VII 4. La diocesi di Roma. La I regione ecclesiastica* (Rom 1976) 224–226 Nr. 256–259 Taf. 85–86 (1. Hälfte 9. Jh.); Fenstertransenne in S. Prassede, Rom: L. PANI ERMINI, *Corpus della scultura altomedievale VII 1. La diocesi di Roma. La IV regione ecclesiastica* (Rom 1974) 130 f. Nr. 74 Taf. 32 (817–824).

⁶⁰ G. PANAZZA/A. TAGLIAFERRI, *Corpus della scultura altomedievale III. La diocesi di Brescia* (Spoleto 1966) 64 Nr. 50 Abb. 55.

4. Der Regensburger Altar als Reliquienbehältnis

Die Einbindung des Altares in den Bereich des Bischofs und vor allem die frühchristlichen nordafrikanischen Beispiele erlauben es, seine besondere Funktion in eine bestimmte Richtung zu spezifizieren und – mit aller Vorsicht – den in Frage kommenden Datierungszeitraum noch etwas einzuschränken. Der Regensburger Kastenaltar muß zur Aufnahme von Reliquien gedient haben: das zeigte bereits der kleine Marmorkasten aus Aïoun Berich, der hinter halbrunden Öffnungen ein Reliquiar sichtbar werden ließ. Außerdem gilt, daß Altäre seit einer im 4. Jh. einsetzenden Entwicklung mit Überresten von Heiligenleibern verbunden sind⁶¹. Von Gregor von Tours, Bischof der Stadt des heiligen Martin seit 573, wissen wir, dass er im Oratorium seines Kirchenschatzes eine Reliquiensammlung besaß, die so groß war, dass er die Kirchen seines Bistums mit Reliquien ausstatten konnte⁶². Solche Reliquien konnten in einer *arca*, einem meist größeren Schrein, in den Kirchen aufbewahrt werden⁶³. So liegt für den Regensburger Altar die Folgerung nahe, auch er habe dazu gedient, den Reliquienschatz des Bischofs aufzunehmen. Die Größe des Altars mag von dem Selbstbewusstsein des jungen Bistums gekündet haben, das seinen heilbringenden Reliquien einen entsprechenden und würdigen Platz bieten wollte. Nimmt man einen Zusammenhang mit der Bistumsgründung an, darf man – mit aller Vorsicht – eine Entstehung noch im 8. Jh. vermuten: Mit der Beschaffung eines Reliquienschatzes dürfte man angesichts der großen Bedeutung, die Reliquien im frühen Mittelalter besaßen, nicht allzu lange gewartet haben. Für eine Bischofskirche waren sie unverzichtbar; im 11. Jh. werden Reliquien im Neubau der Stefanskapelle in einer gemalten Wandinschrift im einzelnen genannt⁶⁴.

Sollte der Altar im ausgehenden 10. Jh. bereits im Vorgängerbau der Stefanskapelle gestanden haben, war er wohl Zeuge der Aufbahrung des Heiligen Wolfgang im Jahr 994, der bestimmt hatte, dass seine Leiche vor dem Begräbnis in Pontificalgewändern genau dort aufgebahrt werde. Vielleicht war es nicht nur die bischöfliche Kapelle als solche, sondern die Nähe und auch die Anzahl der Reliquien im Kastenaltar, die ihn gerade diesen Raum zur Aufbahrung aussuchen ließen.

Abbildungsnachweis: Abb. 1–4: Verf., mit freundlicher Genehmigung des Staatlichen Hochbauamts, Regensburg; Abb. 5: S. Ferdi, *Augustin de retour en Afrique*, 388–430 (Tippasa/Fribourg o.J.) 6; Abb. 6: *Inventaire de l'Algérie* (Anm. 55) Taf.185,4; Abb. 7: Panazza/Tagliaferri (Anm. 50) Abb. 45; Abb. 8: ebenda Abb. 55

⁶¹ H. BRANDENBURG, Altar und Grab. Zu einem Problem der Märtyrerverehrung im 4. und 5. Jh., in: *Martyrium in multidisciplinary perspective*. Memorial L. Reekmans (Leuven 1995) 72–98.

⁶² M. WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours (Mainz 1982) II, 186 mit Hinweis auf Liber in gloria martyrum 33: *ut ab oratorio deomus ecclesiasticae nobis eius reliquias exhiberet*.

⁶³ WEIDEMANN (Anm. 62) 171.

⁶⁴ HAAS (1963) (Anm. 36) 111.

Zum Selbstverständnis der Bischöfe im Spiegel ihrer Grabmäler.

Eine Formtypologie am Beispiel der Brixner Grabplatten

Von LEO ANDERGASSEN

I.

Als im frühen 17. Jahrhundert auf Anweisung von Fürstbischof Christoph Andreas von Spaur (1601–1613) die Reliquien der Diözesanpatrone Ingenuin, Albuin und Hartmann gehoben wurden, um ab nun in eigens aufgemauerten Tumben im südlichen und nördlichen Querhaus der Domkirche von Brixen den Gläubigen zur Verehrung zu Verfügung zu stehen, kehrten sie gewissermaßen in ein Areal zurück, das in der Zwischenzeit zum bevorzugten Begräbnisplatz der lokalen Episcopi gewählt worden war: auf die Fläche der Domkirche¹. Die in ein Hochgrab gebetteten heiligen Reste kamen in ein Behältnis, das aus Sicherheitsgründen von einem Eisengitter umschlossen war, um damit wohl unter dem Aspekt der Vorbeugemaßnahme eine allzu ausufernde Reliquienverehrung und einen unkontrollierten Heiligenkult in geregelte Bahnen zu leiten. In die zweite Tumba kamen zudem die Überreste des im Memorialtext als „*beatus*“ angesprochenen Bischofs Hartwig (1022–1039), der zuvor im Mittelschiff des Domes eine eigene Begräbnisstätte innehatte².

Die beigegebenen Inschriften verwischen die Tatsache der nachgerückten Bestattung und geben die Tumben quasi als originale Begräbnisplätze aus: „*TUMBA. SS. INGENVINI. ET. ALBVINI. EPISCOPORVM. SABIONENSIS. ECCLESIAE. NVNC. BRIXINENSIS.*“³ Die Inschriftplatte deckte einmal das originale Grab und war im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts neu geschaffen worden. Die Kirche von Brixen, die sich in direkter Nachfolge jener ersten am Berg von Säben gegründeten sieht, zieht ihr Selbstverständnis nicht

¹ Die am Monument angebrachte Inschrift sicherte die Auftragsvergabe durch Fürstbischof Christoph Andrä von Spaur: „*Christophorus Andreas Episcopus S.S. Ingenuino & Albuino hoc virtutis eorum, et sui in illos amoris monumentum perpetuum posuit An(n)o Domini 1603 non. februarii.*“

² J. RESCH, *Monumenta veteris Ecclesiae Brixinensis* (Brixen 1765) Nr. 3. Die Inschrift an der Deckplatte der Grabstelle wurde laut Resch in einer Handschrift des 17. Jahrhunderts gesichert: *DIVAE MEMORIAE. / BEATVS HARTVICVS POST SANCTVM CASSIANVM MARTYREM ISTIVS SEDIS PRIMVM PONTIFICEM PASTOR XXXI. PLENVS SAPIENTIA ET VIRTVTIBVS, HANC CIVITATEM MVRORVM AMBITV CIRCVMSEPSIT, ET ECCLESIAM SANCTI MICHAELIS AEDIFICAVIT ET DEDICAVIT. ANNO DOMINO MXXXVIII. HIC SEPVLTVS.*

³ RESCH (Anm. 2) Nr. 1. F. L. MANNHART, *Das Bildnis in der Tiroler Grabplastik* (= *Schlern-Schriften* 187) (Innsbruck 1958) Abb. 50, Text 87. Datierung an den Beginn des 15. Jahrhunderts.

zuletzt aus dem Aspekt des Reliquienanspruchs aufbereiteten Grablegen, die, Altarstipen vergleichbar, raummittig Blick und Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Ikonographie der beiden heiligen Bischöfe deckt sich etwa mit jener an den Wandmalereien des 15. Jahrhunderts. Symbolisch tritt bei Albuin das Lamm in der Krümme auf, was als Hinweis auf die Translozierung des Bischofssitzes nach Brixen zu verstehen ist, mit dem seit dem frühen 14. Jahrhundert das Lamm als Wappentier rangiert⁴. Die zweite Inschrift ist formal einer Altardedikation angepasst: „IN HONOREM. SANCTAMQVE. MEMORIAM. BEATORVM. HARTMANNI. ET. HARTWICI. CONFESSORVM. ET. EPISCOPORVM. BRIXINENSIVM.“⁵ Quasi die Idee eines kumulativen Heiligengrabes vorwegnehmend, ließ Kardinal Andreas von Österreich (1591–1600) die Rückseite des von ihm im Heiligen Jahr 1600 gestifteten Hochaltars mit den Bildnissen der Diözesanheiligen schmücken, die, bedingt durch die gewollte Attributelosigkeit, eine austauschbare Benennung erfahren können⁶. Das Heben der Reliquien und die Neubettung im „Friedhofsareal“ der lokalen Bischofsleге steigern zweifelsohne die Bedeutung der Domkirche und setzen die Grabmäler der Oberhirten erneut in die Nähe „ad sanctos“, wenn auch die konkrete kultische Verehrung an Hartmann durch das Kultverbot, das die Benutzung eines eigenen Messformulars und seine Darstellung auf Altären ausschloss, unter Urban VIII. 1634 festgeschrieben wurde. Damit reagierte man in Brixen geradezu gegenläufig zur Salzburger Entscheidung Wolf Dietrichs von Raittenau, der beim Domneubau die Gräber der östlich vom Erasmusaltar in der Krypta bestatteten Erzbischöfe, die der ikonographischen und textlichen Befundung durch Johann Stainhauser⁷ nach als „sancti“ verehrt worden waren, zerstören ließ und nur eine geringe Auswahl derselben in das Diözesanproprium übernahm⁸.

Einer Beschreibung bei Joseph Resch (1716–1783) nach fanden sich am Reliquiengrab der Bistumsheiligen Ingenuin und Albuin auch Darstellungen ihrer Tugenden und Wunderszenen ganz im Sinne eines Performansprogramms⁹ (entgegen einem Kompetenzprogramm), so etwa Ingenuin als „pauper pauperum“, was wohl als Almosenspende des Ingenuin zu interpretieren ist, weiters Ingenuin, der die Arianer im Streit besiegt, im dritten Bildfeld fand sich die Darstellung der Reliquienübertragung des hl. Ingenuin durch Albuin von Säben

⁴ F. H. HYE, Grundelemente der Brixner Heraldik: Das Wappen des Bistums, des Fürstentums und des Domkapitels, in: *Der Schlern* 56 (1982) 260–266.

⁵ RESCH (Anm. 2) Nr. 5.

⁶ L. ANDERGASSEN, Renaissancealtäre und -Epitaphien in Tirol (= *Schlern-Schriften* 325) (Innsbruck 2004, in Vorbereitung).

⁷ J. STAINHAUSER, Beschreibung Aller khirchen, so in der statt Salzburg zu finden ..., Salzburg 1594 (Brixner Hs. 438 im Priesterseminar), Edition durch E. Hintermaier in Vorbereitung. Hans Ospald, Johann Stainhauser. Ein Salzburger Historiograph des beginnenden 17. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 110/111 (1970/1971) 1–124, bes. 89.

⁸ K. AMON, Sancti Pontifices Salisburgenses, in: *1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Dom und Geschichte*, Festschrift (Salzburg 1998) 81–96.

⁹ V. FIGGE, Das Bild des Bischofs. Bischofsviten in Bilderzählungen des 9. bis 13. Jahrhunderts (Weimar 2000).

nach Brixen, die vierte Bildszene brachte eine Krankenheilung durch Albuin. Der heute noch erhaltene Bildstein mit den Bildnissen beider Bischöfe befand sich neben dem Augustinusaltar im südlichen Querschiff eingemauert¹⁰. Gerade die Wunderszenen, die bislang in der Ikonographie der Brixner Heiligen neu waren, werben für ein mit Wundern behaftetes heiligmäßiges Bischofsleben. Dass Ingenuin selbst der Irrlehre des Arianismus verhaftet war, tut im propagandistisch vorgetragenen Ketzerdisput nichts zur Sache.

II.

Sehen wir uns die historische Begräbnissituation im Brixner Münster unter dem Aspekt des Grabortes an (Fig. 1). Von den Brixner Bischofsgrabmälern blieben bis ins spätere 16. Jahrhundert insgesamt zehn Grabplatten oder Epitaphien erhalten. Die Grabstelle für Bischof Richer (1174–1177), Hartmanns Nachfolger, fand sich in der von ihm gestifteten Hospitalskirche zum hl. Kreuz auf der Insel¹¹. Dort erinnerte unmittelbar über der Grabplatte ein in Stuck gestalteter Totenschild mit dem mittig sichtbaren Bischofsbildnis an den Anfang Juni 1178 verstorbenen Bischof¹². Im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hatte man an der Wand eine neue Memorialinschrift angebracht, die an das Totengedenken an der Vigil des Erasmustages erinnert¹³. Konrad von Rodank (1200–1216) war 1216 vor dem Altar der Frauenkirche am Kreuzgang bestattet worden, in einer Kirche also, die er kurz zuvor hatte baulich erneuern lassen¹⁴. Für Eberhard von Regensburg (1196–1200, † 1246 als Erzbischof von Salzburg), Egno von Eppan (1240–1250, † 1273 als Bischof von Trient bei Padua?), Heinrich V. (1290–1295, verstirbt in Rom), Johann Sax (1302–1306, in Neustift bestattet), Johann von Schlackenwert (1306–1322, † 1324 als Bischof von Freising), Konrad von Klingenberg (1322–1324, † 1337 als Bischof von Freising), Lambert von Born (1363–1364, † 1398 als Bischof von Bamberg), Nikolaus Cusanus (1450–1464, verstirbt in Todi, bestattet in S. Pietro in Vincoli in Rom), Melchior von Meckau (1488–1509, verstirbt in Rom) und Kardinal Andreas von Österreich (1591–1600, verstirbt in Rom, bestattet im Camposanto Teutonico, Grabmal in S. Maria dell'Anima) lagen die Graborte und -monumente außerhalb ihrer Bischofsstadt.

¹⁰ Die Inschrift lautete: „Tumba S.S. Ingenuini & Albuini Episcoporum Sabionensis Ecclesiae, nunc Brixinensis.“

¹¹ Appendix de Epitaphiis in Hospitali Insulae Sanctae Crucis, Handschriftliche Notiz und Skizze in den Reschmaterialien, Brixen, Bibliothek des Priesterseminars.

¹² Die Inschrift am Medaillon lautete: „Richerus Brixns. Eps Fundator hu(jus) insulae / obiit Anno salutis 1178.“

¹³ Wortlaut der Inschrift nach RESCH (Anm. 2): „Hac Brixinensis Praesul requiescit in urna / Richerus: cuius molliter ossa cubant / olim Fundator Xenonis qui fuit huius / et Brixinensis splendor honorque soli / Anniversarium cuius celebratur in anni / cuncti, Erasmi Martyris ante diem.“

¹⁴ L. TAVERNIER, Der Dombezirk von Brixen im Mittelalter. Bauhistorische Studien zur Gestalt, Funktion und Bedeutung (= Schlern-Schriften 294) (Innsbruck 1996) 89–99.

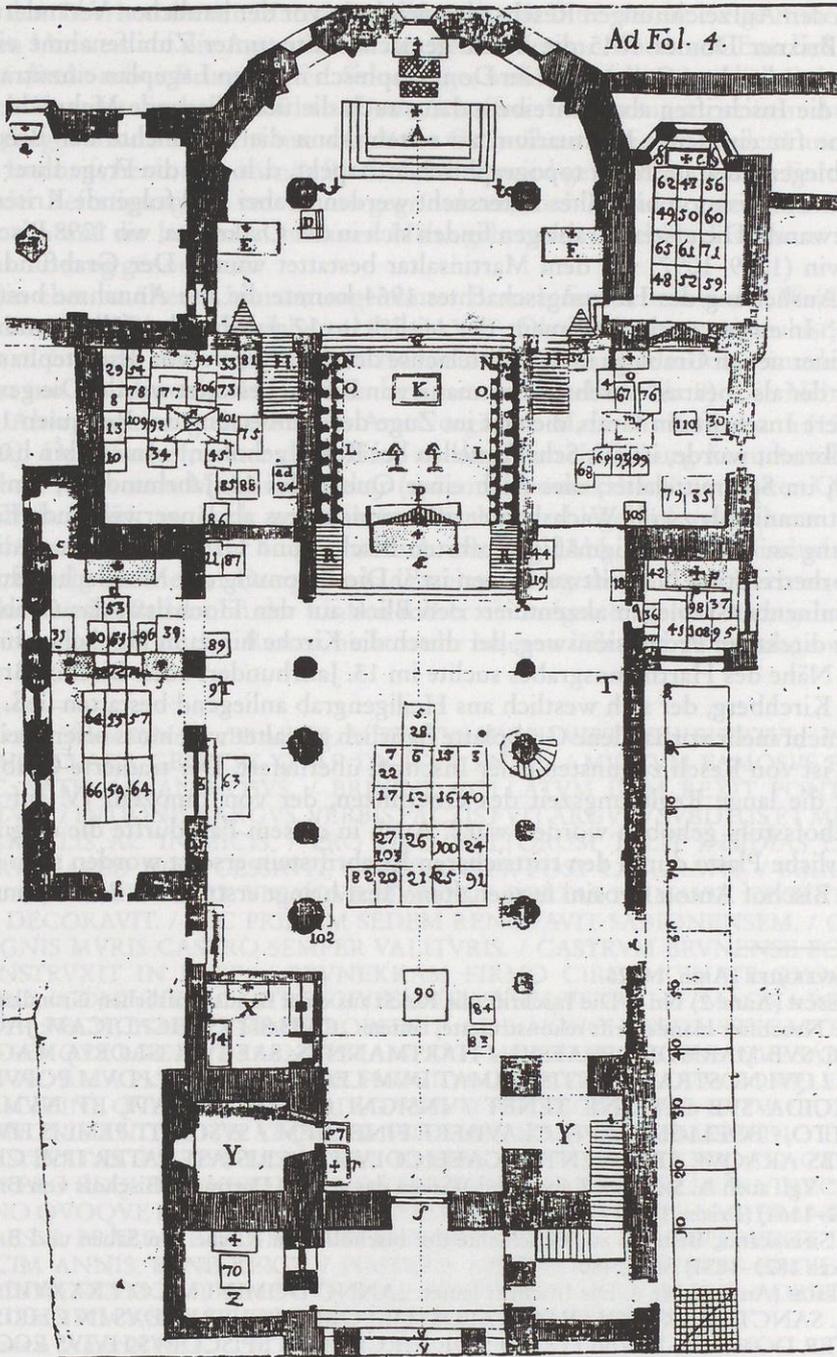


Fig. 1 Grundriß des alten Brixener Münsters, gezeichnet von J. Resch 1745

In den Aufzeichnungen Reschs, der sich kurz vor der baulichen Veränderung des Brixner Domes 1745 die Mühe gemacht hatte, unter Zuhilfenahme eines Maurers die alten Grabstätten im Dom graphisch in einen Lageplan einzutragen und die Inschriften abzuschreiben, dann auch die überwiegende Mehrzahl der Steine für ein neues Mortuarium zu retten, kann die Geschichte der Brixner Grablegen auch in ihrem topographischen Aspekt, d. h. auf die Frage ihrer exakten Lokalisation hin näher untersucht werden. Dabei sind folgende Kriterien angewandt: Die ersten Grablegen finden sich in der Ostkrypta, wo 1098 Bischof Altwin (1049–1097) vor dem Martinsaltar bestattet wurde. Der Grabfund bei der Aushebung des Heizungsschachtes 1964 konnte die alte Annahme bestätigen¹⁵. In einem zweiten Moment, der zeitlich ins 12. Jahrhundert fällt, kommt es zu einer neuen Grablege in der Mittelachse des Schiffes, wo vor dem Stephanusaltar der als „beatus“ verehrte Hartmann von Brixen bestattet wurde. Die gewiss spätere Inschrift am Grab, die erst im Zuge der Umbettung der Reliquien 1605 angebracht wurde, ist aus Schriftquellen bei Resch gehoben¹⁶. Immerhin hatten noch im Spätmittelalter, dies nach einer Quelle des 14. Jahrhunderts, um das Hartmanngrab zwölf Wachslichter zu brennen, was als längerwährende Erinnerung an den als heiligmäÙig verehrten Bischof und Gründer des Augustiner Chorherrenstifts Neustift zu werten ist¹⁷. Die Betonung der Mittelachse durch prominente Grablegen akzentuiert den Blick auf den Hochaltar, das Grabmal liegt direkt am Prozessionsweg, der durch die Kirche hin zum Hochchor führt. Die Nähe des Hartmannsgrabes suchte im 13. Jahrhundert auch Bischof Bruno von Kirchberg, der sich westlich ans Heiligengrab anliegend bestatten ließ. Ob die nicht mehr vorhandene Grabplatte figürlich gestaltet war, muss offen bleiben und ist von Resch zugunsten einer Inschrift überliefert. Der tradierte Grabtext lobt die lange Regierungszeit des Oberhirten, der von Innozenz IV. auf den Bischofsstuhl gehoben worden war¹⁸. Auch in diesem Fall dürfte die originale figürliche Platte durch den trittsicheren Inschriftstein ersetzt worden sein. Der von Bischof Anton Crosini festgehaltene Text bringt erstmals in Brixen, immer

¹⁵ TAVERNIER (Anm. 14) 26.

¹⁶ RESCH (Anm. 2) Nr. 5. Die Inschrift, die Resch aus einer handschriftlichen Grundlage in einer Neustifter Handschrift rekonstruierte, lautete: „QVIS SITVS HIC? DICAM: JACET HOC SVB MARMORE PRAESVL / HARTMANNVS, SAECVLI GLORIA MAGNA SVI. / QVI NOSTRAM SANTIS FIRMAT DVM LEGIBVS VRBEM, / DVM POPVLOS PLACIDA SVB DITIONE TENET / INSIGNI CLARVS PIETATE ET NVMINE MVLTO, / FOELICI MERVIT CLAVDERE FINE DIEM. / SVSCEPIT PEMLIS HVNC PLEBS ARAQVE FREQVENTI, / CAELICOLVM SACRIS AST PATER IPSE CHORIS.“ Vgl. auch A. SPARBER, *Leben und Wirken des seligen Hartmann Bischofs von Brixen (1140–1164)* (Brixen 1957) 116–132.

¹⁷ F. SINNACHER, *Beiträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche von Säben und Brixen (Brixen 1823–1834)* Bd. 5, 480.

¹⁸ RESCH (Anm. 2) Nr. 6. Die Inschrift lautet: „ANNO DOMINI M.CC. LXXXVIII. IN. DIE. SANCTI. BARTHOLOMAEI APOSTOLI OBIIT REVERENDVS IN CHRISTO PATER DOMINVS BRVNO COMES DE KIRCHPERG EPISCOPVS HVIVS ECCLESIAE. CVIVS ANIMA REQUIESCAT IN PACE. QVI LAVDABILITER ANNIS XXXIX. REXIT ECCLESIAM.“

aus dem überkommenen Material geschlossen, die Bitte um die ewige Ruhe und einen Hinweis auf die Amtsperiode des Verstorbenen. Albert von Enn ließ sich 1336 direkt neben Bruno betten. Seine lange, wohl ebenfalls sekundäre Epitaphinschrift wirft ein helles Licht auf sein Schaffen. Der Bezug zu seinem Amtsvorgänger Bruno ist nicht nur durch die Grabnähe angezeigt, sondern auch in der Inschrift hervorgehoben¹⁹. Bischof Albert wird gewissermaßen als Fortführer der Befestigung der von Bruno gegründeten Stadt Bruneck gefeiert. Im Text ist auch auf die beiden in nächster Nähe gebetteten Bischöfe Hartmann und Bruno Bezug genommen.

Ein eher an ältere Usancen angelehnter Brauch finden wir in der Wahl des Grabortes bei Bischof Reginbert (1125–1139)²⁰. Ob der Grabort original ist, läßt sich nicht mehr entscheiden. Dem Ausweis der Grabplatte zufolge wurde der Stein um die Mitte des 14. Jahrhunderts neu hergestellt (Abb. 9). Die Nähe zu den Altarreliquien suchte Alberts Amtsvorgänger Matthäus Konzmann (1336–1363). Der Bischof, unter dem Tirol an das Haus Habsburg kam, wurde in nächste Nähe zum Margarethenaltar (später Nepomukaltar)²¹ im linken Querschiff bestattet, wo sich zuvor keine Bischofsgrablege befunden hatte. Die Grabplatte ist nur mehr fragmentarisch erhalten (Abb. 10). Der Bischof war ganzfigurig unter einer Dreipassarkade stehend dargestellt, in der Rechten umschloss er das Pedum, in der Linken soll er ein aufgeschlagenes Buch gehalten haben, was sich an den Resten nicht mehr belegen läßt und als Aussage wohl

¹⁹ RESCH (Anm. 2) Nr. 7. „PRAESVL ALBERTVS MVLTA VIRTUTE REFERTVS, / PROGENIE CLARA GENITVS, QVAE DICITVR ENNA. / MVLTVM FAMOSVS EVIT HIC, SATIS AC ANIMOSVS, / BRIXINE COLLATVM DVM REXIT PONTIFICATVM. / IN DONIS LARGVS, VERBIS FACTIS FVIT ARGVS, / SVBDITIS ET MITTIS, TERRIBILIS AC INIMICIS. / PRO QVO MVLTORUM TVLIT INSIDIAS EMVLORVM, / SED NON CESSAVIT, CONSTANTER POST LABORAVIT. / BRIXINE PER GIRVM PERFECIT VNDIQVE MVRVM, / PORTAS FIRMAVIT CIVITATEM SIC DECORAVIT. / HIC PRIMAM SEDEM RENOVAVIT SABIONENSEM, / CVM MAGNIS MVRIS CASTRO SEMPER VALITVRIS. / CASTRVM BRVNENSE FORTI CONSTRVXIT IN ENSE, / BRVNEKKAM FIRMO CIRCVMCINXIT QVOQVE MVRO, / CONIVNXIT CASTRO, CIVITATEM VNDIQVE VALLO / MAGNA POTESTATE FECIT, HAEC ANIMI PROBITATE / DE NOVO FVNDAVIT: CASTRVM RAESENQVE LOCAVIT, / SANCTI LAMPERTI MONTEM, CASTRVMQVE SALERNI, / AC ALIA PLVRA REPARAVIT PROVIDA CVRA. / HAEC DVM COMPLEVIT, FELICI FINE QVIEVIT, / VITA PRIVATVS FVIT HIC DIGNE TVMVLATVS / IUXTA BRVNONIS ANITISTITIS ATQVE BEATI / HARTMANNI TVMBAS MEDIO TEMPLI SITVATAS. / HVIVS ECCLESIAE CLERVS POPVLVS QVOQVE CVNCTVS / EIVS PRO REQVIE ROGITEMVS NOCTE DIEQVE. / ANNO MILLENO TRECEN-TENO QVOQVE PLENO / VICESIMO TRINO TRANSACTIS SIC NVMERANDO / PRAESVL PRAEFATIS DIGNE FVIT INTHRONIZATVS. / HIC SVPERVIXIT TRECEN-DECIM ANNIS, BENE REXIT, / POSTERIS EXEMPLVM PRAEBENS SIMVL AC DOCUMENTVM / VT FACIANT TALE PERHENNE MEMORIALE. / OBIIT IN DIE OMNIVM ANIMARVM ANNO DOMINI M.CCC.XXXVI.“

²⁰ RESCH (Anm. 2) Nr. 4.

²¹ Das Altarblatt des Nepomukaltars wurde später in die Frauenkirche am Kreuzgang übertragen, wo es heute noch im Seitenschiff (am Dreikönigsaltar) einsehbar ist.

einem Irrtum Reschs unterliegt. Die Inschrift brachte ohne Lobapplikation nur den Todetermin Konzmanns²².

Johann Ribi von Lenzburg (1364–1374), zuvor Bischof von Gurk (1359–1364) ließ sich 1374 nicht wie Albert von Enn im Mittelschiff bestatten, sondern an der Nordmauer des Langhauses, dort, wo sich seit 1330 die (1491 neu geweihte) Allerheiligenkapelle erhob²³. Der Titulus (Abb. 11) bringt voll ausgeschrieben den „EPISCOPVS BRIXINENSIS.“ und den „CANCELLARIVS. AVLE. DVCALIS. AVSTRIE“²⁴. Wenige Jahre nach dem Übergang Tirols an die Habsburger spielt die neue politische Verbindung eine große Rolle und schlägt sich auffällig in der Grabinschrift nieder, in der sich bislang, von Albert von Enn abgesehen, nur der knappe Todetermin fand.

In der Nähe seines Vorgängers Matthäus Konzmann wurde Friedrich von Erdingen (1376–1396) bestattet (Abb. 12). Da die formale Analyse eine enge Verbindung zum Nachfolgergrabmal des aus Wien gebürtigen Ulrich Prustl (1396–1417) (Abb. 13) verrät, mag der Begräbnisort vielleicht auch von diesem festgelegt worden sein. Der Nachfolger selbst ließ sich in deutlichem Abstand davon an der Schwelle vom linken Seitenschiff zum linken Querhaus beisetzen. Auch die Grabinschrift Friedrichs bringt den politischen Akzent mit dem Titel des „AVSTRALIS. CANCELLARIVS“. Die nur mehr archivalisch überlieferte ausführliche sekundäre Grabinschrift beinhaltet über die knappe Formulierung an der Grabplatte selbst eine ausführliche Laudatio, die in überschwenglicher Form den Tugendgrad des Bischofs zu rühmen weiß²⁵. Sebastian Stempfl (1417–1418) wiederum greift die Tradition auf, sich in der Nähe des Hartmannsgrabes im Mittelschiff bestatten zu lassen. Von Osten nach Westen gesehen ruhen nun in einer Linie Hartmann, Bruno und Sebastian. Wenn der Stein auch nicht mehr erhalten ist, so beschreibt ihn Resch als einen figürlichen: Der Bischof, der nur knapp ein Jahr dem Bistum vorstand, hielt Pedum und Buch, das

²² RESCH (Anm. 2) Nr. 8. „ANNO DOMINI M.CCC.LXIII. VI. KALENDAS. NOVEMBRIS. MATHEVS. EPS. HVIVS. ECC(lesi)E (...)“.

²³ K. WOLFSGRUBER, Dom und Kreuzgang von Brixen (Brixen 1988) 8.

²⁴ RESCH (Anm. 2) Nr. 9. Die Inschrift lautet: „† ANNO. DOMINI. M.CCC.LXXXVI. IN. DIE. SANCTI. VITI. OB. REVERENDVS. IN. XPO. PATER. DOMINVS. FRIDERICVS. EPISCOPVS. BRIXINENSIS. AVSTRALIS. CANCELLARIVS.“ Zu den genannten Bischöfen vgl. Ch. Lackner, Hof und Herrschaft. Rat, Kanzlei und Regierung der österreichischen Herzoge (1365–1406) in: *MIÖG Erg.* Bd. 41 (Wien-München 2002) 280–292 (Johann Ribi), 293–297 (Friedrich von Erdingen).

²⁵ Inschrift bei RESCH (Anm. 2) Nr. 10.

„HIC TVMVLATVR FRIDERICVS QVI VOCABATVR, / FRIDERICVS NOMINE AC RE FVISE TESTATVR. / HVIVS ET CVRIAE NON SIMVL SED SVCCESIVE / PRAESVL PACIFICVS, MORVM DECORE PRAECLARVS, / HVMILIS, MVNIFICVS, CASTVS, PRVDENSQVE, PVDICVS, / SOBRIVS ET VERE, UT QVONDAM SANCTI FVERE / ANTISTITES DIVAE ECCLESIAE NAM PRIMITIVAE. / SIGNATVS AGNO, AGNVS SE CONTVLIT AGNO. / SIGNATVM SIGNO RESPONDIT TEMPORE DIGNO. / O PATER! O NATE! HIIS COMPAR SPIRITVS ALME! / DA REQUIEM PIVS PIO DEVS TRINVS ET VNVS. AMEN.“ Wiedergabe der Inschrift auch bei SINNACHER (Anm. 17) Bd. 5, 603. Sinnacher erwähnt den Jahrtag für den Bischof, für den aber kein Stiftsbrief erhalten blieb.

Wappen zu seinen Füßen zeigte einen Totenkopf. Die Inschrift zielt auf die Hervorhebung eines frommen Lebenswandels ab, wobei das Epitheton „VIR. DEVOTISSIMVS“ eine Kurzcharakterisierung abgibt²⁶.

Der Nachfolger Berthold von Bückelsburg (1418–1427) lag wiederum im linken Querhaus zwischen den Vorgängern Matthäus Konzmann und Friedrich von Erdingen (Abb. 14). Die Abhängigkeit von den Vorgängerplatten ist offensichtlich, auch für die Rekonstruktion der Stempfl-Platte mag die mit Erdingen begonnene Serie als Anhaltspunkt dienen. Die hier deutlich akzentuierten Symboltiere zu Füßen des Bischofs verweisen analog zu Gestaltungen an Bischofsthronen auf den Sieg über Tod und Sünde, der jenen verheißt ist, die in der Christusnachfolge leben.

Eine Ausnahme in der Festlegung der Grablege zu Lebzeiten bildet Ulrich Putsch (1427–1437), eine auch charakterlich herausragende Bischofsgestalt des 15. Jahrhunderts (Abb. 15). Er ließ sich in der von ihm gestifteten, erbauten, ausfreskierten und reich dotierten Dreikönigskapelle im linken Seitenschiff des Domes beisetzen. Mit der Grabmalsetzung erhielt die Kapelle die Funktion und den Charakter einer Grabkapelle, einer „camera funebre“. Für seine sterbliche Hülle bestellte Putsch einen silbernen Schrein. Wie aus dem Bericht der Graböffnung anlässlich des Domneubaus 1745 zu entnehmen ist, fand sich der Leichnam zwar in einem sehr guten Zustand. Das Hufeisen, das sich dabei auch fand, wurde von Franz Anton Sinnacher (1772–1836) in Hinblick auf das Machtstreben und die Grausamkeit unter Zuhilfenahme des Psalmverses kommentiert: „Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.“²⁷ Der silberne Sarg befand sich nicht in der ausgemauerten Gruft, in diesem Punkt war der letzte Wille des Verstorbenen keineswegs berücksichtigt worden. Der Begräbnisfall Putsch ist über das Diarium des Bischofs besonders gut dokumentiert. In der Stiftungsurkunde zur Kapelle findet sich der Passus, die Anlage der Kapelle wäre auf den Grund zurück zu führen, stets auf die Mahnung, sich der letzten Dinge zu erinnern, bedacht zu sein:²⁸ Im Jahr 1429, also vor der Errichtung der Grabkapelle, lässt er sich den Grabstein weißeln: „Eodem anno feci sculperre lapidem sepulchrali mei.“²⁹

Die Wahl des Dreikönigspatroziniums konkurrierte bewusst mit dem Bildprogramm im Kreuzgang und mit der Stiftung des Dreikönigsaltars in der Frauenkirche am Münster. Die markante Epiphanieszene von 1410 am Ende des Nordflügels war den Kreuzgangbesuchern am gut einsehbaren Bildort ins Auge

²⁶ Inschrift bei RESCH (Anm. 2) Nr. 12: „ANNO. DOMINI. M.CCC.XVIII. DIE. CII. MENSIS. APRILIS. OBIIT. REVERENDVS. IN. CHRISTO. PATER. ET. DOMINVS. DNS. SEBASTIANUS. STAMPFEL. HVIVS. ECCLESIAE. EPISCOPVS. VIR. DEVOTISSIMVS.“

²⁷ SINNACHER (Anm. 17) Bd. 6, (Brixen 1828) 161. V. SCHALLER, Ulrich II. Putsch, Bischof von Brixen, und sein Tagebuch, in: Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg, 3. Folge, Heft 33 (Innsbruck 1892) 281.

²⁸ SCHALLER (Anm. 27) 270.

²⁹ SCHALLER (Anm. 27) 290. Für die Domkirche stiftete er die Darstellung des auferstandenen Christus.

gefallen. Eine weitere Darstellung der Epiphanie befand sich im Zusammenhang mit einer Grablege für den Schulmeister Johannes Hausmann († 1412) im Westflügel, eine dritte im Gang zwischen Dom und Frauenkirche³⁰. Das dortige Gewölbeprogramm mit Evangelisten, Propheten und Kirchenvätern hatte die Kreuzgangarkade formal in ein Kapellenjoch umfunktioniert. Mit der Dreikönigskapelle bringt nun Putsch ganz privatim einen Andachtsraum zustande, der sich durch den geweihten Altar und das daran haftende Memorialbenefizium von der Bildsituation im Kreuzgang rangmäßig und kultisch abhob.

Für seine bischöfliche Insignienpflege läßt der in Venedig ohne Aufwendung von Spoliengeldern konsekrierte Putsch eine kostbare Infel anfertigen Ein Jahr vor seinem Tod gibt er ein Pluviale aus Samt in Auftrag, das dann mit Beryllen und Gold dekoriert wurde, desgleichen eine weiße Kasel und eine Amiktparura mit aufgesticktem Kreuz aus Beryllen³¹. Wenn die Realien am Grabbild den liturgischen Aufwand nicht ins Bild setzen, so dürfte dabei eher eine formale Angleichung an die bestehenden Platten ausschlaggebend gewesen sein, die nicht zuletzt einer Werkstatt entstammen. Weiters stiftet er Reliquienbehälter und Monstranzen an die Domkirche, darunter die Leonhards- und Laurentiusmonstranz³² (im Domschatz erhalten), die 1436 als Stiftung in den Dom gelangte.

Der Passus in der zweiten Textkolumne der Grabinschrift, der von der Gleichgestaltetheit von Urbild und Abbild spricht, ist hier näher zu untersuchen. Der schon für die Grabmäler ab Friedrich von Erdingen beanspruchte Porträtcharakter des Grabbildes erfährt hier eine schriftliche Bestätigung insofern, als die Inschrift „HIE. LEIT. BISCHOF. ULRICH. / DEM. IST. DITZ. PILD. GELEICH“ den Porträtcharakter der Imago beglaubigt (Abb. 15). Der Umstand, dass der Stein noch zu Lebzeiten des Bischofs entstanden war, läßt am Wahrheitsgehalt dieser Aussage nicht zweifeln. Die Textbeigabe ist als Novum zu sehen und macht schon allein deshalb die Grabplatte zu einem raren Zeugnis früher Porträtrezeption. Was in diesem Zusammenhang aber in Frage zu stellen ist, ist die Vorstellung der Verklärtheit des Leibes, der an und für sich auf das Ausbauen der Alterserscheinung verzichten könnte. Da der Todetermin auch am Stein für Bischof Ulrich Prustl sekundär eingesetzt wurde, ist eine Anfertigung noch zu Lebzeiten zwingend anzunehmen, was ebenfalls den Porträtanspruch am Grabbild unterstreicht³³.

Das flachreliefierte und abgetretene Grabmal für Bischof Georg von Stubai (1437–1443) lag wieder im Mittelschiff und formte dort den rechten Kreuzarm zu den schon vorhandenen Grablegen, indem es unmittelbar unter der Domkan-

³⁰ WOLFSGRUBER (Anm. 23) 32. Zu letzterem Beispiel vgl. RESCH (Anm. 2) 21.

³¹ SCHALLER (Anm. 27) 321.

³² SCHALLER (Anm. 27) 321.

³³ RESCH (Anm. 2) Nr. 11. Die Inschrift an der Grabplatte lautet: „ANNO. DOMINI. MCCCC. XVII. Die XVIII. Mensis. Maij OB. REVERENDVS. IN. CHRISTO. PATER. DOMINVS. DOMINVS. VDALRICVS. DE. BYENNA. EPISCOPVS. BRIXINENSIS. ET. DOMINORVM. DVCVM. AVSTR. CANCELLARIVS.“ Die Inschrift auf aufgeschlagenen Buch ist mit jener am Erdingen-Grabmal identisch: „HOSPES ERAM MVNDO PER MVNDUM SEMPER EVNDO. SIC SVPREMA DIES FIT MIHI PRIMA QVIES.“

zel exakt zwischen dem Grabmal Hartwigs und jenem Brunos von Kirchberg sich einfügte (Abb. 16). Auch seine Nachfolger Johannes Röttel (1444–1450) und Georg Golser (1464–1488) ließen sich dort bestatten. Wenn sich beide Platten nicht mehr erhalten haben, so steht zumindest für das Golser-Grabmal außer Zweifel, der Bischof wäre mit Mitra und Pedum, vielleicht ohne Buch, figural an seiner Platte zu sehen gewesen. Beide Inschrifttexte sind formal einander angelehnt, was als Indiz dafür gelten kann, auch in der Rekonstruktion der Figürlichkeit von einer Gleichgestaltetheit auszugehen³⁴. Einen speziellen Grabort wählte Christoph von Schrofenstein (1509–1521). Sein Hochgrab – bei Resch als „monumentum erectum“ bezeichnet – lag vor dem Eingang der Christophoruskapelle an einem Durchbruch, der in den dem Kreuzgang abgezackten Kapellenraum führte (Abb. 17). Dass der Bischof nicht im Andachtsraum seines Namenspatrons zur letzten Ruhe gebettet lag, hat damit zu tun, dass dort bereits vor ihm Kanoniker bestattet lagen³⁵.

Die bischöfliche Grabstätte im Brixner Münster richtet sich demnach einmal nach schon existenten Heiligengräbern, sucht die Nähe von Altären oder wählt sich einen singulären Platz, der mit Aussagekonnotationen belegt ist. Frei von Bischofsgrablegen bleiben mit Ausnahme der Dreikönigskapelle die ans Münster gelegten Kapellen, die von den Domherren als Grablege genommen wurden. Aus den Vergleichen mit dem Begräbnisusus im Trienter Dom ist die Tendenz erkennbar, in der Nähe von Altären, die mitunter von den Verstorbenen selbst errichtet worden waren, die letzte Ruhe zu bestimmen³⁶. Die räumliche Disposition des Trienter Domes ließ verstärkt die Möglichkeit zu, Grabtumben zu errichten. Einige von diesen sind noch erhalten. Das Bestatten in Altarnähe gehört nicht nur über die Erfahrung aus dem Salzburger Dom zum konventionellen Grabort für Bischöfe. Für Salzburg ist über die Textquelle von Johann

³⁴ RESCH (Anm. 2) Nr. 16 und 17. Inschrift am Röttel-Grabmal: „ANNO. DOMINI. M.CCCC.L. VLTIMA. DIE. MENSIS. FEBRVARII. OBIIT. REVERENDVS. IN. XPO. PATER. DOMINVS. JOHANNES. DE. SALINA. HVJVS. ECCLESIAE. EPISCOPVS. CVJVS. ANIMA. REQVIESCANT. IN. PACE.“ Inschrift am Golser-Grabmal: „ANNO. DOMINI. M.CCCC.LXXX. NONO. XX.ma MENSIS. JVNII. OBIIT. REVERENDISSIMVS. IN. XPO. PATER. ET. DOMINVS. DOMINVS. GEORGIVS. EPISCOPVS. BRIXINENSIS. CVJVS. ANIMA. REQVIESCANT. IN. PACE.“

³⁵ Resch verzeichnet in der Kapelle die Grablegen für Heinrich Zollinger (†1410, Resch [Anm. 2] Nr. 42), Heirich von Wagenbert (†1391, Resch [Anm. 2] Nr. 36), Georg Fux (†1401, Resch [Anm. 2] Nr. 41), Johannes Zwingensteiner (†1442) (Resch [Anm. 2] Nr. 98), Johann von Sengen (†1394, Resch [Anm. 2] Nr. 37), Elisabeth von Hauenstein (um 1400) (Resch [Anm. 2] Nr. 108), Rudolph von Katzenstein (†1352) (Resch [Anm. 2] Nr. 95) und für den Priester Reinger (†1395) (Resch [Anm. 2] Nr. 107).

³⁶ Zu den Trienter Grabmälern vgl. M. A. MARIANI, Trento con il Sacro Concilio et altri notabili (Augsburg 1673) 52–71. N. TONEATTI, Saggio d'illustrazione del Duomo di Trento (Trient 1872). G. GEROLA, Iconografia dei Vescovi di Trento fino a Bernardo Cles, in: Atti della Società italiana per il progresso delle Scienze 19 (1931) 851–872. A. ALBERTINI, Le sepolture e le lapidi sepolcrali nel Duomo di Trento, in: Studi Trentini di scienze storiche 2 (1921) 97–136, 263–278, 332–346. N. RASMO, Storia dell'arte nel Trentino (Trento 1982) 119–124, 202, 209. M. COLLARETA, Ritratti, stemmi e iscrizioni. Il contributo dell'arte alla memoria dei defunti, in: E. CASTELNUOVO (Hg.), Il Duomo di Trento (Trento 1992) 63–88.

Stainhauser der Grabort der Bischöfe überliefert. Alle liegen sie zumeist vor den von ihnen bestifteten oder errichteten Altären³⁷. Freilich kann heute nichts mehr zur weiteren Ausstattung der Brixner Grabmäler gesagt werden. Fanden die Grabmonumente an der Wand durch gezielte Ausführung von Wandbildern eine Fortsetzung? Bargen die Wandepitaphien ein Programm, das an jene im Domherrenkreuzgang erinnert? Wurde in längeren Inschriften auf Leben und Werk der Bischöfe eingegangen?

Über den Typus der Grablege kann nach dem Befund von J. Resch eindeutig entschieden werden: Nur zwei der Bischofsplatten waren in aufrechter Stellung an der Wand angebracht. Resch spricht vom „Epitaphium erectum“. Das Fehlen jeglicher Abnützung und die Überprüfung der Schriftzeile lassen den Schluss zu, beide Platten seien von Anfang an für eine Wandaufstellung vorgesehen gewesen. Somit ist mit den Brixner Grabmonumenten für Friedrich von Erdingen und Berthold von Bückelsburg der Brauch der Wandanbringung bezeugt. Zwei Grabstätten waren als Tumben ausgeführt, jene des Christoph von Schrofenstein und des Christoph Fuchs von Fuchsberg³⁸. Alle anderen Platten lagen in den Bodenbelag eingelassen, wobei die mauerbündige Platzierung, auch die Platzierung in Raumecken und Kapellen eine breite Abnutzung verhinderte. Die Grabplatte etwa, unter der sich Bischof Ulrich Putsch in der von ihm geweihten Dreikönigskapelle beisetzen ließ, war in die linke hintere Raumecke geschoben. Der Blick war auf den Altar gerichtet, die Inschrift so angebracht, dass sie von den Grabbesuchern leicht gelesen werden konnte. Die gute Lesbarkeit der Inschriften war ein zwingendes Kriterium bei der Anbringung derselben. Der Begriff der Scheintumba, wie ihn Mannhart im Zusammenhang mit den Brixner Grablegen bringt, kann hier nicht angewandt werden, da es bei einer Bodenlegung der Platte kein erhabenes Grabmal gab. Allein die Rand- und Eckpositionierung schützte den Stein vor gesteigertem Abrieb. Formal gesehen kommt es zu keiner Veränderung bei der Herstellung einer für die Wand oder für die Bodenlegung gefertigten Platte. Die ikonographische Schiene bleibt konstant, allein in der Leserichtung der Inschrift finden sich Hinweise auf die Legung der Platte. Alle überprüften Steine ergaben eine zum Hochaltar und dem Hauptchor gerichtete Blickrichtung, wobei es hier nicht vorkommt, dass Bischöfe, die in Ecken platziert sind, leicht den Kopf neigen, um so einen besseren Blick auf das Sanktuarium zu haben.

³⁷ JOHANN STAINHAUSER, Beschreibung aller Khirchen ... 1594, Abschnitt: Hernach volgen die bischöff und erzbischof so in der thuembkhirchen und an was ort sie begraben ligen. Transskription, freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Dr. Ernst Hintermaier, Landesarchiv Salzburg, 137–139.

³⁸ Die Inschrift am Grabmal ist bei Resch überliefert und läßt sich auch am erhaltenen Bestand nachprüfen: „REV.mo DOMINO D. CHRISTOPHORO EPISCOPO BRIXINENSI EX NOBILI FVCHSIORVM FAMILIA. QVI OBIIT DIE NONA DECEMBRIS ANNO M D. XLII. MONVMENTVM HOC AB ILL.mo ET REV.mo DOMINO D. CHRISTOPHORO MADRVTIO CARDINALE TRIDENTINO ATQVE EPISCOPO BRIXINENSI INCAEPTVM, REV.mus ET ILL.mus DOMINVS D. JOANNES THOMAS EX BARONIBVS A SPAUR SVCCESOR PIE PERFICI ET HIC PONI CVRAVIT DIE XX. MARTII. M.D.LXXX.“

III.

In der von Gerhard Schmidt vorgeschlagenen typologischen Klassifizierung der gotischen Grabmäler gehört die Mehrzahl der hier besprochenen Denkmäler zu den Liegefiguren in standesspezifischer Haltung, die ihre Standardattribute in Händen halten³⁹. War das Selbstverständnis der Bischöfe im Hochmittelalter u. a. auch über ihre Weihe und ihre liturgische Aufgabe bestimmt, so wechselt dies ab dem 14. Jahrhundert eher hin zu einem funktionalen Amtsverständnis, das die politische Funktion der Fürsten hervorkehrt⁴⁰. Diese Beobachtung kann aber nicht auf andere Bistümer ausgedehnt werden. Die Grabsteine für Johannes Grünwalder († 1452) und Sixtus von Tannenberg († 1495) in Freising geben z. B. den Manipel an⁴¹. An den Brixner Steinen ist an den hochgotischen Steinen auf derlei Details liturgischer Gewandung kaum Rücksicht genommen. Der zweitälteste Bischofsgrabstein im Alpenraum, der um 1214 gefertigte Grabstein für Bischof Otto im Dom von Gurk, bringt das Bild eines kurz vor seiner Konsekration verstorbenen Bischofs, der als Elekt das Pedum mit der Rechten umfängt und mit der Linken den Kelch hochhält, über dem die Mitra schwebt⁴². Die Wiedergabe der liturgischen Gewandung folgt hier dem Detail. So sind die Enden der Stola, die unter der Tunicella, über der die Dalmatika liegt, hervorschauen, oder auch der Manipel gegeben. Formal bietet die Grabplatte eines infulierten Gurker Bischofs die formale und inhaltliche Vorlage. Auch am ältesten Bischofsgrabstein im Alpenraum, er liegt ebenfalls in der Domkirche von Gurk und ist vor 1214 entstanden, finden wir Pedum, Mitra und Kelch als die eigentlichen Amtszeichen für ein noch vorwiegend liturgisch geprägtes Amtsverständnis⁴³. Der Kelch in unterschiedlichen Materialien als Grabbeigabe gehört nach den Brixner Befunden zusammen mit der liturgischen Kleidung und dem in Holz beigegebenen Pedum (ein rot gestrichenes Pedum konnte befundet wer-

³⁹ G. SCHMIDT, Die gotischen „Gisants“ und ihr Umfeld. Zum Wirklichkeitsbezug spätmittelalterlicher Grabmäler, in: G. SCHMIDT, Gotische Bildwerke und ihre Meister (Wien-Köln-Weimar 1992) 28–45. Ausführlicher mit auf Italien bezogenen Beispielen vgl. G. SCHMIDT, Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes, in: J. GARMS – A. M. ROMANINI (Hg.), Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien (Wien 1990) 13–82. Vgl. auch C. FEY, Hochgrab und Wanddenkmal. Ausdrucksformen adliger Sepulchralkultur im Wandel, in: W. RÖSENER (Hg.), Adelige und bürgerliche Erinnerungskulturen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (= Formen der Erinnerung 8) (Göttingen 2000) 125–143.

⁴⁰ Vgl. dazu auch die Siegelbilder: R. STENIER, Die Entwicklung der bayerischen Bischofsiegel von der Frühzeit bis zum Einsetzen des spitzovalen Throntypus, in: Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte 40 (München 1998). E. KITTEL, Siegel (= Bibliothek für Kunst- und Antiquitätenfreunde 11) (Braunschweig 1970) 389.

⁴¹ Freising. 1250 Jahre Geistliche Stadt. Ausstellung im Diözesanmuseum und in den historischen Räumen des Domberges in Freising 10. Juni bis 19. November 1989 (Freising 1989) 386 f.

⁴² R. MILESI, Romanische und ritterliche Grabplastik Kärntens (= Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten Bd. XIV) (Klagenfurt 1963) 14–19. W. DEUER, Der Dom zu Gurk (Gurk 1995) 49. G. BIEDERMANN, Romanik in Kärnten (Klagenfurt 1994) 14.

⁴³ MILESI (Anm. 42) Abb. 3.

den) zum Ritus des Bischofsbegräbnisses. Der aus Silber geformte Altwinkelch ist zweifelsohne das bedeutendste Denkmal für den Bereich der lokalen Grabbeigaben. Die attributive Beigabe des Kelches findet sich in Kärnten noch nach der Mitte des 14. Jahrhunderts an der gravierten Grabplatte für den in Friesach residierenden und dort bestatteten Bischof Peter Krell (1357–1363), der in der Ikonographie des toten Bischofs mit geschlossenen Augen, auf die Brust gelegten Händen und den in der Armbeuge liegendem Stab gegeben ist⁴⁴.

Auch an der etwa zeitgleich entstandenen Grabplatte für Matthäus Konzmann in Brixen gibt man den Manipel an, der dann an den nachfolgenden bis auf eine Ausnahme fehlt. Die Stola ist am Grabmal des Ulrich Putsch zu sehen, als Zeichen der Priesterwürde wird sie zusammen mit Pedum und Mitra an der Bodenplatte für Georg von Stubai aufgegriffen⁴⁵. Das allein an der Stabkrümme des Bischofs Ulrich von Wien vorkommende Agnus Dei vermeidet wohl eine Aufdoppelung des Brixner Wappentieres. Anders in Trient, wo das Lamm an den Grabplatten für Albert von Ortenburg und Georg Hack auftritt. Sinnbeladen zeigen sich die Krümmenfiguren an den Peden der Bischofsdarstellungen in der zwölften Arkade des Brixener Kreuzganges, wo am Pedum des Ingenuin die Löwenbeziehung des Samson und bei Cassian eine Kreuzszene wiedergegeben ist. Geradezu zu einem Wortspiel mit „agnus“ kommt es im rühmenden Elogium für Albert von Enn, der als einer mit dem Lamm bezeichneter gesehen wird, „Agnus se contulit agno“.

Zurück zur liturgischen Gewand- und Insignienausstattung, die letztlich das Bischofsgrabmal von jenen der umliegenden Kanonikergräber unterscheidbar hält. Allein am Schrofenstein-Grabmal trägt der Bischof – darauf hatte schon Resch verwiesen – ein Pektorale, das aus Prestige Gründen hier über der Kasel getragen wird, was aber nicht dem liturgischen Usus entsprach. Das Pektorale wurde über Tunicella und Dalmatika unter der Kasel getragen. Bei Schrofenstein sticht der kostbare Kaselstoff, ein Scherensamt mit Brokatmuster, ins Auge. Der Zusammenhang in der Entstehung der Schrofensteinschen Grabtumba mit dem Salzburger Kunstkreis, der auch die Grabmäler im Bistum Chiemsee beeinflusste, ist schon seit langem erkannt⁴⁶. So gibt es enge formale Beziehungen zwischen dem von Bildhauer Hans Heider geschaffenen Farcher-Grabmal im Chiemgau und der Grabplatte des Friedrich von Erdingen in Brixen. Die nachweisbare gegenseitige Einflussnahme wurde von der Kunstgeschichte mit dem Gedankenrick des „unbekannten Dritten“ gelöst. Gerade im frühen 16. Jahrhundert häufen sich Beispiele, wo auch an Abtgrabmälern das Pektorale zur Ausstattung dazugehört. In Gurk liegt der Seckauer Bischof Christoph Zach (1502–1508) begraben, der an der Brust eine runde Scheibe trägt. Die Inschrift an der Zach-

⁴⁴ MILESI (Anm. 42) 14 Abb. 11.

⁴⁵ Die Inschrift an der Grabplatte für Georg von Stubai ist bei RESCH (Anm. 2) Nr. 15 überliefert: „ANNO. DOMINI. M.CCCC. XLIII. XVII. DIE. MENSIS. DECEMBRIS. OBIIT. REVERENDISSIMVS. IN. XPO. PATER. ET. DOMINVS. DOMINVS. GEORGIVS. ECCLESIAM. IN. AEDIFICIIS. ET. ORNAMENTIS. AVGMENTAVIT.“

⁴⁶ MANNHART (Anm. 4) 26–39.

Platte nennt ihn einen „*Ecclesiae Seccoviensis episcopus*“, der er in der vollständigen Ausübung dieses Amtes nie wirklich war, so er im Domstift als „*qui se pro episcopo Seccoviensi gerebat*“ memoriert wird⁴⁷. Der Churer Bischof Ortlieb von Brandis (1458–1491) ließ noch zu Lebzeiten von Jakob Rus die Grabplatte meißeln und zeigt sich daran mit einem Reliquienkreuz in der Hand⁴⁸.

Die Beigabe des Buches gehört nicht zur Standardausrüstung deutscher Bischofsgrabmäler. So sind die Augsburger Grabmäler in der Regel ohne Buch gestaltet. Man kann sogar von einer schulbildenden Anlehnung an das Grabmal für Bischof Wolfhard von Roth ausgehen, der 1302 verstarb und dessen Grabplatte unmittelbar nach dem Tod entstanden war⁴⁹. Es folgen chronologisch und in analoger Handpositionierung – die Hände ruhen auf der Brust – die Grabmäler für Bischof Friedrich Spät von Faimingen (†1331) und Walther von Hochschlitz (†1396)⁵⁰. Diese Tradition hält sich auch im 15. Jahrhundert, wo Johann von Werdenberg (†1486) an seinem Hochgrab ohne Buch gegeben ist⁵¹. Selbst in der Gegenreformation löst man sich in Augsburg nicht von der lokalen Ikonographie.

In Trient ist die Buchlosigkeit am Grabmal eines unbekanntenen Bischofs, dessen Zeitstellung an den Beginn des frühen 14. Jahrhunderts zu setzen ist, eher mit der Tradition in Aquileia zusammenzusehen, wo sich der Typus der über dem Becken gekreuzten Arme bis ins 15. Jahrhundert nachweisen läßt. Im Salzburger Kirchensprengel kehrt das Motiv der über dem Becken gekreuzten Hände an der Ritzgrabplatte für Peter Krell (†1363) in Friesach wieder⁵². Wie am Trienter Bischofsgrabmal aus dem frühen Trecento ist auch an dieser – vergleichbar der Rothschen Platte in Augsburg – die Erscheinung des toten Bischofs mit dem eingefallenen Gesicht, den geschlossenen Augen und dem neben dem Toten liegenden Pastore aufgegriffen, ein Typus, der sich vor Ort nicht weiter tradiert und an den nächsten bereits in Form des lebenden Bischofs, der Pedum und Buch hält, abgewandelt erscheint.

Die Beigabe des Patriarchenkreuzes bleibt dem Grabstein des Lavanter Bischofs Laurenz II. von Lichtenberg (†1446) vorbehalten, an dessen Grabbild zudem als Marmorintarsie das Pallium eingearbeitet ist, welches zu tragen etwa durch Papst Leo III. den Salzburger Erzbischöfen verbrieft worden war⁵³. Die

⁴⁷ P. F. KRAMML, Dr. Christoph Zach, Bischof von Seckau (1502–1508), und die Hintergründe seiner römischen Bischofsernennung, in: RHM 28 (1986) 209. Gatz B 1448, 769.

⁴⁸ H. GRÖGER, Kathedrale Chur (Zürich 1972) 112.

⁴⁹ D. A. CHEVALLEY, Der Dom zu Augsburg (München 1995) 286 f.

⁵⁰ CHEVALLEY (Anm. 49) 287–289.

⁵¹ CHEVALLEY (Anm. 49) 292–293.

⁵² Vgl. Abb. bei MILESI (Anm. 42).

⁵³ Vgl. dazu H. DOPSCH, Der Primas im Purpur. Legatenwürde, Primat und Eigenbistümer der Erzbischöfe von Salzburg, in: 1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Dom und Geschichte, Festschrift (Salzburg 1998) 97–110. Die Beigabe des Legatenhutes, wie er etwa am Glasfenster in St. Leonhard in Tamsweg bei Erzbischof Johann von Reisberg (1429–1441), von einem Engel gehalten, in Erscheinung tritt, ist hier aus verständlichen Gründen verzichtet.

Grabplatte des Lavanter Chorbischofs Lichtenberg, der im Gurker Bistumsstreit eine zentrale Rolle spielte, ist das einzige erhaltene Denkmal eines Salzburger Suffragans von quasi erzbischöflichem Anspruch geblieben, von dem aus gewiss mit Vorbehalt Rückschlüsse auf die ikonographische Befindlichkeit der Salzburger Domgrabmäler gezogen werden können. Lichtenberg war 1444 der von Papst Eugen IV. als Gegenkandidat aufgestellte Patriarch von Aquileia, als solcher wurde er auch am Grabdenkmal festgehalten, wengleich er auch mit der päpstlichen Exkommunikation behaftet als Administrator von Lavant verstarb.

Ein Einfluss auf die Heiligenikonographie kann auch vom Grabmal des Bischofs Reginbert von Brixen (1125–1139) ausgegangen sein. Der Bischof mit einem Kirchenmodell in Händen kommt außer bei Wolfgang von Regensburg in der Ikonographie der lokalen Patrone nur einmal vor: In der Darstellung des hl. Ingenuin am Altar des Meisters von Uttenheim, der im Brixner Dom stand⁵⁴. Ließ sich der Künstler durch den Modellträger anregen, dem Säbener Bischof das Modell der Domkirche von Brixen, die stellvertretend fürs Bistum steht, in die Hand zu drücken? Im überregionalen Vergleich kennt allein der Augsburger Dom mit dem Grabmal des Bischofs Hartmann von Dillingen (†1286) ein verwandtes Beispiel, an dem der Bischof in der angewinkelten Linken das Stadtmodell von Dillingen trägt, jener Stadt also, die er 1258 dem Hochstift übergab⁵⁵. Ein Kirchen- und Klostermodell in den Händen des Reginbert von Brixen erinnert an die Klostergründungen von Wilten und St. Georgenberg und feiert ihn posthum als „Stifter“, der er im eigentlichen Sinne nie war. Das Klostermodell in der Hand des Bischofs wird zum redenden Zeichen für seine Erga, seine guten Werke. Das Fehlen weiterer attributiver Beigaben an Bischofsgrabmälern läßt das Kirchenmodell in einem singulären Licht erscheinen. Die Neuschaffung des Steines mag aber eher politische Gründe gehabt haben. Die Schwierigkeiten, die sich für Abt Johannes von Wilten um 1340 ergaben, der durch den Generalabt und dem Generalkapitel von Prémontré für abgesetzt erklärt worden war, lösten sich vorübergehend mit der Inschutznahme des Abtes durch Bischof Matthäus Konzmann in Brixen, der sich seine Bischofswahl nicht durch den in Avignon sitzenden Papst sondern durch den Salzburger Erzbischof bestätigen hatte lassen⁵⁶. Den stichhaltigen Beweis dafür, Wilten wäre durch den Brixner Bischof Reginbert gegründet worden, könnte die Grabplatte liefern, an der er das Klostermodell bei sich führt. Die frühesten Reginberturkunden für Wilten sind in der Zwischenzeit als Fälschungen erkannt worden,⁵⁷ was zwar nicht Reginberts Übertragung des Klosters an den Prämonstratenserorden grundsätzlich in Frage stellt. Die enge Beziehung zu Brixen wurde dem Kloster unter Nikolaus von Kues zum Verhängnis, der das Kloster gegen dessen Exemptions-

⁵⁴ WOLFGSRUBER (Anm. 23) Farbtafel 1. Tafelbild des Meister von Uttenheim von 1482 im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum in Innsbruck.

⁵⁵ CHEVALLEY (Anm. 49) 286.

⁵⁶ R. PALME, Die Beziehungen des Stiftes zur Diözese Brixen, in: 850 Jahre Praemonstratenser Chorherrenstift Wilten 1138–1988 (Innsbruck 1989) 129–146.

⁵⁷ H. LENTZE, Nikolaus von Cues und die Reform des Stiftes Wilten, in: Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum 31 (1951).

recht einer strengen Reform unterzog. Der rechtskundige Kardinal besorgte sich Abschriften der Regiberturkunden und hatte so ein zusätzliches juridisches Instrument in Händen, das Kloster in seinem Sinne unter die bischöfliche Gewalt zu bringen⁵⁸.

IV.

Die formale Analyse der Trienter Bischofsgrabmäler dem 14. und 15. Jahrhundert ergibt ein zum Teil von Brixen abweichendes Bild, denn schon in dieser quasi unmittelbaren Nähe beider Bischofsstädte kann nicht von einer gemeinsamen Tradition und Formgefliegenheit gesprochen werden. Stärker als in Brixen sind rein formale Aspekte, aber auch inhaltliche Konnotationen ins Grabbild gerückt. Die Grabplatten der Bischöfe Albert von Ortenburg (1360–1390) und Georg Hack (1446–1465) sind spiegelbildlich aufeinander bezogen, was durch ihre räumliche Aufstellungsnähe bedingt erscheint. Beide Tumben waren in der Krypta in nächster Nähe zum Maxentia-Altar errichtet. Das wenig nach 1390 entstandene Ortenburg-Grabmal hebt sich nicht allein schon durch seine Größe (H. 245 cm, B. 115 cm) von den Brixner Steinen ab, sondern legt auf den Prunk der liturgischen Gewandung besonderes Gewicht. Die Mitra ist durch das lückenlose Überziehen mit Gemmen und Edelsteinen als *mitra pretiosa* gestaltet, auch die Amikturara ist reich dekoriert, ebenso der Kaselstab, der Albensaum, das Pedum und der Buchrücken. Der lebende Bischof hält mit fester Hand das Pedum fest und das geschlossene Buch aufrecht. Inschriftlich sind an der umlaufenden Zeile nur in knapper Form Titel, Funktion und Todesdatum verzeichnet. Auf die Beigabe von Wappen an der Tumbaplatte wurde verzichtet, diese finden sich an einem eigenen Stein, der über der Kopflege des Toten angebracht war. Der Stein für den Schlesier Georg Hack läßt die monumentale Wirkung des Ortenburgers vermissen. Der Dekor an der liturgischen Amtskleidung ist zurückgenommen, an der Amikturara scheint das Motto des Bischofs „SOLI DEO“ auf, das sich gewöhnlich neben der Devise als Beischrift auch an seinem Wappen findet⁵⁹. Dass als verbindliche Vorlage für die Gestaltung der Krümme nicht der originale Hack-Stab verwendet wurde, hat wohl mit dem spröden Material der Tumbaplatte zu tun. Das Hack'sche Grabmal wurde 1467 von seinem Amtsnachfolger Johannes Hinderbach (1466–1486) zwei Jahre nach dem Tod des Bischofs gesetzt, was auch inschriftlich berücksichtigt wird: IO-ANNES EPISCOPUS SUCCESSOR EIUS FIERI FECIT MCCCCLXVII. Das eigene Wappen und jenes des Bistums sind zu Füßen des Bischofs gestellt, das Löwenmotiv an den Symboltieren ist nur mehr als Zitat benutzt, das Tier

⁵⁸ H. HALLAUER, Nikolaus von Kues Bischof von Brixen 1450–1464, hg. von E. MEUTHEN – J. GELMI unter Mitarbeit von A. KAISER (= Veröffentlichungen der Hofburg Brixen) (Bozen 2002).

⁵⁹ So z. B. am Gewölbeschlussstein des durch Hack geweihten Chores der Pfarrkirche von Deutschhofen.

läßt seinen Kopf wie im Schlaf nach unten hängen. In den Ecken des Steines treten hier aber Tondi mit den Brustbildern der vier Kirchenväter auf, die in dieser Form nirgends mehr aufgegriffen werden. Die Bedeutung zielt wohl auf die pastorale Aufgabe der Wortverkündigung. In vergleichbarer Form fanden sich 1459 am Epitaph für den St.-Oswalds-Kaplan Daniel Rot von Lohenstein in Brixen die Evangelisten an den Steinecken⁶⁰.

Bereits die Beigabe der Kirchenväterbüsten bringt den Verstorbenen in einen engen Zusammenhang mit den Heiligen. Dieser Aspekt ist auch an den späten Grabmälern für Johannes Hinderbach und Ulrich von Liechtenstein-Karneid (1493–1505) verfolgen, wo es nicht nur am Gewand und der Ausstattung, sondern zudem am bekrönenden Baldachin zur Darstellung der Heiligen kommt. Die Vorstellung einer bleibenden Wohnstatt bei den Heiligen, die nicht in der vermittelnden Rolle des Interzessors gegeben sind, sondern vergleichbar der Situation an spätgotischen Schnitzaltären oder der Realarchitektur des Kirchenraumes in ihren Bildern gegenwärtig sind, rückt auch den Aspekt der Amtsheiligkeit in die Nähe des Bischofs, der zwar ohne Nimbus, dafür aber in nächster Nähe zu den Heiligen figuriert.

Sind die Grabplatten Ortenburg und Hack aufeinander bezogen und trotz des zeitlichen Abstandes von nahezu achtzig Jahren formal in eine Spiegelverkehrt-heit gebracht, so öffnet sich mit der Tumbaplatte für Johannes Hinderbach eine neue formale Möglichkeit, die analog zu den wandgebundenen Grabmälern im Mainzer Dom für den Bischof eine Art Baldachinsystem bringt, das sich gleichsam als diaphaner Schleier über das Kopfkissen legt⁶¹. Neu ist die durch Hinderbach verstärkt eingebrachte Heiligenikonographie. Am Kaselkreuz der recto-Seite scheint ein reliefierter Johannes Evangelista in der Kreuzmitte auf, am unteren Ende Elisabeth von Thüringen. An der Mitra erscheinen die Apostel Andreas und Jakobus. Im Geäst des Baldachins finden sich der Bistumspatron Vigilius und Johannes der Täufer wieder, die Krümme des Stabes zielt laut Lesevorschlag von Iginio Rogger das Brustbild des hl. Remigius. Da ich den Gegenstand eher als Doppelscheuer interpretiere, schlage ich den Goldschmiedepatron Eligius vor, der versteckt auf die Kunstfertigkeit des Pedums anspielt. Wie schon an anderer Stelle angemerkt, ist die Panisellusglocke mit dem Jesusmonogramm und dem Marienmonogramm als reales Objekt noch im späten 16. Jahrhundert im Sakristeiinventar unter den Bischofssachen aufgelistet, was den Schluß zuläßt, an eine zu denken⁶². Hinderbach läßt sein persönliches Wappen heraldisch links setzen und gibt somit der Bistumsheraldik den legitimen Vortritt.

Das Baldachinsystem mit der eingebundenen Heiligenikonographie finden wir am Nachfolgergrabmal des Ulrich von Frundsberg (1488–1493) wieder. Hier sind es wieder der Namenspatron und der Kirchenvater Hieronymus, die als Brustbilder im Geäst plaziert sind. Formal gibt es keine Innovationen im Hin-

⁶⁰ RESCH (Anm. 2) Nr. 38.

⁶¹ V. KESSEL, Memorialfunktionen Mainzer Erzbischofsgrabmäler von 1249 bis 1434, in: Kunst in Hessen und am Mittelrhein 34 (1995) 13–39.

⁶² Vgl. in: CASTELNUOVO (Anm. 36).

blick auf die ältere Tradition. Auch das Grabmal für Ulrich von Liechtenstein bringt wie die Salzburger Grabmäler der Zeit – nachprüfbar an den Gurker Bischofsgrabmälern in der Stadtpfarrkirche von Straßburg – den gotischen Baldachin und die mit Figuren besetzten Tabernakelstäbe, obwohl die Platte in angeschrägter Position auf einen Sarkophag gelegt wurde. In den beiden kleinen Plastiken finden wir heilige Bischöfe, nämlich Vigilius und Ulrich von Augsburg. Hier endet die spätmittelalterliche Ikonographie der Trienter Bischofsgräber. In Zusammenhang mit der Tumba des Liechtensteiners ist auch dessen noch zu seinen Lebzeiten gemaltes Epitaph zu sehen, das in aller Retabelähnlichkeit mit den Bildern des segnenden Christus, den Engel mit den Leidenswerkzeugen begleiten, der Kreuzigung mit der inkludierten Stifterdarstellung, den Heiligen Katharina von Alexandrien und Ulrich und den in der „Predella“ knienden Engeln, die den Memorialcartiglio halten, auf das darunterliegende Grabmal Bezug nimmt⁶³. Diese angestrebte Nähe zwischen Bildepitaph und Grablege kann in Brixen erst mit den für die Kanoniker Matthias Horn († 1537) und Paul Hölzl († 1537) 1530 und 1538 belegt werden⁶⁴. Das freskale Epitaph ist hier ausgeklammert.

In Bezug auf die beigegebenen Inschriften ist vor allem bei Johannes Hinderbach die Einbindung eines Elogiums zu erwarten, das wohl an der Wand hinter dem Grabmal appliziert war und sich in der Abschrift von Bonelli erhalten hat⁶⁵. Das Bild eines Bischofs, das darin gezeichnet wird, setzt sich aus den Aufgaben von Amtsbischof und Fürst zusammen: Er war kaiserlicher Berater, in den Rechten gebildet, ein friedlicher Herrscher, ein Erneuerer der Städte, ein Freund der Künste und schließlich auch jener, der dem Simonino von Trient ein Denkmal zu setzen wusste. Schon für den Vorgänger Hinderbachs, Georg Hack (1446–1465), gab es ein Holzepitaph mit einer *Sacra conversazione*, in die der Bischof samt seinem capellanus, der das Pedum hält, eingebunden war⁶⁶.

V.

An vier Brixner Grabplatten ist das Bistumswappen auf das Kissen des ruhenden Bischofs gelegt. Zu Füßen des Bischofs kommt es erstmals am Grabstein für Fürstbischof Ulrich I. Reicholf 1417 zur Beigabe des Adler-Wappens des Fürstentums (der Bischof wird hier als „*episcopus et princeps*“ gesehen), das später

⁶³ CASTELNUOVO (Anm. 36) 160–163.

⁶⁴ K. WOLFSGRUBER, Zwei Renaissancetafeln aus dem Brixner Dom, in: *Der Schlern* 39 (1965) 16–18.

⁶⁵ L. BONELLI 1765: „*HOC IACET IN TUMULO HINDERBACHIUS ILLE IOANNES / QUI PRINCEPS HUIJUS PRESUL ET URBIS ERAT / CAESARIS ARCANUS CONSULTOR IURIS ALUMNUS / PACE SUA LETA PERDOMUIT POPULOS / OPPIDA RESTAURANS, PERPULCHRIS MENIBUS ORNAT / ET DIVI TEMPLUM CONDIDIT IPSE PETRI / IN QUO DAMNATIS IUDEIS SIMONIS OSSA / SANCTA LOCAT MERITIS NUNC COLIT ASTRA BONIS.*“

⁶⁶ CASTELNUOVO (Anm. 36) 142.

zum Wappen des Domkapitels werden wird, bei Ulrich Putsch (Abb. 15) zur Beigabe des persönlichen Wappens mit dem springenden Hund, was vielleicht als Hinweis auf die Eigenfinanzierung des Grabmals noch zu Lebzeiten zu verstehen ist. Die ältere Variante sieht die Wappenapplikation in der rechten und linken unteren Ecke vor, so am Grabmal für Johann von Lenzburg (Abb. 17). Allein bei Christoph von Schrofenstein (Abb. 10) war das Wappen an der Grabtumba angebracht⁶⁷. Gerade das Motiv des auf dem Kissen liegenden Bistums-wappen verbindet Brixen nicht nur mit dem Salzburger Usus, sondern auch mit den salzburgischen Chorbistümern Chiemsee und Lavant, die ihrerseits wieder aus formalen Gründen nach Salzburg verweisen, wo sich wegen des Domneubaus kein einziges mittelalterliches Grabdenkmal erhalten hat⁶⁸. Zwischen den Grabsteinen für Abt Leonhard Schellenstain († 1445) in Neuötting, der Scheintumba des Chiemseer Bischofs Silvester Pflieger (1438–1453) in der Pfarrkirche von Bischofshofen und der Grabplatte für den Lavanter Bischof Laurenz II. von Lichtenberg († 1446) in St. Andrä in Lavantal gibt es enge gestalterische Parallelen, die in den „ruhenden gisants“ quasi den Charakter von Kopien aufweisen, die in der letzten Konsequenz auch den Persönlichkeitscharakter zum Verwischen bringen. Die Platte für Silvester Pflieger wird dem Salzburger Künstler Hans Paldauf zugeschrieben, der nachweislich für den Salzburger Dom die Platte Erzbischofs Sigmunds I. von Volkerstorf (1452–1461) geschaffen hatte. Die vom Salzburger Bildhauer Hans Eybenstock gehauene Grabplatte für den Seckauer Bischof Georg Überacker (1452–1477) bringt die formale Weiterentwicklung der gerade genannten Steine. Am Kissen liegt wie an der Grabplatte Pfliegers das Seckauer Bistums-wappen, zu Füßen des Bischofs sein persönliches Wappen. In der Inschrift sind außer den Titeln die Regierungsjahre angegeben, was an den Brixner Steinen nur in Ausnahmefällen zu beobachten ist⁶⁹. Neu ist

⁶⁷ RESCH (Anm. 2) Nr. 18 beschreibt die Grabanlage wie folgt: „Epitaphium Autehnticum in erecto monumento Christophori de Schrofenstein Episcopi Brixin. in rubro marmore jacentis cum pedo pastorali et cruce pectorali, in cujus basi sculpuntur bini Angeli, insigna Episcopalia et arma gentilitia, capricornum Schrofensteinianum sustentantes cum hac Inscriptione: REV. mus IN. XPO. PATER ET DOMINVS. D. CHRISTOPHORVS EX NOBILI FAMILIA DE SCHROVENSTAIN HVJVS ECCLESIAE BRIXINENS. EPISCOPVS TVM PIETATE CLARVS TVM IN ADMINISTRATIONE HVIVS ECCLESIAE PASTOR SOLLICITVS HIC QVIESCIT. CVIVS MEMORIAM VT POSTERITAS NON ABOLERET, ET PIVS LECTOR ANIMAE REQVIEM IN DOMINO PRECARETVR, SVCCESOR ET CAPITVLVM BRIXINENSE PRAESVLI OPTIME MERITO F. C. PRAEFVIT ECCLESIAE ANNIS XII. OBIIT ANNO DOMINI M.D.XXI. QVARTO KALENDAS APRILIS.“

⁶⁸ Vgl. W. CZERNY, Spätgotische Grabplatten und Epitaphien in der Diözese Salzburg von Hans Paldauf und Hans Eybenstock?, in: Österreichische Zeitschrift für Kunst- und Denkmalpflege 47 (1993) 27–34.

⁶⁹ Die Inschrift am Überacker-Stein lautet: „Anno dom(in)i Millesimo quadrin/gesimo lxxvii fer(i)a sex(ta) an(te) pu(r)ifica(tionem) ma(r)ie obiit Rev(er)endus in chr(ist)o p(ate)r/ et d(omi)nus Georgius Überagker / decretor(um) doctor Hui(us) eccl(es)ie Seccovien(sis) ep(isco)pus pontifi(catus) sui anno xxv. Vgl. Gotik in der Steiermark, Ausstellungskatalog (Graz 1978) Nr. 164. Zu den Seckauer Bischofsgrabmalern vgl. B. ROTH, Seckau, Der Dom im Gebirge, Kunsttopographie vom 12. bis zum 20. Jahrhundert (Seckau o. J.).

in dieser Tumbenserie die Bekrönung durch einen Maßwerkbaldachin, der das Standmotiv des Toten, der zugleich auf dem Kissen liegt, zu betonen hat. Die Maßwerkbekrönung ist zweifelsohne als Motiv den Bischofssiegeln entlehnt, wo der Typus des thronenden Bischofs unter einem Baldachin gewissermaßen reale Kathedrasituationen widerspiegelt. Hier kommt es auch zur Beigabe des Psalmverses „antequam demittas me miserere“, also eines Zitats aus dem Chorgebet. Der „gisant“ ist zugleich ein „priant“, wenn auch die Bethaltung an der Handhaltung nicht sichtbar ist. Das Lesen des Buchtextes am Grabmal spricht in der Ich-Form des Verstorbenen, wobei stellvertretend für ihn „in persona defuncti“ wie bei den Totengebeten des „Libera“ ein Text verlesen wird, der anstelle des Toten gesprochen wird.

Mit der Beigabe von Inschriften an Gegenständen, die den Toten berühren, zeigt man sich in Brixen zurückhaltend. Das Zitat am aufgeschlagenen Buch bei Friedrich von Erdingen (Abb. 12) kehrt in der formalen Redaktion des Nachfolgers unter Auslassung des Namensbezugs wieder. „HOSPES ERAM MVNDO PER MVNDVM SEMPER EVNDO / SIC SVPREMA DIES FIT MIHI PRIMA QVIES. / EN FRIDERICUS EGO TERRAE SVB PVLVERE DEGO.“ Der letzte Satz kopiert eine Floskel, die Vorstellung vom „peregrinus mundi“, von der Befindlichkeit des Gastseins auf dieser Welt, wiederholt sich in der Ikonographie des Kreuzgangs, wo das Bildprogramm unmittelbar am Südeingang ins Querhaus neben dem häufig in Zusammenhang mit Grablegen zitierten Abrahamsschoß und den Werken der Barmherzigkeit, in die auch das seit dem 12. Jahrhundert dazugerechnete Totenbegräbnis gezählt wird, es zu einer repräsentativen Ansammlung von Diözesanpatronen diverser Diözesen kommt, ebenso vieler Nichtbischöfe und moralisierender Fresken, die an das rechte Ende, auch jenes der Bischöfe, gemahnen.

VI.

Der Gedanke und das Gespräch um eine würdige Grablege gehörte zum Bischofsdisput der Zeit. In einem Brief an den Passauer Bischof Leonhard von Layming (1423–1451) lobt 1444 der Trienter Domherr Enea Silvio Piccolomini das bereits zu Lebzeiten gefertigte Grabmonument, das er mit dem Antikenglanz eines Phidias und Praxiteles vergleicht, er, der auch viele Antiken in Rom gesehen hatte, wüsste nichts Größeres daneben zu stellen⁷⁰. Das Abbild des Bischofs schien am Stein zu leben, an beiden Seiten war die Gestalt Hiobs in den Stein gehauen, an der Brust des Bischofs ruhte ein Kreuz. Selbst an der Mitra war zu Seiten Mariens zweimal die „effigies“ des Bischofs präsent, unter den Füßen lagen zwei Löwen, vor denen einem fürchtete. Von jeder Seite näherten sich Engel wie im Flug. Die Wappen des Bistums und das persönliche Wappen

⁷⁰ E. S. PICCOLOMINI, *Opera quae extant omnia* (Basel 1551) 644. Zu Leonhard von Layming vgl. H. SCHINDLER, *Passau. Führer zu den Kunstdenkmälern der Dreiflüssestadt* (Passau 1990) 53.

waren an mehreren Stellen angebracht. Piccolomini, der geradezu schmeichelhaft sich um die äußere Erscheinung des Denkmals kümmert, steuert einige Distichen bei, die, sollten sie Gefallen finden, am Sarkophag angebracht werden könnten, mit der zu verfolgenden Absicht, den „posteri“ ein Bild eines für das Bistum nützlichen Prälaten zu vermitteln und die Nachfolger nicht nur nach dem Amt, sondern gleichsam nach dessen Tugenden streben zu lassen. Dem Wortlaut eines Zeitgenossen nach war es der Tugendaspekt, der neben der Amtswürde im Grabmal gegenwärtig zu sein hatte.

Ein aufwändiges Grabmal hatte man auch dem am 24. Jänner 1440 in Meran verstorbenen Churer Bischof Johann IV. Naso (1418–1440) an der linken Seite des Choraufgangs in der Nikolauspfarrkirche errichtet⁷¹. Der Leichnam wurde in ein Hochgrab gebettet, das an der Frontseite zwei in Büchern lesende „gigants“ seitlich des Hochstiftswappens bewachten. Die beiden hockenden Gestalten interpretieren wohl den Text am Spruchband und stehen für das andauernde Gebet und das geduldige Warten auf das Gericht. Die Figur des liegenden Toten unterscheidet sich zwar im Kern nicht von jenen an den Brixner Grabplatten. Am Wandaufbau sind in dem von einem Kielbogen begrenzten Feld zwei Männer sichtbar, die einen breiten „cartiglio“ mit einer mehrzeiligen Inschrift halten. Umschrift an der Platte und die Inschrift am Spruchband halten in ersten Linie das Todesdatum des Bischofs fest⁷².

Die moderne Trennung in wandgebundenes Epitaph und bodenbezogene Gruftplatte vollzog aber Nikolaus Cusanus an seinem Grabmal in S. Pietro in Vincoli in Rom. Wenn sich für die formale Ausbildung der reliefierten Epitaphplatte kein Einfluss einer nordischen Kunstströmung findet, so kehrt doch an der Ritzgrabplatte das gewohnte Bischofsschema wieder, die am Bestattungsort des Bischofsherzens im Spital zu Kues formal identisch wiederholt wird. Das Wandepitaph von Andrea Bregno wiederholt mit der Szene der Befreiung Petri die Ikonographie am Kardinalssiegel des Cusanus. In Brixen setzte man dem Kardinal verständlicherweise keine Memoria. Das Wappen des Cusanus war am Chorgewölbe unmittelbar über dem Rosenkranzaltar angebracht, zum Hinweis darauf, dass es Cusanus war, der den Umgangschor hatte errichten lassen⁷³.

⁷¹ J. C. MAYER, Geschichte des Bistums Chur, 1 (Stans 1907) 430–432. K. SCHADELBAUER, Das verlorene Grabmal des Bischofs Johannes IV. von Chur in der Meraner Pfarrkirche, in: Der Schlern 10 (1930) 84. K. SCHADELBAUER, Vintschgauer Miscellen aus dem Bischofs-Archiv in Chur, in: F. CARMELLE (Hg.), Festschrift Dr. Johanna Gritsch (= Schlern-Schriften 264) (Innsbruck 1973) 257–266 Abb. 1.

⁷² Die Inschrift an der Grabplatte lautet: „Anno MCCCCXL die vicesima quarta mensis Januarii / obiit Reuerendissimus in Christo / D. Joannes Naso antistes Curiensis Ecclesiae / anima requiescat in pace“. Am Schriftband sind folgende Zeilen angeschrieben: „Reuerendissimi in Christo (patris) domini domini Joannis Naso Curiensis ecclesiae / dignissimi quondam antistitis (vero?) excellentissimi doctoris uenerabile corpus hoc loco ad iudicium pro sua perpetua saluatione / vocationem praestolatur. Obiit autem anno salutis millesimo quadragentesimo quadragesimo die uecesima / quarta mensis Januarii.“ (vgl. Schadelbauer, Grabmal [Anm. 71] 85).

⁷³ RESCH (Anm. 2) 30. Beilagenblatt mit handschriftlichem Nachtrag von Stephan von Mayrhofen.

Allein an einem Wandbild in St. Nikolaus in Klerant könnte sich ein Kryptohinweis auf den Tod des aus seinem Bistum vertriebenen Reformbischofs finden. Eingebaut in einen umfangreichen Nikolauszyklus bleibt die Szene des Nikolaustodes, der hier in aller Form von den Domkanonikern umstanden und betrauert wird. Ist es so etwas wie eine späte Reue oder eine formale Wiedergutmachung im Bild? Oder trauern die Kanoniker, die wenige Jahre nach dem Tod des Cusanus die Fresken in der zum Domkapitel gehörigen Kirche in Auftrag gaben, eher um den Tod des Bischofs von Myra als um den ihres eigenen? Vergleiche mit dem freskierten Grabmal des Franziskanertertiaren Antonio Fissiraga in Lodi und der Todesszene von Kaiser Heinrich VII. an einer 1330/1340 entstandenen Miniatur (in Kaiser Heinrichs Romfahrt, Landeshauptarchiv Koblenz) sollen über die Bildähnlichkeit hinaus an liturgische Rituale erinnern, die im römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts so in Anordnung gebracht worden waren: „Post celebrationem missae, clerici venientes de choro stent circa feretrum in corona et tunc presbiter, incensato primum altari, deinde corpore defuncti, dicat: Kyrie eleison.“⁷⁴

In einem von Bartholomäus Kilian gestochenen Kupferstich (Thesenblatt des Hans ? Kempfer) des 17. Jahrhunderts kehrt der Innenraum einer barock veränderten Brixner Domkirche unter dem Aspekt der Totenmemoria wieder (fig. 2)⁷⁵. Die in Nischen aufgestellten Bischöfe erinnern an die ungebrochene Sukzession, die bis zu Sigismund Alphons Thun reicht. Die Formmetapher des Denkmals ersetzt den Typus der Bestattungsmemoria. Die auf Sockeln thronenden Brixner Bischöfe stehen in einer ehrenden Phalanx zum amtierenden Fürstbischof, der raummittig thront und auf seine Familiengenealogie schaut, die als Pendant zu den Bischöfen auftritt. Die Heiligen unter den Bischöfen sind als Pendentiffiguren in der Chorkuppel präsent. An den Freisinger Chorstuhlwangen hatte man im ausgehenden 15. Jahrhundert die Bischofssequenz zur Darstellung gebracht⁷⁶. Im Innenhof des Castello del Buonconsiglio prangt die Trienter Bischofsreihe,⁷⁷ am Taufbecken des Salzburger Domes eine Reihe von Bischöfen unter dem Aspekt der Amtsheiligkeit. In Brixen setzte man mit einer Bischofsreihe in der Dompropstei einen lokalen Meilenstein der episkopalen Memoria. Der ikonographische und inschriftliche Befund an den mittelalterlichen Grabplatten verklärt das Bild des Bischofs über die Zeiten hinweg und

⁷⁴ Zitiert nach M. V. SCHWARZ, Liturgie und Illusion, in: W. MAIER – W. SCHMID – M. V. SCHWARZ (Hg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit (Berlin 2000) 174.

⁷⁵ S. APPUHN-RADTKE, Das Thesenblatt im Hochbarock. Studien zu einer graphischen Gattung am Beispiel der Werke Bartholomäus Kilians (Weißenhorn 1988) Katalog F 3 Abb. 43. Ein vergleichbares Konzept wandte B. Kilian an dem 1658 für Johann Baptist Botton gefertigten Thesenblatt an. Vgl. 1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Dom und Geschichte, Festschrift (Salzburg 1998) 159–161.

⁷⁶ B. OESTERHELT, Das Chorgestühl von 1488, in: J. A. FISCHER, Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian (Freising 1967) 99–118.

⁷⁷ G. GEROLA, Le serie dei Vescovi di Trento e la fondazione del principato, in: Studi Trentini di Scienze Storiche 12 (1931) 199–217.

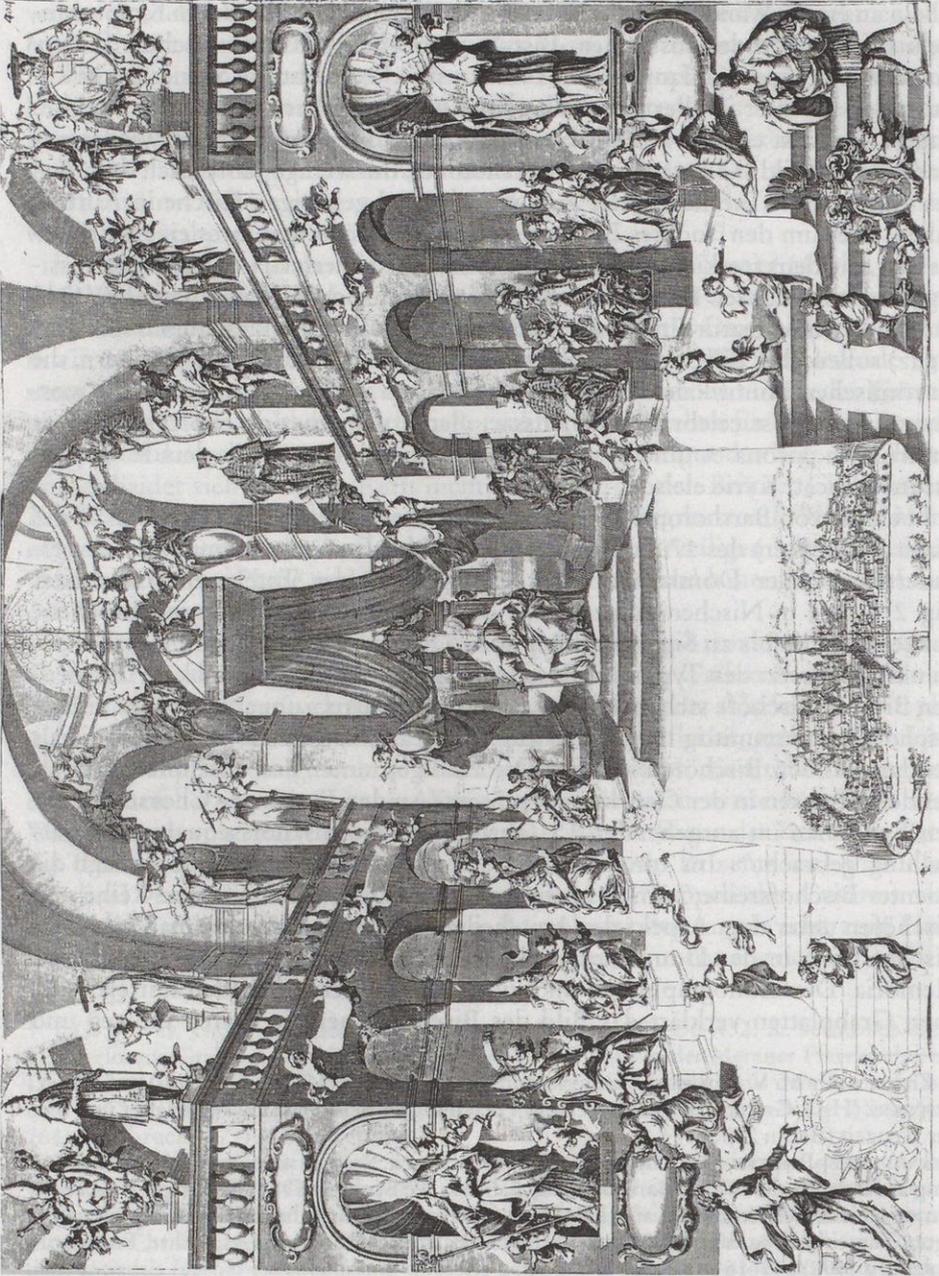


Fig. 2 Bartholomäus Kilian, Thesenblatt des Adam von Kempter, um 1675. Bischof Sigismund Alphons von Thun im Kreise seiner Vorgänger

schafft trotz aller Bildnisnähe die Vorstellung eines durch die Weihe vervollkommenen Amtes, in dem alles verdeckt war, was an menschliche Seinsweisen erinnert hätte.

Zurück zu den eingangs genannten Tumben im Brixner Dom. Die festliche Erhebung der Bistumsheiligen Ingenuin und Albuin hatte insofern einen Haken, als sich im Grab der Bistumsheiligen überhaupt nichts fand⁷⁸. Aus dem Protokollbuch des Domkapitels ist zu entnehmen, die Tumba wäre nur als Scheintumba errichtet worden. Die Memoria bezog sich nicht auf die Reliquien, die es hier längst nicht mehr gab, da sie vor langer Zeit in die Mensa des Hochaltars gegeben worden waren, sondern eher schon auf die Bilder der Heiligen. Das Bischofsgrab, das Heiligengrab, hütete gar keine heiligen Reste. Die Bilder, die Grabplatte und das schützende Gitter gaben sie nur vor. Auch unter der in der Mitte gesprungenen Grabplatte des „*beatus Hartwicus*“ fanden sich keine Reliquien mehr „anfolgsam haben seine für uns verlohren gegangenen überreste in die Ihm bestimmte tumba Nr. 2 nicht übersezet werden koennen.“ Die Begründung für den „Grabbluff“ des Domkapitels, der im Mitwissen des Fürstbischofs geschah, liegt wohl im festen Bewusstsein, in der Kontinuität von Bestattung und Reliquie lasse sich das sichtbarste Amtszeugnis der episkopalen Sukzession herauslesen, das wesentlich das Bild einer Ecclesia, einer Kirche, präge, die unter dem Anspruch von Amtsheiligkeit ihr Selbstverständnis aus der langen Dauer der Memoria zog⁷⁹.

Abbildungsnachweis: Fig. 1: J. Resch, *Monumenta veteris Ecclesiae Brixinensis*, Brixen 1765); Fig. 2: Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek (Kilian B. 42); Abb. 9–17: Foto Verfasser

⁷⁸ „Item 1603. Fol. 210 v. Freytags den 24 Jenner nach der Complet hat Herr Vicarius Agricola in namen Ihro Fürstlich Gnaden Vorbracht, und des Capitls guetbefunden zu Vernemen begehrt, ob etwas von denen Reliquiis divorum Ingenuini, et Albuini in die neü aufgerichte Tumba zu legen seye, oder nit. Darüber herr vicario ohne lange deliberation beantwortet worden = dass ein Thumcapitl hievor längst aus alter glaubwürdig Schrift befunden, wie Ihr. F: G: auch hievor anzeigt worden seye, quomodo memoratorum divorum corpora in summis altare cum gloria, sive solemnitate transferiert worden seind, derowegen dan auch daselbsten zu lassen.“

⇒ ⁷⁹ M. BORGOLTE, Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte, in: Grabmäler (Anm. 74) 129–146.

Zur Besetzung von Bistümern gemäß dem Preußischen Konkordat von 1929

Nach neu zugänglichen vatikanischen Quellen

Von ERWIN GATZ

Im Februar 2003 wurden im Hinblick auf die anhaltende Diskussion über das Verhalten Papst Pius' XI. und Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacellis zur Judenverfolgung des NS-Regimes¹ aus dem „Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari“ die Bestände „Baviera 1922–1939“ und „Germania 1922–1939“ sowie aus dem „Archivio Segreto Vaticano“ die Bestände „Archivio della Nunziatura Apostolica in Monaca di Baviera 1922–1934“ sowie „Archivio della Nunziatura Apostolica in Berlino 1922–1930“ vorzeitig zur Forschung freigegeben. Alle Bestände sind im Vatikanischen Archiv zugänglich und durch Findbücher gut erschlossen. Sie enthalten reiches Material über das Verhältnis bzw. die Zusammenarbeit von Kirche und Staat, darunter den Abschluss, die Interpretation und die Durchführung der Konkordate und benachbarte Materien wie etwa die Errichtung und Umschreibung von Bistümern, die Bestellung von Diözesan- und Weihbischöfen, aber auch zur Lage der Kirche in Deutschland und ab 1933 zunehmend über den Kirchenkampf. Das darunter befindliche Material zur Besetzung preußischer Bistümer nach dem Abschluss des Preußischen Konkordates (1929) erlaubt Einblicke, die weit über die Einzelfälle hinaus für die kirchliche Personalpolitik von Bedeutung sind.

I.

Auf Grund des Konkordates wurden 1930 die Bistümer Aachen und Berlin neu errichtet und die Apostolische Administratur Tütz zur Freien Prälatur Schneidemühl erhoben. In Berlin war die im Konkordat vorgesehene Wahl des ersten Bischofs durch das Domkapitel nicht möglich, da es noch kein Kapitel gab und dieses erst durch den ersten Bischof Christian Schreiber² errichtet werden musste. Bischof Schreiber wurde daher vom Hl. Stuhl nach Einholung der staatlichen Unbedenklichkeitserklärung frei ernannt. Die Besetzung der Freien Prälatur Schneidemühl, die kein Domkapitel besaß, erfolgte ebenfalls frei durch den Hl. Stuhl. In Aachen wurde dagegen das dort bereits bestehende Kapitulum mit der Bistumserhebung in ein Domkapitel umgewandelt. Im Folgenden sollen die

¹ Darüber zuletzt: J. M. SÁNCHEZ, Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte (Paderborn u. a. 2003)

² Zu allen im Folgenden genannten Bischöfen und Generalvikaren vgl. GATZ B 1803 und GATZ B 1945.

Erstbesetzung des Bistums Aachen, ferner die Neubesetzung des im gleichen Jahr vakant gewordenen Bistums Ermland und schließlich die am Widerspruch des NS-Regimes gescheiterte Neubesetzung des Bistums Aachen 1937/38 dargestellt werden. Bei gleicher Rechtslage verliefen die Verfahren sehr unterschiedlich. Außer den hier behandelten Fällen wurden nach Abschluss des Preußischen Konkordates bis zum Frühjahr 1939 noch folgende Bistümer bzw. Jurisdiktionsbezirke besetzt: 1930 Limburg und Schneidemühl, 1933 Münster, 1934 Hildesheim und 1935 Berlin.

Obwohl das Bischofswahlrecht der Domkapitel, wie es das Vierte Laterankonzil 1215 und das Wiener Konkordat 1448 für das Reich festgelegt hatten, im Laufe der Zeit vielfach ausgehöhlt bzw. immer weiter zurückgedrängt worden war, hatte es sich über das Ende der Reichskirche in der Säkularisation hinweg in einigen deutschen Bundesstaaten sowie in Salzburg, Olmütz und Basel erhalten³. Für Preußen war es in der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ und dem Breve „Quod de fidelium“ von 1821 festgeschrieben worden⁴. Danach lag die Initiative für die Neubesetzung eines Bistums beim Domkapitel. Dieses reichte nach Eintritt der Vakanz dem preußischen Kultusminister eine Kandidatenliste ein, von der dieser die dem König minder genehmen Kandidaten streichen konnte. Aus den verbleibenden mindestens drei Kandidaten wählte das Kapitel dann den Bischof. Erst darauf folgten der Informativprozess und die päpstliche Wahlbestätigung. Bis zur Aufgabe des Systems der staatlichen Kirchenhoheit nach der Beilegung des Kölner Kirchenstreites (1840) bezeichnete vor der Wahl ein königlicher Wahlkommissar jedem einzelnen Domherrn, wen der König gewählt wünschte. Mit anderen Worten: Die Förmlichkeiten der Wahl wurden zwar beobachtet, doch handelte es sich nur um Scheinwahlen, da die Kapitel nicht frei waren. Seit 1840 wählten sie dann nach dem sog. irischen Listenverfahren. Danach reichten sie wie zuvor der Regierung eine Kandidatenliste ein, aus der weiterhin die dem König minder genehmen Kandidaten bis auf mindestens drei gestrichen werden konnten. Aus den verbleibenden Kandidaten wählten sie dann allerdings frei – also ohne vorherige Instruktion durch einen königlichen Wahlkommissar – den neuen Bischof. Nach diesem Modus kam den Domkapiteln eine Schlüsselstellung zu, weil niemand gegen ihren Willen Bischof werden konnte, es sei denn, dass das Wahlrecht für den jeweiligen Fall suspendiert wurde. Von den 62 zwischen 1841 und dem Abschluss des Preußischen Konkordates von 1929, das die Bischofswahl neu regelte, vorgenommenen Bistumsbesetzungen erfolgten jedoch tatsächlich nur 47 durch Kapitelswahl. In 15 weiteren Fällen wurde das Wahlrecht dagegen suspendiert und die Besetzung des Bistums erfolgte nach meist schwierigen Verhandlungen zwischen der Regierung und dem Hl. Stuhl durch päpstliche Verleihung. Obwohl der CIC von

³ Vgl. zuletzt: R. ALTHAUS, Die Besetzung des Amtes des Diözesanbischofs in der katholischen Kirche in Deutschland. Geltende Rechtslage und Anliegen, in: ThGl 93 (2003) 93–112.

⁴ Zum Folgenden: E. GATZ, Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen von 1821 bis 1945, in: RQ 78 (1983) 101–126.

1917 die freie Besetzung durch den Papst gemeinkirchlich festgeschrieben hatte, gelang es nach 1919 wegen der Fortgeltung des Vertrages von 1821, das domkapitelische Wahlrecht in Preußen zu wahren. Die Neubesetzung von Köln 1920 hatte auf dem Weg dahin grundsätzliche Bedeutung⁵.

Das Streben des seit 1917 in München und seit 1920 zugleich in Berlin akkreditierten Apostolischen Nuntius Eugenio Pacelli ging dahin, den Spielraum des Hl. Stuhles bei der Besetzung der Bistümer möglichst den Normen des CIC von 1917 anzunähern. Das gelang ihm beim Abschluss des Bayerischen Konkordates von 1924, das an Stelle der früheren Nomination der Diözesanbischöfe durch den bayerischen König nunmehr die freie Verleihung durch den Hl. Stuhl festlegte. In Preußen blieb es dagegen beim Wahlrecht der Domkapitel. Dabei waren allerdings von Fall zu Fall Sondervereinbarungen möglich. So verzichtete das Hildesheimer Domkapitel nach dem Tod von Bischof Josef Ernst am 5. Mai 1928 auf Bitten Pacellis im Hinblick auf das noch abzuschließende Preußische Konkordat auf sein Wahlrecht und machte damit den Weg zur freien Besetzung durch den Hl. Stuhl frei. Dessen Entscheidung fiel gemäß dem Votum Pacellis auf den Regens des Trierer Priesterseminars Nikolaus Bares und damit auf einen auswärtigen Kandidaten. Komplizierter lagen die Verhältnisse bei der Erstbesetzung des Bistums Berlin, da der Delegat des Fürstbischofs von Breslau für die Delegatur Brandenburg und Pommern, Weihbischof Joseph Deitmer, am 16. Januar 1929 verstorben war⁶. Kardinal Adolf Bertram hatte einen kommissarischen Delegaten ernannt, schlug dem Hl. Stuhl aber vor, dass er sich angesichts des dringenden Handlungsbedarfs mit ihm auf einen neuen Delegaten einige, der später Bischof werden solle. Doch in Rom ließ man sich die Zügel nicht aus der Hand nehmen und vertagte die Angelegenheit bis zum Abschluss des Konkordates. Pacelli hatte sich zu diesem Zeitpunkt offenbar schon auf den Meißner Bischof Christian Schreiber als künftigen Bischof von Berlin festgelegt und diesen im Juli 1929 auch dafür gewonnen. Schreiber hatte sich als erster Bischof des 1921 neu errichteten Bistums Meißen bewährt und brachte somit gute Voraussetzungen für die ihm zugedachte Berliner Aufgabe mit. Unmittelbar nach dem Austausch der Ratifikationsurkunden am 13. August 1929, durch den das Konkordat Gesetzeskraft erhielt, eröffnete Pacelli dann dem Vertreter der preußischen Regierung, der Hl. Stuhl plane die Bestellung eines Apostolischen Administrators für die Delegatur. Dieser solle nach der Bistumserhebung Bischof werden. Er fragte zugleich an, ob gegen den Kandidaten Schreiber politische Bedenken bestünden. Allerdings wollte der Kultusminister wissen, ob gemäß Art. 6 des soeben abgeschlossenen Konkordates Kandidatenvorschläge der preußischen Bischöfe eingeholt worden seien. Doch damit war Pacelli nicht

⁵ Die bisher beste Arbeit zu den Bischofswahlen in Preußen bietet: N. TRIPPEN, *Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929* (Köln-Wien 1972). Dort 467–515 die Darstellung der Neubesetzung von Köln 1920. Die Arbeit ließe sich durch die nunmehr freigegebenen vatikanischen Quellen ergänzen.

⁶ Über die Errichtung des Bistums Berlin informiert detailliert M. HÖHLE, *Die Gründung des Bistums Berlin 1930* (Paderborn u. a. 1996) 201–220.

einverstanden, da die Personalentscheidung durch den Papst inzwischen schon gefallen sei. Als gewiefter Diplomat hatte er die Lücke im Konkordat voll ausgeschöpft, und damit konnte er sich schließlich auch durchsetzen. Nach der Unbedenklichkeitserklärung durch den Minister erfolgte daher am 10. September 1929 die Ernennung Schreibers zum Apostolischen Administrator. Am 7. Oktober übernahm dieser die Amtsgeschäfte. Mit der Apostolischen Konstitution „*Pastoralis officii Nostri*“ vom 13. August 1930 erfolgte dann die Errichtung des Bistums Berlin. Damit wurde Schreiber dessen erster Bischof. 1931 errichtete er das dortige Domkapitel, das künftig die Bischofswahlen vornehmen sollte.

Wie konsequent Pacelli das Recht zur freien päpstlichen Verleihung von Bistümern auch außerhalb Preußens durchzusetzen suchte, zeigte sich beim 1921 wiedererrichteten Bistum Meißen mit dem Sitz in Bautzen⁷. Dort hatten die Kanoniker des in der Reformationszeit katholisch gebliebenen Stiftes St. Petri in Bautzen seit 1560 auf Grund einer Erklärung des Wiener Nuntius Zaccaria Delfino die Jurisdiktion über die in der Lausitz katholisch gebliebenen Stiftspfarrereien wahrgenommen und aus ihrer Mitte stets ihren Dekan gewählt. Dieser war seit 1753 Titularbischof. Diese Praxis blieb bis zum Untergang der Monarchie bestehen. Bei den Verhandlungen um die Neuerrichtung des Bistums Meißen seit 1920 genügte Pacelli jedoch nicht die Erklärung des Nuntius Delfino von 1560. Statt dessen bestand er auf dem Recht zur freien Bischofsernennung gemäß dem CIC von 1917. Dementsprechend erfolgte die Bestellung der Bischöfe Christian Schreiber (1921–1930), Konrad Gröber (1931–1932) und Petrus Legge (1932–1951) durch freie päpstliche Verleihung. Das Reichskonkordat von 1933 legte dann fest, dass die Wahl des Bischofs von Meißen künftig gemäß jenen Bestimmungen erfolgen sollte, die das Badische Konkordat (1932) für das Erzbistum Freiburg festgelegt hatte.

Auch bei der bald nach Abschluss des Preußischen Konkordates erfolgenden Bestellung eines Koadjutors für den kränklichen Bischof von Limburg, Augustinus Kilian, konnte Pacelli seine Personalentscheidung unter Ausklammerung des domkapitelischen Wahlrechtes durchsetzen. Für die Ernennung eines Koadjutors war nämlich im Konkordat weder eine Mitwirkung des Domkapitels, noch die Einholung einer staatlichen Unbedenklichkeitserklärung vorgesehen. Mit dem Tode Kilians (30. Oktober 1930) wurde Antonius Hilfrich automatisch Bischof von Limburg. Hilfrich war wie Schreiber Alumne des von Pacelli besonders geschätzten Collegium Germanicum.

Dennoch war mit dem Preußischen Konkordat von 1929 ein neues Kapitel des Wahlrechtes aufgeschlagen worden⁸. Dabei wurde zwar das Bischofswahlrecht der preußischen Domkapitel, abweichend von den Bestimmungen des CIC von 1917, beibehalten; es wurde jedoch erheblich eingeschränkt. Artikel 6 des Kon-

⁷ Hierzu S. SEIFERT, Meißen – Bautzen – Dresden. Drei Stationen der Geschichte des Bistums Dresden-Meißen, in: RQ 79 (1984) 12–36.

⁸ D. GOLOBEK, Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordates (1929) (Mainz 1970).

kordates sah nämlich vor, dass die Wahl künftig aus einer dem Kapitel vom Hl. Stuhl vorgelegten Dreierliste erfolgte. Während die Domkapitel bis dahin – zumindest theoretisch – die Initiative bei der Kandidatenauswahl gehabt hatten, ging diese jetzt an den Hl. Stuhl über. Die Kapitel konnten lediglich wie alle preußischen Bischöfe dem Hl. Stuhl Kandidaten vorschlagen. Der Hl. Stuhl war jedoch nicht daran gebunden und hatte sie nur zu würdigen. Obwohl das Bischofswahlrecht also für Preußen einheitlich festgelegt war, verlief jeder Fall anders.

Die Neuregelung von 1929 hatte auch Folgen für die Dokumentation. Während nämlich bis dahin in den Archiven des preußischen Kultusministers und des Auswärtigen Amtes eine reiche Dokumentation zu den staatlichen Recherchen über die Bischofskandidaten vorliegt⁹, ist das seit 1929 nicht mehr der Fall. Die Dokumentation findet sich seitdem nur noch im Archiv der Congregatione per gli affari straordinari sowie im Archiv der Berliner Nuntiatur. Da alle Befragten zur strengsten Diskretion verpflichtet waren, haben sich in den Diözesanarchiven dagegen keine Spuren erhalten.

II.

Die erste Besetzung eines preußischen Bistums gemäß den Bestimmungen des Konkordates erfolgte 1930 im Ermland. Dort war Bischof Augustin Bludau am 9. Februar 1930 unerwartet einer Herzattacke erlegen. Ermland war eines der kleinsten unter den preußischen Bistümern und es lag – besonders seit der neuen Grenzziehung nach dem Ersten Weltkrieg, dem 1922 die Bistumsgrenzen angeglichen worden waren – isoliert und vom übrigen Reichsgebiet weit entfernt. Insofern handelte es sich um eine Sondersituation. Das Bistum hatte seit dem Zeitalter der Reformation seine Identität bewahrt. Sein Klerus wurde an der Staatlichen Akademie im abgeschiedenen Braunsberg ausgebildet. Wiederholte Versuche, statt dessen eine Katholisch-Theologische Fakultät an der Universität Königsberg zu errichten, um die Priesterausbildung in einen größeren Zusammenhang zu stellen, waren gescheitert. Auf Grund der neuen Staatsgrenzen hatte das Bistum Ermland 1922 das westlich des Nogat gelegene Dekanat Neuteich an die Apostolische Administratur Danzig abtreten müssen, zugleich aber vom Bistum Kulm ein deutlich größeres Gebiet erhalten. Dennoch empfand man im Ermland den Verlust als schmerzlich. Als kränkend empfand man es darüber hinaus, dass das Bistum 1929 seine seit 1566 währende Exemtion verloren hatte und der Ostdeutschen Kirchenprovinz als Suffraganbistum von Breslau zugewiesen worden war. Auf polnischer Seite behauptete man dagegen, dass die polnischsprachige Bevölkerung im südlichen Ermland seit dem Kulturkampf unter

⁹ E. GATZ, Zur Neubesetzung der Bistümer Limburg und Fulda 1885–1887, in: RQ 71 (1976) 78–132; DERS., Akten zur preußischen Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm und Ermland 1885–1914 (Mainz 1977).

dem Druck der preußischen Verwaltung zurückgegangen sei¹⁰. Die Bistumsleitung hatte stets die polnische Sprache und Seelsorge respektiert, doch fühlten sich sogar die polnischsprachigen Geistlichen der deutschen Kultur verbunden. Dies hatte sich 1920 gezeigt, als sich bei der Volksabstimmung die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung für den Verbleib beim Deutschen Reich ausgesprochen hatte.

Schon am 14. Februar 1930, also nur fünf Tage nach dem Tod von Bludau, forderte der inzwischen als Kardinalstaatssekretär nach Rom berufene Pacelli den Geschäftsträger der Berliner Nuntiatur Luigi Centoz auf, die preußischen Bischöfe und das ermländische Domkapitel in Frauenburg gemäß den Bestimmungen des Konkordates um Kandidatenvorschläge zu bitten¹¹. Dies erfolgte am 24. Februar. Doch noch bevor sich das Kapitel äußern konnte, meldeten sich bei Pacelli unaufgefordert zwei Persönlichkeiten aus dem Bistum mit Berichten über dessen Lage, die sie übereinstimmend als problematisch beurteilten, und mit Vorschlägen für die Neubesetzung. Es waren dies Domkapitular Dr. Franz Schröter¹² und der Königsberger Studentenpfarrer Matthias Dietz SJ¹³. Schröter begann seinen undatierten Brief¹⁴, den er Pacelli über den Geistlichen Botschaftsrat der Deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl, Johannes Steinmann, hatte zustellen lassen, folgendermaßen: „Aus Anlaß des plötzlichen Todes unseres Hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Augustinus Bludau und im Hinblick auf die Wiederbesetzung des verwaisten Bischofsstuhls von Ermland habe ich mich nach Prüfung vor Gott und meinem Gewissen entschlossen, unaufgefordert dem Apostolischen Stuhle über die Verhältnisse in unserer Diözese einige Auskünfte zu geben, die bei der Wahl des neuen Bischofs ins Gewicht fallen könnten.“ Er berichtete, dass er 1921 als Dompropst von Kulm aus Polen ausgewiesen und von Bludau in das ermländische Domkapitel aufgenommen worden sei und eine Reihe von Ämtern inne habe, die ihm eine gute Kenntnis der Diözese vermittelten. Als Nichtermländer („Ausländer“) beanspruche er ein objektiveres Urteil,

¹⁰ Vgl. E. GATZ (Hg.), Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge – Nichtdeutschsprachige Seelsorge (Freiburg 1992) 139–144.

¹¹ Alle im Folgenden verarbeiteten Schreiben und Zeitungsausschnitte zur Neubesetzung von Ermland im Jahre 1930 finden sich in: Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Germania 1922–1939, Pos. 594, fasc. 100.

¹² Franz Schröter (1856–1944), Germaniker, Dr. theol. et. phil., Priester des Bistums Kulm, Pfarrseelsorger und Religionslehrer in Danzig und Konitz, dann Professor der Moral und Spiritual am Klerikalseminar in Pelplin, Pfarrer in Oliva, Domherr und Dompropst in Pelplin, 1920 aus Polen ausgewiesen, seit 1921 Domherr in Frauenburg. – Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej (Olsztyn 1996) 217. – Diesen und andere Hinweise zu den Daten ermländischer Kandidaten verdanke ich dem frdl. Hinweis von Dr. Hans-Jürgen Karp, Marburg.

¹³ Matthias Dietz (1890–1977), seit 1910 Mitglied der Gesellschaft Jesu, 1922 Priester, 1925–31 Studentenseelsorger, zugleich Seelsorger von Gymnasiasten, des Katholischen Kaufmännischen Vereins und von Altakademikern in Königsberg, 1931–49 in Beuthen, 1946–49 in Frankfurt/Oder, seit 1949 in Berlin tätig. Freundliche Mitteilung von Dr. Cl. Brodkorb, Archiv der Norddeutschen Provinz SJ in München.

¹⁴ Das Schreiben stammt wohl von Anfang März, denn am 10. April erklärte er, er habe es „vor einigen Wochen“ an Pacelli gelangen lassen.

als es ein Ermländer haben könne. Er zähle zudem bereits 73 Jahre und komme als Bischofskandidat persönlich ohnehin nicht in Frage. Danach führte er aus: „Ein großes Unglück ist es für unsere Diözese, daß wir hier im äußersten Osten des Deutschen Reiches liegen und durch die neuen territorialen Veränderungen vollständig isoliert sind. Durch den polnischen Korridor ist unsere Diözese vom Deutschen Reiche und damit auch von den übrigen Diözesen Preußens abgeschnitten. Es ist deshalb nur zu natürlich, daß wir auch in kirchlicher Beziehung vielfach rückständig geworden sind. Die einzige Verbindung mit den übrigen Diözesen war die jährliche Fuldaer Bischofskonferenz, an der unser Hochwürdigster Herr Bischof stets teilgenommen hat. Aber wenn es sich darum handelte, die Beschlüsse dieser Konferenz durchzuführen, wußte man sich dem hier zu entziehen mit der Ausrede: ‚Das paßt nicht für unsere Verhältnisse.‘ Die natürliche Schwerfälligkeit der Ermländer und ihr Festhalten am Alten ließen es nicht geraten erscheinen, mit irgend welchen Neuerungen, wie sie die moderne Zeit gebieterisch verlangt, an den Klerus des Ermlands heranzutreten. Wohl gibt es auch in unserm Klerus rühmliche Ausnahmen von Priestern, die mit großem Seeleneifer auf eigene Faust die modernen Probleme in der Seelsorge zu meistern sich bemühen. Aber im allgemeinen muß man sagen: Es fehlt die Initiative und Anregung von oben. Recht bezeichnend dafür ist ein Wort, welches ein Geistlicher der Diözese, der dem Bischof nahe stand, aus Anlaß des Todes des Bischofs an unseren Dompropst schrieb: ‚Unser verstorbener Herr Bischof hat uns Priester in Ruhe gelassen.‘“

Ein weiterer Kritikpunkt Schröters betraf die Priesterausbildung in Braunschweig. An den Professoren der dortigen Staatlichen Akademie hatte er zwar nichts auszusetzen, wohl aber am Regens des Seminars, dem als Copernicus-Forscher hervorgetretenen Eugen Brachvogel¹⁵, der nach seiner Meinung fehl am Platz war und einen Spiritual aus dem Jesuitenorden ablehne. Der Regens wirke durch sein eigenes Beispiel alles andere als vorbildlich und werde im Bistum kaum geschätzt.

Wenig später trat das Domkapitel unter seinem Propst Franz Sander¹⁶ zusammen, um über Kandidatenvorschläge zu beraten. Noch bevor es diese dem Nuntius einreichte, berichtete Schröter darüber an Pacelli¹⁷. Danach soll das Kapitel von der Aufforderung zur Benennung von Kandidaten überrascht worden sein, da es davon ausgegangen sei, der Hl. Stuhl werde das Bistum frei besetzen. Die als Kandidaten in Frage kommenden Mitglieder des Kapitels seien aber schon in

¹⁵ Eugen Brachvogel (1882–1942), Priester des Bistums Ermland, 1907 Domvikar in Frauenburg, Erforscher der ermländischen Kirchengeschichte, insbesondere von Leben und Werk des Copernicus, 1921 Subregens, 1927 Regens des Priesterseminars in Braunschweig, 1931 Pfarrer von Tiedmannsdorf. – F. BUCHHOLZ, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskundes Ermlands 28 (1943) 1–42. – A. TRILLER, Brachvogel, in: Altpreußische Biographie 3 (Marburg 1975) 872.

¹⁶ Franz Sander (1862–1945), 1878–1898 Mitglied der Gesellschaft Jesu, danach in der Militärseelsorge, 1909 Domkapitular in Gnesen, 1916 Dompropst in Frauenburg. – H. SCHMAUCH, in: Altpreußische Biographie 2 (Marburg 1967) 589.

¹⁷ 10. April 1930 Schröter an Pacelli.

vorgerücktem Alter und aus dem Klerus der Diözese komme sonst kaum jemand in Betracht. Schließlich habe das Kapitel dann aber doch fünf Kandidaten benannt. Es waren das die residierenden Domherren August Spannenkrebs¹⁸, Andreas Hinzmann¹⁹ und Kunibert Krix²⁰, ferner der nichtresidierende Domherr Johannes Heller²¹ und Propst Johannes Wronka²² aus Tilsit. Schröter hielt sie ausnahmslos für unqualifiziert und Spannenkrebs unterstellte er sogar, er strebe trotz seiner bereits 74 Jahre das Bischofsamt für sich persönlich an. Angesichts dieser Lage schlug er daher sich selbst vor, obwohl er auch schon 73 Jahre zählte und eine Kandidatur wenige Wochen zuvor von sich gewiesen hatte. Er erklärte über sich selbst in der dritten Person: „Der Domherr Schröter vereinigt in seiner Person alle Eigenschaften und Bedingungen, welche für den zukünftigen Bischof von Ermland maßgebend sind.“ Er wies insbesondere auf seine gute Gesundheit und darauf hin, dass er als Alumne des Germanikums in Rom studiert habe und daher „die Sicherheit für kindliche Liebe und Anhänglichkeit an die Römische Kirche und den Statthalter Jesu Christi“ biete. Mit dieser Selbstempfehlung stieß er bei Pacelli natürlich auf Granit. Aber seine Ausführungen ließen doch erkennen, dass es im Ermland tatsächlich einen Reformstau gab.

In die gleiche Richtung wies das Schreiben des Königsberger Studentenseelsorgers Dietz vom 10. März. Dietz lebte in der ermländischen Diaspora, die weniger traditionsbelastet war als das eigentliche Ermland, und hatte zweifellos Kontakt zu vielen Intellektuellen. Nach seinen Ausführungen wünschte man allgemein einen Seelsorger als Bischof, während Bludau vor seiner Berufung nach Frauenburg Professor für Neues Testament in Münster gewesen war. Nach Dietz wurden folgende Kandidaten genannt: Prälat Maximilian Kaller²³ aus Schneidemühl, Propst Arthur Kather²⁴ aus Elbing und Prof. Dr. Max Meinertz²⁵ aus Münster. Davon sei Kaller der Favorit. Dietz plädierte im Gegensatz zu

¹⁸ August Spannenkrebs (1874–1957), Priester des Bistums Ermland, Dr. phil., Religionslehrer, 1896 Erzpriester in Heilsberg, 1920 residierender Domherr in Frauenburg, 1924 Generalvikar. – H. SCHMAUCH, in: *Altpreußische Biographie* 2 (Marburg 1967) 684.

¹⁹ Andreas Hinzmann (1867–1945), Priester des Bistums Ermland, Pfarrseelsorger, 1915–18 Abgeordneter des Preußischen Landtages, 1922 Domherr in Frauenburg. – L. PLOETZ, *Fato profugi. Vom Schicksal ermländischer Priester 1939–1945–1965* (Neumünster 1965) 31.

²⁰ Kunibert Krix (1867–1931), Priester des Bistums Ermland, Pfarrseelsorger, 1912–18 Mitglied des Deutschen Reichstages als Abgeordneter des Kreises Allenstein-Rößel, 1931 Domherr in Frauenburg. – F. BUCHHOLZ, in: *Altpreußische Biographie* 1 (Marburg 1974) 369.

²¹ Johannes Heller (geb. 1871), Priester des Bistums Ermland, Pfarrseelsorger, 1929 Ehren-domherr von Ermland.

²² Johannes Wronka (1882–1953), Pfarrseelsorger, 1911 Propst in Tilsit, 1938 Pfarrer in Kiwitten. – PLOETZ (Anm. 19) 72.

²³ Dazu GATZ B 1945, 185–188.

²⁴ Arthur Kather (1883–1956), Priester des Bistums Ermland, seit 1924 Propst von St. Nikolai in Elbing, 1947–1956 Kapitularvikar des Bistums Ermland. – D. TRILLER, in: GATZ, B 1945, 189.

²⁵ Max Meinertz (1880–1965), Priester des Bistums Ermland, Dr. theol., 1907 Prof. der Exegese in Braunsberg, 1909 der neutestamentlichen Exegese in Münster, 1920/21 Rektor der Universität Münster, Verfasser der ersten umfassenden Theologie des Neuen Testamentes

Schröter für einen Ermländer und meinte: „Es muß ein Bischof von starkem sozialem Empfinden in das Ermland kommen.“ Das treffe auf Kather, aber auch auf den Erzpriester Alfons Buchholz²⁶ aus Heilsberg zu. „Erzpriester Buchholz ist fest verankert in der ermländischen Tradition; dazu aber nicht engherzig. Er ist aufgeschlossen für alle modernen Fragen der Seelsorge und durchaus für notwendige Änderungen und neue Methoden zugänglich. Seine Schwäche besteht darin, daß er manchmal zu ideal denkt, fast idealistisch.“ Nach Meinung von Dietz wären Buchholz als Bischof und Kather als Generalvikar eine ideale Kombination, wobei die Ernennung des Generalvikars allerdings nicht Sache des Hl. Stuhls war. Gegen alle anderen Kandidaten äußerte Dietz dagegen Bedenken. Meinertz und Bernhard Poschmann²⁷ seien Universitätsprofessoren und ungeeignet. Allgemein wünsche man stattdessen einen Seelsorger. Das war natürlich eine unausgesprochene Kritik am ehemaligen Professor Bludau. Aber auch Kaller war nach Meinung von Dietz fehl am Platz: „Die Stimmung beim Klerus ist nach dem Konkordat für einen Ausländer ungünstig. Zu rasche Änderungen und Reformen könnten bei dem konservativen Charakter der Ermländer leicht eine solche Reaktion hervorrufen, daß die Durchführung gefährdet wäre.“

Noch bevor das Domkapitel seine Kandidatenvorschläge an die Nuntiatur sandte, kam es zu einem Pressevorfall, den das Domkapitel als äußerst peinlich empfand, weil darin – angeblich aus der Sicht des gesamten ermländischen Klerus – Kritik am Konkordat geübt wurde. Ausgelöst hatte dies ein Anfang März in der „Ermländischen Zeitung“ erschieener einfühlsamer und ausführlicher Nachruf auf Bludau²⁸. Er stammte von Pfarrer Otto Miller²⁹ aus Thiergart im Marienburger Werder. Miller war 1912–22 Sekretär Bludaus gewesen. Er hatte in seinem Beitrag geschildert, wie sehr der Verlust von Teilen des Bistums im Jahre 1922 und infolge des Konkordats von 1929 der Exemtion und damit des Rechtes auf das Pallium Bludau verletzt habe. Schließlich hatte er erklärt: „Wir Ermländer ... sagen es staatlichen und geistlichen höchsten Instanzen hiermit offen heraus, daß es der Beraubungen nun vielleicht doch endlich genug ist und unsere Diözese schließlich kein Objekt für Plünderungen ist. Dixi et salvavi animam meam.“ Schon wenige Tage später erschien am 4. März in der „Germa-

von katholischer Seite. – E. HEGEL, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, 2 Bde. (Münster 1966/71), Reg.

²⁶ Alfons Buchholz (1874–1957), Priester des Bistums Ermland, 1902–08 Sekretär von Bischof Andreas Thiel, Pfarrseelsorger, seit 1920 Pfarrer von Heilsberg, engagiert u. a. auf dem Gebiet der kirchlichen Bildungsarbeit, hatte seit 1935 wiederholt Zusammenstöße mit der Gestapo. – W. THIMM, in: Altpreußische Biographie 4 (Marburg 1995) 1088.

²⁷ Bernhard Poschmann (1878–1955), Priester des Bistums Ermland, 1909 Habilitation in Breslau für Dogmatik, 1910 Prof. der Dogmatik in Braunsberg, 1928 in Breslau, 1946 in Münster. – HEGEL (Anm. 25) Reg.

²⁸ Der betreffende, undatierte, Zeitungsausschnitt befindet sich bei den Akten.

²⁹ Otto Miller (1876–1958), Priester des Bistums Ermland, 1906–09 Stipendiat der Preuckchen Stiftung in Rom, Dr. phil., 1912–22 Sekretär von Bischof Bludau, 1922 Pfarrer von Thiergart, scharfer und temperamentvoller Literatur- und Zeitkritiker. – E. M. WERMTER, in: Altpreußische Biographie 3 (Marburg 1975) 1023.

nia“ eine kritische Stellungnahme zu diesem Artikel, der den Autor daran erinnerte, dass die Grenzziehungen von 1920 doch nicht vom Hl. Stuhl, sondern von den Siegermächten veranlasst worden seien und dass dem Hl. Stuhl keine Alternative zur Angleichung der Diözesangrenzen geblieben sei. Der emotionale Ausrutscher des federgewaltigen Literaten war aber erst zum Skandal geworden, nachdem die Danziger polnische Zeitung „Gazeta Gdańska“ ihn aufgegriffen und am 5. April heftige Anschuldigungen gegen den deutschen ermländischen Klerus gerichtet hatte. Darin hieß es: „Nirgends in der Welt sind nationalistische Tendenzen und Antipathien gegen Rom so stark wie im Ermland. Die preußische Regierung hat alle Anstrengung gemacht, das Ermland zu verluthern und zu verpreußen.“ Dort hätten als Bischöfe u. a. der Freimaurer Karl von Hohenzollern (1795–1803) und Philippus Krementz (1867–1885) gewirkt, der auf dem Vatikanischen Konzil bis zuletzt gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit opponiert habe³⁰. Braunsberg mit den Professoren Andreas Menzel und Friedrich Michelis sei ein Zentrum des Altkatholizismus gewesen und das Verhalten des dortigen Religionslehrers Paul Wollmann habe den Kulturkampf ausgelöst. Außerdem habe man der Akademie den Namen „Lyceum Hosianum“ und damit die Erinnerung an der großen (polnischen) Bischof Stanislaus Hosius (1551–79) genommen. In der Abstimmungszeit habe schließlich der deutsche Klerus sogar den Apostolischen Nuntius Achille Ratti schikaniert.

Im Domkapitel zu Frauenburg lösten diese Presseäußerungen höchste Aufregung aus, da sie ein falsches Bild suggerierten. Daher distanzierte sich das Kapitel am 27. April in einem von allen Kapitularen unterzeichneten Schreiben an Pacelli von den Äußerungen Millers, die keineswegs die Meinung des gesamten ermländischen Klerus wiedergäben. Bischof Bludau habe sich mit dem Konkordat zufrieden gezeigt und erklärt, der Verlust der Exemtion wiege nicht schwer und die Abzweigung des Danziger Bezirks sowie des Memelgebietes seien im Interesse des Ganzen notwendig gewesen. Sie dankten Pacelli noch einmal ausdrücklich für seinen Beitrag zum Zustandekommen des Konkordates. Unter dem gleichen Datum richtete das Kapitel eine Ergebenheitsadresse an Papst Pius XI.

Am 14. Mai übersandte der inzwischen zum Nuntius in Berlin bestellte Cesare Orsenigo dann Pacelli die bei ihm eingegangenen Kandidatenvorschläge. Er bemerkte, dass nur Kaller, auf den offenbar alles zulief, von mehr als einer Seite vorgeschlagen worden war, alle anderen Kandidaten dagegen nur je eine Stimme erhalten hätten. Auch stand außer Frage, dass der künftige Bischof polnische Sprachkenntnisse haben müsse, und über diese verfügte Kaller. Dieser war der Wunschkandidat Pacellis, der ihn während seiner Zeit als Nuntius in Berlin als höchst aktiven Pfarrer von St. Michael kennengelernt hatte. Auch hatte sich Kaller das Konzept der von Papst Pius XI. und auch von Pacelli selbst geforderten Katholischen Aktion zu eigen gemacht, während dieses bei den meisten deutschen Bischöfen auf Reserve stieß. Pacelli hatte Kaller schon 1926 als Apo-

³⁰ Dazu: E. GATZ, Bischof Philippus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Ermland, in: AHC 4 (1972) 106–187.

stolischen Administrator der Apostolischen Administratur Tütz-Schneidemühl empfohlen.

Im einzelnen lauteten die Kandidatenvorschläge folgendermaßen: Kardinal Adolf Bertram als Metropolit hatte Kapitularvikar Spannenkrebs sowie seinen zweisprachigen Domkapitular Ferdinand Piontek³¹, nicht dagegen den ihm ebenfalls gut bekannten Kaller vorgeschlagen. Kardinal Schulte von Köln hatte den Pelpliner Domherrn und Professor Franz Sawicki³², ferner den westfälischen Franziskaner Raymund Dreiling³³ und den Münchener Domkapitular Konrad Graf von Preysing benannt, der wenig später Bischof von Eichstätt wurde. Andere Bischöfe hatten wenig überzeugende Namen genannt, so Bischof Augustin Kilian von Limburg seinen Domherrn Berthold Merkel³⁴ und nachträglich den Wiesbadener Pfarrer Antonius Hilfrich, der ihm schon wenig später in Limburg nachfolgen sollte, Bischof Bornewasser von Trier als einzigen ihm bekannten Priester im Ermland Prof. Dr. Karl Eschweiler³⁵, und Bischof Johannes Poggenburg von Münster den Direktor seines Theologenkonviktes Robert Melcher³⁶ sowie den Paderborner Weihbischof Johannes Hillebrand³⁷. Bischof Berning von Osnabrück hatte Kaller vorgeschlagen. Am meisten wog bei Pacelli das Wort von Bischof Schreiber. Dieser unterstrich, dass man im Ermland mehrheitlich einen ermländischen Kandidaten erwarte und daher aus *Courtoisie* Meinerz oder Poschmann auf die Liste setzen möge. Im übrigen sprach er sich mit gewichtigen Gründen, vor allem aber im Hinblick auf eine Modernisierung des kirchlichen Lebens, für einen Nichtermländer aus. Die ermländischen Katholi-

³¹ Ferdinand Piontek (1878–1963), Priester des Erzbistums Breslau, Dr. theol., erfahrener Pfarrseelsorger, seit 1921 Domkapitular in Breslau, 1945–1963 Kapitularvikar des Erzbistums Breslau, seit 1959 Titularbischof. – J. PILVOUSEK, in: GATZ B 1945, 240–242.

³² Franz Sawicki (1877–1952), Priester des Bistums Kulm, der deutschen und polnischen Kultur gleichermaßen verbunden, Dr. theol., seit 1903 Professor der Philosophie und Theologie am Priesterseminar in Pelplin, fruchtbarer Schriftsteller und gesuchter Redner; 1938 vom Danziger NS-Regime als Bischofskandidat abgelehnt. – R. STACHNIK, in: *Altpreußische Biographie* 2 (Marburg 1967) 594 f.

³³ Raymund Dreiling OFM (1879–1956), Dr. phil.; während des Weltkrieges als Verwundtenseelsorger hervorgetreten. – G. FLECKENSTEIN, *Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918* (Werl 1992) Reg.

³⁴ Berthold Merkel (1888–1955), Priester des Bistums Limburg, Pfarrseelsorger, 1928 Domkapitular in Limburg, 1951–1955 Generalvikar in Limburg. – H. H. SCHWEDT, in: GATZ B 1945, 325.

³⁵ Karl Eschweiler (1886–1936), Priester des Erzbistums Köln, Dr. theol., seit 1928 Professor für systematische Theologie in Braunsberg; im Mittelpunkt seiner Arbeit stand die theologische Erkenntnislehre; seit 1933 um einen Brückenschlag zum Nationalsozialismus bemüht; 1934 kirchlich suspendiert. – G. REIFFERSCHIED, *Das Bistum Ermland und das Dritte Reich* (Köln-Wien 1975) Reg. – J. DRUMM, in: LThK 3 (1995) 881.

³⁶ Robert Melcher (1881–1943), Priester des Bistums Münster, Dr. theol., 1926–1935 Direktor des Collegium Borromaeum in Münster. – 100 Jahre Bischöfliches Collegium Borromaeum zu Münster 1854–1954, als Ms. gedr. (Münster 1954) 115.

³⁷ Johannes Hillebrand (1874–1931), Pfarrseelsorger im Bistum Paderborn, seit 1926 Weihbischof ebd. – H. J. BRANDT – K. HENGST, *Die Weihbischofe in Paderborn* (Paderborn 1986) 163–166.

ken lebten nach seinen Ausführungen zwar größtenteils fern der Industriegebiete und großen Städten in landwirtschaftlich geprägten Orten und seien durchweg fest im katholischen Glauben verwurzelt. Sie seien aber seit Jahrzehnten wenig aktiv, zumal die Pfarrer im eigentlichen Ermland sich vor allem auf die Bewirtschaftung ihrer Pfarrgüter konzentrierten. Auch sei die Priesterausbildung defizitär, insbesondere auf philosophischem Gebiet, und schließlich bedürfe der Klerus generell neuer Impulse. Schreibers Kandidaten waren Kaller, der Freiburger Domkapitular Konrad Gröber, der schon wenig später Bischof von Meißen wurde, der Breslauer Professor der Philosophie Ludwig Baur³⁸ und der Fuldaer Neutestamentler Dominikus Heller³⁹. Wenig originelle Vorschläge kamen vom ermländischen Domkapitel, das nur eigene, ausnahmslos ältere und kaum hervorgetretene Mitglieder, sonst aber keinen ermländischen Priester vorgeschlagen hatte.

Unter Würdigung dieser Vorschläge übersandte Pacelli am 3. Juni 1930 an Nuntius Orsenigo die Terna. Sie enthielt die Namen Kaller, Poschmann und den bis dahin noch nicht genannten Johannes Steinmann⁴⁰, Botschaftsrat der Deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl, den Pacelli gut kannte und der ihm das erwähnte Schreiben Schröters übermittelt hatte. Alle drei hatten zuvor eine Unbedenklichkeitserklärung des Hl. Offiziums erhalten.

Doch in Frauenburg zeigte man sich umständlich. Denn nachdem Orsenigo dem Kapitularvikar die Terna mitgeteilt hatte, fragte dieser an, ob er nach altem Brauch öffentliche Gebete anordnen und den Termin der Wahlhandlung bekannt geben dürfe. Im übrigen sei den Kapitularen der Kandidat Steinmann unbekannt⁴¹. Am 24. Juni bat Dompropst Sander nach dem gleichen Schreiben Orsenigos um Instruktionen über den Modus procedendi der Wahl. Nach Meinung Orsenigos handelte es sich dabei nur um harmlose Ungeschicklichkeiten⁴². Am 3. Juli telegraphierte Orsenigo dann nach Rom, das Kapitel bestehe auf

³⁸ Ludwig Baur (1871–1943), Priester des Bistums Rottenburg, 1920 Professor der Philosophie in Tübingen, 1925 in Breslau. – E. KLEINEIDAM, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945 (Köln 1961) Reg.

³⁹ Dominikus Heller (1878–1959), Germaniker, Priester des Bistums Fulda. Dr. phil. et Dr. theol., seit 1907 Assistent und Dozent am Priesterseminar Fulda, seit 1911 Subregens, seit 1915 Professor für Neutestamentliche Exegese und Liturgie in Fulda. – Frdl. Auskunft von Dr. E. Kutzner, Bistumsarchiv Fulda.

⁴⁰ Johannes Steinmann (1870–1940), Priester des Bistums Breslau, 1894–1904 Geheimesekretär von Kardinal Georg Kopp, 1904 Domkapitular in Breslau und Direktor des Fürstbischöflichen Theologenkonvikts, seit 1923 Botschaftsrat der Deutschen Botschaft beim Hl. Stuhl. – J. NEGWER – K. ENGELBERT (Hg.), Geschichte des Breslauer Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (Hildesheim 1964) 148. – ST. SAMERSKI, Der geistliche Konsultor der deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl während der Weimarer Republik, in: RQ 86 (1991) 261–278.

⁴¹ 25. Juni 1930 Orsenigo an Pacelli.

⁴² Der entsprechende Passus im Schreiben Orsenigos lautet: „Credo che le base di tutte queste manovre, che io ritengo innocenti, sia la vecchia psicologia per cui credono dover mostrare al popolo quanta sia ancora l'autorità dei capitoli in fatto di elezione del proprio Vescovo. Superata questa prima prova, credo si procederà più speditamente, e nessuno penserà di dover conservare il vecchio cerimoniale circa la elezione.“

öffentlichen Gebeten, was ihm Pacelli am 5. Juli mit der Auflage zugestand, über die Kandidaten absolutes Schweigen zu wahren. Am 23. Juli wählte das Kapitel dann mit knapper Mehrheit im dritten Wahlgang Kaller⁴³ und am 2. September erfolgte dessen „Ernennung“ durch Papst Pius XI. Pacelli nahm auf das Kapitel Rücksicht und bat am 14. September den Sekretär der Konsistorialkongregation Kardinal Raffaello Carlo Rossi, in das Ernennungsschreiben für Kaller folgendes einzufügen: „*praevia episcopi electione a Capitulo facta inter tres candidatos a Sancta Sede designatos ad normam Concordati.*“ Diese Formulierung war insofern von Bedeutung, als sie trotz der vorausgehenden Wahl durch das Domkapitel nicht von einer Wahlbestätigung (*confirmatio*), sondern einer Ernennung sprach, die vorausgegangene Wahl aber immerhin erwähnte. Am 17. September dankte Kaller Pacelli für seine Ernennung zum Bischof mit folgenden Worten: „Ew. Hochwürdigste Eminenz hat sicher zu diesem Entschlusse Sr. Heiligkeit beigetragen. Ew. Exzellenz sage ich dafür meinen ehrerbietigsten und gehorsamsten Dank und lege zu Ew. Eminenz Füßen das Versprechen nieder, die Rechte unserer hl. Kirche als Bischof treuestens zu wahren und mich zu bemühen, mein Amt mit der ganzen mir zur Verfügung stehenden Kraft zu versehen und ein würdiger Bischof zu werden.“ Am 28. Oktober 1930 ließ Kaller sich durch Orsenigo in Schneidemühl konsekrieren, was im Ermland auf wenig Verständnis stieß, und am 17. November ergriff er dann in Frauenburg Besitz von seinem Bistum. Die Erwartungen in seine Aktivität sollten nicht enttäuscht werden.

III.

Der nächste Besetzungsfall betraf das mit der Apostolischen Konstitution „*Pastoralis officii Nostri*“ vom 13. August 1930 neu errichtete Bistum Aachen. Ein Bistum Aachen, das hinsichtlich seiner Ausdehnung das neuerrichtete Bistum um ein mehrfaches übertraf, gab es schon einmal während der Zugehörigkeit der linksrheinischen Gebiete zu Frankreich⁴⁴. 1802 auf Grund der Bestimmungen des napoleonischen Konkordates von 1801 errichtet, war es bei der Neuumschreibung der preußischen Diözesen durch die Bulle „*De salute animarum*“ 1821 in Angleichung an die neuen Staatsgrenzen zu Gunsten des wiedererrichteten Erzbistums Köln wieder aufgehoben worden⁴⁵. Als einziges Relikt des ersten Bistums und zugleich aus Reverenz gegenüber der historischen Bedeutung der Aachener Stiftskirche als Krönungsort der deutschen Könige, die 1802 Kathedrale geworden war, blieb dort ein Stiftskapitel bestehen. Es war das einzige in ganz Preußen. Wegen der Bedeutung der Stadt Aachen, die im

⁴³ So J. Wojtkowski, in: *Studia Warmińskie* 23 (1995) 60. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. H.-J. Karp.

⁴⁴ Darüber zuletzt: E. GATZ, Das napoleonische Bistum Aachen, in: W. G. RÖDEL – R. E. SCHWERDTFEGGER (Hg.), *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97–1830)*. Festschrift für Friedhelm Jürgensmeier (Würzburg 2002) 177–180.

⁴⁵ Vgl. dazu: E. HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1960)* (Köln 1987).

19. Jahrhundert zu einem wichtigen Zentrum des rheinischen Katholizismus aufstieg und in Erinnerung an das napoleonische Bistum kam es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrfach zur Forderung nach Ausgliederung eines Bistums Aachen aus dem übergroßen Erzbistum Köln. Josef Reuter hat diese Bemühungen in seiner 1976 erschienenen Dissertation detailliert dargestellt⁴⁶. Zur Realisierung kam es jedoch nicht. Sie scheiterte aber nicht am Kölner Widerspruch. So schrieb der damals in Rom lebende emeritierte Kölner Erzbischof Kardinal Paulus Melchers 1891 an seinen Kölner Nachfolger Philippus Krementz: „Für die Kölner Erzdiözese wäre meiner Überzeugung nach nichts mehr wünschenswert als eine Teilung derselben in drei Diözesen.“⁴⁷ Stattdessen erhielt das Erzbistum seit dem Ende des 19. Jahrhunderts stets zwei Weihbischöfe, während es bis dahin nur jeweils einen gegeben hatte. Die Bedenken gegen eine Bistumsgründung kamen vielmehr von politischer Seite, wo man den Präzedenzfall fürchtete. Auch teilten nicht alle späteren Erzbischöfe die Auffassung von Melchers. Erzbischof Hubert Theophil Simar (1899–1902) soll z. B. anderer Meinung gewesen sein, während Erzbischof Kardinal Karl Joseph Schulte (1920–1941) die Errichtung von Bistümern in Aachen und außerdem in Essen gewünscht habe. So berichtete jedenfalls am 17. März 1927 Nuntius Eugenio Pacelli an Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri⁴⁸.

Ein erster Schritt im Hinblick auf eine spätere Bistumsgründung erfolgte 1921, als der damalige Professor und Subregens am Kölner Priesterseminar Franz Rudolf Bornewasser zum Aachener Stiftspropst und zugleich zum Kölner Weihbischof mit dem Sitz in Aachen bestellt wurde⁴⁹. Als er schon ein Jahr später Bischof von Trier wurde, folgte ihm der als langjähriger Pfarrer in Krefeld und vor allem als Männerseelsorger hervorgetretene Hermann Joseph Sträter als Stiftspropst und Weihbischof in Aachen nach⁵⁰. Während der folgenden Jahre lernte er den Aachener Raum auf seinen Visitations- und Firmungsreisen bestens kennen. So lag es nahe, dass er 1930 bei der Besetzung des neu errichteten Bistums Aachen dessen erster Bischof wurde. Dazu kam es jedoch nicht.

Auf Grund der Bestimmungen des Preußischen Konkordates von 1929 wurde das Bistum Aachen am 31. August 1930 errichtet⁵¹. Am 18. August hatte der kurz zuvor zum Nuntius in Berlin ernannte Cesare Orsenigo Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli allerdings vorgeschlagen, das Kapitulum nicht sogleich zum Domkapitel zu erheben. Seine Mitglieder seien nämlich – mit vielleicht einer Ausnahme – so wenig qualifiziert, dass sie kaum einen Kapitularklar aus

⁴⁶ J. REUTER, Die Wiedererrichtung des Bistums Aachen (Mönchengladbach 1976).

⁴⁷ Vgl. E. GATZ, Zur Vorgeschichte des zweiten Bistums Aachen. Ein Schriftwechsel 1899–1902, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 83 (1976) 143–158, hier 143.

⁴⁸ Dieses Schreiben und alle folgenden Belege betreffend die Erstbesetzung von Aachen befinden sich im Bestand Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari (Anm. 11), Germania 1922–1929, Pos. 573, fasc. 85.

⁴⁹ Zur Person: M. PERSCH, in: GATZ B 1945, 545–547.

⁵⁰ Zur Person: E. GATZ, in: GATZ B 1803, 743 f.

⁵¹ Vgl. REUTER (Anm. 46) 118–126 und HEGEL (Anm. 45) 122–125.

ihrer Mitte stellen könnten⁵². Stattdessen schlug er vor, den Kölner Erzbischof Kardinal Karl Joseph Schulte zum Administrator zu bestellen⁵³. Dessen Ernennung erfolgte denn auch am 20. August durch die Konsistorialkongregation. Er erhielt die für Diözesanbischöfe üblichen Quinquennalfakultäten.

Auf Grund der Aachener Situation telegraphierte Pacelli am 2. September an Orsenigo, er möge von der preußischen Regierung die Zustimmung erbitten, dass die Bestellung des ersten Aachener Bischofs nicht durch Kapitelswahl, sondern durch freie päpstliche Verleihung erfolge. Dagegen äußerte Orsenigo jedoch bereits am 3. September erhebliche Bedenken, denn in Aachen lägen die Dinge anders als im gleichzeitig errichteten Bistum Berlin, das im Gegensatz zu Aachen noch kein Kapitel habe. Das Aachener Kapitel betrachte sich dagegen seit der Bistumserrichtung mit Recht als Domkapitel. Auch habe der einflussreiche Ministerialdirektor Friedrich Trendelenburg eine zügige Besetzung des Bistums unter korrekter Einhaltung der Konkordatsbestimmungen gefordert. Diese müsse durch Kapitelswahl erfolgen. Die preußischen Domkapitel seien ohnehin unwillig, dass ihr herkömmliches Wahlrecht durch das Konkordat eingeschränkt worden sei. Eine freie Ernennung des ersten Bischofs von Aachen durch den Hl. Stuhl könne daher, so Orsenigo, selbst wenn die preußische Regierung ihr zustimme, in der Presse und im Abgeordnetenhaus zum Vorwurf mangelnder Vertragstreue führen. Daraufhin telegraphierte Pacelli dem Nuntius am 9. September, der Papst sei mit der Kapitelswahl einverstanden.

Noch am gleichen Tag bat der Nuntius gemäß den Bestimmungen des Konkordates alle preußischen Bischöfe sowie das Aachener Domkapitel um Kandidatenvorschläge. Diese gingen zügig ein, und schon am 5. Oktober konnte Orsenigo sie an Pacelli weiterleiten. Einzig der Limburger Bischof Augustin Kilian hatte wegen Unkenntnis der Aachener Verhältnisse auf einen Vorschlag verzichtet. Alle Befragten hatten ihre Vorschläge eigenhändig oder persönlich auf der Schreibmaschine geschrieben, da die Befragung „sub secreto“ erfolgte, was streng beachtet wurde. So geschah es auch in allen anderen Fällen. Die Zahl der Vorgeschlagenen war gering, und aus ihnen ragten nach Meinung von Orsenigo nur zwei hervor, nämlich der Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning und der Kölner Weihbischof und Aachener Dompropst Hermann Joseph Sträter. Berning war vom Paderborner Erzbischof Kaspar Klein und vom soeben gewählten ermländischen Bischof Maximilian Kaller vorgeschlagen worden. Zu Berning zitierte Orsenigo aus einem im Nuntiaturarchiv vorhandenen Schreiben Pacellis vom 18. November 1929 wie folgt: „... È Prelato di costituzione fisica assai vigorosa, la quale gli permette un genere di vita molto attivo; intelligente, buon oratore, energico (da alcuni si giudica anzi talvolta alquanto duro); la speditezza del suo fare e delle sue decisioni è forse la causa per cui queste, in alcuni casi speciali, non sono state del tutto prudenti ed opportune ...“ Danach war Berning von guter Gesundheit, intelligent, ein guter Redner und energisch,

⁵² Ähnlich über die damalige Zusammensetzung des Kapitels: A. WÄCKERS, *Erlebte und gelebte Kirche von Aachen. Erinnerungen aus den Jahren 1929–1978* (Aachen 1995) 16f.

⁵³ Zu Schulte: U. v. HEHL, in: GATZ B 1803, 680–682.

gelegentlich aber auch zu hart. Seine eilige Art habe zu manchen unklugen Entscheidungen geführt. Orsenigo wies darauf hin, dass Aachen dreimal so viele Katholiken wie Osnabrück zähle und Berning für den Aufbau der Diözese über eine reiche Erfahrung verfüge.

Sträter war von allen Bischöfen außer denen von Limburg, Münster und Hildesheim sowie vom Aachener Kapitel vorgeschlagen worden. Trotz dieses klaren Votums gab es jedoch Zweifel an seiner Eignung. Bischof Christian Schreiber meinte z. B., Sträter zeichne sich nach Meinung von Klerus und Volk weder durch besondere Bildung, noch durch seine Art des Auftretens aus, doch könne man ihn als langjährigen Weihbischof mit Sitz in Aachen wohl schwerlich übergehen. Noch deutlicher schrieb der Paderborner Erzbischof Kaspar Klein: „Gegen den Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr. Sträter werden nicht selten namentlich aus Laienkreisen Stimmen laut. Man wirft ihm Weltfremdheit, Mangel an Taktgefühl, an feinem äußern Auftreten vor. Niemand aber – und das ist die Hauptsache – zieht seinen streng kirchlichen Sinn, seine tiefe Frömmigkeit, seinen glühenden Seeleneifer in Zweifel ... Ich hatte wiederholt Gelegenheit, ihn in seinem Auftreten genau zu beobachten ... Stets machten sein schlichtes, einfaches Wesen, seine klaren und bestimmten Ausführungen einen tiefen Eindruck. Nach bestem Wissen und Gewissen glaube ich sagen zu können, daß er seinen bischöflichen Pflichten in Aachen voll und ganz genügen wird.“ Uneingeschränkt positiv lautete das Urteil von Kardinal Schulte: „Auf die sehr geschätzte Anfrage vom 12. d. M. beehre ich mich nach gewissenhafter Überlegung ergebenst zu erwidern, daß ich niemand für geeigneter und würdiger halte, erster Bischof der neuen Diözese Aachen zu werden, als den seit 1922 in Aachen residierenden Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Hermann Joseph Sträter, Titularbischof von Caesaropolis. Geboren am 13. Juni 1866 zu Forst bei Aachen, entstammt der Genannte einer alten, hochangesehenen, treu katholischen Familie. Im Jahre 1891 wurde er nach den vorbereitenden Studien auf der Universität [Bonn] und im Priesterseminar in Köln zum Priester geweiht. Seitdem war er, abgesehen von etwa 2–3 Jahren, während deren er als Repetitor der Theologie am theologischen Konvikt zu Bonn tätig war, bis zu seiner Ernennung zum Weihbischof im Jahre 1922 ununterbrochen in der Seelsorge beschäftigt, zuletzt als Pfarrer und Dechant in Krefeld. Sein makelloser priesterlicher Lebenswandel, seine rastlose, selbstlose und kluge Wirksamkeit, seine vorbildlich kirchliche Gesinnung verschafften ihm Hochschätzung und Autorität. Um die Seelsorge in der ganzen Erzdiözese Köln machte er sich verdient durch die mit bischöflicher Genehmigung erfolgte Einführung des sogenannten Männerapostolates, das gerade die Männer zur monatlichen heiligen Kommunion anleitet. In mehreren großen Diözesen Deutschlands fand dieses Apostolat Nachahmung und hat Segen über Segen gestiftet. Seit über 8 Jahren Kölner Weihbischof mit dem Sitz in Aachen, wo er zugleich Propst des Kollegiatkapitels, des jetzigen Domkapitels ist, hat er sich in jeder Hinsicht aufs beste bewährt. Unverdrossen und freudig war er mir ein *Auxiliarius Episcopus*, wie ich ihn nicht besser mir hätte wünschen können. Auf seinen Firmungs- und Visitationsreisen hat er die Erzdiözese Köln und die neue Diözese Aachen gründlichst kennen gelernt: jede

Kirche, jedes Kloster und jeden Priester. Bei der Neueinrichtung der Diözese Aachen wird gerade er mit jener Erfahrung und Sicherheit vorgehen können, die mir zumal in dieser Zeit dringend erforderlich scheinen. Trotz seiner 64 Jahre, die Monsignore Sträter zählt, ist seine Gesundheit, die immer gut war, eine gute Hoffnung, daß er mit Gottes Gnade noch viele Jahre leistungsfähig bleibt.“ Besser hätte das Urteil wohl nicht ausfallen können.

Nach Orsenigo sollen Verwandte Sträters bei Schulte auf dessen Berücksichtigung gedrängt haben. Für den Nuntius stand aber schon fest, dass Sträter als Diözesanbischof nicht geeignet sei, da ihm die Energie zur Leitung des neuen Bistums fehle. Wahrscheinlich hatte er das Vorurteil Pacellis übernommen, der gegen Sträter eingenommen war⁵⁴. Daher brachte er zur Sprache, ob man Schulte, um ihm eine unangenehme Überraschung zu ersparen, nicht um weitere Kandidaten bitte könne. Solche waren schon vorgeschlagen worden, wenn auch nicht von Schulte. Bischof Franz Rudolf Bornewasser von Trier hatte Abt Ildefons Herwegen⁵⁵ von Maria Laach, Bischof Johannes Poggenburg von Münster den damaligen Pfarrer in Berlin und späteren Bischof von Münster Clemens August von Galen, Kardinal Adolf Bertram den Kölner Domdekan Otto Paschen⁵⁶ vorgeschlagen. Das Aachener Domkapitel hatte neben Sträter Pfarrer Karl Bremer⁵⁷ von St. Gereon in Köln benannt. Erzbischof Kaspar Klein und Bischof Christian Schreiber von Berlin hatten die meisten Kandidaten genannt, Schreiber nämlich neben Sträter den Generalpräses des Gesellenvereins Theodor Hürth⁵⁸, Propst Peter Legge aus Magdeburg, der später Bischof von Meißen wurde, und Pfarrer Hugo Taepper⁵⁹ von St. Peter in Köln. Erzbischof Klein hatte neben Sträter noch den ehemaligen Rektor des Campo Santo in Rom,

⁵⁴ Vgl. WÄCKERS (Anm. 52) 17.

⁵⁵ Ildefons Herwegen (1874–1946), Benediktiner, seit 1895 Mönch, seit 1913 Abt von Maria Laach, bedeutender Gelehrter auf dem Gebiet von Liturgie und Mönchtum, Förderer der Liturgischen Bewegung. – M. ALBERT, Die Abtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Paderborn u. a. 2003).

⁵⁶ Otto Paschen (1873–1947), Priester des Erzbistums Köln, 1903 Direktor des Collegium Leoninum, 1907 des Collegium Albertinum in Bonn, 1912 Pfarrer an St. Adalbert und 1918 Stiftsherr in Aachen, 1921 Domkapitular, 1930 Domdechante, 1931 Dompropst in Köln. – W. EVERTZ (Hg.), Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum (Siegburg 1992) 340. Für frdl. Auskunft zu den hier und im Folgenden erwähnten Kandidaten aus dem Erzbistum Köln danke ich den Herren Prof. Dr. N. Trippen und Prof. Dr. R. Haas, Köln.

⁵⁷ Karl Bremer (1875–1956), Priester des Erzbistums Köln, 1924 Pfarrer an St. Gereon in Köln. – HANDBUCH DES ERZBISTUMS KÖLN (Köln 1933) 727 und Totenzettel im Historischen Archiv des Erzbistums Köln.

⁵⁸ Theodor Hürth (1877–1944), Priester des Erzbistums Köln, Präses des Kölner Zentral-Gesellenvereins, dann Pfarrer in Aldenhoven, seit 1924 Generalpräses des Katholischen Gesellenvereins, den er mit Geschick durch die Zeit des NS-Regimes führte. – DAS KATHOLISCHE DEUTSCHLAND 1 (Augsburg o. J.) 1792 und Totenzettel im Historischen Archiv des Erzbistums Köln.

⁵⁹ Hugo Taepper (1880–1943), Priester des Erzbistums Köln, 1932 Pfarrer an St. Andreas in Köln. – HANDBUCH DES ERZBISTUMS KÖLN (Köln 1933) 830 und Totenzettel im Historischen Archiv des Erzbistums Köln.

Emmerich David⁶⁰, ferner seinen Weihbischof Johannes Hillebrand sowie den münsterschen Dompropst Adolf Donders⁶¹, Bischof Nikolaus Bares von Hildesheim dagegen den Professor am Fuldaer Priesterseminar Karl Scheller⁶² vorgeschlagen.

An Vorschlägen fehlte es also nicht. Dennoch waren sie für Pacelli offenbar nicht ausreichend. Am 12. November fragte er jedenfalls beim Assessor des Hl. Offiziums nach, ob Bedenken gegen den Kölner Generalvikar Joseph Vogt⁶³ und den Pfarrer von St. Elisabeth in Bonn, Bernard Custodis⁶⁴, bestünden. Am 22. November folgte eine weitere Anfrage wegen Clemens August von Galen. Der Assessor des Hl. Offiziums Nicola Canali signalisierte jeweils umgehend Zustimmung. Ob die beiden ersten Kandidaten von Schulte nachgereicht worden waren, geht aus den Akten nicht hervor. Da es sich um zwei Kölner Priester handelte, ist dies nicht auszuschließen. Andererseits wurde Schulte vom Ausgang der Wahl später überrascht. Am 2. Dezember übermittelte Pacelli dem Nuntius jedenfalls die von Pius XI. genehmigte Kandidatenliste. Sie enthielt die Namen Vogt, Custodis und von Galen. Von den in der ersten Runde vorgeschlagenen war also nur von Galen geblieben. Die Namen waren nicht alphabetisch gereiht, doch war nicht gesagt, dass der Erstplazierte der römische Wunschkandidat sei. Am 10. Dezember erhielt Orsenigo den Auftrag, dem Kapitel die Dreierliste zu übermitteln. Ob die Wahl, wie es der Aachener Realschematismus sagt⁶⁵, schon am 10. Dezember stattfand, erscheint als fraglich, denn erst am 19. Januar teilte Orsenigo nach Rom mit, Vogt sei gewählt worden, und zwar einstimmig. Am 22. Januar 1931 ergänzte er, die Regierung erhebe keinen Einwand gegen den Gewählten. Aus den Akten geht nicht hervor, ob – wie im Konkordat vorgesehen – das Domkapitel oder der Nuntius die Anfrage an die Regierung gerichtet hatte.

Joseph Vogt war den Wählern kein Unbekannter. Aber auch die anderen Kandidaten hätten das Aachener Bischofsamt vermutlich gut ausgefüllt. Vogt aber war im Bistum geboren, zeitweise in der Stadt Aachen tätig gewesen und hatte als Kölner Generalvikar (seit 1918) nach der Errichtung des Bistums Verhand-

⁶⁰ Emmerich David (1882–1953), Priester des Erzbistums Köln, Dr. theol., Repetent am Collegium Albertinum in Bonn, 1920–1930 Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, 1930 Domkapitular in Köln, 1931–1952 Generalvikar in Köln. – E. HEGEL, in: GATZ B 1945, 117f.

⁶¹ Adolf Donders (1877–1944), Priester des Bistums Münster, Dr. theol., seit 1911 Domvikar und Domprediger in Münster, seit 1919 Universitätsprofessor für Homiletik ebd., 1931 Dompropst in Münster, bedeutender Prediger. – H. SCHRÖER (Hg.), *Das Domkapitel zu Münster 1823–1973* (Münster 1976) passim.

⁶² Karl Scheller (1888–1962), Priester des Bistums Fulda, Dr. theol., 1923–1933 Schriftleiter des „Bonifatiusboten“, 1926 Professor für Kirchenrecht am Priesterseminar in Fulda, 1937 Offizial, 1948–1951 Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule, 1949 Domkapitular, 1959 Domdechant in Fulda. – Auskunft von Dr. E. Kutzner, Bistumsarchiv Fulda.

⁶³ Zur Person: E. GATZ, in: GATZ B 1803, 779f.

⁶⁴ Bernhard Custodis (1876–1951), Priester des Erzbistums Köln, Dr. iur. can. (Rom), 1912 Pfarrer an St. Elisabeth in Bonn. – HANDBUCH DES ERZBISTUMS KÖLN (Köln 1933) 733 und Totenzettel im Historischen Archiv des Erzbistums Köln.

⁶⁵ REALSCHEMATISMUS DER DIÖZESE AACHEN (Aachen 1933) 15.

lungen mit dem Aachener Domkapitel geführt. Er hatte allerdings frühzeitig einige qualifizierte Priester aus dem Gebiet des künftigen Bistums Aachen ins Erzbistum versetzt und umgekehrt weniger geschätzte in das Gebiet des künftigen Bistums Aachen und außerdem erreicht, dass die vorgesehene Diözesangrenze, die mit der des Regierungsbezirks Aachen übereinstimmen sollte, in der Weise modifiziert wurde, dass Kloster Füssenich, in dem er sich gern zur Erholung aufhielt, zusammen mit einigen benachbarten Dörfern beim Erzbistum Köln blieb, obwohl es im Regierungsbezirk Aachen lag⁶⁶. Vogt selbst nahm die Wahl mit Bestürzung zur Kenntnis und am 27. Januar nur schweren Herzens an. Die öffentliche Bekanntmachung folgte am 2. Februar, die Konsekration am 19. März in Köln, die Inthronisation am 25. März im Aachener Dom. Am 25. Juni 1931 ernannte Vogt Sträter zu seinem Generalvikar.

Die Neubesetzung des Bistums Aachen war also korrekt gemäß den Bestimmungen des Konkordates verlaufen und der Gewählte erwies sich dem Ausbau der Institutionen des Bistums in einer Zeit großer wirtschaftlicher Kargheit als durchaus gewachsen⁶⁷.

Durch die Wahl Kallers zum Bischof von Ermland war das 1930 von einer Apostolischen Administratur zur Freien Prälatur im Verband der Ostdeutschen Kirchenpolitik erhobene Schneidemühl vakant geworden. Dort gab es damals und auch später kein Domkapitel, sondern ein Konsistorium von fünf Räten, dem kein Bischofswahlrecht zustand. Daher ernannte der Hl. Stuhl am 25. Februar 1931 den Berliner Domkapitular Franz Hartz zum Freien Prälaten von Schneidemühl⁶⁸. Hartz war 1928–1931 Pfarrer von Liebfrauen in Berlin gewesen, in deren Gebiet die Apostolische Nuntiatur lag und daher Pacelli mit Sicherheit persönlich bekannt.

IV.

Während die Wahl des münsterschen Pfarrers Clemens August Graf von Galen zum Bischof von Münster und des Hildesheimer Bischofs Nikolaus Bares zum Bischof von Berlin 1933 wie auch die Wahl des Preysinger Bischofs Konrad Graf Preysing zum Bischof von Berlin 1935 gemäß den Bestimmungen des Preussischen Konkordates durch die Domkapitel erfolgten, gab es beim Versuch zur Besetzung des Bistums Aachen nach dem Tod von Bischof Joseph Vogt am 5. Oktober 1937 Schwierigkeiten. Es war jenes Jahr, in dem sich der Konflikt zwischen der katholischen Kirche und dem NS-Regime scharf zuspitzte. Schon am 16. Oktober wies das Staatssekretariat im Auftrag Pacellis Nuntius Orsenigo an, er möge

⁶⁶ Vgl. WÄCKERS (Anm. 52) 14f. und N. TRIPPEN, Die Persönlichkeit des späteren Bischofs Vogt als Kölner Generalvikar, in: Geschichte im Bistum Aachen 1 (Aachen – Kevelaer 1992) 96–103.

⁶⁷ Vgl. WÄCKERS (Anm. 52) 18–37.

⁶⁸ Franz Hartz (1882–1953), Priester des Bistums Münster, Dr. theol., Pfarrseelsorger, u. a. in Berlin, seit 1931 Prälat der Freien Prälatur Schneidemühl. – H. J. BRANDT, in: GATZ B 1803, 289f.

gemäß den Bestimmungen des Konkordates die preußischen Bischöfe und das Aachener Kapitel um Kandidatenvorschläge bitten⁶⁹. Diese gingen zügig ein. Nur der schon greise Bischof Joseph Damian Schmitt von Fulda hatte nicht geantwortet, während Kardinal Adolf Bertram wie auch Bischof Konrad Preysing von Berlin auf Vorschläge verzichtet hatten, da ihnen die Aachener Verhältnisse unbekannt seien. Insgesamt waren 14 Kandidaten benannt worden, davon vier von mehreren Seiten, zehn dagegen von nur einem der Vorschlagsberechtigten⁷⁰. Vier Stimmen erhalten hatte Heinrich Wienken⁷¹, der seit Februar die höchst delikate Aufgabe eines Koadjutors und Generalvikars des Meißner Bischofs Petrus Legge wahrnahm, der wegen Devisenvergehen angeklagt worden war. Da Legge ihm kein Kanonikat verliehen hatte, war Wienkens Stellung in Bautzen ungesichert. Am 1. Dezember 1937 entpflichtete Legge ihn sogar vom Amt des Generalvikars. Mehrere Stimmen hatte auch der Prälat der Freien Prälatur Schneidemühl, Franz Hartz, erhalten. Nach Orsenigo leitete dieser seine Prälatur unter Vermeidung aller Konflikte mit den staatlichen Behörden bei klarer Wahrung der kirchlichen Rechte vorzüglich. Orsenigo meinte, dass es für ihn besonders wünschenswert sei, Schneidemühl zu verlassen, da eine in seinem Haus lebende Nichte einen Skandal mit einem jungen Priester verursacht habe. Mehrere Stimmen erhalten hatten schließlich der Paderborner Dompropst Paul Simon⁷² und der Trierer Weihbischof Albert Fuchs⁷³. Die übrigen Kandidaten waren nur je einmal vorgeschlagen worden. Es waren Weihbischof Hermann Joseph Sträter aus Aachen, Weihbischof Wilhelm Stockums⁷⁴ aus Köln, Bischof Maximilian Kaller von Erm-land, Bischof Godehard Machens von Hildesheim, Weihbischof Augustinus Baumann⁷⁵ von Paderborn, Generalvikar Emmerich David von Köln, Dompropst Otto Paschen aus Köln, Regens Arnold Franken⁷⁶ aus Münster, Professor Konrad

⁶⁹ Dieses und alle im Folgenden benutzten Dokumente zur Neubesetzung des Bistums Aachen 1937/38 in: Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Germania 1922–1929, Pos. 726, Fasc. 343: Aachen 1937–1943.

⁷⁰ Zusammengestellt im Schreiben vom 12. November 1937 Orsenigo an Pacelli.

⁷¹ Heinrich Wienken (1883–1961), Priester des Bistums Münster, seit 1922 Leiter der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin, 1937–1951 Koadjutor des Bischofs von Meißen. – S. SEIFERT, in: GATZ B 1803, 813–815.

⁷² Paul Simon (1882–1946), Priester des Erzbistums Paderborn, Dr. theol., seit 1920 Professor für Philosophie und klassische Philologie in Paderborn, seit 1925 für Philosophie und Apologetik in Tübingen, seit 1933 Dompropst in Paderborn, einer der ersten Ökumeniker. – J. HÖFER, Erinnerungen an Dompropst Professor Dr. Paul Simon, in: P.-W. SCHEELE (Hg.), Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn. Festschrift für Lorenz Kardinal Jäger (München – Paderborn – Wien 1972) 631–688. – A. KLEIN, in: LThK 9 (2000) 606.

⁷³ Albert Maria Fuchs (1876–1944), Priester des Bistums Trier, Pfarrseelsorger, seit 1927 Domkapitular, seit 1935 Weihbischof in Trier. – A. THOMAS, in: GATZ B 1803, 221.

⁷⁴ Wilhelm Stockums (1877–1956), Priester des Erzbistums Köln, Dr. theol., 1912–1932 Direktor des Collegium Leoninum in Bonn, seit 1932 Domkapitular und Weihbischof in Köln. – E. HEGEL, in: GATZ B 1803, 740.

⁷⁵ Augustinus Philipp Baumann (1881–1953), Priester des Erzbistums Paderborn, Pfarrseelsorger, seit 1932 Weihbischof in Paderborn. – BRANDT – HENGST (Anm. 37) 167–171.

⁷⁶ Arnold Francken (1875–1954), Priester des Bistums Münster, seit 1923 Domkapitular, seit

Algermissen⁷⁷ aus Hildesheim und schließlich Pfarrer Wilhelm Holtmann⁷⁸ aus Kevelaer. Aus der Sicht des Nuntius war keiner der Vorgeschlagenen zu beanstanden. Er vermutete allerdings, dass die Regierung gegen den einen oder anderen Bedenken äußern könnte, vor allem gegen Algermissen, der sich in einem umfangreichen Werk mit den Thesen Alfred Rosenbergs auseinandergesetzt habe⁷⁹.

Am meisten erstaunt der Vorschlag des Aachener Domkapitels. Es hatte die Angelegenheit am 28. Oktober debattiert und Orsenigo einen Tag später drei Kandidaten vorgeschlagen. Es waren der Kölner Generalvikar Emmerich David, der die Diözese Aachen gut kenne und auf Grund seiner langjährigen Tätigkeit als Rektor des Campo Santo Teutonico leicht Kontakte zu den vatikanischen Stellen knüpfen könne, ferner Bischof Godehard Machens, der Erfahrung mit der Leitung eines Bistums habe, ein guter Redner sei und unerschrocken die kirchlichen Rechte verteidige, sowie Bischof Maximilian Kaller, der klug und voll pastoralen Eifers sei und sich für die Katholische Aktion engagiere. Es verwundert, dass das Domkapitel nicht einen einzigen Kandidaten aus dem Bistum Aachen zu benennen wusste, das damals immerhin ca. 1000 Diözesanpriester zählte. Hatte der damalige Generalvikar Joseph Vogt im Vorfeld der Bistumsgründung den Aachener Klerus tatsächlich so geplündert, dass keine herausragenden Persönlichkeiten mehr vorhanden waren?

Unter den übrigen Voten ragte das des münsterschen Bischofs Clemens August von Galen heraus⁸⁰. Er hatte neben Hartz, der aus Hüls im nunmehrigen Bistum Aachen stammte, und Fuchs noch zwei Priester seines Bistums vorgeschlagen. Es waren dies der Regens seines Priesterseminars Franken und der Pfarrer von Kevelaer Holtmann. Zu Franken bemerkte er: „Da ein großer Teil der Geistlichen der jetzigen Diözese Aachen bis 1930 zum Bistum Münster gehörend, von ihm im Priesterseminar erzogen ist und ihn hoch verehrt, erachte ich ihn als besonders geeignet für den Bischofsstuhl in Aachen.“ Über Holtmann schrieb er: „Derselbe hat sich durch musterhaftes priesterliches Leben und eifrige Arbeit als Seelsorger und als Religionslehrer in Duisburg, seit 1930 als Pfarrer und Leiter der viel Klugheit, Umsicht und Energie erfordernden Wallfahrt in Kevelaer bestens bewährt und ist seit 1935 Ehrendomkapitular der Kathedrale zu Münster.“

1933 Regens des Priesterseminars in Münster. – F. HELMERT, in: Domkapitel Münster (Anm. 61) 400.

⁷⁷ Konrad Algermissen (1889–1964), Germaniker, Priester des Bistums Hildesheim, Dr. theol., seit 1926 beim Volksverein für das katholische Deutschland, seit 1933 Dozent am Priesterseminar in Hildesheim, setzte sich literarisch mit der NS-Ideologie auseinander, Konfessionskundler. – J. BEERGSMA, in: LThK 1 (1993) 393 f.

⁷⁸ Wilhelm Holtmann (1882–1949), Priester des Bistums Münster, Pfarrseelsorger, seit 1930 Pfarrer und seit 1937 Rektor der Wallfahrtskirche in Kevelaer, 1935 Ehrendomkapitular von Münster. – F. HELMERT, in: Domkapitel Münster (Anm. 61) 439.

⁷⁹ B. STASIEWSKI, Zur Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem „Mythos des 20. Jahrhunderts“ von Alfred Rosenberg, in: K. DELAHAYE – E. GATZ – H. JORISSEN (Hg.), Bestellt zum Zeugnis. Festschrift für Johannes Pohlschneider (Aachen 1974) 379–400, hier 394.

⁸⁰ 4. November 1937 v. Galen an Orsenigo.

Unter Würdigung dieser Vorschläge übermittelte Pacelli am 25. November folgende Dreierliste an Orsenigo zur Weiterleitung an das Domkapitel: Arnold Franken, Konrad Algermissen und Wilhelm Holtmann. Es waren also zwei Kandidatenvorschläge von Galens und einer des Aachener Kapitels berücksichtigt worden. Die Kandidaten waren nicht alphabetisch gereiht und daher der erste offenbar der römische Wunschkandidat. Falls es zur Ablehnung des Gewählten durch die Regierung komme, sollte das Kapitel klare Auskunft über die Gründe fordern, unverzüglich den Hl. Stuhl informieren und keinesfalls zu einer neuen Wahl schreiten, ehe es neue Instruktionen erhalten habe.

In Aachen nahm man sich jedoch Zeit und entschied sich erst am 18. Dezember für den Letztplatzierten der Terna, nämlich den Seelsorger Holtmann. Am 23. Dezember fragte das Kapitel dann beim Reichs- und preußischen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten Bernhard Rust an, ob gegen den Gewählten politische Bedenken bestünden⁸¹. Dieser ließ antworten, dass sich wegen der bevorstehenden Feiertage die im Reichskonkordat vorgesehene Frist von 20 Tagen „kaum einhalten“ lasse. Er hatte inzwischen bei dem Oberpräsidenten und Gauleiter Josef Terboven in Koblenz, bei der Geheimen Staatspolizei in Berlin und beim Stellvertreter des Führers in München, Rudolf Hess, angefragt, ob gegen Holtmann politische Bedenken bestünden. Während die Geheime Staatspolizei von staatsfeindlichen Äußerungen, Nichtbeflaggung etc. berichtete, äußerte der Oberpräsident, Holtmann sei ein „ausgeprägter Anhänger“ von Galens und wohl auch von diesem vorgeschlagen worden. Um Kevelaer habe er sich allerdings Verdienste erworben. Am 5. Januar 1938 teilte der Minister dem Domkapitel dann mit, „daß der Pfarrer Wilhelm Holtmann in Kevelaer wegen seiner Einstellung zum heutigen Staat politisch nicht genehm ist. Seine Ernennung zum Bischof von Aachen müßte ich als einen unfreundlichen Akt gegenüber der Staatsregierung ansehen.“⁸² Als Orsenigo dies am 8. Januar 1938 Pacelli mitteilte, ergänzte er: Er habe vertraulich erfahren, dass Münsteraner Seminaristen vor drei Jahren während der Rekreation ein Hitlerbild unter großem Beifall verbrannt hätten, Regens Franken aber nicht dagegen eingeschritten sei. Orsenigo fürchtete, der Vorfall könne bekannt und gegen Franken ausgewertet werden.

In Rom gab man sich mit dem allgemeinen Vorwurf politischer Bedenken gegen Holtmann jedoch nicht zufrieden. Daher forderte Pacelli Orsenigo am 14. Januar auf, von den zuständigen Stellen Genaueres zu erfragen. Der Nuntius begab sich am 20. Januar 1938 zu Außenminister Konstantin von Neurath, erhielt aber am 12. Februar nur eine ausweichende Antwort⁸³. Daraufhin teilte Pacelli ihm am 18. März mit, der Papst habe sich entschlossen, gemäß Konkordat Art. 9, Absatz 3, letzter Satz, einen Apostolischen Administrator für das Bistum Aachen zu bestellen und diesem alle Fakultäten eines regierenden Bi-

⁸¹ Zum Folgenden vgl. auch B. POLL, Aachener Bischöfe. Beiträge zu ihren Lebensbildern, in: Festschrift Pohlschneider (Anm. 79) 321–337, hier 332 f.

⁸² Kopie a. a. O.

⁸³ 18. Februar 1938 Orsenigo an Pacelli.

schofs zu übertragen⁸⁴. Er denke an den münsterschen Weihbischof Heinrich Roleff⁸⁵ oder, falls dieser aus schwerwiegenden Gründen ablehne, an den Paderborner Weihbischof Augustinus Baumann. Orsenigo bat daraufhin Roleff zu einem Gespräch, das am 29. März in Berlin zustande kam⁸⁶. Roleff erklärte sich dabei zwar zur Übernahme bereit, wollte aber in Münster wohnen bleiben, auch dort weiter als Weihbischof helfen und außerdem nicht auf seine Bezüge als Domkapitular verzichten, da man ihm in Aachen wohl eine Dienstwohnung verwehren werde. Wenig später erhielt von Galen dann am 10. April eine Audienz bei Papst Pius XI., bei der die Entscheidung für eine Lösung fiel oder mindestens vorbereitet wurde. Daraufhin berichtete er am 20. April 1938 ausführlich an Pacelli:

„... Sofort nach meiner Rückkehr aus Rom habe ich am 12.4. mit Exzellenz Heinrich Roleff, meinem Weihbischof, Rücksprache genommen. Für den Hochwürdigsten Herrn war es eine Wohltat, daß er mit mir über die ihm vom Apostolischen Nuntius ‚sub secreto‘ mitgeteilten Absichten des Heiligen Stuhles sprechen konnte.

Exzellenz Roleff hat sich, wie ja auch der Apost. Nuntius Euer Eminenz berichtet hat, in der rückhaltlosen Bereitwilligkeit, stets den Intentionen des Heiligen Vaters zu entsprechen, sofort bereit erklärt, die ihm vom Heiligen Stuhle zugedachte Aufgabe, das Bistum Aachen als Apost. Administrator zu verwalten, zu übernehmen, ohne freilich zu verkennen, daß voraussichtlich die Übernahme dieses Amtes mehr Schwierigkeiten und Bedrängnisse bringen würde, als ihm die Möglichkeit, als Oberhirt der Diözese Aachen wirksam die Ehre Gottes und das Heil der Seelen fördern zu können. Der Apostolische Nuntius Exzellenz Orsenigo hatte ihm gegenüber unverhüllt seiner Erwartung Ausdruck gegeben, daß die Reichsregierung und die ihr nachgeordneten Regierungsstellen, z. B. der Oberpräsident der Rheinprovinz, Gauleiter Terboven, ein Apostat, ungeachtet des bestehenden und in Art. 9 des preußischen Konkordates v. 14. 6. 1929 anerkannten Rechtes des Heiligen Stuhles, einen Bistumsverweser frei zu ernennen, voraussichtlich der Amtsführung des bisherigen Weihbischofs von Münster als Apost. Administrator des Bistums Aachen den stärksten Widerstand entgegensetzen, ja vielleicht es ablehnen werden, ihn als solchen anzuerkennen und mit ihm dienstlich zu verkehren.

Aus dieser Voraussicht und der Besprechung einer solchen mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwartenden Lage waren dann jene Vorschläge entstanden, die der Nuntius in Berlin Euer Eminenz in dem mir am 10. 4. mitgeteilten Schreiben unterbreitet hat. Exzellenz Roleff solle für die Zeit, in der er Administrator des Bistums Aachen sei, seine Stellung als Weihbischof und Domdechant in Münster beibehalten; er solle seinen Wohnsitz in Münster nicht aufgeben und nur nach Bedarf von Zeit zu Zeit und vorübergehend nach Aachen fahren, um dort bischöfliche Amtshandlungen und Visitationen vorzunehmen u. s. w.

⁸⁴ Eigenhändiger Entwurf von Pacelli. Artikel 9, Absatz 3 lautet: „Mindestens zwei Wochen vor der beabsichtigten Bestellung eines Geistlichen zum Mitglied eines Domkapitels oder zum Leiter oder Lehrer an einem Diözesanseminar wird die zuständige kirchliche Stelle der Staatsbehörde von dieser Absicht und, mit besonderer Rücksicht auf Abs. 1 dieses Artikels und gegebenenfalls auf Abs. 2 des Artikels 12, von den Personalien des betreffenden Geistlichen Kenntnis geben. Eine entsprechende Anzeige wird alsbald nach der Bestellung eines Bistums-(Prälatur-)Verwesers, eines Weihbischofs und eines Generalvikars gemacht werden.“

⁸⁵ Heinrich Roleff (1878–1966), Pfarrseelsorger, seit 1934 Domkapitular, seit 1936 Weihbischof in Münster. – FR. HELMERT, in: Domkapitel Münster (Anm. 61) 405.

⁸⁶ 31. März 1938 Orsenigo an Pacelli.

Exzellenz Roleff hat in bereitwilliger Unterwerfung unter die Wünsche des Heiligen Stuhles diesen Vorschlägen des Apost. Nuntius seine Zustimmung gegeben. Er ist aber mit mir der bestimmten Meinung, daß mit einer solchen Regelung den Bedürfnissen des Bistums Aachen nur wenig gedient sein würde; zumal damit voraussichtlich ein in absehbarer Zeit kaum wieder zu beendender offener Konflikt zwischen der Regierung und dem Oberhirten der Diözese Aachen eingeleitet werden würde, der schwerste Behinderungen der Seelsorge mit sich führen könnte. Es ist z. B. sehr wahrscheinlich, daß die Regierung Ernennungen zu kirchlichen Stellen, etwa Pfarrämtern, die vom Weihbischof Roleff als Apost. Administrator von Aachen im Bistum Aachen vollzogen werden würden, einfach nicht anerkennen würde, und etwa von ihm eingesetzten Pfarrern ihre Rechte und Einkünfte entziehen würde.

Von Euer Eminenz gütiger Erlaubnis Gebrauch machend, habe ich sodann eine vertrauliche Besprechung mit dem Kapitularvikar des Bistums Aachen, Weihbischof Hermann Joseph Sträter, herbeigeführt, die am 19. 4. hierselbst stattgefunden hat. Exzellenz Sträter war voll Dankbarkeit gegen den Heiligen Stuhl und freudig bewegt durch die Mitteilung, daß der Heilige Vater den von ihm hochgeschätzten Weihbischof Roleff als Oberhirten der Diözese Aachen in Aussicht genommen habe. Er hat tatsächlich den Wunsch, die Leitung der Diözese in andere, jüngere Hände abzugeben, und er würde es von ganzem Herzen begrüßen, wenn es irgendwie ermöglicht werden würde, daß der Heilige Stuhl Exzellenz Roleff zum Bischof von Aachen ernennen würde. Auch als Apostolischer Administrator sei Exzellenz Roleff persönlich in Aachen durchaus willkommen.

Bei eingehender Beratung, an deren weiteren Verlauf auch Weihbischof Roleff teilnahm, gab der Kapitularvikar Weihbischof Sträter sehr bestimmt seiner Meinung Ausdruck, daß ein Apostolischer Administrator für das Bistum Aachen nur dann die Leitung der Diözese wirklich verantwortlich übernehmen, den notwendigen persönlichen Einfluß auf Klerus und Volk wirksam ausüben können werde, wenn derselbe in Aachen residiere und fortlaufend persönlich die Geschäfte führen könne. Ein Administrator, der in Münster seinen Wohnsitz habe und nur vorübergehend für Tage oder Wochen in die Diözese komme, wie es der Apostol. Nuntius vorgeschlagen hat, werde bei Klerus und Volk nicht jene Vertrauensstellung erlangen, die heute mehr wie je für die ersprißliche Leitung einer Diözese erforderlich sei. Er bitte daher dringend, daß, falls der persönlich sehr willkommene Weihbischof Roleff zum Apostol. Administrator von Aachen ernannt werde, dieser von seinen Verpflichtungen für Münster entbunden werde und völlig nach Aachen übersiedle. Andererseits befürchtet auch Exzellenz Sträter, daß ein ohne vorheriges Einverständnis der Regierung ernannter Bistumsverweser, der von auswärts nach Aachen gesandt würde, wenigstens zunächst mit der erbiterten Ablehnung der Regierung werde zu rechnen haben, die ihm die Erfüllung seiner Amtsaufgaben erschweren, vielleicht zum großen Teil unmöglich machen werden.

Aus dieser ersten Erwägung heraus meinte Exzellenz Sträter schließlich, unter wiederholter Betonung, daß er jede Entscheidung des Heiligen Stuhles dankbar annehmen und ihre Durchführung nach Kräften fördern werde, daß es vielleicht zur Zeit am besten sei, wenn der bestehende Zustand zunächst noch ertragen und weitergeführt werde. Er sei bereit, „ad majora mala vitanda“ die Pflichten und Aufgaben des Kapitularvikars und Weihbischofs weiter zu führen, solange seine Kräfte dazu ausreichen, und der Heilige Stuhl nicht eine andere Lösung der schwebenden Frage anordne.

Euer Eminenz erlaube ich mir, auf Grund der Besprechung mit den Hochwürdigsten Exzellenzen Roleff und Sträter und unter Erwägung aller Verhältnisse, soweit sie mir bekannt sind, folgenden Vorschlag zu unterbreiten:

Da es nach der Stellungnahme der Regierung gegenüber der Wahl des Herrn Dechanten Holtmann und nach ihrer Weigerung, die Gründe seiner Ablehnung anzugeben, nicht möglich ist, in absehbarer Zeit eine ordnungsmäßige Wiederbesetzung des verwaisten Bischofsstuhles in Aachen zu bewirken, dürfte es durchaus der Rechtslage und den Erfordernissen der

Sachlage entsprechen, daß der Heilige Stuhl dem jetzigen Zwischenzustand der Verwaltung der Diözese Aachen durch einen Kapitularvikar ein Ende macht, indem er einen Administrator für das Bistum Aachen ernannt. Diese Maßnahme würde zugleich vor der Reichsregierung und vor der Öffentlichkeit unzweideutig bekunden, daß der Heilige Stuhl im Interesse der Freiheit der Kirche und der Sorge für das Heil der Seelen unbeugsam entschlossen ist, der von der Reichsregierung versuchten Einführung einer Exklusive ohne Angabe nachweisbarer Ablehnungsgründe gegen ordnungsgemäß erwählte Bischofskandidaten nicht stattzugeben, und in derartigen Fällen durch Einsetzung eines Bistumsverwesers für das Heil der Seelen zu sorgen.

Um aber einem Konflikt, der bei Ernennung von Exzellenz Roleff zum Administrator von Aachen fast sicher vorauszusehen wäre, und der von der Regierung unschwer durch lange Zeit durchgeführt werden könnte und die Wirksamkeit des Administrators zum großen Teil lahmlegen würde, nach Möglichkeit vorzubeugen, erlaube ich mir den Vorschlag, zunächst den jetzigen Kapitularvikar von Aachen, Weihbischof Sträter, zum Apostolischen Administrator des Bistums Aachen zu ernennen. Die Regierung würde Exzellenz Sträter, der Dompropst an der Kathedrale in Aachen, bisher Generalvikar des Bischofs und zur Zeit Kapitularvikar des Bistums Aachen ist, nur sehr schwer die Anerkennung als Bistumsverweser von Aachen versagen können. Sie würde es voraussichtlich hinnehmen müssen, daß Exzellenz Sträter als Apostolischer Administrator die Leitung der Diözese weiterführt, die er bisher schon ohne Einspruch oder Widerstand der Regierung als Kapitularvikar geführt hat.

Weihbischof Sträter steht freilich bereits im 73. Lebensjahr; er ist aber noch ungemein rüstig und arbeitsfähig und im fast unverminderten Vollbesitz seiner Geistes- und Körperkräfte. Bei seiner guten Gesundheit darf man hoffen, daß er noch längere Zeit, vielleicht noch mehrere Jahre imstande sein wird, als Apostol. Administrator die Diözese Aachen zu leiten, in deren Mittelpunkt er seit 1922 als Weihbischof, seit 1931 als Generalvikar tätig gewesen ist. Als Apostol. Administrator würde er ja auch in der Lage sein, einen Generalvikar zu ernennen und diesem einen Teil der bisher auf ihm lastenden Arbeiten zu übertragen.

Sollte Exzellenz Sträter vor der ordnungsmäßigen Neubesetzung des Aachener Bischofsstuhles durch den Tod abberufen oder durch Krankheit oder Altersbeschwerden gezwungen werden, das Amt des Apostol. Administrators niederzulegen, so würde die Regierung der Bestellung eines Nachfolgers des ersten Administrators, also z. B. der Ernennung des Weihbischofs Roleff zum zweiten Administrator des durch ihre Schuld immer noch verwaisten Bistums Aachen nicht mehr jenen Widerstand entgegensetzen können, der jetzt bei der ersten Bestellung eines Administrators fast sicher zu erwarten ist, falls dieser bisher der Aachener Diözesanverwaltung nicht angehört hat. Vielleicht wird die Regierung dann sogar die den Canones und den Konkordatsbestimmungen entsprechende freie Wahl eines Diözesanbischofs lieber zulassen, als nochmals eine dann nicht mehr wirksam zu verhindernde Bestellung eines Apostolischen Administrators hinzunehmen.

Exzellenz Weihbischof Roleff, der zur Zeit 59 Jahre alt ist, hat dem Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Sträter für den Fall, daß dieser die Leitung der Diözese Aachen weiterführen muß, weitgehend amtsbrüderliche Hilfe in der Vornahme von Pontifikalhandlungen und besonders in der Abhaltung von Firmungsreisen in der Diözese Aachen zugesagt. Er schließt sich meinem Vorschlag an, zunächst Exzellenz Sträter zum Apostol. Administrator des Bistums Aachen zu ernennen.“

Dem konnte Pacelli sich nicht verschließen. Daher wurde Sträter, nachdem er sich am 12. Mai dazu bereit erklärt hatte, am 15. Mai 1938 zum Apostolischen Administrator des Bistums Aachen mit allen Rechten eines Diözesanbischofs ernannt. Am 8. Juni teilte Orsenigo Außenminister Joachim von Ribbentropp mit: „In Anbetracht der durch die Note des Auswärtigen Amtes vom 12. Februar

1938 in den Weg gelegten Hindernisse gegen eine normale Entwicklung der Ernennung eines Bischofs von Aachen, ist der Heilige Stuhl zu der Entscheidung gekommen, die Verwaltung dieser Diözese Aachen vorläufig durch einen Administrator Apostolicus ad nutum Sanctae Sedis versehen zu lassen. Gemäss Artikel 9 N. 3 des Preußischen Konkordats vom Jahre 1929 beehre ich Euerer Exzellenz ergebenst mitzuteilen, daß seine Heiligkeit Papst Pius XI., den Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr. Hermann Joseph Sträter, Dompropst an der Kathedralkirche zu Aachen, zum Administrator (Bistums-Verweser) der obenerwähnten Diözese ernannt hat.“

Dagegen leistete die Regierung keinen Widerspruch. Als Sträter wenig später zur Sprache brachte, ob er nun Anspruch auf die Bezüge des Diözesanbischofs habe und auf die Dompropstei verzichten solle, winkte Pacelli jedoch ab⁸⁷. Er wollte, nachdem die Regierung die Ernennung zum Apostolischen Administrator hingenommen hatte, alles andere in der Schwebe lassen.

V.

Die Bestellung Sträters zum Apostolischen Administrator von Aachen ist der letzte Besetzungsfall in Preußen, dessen Dokumentation derzeit in Rom zugänglich ist. Vergleicht man die hier vorgestellten Besetzungsfälle, so zeigt sich, dass Pacelli alle rechtlichen Möglichkeiten ausschöpfte, um den Einfluss des Hl. Stuhles auf die Besetzung der Bistümer auszuweiten. Die Verfahren verliefen korrekt und zügig unter Respektierung nicht nur des Buchstabens, sondern des Sinnes des Konkordates. In den drei hier behandelten Fällen, in denen die Kapitel jeweils aus einer päpstlich vorgelegten Terna ihren Kandidaten wählten, waren alle drei Kandidaten, wenn nicht gleichwertig, so doch unbedingt akzeptabel. Es gab also keine Scheinwahlen. Hier wirkten sich zweifellos die Deutschlandkenntnis von Kardinalstaatssekretär Pacelli, aber auch der zügige Verwaltungsablauf aus. Die Anfragen des Staatssekretärs an das Hl. Offizium wurden z. B. in der Regel noch am Tag der Anfrage beantwortet. Bei Pacelli liefen letztlich alle Fäden zusammen. Er würdigte die unterbreiteten Vorschläge, stützte sich aber auf das Votum einzelner Bischöfe, wobei die Metropoliten in den hier behandelten Besetzungsfällen nicht zum Zuge kamen. Es wogen dagegen die Stimmen der Bischöfe Schreiber und von Galen. Die Voten der Domkapitel zeugten dagegen eher von provinzieller Enge. Andererseits nahm das Aachener Kapitel sich 1937 die Freiheit, nicht dem römischen Wunschkandidaten, sondern dem Letztplazierten und damit einem ausgewiesenen Seelsorger seine Stimme zu geben. Das Zusammenspiel von Staatssekretär, preußischen Bischöfen und Domkapiteln bei der Bestellung neuer Bischöfe gemäß dem Preußischen Konkordat erwies sich jedenfalls aufs Ganze gesehen als fruchtbar.

⁸⁷ 5. Juli 1938 Pacelli eigenhändiger Entwurf an Orsenigo.

Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher im Jahre 1965

Von HERMAN H. SCHWEDT

Während der Vorbereitungen für das II. Vatikanische Konzil erklärte der Erzbischof von Montréal, Kardinal Paul-Emile Léger, diese Kirchenversammlung werde mit Sicherheit „einige Abänderungen der Indexgesetzgebung“ beschließen¹. Kardinal Léger irrte sich, denn das Konzil hat nichts zum Index beschlossen, ja nicht einmal wurde über dieses Thema in der Aula diskutiert. Und trotzdem gehört zu den ersten Folgen, um nicht zu sagen, zu den Erfolgen des Konzils, nicht eine „Modifikation“ etwa in Form einer Milderung der kirchlichen Gesetzgebung zu den Bücherverboten, sondern deren Abschaffung. Dies geschah im Jahre 1965, gut 17 Monate nach dem Amtsantritt Papst Pauls VI. Damit verschwand aus der kirchlichen Wirklichkeit eine Einrichtung, die den Katholizismus jahrhundertlang mit prägte und die stellvertretend als Ausdruck einer Ära der Kirchengeschichte gelten kann. Diese Ära des (nach-)tridentischen Zeitalters der katholischen Kirche ging im 20. Jahrhundert und für einige erst mit dem II. Vatikanischen Konzil zu Ende. In zeitlicher Hinsicht deckt sich diese Ära mit der Geltung des römischen „Index der verbotenen Bücher“, der im Jahre 1564 als sogenannter tridentinischer Index erschien² und der 400 Jahre später unter Papst Paul VI. verschwand.

1. Giovanni Battista Montini und die Bücherverbote

Die Abschaffung des historisch so bedeutsamen Institutes „Index“³ hatte vielleicht mit dem Verhältnis des Montini-Papstes zu den kirchlichen Bücherver-

¹ Daß „le prochain Concile oecuménique adopterait sûrement quelques modifications à la loi de l'Index“: Bericht zum Vortrag von Kardinal Léger 1961 auf dem Congrès des bibliothécaires de langue française in Montréal, Kanada, laut Service d'Information der katholischen kanadischen Bischofskonferenz vom 20. Okt. 1961, zitiert nach ANONYM, La presse et le Concile. La réforme de l'Index, in: La Documentation catholique 59 (1962) 44–46, hier 44.

² Vgl. H. H. SCHWEDT, Index der verbotenen Bücher, in: LThK 5 (1996) 445 f.; J. M. DE BUJANDA, Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente (Sherbrooke 1990).

³ Vgl. G. MAY, Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote, in: K. SIEPEN u. a. (Hg.), Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag (München 1968) 547–571; A. LOHNER, Index Romanus. Vor 30 Jahren schaffte der Vatikan den Katalog der verbotenen Bücher ab. Auch Kant war verderblich, in: Rheinischer Merkur Nr. 24 vom 14. Juni 1996, 19 f.; CH. ARENS, Zuletzt nur ein historisches Dokument. Vor dreißig Jahren schaffte der Vatikan den kirchlichen Index der verbotenen Bücher ab, in: Deutsche Tagespost Nr. 78 vom 29. Juni 1996, 16; W. REES, Index der verbotenen Bücher. Kirchenrechtlich, in: LThK 5 (1996) 446–448.

boten zu tun. Noch fehlen gesicherte Erkenntnisse darüber, wie Montini als junger Mann, als Kurialer und später als Erzbischof und vor allem als Papst über den römischen Index dachte, was er von den allenthalben vernehmbaren Kritiken hielt und wie er die Folgen der Indizierungen insbesondere für das Ansehen der Kirche einschätzte, etwa in der Kulturwelt.

Allem Anschein nach hatte Giovanni Battista Montini zwar Furcht vor dem römischen Index und mehr noch vor dem dahinter stehenden Sanctum Officium, aber keine hohe Meinung hinsichtlich des Nutzens dieser Einrichtung. Er scheint nicht allzusehr vom „Segen“ dieser Maßnahmen für Kirche und Welt oder für betroffene Schriftsteller wie auch für Leser überzeugt gewesen zu sein.

Giovanni Battista Montini stammte aus dem katholischen bürgerlichen Milieu in Brescia, in dem es seit dem 19. Jahrhundert erhebliche Differenzen zum anti-modernen und später antimodernistischen Kurs der Päpste Pius IX., Leo XIII. und Pius X. gegeben hatte. Stellvertretend für die von den genannten Päpsten abgelehnten und bekämpften italienischen Katholiken müssen hier die Namen des Ordensgründers Antonio Rosmini (1797–1855) und des modernistischen Sozialapostels Pater Giovanni Semeria (1867–1931) genügen⁴. Zu den Anliegen beider Theologen gehörte die liturgische Erneuerung, der sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine beiden Männern verbundene Schriftstellerin widmete. Antonietta Giacomelli⁵, eine norditalienische Adelige und Großnichte Rosminis mit dem Spitznamen „Amazone des Katholizismus“, stand mit Semeria in engem Kontakt. Ihr im Sinne der liturgischen Erneuerung geschriebenes Werk „Adveniat Regnum Tuum“ kam 1912 auf den römischen Index der verbotenen Bücher, aber es zirkulierte trotzdem in den katholisch-bürgerlichen Kreisen von Brescia, also dem Milieu des jungen Montini⁶. Diese Rückschlüsse ziehen Historiker angesichts der Bewegungen hinter den Kulissen in Rom, als Montini sich gegen den Widerstand des späteren Kardinals Alfredo Ottaviani im Jahre 1942 erfolgreich für den Neudruck des indizierten Werkes der Giacomelli einsetzte⁷.

⁴ Vgl. A. M. GENTILI, Giovanni Semeria, in: *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia 1860–1980*. Vol. II: I Protagonisti (Casale 1982) 596–602. H. H. SCHWEDT, Rosmini all'Indice e la politica delle condanne, in: L. MALUSA – P. DE LUCIA (Hg.), *Rosmini e Roma*. Simposio internazionale, Roma 26–29 novembre 1998 (Stresa-Roma 2000) 399–406.

⁵ Vgl. C. BREZZI, Antonietta Giacomelli (1857–1949), in: *Dizionario storico* (Anm. 4) 233–340. Den Spitznamen „Amazone“ erhielt die Giacomelli wegen ihrer Schrift: *Propatria. Le Amazzoni del cattolicesimo puro* (ebd. S. 233). – Zur Verbreitung der Schriften Giacomellis bei Klerus und Laien in Norditalien vgl. S. PAGANO, Il ‚Caso Semeria‘ nei documenti dell'Archivio Segreto Vaticano: in: *Barnabiti Studi* 6 (1989) 7–175, bes. S. 127f.; DERS., Giovanni Semeria e la contessa Antonietta Rossi Martini Sanseverino: *Modernismo, impegno sociale e questione femminile*, in: *Barnabiti Studi* 11 (1994) 119–186, bes. 145, 149, 159.

⁶ V. PONTIGGIA, Le fonti giovanili del pensiero di Paolo VI. sulla liturgia, in: *Notitiae* 24 (1988) 543–565: „Battista [Montini] avrà dunque potuto vedere, leggere, accostare da vicino questi volumetti“ der Giacomelli (S. 549). Für Hinweise und Literaturbeschaffung in diesem Zusammenhang danke ich Herrn Bibliotheksdirektor Hermann-Josef Reudenbach, Diözesanbibliothek Aachen.

⁷ A. RIMOLDI, *La mancata riedizione dell'Adveniat Regnum tuum' di Antonietta Giacomelli*

Eine Episode aus den Jahren um 1930, die das Werk des Tübinger katholischen Theologen Karl Adam⁸ betrifft, scheint ebenfalls anzuzeigen, daß Montini keine allzu hohe Meinung von römischen Bücherverboten hatte. Das bekannte Werk „Das Wesen des Katholizismus“ sollte auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt werden, offenbar im Zusammenhang mit der italienischen Übersetzung dieses Werkes durch M. Bendiscioli (1903–1998) für den jungen Verlag Morcelliana, dessen Gedeihen dem Prälaten Montini so sehr am Herzen lag. In der Stadt Rom erreichte der Hl. Stuhl, daß Adams Buch in italienischer Übersetzung aus dem Buchhandel gezogen wurde. Montini gelangte in den Besitz dieser Exemplare oder einiger davon und gab sie unter der Hand an vertraute Freunde weiter⁹. Einige Autoren gehen soweit, dieses vom S. Officium verfolgte und beinahe indizierte Buch von Karl Adam zum geheimen Führer und jedenfalls zur einflußreichen Quelle von „Ecclesiam Suam“ (1964) zu erklären¹⁰, der ersten Enzyklika Papst Pauls VI.

Offenbar hat sich Monsignor Montini in den dreißiger Jahren auch dafür eingesetzt, daß das Gesamtwerk des sizilianischen Nobelpreisträgers für Literatur, Luigi Pirandello, oder wenigstens ein Teil von dessen Büchern nicht auf dem römischen Index gesetzt würde. Leider fehlen genauere Details zu diesem Zusammenhang¹¹. Als Pirandello im Jahre 1936 starb und eingeäschert wurde – damals ein Grund für die Verweigerung einer kirchlichen Totenfeier –, schrieb Montini 1939 an den zuständigen Bischof von Agrigent einen äußerst vorsichtigen und diplomatisch gehaltenen Brief, der eine religiöse Zeremonie bei der Überführung in Pirandellos Heimat nicht unmöglich machte¹².

nel 1929–1932, in: *La Scuola Cattolica* 111 (1983) 557–585, bes. 585 zur erfolgreichen Intervention Montinis bei Pius XII. für die Giacomelli gegen die Opposition Ottavianis.

⁸ Zu Karl Adam (1876–1966) vgl. TH. RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik* (Paderborn 1994) 197–207.

⁹ Vgl. M. BENDISCIOLI – M. MARCOCCI, *La censura del S. Ufficio a „L'essenza del Cattolicesimo“ di K. Adam. Notizia di un carteggio 1929–1935*, in: *Studi e Memorie* 7 (1979) 95–147; M. MARCOCCI, G. B. Montini, *scritti fucini (1925–1933)*. *Linee di lettura*, in: *Educazione, intellettuali e società in G. B. Montini – Paolo VI. Giornate di Studio Milano, 16–17 novembre 1990* (= Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI., 13) (Brescia 1992) 14–41, bes. 34–37. G. COLOMBI, *Mario Bendiscioli e la Morcelliana*, in: *Mario Bendiscioli storico. Convegno di studio, Brescia 17 marzo 2001* (Brescia 2003) 105–11, bes. S. 106 f.; V. CONZEMIUS, *Ricordi personali*, in: ebd. 105–111.

¹⁰ Vgl. J. PRÉVOTAT, *Les Sources françaises dans la formation intellectuelle de G. B. Montini, 1919–1963*, in: *Paul VI. et la Modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome. Rome 2–4 juin 1983* (= Collection de l'École française de Rome, 72.) (Rom 1984) 101–127, bes. 119; P. HEBBLETHWAITE, *Understandig German Catholics – the work of H. G. Barnes*, in: *New Blackfriars* 68 (1987) 179–191, bes. 180; DERS., *Paul VI. The first modern Pope* (London 1993) 95; R. A. KRIEG, *Karl Adam. Catholicism in German Culture* (Notre Dame-London 1992) 29 f., 53 f. u. ö.

¹¹ „Ci fu anche un gesto del Santo Uffizio che voleva mettere all'Indice l'opera dello scrittore agrigentino, ma per fortuna Pirandello trovò in monsignor Montini, che allora si trovava a Londra, un difensore pacato e avveduto“: E. LAURETTA, *Pirandello o la crisi* (Cinisello Balsamo 1994) 100.

¹² Schreiben des Staatssekretariates vom 3. Mai 1939, Prot. N. 1830, an Bischof G. B. Peruzzi, gezeichnet von Montini, abgedruckt in LAURETTA (Anm. 11) 101: trotz Pirandellos Einäsche-

Zahlreiche Katholiken haben seit der zweiten Hälfte der 30er Jahre die fast zwanzig Jahre dauernden Konflikte verfolgt, die zwischen den Vertretern und den Freunden der sog. „Nouvelle Théologie“ in Frankreich und ihren französischen und römischen Gegnern ausgetragen wurden. Mehrere Jesuiten und Dominikaner wurden von ihren Lehrstühlen entfernt, mehrere Publikationen wurden verboten oder aus dem Verkehr gezogen. Höhepunkt des römischen Widerstandes gegen die Nouvelle Théologie stellte die Enzyklika Papst Pius' XII. „*Humani generis*“ von 1950 dar¹³, begleitet von Dekreten des S. Officium.

Es ging bei dem Konflikt um Grundsatzfragen der katholischen Theologie, ihres Verhältnisses zur Philosophie und Wissenschaft und zur Entwicklung von Menschheit und Kultur, und die für intellektuelle Debatten aufgeschlossenen Katholiken interessierten sich für diesen Disput, auch der die französischen Diskussionen verfolgende Prälats Montini. Wir wissen zu wenig Einzelheiten über seine Reaktionen oder seine Mitbeteiligung bei der 1942 erfolgten römischen Verurteilung (Indizierung) zweier programmatischer Schriften von Dominikanern, darunter von Marie-Dominique Chenu¹⁴. Immerhin war Montini damals (seit 1937) schon Konsultor des S. Officium. Chenu mußte in Rom Thesen wie diese unterschreiben: „Die dogmatischen Formeln sprechen eine absolute und unveränderliche Wahrheit aus“¹⁵, und man stellte ihn offen neben die Modernisten als deren Wahlverwandten¹⁶. Mindestens ab 1948 gesellte sich diesem

rung kann der Bischof eine Feier gestatten: „potrà permettere, purché ridotta al minimo, la manifestazione religiosa“.

¹³ Vgl. A. RAFFELT, *Nouvelle Théologie*, in: LThK 7 (1998) 935–937; K. H. NEUFELD, *Humani generis*, in: LThK 5 (1996) 318 f.; F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers* (Paris 1989) (Quellen!); W. W. MÜLLER, Was kann an der Theologie neu sein? Der Beitrag der Dominikaner zu „nouvelle théologie“, in: ZKG 110 (1999) 86–104 (zu M.-D. Chenu, Y. Congar, L. L. Charlier, M. Cordovani, M. Browne u. a.).

¹⁴ Vgl. M.-D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Paris 1937 (ebd. ²1985; ital. Übers. von N. F. REVIGLIO: *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Genova 1982); L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Thuillies 1938). Zum Verbot beider Schriften (Dekret S. Officium vom 4. Febr. 1942) vgl. P. PARENTE, *Nuove tendenze teologiche*, in: *L'Osservatore Romano* Nr. 33 vom 9.–10. Febr. 1942, 1, Sp. 1–2; darin u. a.: „Lo Chenu e più ancora lo Charlier manifestano idee inaccettabili sullo sviluppo della rivelazione e del dogma“ (Sp. 1). Hierzu Referat auf einer halben Seite in: *CivCatt* 93 (1942) vol. 1, 321 (innerhalb der Rubrik „Cronaca“). Anonyme „Annotazioni“ zu diesem Dekret in: *Il Monitore Ecclesiastico* 67 (1942) 26 f. Ein lateinischer Kommentar (von P. Parente, dem späteren Kardinal) in: *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 31 (1942) 184–188.

¹⁵ „*Formulae dogmaticae enunciant veritatem absolutam et immutabilem*“: so die erste von insgesamt zehn Thesen, die Chenu 1938 in Rom unterzeichnen mußte, in: G. ALBERGIO, *Christianisme en tant qu'histoire et ,théologie confessante*. In: G. ALBERGIO – M.-D. CHENU u. a. (Hg.), *Une école de théologie: le Saulchoir* (Paris 1985) 11–35, hier 35.

¹⁶ Der Kommentator des *Monitore Ecclesiastico* von 1942 findet zwischen Chenu und Charlier mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede (una scambievolmente spiccata affinità, anzi comunanza sostanziale di idee: ebenda S. 26). Zudem: die beiden Dominikaner „risentono di modernismo“ (ebd.). Der Kommentar von P. Parente erinnert in der Zurückweisung der beiden Dominikaner Chenu und Charlier ausdrücklich an die Antimodernismusenzyklika „*Pascendi*“ von 1907. Vgl. H. H. SCHWEDT, *Pascendi dominici gregis*, in: LThK 7 (1998) 1406 f.

zunächst theologisch klingenden Konflikt ein offen politischer hinzu: die Freunde der Nouvelle Théologie sympathisierten mit Arbeitern und linken Intellektuellen, das römische S. Officium wurde eingedeckt mit Klagen und Denunziationen gegen die mit der Linken kooperierenden Kleriker, vor allem gegen die Arbeiterpriester¹⁷. Wie schon in einzelnen Fällen in Italien¹⁸ ging das römische Sanctum Officium nun auch gegen die in Frankreich wirkenden Priester vor, allen voran gegen die Dominikaner um die Pariser Zeitschrift „Jeunesse de l'Église“. Der „Animateur“ dieser Zeitschrift, der Dominikanerpater Maurice Montuclard, mußte sein Buch „Les Évènements et la Foi 1940–1952“ (Paris 1952) auf Druck der französischen Bischöfe aus dem Verkehr ziehen. Obschon durch diese Maßnahme der Hierarchie erreicht war, daß das Buch verschwand und keinen ‚Schaden‘ mehr anrichten konnte, indizierte das S. Officium 1953 trotzdem den gleichen Titel, wenn auch mit kuriosen Details¹⁹. In diesen Krisenmonaten riskierte auch der spätere Kardinal Yves Congar OP eine römische Indizierung, die jedoch nie erfolgte. Viele Interessenten und viele Fürsprecher schalteten sich in die noch nicht durchsichtige römisch-französische Affäre ein oder wurden darin verwickelt.

Zu ihnen gehörte auch der Substitut des päpstlichen Staatssekretariates, Prälat Montini. Offensichtlich sympathisierte er mit den Vertretern der Nouvelle

¹⁷ Mindestens seit 1952, „le S.-Office, à Rome, accueillait nombre de dénonciations sur les ‚engagements temporels‘ des P.O. [Prêtres-Ouvriers] sur le plan syndical ou professionnel“: J. VINATIER, Prêtres Ouvriers, in: Catholicisme 11 (1988) 900–905, hier 902.

¹⁸ Vgl. die antisozialistische Politik des S. Officium gegen den Cremoneser Priester Primo Mazzolari (1890–1959), nach: L. BEDESCHI, Obbedientissimo in Cristo ... Lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo (1917–1959). Milano 1974. Mazzolari erhielt ab 1951 Predigt- und Schreibverbot durch das S. Officium („di scrivere o dare interviste in materie sociali o politiche“: Dekret der Kardinäle des S. Officium vom 26. Januar 1955, laut Schreiben von Ottaviani an den Bischof von Cremona, abgedruckt ebenda S. 239). Vgl. G., Pubblicato il carteggio integrale di don Primo Mazzolari ‚Obbedientissimo in Cristo ...‘. I contrasti del parroco di Bozzolo con i suoi vescovi, con il Santo Offizio e il cardinale di Milano. In: Paese Sera (Rom) 19. Juni 1974, 3; V. EMILIANI, Quel pretaccio antiborghese. Montanelli attacca Zaccagnini. Pretesto: don Mazzolari. Replica don Bedeschi, in: Il Messaggero (Rom) 16. Januar 1976 (Interview mit Bedeschi über Mazzolari und das S. Officium); G. MICCOLI, P. Mazzolari, in: Dizionario (Anm. 4), II, 349–353 (Lit.).

¹⁹ Das Dekret S. Officii vom 7. Januar 1953 gegen Évènements et la foi 1940–1952. Jeunesse de l'Église. Paris [1952] in: AAS 45 (1953) 185 ist ohne Hinweis auf den Verfasser Montuclard wegen der dramatischen Verhandlungen in Rom im Frühjahr 1953. Vgl. ANONYM, Das Wagnis der Begegnung mit dem Kommunismus in Frankreich, in: HerKorr 8 (1953/54) 132–138, hier 134; Y. TRANVOUEZ, M. Montuclard (1904–1988), in: J. JULLIARD – M. WINOCK (Dir.), Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes. Les lieux. Les moments (Paris 1996) 805 f.; G. CAPRILE, I preti operai e la loro vicenda, in: CivCatt 105 (1954) vol. 1, 369–398 mit interessanten Hinweisen auf die politischen Implikationen der gegen den Klerikalismus gerichteten Laientheologie („allgemeines Priestertum“) der Nouvelle Théologie von Yves Congar. Die 1955 erfolgte römische Indizierung der traditionell den Dominikanern nahestehenden Zeitschrift La Quinzaine gehört in den gleichen Sachzusammenhang. Vgl. ANONYM, Kirche und Arbeiterwelt in Frankreich, in: HerKorr 9 (1954/55) 295–297; ANONYM, A proposito della condanna de ‚La Quinzaine‘, in: L'Osservatore Romano Nr. 29 vom 3. Febr. 1955, 1 Sp. 6.

Théologie, aber wohl aus Furcht vor dem mächtigen S. Officium, dessen Konsultor er selber war, oder aus politischen Rücksichten hielt er sich zurück. Congar glaubte wohl, in Montini einen Beschützer zu finden, aber dieser verbreitete wenigstens nach außen den Eindruck, beim Hl. Offizium ohne Einfluß oder gar in Gefahr zu sein²⁰.

Der römische Index der verbotenen Bücher richtete sich bekanntlich nur gegen eines der verschiedenen Medien, nämlich gegen gedruckte Publikationen, also Bücher und Zeitschriften. Hierin sahen mehrere Autoren einen Widerspruch oder eine Inkonsequenz. Wer Satres verbotene Bücher las, beging eine Todsünde, wer diese als Theaterstück genoß, den traf keine Strafe²¹. Während die einen diesen Tatbestand der Inkonsequenz als Argument für den Wunsch nach Abschaffung des Index benutzten, diente er anderen zur Forderung, auch die sonstigen Medien in die Praxis der Indizierung mit einzubeziehen. Die Bischöfe waren noch am Vorabend des Konzils in diesem Punkte unsicher und keineswegs auf einer Linie. Bezeichnenderweise plädierten in der Stadt Aachen der residierende Diözesanbischof und der Weihbischof im Jahre 1959 für völlig entgegengesetzte Positionen: Bischof Johannes Pohlschneider forderte eine grundlegende Revision der Gesetzgebung zum Thema Bücherverbot, weil diese Gesetze weder befolgt würden noch moralisch befolgt werden könnten. Weihbischof Friedrich Hünermann²² plädierte dagegen für eine Ausweitung des „Index“ auch auf andere moderne Medien wie Fernsehen, Radio und Illustrierte. Während einige deutsche Bischöfe in ihren Konzilsvoten außer Büchern auch

²⁰ Yves Congar notierte im März 1947 nach einem Besuch beim Ordensgeneral der Dominikaner, Emanuel Suarez, bei dem wohl auch über eine mögliche Fürsprache des Staatssekretariates und Msgr. Montinis beim S. Officium gesprochen wurde: alle haben in Rom Angst vor dieser Behörde. „Dès que quelque chose atteint le Saint-Office, personne n’y peut plus rien. Le Saint-Office a barre absolument sur tout, y compris la Secrétairerie d’Etat et le Pape lui-même. C’est pourquoi, dès que le Saint-Office est en cause, tout le monde à Rome a peur: que ce soit le cardinal Tisserant ou Mgr. Montini, peu importe“: Aufzeichnung Congars 1947 in: E. FOUILLOUX, Giovanni Battista Montini face aux débats dans l’Eglise. Actes du colloque organisé par l’Ecole française de Rome (Rome 2–4 juin 1983) (= Collection de l’Ecole française de Rome, 72). (Rom 1984) 85–99, hier 89; DERS., Recherche théologique et magistère romain en 1952. Une „affaire“ parmi d’autres, in: Recherches de Science religieuse 71 (1983) 269–286; ALBERIGO (Anm. 15).

²¹ „Wer die Stücke Sartres auf der Bühne sieht, bleibt unbehelligt, wer sie liest, sündigt“: H. KÜHNER, Index Romanus. Auseinandersetzung oder Verbot (Nürnberg 1963) 34.

²² Pohlschneider schrieb in seinem Konzilsvotum vom 27. August 1959: „*Quia ex praxi constat legem de libris prohibitis nec observari nec moraliter observari posse, revideatur legislatio in hac materia*“. Das Votum (o.D.) von Hünermann lautete: „*Renovetur tota procedura Indicis, extendatur quoque ad televisiones, transfusiones Radii et ephemerides illustratas*“: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I, Vol. II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars I: Europa (Typis Vaticanis 1960) 561–568 (Votum Pohlschneider, die zitierte Stelle S. 566), 722–724 (Votum Hünermann, zit. S. 724). Zu diesen beiden Konzilseingaben von 1959 vgl. A. BRECHER, Bischof einer Wendezeit der Kirche. Dr. Dr. Johannes Pohlschneider 1899–1981 (Aachen 1997) 109. Dort versehentlich, Pohlschnaiders Votum habe „die Aufnahme von Illustrierten in den Index der verbotenen Bücher“ betroffen (ebd.).

andere Medien erwähnten²³, ging niemand von ihnen ausdrücklich auf den Film ein. Gerade aber zu dieser Frage gab es noch wenige Jahre vorher erhebliche Anstrengungen, eine kirchliche Bewertung der Filme mit bindendem Charakter für alle Katholiken einzuführen. Diese Bemühungen beriefen sich ausgerechnet auf Monsignore Montini, der später als Papst den Bücherindex abschaffen sollte.

Im Jahre 1951 hatte der Erzbischof von Köln, Kardinal Joseph Frings, vor dem Film „Die Sünderin“ gewarnt und festgestellt: ein Christ, der diesen Film besucht, „macht sich mitschuldig an einer unverantwortlichen Verherrlichung des Bösen“²⁴. Frings verbot nicht den Besuch des Filmes; dies tat jedoch der Erzbischof von St. Louis, Kardinal Joseph E. Ritter, als er 1953 den Katholiken „unter Sünde“ den Besuch des Films „French Line“ untersagte²⁵. Einige Kleriker plädierten damals dafür, daß Filme religiösen Inhalts von kirchlicher Seite „einer der Bücherzensur ähnlichen Filmzensur bedürften“: so der Geistliche John V. A. Burke als englischer Vertreter des Internationalen Katholischen Filmbüros 1954 mit der Erklärung, der Kardinal von Westminster habe bestimmte Filme bereits mit einem kirchlichen „*Imprimatur et exhibeatur*“ versehen²⁶.

Auf dem Kongreß des Jahres 1954 in Köln diskutierte die Internationale Katholische Filmzentrale (O.C.I.C.) die Grundsatzfrage der „sittlichen Bewertung“ der Filme durch die jeweiligen nationalen Filmbüros und die Verbindlichkeit, welche für die Katholiken sich daraus ergibt. Die Vertreter des O.C.I.C. drängten darauf, daß ihre Bewertung der Filme einen kirchenamtlichen „normativen Charakter“ erhielt. Im Klartext bedeutet dies, daß ein vom Katholischen Filmbüro als untragbar eingestuftes Film auf jeden Fall nicht besucht werden dürfe: Der Zuwiderhandelnde verletzt eine offizielle kirchliche Norm mit entsprechenden Folgen (z. B. Sünde). Hierfür beriefen sich die Vertreter des O.C.I.C. ausdrücklich auf Prostaatssekretär Giovanni B. Montini²⁷. Dieser hatte

²³ Der soeben erwähnte Band der „Acta et Documenta“ enthält im Zusammenhang mit Vorschlägen zum Bücherindex Hinweise auf andere Medien, z. B. „*addantur monitiones de recto usu radiophononae et televisionis*“ (S. 663: Votum Bischof Emanuel von Speyer); das Bücherverbot sei zu revidieren, „*cum hodie alia media communicationis haud raro efficaciora habeantur*“ (S. 597: Votum Bischof Schröffer von Eichstätt).

²⁴ „Oberhirtliches Mahnwort“ vom 28. Febr. 1951, in: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 91 (1951) 158 (verlesen in den meisten Kirchen am 4. März 1951: ebd. Anmerkung des Generalvikariates). Zum Film ‚Die Sünderin‘ und den Folgen besonders innerhalb des Katholizismus vgl. TH. SCHATTEN, 50 Jahre Film-Dienst. Ein Beispiel für das Verhältnis von Kirche und Kultur in der Bundesrepublik Deutschland (Düsseldorf – Köln 1997) 78–96.

²⁵ ANONYM, Der moralische Stand der amerikanischen Filmproduktion, in: HerKorr 8 (1953/54) 222.

²⁶ ANONYM, Die kirchliche Filmbewertung und ihre Kriterien, in: ebd. 521–526, hier S. 523. Es handelte sich um Fatima- und Lourdesfilme, die in England das „*Imprimatur et exhibeatur*“ des Kardinals Bernard Griffin erhielten (ebd.).

²⁷ Vgl. J. A. V. BURKE, Die sittliche Filmbewertung. Erwägungen aus Grundsatz und Praxis, in: Internationale Film-Revue 2 (1954/55) 267–271. Hier 269: „Msgr. Montini hat in dem Schreiben an den Internationalen Kongreß 1954 in Köln [...] betont, daß diese Bewertungen [der Filme durch die Kath. Filmbüros, H. Sch.] die Verbindlichkeit ausdrücklich von der Hierarchie autorisierter Richtlinien tragen“. TH. KURRUS, Die kirchliche Filmbewertung, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 56 (1955) 117–123, 175–189 unterstreicht den „normativen

im Auftrag des Papstes dem Kölner Kongreß eine Grußbotschaft übermittelt und darin auf die von den nationalen Filmbüros wahrgenommene bischöfliche Aufgabe der Aufsicht über die Filme hingewiesen. „Daher (so schrieb Montini) kann an dem normativen Charakter der sittlichen Bewertung, die die nationalen Büros über die Filme veröffentlichen, nicht gezweifelt werden, da sie diesbezüglich einen ausdrücklichen Auftrag des Episkopats erhalten haben“²⁸.

Trotz dieser Versuche, einen „Index verbotener Filme“ einzuführen, und trotz der sich auf Prälät Giovanni B. Montini berufenden Vertreter des O.C.I.C., dessen sittliche Filmbewertung besitze „normativen Charakter“ im Sinne von kirchenoffiziellen Bewertungen und Verboten, hatte L. Hofmann recht, als er 1955 feststellte: „Es gibt keinen Index verbotener Filme“²⁹. Vergeblich suchte man nach Gründen, warum ein offizieller Filme-Index von katholischer Seite nie zustande kam³⁰. Möglicherweise hatten wenigstens in Rom schon Mitte der 50er Jahre Männer wie Alfredo Ottaviani verstanden, daß die Bücherverbote sich überlebt hatten und daß nach der Erfolglosigkeit der Verbote auf dem Gebiet des gedruckten Wortes es völlig aussichtslos oder wenigstens unklug sei, neue Konflikte auf dem Feld der Filme zu schaffen.

2. Von den letzten Indizierungen bis 1961

In den letzten hundert Jahren vor der Abschaffung des „Index der verbotenen Bücher“ hat sich die römische Politik der Verurteilungen und Verbote stark geändert. Diese Änderungen verdanken ihren Grund den Kritikern an den bestehenden Regelungen und an der Praxis. Die Änderungen der letzten zwanzig Jahre vor der letzten Indizierung (1961) können ein Indiz dafür sein, daß die

Charakter“ der sittlichen Filmbewertung, der eine pflichtgemäße „Haltung“, also Befolgung durch die Katholiken entsprechen muß. Vgl. das Kapitel „Der Montini-Brief“ (ebd. 119f.). Kritisch gegenüber der auf Montini sich stützenden „maximalistischen“ Deutung von Kurrus ist L. HOFMANN, Der Index der verbotenen Bücher, in: TThZ 64 (1955) 205–220.

²⁸ Schreiben des Staatssekretariates (Nr. 328.237), unterschrieben von Montini, an Dr. Jean Bernard, Präsident des Office Catholique International du Cinéma O.C.I.C., vom 10. Juni 1954, Text in deutscher Übersetzung in: ANONYM, Die Aufgaben der katholischen Filmbüros, in: HerKorr 8 (1953/54) 657f.; ANONYM, Der Vatikan zur sittlichen Filmbewertung. Eine Botschaft von Prostaatssekretär Montini, in: Internationale Film-Revue 2 (1954/55) 138f.

²⁹ HOFMANN (Anm. 27) 211. Dies blieb auch so, als Kardinal Alfredo Ottaviani als Sekretär des S. Officium eine Protestwelle gegen Federico Fellinis Film „La dolce vita“ (1959) auslöste, aber keine kirchliche „Indizierung“ des Filmes einleitete. Vgl. CH. STRICH (Hg.), Fellini. La Dolce Vita (Zürich 1974) 192–194.

³⁰ HOFMANN (Anm. 27) fragt: „Wie ist also das unterschiedliche Verhalten [der Kirche. H. Sch.] dem Buch und dem Film gegenüber zu erklären? Etwa aus dem bloßen Festhalten an der Tradition? Vielleicht hat man in Rom noch nicht gemerkt, welche Macht der Film bedeutet?“ – „Oder erklärt sich das Fehlen eines Film-Index daraus, daß der Film so kurzlebig ist und sich dadurch einer Indizierung entzieht?“ – „Oder liegt es daran, daß man realistisch denkt und sich nicht viel von Verboten verspricht?“ – „Vielleicht liegt es auch daran“, so vermutet schließlich Hofmann, daß „dem schlechten Buch eine gefährlichere, weil tiefere, geistigere Wirkung zuzuschreiben ist als dem schlechten Film“: S. 212.

Verantwortlichen in Rom allmählich merkten, wie wenig das Instrumentarium der Verbote Wirkung zeigte, wie sehr die Verbote auch bei Kirchenmännern an Ansehen verloren und wie stark der Rechtfertigungsdruck auf das S. Officium wurde, das allmählich dazu überging, seine Indizierungen kommentieren zu lassen. Besonders die letzten Jahre vor der Abschaffung der Bücherverbote waren ein Niedergang des jahrhundertealten Instituts des römischen Index.

Schon vor dem ersten Vatikanischen Konzil hatten deutsche Katholiken gefordert, den Index der verbotenen Bücher abzuschaffen³¹. Die deutschen Bischöfe haben sich diesen klaren und für die Kirche vorteilhaften Vorschlag nicht zu eigen gemacht und statt dessen eine unklare „Revision“ der römischen Verbotspraxis beantragt³². Fast dreißig Jahre später milderte der Papst die auf die Verbotsüberschreitung stehenden schweren Kirchenstrafen (Exkommunikation usw.)³³.

Einige Theologen hielten den von Papst Leo XIII. im Jahre 1900 veröffentlichten römischen Index für eine moderne und zeitgemäße Neugestaltung. Neben dem Papst, der auch dieser Ansicht war, gehören zu diesen Theologen zwei Aachener, die an der römischen Neuausgabe des Index beteiligt waren: der damalige Sekretär der Indexkongregation, Pater Thomas Esser OP (1850–1926), Sohn eines Aachener Tuchfabrikanten, und der aus Erkelenz (Kückhoven) bei Aachen stammende Jesuit Joseph Hilgers (1858–1918). Sie kooperierten oder sekundierten bei der Streichung von alten Namen, welche die sog. Editio Leoniana des römischen Index 1900 vornahm und damit dieses Verzeichnis „schlanker“ machte. In ihren Publikationen warben sie nun für diese angeblich „der Zeit

³¹ Vgl. sog. Koblenzer Adresse von Laien in: Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Vol. VII: Acta et Decreta S. Oecumenici Concilii Vaticani (Friburgi 1890) Sp. 1175–1180: „Wir hegen daher den Wunsch, es möge dem bevorstehenden allgemeinen Concil gefallen, den Index librorum prohibitorum aufzuheben“ (Sp. 1180). Diese Erklärung vom Mai 1869 erschien auch als selbständiger Druck im Jahre 1869. Vgl. H. H. SCHWEDT, Der römische Index der verbotenen Bücher, in: HJ 107 (1987) 296–314, bes. 304.

³² Antrag der deutschen und der französischen Bischöfe in: Acta et Decreta (Anm. 31) „Postulata a pluribus Galliarum Episcopis“ von 1869, Sp. 833–849, bes. 843: Der Index belaste die Gewissen zu stark („*Inde fit, ut catholicorum conscientiae plus quam aequum esset graventur*“). – „Postulata complurium Germaniae Episcoporum“ (Romae, 8. Januarii 1870), Sp. 873–875, bes. 874: Eine Revision des Index wird erbeten, weil dessen Regeln teils nie beobachtbar waren und teils heute nicht befolgt werden können und darum Gewissenangst erzeugen (*partim „nunquam omnino observari poterant“, partim „nusquam fere observari possunt, ideoque multas conscientiarum anxietates et confessariorum dubia provocant“*).

³³ Vgl. Konstitution „Officiorum ac munerum“ von 1896, in: ASS 29 (1896–97) 388–400. Darin erwähnt Papst Leo XIII. die Anträge der Konzilsväter 1869/1870: „*Episcoporum Galliae extant hac de re litterae, quarum sententia est, necesse esse et sine cunctatione faciendum, ut illae Regulae et universa res Indicis novo prorsus modo nostrae aetati melius attemperato et observatu faciliori instaurentur. Idem eo tempore iudicium fuit episcoporum Germaniae, plane petentium, ut Regulae Indicis... recenti revisioni et redactioni submittantur. Quibus Episcopi concinnunt ex Italia aliisque e regionibus complures*“. – Mit dieser Konstitution leitete Leo XIII. sein „Reformwerk“ des Index von 1900 ein, nach dessen Konzept dann alle späteren Indexausgaben gestaltet wurden, bis zuletzt 1948. Vgl. H. WOLF, Die „deutsche“ Indexreform Leos XIII. Oder: Der ausgefallene Fall des Altkatholiken Franz Heinrich Reusch, in: HZ 272 (2001) 63–106.

angepaßte“ Form des römischen Index. Sie vergaßen dabei, daß die Neuausgabe des Index von 1900 keineswegs eine grundsätzliche Reform darstellte, sondern nur eine Kosmetik und eine Retusche an dem untragbaren römischen Institut des Index der verbotenen Bücher.

Schon zu Anfang des Jahrhunderts erkannten Zeitgenossen, daß die namentliche Indizierung einzelner Werke zu unterbleiben habe, wie dies etwa die im westfälischen Münster gegründete Gesellschaft zur Index-Reform wollte³⁴. Als Papst Pius X. im gleichen Jahr 1907 eine Kurienreform vorbereitete mit Abschaffung der Indexkongregation und Zuweisung der Bücherverfahren an das S. Officium³⁵, bangten kuriale Kreise um den „Index“ insgesamt als kirchliche Einrichtung. Einflußreiche Kurienkreise, die zum Integralismus neigten, mit Kardinal Raffaele Merry del Val an ihrer Spitze, veröffentlichten in dieser Phase der vom Papst geplanten Kurienreform in Rom die Hiobsbotschaft, man wolle den Index abschaffen und strebe eine „moralische Vernichtung“ (annichilamento almeno morale) der Indexkongregation an. So schrieb die von dem integralistischen Prälaten Umberto Benigni edierte „Corrispondenza Romana“ (7. Juli 1907), und der „Osservatore Romano“ (10. Juni 1907) stieß nach: Wenn es den Index nicht schon gäbe, müßte man ihn gerade jetzt einführen³⁶. Diese einfluß-

³⁴ Vgl. Indexbewegung und Kulturgesellschaft. Eine historische Darstellung. Auf Grund der Akten herausgegeben von A. TEN HOMPEL – H. HELLRAETH – J. PLASSMANN (Bonn 1908) 39: „Nur die Aufhebung der ‚namhaften Indizierung einzelner Werke‘ wird erbeten, und daneben wird auf die Möglichkeit einer zeitgemäßen Umgestaltung der Decreta generalia hingewiesen“. Vgl. J. HILGERS, Zur kirchlichen Gesetzgebung über verbotene Bücher, in: Stimmen aus Maria Laach 56 (1899) 258–272. Zum allgemeinen Indexteil: „Mit Fug und Recht könnte er für sich allein bestehen ohne den Anhang des zweiten Teiles“ (S. 258), also ohne den sog. Index der namentlich durch Einzeldekrete verbotenen Bücher. Hilgers lobt die Liberalität („Freisinn“) des kirchlichen Index: „Die Milde und den Freisinn der Kirche in ihren Bücher-verbotten haben wir damit zur Genüge gekennzeichnet“ (S. 272). Vgl. J. HILGERS, Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargestellt und rechtlich-historisch gewürdigt (Freiburg 1904). Hilgers will die „Neugestaltung“ des Index durch Leo XIII. darlegen und beim Leser eine „gerechtere Würdigung des Index der verbotenen Bücher“ sowie eine „höhere Wertschätzung der Büchergesetze“ der Kirche vermitteln (S. VIII). Im Vorwort der offiziellen Editio Leoniana erklärt Th. Esser, der Papst habe den Index der Zeit gemäß gestalten wollen; es war „*mens et consilium Summi Pontificis, [...] totam rationem Indicis pro materna Ecclesiae benignitate accomodare temporis*“ (TH. ESSER, Praefatio, in: Index librorum prohibitorum SS.mi D. N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus (Typis Vaticanis 1900) XI–XXIII, hier XIII. Zu Esser vgl. C. ARNOLD, Die römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrisis (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O. P. und einem Gutachten von P. Louis Billot, in: RQ 96 (2001) 290–332.

³⁵ Vgl. G. FERRETTO, La riforma del B. Pio X, in: Romana Curia a Beato Pio X Sapientis Consilio reformata. Romae o. J. (1951) 35–84: Im sog. Projekt A schrieb Pius X. im November 1907: „soppressa la Congregazione dell’Indice, l’esame e la condanna dei libri appartiene alla S. C. del S. Uffizio“ (S. 67). Im Sommer 1907 hatte Kardinal Gaetano De Lai vorgeschlagen: „E preterire il vecchio ed odioso nome di Inquisizione e S. Offizio. Ad essa assegnare la sorveglianza sulle dottrine che si pubblicano e si professano. E quindi unirvi l’indice dei libri“ (S. 43).

³⁶ „In einer Zeit übrigens, in der auch Kleriker und Laien [...] sich erlauben, wenn auch nur mittelst nebelhafter und unbefriedigender Abschwächung gegen die Auferstehung unse-

reichen Kurienkreise erreichten einerseits, daß die deutschen Bischöfe die von Rom erteilte Genehmigung, wonach jeder Beichtvater die Erlaubnis zum Lesen verbotener Bücher erteilen könne, nicht zu nützen wagten³⁷, und daß Papst Pius X. seinen Plan zur Abschaffung der Indexkongregation aufgab.

Papst Benedikt XV. hat dann bei Einführung des *Codex Iuris Canonici* 1917 die Indexkongregation abgeschafft und deren Kompetenzen der Kongregation des S. Officium zugewiesen. Die Beamten der Indexkongregation wechselten zum Hl. Offizium und bildeten dort fortan eine neue Abteilung³⁸. Ohne erkenn-

res Herrn, die Jungfräulichkeit der heiligen Maria und die Ewigkeit der Strafe Zweifel zu erheben, oder zum wenigsten all dies zur Diskussion zu stellen, da müßte man doch, statt an die Beseitigung des Index zu denken, der den einzigen Damm gegen die gefährlichen Strömungen bildet, eher darauf aus sein, den Index zu schaffen, wenn er noch nicht da wäre“ *L'Osservatore Romano* vom 10. Juli 1907, hier deutsche Übersetzung nach: Indexbewegung (Anm. 34) 40. Dieser Text auch in: *Westfälischer Merkur* vom 13. Juli 1907 (ebd.). – Zu dem Artikel „Una Lega Segreta Internazionale contro l'Indice e per la ‚Cultura‘ – Rivelazione Documentata“ in der *Corrispondenza Romana* Nr. 45 vom 7. Juli 1907 vgl. N. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahr 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland* (Freiburg 1977) 51–67, bes. 55–57. Hinter der Veröffentlichung steckten „die leitenden Kreise der Kurie“ (S. 57), an deren Spitze wohl Kardinal R. Merry del Val. Dem erwähnten Artikel der „*Corrispondenza*“ folgten zwei lange Beiträge im *Osservatore*, die Trippen anhand von deutschen Quellen zitiert und deren vollständiger Titel in Deutschland noch nicht bekannt wurde: A., *Una lega segreta internazionale contro l' ‚Indice‘ e per la ‚Coltura‘*, in: *L'Osservatore Romano* Nr. 158 v. 9. Juli 1907 S. 1 (Sp. 5–6) und S. 2 (Sp. 1–2); A., *La lega contro l' ‚Indice‘*, in: *L'Osservatore Romano* Nr. 159 vom 10. Juli 1907, S. 1 (Sp. 3–4). Der Verfasser „A.“ bezeugt jene besonders beim S. Officium oder bei Orden beliebte Ansicht, wonach nicht die Indexkongregation (die bloß nach Gründen der Opportunität urteile), sondern das S. Officium für Lehrurteile zuständig sei: „la condanna di un autore o della dottrina da lui esposta è compito riservato alla Congregazione del Santo Uffizio e non già a quella dell'Indice, il cui decreto importa soltanto per i cattolici il divieto di leggere il libro da essa proibito“; Index-Dekrete betreffen nicht Lehren, sondern Bücher, „dei quali per le esigenze del tempo e delle circostanze si ritiene doversi vietare la lettura“ (ebenda Seite 1). Weil eine solche Redeweise kaum zum Argumentationsstil der Indexkongregation gehörte, die auf Profilsuche gegenüber dem mächtigen S. Officium gerne ihre Dekrete hochstilisierte zu erstrangigen Lehramtsäußerungen (wie dies auch ausländische Ultramontane taten), dürfte der ungenannte „A.“ kaum aus dem Milieu der Indexkongregation stammen.

³⁷ Am 29. August 1906 besprach die Fuldaer Bischofskonferenz „die namentlich aus Laienkreisen stammenden Wünsche auf Erweiterung der Erlaubnis zum Lesen verbotener Bücher. Es soll vom Hl. Stuhle die Fakultät erbeten werden, die Vollmacht dispensandi ad legendum libros prohibitos auch den Beichtvätern generell delegieren zu können zur Ausübung in oder außerhalb der Beichte“; E. GATZ (Bearb.), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*. Bd. 3: 1900–1919 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 39) (Mainz 1985) 93. Am 27. November 1906 erteilte der Hl. Stuhl die beantragte Dispensmöglichkeit, aber die Bischöfe beschlossen vorerst noch „geeignete Schritte“ ihres Vorsitzenden, Kardinal Georg Kopp aus Breslau, und damit den vorläufigen Verzicht für den Gebrauch der erteilten Vollmachten. „Bis dahin werden die Herren Bischöfe von der fraglichen Dispens- bzw. Delegationsgewalt [zum Lesen verbotener Bücher. H. Sch.] mit Vorsicht und nur einzelnen zweifellos geeigneten Priestern gegenüber Gebrauch machen“ (ebenda 101: Beschluß der Fuldaer Bischofskonferenz vom 10. August 1907); vgl. TRIPPEN (Anm. 36) 65f.

³⁸ Diese sog. „Sezione dell'Indice“, „Sezione teologica“, „Sezione degli studi“ o.ä. hieß in

bare Änderung der bisherigen Praxis erfolgten von dort jetzt Indizierungen und die Herausgabe von neuen „Indices“, der letzte im Jahre 1948³⁹.

Eine der einschneidendsten Neuerungen in der römischen Praxis der Indizierungen und Bücherverbote setzte in den 40er Jahren ein: Man veröffentlichte Kommentare zu den Dekreten der Bücherverbote. Diese Erläuterungen wurden außerhalb Italiens nur selten zur Kenntnis genommen, z. T. auch wegen der in den Kriegsjahren schwierigen Kommunikationsverhältnisse. Die Kommentare erschienen in der vatikanischen Tageszeitung *L'Osservatore Romano* oder in römischen Zeitschriften, teilweise anonym. Die Veröffentlichungen sollten dem jahrhundertealten Vorwurf und der Kritik entgegentreten, die römischen Urteile (über Schriften) gäben nicht die Gründe bekannt, die zu der entsprechenden Verurteilung bzw. zu dem Verbot geführt hätten. Mit sicherem Instinkt haben die römischen Kongregationen des Index und des S. Officium mit vielen Argumenten oder Vorwänden über Jahrhunderte hinweg es verstanden, die Bekanntgabe von Gründen für die Bücherurteile zu umgehen. Das sichere Gefühl für die eigene Position sagte diesen Kurialen, daß aus der Bekanntgabe von Gründen neue Diskussionen über die Stichhaltigkeit der Gründe entstehen müßten, im sicheren Wissen darum, daß die Gründe keineswegs zwingend und ebensowenig notwendig aus der christlichen Offenbarung sich ergaben. Kardinal Ernesto Ruffini, ehemals Mitarbeiter in jener „Sezione della censura dei libri“ des S. Officium, und Kardinal Alfredo Ottaviani, zuletzt Pro-Präfekt (Leiter) der gleichen Kongregation, haben noch auf dem II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich die Bekanntgabe von Gründen für Bücherverbote abgelehnt. Sie stützten ihre Ablehnung auf die Befürchtung, daß dadurch erst recht neue Diskussionen und damit ein Autoritätsverlust für die Bücherurteile erfolgen müßten⁴⁰.

den Päpstlichen Jahrbüchern zumeist „Sezione della censura dei libri“ (so z. B. *Annuario Pontificio per l'anno 1950* [Città del Vaticano 1950] 764). Das Sanctum Officium führte eine eigens auf die Index-Sektion verweisende Protokollnummer (Aktenzeichen): hinter der laufenden Nummer (z. B. 399) und der Jahreszahl der Erstprotokollierung (z. B. 57 für 1957) verwies ein kleines „i“ (für: Index) auf die 1917 durch Eingliederung der Index-Kongregation entstandene Index-Sektion des S. Officium. Vgl. das Schreiben der Kongregation vom 15. Febr. 1975 an Prof. Hans Küng mit dem Aktenzeichen „Prot. N. 399/57/i“, abgedruckt in: W. JENS (Hg.), *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation* (München 1978) 142 (mehrere weitere Beispiele im gleichen Band). Dieses Beispiel zeugt von einer Registraturtechnik, die einen ‚casus‘ oder Autor noch viele Jahre nach der Erstprotokollierung (hier: 1957) nach dem alten Aktenzeichen führt, das in diesem Falle wohl angelegt wurde wegen Küngs Dissertation über die Rechtfertigungslehre von Karl Barth (1957). Zu einem Aktenzeichen dieser Behörde von 1985 vgl. Anm. 71.

³⁹ *Index librorum prohibitorum SS. mi D. N. Pii PP. XII iussu editus Anno MDCCCCXLVIII*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1948). Im gleichen Format druckte man 1954 ein Ergänzungsblatt zum Einlegen „Index additus librorum prohibitorum (usque ad diem 5 ian. 1954)“ mit den Titeln von 15 Indizierungen von 1948 bis 1954, sowie Ende 1961/Anfang 1962 ein weiteres Blatt „Index additus librorum prohibitorum (usque ad diem 15 dec. 1961)“ mit den gleichen 15 Indizierungen 1948 bis 1954 und weiteren 17 Indizierungen von 1953 (!) bis 1961.

⁴⁰ Widersinnig und autoritätsschädlich sei die Mitteilung von Gründen für die Bücherurteilung: so Kardinal Ruffini: „*Puto absonum esse et minime opportunum exponi auctori ab*

Kardinal Ottaviani sagte auf einer Sitzung der Konzilskommission für die Disziplin am 5. Mai 1962, die Gründe für die römischen Bücherverurteilungen würden „fast immer“ durch „angesehene Artikel“ bekanntgegeben (*articoli autorevoli*); man könnte in Zukunft dies auch durch „offizielle Artikel“ tun, und die Theologen könnten diese Gründe dann in ihren Fachzeitschriften „illustrieren“, also wohl im Einzelnen darstellen⁴¹. Diese Artikel erschienen vielleicht gerade darum, weil bestimmte Kräfte beim S. Officium die Forderung nach Bekanntgabe der Gründe für berechtigt hielten, weil es aber nicht opportun schien, die Berechtigung dieser Forderung zuzugeben. Vereinzelt erfolgten solche Angaben von wenigstens pauschalen Gründen schon in den 30er Jahren.

Im Jahre 1938 verurteilte das S. Officium drei Bücher von Luisa Piccarata religiösen Inhalts, mit angeblichen jenseitigen Offenbarungen durch Jesus und Maria. Deren Verurteilung und Indizierung kommentierte ein anonym Autor mit dem Bemerkten, diese Schriften enthielten Übertreibungen, Unexaktheiten und Extravaganzen⁴². Als im Jahre 1939 auch die neueren Schriften des italienischen Literaten Gabriele D'Annunzio verboten wurden, nachdem dessen „*opera omnia*“ schon seit 1928 auf dem Index standen, publizierte hierzu der *Osservatore Romano* einen mit Namen gezeichneten Kommentar⁴³: die Werke

Auctoritate Ecclesiastica rationes ob quas liber eius damnatus vel reprobatus est. Oriretur inde plerumque acris controversia in damnum ipsius Auctoritatis: Acta et Documenta (Anm. 22), Series II, Vol. III: Acta Commissionum et Secretariatuum praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II, Pars I. (Typis Vaticanis 1969) 846 (dritte Sitzung der Commissio de disciplina cleri et populi christiani vom 5. Mai 1962). Ähnlich Ottaviani (vgl. nächste Anm.).

⁴¹ Ottaviani am 5. Mai 1962 (Anm. 40) 851: „Non si ritiene opportuno aggiungere le rationes della condanna [eines Buches. H. Sch.] nell'edizione ufficiale dell'Index. Ciò potrebbe dar origine a delle inutili e dannose polemiche. – Le ragioni sono quasi sempre indicate in articoli autorevoli. Lo si potrebbe fare con articoli ufficiali. Poi i teologi potranno illustrare meglio tali ragioni sulle riviste specializzate“. Im übrigen sollten die bestehenden katholischen Vereine oder Zeitschriften (z. B. „Letture“, Mailand; „Livres et lectures“, Frankreich; Borromäusverein mit seinen Organen, Deutschland) in geeigneter Weise den Index kommentieren („curino qualche pubblicazione che commenti opportunamente l'Index“: ebd. 851).

⁴² Vgl. „Annotazioni“ zum Dekret des S. Officium vom 31. August 1938 gegen die Schriften der L. Piccareta, mit Berufung auf den „*Osservatore Romano*“, in: *Monitore Ecclesiastico* 63 (1938) 306. Demnach wurde die verurteilte Schrift „*Trattato della Divina volontà*“ der Piccareta in der deutschen Übersetzung von P. Beda Ludwig OSB unter dem Titel „Das Reich des göttlichen Willens“ in über 30.000 Exemplaren verbreitet (ebd. S. 306). Der Kommentar zur Indizierung gibt als Haupttenor im Werk der L. Piccareta an: „Argomento principale dei suoi scritti è la Divina Volontà, concepita in modo esagerato ed errato, ed esposta in un linguaggio e in una terminologia ridondante spesso di inesattezze e stravaganze“ (ebd.).

⁴³ Vgl. M. CORDOVANI OP, *Condanna dell'ultimo volume di Gabriele D'Annunzio*, in: *L'Osservatore Romano* Nr. 152 vom 29. Juni 1939, 1, Sp. 6. Dieser Artikel erklärt zu der bereits 1928 erfolgten Verurteilung der „*opera omnia*“ D'Annunzios die 1939 erfolgte Nachtragsverurteilung und begründet rhetorisch: „Che cosa si domanda ancora per riconoscere giustificato e doveroso il Decreto del Santo Uffizio? Questa violazione del tempio familiare e la corruzione dell'amore nel cuore dell'uomo e della donna non sono il massimo dell'abiezione?“; „Questo libro non può avere altro effetto che di corrompere il cuore dei lettori, e, in paese cattolico come il nostro, non fa onore a nessuno“. M. Cordovani (1883–1950) war der päpstliche Hoftheologe (Magister S. Palatii). Vgl. M. CORDOVANI, *Teologia e vita spirituale. Scritti scelti con introduzione biografica di R. SPIAZZI* (Milano 1982).

dieses Schriftstellers dürfe man nicht lesen unter den geltenden kirchenrechtlichen Regelungen, wonach den Lesern und Aufbewahrern dieser Schriften von D'Annunzio weltliche und geistliche Strafen drohen.

Im Jahre 1941 verbot das S. Officium drei deutsche Schriften von katholischen Reformtheologen. Die beiden ersten Bücher hatten zwei rheinische Priester zu Autoren, den Gymnasiallehrer Dr. Georg Koeppen (1898–1975) aus dem Bistum Aachen und dem Trierer Ökumeniker Dr. Matthias Laros (1882–1965). Das dritte Buch enthielt Reformaufsätze katholischer Theologen und Laien, wie es im Titel hieß, und wurde herausgegeben von dem Kieler Religionswissenschaftler Hermann Mulert (1879–1950), einem Protestanten, während die katholischen Autoren aus Furcht vor Repressalien des „katholischen Milieus“ anonym blieben. Inzwischen weiß man, daß der Lientheologe Oskar Schroeder (1889–1974) und der Kölner Philosoph und Priester Johannes Hessen (1889–1971) das Buch verfaßt hatten⁴⁴. Die drei Schriften entstammen dem Milieu der nach Reformen drängenden Generation von Priestern und Laien, für die der sog. „Rheinische Kreis der Reformfreunde“ stellvertretend steht. Die drei Publikationen gehören in das Umfeld einer bereits 1938 vom S. Officium indizierten Schrift, die der protestantische Religionswissenschaftler Gustav Mensching (1901–1978) ebenfalls in Leipzig im Verlag Leopold Klotz herausgegeben hatte und deren Verfasser ebenfalls Oskar Schroeder und Johannes Hessen waren⁴⁵. Besonders einige Jesuiten haben diese Gruppe von Priestern und Laien mit Nachdruck bekämpft als Neo-Modernisten, Antiintellektualisten u. a., so etwa Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara⁴⁶. Mehrere dieser Priester und Laien gehörten dem „Rheinischen Kreis der Reformfreunde“ an⁴⁷, einige weitere standen mit diesen in Kontakt.

Der vatikanische Osservatore Romano veröffentlichte in seiner Ausgabe vom 18. Mai 1941 einen Kommentar zu der Indizierung der drei deutschen Bücher. Der Kommentar war gekennzeichnet mit „M. C.“ und wurde in der nächsten Nummer der *Civiltà Cattolica* resümiert. Der Verfasser, vielleicht Prälat Mario

⁴⁴ Vgl. H. MULERT (Hg.), *Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien* (Leipzig 1940) 152 S. Zur Verfasserschaft vgl. CH. WEBER, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus* (= Frankfurt/M. 1994) (= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 1) 610. – K. RAHNER, *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum* (1943). Hg. v. H. WOLF (Ostfildern 1994) 178 f. B. WIELAND, „Der Katholizismus – Sein Stirb und Werde“ und „Der Katholizismus der Zukunft“. Programm und Echo zweier Reformschriften aus der Vorgeschichte des Kreises, in: H. WOLF – C. ARNOLD (Hg.), *Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955*. Bd. 1–2 (Paderborn 2001) Bd. 1, 47–120.

⁴⁵ G. MENSCHING (Hg.), *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von Katholischen Theologen und Laien* (Leipzig 1937). Die Indizierung erfolgte durch Dekret des S. Officium vom 19. Januar 1938. Vgl. AAS 30 (1938) S. 63. Eine Kommentierung dieses Dekretes in Rom ist nicht zu finden.

⁴⁶ Vgl. RAHNER (Anm. 44) 178 f. u. ö.

⁴⁷ Vgl. das Kapitel „Der Rheinische Kreis der Reformfreunde“ in: RAHNER (Anm. 44) 54–60 und besonders WOLF – ARNOLD (Anm. 44) mit rund 1.300 Seiten Darstellung und Dokumentation zum Reformkreis.

Crovini, später Leiter der Index-Sektion innerhalb der Kongregation des Hl. Offiziums, beginnt seinen Kommentar: „Das alte Motiv, die Kirche Gottes nach dem wechselnden Geschmack von Menschen und Zeiten reformieren zu wollen, zeigt sich und herrscht mehr oder weniger vor in den drei Büchern“ von Koepgen, Laros und Mulert⁴⁸. Als erstes nimmt sich der Osservatore Koepgens Buch zur Gnosis vor: „Da der Verf. [Koepgen] behaupten kann, daß er nichts gegen das kath. Dogma zu sagen beabsichtigt, nachdem er nur all zu viel dagegen gesagt hat, können wir ihn als ein Fragezeichen stehen lassen“. Der Kommentator spricht zwar von einem Fragezeichen, aber die Kongregation redete nicht von Fragen, sondern hatte ein Urteil gefällt. Sie hatte, wie üblich, nicht bei den zuständigen Bischöfen nach dem Autor oder nach der Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis (Imprimatur) gefragt. Vorher hatte der für den O. Müller-Verlag zuständige Bischof von Salzburg sich zu Koepgens Buch ein Gutachten von dem Jesuiten Hans Urs von Balthasar fertigen lassen, in dem dieser bescheinigte: „Das Werk von Georg Koepgen ist eine ganz neue Sicht vieler Grundprobleme der Theologie ... Durch das oft gefährliche Gewirr der Probleme ist er aber durch einen gesunden katholischen Instinkt geleitet, der die rechte Mitte und Lösung wahr“⁴⁹.

Vielleicht wegen des großen Erfolges des Buches, das gleich in Neuauflage erschien, hat Balthasar seine Meinung geändert und jetzt Koepgen vorgeworfen, er „greift in den letzten Folgerungen das Prinzip des Katholischen an“⁵⁰. Andere Jesuiten wie Karl Rahner und Erich Przywara schrieben ebenfalls gegen Koepgen, alles nur ein Vorspiel der 1941 erfolgten Indizierung. Wer die Anzeige in

⁴⁸ Hier im Text zitiert nach der deutschen Übersetzung, veröffentlicht erstmals von M. Laros in seinem Buch „Index und Bücherzensur heute“ (Colmar 1941). Dieser Privatdruck wurde durch Bomben im Krieg fast vollständig vernichtet und 1959 neu veröffentlicht unter dem Titel: M. LAROS, Index und Bücherzensur heute. Mit einem Anhang: Rogatio quoad reformandas ecclesiae leges circa libros. Entwurf zur Reform der kirchlichen Büchergesetze von J. Kleinhappl und A. Zechmeister (Wien 1959) (maschinenschriftl. Vervielfältigung, VI u. 77 Seiten; Auflage 310 Exemplare; hier wird benutzt das Exemplar der Bibliothek des Priesterseminars Trier, 1969 G 3107). Darin befindet sich S. 50f. eine Gesamtübersetzung des Artikels aus dem Osservatore Romano, unter dem Titel „Deformation“. Das ital. Original erschien unter dem Titel: M. C., Deformazione, in: L'Osservatore Romano Nr. 116 vom 18. Mai 1941, S. 1, Sp. 6; dort Sp. 1 der Text des offiziellen Verbots-Dekretes des S. Officium vom 7. Mai 1941.

⁴⁹ N. HENS, Georg Koepgen 1898–1975. Geistlicher – Studienrat – Religionslehrer. In: K. SCHEIN (Hg.), Christen zwischen Niederrhein und Eifel – Lebensbilder aus zwei Jahrhunderten, Bd. I (Aachen-Mönchengladbach 1993) 181–202, hier 186. Das Buch: G. KOEPGEN, Die Gnosis des Christentums (Salzburg 1939, 2. Aufl. 1940). Neuauflage hg. von W. NYSSSEN (Geleitwort) und A. HEUSER (Nachwort) (Trier 1978).

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, Sind wir Gnostiker? Zum neuen Buche Georg Koepgens: ‚Die Gnosis des Christentums‘, in: Schönere Zukunft 14 (1939) 1174–1177, hier 1177; dagegen J. DILLERSBERGER ebd. 15 (1939) 54f. – Vgl. K. RAHNER, Gnosis des Christentums? Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen, in: Scholastik 15 (1940) 1–15; E. PRZYWARA, Spiritualismus oder Christentum?, in: Stimmen der Zeit 136 (1939) 150–162 (bes. 155f.). Weitere Rezensionen und Urteile vgl. HENS (Anm. 49); H. FICHTNER, Laiengedanken zu einem Theologenbuch, in: Stimmen der Zeit 137 (1940) 267–269.

Rom plazierte hatte, wer konsultiert wurde, alles bleibt noch unbekannt. Nach der Indizierung des Buches unterwarf sich Koeppen dem Urteil und setzte sich dafür ein, daß der Verlag das Buch aus dem Verkehr zog. Koeppen selbst vermutete, Balthasar habe „in Rom die Indizierung veranlaßt“⁵¹. Zu den „Maßnahmen“ von 1940/41 meinte 1943 Karl Rahner, der mit Schärfe gegen Koeppen (und andere Autoren) schrieb: Da Koeppens Werk „schon kirchenamtlich indiziert ist, bedarf es ihm gegenüber oder seinetwegen auch keiner weiteren Maßnahmen“⁵².

Als zweiten Autor bespricht der römische Kommentator des Osservatore den Trierer Priester Laros. Dessen Buch über das Gewissen schwächt nach Meinung des Kommentators die Autorität („schafft eine der kirchlichen Autorität feindliche Mentalität“) und besonders das unfehlbare Lehramt: „Bezüglich der Unfehlbarkeit der Kirche redet er [Laros] in einer Art, daß die Leser dazu verleitet werden, sich über die Unfehlbarkeit ihres ordentlichen Lehramtes hinwegzusetzen und sich auch praktisch (di fatto) darüber hinwegsetzen werden, zum großen Schaden des Glaubens“⁵³. Für das während des Krieges in Rom indizierte Buch des Berliner Priesters Karl Pelz läßt sich kein römischer Kommentar feststellen⁵⁴.

⁵¹ HENS (Anm. 51) 195. Koeppen fühlte sich vom Frontenwechsel Balthasars, der von der positiven Begutachtung zur Erlangung der kirchlichen Druckerlaubnis zum negativen Urteil in der Öffentlichkeit umschwenkte, tief getroffen.

⁵² So in dem Gutachten von 1943, in: RAHNER (Anm. 44) 179.

⁵³ Deutsche Übersetzung des Artikels im Osservatore Romano vom 18. Mai 1941, hier nach LAROS (Anm. 50) 51. Zu dem für Laros belastenden Vorwurf, er schaffe eine der kirchl. Autorität feindliche Mentalität („Certamente turba le anime di molti e crea una mentalità contraria alla Autorità della Chiesa“), repliziert Laros: „Keine Spur eines Beweises für diese starken Behauptungen!“ (S. 30). Laros schließt, der römische Kommentator habe „die Schrift überhaupt nicht gelesen oder nichts an ihr begriffen“ (S. 29). – Der Kommentator merkt auch an: „Das Buch entbehrt der kirchl. Approbation und ist als Manuskript im Umlauf“ (S. 51). Laros bezweifelt die Deutschkenntnisse seines römischen Kommentators: „Kann er überhaupt deutsch?“ (S. 29). Prälat Mario Crovini († 17. Januar 1994), langjähriger Beamter des S. Officium und möglicherweise identisch mit dem Kommentator M. C., gehörte zum Klerus des Bistums Fidenza (Emilia) und veröffentlichte eine gut recherchierte Studie zum sog. „tomismo piacentino“ in der von der römischen Lateran-Universität und bes. von Antonio Piolanti geförderten Thomismus-Reihe: M. CROVINI, Mons. Gius. Buscarini Vescovo di Fidenza († 1872) pioniere del Tomismo emiliano, in: Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX (= Bibliotheca per la storia del Tomismo, 1) (Città del Vaticano o. J. [1974]) 48–98. – Zum Autor des indizierten Buches vgl. M. PERSCH, Matthias Laros (1882–1965), in: BBKL 4 (1992) 1175–1177; H. SCHÜTTE, Matthias Laros, in: LThK 6 (1997) 653.

⁵⁴ Vgl. K. PELZ, Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens (Berlin [1940]). Das Buch wurde indiziert durch Dekret des S. Officium vom 30. Okt. 1940, veröffentlicht in L'Osservatore Romano Nr. 259 vom 8. Nov. 1940 ohne Kommentar. Zu Karl Pelz (1881–1962), Konsistorialrat und Geistlicher Rat in Berlin, seit 1949 Ehrenkanonikus, vgl. RAHNER (Anm. 44) 113. – In seinem „Wiener Memorandum“ von 1943 wies Karl Rahner auf bestimmte Gefahren zum Thema „Östliche Theologie“ unter deutschen Theologen hin und sagt zu Pelz: „Eine Warnungstafel, die auf Gefahren in dem Gebiet aufmerksam macht, ist schon deutlich genug sichtbar aufgerichtet durch die Indizierung von Koeppen und Pelz“ (ebenda 127).

Zu den verschiedenen deutschen Publikationen im Zusammenhang mit der NS-Ideologie⁵⁵ darf man eine protestantische theologische Dissertation des Jahres 1939 aus Berlin zählen. Sie behandelte Euthanasie und Sterilisation auf der Basis der christlichen Ethik. Anfang 1941 indizierte das S. Officium dieses Buch, wozu dann in der römischen Klerus-Zeitschrift „Il Monitore Ecclesiastico“ ein ungezeichneter Kommentar erschien⁵⁶. Dieser erklärt als Ziel des Buches den Aufweis, daß nach christlichen Grundsätzen die freiwillige und die staatlich erzwungene Zwangssterilisierung sowie die freiwillige und die aus rassistischen Gründen verordnete Euthanasie erlaubt und geboten sei; ähnliches gelte für die Ehescheidung. Der Autor appelliere trotzdem an das unverletzliche Recht auf das Leben und auf leibliche Unversehrtheit, auch für Behinderte, und behauptete, nur in einem System des vulgären Materialismus und brutalen Heidentums leugne man dieses. Man habe das Buch „verdientermaßen“ (meritatamente) verurteilt.

Ein Jahr später geriet ein Buch des katholischen Schweizer Theologen Otto Karrer auf den römischen Index. Karrer befaßt sich mit dem Bittgebet und mit den Gebetswirkungen und stellt unmittelbar sichtbare, physische Folgen des Gebetes in Form von Wundern in Frage (z. B. Regen, Erntesegen und andere Mirakel)⁵⁷. Nach dem Indizierungsdekret des römischen S. Officium veröffent-

⁵⁵ Vgl. Index librorum (Anm. 39) 418 unter Alfred Rosenberg (mit den Titeln „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“, verurteilt vom S. Officium am 7. Febr. 1934, und „An die Dunkelmänner unserer Zeit“, indiziert vom S. Officium mit Dekret vom 17. Juli 1935). Auf die indizierten italienischen faschistischen Schriften ist hier nicht einzugehen.

⁵⁶ Annotazioni, in: Il Monitore Ecclesiastico 66 (1941) 57f. (danach das Folgende). – Der Titel lautet: W. STROOTHENKE, Erbpflege und Christentum. Fragen der Sterilisation, Aufnordung, Euthanasie, Ehe (Leipzig 1940) 155 S. Die Schrift erschien in dem gleichen Leipziger Verlag Klotz wie die erwähnten Schriften von Mensching und Mulert. Wegen der Betonung des unverletzlichen Rechtes auf Leben und Unversehrtheit auch für Behinderte könnte man trotz der rassistischen Sprache („Aufnordung“) eine verdeckte Resistenz des Autors oder ein leises Gegensteuern zur NS-Politik vermuten. Zum Autor wurden keine Nachrichten gefunden.

⁵⁷ Vgl. O. KARRER, Gebet, Vorsehung, Wunder (Luzern 1941) (160 S.). Das Verbotskdekret des S. Officium vom 18. März 1942 wurde publiziert im Osservatore Romano Nr. 68 vom 23.–24. März 1942 ohne Kommentar. Der Kommentar: LECTOR, Preghiere, provvidenze, miracoli, in: L'Osservatore Romano Nr. 72 v. 28. März 1942, S. 1, schiebt die Beweislast des Richters (S. Officium) dem Autor Karrer zu: „Forse il Karrer potrebbe rispondere a queste critiche, citando l'una o l'altra frase del suo libro, che sembrano mettere d'accordo la sua teoria con la dottrina cattolica“ (S. 1, Spalte 3). Die CivCatt 93 (1942) Vol. 2, 122 referierte diesen pseudonymen Kommentar, u. a. mit Bezug auf einen diesbezüglichen Kommentar des Historikers Mario Bendiscioli in der Mailänder Zeitung „L'Italia“ vom 27. März 1942 (mir nicht zugänglich). Bendiscioli vermutete als Grund für die Indizierung „Reformforderung in der katholischen Frömmigkeit“, lobte Karrers Publikationen, verwies auf Indizierungen hervorragender Autoren vor Karrer und sah dessen Würde als Priester und dessen guten Namen als Christ durch das römische Verdikt in keiner Weise beeinträchtigt: hier nach dem anonymen Abdruck von Bendisciolis Artikel in „Giornale del Popolo“ (Lugano) vom 31. März 1942 (mir nicht zugänglich), gemäß dem Referat in: L. HÖFER, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit von V. CONZEMIUS (Freiburg 1986) 178. Vgl. V. CONZEMIUS u. a. (Hg.), Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento,

lichte die römische Monatszeitschrift „*Monitore*“ einen Kommentar unter dem Titel „Anmerkungen“ (*Annotazioni*) und faßte als Ansicht Karrers zusammen: Jedes Gebet um einen zeitlichen Gnadenerweis ist mangelnde Ehrfurcht und mangelnde Demut. Wirkliches Christenleben kenne derartige Gebete nicht. Die Kirche hingegen lehre nach Ansicht des Kommentators, daß nach Gottes Wille das Bittgebet auch in zeitlichen Dingen wirksam sei. Weil Karrers These dem widerspreche, habe man das Buch verurteilt (*Quest'opposizione alla dottrina della Chiesa è stata la causa della condanna*).

Die beiden letzten römischen Indizierungen von deutschen Autoren betrafen Bücher aus dem Milieu der innerkatholischen Reformbestrebungen. Ernst Michel gehörte zu den im Frankfurter Raum wirkenden sog. Modernisten oder Reformkatholiken, deren bekanntestes Organ die „*Rhein-Mainische-Volkszeitung*“ und deren bekanntester Vertreter der Publizist Walter Dirks wurde. Ernst Michel, bereits seit 1929 auf dem römischen Index verzeichnet, geriet im Jahre 1952 erneut ins Visier der römischen Buchrichter und wurde wiederum verboten⁵⁸. In Rom erklärte ein Kommentator, Michels Appell an die Selbstständigkeit (Mündigkeit) der Christen bringe diesen und der Kirche Schaden⁵⁹. Da Michel Laie war, verlangte man von ihm keine Unterwerfungserklärung⁶⁰.

Der Name von Joseph Thomé, Priester des Bistums Aachen und langjähriger Pfarrer in Würselen-Morsbach, gelangte im Jahre 1955 auf den römischen Index. Das Buch von Thomé geht in die Geschichte ein als letztes deutsches Buch, das in Rom auf den Index gesetzt wurde. Auch Thomé gehörte zum sog. Kreis der rheinischen Reformfreunde, trat für Gewissensfreiheit und persönliche Ent-

1888–1976 (Zürich 1989); DERS., O. Karrer, in: *LThK* 5 (1996) 1265. – Vgl. den anonymen Kommentar zu Karrers Indizierung unter dem Titel „*Annotazioni*“ in: *Il Monitore Ecclesiastico* 67 (1942) 59f. (danach das Folgende).

⁵⁸ E. MICHEL, *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft* (Frankfurt 1949). Zu E. Michel (1889–1964), Schriftsteller und Professor für Sozialpolitik in Frankfurt, Psychotherapeut, seit 1929 vom S. Officium indiziert wegen des Buches „*Politik aus dem Glauben*“ (Jena 1926), vgl. K. SCHATZ, *Geschichte des Bistums Limburg (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte, 48)* (Mainz 1983) 244–250, 407–411; P. REIFENBERG, *Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (= Moralthologische Studien, 17)* (St. Ottilien 1992); O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. (Regensburg 1995) 527–542; RAHNER (Anm. 44) 143 u. ö.

⁵⁹ Einen kurzen Hinweis auf die Indizierung von Michels brachte die *CivCatt* 104 (1953) Bd. 1, 104. Die ausführliche Begründung der Indizierung lieferte ein mit „J. G.“ zeichnender Autor: *Adnotationes*, in: *Il Monitore Ecclesiastico* 78 (1953) 58–60. Der Kommentator bemängelt, daß im Titel des Buches „*Ehe*“ der Artikel (Die) fehlt und daß nach Ansicht des Autors die Christen ihrem Gewissen folgen sollten, statt sich von der Kirche belästigen zu lassen: „*christifideles exsolvere sufficit molestia Ecclesiae tutela atque incommoda ethices praeceptorum sarcina; quilibet christianus de sua vivendi ratione conscius sit oportet*“ (S. 59). Der Kommentator „J. G.“ könnte identisch sein mit dem 1932 bis 1947 amtierenden deutschen Generalsuperior der Steyler Missionspatres, Josef Grendel SVD (1878–1951). Als Konsultor des S. Officium könnte er das 1949 gedruckte Buch Michels in Rom begutachtet haben.

⁶⁰ Vgl. *AAS* 44 (1952) 879 (Text des Indizierungsdekretes vom 3. Dez. 1952 gegen Michels Buch „*Ehe*“, ohne Hinweis auf eine Unterwerfung).

scheidung auch in religiösen Dingen ein. Sein mutiges Auftreten hatte er schon 1935 als Opfer des NS-Regimes mit fast sieben Monaten Einzelhaft bezahlen müssen. Sein Programm faßte Thomé unter dem Begriff „Mündigkeit des Christen“ zusammen⁶¹, mit deutlicher Abhebung vom Bild eines bloß obrigkeitshörigen und autoritätsabhängigen Katholiken. Bestimmte Rezensenten wie der St. Pöltener und spätere Wiener Theologieprofessor Joseph Pritz führten eine Sprache, die wie eine Aufforderung zum amtlichen Einschreiten gegen „Gefahren“ wirkte, welche das Buch von Thomé angeblich darstellte⁶². Die römische Indizierung erfolgte durch Dekret des S. Officium vom 26. Januar 1955, am gleichen Tage wie das Verbot der traditionell zum Kreis der Pariser Dominikaner gehörenden Zeitschrift „La Quinzaine“⁶³. Bei der Erstveröffentlichung des Verbotsdekretes in der Zeitung L'Osservatore Romano erschien ein längerer Kommentar, worin ein Ungenannter erklärte, vor Thomés Buch müsse die Kirche ihre Gläubigen schützen⁶⁴. Auf einzelne Details und Mißverständnisse, die in dem anonymen Kommentar des Osservatore zu finden sind, hat bereits August Brecher hingewiesen⁶⁵.

⁶¹ J. THOMÉ, Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege zur Reifung (Frankfurt 1949; ebd. 1968; Würselen 1982; ebd. 1988). – Vgl. J. THOMÉ, Ich habe keine Angst. Eine Erinnerung zum 100. Geburtstag (Aachen 1991); A. BRECHER, Josef Thomé (1891–1980). Mündiges Christsein zwischen Gesetz und Freiheit, in: K. SCHEIN (Hg.), Christen zwischen Niederrhein und Eifel – Lebensbilder aus zwei Jahrhunderten (Aachen-Mönchengladbach, 1993) Bd. 3, 137–155; U. v. HEHL u. a. (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung. 3. Aufl. (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 37) (Paderborn 1996) 310; U. SCHARFENECKER, Dr. Oskar Schroeder (1889–1974). Inspirator, Organisator und Destruktor des Rheinischen Kreises der Reformfreunde, in: H. WOLF (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2) (Paderborn 1998) 345–364 (bes. 345 f.); WOLF – ARNOLD (Anm. 44) Bd. II, 684–704.

⁶² Vgl. J[OSEPH] PRITZ, Josef Thomé, Der mündige Christ [Rezension], in: Die Zeit im Buch 4 (1950) 49 f. Thomé arbeite mit „Übertreibungen, Begriffsunklarheiten und Unrichtigkeiten“ (S. 49). Pritz erklärt sich „unserem Heiligen Vater für seine Enzyklika ‚Humani generis‘ dankbar, in der er uns gerade auch vor solchen Gefahren warnt. Übrigens sind Bücher, in denen der Irrtum nur eingestreut ist, gefährlichere als solche, die den Irrtum und den Unglauben in Reinkultur enthalten“ (S. 50). ZECHMEISTER (Anm. 85) hält gewisse Rezensenten schlicht für Denunzianten; er dokumentiert die Rezension von Pritz zum Buch von Thomé unter dem Titel: „Theologische Spitzfindigkeit, Unverstand oder kirchliche Denunziation?“ (S. 39).

⁶³ Dekret des S. Officium vom 26. Januar 1955 gegen Thomé in: AAS 47 (1955) 88; ebd. 88 f. das Dekret vom gleichen Tag gegen La Quinzaine. Ebd. 294 die Erklärung des S. Officium vom 16. April 1955, Thomé habe sich demütig unterworfen (*humiliter se subiecit*); auch in: L'Osservatore Romano Nr. 89 vom 17. April 1955, Spalte 1.

⁶⁴ Vgl. ANONYM, Il cristiano maggiorenne, in: L'Osservatore Romano Nr. 28 vom 4. Febr. 1955, S. 1, Sp. 6 (das Dekret gegen Thomé abgedruckt ebd. Sp. 1). Der anonyme Kommentar ist fast ganz abgedruckt in: CivCatt 106 (1955) Bd. 1, 455 f. Laut Kommentar hat die Kirche die heilige Pflicht zum Schutz der Gläubigen vor Büchern, die eine falsche „Reifung“ (maturatione) und Mündigkeit der Christen fordern: „santo dovere di proteggere i fedeli da dottrine pericolose e da metodi che conducono a gravi danni per la fede“ (ebenda Sp. 6).

⁶⁵ Vgl. BRECHER (Anm. 63).

Wie üblich, fand auch dieses Bücherverbot Beifall in bestimmten katholischen Zeitschriften⁶⁶. Thomé mußte den Verkauf des Buches einstellen und erfuhr erst 1971 eine „Rehabilitierung“, als die katholisch-theologische Fakultät der Universität Münster ihn zum Doctor honoris causa promovierte und damit ihrerseits ein indirektes Urteil über den damals gerade abgeschafften Index abgab.

Seit den Tagen von David Friedrich Strauß und Ernest Renan hat der römische Index den Leben-Jesu-Darstellungen seine Aufmerksamkeit gewidmet durch immer neue Verbote. Darf man es als Zeichen eines unbewältigten Problems deuten, wenn das jahrhundertealte Institut des römischen Index sich aus der Geschichte verabschiedete mit zwei Verboten von Darstellungen des Lebens Jesu?

Anfang des Jahres 1960 veröffentlichte der Hl. Stuhl ein Verbot von Jesus-Büchern der italienischen Mystikerin Maria Valtorta, die im darauffolgenden Jahr starb. Als Offiziersstochter hatte Valtorta eine gute Schulbildung erhalten, blieb unverheiratet und wurde 1934 bettlägerig wegen eines unaufhaltsamen Siechtums. Fast von einem Schreibwahn getrieben, brachte sie Offenbarungen („Diktate“) und Erinnerungen zu Papier, insgesamt 20 gedruckte Bände, die z. T. auch in deutscher Übersetzung⁶⁷ erschienen. Ihr Hauptwerk, „Das Evangelium, wie es mir offenbart wurde“⁶⁸, erschien ursprünglich ohne Verfasserangabe, so daß im Jahre 1959 des S. Officium vier anonyme Bücher unter dem Titel „Das Gedicht“ verbot⁶⁹. Der Osservatore Romano begründete das Verbot mit der Behauptung, es handle sich um eine schlechte Romanfassung des Leben Jesu mit geschmacklosem Geschwätz über einen redseligen und fast marktschreierischen Jesus. Eigens hervorgehoben wird der Gedanke, eine Frau (Maria) könne Teil der Hierarchie sein: „Du bist in Deiner Erdenzeit die Zweite nach Petrus in der kirchlichen Hierarchie“⁷⁰. Im Unterschied zu den 1960 in Rom veröffent-

⁶⁶ Vgl. R[ICHARD] GUTZWILLER, Der mündige Christ. Zur Indizierung des Buches von Josef Thomé, in: Orientierung 19 (1955) 37f. Für R. Gutzwiller (1896–1958), Jesuit und Schriftsteller in Zürich, ist Thomés „falsche Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche unvereinbar mit der richtig gesehenen Lehre der Inkarnation“ (S. 39); „Es steht somit hinter der Schrift Thomés ein Irrtum, der mit Recht verurteilt wird“ (ebd.).

⁶⁷ M. VALTORTA, Der Gottmensch (Isola del Liri 1983) 2 Bde; DIES., Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus (Ebd. 1993) 10 Bde.

⁶⁸ M. VALTORTA, L'Evangelo come mi è stato rivelato (Isola del Liri 1993–1998) Zum früheren Titel „Il poema dell'Uomo-Dio“ (1959 indiziert) und zur Biographie der M. Valtorta vgl. A. WINTER, Das Werk der Maria Valtorta. Ein beliebtes Skandalon?, in: A. ZIEGENAUS (Hg.), Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen (= Mariologische Studien, 12) (Regensburg 1998) 163–190.

⁶⁹ Das Dekret des S. Officium vom 16. Dez. 1959 mit Verbot der anonymen „Il poema di Gesù“ (2 Bände) und „Il poema dell'Uomo-Dio“ (2 Bände) in: AAS 52 (1960) 60. Erstmals wurde es veröffentlicht in: L'Osservatore Romano Nr. 4 vom 6. Januar 1960, 1.

⁷⁰ Anonymer Kommentar „Una vita di Gesù malamente romanzata“ in: L'Osservatore Romano Nr. 4 vom 6. Januar 1960, 1, Sp. 6. Unter der Überschrift „Die halbamtliche Begründung der Indizierung“ erschien eine von A. Scheuermann besorgte deutsche Übersetzung des ganzen Kommentars mit dem Titel „Ein Leben Jesu in schlechter Romanfassung“ in: Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus Amtsblättern für den kath. Klerus Bayerns und des Bistums Speyer 33 (1960) 18–20. Ein gekürzter italienischer Auszug des Kommentars in: CivCatt

lichten anonymen Kommentaren zur Indizierung Valtortas, in denen keine Zielgruppen wie naive Leser und keine Motive wie Schadensbegrenzung genannt wurden, erklärte Kardinal J. Ratzinger im Jahre 1985, das Verbot habe den bei unbedarften Lesern angerichteten Schaden wiedergutmachen wollen⁷¹.

Das allerletzte römische Indexdekret erfolgte wenige Monate vor dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils und richtete sich gegen die Leben-Jesu-Darstellung des Pariser Abbé Jean Steinmann⁷². Der fromme Geistliche wollte weder Forschung betreiben noch vulgarisieren, sondern die Bibelbewegung fördern mit Dutzenden von Veröffentlichungen zum Alten und Neuen Testament. Auf einer seiner zahlreichen Reisen erkrankte er 1963 in einem anschwellenden Wadi bei Petra (Jordanien). Steinmann interessierte sich wie sein Landsmann Richard Simon aus dem 17. Jahrhundert für die Text- und Litterargeschichte der Bibel und optierte dabei u. a. für die sog. Markushypothese, wonach von Markus eine Erst- oder Frühschicht der synoptischen Evangelienüberlieferung stammt.

Der Hl. Stuhl gab seine Gründe für das Bücherverbot von Steinmann erstmals in *L'Osservatore Romano* vom 28. Juni 1961 bekannt, und zwar mit einem durch drei Asterisken (***) gezeichneten italienischen Kommentar „Anlässlich einer Jesus-Biographie“⁷³. Danach mußte Steinmanns Buch durch den Hl. Stuhl aus „mütterlicher Liebe“ verboten werden; denn angesichts der von Steinmann vor-

111 (1960) Bd. 1, 314f. Weil Teile des verurteilten Werkes vorher als Schreibmaschinenkopien zirkulierten und die zuständige kirchliche Stelle vergeblich den Rundlauf der Texte zu verhindern versucht hatte, erfolgte die Verurteilung durch das S. Officium wegen schweren Ungehorsams („Perciò questa pubblica condanna della Suprema S. Congregazione è tanto più opportuna, a motivo della grave disobbedienza“: Sp. 6).

⁷¹ Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre (Kard. J. Ratzinger) Nr. 144/58 vom 31. Gennaio 1985 an den Erzbischof von Genua, Kardinal Giuseppe Siri: Die Verurteilung der Bücher Valtortas erfolgte 1959 „al fine di neutralizzare i danni che tale pubblicazione può arrecare ai fedeli più sprovveduti“. Text in: E. PISANI, Pro e Contro Maria Valtorta (Isola del Liri 1995) 159f. Zur Exegese und zur Wirkgeschichte dieses Schreibens Ratzingers vgl. ebd. 160–162 und: Bollettino Valtortiano. Semestrale d'informazione e cultura valtortiana 55 (1998) 218. Die Bemerkung des Exegeten (ebenda 160) zum Brief Nr. „144/58“, er müsse doch die Nr. .../85 tragen, weil im Jahre 1985 geschrieben, übersieht einfach, dass man eine 1958 angelegte Akte 144/581 in der Briefkopf-Angabe 1985 glätten konnte, ohne das alte „i“ von 1958. Zur benutzten Registraturtechnik vgl. Anm. 38.

⁷² Vgl. L.-J. RONDELEUX, Jean Steinmann (Paris 1969); J. TRINQUET, Jean Steinmann, in: *Catholicisme* 14 (1996) 447f. (Lit).

⁷³ Vgl. *L'Osservatore Romano* Nr. 148 vom 28. Juni 1961, S. 1, Sp. 5–6 und S. 2, Sp. 1: „A proposito di una ‚biografia‘ di Gesù“. Französische Übersetzung hiervon als „Commentaire de ‚l'Osservatore Romano““, in: *La Documentation Catholique* 1961, Sp. 890–894. Der italienische Kommentar (übernommen aus dem *Osservatore Romano*) in: *CivCatt* 112 (1961) vol. 3, 205f. Einen Kommentar zur römischen Indizierung von Steinmann lieferte R. ROUQUETTE SJ, *L'Actualité religieuse*, in: *Etudes*, 94e Année, 310 (1961) 257–259 („Autour d'une mise à l'Index“). Rouquette verteidigt das römische Bücherverbot („La décision du Saint-Office qui frappe cette vie de Jésus est donc fort justifiée“: S. 258), wünscht eine Verteidigungschance für den Autor („si l'auteur pouvait s'exprimer sur ses intentions“: S. 259) und beklagt den Werbeeffekt der Verbote („les mises d'un volume à l'index provoquent malheureusement chez trop de fidèles et de clercs un mouvement de curiosité et constituent une réclame pour l'oeuvre condamnée“: S. 257).

gelegten „Geschichte Jesu“ erscheinen die Jesus-Überlieferungen der Kirchenväter und ihrer Nachfolger als unzuverlässige Nachrichten oder Mythen. Nirgends wird ein aus der christlichen Offenbarung sich ergebendes zwingendes Argument vorgebracht, aufgrund dessen das Buch von Steinmann für Katholiken zu verbieten sei. Wie üblich bei kirchlichen Repressionen gegenüber denjenigen Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts, über die man disziplinarrechtlich verfügen konnte, versuchte man auch im Falle Steinmann eine weitergehende Verbotsmaßnahme, offenbar mit Erfolg: Das S. Officium verbot Steinmann 1962 jede weitere Publikation zu biblischen Themen⁷⁴.

3. Aus der Diskussion um die Reform des Index

Die Art und Weise, wie der Hl. Stuhl die Bücherverbote wenigstens in den rund zwanzig Jahren vor der letzten Indizierung handhabte, offenbart so viele Widersprüche und so viele Hilflosigkeiten, daß dieses Institut nur so lange überleben konnte aufgrund einer offenbar breiten und wirksamen repressiven Politik, die auf viele Helfer und Ausführende zählen konnte. Den offenen Widerspruch zum geltenden kirchlichen Recht⁷⁵ bis hin zum Widerspruch zu den Erfordernissen der Moderne, in der Bücherverbote keineswegs die christliche Verkündigung fördern, und nicht zuletzt den faktischen Widerspruch der großen Masse der Katholiken, die sich über die römischen Indizierungen einfach hinwegsetzte, – all dieses wurde mindestens schon in den fünfziger Jahren offenbar und führte trotzdem nicht zu einer breiten Reformbewegung. Eher einzeln und fast schüchtern äußern sich in diesen Jahren verschiedene Schriftsteller zum Thema „Index“.

Die Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ erregte 1953 mit einem anonymen Grundsatzartikel einiges Aufsehen. Der Ungenannte fragte nach der Rolle der Katholiken in einer – heute würde man sagen: säkularisierten – nicht von Reli-

⁷⁴ „[...] le S. -Office, que, le 14.f.évr. 1962, interdit à l'auteur toute nouvelle publication en matière biblique“: J. TRINQUET, *Catholicisme* 14 (1996) 448.

⁷⁵ Papst Benedikt XIV. hatte 1753 bestimmt, daß die für irrig befundenen Sätze und Thesen dem katholischen Buchautor mitgeteilt würden, damit dieser sie erklären oder korrigieren könne. Die Indexkongregation und das S. Officium haben sich nicht an diese Rechtsnorm von ‚Sollicita ac provida‘ gehalten. Vgl. H. PAARHAMMER, ‚Sollicita ac provida‘. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, in: A. GABRIELS (Hg.), *Ministerium Iustitiae*. Festschrift für Heribert Heinemann (Essen 1985) 343–361. Kardinal Alfredo Ottaviani sagte 1966, daß sich das S. Officium „von der Verfahrensweise, die Benedikt XIV. vorsah, entfernt und sie durch ein autoritäres Verfahren ersetzt hatte. Es ist sehr schmerzlich, daß man dahin gelangt ist, und es ist schwer zu sagen, wie es soweit kommen konnte“ (Devo ammnettere che nel corso dei secoli il Sant'Uffizio si era allontanato da questa procedura, sostituendola con una autoritaria. E' molto doloroso che si fosse arrivati a questo, ed è difficile come vi si fosse arrivati): so Ottavianis Interview in: D. CAMPANA, *L'Indice, la pillola, il socialismo*. A colloquio col Cardinale „terribile“, in: *Gente* (Milano) Nr. 15 vom 13. April 1966, S. 3–6, hier nach der Teilübersetzung in: SCHWEDT (Anm. 31) 314 (Lit.).

gion geprägten Welt. Unter anderen Reformen forderte er mehr Indizierungen insbesondere zu den wichtigsten Werken, aber die Sanktionen solle man mildern und so den Index zu einer „zeitgerechten Einrichtung“ machen⁷⁶.

Der reformeifrig sich gebende Integralismus der 50er Jahre versuchte, mit Kosmetik und Verpackung die „Modernität“ des römischen Index der verbotenen Bücher zu beweisen oder herzustellen. Ein unbekannter Schriftsteller forderte dagegen wenige Jahre später die Abschaffung des römischen Index. Bei diesem Autor handelt es sich um den in Bensberg bei Köln lebenden „Fabrikdirektor“ im Ruhestand, Johann Baptist Scherer. Nach seinen Forderungen soll nur noch der Diözesanbischof zuständig sein für Beschwerden gegen eine Veröffentlichung⁷⁷. Scherer hebt in seiner Schrift den Index Romanus faktisch aus allen Angeln.

Einen deutschen Integralismus, soweit das Thema „Index“ damit zu tun hatte, gab es nicht erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts. Ein weltweit beispielloses Kapitel zum innerkirchlichen Integralismus schrieb der zuletzt im Rheinland lebende Osnabrücker Geistliche Albert Sleumer. Er schuf den von vielen Kritikern vorgeschlagenen „schlanken“ Index der verbotenen Bücher, ohne die vergessenen Namen des 17. und 18. Jahrhunderts. Indem Sleumer aus seiner Indexausgabe einige tausend ältere Autoren strich, „verjüngte“ er den Index in der täuschenden Meinung, den Index damit zu modernisieren. Vielmehr verstärkte er, wo er konnte, den Verbotscharakter der römischen Gesetzgebung und belastete, wenn immer möglich, die Gewissen bis zum Unerträglichen. Wenn er schon nicht mehr für jede Überschreitung der Bücherverbote auf die Exkommunikation verweisen konnte, so beharrte er jedoch auch dort, wo dies keineswegs feststand, auf der Sanktion einer „schweren Sündenstrafe“. Dieses

⁷⁶ Vgl. ANONYM, ‚Der Welt nicht gleichförmig‘. Die Katholiken zwischen Ghetto und Mimi-kry. In: Wort und Wahrheit 8 (1953) 885–897. Darin z. B.: „Der Index ist unentbehrlich. Er ist heute nötiger als je vorher“ (S. 891); „Der Umfang der Indizierung sollte, bei gleichzeitiger Systematisierung, erweitert, die Sanktionen aber sollten gemildert werden“ (S. 892); „So könnte gerade der vielgescholtene Index, dessen sich viele Katholiken heute als eines Rückstandes aus der ‚Inquisitionszeit‘ schämen, wieder zu einer zeitgerechten Einrichtung werden, und es sollte nicht schwerfallen, einer Welt, die langsam der geistigen Wirrnis überdrüssig zu werden beginnt, die Modernität einer Institution klarzumachen, deren Sinn auch die Herstellung einer klaren Ordnung im geistigen Leben ist“ (ebd.).

⁷⁷ Vgl. J. B. SCHERER, Vierhundert Jahre Index romanus. Ein Gang durch den Friedhof katholischen Geisteslebens nebst einer zeitgemäßen Betrachtung über Autorität und Freiheit (Düsseldorf o. J. [1957]). Johannes B. Scherer, geb. 1876 in Köln, Prokurist und Fabrikdirektor, starb in Bensberg bei Köln 19. Sept. 1964. Frdl. Auskunft Stadtarchiv Bergisch-Gladbach an den Verf. Zu seinen reformkatholischen Kontakten vgl. WEBER (Anm. 46) 153; WOLF – ARNOLD (Anm. 44) I, 51–53; II, 656 f. Scherers Bild vom Index als „Schädelstätte der Geistesgrößen“ benutzte Kardinal Ottaviani 1961: „Il famoso Indice dei Libri proibiti non è, come si crede, il calvario degli spiriti maggiori, trascinati dai preti alla morte; è viceversa il calvario della Chiesa che ogni volta era messa in croce da chi difendeva quegli errori che la Chiesa non poteva non condannare e condannava di fatto“: Dignità umana nella verità. La prolusione del Cardinale Ottaviani al VI ciclo di conferenze teologiche per laici [in Cortina d’Ampezzo], in: L’Osservatore Romano Nr. 177, 2. August 1961, S. 8, Sp. 2 (französische Übersetzung in: La Documentation Catholique 59 [1962] 44).

reaktionäre Produkt kirchlichen Integralismus (mit bezeichnenden Details auch zum Filmwesen) konnte in Deutschland insgesamt in elf Auflagen erscheinen, zuletzt im Jahre 1956⁷⁸.

Einige Autoren haben auf diese integralistische Provokation geantwortet. Zu ihnen gehört der Trierer Kirchenrechtler und spätere Generalvikar Linus Hofmann (1911–1990)⁷⁹ mit einer „minimalistischen“ Auslegungstaktik im Bezug auf die römischen Büchergesetze, die er mildern und herunterspielen wollte, im Unterschied zur „maximalistischen“ Methode von Sleumer. In Zürich reagierte auf Sleumer der Schweizer Jesuit Alfred Ebnetter (1904–1961) mit einem bis heute nicht zweifelsfrei gelüfteten Pseudonym⁸⁰. Der als „Felix Lektor“ zeichnende Verfasser verwies auf die hundert Jahre alten Reformbemühungen zum Index und sprach von zwei heutigen Vorschlägen: einer radikalen Lösung durch Abschaffung des ganzen Index, und einer gemäßigteren Lösung durch Reform und Verbesserung der Methoden, Prozeduren usw. Die erstere Forderung stamme von einem vorsichtshalber nicht näher bezeichneten „Kreis“; sodann gebe es „gemäßigte Kreise“ mit dem Wunsch nach einer „bedeutende(n) Revision im Sinne der Vereinfachung und der Milderung der jetzigen Praxis“ der Indizierungen⁸¹.

Der römische Index „gehört zu jenen Tabus, an denen wir leiden“⁸². Mit diesem eher der Ethnologie oder Psychologie entstammenden Begriff ging 1958 der Münchener Religionsphilosoph Fritz Leist (1913–1974) die Problematik des römischen Index an. Er sprach von der allgemein herrschenden Angst- und

⁷⁸ In keinem Land, außer Deutschland, erschienen Ausgaben des römischen Index in der Form eines um den historischen „Ballast“ befreiten und damit angeblich modernen Index, der in Wirklichkeit die römischen Verbote ohne Mandat verschärfte. Vgl. Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschsprachigen Bücher desgleichen aller wichtigen fremdsprachigen Bücher seit dem Jahre 1750. Zusammengestellt von A. SLEUMER (11. Aufl. Osnabrück 1956). Papst Pius X. lobte Sleumers Buch (erste Auflage) und dessen Bemühen, die Grundsätze des Index dem Volke nahezubringen, zumal man gegen den Index Stimmung mache: Pius X. *„tuamque laudasse intentionem evulgandi in popularibus cognitionem Indicis Romani principiorumque quibus idem regitur; tantoque id magis, quia non desunt in praesens qui animos commoventes adversus Romanum Indicem ...“*: Schreiben des Kardinalstaatssekretärs R. Merry del Val vom 30. Januar 1908 an Sleumer, von diesem im Vorwort (S. 5) abgedruckt. Prof. Albert Sleumer (1876–1964), Priester (1901) des Bistums Osnabrück, studierte in Tübingen (Dr. phil.) und Bonn (Dr. theol., 1907) und lehrte an katholischen Gymnasien (Vechta, Hildesheim), zuletzt als Studiendirektor in Bochum (1916–1925); nach seiner Resignation (1925) lebte er in Bad Godesberg (Bonn). Frdl. Auskunft des Bistumsarchivs Osnabrück.

⁷⁹ Vgl. HOFMANN (Anm. 27). – Vgl. I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Domkapitular Prof. Dr. Linus Hofmann zum Gedächtnis, in: AKathKR 160 (1991) 84–88.

⁸⁰ Vgl. FELIX LEKTOR (Ps.), Der Index der verbotenen Bücher, in: Orientierung 23 (1959) 124–129. Zur Verfasserfrage: A. GOMMENDINGER, Index, in: Staatslexikon der Görresgesellschaft. 6. Aufl. (1959) Bd. 3, Sp. 210–213 nennt „Ebnetter“ als Verfasser des Artikels der Orientierung von 1959. P. Alfred Ebnetter, Jesuit, tätig in Zürich am Apologetischen Institut, dürfte demnach der wahrscheinliche Verfasser sein.

⁸¹ LEKTOR (Anm. 80) 127.

⁸² F. LEIST, Vom Leiden des Christen an seiner Kirche, in: H.-J. SCHULTZ (Hg.), Kritik an der Kirche (Stuttgart – Olten 1958) 63–79. Innerhalb dieses Beitrages vgl. S. 74–77: „Der Index“.

Schreckenslage unter den Katholiken: „Viele wagen nicht, öffentlich dagegen [die Indizierungen. H. Sch.] Stellung zu nehmen, weil sie fürchten, Schaden zu erleiden“⁸³. Im übrigen gebe es keinen Schutz, „um einem möglichen Mißbrauch in dieser Kongregation [des S. Officium. H. Sch.] entgegentreten zu können“; denn der „Willkür“ und der „bürokratischen Anmaßung“ könne man in einem Rechtsstaat wohl gegensteuern, nicht aber unter dem geltenden Kirchenrecht: „Wo ist das Kriterium, ob ein Buch indiziert wird oder nicht?“⁸⁴.

Zu den hartnäckigen Gegnern des römischen Index gehörte der Wiener Laientheologe und Staatsbibliothekar August Zechmeister (1907–1963). Er dokumentierte⁸⁵ und kommentierte mehrere zeitgenössische Publikationen zum Thema Zensur und Index, zu bestimmten Rezensionen von Katholiken, in denen Zechmeister die Aufforderung zum Einschreiten der kirchlichen Obrigkeit sah und die er darum „kirchliche Denunziation“ nannte; schließlich findet man bei Zechmeister sowohl einen förmlichen „Schadensersatzanspruch eines katholischen Verlages“ als Brief an einen Apostolischen Nuntius (wohl in Österreich, wegen der Währungsangaben in der Rechnung) sowie einen langen Briefwechsel mit einem Moraltheologen „Verpflichtet heute noch das kirchliche Bücherverbot?“.

Angesichts der Tatsache, daß Katholiken sich millionenfach einfach über die römischen Bücherverbote hinwegsetzten, gab es in der zweiten Hälfte der 50er Jahre im deutschsprachigen Bereich grundsätzlich zwei katholische Positionen: Die Nichtbeachtung des Bücherverbotes ist legitim, weil dieses moralisch nicht verpflichtet (Zechmeister), oder aber: es kumulieren Strafen und schwere Sünden (Sleumer); diese letztere Position war geeignet, in unnötiger Weise das Gewissen der Katholiken zu belasten und diese dahin zu bringen, daß sie sich einfach über die Verbote hinwegsetzten⁸⁶.

Schon das Konzil von Trient und später die Päpste haben in immer neuen Varianten das biblische Gleichnis vom Sämann bemüht, um Bücherverbrennungen und Bücherverbote zu rechtfertigen. Als Unkraut, das mit dem gesäten

⁸³ LEIST (Anm. 82) 74.

⁸⁴ Ebd. 75. Leist befürchtet außerdem: „Bei den Verfahren der Indexkongregation ist die Gefahr, daß Denunziantentum entsteht“ (S. 75).

⁸⁵ Vgl. A. ZECHMEISTER, Die Freiheit des Wortes in der Kirche. Zur Idee und Gestalt einer Laientheologie. Beilage 4: Zensur und Index in der Kirche. Dokumente zu ihrer Reform (Wien 1959) (maschinenschriftl. VII, 105 Seiten; Vervielfältigung in 250 Exemplaren, hier benutzt nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Tübingen, Sign. Gd 197.4). Zechmeister dokumentiert etwa 20 Artikel, Abschnitte u. ä. von Stimmen der Jahre 1927 bis 1958 zum Thema Zensur, Freiheit und Index.

⁸⁶ Schurr glaubte 1961, nur „ernsthafte Christen“ hielten sich an die Bücherverbote der Kirche. Schurr übersah, daß auch diese sich darüber hinwegsetzten. Vgl. V. SCHURR, Pastorale Wünsche an das Konzil, in: Lebendige Seelsorge 12 (1961) 187–196: „Der Index möge auf krasse Fälle des 20. Jahrhunderts eingeschränkt werden, die Bücherzensur den Methoden der katholischen Filmbewertung angeglichen werden. Nach einem Bücherverbot richten sich ohnehin nur die ernsthaften Christen, und für sie genügt eine Warnung und Mahnung; mehr als ein Bücherverbot erreichte die Auseinandersetzung mit den geistigen Problemen“ (S. 195f.). Zur Nichtbeachtung der kirchlichen Büchergesetze in moraltheologischer Hinsicht vgl. den Briefwechsel von A. Zechmeister mit einem katholischen Moraltheologen „Verpflichtet heute noch das kirchliche Bücherverbot?“ in: ZECHMEISTER (Anm. 85) 60–69.

Weizen aufwuchs und das auszusondern war, galten die schlechten Bücher. Das Bild haben so viele kirchliche Instanzen strapaziert, daß man in Rom sogar den Terminus der klassischen Vulgata-Übersetzung für Unkraut (*zizania*) vielleicht wegen beleidigender Wirkung abänderte in „wertloses Gras“ (Lolch; lat.: *lolum*). Alle Anwendungen dieses biblischen Gleichnisses zur Rechtfertigung von Bücherverbrennungen und Verboten übersehen freilich, daß der biblische Herr seinen Knechten gerade untersagt, das Unkraut vor Ankunft des endzeitlichen Richters zu zerstören, weil sonst mit dem Unkraut auch der Weizen vernichtet werden könnte⁸⁷. Dieses Bild vom Unkraut nimmt ein Schweizer Schriftsteller zum Thema einer Kritik am römischen Index. Der pseudonyme Autor Innozenz Smith, zu identifizieren als J. B. Bernauer, engagierter Demokrat und Geschäftsmann, erklärt im schmunzelnden Erzählton von G. K. Chesterton seine Vorliebe für einige verbotene Bücher, „die natürliche Pflanzengemeinschaft“ der Otto Karrer und anderer indizierter Autoren⁸⁸.

Hans Kühner veröffentlichte 1963 ein Buch über den Index der verbotenen Bücher, das aus einer Rundfunk- und Fernseh-Veranstaltung erwachsen war⁸⁹. Kühner glaubt, daß Kritik am Bücherindex der Kirche nur dann Erfolg hat, „wenn sie von bewußt katholischer Seite kommt“ (S. 13). Kühner will diese notwendige Arbeit leisten auch mit der Aussicht, dafür als „Linkskatholik“ abgestempelt zu werden (S. 12). Kühner plädiert für eine „umwälzende(n) Reform des Index Romanus“ (S. 8), wobei er, etwas versteckt, am Ende doch auch die Abschaffung der Verbote meint zugunsten einer offenen Auseinanderset-

⁸⁷ Zum Gleichnis vom Sämann und dem Unkraut (Matthäus 13, 24–30) und der Anwendung auf den „Index“ vgl. H. H. SCHWEDT, Kommunikationskontrolle durch den römischen ‚Index der verbotenen Bücher‘. Facetten eines vieldiskutierten Phänomens, in: *Communicatio Socialis* 20 (1987) 327–338. Papst Leo XIII. änderte erstmals den Vulgata-Ausdruck „*zizania*“ (Unkraut) in „*lolum*“ bei Verwendung des biblischen Bildes für die schlechten Bücher: Breve Leos XIII. „*Romani Pontifices*“ vom 17. September 1900 zur Einführung des neuen Index von 1900, in: *Index* (Anm. 34) VII–X, hier VII: Die Päpste trugen immer dafür Sorge, „*ut, quemadmodum bonum semen a lolio, ita et sani optimique libri ab adulterinis et apocryphis et perniciosis secermentur*“. 1900 ist also von Abtrennung, nicht mehr von Verbrennung dieser Literatur die Rede.

⁸⁸ Vgl. I. SMITH, Verteidigung des Unkrauts und anderer mißratener Dinge. Ein Trostbuch für jene, die Unrecht leiden, ein fröhlicher Ratgeber für solche, die Unrecht tun (Zug 1956). Auszüge aus dieser „Unkraut-Verteidigungsschrift“ auch mit humorvollen Ratschlägen an die kirchlichen Zensoren in: ZECHMEISTER (Anm. 85) 83–91. Die Schrift von Smith/Bernauer erschien nicht im Buchhandel („Privat-Schrift“: S. 83) und wurde ausgelöst durch das „stille Verbot“ von Schriften, die auf römisches Geheiß hin vom Oltenener Walter-Verlag aus dem Verkehr gezogen wurden. Die römische Intervention richtete sich gegen den Schweizer Schriftsteller und Kulturhistoriker A. Rosenberg (1902–1985), vielleicht auch wohl wegen: A. ROSENBERG, Michael und der Drache. Urgestalten von Licht und Finsternis. Mit einem Geleitwort von I. F. Görres (Olten-Freiburg 1956). Vgl. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1976. 12. Ausgabe. Hg. v. W. SCHUDER (Berlin – New York 1976) 2628.

⁸⁹ Vgl. H. KÜHNER, Index Romanus. Auseinandersetzung oder Verbot (Nürnberg 1963). Zu Hans Kühner (1912–1986), aus Thüringen stammender, in der Schweiz lebender Schriftsteller, vgl. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1987. Hg. v. W. SCHUDER. 15. Ausgabe (Berlin 1987) 2550f. Danach erschienen von dem Buch „Index Romanus“ Übersetzungen in den Sprachen Französisch, Spanisch und Englisch (S. 2251).

zung mit dem betreffenden Autor⁹⁰. Zu den verschiedenen deutschsprachigen Stimmen hinsichtlich einer Reform oder einer Aufhebung des Index der verbotenen Bücher gehört Hans Küng mit seiner Stellungnahme zugunsten einer Reform des Index, die nur in Klammern für seine Abschaffung plädiert: „Eine grundsätzliche Reform (oder sogar Abschaffung) des Index ließe sich in Erwägung ziehen“⁹¹.

Die Wiener Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ kam in den Jahren 1960 und 1961 auf das Thema ‚Index‘ zurück. In beiden Fällen ging es um Anregungen oder Wünsche im Zusammenhang mit dem angekündigten Vatikanischen Konzil. Im Jahre 1960 berichtete die Zeitschrift von der radikalen Forderung, den Index abzuschaffen, und von gemäßigeren Kreisen, die eine Revision der bestehenden kirchenrechtlichen Regelung und der Praxis bei den Bücherverboten wünschen. Diesen letzteren schließt sich die Zeitschrift an und schlägt vor, kirchliche Überwachung auch auf Rundfunk, Film und Fernsehen zu erstrecken⁹².

Nur wenige Jahre vor der Abschaffung des römischen Index galt es in konservativen katholischen Kreisen als „radikal“, wenn man die Aufhebung der Bücherverbote forderte. Dies spiegelt sich auch bei einer Rundfrage „Was erwarten Sie vom Konzil?“ wider, die von der gleichen Zeitschrift ein Jahr später bei etwa drei Dutzend katholischen Schriftstellern und Verbandsfunktionären veranstaltet wurde. Nur einige wenige gingen auf das Thema „Index“ ein und schilderten, wie lebensfremd und unanwendbar die kirchlichen Bücherverbote seien und wie wenig man sich daran halte. Der elsässische Schriftsteller und Straßburger Ehrendomherr Karl Pflieger wies darauf hin, daß die kirchlichen Bücherverbote überholt und undurchführbar seien bzw. daß die große Masse der Zeitgenossen

⁹⁰ „An die Stelle des Verbotes hat die überzeugende kritische Untersuchung zu treten“ (S. 79). Nach Kühner überwiegt allmählich jene „Grundthese der Notwendigkeit einer umfassenden, sogar umwälzenden Reform des Index Romanus und seiner zweifelhaften Praktiken als der antiquiertesten Form geistiger Gängelung, die in Europa seit über vierhundert Jahren fast unverändert überdauert hat“ (S. 8).

⁹¹ H. KÜNG, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit (Wien – Freiburg – Basel 1960) 225. Küng begründet seine Anregung: „Auch nach der Ansicht römischer Stellen erfüllt der Index seine Funktion nicht mehr (er ist weithin unbekannt, wird nicht mehr verstanden und nicht mehr ernst genommen; er setzte verdiente katholische Theologen wegen kleiner Abweichungen auf dieselbe Liste wie Atheisten, Pornographen usw.); er bewirkt vielmehr das Gegenteil, indem er dem indizierten Buch die größte Verbreitung sichert. Für die heutige Zeit [...] wäre jedenfalls eine solide begründete Warnung vor einem Buch wirkungsvoller als die ohne jede Grundangabe verhängten Leseverbote“ (S. 225).

⁹² ANONYM, Die Kirche auf dem Weg zu einer Welt. Anregungen und Hoffnungen für das zweite Vatikanische Konzil. In: Wort und Wahrheit 15 (1960) 245–262, 325–346, 405–422: „Gegenüber einer radikalen Gruppe, die den Index als solchen aufgehoben sehen möchte, stehen gemäßigtere Kreise, die nur eine Revision der bestehenden Gesetzgebung (can. 1395 ff.) und Praxis befürworten. Im allgemeinen genügen einige ganz wenige, aber klar formulierte Regeln über das Verbot, glaubenswidrige oder unsittliche Bücher zu lesen. In konkreten Fällen soll eher vorher durch die Bischöfe, in deren Jurisdiktionsbereich das betreffende Werk erschienen bzw. verbreitet ist, vor diesem gewarnt werden. Diese Vigilanz müßte sich heute auch auf Rundfunk, Film und Fernsehen erstrecken“ (S. 420). Es folgen Anregungen zur weiteren Praxis bei Bücherverboten, Dispenserteilung, Verfahrensfragen usw.

sich nicht an die Index-Verbote halte⁹³. Meistens fordern die befragten Katholiken nicht die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote, sondern nur eine „gründliche Reform der heutigen Indexpraxis“, wie dies die Schriftstellerin Ida Friederike Görres formulierte⁹⁴. Nur ganz selten findet man den Wunsch nach „Abschaffung des ‚Index librorum prohibitorum‘ oder zumindest Humanisierung der Indizierung“⁹⁵.

Die Ankündigung des Vatikanischen Konzils hat offenbar immer mehr Autoren dazu veranlaßt, die Indizierungspraxis zu kritisieren und Reformen zu fordern⁹⁶. Es hat den Anschein, daß deutschsprachige Publikationen relativ häufig zu dieser Frage sich äußerten⁹⁷ und daß trotz vieler Einwände, Kritiken und

⁹³ Nach Pfleger lösen fast alle „Gebildeten“ das Problem der Bücherverbote (Index), indem „sie sich aufgrund eines persönlichen Gewissenentscheides von diesem kirchlichen Gesetz dispensieren“. „Nicht einmal als ganz junger Mensch, der noch im Studium steht, kann ein Katholik sich nach dem Index richten. Als Aufsatzthema für die Schlußprüfung der höheren Schulen in Frankreich sind dieses Jahr Voltaire und Sartre vorgesehen. Von Sartre ist alles indiziert. Wer glaubt, daß auch nur einer von diesen Zehntausenden kirchliche Leserlaubnis einholt?“, „Praktisch ist das Bücherverbot durch eine wahrscheinlich fast allgemeine Ignorierung von seiten derer, an die es sich richtet, völlig unwirksam und überflüssig geworden. Ist es nicht aber auch in sich rechtlich und objektiv ungültig geworden, weil es nicht nur seinen Zweck nicht erreicht, sondern seinem Zweck sogar zuwiderläuft? Das wird nämlich mit der Zeit immer offener [...]. Die kirchliche Gesetzgebung hat Schell zum Dank für seine ungeheure Arbeit im Dienst der Kirche in den frühen Herztod geschickt. Müssen Indizierung und die vorhergehende Zensurierung unbedingt so gehandhabt werden, daß der Autor tot oder doch mundtot gemacht und sein Verleger finanziell schwer geschädigt wird. Ist hier nicht ein elementares Gebot der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit verletzt?“, Was erwarten Sie vom Konzil? Eine Rundfrage unter Katholiken Deutschlands, der Schweiz und Österreichs, in: Wort und Wahrheit 16 (1961) 571–718, hier Karl Pflegers Beitrag S. 649. Vgl. CH. MULLER, Charles Pfleger (1883–1975), in: Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne, Nr. 29 (Strasbourg 1997) 2997f.

⁹⁴ „Was erwarten Sie ...“ (Anm. 93) 591. Vgl. zu Ida Friederike Görres (1901–1971) S. SCHMIDT, Ida Friederike Görres, in: LThK³ 4 (1995) 842.

⁹⁵ So der Psychologe Wilfried Daim (geb. 1923) (Anm. 93) 586. Vgl. den Wunsch nach „Revision des Index“ (Chefredakteur Gunthar Lehner, München, Jahrg. 1918; S. 629–631) und „Neuregelung“ des Index (Kurt Niel, österr. Mediziner; S. 643f.).

⁹⁶ Zwei Schriften von 1961 und 1962 bezeugen klar, daß damals in deutschsprachigen Ländern der Wunsch nach einer Reform der Bücherverbote in den katholischen Veröffentlichungen verbreitet war, nicht jedoch die Forderung nach deren Abschaffung: O. B. ROEGELE, Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien (Osnabrück 1961) bes. 41–45 mit der bezeichnenden Kapitelsüberschrift „Reform des kirchlichen Bücherverbotes“; H. LACKMANN, Die kirchliche Bücherzensur nach geltendem kanonischen Recht unter Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Entwicklung und der heutigen Reformgedanken (Köln 1962) bes. im Schlußkapitel „Zur Diskussion einer Reform der kirchlichen Bücherzensur“ (S. 74–80).

⁹⁷ Vgl. ANONYM, La presse et le Concile (Anm. 1) zitiert einen Artikel von Henri Fesquet in der Zeitung Le Monde vom 24. Juni 1962, wonach die Katholiken früher eine Index-Reform nicht einmal zu fordern gewagt hätten: „La réforme de l'Index et des méthodes employés par le Saint-Office est réclamé avec insistance par plusieurs auteurs catholiques, qui naguère encore n'osaient exprimer publiquement les souhaits de nombreux chrétiens“ (Sp. 44f.). Dort werden einige deutschsprachige Publikationen zitiert und die belgische Nouvelle Revue vom 15. November 1961: Aufklärung helfe mehr als Verbot. Der Index „obtient souvent l'effet contraire par une plus grande diffusion de l'ouvrage censuré. Dans certains cas, un éclaircis-

Hinweise auf die negativen Folgen grundsätzlich nicht daran gezweifelt wurde, daß die Bücherverbote aufgrund göttlichen Rechtes erfolgen, also Ausdruck oder Ausfluß der göttlichen Sendung der Kirche sind: „Das Recht und die Pflicht, ihren Gläubigen Bücher zu verbieten, die den Glauben und die guten Sitten gefährden, gründet die kath. Kirche auf ihre göttliche Sendung, für die Wahrheit Zeugnis abzulegen“⁹⁸.

Während die Masse der Katholiken, auch die Priester, sich nach dem Zeugnis der veröffentlichten Stimmen um 1960 einfach über die kirchlichen Bücherverbote hinwegsetzten, und während niemand die geltende kanonische Regelung und die Index-Praxis als ganze öffentlich verteidigte, forderten nur ganz wenige die Abschaffung des Index als Einrichtung. Niemand bestritt öffentlich das Recht oder die Pflicht der Kirche, Bücherverbote im Rahmen ihrer göttlichen Sendung oder als Ausfluß göttlichen Rechtes auszusprechen.

4. Das II. Vatikanische Konzil

Das 1961 eröffnete Konzil werde der Frage der kirchlichen Bücherzensur „sein besonderes Interesse zuwenden“⁹⁹: damit rechneten Beobachter und auch Teilnehmer, wie der eingangs erwähnte Kardinal Léger. Tatsächlich hat das Konzil nicht über den Index und die Bücherverbote diskutiert. Die Gründe bleiben noch unbekannt, aber es scheint, daß schon bald die ab 1965 begonnene Kurienreform auch das Thema „Index der verbotenen Bücher“ miterledigen sollte, ohne einen diesbezüglichen besonderen Konzilsbeschluß. In der Aula kam diese Frage nur einmal eher indirekt zur Sprache, und zwar in einer berühmt gewordenen Kritik des Kölner Kardinals Joseph Krings an der Arbeitsweise des S. Officium. Ausdrücklich nahmen Bischöfe und Kardinäle Stellung zur Frage des Index in ihren vorkonziliären Eingaben und während der Kommissionssitzungen.

Anscheinend haben die deutschsprachigen Bischöfe sich häufiger zur Frage des Index der verbotenen Bücher geäußert als die Bischöfe etwa aus Frankreich und Italien. Leider fehlen genauere Untersuchungen über die Eingaben der Bischöfe und die von ihnen vorgeschlagenen Themen, die das Konzil behandeln sollte. Nicht viele, aber immerhin einige Bischöfe erklärten, daß Priester und katholische Laien sich nicht mehr oder kaum an das kirchliche Bücherverbot

sement solide et motivé des consciences serait bien plus efficace qu'une interdiction“ (E. Beauduin, Sp. 45). – W. WAGNON – R. NAZ, Index, in: Dictionnaire de droit canonique 5 (1953) 1318–1330. Dieser Artikel geht auf die Verschärfung der Verbote von „opera omnia“ ab 1940 im Gegensatz zur früheren „milden“ Praxis ein (Sp. 1327f.); er nennt als jüngste Literatur nur Artikel Wagnons von 1938 und 1948.

⁹⁸ A. GOMMENDINGER, Index, in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 6. Aufl. (Freiburg 1959) Bd. 3, Sp. 210–213, hier 210.

⁹⁹ LACKMANN (Anm. 98) 74. Zu Léger s. o. Anm. 1.

halten¹⁰⁰. Dem bloßen Faktum, daß die Katholiken sich über die kirchlichen Bücherverbote hinwegsetzen, fügen einige Bischöfe noch die Erklärung bei, die Verbote könnten gar nicht eingehalten werden¹⁰¹.

Die Mehrzahl der Bischöfe und theologischen Fakultäten, soweit sie auf die Frage der Bücherverbote in ihren Konzilsvoten eingingen, forderten Reformen, Ausnahmeregelungen, Verfahrensrevision (z. B. Anhörung des Autors vor dem Verbot u. a.) oder neue Kompetenzregelungen, besonders die Abstimmung mit den Bischöfen. Einige Voten muten mit ihren Vorschlägen fast reaktionär an, etwa wenn Theologieprofessoren, ohne das Institut der Bücherverbote auch nur in Frage zu stellen, für sich einen Konzilsbeschluß mit permanenter Dispens von den Verboten wünschen¹⁰².

Bischof Franz Hengsbach und Weihbischof Julius Angerhausen, beide Essen, wünschten, auf dem Index sollten Verbote rein positiven Rechtes vermieden werden¹⁰³, wobei offenbar nicht die Aufhebung des Index oder der Ausschluß von derartigen Verboten gemeint war. Näher kam der faktischen Aufhebung des Index der Antrag des Kölner Kardinals Joseph Frings, der den Index so vereinfachen wollte, daß nur noch vom Naturrecht verbotene Werke übrig blieben¹⁰⁴. Nur ein deutscher Bischof benutzte im Zusammenhang mit den kirchlichen

¹⁰⁰ Der Bischof von Soissons, Pierre Douillard, schrieb: „*Lex quae prohibet lectionem quorundam librorum non iam a multis christifidelibus observatur, et quidem cum quadam bona fide*“ (Votum vom 29. Aug. 1959 in: Acta et Documenta I, 2, I, 403–409, hier 408). Der Weihbischof von Osnabrück und spätere Bischofsvikar von Hamburg, Johannes Albert v. Rudloff, meldete: „*re vera lex Indicis his locis vix iam impletur a sacerdotibus aut laicis*“ (Votum vom 26. Aug. 1959, ebd. 687–690, hier 690).

¹⁰¹ Mit fast identischem Wortlaut schreiben die Bischöfe von Basel, Franziskus von Streng, und von Aachen, Johannes Pohlschneider: „*cum constat in praxi legem de libris prohibitis nec observari nec moraliter observari posse. Revideatur igitur legislatio in hac materia*“ (Streng, 10. Mai 1960, Acta et Documenta aaO. I,2,2, 23). Zu Pohlschneiders Votum s. o. Anm. 22. Der Generaloberer des Institutum Caritatis der Rosminianer schrieb: „*Multi sunt qui eam [die lex librorum prohibitorum. H. Sch.] inutilem et inobservabilem ducunt*“ (Votum vom 22. Aug. 1959, ebd. I,2,7 S. 171).

¹⁰² Als Beispiel einer nur für Professoren, nicht für alle Katholiken geltenden Ausnahmeregelung (Dispens) zum Bücherverbot sei hier die Bitte (*petitur*) der theologischen Fakultät der Universität Fribourg erwähnt: „*professoribus sacrae theologiae ratione officii licentia legendi et retinendi libros ab Ecclesia prohibitos concedatur*“. Die Professoren sollten dann unter bestimmten Vorsichtsmaßnahmen (*abhibitis cautelis*) ihre Hörer dispensieren können: Acta et Documenta I,4,2, 786).

¹⁰³ „*vitentur prohibitiones iuris positivi tantum in ‚Indice‘*“: so heißt es textgleich in: Acta et Documenta I,2,I, 600 (Hengsbach, 28. Aug. 1959) I und 721 (Angerhausen, 31. Aug. 1959). Hier begegnet implizit die Unterscheidung von „positivem Recht“ (und allgemeinem Sittengesetz), die dann den Weg zur späteren Lösung begleitete.

¹⁰⁴ Acta et Documenta I,2,I, 611–618 (Votum Frings vom 6. Sept. 1959): Laut Naturrecht müsse man alles meiden, was Glaube und Sitte gefährde. Die ethischen Grundsätze sagen, was zu lesen ist und was nicht. Diese Regel befreit die Gläubigen von der Gewissensverwirrung um die Bücherverbote: „*inculcanda est obligatio iuris naturalis evitandi omnia, quae fidei et moribus pericula parant. Sic quaestio, quibus licentia librorum prohibitos legendi concedatur, obsoleta erit*“. Näheres regelt das Sittengesetz. „*Talis autem regula fideles conscientiae diligentis a perturbationibus, quae ipsis praeceptis libros prohibentibus fieri experientia docet, liberet. At per se constat ecclesiae ius libros damnandi competere*“ (S. 614).

Indizierungen das Wort „abschaffen“: Bischof Wilhelm Kempf aus Limburg schlug vor, man solle Vorschriften zum Bücherverbot aufgrund positiven kirchlichen Rechtes abschaffen; die Bischöfe sollten die geeigneten Maßnahmen ergreifen, wenn in ihren Ländern etwas in Bezug auf die Kommunikationsmittel zu unternehmen sei¹⁰⁵.

Zur Frage der Bücherzensur und der Bücherverbote hatte man für das Konzil eine Vorlage erarbeitet. Die „Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk“ war in dieser Frage federführend und hatte die Vorlage (sog. Schema) abschließen im Juli 1961 gutgeheißen¹⁰⁶. Das Schema beginnt mit dem Recht und der Pflicht der Kirche zu „verhindern“, daß Katholiken Bücher lesen oder Schauspielen beiwohnen, die sich gegen katholische Dogmen oder die Reinheit der Sitten richten. Seit Jahrhunderten verbiete darum die Kirche bestimmte Bücher (Lektüre, Verkauf usw.). Die diesbezüglichen Vorschriften müsse man korrigieren, weil diese sehr häufig nicht befolgt würden¹⁰⁷.

In 18 einzelnen Punkten erläutert die Vorlage, wie die Vorschriften zu verbessern sind. In jedem Land sollen nationale Überwachungs-Büros geschaffen werden für die veröffentlichten Schriften. Die Büros sollen die Katholiken zu den verschiedenen Büchern mahnen (*moneant*). Vom römischen Index sollen die Verbote mit der Formel „opera omnia“ und einzelne weitere Titel gestrichen werden, und im gleichen Index sollen die Gründe für das Verbot angegeben werden. Die meisten Punkte zum Thema ‚Bücherverbote‘ handeln in diesem Schema von den Ausnahmen vom Bücherverbot, also von den dispensierten Professoren bis zu den Direktoren der Diözesanbibliotheken, soweit sie keine Laien sind¹⁰⁸.

¹⁰⁵ „*abrogentur normae quantenus obligant ex iure positivo ecclesiastico tantum*“. Votum Kempf vom 12. Okt. 1959: Acta et Documenta I,2,I, 619–621, hier 620.

¹⁰⁶ Text des Schema „*De praevia librorum censura eorumque prohibitionem*“ in: Acta et Documenta 2,2,3 (1968) 407–409. Diesen Text hatte die Generalversammlung der Kommission bei ihrer Tagung vom 17. bis 22. Juli 1961 approbiert (S. 409). Der gleiche Text als Vorlage in: Acta et Documenta 2,3,I (1969) 842–844. Dort S. 845–863 folgt das Diskussionsprotokoll zu dieser Vorlage in der Zentralen Vorbereitungskommission des Konzils auf deren Sitzung vom 5. Mai 1962. Danach das Folgende. – Über die Tagung dieser Kommission vom 3. bis 12. Mai 1962 vgl. ANONYM, Sechste Session der Zentralkommission für die Konzilsvorbereitung, in: HerKorr 16 (1961/62) 464–470. Hierbei handelt es sich nicht um einen Bericht über die (nicht öffentliche) Sitzung der Kommission, sondern auf S. 469f. um eine Zusammenstellung vieler Einwände gegen die Indizierungspraxis hinsichtlich der Verfahrensfragen und hinsichtlich der Opportunität, etwa weil „eine kirchliche Verurteilung für die betroffenen Bücher und Autoren Propaganda macht“ (S. 470). Es wird aber nicht die Abschaffung des Index gefordert.

¹⁰⁷ „*Ecclesiae ius est et officium praecavendi ne fideles libros legant vel spectaculis adsint, quae sive morum integritati sive catholicae religionis dogmatibus adversentur. Qua de causa iam inde a pluribus saeculis constitutum est ut [...] fidelibus prohibeatur ne [...] legant vel retineant vel vendant vel cum aliis personis communicent libros [...], qui noxii sint vel periculosi*“ (Acta et Documenta [Anm. 106] 842f.). Zu derzeitigen Normen: „*accurate emendandas esse; quaedam enim earum praescripta rigidiora esse videntur, proindeque saepe saepius non observantur*“ (S. 843).

¹⁰⁸ „*auferatur formula ‚opera omnia‘, vel alia id genus*“; „*in indice librorum prohibitorum*

Das Schema zur Bücherzensur und zum Bücherverbot von 1961 war ohne jeden Realitätsbezug. Nicht nur sehr häufig (*saepe saepius*) hielten sich die Katholiken im Jahre 1961 nicht mehr an die römischen Vorschriften zu den Bücherverboten, sondern massenhaft und einfach gar nicht mehr. Dies konnte die Kommission bei den Vorbereitungen ihres Schemas auch aus den Meldungen der Bischöfe entnehmen. Realitätsfremd war die Kommission auch mit dem Vorschlag, in den Indexausgaben eine Begründung für die Verurteilung des betreffenden Werkes zu veröffentlichen.

Weil der „Index der verbotenen Bücher“ selber nicht als Gesetzestext oder Vorschrift auftrat, sondern nur eine alphabetische Titelizeusammenstellung von Autorennamen und Buchtiteln als handlicher Auszug („Liste“) aus den allein verbindlichen Verbotsdekreten der römischen Instanzen darstellte, gehörte eine eventuelle Begründung in die Dekrete, nicht aber in den „Index“. Aber selbst wenn in Zukunft die in den Indizierungsdekreten eventuell angegebenen amtlichen Begründungen für das Bücherverbot in die dann zu erstellenden Neuausgaben des Index übernommen werden sollen, bliebe der Vorschlag dennoch undurchführbar. Wer hätte rückwirkend für mehr als 300 Jahre die Gründe für die früheren Indizierungen zunächst einmal sachgerecht feststellen und dann amtlich dekretieren sollen? Bekanntlich ging es in dem fast hundert Jahre währenden Streit um den Jansenismus zu einem großen Teil um die Gründe zunächst für das Verbot des „Augustinus“ von Bischof Cornelius Jansen († 1638) und dann für die zahlreichen weiteren Bücherverbote. Welche Gründe des Hl. Stuhles sollte man in denjenigen Fällen auswählen, in denen es zu Doppelverboten verschiedener römischer Instanzen mit verschiedenen Gründen gekommen war? Und mehr noch: was sollten die Redaktoren eines zukünftigen Index angeben in denjenigen Fällen, in denen sie eine Begründung für Bücherverbote nicht feststellen konnten? Das Verbot der Schriften Antonio Rosminis im Jahre 1849 erfolgte aus Gründen, die sich weder aus Gutachten oder anderen Unterlagen der Indexkongregation von 1849 belegen lassen. Die plausibelste Antwort auf die Frage dieser Indizierung lautet: sie geschah aus politischen Gründen. Dieses Beispiel kommt dem Kern der Frage nach den Gründen vieler Bücherverbote am nächsten: die Verfahren selber waren autoritär, und dem entsprachen die Gründe für den Ausgang, also die Bücherverbote.

Der unpraktikable Vorschlag der Kommission zeugt davon, daß seine Verfasser von den Nöten der Index-Redakteure in der Vergangenheit und ihrer „Technik“ wenig wußten. Mit schonenden Worten hat Kardinal Ottaviani im folgenden Jahr 1962 darauf hingewiesen. Das vorgelegte Schema beweise, daß seine Autoren kaum Erfahrung (*poca pratica*) mit der Sache hätten, von der sie redeten, und daß sie die Zuständigen nicht einmal konsultierten¹⁰⁹. Der für das Sche-

rationes breviter addantur ob quas singuli libri prohibiti sunt“. Direktoren von Diözesanbibliotheken sollen verbotene Bücher lesen dürfen, „*si sint clerici*“, mit Vorbehalten (*adhibitis necessariis cautelis*) und mit dem Recht des Bischofs, hier einzuschränken (*salva tamen potestate Ordinarii hanc facultatem limitandi*) (S. 844).

¹⁰⁹ „Sarebbe stato bene che fosse stato sentito l'ufficio che è tecnicamente competente, cioè la

ma verantwortliche Präsident der Kommission für die Disziplin, Kardinal Pietro Ciriaci, präsentierte das Projekt ohne zu überzeugen; nicht einmal seine Scherze wollten gelingen, als er an eine römische Gewinnbeteiligung am Verkauf indizierter Bücher dachte, weil diese schon die Werbeaufschrift „verboten vom Hl. Officium“ trügen¹¹⁰.

Das Pro und Contra zu dem Schema zeigt eine große Unsicherheit unter den Kardinälen, wie mit dem konkreten Vorschlag und allgemein mit dem Problem „Bücherverbote“ umzugehen sei. Während Kardinal Frings in seinem Votum von 1959 so argumentiert hatte, daß kein „Index verbotener Bücher“ in Zukunft existieren solle oder dürfe und nur noch das Naturrecht Richtlinie sei, plädierte er 1962 dafür, daß auch fürderhin ein römisches Index Geltung habe, wenn auch umfangmäßig reduziert¹¹¹. Zwei Kardinäle haben auf jener Kommissionssitzung von 1962 im Sinne der später tatsächlich erfolgten Aufhebung der Bücherverbote gesprochen, die Kardinäle Léger aus Montréal und Döpfner aus München. Beide sprachen sich gegen Verbote aus und schlugen stattdessen eine Liste gefährlicher oder zu meidender Literatur vor¹¹². Als Begründung gibt Kardinal Léger die faktische Entwicklung an: die Katholiken verstehen die Bücherverbote als bloß positives Gesetz, dessen Überschreitung dann nur eine Frage des Gehorsams sei und damit die Autorität der Kirche untergrabe¹¹³. Kardinal Döpfner hingegen argumentierte eher theologisch: Christen hätten ihr eigenes Urteil und eigene Verantwortung, auch bei der Wahl zwischen Gut und Böse, die sie selber treffen

Sectio de Censura Librorum nel S. Offizio“. Darum die Schwächen des Schema: „Alcuni difetti, diciamo così, tecnici del progetto rivelano la poca pratica della materia“: Kard. Ottaviani am 5. Mai 1962 auf der Sitzung der Zentralen Vorbereitungskommission des Konzils, laut Acta et Documenta 2,3,1 (1969) 850.

¹¹⁰ „Et fuerunt editores qui scripserunt in suis libris: ‚prohibitum a S. Officio‘. Hoc factum est. Cogitandum est quod ex lucro quod fecit, non misit percentum (percentuale) S. Officio, nam S. Officium fecit ipsis magnum servitium“: Relatio von Kard. Ciriaci für die Sitzung der Zentralen Vorbereitungskommission vom 5. Mai 1962, ebenda S. 845. – Für das behauptete „Factum“ wurde bislang noch kein Beispiel bekannt.

¹¹¹ „Index librorum prohibitorum quoad praeteritum reducatur ad libros, qui hodie adhuc sint damnosi, quoad futurum pauci tantum prohibeantur“: so der von Frings „Kompromiß“ genannte eigene Vorschlag: Acta et Documenta 2,3,2 (1969) 857.

¹¹² Léger schlug einen Index mit erklärendem (nicht verbietendem) Charakter vor, mit jeweils für Altersklassen spezifischen Bewertungen, wobei offenbar die katholische Filmbewertungsarbeit Pate gestanden hatte: „lex ita modificetur ut index sit mere ‚indicatio‘ seu declaratio librorum damnosorum. Talis index habeatur pro tota Ecclesia, pro operibus particulariter damnosis relate ad fidem. In singulis nationibus catalogus habeatur, ubi libri omnes classificentur secundum quod conveniunt vel non tali vel tali categoriae personarum“ ([Anm. 111] 848). Nach Döpfner reicht die bloße Verurteilung eines Buches (ohne Verbot) aus: „sufficere videtur, ut ab Ecclesia damnatione indicentur, qui sint libri vitandi; ita omnes dubitantes, claram conscientiam sibi efformare poterunt“. Ähnlich verfähre man bereits bei der Filmbewertung (ebenda 849).

¹¹³ Nach Léger sind Bücherverbote inopportun und unwirksam: „prohibitio positiva, non amplius convenit et inefficax fit“. Man verstehe die Verbote als „lex mere positiva cuius violatio contra solam oboedientiam peccatum est. Ita ut [...] haec lex potius auctoritatem Ecclesiae subruit“. Außerdem setze man sich über die Verbote hinweg: „In pluribus regionibus mundi lex indicis, ut positive prohibens, in aliquam desuetudinem cecidit“ ([Anm. 111] 847).

müssen; es schade der Kirche, wenn die Katholiken wegen des Index als Unmündige gelten¹¹⁴. Die Kardinäle Michael Browne und Ottaviani gaben interessante Informationen über die Selbsteinschätzung des S. Officium, das angeblich „mild“ agiere und dessen Löwen fast nie „beißen“¹¹⁵. Im übrigen gab sich Browne als langjähriger päpstlicher Hoftheologe (Magister Sacri Palatii) und ständiger Mitarbeiter des S. Officium recht pragmatisch in der Frage der Abschaffung der Bücherverbote: seit Jahrhunderten bediene sich der Hl. Stuhl des Index, und wenn es einen besseren Modus gäbe, dann solle man diesen wählen¹¹⁶.

Fast alle Mitglieder der Kommission („Sodales“) stimmten mit einem Vorbehalt für das vorgelegte Schema (fast 50 Stimmen „*Placet iuxta modum*“), darunter auch die Kardinäle Léger und Döpfner. Ein Dutzend Mitglieder stimmten mit Ablehnung des Schemas (*Non placet*), darunter die Kardinäle Frings, Browne und Montini, während nur drei Zustimmungen „*Placet*“ zustande kamen. Montini, der spätere Paul VI., ging noch 1962 davon aus, daß auch weiterhin die Bücherverbote Bestand haben würden, daß aber die Leseerlaubnis für Forscher (und Studenten?) leichter erteilt werden sollte¹¹⁷.

Es liegen keine weiteren Nachrichten darüber vor, was im Einzelnen nun mit der Vorlage „Bücherzensur und Bücherverbote“ geschah. Wahrscheinlich hat sie kein neues Redaktionsstadium mehr erreicht und gelangte jedenfalls nie in die Konzilsaula. Dort freilich gab es im nächsten Jahr eine oft genannte Rede des Kölner Kardinals mit Kritik an den Methoden des S. Officium. Es ging im Wesentlichen um Verfahrensfragen und die Rolle der Bischöfe bei den vom Hl. Offizium bearbeiteten Fällen; die Frage der Bücherverbote als solche und damit die Grundsatzfrage nach der Weiterexistenz des „Index der verbotenen Bücher“ war nicht ausdrücklich angesprochen¹¹⁸.

¹¹⁴ Aufgrund eigenen Urteils müsse der Christ entscheiden: „*distinguat verum a falso, bonum a malo, eligat, quae vitae honestae fide informatae conveniant. Cum hoc sensu propriae responsabilitatis individui [...] legislatio de librorum damnatione et prohibitione amplius componi non potest. Nam in detrimentum Ecclesiae vertitur, si propter Indicem fideles aliquoties tamquam pupilli vel servilis mentis esse reputantur*“ ([Anm. 111] 848).

¹¹⁵ „*S. Officium solet procedere cum maxima cura*“ ([Anm. 111] 853); „*leones S. Officii sunt leones valde mites; nunquam, fere nunquam, mordent; exitant quam plurimum antequam procedant*“ (S. 854; Beitrag von Kard. Browne). – „*Igitur non est putandum quod sumus faciles ad damnandum*“ (S. 860; Kard. Ottaviani).

¹¹⁶ „*Si hodie inveniri potest melior modus quam iste [der Index], ego nihil haberem contra*“: Browne (Anm. 111) 853.

¹¹⁷ Kardinal Montini: „*Non placet: iuxta ea quae dixerunt Card. Siri et Frings. Attamen Censurae videntur tollendae et facilius introducatur modus circa licentiam libros prohibitos legendi pro his qui quovis modo studiis incumbunt*“ ([Anm. 111] 858). Kardinal Giuseppe Siri hatte ebenfalls mit „*Non placet*“ gestimmt und eine Überarbeitung des Schemas verlangt u. a. mit Angleichung der Verbote an die Zeitverhältnisse: „*Aptatio circumstantiis psychologicis nostrae infirmae aetatis, ita ut instrumenta damnationis et prohibitionis evadant semper utilia*“ (Kard. Siri, S. 857).

¹¹⁸ Vgl. JOSEF KARDINAL FRINGS, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Erzbischofs von Köln (Köln 1973) 273 eine deutsche Zusammenfassung der Rede vom 8. November 1963, „die so großes Aufsehen erregt hat“ (S. 273). – Zum Originaltext und zur sofortigen Replik durch Kardinal Ottaviani am gleichen Tag in der Konzilsaula vgl. Acta

Die hier nicht weiter zu besprechende Rede von Frings sorgte in Frankreich für einen Zwischenfall, der für die internationale Stimmung gegenüber den Bücherverboten und besonders gegenüber der Praxis des S. Officium von Einfluß war. Der Moraltheologe und Psychologe Marc Oraison war mit seiner Dissertation im Jahre 1955 auf den Index geraten. Als langjähriger Arzt, inzwischen Priester, hatte man ihm auch Beratungsaufgaben in Seminarien und Ordenshäusern übertragen, die ihm das S. Officium 1958 untersagte¹¹⁹. Im Jahre 1964 veröffentlichte Oraison einen Zeitungsartikel „Über die Methoden des S. Officium“ mit der erklärten Absicht, nach der allgemein gehaltenen Kritik von Frings konkret die Affäre um sein indiziertes Buch darzustellen¹²⁰. Die leicht ironische Schilderung von Oraison über das kafkaeske Indizierungsverfahren, von dem er nur Fragmentarisches erfuhr, über das Rezept des kauzigen Kardinals Pizzardo zur Seminarerziehung bis hin zu einem „Berufsverbot“ für den Priester-Psychotherapeuten, mag der heutige Leser der Autobiographie schnodderig oder auch ergötzlich finden; der flott geschriebene Zeitungsartikel von

Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. 2, Pars IV. (Typis Vaticanis 1972) 616f. (Frings) und 624f. (Ottaviani). Im schriftlichen Redetext forderte Frings: im S. Officium „*nemo accusatus de recta fide damnetur vel indicetur, nisi prius ipse audiatur et ordinarius eius, nisi prius argumenta noverit, quae militant adversus eum vel librum, quem scripsit, nisi prius occasio ei data sit seipsum vel librum suum corrigendi*“ (S. 616).

¹¹⁹ Vgl. A. PLÉ, Marc Oraison (1914–1979), in: *Catholicisme* 10 (1985) Sp. 132f. Die theologische Dissertation *Vie chrétienne et problèmes de sexualité* (Paris 1952) wurde durch Dekret des S. Officium vom 18. März 1953 verboten. Das Dekret wurde erstmals veröffentlicht in *L'Osservatore Romano* Nr. 5 vom 7.–8. Januar 1955 (!), S. 1; dazu brachte der Osservatore einen ungezeichneten Kommentar (Sp. 4–5) und erklärte, Anfang 1954 habe Oraison die Order bekommen, das Buch aus dem Verkehr zu ziehen („*l'ordine, dato circa un anno fa, di ritirare dal commercio le copie del libro stesso*“). Das S. Officium habe zunächst geglaubt, diese Maßnahme reiche aus, sehe aber nun, daß man das Buch immer noch zitiere und gar empfehle. Das Buch habe Orientierungslosigkeit ausgelöst („*prodotto un vero sconcerto in molti studiosi e creato disorientamento in non pochi direttori di spirito*“). – Vgl. ANONYM, Sexualität, Moral und Psychologie, in: *HerKorr* 7 (1952/53) 418–422 mit empfehlender Würdigung des Buches. Zur Affäre mit dem S. Officium aus der Sicht des Autors vgl. M. ORAISON, *Tête dure* (Paris 1969), DERS., *Dickschädel. Autobiographie* (Frankfurt 1970) bes. 174–180, 200–210.

¹²⁰ M. ORAISON, *Sur les méthodes du Saint-Office*, in: *Le Monde* (Paris) vom 11. Juni 1964. Oraison verweist auf Frings und den von diesem beklagten „scandale“ der Verfahren des S. Officium, sowie auf die Antwort Ottavianis, wonach die Verfahren gewissenhaft und hochkompetent geführt würden („*avec une conscience scrupuleuse par des personnages éminemment compétents*“). Leider fehle Ottavianis Schuldeingeständnis („*un mea culpa public*“). Weil die Kritiken jedoch meist nur vage und allgemein formuliert seien, wolle Oraison einmal konkret seinen „Fall“ der Indizierung schildern. Danach berichtet er über sein Berufsverbot in den Seminarien als Berater: „*au cours de l'été 1958, je reçus une lettre de Rome, transmise par mon évêque, qui m'interdisait purement et simplement toute activité de ce genre, sans autre explication. Je n'ai jamais pu savoir exactement ce qui avait provoqué cette décision. Mai j'ai su tout de suite que ni le supérieur ne les directeurs des séminaires en question n'avaient été consultés, pas plus d'ailleurs que les évêques responsables. On m'interdisait une activité sans savoir en quoi elle consistait, si elle était utile ou nuisable, et sans demander l'avis de ceux qui la vivaient avec moi*“ (*Le Monde*, 11. Juni 1964).

1964 war jedoch geeignet, das S. Officium lächerlich zu machen¹²¹. Die Redaktion von *Le Monde* ahnte wohl, wie brisant Oraisons Beitrag war, und wappnete sich mit einem Wort Ottavianis, der soeben die ihm geltende Kritik von Kardinals Frings als Anstoß zum Nachdenken bezeichnet hatte¹²².

Das S. Officium ließ sich offenbar zu einer kanonischen Ermahnung an Oraison verleiten, woraufhin dieser einen Text publizierte, der in einer bis dahin beispiellosen Weise die römische Kongregation in der Öffentlichkeit bloßstellte. Oraison erklärt mit demutsvollen Worten, er habe sich von Kardinal Frings' Rede täuschen lassen und unvorsichtigerweise über seine Erlebnisse gesprochen. Er bedauere, als einfacher Priester die mächtige ‚Suprema‘ Kongregation des Hl. Offiziums kritisiert zu haben. Er habe die kanonische Mahnung erhalten und nehme in totaler Unterwerfung die Konsequenzen seines schuldhaften Irrtums auf sich. Bis zu seinem Tode wolle er der Kirche angehören¹²³. Das Verfahren gegen das Buch von Oraison und die Maßnahmen des S. Officium, soweit sie in der Öffentlichkeit bekannt wurden, waren in diesem Falle zu einer Farce degeneriert. Der „Index der verbotenen Bücher“ und die damit zusammenhängenden Affären verursachten Kopfschütteln, wenn nicht gar Spott.

¹²¹ Das betrifft vor allem die Worte von Kardinal Pizzardo zur Sexualerziehung der Seminaristen, für die man statt Beratung Höllenangst und Kohlehydrate benötige: „Deux fois il [Pizzardo] me répéta: ‚Pour la pureté: l'épouvante, les spaghetti et les haricots‘. Je garantie sur l'honneur l'exactitude littérale de la formule“ (*Le Monde*, 11. Juni). „Für die Reinheit in den Priesterseminaren braucht man Angst und Schrecken, Spaghetti und Bohnen“ (ORAISON, Dickschädel [Anm. 119] 177).

¹²² Die Redaktion fügt am Ende von Oraisons Artikel einen Satz aus dem Interview bei, das Kardinal Ottaviani soeben wegen der Kritik von Frings der „France catholique“ vom 13. November 1963 gegeben hatte. Darin erklärte Ottaviani: „Les critiques produisent toujours quelque chose de bon, cela aide aussi à la réflexion, car nous ne nions pas qu'il y ait quelque chose à corriger, soit dans le Saint-Office, soit dans les méthodes de la Curie romaine“ (ebd.).

¹²³ *Le Monde*, vom 28. Juli 1964, 10: „Un communiqué de l'abbé Oraison. Nous avons reçu de l'abbé Oraison le communiqué suivant: ‚A la suite de la publication, dans le Monde du 11 juin 1964, d'un article intitulé ‚Les procédés du Saint-Office‘, j'ai reçu d'abord un blâme officiel du secrétariat de l'Episcopat, puis une monition canonique de la Suprême Congrégation du Saint-Office. Influencé par les critiques violentes que tant de personnages de ma connaissance – évêques, prêtres ou religieux – font verbalement depuis des années à cette institution sacrée, trompé par l'intervention, cependant sereine, de S. E. le cardinal Frings à la deuxième session du concile, j'ai eu l'outrecuidance d'interpréter dans cette optique les quelques événements qui me concernaient. Je me repens amèrement d'avoir, moi, simple prêtre et sans mandat, osé formuler publiquement et par écrit des critiques de cette sorte contre une aussi haute et puissante instance que la Suprême Congrégation du Saint-Office. Je subis les conséquences de ma coupable erreur sans révolte et en totale soumission. Ce m'est une occasion pour proclamer aux yeux de ceux, de tous ceux qui me connaissent que j'appartiens et veux appartenir jusqu'à ma mort à l'Eglise du Christ unie autour des successeurs historiques de Pierre et des Apôtres.“ – Der Text von „A la suite“ bis „Apôtres“ auch in: *La Documentation Catholique* 61 (1964) 1209.

5. Das Ende des römischen Index: eine Kulturrevolution?

Als im Jahre 1959 der damals 82-jährige Kardinal Giuseppe Pizzardo als Sekretär der Kongregation des S. Officium von seinem Amt entbunden wurde und an seine Stelle der schon seit 23 Jahren bei der gleichen Behörde tätige damalige Pro-Sekretär Alfredo Ottaviani¹²⁴ trat, fragte man nach der Tragweite dieser päpstlichen Entscheidung. Beobachter gaben die Antwort, hierin zeige sich der Wille von Papst Johannes XXIII., die in den letzten Jahren unter Pius XII. verwaisten oder durch Ämterzusammenlegung veränderten Verhältnisse in der römischen Kurie „wieder zu normalisieren“¹²⁵. Äußerlich schien zu diesem Zeitpunkt nichts darauf zu deuten, daß „eine von Papst Johannes XXIII. gewünschte Index-Reform“¹²⁶ zu erwarten sei. Diese Nachricht hatte jedoch schon im Sommer des gleichen Jahres der seit 1948 in Rom lebende Kulturhistoriker und Publizist Gustav René Hocke in einer Kölner Zeitung veröffentlicht¹²⁷.

Der aufmerksame Deutsch-Römer hatte offensichtlich richtig gehört, denn fortan mehrten sich die Zeichen dafür, daß auch in der Kurie über „das Problem des Index“ nachgedacht wurde. Kardinal Ottaviani erklärte im Jahre 1962 in einer Rundfunksendung in Köln auf die Frage von Leo Waltermann nach einer eventuellen „Änderung“ hinsichtlich des Index der verbotenen Bücher, hier handele es sich um ein „Problem“, das man behandeln und studieren sollte. „Um dieses Problem richtig zu lösen, muß man es nämlich auf die anderen Formen der sozialen Kommunikation ausdehnen wie auf Film, Rundfunk und Fernsehen, mit welchen Mitteln man so viel Unheil und so viel Gutes bewirken kann, nicht nur im Bereich der Ideen, sondern auch der Sitten. Der Index konnte mit seinem jetzigen System und seiner jetzigen Methode so lange wirksam sein, als die Zahl der veröffentlichten Bücher sehr gering war; er ist aber selbstverständlich unwirksam gegenüber der heutigen Produktion auf dem Buchmarkt und, wie ich schon sagte, gegenüber der Verbreitung der anderen Mittel unserer Sozialkultur“¹²⁸. Mindestens also im Jahre 1962 war der langjährige „Kämpfe“ des S. Of-

¹²⁴ Zu Ottaviani vgl. A. RICCARDI, Alfredo Ottaviani (1890–1979), in: *Dizionario storico* (Anm. 4) 435–439; E. CAVATERRA, Il prefetto del Sant’Offizio. Le opere e i giorni del cardinale Ottaviani (Milano 1990); J. GELMI, Alfredo Ottaviani, in: *LThK* 7 (1998) 1217f.

¹²⁵ ANONYM, Aus dem Vatikan. Personaländerungen und Kardinalsernennungen, in: *HerKorr* 14 (1959/60) 106. Dieser Bericht stützt sich u. a. auf einen Kommentar der italienischen Tageszeitung „Corriere della Sera“ und auf die Veröffentlichung von Prälat Palémon Gloireux (1892–1980) in „La Croix“, o. D.

¹²⁶ ROEGELE (Anm. 96) 114 als Resumé des im Text nicht mitgeteilten Artikels von G. R. Hocke im „Kölner Stadt-Anzeiger“ vom 13. August 1959.

¹²⁷ Zu GUSTAV RENÉ HOCKE (1908–1985), geboren in Brüssel, seit 1919 am Niederrhein (Viersen), 1940–1944 Korrespondent der „Kölnischen Zeitung“ in Rom, ab 1948 erneut in Rom und in Genzano bei Albano, vgl. *Deutsches Literatur-Lexikon* (3. Aufl. Bern-München 1979) Bd. 7, 1285f. LUISE RINSER, Über Gustav René Hocke, in: *Hommage à Gustav René Hocke. Die Welt als Labyrinth* (= Viersen. Beiträge einer Stadt, 16). Viersen 1989, S. 62–65. Noch kennt man nicht die Namen der verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, für die Hocke rund zehntausend Artikel schrieb (*Hommage* S. 10).

¹²⁸ L. WALTERMANN (Hg.), *Konzil als Prozeß, Berichte im Westdeutschen Rundfunk über das zweite Vatikanum. Eine Dokumentation* (Köln 1966) 67. Es handelt sich um eine Über-

ficium bereit, in der Öffentlichkeit zuzugeben, daß der Index der verbotenen Bücher nicht mehr „wirksam“ sei. Als Grund hierfür nannte er die Masse der Publikationen in den verschiedenen Medien. Aber die Massenproduktion auf diesen Gebieten gibt es nicht erst seit 1962. Seit die Bücherzahl nicht mehr „sehr gering“ war, war der römische Index nach Ansicht des Kenners auf diesem Gebiet nicht mehr „wirksam“.

Die Tatsache, daß Ottaviani von einer Ausdehnung des Index auf die anderen Medien sprach, deutet an, daß hier keineswegs mehr von einem Index der verbotenen Publikationen die Rede war, sondern offensichtlich von einer Liste abzuratender Medienprodukte. Denn eine Ausdehnung der Verbote auf andere Medien, die schon auf dem Büchersektor keine Wirkung zeigte, dürfte dem erfahrenen Mann des S. Officium kaum vorgeschwebt haben. Schon 1962 dachte Ottaviani also an eine Liste ohne Verbote und damit an die Aufhebung des existierenden Index der verbotenen Bücher.

Etwa gleichzeitig oder kurz später erfuhr der Erzbischof von Boston, Kardinal R. J. Cushing, von den Überlegungen Ottavianis und begrüßte die geplante Überprüfung der Index-Frage im Hinblick auf die aktuellen Erfordernisse und im Hinblick auf eine mögliche Einbeziehung der übrigen Kommunikationsmittel¹²⁹. Auch hier zeigt die Verbindung von Index und modernen Kommunikationsmitteln an, daß zu diesem Zeitpunkt kaum an eine Ausweitung des Index auf weitere Verbote, sondern eher an eine erweiterte Liste auch für Filme usw. gedacht war, und zwar ohne Verbotscharakter.

Die seit 1963 angekündigte Kurienreform wurde von Papst Paul VI. mit einer Neustrukturierung des S. Officium begonnen. Dies geschah durch das Motu Proprio „*Integrae servandae*“ vom 7. Dezember 1965. Der Papst änderte den Namen des S. Officium in „Hl. Kongregation für die Glaubenslehre“. Er stellte diese grundsätzlich auf den gleichen Rang der übrigen vatikanischen Kongregationen mit einem Kardinalpräfekten an der Spitze, im Unterschied zur bisherigen Regelung, derzufolge der Papst Präfekt dieser Kongregation war. Die bedeutsamste Änderung hinsichtlich des Aufgabenbereiches der Kongregation betraf die jetzt erstmals erwähnte „Förderung“ des Glaubens neben der bislang allein genannten „Sicherung“ (Schutz) des Glaubens. In Bezug auf die Untersuchung von Schriften gehört es zur Aufgabe der Kongregation, diese zu prüfen und gegebenenfalls zu mißbilligen (*reprobat*). Dieses kleine Wort „*reprobat*“ stellte das Ende der kirchlichen Bücherverbote dar. Die gesamte Öffentlichkeit, Fachleute, Kanonisten und römische Beobachter wie die sog. Vatikanologen

setzung aus dem Italienischen; sie wurde gesendet im 3. Programm des Westdeutschen Rundfunks, Köln, am 20. Dezember 1962 (vgl. S. 46).

¹²⁹ Kardinal Cushing sei „sehr erfreut gewesen, als er hörte, Kardinal Ottaviani habe als zuständiger Kardinal erklärt, eine Überprüfung der Index-Frage im Hinblick auf die Gegebenheiten der Gegenwart sei wünschenswert. Wenn sich das Konzil mit der Frage des Index befasse, so müsse es sich auch in diesem Zusammenhang mit den modernen Kommunikationsmitteln auseinandersetzen“: Bericht über ein Interview von Kardinal Cushing, veröffentlicht in der Zeitschrift „America“ vom 15. Juni 1963, hier nach: ANONYM, Das Konzil und die Kirche in den angelsächsischen Ländern, in: HerKorr 18 (1963/64) 37–40, hier 40.

haben diese zentrale Änderung nicht erkannt, und die zeitgenössischen Kommentare erwähnen nicht die Änderung. Der Kanonist Georg May gesteht, daß „auch für geschulte Kanonisten nicht ohne weiteres zu erkennen“ war¹³⁰, welche Änderung der kirchlichen Büchergesetzgebung damit vollzogen bzw. eingeleitet wurde.

Das wahrhaft historische Ereignis, welches das Motu Proprio von 1965 für die Bücherverbote und für den berühmten „Index der verbotenen Bücher“ darstellt, wurde zunächst auch von den Vertretern der Kurie verschwiegen. Dementsprechend begleiteten L'Osservatore Romano oder etwa La Civiltà Cattolica nicht mit den sonst üblichen Übersetzungen oder Kommentaren das Erscheinen des Motu Proprio.

Ein Vergleich mit dem entsprechenden Kanon 247 des Codex läßt erkennen, welche Änderungen der Papst vorgenommen hatte. Der Codex nannte als Aufgabe des S. Officium unter anderem, von sich aus (von Amtes wegen) zu verurteilende (*dammanda*) angezeigte Bücher zu prüfen und eventuell zu verbieten (*eos, si oportuerit, prohibere*). Die Aufgaben- und Kompetenzbeschreibung zur Bücherprüfung liest sich im Motu Proprio von 1965 hinsichtlich der Bücher: Die Kongregation hat die ihr angezeigten Bücher zu prüfen und gegebenenfalls zu mißbilligen (*eos, si oportuerit, reprobare*). Seit dem Dezember 1965 gehörte es nicht mehr zu den Aufgaben der Kongregation für die Glaubenslehre, Bücher zu verbieten. Folgerichtig schaffte die Kongregation den bisherigen Namen der für die Bücherverbote zuständigen Sektion ab. Die Sektion arbeitete fortan für die im Motu Proprio genannten Aufgaben der Kongregation, wenn auch zunächst noch nicht unter einem im *Annuario Pontificio* bekanntgegebenen neuen Namen¹³¹.

G. May stellte die Frage, ob die Aufhebung des Index durch das päpstliche Motu Proprio wirksam erfolgt sei angesichts der „Tatsache, daß kaum jemand die Aufhebung des Index“ aus dem päpstlichen Dokument „erschlossen hat“¹³². Er kommt zu dem Ergebnis, daß zwar das Motu Proprio die Aufhebung des Index verkündete, freilich in einer Weise, die fast niemand verstand. Der Gesetz-

¹³⁰ MAY (Anm. 3) 553. Dort 554–558 eine Analyse des Motu Proprio „*Integrae servandae*“ vom 7. Dezember 1965 hinsichtlich des Bücherverbotes, mit Lit. Dort 554 auch die Synopsen von can. 247 § 4 zu Paralleltextrn des Motu Proprio.

¹³¹ Vgl. *Annuario Pontificio* 1966 (Città del Vaticano 1966) 613–615. Dem Erscheinen dieses Bandes (Februar 1966) entnahm ein Beobachter „einige weitere unauffällige Veränderungen an der Kurie“, darunter: „Die Abteilung Bücherzensur ist aus dem Ämterverzeichnis der Kongregation gestrichen (was selbstverständlich nicht die Aufhebung des Index, wohl aber eine bevorstehende Reform bedeutet“: ANONYM, Aus dem Vatikan, in: *HerKorr* 20 (1966) 122f., hier 123. MAY (Anm. 3) 557 denkt an eine Auflösung der entsprechenden Sektion „*sezione della censura dei libri*“: sie wurde aber nicht „aufgelöst“ (S. 557), sondern umbenannt, freilich mit Wegfall der Zuständigkeit für die Bücherverbote. Die Sektion hieß künftig „*Ufficio dottrinale*“, hier nach: *L'attività della Santa Sede nel 1969. Pubblicazione non ufficiale* (Tipografia Poliglotta Vaticana. O.J. [= 1970?]) 613: „*I. Attività dell'Ufficio dottrinale*“. Die Berichte dieser Sektion über ihre Tätigkeiten kann man in den folgenden 25 Jahressbänden dieser Reihe nachlesen.

¹³² May (Anm. 3) 559.

geber hatte seinen Willen mindestens unklar formuliert hinsichtlich des Index, so daß man vom Weiterbestehen der Gültigkeit des Index ausgehen konnte. Erst durch die zu erwähnende *Notificatio* wurde in Form einer authentischen Interpretation Klarheit geschaffen, freilich nicht mit rückwirkender Kraft. „Die Aufhebung des Index ist danach drei Monate nach der Veröffentlichung der ‚*Notificatio*‘ in den *Acta Apostolicae Sedis* erfolgt“¹³³.

Daß der berühmte Index der verbotenen Bücher aufgehoben war aufgrund des *Motu Proprio* „*Integrae servandae*“ von 1965, wußte die Öffentlichkeit nicht, wie der zitierte Kommentar der „Herderkorrespondenz“ zur Streichung des Sektionsnamens aus dem „*Annuario Pontificio*“ von 1966 anzeigt. Die Öffentlichkeit erfuhr dies freilich auch nicht durch jene authentische Interpretationen von 1966, auf die sich der Kanonist beruft. Die Welt erfuhr vom historischen Ende des römischen Index weder aus einem vatikanischen *Kommuiqué* noch aus dem *Osservatore Romano*, sondern aus einer *Illustrierten*. In dem italienischen Wochenblatt „*Gente*“ vom 13. April 1966 hatte Kardinal Ottaviani ein Interview veröffentlichen lassen. Dieses Gespräch in der *Illustrierten* klärte natürlich nicht die kanonistischen Formfragen, aber es klärte einen Punkt: für den Hl. Stuhl war der Index der verbotenen Bücher aufgehoben; eines der historisch berühmtesten Bücher war *Historie* geworden. Der Index behalte freilich einen „hinweisenden Wert“ als Warntafel für gefährliche oder gefährdende Lektüre. Die Kongregation werde zukünftig Hinweise zu Büchern herausgeben, von denen man abrate (also deren Lektüre nicht verboten sei), ähnlich den Empfehlungen der katholischen Filmbüros¹³⁴.

¹³³ May (Anm. 3) 559.

¹³⁴ In Deutschland wurde der wichtige Text des Interviews von Kardinal Ottaviani noch nie dokumentiert. Zur Frage des Journalisten: „Quale sarà il destino dell' *Indice dei libri proibiti*? Esso ha ancora valore vincolante per i cattolici?“ antwortete Ottaviani: „L'*Indice dei libri proibiti* non viene più aggiornato dal 1947. Non lo sarà più: voglio dire che nessun libro sarà più iscritto nell'*Indice*. Esso rimarrà un documento storico, un'opera di consultazione che chi vorrà potrà leggere o usare per trarne indicazioni. Noi pubblicheremo elenchi di libri sconsigliati, a titolo indicativo, così come fa per esempio il Centro cattolico cinematografico per i film. Voglio comunque far osservare che anche in passato concedevamo ampi permessi di leggere le opere messe all'*Indice*. Perfino volumi „*contra fundamenta fidei*“ venivano letti col nostro permesso a scopo di insegnamento, cultura o informazione“: *Gente* (Anm. 75). Dieser wichtige Textabschnitt erschien in der in Frankreich verbreiteten Übersetzung, unter dem Titel „*Déclarations du cardinal Ottaviani à la revue 'Gente'*“, in: *La Documentation Catholique* 63 (1966) 837–844, hier 839f.: „L'*Index des Livres interdits* n'a plus été mis à jour depuis 1947. Il ne le sera plus; je veux dire qu'aucun livre ne sera plus mis à l'*Index*. Celui-ci demeurera comme un document historique, un ouvrage de consultation qu'on pourra lire ou utiliser pour en tirer des indications. Nous publierons des listes de livres déconseillés, à titre indicatif, comme le fait par exemple pour les films la Centrale catholique du cinéma. Je tiens toutefois à faire remarquer que, dans le passé, nous accordions largement des permissions de livres „*contraires aux fondements de la foi*“ étaient lus avec notre permission dans un but d'enseignement, de culture ou d'information.“ – Andere Passagen dieses bedeutsamen Interviews in deutscher Teilübersetzung bei SCHWEDT (Anm. 75) 314 und L. KAUFMANN, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen (Freiburg/Schweiz 1987) 19f.

Das Gespräch des Kardinals mit der Illustrierten stellt keinen gesetzgebenden Akt dar, enthält also keine Aufhebung des Index oder gar seine Abschaffung. Vielmehr plaudert der Pro-Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre nur aus, was vorher bereits geschehen war, ohne daß jemand in der Öffentlichkeit dies bemerkt hatte, nämlich daß mit dem päpstlichen Motu Proprio der Index der verbotenen Bücher aufgehoben war. Dieser Index, jetzt nur noch ein historisches Dokument, wird freilich nicht für abgeschafft erklärt, sondern er behält seinen „hinweisenden Wert“¹³⁵. Diese sog. indikative Qualität des Index, den dieser behält nach Aufhebung des Verbotscharakters, meint etwa Mahnung oder Warnung vor den verzeichneten Schriften. Offenbar stand das Vorbild der katholischen Filmberatungsstellen damals den römischen Verantwortlichen ständig vor Augen. Nicht nur der alte Verbot-Index behält aber nach Aussage des Kardinals einen gewissen Wert, sondern man will auch in Zukunft Listen zusammenstellen mit ebensolcher Funktion, also mit Nennung von abzuratenden Büchern.

Wenige Tage später meldete sich Kardinal Ottaviani in einem Interview des Sonntags-Osservatore (24. April 1966): „Der Index sei angesichts der Massen von Büchern, die von Tag zu Tag auf den Markt kommen, unbrauchbar geworden“¹³⁶. Die einzelnen Bischofskonferenzen sollten „eine Art literarisches Beratungsorgan in Form einer kirchlichen Rezensionszeitschrift einführen“ (ebd.). Es würden aber wohl keine „nationalen Indices“ entstehen an Stelle des römischen Index. Aber es werde „autoritative Hinweise, Warnungen und Mahnungen“ geben (ebd.).

Jetzt erst verstand die Öffentlichkeit, daß das säkulare Institut des Index der verbotenen Bücher tot war, beendet nicht durch die Zeitungsgespräche des Kardinals, sondern durch das päpstliche Motu Proprio von 1965. Man verstand, „daß der Index als solcher in aller Stille begraben wurde“¹³⁷, oder besser: schon begraben worden war, eben im Dezember des Vorjahres.

¹³⁵ ANONYM, Aus dem Vatikan. Zwei Interviews des Kardinals Ottaviani, in: HerKorr 20 (1966) 260f., hier 260 als Resumé des Interview in „Gente“. Dort S. 260f. auch zu dem zu erwähnenden Interview Ottavianis im vatikanischen „Osservatore della Domenica“ vom 24. April 1966 (Resumé). Danach das Folgende.

¹³⁶ ANONYM (Anm. 135) als deutsches Resumé des italienischen Interviewtextes (S. 260). Dieses „Interview“ Ottavianis erfolgte wohl nicht als mündliche Beantwortung von Fragen etwa eines Journalisten, sondern als schriftliche Antwort auf eine Anfrage (eines Lesers?) und erschien unter dem Titel: Abolito l'Indice dei libri proibiti? Risposte del Cardinale Ottaviani a quesiti di un lettore, in: L'Osservatore della Domenica Nr. 17 vom 24. April 1966, S. 3 (Sp. 1) und S. 10 (Sp. 1–3). Eine Übersetzung erschien als: Après la suppression de l'Index. Déclaration de S. Ém. le cardinal Ottaviani, in: La Documentation catholique 63 (1966) 1018–1022. Hierin findet der Kardinal Formulierungen, nach denen der Index weniger als Ratgeber und Orientierungshilfe erscheint, sondern fast wie ein Museumsstück: „Rimarrà come documento storico“ (S. 10, Sp. 1)

¹³⁷ ANONYM (Anm. 135) 261 als Kommentar des Verf., der sofort weiterfährt: „daß man aber nach neuen Formen kirchlicher Bücherkontrolle sucht, die Sache also im wesentlichen beibehalten wird“. Diese letztere Folgerung übersieht den wesentlichen Unterschied zwischen einem Verbot mit Sanktionen (so der Index) und einem Hinweis mit Mißbilligung, Warnung oder Zurückweisung.

Erzbischof Pietro Parente, damals Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, erklärte im Juni 1966 anlässlich der „Bekanntmachung“ dieser Kongregation, daß die Aufhebung des Index schon als „Konsequenz“ aus dem Motu Proprio „*Integrae servandae*“ von 1965 zu erschließen sei¹³⁸.

Offenbar zu der Zeit, als Kardinal Ottaviani mit den beiden Interviews an die Öffentlichkeit ging, waren sich die führenden Männer in der Kurie noch nicht über die hinsichtlich des Index zu befolgende Politik einig. In einer nicht datierten, aber wohl nach dem 18. April 1966 anzusetzenden Tagebuchnotiz hielt Ottaviani aus einer Audienz bei Papst Paul VI. fest: Der Index lebt; er (der Papst) nimmt Erklärungen über die Aufhebung nicht an¹³⁹. Diese lakonische Bemerkung wird vom Verfasser der Biographie Ottavianis, Emilio Cavaterra, so ausgelegt, als ob es sich hier um einen Erfolg Ottavianis bei seinem ehemaligen Untergebenen im päpstlichen Staatssekretariat Montini, jetzt Paul VI., handele. Demnach versteht er die Tagebuchnotiz in dem Sinne, daß der Index weiterbesteht („*Vivit*“) und dessen möglicherweise schon vorbereitete schriftliche Unterdrückungsurkunde vom Papst nicht akzeptiert wird. Wenn man den Papst selber mit einbezieht in die römischen Unklarheiten und das Hin und Her zur Aufhebung des Index durch das Motu Proprio „*Integrae servandae*“ von 1965 oder durch Erklärungen von 1966 in dem Sinne, daß er selber wohl auch nicht klar in dieser Frage sah, dann kann man Georg May wohl zustimmen: „Es hat den Anschein, daß man sich in Rom nicht klar war, wie weit man gehen wollte [in der Frage des Index] bzw. bereits gegangen war, und daß in der Römischen Kurie, vor allem in der Kongregation für die Glaubenslehre, stark divergierende Meinungen und Vorschläge geäußert wurden. Die Differenzen haben sich in der Unklarheit des Gesetzestextes niedergeschlagen. Man hat den Eindruck, daß schließlich etwas beschlossen wurde, was man nicht gern bekanntgeben wollte“¹⁴⁰.

Wo im Einzelnen die Differenzen zu suchen sind, welche Alternativen diskutiert wurden, wer zu den einzelnen Gruppierungen gehörte und wie sicher oder unsicher Paul VI. in diesem Zusammenhang sich verhielt, läßt sich bei derzeitiger Quellenkenntnis zu konkreten Fragen der Aufhebung des Index nicht entscheiden. Der Biograph Ottaviani spricht in diesem Zusammenhang von der Kongregation für die Glaubenslehre als der Zielscheibe von Angriffen, von einer

¹³⁸ Vgl. P. PARENTE in: L'Osservatore Romano Nr. 136 vom 15. Juni 1966, 1: „per conseguenza è da ritenersi che l'Indice come tale, non continuerà più a vivere“. Dies soll offenbar bedeuten, daß nach Parente der Index als solcher seit Dezember 1965 tot war, so daß man davon ausgehen konnte, er wird nicht wieder lebendig. Andererseits erklärt Parente ebd., die Bekanntmachung (Notificatio) vom 14. Juni 1966 nehme dem Index „von heute an“ seine Gesetzeskraft: „che l'Indice da oggi innanzi non ha più valore“. Dieses letztere entspricht nicht dem Text der Notificatio. Verschiedene Ungereimtheiten in Parentes Kommentar notierte MAY (Anm. 3) 557–560.

¹³⁹ „Ottaviani scrive con malcelata soddisfazione, al termine di una lunga udienza dedicata ad un altro problema, quello dell'Indice dei libri proibiti: ‚Vivit Index; non accetta dichiarazione sulla soppressione‘“, CAVATERRA (Anm. 124) 84.

¹⁴⁰ MAY (Anm. 3) 558.

durch die Progressisten vorgetragenen Kulturrevolution zwecks Niederreißen der alten Kurien¹⁴¹.

So ganz sollte freilich der Index nicht abgeschafft werden und die „Kulturrevolution“ nicht ihr Ziel erreichen, wenn es sich denn um eine solche gehandelt hätte. Mit einer Notificatio vom 14. Juni 1966 erklärte die Kongregation für die Glaubenslehre, der Index behalte seine moralische Kraft, indem er die Christen lehre, von denjenigen Büchern sich fernzuhalten gemäß dem Naturrecht, die dem Glauben und den guten Sitten abträglich sein könnten¹⁴².

¹⁴¹ „Il Sant’Offizio resta però nell’occhio del ciclone. Contro di esso s’appuntano gli strali, talvolta velenosi, degli ultraprogressisti che intendono portare a compimento la loro ‚rivoluzione culturale‘ abbattendo i residui steccati della vecchia Curia“: CAVATERRA (Anm. 124) 84.

¹⁴² Vgl. Notificatio, in: AAS 58 (1966) 445.

Rezensionen

Thomas Michael Krüger, *Persönlichkeitsausdruck und Persönlichkeitswahrnehmung im Zeitalter der Investiturstreitkonflikte. Studien zu den Briefsammlungen des Anselm von Canterbury* (= *Spolia Berolinensia. Berliner Beiträge zur Geistes- und Kulturgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*: Bd. 22). – Hildesheim: – Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 2002. 270 S. ISBN: 3-615-00261-X.

Einleitend erklärt der Autor die bereits im Mittelalter heftig diskutierten Begriffe „Person“ und „Individuum“. Er zeigt, daß der Begriff „Persona“, der in der Antike in erster Linie die gesellschaftliche Maske des Menschen umschrieb, in den Anfängen des Christentums durch die trinitätstheologische Diskussion einen Wandel erfahren hatte. Anselm von Canterbury definierte „Persona“ als eine Sammlung von Eigenheiten und Persönlichkeitsmerkmalen („*proprietas*“); in der Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Differenzierung sprach er von „Persona“ in der Bedeutung von „Art“ und „äußerer Würde“. Eine neue Auffassung von der Würde des Menschen zeichnete sich im 18. Jh. ab, und der Persönlichkeitsbegriff galt nun als Norm für die neuzeitliche Menschenbetrachtung. Weiters versucht der Autor dem Leser die Problematik des Investiturstreits nicht nur als Auseinandersetzung hinsichtlich der Hoheitsrechte bei der Besetzung öffentlicher Ämter nahe zu bringen, sondern es handelte sich um einen Prozeß der Bewußtseinswerdung der Unvereinbarkeit von kirchlichem Kanon und weltlichen Herrschafts- und Patronatsrechten. Der Investiturstreit hatte daher im Menschen eine Erschütterung hervorgerufen und kann somit als erster Anstoß für den bedingungslosen Individualismus der Neuzeit angesehen werden. Gleichzeitig mit diesem Investiturstreit stieg auch die Briefliteratur – ein inhaltlich vielseitiges und wertvolles Quellenmaterial – schlagartig an. Der Autor gibt über die wichtigsten biographischen Daten Anselms, die in der von Eadmer verfaßten *Vita* überliefert sind, einen Überblick. Nicht unbedeutend für die Handschriftenüberlieferung sind die Bibliothekskataloge: sowohl für das Kloster Bec wie für die Bibliothek von Canterbury stammt das älteste Inventar aus dem 12. Jh.

Anselm bevorzugte in seinen Werken außer in den beiden letzten die Form des Dialogs, da ihm dies eine große Bandbreite von Argumenten vorzuführen ermöglichte. Bei den beiden wichtigsten Werken: dem „*Monologium*“, einem theologisch-philosophischen Kompendium über das Wesen Gottes und des Menschen, und dem hoch angesehenen „*Proslogion*“, einem in Form einer Auseinandersetzung entwickelten ontologischen Gottesbeweis, handelt es sich um Zeugnisse mittelalterlichen Persönlichkeitsausdrucks. „*De grammatico*“ hat eine Sonderstellung, da es darin nicht nur um dialektische Grundbegriffe geht, sondern um die Dialektik an sich. Die Frage nach der Wahrheit, die für Anselm in engem Zusammenhang mit der nach Gerechtigkeit steht und in seinen Briefen immer wieder auftaucht, behandelte er schon in seinen Schriften „*De veritate*“

und „De libertate abitrii“. In der „Epistola de incarnatione verbi“ sind je ein für die Synode von Reims und für Urban II. erstelltes Gutachten enthalten, in der Anselm die Lehre des Kanonikers Rocelin von Compiègne verwarf. Sein theologisches Hauptwerk, „Cur deus homo“ findet bis heute in der Theologie große Beachtung, ist aber nicht unumstritten, weil es die Menschwerdung und den Kreuzestod als logische Konsequenz aus der Erbsünde interpretiert. Seine Werke sind aufgrund der spezifisch an Aristoteles geschulten dialektischen Methode und der auf originelle Weise weiterentwickelten Denkweise Augustinus' eine hervorragende Leistung in der Vorgeschichte der Scholastik.

Der Behandlung der eigentlichen Briefsammlung stellt der Autor eine Übersicht über die verschiedenen Editionen und den Forschungsstand mit dem Hinweis auf die Neuedition, in deren kritischem Apparat Textvarianten von elf Handschriften berücksichtigt worden sind, voran. Daran schließt sich eine kritische Betrachtung der ältesten und bedeutendsten Handschriften, die die Briefsammlung Anselms überliefern. Der Pariser Codex NB lat. 2478 enthält die Briefsammlung in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung aus dem Skriptorium des Christ Colleges in Canterbury. Codex Lambeth Place 59 und Wren Library Cod. B 3.32 Trinity College Cambridge wurden von Thidricus geschrieben, dem Mönch, der bereits mit Lanfranc von Bec über Caen nach Canterbury gelangte. In der Briefsammlung des Codex 135 der Parker Library des Christ College von Canterbury, die sich nur für die erzbischöfliche Zeit mit der Pariser und der Lambeth Place-Sammlung deckt, nicht aber für die Priors- und Abtszeit in Bec, sind die meisten Briefe an seinen Freund Mauritius überliefert. Den Codex Cotton Nero A VII der British Library, der zwischen 1086 und 1090 in Bec entstand, hatte Anselm selbst mit nach Canterbury gebracht. Der aus St. Victor stammende Codex NB lat. 14762 setzt sich aus zwei Teilen zusammen: a) Kopie einer verlorenen Handschrift aus Bec in Form eines unregelmäßig angelegten Briefregisters, b) basiert auf der von Anselm 1092/93 in Westminster erstellten Vorlage zur Briefsammlung E¹.

Anselm wollte nicht nur eine Musterbriefsammlung anlegen, weil es noch keine Lehrbücher der „ars dicandi“ gab, sondern für ihn hatten die Briefe neben der didaktischen auch eine pastorale Funktion, denn sein Bemühen um das Seelenheil der Briefpartner kommt darin zum Ausdruck. Was Anselm als Briefschreiber anlangt, so tritt er uns als amtliche Person entgegen, d. h. als Benediktiner, der keine Privatperson sein kann, und er richtete seine Schreiben zumeist an Einzelpersonen. Seine Briefe könnte man als literarisch stilisierte persönliche Briefe unter Berücksichtigung des Rangverhältnisses bezeichnen. In der Zeit, in der er sich in Bec aufhielt, bezeichnete er sich vorwiegend als „frater“, verzichtete auch auf den Amtstitel Abt und nannte in seinen Schreiben aufgrund der „Ars-dicandi-Regel“ die ranghöhere Person immer zuerst. Die Bezeichnung des Freundes als „alter ego“, die ein Zusammenfinden in Gott zum Ziel hatte, wurde in der Briefliteratur vor Anselm nie so häufig angewendet.

In den Briefen ist aber auch die ganze Problematik seiner Wahl zum Erzbischof von Canterbury überliefert: Auf der einen Seite steht der Widerstand der Mönche von Bec, deren Zustimmung zur Wahl gewonnen werden sollte,

und Anselms Rechtfertigung gegenüber dem Abt von Lessay, dem Bischof Fulco von Beauvais und Gilbert von Evreux, in dem persönliche Ambitionen völlig negiert werden, und auf der anderen die beiden Dispensschreiben des Herzogs der Normandie und des Erzbischof Wilhelm von Rouen mit dem Befehl, die Wahl anzunehmen. Die Briefsammlung war für Anselm ein Medium des Persönlichkeitsausdrucks, geprägt durch die *Libertas-Ecclesiae*-Idee, vor allem auch im englischen Investiturstreit, der erst nach dem Tod Lanfrancs offen zutage trat. Die negative Seite der „Staatskirchenauffassung“ Wilhelms des Eroberers, der sich als eigentlicher Herr der Kirche betrachtete, wurde erst nach seinem Tod spürbar. Im Investiturstreit mit Heinrich I. gelang Anselm im Londoner Vertrag eine Kompromißlösung dadurch, daß der König auf eine zeremonielle Investitur verzichtete, Rom hingegen den Lehenseid der Bischöfe tolerierte. Im Primatsstreit mit York kämpfte er für einen institutionellen Primat, konnte aber in Rom keine Legalisierung der Primatsansprüche von Canterbury erwirken.

Bereits die Zeitgenossen Anselms haben die Bedeutung dieser Briefsammlung erkannt. Wilhelm von Malmesbury – ein Schüler Anselms – hat aus verschiedenen Vorlagen eigenhändig eine Sammlung der Briefe seines Lehrers angefertigt.

Christine Maria Grafinger

Österreichische Akademie der Wissenschaften. Historisches Institut beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom: Grazer Nuntiatur, 3. Bd.: Nuntiatur des Girolamo Portia und Korrespondenz des Hans Kobenzl 1592–1595, bearb. von Johann Rainer unter Mitarbeit von Heinz Noflatscher und Christian Rainer. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien 2001. XLII, 435 Seiten. ISBN 3-7001-2964-5.

Im Jahre 1996 berichtete Johann Rainer auf einem vom Deutschen Historischen Institut in Rom veranstalteten Symposium über den Stand der Forschung zur Grazer Nuntiatur (1580–1622). Er selbst hatte bis zu diesem Zeitpunkt 2 Bände für den Zeitraum von 1580–82 (1973) und 1582–87 (1981) vorgelegt. 2001 folgte nach längerer Krankheit des Bearbeiters der dritte Band. Er betrifft die Jahre 1592–95 und damit die Anfänge des 1592–1606 amtierenden wichtigsten Grazer Nuntius Girolamo Portia. Während dessen Amtszeit erfolgte auf Veranlassung Erzherzog Ferdinands unter der maßgeblichen Mitwirkung der Bischöfe Martin Brenner von Seckau und Georg Stobaeus von Palmberg von Lavant 1598–1600 die Rekatholisierung Innerösterreichs. Bis 1595 hielt Portia sich, durch Aufträge vor allem zur Beilegung des Streites zwischen Bayern mit Salzburg um Berchtesgaden beansprucht, in Süddeutschland und in der Schweiz, nur zeitweise dagegen in Graz auf. Erst als Ferdinand 1595 nach dem Abschluss seines Studiums in Ingolstadt die Regierung Innerösterreichs antrat, nahm auch Portia dort seinen festen Sitz. Daher sind in die Edition auch meist auf den Italien und Innerösterreich bedrohenden Türkenkrieg (1593–1606), in den der Hl. Stuhl später selbst Truppen schickte, bezogene Berichte des dem Papst und

dessen Nepoten Pietro und Cinzio persönlich bekannten kaiserlichen Diplomaten Hans Kobenzl aufgenommen. Der Band 3 folgt den bewährten Editionsprinzipien der Reihe. Es wäre sehr zu wünschen, wenn die mühevollen Arbeit an der Edition zumindest bis 1600 und damit bis zum Ende der Gegenreformation in Innerösterreich fortgeführt werden könnte. Erwin Gatz

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart. Herausgegeben von Wolfgang Zimmermann und Nicole Priesching im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Thorbecke 2003. XII, 664 S. ISBN 3-7995-0220-3.

An Einzelstudien zur Geschichte der Orden und Kongregationen besteht im deutschen Sprachgebiet kein Mangel, und seit einigen Jahren hat sich eine Arbeitsgemeinschaft von Ordenshistorikern als Forum des Austausches gebildet. Die Erforschung der Geschichte der einzelnen Orden hat bemerkenswerterweise mit dem Einsetzen des numerischen Niedergangs der meisten Ordensgemeinschaften seit den 60er Jahren einen neuen Aufschwung erlebt. Dazu hat sicher die im Umkreis des Konzils und auf dem Konzil selbst erhobene Forderung nach dem Studium der eigenen spirituellen Wurzeln und nicht zuletzt das Bestreben vieler Gemeinschaften nach der Selig- oder Heiligsprechung ihrer Gründer bzw. markanter Mitglieder beigetragen. An übergreifenden Darstellungen der Orden und Kongregationen fehlt es dagegen in Deutschland und in Österreich durchaus – im Gegensatz zur Schweiz, die in ihrer *Helvetia Sacra* auch ihnen eine derzeit im internationalen Vergleich beispiellose Gesamtdarstellung gewidmet hat. International angelegt ist dagegen die seit 1974 in Rom erscheinende Ordenszyklopädie „Dizionario degli Istituti di Perfezione“, die soeben vollendet wurde. Im deutschen Sprachraum ist das zuletzt 1932/34 erschienene Werk von Max Heimbucher über die Orden und Kongregationen dagegen noch nicht ersetzt.

Das hier vorzustellende Werk ist einer ganzen Klosterlandschaft gewidmet, nämlich Württemberg und damit dem Gebiet des heutigen Bistums Rottenburg-Stuttgart. Dieses wurde zwar erst 1821 umschrieben, doch ist alles heutige klösterliche Leben in diesem Raum erst nach der Säkularisation neu entstanden, denn die Säkularisation wurde hier besonders konsequent durchgeführt und verschonte nicht eine einzige klösterliche Gemeinschaft. Vergleichbare neuere Werke über die Klöster und Kongregationen im Raum eines heutigen Bistums gibt es m. W. nur für Dresden-Meißen (H. Meier, *Die Ordensgemeinschaften im Gebiet des 1921 wiedererrichteten Bistums Meißen*, Leipzig 1990) und Freiburg (Th. Hogg – B. M. Kremer [Hg.], *Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in Geschichte und Gegenwart*, Beuronischer Kunstverlag 2002).

Das Württembergische Klosterbuch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil bieten 11 Autoren in ebensovielen Kapiteln vom Mittelalter über die frühe Neuzeit, die Säkularisation und das Wiedererstehen der Klosterkultur seit dem

19. Jahrhundert bis in die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil einen Durchgang durch die Geschichte klösterlichen Lebens im alemannisch-schwäbischen Raum. Er ließ sich natürlich nicht auf das Gebiet des heutigen Bistums eingrenzen, bildet aber gleichwohl dessen historischen Hintergrund.

Der zweite Teil bietet einen Katalog aller Klöster und Stifte vor der Säkularisation und der dritte Teil schließlich einen solchen über die heutigen Ordensgemeinschaften. Die Zahl der Mitarbeiter an dem Band ist groß. Man spürt jedoch die feste Hand der Herausgeber, die aus dem Ganzen nicht nur eine Addition vieler Details werden ließen, sondern daraus ein eindrucksvolles Gesamtwerk machten. Die Bearbeiter haben ihren Artikeln u. a. die große Zahl oft kaum zugänglicher Kleinschriften, wie sie etwa aus Anlass von Jubiläen erschienen und in manchen Fällen auch ungedrucktes Archivmaterial zugrundegelegt. So entstand dieses Werk, das in dieser Art derzeit im deutschen Sprachraum außerhalb der Helvetia Sacra nicht seinesgleichen hat.

Erwin Gatz

Georg Evers, Die Länder Asiens (= Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 5). – Paderborn u. a.: F. Schöningh 2003. 462 S. ISBN 3-506-74464-X.

Als ich 1994 das Werk „Kirche und Katholizismus seit 1945“ inaugurierte, dachte ich an eine kirchliche Zeitgeschichte der Länder Europas und Nordamerikas. Ein solcher Versuch schien geboten, da alle größeren kirchengeschichtlichen Werke, zumindest in deutscher Sprache, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil enden. Das gilt für den letzten Band des Handbuches der Kirchengeschichte von Hubert Jedin (1979), das im Gegensatz zu den vorausgehenden Bänden dieses Werkes einer Neubearbeitung bedürfte, wie auch für die Darstellungen von Heinz Hürten und Klaus Schatz über die Entwicklung in Deutschland. Das Ende des Zweiten Weltkrieges wählte ich als Beginn, weil es für die meisten Länder Europas eine einschneidende Zäsur bildete durch das Ende der faschistischen und der NS-Herrschaft, das Vorrücken der Sowjetmacht, die neuen Staatsgrenzen und gewaltigen Bevölkerungsverschiebungen, die Etablierung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa und schließlich den Zusammenbruch der kommunistischen Regime, später das Entstehen neuer Staaten und das Hineinwachsen Mitteleuropas in die Europäische Union. Für Kirche und Katholizismus ergaben sich aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den kulturellen Umbrüchen seit den 60er Jahren einschneidende Folgen, die das Ende traditioneller Kirchlichkeit auslösten, aber auch neue Aufbrüche brachten. Diese Entwicklung ist noch voll im Gang. „Kirche und Katholizismus“ kann also nur eine vorläufige, nach Überzeugung des Herausgebers aber dringend gebotene Darstellung bieten.

Die Bände 1: Mittel-, West- und Nordeuropa und 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa erschienen 1998 bzw. 1999. Dabei gestaltete sich insbesondere die Erstellung von Band 2 schwierig, weil die Kirche in mehreren Ländern unter der langjährigen kommunistischen Herrschaft so stark erdrosselt worden war,

dass dort keine Autoren zu finden waren. Hinzu kamen z. T. starke nationale Empfindlichkeiten. Während Band 3 über Südeuropa noch nicht abgeschlossen werden konnte – er soll 2004 erscheinen –, erschien 2002 Band 4: Die Britischen Inseln und Nordamerika. Er behandelt die Entwicklung in katholisch geprägten Staaten bzw. Regionen, nämlich Irland und dem französischsprachigen Kanada, andererseits in Großbritannien und den USA, in denen der Katholizismus sich traditionell in einer Minderheitensituation befindet. Die Katholizismen dieser Länder waren traditionell stark romorientiert, befinden sich aber seit der Mitte der sechziger Jahre in einer tiefen, teilweise wie in Kanada atemberaubenden Umbruchphase, deren Ende nicht abzusehen ist.

2001 fiel dann die Entscheidung, das Werk über die nordatlantische Welt hinaus auszuweiten und damit der Globalisierung auch auf kirchengeschichtlichem Gebiet zu entsprechen. Da der Asienband im Gegensatz zu den früher erschienenen Bänden nicht von einem Autorenteam, sondern von einem einzigen Autor verfasst wurde, gelang es, ihn zügig vorzulegen. Georg Evers ist als langjähriger Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts von Missio Aachen und Asienexperte bestens ausgewiesen.

In Asien stellen Kirche und Katholizismus in den meisten Ländern nur eine kleine Minderheit innerhalb kulturell und religiös pluraler Gesellschaften dar. Seit 1945 haben die meisten katholischen Kirchen in Asien tiefgreifende Veränderungen erlebt und große Fortschritte auf dem Weg von Missions- zu Ortskirchen gemacht. Der vorliegende Band beschreibt die Entwicklung in jenen Ländern, die der „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen“ angehören. Herausgestellt werden die verschiedenen politischen, religiös-kulturellen und strukturellen Schwierigkeiten der Kirchen, die in der VR China, in Vietnam, in Kambodscha und in Laos Verfolgungen erlitten oder erleiden und sich im indischen Subkontinent, in Indonesien und in Malaysia mit fundamentalistischen Strömungen in Hinduismus und Islam auseinandersetzen müssen. Aufgezeigt werden ferner die Entwicklungen auf den Gebieten der Inkulturation, der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs, die beispielhafte Beiträge für die katholische Kirche weltweit sein können. Der Band eröffnet eine Sicht auf die bisher in der Öffentlichkeit wenig wahrgenommene Entwicklung in den Minderheitenkirchen Asiens.

Erwin Gatz

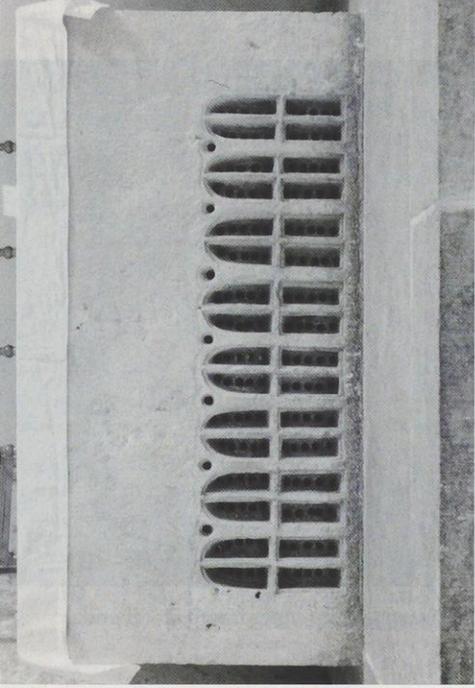


Abb. 1-2 Altar in der Stefanskapelle, Front und linke Nebenseite

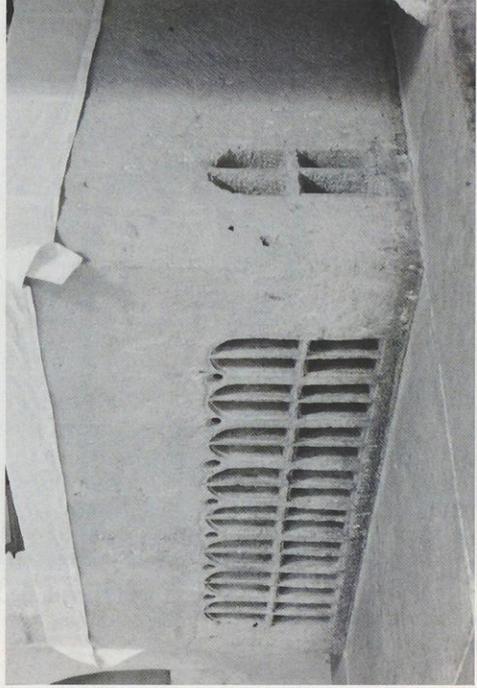


Abb. 3 Altar in der Stefanskapelle, rechte Nebenseite

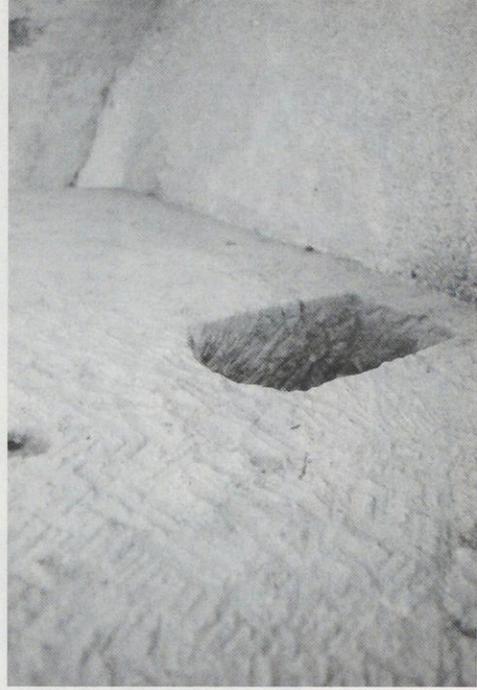
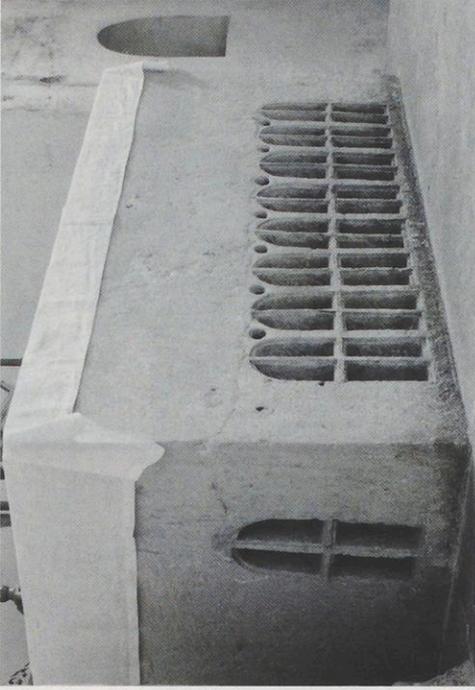


Abb. 4 Öffnung in der Rückseite des Altars



Abb. 5 Fenestella aus Aïoun Berich
(Constantine, Museum)



Abb. 6 Fenestella aus Ain Fakrun
(Paris, Musée du Louvre)



Abb. 7 Brescia, Fenestella
(Brescia, Museo Cristiano)

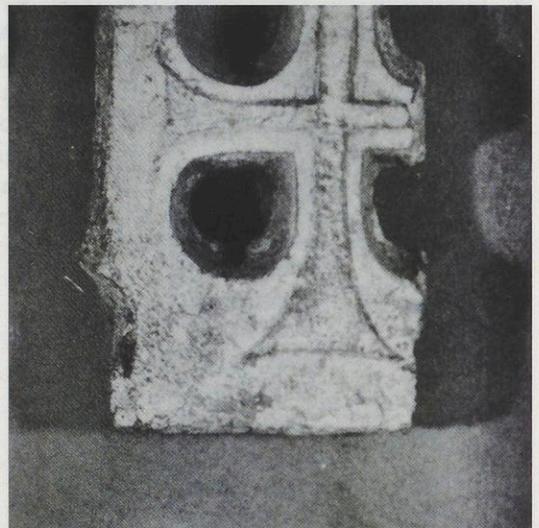


Abb. 8 Brescia, Transennenfragment (ebenda)



Abb. 9 Memorialgrabplatte für Bischof Reginbert (1125–1139),
um 1350. Brixen, Domkirche



Abb. 10 Grabplatte des Bischofs Matthäus Konzman (1336–1363), um 1363. Brixen, Domkirche



Abb. 11 Grabplatte des Bischofs Johann Ribl von Lenzburg (1364–1374), um 1375. Brixen, Domkirche

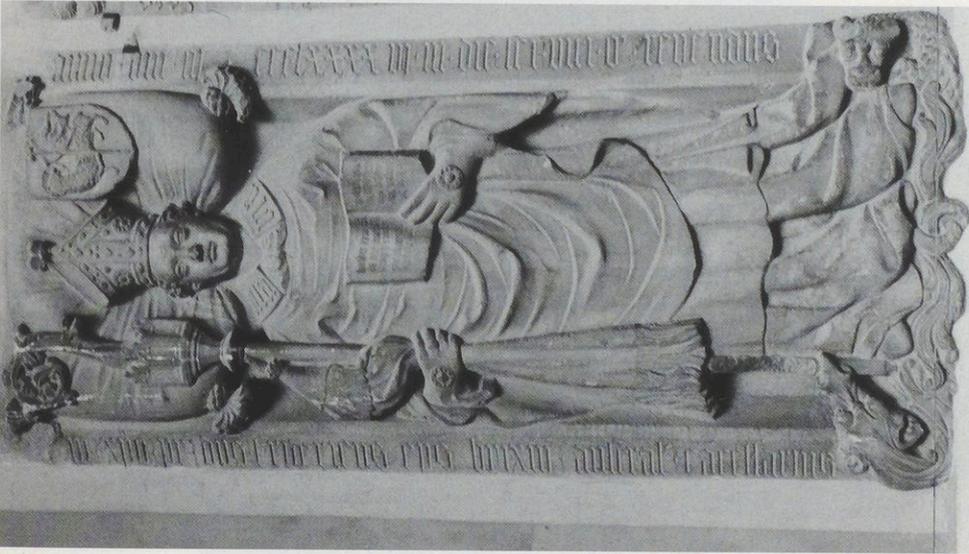


Abb. 12 Grabplatte des Bischofs Friedrich von Erdingen (1376–1396), um 1396. Brixen, Domkirche



Abb. 13 Grabplatte des Bischofs Ulrich Prust (1396–1417), um 1417. Brixen, Domkirche

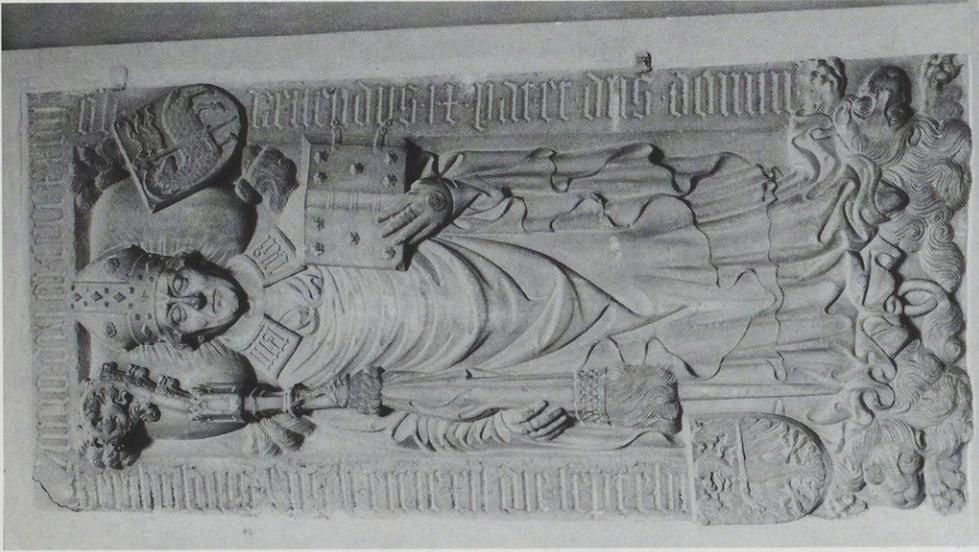


Abb. 14 Grabplatte des Bischofs Berthold von Bückelsburg (1418–1427), um 1427. Brixen, Domkirche



Abb. 15 Grabplatte des Bischofs Ulrich Putsch (1427–1437), 1429. Brixen, Domkirche



Abb. 16 Grabplatte des Bischofs Georg von Stubai (1437-1443),
um 1443. Brixen, Domkirche



Abb. 17 Grabplatte des Bischofs Christoph von Schrofenstein (1509–1521), Salzburger Meister, um 1515. Brixen, Domkirche