

leol

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

Jutta Dresken-Weiland, Pius Engelbert,
Paul Mikat, Konrad Reppen, Rudolf Schieffer,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer,
Theofried Baumeister

BAND 101, HEFT 1-2

2006

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

gl 2934

INHALT

ERWIN GATZ: Zum 100. Jahrgang der Römischen Quartalschrift	1
STEFAN HEID: Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft	4
CLAUS ARNOLD: Joseph Sauer (1872–1949) in Freiburg und Rom	50
CHRISTOPH WEBER: Der päpstliche Hausprälat Dr. iur. Dr. theol. h. c. Paul Maria Baumgarten und das deutsche Rom. Eine Skizze aus dem goldenen Zeitalter der Archivforschung in der Epoche Leos XIII.	60
ERWIN GATZ: Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft und die Römische Quartalschrift von der Auflösung der Gesellschaft durch das NS-Regime (1941) bis zum Jahre 1975	75
ANDREAS KRAUS: Eine Heimat in Rom. Erinnerungen eines ehemaligen Stipendiaten	88
ERNST DASSMANN: Römische Jahre. Erinnerungen an die Studienzeit im Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico	98
DOMINIK BURKARD: Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern	113

REZENSIONEN

BEAT BRENK: H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst	141
---	-----

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentin: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 90,- €; Jahres-Abonnement 156,- €. 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: SatzWeise, Föhren

Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten 2006

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

Dominik Burkard, Jutta Dresken-Weiland,
Pius Engelbert, Stefan Heid, Paul Mikat, Konrad Repgen,
Rudolf Schieffer, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

101. BAND

2006

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

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 90,- €; Jahres-Abonnement 156,- €. 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: SatzWeise, Föhren

Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten 2006

Bestellnummer 00160

gl 2934

INHALT

AUFsätze

ERWIN GATZ: Zum 100. Jahrgang der Römischen Quartalschrift	1
STEFAN HEID: Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft	4
CLAUS ARNOLD: Joseph Sauer (1872–1949) in Freiburg und Rom	50
CHRISTOPH WEBER: Der päpstliche Hausprälat Dr. iur. Dr. theol. h. c. Paul Maria Baumgarten und das deutsche Rom. Eine Skizze aus dem goldenen Zeitalter der Archivforschung in der Epoche Leos XIII.	60
ERWIN GATZ: Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft und die Römische Quartalschrift von der Auflösung der Gesellschaft durch das NS-Regime (1941) bis zum Jahre 1975	75
ANDREAS KRAUS: Eine Heimat in Rom. Erinnerungen eines ehemaligen Stipendiaten	88
ERNST DASSMANN: Römische Jahre. Erinnerungen an die Studienzeit im Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico	98
DOMINIK BURKARD: Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern	113
Tod und Bestattung in der frühchristlichen Welt	145
BERTRAM STUBENRAUCH: Auferstehung des Fleisches? Zum Proprium christlichen Glaubens in Motiven patristischer Theologie	147
THEOFRIED BAUMEISTER: Die montanistischen Martyriumssprüche bei Tertullian	157
HEIKE GRIESER: Die christliche Idealisierung des Sterbens – Beobachtungen anhand einiger griechischer Viten des 4. und 5. Jahrhunderts	173
PETER BRUNS: Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten	194
SEBASTIAN RISTOW: Grab und Kirche. Zur funktionalen Bestimmung archäologischer Baubefunde im östlichen Frankenreich	214
WINFRIED WEBER: Vom Coemeterialbau zur Klosterkirche – Die Entwicklung des frühchristlichen Gräberfeldes im Bereich von St. Maximin in Trier	240
ACHIM ARBEITER: Grabmosaiken in Hispanien	260
JUTTA DRESKEN-WEILAND: Vorstellungen von Tod und Jenseits in den frühchristlichen Grabinschriften des 3.–6. Jhs. in Rom, Italien und Afrika	289

REZENSIONEN

BEAT BRENK: H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom
4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchen-
baukunst 141

JUTTA DRESKEN-WEILAND: Noël Duval (Hg.), Les églises de Jordanie et
leurs mosaïques. Actes de la journée d'études organisée le 22 février
1989 au musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon 313

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Verlag

Druck

1990

Zum 100. Jahrgang der Römischen Quartalschrift

Von ERWIN GATZ

Die Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, deren 100. Jahrgang 2005 erschien, ist eng mit dem Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico bei St. Peter in Rom verbunden. Dort wurde sie 1887 gegründet und dort wird sie bis heute redigiert. Der Campo Santo gilt als älteste deutsche Nationalstiftung in Rom¹. Diesen Begriff prägte Anton de Waal, der diese Einrichtung von 1870 bis 1917 als Rektor leitete und ihr ein neues Gesicht gab². Ihr Eigentümer, die Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes beim Friedhof der Deutschen und Flamen – so ihr korrekter Name –, ist eine jener zahlreichen landmannschaftlichen Solidargemeinschaften, die sich im aufsteigenden Rom der Renaissance bildeten³. Sie nahm damals den Friedhof in ihre Obhut⁴, schuf sich ihre Kirche, die noch heute ein Treffpunkt vieler Deutschrömer und deutschsprachiger Pilger ist, half Armen und Pilgern und überlebte mit Höhen und Tiefen die Zeiten. 2004 feierte sie ihr 550jähriges Bestehen. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts fügte sie ihren traditionellen Tätigkeitsfeldern ein weiteres hinzu, nämlich die Studienförderung. Es war jene Zeit, in der in Rom zahlreiche nationale Kollegien zur Ausbildung von Priestern entstanden⁵. Auch traten neben die bereits vorhandenen gelehrten Akademien neue wissenschaftliche Institute für Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte, als erstes 1829 das „Istituto di Corrispondenza Archeologica“, das heutige Deutsche Archäologische Institut⁶. In dieser Zeit eines breiten wissenschaftlichen Aufschwungs entschloss sich um 1850 der Vorstand der Erzbruderschaft, studierenden deutschen Priestern einen Aufenthalt in Rom zu ermöglichen⁷. Aus diesen Anfängen ging 1876 das deutsche Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico, oder Collegio Teutonico hervor⁸. Dessen Entwicklung wurde maßgeblich von der damali-

¹ Letzte Gesamtdarstellung: E. GATZ, 550 Jahre Bruderschaft am Campo Santo Teutonico bei St. Peter in Rom. Geschichte – Gegenwart – Perspektiven (Rom 2004).

² E. GATZ, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Freiburg i.Br. 1980).

³ K. SCHULZ, Confraternitas Campi Sancti de Urbe. Die ältesten Mitgliederverzeichnisse (1500/01–1536) und Statuten der Bruderschaft (Freiburg i.Br. 2002).

⁴ A. WEILAND, Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler (Freiburg i.Br. 1988).

⁵ E. GATZ, Rom als Studienzentrum deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert, in: RQ 86 (1991) 160–201.

⁶ Zusammenfassend über die Geschichte dieser Institute: P. VIAN (Red.), Speculum Mundi. Roma centro internazionale di ricerche umanistiche. Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma (Roma o.J.).

⁷ Promotor war der damalige Camerlengo [d.i. Vorsitzende] der Erzbruderschaft, Josef Spithöfer. Dazu: E. OFENBACH, Josef Spithöfer. Ein westfälischer Buchhändler, Kunsthändler und Mäzen im Rom des 19. Jahrhunderts (Regensburg 1997).

⁸ Vgl. E. DAVID, Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo, in: RQ 35 (1927) 3–52. – E. GATZ, Der Campo Santo seit dem Tode Anton de Waals (1917), in:

gen Entwicklung der Christlichen Archäologie zur wissenschaftlichen Disziplin und der Öffnung des Vatikanischen Archivs für die Forschung (seit 1881)⁹ beeinflusst. De Waal machte das Priesterkolleg seitdem zu einem gelehrten Zentrum mit einer bedeutenden Sammlung altchristlicher Kunst und einer Fachbibliothek. Die Zahl der Kollegsmitglieder war nie besonders groß und lag bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts nur bei einen guten Dutzend, von denen wiederum die meisten ein Promotionsstudium absolvierten. Aber es befanden sich darunter stets auch Forscher, die einen internationalen Ruf erwarben.

Als Forum für die Mitglieder des Kollegs und für seine Freunde gründete de Waal 1887 – also ein Jahr vor Gründung des Instituts der Görres-Gesellschaft¹⁰ – die Römische Quartalschrift¹¹. Er hatte das seit 1881 erwogen und setzte sein Vorhaben schließlich gegen manche Bedenkenträger durch. Die Zeitschrift wurde zum angesehenen Organ des Kollegs und des Instituts der Görres-Gesellschaft, natürlich mit wechselnden Schwerpunkten. Das hing mit den Herausgebern wie auch mit der jeweiligen wissenschaftlichen Gesamtlage zusammen. Sie wurde von Anfang an bei Herder in Freiburg verlegt und ist heute in allen Kontinenten verbreitet. Während des Ersten Weltkrieges versandet, wurde sie nach dem Krieg trotz der großen wirtschaftlichen Notlage unter dem tatkräftigen Rektor Emmerich David und den Mitherausgebern Johann Peter Kirsch (Freiburg i. Schw.) und Emil Göller (Freiburg i. Br.), die selbst aus dem Kolleg hervorgegangen waren, fortgesetzt. Im Zweiten Weltkrieg wiederholte sich das, nachdem 1941 die Görres-Gesellschaft vom NS-Regime aufgehoben worden war. Dennoch wurde 1942 noch ein Jahrgang ausgeliefert. Der folgende fiel 1943 in Bozen einem Bombenangriff zum Opfer. Das letzte Supplementheft war bereits 1931 erschienen.

Während die Görres-Gesellschaft in Deutschland 1941 aufgehoben worden war und das wissenschaftliche Leben im Verlauf des Krieges immer mehr zurückging, blieben das Priesterkolleg am Campo Santo und damit auch das Institut der Görres-Gesellschaft im Schutz ihrer exterritorialen Lage unangetastet. Alle anderen wissenschaftlichen deutschen Institute in Rom wurden im Verlauf des Krieges schließlich geschlossen, ihre Bibliotheken z. T. evakuiert. Auch die Vatikanische Bibliothek schloss, da sie zum Treffpunkt von Geheimdiensten zu werden drohte. Das wissenschaftliche Leben im Campo Santo hörte dagegen im Schutz der Exterritorialität zu keinem Zeitpunkt auf¹². Hubert Jedin z. B. arbeitete hier damals an seiner Geschichte des Konzils von Trient. Nach dem Krieg

DERS. (Hg.), Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte (Freiburg i. Br. 1977) 9–38.

⁹ Vgl. P. VIAN (Red.), *L'Archivio Segreto Vaticano e le ricerche storiche* (Roma 1983).

¹⁰ E. GATZ, Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988, in: RQ 83 (1988) 3–18. – A. WEILAND, Verzeichnis der Direktoren, Stipendiaten, wiss. Assistenten (Sekretäre, wiss. Mitarbeiter) und Bibliothekare des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, in: ebd. 19–21.

¹¹ GATZ (Anm. 2) 70–76.

¹² Vgl. E. GATZ, Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft von der Aufhebung der Ge-

glu 2934

ließ der neue Schwung jedoch auf sich warten. Das lag an den schwierigen politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, jedoch auch am mangelnden Unternehmungsgeist des damaligen Rektors Hermann Maria Stoeckle, der das Institut seit 1941 kommissarisch leitete. Daher wandten sich im Januar 1946 die Bonner Professoren Theodor Klauser und Werner Schöllgen, die beide aus dem Kolleg am Campo Santo hervorgegangen waren, mit Unterstützung weiterer 20 Universitätsprofessoren mit einer Denkschrift an die Erzbischöfe von Köln und München und baten um die Bestellung eines aktiveren Rektors, der die wissenschaftliche Tradition des Hauses wie auch die Römische Quartalschrift fortführe. Vorerst blieb jedoch alles beim Alten. 1948 wurde dagegen die Görres-Gesellschaft wiederhergestellt¹³ und 1949 Prof. Dr. Engelbert Kirschbaum SJ, Kunsthistoriker an der Gregoriana, zum Direktor des Römischen Instituts bestellt.

Die Römische Quartalschrift erschien dagegen erst wieder seit 1953 unter der Schriftleitung von Johannes Kollwitz und Johannes Vincke, beide Freiburg, und nunmehr im Auftrag des Priesterkollegs und zugleich des Instituts der Görres-Gesellschaft. Im Laufe der Jahre fasste sie wieder gut Fuß. 1960 zählte sie 217 Bezahler, davon 73 außerhalb der Bundesrepublik. Heute liegt die Zahl der Abonnenten bei 300. Seit 1985 ist für ihre Veröffentlichung ein Druckkostenzuschuss nicht mehr erforderlich. Ein Wandel betraf ihren Inhalt, denn an die Stelle von Beiträgen der Kollegsangehörigen und Stipendiaten, die lange die Zeitschrift gefüllt hatten, traten nun immer mehr Beiträge von Referenten der seit 1980 beim Institut veranstalteten Symposien (bisher 24 mit mehreren hundert Teilnehmern). Diese befassten sich u. a. mit Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode (1985), dem Austausch zwischen Rom und dem Norden, den römischen Katakomben, mit Index- und Inquisitionsfällen, Tod und Bestattung in der frühen Christenheit, vor allem aber mit Aspekten jener kirchengeschichtlichen Projekte, die ich selbst angestoßen und teils auch schon zu Ende gebracht habe, nämlich dem Bischofslexikon (5 Bde.), dem Bistumslexikon (2 Bde.), der Geschichte des kirchlichen Lebens (bisher 7 Bde.) sowie Kirche und Katholizismus seit 1945 (bisher 5 Bde.).

Zu erwähnen sind schließlich die Supplementhefte bzw. -bände zur Römischen Quartalschrift, die seit 1964 nach langer Unterbrechung wieder erschienen, bis heute in insgesamt 57 Bänden. Von den seit 1964 erschienenen 29 Nummern entstanden 15 während eines Studienaufenthaltes der betreffenden Autoren im Kolleg bzw. beim Institut.

sellschaft durch das NS-Regime (1941) bis zur Reaktivierung nach dem Zweiten Weltkrieg (1949), u. S. 77–89.

¹³ R. MORSEY, Die Wiederherstellung der Görres-Gesellschaft 1945/46–1949, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2002 [Köln 2003] 80–110.

Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft

Von STEFAN HEID

Die „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ (Görres-Gesellschaft) wurde 1876 von Georg von Hertling (†1919) in der Situation des Kulturkampfes gegründet¹. 1888 eröffnete sie am Campo Santo Teutonico in Rom eine Auslandsstation, das später sogenannte Römische Institut der Görres-Gesellschaft. Der seit 1884 in Rom tätige schlesische Priester Joseph Wilpert (1857–1944), bald einer der profiliertesten christlichen Archäologen seiner Zeit², trat 1900 als Leiter der archäologischen Sektion dem römischen Institut und damit wohl überhaupt der Görres-Gesellschaft bei³ (Abb. 1). Mit der Görres-Gesellschaft in Zusammenhang steht die vom Priesterkolleg des Campo Santo getragene „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte“, deren 100. Band im vergangenen Jahr erschien. Wilpert war einer ihrer eifrigsten Mitarbeiter von der ersten Stunde an. In 44 Jahren (1887–1931) hat er 45 Beiträge mit insgesamt ca. 530 Seiten abgeliefert. Die „Römische Quartalschrift“ war somit die von ihm am meisten ge-

¹ Abkürzungen: ACST = Archiv des deutschen Priesterkollegs am Campo Santo in Rom; ADAIR = Archiv des Deutschen Archäologischen Instituts, Rom; ADKLV = Album des deutschen katholischen Lesevereins zu Rom 1881–1911 (ASMA I 27); AGGR = Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft im deutschen Kolleg am Campo Santo, Rom; APIAC = Archiv des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rom; ASMA = Archiv der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell'Anima, Rom; BAV = Bibliotheca Apostolica Vaticana; CAW = Chronik Anton de Waal (bis 1895: ACST Libro 69; ab 1896: ACST Libro 70); CST = Campo Santo Teutonico; EAM NL Faulhaber = Erzbischöfliches Archiv München, Nachlaß Kardinal Faulhaber; HAEK GG = Bestand der Görres-Gesellschaft im Historischen Archiv der Erzdiözese Köln; HAEK SO = Historisches Archiv der Erzdiözese Köln, Sammlung Onnau; JbGG = Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr ... (variierender Titel). Zum Thema siehe St. HEID, Forscherleben im Dienst der Christlichen Archäologie. Prälat Joseph Wilpert (1857–1944) und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft, in: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 35. Jg., Nr. 24 vom 17.06.2005, S. 6; DERS., Wissenschaftliches Symposium über den Katakombenforscher Joseph Wilpert, in: *RQ* 99 (2004) 305 f.

² J. ROSTROPOWICZ, Muza nie da umrzeć mężowi godnemu chwały. O śląskim badaczu katakumb Josefie Wilpercie (1857–1944) [Die Muse läßt den ehrenwerten Mann nicht sterben. Über den schlesischen Katakombenforscher Josef Wilpert] (Opole 2004).

³ Obwohl Kirsch und Wilpert seit 1884 enge Freunde waren und viele gemeinsame Wege gingen, trat Wilpert offenbar nicht in die Görres-Gesellschaft ein, als 1884 maßgeblich durch Kirsch die „Römische Station der Görres-Gesellschaft“ gegründet wurde, wohl weil sich die Römische Station erst in den 90er Jahren konsolidierte und rein historisch ausgerichtet war. Januar 1893 ist Wilpert noch nicht im Mitgliederverzeichnis der Görres-Gesellschaft; JbGG 1892 (Köln 1895) 20 (HAEK SO 29). Erstmals erscheint er Januar 1900; JbGG 1899 (Köln 1900) 65 (HAEK SO 29). Siehe unten Anm. 60.



Abb. 1 Josef Wilpert 1907 im Alter von 50 Jahren⁴

schätzte Zeitschrift⁵. Erst durch die von ihm selbst betriebene⁶ Gründung der „Rivista di Archeologia Cristiana“ (seit 1924) als Publikationsorgan der „Commissione di Archeologia Sacra“⁷ wurde unvermeidlich diese Zeitschrift zum Schwerpunkt seiner publizistischen Tätigkeit.

⁴ Joseph Wilpert im Alter von 50 Jahren (ACST F 203). Das Bild gehört zu einer Serie von Photographien aus dem Jahre 1907, die im Bibliothekssaal der Burg Reichenstein aufgenommen wurde; vgl. C. VON PLETTEBERG, Die Familie Puricelli als Auftraggeber der Binger Photographen Johann Baptist und Jacob Hilsdorf, in: Binger Geschichtsblätter 19 (1996) 56–61.

⁵ J. P. KIRSCH, Joseph Wilpert und die heutige Katakomben-Forschung, in: Hochland 7,1 (1910) 719.

⁶ P. M. BAUMGARTEN, Christliche Archäologie, in: Gelbe Hefte 1 (München 1924–1925) 1048–1050.

⁷ Sie wurde dann auch Organ des 1925 gegründeten „Pontificio Istituto di Archeologia Cri-

Der 100. Band der „Römischen Quartalschrift“ ist Anlaß, Wilperts Wirken für die Görres-Gesellschaft und insbesondere für ihr römisches Institut zu beleuchten. Darin kommt überhaupt das Engagement der Görres-Gesellschaft für die Christliche Archäologie zum Ausdruck.

I. Das deutsche Priesterkolleg am Campo Santo

Joseph Wilpert, geboren am 22. August 1857 in Eglau in Schlesien, studierte Theologie bei den Jesuiten in Innsbruck. Dort keimte der Gedanke, sich der Christlichen Archäologie zu widmen, damals ein ungewöhnlicher Gedanke, denn es gab noch keinen entsprechenden Studiengang. Jedoch gelang es in Rom Giovanni Battista de Rossi (1822–1894), die Christliche Archäologie hochschulfähig zu machen⁸. Möglicherweise ließ sich Wilpert von seinem Innsbrucker Kirchengeschichtspräsidenten, dem Jesuiten Hartmann Grisar⁹, anregen, der später selber nach Rom kam und auf dem Gebiet der frühchristlichen Kunst forschte. Der 27jährige Wilpert erreichte, daß sein Bischof ihn nach Rom zum Studium der christlichen Altertümer entließ. Er setzte sich mit Anton de Waal (1837–1917), dem Rektor des deutschen Priesterkollegs am Campo Santo, in Verbindung und reiste trotz Cholera-Ausbruch im Herbst 1884 in die Ewige Stadt¹⁰.

Das deutsche Priesterkolleg, wo Wilpert die nächsten zehn Jahre bleiben sollte, war eine kleine, verschworene Truppe von Priestern, wie de Waal sich ausdrückte, ein „Kranz von Männern [...], die mit ungewöhnlichen Anlagen einen unermüdlichen Fleiß verbinden“. Wilpert hatte de Waal geschrieben, er gedenke lediglich „im Campo Santo die Rolle eines Schülers und nicht eines Forschers zu spielen“¹¹, aber schnell erwarb er sich das besondere Vertrauen de Waals. Als dieser längere Zeit in Deutschland weilte, um Spenden für das Kolleg einzuwerben, wurde Wilpert Vizerektor und präsierte nun der „Tafelrunde“¹². Angesichts der strengen Disziplin, die der Rektor sich selbst und allen Kollegiaten

stiana“, an dem Wilpert Ikonographie lehrte. PH. PERGOLA, *Il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*, in: P. VIAN (Hg.), *Speculum Mundi. Roma centro internazionale di ricerche umanistiche* (Rom ca. 1991) 445–467; V. SAXER, *Cent ans d'archéologie chrétienne. La contribution des archéologues romains à l'élaboration d'une science autonome*, in: N. CAMBI / E. MARIN (Hg.), *Acta XIII congressus internationalis archaeologiae christianae*, 1 (Città del Vaticano 1998) 115–162.

⁸ P. M. BAUMGARTEN, *Vom unterirdischen Rom*, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 133 (1904) 877 über de Rossi: „die Untersuchung der christlichen Altertümer wurde von ihm aus der Stellung einer fast verachteten ancilla zu der einer selbständig thronenden glänzenden Herrin emporgehoben“.

⁹ APIAC Wilpert IX, fol. 157–210: Vorlesungsmitschrift „Kirchengeschichte nach Prof. Dr. Grisar“ (paginiert 1–32, auf Seite 9 datiert: Freitag, 26.09.1883).

¹⁰ Wilpert an de Waal, 12.10.1884 (ACST 15 100). Auch J. P. Kirsch spricht vor seinem Umzug nach Rom von der Cholera-Gefahr; Kirsch an de Waal, 04.10.1884 (ACST 15 100).

¹¹ Wilpert an de Waal, 16.09.1884 (ACST 15 100).

¹² Vgl. P. M. BAUMGARTEN, *Römische und andere Erinnerungen* (Düsseldorf 1927) 76. „Tafelrunde“ war noch unter de Waals Nachfolgern als Bezeichnung für die Kollegiaten des CST üblich; vgl. E. David, 03.01.1923 (HAEEK GG 15).

aufgelegte, war der Mittagstisch, die sogenannte „Tafelrunde“, mehr oder weniger die einzige Gelegenheit des täglichen Austausches. Hier lasen de Waal oder der Vizerektor Briefe an das Kolleg vor, und man sprach freimütig über alle wissenschaftlichen Entdeckungen und Projekte. Hier kamen auch die publizistischen Initiativen de Waals zur Diskussion¹³.

Wilpert legte am Campo Santo einen rasanten Weg vom Schüler zum Gelehrten der Christlichen Archäologie zurück, wobei ihm überall de Waal die Türen öffnete, der selber als (nicht professioneller) Archäologe alle Größen der Christlichen Archäologie und Geschichtswissenschaft kannte. Noch im Jahr seiner Ankunft in Rom wurde Wilpert Mitglied der Erzbruderschaft vom Campo Santo und des *Collegium Cultorum Martyrum*, damals ein wichtiger Zirkel um Giovanni Battista de Rossi, den Mentor der Christlichen Archäologie¹⁴. Ferner nahm Wilpert an den monatlichen Konferenzen für Christliche Archäologie teil, die unter der Leitung de Rossis standen und bei denen sich die gesamte Corona römischer katholischer Archäologen traf. Bereits 1892 wurde Wilpert ordentliches Mitglied der renommierten Pontificia Academia Romana di Archeologia, die ebenfalls unter der Ägide de Rossis stand und die sich stärker der Klassischen Archäologie widmete.

Christliche Archäologie konnte Wilpert in Rom allerdings nicht im akademischen Sinne studieren, noch weniger konnte er darin promovieren. Ihm blieben nur die Vorlesungen des de Rossi-Schülers Mariano Armellini (1852–1896) in Sant'Apollinare, dann die zahlreichen Vorträge de Rossis selbst. Er las auch alle Publikationen des Meisters und stand mit ihm in persönlichem Kontakt¹⁵. Ohne de Rossi war allemal kein eigenständiges Studium am Objekt möglich, denn nur er besaß die Schlüssel zu den Katakomben¹⁶.

Den fehlenden „Doktor“ konnte Wilpert verschmerzen: Im schmeichelhaften Alter von 35 Jahren erhielt er die Ehrendoktorwürde der katholischen Fakultät der Universität Münster (1892), ein Jahr später den königlichen Kronenorden II. Klasse von Preußen und den österreichischen kaiserlichen Orden der eisernen Krone II. Klasse. Seine kirchliche Reputation schlug sich nieder im Titel des Monsignore (1889) und Päpstlichen Geheimkämmerers (1891). Das alles fiel bereits in die zehn Jahre seines Aufenthalts am Campo Santo, den er 1893 verließ. Von kriegsbedingten Unterbrechungen abgesehen, blieb Wilpert gleichwohl in Rom. Nach einigen Wohnungswechseln verbrachte er seine beiden letzten Lebensjahrzehnte in der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell'Anima.

Die Christliche Archäologie verdankt Joseph Wilpert, diesem so markanten deutschen Gelehrten in Rom, der akribisch und unbeirrt sein Lebenswerk verfolgte, monumentale Publikationen, die er praktisch im Alleingang realisierte: ein Werk über die Katakombenbilder (1903), über die Kirchenbilder (1916) und

¹³ Vgl. E. GATZ, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Rom u. a. 1980) 74; BAUMGARTEN (Anm. 12) 80.

¹⁴ Zur Bedeutung dieses Zirkels auch für Baumgarten, der das Privileg erhielt, die Biographie de Rossis schreiben zu dürfen, siehe BAUMGARTEN (Anm. 12) 165 f. 370.

¹⁵ KIRSCH (Anm. 5) 714 f.

¹⁶ BAUMGARTEN (Anm. 8) 877.

über die frühchristlichen Sarkophage (1929–1936). Inmitten der schlimmsten Kriegswirren Europas starb er am 13. Februar 1944 in der Anima und wurde zwei Tage später auf dem Campo Santo Teutonico beigesetzt (Abb. 2).

II. Die „Römische Quartalschrift“

Bereits 1881 erörterte Anton de Waal die Gründung einer historischen Zeitschrift und verhandelte in diesem Sinne mit der Görres-Gesellschaft, die damals noch kein Institut in Rom besaß. Das Projekt kam nicht zustande, aber Georg von Hertling, Begründer und erster Präsident der Görres-Gesellschaft, machte 1884 eine bemerkenswerte Aussage: Er denke an etwas viel Größeres als nur an eine Zeitschrift, nämlich an die Gründung eines (katholischen) Instituts für Geschichtswissenschaft und Christliche Archäologie in Rom ähnlich dem (protestantischen) Deutschen Archäologischen Institut am Kapitol, anfangs mit nur einem Historiker als Direktor, aber in zwei bis drei Jahren auch mit eigener Zeitschrift¹⁷. Angesichts solch weitreichender Pläne überrascht es, daß die drei Jahre später (1887) gegründete „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte“ keine Zeitschrift der Görres-Gesellschaft war, die überhaupt erst seit 1953 neben dem deutschen Priesterkolleg als Mitherausgeber firmierte. Vielmehr gründete de Waal die „Quartalschrift“ auf eigene Faust¹⁸, obwohl er ein Jahr später das römische Institut der Görres-Gesellschaft ins deutsche Kolleg aufnahm.

Streng genommen gehört also die „Römische Quartalschrift“ nicht zum Thema „Wilpert und die Görres-Gesellschaft“. Andererseits kann man sie nicht ausklammern, da die Görres-Gesellschaft immerhin de Waal bescheidene Zuschüsse für seine Zeitschrift gab¹⁹. Ferner waren die Herausgeber und späteren Mitherausgeber Finke und Ehses und viele Autoren Görresianer. Arthur de Waal schreibt 1937 in der Biographie über seinen Onkel Anton: „Seine wissenschaftlich glanzvollste Gründung war am 27. März 1887 die in Rom herausgegebene ‚Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte‘. Den archäologischen Teil dieser Zeitschrift leitete er 29 Jahre hindurch selbst, unterstützt von namhaften Archäologen, vor allem von dem gegenwärtig

¹⁷ Zum folgenden GATZ (Anm. 13) 70–73.

¹⁸ W. A. NEUMANN, Rez. Römische Quartalschrift 3 (1889), in: Oesterreichisches Literarisches Centralblatt 6 (1889) 193 stellt die RQ als eine Initiative des *Collegium Cultorum Martyrum* dar: Sie sei eine „edle Frucht seiner Arbeiten“. De Waal sagt im Vorwort der RQ 1892, die als „Archäologische Ehrengabe“ zum 70. Geburtstag G. B. de Rossis erschien, er habe die Zeitschrift „zum Theil auf seine Anregung hin“ begründet. Nicht richtig Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, *Annuario* 46 (2004–2005) 121: „L'Istituto pubblica, insieme col Collegio, dal 1887 la ‚Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte‘“. Ebenso falsch SAXER (Anm. 7) 125.

¹⁹ De Waal bekam schon vor 1895 jährlich 500 Mark, die er teils für die RQ, teils für die Bibliothek des Instituts verwenden sollte; handschriftliches Protokoll über die Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft vom 02. 10. 1895 in Fulda (HAEK GG 97,1).



Abb. 2 Grab Josef Wilperfs auf dem Campo Santo Teutonico²⁰

bedeutendsten Vertreter dieser Disziplin, Prälaten Wilpert²¹. Die Quartalschrift gab den Herren des Hauses Gelegenheit, die Ergebnisse ihrer Studien und Forschungen sofort zu veröffentlichen²². Entsprechend den Vorlieben de Waals

²⁰ Rechts daneben das Grab von Johann Peter Kirsch. Vgl. A. WEILAND, *Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler* 1 (Rom u. a. 1988) 648 f.

²¹ Wilpert sah sich offenbar als in besonderer Weise verantwortlicher Mitarbeiter, vgl. RQ 1 (1887) 39: „Zum Schlusse wollen wir einen kleinen Aufsatz veröffentlichen (!), mit dem uns der grosse Archaeologe (G. B. de Rossi; S. H.) beehrt hat“.

²² ARTHUR DE WAAL, *Prälat Dr. Anton de Waal* (Karlsruhe 1937) 38. Vgl. H. BRÜCK, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert* 4. *Vom Vaticanischen Concil bis zur Gegenwart* 2 (Münster 1908) 368.

hatte die Christliche Archäologie in den ersten Jahrgängen das Übergewicht. Die „Quartalschrift“ war für lange Zeit die einzige deutschsprachige Zeitschrift, die programmatisch zur christlichen Altertumskunde publizierte²³.

Der Luxemburger Priester Johann Peter Kirsch (1861–1941), seit gemeinsamer Zeit am Campo Santo mit Wilpert eng befreundet und seit 1890 Professor für christliche Literatur und Archäologie an der neugegründeten katholischen Universität in Fribourg, schlug nach Rücksprache mit Prof. Gustav Schnürer (Fribourg) im Oktober 1890 de Waal die gemeinsame Redaktion der „Quartalschrift“ vor²⁴ (Abb. 3). Anfang 1891 schrieb de Waal ablehnend zurück, vor allem weil Kirsch zu wenig in Rom sei²⁵.

Gegenüber Heinrich Finke, Vorstandmitglied der Görres-Gesellschaft, begründete er dies so: „Bisher habe ich die Redaktion allein geführt. Nur Kirsch machte mir im vorigen Jahre den Antrag, in dieselbe einzutreten, und ich würde den Antrag sofort angenommen haben, wenn Kirsch eben nicht der gute Kirsch wäre, der sich gern zu allem anbietet, aber in der Ausführung seine Sache nur zu leicht im Stiche läßt. Nun ist dieser Tage Msgr. Wilpert aus Deutschland heimgekehrt und er hat im Campo santo eine umso freiere Stellung erhalten, die ihn voraussichtlich auf eine Reihe von Jahren hier hält. Er machte mir nun auch seinerseits den gleichen Antrag, und da liegt die Sache doch auch insofern anders, als er aber hier an Ort und Stelle ist und ich ihm also ein gutes Stück der Arbeit übertragen kann. Demnach müßte ich darüber Ihre Ansicht hören. Zugleich aber stelle ich selber an Sie selber den Antrag, für die *Historica* in die Redaktion einzutreten, so daß dann in gegebenem Falle auf dem Titelblatte zu stehen käme: Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von de Waal, Wilpert und Finke“²⁶.

Weshalb Wilpert doch nicht Mitherausgeber wurde, bleibt im Dunkeln. Von 1892 bis 1896 zeichnete Finke als Herausgeber des kirchengeschichtlichen Teils der Quartalschrift (Ehse seit 1897), während de Waal weiterhin als Herausgeber des archäologischen Teils fungierte. Wohl deshalb wurde Wilpert nicht Mitherausgeber, da er sich gleichermaßen für den archäologischen Teil interessierte, den aber de Waal zeitlebens nicht aus der Hand gab.

Zwei unglückliche Zeitumstände, der Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 und der Tod de Waals 1917, ließen die „Quartalschrift“ einschlafen. Als Wilpert 1920 aus Breslau nach Rom zurückkehrte, kam der neue Rektor des Campo Santo, der Kölner Priester Emmerich David (1882–1953), auf ihn zu, um mit ihm ihre Wiederbegründung zu besprechen²⁷. Das war insofern erstaunlich, als es bei der Neubesetzung der Direktorenstelle eine heftige Polemik gegen David

²³ „Eine deutsche Zeitschrift also, welche, von Fachmännern nach den an Ort und Stelle gemachten Studien geschrieben, jene Denkmäler der christlichen Vorzeit behandelt, darf bei den Gelehrten wie überhaupt bei jedem Gebildeten auf eine günstige Aufnahme um so mehr rechnen, als es bisher an einer solchen deutschen Publication fehlte“ (ACST 81 101).

²⁴ Kirsch an de Waal, 07. 10. 1890 und 25. 01. 1891 (ACST 15 100).

²⁵ CAW 03. 01. 1891.

²⁶ De Waal, 12. 11. 1891 (HAEK GG 145).

²⁷ Kirsch an Ehse, 07. 03. 1920 (AGGR Ordner I „Allgemeines 15. Nachträge 1896–1959“).



Abb. 3 Grab Johann Peter Kirschs auf dem Campo Santo Teutonico²⁸

gegeben hatte. Unter seinen Gegnern, die ihm jede wissenschaftliche Befähigung absprachen und das Ende der Christlichen Archäologie am Campo Santo gekommen sahen²⁹, war auch Wilpert. In einem anonymen Hetzartikel der „Deutschen Tageszeitung“, vermutlich aus der Feder des Freiburger Kunsthistorikers Joseph Sauer, hieß es frank und frei: „Ein Mann von sonst unerschütterlicher Gelehrtenbeschaulichkeit wie Josef Wilpert, der berühmte Erforscher und Beschreiber der Katakomben, hat sich vergeblich bemüht, den Campo Santo von Dr. David zu befreien“³⁰.

1921 meldete die „Kölnische Rundschau“ anlässlich der Privataudienz von Kirsch und Emil Göller bei Papst Pius XI. die Wiederaufnahme der „Römischen Quartalschrift“; der eine, Kirsch, sollte nun die Archäologie, der andere, Göller, die Kirchengeschichte betreuen³¹. Daß nun Kirsch von Fribourg aus die Archäologie redigierte, obwohl Wilpert in Rom viel besser verfügbar war, überrascht nicht. Man darf annehmen, daß David Wilpert durchaus um Mitarbeit gebeten,

²⁸ Vgl. WEILAND (Anm. 20) 649–651.

²⁹ Vgl. H. JEDIN, Was nicht in den Akten steht. Erinnerungen an das Priesterkolleg unter dem Rektorat David, in: E. GATZ (Hg.), Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976 (Rom u. a. 1977) 174–176.

³⁰ Deutsche Tageszeitung vom 28.05.1921 (Archiv des Sekretariats Bertrams I A 25,a, 45 [Mikrofilm Kommission für Zeitgeschichte, Bonn]; HAEK SO 2,4).

³¹ „Erfreuliches Aufblühen der deutschen Nationalinstitute in Rom“, in: Kölnische Volkszeitung vom 20.04.1921 (ASMA J 36).

sich von ihm aber eine Absage geholt hat, weil er inzwischen zu sehr mit seinem Sarkophagprojekt beschäftigt war.

III. Die archäologische Abteilung des römischen Instituts

Daß es eine archäologische Abteilung des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft gab, ist heute kaum noch bekannt³². Georg von Hertling plante, wie erwähnt, 1884 die Gründung eines römischen Instituts der Görres-Gesellschaft für Geschichte und Christliche Archäologie. Als es dann 1888 tatsächlich zur Institutsgründung kam, war wohl aus Kostengründen von der Archäologie keine Rede mehr³³. Immerhin regte Pater Hartmann Grisar S.J. (1845–1932) im selben Jahr in der „Zeitschrift für Katholische Theologie“ „eine in Rom zu gründende Schule für junge Archäologiebeflissene aus Deutschland“ im Sinne einer organisierten Lehranstalt an³⁴ und brachte die Namen Wilpert und Kirsch ins Spiel. Wilpert selbst hatte diese Idee aufgebracht und Grisar gebeten, dafür zu werben³⁵. Er erhoffte sich dadurch eine römische Professur. Jedoch blieb es vorerst beim Wunsch; es folgten keine konkreten Schritte³⁶.

Giovanni Battista de Rossi sprach zwar bereits 1891 „von der im Campo Santo gegründeten archäologischen Schule“, an deren Bestehen auch Enrico Stevenson seinen Anteil habe³⁷. Auch er dachte besonders an Wilpert und Kirsch. Aber es handelte sich nur im weiten Sinne um eine „Schule“, jedenfalls um keine „organisierte Lehranstalt“. Das war der Grund, weshalb 1899 Kirsch, und diesmal mit Erfolg, von der Gründung eines „christlich-archäologischen Institutes zu Rom“

³² E. GATZ, Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988, in: RQ 83 (1988) 11 f.; E. GATZ, L'Istituto Romano della Società di Görres, in: P. VIAN (Hg.), *Speculum Mundi*. Roma centro internazionale di ricerche umanistiche, Roma (o.J.) 480f. Irrtümlich heißt es in W. KILLY / R. VIERHAUS (Hg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie* 10 (München 1999) 516 zu Josef Wilpert: „Leiter des römischen Instituts für Altertumskunde der Görres-Gesellschaft“.

³³ Von Hertling, 21.08.1899 (HAEK GG 52).

³⁴ H. GRISAR, *Römische Publicationen zur Kirchengeschichte und Archäologie*, in: ZKTh 12 (1888) 382.

³⁵ Grisar an Wilpert, 29.03.1888 (APIAC Wilpert [XVII, fol. 236–237]).

³⁶ Grisar an Wilpert, 31.07.1888 (APIAC Wilpert [XVII, fol. 234–235]). Grisar bemühte die Jesuitenzeitschrift „*Stimmen aus Maria-Laach*“ für eine entsprechende Werbung, stieß aber bei der Redaktion auf Bedenken.

³⁷ BAUMGARTEN (Anm. 12) 370. Pro-Memoria-Entwurf de Rossis an Rampolla, 10.10.1892 (BAV Cod. lat. 14292 [Nr. 1014]): „ospizio e scuola archeologica del Camposanto Teutonico“. F. X. KRAUS, *Geschichte der christlichen Kunst* 1 (Freiburg 1896) 28f.: „Daneben erstand in dem Camposanto tedesco zu Rom unter de Waals Leitung eine Schule katholischer Archäologen theologischer Tendenz, aus welcher Wilpert, Kirsch, Künste, Hytrek, Swoboda zu nennen sind“. La *Civiltà Cattolica* 53 [18,5] (1902) 231 spricht im Zusammenhang des Totenamtes für Kraus ganz selbstverständlich von der „Scuola archeologica del Campo Santo teutonico“. Swoboda verspricht, „daß ich unserer schönen Wissenschaft (sc. der Christlichen Archäologie) treu bleibe u. der ‚römischen Camposantoschule – den siegesfröhlichen Gelehrten‘ keine Schande mache“ (an de Waal [undatiert, 1891] [ACST 15 100]).

sprach. Als Träger sollte die Görres-Gesellschaft fungieren. Der Vorstand der Görres-Gesellschaft beschloß am 14. August 1899 auf der Generalversammlung in Ravensburg, daß Kirsch für ein solches Projekt mit Wilpert und ggf. anderen Gelehrten verhandeln solle³⁸.

Kirschs Initiative ist im Kontext des allgemeinen Aufbruchs der Christlichen Archäologie zu sehen. Am 23. April 1900 äußerte die 7. Sektion des 2. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie in Rom auf ihrer Schlußsitzung unter Vorsitz von Paul Maria Baumgarten den Wunsch, es möge in Rom ein „höheres Studieninstitut für christliche Archäologie und Geschichte“ gegründet werden³⁹. In der Tat war es nicht hinnehmbar, daß ausgerechnet in Rom, der Pflanzstätte der Christlichen Archäologie, kein Fachstudium möglich war, sondern im Grunde genommen alle, die im Umkreis der Römischen Archäologie zu den Treffen der Pontificia Accademia di Archeologia Romana und der Società per le Conferenze di Archeologia Cristiana gingen, Autodidakten waren. Zugleich beauftragte der Kongreß eine Kommission bestehend aus Louis Duchesne, Orazio Marucchi und Wilpert, die Studien der christlichen Archäologen in den Katakomben und christlichen Museen Roms so zu organisieren, wie es für die historisch-philologischen Studien im Archiv und der Bibliothek des Vatikans gehandhabt werde⁴⁰.

Auch wenn von Hertling nicht mehr von einem Institut, sondern von einer „Abteilung für christliche Archäologie“⁴¹ sprach, fand Kirschs Vorschlag seine volle Unterstützung; er förderte Wilpert aus Überzeugung. Von Hertling dürfte Wilpert bei seinen diversen Romaufenthalten getroffen haben⁴². 1898 unterstützte er ihn das erste Mal finanziell⁴³. Wenn von Hertling sagt, er habe schon vor Kirsch den Gedanken gehegt, eine archäologische Abteilung am römischen Görres-Institut zu gründen⁴⁴, dann hat er wohl schon damals an Wilpert gedacht. Gerade weil er diesen schätzte, empfand er es angesichts dessen Mittellosigkeit als einen „Jammer, daß der hervorragende Mann noch immer nicht soweit ist, sich ohne Sorgen seiner Wissenschaft widmen zu können“⁴⁵. Umgekehrt empfand Wilpert gegenüber von Hertling echte Dankbarkeit, die er mehrfach schriftlich zum Ausdruck brachte⁴⁶. Er schickte ihm regelmäßig seine Ver-

³⁸ Handschriftliches Protokoll der Vorstandssitzung der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 14.08.1899 in Ravensburg von von Hertling (HAEK GG 97,1).

³⁹ Atti del II congresso internazionale di Archeologia Cristiana tenuto in Roma nell'aprile 1900. Dissertazioni lette o presentate e resoconto di tutte le sedute (Roma 1902) 435.

⁴⁰ Ebd. 435 f.

⁴¹ Von Hertling, 21.08.1899 (HAEK GG 52).

⁴² Von Hertling war am 05.04.1899 und 13.01.1904 in der Anima im Leseverein (ADKLV).

⁴³ St. Ehses, 13.12.1897 (HAEK GG 51); Wilpert an von Hertling, 07.03.1898 (HAEK GG 51).

⁴⁴ Von Hertling, 21.08.1899 (HAEK GG 52).

⁴⁵ G. Schnürer, 06.02.1904 (HAEK GG 54,2).

⁴⁶ Wilpert an von Hertling, 07.03.1898 (HAEK GG 51), 26.07.1915 und 19.11.1916 (HAEK GG 8,1) u. a.

öffentlichungen⁴⁷ und widmete ihm einen Beitrag in der Festschrift zu seinem siebenzigsten Geburtstag⁴⁸.

Nach ersten Sondierungen schlug Kirsch auf der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft am 26. September 1900 in München definitiv vor, „in ähnlicher Weise wie für die historischen Studien in Rom so auch für die archäologischen Studien dort zu sorgen“. Er entwickelte den Plan einer methodischen Leitung der archäologischen Studien. Es solle eine Sektion für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte am römischen Institut begründet und dafür Msgr. Wilpert als Vorsteher in Aussicht genommen werden. Gegen die Begründung eines neuen Instituts wurden Bedenken erhoben, die jedoch nicht durchdrangen. Msgr. Stephan Eheses (1855–1926), wie Kirsch seit langem mit Wilpert befreundet und seit 1895 Leiter des Römischen Instituts⁴⁹, schlug vor, Wilpert ein Stipendium von 1.500 Mark zu bewilligen mit der Verpflichtung, Stipendiaten der Görres-Gesellschaft ratend zur Seite zu stehen. Andererseits sollten nur die archäologische Stipendien erhalten, die bereits fachlich vorgebildet waren und projektbezogen arbeiten konnten. Eheses sollte ermächtigt werden, auch über die archäologischen Stipendiaten Aufsicht auszuüben. Eventuell sollten ihm 200–300 Mark für Fahrten zu den Katakomben etc. zur Verwaltung übergeben werden⁵⁰.

Bereits im November 1900 lag von Hertling ein Entwurf der Geschäftsordnung für die „archäologische Abteilung des römischen Institutes“ vor, den Wilpert, Kirsch und Eheses ausgearbeitet hatten. Federführend war zweifellos Wilpert, der den Entwurf handschriftlich aufsetzte⁵¹:

„Geschäftsordnung für die Archäologische Abtheilung des Römischen Institutes der Görresgesellschaft:

„A. Zweck und Organisation der Abtheilung.

§ 1. Die archäologische Abtheilung des Römischen Institutes hat den Zweck, die Arbeiten katholischer Forscher deutscher Zunge auf dem Gebiete der christlichen Archäologie in systematischer Weise zu leiten und wissenschaftliche Publikationen auf diesem Gebiete zu fördern.

§ 2. Die Abtheilung untersteht einer selbständigen Leitung, die von dem Vorstände der G.-G. besetzt wird.

§ 3. Mitglieder der Abtheilung sind:

⁴⁷ Herdervelag an Wilpert, 04.01.1904 (ASMA I 34, fol. 229v); Ph. Friedrich an von Hertling, 07.08.1908 (HAEK GG 57,2). Im Nachlaß von Hertlings fanden sich das Katakomben- und Mosaikwerk Wilperts; H. von Grauert, 04.02.1919 (HAEK GG 68).

⁴⁸ J. WILPERT, Die Kapelle des hl. Nikolaus im Lateranpalast, ein Denkmal des Wormser Konkordats, in: Festschrift Georg von Hertling zum siebenzigsten Geburtstage am 31. Aug. 1913 dargebracht von der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland (München 1913) 225–233. Vgl. HAEK GG 187.

⁴⁹ JbGG 1894 (Köln 1895) 5 (HAEK SO 29).

⁵⁰ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in München am 26.09.1900 (HAEK GG 52; 97,1; 99); H. CARDAUNS, Die Görres-Gesellschaft 1876–1900. Denkschrift zur Feier ihres 25jährigen Bestehens nebst Jahresbericht für 1900 (Köln 1901) 72. 101.

⁵¹ HAEK GG 53,2.

- a) solche, die für eine bestimmte Arbeit christl.-archäol. Natur ein eigenes Stipendium von der G.-G. erhalten – ordentliche Mitglieder; und
- b) solche, die auf den Nachweis der gehörigen Vorbildung hin von dem Leiter zu den Übungen und wissenschaftlichen Ausflügen zugelassen werden – ausserordentliche Mitglieder. Selbstredend können auch Nichtkatholiken als ausserordentliche Mitglieder zugelassen werden. Die Kapläne des Campo Santo und der Anima, welche sich mit archäologischen Arbeiten beschäftigen, können eo ipso als ausserordentliche Mitglieder beitreten.

B. Von der Leitung.

§ 4. Der Leiter des Institutes unternimmt mit den Mitgliedern folgende Übungen:

- a) in den Monaten November – April incl. macht er alle 14 Tage an einem bestimmten Tage einen wissenschaftl. Ausflug in die römischen Katakomben nach eigener Auswahl;
- b) in den Monaten November – Mai incl. macht er alle 14 Tage an einem bestimmten Tage einen Besuch in den christlichen Museen und altchristl. Kirchen Roms zur wissenschaftl. Erklärung der dortigen Monumente;
- c) an einem bestimmten Nachmittag in der Woche hält der Leiter in seiner Wohnung eine wissenschaftl. Sprechstunde. – In der Char- und Osterwoche fallen die Übungen aus.

§ 5. Der Leiter ist den Mitgliedern behilflich zur Erlangung der notwendigen Permessi zum Studium und zur Reproduktion der Monumente, auf die sich ihre Arbeiten beziehen.

§ 6. Dem Leiter steht, ausser seinem Gehalte, eine bestimmte Summe zur Verfügung, um die ihm erwachsenden Kosten beim Besuch der Monumente zu decken und event. Eintrittsgelder bei dem Besuch der Monumente zu zahlen.

§ 7. Der Leiter erstattet jährlich dem Vorstand der G.-G. einen Bericht über die Arbeiten der archäolog. Abtheilung des Institutes.

C. Von den Mitgliedern.

§ 8. Die ordentlichen Mitglieder sind verpflichtet, die von ihnen gewählte oder ihnen von der Leitung übertragene Arbeit während ihres Aufenthaltes in Rom nach Möglichkeit druckfertig zu machen. Sind sie auf längere Zeit nach ihrer Abreise von Rom an der Fertigstellung der Arbeit verhindert, so verpflichten sie sich, die von ihnen gesammelten Materialien dem Institute (!) zu überlassen.

§ 9. Die ordentlichen Mitglieder müssen alle Vierteljahre dem Leiter einen kurzen, schriftlichen Bericht über den Stand ihrer Arbeiten erstatten.

§ 10. Für kleinere Arbeiten der Mitglieder ist die Röm. Quartalschrift zur Publikation in Aussicht zu nehmen.

§ 11. Alle Mitglieder, ordentliche und ausserordentliche, verpflichten sich, den wissenschaftl. Ausflügen und Besuchen regelmässig beizuwohnen oder über etwaige Verhinderung dem Leiter Mittheilung zu machen.

§ 12. Durch ihren Beitritt verpflichten sich die Mitglieder zur Beobachtung der vorliegenden Geschäftsordnung“.

Das Grundkonzept läßt sich entsprechend dem „Leitfaden für die Geschäftsbehandlung der Gesellschaft“ für das Römische Institut so formulieren: „Mit dem Institut verbunden ist die Archäologische Abteilung unter Leitung des Herrn Prälaten Dr. Wilpert (Rom, Corso Vittorio Emanuele), welche laut ihrer Geschäftsordnung den Zweck hat, die Arbeiten katholischer Forscher deutscher Zunge (in Rom) auf dem Gebiete der christlichen Archäologie in systematischer Weise zu leiten und wissenschaftliche Publikationen auf diesem Gebiete zu fördern“⁵². Der Satzungsentwurf erwähnt neben der Archäologie nicht mehr die

⁵² JbGG 1911 (Köln 1912) 15.

Kunstgeschichte, von der Kirsch anfangs noch gesprochen hatte⁵³. Wahrscheinlich war für Wilpert selbstverständlich, daß auch die Kunstgeschichte zur Archäologie gehörte.

Zum Werdegang der Satzung bemerkte Ehses: „Monstr. de Waal hätte auch gar gern mithineingeredet und dem Leiter wie den Mitgliedern der Abteilung gewisse Verpflichtungen gegen den Campo Santo, namentlich in Verwaltung des von ihm angelegten archäologischen Museums aufgeladen; ich habe es ihm aber ausgeredet und ihm anheimgegeben, sich um eine Unterstützung zu diesem Zwecke eigens an Exz. Hochwohlgeboren (von Hertling; S. H.) zu wenden und etwa einen Zuschuß für einen der jüngeren Archäologen des Hauses zu beantragen, der sich dieser Aufgabe widmen wolle. Wenn die beiliegende Geschäftsordnung Ihre und des Gesamtvorstandes Billigung findet, könnte ja wohl vom 1. Januar 1901 ab der Eventualbeschluss der Münchener Sitzung in Kraft treten und Monstr. Wilpert's Ernennung zum Leiter erfolgen“⁵⁴.

Wenig später schrieb Ehses erneut an von Hertling: „Bei den Informationen, die sich Kardinal Steinhuber (seit 1896 Präfekt der Indexkongregation; S. H.)⁵⁵ von mir geben ließ, sprach ich auch bereits von der nahezu verwirklichten Absicht, dem römischen Institute eine selbständige archäologische Abteilung beizufügen, und so spricht das päpstliche Schreiben⁵⁶, dessen Text offenbar von Steinhuber herrührt, von römischen Institutionen in der Mehrzahl. Ich möchte nun Exz. Hochwohlgeboren um gelegentliche freundliche Mitteilung bitten, ob der Entwurf, den ich seinerzeit übersandte, die Billigung des Vorstandes gefunden hat oder ob und welche Änderungen daran vorgenommen werden und ob oder wann Monstr. Wilpert mit den im Entwurfe vorgesehenen Übungen beginnen kann, da die Sache bereits zur öffentlichen Kenntnis und Diskussion gelangt ist, fehlt es nicht an Stimmen solcher, die den Gedanken für sehr glücklich halten und sich zum Beitritt melden; vielleicht wäre eben der 25. Januar der beste Augenblick, die Errichtung perfekt zu machen, und von da bis zu Sommer wäre auch die beste Zeit, um der neuen Pflanzung Boden und Gedeihen zu verschaffen“⁵⁷.

Der Geschäftsordnungsentwurf kursierte bei den Mitgliedern des Verwaltungsausschusses. Bis Mitte Januar 1901 hatten ihn Hermann Cardauns, Julius Bachem, Peter Karl Alois Kreuzwald, Hermann Grauert und Franz Josef Hopmann abgezeichnet. Die förmliche Bestätigung der Statuten erfolgte gegen Ende Januar⁵⁸. Cardauns wies 100 Exemplare zu drucken an. Die Druckfassung wich nur stilistisch vom Entwurf ab⁵⁹. Über den Vorstandsbeschluss schrieb die „Römische Quartalschrift“: „Der Vorschlag ist bereits in provisorischer Form zur

⁵³ Noch einmal ist von einer „Sektion für christliche Archäologie und Kunstgeschichte“ die Rede im JbGG 1901 (Köln 1902) 27.

⁵⁴ St. Ehses, 14. 11. 1900 (HAEK GG 52).

⁵⁵ L. KOCH, Art. Andreas Steinhuber, in: LThK 9 (1937) 793.

⁵⁶ Es ist nicht klar, welches Schreiben gemeint ist.

⁵⁷ Ehses, 30. 12. 1900 (HAEK GG 52).

⁵⁸ J. WILPERT, Die archäologische Abteilung, in: JbGG 1901 (Köln 1902) 31 (HAEK SO 29).

⁵⁹ Die Randbemerkungen des Entwurfs lassen den Geschäftsgang erkennen (HAEK GG

Ausführung gekommen. Mgre. Wilpert ist als Leiter der christlich-archäologischen Sektion in das römische Institut der Görresgesellschaft eingetreten, und hat die archäologischen ‚Giri‘ in den römischen Katakomben, Museen und altchristlichen Kirchen begonnen. Ein provisorisches Reglement für die Sektion hat die Bestätigung des leitenden Ausschusses der G[örres]-G[esellschaft] erhalten. Wir hegen die begründete Hoffnung, dass die christliche Archäologie einen kräftigen Impuls durch die neue Gründung erhalten wird“⁶⁰.

Die Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Breslau am 6. Oktober 1902 stellte noch einmal klar, daß das archäologische Institut lediglich eine Abteilung des römischen Görres-Instituts sei, in dem es nun nebeneinander zwei Sektionen, die historische und die archäologische, gebe und dessen rein geschäftliche Gesamtleitung Ehses unterliege⁶¹. Faktisch gab es also das „Römische Institut der Görres-Gesellschaft“ unter Leitung Ehses, mit dem die archäologische Abteilung unter Leitung Wilperts „verbunden“ war⁶². In anderen Worten: die historische Abteilung war die „Hauptabteilung“ der beiden Sektionen des römischen Instituts⁶³. Das konnte auch Wilpert akzeptieren; sein Satzungsentwurf sprach jedenfalls von einer „selbständigen Leitung“ der archäologischen Abteilung.

Auch wenn später noch vom archäologischen Institut die Rede war⁶⁴ und sich Wilpert 1914 in einem Bettelbrief an Kaiser Franz Josef I. von Österreich als „Direktor des archäologischen Instituts der Görres-Gesellschaft“ betitelte⁶⁵ – weil in der Donaumonarchie Titel wichtig waren! –, so gab es doch nur einmal einen halbherzigen Versuch, die Sektion zu einem eigenständigen Institut auszubauen. Und zwar bemühte sich 1908 die zwei Jahre zuvor auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Bonn gegründete Sektion für Altertumskunde, deren Präsident Kirsch war⁶⁶, um ihre Aufwertung gegenüber der übermächtigen historischen Sektion. Um dies zu erreichen, schlug Vizepräsident Engelbert Drerup vor, die Altertumskunde um ein römisches Institut zu erweitern. Die archäologische Abteilung in Rom unter Wilperts Leitung sollte zu

53,2). Gedruckte „Geschäftsordnung für die Archäologische Abteilung des Römischen Instituts der Görresgesellschaft“ (HAEK GG 146).

⁶⁰ RQ 15 (1901) 99; CARDAUNS (Anm. 50) 72. Unrichtig der anonyme Autor von: Eine Pilgerfahrt nach Rom zum Hl. Jahr. Von einem Pilger (Köln o. J. [1925]) 17: „der deutsche Gelehrte Wilpert, der seit 1903 Leiter des archäologischen Instituts der Görresgesellschaft in Rom ist“.

⁶¹ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Breslau am 06.10.1902 (HAEK GG 53,1; 97,1; 99); JbGG 1902 (Köln 1903) 28 (HAEK SO 29).

⁶² JbGG 1911 (Köln 1912) 15.

⁶³ So die Sprachregelung in einigen Jahrsberichten, z. B. JbGG 1907 (Köln 1908) 57.

⁶⁴ Ehses, 06.05.1901 (HAEK GG 53,2): „Auch Monsgr. Wilpert wird nicht ermangeln, seinen Jungfernbericht über das archäologische Institut einzureichen“. Die gedruckte Tagesordnung für die ordentliche Sitzung des Vorstandes der Görres-Gesellschaft am 29.05.1901 führt unter TOP 5 auf: „Römische Institute a) das historische Institut; b) das Institut für christliche Archäologie“ (HAEK GG 53,2).

⁶⁵ APIAC Wilpert I, fol. 33–35.

⁶⁶ Vgl. die Selbstvorstellung der neuen Sektion in: Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung, 49. Jg., Nr. 8 vom 20.02.1908.

einem eigenständigen „Römischen Institut für christliche Archäologie“ ausgebaut werden; damit würde das historische Institut geschwächt und zugleich faktisch ein römisches Institut für Altertumskunde geschaffen. „Es ist ja ein Nonsens, jetzt noch eine archäologische Abteilung bei dem rein mittelalterlich-historischen Institut zu belassen, nachdem wir die Sektion f[ür] Altertumskunde gegründet und darin mit ausdrücklicher Billigung der G[örres]-G[esellschaft] die christliche Archäologie miteingeschlossen haben [...]. Zu einem Konkurrenzinstitut für das große archäologische Institut des Deutschen Reiches fehlen uns die Mittel, die wissenschaftlichen Kräfte und die besonderen Aufgaben. Wenn wir einmal ‚klassische‘ Stipendiaten nach Rom entsandten, so würden auch sie leicht an unser Institut sich anschließen können“. Des weiteren, so Drerup, würde spätestens mit dem Hinscheiden de Waals die „Römische Quartalschrift“ an dieses neue Institut und somit an die Görres-Gesellschaft fallen; die gegebenen Herausgeber wären dann Kirsch und Wilpert⁶⁷.

Ob Kirsch und Wilpert tatsächlich im Sinne Drerups aktiv wurden, ist nicht bekannt. Vermutlich hat die Gründung des Jerusalemer Instituts für orientalische Studien 1908, die von der Sektion für Altertumskunde und namentlich von Kirsch vorangetrieben wurde, alle seine Kräfte absorbiert. Immerhin sah sich Wilpert auf den Generalversammlungen der Görres-Gesellschaft am besten in der Sektion für Altertumskunde aufgehoben. 1907 sagte er ihr zu, ein Heft der „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“ zu übernehmen⁶⁸. Dieses Versprechen hat er allerdings nicht eingehalten⁶⁹. 1908 hielt er in der Altertumskunde auf der Generalversammlung in Limburg einen Vortrag über die Mosaiken von S. Maria Maggiore.

IV. Wilperts Vorlesungen und Führungen

Zur Jahrhundertwende war Wilpert bereits eine international geachtete Gelehrtenpersönlichkeit und geradezu prädestiniert für seine neue Aufgabe als Leiter der archäologischen Abteilung, deren erster und einziger Verantwortlicher er bleiben sollte. Angesichts seiner organisatorischen Schwächen war es

⁶⁷ E. Drerup an Kirsch, 22.03.1908 (AGGR Ordner „Kirsch 1908–1909“). Drerup zählt Wilpert neben de Waal und Baumgarten zu seinen römischen Bekannten; Drerup an Kirsch, 05.12.1906 (AGGR Ordner „Kirsch 1908–1909“). Als seinen möglichen Nachfolger als Rektor des Kollegs, „der in erster Linie Archäologe ist“ und den archäologischen Teil der Römischen Quartalschrift redigieren soll, erwägt de Waal 1912 die Namen von fünf Priesterkollegen, darunter aber weder Kirsch noch Wilpert; de Waal an Kirsch, 26.07.1912 (AGGR Ordner „Kirsch 1911–1912“).

⁶⁸ Der Katholik 88,1 (1908) 237–239; Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Nr. 8 vom 20.02.1908, 62. Vgl. Drerup an Kirsch, 23.02.1909 (AGGR Ordner „Kirsch 1908–1909“).

⁶⁹ Drerup an Kirsch, 21.01.1912 (AGGR Ordner „Kirsch 1911–1912“): „Wie steht es mit Wilpert? Meine Sorge ist nur, daß wir gerade im Juli/August auf dem Trockenen sitzen. Für die nächsten Hefte haben wir dann eine Reihe bedeutender Namen auf Lager“. Drerup an Kirsch, 10.02.1912 (AGGR Ordner „Kirsch 1911–1912“): „Natürlich wird es sehr wünschenswert sein, wenn auch Msgr. Wilpert uns eine Arbeit liefern könnte“.

wichtig, daß er in de Waal, Kirsch und Ehse zuverlässige Freunde besaß. Alle drei rührten die Werbetrommel. Ehse sorgte für Hinweise in der „Kölnischen Volkszeitung“⁷⁰, deren Vertreter in Rom Kappenberg war⁷¹. Zudem bemühte er sich, die Mitarbeiter des römischen Instituts für eine Teilnahme am archäologischen Kurs zu gewinnen. Ehse verstand es, auf die Besonderheiten Wilperts Rücksicht zu nehmen und jeden Ärger in kluger Vorausschau zu meiden. Er sorgte dafür, daß Wilpert regelmäßig seine Vergütung bekam, darin einbegriffen pauschale Aufwandsentschädigungen für Eintrittsgelder u. a., und zwar durch Auszahlung der Pauschale, damit nicht der Eindruck einer Unterordnung Wilperts unter ihn entstände⁷².

Der Vorstand der Görres-Gesellschaft war durchaus besorgt, ob Wilpert seinen Verpflichtungen, was Buchführung und Rechenschaft betraf, nachkommen würde. Bekannt war seine „monumentale Saumseligkeit im Schreiben“⁷³. Ehse versprach, „Wilpert an die genaue Beobachtung des geschäftlichen Teiles seiner Obliegenheiten zu mahnen, event[uell] einen Teil seiner diesbezüglichen Korrespondenz selbst zu übernehmen“⁷⁴. Tatsächlich mußte er immer wieder an den Rechenschaftsbericht erinnern⁷⁵, der jeweils in der Vorstandssitzung auf der herbstlichen Generalversammlung zu verlesen war. Auch Generalsekretär Cardauns beklagte sich darüber⁷⁶, während sich Ehse längst damit abgefunden hatte: Wilpert „ist darin wie in andern Dingen, sagen wir einmal ‚hochkomisch‘, und ich habe es deshalb aufgesteckt, ihn immer wieder an seine Berichtspflicht zu mahnen, weil selbst im günstigen Falle nur einige fast stereotype Zeilen heraus kommen“⁷⁷. Wie Ehse war auch Kirsch fast immer auf den Vorstandssitzungen der Görres-Gesellschaft anwesend und hat sich für Wilperts Wünsche eingesetzt⁷⁸.

⁷⁰ Ehse, 28.01.1901 (HAEK GG 53,2).

⁷¹ Comm. Kappenberg ist im Verwaltungsrat des CST; gedruckter „Dreiunddreißigster Jahresbericht der deutschen National-Stiftung von Campo santo zu Rom für das Jahr 1907“ (HAEK GG 56,2). Er ist römischer Korrespondent der Kölnischen Volkszeitung; E. GÖLLER, Prälat Anton de Waal. Rektor des deutschen Campo Santo in Rom. Eine Lebensskizze (Freiburg 1917) 43.

⁷² Ehse, 28.01.1901 (HAEK GG 53,2).

⁷³ Ehse, 17.09.1913 (HAEK GG 146). Ehse hatte seine Erfahrungen gemacht; vgl. Ehse, 05.04.1899 (HAEK GG 52).

⁷⁴ Ehse, 28.01.1901 (HAEK GG 53,2).

⁷⁵ Ehse, 19.08.1902 (HAEK GG 53,1): „An Msgr. Wilpert habe ich wegen seinem Jahresberichte geschrieben und thue dasselbe nach und nach mit allen, die mit dem römischen Institute in aktiver Beziehung stehen oder stehen sollten, um so auch für meinen Teil einen möglichst vollständigen und ergiebigen Resoconto erstatten zu können“. Ehse an von Hertling, 29.09.1904 (HAEK GG 54,2): „Monsgr. Wilpert hatte mir vor meiner Abreise aus Rom gleichfalls die Erstellung eines Berichtes zugesagt“. Ehse an von Hertling, 08.10.1904 (HAEK GG 54,2): „Ob Monsgr. Wilpert seinem Versprechen, einen Bericht zu senden, nachgekommen ist, vermag ich nicht zu sagen“.

⁷⁶ Votum H. Cardauns' vom 16.01.1913 „Zu dem Gesuch des hw. Prälaten Wilpert vom 12. XII. 1912“ (HAEK GG 154).

⁷⁷ Ehse, 12.01.1913 (HAEK GG 62).

⁷⁸ Ehse an von Hertling, 28.09.1902 (HAEK GG 53,1).

Am 24. Januar 1901 begann Wilpert „ohne viel Pomp und Feierlichkeit“⁷⁹ mit den „Übungen des archäologischen Institutes [...], wenn auch zunächst noch nicht mit einer besonders großen Zahl von Teilnehmern, da die Sache noch nicht in die weiten Kreise gedrungen war. Doch ist nicht zu fürchten, daß es an Bewerbern mangeln wird, da schon vorher mehrfach Anfragen an mich ergangen waren, und Wilpert selbst dafür Sorge trägt, daß alle Freunde der christlichen Archäologie in Kenntnis gesetzt werden“⁸⁰. Am Ende zählte der erste Jahreskurs 17 Teilnehmer: aus dem Campo Santo Dr. Anton Baumstark (Großherzogtum Baden)⁸¹, Kaplan Dr. Emil Göller (Diözese Freiburg i. Br.)⁸², Kaplan Lic. Marius Besson (Diözese Lausanne)⁸³, Dr. Joseph Sauer (Diözese Freiburg im Br.)⁸⁴, Dr. Benedict Hasenstab⁸⁵, Kaplan Augustin Stegenšek (Diözese Lavant in Österreich)⁸⁶, P. B. Albers (Congr. Beuron. O.S.B.), aus der Anima Univ.-Professor Dr. A. Weiß aus Graz (Diözese Seckau), Religionsoberlehrer Georg Grunau (Diözese Ermland)⁸⁷, Dr. Bruno Neudenberger (Ermland)⁸⁸, Direktor Paul Stankewitz (Ermland)⁸⁹, Kaplan Theodor Scherg (Diözese Würzburg)⁹⁰, Kaplan Anton Müller (Diözese Brixen)⁹¹, schließlich P. Dr. Gregor Bechtold aus dem Collegio di Sant’Anselmo und Kaplan Dr. J. Lukscies (Diözese Veszprém) aus dem ungarischen Institut für Geschichte. Zu diesen gesellten sich die Herren Dr. C. Brakman, ein holländischer Gymnasiallehrer, und Dr. Joseph Zettinger vom Campo Santo⁹². Unter den Teilnehmern befand sich jedoch kein ordentliches,

⁷⁹ Ehses, 10.02.1901 (HAEK GG 53,2).

⁸⁰ Ehses, 28.01.1901 (HAEK GG 53,2).

⁸¹ Am 31.10.1900 war er im Leseverein (ADKLV).

⁸² 1900–1903 am CST; *Curriculum Vitae* (ACST Libro 81). Am 31.10.1900 war er im Leseverein (ADKLV).

⁸³ Seit 1900 auf einer archäologischen Kaplansstelle am CST (Siebenundzwanzigster Jahresbericht der deutschen National-Stiftung von Campo Santo zu Rom für das Jahr 1901 [ACST Mazzo XXXIX,4]), seit 1920 Bischof von Genf-Lausanne-Fribourg; F. PYTHON, Marius Besson, in: GATZ B 1803, 47–49.

⁸⁴ Seit 1901 am CST. Sauer war ein Schüler von F. X. Kraus in Freiburg; K. HAUSBERGER, Art. Joseph Sauer, in: BBKL 8 (1994) 1419–1422.

⁸⁵ Am 07.11.1901 war Hasenstab, Kaplan aus Aschaffenburg und wohnhaft am CST, im Leseverein (ADKLV).

⁸⁶ Seit 1899 am CST.

⁸⁷ * 1871, geweiht 1893, Eintritt in Anima 1900 (ASMA, Kartei der Animakapläne); J. LENZENWEGER, Sancta Maria de Anima. Erste und zweite Gründung (Wien – Rom 1959), 147. Ein Verzeichnis der Animakapläne von 1854 bis 1924 findet sich auch in Jahresbericht der deutschen Nationalstiftung S. Maria dell’Anima 8 [1914–1924] (Rom 1924) 14–34.

⁸⁸ * 1874, geweiht 1896, Eintritt in Anima 1901 (ASMA, Kartei der Animakapläne); LENZENWEGER (Anm. 87) 147. Am 20.11.1901 war er im Leseverein (ADKLV).

⁸⁹ * 1867, geweiht 1890, Eintritt in Anima 1901 (ASMA, Kartei der Animakapläne); LENZENWEGER (Anm. 87) 147.

⁹⁰ Theodor Scherg, geb. 1873, geweiht 1896, Eintritt in Anima 1900 (ASMA, Kartei der Animakapläne); LENZENWEGER (Anm. 87) 171.

⁹¹ * 1870, geweiht 1892, Eintritt in Anima 1899; LENZENWEGER (Anm. 87) 144.

⁹² Zettinger war seit 1898 Bewohner des CST; *Curriculum Vitae* (ACST Libro 81); E. DAVID, Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo, in: RQ 35 (1927) (Namensliste). J. WILPERT, Die archäologische Abteilung, in: JbGG 1901 (Köln 1902) 31

d.h. mit einem Stipendium der Görres-Gesellschaft ausgestattetes, Mitglied. Zettinger, Besson und Sauer vom Campo Santo studierten Archäologie. Göller war bis 1903 Mitarbeiter Ehses am römischen Institut der Görres-Gesellschaft⁹³.

Das vom Statut vorgesehene Programm an Vorlesungen und Führungen durch Museen, Kirchen und Katakomben entsprach Wilperts Vorlieben und Interessen. Leider scheint sich von den laut Satzung vierteljährlich fälligen Rechenschaftsberichten der ordentlichen Mitglieder nichts erhalten zu haben. So fehlen gänzlich Zeugnisse von Teilnehmern, die den konkreten Ablauf der Kurse veranschaulichen könnten⁹⁴. Immerhin schreibt Emil Göller, der am ersten Kurs teilgenommen hatte, rückschauend: „Von besonderer Bedeutung für die wissenschaftliche Ausbildung auf dem Gebiete der Archäologie waren die im Auftrag der Görresgesellschaft veranstalteten Vorträge und Führungen durch die Katakomben von Msgr. Wilpert, der stets mit den archäologisch interessierten Kaplänen des Campo Santo in Fühlung stand und ihre Studien förderte“⁹⁵.

Wilpert begann im ersten Jahr mit jeweils zwei wöchentlichen Vorlesungen, die er ebenso wie seine wöchentliche Sprechstunde (dienstags 17–19 Uhr⁹⁶) in seiner Wohnung hielt: über die Malereien in den Katakomben, die Situation der Christen in der Verfolgungszeit, Bestattungswesen, Geschichte der Katakomben und ihrer Erforschung, mehrere Vorträge über die Katakomben (Anlage, Fossoren, Ausschmückung, Bestattungsritus, Totenmesse, Agapen)⁹⁷. Es schlossen sich Exkursionen in die Katakomben an: drei nach Kallixt, zwei nach Priscilla, zwei nach Petrus und Marcellinus, je eine nach Prätexat, Hermes und Vigna Massimo⁹⁸. Wenn die letzte Übung zur Vigna Massimo führte, dann sicher nicht zufällig: Die dortige Weinkneipe war schon lange ein lauschiger Treff deutscher Katakombenbesucher; so wird ein gemütlicher Weinabend den Kurs abgerundet haben.

Für das zweite Jahr legte Wilpert einen fünfseitigen handschriftlichen Rechenschaftsbericht für die Vorstandssitzung in Breslau am 6. Oktober 1902 vor; persönlich war er nicht anwesend⁹⁹. Vielleicht hatte er sich erhofft, daß nun die

(HAEK SO 29) bezeichnet Zettinger als früheres Mitglied der Anima. Vgl. JbGG 1901 (Köln 1902) 36 (HAEK SO 29): „Herr Prof. Dr. Grauert verliest [auf der Vorstandssitzung am 29.05.1901] einen Bericht von Msgr. Wilpert über die Arbeiten der neuen Abteilung für christliche Archäologie bei dem historischen Institut in Rom. Es schliesst sich daran eine kurze Diskussion“.

⁹³ JbGG 1903 (Köln 1904) 38.

⁹⁴ Möglicherweise läßt sich noch in den Tagebüchern der Teilnehmer etwas finden.

⁹⁵ GÖLLER (Anm. 71) 17. Vgl. J. MASSARETTE, Prälat Anton de Waal und der Campo Santo der Deutschen in Rom, in: Frankfurter Zeitgenössische Broschüren 36,9–10 (1917) 303: „An Msgr. Wilpert, der im Auftrage der Görres-Gesellschaft Vorträge und Führungen durch die Katakomben veranstaltete, hatten die archäologisch interessierten Geistlichen des Campo Santo den besten Lehrer auf dem Gebiete der christlichen Altertumskunde“.

⁹⁶ J. WILPERT, Die archäologische Abteilung, in: JbGG 1901 (Köln 1902) 32 (HAEK SO 29). J. WILPERT, Bericht von dem Leiter der archäologischen Abteilung des römischen Institutes der Görres-Gesellschaft, in: Historisches Jahrbuch 22 (1901) 591 f.

⁹⁷ Ebd. 31; Ehses, 10.02.1901 (HAEK GG 53,2). Eventuell fanden manche der zahlreichen Manuskripte im Nachlaß Wilperts (APIAC) bei den erwähnten Vorlesungen Verwendung.

⁹⁸ J. WILPERT, Die archäologische Abteilung, in: JbGG 1901 (Köln 1902) 32 (HAEK SO 29).

⁹⁹ JbGG 1902 (Köln 1903) 28 (HAEK SO 29).

Abteilung als eigenes Institut etabliert werde; dies geschah jedoch ausdrücklich nicht. Da dieser Bericht im Jahresbericht für 1902 nicht abgedruckt und trotz Reklamation Wilperts auch nicht nachträglich publiziert wurde¹⁰⁰, folgt er hier in den wesentlichen Abschnitten¹⁰¹:

„Der diesjährige Kurs wurde mit drei längeren Vorträgen über die Malereien der Katakomben eröffnet. Der erste Vortrag behandelte zunächst die Technik der coemeterialen Gemälde, welche die der Freskomalerei ist. Nach den nothwendigen Bemerkungen über die soziale Stellung der Künstler, die zumeist dem Stande der Sklaven und Freigelassenen angehörten, wurde das Verhältniss (!) der coemeterialen Malerei zu der heidnisch-römischen Wandmalerei erörtert und dabei eine rigorose Scheidung alles dessen, was die christlichen Künstler aus der heidnischen Schule übernommen und was sie selbständig geschaffen haben, getroffen: als christliche Schöpfung erwiesen sich die Darstellungen specifisch christlichen Inhaltes, während die übernommenen Gegenstände in der Hauptsache sich auf die rein dekorativen Formen beschränkten; diese überwiegen naturgemäss im ersten Jahrhundert, wo die christliche Kunst sich erst bilden musste; sie treten aber schon seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in den Hintergrund und dienen fortan nur als begleitender Schmuck der christlichen Schöpfungen.

Im zweiten Vortrag wurde der künstlerische Werth der Katakombengemälde geprüft und an der Hand getreuer Abbildungen gezeigt, dass derselbe durchaus nicht so untergeordneten Ranges ist, wie man bisher, durch die ungetreuen Kopien verleitet, anzunehmen gewohnt war. Es wurden ferner alle diejenigen Merkmale aufgeführt, welche die Zeit der Entstehung der Malereien zu bestimmen helfen; dieselben sind uns nicht bloss in dem Ort und in der Technik (Zahl der Stuckschichten, Material ihrer Zusammensetzung und Qualität der Farben), sondern auch in der Gewandung (Art, Schnitt und Verzierung der Gewänder), in dem Inhalt und der Form der Kompositionen geboten, ganz abgesehen von den besonderen Merkmalen (!) (z. B. Nimbus und Monogramm Christi), welche sich hauptsächlich erst im vierten Jahrhundert eingefunden haben.

Im dritten Vortrag wurden die Grundsätze dargelegt, welche den Archäologen bei der Auslegung der Katakombenmalereien religiöser Natur (und demgemäss auch der Sarkophagskulpturen) leiten müssen. Als abersten (!) Grundsatz hat derselbe stets im Auge zu behalten, dass er Bilder, die Grabstätten schmücken, erklären soll. Die Funeralsymbolik ist ganz von der Heilsidee beherrscht und durchdrungen. Alles bezieht sich mittelbar oder unmittelbar auf den Verstorbenen, um dessen willen (!) die Fresken gemalt wurden. Er ist der Mittelpunkt, um den sich alles wendet; von ihm muss die Erklärung ausgehen, auf ihn muss sie immer zurückkommen. Um sich zunächst über den Inhalt des gesammten (!) Bilderschatzes volle Gewissheit zu verschaffen, muss der Interpret, wegen der verschiedengradigen Klarheit der Kompositionen, die Bilder nach der Art ihres Darstellungsgegenstandes zu bestimmten Gruppen (Gemälde Christi, der Taufe, der Eucharistie u. s. f.) zusammenfassen und gesondert betrachten; auf diese Weise beleuchten die leichtverständlichen jene, welche weniger deutlich sind. Um sodann in die Ideen der Künstler oder vielmehr der geistigen Urheber der Malereien einzudringen, wird der Interpret neben der Quelle, aus welcher zu-

¹⁰⁰ Ehses, 20.03.1903 (HAEK GG 54,2): „Monsgr. Wilpert vermisst seinen Jahresbericht, den er durch Msgr. Kirsch an H. B. v. Hertling zur Generalversammlung nach Breslau hatte gelangen lassen, in dem gedruckten Jahresbericht der Görres-Gesellschaft. Ich vermute, daß derselbe nicht in Ihre Hände gelangt sein wird; aber die Veröffentlichung desselben wäre doch gewiß sehr wünschenswert“.

¹⁰¹ Handschriftlicher Bericht Wilperts vom 15.09.1902 über seine Tätigkeit als Leiter der Arch. Abteilung des Röm. Instituts der Görres-Gesellschaft (HAEK GG 53,1).

meist der Stoff der christlichen Darstellungen stammt, d. i. der Heiligen Schrift, alle diejenigen Monumente zu Rathe ziehen, welche entweder direkt sepulkral (wie die Grabinschriften, die Sarkophagreliefs und die Gebete der alten Totdenliturgien) oder mit diesen geistesverwandt sind (wie die Kommandatio und die beiden pseudocyprianischen Orationen). Es ist aber auch ganz besonders nothwendig, die Gemäldecyklen der einzelnen Krypten (Arkosolien und gewöhnlicher Gräber) für sich zu untersuchen und mit analogen zu vergleichen; denn aus der Zusammenstellung der Szenen lassen sich die Absichten der Künstler und derer, die diese inspirirt (!) haben, erkennen. Hat nun der Interpret die Bedeutung der Monumente aus den Monumenten selbst erkannt, so wird er schliesslich, um die Auslegung noch mehr zu sichern, patristische Zeugnisse aufsuchen. So gewinnt seine Auslegung eine feste und unumstössliche Grundlage; die Phantasie ist bei einer solchen Methode vollständig ausgeschlossen.

Nach dieser Vorbereitung wurden die Exkursionen in die Katakomben unternommen. Zwei Besuche fielen auf Sant'Ermete, einer auf ‚San Trasono‘, einer auf das coemeterium maius („Ostrianum“), vier auf Santa Domitilla. Den Schluss bildete die Besichtigung der Katakombe der hll. Markus und Marcellianus, wo ich kurz zuvor das Glück hatte, die ursprüngliche Basilika dieser Heiligen zu finden. Um den Theilnehmern an den Exkursionen eine möglichst genaue Vorstellung von den in den Katakomben zurückgebliebenen Schätzen zu verschaffen, habe ich mich der Mühe unterzogen, von allem, was in den genannten Katakomben an Epitaphien, Graffiti und Malereien existirt (!), ein detaillirtes (!) Inventar aufzunehmen. Die Arbeit war besonders in Santa Domitilla eine langwierige: sie hat fast einen vollen Monat in Anspruch genommen. Sie war aber auch gerade hier am ergiebigsten; denn in den in letzter Zeit ausgegrabenen Theilen, welche ich aus Rücksicht auf jene, denen die wissenschaftliche Bearbeitung der Domitillakatakombe officiell übertragen ist, nie näher untersucht hatte, fand ich eine grosse Anzahl von wichtigen Inschriften und drei noch unbekannte Fresken ersten Ranges, welche ich natürlich sofort für mein Werk über die Katakombenmalereien kopiren (!) liess.

Bezüglich dieser Publikation kann ich dem geehrten Vorstande der G[örres]-G[esellschaft] die Mittheilung machen, dass der Druck der 132 farbigen Tafeln fast vollständig beendet und derjenige des auf 600 Seiten berechneten Textes so weit vorgeschritten ist, dass das Erscheinen derselben – nach fünfzehnjähriger Vorbereitung – für April 1903 als gesichert gelten kann. Es müsste denn sein, dass materielle Schwierigkeiten mich zu einer Verzögerung zwingen würden. Zur näheren Erklärung dieser letzten Worte erlaube ich mir hinzuzufügen, dass die Herstellung der fertig gedruckten 110 farbigen Tafeln 55.000 Lire gekostet hat. Hierin ist die Anfertigung der unzähligen Photographien und der 600 Aquarelle, welche die Summe von circa 45.000 Lire repräsentiren (!), nicht einbegriffen. Da alle diese Auslagen bisher hauptsächlich aus meinen Mitteln bestritten wurden, so wird man es begreiflich finden, dass diese jetzt erschöpft sind. Ich musste mich daher nach einer grösseren Unterstützung umsehen; denn es stehen noch die Kosten für 20 farbige, 128 schwarze Tafeln und den Druck des Textes aus. Die Unterstützung wurde mir in Aussicht gestellt; gebe Gott, dass sie rechtzeitig eintreffen möge [...]¹⁰²“.

Es nahmen aus dem Campo Santo teil Dr. Anton Baumstark, Dr. Augustin Stegenšek, Dr. Benedikt Hasenstab, Dr. Joseph Sauer, aus der Anima Direktor Paul Stankewitz, Dr. Bruno Neudenberger, ferner Dr. Gregor Bechthold O.S.B., Professor im Collegio Sant'Anselmo, Dr. József Lukcsics vom Ungarischen Institut für Geschichte und Dr. Joseph Zettinger. Wiederum scheint sich niemand als ordentliches Mitglied eingeschrieben zu haben. 1902 war kein neuer Archäo-

¹⁰² Die Namen der Teilnehmer.

loge in den Campo Santo eingetreten. Alle nahmen bereits zum zweiten Mal am Kurs teil.

Der Bericht für das dritte Jahr, 1903, fiel sehr knapp aus¹⁰³. Die Einführungsvorträge wiederholten sich inhaltlich. Für die Katakombenbesuche wurden diesmal Kallixt, Prätexat, Markus und Marcellianus, Generosa und Nunziatella ausgewählt. Es nahmen teil vom Campo Santo Dr. Emil Göller, Libermann¹⁰⁴, Joseph Schmidlin¹⁰⁵ und Anton Baumstark, ferner Dr. Wilhelm Johnen und ein deutscher Reichsstipendiat¹⁰⁶. Die Zahl war also wiederum geschrumpft auf nunmehr sechs, wobei Göller schon am ersten Kurs teilgenommen hatte und Baumstark bereits den dritten Kurs in Folge besuchte. Dr. Johnen war ordentliches Mitglied der archäologischen Abteilung (siehe unten).

Für 1904 lieferte Wilpert wieder nur einen kurzen Bericht ab¹⁰⁷. Die Ausflüge beschränkten sich weitgehend auf die Priscillakatakombe; besucht wurden aber auch die Commodilla- und Prätexatkatakombe. An den Exkursionen beteiligten sich vom Campo Santo Dr. Theodor Schermann¹⁰⁸, Dr. Wilhelm van Gulik¹⁰⁹, Dr. Gustav Winckelmanns¹¹⁰, ferner Dr. Anton Baumstark, Wilhelm Van de Loo (Münster), Kaplan in der Anima¹¹¹, Archivar Dr. Ignaz Libermayr (Linz) und Dr. Ignaz Ph. Dengel vom Österreichischen Institut für Geschichte, schließlich die Redemptoristenpatres Gualbertus M. Burchard, Lucianus M. Polomsky und Aloysius M. Schlegel¹¹². Diesmal war es Wilpert gelungen, neun neue Interessenten zu werben, wohl aber keinen als ordentliches Mitglied. Van Gulik war Mitarbeiter Ehses am römischen Institut¹¹³. Gustav Winckelmanns wohnte als Student der Archäologie am Campo Santo. Anton Baumstark nahm nun schon zum vierten Mal teil.

1904/05 nahmen am Kurs Franz Joseph Dölger (Würzburg), Emmerich Herzig (Luxemburg), Karl Rieder (Freiburg), Vinzenz Schweitzer (Rottenburg), Vinzenz Stötzel (Wien) und Joseph Wittig (Breslau) vom Campo Santo und Dr. Schmid (Metz) vom College St. Sulpice teil. Neben den Katakomben Markus

¹⁰³ Ehses verlas ihn auf der Vorstandssitzung in Straßburg am 06.10.1903; Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Straßburg am 06.10.1903 (HAEK GG 97,1); JbGG 1903 (Köln 1904) 25 (HAEK SO 29).

¹⁰⁴ Vermutlich ist Ignaz Libermayr gemeint.

¹⁰⁵ Er wohnte in der Anima, seit 1902 im CST. Er schrieb die „Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell’Anima“ (Freiburg – Wien 1906).

¹⁰⁶ JbGG 1903 (Köln 1904) 38 (HAEK SO 29).

¹⁰⁷ Kirsch verlas den Bericht vom 26.09.1904 auf der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Mainz am 11.10.1904; JbGG 1904 (Köln 1904) 9 (HAEK SO 29).

¹⁰⁸ Seit 1902 am CST. Am 27.06.1903 hielt er eine Sabbatine (hausinterne Samstagabendvorträge) über die Frage, ob die Katakombensymbole durch die frühchristliche Gebets- und Zaubersliteratur beeinflusst sind (ACST Libro 85). Am 29.10.1902 war er im Leseverein (ADKLV).

¹⁰⁹ Seit 1903 am CST. Er war seit 1904 Stipendiat an der historischen Abteilung des Römischen Görres-Instituts.

¹¹⁰ Seit 1903 am CST.

¹¹¹ * 1879, geweiht 1903, Eintritt in Anima 1903; LENZENWEGER (Anm. 87) 159.

¹¹² JbGG 1904 (Köln 1904) 23 (HAEK SO 29).

¹¹³ JbGG 1904 (Köln 1904) 21.

und Marcellinus, Kommodilla, Prätexat (2 Besuche) und Domitilla (5 Besuche) besichtigte man S. Maria Antiqua¹¹⁴

Verspätet und auf Mahnung Ehses¹¹⁵ legte Wilpert wieder einen Jahresbericht für 1905/06 vor¹¹⁶ vor. Besucht wurden die Katakomben Priscilla (5 Besuche), Prätexat (2 Besuche), Petrus und Marcellinus (3 Besuche), Kommodilla (1 Besuch) und die Kirchen der hl. Saba und Klemens. Es nahmen teil Dr. Emmerich Herzig (Luxemburg)¹¹⁷, Dr. Joseph Wittig (Breslau)¹¹⁸, Dr. Vinzenz Schweitzer (Württemberg)¹¹⁹, Dr. P. Florian Watzl, Kapitular aus dem Stift Heiligenkreuz¹²⁰, Franz Heyduscka (Ermland)¹²¹, Dr. Ludescher (Brixen) und Dr. Arthur Motzki (Königsberg)¹²². Wenn Wilpert hinzufügt, zwei Herren aus der Anima und einer aus dem Campo Santo wurden als außerordentliche Teilnehmer zugelassen¹²³, so sind damit wohl nicht weitere, sondern drei der bereits genannten Personen gemeint. Ferner ist ihre Bezeichnung als „außerordentliche“ Teilnehmer mißverständlich, denn daraus ist nicht zu schließen, daß die übrigen vier Teilnehmer als ordentliche Mitglieder ein Görres-Stipendium besaßen. Vielmehr ist davon auszugehen, daß die besagten drei nur sporadisch an den Veranstaltungen teilnahmen. Joseph Wittig, der als Student der Archäologie am Campo Santo wohnte, erstellte 1909 den Katalog „Die altchristlichen Skulpturen im Museum der deutschen Nationalstiftung am Campo Santo in Rom“.

Für den „Katakombenkursus“ 1906/07 hielt Wilpert zwei einleitende Vor-

¹¹⁴ ST. EHSSES, Das römische Institut der Görres-Gesellschaft im Jahre 1905, in: Historisches Jahrbuch 26 (1905) 953.

¹¹⁵ Wilpert behauptet 1914, als Direktor des archäologischen Instituts der Görres-Gesellschaft seit 1900 alljährlich 12 wissenschaftliche Katakombenexkursionen unternommen zu haben (APIAC Wilpert I, fol. 33–35); Ehses, 12. 01. 1913 (HAEK GG 62).

¹¹⁶ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Bonn am 27. 09. 1906 (HAEK GG 55,2; 97,1): „Prälat Wilpert, von dem kein Bericht über seine archäologischen Kurse vorliegt, soll durch Prälat Dr. Ehses ersucht werden, einen Bericht einzureichen“.

¹¹⁷ Er war seit 1900 im CST, wollte sich in Rom der Archäologie widmen, um in Deutschland anschließend christliche Kunst zu studieren; bis 1904 befaßte er sich tatsächlich in Rom mit Christlicher Archäologie; *Curriculum Vitae* (ACST Libro 81). Er hielt am 11. 02. 1905 im CST eine Sabbatine über römische Denkmäler langobardischer Plastik (ACST Libro 85).

¹¹⁸ Seit 1904 am CST. Am 14. 01. 1905 hielt er einen Sabbatine über die ältesten Denkmäler des Christentums in Bayern, am 17. 06. 1905 über das Thema „Vom Korneliusgrabe bis zur Damasuskirche“; bei letzterer Gelegenheit setzte er sich kritisch mit de Rossi und zustimmend mit Wilpert auseinander (ACST Libro 85). Am 16. 12. 1905 referierte Wittig über die Bronzestatue des hl. Petrus im Vatikan, am 30. 03. 1906 über den Ambrosiaster (ACST Libro 85). Am 16. 11. 1903 war er im Leseverein (ADKLV).

¹¹⁹ Seit 1904 am CST und Stipendiat der historischen Abteilung des römischen Görres-Instituts. Am 09. 11. 1904 war er im Leseverein (ADKLV).

¹²⁰ Seit 1903 am CST. Watzl hielt am 28. 03. 1908 eine Sabbatine über „Das Amt und die Wirksamkeit der Collectores“, am 23. 05. und 30. 05. 1908 über die „Verwendung des Lyoner Zehnts“, am 06. 05. 1911 über „Das Bankhaus der Bonsignori in Siena“ (ACST Libro 85).

¹²¹ Santa Maria dell'Anima.

¹²² Motzki hielt am 20. 01. 1911 im CST eine Sabbatine über „Braunsberg im Schwedisch-Polnischen Erbfolgekrieg“ (ACST Libro 85). Am 08. 11. 1905 war er im Leseverein (ADKLV).

¹²³ JbGG 1906 (Köln 1907) 38 f. (HAEK SO 29).

träge über die Katakomben und ihre Geschichte, um dann die Katakomben Kommodilla (1 Besuch), Prätextat (3 Besuche) und Kallixt (6 Besuche) zu besuchen. Es beteiligten sich ausschließlich Geistliche: vom Campo Santo Kaplan Wilhelm Burger (Freiburg)¹²⁴; Kaplan Peter Dörfler (Augsburg)¹²⁵, Kaplan Alfons Müller (Rottenburg)¹²⁶; Prof. Dr. Joseph Fürst (Rottenburg)¹²⁷; Frederic Zwierbein (Rochester)¹²⁸; Dr. Hermann Fischer (Columbus-Ohio)¹²⁹; Jules Belfair (Mecheln)¹³⁰, von der Anima Kaplan Otto Miller (Ermland)¹³¹; Kaplan Franz Heyduschka (Ermland)¹³²; Kaplan Franz Sommeregger (Klagenfurt)¹³³; Dr. theol. Joseph Heffner (Würzburg)¹³⁴, ferner Kaplan Delannoy, (S. Giuliano, Roma)¹³⁵. Hermann Fischer wohnte am Campo Santo als Student der Archäologie.

1907 nahm Wilpert an der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Paderborn teil¹³⁶ und wurde in den Vorstandsbeirat aufgenommen¹³⁷. Es war sinnvoll, den Leiter der archäologischen Sektion des römischen Instituts in den Vorstand aufzunehmen. Dennoch nahm Wilpert nur selten an den Sitzungen teil, überhaupt nur wenn sie auf den Generalversammlungen stattfanden, so am 12. und 14. Oktober 1908 in Limburg¹³⁸, ferner am 22. und 24. September 1913 in Aschaffenburg¹³⁹. Zumindest für die Freiburger Vorstandssitzung im Oktober

¹²⁴ Seit 1906 am CST, 1924–1952 Weihbischof in Freiburg; GATZ B 1945, 221f. Am 29. 12. 1906 hielt Burger eine Sabbatine über Rabanus Maurus, am 22. 06. 1907 über „Katechetische Funde aus der Vatic. Bibliothek“, am 04. 01. 1908 über „Die Instructiones et Constitutiones des Wilhelm Duranti Speculator“, am 20. 06. 1908 über „Die Status animarum-Bücher der Pfarrei S. Maria in Cosmedin während des 17. Jhdts.“ (ACST Libro 85).

¹²⁵ Seit 1906 am CST. Im Januar 1907 hielt Dörfler eine Sabbatine über „Die ethische Wertung der Passion u[n]seres] H[errn] in den drei ersten Jahrhunderten“, am 23. 03. 1907 über das Mysterium Crucis bei den Gnostikern, im Mai 1907 über die Anfänge der Heiligenverehrung nach römischen Monumenten (ACST Libro 85). Vermutlich Ende Oktober oder Anfang November 1907 hielt er eine Sabbatine über „Die Anfänge der Heiligenverehrung nach römischen Monumenten“ (ACST Libro 85).

¹²⁶ Seit 1906 am CST. Am 30. 11. 1906 hielt er eine Sabbatine über Firmicus Maternus, am 30. 11. und 07. 12. 1907 über die Geschichte der Bibliotheca Palatina und ihre Kataloge, am 04. 04. 1908 über die Heiligen Kosmas und Damian (ACST Libro 85).

¹²⁷ Am 14. 12. 1906 hielt Fürst eine Sabbatine über Sisypchos von Kos (ACST Libro 85).

¹²⁸ Seit 1906 am CST.

¹²⁹ Seit 1906 am CST.

¹³⁰ Seit 1907 am CST.

¹³¹ * 1879, geweiht 1903, Eintritt in Anima 1906 (ASMA, Kartei der Animakapläne).

¹³² * 1879, geweiht 1902, Eintritt in Anima 1905 (ASMA, Kartei der Animakapläne).

¹³³ Geweiht 1904, Eintritt in Anima 1906 (ASMA, Kartei der Animakapläne).

¹³⁴ * 1878, geweiht 1902, Eintritt in Anima 1905, † 22. 10. 1912 (ASMA, Kartei der Animakapläne).

¹³⁵ JbGG 1907 (Köln 1908) 53f. (HAEK SO 29).

¹³⁶ JbGG 1907 (Köln 1908) 33 (HAEK SO 29).

¹³⁷ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Paderborn am 25. 09. 1907 (HAEK GG 97,1; 99). Vgl. JbGG 1909 (Köln 1910) 8; JbGG 1911 (Köln 1912) 11; JbGG 1924/25 (Köln 1926) 60.

¹³⁸ Präsenzlisten (HAEK GG 97,1).

¹³⁹ JbGG 1913 (Köln 1914) 32 (HAEK SO 29). Anwesend waren auch Kirsch, Ehse, Grisar, Porsch, Schnürer u. a. Nicht erscheint Wilpert auf den Vorstandssitzungen 1909 in Regens-

1912 hat er sich schriftlich entschuldigt¹⁴⁰, ging es doch dort um Druckkostenzuschüsse für sein Mosaikwerk.

Für 1907/08 ist kein Rechenschaftsbericht erhalten; der Kurs fand jedenfalls statt¹⁴¹. Auch 1909 schrieb Wilpert keinen Bericht, so daß Ehses eine kurze Mitteilung in seinen eigenen Rechenschaftsbericht einfügte, der auf einen archäologischen Kurs schließen läßt, an dem Dr. Franz Josef Dölger als ordentliches Mitglied der archäologischen Abteilung teilnahm¹⁴².

Für 1910 scheint Wilpert keine Informationen über seinen Kurs weitergeleitet zu haben, erst 1911 erfährt der Vorstand durch Ehses: „An den durch Monsgr. Wilpert geleiteten Uebungen auf dem Gebiete der christlichen Archäologie beteiligten sich vornehmlich die Herren Kapläne des Campo Santo und der Anima, aber auch mehrere Laien, namentlich die von der preußischen Regierung zu archäologischen Studien nach Rom gesandten Herren Oberlehrer. Es wurden 12 Rundgänge veranstaltet, die den Katakomben von S. Callisto, SS. Marcus et Marcellianus, S. Commodilla, S. Praetextatus, SS. Petrus et Marcellinus galten. Mehrmals versammelte Monsgr. Wilpert die Teilnehmer auch zu einer Vorlesung bei sich zu Hause“¹⁴³.

Für die Jahre 1912 bis 1914 findet sich wiederum kein Bericht, obwohl die Kurse wahrscheinlich stattfanden¹⁴⁴. Als 1912 de Waal gegenüber Emil Göller und Johann Peter Kirsch die Frage um seine Nachfolge als Rektor des Campo Santo angestoßen hatte, schlug Kirsch Paul Maria Baumgarten vor, unter anderem weil es ihm seine freundschaftlichen Beziehungen zu Wilpert gestatten würden, „in Verein mit diesem die jungen Forscher auf dem Felde der christl[ichen] Archäologie zu leiten“¹⁴⁵. Wilpert selbst kam nie als Nachfolger de Waals in Frage.

V. Vorträge und Publikationen

Dem größeren Publikum der Görres-Gesellschaft wurde Wilpert bereits 1898 bekannt durch eine Publikation in den Vereinsschriften¹⁴⁶. Kirsch und Ehses

burg, ebenso wenig am 03. und 04. 10. 1910 in Metz, am 02. und 03. 10. 1911 in Hildesheim, am 07. und 09. 10. 1912 in Freiburg. Auch auf den außerordentlichen Vorstandssitzungen in München 05. 10. 1914 und 21. 09. 1915 war Wilpert nicht, ferner nicht in Koblenz am 11. und 12. 09. 1916, München am 25.–26. 08. 1917, München am 21. 05. 1918, Würzburg am 10.–11. 09. 1918, Würzburg am 20.–21. 04. 1920, Fulda am 04.–05. 10. 1920.

¹⁴⁰ JbGG 1912 (Köln 1913) 39 (HAEK SO 29).

¹⁴¹ S. oben Anm. 115.

¹⁴² JbGG 1909 (Köln 1910) 46 (HAEK SO 29).

¹⁴³ JbGG 1911 (Köln 1912) 43 (HAEK SO 29).

¹⁴⁴ S. oben Anm. 115.

¹⁴⁵ Kirsch an Göller, 21. 08. 1912 (ACST 10 401).

¹⁴⁶ J. WILPERT, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt (Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft) (Köln 1898). Das Handexemplar Wilperts mit zahlreichen Randnotizen in der Bibliothek des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Signatur: XVI-5-22). Rez. in Literarischer Hand-

hatten ihn dazu animiert, „eine im guten Sinne populäre Schrift“ über die altchristlichen Gewandstücke und deren Beziehung zur Liturgie auszuarbeiten, mit Illustrationen aus den altchristlichen Monumenten, „eine Schrift, die zweifellos viele Leser finden wird“¹⁴⁷.

In Wilperts Zeit als Leiter der archäologischen Abteilung fallen drei Vorträge auf den Generalversammlungen¹⁴⁸. Ehses beklagte sich einmal über Wilperts „Schneiderei“, womit er wohl dessen hinhaltende Zögerlichkeit meinte. Für die Generalversammlung in Paderborn war es ihm aber gelungen, den Vielbeschäftigten für einen Vortrag zu gewinnen, um so die archäologische Abteilung einem breiteren akademischen Kreis bekanntzumachen: „Auch Msgr. Wilpert wird diesmal mittun und einen Vortrag halten; ich ließ ihn noch schwer im Studium zu Rom zurück und mußte ihn sogar aus dem 16. Jahrhundert, das ihn sonst gar nichts angeht, Material für sein Thema: das Grab des hl. Petrus liefern. Leider konnte er nicht mehr für Illustrationen sorgen¹⁴⁹, wie P. Grisar in Bonn; doch beabsichtigt er, dies im kommenden Jahre nachzutragen. Es freut mich sehr, daß damit der komischen ‚Schneiderei‘, die W[ilpert] wiederholt der Görres-Gesellschaft gegenüber geübt hat, ein Ende gemacht ist“¹⁵⁰. Am 24. September 1907 hielt dann Wilpert im Rathaussaal in Paderborn einen öffentlichen Vortrag über „Das Grab des hl. Petrus im Lichte der geschichtlichen Nachrichten“¹⁵¹.

In seinem Vortrag forderte Wilpert eine archäologische Grabung am Petrusgrab und den frühen Papstgräbern: „Leider sind die am Grabe selbst vorzuneh-

weiser zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge 37 (1898) 719–721 (B. Kleinschmidt O.F.M.); RQ 13 (1899) 144f. (A. de Waal); Litterarische Rundschau für das katholische Deutschland 26 (1900) 73–76 (A. Pieper). Cfr. P. M. BAUMGARTEN, Wilperts Gewandstudien, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 123 (1899) 313–316.

¹⁴⁷ Ehses, 20. 11. 1897 (HAEK GG 51).

¹⁴⁸ Da Wilpert seit Jahren seine Sommererholung auf Burg Reichenstein bei Bingerbrück als Gast der Industriellenfamilie Puricelli nahm, wo er auch seinen Freund J. P. Kirsch traf, dessen Schwester in die Familie Kirsch-Puricelli eingeeiratet hatte, fuhr Wilpert von dort zu den Generalversammlungen: Ehses, 10. 11. 1907 (HAEK GG 56,2); Ehses, 27. 09. 1908 (HAEK GG 57,2); Wilpert an von Hertling, 29. 08. 1910 (HAEK GG 59,1); Wilpert an von Grauert, 07. 09. 1913 (HAEK GG 78).

¹⁴⁹ Wilperts Lichtbilder zum Petrusgrab im AGGR stammen wohl aus etwas späterer Zeit.

¹⁵⁰ Ehses, 01. 09. 1907 (HAEK GG 56,2). Georg Hüffer an Kirsch, 02. 07. 1907 (AGGR Ordner „Kirsch 1902–1907“): „Gerade schreibt mir Prälat Wilpert, daß er nach hier kommen und entweder einen kurzen Vortrag in der Sektion über das Grab Petri in der Literatur oder einen halbstündigen: Ein Stück römischer Kunstgeschichte aus M[itte]l[A]lter mit Projektionen halten wolle. Letzterer würde sich, auf die doppelte Zeit ausgedehnt, wol (!) sehr zu einer öffentlichen Sitzung eignen (entsprechend dem Grisar’schen), falls Kaufmann nicht zu haben ist. Der letztere würde doch des sensationellen Gegenstandes wegen vorzüglicher sein. Was meinen Sie?“ Hüffer an Kirsch, 16. 07. 1907 (AGGR Ordner „Kirsch 1902–1907“): „Wilpert hat inzwischen selbst das Thema über das Petrusgrab gewählt, läßt sich aber vielleicht durch Ihren Brief umstimmen. In einer Weise möchte ich allerdings es nicht wünschen, denn v. Hertling hat inzwischen, von mir unterstützte Anregung von hier, den Prof. Musil-Olmütz um Lichtbild-Vortrag über seine Entdeckungen gebeten, da Kaufmann doch recht zweifelhaft war und Wilpert das andere Thema wählte“.

¹⁵¹ Programmzettel (AGGR Ordner „Kirsch 1902–1907“). Vgl. JbGG 1936 (Köln 1937) 35 (HAEK SO 29); RQ 22 (1908) 258.

menden Forschungen bei den gegenwärtig ungünstigen Verhältnissen, die in Rom sich immer mehr verschlimmern, so gut wie unmöglich“¹⁵². Wilpert verfolgte diese Idee über viele Jahre. Das bemerkenswerteste Dokument dazu ist ein Brief vom August 1918 an Christian Hülsen: „Zu der geplanten und ersehnten Ausgrabung in S. Peter wird es wohl zu meinen Lebzeiten nicht mehr kommen. Es sind zu viele Gegner. Selbst Duchesne würde sich und hat sich wohl auch dagegen ausgesprochen. ‚Mann (!) solle nicht überall den Schleier des Geheimnissvollen wegnehmen‘, sagte er mir einmal“¹⁵³. Wenn das am grünen Holze, was erst am dünnen! Schade! Denn ich bin überzeugt, dass man in der Memoria auch die Gräber der Nachfolger finden würde“¹⁵⁴. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts gab es eine öffentliche Diskussion um das Petrusgrab¹⁵⁵. Offenbar hat sich Wilpert 1921 an Papst Benedikt XV. mit einer Eingabe zugunsten von Grabungen am Petrusgrab gewandt¹⁵⁶. Hier wird deutlich, daß Wilpert oft allzu leichtfertig als konservativ etikettiert wird. Ohne den erwähnten Brief an Hülsen wäre man wohl geneigt, in Louis Duchesne, dem berühmten Leiter der *École Française*, den liberalen Forscher, in Wilpert aber den Vatikanisten und klerikalischen Apologeten zu sehen. So verstand sich aber gerade Wilpert als Anwalt der freien Forschung, weil er davon überzeugt war, daß sie die Wahrheit der kirchlichen Position nur bestätigen könne.

Am 13. Oktober 1908 hielt Wilpert erneut auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Limburg einen Vortrag, diesmal in der Abteilung für Altertumskunde, über „Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore in Rom“¹⁵⁷. Vorsitzender der Abteilung war Kirsch. Wilpert hatte 13 Aquarelle der Langhaus- und Triumphbogenmosaiken mitgebracht. Er „erläuterte eingehend die dargestellten Szenen aus der Kindheitsgeschichte Jesu. Bilder wie Vortrag fanden den ungeteilten Beifall der zahlreichen Zuhörer“¹⁵⁸.

Für die Generalversammlung vom 3. bis 6. Oktober 1910 in Metz war ein Vortrag Wilperts über „Das jüngste Gericht von Pietro Cavallini in S. Cecilia aus dem Jahre 1292“ angekündigt¹⁵⁹, bei dem Wilpert wieder Aquarelle vorführen wollte. Dieser Vortrag fiel jedoch aus, da er wegen einer Kaiseraudienz

¹⁵² J. WILPERT, Das Grab des hl. Petrus im Lichte der geschichtlichen Nachrichten, in: Fünf Vorträge von der Paderborner Generalversammlung (Vereinschriften der Görres-Gesellschaft) (Köln 1907) 23. Wilpert wollte dem Aufsatz eine Zeichnung mit der Confessio von St. Peter begeben, was aber wohl aus Zeitgründen unterblieb; Eheses, 10. 11. 1907 (HAEK GG 56,2).

¹⁵³ Vermutlich richtete sich dies gegen Wilperts Untersuchung der *Achiropita* von Sancta Sanctorum; vgl. WILPERT (Anm. 152) 7.

¹⁵⁴ Wilpert an Hülsen, 28. 08. 1918 (ADAIR III Hülsen A).

¹⁵⁵ A. ST. BARNES, La tomba di San Pietro. Lettera aperta indirizzata a Sua Eminenza il Cardinale Merry del Val (London ca. 1900).

¹⁵⁶ APIAC Wilpert XI, fol. 222f.

¹⁵⁷ Vgl. JbGG 1936 (Köln 1937) 35 (HAEK SO 29); Kirsch, 18. 09. 1908 (HAEK GG 57,2).

¹⁵⁸ JbGG 1908 (Köln 1909) 23 (HAEK SO 29).

¹⁵⁹ Druckblatt „General-Versammlung der Görres-Gesellschaft zu Metz vom 3. bis 6. Oktober 1910“ (HAEK GG 59,1), mit dem Hinweis: „Wird ev. in einer besonderen Sitzung gehalten werden“.

seinen Forschungsaufenthalt in London auf die Tage der Generalversammlung legen mußte¹⁶⁰. Wilpert wollte den Vortrag zwar im folgenden Jahr nachholen, dazu kam es jedoch nicht. So wurde die Gelegenheit verpaßt, daß die archäologische Abteilung gleich zweimal vertreten wurde; denn auch Dölger sprach über „Religionsgeschichtliche Ergebnisse einer Reise nach Carthago und Eleusis“¹⁶¹, und zwar berichtete er über seine Afrikareise, die ihm als Stipendiaten der archäologischen Abteilung finanziert worden war, und ein Jahr später auf der Hildesheimer Generalversammlung war sein Thema „Die christliche Taufe und das antike Mysterienwesen“¹⁶².

Wilpert hielt hingegen wieder auf der Generalversammlung in Aschaffenburg am 22. bis 25. September 1913 im großen Saal des Karlshofs auf einer gemeinsamen Sitzung aller Sektionen einen Vortrag mit Lichtbildern über „Die Vision und das Labarum Konstantins des Großen im Lichte der Geschichte und Archäologie“¹⁶³. Die Wahl des Vortrags hing mit dem Konstantinsjubiläum 313–1913 zusammen. Wilpert warb im Vorfeld beim zweiten Vorsitzenden, Hermann Grauert, für seinen Vortrag: „Mein Vortrag hat neun Lichtbilder und dauert eine gute halbe Stunde, könnte demnach bequem in der ersten Sitzung eingeschoben werden, wenn die Rede der Gratulation (zum 70. Geburtstag von von Hertling; S. H.) nicht zu lang ausfällt. Das Thema ist, wie Sie wissen, hochaktuell, und die Ergebnisse sehr sicher und positiv; Eusebius kommt ausgezeichnet davon“¹⁶⁴. Ehses äußerte sich gegenüber Grauert nicht glücklich darüber, daß Wilpert nicht in einer Sektion, sondern nur in großer Versammlung sprechen wollte, „da es wohl [...] nicht so ganz aus wissenschaftlichen Gründen geschieht. Doch stelle ich alles Ihrem Ermessen anheim, da die diesjährige Versammlung wohl das Beste aufbieten muß, was zu haben ist“¹⁶⁵.

Nur drei Wochen später Mitte Oktober traf sich Wilpert mit Kaiser Wilhelm II. in Bonn¹⁶⁶. Bei dieser Gelegenheit trug er dem Kaiser seine Rekonstruktion

¹⁶⁰ Wilpert an von Hertling, 29.08.1910 (HAEK GG 59,1).

¹⁶¹ Druckblatt „General-Versammlung der Görres-Gesellschaft zu Metz vom 3. bis 6. Oktober 1910“ (HAEK GG 59,1). Vgl. Dölger an de Waal, 12.10.1910 (ACST 15 100); Dölger, 16.10.1910 (HAEK GG 59,1).

¹⁶² JbGG 1911 (Köln 1912) 29f.

¹⁶³ Gedruckte Tagesordnung der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Aschaffenburg 1913 (HAEK GG 97,1); JbGG 1913 (Köln 1914) 19. Vgl. JbGG 1936 (Köln 1937) 35 (HAEK SO 29). Wegen der Lichtbilder gab es Raumprobleme; J. Straub, 10.09.1913 (HAEK GG 78). Die Lichtbilder befinden sich heute im AGGR. „wirkl. päpstl. Protonotar Msgr. Dr. Wilpert, Rom“ steht auf der gedruckten „Präsenzliste zur Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, 22. bis 25. September 1913“ (HAEK GG 62), ebenso wie Baumgarten, Rom, und Kirsch, Fribourg. Der Vortrag wurde in den Vereinsschriften publiziert, J. WILPERT, Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie, in: Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg (Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft) (Köln 1913) 5–17.

¹⁶⁴ Wilpert an von Grauert, 07.09.1913 (HAEK GG 78).

¹⁶⁵ Ehses, 25.07.1913 (HAEK GG 17).

¹⁶⁶ ASMA I 33, fol. 172: Telegramm vom 15.10.1913 aus Bonn an Wilpert, Burg Reichenstein, Trechtingshausen: „Nachdem das Oberhofmarschall-Amt endlich Eurer Hochwürden Adresse erfahren hat, welche auch Seine Eminenz dem Kardinal von Kopp unbekannt war,

des Labarum Konstantins vor. Unmittelbar darauf am 17. Oktober brachte der Kaiser die Farbskizze Wilperts¹⁶⁷ mit nach Maria Laach und bat um die Anfertigung eines Modells für die Kapelle des Berliner Schlosses. Abt Ildefons (Herwegen; S. H.) übergab das fertige Exemplar in Berlin¹⁶⁸. Darüber berichtet die Laacher Klosterchronik: „Am 25. Jan. [1914] begab sich Rms. V. Abt in Begleitung des R. P. Albert nach Berlin zur Audienz bei Sr. Maj[estät] [...] Die Standarte war am Morgen im Sternsaale des Kgl. Schlosses zu Berlin aufgestellt worden & hier empfing Sr. Maj[estät] den hochw[ürdig]st[en] Vater. Der Kaiser war hocherfreut über das Werk, das in gewissenhaftem Anschluß an die Resultate des bekannten Archäologen Mgre. Wilpert und doch mit künstlerischer Freiheit hergestellt worden war. Am Schluß der Audienz gab der Kaiser ein zweites Labarum in Auftrag, das in diesen Tagen fertiggestellt wurde. Es weist nur in der Wahl & Anordnung der Steine auf der Fahne einige Verbesserungen auf“¹⁶⁹. Dieses zweite Modell hatte der Kaiser als Geschenk für Papst Pius X. gedacht. Es wurde am 11. Juli 1914 vom preußischen Gesandten von Mühlberg und dem Flügeladjutanten des Kaisers, dem Kommandeur des Garde-Kürassierregiments, Oberstleutnant Graf Heribert von Spee, dem Papst überreicht¹⁷⁰.

Auch mit seinem Aschaffenburgener Konstantinsvortrag ging Wilpert wieder merkwürdig an Dölger vorbei. Dieser hatte nämlich ein Jahr zuvor am 8. Oktober 1912 in Freiburg auf der Generalversammlung in der Sektion für Altertumskunde einen Vortrag mit Lichtbildern über „Kreuz und Labarum“ Konstantins gehalten¹⁷¹. Wilpert war nicht anwesend gewesen und ging auch nicht bei seinem eigenen Vortrag darauf ein. Zwar wollte Dölger Wilpert bitten, seine neuesten Erkenntnisse zur Konstantinsvision und zum Chi-Rho-Monogramm der von ihm selbst aus Anlaß des Konstantinjubiläums und des Goldenen Priesterjubiläums de Waals vorbereiteten Festschrift zur Verfügung zu stellen¹⁷², aber schließlich lieferte Wilpert einen anderen Aufsatz, und Dölger veröffent-

teile ich Eurer Hochwürden ergebenst mit, daß Seine Majestät der Kaiser am sechzehnten und siebzehnten dieses Monats Sie in Bonn Villa [...]“¹⁶⁷. Fol. 173: Telegramm vom 16. 10. 1913 aus Lieser an der Mosel an Wilpert, Reichenstein am Rhein: „Brief erhalten und Ihren Wunsch Seiner Majestät vorgetragen. Voraussichtlich wird heute oder morgen Audienz in Bonn bewilligt werden. Besten Gruß Schorlemer“. Siehe auch einen Briefentwurf Wilperts (APIAC Wilpert XVII, fol. 78v) und Hermann Herder an Wilpert, 20. 10. 1913 (APIAC Wilpert XVII, fol. 88).

¹⁶⁷ Vgl. J. WILPERT, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert, III (Freiburg² 1917) 51.

¹⁶⁸ B. SANDNER, Kaiser Wilhelm II. und Maria Laach, in: SMGB 111 (2000) 509.

¹⁶⁹ Klosterchronik der Abtei Maria Laach; eingesehen dank dem Entgegenkommen von Pater Basilius Sandner O.S.B.

¹⁷⁰ „Nostre Informazioni“, in: L'Osservatore Romano, 54. Jg., Nr. 137 vom 12. 07. 1914, S. 3. Zum Labarum siehe auch J. KRÜGER, Rom und Jerusalem. Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert (Berlin 1995) 233–235.

¹⁷¹ JbGG 1912 (Köln 1913) 25 f. (HAEK SO 29). Zur Diskussion zum Vortrag siehe die Mitschrift im AGGR Ordner „Kirsch 1910“.

¹⁷² Dölger an A. Baumstark, 17. 08. 1911 (Nachlaß Anton Baumstark in der Handschriftenabt. der Universitäts-Bibliothek Münster 1,102). Ich danke Antonius Hamers für die Abschrift dieses Briefs.

lichte 1914 eine wenig gnädige Rezension von Wilperts Aschaffenburgener Vortrag¹⁷³.

Seit Wilpert Leiter der archäologischen Abteilung war, sah er seine Forschungsprojekte als Anliegen der Görres-Gesellschaft. Sein erstes Monumentalwerk über die Katakomben Roms erschien 1903 bei Herder und auf Italienisch bei Desclée¹⁷⁴. Auf der Leipziger Buchmesse 1914 sollten die bei Herder und Schöningh erschienenen Bücher der Görres-Gesellschaft in einer eigenen Zusammenstellung erscheinen. Wilperts Katakombenwerk wurde in diese Gruppe eingefügt, und so schmückte sich die Görres-Gesellschaft mit dem Prachtband¹⁷⁵. Die Görres-Gesellschaft hatte ihn zwar nur geringfügig finanziell gefördert¹⁷⁶, aber doch in der Person Ehses und von Hertlings die schwierige Geburt einer 15jährigen Forschungsleistung wohlwollend unterstützt¹⁷⁷. Von Hertling hatte wohl auch bei der preußischen Regierung (Reichskanzler Graf von Bülow und Baron von Rotenhan) einen namhaften Zuschuß vermittelt¹⁷⁸.

Auch das zweite Monumentalwerk Wilperts über die Mosaiken und Malereien der Kirchen Roms¹⁷⁹ fand die Beachtung der Görres-Gesellschaft. Es wurde auf der Generalversammlung am 12. September 1916 in Koblenz in der Sektion Altertumskunde von Kirsch vorgelegt; Wilpert selbst blieb aus Gesundheitsgründen fern. „Der Katholik“ schrieb: „Es ist ein Ehrenndenkmal deutschen Gelehrtenfleißes und deutscher Druckkunst, dem auf diesem Gebiete nichts Ähnliches an die Seite gestellt werden kann, Kaiser Wilhelm II gewidmet. Prälat Wilpert hat 15 Jahre mühsamer Arbeit darauf verwendet und große persönliche Opfer dafür gebracht, auch das Opfer seiner Gesundheit“¹⁸⁰. In seinem Jahresbericht notierte

¹⁷³ F. J. DÖLGER, Rez. J. Wilpert, *Vision und Labarum Konstantins d. Gr.*, in: ThRv 13 (1914) 385 f.

¹⁷⁴ J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms (Text und Tafelband)* (Freiburg 1903); DERS., *Roma sotterranea. Le pitture delle catacombe romane (Testo e tavole)* (Roma 1903).

¹⁷⁵ Ehses, 31. 12. 1913 (HAEK GG 17).

¹⁷⁶ S. unten Anm. 190.

¹⁷⁷ Es wurde nur verschiedentlich in der Görres-Gesellschaft über die enormen Vorbereitungs- und Druckkosten gesprochen. Die Summe schwankt nach Angaben Wilperts zwischen 80.000 und 100.000 Lire. Man kann davon ausgehen, daß er nur grobe Angaben machte und zudem hochgriff, um hohe Spenden bzw. Zuschüsse zu erwirken. Vgl. Ehses an von Hertling, 12. 03. 1902 (HAEK GG 53,1); handschriftlicher Bericht Wilperts vom 15. 09. 1902 über seine Tätigkeit als Leiter der Arch. Abteilung des Röm. Instituts der Görres-Gesellschaft (HAEK GG 53,1); Ehses an von Hertling, 10. 10. 1902 und 23. 11. 1902 (HAEK GG 53,1); Ehses, 07. 12. 1902 (HAEK GG 54,2).

¹⁷⁸ Ehses an von Hertling, 12. 03. 1902 (HAEK GG 53,1).

¹⁷⁹ J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert, I-IV (Text und Tafeln)* (Freiburg 1916).

¹⁸⁰ *Der Katholik* 96,2 (1916) 286. Hier wird das Mosaikwerk mit dem älteren Katakombenbuch durcheinandergeworfen, ebenso in *Allgemeine Rundschau* vom 14. 10. 1916: Berichte der Sektionsvorsitzenden „über die Sektion für Altertumskunde Dr. Kirsch; über das Römische Institut Dr. Ehses. Letzterer legte auch im Namen des durch Krankheit verhinderten Prälaten Dr. Wilpert zwei Bände von dessen monumentalen Prachtwerk ‚Die Wandmalereien der römischen Katakomben‘ vor, für dessen Zustandekommen der Deutsche Kaiser sich besonders interessiert, für welches er einen namhaften Beitrag gestiftet hat und von welchem er ein Exemplar dem Papst als persönliche Gabe überreichen lassen will“; J. BACHEM, *Vierzig*

Ehses: „Von dem klassischen Monumentalwerke des H. Prälaten Jos. Wilpert: Die Römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert konnten durch den Herderschen Verlag der erste Text- und der erste Tafelband der Görresversammlung in Koblenz vorgelegt werden; die beiden anderen dürften spätestens vor Ende 1916 erscheinen. Schon vor Monaten war die Auflage durch Zeichnung (zu 800 Mark) erschöpft; eine zweite ist für 1917 in Vorbereitung. Dieser beispiellose Erfolg ist der beste Beweis und zugleich der wohlverdiente Lohn für die kaum zu übertreffende Vorzüglichkeit der Leistung Wilperts, der damit von neuem die archäologische Abteilung des römischen Institutes, die seiner Leitung untersteht, zu hohen Ehren gebracht hat“¹⁸¹.

Für das Bedürfnis des römischen Deutschtums nach repräsentativer Selbstdarstellung war Wilpert ideal. Dies machte ihn zugleich unangreifbar. „Wieviele Anregungen sind aus dem deutschen archäologischen Institute und aus jenem der Görresgesellschaft im Campo Santo und aus der Biblioteca Hertziana auch für die Erforschung der heimatlichen Geschichte ausgegangen, dank allerdings der weitherzigen Förderung, die allen Gelehrten und Forschern durch den früheren Präfekten der vatikanischen Bibliothek und jetzigen Kardinal Ehrle zu teil geworden ist, zu dem die Gelehrten der ganzen Welt in Bewunderung und Dankbarkeit emporblicken. Wer möchte hier nicht als die grandiosen Vertreter der deutschen Wissenschaft in Rom in erster Linie jenes Dreigestirn nennen, das noch in fernsten Zeiten den Ruhm deutscher Wissenschaft und katholischer Forschung verkünden wird: Ehses, Pastor und Wilpert!“¹⁸²

VI. Finanzielle Aufwendungen der Görres-Gesellschaft für Wilpert

Für Wilpert war die Görres-Gesellschaft finanziell attraktiv. Im Campo Santo wohnte er seit seinem Einzug 1884 bis 1892 kostenfrei¹⁸³. De Waal, auch wenn er sich mit ihm sehr gut verstand, mußte ihn schließlich nach Jahren freier Kost und Logie darauf hinweisen, daß er kein Student mehr war und nun auch Miete zahlen müsse¹⁸⁴. Als zahlender Gast wäre Wilpert freier und unabhängiger von

Jahre Görres-Gesellschaft. Ein Rückblick und Ausblick, in: Allgemeine Rundschau vom 14. 10. 1916, Nr. 41, 728f. (HAEK GG 65). Davon wurde auch ein Sonderblatt gedruckt (HAEK GG 69; ARR Ordner „Kirsch 1876–1901“).

¹⁸¹ JbGG 1916 (Köln 1917) 106 (HAEK SO 29).

¹⁸² A. HUDAL, Der deutsche Anteil am Geistesleben Roms, in: Roma Aeterna (kirchliche Mitteilungen der Anima) 6 (1926) 458.

¹⁸³ KIRSCH (Anm. 5) 718.

¹⁸⁴ CAW 30. 10. 1891: „Msgr. Wilpert schreibt, er werde nur aus gewissen Bedingungen, zwei Zimmer, andere Bedienung etc. nach C.S. zurückkommen. Der Kardinal (= Kardinalprotektor Melchers) soll entscheiden“. CAW 02. 11. 1891: „(Brief) An Kardinal Melchers. Der Kernpunkt der Frage in betreff des Msgr. Wilpert ist der, ob Ew. Eminenz von den vier Kaplaneien in C.S., auf welche alle Diözesen Deutschlands und Österreichs ein Anrecht haben, eine dauernd für einen einzigen Herren separieren können und wollen, ob Eminenz weiterhin jenem Herrn eine so separate Stellung im Collegium einräumen wollen, wie er prätiert, zwei Zimmer, nicht gebunden sein an die Statuten, etc. Die Sache würde sich wesentlich

den Hausstatuten gewesen. Aber er ließ sich nicht darauf ein. Als er 1893 aufgrund einer Ablegatur in Wien eine erhebliche Summe von Kaiser Franz Joseph zugewendet bekam¹⁸⁵, stellte sich erneut die Frage nach einer Miete. Vermutlich wies Wilpert darauf hin, daß dieses Geld für sein Monumentalwerk über die Katakombenmalereien reserviert sei. Nach wie vor besaß er kein Einkommen „trotz seiner hervorragenden Verdienste um die Archäologie“¹⁸⁶. De Waal war verstimmt, da Wilpert inzwischen eine Bewerbung auf drei Lehrstühle (Münster, Krakau, Breslau) und damit sicheres Einkommen abgelehnt hatte, um sein Katakombenwerk vollenden zu können¹⁸⁷. Wenn er also ein Privatgelehrter bleiben wolle¹⁸⁸, müsse er seine Diözese Olmütz, die Görres-Gesellschaft oder die Anima um finanzielle Unterstützung bitten, aber nicht mehr den Campo Santo¹⁸⁹. Somit zog Wilpert aus dem Campo Santo aus und wohnte als Untermieter von Msgr. Germano Straniero (zunächst wohl in der Canonica der Lateranbasilika).

Was de Waal als Ausweg angedeutet hatte, nämlich eine Unterstützung durch die Görres-Gesellschaft, bot sich tatsächlich durch die Errichtung der archäologischen Abteilung an: Wilpert bekam nun erstmals ein regelmäßiges Honorar.

anders gestalten, wenn Ew. Eminenz gestatteten, gegen Bezahlung als Gast in C[ampo] S[anto] zu wohnen, und dann könnte man ihm ja so günstige Bedingungen stellen, daß er um diesen Preis – 120 oder 150 Fr. – in der Stadt gewiß nicht wohnen könnte. Für ihn als Gast wäre dann jede Sonderstellung berechtigt. – Ich bin der Stellung Wilperts gewiß nicht abgeneigt und erkenne voll und ganz seine Verdienste um die Wissenschaft; sonst hätte ich ihn nicht solange in C.S. gehalten, und obwohl eine solche Sonderstellung eines Herrn im Hause mir für die Dauer weder zusagt noch zuträglich für das ganze zu sein scheint, so würde ich mich doch darin fügen. Die Frage hat auch noch eine andere Seite. Die Görres-Gesellschaft muß notwendig darauf bedacht sein ihren hiesigen Dirigenten der historischen Sektion eine dauernde Stellung zu verschaffen, da ein häufiger Wechsel in der Person vielfache Nachteile im Gefolge hat. Wird nun mit Wilpert ein solcher Präcedensfall geschaffen, so wird man der Görresgesellschaft noch weniger eine abschlägige Antwort geben können, wenn sie mit einem ähnlichen Antrag käme. Wollen, Ew. Eminenz, um kein Odium auf sich zu laden, in dieser Sache mir die freie Entscheidung lassen, so werde ich sehen, wie ich mich mit Wilpert auseinandersetze“. CAW 05.11.1891: „Msgr. Wilpert angekommen. Am Abend kurze, freundschaftliche Besprechung mit ihm. Es wird wohl alles sich con amore regeln lassen“. CAW 06.12.1891: „Msgr. Wilpert ist in das andere Haus übergesiedelt, wo ich ihm zwei Zimmer herrichten ließ“.

¹⁸⁵ Wilpert an von Hertling, 07.03.1898 (HAEK GG 51).

¹⁸⁶ Ehse, 15.10.1897 (HAEK GG 51).

¹⁸⁷ De Waal an Wilpert, 25.07.1893 (ACST 15 100 [nicht eingeordnet]); Wilpert an de Waal, 20.08.1893 (ACST 15 500 [nicht eingeordnet]). J. P. Kirsch an Wilpert, 17.06. [1892] (APIAC Wilpert XVII, fol. 330): „Ich denke, dass Du nun (nach der Ehrendoktorwürde in Münster; S. H.) auch bald irgendwo im Professorenfach eine Thätigkeit erhalten wirst, welche für die Ausbreitung der christlichen Archäologie in wissenschaftlicher Behandlung ihren weitreichenden Einfluss haben wird“. Noch 1902–1903 lehnte Wilpert eine deutsche Professur für Geschichte und Archäologie, die ihm durch „H. v. R.“ (W. von Rotenhan) angeboten wurde, ab; Wilpert vermutete, daß es sich um Straßburg handle; Briefentwurf Wilperts an den Fürsterzbischof von Olmütz (APIAC Wilpert XVII, fol. 144).

¹⁸⁸ Wilpert ist eben nur „Privatgelehrter“; so A. DE WAAL, Festgabe des Collegium Pium Teutonicorum ad Campum sanctum Vaticanum zum 25. Jahrestage seiner Stiftung am 21. November 1901 (Fribourg 1901) V.

¹⁸⁹ CAW 09.09.1893.

Immerhin hatte er schon 1898/99 durch Ehse's und Kirschs Vermittlung je einen Zuschuß von 500 Mark für seine Aquarelle von der Görres-Gesellschaft erhalten¹⁹⁰, obwohl er immer wieder eine Vorstellung seines Katakombenprojekts gegenüber dem Vorstand der Görres-Gesellschaft hinausgezögert hatte¹⁹¹. Sein Honorar betrug zwar weniger als die Hälfte des Honorars Ehse's, der jedoch ungleich mehr für die Görres-Gesellschaft leistete, da er die Geschäftsführung des Römischen Instituts innehatte und sich ausschließlich den Editionsprojekten der Görres-Gesellschaft widmete. Wilpert erhielt seit 1901 jährlich (in Quartalsraten¹⁹²) 1.500 Mark und auf Antrag Ehse's hin¹⁹³ seit 1907 2.000 Mark¹⁹⁴. Hinzu kamen jährliche 250 Mark Aufwandsentschädigung für Eintrittsgelder, Kopisten, Kutschen u. s. w.¹⁹⁵. 1904 erhielt Wilpert wiederum durch Ehse's und Kirschs Hilfe eine einmalige Bewilligung von 250 Mark für Ausgrabungen (vermutlich in der Katakombe Markus und Marcellianus)¹⁹⁶.

1920 wurde das letzte Mal das Honorar ausgezahlt¹⁹⁷. Damit endete nach 20 Jahren faktisch die Geschichte der archäologischen Abteilung. Ihre Wiederbelebung nach der kriegsbedingten Unterbrechung hatte sich aufgrund äußerer Umstände erübrigt. Besonders in den schwierigen Kriegs- und Nachkriegsjahren verhielt sich die Görres-Gesellschaft äußerst nobel, indem sie, stets den Empfehlungen Ehse's folgend, trotz Wilperts Abreise aus Rom sein Honorar nicht schmälerte¹⁹⁸, vielmehr bis 1920 in voller Höhe auszahlte, allerdings ab 1915 ohne die 250 Mark Auslagenpauschale, da die Führungen seither nicht mehr stattfanden und somit keine Auslagen anfielen. Die archäologische Abteilung existierte also in der Person Wilperts bis 1920 weiter. So wie die historische Abteilung mit dem bislang gesammelten Archivmaterial ihre Projekte im Reich vorantreiben konnte, bis der Tag der Rückkehr nach Rom gekommen war, so arbeitete Wilpert weiter, und zwar an seinem neuen Projekt über die frühchristlichen Sarkophage.

Das Honorar wurde eingestellt, weil die deutsche Währung drastisch an Wert verlor¹⁹⁹, so daß Wilpert nach seiner Rückkehr nach Rom freiwillig verzichte-

¹⁹⁰ Ehse's, 15. 10. 1897 und 13. 12. 1897 (HAEK GG 51); Wilpert an von Hertling, 07. 03. 1898 (HAEK GG 51); Von Hertling, am 21. 08. 1899 und 03. 09. 1899 (HAEK GG 52). KIRSCH (Anm. 5) 716 spricht von 2.000 Lire. Vgl. WILPERT, Malereien (Anm. 174) XII.

¹⁹¹ Ehse's, 05. 04. 1899 (HAEK GG 52).

¹⁹² Zwei Belege solcher Raten siehe APIAC Wilpert XI, fol. 252v. 256v: „für die Leitung archäologischer Arbeiten“ bzw. „für die Leitung archäologischer Studien“.

¹⁹³ Ehse's, 01. 09. 1907 (HAEK GG 56,2).

¹⁹⁴ Nachzulesen in den Vorstandsberichten in den JbGG.

¹⁹⁵ Ehse's, 28. 01. 1901 (HAEK GG 53,2), 01. 09. 1907 (HAEK GG 56,2) und 06. 11. 1908 (HAEK GG 57,2); Bilanz vom 09. 09. 1913 (HAEK GG 62).

¹⁹⁶ Aufgrund von Mißverständnissen gab es hierüber einen regen Briefverkehr: Ehse's an von Hertling, 06. 09. 1902 (HAEK GG 53,1); Wilpert an Cardauns, 28. 01. 1904 (HAEK GG 54,2); G. Schnürer, 06. 02. 1904 (HAEK GG 54,2); Ehse's an von Hertling, 18. 02. 1904 (HAEK GG 54,2).

¹⁹⁷ Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, 24. 02. 1920 (HAEK GG 74).

¹⁹⁸ Ehse's, 02. 07. 1915 (HAEK GG 64).

¹⁹⁹ Vgl. JbGG 1921 (Köln 1921) 52.

te²⁰⁰, obwohl ihm schon das Honorar für 1921 bewilligt war²⁰¹. Die Auszahlung wurde ausgesetzt, wäre aber nach Wunsch Wilperts wieder aufgenommen worden²⁰². Da aber der archäologische Kurs trotz aller Bemühungen nicht wieder in Gang kam und die archäologische Abteilung in gewisser Weise 1925 im neuen Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana aufging, kam es nicht mehr dazu. Inzwischen verfügte Wilpert über italienische Einnahmen: Seit 1903 bekam er ein Gehalt als wirklicher Apostolischer Protonotar, später auch eine jährliche Gratifikation von Papst Benedikt XV.²⁰³

Für sein monumentales Mosaikwerk beantragte Wilpert einen Zuschuß der Görres-Gesellschaft. Wiederum waren es Ehses und Kirsch, die eine Druckkostenunterstützung auf der Vorstandssitzung in Freiburg am 9. Oktober 1912 beantragten, da Wilpert wegen eines Vortrags in Rom nicht persönlich vorstellig werden konnte²⁰⁴. Es wurde jedoch kein Beschluß gefaßt²⁰⁵ und nur eine „bescheidene Summe“ für 1913 in Aussicht gestellt²⁰⁶. Dadurch immerhin ermutigt, begründete Wilpert gegenüber von Hertling sein Gesuch. Er bat um 5.000 Mark, denen er Kosten in Höhe von 250.000 Mark gegenüberstellte, von denen erst 100.000 Mark beglichen seien²⁰⁷. Ehses hat das Anliegen gegenüber von Hertling nochmals „sehr warm empfohlen“²⁰⁸, da es sich „um ein Werk von nicht leicht wiederkehrender Bedeutung für die alte christliche Kunst“ handele²⁰⁹. Auch gegenüber Grauert betonte er, daß „es sich bei diesem Werke Wilperts um eine große Gelegenheit handelt, die in ihrer Art nicht leicht wiederkehren dürfte“²¹⁰. Hertling und Grauert kamen zu derselben Auffassung, daß ein solches Werk zu unterstützen für die Görres-Gesellschaft eine hohe Ehre sei.

Es gab aber auch kritische Stimmen. Angesichts der relativ geringen Gegenleistung Wilperts in Form der archäologischen Kurse seien die Honorarzahlungen, die von der Görres-Gesellschaft an ihn geleistet würden, „als eine Art Ehrengabe oder sagen wir rundheraus, als ein Beitrag zu der Subsistenz des Archäologen anzusehen [...], der damals wie auch heute in seinem persönlichen Einkommen recht mäßig gestellt ist“²¹¹. Diese Zahlungen rechtfertigten bereits

²⁰⁰ Ehses, 06. 11. 1920 (HAEK GG 69) und 07. 11. 1920 (HAEK GG 17).

²⁰¹ Daktylographisches „Protokoll der Sitzungen des Vorstandes und Beirats sowie der Mitgliederversammlung der Görres-Gesellschaft“ in Fulda vom 06. 10. 1920 (HAEK GG 69; 98); gedrucktes Protokoll „Von der Fuldaer Generalversammlung“ über die Vorstands- und Beiratssitzung der Görres-Gesellschaft am 06. 10. 1920 (HAEK GG 98).

²⁰² Ehses, 23. 11. 1920 (HAEK GG 17).

²⁰³ Ehses, 06. 11. 1920 (HAEK GG 69).

²⁰⁴ Wilpert hielt am 17. 10. 1912 einen Vortrag auf dem 10. Internationalen Kongreß für Kunstgeschichte in Rom; L'Arte 15 (1912) 459; RQ 27 (1913) 82f.

²⁰⁵ Ehses, 31. 12. 1912 (HAEK GG 60) und 31. 12. 1912 (HAEK GG 11).

²⁰⁶ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Freiburg am 09. 10. 1912 (HAEK GG 97,1); JbGG 1912 (Köln 1913) 40; Votum Cardauns vom 16. 01. 1913 „Zu dem Gesuch des hw. Prälaten Wilpert vom 12. XII. 1912“ (HAEK GG 154).

²⁰⁷ Wilpert an von Hertling, 12. 12. 1912 (HAEK GG 154).

²⁰⁸ So empfand es von Hertling; Wilpert an von Hertling, 12. 12. 1912 (HAEK GG 154).

²⁰⁹ Ehses, 31. 12. 1912 (HAEK GG 60).

²¹⁰ Ehses, 31. 12. 1912 (HAEK GG 11).

²¹¹ Ehses, 12. 01. 1913 (HAEK GG 62).

eine Erwähnung der Görres-Gesellschaft im Titel des Mosaikwerks. Doch Wilpert wollte sie nur dann im Titel erwähnen, wenn ein eigener namhafter Betrag gespendet würde; ansonsten würden nur Kaiser Wilhelm II. und Kardinal Kopp genannt. Ein Rückzug der Görres-Gesellschaft hätte freilich ihren bösen Vorwurf Lügen gestraft, der protestantische Kaiser würde die katholischen Forscher benachteiligen. Wenn er nun Wilpert unterstützte, konnte die Görres-Gesellschaft nicht nachstehen²¹².

Sichtlich unter dem Einfluß der Überlegungen Ehses schreibt der Generalsekretär Hermann Cardauns nach diversen Recherchen sein ausführliches Votum²¹³. Es ist vom Wohlwollen für die Leistung Wilperts getragen, spart aber auch nicht mit Kritik und plädiert angesichts der klammen Kassenlage – das Gesuch war, was die Aufstellung der immensen Kosten betraf, „überaus flüchtig begründet“ – für ein dilatorisches Vorgehen. Die Grundposition Cardauns' war, daß die Görres-Gesellschaft schon durch das Honorar und die weiteren Gelder, die sie seit mehr als zehn Jahren an Wilpert zahlte, seine Forschungen unterstützt und sich somit einen Anspruch erworben hatte, als Förderer genannt zu werden; damit sollte nicht in Frage gestellt werden, daß die Görres-Gesellschaft „zur Unterstützung eines zweifellos hervorragenden Unternehmens eines Gelehrten von internationalem Ruf moralisch verpflichtet war“. Cardauns addierte die Honorarzahungen seit 1901 (anfangs 1.500, dann 2.000 Mark) auf die stattliche Summe von 20.500 Mark; hinzu kamen für die Aufwandsentschädigungen insgesamt 3.000 Mark. Damit waren fast 25.000 Mark erreicht. So überrascht es nicht, daß das Gesuch schließlich abgelehnt wurde²¹⁴. Die Sache nahm aber ein glimpfliches Ende, insofern Wilpert aus anderen Quellen die fehlenden Beträge erhielt²¹⁵, selbst als noch einmal infolge des Krieges eine Finanzierungskrise eintrat²¹⁶.

Wilpert verübelte der Görres-Gesellschaft ihren Rückzieher nicht. Wohl durch Ehses instruiert, schrieb er an von Hertling: „Unter denen, die mein Werk gefördert haben, werde ich nicht an letzter Stelle die Görres-Gesellschaft erwähnen, obwohl sie vor zwei Jahren mein Gesuch um eine Beihilfe – es handelte sich um 5.000 M. – nicht berücksichtigen konnte. Dafür beziehe ich seit Jahren den (!) Gehalt als Leiter der archäologischen Abteilung, und dieser war mir stets eine willkommene Hilfe. Dafür werde ich der Gesellschaft, und vor allem Euerer Excellenz, dem Präsidenten, stets dankbar bleiben“²¹⁷. Ein Jahr später legte Wil-

²¹² Ehses, 12.01.1913 (HAEK GG 62).

²¹³ Votum Cardauns vom 16.01.1913 „Zu dem Gesuch des hw. Prälaten Wilpert vom 12. XII. 1912“ (HAEK GG 154). Vgl. Cardauns, 12.01.1913 (HAEK GG 62).

²¹⁴ Ehses, 02.04.1913 (HAEK GG 62): „Bei Monsgr. Wilpert habe ich die Hiobspost über das Scheitern seines Antrages ausgerichtet, dabei pro forma auch ein wenig über unsern Säckelmeister gescholten, im Grunde aber die Entscheidung für ganz berechtigt und wohl begründet gefunden. Jedenfalls wird er jetzt wissen, daß er es etwas anders anfangen muß, um für so hohe Forderungen Geneigtheit zu finden“. Vgl. Ehses, 02.05.1913 (HAEK GG 17).

²¹⁵ Ehses an von Hertling, 18.11.1913 (HAEK GG 17).

²¹⁶ Wilpert an von Hertling, 26.07.1915 (HAEK GG 8,1).

²¹⁷ Wilpert an von Hertling, 26.07.1915 (HAEK GG 8,1).

pert von Hertling das Vorwort vor und betonte wieder: „Obgleich die Görres-Gesellschaft die seinerzeit erbetene Unterstützung von 5.000 M abgeschlagen hat, setzte ich sie dennoch und mit Freuden auf die Liste derer, denen ich zu Dank verpflichtet bin“²¹⁸. Wenig später versicherte er nochmals: „Ich werde nie vergessen, was die Görres-Gesellschaft für mich getan hat; die Worte, die ich darüber in meiner Vorrede gesagt, kamen mir vom Herzen“²¹⁹.

VII. Die archäologischen Stipendiaten der Görres-Gesellschaft

Wilperts Kurse fanden durchaus Anklang. Sie boten eine Einführung in die Bilderwelt der Katakomben. Wer hätte sich damals nach dem Tod de Rossis in den noch nicht elektrifizierten Gängen so ausgekannt wie Wilpert? Dieser Schwerpunkt entsprach seinem anfänglichen Arbeitsfeld; als er sich den Maleereien und Mosaiken der Kirchen Roms zuwandte, nahm er auch Kirchenführungen ins Programm auf. Problematisch war, daß Wilpert durch die langjährige Arbeit in den Katakomben so sehr in seiner eigenen Denkwelt lebte, daß er sich offenbar nur schwer auf andere einstellen konnte. Ehses, der Wilpert aus der Nähe und über Jahre hinweg beobachtete, zog die ernüchternde Bilanz, „daß eine wirkliche archäologische Abteilung unseres Institutes nicht besteht, d. h. nicht in dem Sinne wie beim historischen; denn auf Stipendiaten für Archäologie wird nicht gesehen oder reflektiert, und was in dieser Beziehung doch geschehen ist, war entweder vorübergehend oder wissenschaftlich zwecklos, da W[ilpert] den sogen. *sensus communis* für solche Institutsachen nicht hat“²²⁰. Wilpert hat wohl die Chance vertan, sich eine Anzahl von Schülern heranzubilden. Dabei hätte er sowohl auf die Ressourcen der Görres-Gesellschaft als auch des Campo Santo Teutonico zurückgreifen können, wo de Waal stets ein bis zwei Kaplansstellen für Archäologen bereithielt. Aber es fehlte eine Koordination; genau diese wäre Wilperts Aufgabe gewesen.

Die Satzung der archäologischen Abteilung des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft sah ordentliche und außerordentliche Mitglieder vor. Jene erhielten ein archäologisches Stipendium und sollten dafür Wilpert als eine Art Assistent zuarbeiten.

1902 wandte sich Dr. Bernhard Patzak aus Breslau an die Görres-Gesellschaft. Er wollte sich in Kunstgeschichte habilitieren und suchte einen akademischen Lehrer. „Mit Freuden und Hingabe will ich mich darum der bewährten Leitung des hochwürdigsten Msgr. Wilpert anvertrauen“²²¹. Weshalb er Wilpert ins Spiel brachte, wird nicht klar. Man kannte ihn sicher in Schlesien als herausragenden Gelehrten. Es spielte vielleicht auch eine Rolle, daß die archäologische Abteilung zuweilen als kunstgeschichtliche Abteilung gesehen

²¹⁸ Wilpert an von Hertling, 16.05.1916 (HAEK GG 8,1).

²¹⁹ Wilpert an von Hertling, 19.11.1916 (HAEK GG 8,1).

²²⁰ Ehses, 12.01.1913 (HAEK GG 62).

²²¹ Bernhard Patzak, 11.02.1902 (HAEK GG 53,1).

wurde²²². Patzak bat um ein Reisestipendium für das Frühjahr nach Rom in der Hoffnung auf ein Görresstipendium für den Herbst. Ein Stipendium der archäologischen Abteilung kam jedoch nicht zustande, obwohl Patzak in den folgenden Jahren zahlreiche Reisestipendien, auch nach Rom, bewilligt wurden. Vermutlich wurde er schon im Vorfeld von seinem Habilitationsprofessor Dr. Brockhaus²²³ auf das Thema der Renaissancearchitektur gelenkt²²⁴. Insofern wird er mit Wilpert kaum in näheren Kontakt getreten sein trotz ihrer gemeinsamen schlesischen Heimat. Vielleicht spielte auch eine Rolle, daß Patzak Strzygowski, einen notorischen Widersacher Wilperts, als seinen „hochverehrten Lehrer“ bezeichnete²²⁵.

Dr. Wilhelm Johnen aus Düsseldorf²²⁶ studierte schon 1902 Christliche Archäologie in Rom, offenbar unter Wilperts Anleitung, auch wenn er erst 1903 am archäologischen Kurs teilnahm²²⁷. Wilpert ermunterte ihn, die Topographie der Katakomben zu studieren, zu der er selber erst kürzlich publiziert hatte²²⁸. Johnen arbeitete nicht ohne Erfolg, so daß er einige seiner Resultate Wilpert für dessen Studien überlassen konnte. Als von Hertling in Rom war, stellte ihn Wilpert bei einem Besuch der Katakombe der Heiligen Markus und Marcellianus vor. Er empfahl ihn von Hertling „auf das Wärmste“ für ein Stipendium der archäologischen Abteilung²²⁹, das ihm auch gewährt wurde²³⁰. Dafür erklärte er sich bereit, auch weiterhin seine Erkenntnisse Wilpert zur Verfügung zu stellen²³¹. Johnen arbeitete offenbar mit regem Interesse unter direkter Leitung Wilperts in den Katakomben. Er vollendete mit Guglielmo Palombi, dem Ingenieur der Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, den Plan der Priscilla-

²²² S. oben Anm. 50.

²²³ Patzak, 13. 12. 1902 (HAEK GG 53,2). Vermutlich handelt es sich um Prof. Heinrich Brockhaus, Direktor des Kunsthistorischen Instituts in Florenz.

²²⁴ Patzak, 08. 11. 1903 (HAEK GG 54,1). Siehe B. Patzak, Die Renaissance- und Barockvilla in Italien 1–3 (Leipzig 1908–1913).

²²⁵ Patzak, 21. 06. 1907 (HAEK GG 54,2). Patzak bat die Görres-Gesellschaft immer wieder, bis 1924, um Zuschüsse. C. Beyerle, 07. 12. 1924 (HAEK GG 210,2): „Der Eindruck dieser verunglückten akademischen Existenz war auf mich deprimierend im höchsten Grade. Patzak arbeitet jetzt an einem zusammenfassenden Werk über Barock und war deswegen in Italien mit einem Stipendium des Herrn Kardinals von Breslau. Seine Frau ist über der fürchterlichen finanziellen Not nervös völlig zusammengebrochen“. Patzek versuchte, 1920 in das wiederzugründende römische Institut der Görres-Gesellschaft aufgenommen zu werden; Patzak, 23. 10. 1920 (HAEK GG 69); Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, 29. 10. 1920 (HAEK GG 74).

²²⁶ Er wohnte nicht am CST, sondern in der Via monte Tarpeo 58; Ehses, 07. 12. 1902 (HAEK GG 54,2).

²²⁷ JbGG 1903 (Köln 1904) 38 (HAEK SO 29).

²²⁸ J. WILPERT, Beiträge zur christlichen Archäologie 1. Topographische Studien über die christlichen Monumente der Appia und der Ardeatina, in: RQ 15 (1901) 32–49.

²²⁹ Wilpert, 04. 09. 1902 (HAEK GG 53,1).

²³⁰ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Breslau am 06. 10. 1902 (HAEK GG 53,1; 97,1; 99); JbGG 1902 (Köln 1903) 28.

²³¹ Wilhelm Johnen an von Hertling, 21. 08. 1902 (HAEK GG 53,1).

und Domitillakatakombe und begann denjenigen der Prätextatkatakombe²³². Um diese Aufgabe abschließen zu können, wurde ihm 1903 ein weiteres Stipendium gewährt²³³. In seinem Antrag betont Johnen erneut, die Resultate „wie bisher der archäologischen Abtheilung der Görresgesellschaft zugute kommen“ zu lassen²³⁴. „Mit und für Mgr. Wilpert, meinem verehrten Lehrer und väterlichen Gönner, werde ich weiterarbeiten, um mich der erwiesenen Gunst der Görresgesellschaft würdig zu erweisen“²³⁵. Insgesamt war Johnen eine Art Assistent für Wilpert, vielleicht der einzige, den er je besaß. Allerdings hat Johnen offenbar nie publiziert und somit auch nicht die wissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen.

Möglicherweise erhielt Johnen noch einmal 1904 ein Stipendium über 500 Mark²³⁶. 1905 und 1906 wurde kein Stipendium vergeben²³⁷. 1907 ist ein Stipendium über 200 Mark ausgewiesen, dessen Empfänger sich jedoch nicht ermitteln läßt²³⁸. Im Herbst 1907 kam der Bamberger Priester Dr. Philipp Friedrich, der sich in München in Dogmatik habilitiert hatte²³⁹, zum Archäologiestudium nach Rom an den Campo Santo. Kirsch hatte ihn auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Paderborn Ende September 1907 mit Wilpert bekannt gemacht²⁴⁰. Friedrich bekam den Eindruck, als sei Wilpert „etwas unnahbar“. Ein Münchener Universitätsprofessor will wiederholt gehört haben, Wilpert sei „nur sehr schwer zugänglich“, und fürchtete, daß Friedrich „ebenfalls von Wilpert keine besondere Förderung erhoffen dürfe“. Etwas besorgt schrieb Friedrich an von Hertling: „Wäre dem wirklich so, dann würde ja meine Studienreise sicher in ihren Ergebnissen sehr beeinträchtigt sein. Allein ich schaue doch hoffnungsfroh den römischen Tagen entgegen und will nichts unversucht lassen, mir das Vertrauen Msgr. Wilperts zu erwerben. Andererseits will ich auch aber nicht die eigene Kraft überschätzen und wäre darum sehr glücklich und zu tiefem, dauerndem Dank verbunden, wenn Ew. Exzellenz mir eine kleine Empfehlung mitgeben wollten, mit der ich mich im Interesse meiner Studien bei dem berühmten Herrn Prälaten gut einführen könnte“²⁴¹.

Von Hertling hatte auf der Vorstandssitzung für Friedrich ein Stipendium an der archäologischen Abteilung in Höhe von 2.000 Mark beantragt. Zunächst

²³² JbGG 1903 (Köln 1904) 38 (HAEK SO 29); Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana 9 (1903) 12 f.

²³³ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Straßburg am 06. 10. 1903 (HAEK GG 97,1); JbGG 1903 (Köln 1904) 25.

²³⁴ Johnen an von Hertling, Sept. 1903 (HAEK GG 54,1).

²³⁵ Johnen an von Hertling, 04. 11. [1902/03] (HAEK GG 53,1).

²³⁶ Vgl. JbGG 1904 (Köln 1904) 44.

²³⁷ Vgl. JbGG 1905 (Köln 1906) 48; JbGG 1906 (Köln 1907) 43.

²³⁸ JbGG 1907 (Köln 1908) 58.

²³⁹ PH. FRIEDRICH, Der Christus-Name im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie (Köln 1905); DERS., Die Mariologie des hl. Augustinus (Köln 1907) (Rez. in: RQ 21 [1907] 145).

²⁴⁰ Kirsch an de Waal, 28. 09. 1907 (ACST 15 100); vgl. Eheses an de Waal, 11. 10. 1907 (ACST 13 506).

²⁴¹ Ph. Friedrich, 08. 10. 1907 (HAEK GG 56,2).

sollte Friedrich aber nahegelegt werden, eine Kaplanei im Campo Santo anzunehmen; für diesen Fall seien nur 800 Mark als Unterstützung notwendig²⁴². In Rom setzte sich Ehses für ihn ein: „Wegen des H[errn] Dr. Friedrich hatte ich sofort nach meiner Ankunft mit Msgr. de Waal empfehlende Rücksprache genommen, dann auch nach Wilperts Rückkehr mit diesem in dem Sinne, wie Exzellenz (von Hertling; S. H.) mir schrieben. Auf beiden Seiten bringt man dem jungen Manne alles Wohlwollen entgegen, und am Tage seiner Ankunft hat er bereits mit uns im Leseverein ein Glas Münchener getrunken“²⁴³. Er selbst schreibt in seinem Rechenschaftsbericht an die Görres-Gesellschaft: „In den ersten Novembertagen machte ich Herrn Prälaten Dr. Wilpert meine Aufwartung und empfing von ihm in liebenswürdiger Güte schon bei dieser Gelegenheit wertvolle Anregungen und Winke für meine archäologischen Studien. Bis zum Beginn des von Herrn Prälaten Dr. Wilpert veranstalteten Katakombenkurses war ich bemüht, mir die wichtigsten Kenntnisse über die Roma sotterranea anzueignen²⁴⁴. Gleichzeitig nahm ich im Interesse meiner archäologischen Studien an den Vorträgen und Führungen teil, welche Professor Dr. Hülsen vom kaiserlich-deutschen archäologischen Institut während der Wintermonate veranstaltete. Nach Weihnachten besuchte ich privatim alle jene Katakomben, welche Mariendarstellungen enthalten, wohin uns jedoch der offizielle Katakombenkurs im vergangenen Winter nicht führen sollte. Nachdem ich so durch Autopsie eine ziemlich vollständige Kenntnis der ältesten Marienbilder in den Katakomben, Kirchen und Museen Roms gewonnen, führte mich der Wunsch nach einer möglichst umfassenden Kenntnis der einschlägigen Monumente nach den Katakomben von Albano, Neapel und Syrakus sowie in die Museen von Neapel, Palermo, Syrakus und Catania“²⁴⁵.

Tatsächlich stellte de Waal eine archäologische Kaplansstelle in Aussicht²⁴⁶, ließ dann aber Friedrich den vollen Konviktoristenpreis zahlen²⁴⁷. Das konnte er sich trotz des Stipendiums seitens der Görres-Gesellschaft von 1.200 Mark²⁴⁸ nicht leisten, so daß er schon am 16. April 1908 „nach sehr erfolgreichen Studien in Patristik und christlicher Archäologie“ Rom wieder verlassen mußte²⁴⁹. Er kehrte nach München zurück und hielt im Sommersemester vor 55 eingeschriebenen Hörern die Vorlesung „Die ältesten monumentalen Zeugnisse für den

²⁴² Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Paderborn am 23.09.1907 (HAEK GG 97,1; 99); JbGG 1907 (Köln 1908) 35 (HAEK SO 29).

²⁴³ Ehses, 05.11.1907 (HAEK SO 19,2).

²⁴⁴ Friedrich hat die Katakomben besucht, um über die Theologie der frühchristlichen Monumente zu schreiben; Friedrich, 20.09.1909 (HAEK GG 58,1).

²⁴⁵ Friedrich, 06.10.1908 (HAEK GG 57,2).

²⁴⁶ Friedrich, 08.10.1907 (HAEK GG 56,2).

²⁴⁷ *Curriculum Vitae* vom 12.12.1907 (ACST Libro 82). Am 16.10.1907 war Friedrich im Leseverein (ADKLV).

²⁴⁸ Übersicht über die Finanzlage der Görres-Gesellschaft am 30.09.1908 bzw. auf den 31.12.1908 (HAEK GG 57,2).

²⁴⁹ CAW 07.04.1908 und 16.04.1908; zwei Briefe von Ehses, 21.04.1908 (HAEK GG 57,1; 148); Ehses an von Hertling, 22.04.1908 (HAEK GG 57,1).

Marienkult in der römischen Kirche“²⁵⁰. Um doch noch seine in Rom begonnenen Studien zu Ende zu führen und eine quellenmäßige Darstellung der Mariologie und des Marienkultes der patristischen Zeit publizieren zu können, bemühte sich Friedrich schon 1908 um ein Reisestipendium der Görres-Gesellschaft²⁵¹, das er schließlich im März und April 1910 wahrnehmen konnte. Wiederum studierte er in den verschiedenen Katakomben und Kunstsammlungen und nahm an Wilperts Führungen teil, wodurch er seine Kenntnisse in der christlichen Archäologie und speziell auf dem Gebiet der Monumentaltheologie vertiefen konnte²⁵².

1908 bat der Würzburger Privatdozent Dr. Franz Josef Dölger unter Berufung auf die Förderung Friedrichs um ein ebensolches Stipendium für die archäologische Abteilung²⁵³. Dölger, der ein sakramentengeschichtliches Interesse hegte, kannte Rom bereits seit seinem Aufenthalt im Campo Santo vom Oktober 1904 bis April 1905. Bereits damals hatte er sich der christlichen Archäologie zugewandt und auch Wilperts Kurs besucht²⁵⁴. Nebenbei plante er mit seinem Freund Joseph Wittig für März–April 1905 eine ausgedehnte Reise nach Pompeji, Sizilien und Nordafrika²⁵⁵. Diese Reise scheint ihn angeregt zu haben, ein Görres-Stipendium für eine historisch-archäologische Taufstudie zu beantragen, die neben einem Romaufenthalt wiederum ausgedehnte Reisen, etwa nach Aquileja und Ravenna, erforderte. Nachdem er sein Thema bereits literarisch behandelt hatte, wollte er nun das für die Taufe relevante archäologische Material gründlich durcharbeiten²⁵⁶. Ehses war skeptisch, da Dölger eigene Wege gehen wollte, die seine Arbeit praktisch jeder Kontrolle entzogen. Er plante ganz Italien, Nordafrika, Ägypten und überhaupt alle frühchristlichen Kultstätten zu bereisen. Insofern komme er zumindest für die historische Abteilung nicht in Frage. Ehses leitete das Gesuch an Wilpert weiter²⁵⁷, der es unterstützte²⁵⁸. Offenbar

²⁵⁰ Friedrich, 06.10.1908 (HAEK GG 57,2). Wilpert schickte an Friedrich einen Sonderdruck, vermutlich J. WILPERT, Beiträge zur christlichen Archäologie 8. Krypten und Gräber von Märtyrern und solche von gewöhnlichen Verstorbenen, in: RQ 22 (1908) 73–165; Friedrich an von Hertling, 07.08.1908 (HAEK GG 57,2).

²⁵¹ Friedrich, 06.10.1908 (HAEK GG 57,2) und 20.09.1909 (HAEK GG 58,1); Friedrich an von Hertling, 28.09.1909 (HAEK GG 58,1). Bewilligt wurden Friedrich 500 Mark; gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft vom 14.10.1908 in Limburg (HAEK GG 97,1). Das Reisestipendium wurde dann auf 600 Mark erhöht; gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft vom 04.10.1909 in Regensburg (HAEK GG 97,1).

²⁵² Friedrich, 30.09.1910 (HAEK GG 59,1); JbGG 1909 (Köln 1910) 33.

²⁵³ Dölger, 01.09.1908 und 23.09.1908 (HAEK GG 57,2).

²⁵⁴ St. EHSSES, Das römische Institut der Görres-Gesellschaft im Jahre 1905, in: Historisches Jahrbuch 26 (1905) 953; vgl. Th. KLAUSER, Franz Joseph Dölger 1879–1940 (Münster 1980) 19. Dölger hielt im CST Sabbatinen am 28.01.1905, 04.02.1905, 12.11.1908, 30.01.1909, 28.04.1909, 26.06.1909, 13.11.1909, 29.01.1910, 05.02.1910, 14.05.1910, 25.06.1910, 07.01.1911, 18.03.1911 und 29.03.1913 (ACST Libro 85).

²⁵⁵ KLAUSER (Anm. 254) 19.

²⁵⁶ Dölger, 01.09.1908 (HAEK GG 57,2).

²⁵⁷ Ehses, 07.10.1908 (HAEK GG 57,2).

²⁵⁸ Man stellte auf die Empfehlung Wilperts hin einen Zuschuß von 800 Mark in Aussicht,

hatte man sich geeinigt, daß Dölger erst einmal in Rom über die Geschichte des Taufritus arbeiten sollte, und zwar als Stipendiat der archäologischen Abteilung²⁵⁹, wobei er wieder im Campo Santo wohnte²⁶⁰. Nach diesem Jahr resümierte Ehse positiv, daß Dölger 1908/09 „zunächst an den regelmäßigen, überaus gewinnbringenden Vorträgen und Führungen von Msgr. Wilpert teilnahm“, nun bereits zum zweiten Mal, „dann aber auch zu fruchtbarem eigenen Schaffen schritt“²⁶¹. Gemeint sind seine Publikationen zum frühchristlichen Exorzismus²⁶² und der erste Teil seiner in der Römischen Quartalschrift publizierten IXTHYC-Studien²⁶³.

Ehse unterstützte inzwischen Dölger vollauf²⁶⁴. 1909 wurde Dölger erneut ein Stipendium der archäologischen Abteilung gewährt²⁶⁵. Es handelte sich offenbar um ein Reisestipendium, denn er besuchte im Frühjahr 1910 für seine archäologischen Taufstudien Dalmatien, Nordafrika, Sizilien und Griechenland²⁶⁶. Die Resultate erschienen 1910 als 17. Supplementheft der Römischen

bewilligt wurden 600 Mark; gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft vom 12. 10. 1908 in Limburg (HAEK GG 97,1). Schließlich erhielt Dölger (arch. Abteilung) für 1909 und 1910 je 800 Mark; gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft vom 04. 10. 1909 in Regensburg (HAEK GG 97,1).

²⁵⁹ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Limburg am 12. 10. 1908 (HAEK GG 97,1); Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Limburg am 14. 10. 1908 (HAEK GG 97,1); JbGG 1908 (Köln 1909) 38 (HAEK SO 29). Für 1908 war ein weiteres Stipendium an der archäologischen Abteilung für einen Privatdozenten vorgesehen; JbGG 1908 (Köln 1909) 39. 54. Es handelt sich offenbar um Philipp Friedrich, der es jedoch erst ein Jahr später wahrnehmen konnte; JbGG 1909 (Köln 1910) 33.

²⁶⁰ Ehse, 06. 11. 1908 (HAEK GG 57,2). Dölger war Mitglied des Lesevereins seit dem 18. 11. 1908. Er nahm an einer Veranstaltung am 10. 02. 1909 zum Thema „Der Konflikt des Christentums mit Gesetz und Staatsgewalt im heidnisch-römischen Reich“ teil. Am 17. 03. 1909 hielt er einen Vortrag über Pompeij. Bereits am 09. 11. 1904 und dann wieder am 18. 11. 1908 war er im Leseverein (ADKLV; Protokollbuch des Deutschen katholischen Lesevereins zu Rom [ASMA I 26]). Dölger logierte auch nach dem 1. Weltkrieg bei seinen Romaufenthalten am CST; DAVID (Anm. 92) 51.

²⁶¹ JbGG 1909 (Köln 1910) 46 (HAEK SO 29). F. J. DÖLGER, IXTHYC 1. Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit (Münster² 1928) X bedankt sich artig: Dank schulde ich „ferner dem H. Herrn Prälaten Dr. Jos. Wilpert, dessen kundige Führung mir die Kenntnis der meisten römischen Katakomben vermittelte“.

²⁶² Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie (Paderborn 1909).

²⁶³ IXTHYC 1. Das altchristliche Fischsymbol in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in: RQ 23 (1909) 3–112. 145–182.

²⁶⁴ JbGG 1909 (Köln 1910) 46 (HAEK SO 29).

²⁶⁵ Ehse, 14. 10. 1909 (HAEK GG 58,1); Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Regensburg am 04. 10. 1909 (HAEK GG 97,1); JbGG 1909 (Köln 1910) 33 (HAEK SO 29); Bilanz vom 17. 09. 1910 (HAEK GG 59,1).

²⁶⁶ F. J. DÖLGER, Der hl. Fisch im Kult der Atargatis-Tanit und der Fisch als altchristliches Sinnbild der Eucharistie. Religionsgeschichtliche Ergebnisse einer archäologischen Studienreise nach Tunis und Algier, in: Fünf Vorträge von der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Metz (Köln 1910) 83 f.

Quartalschrift²⁶⁷, das Dölger auf der Generalversammlung in Metz anlässlich seines Vortrags über das Fischsymbol unter dem Titel „Religionsgeschichtliche Ergebnisse einer Reise nach Carthago und Eleusis“ vorlegte²⁶⁸. 1910 wurde ihm erneut ein Stipendium der archäologischen Abteilung in Form eines Reisestipendiums gewährt²⁶⁹. 1911 erbat er eine Druckkostenbeihilfe für seinen zweiten IXTHYC-Band in zwei Jahresraten²⁷⁰, die ihm 1912/13 gewährt wurde²⁷¹.

Theodor Klauser schreibt über Dölgers Verhältnis zu Wilpert: „Er wurde nicht müde, seinen Schülern deutlich zu machen, was an den Veröffentlichungen des inner- und außerhalb der Ewigen Stadt so bewunderten römischen Archäologen Joseph Wilpert in seinen Augen methodisch oder sachlich falsch war²⁷². Wenn später irgendwo ehemalige Dölgerschüler zusammentrafen und Erinnerungen an ihren Lehrer austauschten, kam unweigerlich die Rede auf die ‚Diatriben gegen Wilpert‘, mit denen Dölger zum Vergnügen seiner Zuhörer bei jedem sich bietenden Anlaß die Diskussion belebte. Die Kritik an Wilperts Methoden hat Dölger indessen nicht gehindert, dankbar seiner lehrreichen Führungen durch die römischen Katakomben zu gedenken und ihn 1924 in Rom zu besuchen“²⁷³. Vielleicht sind zwei Fotografien, die Wilpert und Dölger mit zwei weiteren Herren zeigen, auf diesen Besuch zurückzuführen (Abb. 4). Zu ergänzen ist, daß Wilpert immerhin gegen das Votum Ehses’ Dölgers archäologische Studien in Rom unterstützt und ihn sicherlich wohlwollend begleitet hat. Leider beruft sich Klauser nur allgemein auf den Dölger-Nachlaß, ohne einzelne Dokumente zu zitieren. Die gab es wohl nicht mehr, denn am 18. 10. 1944 war Klausers Bonner Wohnung bei einem Luftangriff ausgebrannt, und dabei wohl auch der Dölger-Nachlaß untergegangen²⁷⁴.

²⁶⁷ JbGG 1910 (Köln 1911) 42.

²⁶⁸ Ehses, 22. 09. 1910 (HAEK GG 59,2); JbGG 1910 (Köln 1911) 20; Druckblatt „General-Versammlung der Görres-Gesellschaft zu Metz vom 3. bis 6. Oktober 1910“ (HAEK GG 59,1). Dölger an de Waal, 12. 10. 1910 (ACST 15 100): „Mein Vortrag fand rückhaltlose Zustimmung, was mich umso mehr freute, als ich auch einige programmatische Gedanken hatte mit einfließen lassen“.

²⁶⁹ Dölger, 16. 10. 1910 (HAEK GG 59,1); Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Metz am 03. 10. 1910 (HAEK GG 97,1); JbGG 1910 (Köln 1911) 38 f. 48 (HAEK SO 29); Bilanz vom 16. 09. 1911 (HAEK GG 60).

²⁷⁰ Dölger, 25. 09. 1911 (HAEK GG 60); Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Hildesheim am 02. 10. 1911 (HAEK GG 60; 97,1); JbGG 1911 (Köln 1912) 45.

²⁷¹ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Hildesheim am 03. 10. 1911 (HAEK GG 97,1); JbGG 1911 (Köln 1912) 46.

²⁷² Vgl. E. DASSMANN, Joseph Wilpert und die Erforschung der römischen Katakomben, in: E. GATZ (Hg.), Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976 (Rom u. a. 1977) 172. Dölger setzte sich mit Wilpert z. B. in Antike und Christentum 3 (Münster 1932) 75 f. auseinander. Vgl. Dölger an Baumstark, 28. 09. 1909 (Nachlaß Anton Baumstark in der Handschriftenabt. der Universitätsbibliothek Münster). Ich danke Antonius Hamers für die Abschrift dieses Briefs.

²⁷³ KLAUSER (Anm. 254) 92; vgl. TH. KLAUSER, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst VII, in: JAC 7 (1964) 74. Dölger war 1923 und 1924 in Rom, dabei gern in Begleitung von Kalsbach (KLAUSER [Anm. 254] 75).

²⁷⁴ Vgl. E. DASSMANN, Entstehung und Entwicklung des „Reallexikons für Antike und Chri-

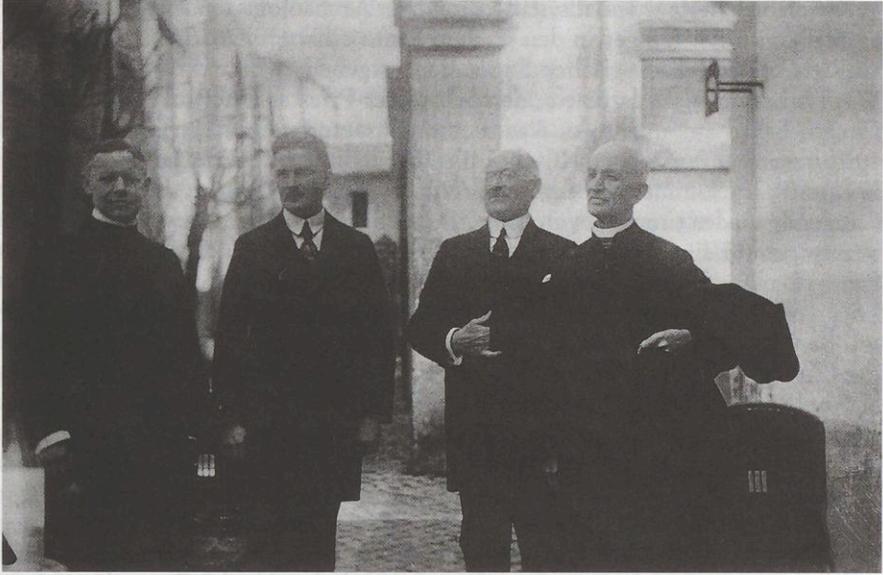


Abb. 4 Dölger (li.) und Wilpert (re.) mit zwei nicht identifizierten Herren in den zwanziger Jahren in Rom²⁷⁶

1911 wurde ein Stipendium der archäologischen Abteilung über 400 Mark vergeben, aber es wird nicht klar, an wen²⁷⁵. Möglicherweise hing es mit dem Kunsthistoriker Dr. Heribert Reiners zusammen, dem das Stipendium jedoch nur zugesagt wurde unter der Bedingung, daß er sich der archäologischen Abteilung anschließe²⁷⁷. Das scheint er nicht akzeptiert zu haben, denn ein Reisestipendium wurde abgelehnt²⁷⁸. Später aber, als Wilpert wegen Ausbruch des Ersten Weltkriegs Rom bereits verlassen hatte, scheint Reiners ein Stipendium bewilligt worden zu sein, das dann sicher wiederum nur ein Reisestipendium war²⁷⁹.

stentum“ und des Franz Joseph Dölger-Instituts in Bonn, in: JAC 40 (1997) 11. Das Archiv des F. J. Dölger-Instituts in Bonn besitzt nur wenige Unterlagen Dölgers.

²⁷⁵ JbGG 1911 (Köln 1912) 50.

²⁷⁶ Aus Privatbesitz. Damit nicht identisch, aber bei demselben Anlaß aufgenommen ASMA I 33, fol. 127.

²⁷⁷ Handschriftliches Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Hildesheim am 02.10.1911 (HAEK GG 97,1); JbGG 1911 (Köln 1912) 45. Zu H. Reiners siehe HBLS Suppl. (Neuenburg 1934) 142.

²⁷⁸ Gedrucktes Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Hildesheim am 03.10.1911 (HAEK GG 97,1); JbGG 1911 (Köln 1912) 46.

²⁷⁹ Handschriftliches Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in München am 26.08.1917 (HAEK GG 97,2). Zwei Briefe vom 16.07.1918 und 25.08.1918 von H. Reiners lassen keine weiteren Erkenntnisse zu außer daß Reiners an einem Werk über die „Kunstdenkmäler zwischen Maas und Mosel“ tätig und als Kunstschutz-Offizier im Armee-Ober-Kommando 5 eingesetzt war (HAEK GG 97,2).

Kirsch bedauerte jedenfalls, daß kein junger Archäologe als Görres-Stipendiat an Stelle von Dr. Dölger in den Campo Santo einzog²⁸⁰. Auch 1912 und 1913 wurden keine archäologischen Stipendien vergeben²⁸¹. Bereits 1912 setzte sich Wilpert bei de Waal dafür ein, den Schweizer Priester Dr. Paul Styger in den Campo Santo aufzunehmen, was er auch zusagte²⁸². Aber erst im November 1913 bekam er von seinem Bischof die Freistellung für einen Jahresaufenthalt in Rom²⁸³. Im Sommer 1914 bat dann Wilpert Ehse vor seiner Abreise aus Rom dringend, wieder einmal ein archäologisches Stipendium von etwa 700 Mark zu beantragen für einen jungen Archäologen vom Fach, Styger, Kaplan am Campo Santo. Das fand Ehse Unterstützung²⁸⁴, aber der Ausbruch des Ersten Weltkriegs machte es dem Vorstand unmöglich, den Antrag zu bewilligen²⁸⁵. 1915 wandte sich Styger „als aktives Mitglied der Görresgesellschaft“ nochmals mit der Bitte um ein Stipendium an von Hertling²⁸⁶. Nun schaltete sich auch de Waal ein, indem er auf demselben Schreiben das Gesuch für seinen Kaplan „auf das wärmste“ empfahl: „Dass in dem Herrn ein ganz ungewöhnliches Talent für archäologische Forschungen steckt, hat er u. a. durch seine Entdeckungen und Arbeiten in San Sebastiano bewiesen. Ich wünsche ihn dringend einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Nordafrika (er ist Schweizer) und in Spanien (später auch nach dem Orient), um seine archäologischen Kenntnisse auf breiterer und tieferer Basis aufzubauen. Das ist ja auch der Weg, der den protestantischen jungen Archäologen durch reiche Staatsstipendien eröffnet ist“.

VIII. Das Ende der archäologischen Abteilung im Ersten Weltkrieg

Jede Institution muß sich daran messen lassen, inwieweit sie Wurzeln faßt und ihren dauerhaften Bestand sichert. Die archäologische Abteilung des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft hatte keinen Bestand. Vielleicht lag es an Wilpert selbst, daß er zu wenig schulbildend wirkte und seine Tätigkeit nicht enger an den Campo Santo angeschlossen; der genoß immerhin seit langem einen Ruf als deutsche Archäologenschule, was freilich auf die Gelehrten im allgemeinen zu beziehen war, die aus dem Campo Santo hervorgegangen waren²⁸⁷. Vielleicht

²⁸⁰ Kirsch an de Waal, 09. 11. 1911 (ACST 15 100).

²⁸¹ JbGG 1912 (Köln 1913) 54; JbGG 1913 (Köln 1914) 42.

²⁸² P. Styger an de Waal, 28. 11. 1913 (ACST 15 100).

²⁸³ Styger an de Waal, 28. 11. 1913 (ACST 15 100).

²⁸⁴ Ehse, 23. 09. 1914 (HAEK GG 63).

²⁸⁵ Gedrucktes Protokoll der außerordentlichen Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in München am 05. 10. 1914 (HAEK Archiv der Görres-Gesellschaft 63; 97, 1; 99); Die Görresgesellschaft im Jahre 1914 (Köln 1914) 11. 21 (HAEK SO 29); Ehse an de Waal, 13. 10. 1914 (ACST 15 100). Bei der Vorstandssitzung in München war auch Kirsch anwesend.

²⁸⁶ Styger an von Hertling, 23. 07. 1915 (HAEK GG 64). Beiliegend noch weitere Aktenstücke zu diesem Gesuch. Es wird auf die finanzielle Problemlage hingewiesen.

²⁸⁷ S. oben Anm. 37. A. DE WAAL, Kleinere Mitteilungen, in: RQ 22 (1908) 258 zum silbernen Priesterjubiläum Wilperts: „Um auf deutschem Boden für das Studium des christl. Altertums eine Schule zu begründen, hält W[ilpert] seit einigen Jahren, von der Görres-Gesellschaft

war es aber auch einfach der unglückselige Kriegsausbruch, der zum Ende der archäologischen Abteilung führte.

Noch am 20. Februar 1915 hatten von Hertling, Ehse und Wilpert als Vertreter der Görres-Gesellschaft in einer Privataudienz bei Papst Benedikt XV. ihre Ergebenheit und Friedenshoffnung zum Ausdruck gebracht²⁸⁸. Wilpert setzte seine Übungen noch in den ersten Monaten des Krieges fort, um dann doch Italien zu verlassen, wie ein Bericht des Generalsekretärs der Görres-Gesellschaft durchblicken läßt: „Im Vertrauen auf die Neutralität Italiens wurde nach Kriegsausbruch, ja selbst noch bis zur ersten Maiwoche 1915, wenngleich mit verminderten Kräften, die Arbeiten des römischen Instituts unverdrossen weitergeführt, bis der unmittelbar bevorstehende Verrat unseres bisherigen Bundesgenossen zum Verlassen der geliebten Forschungsstätten drängte. Soweit irgend möglich, werden die Forschungen unter Msgr. Dr. Ehse's Leitung diesseits der Alpen fortgesetzt. Auch die Archäologische Abteilung ist zur Zeit verurteilt, das Brot der Verbannung zu essen. Hoffen wir, dass bald der Tag anbricht, wo die von der Gunst des Hl. Vaters begleiteten Arbeiten wieder in vollem Umfange aufgenommen werden können“²⁸⁹. 1915 bis 1918 wohnte Wilpert in Freiburg bei der Verlegerfamilie Herder, 1918 bis 1919 in Breslau. In Rom gab man sich der Hoffnung hin, daß die beiden Vertreter des Görres-Instituts, Ehse und Wilpert, „der berühmte Erforscher altchristlicher Kunst“, nach dem Krieg nach Rom zurückkehren würden²⁹⁰.

unterstützt, den Theologen Vorträge in den Katakomben und Museen der ewigen Stadt“. J. SAUER, Art. Katakomben, in: Kirchliches Handlexikon 2 (München 1912) 322 spricht von der „aus dem deutschen Campo Santo in Rom hervorgegangene(n) Archäologenschule“ und nennt dabei de Waal und Wilpert. Vgl. BRÜCK (Anm. 22) 368: Anton de Waal hat „ein Centrum für die christlich-archäologischen Studien geschaffen“, nämlich das archäologisch-historische Institut des Priesterkollegs am CST. Petition vom 06. 08. 1919 von H. Weinand u. a. an Faulhaber (EAM NL Faulhaber 1400/1; ACST 19 021): „Die aus dem Campo Santo hervorgegangen Gelehrten stellen noch heute die einzige Schule für christliche Archäologie dar. Mögen andere Nationen einige hervorragende Archäologen besitzen; eine Schule war nach dem Tode de Rossi's nur noch im Campo Santo. Bezeichnend dafür ist, daß der Hauptvertreter der christlichen Archäologie Italiens, Prof. Maruchi, stets enge Fühlungnahme mit dem Campo Santo gesucht und gefunden hat“ (die entsprechende Eingabe an Kardinal Hartmann von Köln siehe ACST 10 401). Styger an E. Krebs, 01. 11. 1919 (EAM NL Faulhaber 1400/1): „Jetzt, da die Schule des Campo Santo im Gebiete der altchristlichen Forschung auf der ganzen Welt anerkannt auf oberster Stufe steht, versetzt man dieses Institut in den Zustand der Unmöglichkeit einer Arbeitsaufnahme“.

²⁸⁸ JbGG 1915 (Köln 1915) 4. A. RADEMACHER, Die Görres-Gesellschaft vor und nach dem Ausbruch des Krieges, in: Allgemeines Literaturblatt 26 (1917) 37: „Eine hier beschlossene Ergebnisadresse an den neugewählten Papst Benedikt XV. konnte noch am 20. Februar 1915 durch die Leiter des Römischen Instituts und der Archäologischen Abteilung in Privataudienz überreicht werden, kurz bevor der offene Verrat des italienischen ‚Bundesgenossen‘ sie Rom zu verlassen zwang“ (HAEK GG 72).

²⁸⁹ Daktylographischer Geschäftsbericht des Generalsekretärs Prof. Dr. Rademacher auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Koblenz 11.–12. 09. 1916, S. 2f. (HAEK GG 97,1).

²⁹⁰ L. POLLAK, Die Zukunft der österreichischen und deutschen Institute in Rom (Sonderabdruck aus der „Bohemia“ vom 25. 12. 1915) (ACST 16 100).

Die Möglichkeit bot sich aber erst nach Kriegsende. Da sich Wilpert inzwischen einem neuen, eng mit Rom verbundenen Arbeitsfeld zugewendet hatte, dem *Corpus Sarcophagorum Christianorum*, einem alten Projekt aus der Zeit des ersten internationalen Kongresses für Christliche Archäologie in Split 1894²⁹¹, war dem Vorstand klar, daß die archäologische Abteilung wieder ihre Arbeit aufnehmen würde²⁹². Wilpert schrieb – verspätet – eine umfangreiche Abhandlung „Die altchristlichen Sarkophage“, in der er sein neues Projekt skizzierte²⁹³. Nachdem er schon in Breslau mit dem Studium der Sarkophage begonnen hatte, rüstete er sich im Oktober 1919 zur Rückkehr nach Rom²⁹⁴. Damit war aber das römische Institut noch keineswegs wiedereröffnet²⁹⁵, denn Ehses blieb in Deutschland und plädierte noch im Frühjahr 1920 auf Suspendierung des Instituts für längere Zeit. Der Vorstand lehnte ab und sprach sich dafür aus, daß eine provisorische Vertretung noch 1920 nach Rom ginge²⁹⁶. Das bezog sich nur auf die historische Abteilung, denn Wilpert war schon in Rom. Aber erst im Frühjahr 1921 konnte mit Ehses Rückkehr das Institut wiedereröffnet werden²⁹⁷. Inzwischen hatte die Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft vom 6. Oktober 1920 die Auszahlung des Honorars für Wilpert suspendiert, „bis Prälat Ehses mit ihm eine Vereinbarung über die Fortsetzung der Archäologischen Übungen in Rom getroffen hat“²⁹⁸. Tatsächlich riet auch Wilpert, die archäologische Abteilung „bis auf bessere Zeiten zu sistieren“. „Zwar gibt er sich Mühe und nicht ohne Erfolg, römische Prälaten bis hoch hinauf für seine gegenwärtigen Sarkophagstudien zu erwärmen; aber die Katakombengänge mit jüngeren Archäologen scheitern, selbst wenn es an Nachfrage nicht gebricht, schon an dem Preis von 50 Lire für eine Droschke mit Aufenthalt und Rückfahrt“²⁹⁹.

²⁹¹ Wilpert hatte schon 1904 daran gedacht, das Projekt aufzugreifen, es aber zugunsten der Kirchenmalereien zurückgestellt; BAUMGARTEN (Anm. 8) 890 f.

²⁹² St. EHSSES, Die Zukunft des römischen Institutes, in: JbGG 1918 (Köln 1919) 99 (HAEK SO 29); JbGG 1918 (Köln 1919) 81.

²⁹³ JbGG 1918 (Köln 1919) 81; Ehses, 14. 09. 1918 (HAEK GG 67).

²⁹⁴ Ehses, 08. 10. 1919 (HAEK GG 68); Styger an Baumgarten, 04. 12. 1919 (HAEK SO 33,18).

²⁹⁵ A. Rademacher, 23. 08. 1919 (HAEK GG 72): Man denkt an die Wiedereröffnung des Röm. Instituts, für die die Zeit aber noch nicht ganz reif ist.

²⁹⁶ Handschriftliches Protokoll der Vorstandssitzung der Görres-Gesellschaft in Würzburg am 20. 04. 1920 (HAEK GG 97,2); daktylographisches „Protokoll der Vorstands- und Beiratssitzung der Görres-Gesellschaft“ vom 20. 04. 1920 (HAEK GG 69; 98); Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, 18. 04. 1920 (HAEK GG 74).

²⁹⁷ Ehses hofft Anfang Sept. 1920 nach Rom zu siedeln; Rademacher, 07. 08. 1920 (HAEK GG 69). Am 05. 09. 1920 will er am CST sein; Ehses, 22. 07. 1920 (HAEK GG 69). Oktober 1920 ist das Röm. Institut der Görres-Gesellschaft noch nicht wiedereröffnet, aber seine Öffnung stehe bevor, so liest man in Tageszeitungen. Die Wiedereröffnung des Röm. Instituts ist beschlossen, aber Ehses kommt voraussichtlich erst am Frühjahrsbeginn 1921 nach Rom; Generalsekretär der Görres-Gesellschaft an Patzak, 29. 10. 1920 (HAEK GG 74).

²⁹⁸ Daktylographisches „Protokoll der Sitzungen des Vorstandes und Beirats sowie der Mitgliederversammlung der Görres-Gesellschaft“ in Fulda vom 06. 10. 1920 (HAEK GG 69); Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, 07. 11. 1920 (HAEK GG 74).

²⁹⁹ Ehses, 06. 11. 1920 (HAEK GG 69); vgl. Ehses, 07. 11. 1920 (HAEK GG 17).

Wilpert war nun völlig von seinen Sarkophagstudien absorbiert, oder in seinen Worten: „Seitdem ich etwas tiefer in den Gegenstand eingedrungen bin, sehe ich zu meiner Überraschung, dass noch alles zu machen ist, und dass die Skulpturen viel wichtiger sind als die Malereien. Seitdem lebe ich ganz in den Skulpturen“³⁰⁰. Kein Wunder also, daß sein Name im Zusammenhang einer neuen, bemerkenswerten Initiative nicht fällt. Schon 1919 scheint der Gedanke an ein regelrechtes archäologisches Institut in Rom aufgekommen zu sein, diesmal mit internationaler Perspektive; Heinrich Swoboda und Paul Maria Baumgarten wissen darum³⁰¹. Damit begann die unmittelbare Vorgeschichte des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, dessen Gründung 1925 hier jedoch nicht ausgeführt werden soll, zumal Wilpert daran offenbar nicht weiter beteiligt war, nur daß er dort am 1. Juli 1926 zum Professor für Ikonographie ernannt wurde³⁰²; er gehört somit zur ersten Generation der Professoren³⁰³, obwohl er damals schon 68 Jahre alt war und eigentlich keine Lust hatte, auf seine alten Tage noch das Professorenhandwerk zu lernen³⁰⁴; er beugte sich allein dem Wunsch des Papstes, wobei er sich mit der Aussicht auf den Kardinalshut getröstet zu haben scheint³⁰⁵.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 ACST F 203; Abb. 2–3 Foto Autor; Abb. 4 aus Privatbesitz

³⁰⁰ Wilpert an Hülsen, 28.08.1918 (ADAIR III Hülsen A).

³⁰¹ Ein anonymer Artikel über den CST (von P. M. Baumgarten?), in: Bayerischer Kurier, 63. Jg., Nr. 227–228 vom 14.–15.08.1919 (EAM NL Faulhaber 1400/1; ACST 13 301): „daß die archäologischen Sammlungen des Campo Santo die Unterlage für einen ‚abgeschlossenen Lehrgang‘, der künftig im Hause erteilt werden müßte, abgeben könnten“. H. Swoboda an Baumgarten, 05.10.1920 (HAEK SO 33,20): „Was macht denn das internationale archäolog. Institut?“

³⁰² J. P. KIRSCH, Das neue päpstliche Institut für christliche Archäologie in Rom, in: RQ 34 (1926) 254.

³⁰³ J. P. KIRSCH, A Mons. Giuseppe Wilpert decano dei protonotari apostolici di numero nostro professore onorario nel suo LXXX anno di vita il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, in: RivAC 15 (1938) 3–5.

³⁰⁴ J. SAUER, Nekrolog Joseph Wilpert (Daktyloskript): „war ihm das mehr als peinlich und lästig. Sein Katheder war der Schreibtisch“ (liegt mir in Kopie vor).

³⁰⁵ Das kann man wohl aus dem Satz des Staatssekretärs schließen: „Wenn aber am Ende Ihrer Lehrtätigkeit der Purpur Ihnen winkt, würde mich das doch unendlich erfreuen und beglücken“ (Th. Lewald an Wilpert, 11.10.1926 [APIAC Wilpert X, fol. 259]). Näheres siehe H. EICHHOF, Vom schlesischen Bauersohn zum weltberühmten Katakombenforscher, in: Christ unterwegs 13 (1959) 16.

Joseph Sauer (1872–1949) in Freiburg und Rom

Von CLAUS ARNOLD

1. Ein Freiburger Gelehrtenleben

Seiner unmittelbaren Nachwelt ist Joseph Sauer¹ als Christlicher Archäologe, Kunsthistoriker und Denkmalpfleger im Gedächtnis geblieben, als ein begeisterter akademischer Lehrer, der nicht nur Generationen des Klerus der Erzdiözese Freiburg prägte, sondern auch in der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg große Resonanz bei den Studierenden fand². Die wichtige Vermittlerrolle Sauers im Rahmen der sog. Modernismuskrise hat erst die jüngere kirchenhistorische Forschung wieder entdeckt³. Auch die Rolle Sauers als einflussreicher Ordinarius und zweimaliger Rektor der Universität tritt erst jetzt wieder stärker in das Bewußtsein der Nachwelt. In ebenso vielfältiger Weise wie Sauer hatte schon der Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901)⁴ gewirkt, den sich Sauer selbst zu seinem maßgeblichen Lehrer erwählte.

¹ *7.6.1872 Unzhurst, †13.4.1949 Freiburg, beigesetzt 19.4.1949 Unzhurst; Vater: Ferdinand (1842–1919), Landwirt. Mutter: Theresia, geb. Höß (1848–1921), acht Geschwister; 1878–1885 Volksschule in Unzhurst; 1885–1889 Lendersche Privatlehranstalt in Sasbach; 1889–1891 Gymnasium in Rastatt, Abitur; 1891–1894 Studium der katholischen Theologie in Freiburg i.Br.; 1897–1898 Priesterseminar St. Peter, Priesterweihe 5.7.1898; 1898–1899 Vikar bei Dekan Franz Xaver Lender und Lehrer in Sasbach; 1900 Dr. theol. in Freiburg; Reisestipendium des Kaiserlichen Archäologischen Instituts nach Frankreich u. Italien; 1902 Habilitation, Privatdozent für Kirchengeschichte, speziell des Mittelalters, in Freiburg; 1905 Titel ao. Professor; 1909–1948 (Großherzoglich) Badischer Konservator der kirchlichen Denkmäler; 1912 etatmäßiger ao. Professor für Christliche Archäologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg; 1916 ordentlicher Professor für Patrologie, Christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Freiburg; 1925/26 Rektor der Universität Freiburg; Oktober 1929–Januar 1930 geschäftsführender Rektor; 1932/33 zweites Rektorat; 1933 Päpstlicher Hausprälat; 1937 mit Erreichen der Altersgrenze Entpflichtung von der Professur; Fortführung der Lehrtätigkeit in Freiburg bis 1948; 1945–1948 Senior des Senats; über ihn C. ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (= VKZG.F 86)* (Paderborn 1999). Danach, wenn nicht anders angegeben, das Folgende.

² C. ARNOLD, *Die Theologische und die Philosophische Fakultät – oder: der konfessionelle Faktor*, in: E. WIRBELAUER (Hg.), *Die Philosophische Fakultät der Universität Freiburg 1920–1960* (Freiburg i.Br. 2006; im Druck).

³ Th. M. LOOME, *Joseph Sauer – Modernist?*, in: RQ 68 (1973) 207–220. Dieser Band der RQ war dem Gedenken Sauer gewidmet (u. a. mit Beiträgen von Wolfgang Müller, Dieter Kauss, Wolfgang Erdmann, Walter Nikolaus Schumacher, Adolf Weis, Renate Schumacher-Wolfgarten und Hubert Schiel). – Zum allgemeinen Forschungsstand siehe C. ARNOLD, *Art. Reformkatholizismus*, in: RGG⁴ 7 (2004) 189–191; O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, in: *Laurentianum* 46 (2005) 27–65.

⁴ Über ihn Chr. WEBER (Hg.), *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57)* (Tübingen 1983). Zu M. GRAF, *Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist?*

Denn auf dem Wege zum Priestertum wurde Sauer, der hochbegabte älteste Sohn einer Kleinbauernfamilie aus dem Mittelbadischen, nicht einfachhin zum „Ultramontanen“, sondern wandte sich der geistig überragenden Gestalt des „liberalen“ Katholiken Kraus zu⁵. Sauer empfing von diesem nicht nur seine kirchenhistorische Schulung, sondern teilte auch dessen kirchenpolitische Überzeugungen, vor allem die Gegnerschaft zum linken Flügel des badischen Zentrums um Theodor Wacker. Wie Martin Spahn gehörte Sauer zu einer neuen Generation von Katholiken, die im Kaiserreich aufgewachsen war und diesem in ihrem nationalem Empfinden positiv gegenüberstand. Zusammen mit Spahn erfreute sich Sauer der Förderung des ebenfalls „liberalen“ und kunstsinnigen Mainzer Domkapitulars Friedrich Schneider.

Den größten Teil seines Lebens verbrachte Sauer im Rahmen der Universität Freiburg und deren Theologischer Fakultät. Sein breit angelegtes Studium dort umfasste neben dem theologischen Pflichtprogramm auch die Teilnahme an historischen Seminaren und an zusätzlichen Vorlesungen in Altphilologie, Religionswissenschaft und Philosophie. Eine gesundheitlich bedingte Zwangspause nach dem Studium füllte Sauer durch die Arbeit an der von Kraus gestellten Dissertation über die Symbolik des Kirchengebäudes. Kraus' früher Tod am 28. Dezember 1901 brachte den Habilitanden Sauer in eine prekäre Lage. In der Fakultät, die sich nun ihrer Grauen Eminenz entledigt sah, schien ihm nur der Kanonist Franz Xaver Heiner wirklich wohlgesonnen. Sauers Hoffnungen, Kraus unmittelbar nachfolgen zu können, erfüllten sich nicht. Dem neuen Ordinarius Albert Ehrhard, wie auch – nach Ehrhards baldigem Weggang – dessen Nachfolger Georg Pfeilschifter stand Sauer zwar kirchenpolitisch nahe, beide waren aber bemüht, die Aspirationen des jungen Privatdozenten in Grenzen zu halten. Finanziell hielt sich Sauer durch die von Gottfried Hoberg übernommene Herausgabe der „Literarischen Rundschau für das Katholische Deutschland“ über Wasser, die ihn in enge Beziehung zum Hause Herder brachte. Da sich Sauer der Gunst des badischen Kultusministeriums erfreute, konnte er sich innerhalb der Fakultät letztlich gegen seinen Konkurrenten Karl Künstle durchsetzen und dann das mitten im Ersten Weltkrieg errichtete, auf einer Stiftung von Kraus beruhende Ordinariat für Patrologie und Christliche Archäologie übernehmen. Schon vorher hatte er die Nachfolge von Kraus als badischem Konservator der kirchlichen Kunstdenkmäler angetreten, die eine für Sauer allgemein charakteristische Tätigkeit im Schnittbereich von Staat und Kirche mit sich brachte.

In die für Sauer von großer beruflicher Unsicherheit gekennzeichnete Zeit zwischen 1902 und 1910 fiel auch der Hauptteil seines kirchenpolitischen En-

Franz Xaver Kraus (1840–1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise (= Vergessene Theologen 2) (Münster 2003), vgl. die Rezension von O. WEISS, in: ThLZ 129 (2004) 548–552.

⁵ Zum Hintergrund der internen Pluralisierung des katholischen Milieus um 1900 vgl. die Beiträge im Themenband: Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus um 1900, RoJKG 21 (2002) 1–239.

gagements. Er stand dabei an der Nahtstelle der Auseinandersetzungen um „liberalen“ Katholizismus und „Modernismus“: Im Kontext der „Modernismuskrise“ übernahm Sauer von Kraus die Kontakte zu Alfred Loisy und Friedrich von Hügel und wirkte fortan als der wichtigste Verbindungsmann des letzteren in Deutschland. Mit anonymen Artikeln unterstützte Sauer die Hilfsaktionen von Hügels für den von kirchlicher Zensur bedrohten Loisy und begleitete die 1904 erschienene deutsche Übersetzung von Loisy's „Evangelium und Kirche“. Daneben trat er in engen Kontakt zu den beiden Ex-Jesuiten George Tyrrell und Henri Bremond – gleichfalls Protagonisten in der Modernismuskrise –, die ihn in Freiburg mehrmals besuchten. Namentlich Bremond erhielt dabei von Sauer wichtige theologische Anstöße. Von diesen internationalen Kontakten überstand allerdings nur derjenige zu von Hügel die antimodernistischen Maßnahmen Pius' X. und die nationale Verengung im Ersten Weltkrieg. Im deutschen „reformkatholischen“ Kontext wirkte Sauer in wesentlich vorsichtigerer Weise. Er verteidigte Kraus gegen die Angriffe des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Kepler, wandte sich aber auch gegen die Vereinnahmung seines verstorbenen Lehrers durch die Münchener Krausgesellschaft. Beim „Kulturkampf“ in der Universität Freiburg um die Ablegung des kirchlichen Antimodernisten-Eides durch die Professoren der Theologie hielt sich Sauer ebenfalls bedeckt. Spätestens nachdem ihn Erzbischof Nörber 1916 zur Leistung des genannten Eides gedrängt hatte, resignierte er innerlich, was die unmittelbare Durchsetzung seiner theologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen anging.

Im Ersten Weltkrieg wirkte Sauer durch seinen Beitrag über die Zerstörung von Kirchen an der Westfront auf der Seite der deutschen katholischen Propaganda gegen das französische Werk „La Guerre Allemande et le Catholicisme“ mit. Er wurde mit dem badischen Kriegsverdienstkreuz und dem preußischen Verdienstkreuz für Kriegshilfe ausgezeichnet. Mit den Verhältnissen nach 1918 konnte sich Sauer, der dem badischen Herrscherhaus persönlich verbunden war, schlecht abfinden. Während seines zweimaligen Rektorates war er deshalb vor allem auf die Wahrung der universitären Autonomie dem nun republikanischen Ministerium gegenüber bedacht. Wie Sauer's Tagebuch – eine wichtige, bisher besonders von Johannes Vincke und Hugo Ott ausgewertete Quelle für die Freiburger Universitäts- und Ortsgeschichte – ausweist, war Sauer dann auch schwer enttäuscht vom Rektorat des von ihm früher geförderten Martin Heidegger, der nun die NS-Gleichschaltung der Universität durchführte⁶. Die ihm seit der Modernismuskrise über allem stehende „positive Arbeit“ als akademischer Lehrer und als Mitglied in einer Vielzahl von wissenschaftlichen Gremien (etwa der Badischen Historischen Kommission) und Vereinen führte Sauer auch in der Zeit des Nationalsozialismus fort. Nach der altershalben Entpflichtung Sauer's wurde sein Lehrstuhl nicht wiederbesetzt und schließlich der Theologischen Fakultät ganz weggenommen und in die Philosophische Fakultät übertragen (bis 1945); er versah deshalb weiterhin Lehraufträge im bisherigen

⁶ Vgl. H. OTT/B. GRÜN, Das Rektorat Heidegger: ein schwieriges Kapitel der Freiburger Universitätsgeschichte, in: Freiburger Universitätsblätter Nr. 145 (1999) 155–170.

Umfang seines Faches. Auf Antrag Ludwig Mohlers, des Dekans der Theologischen Fakultät, wurde Sauer 1942 zu seinem 70. Geburtstag von höchster staatlicher Stelle mit der Goethe-Medaille geehrt. Zugleich machte er sich seit der Pogromnacht von 1938 keine Illusionen mehr über den verbrecherischen Charakter des NS-Regimes. Innerhalb der Theologischen Fakultät nutzte er seinen Einfluß, um die Berufung parteinah erscheinender Professoren zu verhindern.

Eine Periode ungeheurer Aktivität begann nach Kriegsende: Sauer, der selbst unbelastet dastand und von zahlreichen Kollegen, darunter der Althistoriker Joseph Vogt, um ein „libellum pacis“ angegangen wurde, hatte als Senior des Senats intensiven Anteil an dem Versuch der Universität Freiburg, sich selbstständig zu erneuern, und wirkte als Verbindungsmann zu den französischen Besatzungsbehörden. Besonders eng arbeitete Sauer dabei mit seinem Fakultätskollegen Arthur Allgeier und dem Mediziner Franz Büchner – einem Katholiken – zusammen. Vom Beitrag seiner eigenen Fakultät zur theologischen Neuorientierung und zur Bewältigung der Zeitproblematik war Sauer eher enttäuscht – die Habilitation von Bernhard Welte etwa konnte er nur mit Mühe durchsetzen.

Sauers wissenschaftliches Œuvre⁷ deckt das ganze Feld des Faches Kirchengeschichte in seinem alten, umfassenden Sinne ab; gleichzeitig illustriert es den Prozeß der Emanzipation der Christlichen Archäologie und Kunstgeschichte aus diesem ursprünglichen Kontext. In seinem noch heute maßgeblichen Werk über die Symbolik des Kirchengebäudes (1902) beharrte Sauer auf dem Gewicht der patristischen Theologie in ihrer mittelalterlichen Tradierungsform für die Deutung der christlichen Kunst des Mittelalters und stellte sich gegen individualisierende Deutungen und eine rein formalästhetische Betrachtungsweise. Die Umschreibung seines Lehrstuhls für Patrologie und christliche Archäologie schrieb diesen Ansatz wissenschaftsorganisatorisch fest. Auch in seiner Fortsetzung der Krausschen Kunstgeschichte (1908) zeigte sich Sauer als Theologe, der auf den religiösen Gehalt eines Kunstwerks achtet; ideal ist ihm die Kunst der italienischen Hoch-Renaissance. Daneben hat Sauer sein Fach konsequent modernisiert, indem er nicht nur an der Entwicklung einer wissenschaftlichen Ikonographie und Symbolik, sondern auch – in enger Zusammenarbeit mit Archäologen und Philologen – an der Öffnung der christlichen Archäologie für den Osten mitwirkte; letzteres durch mehrere Veröffentlichungen, seine Reisen nach Ägypten, Palästina, Syrien und Georgien und organisatorisch als Mitglied der Zentraldirektion des Deutschen Archäologischen Instituts (seit 1925). Seine Schüler Alfons Maria Schneider und Johannes Kollwitz führten hierin sein Werk fort. Durch das Entgegenkommen seiner Schwester Therese gelangte Sauers umfangreiche Bibliothek an das von ihm ausgebaute, in Deutschland einmalige Christlich-Archäologische Seminar der Universität Freiburg.

⁷ L. MOHLER, Verzeichnis der Schriften Josef Sauers, dargeboten von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. zu seinem 70. Geburtstag (7. Juni 1942). Unter freundlicher Beihilfe von Freunden des Jubilars zusammengestellt (Freiburg i. Br. 1942). – Eine aktualisierte Fassung des Werkverzeichnisses ist im Internet zugänglich: <http://www.theol.uni-freiburg.de/forsch/sauer/sauer02.htm>.

Nicht überschätzt werden kann Sauers denkmalpflegerische Tätigkeit in Baden, der unter anderem seine zahlreichen Beiträge zur Kunst des Oberrheins entwachsen⁸. Höhepunkten wie der Aufdeckung der Schongauer-Fresken in Breisach und den Restaurierungsarbeiten in St. Georg/Reichenau-Oberzell stand hier eine Masse von unerfreulichem Alltagsgeschäft, etwa in der „Kriegsdenkmalpflege“, gegenüber, die Sauers Arbeitskraft mehr und mehr in Beschlag nahm. Noch im Frühjahr 1948 bereiste der Sechundsiebzigjährige die Kirchenruinen seiner Heimat und griff – wie schon im Falle der Mannheimer Jesuitenkirche – energisch in den Wiederaufbau ein.

2. Im Collegio Teutonico

Sauers Aufenthalte im Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico von Februar bis Juli 1901⁹ und von Dezember 1901 bis Juli 1902 waren für seine geistige Entwicklung in vielerlei Weise prägend. Unter der Leitung des damals schon kränklichen Anton de Waal (1837–1917)¹⁰ bot der „Campo“ die ideale Ausgangsbasis für Studien in Vatikanischer Bibliothek und Vatikanischem Archiv. Für wissenschaftlich aufstrebende deutsche Geistliche war er – besonders in den Fächern Kirchengeschichte bzw. Christliche Archäologie und Kirchenrecht – geradezu ein Muß¹¹. Im „Campo“ konnte man interessante Kollegen und darüber hinaus in Rom ansässige Forscher wie Heinrich Suso Denifle OP oder manchen durchreisenden bzw. verweilenden Professor wie den Kirchenhistoriker Sebastian Merkle kennenlernen. Hier war die ideale Ausgangsbasis, um am internationalen wissenschaftlichen Leben der Stadt teilzunehmen, das von den historischen und archäologischen Instituten der europäischen Nationen geprägt wurde. Als Kirchenhistoriker nutzte Sauer die Zeit in Rom natürlich zum gründlichen Studium der Monumente und Sammlungen, fand aber auch Gele-

⁸ W. E. STOPFEL, Josef Sauer als Denkmalpfleger, in: FDA 120 (2000) 283–294.

⁹ Viele Details zu diesem Aufenthalt bei H. SCHIEL, Briefe Joseph Sauers an Franz Xaver Kraus, in: RQ 68 (1973) 147–206.

¹⁰ Über ihn E. GATZ, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico. Mit einem Schriftverzeichnis Anton de Waals zusammengestellt von M. DURST (= RQ-Suppl. 38) (Rom 1980). Vgl. auch Sauers private Würdigung beim Tode de Waals: Sauer an A. von Eichthal, 20. März 1917. Nachlaß Eichthal, Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (NIE): „Trotz aller Ecken und Derbheiten und trotz einer unglaublich findigen Art, Geld zu machen, war er doch persönlich eine liebenswürdige Natur, die trotz allem für unsere Sache Großes geleistet hat. Er hat es eben fertig gebracht, aus dem ehemaligen Gesellenhaus eine durchaus modern eingerichtete Pflanzschule archäologischer Studien zu machen und sich im Umgang mit den jungen Leuten doch nach und nach eine für Rom respektable Summe von Vorurteilslosigkeit und kritischer Art zuzulegen. Wenn er gelderpicht war, so war er's doch nicht für sich persönlich, denn er war von der Bedürfnislosigkeit eines Wüstenheiligen, sondern nur für sein Lebenswerk.“

¹¹ Vgl. E. GATZ, Rom als Studienplatz deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert, in: RQ 86 (1991) 160–201. – Siehe auch Sauers eigenen Rückblick in: J. SAUER, Emil Göller, in: FDA 61 (1933) VII–XXXI, hier XI–XIV.

genheit, kirchenpolitische römische Korrespondenzen für die Kölnische Volkszeitung und populäre Reiseberichte für das heimatliche mittelbadische Publikum zu verfassen¹². In der Hauszeitschrift des Collegio, der Römischen Quartalschrift, erschienen von ihm damals eine Reihe von Rezensionen¹³, erst 1931 folgte dann ein einziger Artikel von ihm¹⁴ – ein Indiz, daß seine wissenschaftliche Vernetzung andere Schwerpunkte hatte.

Der Studienaufenthalt im Collegio begründete nicht selten eine bleibende Verbundenheit der „Camposantiner“ untereinander. Im Falle Sauer kam diese Verbundenheit besonders dem Laien und herausragenden Orientalisten Anton Baumstark zugute, der Heidelberg als Privatdozent hatte verlassen müssen¹⁵ und dem später mit Hilfe Adolf von Harnacks und Albert Ehrhards ein Ordinariat in Deutschland verschafft werden sollte. Baumstark war zudem der Sohn von Franz Xaver Lenders badischem Kampf- und Gesinnungsgenossen Reinhold Baumstark, der schon vor Kraus das Programm eines „religiösen Katholizismus“ formuliert hatte. Für „Oriens Christianus“, die neue Zeitschrift von Baumstark junior, machte Sauer gleich im Mai 1901 in der „Kölnischen Volkszeitung“ Reklame¹⁶. Auch die Projekte seines Mitcamposantiners, des Archäologen Carl Maria Kaufmann, suchte er später nach Kräften zu fördern¹⁷. Ein bei großer fachlicher Übereinstimmung nicht von Konkurrenzdenken freies Verhältnis verband ihn mit seinem ebenfalls im „Campo“ wohnenden badischen

¹² Vgl. ARNOLD (Anm. 1) 78–81.

¹³ E. Hauviller, *Analecta Argentinensia*. Vatikanische Akten und Regesten zur Geschichte des Bistums Strassburg im XIV. Jahrhundert (Johann XXII., 1316–1334) und Beiträge zur Reichs- und Bistumsgeschichte, Bd. 1. Strassburg 1901, in: RQ 15 (1901) 335f.; M. Jansen, *Cosmidromius Gobelini Person und als Anhang desselben Verfassers Processus translationis et reformationis monasterii Budecensis*. Münster 1900, in: ebd. 336–339; G. A. Scartazzini, *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. Vol. I. (Leipzig 1900). – P. Pochhammer, *Dantes Göttliche Komödie in deutschen Stanzen frei bearbeitet*. Leipzig 1901, in: ebd. 339–341; A. Goldschmidt, *Die Kirchenthüre des Heiligen Ambrosius in Mailand*. Ein Denkmal frühchristlicher Skulptur. Straßburg 1902, in: RQ 16 (1902) 72f.; C. Eubel, *Hierarchia Catholica medii aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum Series ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta e documentis Tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita*. Monasterii 1901, in: ebd. 199–201.

¹⁴ J. SAUER, *Die Kreuzkirche bei Mzchet (Georgien) in ihrer geschichtlichen Bedeutung*, in: RQ 39 (1931) 607–612. Vgl. auch die einzige spätere Rezension zu: M. Rosenberg: *Die Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage*. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1921/22, in: RQ 31 (1923) 80–91.

¹⁵ Vgl. Sauer an F. Schneider, 3. Februar 1900. Nachlaß Sauer, Universitätsarchiv Freiburg i. Br. (NIS): „Lender ist Pate des letzteren [Baumstark], der selbst ein talentvoller, strebsamer Mann, PD in Heidelberg war (für alte Geschichte), im letzten Sommer aber sich unbegreiflicher Weise ein Vergehen zuschulden kommen ließ, das seine zeitweilige Entfernung zur Notwendigkeit machte. Nun arbeitet er in der Vaticana [...]“ Vgl. H. HEIBER, *Universität unter dem Hakenkreuz*. Teil I: *Der Professor im Dritten Reich*. Bilder aus der akademischen Provinz (München 1991) 467.

¹⁶ [J. SAUER], *Oriens Christianus*, in: KV *Literarische Beilage* Nr. 21, 22. Mai 1901.

¹⁷ J. SAUER, *Die altchristliche Archäologie in neuer Darstellung* [Rez. zu Carl Maria Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn² 1913], in: KV *Literarische Beilage* Nr. 10, 5. März 1914.

Landsmann Emil Göller, der dann in Freiburg lange vor ihm Ordinarius (für Kirchenrecht und dann für Kirchengeschichte) werden sollte.

Ganz spannungsfrei verlief auch die Zeit im Campo nicht. Zumal beim zweiten Aufenthalt sah sich Sauer einer „fanatischen Partei“¹⁸ gegenüber, aus der der Schweizer Kanonist Dr. Karl Bossart herausragte: „Daß doch nicht alle so freisinnig wie Merkle sind. Bei Tisch eine peinliche Auseinandersetzung mit Bossart über Alexander VI., direkte und formelle Beleidigung ohne jede Begründung; faßt zudem ohne jedes historische Urteil alles unter [seiner] kanonistische Brille. Ein belfernder Kläffer, der die Gelegenheit benützen wollte, sich an mir zu reiben“¹⁹. Diese Polarisierung im Mikrokosmos des Collegio Teutonico ließ schon die späteren Auseinandersetzungen hinsichtlich der historisch-kritischen Betrachtungsweise unter Pius X. voraussehen.

Überraschenderweise scheint Sauer damals auch eine gewisse Distanz zum Deutschen Archäologischen Institut in Rom gehalten zu haben, dessen Zentraldirektion er später angehörte; der Erste Sekretär des Instituts in Rom, Eugen Petersen, berichtete anlässlich eines Verlängerungsantrages Sauers nach Berlin, der Reisestipendiat sei erst „später zu Vorträgen und Sitzungen erschienen mit der Zurückhaltung, als gehöre er einer anderen Welt an“²⁰. Besser gestellt hat er sich offensichtlich mit Christian Hülsen, dem zweiten Sekretär des Instituts, den er in der Kölnischen Volkszeitung gegen italienische Angriffe verteidigte²¹. Hülsen verkehrte an einem Ort, wo sich auch Sauer sehr wohl fühlte: im Salon der Augusta von Eichthal (1835–1932)²², „die intim mit Kraus befreundet, hier in Rom [...] die ganze Wirtschaft miterlebt und völlig liberal jetzt ist“²³. Hier konnte er, zumal in seinem zweiten römischen Winter, wichtige gesellschaftliche Kontakte knüpfen.

¹⁸ SAUER, Tagebuch, 12. Juni 1902. Nachlaß Sauer, NIS C 67–15, 73. Eine Photographie Anton de Waals mit den Mitgliedern des Priesterkollegs am 15. April 1902 findet sich in: GATZ (Anm. 10) Tafel 15. Es handelte sich um Emil Göller, Paul Maria Baumgarten, Stegensek, Hasenstab, Revermann, Herrmann Joseph Schuhmacher, Anton Baumstark (Laie), Malone, Laughran, Viktor Wagner, Emmerich Herzig, Karl Bossart. Personennachweise bei GATZ (Anm. 11). Sicher nicht zur von Sauer gemeinten strengkirchlichen „Partei“ gehörten Göller und Herzig.

¹⁹ SAUER, Tagebuch, 18. April 1902. UAF C 67–15, 60.

²⁰ E. Petersen an A. Conze, 3. Februar 1902. Deutsches Archäologisches Institut Berlin, Biographica-Akte J. Sauer.

²¹ [SAUER], Q[uirites], Die internationalen historischen Kongresse, in: KV Nr. 277, 25. März 1902. Die von nationalen Empfindlichkeiten geprägten Auseinandersetzungen um den geplanten internationalen Historikerkongreß in Rom fanden eine breite Resonanz in der deutschen Presse. Vgl. z. B. den Rückblick in: HPBl 131 (1903 I) 397–402.

²² Über sie zuletzt R. C. AYERS, Baroness of the Ripetta: Letters of Augusta von Eichthal to Franz Xaver Kraus, (Scottsdale AZ 2004); C. ARNOLD, Art. Eichthal, in: BBKL 20 (2002) 453–457.

²³ SAUER, Original-Reisetagebuch: Italienische Reise 10.01.1901–, 27. Februar–14. März 1901. UAF C 67–45.

3. In römischen Salons

Der Salon der ledigen katholischen Fabrikantentochter und -erbin Augusta von Eichthal in der Via Ripetta No. 176 bildete eine theologische und kirchenpolitische Kontaktbörse²⁴, von der auch Joseph Sauer in verschiedenster Weise profitieren konnte. Die scharfzüngige Baronin hatte sich bereits in den Jahren des I. Vatikanums in Rom etabliert und damals Ignaz von Döllinger²⁵ mit Informationen versorgt. Joseph Sauer hielt ihr bis zu ihrem Tod im Jahr 1932 die Treue; daß sie aus einer konvertierten jüdischen Familie stammte, war ihm nicht entgangen, es spielte aber – trotz seiner Vorliebe für Gobineau – keine Rolle²⁶. Während seiner beiden Romaufenthalte in den Jahren 1901/02 und auch später noch²⁷ traf er in ihrem Salon gebildete Damen wie die Mäzenin Henriette Hertz²⁸, Künstler wie Richard Voß²⁹, kirchenpolitische Veteranen wie William Cornwallis Cartwright³⁰, Diplomaten wie den preußischen Vatikangesandten Wolfram Freiherr von Rotenhan³¹, Wissenschaftler wie Louis Duchesne³² und Friedrich von Hügel sowie Eichthals besonderen Schützling, den Exegeten Giovanni Genocchi³³, und Kardinäle wie Serafino und Vincenzo Vannutelli³⁴. Sie

²⁴ Dazu ausführlich C. ARNOLD, Frauen und „Modernisten“. Ein Kreis um Augusta von Eichthal, 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) 241–266.

²⁵ Staatsbibliothek München, Döllingeriana II; 17 Briefe der Augusta von Eichthal. – Eine Edition plant Angela Berlis, Nimwegen.

²⁶ Vgl. dazu Sauer an Marie Gräfin Waldburg-Wurzach, 30. Dezember 1938. NIS: „Und erst die arme Baronin Eichthal! Wohl ihr, daß sie das Jahr 1938 nicht zu erleben brauchte. Sie ist noch gerade rechtzeitig [1932] heimgeholt worden. Nun läßt sich auch auf lange Zeit hinaus ihr reicher Nachlaß, den ich mit einigen ihr befreundeten Damen hatte bearbeiten wollen, nicht mehr verwerten.“

²⁷ Weitere Romreisen Sauer u. a. im März 1907 und 1913; vgl. SAUER, Tagebuch. NIS C 67–15, 154, 179.

²⁸ Über sie F. DEUHLER, in: NDB 8, 714f. – Sauer besuchte Henriette Hertz und ihre Freundin Frida Mond auch bei späteren Romaufenthalten sowie 1909 in London.

²⁹ Über ihn F. NOACK, Das Deutschtum in Rom, 2 Bde. (Berlin 1927); hier Bd. 2, 621; DBA NF 1350, 104–133.

³⁰ Freund Lord Actons, Döllingers, Lady Blennerhassetts und Kraus'; F. X. KRAUS, Tagebücher, hg. von H. SCHIEL (Köln 1957) (Reg.).

³¹ Über ihn NOACK (Anm. 29) Bd. 2, 499; F. HANUS, Die preussische Vatikangesandtschaft 1747–1920 (München 1954) 390–397.

³² Über ihn B. WACHÉ, Monseigneur Louis Duchesne (1843–1922). Historien de l'Eglise, Directeur de l'Ecole Française de Rome (= Collection de l'Ecole Française de Rome 167) (Rom 1992).

³³ Über ihn: F. TURVASI, Giovanni Genocchi e la controversia modernista (= Uomini e dottrine 20) (Rom 1974).

³⁴ Zur gesellschaftlichen Verankerung des „Modernismus“ in Rom vgl. LORENZO BEDESCHI, Luoghi, persone e temi del riformismo religioso a Roma a cavallo del novecento, in: Ricerche per la storia religiosa di Roma 8 (1990) 171–201. Hier auch Hinweise auf den gesellschaftsgängigen Genocchi und die Rolle Friedrich von Hügels als Mittler zwischen der italienischen, englischen und deutschen Gesellschaft in Rom.

plauderten über Politik, Kunst und kirchlich-theologische Themen und schufen so zugleich eine kirchenpolitische Öffentlichkeit. Wohl zurecht nannte Sauer den Eichthalschen Salon „den geistig bedeutendsten“ in der deutsch-römischen Gesellschaft³⁵. Den kirchenpolitischen Haupteinsatz, nämlich ihren Vertrauten Franz Xaver Kraus in den Jahren 1897–98 mit den „Amerikanisten“ um Erzbischof Ireland zusammenzubringen, hatte die Baronin damals schon hinter sich³⁶. Dennoch konnte auch Sauer bei ihr oder durch sie Denis O’Connell³⁷ und Charles Grannan³⁸ kennenlernen. Doch waren diese Kontakte bereits so nostalgisch geprägt wie die zum Vatikanumskämpfen Cartwright. Immerhin war es Frau von Eichthal, die Sauer die Wege ebnete, als er im März 1903 noch vor der ersten Hochlandausgabe für Karl Muth Sondierungen machte, die letztendlich zum vielumstrittenen Abdruck von Antonio Fogazzaros „Il Santo“ im Hochland führen sollten³⁹. Drei Jahre später mußte Sauer – nach der Indizierung von „Il Santo“ – eine Adressenliste für Paul Sabatier an die Baronin schicken, die zur Organisation einer Solidaritätsaktion für Fogazzaro dienen sollte⁴⁰.

Neben den verschiedenen Vermittlerfunktionen hatte der Kontakt Sauers zur Baronin auch eine materielle Seite: sie hat ihn mindestens bis 1914 mit jährlichen Zahlungen von maximal 2000 Mark finanziell über Wasser gehalten. Daneben ergoß sich ein steter Strom von italienischen Zeitungen und Kunstzeitschriften („Arte“) von Rom nach Freiburg.

Rein ideell, aber für Sauer genauso wichtig, war eine weitere römische Bekanntschaft, nämlich die zum protestantischen Michelangelo-Forscher Ernst Steinmann (1866–1934)⁴¹ (einem Freund des Prälaten Schneider) und besonders zu seiner Frau, der anmutigen Sängerin und Literatin Olga von Gerstfeldt (1869–1910)⁴², einer Frau „von bestrickender Liebenswürdigkeit und Vornehmheit, von einem hohen Maße geistiger Voraussetzungen“, wie Sauer urteilte⁴³. In der verfeinerten Atmosphäre ihres römischen Hauses ist er geradezu aufgeblüht. Nach Freiburg und in die dortige Fakultät zurückgekehrt, schrieb er ihr: „Wie ich mich sehne nach Rom, nach der Casa Steinmann und den sympathischen Menschen darin, das können Sie nicht erraten, weil Sie nicht die fast gänzliche geistige Verödung, die Geistes- und Charakterbeschaffenheit mancher Menschen, denen ich nahetreten muß, die mehr und mehr von mir gewählte Ab-

³⁵ Sauer an F. Schneider, 17. Juli 1906. NIS.

³⁶ Darüber zuletzt GRAF (Anm. 4) 223–261.

³⁷ Über ihn G. P. FOGARTY, *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O’Connell, American Agent in Rome, 1885–1903* (= MHP 36) (Rom 1974).

³⁸ Über ihn ebd. (Reg.).

³⁹ Sauer an A. von Eichthal, 16. März 1903. NIE.

⁴⁰ Sauer an A. von Eichthal, 5. Mai 1906. NIE.

⁴¹ Über ihn D. TESCHE, *Ernst Steinmann und die Gründungsgeschichte der Bibliotheca Hertziana in Rom* (= Römische Studien der Bibliotheca Hertziana 15) (München 2002).

⁴² Über sie ebd. sowie DBA NF 443, 397.

⁴³ Sauer an F. Schneider, Rom, 17. März 1902. NIS.

schließung beurteilen können“⁴⁴. Treffen außerhalb Roms⁴⁵, bei denen auch die gemeinsame Renaissance-Begeisterung gepflegt werden konnte⁴⁶, verschafften nur vorübergehende Linderung. Inwieweit Glaubensdinge dabei erörtert wurden, muß offenbleiben; immerhin erweist sich Olga von Gerstfeldt in einem posthum veröffentlichten Fragment, in dem sie das Ende des „Dogmenglaubens“ prophezeite⁴⁷, als Vertreterin des überkonfessionell-„modernistischen“ Zeitgeistes unter den Deutschrömern. Obwohl eine gute Bekannte der Krausfreundinnen Antonia von Ulm und Olga von Dungern, konnte sie schließlich den schneidenden Intellekt der von Eichthal nicht mehr ertragen, deren kirchenpolitischen Geschmack sie ebenfalls nicht teilte⁴⁸. Ein rein „idealer“ Kontakt also, den Joseph Sauer als Ausgleich zu den persönlich unerfreulichen Verhältnissen im professoralen Milieu der Freiburger Theologischen Fakultät umso mehr brauchte.

Der Erste Weltkrieg brachte dann das Ende der deutsch-römischen Salons, und die nationale Verengung führte auch zum Abbruch aller internationalen Kontakte Sauers. Erst 1923 konnte er in seinem Tagebuch vermerken: „Wieder in Rom! Seit 1914 zum ersten Mal, und quam mutatus ab illo. Damals unabhängig, frei in den Mitteln, trotzdem noch nicht Ordinarius, heute in Amt und Würde und doch ein Bettler, der mit jedem Soldo hausen muß. Habe die Mittel zusammengespart durch Stipendien aus Amerika, die mir Wilpert⁴⁹ vermittelte“⁵⁰. Im Jahr 1925 wurde Sauer in die „Pontificia Commissione di Archeologia Sacra“ berufen. Die Zeit der intensiven und prägenden Kontakte nach Rom war dennoch unwiederbringlich vorüber.

⁴⁴ Sauer an O. von Gerstfeldt, 8. Dezember 1902. Archiv zur Geschichte der Max-Planck-Gesellschaft.

⁴⁵ Vgl. die Begegnung in Zug/Schweiz, Mitte August 1902. SAUER, Tagebuch, 22. August 1902. NIS C 67–15, 99–102.

⁴⁶ Vgl. J. SAUER, Rez. Olga von Gerstfeldt, Führer zur Kunst, Bd. 6: Hochzeitsfeste der Renaissance in Italien, Esslingen 1906, in: Literarische Rundschau 33 (1907) 271 f. Frau von Gerstfeldt teilte Sauers Bewunderung für Gobineaus „Renaissance“ nicht; sie stieß sich an den historischen Unrichtigkeiten: „Ich betonte, daß der Zweck der Schrift es nicht sei, ein Geschichtsbild der Zeit, sondern ein Charakterbild zu liefern und dabei dürfte G. ziemlich überall das Richtige getroffen haben.“ SAUER, Tagebuch, 22. August 1902. NIS C 67–15, 101.

⁴⁷ E. STEINMANN (Hg.), Stille Gedanken einer Frühvollendeten. Aus den nachgelassenen Papieren von Olga von Gerstfeldt, als Manuskript gedruckt, 1911 (Exemplar Nr. 219 von 300 im NIS) 49 f.: „Mehr und mehr lösen sich die Menschen in unseren Tagen innerlich von den Dogmen der Kirche los und können ihren logischen Verstand nicht vergewaltigen. Die Zeit ist aber noch nicht gekommen, wo die Quintessenz der christlichen Lehre in einem neuen Gefäß erstrahlen wird, kristallklar wie die Wahrheit selbst. Vielleicht aber ist auch dieser Tag nicht fern, vielleicht leuchtet der Glanz des Sonnenaufgangs noch über den letzten Jahren unseres Alters. Wohl unseren Kindern, wenn es ihnen zu teil werden sollte, auf Wegen zu wandeln, denen die Wahrheit leuchtet. Wir aber leben in der Dämmerstunde und suchen tastend umher.“

⁴⁸ O. von Gerstfeldt an Sauer, 22. November 1908. NIS: „Mit Baronin Eichthal habe ich *alle* Fühlung verloren; je länger je mehr beleidigt mich in einer so alten Frau die unbarmherzige Zunge! Wenn sogar die Alten keine Milde kennen – was ist dann das Christentum wert?“

⁴⁹ Über ihn R. SÖRRIES, Josef Wilpert (1857–1944). Ein Leben im Dienste der christlichen Archäologie (Würzburg 1998). S. auch in diesem Band den Beitrag von St. HEID.

⁵⁰ SAUER, Tagebuch, 7. Oktober 1923. NIS C 67–19, 28.

Der päpstliche Hausprälat Dr. iur. Dr. theol. h. c. Paul Maria Baumgarten und das deutsche Rom

Eine Skizze aus dem goldenen Zeitalter der Archivrecherche
in der Epoche Leos XIII.

Von CHRISTOPH WEBER

I.

Unter den nicht seltenen extravaganten Figuren der nach Rom verschlagenen und in Rom hängengebliebenen Deutschen, die man in Bibliographien über das „Deutschtum in Rom“ vorfindet¹, gehört Paul Maria Baumgarten nicht zu den extremsten Figuren, aber doch zu den bunteren Vögeln, die sich immer wieder aufs Neue im Dunstkreis des Vatikans niederließen, um sich insbesondere für einige Zeit im „Schwalbennest am Riesendom“, im „deutschen Heim im goldenen Rom“ festzusetzen². Leicht konnten junge Nachwuchswissenschaftler in der Ära der Prosperität, die Europa ganz allgemein zwischen 1895 und 1910 erlebte, zu der Meinung gelangen, hier nie mehr wieder weggehen zu müssen, sondern ein Leben lang sich der Archäologie, der Kunstgeschichte oder der Geschichtsforschung widmen zu können. Nur wenigen war ein frühzeitiges und dann dauerhaftes Verweilen in Rom vergönnt, wie Anton de Waal, der 47 Jahre Rektor des Collegio Teutonico blieb³. Andere kamen erst spät dazu, endgültig in Rom Fuß zu fassen, wie Ludwig von Pastor, oder mußten nach langem Aufenthalt doch noch nach Deutschland zurückkehren, wie Friedensburg. Das goldene Zeitalter der deutsch-römischen Geschichtsforschung, bereits oft beschrieben, brach 1881 an und erreichte seine höchste Wirksamkeit in den Jahren nach 1900, als die Strukturprobleme gelöst waren, der Kulturkampf beendet und die eigentlich hochproblematische Festlegung auf Langzeitprojekte erfolgt war⁴.

¹ F. NOACK, *Das Deutschtum in Rom*, 2 Bde. (Berlin/Leipzig 1927).

² A. DE WAAL, *Der Campo Santo der Deutschen zu Rom. Geschichte der nationalen Stiftung, zum elfhundertjährigen Jubiläum ihrer Gründung durch Karl den Großen* (Freiburg/Br. 1896) 324; E. GATZ, *Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico* (= RQ, Suppl.-H. 38) (Rom/Freiburg/Wien 1980); E. GATZ (Hg.), *Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976. Beiträge zu seiner Geschichte* (= RQ, Suppl.-H. 35) (Rom a. a. O. 1977). – Zur Vita Baumgartens sind alle früheren Studien erfaßt in dem auf langen Quellenstudien beruhenden Aufsatz von I. M. BETZ, *Die Beziehungen des Kirchenhistorikers Paul Maria Baumgarten zu Koblenz*, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 26 (2000) 305–345. – Hier wird auch erstmalig über den Verbleib der drei Nachlaßteile Auskunft gegeben; 306. Der Aufsatz enthält im übrigen weit mehr an Inhalt und Analyse, als der Titel ausweist.

³ GATZ, *Anton de Waal* (Anm. 2) 35.

⁴ R. ELZE, *Hundert Jahre Deutsches Historisches Institut in Rom*, in: *Deutsches Historisches Institut Rom – Istituto Storico Germanico 1888–1988* (Roma 1988) 13–53; W. FRIEDENSBURG, *Das königliche preussische historische Institut in Rom in den dreizehn ersten*

Seitens der Görres-Gesellschaft und des „katholischen Deutschland“ traten neben etlichen Ordensmännern, wie Denifle, Ehrle und Eubel in markanter Weise Joseph Wilpert, Johann Peter Kirsch, Stephan Ehses, Anton de Waal, Emil Göller und eben auch Paul Maria Baumgarten hervor, die alle in dieser Epoche mit der violetten Mantelletta eines päpstlichen Hausprälaten bekleidet wurden⁵.

Bis sich aber ein junger Wissenschaftler von seinen ersten Lese- und Verständnisversuchen an vatikanischen Handschriften zu einer dauernden Lebensstellung in Rom hatte vorarbeiten können, dauerte es lange. Die Mitgliederverzeichnisse und Institutshistorien nennen viele Namen von Enttäuschten, wobei es nicht immer politische Gegnerschaft war, wie im Falle Ludwig von Pastor, die dem großen Lebenswerk im Wege standen⁶.

Wer blieb, war oft mit sehr langfristigen Themen „verheiratet“, d. h. mit Aufgaben, die zum größten Teil aus dem sammelnden Exzerpieren weiträumiger Archivquellen bestanden. Dazu zählten alle Arten von editorischem Erschließen der päpstlichen Register, der Nuntiaturreporte, der Erforschung des neuzeitlichen Schriftgutes der römischen Kurie sowie die Prosopographie päpstlicher

Jahren seines Bestehens 1888–1901 (Berlin 1903). – Die Gegner von den alle Mittel absorbierenden Langzeitprojekten, J. Haller und A. Schulte, wurden von der Leitung des preußischen Instituts ausgeschlossen; im Institut der Görres-Gesellschaft paßte man sich diesen Vorgaben an.

⁵ R. BÄUMER, Die Erforschung des Konzils von Trient und der Campo Santo, in: E. Gatz (Hg.), Hundert Jahre (Anm. 2) 139–159. – Hier auch die biographische Literatur zu Kirsch und den anderen in den 90er Jahren am Campo Santo Teutonico arbeitenden Historikern; zu Ehses 145. – Die Literatur zu den einzelnen römischen Forschern ist zusammengestellt in: H. LEPPER, Ein Bonner in Rom. Das „Römische Tagebuch“ von Franz Xaver Kaufmann 1891–1893; in: Bonner Geschichtsblätter 47–48 (1998) 317–370. Hier 345 zu Wilpert. – Die meisten Prälatentitel wurden zwischen 1895 und 1903 vergeben. De Waal, Wilpert und Ehses wurden dann noch Apostolische Protonotare, Wilpert sogar *de numero participantium* am 23. 9. 1903, also recht kurz nach der Wahl Pius' X. Die Kirchenhistoriker an den deutschen theologischen Fakultäten wurden generell nicht so reichlich belohnt; F. X. Kraus hat ein Leben lang darunter gelitten, nicht einen Zipfel Violett an seiner Kleidung gehabt zu haben. Vielleicht tat er auch nur so, um die Ungerechtigkeit der Päpste gegen die deutschen Theologieprofessoren *ad oculos* zu demonstrieren; C. WEBER, Quellen und Studien zur Kurie und Vatikanischen Politik unter Leo XIII. (Tübingen 1973) 226. Der Berichterstatte R. de Cesare bemerkte, daß jeder agitierende Kaplan – in Deutschland nannte man sie „Hetzkapläne“, aus denen später „Zentrumsprälaten“ wurden – schon Überdruß an den päpstlichen Auszeichnungen habe, die erstrangigen Wissenschaftlern bewußt verweigert würden (1884). – Vgl. dazu C. WEBER, La Corte di Roma nell'Ottocento, in: C. MOZZARELLI / G. OLMÍ (Hg.), La Corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento (Roma 1983) 167–204. Hier 189 eine Tabelle, aus der u. a. hervorgeht, daß es im Jahre 1818 an Hausprälaten 105 gab, im Jahre 1875: 208, im Jahre 1919: 1312.

⁶ Zur isolierten Position L. v. Pastors vgl. C. WEBER, Der „Fall Spahn“ (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert (Roma 1980) 74–82. Pastor wußte, daß nicht nur der österreichische antiklerikale Liberalismus, sondern auch die Leiter der Görres-Gesellschaft (Hertling, Finke, Grauert) ihm ablehnend gegenüberstanden. – A. A. STRNAD, Marginalien zu den Bemühungen Ludwig Pastors um die Leitung des österreichischen Historischen Instituts in Rom, in: Innsbrucker Historische Studien 9 (1986) 123–142; K. RUDOLF, Geschichte des Österreichischen Historischen Instituts in Rom 1881–1938, in: Römische Historische Mitteilungen 23 (1981) 1–139, hier ab 74.

Beamter. Die beiden zuletzt genannten Arbeitsgebiete wurden für Paul Maria Baumgarten zum Zentrum seines Lebenswerkes⁷.

II.

Zu den Erfahrungen Baumgartens gehörte es, daß ein Deutscher, der tüchtig und arbeitsam ist, leicht Kontakt zum Vatikan gewinnen kann, daß es hier leichter war als in jedem anderen europäischen Staat, selbst mit hohen Amtsträgern (hier: dem Substituten des Staatssekretariates) ins persönliche Gespräch zu kommen⁸, daß aber ein Eindringen in die inneren Machtsphären damit keineswegs verbunden war, sondern daß (hier wie überall) eiserne Verschwiegenheit, langfristige Diskretion und bewußte Selbstbeschränkung auf das sachlich Nötige unbedingt verlangt wurden.

Diese Selbstverständlichkeiten waren Paul Maria Baumgarten nicht gegeben. Durch seine gründliche Ausbildung als Jurist und Historiker, mehr noch aber durch eine gewisse verbindungstudentische Keßheit, um nicht zu sagen Frechheit angetrieben⁹, trat er im Vatikan als jemand auf, der die verkalkten Strukturen des späten leonianischen Vatikan durch herzhaft-gutgemeinte Ratschläge nach vorne bringen konnte. Sein Scharfsinn und seine geistige Beweglichkeit waren beachtlich und nicht durch ein gleich großes Taktgefühl und eine genügende Diskretion abgebremst¹⁰. Er sah sich gewiß auch als Vertreter der führen-

⁷ In der jüngeren Zeit setzte eine kritische Reflexion über den Wert der großen Editionsreihen ein, in dem Sinne, daß man fragt, inwieweit diese Serien überhaupt von der allgemeinen Geschichtswissenschaft rezipiert worden sind. – Vgl. dazu u. a. A. KOLLER (Hg.), *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturreportsforschung* (Tübingen 1998). Schon früher hat Georg Lutz wiederholt auf diese Problematik aufmerksam gemacht. Aloys Schulte hatte um 1900 ein ganz anderes Konzept gehabt, nämlich die Bearbeitung von damals wichtigen Themen für ein Mal, und dann Übergang zu anderen Themen. – Vgl. dazu M. SCHUBERT, *Auseinandersetzungen über Aufgabe und Gestalt des Preußischen Historischen Instituts in den Jahren von 1900 bis 1903*, in: *QFIAB* 76 (1996) 383–454. – Intensiven Einblick in die Probleme der römischen Langzeitforschung bietet: M. F. FELDKAMP (Hg.), *Leo Just. Briefe an Hermann Cardauns, Paul Fridolin Kehr, Aloys Schulte, Heinrich Finke, Albert Brackmann und Martin Spahn 1923–1944* (Frankfurt/M. 2002).

⁸ P. M. BAUMGARTEN, *Römische und andere Erinnerungen* (Düsseldorf 1927). Dieses 421 Seiten starke Werk, von Rezensenten wie K. A. Fink gewürdigt, aber auch arg zerzaust (*ZKG* 63 [1930/51] 239–42), hierin den Erinnerungen Hudals nicht unähnlich, hat die Eigenschaft der Alleinstellung, d. h. es gibt von keinem Mann dieser Generation ein vergleichbar umfangreiches und auch persönlich aufschlußreiches Memoirenwerk. Man vergleiche dazu J. HALLER, *Lebenserinnerungen* (Stuttgart 1960), die einer erheblichen Zensur unterlagen und daher vieles verschweigen. Natürlich sind sie klüger und konziser als die zerfließenden Memoiren Baumgartens, aber der spätere Leser hat weniger von ihnen. – Zu den Beziehungen Baumgartens zu Mons. Mario Mocenni a. a. O., 174–191.

⁹ BAUMGARTEN (Anm. 8) 16 ff. zu seiner *Activitas* bei der CV-Verbindung „Bavaria“, innerhalb derer er sich stolz in die Kategorie der „frehen Fühse“ einreicht (1881). Während seines ganzen Studiums blieb er begeisterter CV-er, in Marburg bei der „Rhenania“, in Berlin bei der „Suevia“, dann noch bei der „Winfridia“; er konnte gar nicht genug davon bekommen; ebd. 16–27. Aus diesem Milieu muß er die ihm eigene Unverfrorenheit übernommen haben.

¹⁰ Man vergleiche seine Bemerkungen zu Kard. Galimberti und Mons. de Montel; BAUMGAR-

den Wissenschaftskultur des führenden Kaiserreiches in Europa, und so erinnert Baumgarten trotz seines guten Herzens und seiner ehrlichen Haut unwillkürlich an Kaiser Wilhelm II., der auch so gerne seinen englischen und russischen Kollegen gute Ratschläge erteilte. Paul Maria Baumgarten mußte seine Indiskretionen, seine Einmischungen in delikate politische Verhandlungen, wohl sicher auch seine losen Redereien (die immer nur witzig, nie böse sein wollten) und seine ungebetenen massiven Reformvorschläge in den Jahrzehnten zwischen 1890 und 1910 teuer büßen: die eine Stelle, die er dringend wünschte und für die er wie geschaffen war, nämlich die Stelle eines Sottoprefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, nach dem Tode Pater H. Denifles O.Pr., erhielt er nicht¹¹, selbstverständlich auch keine Stellung in der Nuntiaturlaufbahn, für die er zwar vollständig ausgebildet war und für die er die perfekten Kenntnisse des Französischen und Englischen (neben dem Deutschen, Italienischen und Spanischen) mitbrachte. Selbst wenn Kardinalstaatssekretär Rampolla ihn gewollt hätte, wäre es um 1895 undenkbar gewesen, einen Deutschen auch nur als Nuntiatursekretär zu verwenden¹².

III.

Letzten Endes hat Baumgarten sich dadurch nicht entmutigen lassen; die historische Quellenforschung war doch seine innerste Leidenschaft; er gehörte zu jenen, für die monatelange ununterbrochene Archivarbeit keine Last, sondern pure Lust bedeutete, zu jenen, für die nach jedem zugeschlagenen Kodex der nächste kam, der noch unbekanntere Nachrichten bereithielt. Daher ist die Zahl seiner Veröffentlichungen sehr groß¹³, von kleinen Miszellen bis zu dickleibigen Editionen, aber auch – und hier kam der Journalist Paul Maria Baumgarten zur

TEN (Anm. 8) 93–99, 100–102, die dem kurialen Stil widersprachen. Allerdings ist auch die übergroße Empfindlichkeit hoher kurialer Kreise zu berücksichtigen, die sich z. B. in dem Veto Kard. Kopps gegen die Biographie de Montels durch A. de Waal äußerte, in dem der Kardinal seine Besorgnis äußerte, dieser Text könnte „Anlaß zur Erregung“ bieten, was der moderne Leser in Anbetracht der wohlwollenden Objektivität de Waals gar nicht mehr versteht; Brief Kopps an de Waal vom 23. 3. 1911, in C. WEBER, Quellen und Studien zur Kurie und zur Vatikanischen Politik unter Leo XIII. (Tübingen 1973) 11.

¹¹ BAUMGARTEN (Anm. 8) 94–96. – Vorher hatte Baumgarten schon (1898) für eine Skriptorenstelle an der Bibliotheca Apostolica Vaticana kandidiert; vgl. die biographische Übersicht in: P. M. BAUMGARTEN, Die römische Kurie um 1900. Ausgewählte Aufsätze, eingeleitet und mit einem Werkverzeichnis hg. von C. WEBER (Köln/Wien 1986) (= Kölner Veröff. zur Religionsgeschichte, hg. von M. KLÖCKER – V. TWORUSCHKA, Bd. 10) XVIII–XIX.

¹² Vgl. zu diesem Problem den 1902 erschienen Aufsatz „Die päpstlichen Diplomaten“, in: BAUMGARTEN (Anm. 11) 112–129, sowie in der Einleitung 28 ff. – Der statistische Nachweis ist leicht zu führen: G. DE MARCHI, Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956 (Roma 1957), Index nominum. Der erste Nuntius deutscher Nationalität nach dem 16. Jahrhundert war Andreas Frühwirth, der 1907–15 in München amtierte; ebd. 58 f. – Baumgarten nennt a. a. O. 122 die erfolglose Karriere des Prinzen von Croy, der am Widerstand eines italienischen Nuntius scheiterte.

¹³ BAUMGARTEN (Anm. 11) 171–244: insgesamt 548 Nummern, ohne den Anspruch, alle Zeitaufsätze und Rezensionen erfaßt zu haben. Die Bücher umfassen die Nummern 1–27.

Geltung – in Form einer großen Zahl von Zeitungsartikeln, mit denen er „das katholische Deutschland“ über seine Funde unterrichtete, in denen er die Werke seiner Mitkämpfer rezensierte und in denen er die üblen Fälschungen und Machenschaften der Freimaurer, der Protestanten und der schlechten Katholiken (wie dem gleich produktiven, gleich polemischen und gleich rechthaberischen Kölner Stadtarchivar Dr. Joseph Hansen) aufdeckte und anprangerte¹⁴.

Vom Journalismus, teils auch vom Verlagswesen lebte Paul Maria Baumgarten letzten Endes, denn die Ersparnisse und Erbschaften von seinen Eltern dürften nicht dazu gereicht haben. Ein kirchliches *Beneficium* oder *Officium* hat er nie erhalten! Als Diözesanpriester des Bistums Rom durfte er zwar mit dem gelehrten und deutschfreundlichen Kardinalvikar L. M. Parocchi gute Gespräche führen¹⁵, aber kirchenrechtlich betrachtet lebte er von seinem „patrimonio“. Im Campo Santo Teutonico war er gern gesehener Gast¹⁶. Einmal durfte er 1 ½ Jahre dort auch wohnen (1903/05), ansonsten lebte er von Honoraren. Diesem bitteren Zwang folgend, ergriff er einmal die Chance, einen eigenen Verlag zu gründen, um das „Prachtwerk“ zu verlegen – zweifellos gewinnbringend – das den alles sagenden Titel trug: „Die katholische Kirche unserer Zeit in Wort und Bild.“ Wie üblich, erschien dieses großformatige, dreibändige Werk in Lieferungen (von 1898 bis 1902), die dann in kostbare Einbände gebunden wurden¹⁷.

Der erste Band („Rom, das Oberhaupt und die Verwaltung der Gesamtkirche“) – ca. 700 Seiten im Folioformat – ist nach Kenntnis des Autors das inhaltsreichste und ästhetisch schönste Werk, das über den Vatikan und die päpstliche Verwaltung je erschienen ist. Nicht nur die hervorragende Druckqualität, die zahlreichen von Fachleuten (besonders von Baumgarten selbst) erstellten Artikel über alle Kurienbehörden, sondern besonders das unvergleichliche Bildmaterial machen dieses Werk zu einem Monument der Vatikankunde. Was es weder vorher noch nachher je gegeben hat – die Gruppenfotos zahlreicher päpstlicher Behörden –, macht diesen Band zu einem Unikum, ebenso wie die ungemein reizvolle Illustration mit Detailabbildungen und künstlerischen Zeichnungen. Man darf das ganze Werk als ein Denkmal des Triumphalismus sehen, in dem zwei Deutsche (neben Paul Maria Baumgarten auch Anton de Waal) und ein Franzose (Mgr. Daniel) die kurze Zeitspanne der Papstgeschichte

¹⁴ Ebd. 187 Nr. 19; in BAUMGARTEN (Anm. 8) 106, 351 f. Zu Hansen vgl. jetzt E. KLEINERTZ, Joseph Hansen (1862–1943), in: Rheinische Lebensbilder 13 (1993) 249–76.

¹⁵ BAUMGARTEN (Anm. 8) 341 und Index nominum.

¹⁶ Das Verhältnis zu de Waal war aber, ebenso wie das zu Denifle, von gelegentlichen Gewittern getrübt, die er selbst in seinen Erinnerungen (Anm. 8) offenherzig schildert, z. B. 383–88. Baumgarten zwang de facto de Waal, falsche Ablassprivilegien, deren anachronistische Details dem Urkundenkenner gleich aufgefallen waren, aus der Edition des *Cartularium vetus Campi Sancti Teutonicorum de Urbe* (BAUMGARTEN [Anm. 11] 187 Nr. 18) aus dem Jahre 1908 wegzulassen. Für das Gewinnende am Wesen Paul Maria Baumgartens spricht dann aber doch, daß de Waal ihn in seinem Testament von 1910 zum Testamentsvollstrecker ernannte (Anm. 8, S. 386).

¹⁷ BAUMGARTEN (Anm. 11) 183 Nr. 10. Zu den von de Waal gelieferten Beiträgen darin GATZ, Anton de Waal (Anm. 2) 152. Dieses Werk wurde auch ins Französische übersetzt, als einziges unter Baumgartens Werken.

eingefangen haben, in der die Kulturkämpfe überwunden waren (oder jedenfalls zu sein schienen), und in der die Modernismuskrise noch nicht in ihrer ganzen Schärfe spürbar war¹⁸. Aber ein Dokument des Ultramontanismus ist es doch, ein Franz Xaver Kraus hätte es ästhetisch bewundert, aber inhaltlich als unkritisch abgelehnt, selbst der Görres-Gesellschaft war das Projekt nicht „wissenschaftlich“ genug erschienen¹⁹. Aber von allen Werken Paul Maria Baumgartens ist es insofern das „unsterblichste“, als es ein unüberbietbares Dokument der leoninischen Ära ist, zur Zeit des Jubiläumsjahres 1900 erschienen. Daß der Papst aus dem mystischen Halbdunkel auf der Sedia gestatoria, umgeben von den Trägern der Flabelli hinausgetragen wird zu der erwartungsvoll jubelnden Masse im Petersdom (nicht etwa auf dem Petersplatz!), das hat zahllose Zeitgenossen tief bewegt, wie das bekannte Gedicht Stefan Georges zeigt²⁰.

IV.

Paul Maria Baumgarten hat das „Prachtwerk“ sicher nicht als sein wichtigstes Buch aufgefaßt. Das Werk stand in der Tradition der journalistischen Apologetik der katholischen Kirche, sowie sie sich spätestens in der Zeit der Konterrevolution in Frankreich, Italien und Süddeutschland herausgebildet hatte²¹.

Baumgarten hingegen fühlte als innerstes Anliegen einen noch weitergehenden Anspruch: die Übernahme, Bewältigung, aber auch Überwältigung der „modernen Wissenschaft“, insbesondere auf den beiden neuralgischen Gebieten der Priesterausbildung und der kritischen Geschichtswissenschaft. Beide Bereiche hingen ja eng zusammen, seitdem Kirchen- und Dogmenhistoriker in München, Tübingen, Bonn und Breslau die rein seminaristische Ausbildung der Priesteramtskandidaten in voll universitäre Studien umzuwandeln bestrebt waren. Die katastrophalen Konflikte zwischen den „Mainzern“ und „Tübingern“, zwi-

¹⁸ Andere haben genau in dem Jahr, in dem das „Prachtwerk“ seinen Anfang nahm, sehr wohl schon die Modernismuskrise in all ihrer Zerstörungskraft kommen sehen, nämlich u. a. F. X. Kraus, der 1897 bis 1899 drei Aufsätze über die bevorstehende und dann tatsächlich eintretende Indizierung H. Schells, dann auch Zahms und endlich (noch in der Zukunft liegend) des Père Lagrange in der „Allgemeinen Zeitung“ veröffentlichte. Paul Maria Baumgarten weilte damals hauptsächlich in München und man findet kein Wort von ihm zu alledem. – Vgl. Franz Xaver Kraus, *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays*, kommentiert und hg. von C. WEBER (Tübingen 1983) 214–253. – Auch fehlte bei Paul Maria Baumgarten – im Gegensatz zu Kraus – jede Spur einer kritischen Diskussionen der meinungsführenden Wissenschaftstheorie des Freiherrn von Hertling.

¹⁹ BAUMGARTEN (Anm. 8) 335, ein Absagebrief Hertlings vom 3. 10. 1898.

²⁰ S. GEORGE, *Werke*. Ausgabe in zwei Bänden (Düsseldorf/München 1976) I 236: Leo. XIII.

²¹ Es ist bezeichnend, daß Paul Maria Baumgarten in den beiden Zeitschriften „Historisch-politische Blätter“ und „Der Katholik“ sehr viele Aufsätze veröffentlicht hat, dann auch in der gleichgearteten Wochenzeitung „Allgemeine Rundschau“ (München), auch sehr viel in den apologetischen Rezensionsorganen „Literarischer Handweiser“ (1863 ff.), „Literarische Rundschau für das katholische Deutschland“ (1881 ff.) und „Theologische Revue (1909 ff.); nur selten aber in der „Theologischen Quartalschrift“ (Tübingen). Erst als sein Kampf mit den Jesuiten ihm alle diese Zeitschriften verschloß, mußte er einiges in der protestantischen „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ unterbringen; BAUMGARTEN (Anm. 11) 193–244.

schen Döllinger und Hergenröther endeten im Kulturkampf und dem zeitweiligen Zusammenbruch beider konkurrierender Systeme²². Es war die Görres-Gesellschaft, die – zuerst als reine Hilfsorganisation – in einem langen Prozeß zwischen 1876 und 1914 die Neupositionierung der deutschen Katholiken im damals weltweit führenden deutschen Universitätssystem erkämpfte, nicht ohne gravierende Anpassungen an jenen großen Komplex einzelner Verfahren, den man „die historisch-kritische Methode“ nannte. Die alten Priesterseminare nahmen schrittweise streng wissenschaftliche Lehrpläne an, die theologischen Fakultäten intensivierten ihre historische Ausrichtung, und die katholischen Laien, speziell die Gelehrten erhielten unter der sanften aber zielstrebigem Führung v. Hertlings eine vorher nicht vorstellbare Position, gerade auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte²³. Hertling hat es z. B. gewagt, 1904 die Frage zu untersuchen, ob Thomas v. Aquin den Kirchenvater Augustinus nach dessen Intention verwertet hat und schreckte vor einer negativen Antwort nicht zurück²⁴. Nun kamen Zeiten, in denen z. B. Fürstbischof Kopp die theologische Fakultät in Breslau zu einer Spitzeneinrichtung machte und in der Mons. de Waal für seine Gründung „Collegium Pium“ im Campo Santo Teutonico darauf zielen konnte, ein echtes Zentrum von „postgraduate studies“ auf dem Gebiet der historischen Fächer der Theologie zu schaffen²⁵.

Baumgarten hat in diesem Zusammenhang – m. W. als einziger Deutscher seiner Zeit – sich intensiv mit Vorzügen und Defiziten der päpstlichen Hochschulen beschäftigt, auch mit solchen, die kaum je in das Blickfeld deutscher Professoren traten, wie dem Kolleg der Propaganda. Seine Verbesserungsvorschläge wurden im Wesentlichen an der Gregoriana in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg umgesetzt, als man davon abging, in der bisherigen einseitigen Weise die Dogmatik zu bevorzugen²⁶.

Die Initialzündung für eine Wendung zur Geschichte hatte Leo XIII. mit seinem Satz „Non abbiamo paura dei documenti“ gegeben, als er die Öffnung – gemeint ist damit die allgemeine Öffnung für alle qualifizierten Bewerber – des

²² Vgl. zu diesem oft behandelten Thema die einleitenden Kapitel in: O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte* (Regensburg 1995) 1–70. Zur Person Döllingers hier nur das Sonderheft der Münchener Theologischen Zeitschrift 50 (1999) 300–398, hier Heft 4 (hg. von M. WEITLAUFF) Ignaz von Döllinger (1799–1890). Kirchenhistoriker, Ökumeniker, Akademiepräsident. Aus Anlaß seines 200. Geburtstags.

²³ WEBER (Anm. 6).

²⁴ C. WEBER, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus* (Frankfurt/Bern 1994) 47f. Hier zu Hertlings Aufsatz „Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin“ (1904).

²⁵ Zum „Collegium Pium“ siehe DE WAAL (Anm. 2) 300–305. So nannte der Rektor das Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico, in dem er auf Dauer jeweils 6 bis 8 Priester um sich versammeln wollte, die sich „durch Gelehrsamkeit und Wissenschaft, im besonderen durch das Studium des christlichen Altertums und durch kirchengeschichtliche Forschungen in den Archiven und Bibliotheken Roms“ auszeichnen sollten, um dereinst „heilige Samenkörner in die Heimat und in die ganze Welt hinauszutragen“; ebd. 301.

²⁶ Baumgarten (Anm. 11) 142–151.

Vatikanischen Geheimarchivs anordnete²⁷. Damals war Paul Maria Baumgarten noch Student, aber der erste Schritt nach Rom erfolgte im März 1887 als Hilfskraft Heinrich Finkes zum Zwecke der Registerforschung, also in jenem Monat, in dem die letzten entscheidenden Verhandlungen zur Beilegung des preußischen Kulturkampfes erfolgten, nach dessen fast abruptem Ende der Papst seine Zufriedenheit mit Deutschland erklärte und ziemlich unvermittelt auch die Marginalisierung katholischer Wissenschaftler zu Ende sein sollte – ein dann de facto mühsamer Prozeß, der es aber Baumgarten erlaubte, gleichzeitig begeisterter Sohn des Papstes und glühender deutscher Patriot zu sein²⁸.

Der nur sechs Jahre ältere Ludwig Pastor hat diese Wendung nicht mehr mitvollzogen. Für ihn, der Anfang der 80er Jahre in Berlin die papsthasenden Historiker Wattenbach, Waitz und Droysen gehört hatte, kam es ein Leben lang darauf an, die „Geschichtslügen“ des Protestantismus zu widerlegen²⁹.

Paul Maria Baumgarten hat auch einige Male scharfe „Abführungen“ (wie man es aus der Sprache der schlagenden Verbindungen her nannte) von antikerikalen Skribenten unternommen, aber er folgte nicht mehr dem alten Schema Protestantismus > Rationalismus > Atheismus (dem Gegenstück zu der beliebten Reihe: Luther > Kant > Bismarck, Fortsetzung folgte noch), sondern er hat von H. Finke gelernt, die hoch- und spätmittelalterlichen „Schriftgutproduktionen“ minutiös aus ihrem Entstehungszusammenhang verstehen zu lernen, um auf diese Weise der alten protestantischen Vorstellung, vor dem „göttlichen Manne“ Luther sei Europa in der tiefsten Schwärze der päpstlichen Finsternis gelegen, fundiert entgegentreten zu können³⁰. Regestenarbeit führte weg aus der Vulgärpolemik, das war auch für Paul Maria Baumgarten richtungsweisend.

V.

Paul Maria Baumgarten hatte von seinen Straßburger, Marburger und Berliner Lehrern der Historie eine typischen Haltung der „Mitteilung“ auch kleiner Quellenfunde geerbt; sobald die „Römische Quartalschrift“ Anton de Waals das Licht der wissenschaftliche Welt erblickte, war er dabei. Typische Titel sind z. B. „Unbekannte Papstbriefe aus der Zeit vor 1198“ (1888) oder „Der *annus quartus Registri Urbani papae III*“ (1889). Insgesamt hat er diesem Organ von 1887 bis 1933 zweiunddreißig Aufsätze geliefert, von denen allerdings 29 aus der

²⁷ M. MACCARRONE, Leo XIII. und die Geschichtswissenschaft, in: Geschichte und Geschichtswissenschaft in der Kultur Italiens und Deutschlands, hg. von A. ESCH – J. PETERSEN (Tübingen 1989) 192–223.

²⁸ C. WEBER, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (Mainz 1970).

²⁹ C. WEBER, Auf dem Wege zum Papsthistoriker. Ludwig Pastors Auseinandersetzung mit Wilhelm Wattenbachs „Geschichte des römischen Papsttums“ aus dem Jahre 1876, in: Festschrift Herbert Lepper, ZAGV 102 (1999/2000) 367–412.

³⁰ Vgl. H. FINKE, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zum Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Eine Kritik seiner „Deutschen Geschichte“ (= RQ, Suppl.-H. 4) (Freiburg 1896). Zum Zusammenhang WEBER (Anm. 23) 21–27.

Zeit vor dem 1. Weltkrieg stammten³¹. Bei weitem mehr Aufsätze veröffentlichte er in den „Historisch-politischen Blättern“, der „Allgemeinen Rundschau“ und der sog. Zentrumspresse, denn hiervon lebte er ja, und von den Honoraren der „RQ“ konnte niemand leben, wenn es sie überhaupt gab.

Die Aufsätze Baumgartens sind wertvoll, aber stets unendlich kleinteilig; sehr viel bedeutender sind die Bücher, die er zur Geschichte der Kurie und des päpstlichen Urkundenwesens herausbrachte. Es sind drei beachtliche Monographien über die mittelalterliche päpstliche Kanzlei und über die *Reverenda Camera Apostolica*, die in den Jahren 1898 bis 1908 erschienen und die in zahlreichen Rezensionen von der damaligen Forschung anerkennend rezipiert wurden³². Danach hätte er eigentlich auf jeden Fall in Deutschland einen kirchenhistorischen oder kanonistischen Lehrstuhl erhalten müssen, was aber nicht eintrat. Baumgarten war jetzt der kenntnisreichste Papsturkundenforscher des katholischen Deutschland, ebenbürtig einem P. F. Kehr, ein Mann, an dem auf diesem Gebiet niemand vorbeikam. Methodisch allerdings war er eher der große Chaot, der alles wußte, aber seinen Büchern keine lesbare Form zu geben verstand. Das war seine entscheidende, zerstörerische Schwäche, die ihn wieder weit hinter Kehr zurückwarf, der seine Sammlungstätigkeit noch zu seinen Lebzeiten in eine benutzbare Form zu bringen wußte.

Arnaldo Momigliano hat aus der Erfahrung einer fast grenzenlosen Faszination vor der deutschen Quellenforschung in seiner ersten Lebenshälfte und der Erkenntnis, daß dabei oft das Entscheidende ungesagt bleibt, diese Diskrepanz folgendermaßen erklärt: Indem die Geschichtsforschung immer mehr Bereiche des Menschlichen durchdrang, immer höhere Ansprüche als Repräsentantin einer gültigen Generaltheorie stellte, wuchsen die Erfordernisse an das „Belegmaterial“ ins Unermeßliche. Je mehr „Weltgeschichte“ ernsthaft betrieben wurde, desto immenser wurde der Bedarf an Editionen und an Detailkritik. „Das ganze 19. Jahrhundert hindurch besteht eine Spannung zwischen der historischen Verallgemeinerung und dem Studium historischer Quellen. Wir haben sie geerbt und noch verstärkt. Der Lehrer der Geschichte denkt mehr als er weiß, oder weiß mehr als er denkt.“³³ In diese letztere Kategorie gehörte zweifellos Paul Maria Baumgarten. Seine wertvollsten Gedanken äußerte er nebenbei³⁴, ließ sie dann wieder fallen und eilte weiter. Denn Baumgarten war kein akademischer Stratege, er „besetzte“ keine „Arbeitsgebiete“, er verschenkte Quellenfunde, und es war ihm letztlich ganz egal, was andere von ihm dachten. Man

³¹ BAUMGARTEN (Anm. 11) 193–230, 237, 242.

³² Die drei Werke: 1. Untersuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium für die Zeit von 1295 bis 1437 (Leipzig 1898); 2. Aus Kanzlei und Kammer (Freiburg 1907); 3. Von der Apostolischen Kanzlei (Köln 1908). Die teils langatmigen Untertitel werden hier weggelassen.

³³ A. MOMIGLIANO, *Ausgewählte Schriften zur Geschichte von Geschichtsschreibung*, Bd. 2 (Stuttgart/Weimar 1999) 152 f. (im Aufsatz: Die Einrichtung der Geschichte als akademisches Fach).

³⁴ So z. B. in dem Begriff (oder sogar Wortschöpfung) „Collective Mentalität“, worauf W. Reinhard schon einmal aufmerksam gemacht hat; BAUMGARTEN (Anm. 8) 107.

spürt, daß es ihm Freude bereitete, Inedita wie neu ausgegrabene Schätze aufzupolieren, ohne sich allzuviele Gedanken darüber zu machen, welche Konsequenzen dies alles für ein zusammenfassendes Geschichtsbild haben könnte.

Typisch für diese Vorgehensweise ist das größte Werk, das er je verfaßte, und an dessen Publikation zu seinen Lebzeiten gar nicht zu denken war, weil es, wie der Name sagte, eine Zettelsammlung darstellte, die unter den Herstellungsbedingungen seiner Zeit nicht publizierbar war: das „Schedario Baumgarten“, welches 1965–84 von den italienischen Urkundenforschern Giulio Battelli und Sergio Pagano in drei imposanten Bänden reproduziert wurde³⁵. Der Fortschritt der fotomechanischen Wiedergabetechniken hat auf diese Weise ein Werk gerettet, das nur ein Besessener in seinem Hirn konzipieren konnte: alle noch vorhandenen Originalbullen und -brevien der Päpste von Innozenz III. an in wissenschaftlicher Kurzform zu beschreiben. Die drei vorgelegten Bände beschränken sich auf das Material von 1198 bis 1431 und umfassen ca. 2150 Seiten, wobei insgesamt zehntausende Urkunden erfaßt sind. Das Ungeheuerliche eines solchen Wollens wird deutlich, wenn man sich klarmacht, daß hier ein Einzelner die gesamte Ausfertigungsüberlieferung zu erfassen unternahm, deren Vorstufe, die Registrierung, in Rom von zahlreichen Instituten bearbeitet wurde.

Die Epoche um 1900 liebte solche Corpora-Editionen, besonders in Deutschland, ob es Kunstdenkmäler, Inschriften, Bibelfragmente, Münzen oder Kirchenvätertexte waren. Der Ruhm von Denifle O.Pr., Ehrle S.J., Ehrhard und Kraus beruhte auf diesem Prinzip. Die alte Mabillon- und Bollandisten-Tradition lebte hier weiter, geschärft von dem Geist neuer Quellenkritik, die aus der protestantischen Bibelforschung herkam und nicht mehr nur nach der gültigen Textrekonstruktion fragte, sondern auch nach dem Entstehungszusammenhang der betreffenden Stücke, seien es nun erzählende Quellen oder Urkunden und Überreste jeder Art³⁶.

Für Baumgarten war es ein zusätzlicher Gedanke, den er letzten Endes aus Preußen mitbekommen hatte, den er in die Debatte verstärkt einführte: die Frage nach dem Beamtenpersonal der römischen Kurie. Er erkannte, daß Urkundenlehre und Kuriengeschichte solange vordergründig bleiben, solange die den Geschäftsverlauf beherrschenden Beamten nicht auch in ihrem sozialen und biographischen Hintergrund bekannt sind³⁷. Das war 1907 nicht selbstverständlich,

³⁵ Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di Bolle e Brevi originali da Innocenzo III. a Pio III., edd. G. BATTELLI e S. PAGANO, 3 Bde. (Città del Vaticano 1965–84). – Die wenigen Rezensionen in: BAUMGARTEN (Anm. 11) 192.

³⁶ Unter anderem Momigliano ist die Überwindung der lange vertretenen These, erst die Goethe-Zeit habe das Geschichtliche im höchsten Sinne entdeckt, zu verdanken, eine These, die ohnehin nur in bestimmten Sektoren als deutschen Historismus zu Hause war. Von Wichtigkeit für das Geschichtsbild in Rom war schon die Debatte unter Benedikt XIV.; vgl. F. CALLAËY, O.F.M. Cap., *La Critique historique et le courant pro-Janséniste à Rome au XVIII^e siècle*, in: *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo (= Analecta Gregoriana, vol. LXXI) (Rom 1954) 185–194.*

³⁷ BAUMGARTEN, *Aus Kanzlei und Kammer* (Anm. 32) p. VII. Bereits zitiert in C. WEBER, *Die ältesten päpstlichen Staatshandbücher. Elenchus Congregationum, Tribunalium et Collegiorum Urbis 1629–1714 (= RQ Suppl.-H. 45) (Rom/Freiburg 1991) 8.* Hier auch Einzel-

und wenn es ein Forscher so gesehen hat, dann bot das Vatikanische Archiv noch nicht den höheren Erschließungsgrad, der nötig war, um die Lebensläufe eines päpstlichen Sekretärs des 15. Jahrhunderts wirklich kennenzulernen. Seither haben vor allem deutsche Forscher (das darf man sagen!) sehr viel getan, um die so aufschlußreichen „Amtsträgerlisten“ zur römischen Kurie zu erstellen (merkwürdigerweise sind aber die bis heute nicht durch etwas Besseres ersetzten Nuntiaturlisten von 1910/1912 ohne jede deutsche Beteiligung bearbeitet worden).

Paul Maria Baumgarten hat Definitives zur Erforschung der päpstlichen Kapläne, zu den Beamten von Kanzlei und Kammer geleistet (Arbeiten, die von Späteren z. T. nicht mehr gekannt wurden!)³⁸, er hat vor allem an dem Großprojekt der „Hierarchia Catholica“ helfend und korrigierend mitgearbeitet, an jenem Ort also, wo der mönchische Fleiß eines Pater Eubel OFMConv mit seiner geschärften Quellenkenntnis zusammentraf³⁹. Eine der Wurzeln von Baumgartens Streben nach „Beamtenlisten“ war gewiß seine Herkunft aus der deutschen Verfassungsgeschichte, denn er hatte in Straßburg Sohm und Laband, in Berlin Mommsen, Schmoller und Gneist gehört. Die Befangenheit in der Gedankenwelt des konstitutionellen Verfassungsstaates war natürlich auch eine Last, durch die der päpstliche Hof mit seinen Prozeduren auch mißverstanden werden konnte. Denn der mittelalterliche Papst war nicht der Monarch an der Spitze eines logisch gegliederten Staatsministeriums, sondern der *Vicarius Dei*, der einerseits durch seine Richtereigenschaft den streitenden Parteien ihr Recht gewährte, andererseits da, wo das Recht versagte oder mit seiner Härte den

nachweise der prosopographischen Arbeiten Baumgartens. – Ein moderner Historiker ist an sich geneigt, bei der Nennung des Begriffs „Beamter“ für kuriale Amtsträger im Mittelalter die Stirn zu runzeln, aber trotz aller Unterschiede zum modernen Berufsbeamtentum doch zu Unrecht; man einige sich einfach auf den gängigen Begriff *officialis*, dann verschwinden die Bedenken.

³⁸ P. M. BAUMGARTEN, Von den päpstlichen Kaplänen um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, in: AKathKR 91 (1911) 477–81, und: Ueber einige päpstliche Kanzleibeamte des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Kirchengeschichtliche Festgabe Anton de Waal zum goldenen Priesterjubiläum (11. Oktober 1912) dargebracht, hg. von F. X. Seppelt (= RQ Suppl.-H. 20) (Freiburg/Br. 1913) 37–102.

³⁹ Im Vorwort zum 2. Band seiner *Hierarchia Catholica*, Editio altera (Münster 1914) erwähnt C. EUBEL, damals General-Definitior der Franziskaner-Konventualen und Pönitentiar an St. Peter, die Helfer an seinem Opus magnum: Francesco Lanzoni, Postina, B. Fleury, Ehses, Fedele Savio S.J., Mohler. Sie gehörten generell zum Kreis des Campo Santo Teutonico und der klösterlichen Zelle in dem Haus der Penitenzieri di S. Pietro, wo Eubel seine Helfer empfing. In dem Lebenswerk Lanzonis und Savios ist dieses Milieu – aus dem allerdings Mgr. Duchesne nicht wegzudenken ist – bahnbrechend für die neuere italienische Kirchengeschichtsforschung geworden. Mehr als alle diese aber, so Eubel, habe Baumgarten zur Emendation seines Werkes beigetragen. Paul Maria Baumgarten zählte Eubel zu jenen Menschen, die ihm nicht nur wegen seines Fleißes, sondern auch wegen seiner Herzengüte imponierten; BAUMGARTEN (Anm. 8) 113f. – Zu Lanzoni vgl. seine beiden Werke: *Le origini delle diocesi antiche d'Italia* (= Studi e Testi, 35) (Roma 1923) 672 S., und: *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche* (= Studi e Testi, 43) (Roma 1925) 304 S., beide erst unter Pius XI. publiziert, während Lanzoni vorher mit endlosen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte; dann: F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni*, 5 Bde. (Bergamo 1898/1929, teils posthum). – Reprint ED. FORNI 1971.

Menschen erdrückt hätte, als von Gott bevollmächtigter Spender der Gnade dieses Recht überschreiten (*privilegia, licentia, indulta*), oder sogar brechen (*dispensatio*) konnte⁴⁰. Den zentralen Sachverhalt, daß die päpstliche Kanzlei seit dem Spätmittelalter nicht mehr im Zentrum der Entwicklung stand, hat Baumgarten zwar theoretisch gewußt (hielt er sich doch oft genug in den Gemächern des Staatssekretariates auf), aber in seinen Forschungen nicht mehr voll umgesetzt.

Trägt die kuriengeschichtliche Forschung Baumgartens also durchaus die Prämissen des deutschen Beamtenstaates in sich, so ist doch auch zu bemerken, daß diese Forschungsbemühungen rund um den Campo Santo Teutonico sich durch eine spürbar geringere nationale Borniertheit auszeichneten, als es sonst üblich war, von Spanien und Frankreich bis zur Schweiz und Belgien, natürlich auch Preußen. Alle diese Länder gingen bei der Einrichtung ihrer historischen Forschungsinstitute in Rom von der Selbstverständlichkeit aus – die nachvollziehbar ist – daß die Archivstudien im Vatikan um der eigenen Nationalgeschichte willen zu betreiben seien. Paul Maria Baumgarten behauptete, die Gründung der preußischen historischen Station habe (neben dem Wunsch des Kaisers Friedrich III., die Freimaurer aus dem Vatikanischen Archiv heraus mit den Templern zu verbinden) die Absicht gehabt, eine verbesserte Ausgabe des Codex Diplomaticus Brandenburgensis zu ermöglichen⁴¹.

Campo Santo und Görres-Gesellschaft waren insofern auf einem ganz anderen, man darf wohl sagen höheren Standpunkt, als es ihnen nur um die ganze Kirchengeschichte ging, um Papsttum und Concilium Tridentinum, um die ganze christliche Archäologie, ja auch um die Missionsgeschichte und um den Weltepiskopat. So bizarre Fehlentscheidungen, wie sie bei den Preußen und Franzosen vorkamen, bei der Edition der Papstregesten nur die nationalen Betreffende herauszugeben (was im Endeffekt Generationen von Forschern zu stets erneutem Suchen zwang), gab es in dem kleinen Institut der Görres-Gesellschaft und in der Privatakademie des Mons. de Waal nicht. Hier ging man ganz selbstverständlich von einem römischen Blickwinkel aus und versuchte, Papsttum und Kurie zu verstehen, um ihrer selbst willen. *Carolus Magnus me fundavit* – dieses Diktum enthielt mehr Wahrheit, als es im strengen Sinne einer nicht belegten Einzelstiftung beweisen kann: eine übernationale, am weltkirchlichen Interesse orientierte Forschung.

Eben diese weltkirchlichen Interessen, die Paul Maria Baumgarten ein Leben lang begleiteten – von Spanien bis Polen, von England und Irland bis in den mittleren Westen der USA – können hier nicht behandelt werden. Daß er neben seiner Forschungstätigkeit und seinem umfangreichen Journalismus dafür auch noch Zeit fand, ist erstaunlich⁴².

⁴⁰ Vgl. dazu C. WEBER, Die päpstlichen Referendare 1566–1809. Chronologie und Prosopographie (= Päpste und Papsttum, hrg. von G. DENZLER, Bd. 31/1–3) (Stuttgart 2003) hier I 17–23, mit Bezug auf die Werke von Ernst Pitz.

⁴¹ BAUMGARTEN (Anm. 8) 191–195.

⁴² Baumgarten widmete der Zeitgeschichte Italiens zahlreiche journalistische Artikel, besonders als nach 1898 und verstärkt nach 1905 der dortige Antiklerikalismus nicht mehr vorstell-

VI.

Im Rahmen dieser Skizze ist es nicht möglich, die Fülle der Studien, die Vielseitigkeit der Herausgeberschaft, die Intensität seiner zeitgeschichtlichen Analysen wiederzugeben. Im Laufe seiner römischen Jahre wurde aus dem Apologetiker immer stärker ein Kritiker, im doppelten Sinne des Wortes, d. h. eines Anwenders der historisch-kritischen Methode und eines Journalisten, der im päpstlichen Rom doch auch mancherlei Kritikwürdiges vorfand⁴³. Diese Tendenzen lassen sich in ihrer gegenseitigen Verstärkung gut an einem Vorgang darstellen, der Baumgarten auf der Höhe seiner Schaffenskraft zeigte: das Ringen um eine wissenschaftlich verantwortbare Papstliste im päpstlichen Jahrbuch, der „Gerarchia Cattolica“. Das Problem, welche Namen in der tradierten römischen Papstliste – die seit dem 18. Jahrhundert den Porträtmedaillons in S. Paolo fuori le mura entnommen waren – tatsächlich einer historischen Person entsprechen, hat die Geschichtswissenschaft, besonders aber diejenigen der römischen Kurie, erst spät in seiner ganzen Wucht erreicht.

Baumgarten hat sich schon früh mit diesem Problem befaßt und in einer Art unreifer Übereilung einen Papst des 7. Jahrhunderts aus der Liste gestrichen⁴⁴. Als er in Rom war, trat er immer mehr in Kontakt mit jenen Forschern, die in der Lage waren, die allerdings sehr schwierige Frage der Existenz der antiken und frühmittelalterlichen Päpste anzugreifen, besonders mit Franz Ehrle S.J., dem es gelang, in der „Gerarchia Cattolica“ des Jahres 1904 zum ersten Mal eine differenzierte und wissenschaftlich vertretbare Liste zu veröffentlichen. Leider wurde sie 1906 wieder durch eine absichtsvoll traditionelle Liste ersetzt, in der die Errungenschaften Ehrles wieder aufgegeben wurden, d. h. den Ausweis chronologischer Unsicherheiten, die Einfügung der Gegenpäpste, den Hinweis darauf, daß die Bezeichnung aller Päpste vor Sylvester (314–35) als Märtyrer und aller Päpste vor Bonifaz II. (530–32) als Heilige ein jüngerer liturgischer Brauch war. Baumgarten empfand die Reform von 1904 als Durchbruch, mußte aber zugeben, daß Pius X. hier wieder zurückgeschritten war. Das Problem der Papstnamen des 1. und 2. Jahrhunderts hatte Ehrle auch noch gar nicht zu Ende gedacht⁴⁵.

bar gewesene erneute Aufgipfelungen erreichte, ein Phänomen, das letzten Endes mit dem italienischen Eintritt in den 1. Weltkrieg sein Ziel fand; vgl. das Werkverzeichnis in BAUMGARTEN (Anm. 11) Nr. 153, 169, 171, 172, 174, 175, 180–194, 212–217, 228–30, 254–56, 277f., 289–98, 327–41, 362–65, 380–86, 400–403, 415–424, 428–32 (bis 1915).

⁴³ BAUMGARTEN (Anm. 11) Hier sind die sieben wichtigsten Artikel Baumgartens über die römische Kurie am Ende des Pontifikates Leos XIII. aus dem Jahre 1902, erschienen in den „Grenzboten“ (einer damals angesehenen Kulturzeitschrift) neu ediert. Sie zeigen eine von Leo XIII. nicht angemessen reformierte Kurie und gehören daher in die Vorgeschichte von „Sapienti Consilio“.

⁴⁴ Ebd., 195 Nr. 46 und 48. Eines der Pseudonyme Baumgartens war – und dies wirft auch ein Licht auf ihn – „Marchese Campo-Santo“.

⁴⁵ Zur Geschichte der römischen Bischofsliste vgl. H. FUHRMANN, Papstgeschichtsschreibung, in: Geschichte und Geschichtswissenschaft (Anm. 25) 141–191, hier 157f., 164 (ohne Erwähnung von Ehrle und Baumgarten). – Zur Geschichte der ersten kritischen Liste in der Gerarchia Cattolica von 1904 vgl. BAUMGARTEN (Anm. 11) 35–44.

Baumgarten hat sich auch sonst für die um 1900 flächenbrandartig in Rom selbst ausbrechende Legendenkritik interessiert und ist den Männern zur Hilfe geeilt, die damals wegen Irreligiosität angeklagt wurden. In Frankreich und Deutschland waren solche Themen seit langem erörtert worden, z. B. das Problem der apostolischen Gründung der französischen Bistümer⁴⁶. Hatten der vom Erlöser auferweckte Lazarus und seine Schwestern Maria Magdalena und Marta Südfrankreich missioniert und das Bistum Marseille gegründet?⁴⁷ War das Grabtuch von Turin echt, hatten Engel die Santa Casa nach Loreto gebracht?⁴⁸ Brennend war die Frage der Brevierlektionen, die schon Benedikt XIV. hatte revidieren wollen. Wie stand es da am Sylvestertage um die 2. Nokturn, zu der die Sylvester-Legende als ein Kern des päpstlichen Selbstbewußtseins zur Verlesung kam, im Zusammenhang mit dem 9. November, an dem die Lepra-Heilung Kaiser Konstantins in der Lateransbasilika tradiert wurde? Hartmann Grisar S.J. befaßte sich mit den Reliquien der Kapelle Sancta Sanctorum beim Lateran, vielfache römische Märtyrer und Märtyrerinnen, z. B. S. Agnese wurden in den Bereich der Legende verwiesen⁴⁹. Baumgarten hat all diesen wissenschaftlichen Untersuchungen, besonders bezüglich des Grabtuchs von Turin und der Casa Santa von Loreto, intensive publizistische Unterstützung gewährt⁵⁰.

Heute würde man ohne weiteres konzedieren, daß die großen Legenden der christlichen Antike und des Mittelalters jene literarischen Darstellungsformen waren, mit denen allein das Erlebte einer Stiftungs- und Gründungssituation anschaulich tradiert werden konnte. Wer von der Unvermeidlichkeit einer kondensierten, bildhaften Form der Tradition komplexer Vorgänge in einer Erinnerungskultur ausgeht, wird es unvermeidbar finden, daß es Legendenbildungen gibt, durch die jene schwierige kollektive Leistung erbracht wird.

Aber unsere Legendenkritiker stießen ja nicht bei ihren mühsamen Forschungen auf eine solche Gegenrede („Es ist zwar Legende, aber eine wahre Legende!“), sondern auf einen Traditionalismus, der auf der harten Faktizität der

⁴⁶ Der hartnäckige Traditionalismus bezüglich der Gründungslegenden der Bistümer Frankreichs führte zu einer Krise in der gesamten Kirchengeschichtsforschung dieses Landes; vgl. C. WEBER, Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur (Köln/Wien 1984) 142ff. In Deutschland gab es dieses Phänomen in dieser Ausdehnung nicht, jedoch ist der Streit um den Hl. Rock in Trier in diesen Formenkreis einzubeziehen.

⁴⁷ BAUMGARTEN (Anm. 11) 52. Die Geschichte der Revisionsbemühungen Benedikts XIV. zum Brevier hat in derselben Epoche P. BATTIFOL, *Histoire du Bréviaire Romain* (Paris 1893) dargestellt (ab S. 280). Die zentralen Quellen (Ms. Corsiniani 361, 362, 363) wurden schon 1885 teilweise ediert; cfr. CALLAËY (Anm. 36) 194.

⁴⁸ Vgl. die Stellungnahmen Baumgartens zu Ulysse Chevaliers (1841–1923) Kampf um die historische Rekonstruktion der Turiner Tuchreliquie in: BAUMGARTEN (Anm. 11) Werkverzeichnis Nr. 108, 109, 129, 137f., 146f. – Zu Baumgartens Stellungnahme zu Loreto vgl. WEBER (Anm. 46) 113. Demnach berichtete er im Jahrgang 1902 (S. 982) des Historischen Jahrbuchs, daß Pater Heribert Holzzapfel O.F.M. am 8. 11. 1902 in der Münchener Universität den legendären Charakter der Santa Casa di Loreto vertreten hatte.

⁴⁹ Ebd., 95–109.

⁵⁰ BAUMGARTEN (Anm. 11) 45f., 56–59, 61–64, in dem Schriftenverzeichnis Nr. 299, 446. Die entscheidende Stellungnahme war Baumgartens Rezension von H. GRISAR, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz* (Freiburg 1908) in: HJb 30 (1909) 308–11.

überlieferten Geschichtserzählungen beharrte („Ja, mehrere Engel haben die Santa Casa mit ihren Händen von Palästina nach Dalmatien und von dort nach Loreto getragen, im Fluge transportiert“). Die traditionalistischen Gegner der Legendenkritik wußten nicht mehr, was Legenden sind (sowie sie schon lange nicht mehr wußten, was Symbole sind) und mußten deshalb niederkämpft werden.

Die in den Jahren zwischen 1900 und 1924 erlebten Enttäuschungen Baumgartens, sein Wegzug aus Rom, vor allem aus finanziellen Gründen 1924, seine Streichung von der Liste der Hausprälaten wegen seiner Auseinandersetzungen um den Kirchenlehrer Roberto Bellarmino bilden einen Lebensabschnitt, der noch nicht genauer erforscht ist und der deshalb hier nicht dargeboten werden kann⁵¹. Zuletzt lebte er jahrzehntelang als Hausgeistlicher im St. Paulus-Stift in Neuötting, wo er noch lange als Herausgeber wissenschaftlicher Werke tätig war, aber ohne den Glanz, sich am päpstlichen Hofe in dem von ihm so intensiv genutzten, wohl täglich gelesenen päpstlichen Amtskalender noch in der ehrenvollen Stellung eines *Praelatus domesticus Sanctitatis Suae* aufgeführt zu sehen⁵².

⁵¹ Baumgartens spätere Jahre, also die Zeit nach 1914, seine Kämpfe mit dem Jesuitenorden, sein Wegzug aus Rom, seine Herausgeber- und Autorentätigkeit können hier nicht behandelt werden. Sie erforderten recht weitläufige Studien im Vatikanischen Geheimarchiv, in den Archiven des Jesuitenordens, in der Ritenkongregation usw. Auch ist seine Tätigkeit im I. Weltkrieg noch näher zu erforschen. Die Aberkennung seines Prälatentitels scheint 1924 erfolgt zu sein im Zusammenhang mit seinem Kampf mit den Jesuiten, d. h. seiner Beteiligung der unter dem Namen J. de Récalde herausgegebenen jesuitenkritischen Hefte; cfr. BAUMGARTEN (Anm. 11) 237 Nr. 479.

⁵² Noch nie waren so viele Kirchenhistoriker mit einem päpstlichen Ehrentitel ausgezeichnet gewesen als in den letzten Jahren vor dem 1. Weltkrieg. Die in ihrer Art einmalige Liste aller solcher Würdenträger – vom *Cappellanus honoris* bis zum partizipierenden Protonotar – die Albert Battandier in seinem *Annuaire Pontifical Catholique* (dieser Titel ist etwas absurd), XV année von 1912, pp. 574–652 bearbeitete hat, zeichnet sich dadurch aus, daß Autoren kirchenhistorischer Werke oft eigens ausgewiesen werden, so daß wir imstande sind, folgende (zweifellos dennoch unvollständige) Liste von Kirchenhistorikern mit päpstl. Titeln zu exerzieren, wobei kein Detailkommentar möglich ist: die Franzosen Batiffol, Battandier, Bau-nard, Bellet, Delassus, Daniel, Duchesne, die Deutschen Bardenhewer, Heiner, Hollweck, Laemmer, Paulus und die fünf vorher Genannten Baumgarten, de Waal, Ehse, J. P. Kirsch, Wilpert, auch Diözesanhistoriker wie Höhler, die Italiener Benigni, Bernasconi, Boglino, Faloci-Pulignano, Niccolò Marini, Gio. Mercati, Pinchetti Sanmarchi, Giobbio, Cosimo Stornaïolo, schließlich schon Achille Ratti; der Ungar Fraknoi, der Pole Godlewski, die Belgier Jules de Becker und Maurice Vaes, der Engländer Bernard Ward. Viele unter ihnen gehörten voll und ganz in die apologetisch-traditionalistische Richtung, nicht wenige waren untereinander grundsätzliche Bestreiter – aber das ist hier zweitrangig. Entscheidend ist, daß in einem noch nie dagewesenen Ausmaß die Kirchengeschichte ein Fach geworden war, das zu einer Prälatenliste führte. Dies ist allerdings auf dem Hintergrund der Zunahme dieser Titel beim Übergang des adeligen päpstlichen Hofes des 18. Jahrhunderts zu der Kirchenzentrale der Massenkirche des 20. Jahrhunderts zu sehen.

Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft und die Römische Quartalschrift von der Auflösung der Gesellschaft durch das NS-Regime (1941) bis zum Jahre 1975

Von ERWIN GATZ

Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft ist so eng mit dem Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico verzahnt, dass man beide trotz ihrer jeweiligen Eigenständigkeit gemeinsam betrachten muss. Das Gleiche gilt für die seit 1887 erscheinende Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Im Gegensatz zu den anderen deutschen wissenschaftlichen Instituten in Rom, nämlich dem Deutschen Archäologischen Institut, dem Deutschen Historischen Institut und der Biblioteca Hertziana, wird das Institut der Görres-Gesellschaft nicht staatlich finanziert, sondern von der Görres-Gesellschaft getragen. Seine Ausstattung war daher im Vergleich zu den staatlich finanzierten Instituten immer bescheiden. Es gab nie Angestellte, sondern Honorarkräfte und Stipendiaten. Dennoch hat es beachtliche wissenschaftliche Leistungen aufzuweisen. Auch während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft unterschied es sich von den anderen deutschen Instituten Roms, denn es gelang dem NS-Regime nie, hier Fuß zu fassen, während das bei den anderen Instituten der Fall war¹. Das Institut überstand sogar die Aufhebung der Görres-Gesellschaft durch das NS-Regime im Jahre 1941².

Im Dezember 1940 hatte sich das Reichssicherheitshauptamt des Reichsführers SS zu einer „Aktion“ gegen die dem NS-Regime verhasste Görres-Gesellschaft³ entschlossen, und am 4. Februar 1941 hatte ein Gestapobeamter deren Geschäftszimmer in der Privatwohnung ihres damaligen Generalsekretärs, des Freiburger Alttestamentlers Arthur Allgeier, geschlossen. Am 11. Juni 1941 folgten die Auflösung der Gesellschaft und die Beschlagnahmung ihres Vermögens durch Erlass des Reichsministers des Innern, Wilhelm Frick. Allgeier wurde davon nur mündlich unterrichtet. Am 2. Juli 1941 transportierte die Gestapo das bei ihm befindliche Schriftgut der Gesellschaft ab. Es gelangte in das Reichssicherheitshauptamt nach Berlin. Das historische Archiv der Gesellschaft war dagegen vorsorglich ins Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg in Sicherheit gebracht worden, wo es den Zweiten Weltkrieg unbeschadet überstand. Es befindet sich heute als Depot im Historischen Archiv des Erzbistums Köln.

¹ Dazu: M. MATHEUS (Hg.), *Deutsche Forschungs- und Kulturinstitute in Rom in der Nachkriegszeit* (Tübingen 2006).

² Vgl. die ausführlichere Fassung der folgenden Ausführungen: E. GATZ, *Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft von der Aufhebung der Gesellschaft durch das NS-Regime (1941) bis zu seiner Reaktivierung nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: MATHEUS (Anm. 1).

³ R. MORSEY, *Görres-Gesellschaft*, in: StL 2 (1986) 1082–85, ferner: DERS., *Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft 1932/33 bis zum Verbot 1941* (Paderborn u. a. 2002).

Über die Behinderung der Gesellschaft durch das NS-Regime und ihre Auflösung sind wir durch Rudolf Morsey gut informiert. Die Görres-Gesellschaft zählte zum Zeitpunkt ihrer Auflösung ca. 3000 Mitglieder. Sie gab Zeitschriften und wissenschaftliche Reihen heraus⁴ und unterhielt Auslandsinstitute in Rom und Jerusalem. Wichtigster Treffpunkt ihrer Mitglieder waren die jährlichen Generalversammlungen, über die die Jahresberichte informieren⁵. Sie waren durch das NS-Regime schließlich unmöglich gemacht worden. Die letzte Generalversammlung hatte 1937 in Osnabrück stattgefunden.

In unserem Zusammenhang geht es nur um das Römische Institut und um die Römische Quartalschrift⁶, und zwar in der Zeit zwischen der Auflösung der Gesellschaft (1941) und ihrer Reaktivierung nach dem Zweiten Weltkrieg (1948) sowie deren weitere Entwicklung bis zum Jahre 1975.

Die im Jahre 1876 gegründete „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ – so ihre damalige Bezeichnung – hatte sich 1878 eine historische Sektion gegeben. Seit 1888 erschien in deren Auftrag das „Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, das bereits im Jahr seiner Gründung auf 957 Abonnenten kam. Als nach der Berufung des Würzburger Kirchenhistorikers Joseph Hergenröther zum Präfekten (1879) das Vatikanische Archiv der wissenschaftlichen Forschung geöffnet wurde, setzten aus allen europäischen Kulturnationen Bemühungen um die Erschließung des dort aufbewahrten Archivgutes, vor allem im Hinblick auf die jeweilige Nationalgeschichte, ein⁷. 1888 stellte auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft der Wissenschaftsorganisator Franz Hülskamp zusammen mit dem damaligen Privatdozenten für Geschichte Heinrich Finke den Antrag auf Errichtung eines historischen Instituts in Rom. Es sollte seinen Sitz im Gebäude des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico, in unmittelbarer Nachbarschaft zum Vatikanischen Archiv und zur Vatikanischen Bibliothek erhalten. Rektor Anton de Waal, der in seiner 47jährigen Amtszeit (1870–1917) dem Campo Santo ein neues Gesicht gab⁸, hatte bereits 1879 erklärt, vorzügliche Aufgaben des Kollegs seien künftig die Erforschung der römischen Archive und das Studium der Christlichen Archäologie. Vor allem unter diesem Gesichtspunkt warb er um Mitglieder für sein Haus. Nicht nur Ludwig von Pastor, sondern auch Josef Galland, Anton Pieper, Alfons Bellesheim, Heinrich Denifle und später Franz Ehrle gehörten zum Kreis um de Waal. An einer von ihm 1880–1885 geleiteten kirchenhistorischen Arbeitsgemeinschaft nahmen auch noch andere Gelehrte teil. Der Ausbau der Bi-

⁴ H. E. ONNAU (Bearb.), *Das Schrifttum der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 1876–1976* (Paderborn u. a. 1980).

⁵ ONNAU (Anm. 4) 13 ff.

⁶ E. GATZ, *Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988*, in: RQ 83 (1988) 3–18.

⁷ *Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma* (Hg.), *L'Archivio Segreto Vaticano e le ricerche storiche* (Roma 1982).

⁸ E. GATZ, *Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico* (Freiburg u. a. 1980).

bliothek und der Studienaufenthalt von Nachwuchskräften wurden von Anfang an von der Görres-Gesellschaft gefördert.

1887 wagte de Waal dann gegen manche Bedenkenträger die Gründung der Römischen Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte als wissenschaftliches Organ der im Kolleg wohnenden und mit ihm verbundenen Forscher. Angesichts der engen Verbindung zur Görres-Gesellschaft nahm diese das Anerbieten de Waals an, ihr Institut in den Räumen des Kollegs unterzubringen. Beide Seiten profitierten davon: Das Kolleg, indem ihm damit eine immer besser ausgebaute Bibliothek zur Verfügung gestellt wurde, und die Gesellschaft, weil sie ihre Institutsräume mietfrei erhielt.

Das Institut der Görres-Gesellschaft war also von Anfang an eng mit dem Priesterkolleg verbunden und es teilte in der Folge auch weitgehend dessen Geschick. Das wird gerade für die Zeit der Unterdrückung der Gesellschaft durch das NS-Regime deutlich.

Während des Ersten Weltkrieges verließen bis auf Anton de Waal alle Deutschen den Campo Santo, darunter 1915 auch Stephan Ehse, der von 1895 bis zu seinem Tode 1926 das Institut der Görres-Gesellschaft leitete. Die Abwesenheit von Rom tat seiner Arbeit jedoch keinen Abbruch, denn er wie auch andere Mitglieder des Instituts setzten während des Krieges in Deutschland auf der Grundlage ihrer Materialsammlungen ihre Arbeiten und Publikationen fort. Josef Wilpert, der ebenfalls mehrere Jahre lang Mitglied des Kollegs am Campo Santo gewesen war und zahlreiche Beiträge zur Römischen Quartalschrift beige-steuert hatte, veröffentlichte z. B. 1916 sein monumentales Werk über die römischen Malereien und Mosaiken. Nachdem wegen des Krieges 1915 die Quartalschrift eingestellt worden war, gefährdete der Tod de Waals im Jahre 1917 den Fortbestand des Kollegs und damit des Instituts. Sie blieben jedoch letztlich unter der schützenden Hand des Hl. Stuhles unangetastet.

Nach der Bestellung des Kölner Priesters Emmerich David zum Rektor des Campo Santo 1920 konnte das Institut unter Ehse seine Tätigkeit wieder aufnehmen und seit 1922 erschien auch wieder die Römische Quartalschrift. Die Nachkriegszeit war allerdings, obwohl nunmehr die Reichsregierung die Arbeit des Instituts unterstützte, von großer wirtschaftlicher Kargheit geprägt. Dennoch gab es stets Stipendiaten und deren Projekte gingen voran. Im Kolleg lebten aber auch andere Gelehrte. Sie waren, wenn auch nicht Stipendiaten der Gesellschaft, so doch deren Mitglieder⁹. Am regen geistigen Austausch änderte sich zunächst auch nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ 1933 nichts. Dazu kam es erst während der folgenden Jahre, denn die neuen Machthaber verfolgten die Ziele und Unternehmungen der Gesellschaft, die sich nicht gleichschalten ließ, mit Misstrauen und erschwerten ihre Arbeit durch Schikanen. Seit 1935 forderte der Sicherheitsdienst der SS ihre Auflösung. Auf das

⁹ Eine plastische Schilderung der damaligen Lage bietet H. JEDIN, Was nicht in den Akten steht: Erinnerungen an das Priesterkolleg unter dem Rektorat David, in: E. GATZ (Hg.), Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico (Freiburg u. a. 1977) 174–186.

Römische Institut hatte das NS-Regime allerdings keinen direkten Zugriff, denn es lag seit der Gründung des souveränen Vatikanstaates 1929 auf exterritorialem Gebiet, was sich als unschätzbare Vorteil erweisen sollte¹⁰. Seit 1934 traf allerdings die Devisenpolitik des Dritten Reiches die Stipendiaten schwer, denn zeitweise war der Geldtransfer unmöglich. In Deutschland selbst, weniger dagegen in Rom, kam die allmähliche Erschwerung des internationalen wissenschaftlichen Austausches hinzu. Lähmend wirkte sich auch der Tod führender Persönlichkeiten aus. So verstarben 1938 der international hoch angesehene Präsident der Gesellschaft (seit 1924) Heinrich Finke und 1941 der ebenfalls bedeutende Direktor des Instituts der Görres-Gesellschaft Peter Josef Kirsch. Zu dessen Nachfolger wurde kurz vor Auflösung der Gesellschaft der damalige Rektor des Campo Santo, Hermann Maria Stöckle, ernannt, der zwar keine wissenschaftlichen Initiativen entwickelte, aber die Kontinuität bis zur Wiedergründung der Gesellschaft 1948 und zur Bestellung eines neuen Direktors 1949 wahrte. Damit waren erstmals seit der Gründung des Instituts die Leitung des Campo Santo und des Instituts in einer Hand vereint. Der 47. (1939) und vorerst letzte Jahrgang der Römischen Quartalschrift wurde 1942 ausgeliefert. Das letzte Supplementheft war bereits 1931 erschienen.

Obwohl nun keine neuen Stipendiaten der Görres-Gesellschaft, wohl aber nach den ersten großen militärischen Siegen der deutschen Wehrmacht seit 1940 einige zum Studium frei gestellte Priester nach Rom entsandt wurden, brach das wissenschaftliche Leben im Kolleg selbst in den schlimmsten Jahren nie ab. Darüber sind wir insbesondere durch die Erinnerungen von Hubert Jedin¹¹, aber auch von Hermann Hoberg¹² und Iginio Rogger¹³, ferner durch das Protokollbuch der Sabbatinen¹⁴ informiert. Jedin, der 1939 mit dem Auftrag nach Rom gekommen war, für das bevorstehende Jubiläum des Tridentinums im Jahre 1945 eine aus den Quellen schöpfende Geschichte des Konzils zu schreiben, trieb dieses Vorhaben während des Krieges weit voran.

Das damalige wissenschaftliche Leben im Kolleg hat seinen Niederschlag u. a. im Protokollbuch der Sabbatinen gefunden. Dabei handelte es sich um wissenschaftliche Abendvorträge der Stipendiaten und Kollegsmitglieder, oft auch von geladenen Gästen, am Samstagabend. Anton de Waal hatte sie 1878 eingeführt. Sie und die sich daran anschließende Diskussion besaßen für die Studierenden einen zentralen Stellenwert. Während die Görres-Gesellschaft aufgelöst war und ihr Römisches Institut nur noch ein Schattendasein führte, versammelte man sich also im Campo Santo während des Krieges nach wie vor zum geistigen Austausch. Die Häufigkeit dieser Treffen blieb allerdings weit hinter denen der zwanziger und dreißiger Jahre zurück.

¹⁰ W. SCHULZ, Der Grenzverlauf des Vatikanstaates und die Frage nach dem Rechtsstatus des Campo Santo Teutonico, in: GATZ (Anm. 9) 187–203.

¹¹ H. JEDIN, Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang hg. von K. REPGEN (Mainz 1984).

¹² H. HOBERG, in: RQ 82 (1987) 2–14, hier 9–12.

¹³ I. ROGGER, in: RQ 82 (1987) 60–65, hier 61 f.

¹⁴ Archiv des Campo Santo Teutonico, Libro 86.

Für das Studienjahr 1941/42, also dem ersten nach Auflösung der Gesellschaft, verzeichnet das Protollbuch sieben Sabbatinen. Als erster referierte Karl Hofmann am 13. Dezember 1941 über „Probleme der Quellengeschichte des alten Kirchenrechtes“. Hofmann hielt sich 1940–42 zum Studium im Kolleg auf. Er starb 1954 als Professor des Kirchenrechtes in Tübingen¹⁵. Am 10. Januar 1942 folgte ein Vortrag von Klemens Honselmann über „Urkundenfälschungen mit besonderer Berücksichtigung der ‚Fälschungen‘ des Klosters Abdinghof in Paderborn“. Honselmann war Priester des Erzbistums Paderborn und 1941–42 zu kirchenhistorischen Studien in Rom. Er wurde später Direktor der Akademischen Bibliothek und Professor der Kirchengeschichte in Paderborn. Am 24. Januar 1942 referierte Jedin über das Thema „Das Generalkonzil – eine Rotte Korah?“ Er gab damit einen Einblick in seine Arbeit am ersten Band der Geschichte des Konzils von Trient, der 1949 als Buch erschien und ihm den Weg auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Bonn auftrat. Am 21. Februar 1942 folgte eine Sabbatine von Hermann Hoberg „Zur Geschichte des päpstlichen Schatzes im 14. Jahrhundert“. Hoberg war 1938 als Stipendiat der Görres-Gesellschaft nach Rom gekommen, um an dem Projekt „Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316–1378“ mitzuarbeiten, wovon bis dahin sechs Bände erschienen waren. Er fügte ihnen zwei weitere hinzu. 1950 wurde er Archivar und 1956 Vizepräfekt des Vatikanischen Archivs. Seine 1955 vorgesehene Bestellung zum Direktor des Instituts der Görres-Gesellschaft lehnte er dagegen ab, weil er damals noch an eine Habilitation dachte, wozu es jedoch nicht kam. Der 1992 verstorbene Prälat Hoberg ist den Besuchern des Vatikanischen Archivs als uneigennütziger und nobler Helfer in Erinnerung. Am 14. März folgte Othmar Rink mit einem Referat über „Bemerkungen zur Bologneser Rechtsschule und Gratian“. Rink war Südtiroler und somit italienischer Staatsangehöriger, Mitglied der Missionsgesellschaft von Mill Hill und Kirchenrechtler. Seine Missionsgesellschaft sandte seit 1942, als die meisten deutschen Kollegsmitglieder zur Wehrmacht eingezogen wurden, einige Mitglieder zum Studium ins Kolleg, damit dort neben den italienischen Kurialen, die mittlerweile die frei gewordenen Plätze eingenommen hatten, wenigstens eine kleine Gruppe die deutsche Präsenz wahrte. Am 18. April 1942 folgte ein Referat von Karl Baus über „Das Kreuz von Herculaneum und seine Probleme“, das er später in der Zeitschrift „Theologie und Glaube“ veröffentlichte. Baus war Priester des Bistums Trier und wurde später dort und dann in Bonn als Nachfolger von Theodor Klausner Professor der Kirchengeschichte. 1962 eröffnete er mit dem ersten Band das von Jedin herausgegebene Handbuch der Kirchengeschichte. Am 3. Mai 1942 hielt der ebenfalls im Kolleg wohnende Ungar Julius von Magary ein Referat über „Die selige Margareta von Ungarn“. Magary war Professor des Kirchenrechtes an der Urbaniana und später Botschaftsrat der

¹⁵ Die elementaren Lebensdaten und die letzte berufliche Stellung der Kollegsmitglieder findet sich in: P.-L. SURCHAT – N. KLINKENBERG, Verzeichnis der Kollegsmitglieder 1928–1977, in: GATZ (Anm. 9) 39–51.

Botschaft des souveränen Malteserordens beim Hl. Stuhl. Protokollant der Sabbatinen war damals Hermann Hoberg.

Während im Studienjahr 1941/42 sieben Sabbatinen stattgefunden hatten, waren es im Studienjahr 1942/43 nur zwei. Der Grund für diese Reduzierung ist nicht bekannt. Am 13. Februar 1943 referierte Hans Brugger, später Schriftleiter einer Missionszeitschrift in Brixen, über „Kardinal Vaughan“ und am 27. März Jedin „Zur Beurteilung des Renaissancepapsttums“. Wenige Wochen zuvor, am 2. Februar, hatte die 6. deutsche Armee in Stalingrad kapituliert. Auch der Campo Santo blieb nun nicht mehr lange eine Insel des Friedens, denn nach dem Zusammenbruch des faschistischen Regimes, der Bekanntgabe des Waffenstillstandes zwischen Italien und den Alliierten (8. September 1943) und der Besetzung Roms durch deutsche Truppen (10. September) strömten mit zahlreichen tatsächlich oder vermeintlich Gefährdeten auch viele Juden in den Schutz kirchlicher Einrichtungen¹⁶. Nun zeigte sich, wie wertvoll der durch die Lateranverträge begründete Rechtsstatus des Campo Santo war. Dieser war zwar 1929 italienisches Staatsgebiet geblieben, genoss aber als „adiacenza del Palazzo del Sant'Ufficio“ den Status der Exterritorialität. Die deutsche Besatzungsmacht respektierte das. Als aber am 16. Oktober die Gestapo in Rom 2091 Juden verhaftete und später größtenteils ins Konzentrationslager abtransportierte, gerieten die ins Kolleg Geflüchteten in größte Besorgnis. Hubert Jedin und die damalige Hausoberin haben die damalige Stimmung im Kolleg anschaulich beschrieben¹⁷.

Die deutschen wissenschaftlichen Institute wurden damals suspendiert und die Bibliotheken des Deutschen Archäologischen Instituts, der Biblioteca Hertziana und des Deutschen Historischen Instituts evakuiert. Auch die Vatikanische Bibliothek wurde geschlossen, da sie zu einem Treffpunkt von Geheimagenten zu werden drohte. Einzig die Bibliothek der Görres-Gesellschaft und des Priesterkollegs, so klein und bescheiden sie im Vergleich mit denen der staatlichen Institute auch war, blieb unangetastet und funktionsfähig. Und trotz der schwierigen Rahmenbedingungen gingen auch die Sabbatinen und der wissenschaftliche Austausch weiter. Im Studienjahr 1943/44 gab es immerhin neun Treffen. Am 11. Dezember 1943 referierte Jedin über „Katholische Reformation oder Gegenreformation?“. 1946 veröffentlichte er den Vortrag in Luzern in erweiterter Fassung mit dem Untertitel „Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil“. An diesem Vortrag, aus dem nach Meinung des Autors sein bestes Buch wurde, nahmen nach dem Protokollbuch nur vier Hörer teil. Im Laufe des Jahres referierten ferner Paul Georg Berndorff, später Geheimsekretär von Kardinal Joseph Frings und danach Pfarrer von St. Gereon in Köln, ferner Hermann Hoberg, Stanislaus Lohuang, später Erzbischof von Taipeh auf Taiwan, Julius Magary, Hans Brugger, der Neuseeländer Owen Noel, später Weihbischof in Wellington, und der Norweger Ivar Hansteen-Knudsen.

¹⁶ E. GATZ, Der Campo Santo als Helfer, in: RQ 93 (1998) 79–91, hier 89–91.

¹⁷ GATZ (Anm. 16) 89 ff.

Im Studienjahr 1944/45 fanden zwölf Sabbatinen statt. Wieder machte Jedin den Auftakt. Er sprach am 12. November 1944 über „Ein ‚Turmerlebnis‘ Con-tarinis“ und am 10. Februar 1945, während sich der Untergang des deutschen Schlesien vollzog, unter dem er als dezidiertes Schlesier unsäglich litt, über „Die Lebenserinnerungen Francesco Lanzonis“, eines bedeutenden italienischen Kir-chenhistorikers (gest. 1929), der zeitweise in den Verdacht des „Modernismus“ geraten war. Auf den Sabbatinen wurde aber auch über praktische Fragen ge-sprochen. So berichtete am 25. November 1944 Berndorff über seine Erfahrun-gen als Seelsorger in einem Kriegslazarett.

Auch nach Kriegsende wurden die Sabbatinen fortgesetzt. Im Studienjahr 1945/46 gab es allerdings nur vier, wobei Jedin auch diesmal wieder am 1. De-zember 1945 mit einem Vortrag über „Johanna die Wahnsinnige“ begann. Für 1946/47 verzeichnet das Protokollbuch keinen Vortrag. Ein Grund ist den Akten nicht zu entnehmen. Er könnte darin gelegen haben, dass der allgemeine wissen-schaftliche Austausch wieder einsetzte. Jedin erwähnt nämlich in seinem Le-bensbericht, dass zwar damals in der italienischen Presse eine deutschfeindliche Stimmung verbreitet war, nicht aber unter den Gelehrten. Dort sei er als Deut-scher vielmehr wie früher vorbehaltlos aufgenommen worden. Diese freund-schaftliche Zusammenarbeit über die nationalen Grenzen hinweg zeigte sich auch darin, dass Jedin zur Gründung der „Rivista di storia della chiesa in Italia“ beitrug¹⁸. Die ersten Vorbesprechungen dazu fanden 1945 in seinem Wohnraum im Kolleg statt. Im Herbst und Winter 1945/46 erfolgte dann auf mehreren Sitzungen im Vatikanischen Archiv die Ausarbeitung des Projektes und 1947 erschien der erste Band.

Je mehr die Verhältnisse sich nach dem Krieg stabilisierten, als umso unbed-riedigender empfanden viele Altcamposantiner, darunter auch Mitglieder der noch nicht wiedergegründeten Görres-Gesellschaft die Verhältnisse im Kolleg am Campo Santo¹⁹, denn nach ihrer Meinung unterlag nach der Auflösung der Görres-Gesellschaft nun auch noch das Kolleg einem Niedergang. Dafür mach-ten sie an erster Stelle Rektor Stöckle verantwortlich, der ihrer Auffassung nach nichts für die Reaktivierung des wissenschaftlichen Lebens unternahm. Das brachten die Bonner Professoren Theodor Klauser und Werner Schöllgen an der Wende zum Jahr 1946 in einer Denkschrift zum Ausdruck, der sich 20 wei-tere Universitätsprofessoren anschlossen. Darin hieß es: „Dass im Campo Santo begabte und selbständige Köpfe verschiedener Veranlagung und Fachrichtung viele Monate in ständigem geistigem Austausch miteinander lebten und dass sie, insbesondere bei den unvergesslichen Samstagabendsitzungen, den ‚Sabbatinen‘, ihre wissenschaftlichen Gedanken im Feuer einer kameradschaftlichen, von einem geistig bedeutenden Rektor sachkundig gesteuerten Diskussion erproben und läutern konnten, das machte einst den Reiz, die Fruchtbarkeit und die erzie-herische Wirkung der im Priesterkollegium verbrachten Jahre aus. ... Zusammenfassend muß festgestellt werden, dass der jetzige Rektor seine Tätigkeit fast

¹⁸ JEDIN (Anm. 9) 154f.

¹⁹ E. GATZ, Das Priesterkolleg seit dem Tode Anton de Waals, in: GATZ (Anm. 8) 25–27.

ausschließlich der Erledigung seiner Kurialgeschäfte gewidmet hat, während er für die wissenschaftliche Arbeit und damit für die Hauptaufgabe des Priesterkollegiums von vornherein weder Befähigung noch Neigung mitbrachte²⁰. Er hat so, ohne dass eine persönliche Schuld behauptet werden soll, im entscheidenden Punkt versagt.²¹ Die Autoren entwarfen schließlich ein imponierendes Bild jener kulturpolitischen Aufgabe, die der Campo Santo als damals einziges noch funktionierendes deutsches Auslandsinstitut erfüllen könne und umrissen jene Qualitäten, deren ein neuer Rektor bedürfe. Ihr Kandidat war Hubert Jedin. Doch die zuständigen vatikanischen Instanzen lehnten eine Ablösung Stöckles ohne dessen Einverständnis ab. Dabei dürfte ihnen wohl jenes Entgegenkommen des Rektors vor Augen gestanden haben, das dieser ihnen nach der Besetzung Roms durch deutsche Truppen bei der Aufnahme von Flüchtlingen erwiesen hatte.

Wenn nun auch in diesem Punkt vorerst alles beim Alten blieb, so trafen doch seit Ende 1946 allmählich wieder deutsche Studierende ein, als erster August Franzen, später Professor der Kirchengeschichte in Freiburg. Auch die Sabbatiner begannen wieder, und zwar in dichter Folge. So referierte Jedin, dem diese besonders am Herzen lagen, am 31. Januar 1948 über „Sickels Römische Erinnerungen“, am 14. Februar Eduard Stommel über „Der Kölner Dom; Kriegsschäden; Ausgrabungsergebnisse“, am 13. März Erwin Iserloh über „Die Erforschung der vortridentinischen Kontroverstheologie. Aufgaben und Fragestellungen“ und am 10. April August Franzen über „Bernhard Gustav von Baden-Durlach“. Alle Genannten erhielten später in Deutschland Lehrstühle der Kirchengeschichte und traten mit zahlreichen Veröffentlichungen hervor.

Wenige Monate später wurde die Görres-Gesellschaft wiedergegründet und am 15. Oktober 1948 in das Vereinsregister Bonn eingetragen²². Als eine seiner dringlichsten Aufgaben empfand der neue Vorstand unter seinem Präsidenten Prof. Dr. Hans Peters die Reaktivierung des Römischen Instituts und die Fortsetzung der Edition des Concilium Tridentinum. Daher reisten im Frühjahr 1949 Theodor Klauser, inzwischen Ordinarius für Alte Kirchengeschichte in Bonn, und Georg Schreiber, einst Zentrumsabgeordneter im Deutschen Reichstag und mächtiger Vorsitzender von dessen Finanzausschuss und nunmehr Rektor der Universität Münster, nach Rom. Dabei ging es zunächst um die Bestellung eines neuen Direktors. Ob dabei Jedin zur Debatte gestanden hat, geht aus den Quellen nicht hervor. Jedin hat jedoch in seinen Lebenserinnerungen festgehalten, Schreiber habe ihn als seinen „Kuli“ einspannen wollen, was er abgelehnt habe²³. Ein Problem lag darin, dass die Gesellschaft die Leitung des Instituts zwar einem profilierten Gelehrten übergeben wollte, diesem aber kein entsprechendes Ge-

²⁰ Über die schwierige Besetzung des Rektorates im Jahre 1931 E. GATZ, Hubert Jedin als Kandidat für das Rektorat des Campo Santo Teutonico, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 6 (1980) 225–233.

²¹ Zit. in GATZ (Anm. 9) 25.

²² Alles Folgende nach den Jahresberichten und den im Archiv des Römischen Instituts aufbewahrten Akten.

²³ JEDIN (Anm. 9) 165.

halt zahlen konnte, denn dafür war ihre Finanzbasis zu schmal. Die Wahl fiel daher schließlich auf den seit 1939 als Professor für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Gregoriana tätigen Jesuiten Engelbert Kirschbaum, der das Institut nebenamtlich leiten sollte. Nachdem Stoeckle am 4. Oktober 1949 um seine Entpflichtung von dessen Leitung gebeten hatte, erfolgte am 26. November die Ernennung Kirschbaums zum „vorläufigen Institutsdirektor“. Sekretär wurde der Passauer Geistliche Ludwig Voelkl, der als ehemaliger Wehrmachtspfarrer finanziell abgesichert war, damals ein Studium der Christlichen Archäologie absolvierte und 1953 Vize-Direktor des Instituts wurde. Sechs in Rom lebenden deutschen Gelehrten wurde die Ehrenmitgliedschaft des Instituts zuerkannt²⁴. Sie sollten dem Direktor beratend zur Seite stehen.

Die Bestellung von Kirschbaum und Voelkl erwies sich als glücklich. Der geborene Kölner Engelbert Kirschbaum (1902–1970) war mit 19 Jahren in die Gesellschaft Jesu eingetreten, 1929 in München in Kunstgeschichte promoviert und 1931 zum Priester geweiht worden. Seit 1932 hatte er das Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana in Rom besucht und war dort 1934 ein zweites Mal promoviert worden²⁵. Anschließend hatte er als Spiritual in Frankfurt-St. Georgen und später in der Redaktion der „Stimmen der Zeit“ gearbeitet, ehe er 1939 an die Gregoriana berufen worden war. Neben seinem primären Interessen- und Arbeitsfeld, der Christlichen Ikonographie, war er seit 1940 an den Grabungen unter St. Peter beteiligt, die er später einem breiteren Publikum bekannt machte, wobei seine Deutung sich jedoch nicht durchsetzte. Kirschbaum war nach Werdegang und Persönlichkeit gut auf die Leitung des Instituts vorbereitet.

Von ganz anderer Art war der Lebensweg von Ludwig Voelkl (1899–1985)²⁶. Zu Dürnbach im Bistum Passau geboren, hatte er 1917 die Einberufung zum Militärdienst und erst danach das Reifezeugnis erhalten. Schon nach wenigen Wochen wurde er bei Verdun verwundet und geriet in französische Kriegsgefangenschaft. 1923 in Passau zum Priester geweiht, war er bis 1935 in der Pfarr- und danach bis 1945 in der Wehrmachtsseelsorge tätig, ehe er bei Triest in amerikanische Kriegsgefangenschaft geriet. Bald entlassen, ging er nach Rom, studierte am Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana und schloss 1950 mit dem Doktorat ab. Durch seine Freundschaft mit Kirschbaum kam er anschließend als Bibliothekar und Mitarbeiter an das Institut der Görres-Gesellschaft.

Während durch die Ernennung von Kirschbaum und Voelkl für das Institut eine Lösung gefunden war, fehlte es noch an einem tatkräftigen Rektor für den Campo Santo, denn Institut und Priesterkolleg waren nun einmal untrennbar miteinander verzahnt. Am 4. Mai 1949 sprach Theodor Klauser in einem Schreiben an die Kultusministerin des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen von den

²⁴ Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1950 (Köln 1951) 10 f.

²⁵ O. KÖHLER, Engelbert Kirschbaum, in: RQ 66 (1971) 1–7 [sehr emotional]; sachlicher: W. BRAUNFELS, Engelbert Kirschbaum, in: CI 2 (Freiburg u. a. 1977) und H. PFEIFFER, Engelbert Kirschbaum, in: NDB 11 (1977) 673 f.

²⁶ Freundliche Auskunft von Frau Adelheid Hardt, Konz.

Hoffnungen, die sich damals an den Campo Santo knüpften²⁷. Darin sprach er vom „Deutschen Gelehrten-Priestercollegium“, das sich „an einem für die Geltung der deutschen Wissenschaft im Ausland entscheidenden Platze“ befinde. Klausner dachte offenbar an seine eigene Zeit im Priesterkolleg in den Jahren 1925–27 und 1931–34²⁸. Der Schwächezustand an der Spitze des Campo Santo endete 1954 mit der Bestellung des Mainzer Priesters Dr. August Schuchert zum Rektor (1954–1961)²⁹.

Unter Kirschbaum und Voelkl fasste das Institut wieder Fuß. Neben die traditionellen, kollegsinternen Sabbatinen traten nunmehr auch öffentliche Vorträge³⁰. Am 13. Mai 1950 präsentierte sich das Institut anlässlich seiner Wiedereröffnung mit einem Vortrag von Bernhard Kötting über „Die Beurteilung der Wiederverheiratung in Antike und alter Kirche“. Referenten waren meist Nachwuchskräfte, denen damit ein Forum geboten wurde. Es gab in der Regel bis zu vier Stipendiaten, die sich meist auf die Habilitation vorbereiteten. Die meisten erlangten später in Deutschland Lehrstühle. Doch war es schwierig, für Priester eine Freistellung zum Weiterstudium zu erreichen. Nach außen trat das Institut neben den Vorträgen seit 1952 ferner durch von Voelkl als Sekretär und später Vizedirektor organisierte archäologische Exkursionen hervor. In der Bibliothek, die kontinuierlich ausgebaut wurde, lagen damals 35 Zeitschriften auf.

1953 kam es zu einem Vertrag zwischen Institut und Verwaltungsrat der Erzbischöflichen Gesellschaft über die Bereitstellung der Institutsräume, ferner zum Erlass einer Satzung für das Institut, die dessen Ziele und Gliederung, seine Leitung, die Stellung der Stipendiaten und der Mitglieder festlegte³¹. Zugleich wurde Voelkl Vize-Direktor.

Seit dem gleichen Jahr erschien auch wieder die Römische Quartalschrift, nachdem das Historische Jahrbuch bereits 1951 reaktiviert worden war. Nunmehr zeichneten Priesterkolleg und Institut der Görres-Gesellschaft gemeinsam als Herausgeber. Den Verlagsvertrag unterzeichneten Prof. Dr. Hans Peters, Köln, als Präsident der Görres-Gesellschaft, P. Prof. Dr. Engelbert Kirschbaum SJ, Rom, als Leiter des Römischen Instituts, Dr. Hermann M. Stoeckle als Rektor des Campo Santo und Dr. Hermann Herder-Dorneich als Verleger. Auf dem Titelblatt hieß es: „Herausgeber: Deutsches Priesterkolleg am Campo Santo, Römisches Institut der Görres-Gesellschaft. Schriftleiter: Prof. Dr. Johannes Kollwitz und Prof. Dr. Johannes Vincke“. Schriftleiter wurden also 1953 weder der damalige Direktor des Instituts, noch sein Stellvertreter, sondern für Christliche Archäologie Kollwitz und für Kirchengeschichte Vincke, beide Freiburg, beide angesehene Gelehrte, die aber fern von Rom lebten. Möglicherweise stand dahinter ein wissenschaftlicher Vorbehalt gegen Kirschbaum und Voelkl. Dabei

²⁷ Kopie des Schreibens im Universitätsarchiv Bonn, Personalakte Klausner (PA 4067). Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. M. Matheus.

²⁸ Zum Ganzen: JEDIN (Anm. 9) 174–186.

²⁹ GATZ (Anm. 19) 27–32.

³⁰ Die Aktivitäten sind in den Jahresberichten erwähnt.

³¹ Text: Jahresbericht 1953 (1954) 66–69.

blieb es bis 1956. Dann aber machte Rektor Schuchert, selbst promovierter Christlicher Archäologe, die Rechte des Priesterkollegs wieder stärker geltend. Daher erschien er seit 1956 zusammen mit Kirschbaum als Herausgeber, während die Schriftleitung bei Kollwitz und Vincke blieb. An die Stelle des 1961 verstorbenen Schuchert trat 1963 Rektor Prof. Dr. Johannes Emil Gugumus (1963–1970) als Herausgeber. Neben die Herausgeber traten 1959 Mitherausgeber („in Verbindung mit“). Dies waren Hermann Hoberg, Hans Ulrich Instinsky, Johannes Kollwitz, Theodor Schieffer, Ludwig Voelkl und Ernst Walter Zeeden.

Die 1953 erstmals nach dem Krieg wieder erscheinende Quartalschrift zählte damals ihren 48. Jahrgang. Der Inhalt der ersten Hefte war breit gestreut und verheißungsvoll. Es fehlte nicht an Gratulanten, aber es war nicht leicht, der Zeitschrift wieder einen festen Platz zu verschaffen. So schrieb Kollwitz am 21. Februar 1954 an Voelkl, Herder drucke 300 Exemplare, aber man habe erst 40 Abonnenten gewonnen. Vor dem Zweiten Weltkrieg seien es allerdings auch kaum mehr als 150 gewesen. Die Zeitschrift fasste jedoch wieder Fuß. Im Juni 1960 hatte sie 217 Bezieher, davon 73 außerhalb der Bundesrepublik. Die schriftliche Werbung um neue Interessenten führte allerdings zu keinem besonderen Erfolg. So berichtete die Werbeabteilung des Verlages 1960, sie habe 1000 Mitglieder der Görres-Gesellschaft sowie 450 Bibliotheken und wissenschaftliche Institute angeschrieben, damit aber nur zwei neue Bezieher gewonnen. Dennoch stieg die Zahl der Abonnenten infolge der Gründung neuer Universitäten und der günstigen Wirtschaftsentwicklung weiter an. Allein im Jahre 1978 gab es 25 neue Abonnenten. 1979 zählte die Quartalschrift 141 Bezieher außerhalb der Bundesrepublik, davon 53 in den USA und 33 in Italien. Das war gegenüber 1960 eine Steigerung um 100 Prozent. Schon 1954 stand sie wieder mit 23 Zeitschriften in Austausch. Das erste Supplementheft erschien allerdings erst 1964 nach 33jähriger Unterbrechung. Ein 1966 erscheinender Registerband erschloss die ersten 50 Jahrgänge der Zeitschrift (1887–1955). Inhaltlich war seit 1953 ein deutlicher Wandel zu erkennen, in dem sich die Entwicklung des Priesterkollegs wie auch des Instituts spiegelte. Im ersten Jahrzehnt dominierten unter den Autoren ehemalige oder auch aktive Mitglieder des Kollegs und Stipendiaten, wobei Kirschbaum nur einen einzigen Aufsatz und Voelkl nur zwei Forschungs- und Grabungsberichte beitrug. Die Zeitschrift erschien stets pünktlich.

Infolge der Anlaufschwierigkeiten konnte die Quartalschrift zunächst nicht ohne Druckkostenzuschuß erscheinen. Diesen leistete die Deutsche Forschungsgemeinschaft. 1953 belief er sich auf DM 3350, 1985 auf DM 6500. Inzwischen hatten sich jedoch die Lage so gebessert und der Absatz so konsolidiert, dass ein Zuschuss seitdem nicht mehr erforderlich war.

Doch es ging dem Institut nicht nur um die Förderung der Stipendiaten, um die Quartalschrift und um öffentliche Vorträge und Exkursionen, oder um die Fortführung der Edition der Akten des Konzils von Trient und der Vatikanischen Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung, also der traditionellen Institutsprojekte, sondern man fasste auch Neues ins Auge. 1954 legte Kirschbaum dem Vorstand der Gesellschaft den Antrag auf

Übernahme und Förderung eines von Konrad Repgen vorgeschlagenen Projektes zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariates vor. Erster Bearbeiter war Andreas Kraus, der 1956 mit der Arbeit am Pontifikat Urban VIII. begann und methodisch neue Wege ging. Ihm folgte Josef Semmler mit dem Pontifikat Pauls V. Beide Arbeiten kamen zum Abschluss, doch gelang es danach nicht mehr, Untersuchungen über andere Pontifikate zu Ende zu führen.

Auch Voelkl setzte seine Akzente. So veranstaltete er neben seinen archäologischen Führungen seit den fünfziger Jahren zusammen mit Rektor Schuchert Fortbildungskurse für Gymnasiallehrer über das Verhältnis von Antike und Christentum. Auch baute er seit 1957 eine Sammlung aller erfassbaren Grundrisse und Aufzeichnungen frühchristlicher Kirchenbauten auf. Sie erfolgte nach von der „Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma“ aufgestellten Kriterien, führte aber trotz der langen Laufzeit und der großen Investitionen nicht zu einer Publikation, wohl weil das Projekt zu groß war und die Möglichkeiten des Instituts überschritt.

Nach außen fand die Leistung Kirschbaums ihre Anerkennung, als ihm am 26. März 1956 der erste Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl (1954–1956) Dr. Wolfgang Jaenicke das Große Verdienstkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland überreichte³². In seiner Ansprache führte Jaenicke aus: „Als in den Jahren unmittelbar nach Kriegsende, in denen die deutschen wissenschaftlichen Institute in Rom unter Sequester standen und in vielerlei Hinsicht bedroht waren, die große Gefahr bestand, dass diese Institute Deutschland entfremdet wurden, haben Sie ... das wissenschaftliche und menschliche Ansehen, das Sie genießen, zusammen mit ihren umfassenden Erfahrungen und weitreichenden Beziehungen dazu benutzt, um mit bewundernswerter Ausdauer und großem politischen Takt den Weg zu ebnen, der schließlich zur Rückgabe der Institute geführt hat. Unter dem besonderen Schutz der Lage innerhalb der Città del Vaticano hat unter ihrer Leitung das Historische Institut der Görres-Gesellschaft sogar schon geraume Zeit vor der Rückgabe der übrigen Institute an Deutschland die wissenschaftliche Arbeit wieder aufgenommen und so einen wertvollen Stützpunkt für den Neubeginn der mit so großer Tradition verbundenen Wissenschaftler in Rom gebildet.“ Im gleichen Jahr wurde das Institut Mitglied der „Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma“.

Nachdem Kirschbaum schon länger beabsichtigt hatte, das Direktorat niederzulegen, um sich ganz dem von ihm inaugurierten und herausgegebenen „Lexikon der christlichen Ikonographie“ zu widmen, dessen erster Band 1968 erschien, wurde 1959 Ludwig Völkl sein Nachfolger.

Die Direktoren und Stipendiaten berichteten in den Jahres- und Tagungsberichten regelmäßig und gelegentlich auch in der Quartalschrift über ihre Projekte. Andreas Kraus hat uns darüber hinaus aber auch eine farbige Schilderung seiner römischen Studienzeit geschenkt und über das berichtet, was sich nicht in den Akten findet: Nämlich über das höchst lebendige und freundschaft-

³² Jahresbericht 1955 (1956) 67f.

liche Verhältnis zwischen den Direktoren und den Studierenden. Vor allem Voelkl erwies sich als treuer Begleiter und Helfer der Stipendiaten und trug dazu bei, dass ihnen die römische Zeit zu einem tief prägenden Erlebnis wurde³³. Seine Stärke war weniger die Forschung als die Vermittlung.

Unter Kirschbaum und Voelkl blieben der Ausbau der Bibliothek (1963: 25.000 Bände), öffentliche Vorträge und Exkursionen, ferner Kurse für Religionslehrer, die Arbeit der Stipendiaten und der Ausbau der Fotothek zum frühchristlichen Kirchenbau Konstanten des Instituts. Einschneidend waren die 1960 einsetzende Planung und dann 1962–66 durchgeführte Restaurierung der Gebäude des Campo Santo. Während der Bauzeit gewährte die Anima dem Institut Gastfreundschaft für seine öffentlichen Vorträge. Durch den Neubau gewannen die gemeinsam vom Kolleg und Institut getragene Bibliothek sowie das Institut selbst bedeutend größere Räume. Außerdem stand nun für öffentliche Vorträge die neue Aula zur Verfügung.

Unter Voelkl begann das Institut auch ein weiteres Projekt, womit es an ein älteres Unternehmen anknüpfte. Am 23. März 1964 vereinbarte es nämlich mit dem Deutschen Historischen Institut und der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts die Fortführung der Edition der Akten der Kölner Nuntiatur für den Zeitraum von 1591 bis 1648. Stephan Ehses hatte dazu 1895/99 bereits zwei Bände vorgelegt. Bearbeiter der neuen Bände, die seit 1969 in dichter Folge erschienen (bis 2005: 15 Bände) waren bzw. sind Burkard Roberg, Klaus Wittstadt, Stefan Samerski, Wolfgang Reinhard, Klaus Jaitner, Joseph Wijnhoven, Peter Schmidt und Maria Teresa Börner.

Als der inzwischen 70jährige Voelkl, dem 1969 der 64. Jahrgang der Römischen Quartalschrift gewidmet worden war, in diesem Jahr die Leitung des Instituts niederlegte und nach Konz an der Saar in den Ruhestand ging, folgte ihm der als Kirchenhistoriker am Angelicum tätige Dominikaner Ambrosius Eszer nach. Dessen Amtszeit wurde durch die zweite Etappe der Umbauarbeiten an den Gebäuden des Campo Santo und einen zweimaligen Rektorenwechsel behindert, doch wurden die traditionellen Projekte und Aktivitäten fortgeführt und sogar noch um das Projekt einer Inventarisierung der Nekropole unter St. Peter erweitert, das aber wie das zu groß angelegte Unternehmen von Voelkl nicht zu einer Veröffentlichung führte. Eine Konsolidierung trat nach dem Abschluss der umfangreichen Bauarbeiten (1976) ein. Zum 1. Juli 1975 ging die Leitung des Instituts an Erwin Gatz über. Somit lag, von dem Intermezzo unter Stoeckle abgesehen, die Leitung des Campo Santo wie auch die Geschäftsführung des Instituts der Görres-Gesellschaft erstmals in einer Hand. Die federführende Verantwortung für die Quartalschrift war ebenfalls damit verbunden. Deren Herausgeber waren seit 1976 Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting in Verbindung mit Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat, Konrad Reppen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher, Alfred Stüber, Ernst Walter Zeeden. Die Herausgeberschaft spiegelte somit das von Anfang an bestehende Beziehungsgeflecht von Kolleg und Görres-Gesellschaft.

³³ Vgl. in diesem Heft den Beitrag von A. KRAUS.

Eine Heimat in Rom

Erinnerungen eines ehemaligen Stipendiaten

Von ANDREAS KRAUS

In den Sommerferien 1939 war ich mit meinem Klassenkameraden Arthur Paulmichl mit dem Fahrrad nach Süden aufgebrochen. Das geheime Ziel war Rom, die Heilige Stadt, das ewige Ziel der Sehnsucht der Deutschen. Noch in der Schweiz wurde uns von allen Freunden und Verwandten, die wir aufsuchten, klar gemacht, dass Hitler mit rasender Eile auf einen Krieg zusteure. Wir ließen uns bereden und kehrten am Lago Maggiore wieder um, gerade noch rechtzeitig. Die Sehnsucht aber blieb.

Die wenigen Tage der Pilgerfahrt im Heiligen Jahr, im Dezember 1950, haben die Sehnsucht nicht gestillt, im Gegenteil, sie wuchs und wuchs. Dann kam die Erlösung. Eines Abends im Juli 1955, unser gemeinsamer Lehrer Max Spindler hatte seine Schüler und befreundete Kollegen und Archivare zu einem Vortrag geladen, waren Dieter Albrecht und ich die ersten, die sich eingefunden hatten. Albrecht war damals gerade von Rom gekommen, wo er im Rahmen eines Habilitationsstipendiums im Vatikanischen Archiv gearbeitet hatte. Er berichtete von seiner Arbeit, begeistert erzählte er von Rom. Ich bemerkte bescheiden, dass ich mir nichts Schöneres vorstellen könne, als ebenfalls einige Zeit in Rom leben und arbeiten zu dürfen. Er bemerkte trocken, da könne geholfen werden. Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft suche nämlich einen promovierten Historiker, der die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats bearbeiten möchte. Das Thema war mir gleichgültig. Rom war es, dem meine Träume galten. Ich überlegte nicht eine Sekunde, ob ich mich um eine solche Chance bemühen sollte. Albrecht gab mir gerade die nötigen Informationen, als Spindler dazu kam. Als er hörte, um was es ging, war er geradezu Feuer und Flamme – nie hatte ich ihn so erlebt. Damit war der Beschluss gefasst. In den nächsten Tagen stellte ich den Antrag an die Görres-Gesellschaft – wobei die Berufung auf meinen Lehrer Spindler Tür und Tor öffnete. In Rom sorgte Dieter Albrecht, der wieder dorthin zurückgekehrt war, für die Zustimmung der dort maßgebenden Herren. Der Görres-Gesellschaft trat ich umgehend bei.

Mein Antrag wurde noch im Frühherbst 1955 in Köln und Bonn von der Görres-Gesellschaft und vom Bundesinnenministerium, das für die Finanzierung zuständig war, positiv beschieden. Die notwendige Beurlaubung vom Schuldienst – ich war bereits Studienrat – durch das bayerische Kultusministerium stieß dank des Wohlwollens des zuständigen Referenten Dr. Hörmann und der umsichtigen Lenkung der Fäden im Hintergrund durch den Ministerialdirektor Dr. Böck, dem ältesten Schüler Spindlers, auf keine Hindernisse. Am 1. April 1956 sollte ich in Rom antreten.

Schon im Rahmen der Görres-Tagung 1955, die in Freiburg i.B. stattfand, erlebte ich, was mich in Rom erwarten sollte. Als ich mich meinen künftigen

Vorgesetzten und Betreuern vorstellte, P. Engelbert Kirschbaum SJ, dem Direktor des Römischen Instituts, dem Vizedirektor Prälat Dr. Völkl und dem Rektor des Campo Santo Professor Dr. August Schuchert war ich überwältigt von der herzlichen Aufnahme. Sie behandelten mich, wie wenn ich schon lange ihrem Kreis zugehören würde. Ich muss bemerken, dass das damals in der Görres-Gesellschaft überhaupt selbstverständlich war, sie erschien mir noch lange Jahre wie eine große Familie.

Von Rom – einer Weltstadt – erwartete ich natürlich nicht, dass sich irgendjemand um mich kümmern würde, an eine Aufnahme in eine Art großer Familie dachte ich schon gar nicht. Umso größer war die Überraschung, als ich am 1. April in Rom ankam und am Bahnhof ein Empfangskomitee bereitstand, das von Anfang an auch den großen Rahmen bezeichnete, in dem ich mich in Zukunft bewegen sollte: Prälat Völkl, der Vizedirektor des Römischen Instituts, Heinrich Lutz, Assistent am Deutschen Historischen Institut, Kommilitone aus gemeinsamer Studienzeit in München, Schüler von Franz Schnabel, Dieter Albrecht und ebenfalls ein Spindlerschüler, Kurt Reindel, der im Auftrag der Monumenta Germaniae Historica für seine Ausgabe der Briefe des Petrus Damiani (in vier Bänden 1983–1993 erschienen) in der Vatikanischen Bibliothek und in Montecassino arbeitete.

Prälat Völkl war gleichzeitig als Vertreter des Rektors des Priesterkollegs am Campo Santo gekommen. Hier inmitten einer Schar von Stipendiaten aus Deutschland und aus Irland, aber auch im Schatten von hochrangigen kirchlichen Persönlichkeiten, durfte ich zunächst wohnen, bis ich eine passende Wohnung in der Stadt gefunden hatte, in die ich mit meiner Frau, die vier Wochen später in Rom eintraf, dann auch einzog.

Die vier Monate, in denen ich Gast im Campo Santo war, so darf ich wohl sagen, haben die ganze Richtung, die unser Aufenthalt in Rom genommen hat, entscheidend bestimmt. Das enge persönliche Verhältnis, das sich in diesen Tagen entwickelte und das nicht nur die Historiker Heribert Raab und Remigius Bäumer betraf, sondern auch Theologen wie den damaligen Vizerektor Wilhelm Breuning, später Professor in Bonn, den späteren Bonner Dogmatiker Ludwig Hödl, Joseph Semmler und Hannes Gründel, zwanzig Jahre später mein Kollege in München, einschloss oder Paul Metz, den meisterhaften Fotografen, der uns auch die verborgenen Schönheiten Roms an manchem Abend nahe brachte, überdauerte den Abschied aus Rom und führte zu lebenslangen Freundschaften. In Rom selbst bildete diese Gruppe den Kern eines Kreises deutscher Stipendiaten, der sich nicht nur wöchentlich einmal zu geselliger Runde in einer Pizzeria traf, sondern sich auch gelegentlich zu ernsthaften wissenschaftlichen Diskussionen in einer der privaten Wohnungen versammelte. Zu diesem Kreis gehörten nämlich auch die Stipendiaten und die jungen Kollegen am Deutschen Historischen Institut, der dortige Assistent Heinrich Lutz, der Bibliothekar Heinrich Hohenleutner aus München, ein Schüler von Johannes Spörl, Erich Meuthen, später Professor in Köln, der uns das Ergebnis seiner Studien zu Nikolaus Cusanus vorstellte, oder Gerhard Müller mit Frau, der spätere Landesbischof zu Braunschweig, Richard Toellner, der über Albrecht von Haller, den

ersten Präsidenten der Göttinger Sozietät promoviert hatte, stieß gegen Ende meines Aufenthalts in Rom ebenfalls zu diesem Kreis, wie auch Ludwig Hammermayer, Spindlerschüler wie ich, Hejo Busley, der von Johannes Spörl kam, und Hans Schmidt, die ebenfalls als Stipendiaten der Görres-Gesellschaft mit Studien zur Geschichte des Staatssekretariats beauftragt waren. Der Sekretär des Österreichischen Kulturinstituts Heinrich Schmidinger und die Österreichischen Stipendiaten, Fridolin Dörrer, Johannes Rainer, Alfred Strnad oder der spätere Ordinarius in Erlangen Alfred Wendehorst, der in Wien studiert hatte und im Auftrag des Würzburger Ordinariats in Rom weilte, trafen sich mit uns regelmäßig in den Arbeitspausen vor dem Vatikanischen Archiv. Denkwürdig waren auch die Stadtführungen, die jeweils einer von uns vorbereitete, nicht weniger die Ausflüge in das Umland, auf den Soracte, den Berg, den Horaz besungen hatte, nach Subiaco, an den Nemi-See und in die Campagna, die Wanderungen von Subiaco über Olevano und Bellegra an den Weinbergen entlang, die den berühmten Wein von Olevano hervorbrachten. Mit Ludwig Hammermayer machten wir einen letzten Ausflug nach Frascati und Tusculum, ehe wir Rom verließen.

Im Campo Santo konnte man damals Persönlichkeiten von besonderem Zuschnitt kennen lernen, etwa Bruno Wüstenberg, den Deutschland-Referenten am Staatssekretariat. Der „schöne Bruno“, Porsche-Fahrer und ein liebenswürdiger Gesprächspartner, wurde Erzbischof und Nuntius in einer entlegenen Ecke Afrikas, wo er dem Klima erlag. Georg Hüssler, der spätere Präsident des Deutschen Caritasverbandes, wohnte damals ebenfalls im Campo Santo und stieß auch gelegentlich zu unserem Kreis. Besondere Aufmerksamkeit fand bei uns jungen Stipendiaten „Papa [Peter] Schindler“, ein dänischer Weltgeistlicher, Konvertit, ein viel gelesener Schriftsteller, der hinreißend erzählen konnte. Für mich besonders wichtig war Prälat Hermann Hoberg, der Vizepräfekt des Vatikanischen Archivs. An ihn hatte mich P. Kirschbaum verwiesen, damit er mich in das Archiv einführe. Doch das dienstliche Verhältnis war in Kürze nicht mehr die wichtigste Seite unserer Beziehungen. Dass er uns Stipendiaten stets mit außerordentlicher Liebenswürdigkeit begegnete, war schon ungewöhnlich, doch er wurde auch ein echter Freund, ungeachtet des großen Altersunterschieds. Als er 1957 auf einmal mit einem Volkswagen vorfuhr, ahnten meine Frau und ich nicht, was uns bevorstand. Unser sonntäglicher Radius erweiterte sich um gänzlich neue Dimensionen. Hoberg, der sich offensichtlich einsam und verloren in seiner strengen Umwelt fühlte, fragte mich einer Tages, ob wir denn keine Lust hätten, mit seinem neuen Auto zu einem Ausflug in die Campagna mitzufahren. Es ging damals nach Terracina, die Küstenstrasse der Campagna entlang, weiter bis Cumae, zum Eingang der Unterwelt und zum Reich der Sibylle des Vergil. Ein andermal stand Segni auf dem Programm, die Heimat Innozenz III. Damals war auch Joseph Semmler dabei. An einem wunderschönen Herbsttag stiegen wir hinauf nach Guadagnolo, dem höchstgelegenen Ort in Latium in den Prenestiner Bergen, etwa 1200 m hoch gelegen, mit dem etwas darunter gelegenen Marienheiligtum der „Mentorella“. Andere Ziele waren das Heiligtum der S.S. Trinità, oberhalb von Vallepietra und der Monte Lupone in

den Monti Lepini, alles Ziele, die ohne Auto nur schwer erreichbar gewesen wären. Hoberg war sichtlich vergnügt, aber auch jetzt ging er nicht aus sich heraus, schweigsam, wie er immer war, ein echter Westfale.

Mit ganz besonders rührender Hingabe kümmerte sich Prälat Ludwig Völkl, der Vizerektor des Römischen Instituts, um seine Stipendiaten am Campo Santo, aber auch um die jungen Leute am deutschen und österreichischen Institut. Er war im Krieg Wehrmachtspfarrer gewesen und hatte viel von Italien gesehen, kannte alle frühchristlichen Denkmäler Roms und im weiten Umfeld. Er war übrigens kein Dilettant, sondern promovierter Christlicher Archäologe. Großartig waren seine samstäglichen Führungen durch das antike und frühchristliche Rom. Nie wäre meiner Frau und mir, wohl auch den übrigen deutschen Römern nicht, das alte Rom so nahe gebracht worden, hätte uns dieser ungemein kenntnisreiche Cicerone, dem auch viele kirchliche und museale Verbindungen zur Verfügung standen, nicht so intensiv betreut. Es begann mit Führungen durch das unterirdische Rom, z. B. unter SS. Giovanni e Paolo und San Clemente. Ziele waren auch Santa Maria in Cosmedin, der Aventin mit seinen Kirchen, so wie das gänzliche neue Erleben des Forum und des Palatin. Besonders nachhaltig war der Eindruck, den der ganztägige Ausflug zur Villa Hadriana nahe Tivoli hinterließ – wobei das mittägliche Picknick, für das Prälat Völkl wie ein umsichtiger Familienvater gesorgt hatte, die familiäre Verbundenheit der deutschen und österreichischen Stipendiaten erneut festigte. Weitere Ausflüge, nicht weniger umsichtig geplant, führten z. T. im Rahmen der Römischen Görres-Gemeinde, meist aber mit den Teilnehmern der samstäglichen Führungen, nach Civit  Castellana, nach Subiaco, Palestrina oder Norba antica, die Volkskerstadt über den Pontischen Sümpfen.

Obgleich es nicht Bestimmung des deutschen Priesterkollegs am Campo Santo war, gesellschaftlicher Mittelpunkt oder gar gut geführtes Reisebüro zu sein, war für uns römische Stipendiaten auch dessen profane Rolle von großer Wichtigkeit. Der Campo Santo war für uns alle, auch für unsere protestantischen Freunde, ein verbindender geistiger Mittelpunkt. Monatlich einmal lud Prälat Schuchert zusammen mit der Görres-Gesellschaft zu einer Sabbatina, einer samstäglichen akademischen Abendveranstaltung für interessierte Gäste vor allem aus dem Kreis der deutschen Römer ein. Dabei unterstrich ein wissenschaftlicher Vortrag, meist von Professoren, die gerade in Rom weilten, aber auch aus dem Kreis der angehenden Gelehrten, als die wir uns selbst betrachteten, den Anspruch des Campo Santo und des Römischen Instituts, gleichberechtigt neben den anderen deutschen wissenschaftlichen Instituten in Rom zu stehen. Nicht weniger verbindend wirkte dann der Ausklang eines solchen Abends, den der Rektor des Campo Santo finanzierte, der seinen besten Wein aus eigenen Weinbergen zu diesem Anlass anbot. Man interessierte sich auch für diese Seite unserer römischen Wirklichkeit, wenngleich der Anteil, den man an den schönen Festen nahm, nicht weniger lebendig war. Einmal im Jahr lud nämlich auch der Campo Santo zu einem Freundschaftstreffen ein, das auf dem Dach des uralten Gebäudes, im Schatten der Kuppel von Sankt Peter, recht lustig ablief. Prälat Schuchert, der meist streng und gemessen auftrat, offenbarte dabei höchst un-

gewohnte Seiten. Er zeigte Humor und konnte seine Mainzer Herkunft nicht immer gänzlich verbergen.

Es mag überraschen, doch die wichtigste Bestimmung im Einflussbereich des Campo Santo war auch für die meisten von uns, wie wohl seit Jahrhunderten, die eines religiösen Zentrums der Deutschen in Rom. Die Institution, die in diesem Zusammenhang zum Vorschein trat, war die Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes. Wohl die Mehrzahl der deutschen und österreichischen katholischen Stipendiaten und Assistenten waren ihr beigetreten, wie auch höchst prominente Mitglieder wie Dieter Sattler mit Gattin und seinen Söhnen. Selbstverständlich war die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession, der einzigen in Rom. Sie ging vom Campo Santo aus und durchzog den gesamten vatikanischen Bereich. Die Mitglieder der Erzbruderschaft trugen den ehrfurchtgebietenden schwarzen Sacco. Wichtig schien uns, den nur relativ kurze Zeit in Rom lebenden Mitgliedern, dass wir mit Erfüllung der pflichtgemäßen Teilnahme an den sonntäglichen Bruderschaftsgottesdiensten in der Kirche des Campo Santo das Recht erwarben, dort einst auch begraben zu werden. Wir haben es die zweieinhalb Jahre unseres Aufenthalts in Rom an pflichtgemäßer Mitfeier nie fehlen lassen. Unser diesbezüglicher Anspruch, der ja wohl nie realisiert werden wird, müsste noch in den Büchern der Bruderschaft festgehalten sein!

Dieter Sattler, seinerzeit wohl das prominenteste Mitglied der Bruderschaft, ehemals Staatssekretär im bayerischen Kultusministerium, war damals Botschaftsrat an der deutschen Botschaft und hatte als solcher auch den dienstlichen Auftrag, sich um die Deutschen in Rom zu kümmern. Die Gastfreundschaft, die er und seine Gattin uns, den jungen Stipendiaten, angedeihen ließ, ging weit über die offiziellen Pflichten hinaus (auch wenn nicht immer, wie bei Dieter Albrecht und Birgit Sattler, eine lebenslange Verbindung aus solcher Gastfreundschaft resultierte).

Oft waren wir zu Gast im schönen Landhaus am Rande der Stadt. Es war immer ein Fest. Auch der Geistliche Botschaftsrat an der Vatikanbotschaft, der westfälische Prälat Dr. Josef Höfer, gab jedes Jahr ein Festessen für uns Stipendiaten. Er führte natürlich kein Haus, sondern lud in ein Restaurant ein, jedes Mal dasselbe, hoch oben auf dem Monte Mario gelegen. Diese Einladungen waren aber nicht ohne Folgen. Die raffinierte Küche brachte es fertig, dass man Gang für Gang die kleinen Portionen mühelos konsumierte, um dann am Ende den Preis zu bezahlen. Jedes Mal gingen wir, Remigius Bäumer, Heribert Raab, meine Frau und ich die weite Strecke vom Monte Mario zum Vatikan zu Fuß, um wieder zu normalen Gefühlen zu finden.

Wie wichtig auch der deutschen Politik der Campo Santo war, erlebten wie in unserer römischen Zeit gleich zweimal. 1957 waren wir Stipendiaten mit Hunderten von deutschen Römern Gäste des Bundespräsidenten Heuß im Hotel Europa am Bahnhof, nachdem er uns bereits im Campo Santo besucht hatte. Die Rede, die er hier hielt, war weit origineller als jene staatsmännisch langweilige vor der deutschen Gemeinde im Hotel. Im kleinen Kreis der jungen Leute, die er im deutschen Kolleg antraf, sprach er völlig ungezwungen, natürlich sein Schwäbisch genussvoll zelebrierend, plaudernd ohne jeglichen Predigt-

ton. Auch Konrad Adenauer besuchte im Jahr 1958 den Campo Santo. Ich war zu stolz, ohne ausdrückliche Einladung wie beim Bundespräsidenten, der ja gerade uns sehen wollte, Spalier zu stehen und ging meinen täglichen Pflichten nach. So lernte ich den großen Bundeskanzler nie persönlich kennen, ersparte mir aber auch den milden Tadel, den er für einige meiner Kollegen hatte, darunter auch für den Vizerektor des Kollegs Remigius Bäumer: „Habt ihr denn keine Arbeit?“, fragte der strenge Vater und Großvater die nichtsnutzige Jugend und ging weiter. Heuß hatte dagegen sogar mit dem einen oder anderen kurz geplaudert. Adenauer machte natürlich große Politik und hatte keine Zeit herumzutändeln – oder erlaubte er sich wie so oft den Spaß, seine Bewunderer auf den Arm zu nehmen?

Adenauer hatte in der Tat keinen Grund, uns ernsthaft der Faulheit zu bezichtigen. Meine Freunde und ich haben in den Jahren 1956–1958 ausnahmslos hart gearbeitet. Einige Beispiele seien angeführt. Heribert Raab hatte zum Abschluss seiner römischen Jahre eine große Kiste voller Exzerpte und Photokopien, Material für seine Geschichte des Trierer Erzbischofs Clemens Wenzeslaus. Erich Meuthen schrieb noch in Rom sein großes Werk über die Wirksamkeit des Cusanus im Kirchenstaat, aufgrund bis dahin völlig unbekannter Quellen in Städten und Gemeinden ganz Italiens. Hannes Gründel brachte ein opus maximum als theologische Dissertation mit nach München, fußend auf zahllosen Handschriften der Vaticana. Heinrich Lutz wiederum schrieb in Rom nicht nur seine brillante Habilitationsarbeit über das politische System Karls V., sondern legte auch drei Bände Nuntiaturberichte vor. Remigius Bäumer fand hier in Rom die wichtigsten Quellen für sein Fundamentalwerk, die Geschichte des Konzils zu Basel, und Joseph Semmler, eigentlich Mediävist, brachte neben Studien zur Klosterreform des 10./11. Jahrhunderts seine Stipendiatsarbeit über das Staatssekretariat Pauls V. und Gregors XV. zum Druck.

Wissenschaftliche Höchstleistungen erwartete man von uns allen, sie zu erbringen war unsere Pflicht. Nur das rechtfertigte die an Erlebnissen so reichen, einen unvergleichlichen Höhepunkt der persönlichen Entwicklung gewährenden römischen Jahre. Mein Auftrag bestand wie jener Semmlers in der Erforschung einer wichtigen Epoche in der Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats. Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft hatte auf Anregung Konrad Reppens, der damals als Assistent am Deutschen Historischen Institut zu Rom mit den Quellenstudien zu seiner Habilitationsschrift über die Politik der Kurie in der Endphase des Dreißigjährigen Krieges befasst war, als neues Forschungsprojekt die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats gewählt. Der Leiter des Instituts, P. Engelbert Kirschbaum, hatte sich dieses Projekt ganz zu eigen gemacht. Er stand persönlich mit ausnehmendem Verständnis für die mit dem Projekt verbundenen Absichten ein. Das war nicht selbstverständlich, da er ja Professor für Kunstgeschichte an der Gregoriana war. Sein wissenschaftlicher Ruhm beruhte auf dem Aufsehen erregenden Ergebnis der von ihm geleiteten Grabungen unter Sankt Peter, die nicht nur eine Nekropole mit eindrucksvollen Grabmälern aufdeckten, sondern mit allergrößter Wahrscheinlichkeit auch das ursprüngliche Grab des heiligen Petrus lokalisieren konnten. P. Kirsch-

baum, das darf ich an dieser Stelle sicher einflechten, gehört zu den Persönlichkeiten, die mir am meisten bedeuteten. Unsere Verehrung für ihn war nicht nur bedingt durch seine Stellung, durch seinen Rang als Gelehrter, sondern vor allem durch seine Liebenswürdigkeit, sein Verständnis für seine Leute und sein Vertrauen in ihren guten Willen, sein herzliches, ehrliches Wohlwollen. Wir kamen ihm besonders nahe, als er uns in seine Sonntagsgottesdienste in der Priscilla-Katakombe einlud, wo er eine kleine Gemeinde um sich gesammelt hatte, Botschaftsangehörige wie Dieter Sattler mit Frau und die Sekretärinnen der österreichischen Botschaft, Gräfin Ledochowsky, die Nichte des Jesuitengenerals, und Baronin Zallinger vom Thurn, die Familie des Kanzlers Müller von der deutschen Botschaft, dann noch die Familie des Schweizer Architekten Galizia, der u. a. Sta. Monica an der Porta Cavalleggieri gebaut hatte. Es war keine exklusive Gemeinde, so wurden wir nicht behandelt. Die Predigten waren von tiefem Ernst getragen, so wie P. Kirschbaum auch seinen Ordensgelübden nachkam.

P. Kirschbaum war, wenn man so will, mein dienstlicher Vorgesetzter, den er aber nicht herauskehrte. Er war natürlich auch, da verantwortlich für das begonnene Projekt, Vorgesetzter in wissenschaftlicher Hinsicht. Ich kenne nur wenige Kollegen, die sich in dieser Position nicht in die Brust geworfen und sich hochgelehrt aufgespielt hätten. P. Kirschbaum war nicht nur ein liebenswürdiger Vorgesetzter, er war auch absolut ehrlich und bescheiden, aber nicht, als ob er nicht gewusst hätte, wer er war, ein wirklich großer Gelehrter. Er wusste aber, dass auch er seine Grenzen hatte und machte weder sich noch mir etwas vor, sondern empfahl mir, mich von Professor Walter Holtzmann, dem Direktor des Deutschen Instituts, beraten zu lassen. Gleichzeitig verwies er mich an Prälat Hoberg, den offiziellen Betreuer des mir zgedachten Projekts. Das Gespräch mit Holtzmann, einem eingefleischten Mediävisten, war, soweit es dieses Projekt betraf, sehr kurz. Er gestand mir unumwunden, dass er von diesem Thema nichts verstehe. Meine Methode der Annäherung an die zu erwartenden Probleme, die ich knapp darlegte, hielt er für angemessen, ohne aber auf Einzelheiten einzugehen. Er dachte zweifellos, strample du dich nur eine Weile ab, etwas wird schon herauskommen. Auch Prälat Hoberg konnte mir nicht mehr als allgemeine Ratschläge geben, doch waren bereits die Hinweise auf die Standorte, den Umfang und den Charakter der in Betracht kommenden Quellen außerordentlich hilfreich. Vor allem war er in seiner Eigenschaft als stellvertretender Leiter des Vatikanischen Archivs für den reibungslosen Ablauf meiner täglichen Arbeit von unschätzbare Dienstbereitschaft. Es gab keine Probleme, wenn ich einmal ganze Serien von Akten auf einmal bestellte, die ich benötigte, um statistische Werte zu ermitteln – das waren oft zwanzig Bände und mehr am Tag.

In der Vatikanischen Bibliothek war die Hilfsbereitschaft nicht geringer, allerdings zeigte sie sich hier auf der untersten Stufe der Hierarchie, beim Kustoden. Ich hatte besondere persönliche Empfehlungen an den Präfekten der Vatikanika, Kardinal Angelo Mercati, einen weltberühmten Gelehrten, und bat um eine Audienz, die sehr liebenswürdig verlief. Nur mein wichtigstes Anliegen war in schlechtesten Händen. Ich erläuterte dem Kardinal mein Thema und

sprach die zur Bearbeitung der Akten angemessene, wahrscheinlich auch erfolgreiche Methode an, wie die Feststellung des vermutlichen Einflusses der einzelnen Beamten – deren Handschrift kennen zu lernen meine erste Aufgabe sein würde – möglich sein würde, nämlich durch quantitative Ermittlung der von ihnen stammenden Weisungen. Er hörte mich geduldig an, doch als ich ihm erklärte, dass ich dafür zu gewissen Zeiten eine größere Anzahl von Bänden pro Tag brauche, war er geradezu entsetzt. Der Kustode, mit dem ich zu tun hatte, sah das anders. Er lieferte mir auch fünfundzwanzig Bände, wenn ich das wünschte. Ich revanchierte mich durch regelmäßige Lieferung von Briefmarken – er sammelte für die Mission – zusätzlich zu der üblichen mancia von 1000 Lire zu den hohen Feiertagen. Ohne diese, vielleicht außergewöhnlichen Gefälligkeiten in Archiv und Bibliothek hätte ich meine Arbeit unmöglich in der dafür vorgesehenen Zeit fertig stellen können.

Die Themenstellung stammt, wie gesagt, von Konrad Repgen, der bei seinen Studien zur päpstlichen Politik während des Dreißigjährigen Krieges mit den quellenkritischen Problemen, die sich bei den vielen Überlieferungsformen der Akten und Korrespondenzen aufgrund der vielen heranzuziehenden Archive ergaben, manchmal große Schwierigkeiten hatte. Er forderte deshalb eine kritische Untersuchung der Quellen von einem zentralen Ansatz aus, wie es bei den unterschiedlichen Quellen zur Geschichte des Mittelalters die Regel ist. Die Geschichte also der Kanzlei, von welcher die Urkunden ausgehen, die oft die einzige zuverlässige Überlieferung darstellen, ist hier Voraussetzung für die Prüfung ihrer Echtheit. Wie hier, bei den mittelalterlichen Kanzleien, forderte Repgen also auch für neuzeitliche Quellenbestände die Ermittlung der Zusammensetzung und der Arbeitsweise der in Frage kommenden Behörden. Wie bei den kritischen Bemühungen der Mediävisten ist auch dabei die entscheidende Methode die Zuweisung der Schreiberhände an bestimmte Persönlichkeiten. Repgen forderte also nicht weniger als die Übertragung der Methode der Mediävisten, der Diplomatik, mutando mutandis auf die Geschichte der Neuzeit. Dabei waren natürlich jeweils spezifische Voraussetzungen zu bedenken, je nach Epoche und Herrschaftsform.

Für Repgen persönlich ging es um die kritische Untersuchung der für die Politik der Kurie wichtigsten Institution, des päpstlichen Staatssekretariats. Eine Denkschrift, die er noch 1954 dem Römischen Institut der Görres-Gesellschaft vorlegte¹ und in der er die Bedeutung des Themas und die für seine Behandlung zutreffende Arbeitsweise umriss, war der entscheidende Anstoß für die Wahl dieses neuen Arbeitsfeldes des Instituts. In der Umsetzung durch die ersten Bearbeiter eines Teilbereiches, des Staatssekretariats Urbans VIII.², Pauls V. und Gregors XV.³ kamen die entsprechenden Grundsätze zur Geltung.

¹ Abgedruckt in: A. KRAUS, Die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats als Aufgabe der Forschung, in: RQ 34 (1989) 88 f.

² A. KRAUS, Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII., 1623–1644 (= 29. Suppl. RQ) (Freiburg u. a. 1964)

³ J. SEMMLER, Das päpstliche Staatssekretariat in den Pontifikaten Pauls V. und Gregor XV., 1605–1623 (= 33. Suppl. RQ) (Freiburg u. a. 1969)

Die Theorie war einfach, die Umsetzung erschien mir in den ersten Wochen geradezu hoffnungslos. Wo sollte ich überhaupt anfangen? Die Masse der zu bearbeitenden Aktenbände war erdrückend. Der jeweilige Charakter der Bände war mir gänzlich fremd, ein geistiges Band konnte ich nicht finden. Konrad Reppen, damals bereits Assistent Braubachs in Bonn, war 1956 zu abschließenden Studien für seine Habilitationsschrift noch einmal in Rom und gab mir die entscheidenden Hinweise. Er legte mir nahe, alle für einen wichtigen Vorgang einschlägigen Stücke genau zu untersuchen, die Berichte der Nuntien, die Bearbeitung durch die kurialen Behörden, bis hinauf zum Papst, und sie in Beziehung zu Schriftstücken zu setzen, die als Elaborate der in Betracht kommenden Sekretariate in Frage kamen. Dieser Hinweis machte mir, gewissenhaft befolgt, tatsächlich in wenigen Tagen die Grundzüge des Geschäftsgangs klar. Ich konnte nun systematisch Band für Band klassifizieren, die Hände der Schreiber, der Minutanten und der Chiffrensekretäre unterscheiden und so allmählich die Zusammensetzung des Staatssekretariats ermitteln. Die Auswertung der Brevensuppliken, die auch für die vergangenen Jahrhunderte im modernen Staatssekretariat aufbewahrt werden, lieferte dann die zu der Handschrift passenden Namen und reiches biographisches Material für Sekretäre und Schreiber. Über diese ersten Ergebnisse durfte ich bereits auf der Tagung der Görres-Gesellschaft 1956 zu Paderborn in einem Vortrag referieren⁴, der großes Interesse fand und allgemein als Zeugnis für die Durchführbarkeit des ganzen Unternehmens gewertet wurde.

Jetzt wagte es P. Kirschbaum, der zunächst seine Skepsis nur mit Mühe verbergen konnte, mit dem ganzen Unternehmen auch an die römische Öffentlichkeit zu treten, und bat Pius XII. um eine Audienz. Bei dieser Gelegenheit sollte dem einstigen Kardinalstaatssekretär das neue Forschungsunternehmen der Görres-Gesellschaft vorgestellt werden. Zugegen waren nicht nur P. Kirschbaum und sein Stellvertreter, Prälat Völkl, sondern auch Professor Hans Peters, der Präsident der Görres-Gesellschaft, sowie deren Generalsekretär Professor Hermann Conrad. Obgleich nicht mit der Geschichte des Staatssekretariats betraut, durfte auch Heribert Raab, Schüler von Professor Leo Just in Mainz und ebenfalls Stipendiat der Görres-Gesellschaft, an der Audienz teilnehmen. Ich hatte eine steife, von unnahbarer Würde erstickte Begegnung mit einem Kirchenfürsten erwartet, der vor Hoheit nichts Menschliches mehr an sich trug – so wie ihn Photos zeigten oder wie er bisweilen in Generalaudienzen erschien. Ich war völlig überrascht. Der Heilige Vater gab sich uns Stipendiaten gegenüber wirklich wie ein Vater, gütig, wohlwollend, aber, und das überraschte noch mehr, wie ein alter Freund. In der Tat war Peters, Reichstagsabgeordneter und angesehener Jurist, ein vertrauter und in vielfältiger politischer Zusammenarbeit erprobter Weggefährte des Nuntius Pacelli gewesen, und außerdem war P. Kirschbaum für Pius XII. langjähriger Gesprächspartner dank seiner regelmäßigen Berichte über den Fortgang der Grabungen unter Sankt Peter. Der Papst und

⁴ A. KRAUS, Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats: Quellenlage und Methode, in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1957 (1957) 5–16.

seine Freunde unterhielten sich über alte Zeiten und gemeinsame Bekannte. Vom Staatssekretariat war nach den ersten Worten der Ansprache von Peters nicht mehr die Rede. Ich habe es Pius XII. nicht übel genommen, sah ich doch, wie müde er an diesem Tag war, zwei Jahre nach seiner schweren Erkrankung, deren Auswirkungen nie ganz ausgeschaltet werden konnten. Aber als dann, vielleicht nach einer Viertelstunde, der Photograph kam und uns alle auf die Platte bannte, reckte sich der Heilige Vater und stand plötzlich wieder da, wie man ihn kannte, hoheitsvoll, kraftvoll, unerschütterlich im Bewusstsein seines Auftrags (Photo im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft von 1957). Aber ich hatte ihn auch anders gesehen, als Menschen, den man lieben musste. Das tat meiner Verehrung keinen Abbruch, aber so oft ich ihn während meiner römischen Jahre noch sah, in Sankt Peter, in Castel Gandolfo, immer sah ich in ihm stets auch den Vater.

Diese Audienz bedeutet für mich auch heute noch den Höhepunkt dieser Jahre. Sie zählt heute nicht weniger als der wissenschaftliche Ertrag, den ich meinen Auftraggebern in Köln und Bonn und meinen Gönnern in München schuldete, Schulden, die ich auch abgetragen habe. Aus dem Bereich meiner Forschungen zu Urban VIII., das zeigt ein Blick in die jüngsten Editionen von Nuntiaturreportagen zu diesem Pontifikat, wird vor allem die Gesamtdarstellung von 1964 immer wieder konsultiert, gelegentlich auch eine meiner Editionen von Denkschriften und dergleichen aus dieser Zeit. Das Manuskript zur Geschichte des Staatssekretariats Urbans VIII. lag übrigens bereits 1961 den Gutachtern vor, die sich zum Teil sehr viel Zeit ließen. Ich habe die Fertigstellung dieser Stipendiatsarbeit jedenfalls nicht zu Gunsten meiner Habilitationsschrift zurückgestellt, wie es scheinen möchte – diese war erst 1963 druckfertig. Da ich vereinbarungsgemäß die Nachmittage für meine Habilitationsschrift über die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert verwenden durfte, habe ich allerdings auch diese in meinen römischen Jahren entscheidend gefördert. Die Vatikanische Bibliothek ist nämlich überraschend reich an Geschichtswerken der frühen Neuzeit, auch deutscher Provenienz (sogar die Geschichte Münchens von Michael Bergmann, 1783, fand ich hier). So konnte ich fast alle Lücken schließen, die vorher – bedingt durch meine Tätigkeit als Studienrat – geblieben waren.

Nicht messbar ist schließlich der Schatz an Erinnerungen vielfältiger Art, die wir, meine Frau und ich, aus Rom mitgenommen haben. Dafür können wir nicht genug danken: Der Görres-Gesellschaft, der ich mein Stipendium verdanke, ihrem Römischen Institut mit den großartigen Persönlichkeiten, die ihm ihr Gepräge verliehen, dem Campo Santo, der uns dank der Leitung, dank den Freunden, die wir dort gewonnen haben, Heimat geworden ist.

Römische Jahre

Erinnerungen an die Studienzeit im Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico

Von ERNST DASSMANN

I.

Nicht ohne Zögern komme ich der Bitte des hochgeschätzten Rektors des Collegio Teutonico am Campo Santo Erwin Gatz nach, über die Bedeutung der Römischen Görres-Gesellschaft und des Priesterkollegs am Friedhof der Deutschen im Vatikan für meinen wissenschaftlichen Werdegang zu berichten. Bei meinen Studien über Ambrosius von Mailand¹ hat mich zutiefst beeindruckt, wie dieser bedeutende Kirchenvater bei der Überarbeitung seiner Briefe und Traktate nahezu alle Bemerkungen ausgetilgt hat, die Aufschluß über persönliche Befindlichkeiten und biographische Details geben könnten. Die Sache war ihm wichtiger als die Person. Andere Kirchenväter waren weniger zurückhaltend. Hieronymus oder Gregor der Große haben aus ihren Alltagsproblemen keinen Hehl gemacht, und Augustinus hat uns mit seinen *Confessiones* einen tiefen Einblick in seinen äußeren Werdegang und seine seelischen Wachstumskonflikte gewährt. Allerdings nicht ohne Bedenken. Es könne nicht seine Aufgabe sein, die Neugier von Menschen zu befriedigen, die begierig danach sind, das Leben anderer Leute kennenzulernen, aber unlustig, das eigene zu bessern², gibt er sich selbst zu bedenken. Trotzdem sind wir ihm dankbar dafür, daß er seine Skrupel überwunden und nicht nur seine Bekenntnisse geschrieben, sondern auch den Diakon Paulinus beauftragt hat, eine *Vita* des heiligen Ambrosius zu verfassen. Denn trotz ihres hagiographischen Zierats enthält sie wichtige biographische Nachrichten über den Mailänder Bischof, die seine historische Einordnung und Beurteilung erheblich erleichtern.

Man kann über Wert und Nutzen autobiographischer Enthüllungen durchaus verschiedener Meinung sein – wie die beiden Großen der Kirchengeschichte beweisen. Man kann bei den Autobiographien zahlreicher selbsternannter Größen aus Film, Sport, Politik und Kirche ebenfalls der Auffassung sein, sie hätten besser geschwiegen. Umgekehrt sind mir Tagebücher und autobiographische Darstellungen von unbekanntem und in jeder Hinsicht nicht prominenten Leuten bekannt, die als hervorragende Zeitzeugen gelten können und deren Niederschriften es verdienen, in Erinnerung bewahrt zu werden. Für den Historiker besäßen sie den Vorzug, arglos-absichtslos zu sein und kein anderes Ziel zu verfolgen, als sich selbst – und vielleicht noch einigen engen Familienmitgliedern – Rechenschaft über die erlebte Vergangenheit zu geben. Sobald eine Veröffentlichung ansteht, schleicht sich leicht das Bemühen ein, das Erlebte nicht nur

¹ Vgl. E. DASSMANN, Ambrosius von Mailand (Stuttgart 2004) 143; 256 f.

² Aug. conf. 10,3,3.

darzustellen, sondern eine Bewertung mitzuliefern, die man den Ereignissen geben möchte. Autobiographie bleibt nur selten frei von Hagiographie.

Das mag manchen bedeutenden Wissenschaftler davon abgehalten haben, seine eigenen Memoiren zu veröffentlichen. Als Beispiel steht mir Theodor Klauser vor Augen³. Seine Neigung zum literarischen Genus Biographie ist unverkennbar. Eine umfassende, Person und Werk seines Lehrers Franz Joseph Dölger in erschöpfender Weise beschreibende Würdigung zu verfassen⁴, scheint ihm ein Herzensanliegen gewesen zu sein. Doch bevor er sich ans Werk machte, schrieb er gleichsam als Fingerübung eine kritische Studie über den Mitherausgeber und maßgeblichen Verfasser des berühmten *DACL*, Henri Leclercq⁵. Als Grund gibt Klauser an, daß wegen des Vorwurfs, Dölger habe sich allzu vertrauensselig auf Beiträge Leclercqs gestützt, der Versuch, „Dölgers Leben und Werk allseitig und objektiv zu würdigen, nur dann gelingen konnte, wenn gleichzeitig auch das schon verblaßte Bild Leclercqs deutlichere Konturen erhielt“⁶. Es entstand eine biographische Studie⁷, die der Arbeit über Dölger⁸ hinsichtlich Sorgfalt und Umfang ebenbürtig ist und neben mehreren anderen z. T. ausführlichen Nachrufen vor allem in seinen späten Jahren Klausers Interesse an wissenschaftlichen Lebensläufen verrät.

Zu einer Autobiographie hat er sich dagegen nicht aufraffen können; in seinem Nachlaß fanden sich nur ein paar Seiten unzusammenhängender „Skizzen“, die er auf Bitten von Kollegen erst kurz vor seinem 90. Geburtstag verfaßt hat⁹. Über die Gründe für diese Zurückhaltung kann man nur spekulieren. Ohne Zweifel läßt sich das Leben anderer leichter wissenschaftlich kritisch und objektiv beschreiben als das eigene. Ich habe mich seinerzeit bemüht, aus den im F. J. Dölger-Institut aufbewahrten Materialien die wichtigsten Daten über Leben und Wirken Klausers, des Gründers des Instituts und meines Vorgängers als Institutsdirektor, zusammenzustellen, denn der Wert biographischer Nachrichten über bedeutende Gelehrte unserer Zeit ist neben der Edition von Briefwechseln als Grundlage für die wissenschaftsgeschichtliche Forschung unbestritten.

Ich bitte um Verständnis für diese Vorbemerkungen, die mir durch den Kopf gegangen sind, als ich begann, die folgenden Erinnerungen niederzuschreiben. Sie sollen mein anfangs genanntes Zögern verständlich machen – was nicht aus-

³ Eintritt ins Priesterkolleg des Campo Santo Teutonico Herbst 1925; Rektor der Universität Bonn 1948–50; vgl. E. DASSMANN, Theodor Klauser 1894–1984, in: *JAC* 27/28 (1984–1985) 5–23.

⁴ Mitglied des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico von 1908–1912; Professor in Münster 1912–1927, in Breslau 1927–1929, in Bonn 1929–1940.

⁵ F. CABROL – H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1,1 – 14,1 (Paris 1903–1939).

⁶ Vgl. u. Anm. 7, S. 3.

⁷ TH. KLAUSER, Henri Leclercq 1869 – 1945. Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils (= *JAC* Erg.- Bd. 5) (Münster 1977).

⁸ TH. KLAUSER, Franz Joseph Dölger 1879 – 1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum“ (= *JAC* Erg.- Bd. 7) (Münster 1980).

⁹ DASSMANN (Anm. 3) 5.

schließt, daß ich mich freuen würde, wenn ich die eine oder andere Information über das Collegio Teutonico am Campo Santo im Vatikan beisteuern könnte.

II.

Ich war über dreißig Jahre alt, als ich nach fünf glücklichen Jahren als Kaplan in Mettingen (Westfalen) und als Religionslehrer am Bischöflichen Gymnasium Johanneum in Ostbevern von meinem Bischof, Dr. Michael Keller¹⁰, 1961 zu Weiterstudium und Promotion freigestellt wurde. Ich hatte diese Freistellung weder erhofft noch erwartet und fand mich nach bewegten Jahren seelsorglicher Praxis im Bistum Münster hinter Mignebänden und wissenschaftlichen Traktaten am Schreibtisch hockend wieder. Meine Begeisterung hielt sich in Grenzen und ich nahm mir vor, höchstens zwei der Lebensjahre, die altersmäßig der Zeit des öffentlichen Lebens Jesu entsprachen, der theologischen Wissenschaft zu widmen und dem Auftrag meines Bischofs zu entsprechen. Innerhalb dieser Frist reichte ich meine Dissertation ein, die von der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommen wurde¹¹. Zur Vorbereitung auf die Rigorosa, die damals noch acht einstündige mündliche Prüfungen in den klassischen theologischen Fächern umfaßten, habe ich mir fast ein Jahr – von Oktober 1963 bis Juli 1964 – Zeit genommen, um die theologischen Innovationen, die sich in den Jahren vor dem 2. Vatikanischen Konzil abzeichneten, zur Kenntnis zu nehmen und die z. T. gravierenden Defizite in der vorhergegangenen Ausbildung – vor allem in der Exegese – aufzuarbeiten. Ich habe in dieser Zeit u. a. die Vorlesungen von Prof. Josef Ratzinger gehört und auch bei ihm das Rigorosum in Dogmatik abgelegt.

Über meinen weiteren Berufsweg nach der Promotion bin ich nur brieflich informiert worden. Ich hatte meinem Bischof – zu dem nach dem Tod von Michael Keller inzwischen der Münsteraner Professor und nachmalige Erzbischof von Köln Joseph Kardinal Höffner ernannt worden war – den Abschluß meiner Promotion schriftlich mitgeteilt und um Weisung für meine zukünftige Verwendung gebeten. Der Bischof teilte mir mit Schreiben vom 23. Juli 1964 mit: „Es scheint mir für Sie das Richtige zu sein, daß Sie sich auf den Weg zur Habilitation machen. Ich wünsche Ihnen dazu den Segen des Herrn“. Ich war ziemlich verduzt; an eine wissenschaftliche Laufbahn hatte ich nie gedacht. Anders als bei der Freistellung zur Promotion, bei der meine Bedenken ziemlich schroff zurückgewiesen worden waren, hätte ich den Auftrag zur Vorbereitung einer Habilitation gewiß ablehnen können. Da ich aber – nach vorsichtigen Erkundigungen – nicht damit rechnen konnte, in die Pfarrseelsorge zurück-

¹⁰ Vgl. GATZ B 1945, 408–11.

¹¹ E. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (= Münsterische Beiträge zur Theologie 29) (Münster 1965); italienische Übersetzung: *La sobria ebbrezza dello spirito* (Sacro Monte Varese 1975).

zukehren, sondern in der Diözesanverwaltung oder in der Konviktsarbeit eingesetzt worden wäre, habe ich der Fortsetzung des Studiums zugestimmt.

So kam ich nach Rom. Denn nach der konzentriert und nur auf das Ziel ausgerichteten Promotionsvorbereitung schien es mir angebracht, im Hinblick auf die zukünftige akademische Lehrtätigkeit das Blickfeld zu erweitern und über den engen Tellerrand der münsterischen Kirche und Theologischen Fakultät hinauszuschauen. Die Voraussetzungen dazu waren ideal. Vorgaben seitens der bischöflichen Behörde gab es nicht. Ein Habilitationsstipendium – für das ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft und letztlich meinem Vaterland zutiefst dankbar bin – verschaffte mir finanzielle Unabhängigkeit. Ich konnte einen VW-Käfer anschaffen, der mir für sage und schreibe 2400 DM (ungefähr 1200 Euro) – ich habe die Rechnung aufbewahrt – frei Haus auf den Hof des Borromäums in Münster geliefert wurde. Schwierigkeiten machte das Generalvikariat, das entsprechend einer Verordnung der nicht lange zuvor zu Ende gegangenen Diözesansynode zur Erteilung einer Genehmigung eine Begründung verlangte, wozu Anschaffung und Verwendung eines Kraftfahrzeugs dienen sollten. Um nicht antworten zu müssen: Zum Fahren! habe ich keine Antwort gegeben und bin mit einem nichtgenehmigten Auto am 14. Oktober 1964 nach Rom aufgebrochen. Bischof Höffner, den ich in Rom während der Konzils-sesssionen verschiedentlich mit meinem Käfer kutschieren durfte, habe ich die Illegitimität des Fahrzeugs gebeichtet und *sanatio in radice* erlangt.

Der Beginn in Rom war mühsam. Da der Neubau des Priesterkollegs am Campo Santo noch nicht bezogen werden konnte und alle verfügbaren Räume des Altbaus mit Konzilsteilnehmern belegt waren, mußte ich zunächst in einem Archivraum des Altbaus hausen, der unbeheizbar war und neben Bücherregalen, Karteikästen und Fotoarchivalien kaum Platz für eine Pritsche und einen Tisch ließ. Noch belastender war die Studiensituation. Mein Lehrer, Prof. Bernhard Kötting¹², hatte mir geraten, ein Thema aus der Christlichen Archäologie zu bearbeiten. Aber welches?

Vom Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana war wenig Hilfe zu erwarten. Das Professorenkollegium war stark überaltert; Vorlesungen fanden nur unregelmäßig statt; Jahrgänge der Rivista di Archeologia Cristiana erschienen keine¹³; von 1964 bis 1966 es gab lediglich eine Handvoll Hörer, darunter nur einen ernsthaften, Victor Saxer¹⁴, der das Institut später zu neuer Blüte führen sollte. Exkursionen und Besichtigungen der Monumente gab es kaum. Wollte man in die Katakomben, empfahl es sich, dem römischen Verein der *Cultores Martyrum* beizutreten. Die Mitglieder veranstalteten regelmäßig Andachten in verschiedenen kleineren Katakomben. Wenn man sich vorher an Hand von Plä-

¹² Vgl. E. DASSMANN, Kötting, in: LThK 6 (1997) 407; über seinen Aufenthalt im Collegio Teutonico berichtet Kötting selbst in: RQ 82 (1987) 44–59.

¹³ Jahrgang 40 (1964) erschien erst 1966, Jahrgang 41 (1965), der nur einen Index der Bände 1924 – 1964 enthielt, 1968, Jahrgang 42 (1966) ebenfalls 1968.

¹⁴ Vgl. St. HEID, Monsignore Professor Victor Saxer + in: RivAC 80 (2004) 5–10.

nen über die Topographie unterrichtet hatte, konnte man während des Rosenkranzgebetes leicht einige Gänge und benachbarte *Cubicula* besichtigen. Ich erinnere mich noch an den Schrecken, als ich bei einer Andacht in der Hermes-Katakombe die Malereien der Decke im Gang B, die ich aus der Abbildung von Wilpert kannte¹⁵, zersplittert auf dem Boden liegen sah.

Auch im Kolleg gab es keine direkten Ansprechpartner für Fragen aus dem Gebiet der Christlichen Archäologie. Rektor Gugumus und die Mitstudenten waren samt und sonders Mittelalterspezialisten. Von unschätzbarem Wert war der Direktor des im Priesterkolleg beheimateten Görres-Instituts, Prälat Dr. Ludwig Völkl¹⁶. Seine Exkursionen und Führungen in Rom und Umgebung haben mir den Zugang zu zahlreichen Monumenten geöffnet, die sonst verschlossen geblieben wären. Unvergeßlich ist mir der Besuch der unterirdischen, mit Stuckverzierungen ausgestatteten Basilika bei der Porta Maggiore unweit der Stazione Termini¹⁷. Völks Erklärungen und Interpretationen dagegen waren für einen Anfänger nicht ungefährlich, weil sie zwar faszinierend, aber – gelinde gesagt – nicht selten mehr als gewagt waren.

Wertvoll waren auch Führungen, die vom Deutschen Archäologischen Institut organisiert wurden, auch wenn sie sich in der Regel auf profane Denkmäler beschränkten. Hier erinnere ich mich besonders gut an eine Führung mit Prof. Reimann über das Forum Romanum im Frühjahr 1965. Bei Beginn der Führung, die sich ausschließlich auf die Decennaliensäule Diokletians mit der Darstellung der *smovetaurilia* beschränkte, waren wir etwa fünfundzwanzig Teilnehmer. Nach einer Stunde Erklärungen war die Zahl auf ungefähr zwölf zurückgegangen. Unermüdlich umkreiste der Professor das Monument. Nach einer weiteren Stunde waren noch sechs Interessenten übrig geblieben. Die Sonne stieg höher und es wurde wärmer. Als der Professor um die Mittagszeit die letzten drei Unermüdlichen verabschiedete, meinte er, es sei schade, daß die Zeit nie ausreiche, sich ein Monument einmal gründlich anzuschauen. Trotz dieses Bedauerns: Ich habe an dem Vormittag viel gelernt und verstanden.

Förderlich für die eigene Arbeit im engeren Sinn waren vor allem die Gespräche mit Prof. Dr. Engelbert Kirschbaum S.J.¹⁸, der abgeschnitten vom Päpstlichen Archäologischen Institut und den Forschungen unter St. Peter in der Gregoriana wohnte. Ihm konnte ich meine Überlegungen hinsichtlich eines Habilitationsthemas vortragen, die er in keiner Weise zu beeinflussen suchte und durch viele Anregungen und Einwände befruchtete. Ich bin froh, daß ich später nach seinem Tod seine „Gräber der Apostelfürsten“ neu herausgeben und

¹⁵ J. WILPERT, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903) Taf. 114.

¹⁶ Von 1960 – 1971 Institutsdirektor; vgl. E. GATZ, Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888 – 1988 in: RQ 83 (1988) 19.

¹⁷ Zur unterirdischen Basilika bei der Porta Maggiore vgl. F. COARELLI, Rom. Ein archäologischer Führer (Freiburg u. a. 1975) 214–7.

¹⁸ Engelbert Kirschbaum 1902 – 1970; vgl. E. DASSMANN, Kirschbaum, in: LThK 6 (3/1997) 105.

in einem Ergänzungskapitel seine Forschungen zum Petrusgrab gegen unge-rechtfertigte Angriffe in Schutz nehmen konnte¹⁹.

Schon bald zeichnete sich ab, daß unter den gegebenen Voraussetzungen für eine Habilitationsarbeit nur ein ikonographisches Thema in Frage kommen würde, das mit Hilfe der frühchristlichen Literatur untersucht werden sollte. Schon bald fesselte mich die Frage, ob die generalisierende Interpretation vieler sepulkraler Bildmotive als „Rettungsbilder“ nicht präzisiert werden könnte und sich die Bildaussagen nicht konkreter mit frühchristlichen Glaubenserwartungen verknüpfen ließen. Entgegen stand einem solchen Versuch das Verdikt der maßgeblichen Vertreter der Bonner christlich-archäologischen Dölgerschule, welche die frühchristliche Kunst allein aus ihren ikonographischen Voraussetzungen erklären wollte und eine Bilderklärung mit Hilfe patristischer Texte als Todsünde betrachtete. Da die Kirchenväter keine ernsthafte Exegese betrieben und nur das „Kaleidoskop der Bilderdeutung“ geschüttelt hätten²⁰, erschien ihnen eine Zusammenführung von Bildern und Texten als krasser hermeneutischer Irrweg²¹. Ich bin noch heute Engelbert Kirschbaum und meinem aus der Bonner Schule stammenden Lehrer Kötting dankbar, daß sie mich von meiner Spur nicht abgebracht haben.

Doch abgesehen von diesen anfänglichen äußeren und inneren Schwierigkeiten war die römische Zeit für einen kaum aus seiner Heimat hinausgekommenen Münsterländer Priester natürlich ein Erlebnis, von dessen Intensität sich ein heutiger weitgereister Zeitgenosse keine Vorstellung machen kann. Als ich am 15. Oktober 1964 mit meinem gerade erstandenen VW-Käfer die Alpen überquerte, waren meine kirchlichen Erfahrungen gering und beschränkten sich auf die vorkonziliaren Erlebnisse eines Kaplans, der über die Grenzen des eigenen Bistums kaum hinausgeschaut hatte. Peterskirche und Petersplatz besaßen andere Ausmaße als alle Kirchen und Kirchplätze, die ich bisher kennengelernt hatte. Das betraf zwar zunächst nur äußerliche Unterschiede, die aber doch dafür sensibilisierten, die weltweite politische und spirituelle Dimension der Römischen Kirche zu erahnen. Hinzu kam, daß im September 1964 die 3. Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils begonnen hatte²², die von den Bewohnern im Priesterkolleg des Campo Santo hautnah miterlebt werden konnte. Die *Roma aeterna*, das *Imperium Romanum* und die *Ecclesia Catholica* als Weltkirche wurden in einer bisher nie erlebten Weise anschaulich.

Neben Rom und seiner Umgebung mit ihrem unerschöpflichen Schatz an Sehenswürdigkeiten, die jederzeit besucht werden konnten, waren es die zahlreichen persönlichen Begegnungen, die den Aufenthalt im Campo Santo so

¹⁹ E. KIRSCHBAUM, Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Nachtragskapitel hg. von E. DASSMANN (Frankfurt 3 1974) 223–48; 282–6.

²⁰ A. STUIBER, *Refrigerium interim* (= Theophaneia 11) (Bonn 1957) 12 Anm. 2.

²¹ Ich habe mich mit diesem Vorwurf ausführlich auseinandergesetzt in E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= Münsterische Beiträge zur Theologie 36) (Münster 1973) 54–63.

²² 3. Sitzungsperiode vom 14. 9 – 21. 11. 1964; 4. Sitzungsperiode vom 14. 9. bis zum feierlichen Abschluß des Konzils am 8. 12. 1965.

wertvoll machten. Im Kolleg selbst bereicherte das tägliche Gespräch mit den priesterlichen Mitbrüdern den eigenen Erfahrungsschatz. Sie kamen aus verschiedenen deutschen und anderen Diözesen, besaßen durchweg bereits mehrjährige pastorale Praxis in der Heimat, und waren jetzt intensiv mit der Vorbereitung ihrer Dissertation oder Habilitation beschäftigt. Was der einzelne bei seinen Recherchen den Tag über gefunden hatte, Probleme, Fragestellungen und mögliche Antworten, alles wurde bei und nach den Mahlzeiten diskutiert. Der Blick wurde vom eigenen Fachgebiet auf die aktuellen theologischen Diskussionspunkte, besonders in der historischen Theologie, gelenkt. Bei Exkursionen in Roma e dintorni war ich immer wieder fasziniert von der Fülle an Informationen, die zusammenkam, wenn jeder aus seinem Forschungsgebiet und der Vertrautheit mit einer bestimmten kirchengeschichtlichen Periode zu erzählen begann.

Hinzu kamen die vielen Besucher, die für kürzere oder längere Zeit im Kolleg Aufnahme fanden, darunter berühmte Namen, die man von ihren Büchern her bestens kannte und die man jetzt persönlich kennenlernen und mit denen man in kollegialer Weise diskutieren konnte. Während der Sitzungsperioden des Konzils wohnten mehrere Bischöfe und einige Konzilstheologen im Collegio Teutonico. Sie brachten nicht nur den neuesten Stand der Debatten, sondern auch die atmosphärischen Schwingungen mit ins Haus, welche die Diskussionen und Abstimmungen innerhalb und außerhalb der Konzilsaula begleiteten. Über die vielfältigen römischen Eindrücke und einige Erlebnisse, die mir nach 40 Jahren lebhaft vor Augen stehen, möchte ich einige Erinnerungen mitteilen. Daß sie subjektiv sind und gesamtkirchlich betrachtet eher Nebensächliches berühren, sei gern zugegeben. Aber eine allseits zutreffende Darstellung der Geschichte des Campo Santo zur Zeit des Konzils und der Bedeutung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft in diesen Jahren wird man von diesem Bericht ja auch nicht erwarten.

III.

Es gibt hervorragende Romführer und geistreich-poetische Huldigungen an die Ewige Stadt, die bei jedem Leser auf Antrieb Rombegeisterung wecken können. Kommt man dagegen nicht nur als Tourist für ein paar Tage, sondern zu einem länger währenden Aufenthalt in die Stadt, braucht man einige Zeit, um sie lieb zu gewinnen. Jedenfalls ist es mir so ergangen. Zuerst fand ich Rom – an großstädtisches Leben nicht gewöhnt – groß, laut und ermüdend, vor allem wegen des chaotischen Verkehrs. Es brauchte viel Zeit und Geduld, um irgendwo hin zu kommen. In den sechziger Jahren gab es noch keine U-Bahn. Die für mich wichtige Hauptverkehrsader von St. Peter über den Corso Vittorio Emanuele und die Via Nazionale zur Stazione Termini – mein „Schulweg“ zum Päpstlich-Archäologischen-Institut bei S. Maria Maggiore in der Via Napoleone III – war noch völlig dereguliert; jeder durfte rechts und links abbiegen – wenn er gekonnt und nicht an jeder Kreuzung jeder jeden blockiert und den ganzen

Verkehr lahmgelegt hätte. Das Nadelöhr bei Il Gesu litt unter Dauerinfarkt. Ich bin oft auf halbem Wege aus der 64 ausgestiegen, um zu Fuß das Kolleg pünktlich zu den Mahlzeiten zu erreichen. Die Fahrt, die in verkehrsarmen Zeiten gut eine Viertelstunde erforderte, dauerte tagsüber mehr als eine Stunde. Die Zeit zu nutzen und im überfüllten Bus Kirchenväter zu lesen, erforderte viel Konzentrationskraft. Günstig erwies sich das Busfahren allein für das Italienischlernen. Vokabeln, die ich nach neun Jahren literarisch ausgerichtetem Englischunterricht auf der Schule immer noch nicht kannte, lernte ich in Rom auf Anhieb. Was Mittelstürmer heißt oder Linksaußen, wußte ich nach wenigen Tagen.

Rom hat sich mir durch viele Fußmärsche allein oder mit Freunden erschlossen. Nur langsam entwickelte sich ein Gespür für die sieben Hügel der Stadt und ihre städtebaulichen und stadthistorischen Besonderheiten, für das Wachsen des Forums und der Kaiserforen, die Bedeutung des Campidoglio als Angelpunkt der Stadtentwicklung, um den Michelangelo den Schwerpunkt der Stadt gedreht und den Blick von Amphitheater, Maxentiusbasilika und kaiserlichen Triumphbögen weg über die jetzt dicht besiedelte päpstliche Altstadt auf die Basilika von St. Peter gelenkt hatte, deren Kuppel heute von vielen Stellen sichtbar am Horizont schwebt. Man kann das alles präzise und kompetent beschrieben in vielen Büchern nachlesen²³, doch erst wenn man Roms Geschichte durch Straßen und über Plätze, an Mauerringen entlang und Brücken überquerend abgesprochen ist, wird die Stadt zu einem Teil des eigenen Lebens. Daß ich mich durch die Jahre in Rom – wie durch ausgedehnte Aufenthalte auch in Jerusalem und Konstantinopel – dort zuhause fühle und mich in Trastevere besser auskenne als in Bonn-Beuel, betrachte ich als kostbares Geschenk für einen Kirchenhistoriker und Christlichen Archäologen, das auch (hoffentlich) meinen Hörerinnen und Hörern in Vorlesungen und Übungen zugute gekommen ist.

In Rom kann man lernen, den Wert historischer Nachrichten zu beurteilen. Häufig erfährt man z. B. die Zuverlässigkeit von Orten und die Unzuverlässigkeit von Namen. Daß in S. Pietro in Vincoli die byzantinische Kaiserin Eudoxia die Ketten, mit denen Petrus in Jerusalem und im Mamertinischen Kerker gefesselt war, aneinandergehalten hat und die beiden Kettenenden verschmolzen, ist eine anrührende Legende; daß sich unter der Kirche Ruinen eines großzügigen Hauses aus republikanischer Zeit befinden, das dem Stadtpräfekten gehört haben könnte, in dessen Namen in der nahen Präfektur Strafverfahren gegen Ausländer abgewickelt wurden, dagegen ein bemerkenswertes Zusammentreffen. Diese Behörde wäre für Petrus zuständig gewesen, sollte er in Rom vor Gericht gestanden haben²⁴. Die Erinnerung an Orte hält sich mit großer Sicherheit – wie die Überlieferung vom Petrusgrab *in Vaticano ad circum* beweist, welche die Inschrift am Giebel des Mausoleums des Popilius Heracla unter St. Peter bestätigt²⁵. Kein Verlaß ist dagegen häufig auf die Richtigkeit von Namen, verwandtschaftlichen Verbindungen, Herkunft und gesellschaftlicher Stellung von Per-

²³ Vgl. E. GATZ, *Roma Christiana* (Regensburg 1998) 37–79.

²⁴ *Roma Sacra* 11,31 (2005) 35.

²⁵ KIRSCHBAUM (Anm. 19) 18 f. u. Taf. 2.

sonen, die mit bestimmten Orten verbunden werden. Die Hauskirche des *titulus Caecilii* in Trastevere gehört in eine, die kirchenmusikalisch bedeutsame heilige Cäcilia in eine andere Kategorie historischer Glaubwürdigkeit, die heilige Pudenziana und der *titulus Pudentis* sind sorgfältig zu unterscheiden²⁶. Natürlich kann man das alles auch in den Handbüchern der historischen Hilfswissenschaften oder bei den Bollandisten nachlesen, aber in Rom erlebt man es auf Schritt und Tritt.

Rom kann einem wie eine Riesenmuschel aus Steinen und Beton erscheinen, in der man die Denkmäler und Kunstschatze wie kostbare Perlen suchen muß. Steigt man in der Ecke Via Latina und Via Dino Compagni durch einen unscheinbaren Deckel auf dem Bürgersteig in die Tiefe, kommt man in eine erst 1955 entdeckte, voll ausgemalte Katakombe²⁷. Der Weg aus der lärmigen Gegenwart in die Abgeschiedenheit einer spätantiken Begräbnisstätte braucht nicht mehr als eine Minute. Nicht selten fördern Fundamentaushebungen für neue Wohnblocks antike Monumente zutage.

Unvergessen sind mir manche Erstbegegnungen mit geschichtsträchtigen Orten und Denkmälern geblieben; zu ihnen gehörte nicht zuletzt der Besuch der Ausgrabungen unter St. Peter im Januar 1965. Zum ersten Mal das *tropaion* zu sehen und an der Stelle zu stehen, an der seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die römische Gemeinde und in der Folgezeit zahllose Pilger den heiligen Petrus verehrt haben, war nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein religiöses Erlebnis. Ich konnte noch mehrere Male und viele Stunden in den Ausgrabungen verbringen und mir die topographischen Besonderheiten im Grabhof P und an der Roten Mauer so genau einprägen, daß mich manche auf Ortskenntnis beruhenden abwegigen wissenschaftlichen Hypothesen zum Petrusgrab nicht mehr zu irritieren vermochten. Beeindruckt hat mich auch die erste Begegnung mit dem Apsismosaik in der schon erwähnten Kirche der heiligen Pudenziana. Die Darstellung hat sich meinem Gedächtnis tief eingepreßt und nicht mehr losgelassen, so daß ich mich noch in meiner Antrittsvorlesung anlässlich der Habilitation mit der Interpretation seiner vielschichtigen Bildaussage beschäftigt habe²⁸.

In Rom muß man zu Fuß gehen – wie anders will man die Dimensionen einzelner Monumente begreifen, wie z. B. der Diokletiansthermen? Wenn man die Museumssäle durchschritten, den Klosterkreuzgang, S. Maria degli Angeli, das Planetarium und die Kirche S. Bernardo – fast schon an der Via Barberini – besucht hat, ist man erschöpft und es braucht einige Zeit, ehe man zu begreifen beginnt, daß alle diese für einen Fußgänger nicht ohne Ermüdung zu bewälti-

²⁶ G. MATTHIAE, S. Cecilia (= Le Chiese di Roma illustrate 113) (Roma 1970) 5–10; R. U. MONTINI, Santa Pudenziana (= ebd. 50) (Roma o. J.) 5–13.

²⁷ A. FERRUA, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina (Città del Vaticano 1960) 9–14.

²⁸ E. DASSMANN, Das Apsismosaik von S. Pudenziana. Philosophische, imperiale und theologische Aspekte in einem Christusbild am Beginn des 5. Jahrhunderts in: RQ 65 (1970) 67–81. Das Mosaik hat weiterhin viel wissenschaftliches Interesse gefunden; vgl. St. HEID, Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie (= JAC Erg.- Bd. 31) (Münster 2001) 176–88.

genden Sehenswürdigkeiten zu einem einzigen riesigen Bäderkomplex gehören, der zeigt, welches Ausmaß der Anspruch an zivilisatorischen Luxus und kaiserliche Selbstdarstellung in der Spätantike erreicht hat. Wenn man davon ausgeht, daß seit Caracalla jeder römische Kaiser, der seine Bedeutung durch einen Thermenbau unterstreichen wollte, seinen Vorgänger übertreffen mußte, durchstreift man ein wenig ratlos den Quirinalshügel, um Anhaltspunkte dafür zu finden, was Konstantin der Große auf diesem Areal wohl an Bäderluxus gebaut haben mag.

Erinnere ich mich an Orte, die mir unvergeßlich geblieben sind, gehören dazu die Vatikanischen Museen wegen der heute unvorstellbaren Möglichkeiten, ihre unvergleichlichen Schätze zu besichtigen. In den Wintermonaten wurde an einem bestimmten Tag im Monat nicht nur kostenloser Eintritt gewährt, sondern man konnte auch – kaum gestört durch ein paar lebhaft umhertollende Schulklassen – ohne jeden Zeitdruck vor den einzelnen Kunstwerken verweilen. In der Abteilung des Museo Pio Cristiano habe ich stundenlang den berühmten Jonassarkophag 119, den Brüdersarkophag, den Passionsarkophag 171 und alle die anderen Kostbarkeiten studieren können²⁹. Heute braucht man besondere Empfehlungen, um nach dem Plazet verschiedener Zuständigkeiten und mehreren Kontrollen in Begleitung eines eigens bestellten Bewachers wenigstens einen kurzen Blick auf die Exponate werfen zu können. Ich maße mir nicht an, die inzwischen gewiß notwendig gewordenen Regelungen zu kritisieren³⁰, ich denke nur mit Wehmut an diese intensiven Stunden in den Museen zurück, die wohl unwiederbringlich der Vergangenheit angehören – genauso wie die Möglichkeit, ungestört in der Sixtina betrachtend oder sogar betend verweilen zu können.

Die für mich wichtigsten Orte Roms waren natürlich die Katakomben, denn ihr Bildschmuck war zusammen mit dem der Sarkophage die ikonographische Grundlage meiner Habilitationsschrift. Da ich mich schwerpunktmäßig auf die vorkonstantinische Zeit beschränken wollte, machten mir zwei Probleme zu schaffen: die Datierung der Katakombenmalereien und der ikonographische Kontext der verschiedenen Bildmotive. Während die Chronologie der Sarkophagskulptur als einigermaßen gesichert galt, bestand für die Malerei bei den frühchristlichen Ikonographen nur Einverständnis darüber, daß Wilperts Frühdatierungen unzutreffend seien. Wann aber die Malereien z.B. der Cappella Greca in S. Priscilla, in den Sakramentskapellen von S. Callisto oder die frühesten Regionen in Domitilla und SS. Pietro e Marcellino zeitlich anzusetzen seien, wurde heftig diskutiert – besonders ausgiebig auf dem VII. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie 1965 in Trier. Die beiden kontroversen, dennoch wegweisenden Referate von Johannes Kollwitz und Lucien de Bruyne auf dem Kongreß kamen für mich zur rechten Zeit³¹. Wie überhaupt die Begegnung

²⁹ F. W. DEICHMANN (Hrsg.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1* (Wiesbaden 1967) 30–49.

³⁰ Seit kurzem ist das Museo Pio Cristiano zu den allgemeinen Öffnungszeiten der Vatikanischen Museen wieder frei zugänglich.

³¹ Die ausgearbeiteten Referate in den Akten erreichen monographische Ausmaße; vgl.

mit den damaligen führenden Christlichen Archäologen – neben den schon erwähnten Referenten wären noch Klauser, Krautheimer, Marrou und Ward-Perkins zu nennen – auf einen jungen Wissenschaftler einen nicht geringen Eindruck gemacht hat. De Bruynes Auseinandersetzung mit den Datierungsvorschlägen seiner Kollegen bzw. Kontrahenten habe ich in seinen Vorlesungen im Päpstlichen Archäologischen Institut verfolgen können.

Alle Datierungsbemühungen litten darunter, daß sie nahezu ausschließlich auf der Basis von Stilvergleichen vorgenommen werden mußten, weil eine zuverlässige Kenntnis der topographischen Entwicklung der Katakomben und der Aufeinanderfolge der einzelnen Regionen noch sehr unvollständig war. Was die Beobachtung der Malstile für die Datierung zu leisten vermochte, hatte F. Wirth aufgewiesen, welche Orientierung darüber hinaus die Baugeschichte liefern konnte, ließ sich P. Stygers manchmal recht zugespitzt formulierten Beiträgen entnehmen. Aber allseits abgesicherte und verwendbare Ergebnisse brachten doch erst die im Anschluß an den Trierer Kongreß weitergehenden Untersuchungen³².

Eine zweite Schwierigkeit bereitete die Erfassung des ikonographischen Kontextes, in dem die einzelnen Bildmotive in den Katakomben auftauchen. Er schien mir für das Verständnis der Bilder wichtig zu sein, weil die Einbindung nicht nur der sogenannten neutralen Motive (wie Hirt oder Orante), sondern auch biblischer Szenen in ein größeres Bildprogramm ein Licht auf die Bildausage zu werfen versprach. Mußte man nicht davon ausgehen, daß z. B. die ungewöhnliche Kombination von Hirt und Lazaruserweckung in der Katakombe an der Via Anapo auf den Sinngehalt des Hirtenbildes abgefärbt hatte?³³ Und erhielt nicht der sepulkrale Symbolgehalt der Jonasszenen mit Meerwurf, Ausspeieung und Ruhe, die zunächst eine maritime Szenerie vergegenwärtigten und an die Errettung des Endymion erinnerten, durch eine vierte Szene mit dem sogenannten *Ionas irritatus*, des betrübt unter der verdorrten Staude sitzenden Propheten, eine bibelnähere und konkretere christliche Aussage³⁴?

Daß die frühchristlichen Bilder keine dogmatischen Lehrsätze illustrieren, vielmehr am Grabe die Hoffnung auf Rettung aus der Todesnot vergegenwärtigen sollten, war schon damals allgemeine Meinung der Christlichen Archäologen. Aber ob einzelne Bilder oder Motivkompositionen, mit denen frühchristliche Familien oder Gemeinden die Gräfte ihrer verstorbenen Angehörigen schmücken ließen, die generelle Rettungssymbolik des Bildschmucks nicht mit

J. KOLLWITZ, Die Malerei der Konstantinischen Zeit, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Trier 5.–11. September 1965 (= Studi di Antichità Cristiana 27) (Città del Vaticano/Berlin 1969) 29–158; Taf. 1–67; L. DE BRUYNE, La peinture cémeteriale constantinienne, ebd. 158–214; Taf. 68–110.

³² F. WIRTH, Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis ans Ende des dritten Jahrhunderts (Berlin 1934); P. STYGER, Die Römischen Katakomben (Berlin 1933); Überblick bei N. ZIMMERMANN, Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei (= JAC Erg.- Bd. 35 (Münster 2002) 21–8.

³³ DASSMANN (Anm. 21) Taf. 29.

³⁴ Ebd. 385–97; bes. 387f.

präziseren Glaubensvorstellungen über die Wirkungen der Taufe, der Buße oder auch der Fürbitte des heiligen Petrus und der Märtyrer verbanden, schien eine Frage wert zu sein. Doch um Schwerpunkte, Vorlieben oder Entwicklungen bei Bildzusammenstellungen erkennen zu können, mußte man den ikonographischen Kontext der einzelnen Bildmotive erst einmal kennen. Und das bereitete damals – im Gegensatz zum ikonographischen Programm der Sarkophage – bei der Katakombenkunst nicht geringe Schwierigkeiten.

Es gab nur wenige Vorlagen; für die Sakramentskapellen von S. Callisto hatte De Rossi Skizzen geliefert³⁵; für Kammern und Arkosolgräber in anderen Katakomben ließen sich Bosios Stichen wertvolle Informationen entnehmen³⁶; auch aus Wilperts Katakombenbänden konnten Bildprogramme erschlossen werden. Aber es blieben Lücken und Unsicherheiten. Dokumentationen mit fotografischer Erfassung und in Skizzen festgehaltener Abwicklung des Bildprogramms ganzer Kammern und anderer Ensembles, wie sie heute für SS. Pietro e Marcellino, die Katakombe an der Via Anapo und Comodilla in vorbildlicher Form vorliegen³⁷, waren damals noch ein Wunschtraum. So blieb nur die Möglichkeit, bei Katakombenbesuchen, mit Taschenlampe und Notizblock bewehrt, in aller Eile Skizzen anzufertigen und die Platzierung der einzelnen Bilder festzuhalten. Die mühsame und zeitraubende Arbeit hatte den Nebeneffekt, daß sie mir Zeit meines Lebens eine Vertrautheit mit dem Programm der Katakombenmalerei verschaffte, das in Vorlesungen und Vorträgen abrufbar war und nicht erst nachgeblättert werden mußte.

IV.

Die Jahre in Rom haben mir eine so auf keine andere Weise zu erwerbende Denkmälerkenntnis geschenkt, die sich nicht nur auf die Stadt beschränkte, sondern dank der mobilen Möglichkeiten und der Freiheit von festgelegten Studienzwängen auch die wichtigsten Sehenswürdigkeiten zwischen Neapel und Florenz umfaßte. Prof. Hubert Jedin³⁸, der mich häufiger abends auf meinem Zimmer besuchte und mit dem Rauch seiner sagenumwobenen schwarzen Toscani alle Mücken vertrieb, meinte einmal, wir Stipendiaten besuchten in einem einzigen Jahr mehr Sehenswürdigkeiten, als er mit seinen beschränkten Mitteln in den Jahrzehnten seines römischen Aufenthalts habe anschauen können.

³⁵ G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea 2* (Roma 1867); Tav. d'agg. C/D; vgl. TH. KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV*, in: JAC 4 (1961) 131.

³⁶ A. BOSIO, *Roma sotterranea* (Roma 1632; ³1710, Nachdruck Rom 1998).

³⁷ J. G. DECKERS – H. R. SEELIGER – G. MIETKE, *Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“*. Repertorium der Malereien (= *Roma Sotterranea Cristiana 6*) (Città del Vaticano/ Münster 1987); J. G. DECKERS – G. MIETKE – A. WEILAND, *Die Katakombe „Anonima di via Anapo“*. Repertorium der Malereien (= ebd. 9) (1991); DIES., *Die Katakombe „Comodilla“*. Repertorium der Malereien (= ebd. 10) (1994).

³⁸ K. REPGEN, Jedin, in: LThK 5 (³1996) 764 f.

Ebenso wertvoll wie die Besichtigungen waren die menschlichen Begegnungen, die nicht zuletzt durch das Konzil ausgeweitet und vertieft wurden. Maßgebliche Bischöfe, Konzilstheologen, Botschaftsvertreter und Journalisten blieben nicht nur Namen, sondern wurden zu lebhaften Menschen, mit denen persönlicher Kontakt möglich war. Da der für die Besuchertesserae deutscher Pilger zuständige Limburger Bischof Wilhelm Kempf im Priesterkolleg wohnte, war es nicht schwer, eine Besuchserlaubnis für die Generalkongregationen im Petersdom zu bekommen. Der Eindruck bei der ersten Teilnahme war überwältigend. Vor der *Confessio* im Petersdom saßen zwölf Kardinäle als Konzilspräsidenten, etwas tiefer die vier Moderatoren – unter ihnen Kardinal Döpfner –, die die Diskussionen zu leiten hatten. Auf ansteigenden Tribünen rechts und links im Hauptschiff der Basilika waren an diesem Tag 2007 Konzilsväter versammelt. Unter den Rednern des Tages befand sich der damalige Weihbischof und spätere Bischof Heinrich Tenhumberg aus Münster, dem ich als Münsteraner Diözesan besonders aufmerksam zuhörte. Insgesamt machte die Versammlung einen sehr konzentrierten und auch frommen Eindruck. Es gibt in der ganzen Welt schwerlich ein Parlament von einem solchen geistigen Niveau – ging es mir durch den Kopf.

Auch wenn wir gewöhnlichen Hausbewohner uns auf unsere Studien zu konzentrieren hatten und versuchen mußten, uns vom Konzilsbetrieb möglichst wenig ablenken zu lassen, übertrugen sich doch atmosphärische Schwingungen aus der benachbarten Konzilsaula in unser Haus. Gegen Ende der 3. Sitzungsperiode machte sich unter den Bischöfen neben einer gewissen Erschöpfung auch Erleichterung bemerkbar; die schwierige Zeit nach dem Tod Johannes XXIII. und die Wiedereröffnung des Konzils durch Paul VI. waren besser gelaufen als befürchtet. Gewiß eine zutreffende Einschätzung, konnten doch in der Abschlusssitzung der 3. Sitzungsperiode am 21. 11. 1964 eines der maßgeblichen Konzilsdokumente, die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, sowie die Dekrete über die Ostkirchen und den Ökumenismus feierlich verkündet werden.

Das Konzil hatte noch andere Auswirkungen auf die Hauskommunität. An einem Sonntag im November 1964 hatte Bischof Josef Höffner alle Münsteraner zu einem Ausflug eingeladen. Der Tag begann mit einer Meßfeier im Generalat der Schwestern unserer Lieben Frau, in dem die Münsteraner Bischöfe wohnten. Die Schwestern hatten einen großen Tisch bereitet, an dem der Bischof mit seinen Weihbischöfen und den anderen Priestern aus seiner Diözese – ungefähr fünfzehn Personen insgesamt – die heilige Messe in der Form einer Konzelebration feierte. Sie war durch die am Ende der 2. Konzilsperiode veröffentlichte Liturgiekonstitution möglich geworden. Die Eucharistiefeier war ein Erlebnis und eine Entlastung gegenüber dem römischen Zelebrationsbetrieb, der mir anfangs viel Mühe gemacht hatte. In den ersten Monaten meines Aufenthaltes im Kolleg häuften sich noch jeden Morgen die Privatmessen, die von einem einzigen Meßdiener betreut wurden. Antonio – so hieß er – respondierte beim Staffegebete und betete anschließend alle anderen Antworten, die bis zum Kanon anfielen, ohne Punkt und Komma herunter. Dann ging er zum nächsten Altar

und machte es ebenso. Um dieser Fließbandliturgie zu entgehen, hatte ich im Wechsel mit einem Mitbruder die Frühmesse bei den Schwestern übernommen; mit der Erlaubnis der neuen Meßordnung setzte sich auch im Kolleg – nicht ohne heftige Debatten und wütende Proteste einiger Prälaten – die Konzelebration durch.

Die prunkvolle, von höfischem Zeremoniell geprägte große römische Liturgie war für mich insgesamt gewöhnungsbedürftig. Lebhaft erinnere ich mich an das Weihnachtsfest 1964. Am Heiligabend bin ich nach S. Maria Maggiore gegangen, um an der Weihnachtsmatutin teilzunehmen. Um Mitternacht begann die Eucharistiefeier, zelebriert vom Titularkardinal zusammen mit den übrigen Bischöfen und Kanonikern der Basilika. Zum Gloria wurde die Krippe aus dem Stall von Bethlehem enthüllt, die Kaiserin Helena nach Rom gebracht hatte. Der Historiker in mir hatte einige Zweifel, aber auf sie kam es nicht an. Daß hier in der ältesten Marienkirche der Welt seit 1600 Jahren das Ereignis der Menschwerdung des Gottessohnes gefeiert wird, wog schwerer. Die Liturgie war sehr aufwendig. Viele Kleriker und Zeremoniare liefen unermüdlich hin und her. Die Besucher waren an der Liturgie nicht aktiv beteiligt; dafür gab es viel zu sehen – nicht zuletzt die herrlichen Mosaiken des Triumphbogens, die in dieser Nacht so hell erleuchtet waren wie selten sonst.

Gegen ein Uhr nachts habe ich mich dann zur Kirche Ara Coeli aufgemacht, wo gerade die Prozession mit dem Bambino Gesu begann, das von der Stadtbevölkerung innig verehrt wird. Die Kirche war überfüllt, eine geordnete Prozession unmöglich; die Leute drängten, schoben und jubelten laut, als ein stämmiger Franziskaner den Hochaltar erklimmte und das Jesuskind oben in seinen Schrein plazierte. Alle fanden das Chaos wunderbar – und das war es wohl auch.

Um 11 Uhr sollte dann das Papsthochamt auf dem Petersplatz beginnen; es wurde aber wegen starken Regens in die Basilika verlegt. Da ich keine Eintrittskarte besaß, versuchte ich mit der Menge in die Kirche zu kommen. Alle vatikanischen Ordnungskräfte waren aufgeboten: Schweizergarde, Vatikanpolizisten und andere Ordner in aufwendigen Uniformen bewachten alle Eingänge. Durch einen kleinen Hintereingang über eine Treppe konnten die Leute schließlich einzeln in die Kirche drängeln. Dort ging das Dirigieren der Gottesdienstbesucher mit viel Geschiebe und barschen Worten weiter, bis alle Leute schließlich in die Seitenschiffe abgedrängt waren. Dann hörten die Anordnungen plötzlich auf und jeder konnte hingehen, wohin er wollte. Es war Platz genug. Ich habe mich schließlich auf einem rotbeplüschten Stuhl in der zweiten Reihe vor dem Papstalter niedergelassen. Die vielen erwarteten Bischöfe und Prälaten waren bei dem schlechten Wetter nicht gekommen. Der Papst las eine stille, lateinische Messe, sehr fromm und gesammelt. Störend waren erneut die Zeremoniare, wenn sie sich um das Kissen stritten, das dem Papst untergeschoben wird, wenn er beim Evangelium und sonstwann eine Kniebeuge machen muß. Wenn sich die Zeremoniare über das Kissen geeinigt hatten, war die Kniebeuge schon halb oder ganz vollzogen.

Die vom Konzil initiierte Neuordnung der Liturgie und etliche Maßnahmen von Paul VI. haben inzwischen viel unnützen Pomp abgeschafft und manche

Verzierung abgeschnitten. Wobei inzwischen schon wieder ein Sensorium dafür entstanden ist, daß Riten und Zeremonien notwendig sind, um dem unsichtbaren sakramentalen Geheimnis liturgische Sichtbarkeit zu verleihen und die persönliche Mitfeier zu unterstützen. Denn auch das habe ich als wertvolle Erfahrung aus Rom mitgebracht, daß man von Äußerlichkeiten nicht auf Mangel an innerer Beteiligung schließen darf und vom Augenschein nicht auf die innere Haltung der *plenis coloribus* auftretenden liturgischen Akteure.

V.

Die beiden Jahre im Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico vergingen wie im Fluge und zunehmend schneller, je mehr sie sich dem Ende näherten. Die eigene Arbeit an der Habilitation wurde konzentrierter und intensiver, je deutlicher sich abzeichnete, welche Aufgaben noch zu erledigen waren. In den letzten Monaten wurde das Arbeiten erschwert durch den Lärm, den der Abriß von Gebäuden des Heiligen Offiziums und der Neubau der Audienzhalle direkt unter dem Fenster meines Zimmers verursachte. Die auch nicht leisen Geräusche, die bisher von der Via Gregorio Settimo herübergedrungen waren, wurden durch den Baulärm mühelos übertönt. Zum Glück konnte man ausweichen und in den im Neubau untergebrachten Räumen der Görres-Gesellschaft ungestört studieren.

Der Abschied von Rom ist mir schwergefallen, auch wenn er unvermeidlich war. Daß die beiden römischen Jahre mit einem Minimum an verpflichtenden Terminen, bei finanzieller Unabhängigkeit, freier Gestaltungsmöglichkeit der eigenen wissenschaftlichen Arbeit und einem nahezu unerschöpflichen Angebot an kulturellen, religiösen und künstlerischen Eindrücken nicht der Normalfall priesterlichen Lebens sein konnten, sondern eine unverdiente Ausnahme, war mir stets deutlich bewußt. So habe ich, als die sommerliche Hitze über die Stadt hereinbrach, den wissenschaftlichen Ertrag der römischen Zeit in Zettelkästen und Manuskripten zusammengefaßt, mitsamt den wenigen anderen Habseligkeiten in meinen Käfer gepackt und eines schönen Julimorgens 1966 frühzeitig Rom verlassen. Den Weg aus der Stadt zur Autostrada war mir von vielen Fahrten her wohlbekannt. An diesem Morgen habe ich mich völlig verfahren und erst nach Stunden die Ausfahrt gefunden. So leicht verläßt man Rom nicht, wenn man zwei Jahre in der Stadt weilen durfte. Geblieben ist neben allen Erkenntnissen, Erlebnissen und Erfahrungen die Dankbarkeit für diese römischen Jahre gegenüber allen, die sie ermöglicht haben.

Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern*

Von DOMINIK BURKARD

Das Thema der seit Mitte der 1980er Jahre in den deutschsprachigen Ländern durchgeführten „Diözesansynoden und synodenähnlichen Foren sowie Kirchenvolksbegehren“ unterliegt einer doppelten Schwierigkeit. Ein inhaltliches Problem besteht darin, dass in seiner Formulierung zwei – zumindest strukturell – diametral entgegen gesetzte Bewegungen zusammengefasst wurden: Handelt es sich bei den Synoden und synodenähnlichen Foren um ein weitgehend durch die kirchliche Hierarchie – also von oben – gesteuertes, zumindest aber kontrolliertes Handeln, so entziehen sich die „von unten“ kommenden Kirchenvolksbegehren¹ den kirchlichen Regulierungsmechanismen. Freilich gibt es auch Verbindendes: Auf Synoden, synodenähnlichen Foren und in Kirchenvolksbegehren artikulieren sich mitunter in ähnlicher Weise die Wünsche, Vorstellungen und kritischen Anfragen jener, die nicht zur Gruppe kirchlicher Entscheidungsträger gehören.

Neben dem inhaltlichen gibt es ein historiographisches Problem, das im zeitgeschichtlichen Charakter des Themas begründet ist. Aufgrund der Unzugänglichkeit interner Quellen stehen im Wesentlichen nur die von den Diözesen publizierten Synodenbeschlüsse und Begleitpublikationen sowie Presseartikel und Homepages zur Verfügung². Deren Informationswert ist disparat. Über die Hintergründe, vorbereitenden Gespräche und Überlegungen, über Motive, Initiatoren und Vordenker, über hemmende und treibende Kräfte schweigen sie weitgehend. Historisch gesicherte oder tiefer schürfende Aussagen sind so nur schwer zu machen. Die folgenden Ausführungen verstehen sich deshalb lediglich als Problemskizze³.

* Dieses Referat wurde am 3. März 2005 beim Römischen Institut der Görres-Gesellschaft bei der Tagung „Vom Jurisdiktionsbezirk zur Ortskirche“ vorgetragen.

¹ Vgl. die Ausführungen zum „Kirchenvolksbegehren“ und dessen „Sitz im Leben“ bei H. J. POTTMEYER, Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 25 (1996) 134–147.

² Auf Teilnehmerbefragung und systematisierte Auskunftseinholung bei den Ordinariaten bzw. Generalvikariaten wurde im Rahmen des vorliegenden Beitrags verzichtet.

³ Das Thema deckt sich mit einem von der DFG finanzierten Forschungsprojekt, das vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken angeregt und unter dem Titel „Synodale Prozesse“ von dem Pastoraltheologen Hanspeter Heinz, der Kirchenrechtlerin Sabine Demel und einem Wissenschaftlichen Mitarbeiter (Christian Pöpperl) durchgeführt wird. Es geht dabei 1. um die Bedeutung der verschiedenen Rechtsformen dieser synodalen Prozesse, 2. um die Kirchenbilder, die in den strukturellen Vorgaben und prozessualen Abläufen, den Inhalten und Begründungen zum Tragen kommen, sowie 3. um die Gesetzmäßigkeiten der Steuerung,

I. Der Kairos.

Oder: Anstöße für Diözesansynoden und synodenähnliche Foren

Nur in drei deutschen Diözesen fand in den vergangenen 20 Jahren eine Diözesansynode statt, wie sie das 1983 neu kodifizierte Kirchenrecht vorsieht: 1985/86 in Rottenburg-Stuttgart, 1989/90 in Hildesheim und 1990 in Augsburg. Danach wurden zwar in weiteren Diözesen synodale Prozesse in Gang gesetzt, Foren gebildet und Gespräche geführt, die synodale Kennzeichen trugen, doch verzichtete man auf die Abhaltung förmlicher Synoden, wählte also andere, vom Kirchenrecht nicht regulierte Organisationsformen⁴. Inzwischen haben in so gut wie allen deutschen Diözesen derartige Veranstaltungen stattgefunden⁵. Die Frage stellt sich: Weshalb kam es ausgerechnet in den 1980er und 1990er Jahren zu dieser synodalen oder quasisynodalen Bewegung? Drei Motive oder Anstöße lassen sich namhaft machen.

1. Konzil und Kirchenrecht

Für die Synoden und synodenähnlichen Foren der letzten Jahrzehnte war das II. Vatikanische Konzil von entscheidender Bedeutung. Dabei wird man neben dem vom Konzil formulierten Wunsch, das Synodalwesen neu „aufblühen“ zu lassen⁶, vor allem seine indirekten Impulse und Anregungen zu werten haben. Grundlegend war die vom Konzil zumindest teilweise angestoßene Neuausrichtung in der Ekklesiologie, die Rückbesinnung auf die Rede vom „wandernden Volk Gottes“, das Verständnis von der Teilhabe aller Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi⁷, von der Kirche als *communio*. Zur theologischen Neuorientierung kam die forcierte Anstellung hauptamtlicher Laien in der Gemeindearbeit sowie in pastoralen Sonderbereichen, ferner der Ausbau quasisynodaler kirchlicher Strukturen auf allen Ebenen, durch Schaffung unterschiedlichster Räte und Gremien (Priester-, Laien und Pastoral-

Organisationen und Interaktionen. Die Ergebnisse des Projekts waren für 2005 angekündigt, zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Beitrags jedoch nicht zugänglich. Vgl. die Kurzbeschreibung <http://www.kthf.uni-augsburg.de/lehrstuehle/pastoral/projekte.shtml>.

⁴ Vgl. K. N., Diözesanforen: Notwendige Gesprächsversuche, in: *HerdKorr* 50 (1996) 441–443; H. HEINZ/Ch. PÖPPERL, Gut beraten? Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, in: *HerdKorr* 58 (2004) 302–306.

⁵ Lediglich Eichstätt, Erfurt, Essen, Görlitz, Trier, Limburg und Dresden-Meißen haben, soweit ich sehe, darauf verzichtet.

⁶ „Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden“. Vgl. Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Art. 36, zit. nach: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (LThK)* (Freiburg i. Br. 1967).

⁷ Vgl. etwa H. LEGRAND, Die Gestalt der Kirche, in: P. EICHER (Hg.), *Neue Summe Theologie*. Bd. 3: *Der Dienst der Gemeinde* (Freiburg u. a. 1989) 87–181, hier 125 f.

räte)⁸. In diesem Sinne wird man die Synoden und synodalen Foren der 1980er und 1990er Jahre als Teil des seit dem II. Vatikanischen Konzil auf den unterschiedlichsten Ebenen ausgebauten Rätessystems zu verstehen haben. Und schließlich ist eine spezifische, aus der Konzilsbegeisterung der 1960er Jahre erwachsene veränderte Mentalität zu nennen, die bis in die 1980er Jahre weiterwirkte. So kam es bereits kurz nach dem Konzil zu einer ganzen Reihe von Diözesansynoden im deutschen Sprachraum, insbesondere aber in Österreich⁹. Da bei diesen eine volle und gleichberechtigte Teilnahme der Laien mit Sitz und Stimme für notwendig erachtet wurde, das geltende Kirchenrecht nach dem CIC von 1917 die Synode jedoch als reine Klerusversammlung betrachtete, also keine Mitwirkung von Laien vorsah, musste in jedem einzelnen Fall eine diesbezügliche Sondergenehmigung beim Hl. Stuhl eingeholt werden, die auch in jedem Fall gewährt wurde. Zwischen 1967 und 1975 kam es auf diese Weise zur Herausbildung eines neuen Typs von Diözesansynode¹⁰.

War damit das geltende Kirchenrecht bereits durch die Praxis teilweise überholt worden, so hatte schon das II. Vatikanische Konzil die Neukodifizierung des kanonischen Rechts angestoßen. Diese fand 1983 ihren vorläufigen Abschluss und trug dabei auch der veränderten Vorstellung und Praxis im Synodaleswesen Rechnung¹¹. Der neue *Codex Iuris Canonici* konstituierte Diözesansynoden nicht mehr nur als reine Klerusversammlungen, sondern öffnete sie prinzipiell auch für Laien¹². Eine zweite, ebenfalls vom Kirchenrecht garantierte wichtige Neuerung: Alle vorgelegten Fragen sollten der freien Erörterung der Synodalen überlassen werden¹³. Demgegenüber hatte das alte Recht zum einen

⁸ Dazu W. BAYERLEIN, Räte in der Kirche seit dem Vaticanum II, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 25 (1996) 148–168.

⁹ Zu nennen sind die Synoden von Hildesheim (1968–1969), Meißen (1969–1971), Salzburg (1968), Wien (1968–1971), Linz (1970–1972), Eisenstadt (1970–1971), Gurk (1970–1972), Innsbruck (1971–1972), St. Pölten (1972), Bozen-Brixen (1970–1973) sowie die quasi „ständige“ Diözesansynode von Luxemburg (seit 1972).

¹⁰ Dazu die eingehende Studie von K. HARTELT, Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des Synodalprinzips in der Struktur der Kirche der Gegenwart (= Erfurter Theologische Studien 40) (Leipzig 1979); außerdem W. SCHULZ, Diözesan- und Regionalsynoden in den deutschsprachigen Ländern. Erfahrungen und Perspektiven, in: La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e congrès international de Droit canonique, Paris, Unesco, 21–28 septembre 1990 (= ACan, Hors Série 1) (Paris 1992) 629–649, hier 630–643.

¹¹ Vgl. dazu R. PUZA, Diözesansynode und synodale Struktur. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des neuen CIC, in: ThQ 166 (1986) 40–48; H.-P. FISCHER, Die Diözesansynoden in Deutschland nach dem Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici 1983. Eine Strukturanalyse (München Theol. Lizentiatsarbeit masch. 2000); J. HIRNSPERGER, Die Diözesansynode. Bemerkungen zu den einschlägigen Normen des CIC unter besonderer Berücksichtigung der Instruktion vom 19. März 1997, in: J. ISENSEE u. a. (Hg.), Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 33) (Berlin 1999) 855–873.

¹² CIC 1983, can. 463 §1, Nr. 5 und §2.

¹³ CIC 1983, can. 465.

die Beratungsgegenstände eingeschränkt – es sollte nur über Fragen verhandelt werden, die die Belange der betreffenden Diözese berührten – zum anderen nicht ausdrücklich die Freiheit der Erörterung zugestanden¹⁴. Allerdings: Die Bestimmungen des neuen *Codex Iuris Canonici* blieben nicht nur hinter den Erwartungen vieler zurück, die sich zum Beispiel die Möglichkeit stärkerer Mitbestimmung oder auf dem Umweg über die Synode eine Teilhabe an der Diözesanregierung erhofft hatten. Das neue Kirchenrecht rückte auch ab von der durch das alte Kirchenrecht vorgeschriebenen Verpflichtung zur turnusgemäßen Durchführung von Diözesansynoden in höchstens zehnjährigen Intervallen. Nun hieß es nur noch, der Bischof „solle“ nach Rücksprache mit dem Priesterrat eine Synode einberufen, „falls die Umstände dies ratsam machten“¹⁵.

2. Erinnerung und Weiterentwicklung

Das Konzil war zwar eine entscheidende Voraussetzung der synodalen Prozesse der 1980er und 1990er Jahre, nicht aber deren direkter Auslöser. Erst im Kontext der jubiläumsbedingten Erinnerung an das Konzil wurde der Gedanke an die Abhaltung von Diözesansynoden wach. Den Auftakt dieser Erinnerung bildete – zumindest im weiteren öffentlichen Bewusstsein – die außerordentliche Römische Bischofssynode im November/Dezember 1985¹⁶. Es handelte sich zwar keineswegs um die erste Bischofssynode, doch hatte sie aufgrund des Anlasses und ihrer Organisation – es waren nur die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, nicht aber alle Bischöfe geladen – einen herausgehobenen Charakter.

Die Sondersynode sollte – wie Johannes Paul II. in seiner Ankündigung am 25. Januar 1985 formuliert hatte – das II. Vatikanische Konzil „feiern“, seine „Auswirkungen überprüfen“ und Schritte zu seiner weiteren „Rezeption anvisieren“. Am 1. April 1985 wurde an alle Bischofskonferenzen ein Fragenkatalog über die nachkonziliaren Erfahrungen verschickt. Bis zum Stichtag am 20. November waren von 136 möglichen Antworten 95 in Rom eingegangen. Sie dienten der Vorbereitung und bildeten die Grundlage der Erörterungen. Kardinal Gottfried Danneels¹⁷, den der Papst zum Relator bestellt hatte, nannte in seinem

¹⁴ Vgl. A. RETZBACH, Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici, für die Praxis bearbeitet (Freiburg i. Br. 21940) 83–85.

¹⁵ CIC 1983, can. 461.

¹⁶ Der Synode gehörten 165 Synodenväter an, geladen waren nicht alle Bischöfe, sondern nur die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen. Das Ergebnis wurde nicht, wie zuvor üblich, lediglich in „Propositiones“ an den Papst vorgelegt, sondern in einem eigenen Schlusssdokument („Ratio finalis“). Dazu: U. RUH, Anlauf zur Konzilsbilanz. Zum Stand der Synodenvorbereitungen, in: HerdKorr 39 (1985) 522–525; DERS., Konzilsbilanz nach 20 Jahren. Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode, in: HerdKorr 40 (1986) 34–38.

¹⁷ Godfried Danneels, 1957 Priesterweihe in Brügge, 1959 Spiritual im Priesterseminar Brügge, 1961 an der Gregoriana Promotion zum Dr. theol., 1969–1977 Theologieprofessor an der Katholischen Universität in Löwen, 1977 Bischof von Antwerpen, geweiht durch Kardinal Suenens, Präsident der internationalen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi“, 1979 Erzbischof von Mecheln-Brüssel, 1980 zugleich belgischer Militärbischof, 1983 Kardinal, Vorsitzender der Belgischen Bischofskonferenz, Mitglied des ständigen Rats der Bischofs-

Eröffnungsbericht vier Hauptthemen, die die Bischofssynode beschäftigen sollten: 1. Die Vertiefung der Berufung der Kirche zur Heiligkeit, 2. die Rückkehr zu den Quellen (Wort Gottes, lebendige Tradition, authentisches Lehramt), 3. die Entdeckung des Reichtums der Kirche als *communio*, und 4. den Dialog mit der Welt von heute anstelle innerkirchlicher Nabelschau.

Auf der Synode kreisten besonders viele Interventionen um die ekklesiologischen Aussagen des Konzils, ihre Umsetzung in die Strukturen der Kirche, die Frage nach der Kollegialität der Bischöfe, die Rolle der Bischofskonferenzen sowie das Verhältnis von Orts- und Universalkirche. Vielen anderen Voten ging es jedoch gerade darum, derartige Strukturdebatten hinter sich zu lassen und die „mystische Dimension der Kirche“ zu betonen. Dies war vor allem die Position der deutschen Sprachgruppe. Das Schlussdokument blieb „sehr allgemein“ und enthielt „weithin selbstverständliche Feststellungen“. Umstrittene Begriffe wie Inkulturation und Option für die Armen wurden positiv aufgenommen und gegen mögliche Fehlverständnisse abgegrenzt. Konkrete Vorschläge blieben jedoch fast völlig ausgespart. Insgesamt bekräftigte die Synode das Konzil, legte besonderen Wert auf den „Geheimnischarakter der Kirche“ und grenzte sich damit gegen eine – wie es hieß – „einseitig soziologische Sicht“ ab¹⁸.

Wie nicht anders zu erwarten, war das Echo auf die Sondersynode geteilt¹⁹. Ein Leitartikel der Herder-Korrespondenz nannte drei Probleme der Bischofssynode: Die „Entschärfung konziliarer Grundentscheidungen“ – gemeint war insbesondere die „Kollegialität“ –, die „sanfte Abwendung von stacheligen pastoralen und institutionellen Problemen“ sowie das „Wieder-sich-Einwickeln in die eigene Wesensschau“: „Die Synode fragt, warum gerade in der ‚ersten‘ Welt

synode, Mitglied verschiedener Kongregationen, u. a. des Rats der Kardinäle und Bischöfe im Staatssekretariat, der Kongregation für die Glaubenslehre, der Bischofskongregation, der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und der Studienkongregation sowie des Rats für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Vgl. *Annuario Pontificio per l'anno 1993* (Città del Vaticano 1993) Reg.

¹⁸ Die Herder-Korrespondenz kommentierte: „So verständlich die Option für das Mysterium, die Heiligen und den ‚Sinn für das Heilige‘ in der Liturgie angesichts mancher Enttäuschungen über nachkonziliare Einbrüche und Strukturdebatten ist [...], so sehr hat sie ihre blinden Flecken: Schließlich kann und soll der beredete Hinweis auf das Mysterium Kirche wohl auch von ungelösten Struktur- und Kompetenzfragen im nachkonziliaren Katholizismus ablenken, die auf der Versammlung deutlich genug angesprochen wurden. Die Berufung auf die ja doch sehr ambivalenten ‚Zeichen der Rückkehr des Heiligen‘ kann dazu dienen, sich um eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Zeitproblemen und -strömungen herumzudrücken“. RUH (Anm. 16) 38.

¹⁹ Vgl. Nicht zwanzig Jahre zurückblicken, sondern zwanzig Jahre vorwärtsblicken. Offener Brief der Theologinnen und Theologen von CONCILIUM anlässlich der bevorstehenden Bischofssynode in Rom, in: *Concilium* 21 (1985) 295–297; M. KEMEN, Gebremste Fahrt voraus. Aus dem neuen Kursbuch der römischen Kirche. Analyse und Ausblick, in: *Publik-Forum* 15/1 (1986) 24–26; D. SEEBER, Wo stehen wir nun? in: *HerdKorr* 40 (1986) 53–56; W. SEIBEL, Bekräftigung des Konzils, in: *StZ* 204 (1986) 73 f.; *Concilium* 22 (1986) 409–506 (Themenheft: Synode 1985 – eine Auswertung); *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. KASPER* (Freiburg u. a. 1986).

nach der ‚so breit und tief ausgefalteten Lehre über die Kirche‘ so häufig eine Abneigung gegenüber der Kirche sichtbar geworden sei. Die Antwort darauf dürfte nicht schwerfallen: Nicht, weil so viel von kirchlichen Strukturen geredet wurde, haben sich die Menschen der Kirche entfremdet, sondern es wurde so viel über Strukturen geredet, weil der Reformwille hinter den Reformervorstellungen, auch den berechtigten, weit zurückgeblieben ist und weil man sich offenbar in Theologie und Kirche bis heute einredet, die Kirchen- und nicht die *Glaubensfrage* sei für die Leute innerhalb und außerhalb der Kirche das entscheidende Problem²⁰. Der Verfasser des Artikels konstatierte drei Bereiche, welche sich dem Konzil noch nicht gestellt hatten und die auch von der Bischofssynode nicht richtig akzentuiert worden seien: Die Weitergabe des Glaubens an die künftige Generation (damit wurde das Rottenburger Synodenthema aufgegriffen), die Sicherstellung der Seelsorge und der mangelnde kirchliche Einfluss auf die persönliche Lebensführung²¹.

Eine positivere Beurteilung erfuhr die Bischofssynode in den ‚Stimmen der Zeit‘. Der Vorwurf, die Bischofssynode habe die „Flucht ins Mysterium“ angetreten, wurde zurückgewiesen. Vielmehr lasse sich das Bemühen erkennen, „die Kirchenkonstitution des Konzils in einem zentralen Punkt zu verdeutlichen“. Dort fänden sich unvermittelt nebeneinander „zwei Ekklesiologien mit gegenläufiger Tendenz“ (H. J. Pottmeyer): Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als das durch die Geschichte wandernde Volk Gottes, als Zeichen des Heils für die Welt, und daneben die Kirche als hierarchische Institution mit dem Papst als dem obersten Souverän an der Spitze. Mit der Aussage, dass die Kirche von ihrem Wesen her nicht zuerst Institution, sondern Gemeinschaft sei, an der sich alle Ordnungen ausrichten müssten, habe die Synode „ein vom Konzil hinterlassenes Problem geklärt, und zwar im Sinn der Grunddynamik des Konzils selbst. Denn mit der *Communio-Ekklesiologie* hatte das Konzil den Anfang für ein erneuertes Verständnis der Kirche gesetzt, das die gemeinsame Würde aller Glaubenden ernst nimmt und die Kirche zum Gespräch mit den anderen Christen, den anderen Religionen und der modernen Welt öffnet“. Die Entscheidung der Bischofssynode sei von weitreichender Bedeutung, falls sie „Gestaltprinzip der Kirche“ werde. Doch auch der Verfasser des Artikels konstatierte ungelöste Probleme: Die Stellung der Frau in der Kirche, der Bereich Ehe und Familie, die Frage der Sakramentspendung an wiederverheiratete Geschiedene und die Errichtung eines ständigen Bischofsrats mit Entscheidungsvollmacht²².

²⁰ SEEBER (Anm. 19).

²¹ „Der erste Fragekreis wird von der Synode gerade noch genannt, der zweite nicht erwähnt (Man hofft offenbar, mit wieder wachsenden Priesterzahlen alles lösen zu können), und der dritte geht in knappen Weltbetrachtungen über den Sittenverfall unter“. Ebd.

²² SEIBEL (Anm. 19) 73 f. Im Tenor ähnlich der noch vor der Bischofssynode erschienene Band: M. ALBUS/P. M. ZULEHNER (Hg.), *Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode* (Mainz 1985). Die verschiedenen Beiträge widmen sich unter anderem den Themen Eurozentrismus, Ekklesiologie, Diakonie, Weitergabe des Glaubens an die Jugend, Frauen, Gerechtigkeit und Frieden, Ökumene, Weltverantwortung, Laientheologen, Ehe und Familie.

Ein zweiter Bezugspunkt der Erinnerung, der Einfluss auf den synodalen Prozess der 1980er und 1990er Jahre nahm, war die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland²³, deren Abschluss sich 1985 zum zehnten Mal jährte. Die Würzburger Synode selbst hatte seinerzeit beschlossen, im Zehnjahresrhythmus weitere gemeinsame Synoden abzuhalten, was vom Apostolischen Stuhl auch prinzipiell gebilligt worden war. Seit dem 10. Jahrestag der Eröffnung der Würzburger Synode (1981) war deshalb mehrfach vorgeschlagen worden, eine neue Synode einzuberufen²⁴. Ein ernsthafter Vorstoß dazu wurde im November 1983 im Zentralkomitee der deutschen Katholiken unternommen²⁵. Die Initiatoren begründeten ihren Vorschlag zum einen mit der nicht oder nicht hinreichend erfolgten Umsetzung der Würzburger Beschlüsse, zum anderen mit den neuen Problemen, die seither durch die staatliche, gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung entstanden waren. Die Resonanz dieses Vorstoßes blieb selbst im Zentralkomitee gering. Man einigte sich lediglich auf die Formulierung, es sei notwendig, „über Möglichkeiten, Termin, Inhalt und Gestalt einer Gemeinsamen Synode einen Meinungsbildungsprozeß in Gang zu setzen“. Ähnlich fiel die Reaktion der Gemeinsamen Konferenz aus, der Vertreter der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees angehören.

Die öffentliche Diskussion über den Vorschlag einer neuen Gemeinsamen Synode wurde kontrovers geführt, wobei Befürworter und Gegner in allen Lagern saßen und teilweise dieselben Argumente für unterschiedliche Positionen in Anspruch nahmen. Gegen eine neue Synode verwies man unter anderem darauf, dass die Würzburger Beschlüsse bis dato nicht hätten umgesetzt werden können, dass das neue Kirchenrecht Synoden nach dem Würzburger Modell ausschliesse, Nichtbischöfen nur beratendes Stimmrecht zugestanden werde, dass die Gemeinden keine Möglichkeit hätten, an einer überdiözesanen Versammlung teilzunehmen, dass die Bischöfe die Umsetzung der Würzburger Beschlüsse nicht

²³ Dazu die breite Sonderberichterstattung in der Herder-Korrespondenz, insbes. 25 (1971) 28–52; außerdem M. PLATE, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung (Freiburg u. a. 1975); A. NEES, Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche (= Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 28) (Paderborn 1978). – Auch in Österreich fand eine Nationalsynode statt, vgl. etwa: Österreich-Synode im Aufschwung, in: HerdKorr 25 (1971) 37–40; Das Ende der Österreich-Synode, ebd. 368–372. Zum „Österreichischen Synodalen Vorgang“ von 1973–1974 vgl. F. LEITNER, Kirche und Parteien in Österreich nach 1945. Ihr Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der Äquidinstanzdiskussion (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 4) (Paderborn u. a. 1988) 99–104.

²⁴ Vgl. W. SEIBEL, Eine neue Synode? in: StZ 202 (1984) 145f. Der Vorschlag wurde offenbar zuerst im Rheinischen Merkur/Christ und Welt gemacht, später vom Vorstand der Gesellschaft katholischer Publizisten und deren Vorsitzendem Hubert Schöne aufgegriffen. Vgl. [se], Würzburg II? in: HerdKorr 38 (1984) 5f.

²⁵ Unter den Befürwortern waren Prof. Dietrich Simon vom Familienbund der deutschen Katholiken, die Gewerkschafterin Irmgard Blättel sowie die Bundestagsabgeordneten Heinz Rapp (SPD), Ursula Männle (CDU) und Walter Bayerlein (CDU, Vizepräsident des ZdK). Vgl. [se], Würzburg II? in: HerdKorr 38 (1984) 5f.

genügend unterstützt hätten. Schließlich wies man auf die Gefahr hin, dass sich eine Synode in der gegenwärtigen Situation fast notgedrungen zu einem Forum der Kritik am Papst und an den Bischöfen entwickeln müsse. Andere betonten demgegenüber, entscheidender als Beschlüsse sei es, Probleme offen diskutieren und „Meinungen miteinander ins Gespräch“ bringen zu können. Auch wurden mögliche Inhalte genannt. So konstatierte Wolfgang Seibel SJ drei neu entstandene, drängende Probleme: 1. die Schwierigkeit der Glaubensweitergabe an die kommende Generation, 2. die zunehmende Distanz zwischen der kirchlichen Lehre und dem Verhalten auch kirchentreuer Katholiken (v. a. im Bereich Sexualität und Ehe) und 3. der weitgehende Stillstand in der Ökumene²⁶.

3. Krisensymptome

Die im Kontext der Diskussion artikulierte Furcht, eine neue Synode werde möglicherweise zu großen innerkirchlichen Konflikten führen, signalisiert einen weiteren Anstoß für die synodalen Prozesse der 1980er und 1990er Jahre. In der Tat wäre die beschriebene synodale Erinnerung wohl wenig wirkmächtig geblieben, hätte sie sich nicht mit einer in Deutschland stark wahrnehmbaren Glaubens- und Kirchenkrise getroffen. Die im Kontext der Konzils Erinnerung artikulierten Hoffnungen und Wünsche, Probleme und Desiderate waren nur die Spitze eines Eisberges. Der massenhafte Auszug aus der Kirche, die Schwierigkeiten der Glaubensweitergabe in einer veränderten, weitgehend säkularisierten Welt und Gesellschaft, das Ende selbstverständlicher kirchlich-religiöser Sozialisation waren die eine Seite dieser Krise. Das andere waren offenkundige kircheninterne Spannungen, die nach der konziliaren Aufbruchstimmung in den 1980er und 1990er Jahren zu einem regelrechten kirchlichen Stimmungstief geführt hatten.

In diesem Zusammenhang sind zu nennen: Die Neukodifizierung des Kanonischen Rechts, die in Teilen als Rückschritt hinter das Konzil betrachtet wurde. Die Katechismusfrage, bei der dem römischen Projekt Weltkatechismus²⁷ das Bedürfnis der Ortskirchen nach spezifischen Nationalkatechismen gegenüber stand, und die im Konflikt um den „Holländischen Katechismus“²⁸ dramatische Formen annahm. Zu nennen wären weiterhin die Nachwirkungen des sogenann-

²⁶ SEIBEL (Anm. 24) 145 f.

²⁷ Dazu etwa H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?* (Düsseldorf 1994); U. RUH, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen* (Freiburg u. a. 1993); E. SCHULZ, *Ein Katechismus für die Welt. Informationen und Anfragen* (Düsseldorf 1994).

²⁸ Dazu H. A. MOURITS, *Grundthemen des Holländischen Katechismus* (München u. a. 1968); J. DREISSEN, *Diagnose des Holländischen Katechismus. Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches* (Freiburg i. Br. u. a. 1968); V. M. KUIPER, „Hauptsünden“ des holländischen Neuen Katechismus (= *Una voce Helvetica* 10) (Zürich 1969); G. BEEKMAN, *Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik* (Freiburg i. Br. u. a. 1969); B.-E. BENKTSON, *Dogma als Drama. Der holländische Katechismus von einem schwedischen Theologen gelesen* (= *Arbeiten zur Theologie* 60) (Stuttgart 1976).

ten „Bafile-Konflikts“ (1973/1977)²⁹ um die Rechtmäßigkeit synodaler Strukturen in der Kirche, näherhin kirchliche Mitspracherechte der Laien und damit verbunden das episcopale Selbstverständnis. Unterschwellig schon länger vorhanden, drängte sich zunehmend das Problem des Priestermangels – trotz hoher Theologiestudierendenzahlen – in den Vordergrund und ließ die Frage nach den Zugangsvoraussetzungen zur Priesterweihe laut werden. Dazu kamen ab Ende der 1980er Jahre einige umstrittene Bischofsernennungen in Deutschland und Österreich, bei denen sich die Teilkirchen übergangen fühlten. Deutlich zeichnete sich eine im Konzil weitgehend überwunden geglaubte Dichotomie zwischen Orts- und Weltkirche sowie zwischen oben (Hierarchie) und unten („Volk Gottes“) ab. All diese Krisenerscheinungen verlangten nach Aussprache und Lösungen und wurden in den synodenähnlichen Prozessen denn auch mehr oder weniger deutlich artikuliert. Man wollte „den langanhaltenden Problemstau auffangen und über den weiteren Weg der Kirche beraten“³⁰. Dass sich der Druck jedoch nicht völlig kanalisieren ließ, zeigten die „Kirchenvolksbegehren“³¹.

II. Prototyp und Initiator? Die Rottenburger Diözesansynode (1985/86)

Unter den Synoden und synodenähnlichen Foren nahm die der Diözese Rottenburg-Stuttgart (1985/1986) in verschiedener Hinsicht eine Sonderstellung ein.

1. Ihr Zeitpunkt war äußerst günstig, ja geradezu programmatisch gewählt: Als erste Synode, die nach dem II. Vatikanischen Konzil in Deutschland dem neuem kirchlichen Recht entsprechend stattfand, kam ihr gewissermaßen eine „Pilotfunktion“ zu. Angekündigt worden war sie bereits 1983, also zu einem Zeitpunkt, der noch vor der Diskussion um eine zweite Gemeinsame Diözese aller deutscher Bistümer („Würzburg II“) lag. Die Rottenburger Synode sollte 20 Jahre nach dem Konzil, 10 Jahre nach der Würzburger Synode und 25 Jahre nach der letzten Diözesansynode des Bistums stattfinden und fiel in eine Zeit, in welcher der Synodengedanken bei den meisten Teilnehmern en vogue war. Gewisse Abhängigkeiten der Rottenburger Diözesansynode und der römischen Bischofssynode sind nicht auszuschließen. Möglicherweise ist die äußerst spät angekündigte, fast übereilte und wenig vorbereitete³² Römische Sondersynode auch als Reaktion des Apostolischen Stuhls auf die Ankündigung der Rottenburger Diözesansynode zu sehen. Bemerkenswert immerhin war, dass der zen-

²⁹ K. SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (= QAMKG 48) (Mainz 1983) 340, 349f.; D. A. SEEGER, Strategie der Bereinigung? in: HerdKorr 27 (1973) 543–546.

³⁰ E. GATZ, Deutschland: Alte Bundesrepublik, in: DERS. (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa (Paderborn u. a. 1998) 53–158, hier 122.

³¹ Dazu: „Wir sind Kirche“. Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion (Freiburg u. a. 1995); P. M. ZULEHNER (Hg.), Kirchenvolks-Begehren und Weizer Pfingstvision. Kirche auf Reformkurs (Düsseldorf 1995), darin insbes. J. WÜRTH, Vorgeschichte und Anlaß des Kirchenvolks-Begehrens 1–34.

³² Vgl. KASPER (Anm. 19) 5; dazu auch RUH (Anm. 16) 522–525.

trale theologische Berater der Rottenburger Synode, der Tübinger Dogmatikprofessor Walter Kasper³³, zum Sondersekretär des Relators der Römischen Bischofssynode bestellt wurde.

2. Die Gestalt der Rottenburger Diözesansynode setzte sich deutlich von der traditionellen und auch vom Kirchenrecht eigentlich vorgesehenen Konzentration auf die eigene Diözese ab und ahmte im Kleinen nach, was das II. Vatikanische Konzil vorgemacht hatte: Die Ökumenizität. Neben den eigentlichen Synodalen waren nämlich Gäste und Beobachter eingeladen: Vertreter der Nachbardiözesen, der Weltkirche (neben dem Nuntius zahlreiche Bischöfe aus Ländern anderer Kontinente, Ausdruck der seit dem II. Vatikanum durch Generalvikar Eberhard Mühlbacher³⁴ konsequent ausgebauten weltweiten Beziehungen und Partnerschaften des Bistums) sowie anderer christlicher Glaubensgemeinschaften³⁵. Mit dieser Öffnung über den eigenen Horizont hinaus erhob die Synode unausgesprochen Anspruch auf eine Vorreiterstellung, die in Rom sehr wachsam registriert worden sein dürfte.

3. Anders als die meisten späteren Synoden und Synodalen Foren hatte man sich in Rottenburg nicht für ein „Schmuse“- oder Verlegenheitsmotto entschieden, sondern trat mit einem programmatischen Titel auf, in dem bereits die zentrale Aufgabe formuliert war: „Die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“. Auch mit dieser Themenformulierung, die den Kern der Krise des Christentums in (Nord-) Europa traf, erhob die Synode Anspruch auf allgemeine Bedeutung.

4. Die Rottenburger Synode wurde mit einem erheblichen organisatorischen Aufwand gestaltet und umgesetzt, angefangen beim Synodenstatut und dem Synodensekretariat, über die Moderation bis hin zur Simultanübersetzung für die ausländischen Gäste. Auch theologisch war die Synode im Allgemeinen gut beraten³⁶. Reichhaltige gottesdienstliche Elemente verliehen ihr bei aller nüchternen Sachlichkeit einen deutlich geistlichen Charakter.

5. Die Rottenburger Synode zeichnete sich durch eine besonders intensive Dialogsituation und Streitkultur aus, selbst dort, wo sehr heftig und kontrovers

³³ Walter Kasper (*1933), 1970–1989 Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1975–1979 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, 1979 Konsultor des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und Vertreter der Katholischen Kirche in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirche, 1985–1986 Mitglied der Vorbereitungskommission der Synode der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1989–1999 Bischof von Rottenburg-Stuttgart, seit 1999 Sekretär des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, seit 2001 Kurienkardinal. Zu ihm: H. WOLF, Art. Kasper, in: GATZ B 1945, 476 f.

³⁴ Eberhard Mühlbacher (*1927), 1957–1967 Sekretär von Bischof Carl Joseph Leiprecht und mit diesem beim Zweiten Vatikanischen Konzil, dort Mitarbeiter im Generalsekretariat als „assignator locorum“, 1967 Ordinariatsrat u. a. für Weltkirche, Öffentlichkeitsarbeit, Kirche und Politik, 1972 Domkapitular, 1981–1998 Generalvikar (unter den Bischöfen Georg Moser und Walter Kasper), seit 1994 Bischofsvikar für die Weltkirche. Zu ihm: H. WOLF, Art. Mühlbacher, in: GATZ B 1945, 482.

³⁵ Letzteres war in CIC 1983, can. 463 §3 vorgesehen.

³⁶ Kritisch dagegen R. REINHARDT, Arbeitslose Kirchenhistoriker? in: ThQ 168 (1988) 159 f.

diskutiert wurde. Dass es nicht zum Eklat kam, mag mit älteren, möglicherweise mentalitäts- und geschichtsbedingten Prägungen zu tun haben, wohl aber auch mit der besonderen kommunikativen Befähigung des Rottenburger Bischofs Georg Moser³⁷ und der anderen Verantwortlichen.

6. Das Medieninteresse, das der Rottenburger Synode entgegengebracht wurde, war außerordentlich. Ohne Zweifel war dies die Frucht einer hervorragenden Pressearbeit, die Synode und Bistum selbst leisteten. Allerdings darf auch nicht vergessen werden, dass Moser als Medienbischof der Deutschen Bischofskonferenz über das nötige Gespür und die richtigen Kontakte verfügte, um das „Ereignis Synode“ auch in die kirchliche wie nichtkirchliche Öffentlichkeit zu transportieren.

7. Mit dem starken öffentlichen Interesse hängt ein letztes Charakteristikum der Rottenburger Synode zusammen: Ihre hohe Transparenz, die in den allen zugänglichen Sitzungsvorlagen, der Medienarbeit, aber auch der breiten publizistischen Dokumentation der Synode ihren Ausdruck fand und später wohl nur durch das Münsteraner Diözesanforum annähernd erreicht wurde. Neben den Beschlüssen der Synode, die in einem eigenen Band vorgelegt wurden und aufgrund der hohen Nachfrage in mehreren Auflagen gedruckt werden mussten³⁸, erschienen in acht Bänden Dokumente, Synodenvorlage, Wortprotokolle und Anträge der Synode³⁹. Zudem kam nachträglich ein Begleitbuch heraus, in dem für die verschiedenen Gruppen repräsentative Persönlichkeiten der Synode reflektierend – und unzensiert – zu Wort kamen⁴⁰.

Die Rottenburger Synode wirkte insgesamt außerordentlich stimulierend. Unverkennbar übte sie auf die anderen Diözesen einen gewissen Druck aus, indem sie diese in Zugzwang brachte. Vielfach wurde die Rottenburger Synode imitiert und auch rezipiert, zwar nicht in ihrer Form, aber in ihren Inhalten, bis hinein in die Formulierungen.

III. Zur weiteren Entwicklung

1. Diözesansynoden in Hildesheim und Augsburg (1989/1990)

Dem Beispiel von Rottenburg-Stuttgart folgten mit einigen Jahren Verzögerung die Bistümer Hildesheim und Augsburg⁴¹.

³⁷ Georg Moser (1923–1988), 1970 Weihbischof, 1975–1988 Bischof von Rottenburg (seit 1978 Stuttgart-Stuttgart). Zu ihm: H. WOLF, Art. Moser, in: GATZ B 1945, 473–475.

³⁸ Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86 – Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Georg Moser, hg. vom BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT ROTTENBURG (Ostfildern 1986; 1988).

³⁹ Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, Diözesansynode '85 Rottenburg-Stuttgart (Materialdienst: Handreichung für die Seelsorge, 19, 22, 23/1–3, 25/1–3) hg. von SEKRETARIAT DER DIÖZESANSYNODE (Rottenburg 1985–1986).

⁴⁰ W. KASPER/G. MILLER (Hg.), Ereignis Synode. Grundlagen, Perspektiven. Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86 (Stuttgart 1986).

⁴¹ Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott, miteinander, mit der Welt. Diözesansyn-

In Hildesheim fand 1989/1990 eine Diözesansynode statt. 189 Synodalen waren zur Mitarbeit eingeladen und verpflichtet, dazu kamen auch hier Berater, Beobachter und Gäste. Zunächst wurden Eingaben aus der Diözese gesammelt, die Freude, Hoffnungen, Sorgen und Erwartungen zum Ausdruck bringen sollten⁴². Fünf synodale Gruppen diskutierten in der ersten Sitzungsperiode vier sogenannte „Bewährungsfelder“ und erarbeiteten erste Vorlagen. Es handelte sich inhaltlich um folgende Punkte: 1. Zukunft der Gemeinde angesichts abnehmender Priesterzahlen und der je eigenen Verantwortung von Priestern und Laien, 2. Ehe und Familie, 3. Die Feier des Sonntags als Fest der Schöpfung und Erlösung sowie 4. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die Vorlagen wurden in der 2. Sitzungsperiode diskutiert und konkretisiert. Schließlich erstellte man aus den Vorlagen einen Text.

Bischof Josef Homeyer⁴³ legte von Anfang an besonderen Wert auf eine Art geistliche Selbstbesinnung der Ortskirche. Es ging ihm darum, „Wirken und Willen Gottes gemeinsam zu entdecken [zu] suchen“. Am Ende hegte er „Zweifel, ob die Synode in ihrer konkreten formal und kirchenrechtlich festgelegten Form zum Erreichen dieses Ziels wirklich die angemessene Form sei. Er stellte gar die Frage, ob es zur Verbesserung der Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesse nicht noch andere Formen gebe. Denn jenseits aller konkreter Beratungsthemen verfolgte er doch das erklärte Ziel, dialogischer als dies bisher der Fall ist, Kirche zu leben“⁴⁴. Homeyer sprach im Rückblick von Rück-

ode Hildesheim 1989/90, hg. vom BISTUM HILDESHEIM (Hildesheim 1990); Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde. Diözesansynode Augsburg 1990 (= Amtsblatt für die Diözese Augsburg 101) (Donauwörth 1992).

⁴² Genannt wird unter „Freude/Hoffnung“: Wiederentdeckung der Bibel (Lektüre, Bibelkreise, Wortgottesdienste); Verlebungung der Gemeinde durch Gruppen; wachsende Bereitschaft der Laien, Verantwortung zu übernehmen (liturgische Dienste, Sakramentenkatechese, Gremien, Aktionsgemeinschaften); Öffnung auf Weltkirche (Partner- und Patenschaften); Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung. Als „Sorge/Ratlosigkeit“ werden genannt: Rückgang des geistlichen Lebens; Not bei der Weitergabe des Glaubens (Familien, Religionsunterricht, Katechese, Jugendarbeit); gesellschaftliche Orientierungslosigkeit im sittlichen Leben; Priestermangel, Spannungen zwischen Priestern und Laien, Haupt- und Ehrenamtlichen; der lautlose Auszug (vor allem von Frauen) aus der Kirche; schwindende Sonntagskultur; mangelndes Wahrnehmen von „Armut“ in den Gemeinden; Integrationsprobleme hinsichtlich Geschiedener, Alleinstehender, Kranker und Sterbender; ungelöste Probleme in der Ökumene; mangelnde Präsenz von Christen im öffentlichen Leben. „Erwartungen“ wurden zu folgenden Themen formuliert: Stellung der Frau in der Kirche; Beteiligung aller an der Verantwortung; Zwangszölibat; Entlastung der Priester im Verwaltungsbereich; kirchliche Ehe- und Sexualmoral; Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen; Mischehenpastoral; Ökumenische Gottesdienste am Sonntagmorgen; ökumenische Mahlgemeinschaft; gerechte Mittelverteilung unter den Gemeinden; Umgang mit der Schöpfung.

⁴³ Josef Homeyer (* 1929), 1972–1983 Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, 1972–1975 Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1977 Geschäftsführer des Verbandes der Diözesen Deutschlands, wodurch Homeyer in zahlreiche internationale Aufgaben eingebunden wurde, seit 1983 Bischof von Hildesheim. Zu ihm: H.-G. ASCHOFF, Art. Homeyer, in: GATZ B 1945, 265f.

⁴⁴ R. SPECK, Diözesanforum der Erzdiözese Freiburg (1991/92): Beispiel einer nicht-kodika-

schlagen, Frustrationen und Konflikten auf der Hildesheimer Synode. Den Beschlüssen konnte er nicht uneingeschränkt zustimmen. Dissens zwischen Bischof und Synode herrschte vor allem im Bewährungsfeld „Ehe und Familie“. Homeyer hielt einige der verabschiedeten Stellen mit der Schrift, den kirchlichen Traditionen und dem Verständnis anderer Ortskirchen nicht für vereinbar. Weite Passagen des Synodenpapiers glaubte er nach Abschluss der Synode überarbeiten zu müssen, um sie in Kraft setzen zu können. Doch ließ er den ursprünglichen Text in den Fußnoten abdrucken. Für Verstimmung sorgte im Nachhinein auch, dass der Bischof nach Abschluss der Synode einfach das Thema änderte, indem er die territoriale Strukturplanung, die nicht Thema der Synode gewesen war, als deren wichtigstes Ergebnis ausgab und mit Nachdruck verfolgte⁴⁵.

Noch größer als in Hildesheim waren Ärger und Enttäuschungen im Bistum Augsburg. Dort gab Bischof Josef Stimpfle⁴⁶ eindeutig die Richtung vor, man biss sich in der Diskussion an strittigen Fragen fest, der Dialog war streckenweise blockiert. In der letzten Vollversammlung am Ende der Synode präsentierte der Bischof zu jedem Thema „Lehramtliche Grundlegungen“, die nicht mehr zur Diskussion gestellt wurden. „Die Synode endete mit einem Eklat, als er nachträglich entgegen seiner öffentlichen Ankündigung die Synodenbeschlüsse mit starken inhaltlichen Eingriffen redigierte, ohne, wie sein Hildesheimer Kollege, zugleich den beschlossenen Synodentext zu dokumentieren“⁴⁷.

„Alle Synoden verhandelten mit großem Freimut. Sie faßten mit großer Mehrheit auch Entschließungen, denen die Bischöfe wegen allgemeinkirchlicher Normen nicht entsprechen konnten. Es waren dies u. a. Fragen der Gemeindeleitung, der priesterlichen Lebenskultur (Pflichtzölibat) und der Frauenordination, der weiteren Aufgabe von Einschränkungen für konfessionsverschiedene Ehen, aber auch des Wandels der Lebensformen, der Homosexualität und der verschiedenen Formen von Partnerschaft. Eine zentrale Frage bildete auch die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“⁴⁸.

rischen Form synodaler Beratung, in: R. PUZA/A. P. KUSTERMANN (Hg.), Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der „Synodalität“ in der katholischen Kirche (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 44) (Freiburg/Schweiz 1996) 13–27, 14.

⁴⁵ HEINZ/PÖPPERL (Anm. 4) 304.

⁴⁶ Josef Stimpfle (1916–1996), 1963–1992 Bischof von Augsburg. Bereits Ende 1968 plante Stimpfle für 1973 eine Diözesansynode, musste diese jedoch aus Rücksicht auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vorerst zurückstellen. Zu ihm: P. RÜMEL, Art. Stimpfle, in: GATZ B 1945, 56–58.

⁴⁷ HEINZ/PÖPPERL (Anm. 4) 303. Allerdings wurden Wortprotokolle der 1. und 2. Vollversammlung veröffentlicht. Außerdem erschien: Dokumentation der zweiten Vollversammlung der Diözesansynode Augsburg 1990 am 28. Dezember 1989 im Haus St. Ulrich in Augsburg anlässlich der Übergabe der Synodenvorlage (Augsburg 1990).

⁴⁸ GATZ (Anm. 30) 122.

2. Erste Synodale Foren in Freiburg und München-Freising (1991)

Nach den Erfahrungen von Rottenburg, Hildesheim und Augsburg ließ die Bereitschaft der Bischöfe, sich auf eine Diözesansynode einzulassen, spürbar nach. Zum einen hatten die Beispiele Hildesheim und Augsburg gezeigt, dass sich offenbar immer an denselben Punkten unüberbrückbare Spannungen zwischen der von der kirchlichen Hierarchie festgelegten Linie und den Erwartungen der Synodenteilnehmer ergaben. Hatte Bischof Homeyer die Schwierigkeiten einigermaßen gemeistert, so führten die Spannungen in Augsburg im Grunde zum Gegenteil dessen, was die Synode eigentlich – aus der Sicht der Bischöfe – bewirken sollte: das Erlebnis von Gemeinsamkeit. Eine weitere Negativerfahrung war, dass die Voten, die nach Rom weitergeleitet wurden, von dort quasi nicht beantwortet wurden⁴⁹.

In der Folge sprachen sich alle anderen Diözesen gegen die Abhaltung von Synoden und stattdessen für andere Formen des Gesprächs aus⁵⁰. Als Gründe wurden genannt:

1. Der damit verbundene geringere Erwartungsdruck und die geringere Frustration der Teilnehmer.

2. Die geringere Verbindlichkeit in Form eines moralischen Drucks für den verantwortlichen Bischof, den (nicht kalkulierbaren) Beschlüssen zuzustimmen.

3. Die größere Gestaltungsfreiheit bzw. Steuerungsmöglichkeit. So wurde oft angegeben, bei Diözesanforen sei eine Reduzierung des Priesteranteils und eine stärkere Beteiligung von Laien, Diakonen und Ordensleuten möglich⁵¹.

4. Die Minimierung bzw. Verteilung des organisatorischen Aufwands und die Reduzierung des Zeitdrucks.

Im Frühjahr 1988 hielt als erstes deutsches Bistum West-Berlin⁵² keine Diözesansynode, sondern einen dreitägigen sogenannten „Pastoralkongress“ ab. 1987 hatte die Diözesanleitung 19 Thesen zur Erneuerung der Pastoral vorgelegt und in mehreren „Impulsversammlungen“ durch etwa 250 vom Bischof berufene und bestätigte Priester und Laien in 25 Sachgruppen beraten lassen. Impulsversammlungen wie Pastoralkongress fanden – dies war neu – unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Trotz der offenen, kirchenrechtlich nicht fixierten Form zeigten sich Probleme, vor allem ein deutlicher Zeitdruck, weil die Fragen und Themen differenzierter waren als angenommen und weil die Gemeinden nur

⁴⁹ Winfried Schulz diagnostiziert nach den Erfahrungen der Synoden von Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim und Augsburg eine „allgemeine Synodenmüdigkeit“. Ob allerdings seine Analyse und auch sein Verständnis von der Synode als nur *geistliches* Geschehen zutreffend sind, bliebe zu diskutieren. Vgl. SCHULZ (Anm. 10) 646–649.

⁵⁰ In einer Publikation des Bistums Münster hieß es, man wolle nicht „Unverbindlichkeiten“ austauschen und sich kein „kirchenrechtlich vorgeschriebenes Korsett“ anlegen.

⁵¹ Zu Recht weisen HEINZ/PÖPPERL (Anm. 4) 303 darauf hin, dass auch der Rahmen einer Diözesansynode durch diözesane Ordnungen entsprechend ausgestaltet werden könne, wie dies etwa in Rottenburg-Stuttgart tatsächlich geschehen ist.

⁵² Kirchliche Zeitfragen, in: HerdKorr 41 (1987) 594; Kurzinformationen, in: HerdKorr 42 (1988) 204.

Diözesansynoden, synodale Foren und Gespräche im Überblick

	Zeit		Motto
Rottenburg-Stuttgart	1985/1986	Diözesansynode	„Weitergabe des Glaubens a. d. kommende Generation“
Berlin West	1987/1988	Pastoralkongress	
Hildesheim	1989/1990	Diözesansynode	„Kirche u. Gemeinde – Gemeinschaft mit Gott, miteinander, für die Welt“
Augsburg	1990	Diözesansynode	„Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde“
Freiburg	1991/1992	Diözesanforum	„Miteinander Kirche sein – für die Welt von heute“
München-Freising	1992–1994	Pastorales Forum	„Gemeinsam auf dem Weg des Glaubens“
Speyer	1991–1993	Gesprächsprozess	
Würzburg	1992–1997	Gesprächsprozess Pastoraler Dialog	„Wir sind Kirche – Wege suchen im Gespräch“
Köln	1993–1996	Pastoralgespräch	
Mainz	1994–1996	Gesprächsprozess	
Regensburg	1994/1995	Diözesanforum	„Zieh den Kreis nicht zu klein“
Aachen	1995/1996	Prozess	„Weggemeinschaft – Bilanz und Perspektiven“
Münster	1994/1997	Diözesanforum	„Mit einer gemeinsamen Hoffnung unterwegs“
Erfurt	1996	Pastoraltag	„Das Evangelium: Licht für uns – Licht für alle. Eine missionarische Kirche sein und werden“
Bamberg	1997–2004	Pastoralgespräch	„Gemeinsam den Aufbruch wagen“
Osnabrück	1998/1999	Pastorales Zukunftsgespräch	2004 Tag d. diözesanen Räte „Suche nach den Suchenden“
Passau	1997–2002	Leitbild-Prozess	„Gott und den Menschen nahe“
Magdeburg	2000–2004	Pastorales Zukunftsgespräch	„Den Aufbruch wagen“
Paderborn	1996–2001	Pastorale Perspektiven	–
Berlin	1999	Pastoralforum	„... damit sie das Leben haben“
Magdeburg	2000–2006	Pastorales Zukunftsgespräch	„Um Gottes und der Menschen willen – den Aufbruch wagen“
Hamburg	2004 ff.	Pastoralgespräch	„Das Salz im Norden“
Fulda	Seit 2004	Pastoraler Prozess	„Jetzt ist die Zeit ...“

schwer aus ihrer Passivität herauszulocken waren, so dass kaum Voten eingingen.

Nach langer Debatte entschied sich auch das Erzbistum Freiburg bewusst gegen die kirchenrechtlich fixierte Form der Diözesansynode und für eine „of-

fenere Forumslösung⁵³. Erzbischof Oskar Saier⁵⁴ hatte im September 1989 in einem Hirtenbrief den Wunsch geäußert, mit den Gläubigen über die bedrängenden Fragen der Zeit ins Gespräch zu kommen. Dazu legte er unter dem Motto „Miteinander Kirche sein – für die Welt von heute“ fünf Leitfragen vor⁵⁵. Die Rückmeldungen wurden gesammelt, ausgewertet und systematisiert. Im Oktober 1990 kündete der Erzbischof ein Diözesanforum an, gleichzeitig wurde ein Arbeitsheft zur thematischen Vorbereitung verteilt. Die Rückmeldungen hierauf waren Grundlage der ersten Sitzungsperiode. In dieser wurden sieben Kommissionen gebildet, die bis zur zweiten Vollversammlung Vorlagen erarbeiten sollten. Es folgten – entgegen den ursprünglichen Planungen – zwei weitere Sitzungsperioden, die sieben Kommissionen wurden durch eine „Arbeitsgruppe Ehe“ ergänzt. In der dritten Sitzungsperiode wurden etwa 50 Voten verabschiedet und dem Erzbischof übergeben⁵⁶. Ursprünglich war geplant gewesen, lediglich die bestehenden diözesanen Räte, die Mitglieder des Priesterrates, des Diözesanpastoralrates und des Diözesanrates, außerdem die Dekane, das Domkapitel sowie die Abteilungsleiter des Ordinariates einzuberufen. Damit wären allerdings zwei Gruppen kaum vertreten gewesen: die Frauen und die Jugendlichen. Mit ca. 60 zusätzlichen Berufungen wollte der Erzbischof dieses Defizit beheben. Zweimal folgte das Forum nicht den Vorstellungen des Präsidiums: Einmal bei der Auswahl der zu behandelnden Themen, das andere Mal bei der Kommissionsstruktur⁵⁷. Bei der Eröffnung des Diözesanforums bezeichnete der

⁵³ K. N., Freiburger Diözesanforum: Was geschieht mit den Voten? in: *HerdKorr* 46 (1992) 545.

⁵⁴ Oskar Saier (* 1932), 1972–1978 Weihbischof in Freiburg, 1978–2002 Erzbischof von Freiburg, 1979–99 Stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, 1979–98 Vorsitzender der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, 1991–92 Durchführung des Freiburger Diözesanforums und 1997 eines Diözesantages. Zu ihm: N. N., Art. Saier, in: *GATZ B* 1945, 221.

⁵⁵ 1. Wie kann in einer säkularisierten Welt Gott als Hoffnung und Zukunft bezeugt werden? 2. Wie können Menschen in Grenzsituationen Gott als liebenden Vater und den Glauben als lebensspendende Kraft erfahren? 3. Wie werden Pfarrgemeinden einladend für alle, die Orientierung suchen? 4. Was bedeutet Mitverantwortung aller in Gemeinde, Bistum und Weltkirche? 5. Wie wird Kirche Zeichen der Hoffnung und des Heils in der Welt? – Zitiert nach *SPECK* (Anm. 44) 17.

⁵⁶ Zentrale Themen waren: 1. Zukunft der Gemeinde bzw. Seelsorge: Erhalt der Selbstständigkeit der Pfarreien und Filialkirchengemeinden; Benennung von „Leitungsteams“, wo kein ortsansässiger Priester; Änderung der Zugangsbedingungen zum Priestertum; 2. Stellung der Frau: Berufung in höchste Leitungs- und Entscheidungsgremien der Erzdiözese; frauengemäße Sprache; 3. Weltdienst; 4. Lebenssituationen des heutigen Menschen und die Frage nach Gott und der Kirche: Schaffung eines „Hauses des Dialogs“, Durchführung eines „Kongresses Sexualität“, Diakonie, Ökumene, Appellationsinstanzen und Schiedsstellen; 5. Sakramentenspendung und Seelsorge; 6. Gemeindepastoral; 7. Ehe: Plädoyer gegen Verurteilung und Ausgrenzung unverheiratet Zusammenlebender und wiederverheiratet Geschiedener. Die Frage stellt sich, ob man bei der Formulierung der Voten so überraschend mutig war, weil man wusste, dass sie den Ortsbischof in keiner Weise binden konnten.

⁵⁷ Anstelle der vorgeschlagenen Struktur nach den Bereichen Diakonia, Martyria, Liturgia wurden vom Forum Themenschwerpunkte erarbeitet. Unter Würdigung des Ergebnisses schlug das Präsidium für die Weiterarbeit zwei Grundsatzkommissionen und vier Sachkom-

Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann⁵⁸, das Forum als „neue Gestalt gemeinsamer Beratung“, das „eine beachtenswerte Alternative zu den Diözesansynoden“ darstelle⁵⁹.

In der Tat kam es noch im selben Jahr unter dem Motto „Gemeinsam auf dem Weg des Glaubens“ zu einem „Pastoralen Forum“ im Erzbistum München-Freising⁶⁰. Kardinal Friedrich Wetter⁶¹ sprach bei der Eröffnung ausdrücklich vom experimentellen Charakter des Forums. Seine Aufgabe sei es, „miteinander Wege zu suchen, den Glauben im ganzen Bistum zu stärken und zu einem geschwisterlichen Miteinander zu finden“. Es gehe weniger um die Produktion von Papieren, vielmehr stehe der Gesprächsprozess im Vordergrund. Anders als in Freiburg war das Münchener Forum allerdings nicht in eine pastorale Initiative eingebunden, die bereits früher begonnen hätte. Dafür dauerte das Forum mit

missionen vor. Dieses Vorhaben wurde auf Wunsch des Plenums fallengelassen, um sieben gleichrangigen Kommissionen Platz zu machen: 1. Zukunft der Gemeinde, 2. Verantwortung der Christen in der Welt von heute, 3. Lebenssituationen heutiger Menschen und die Frage nach Gott und nach der Kirche, 4. Frau sein in der Kirche, 5. Gottesdienst, 6. Sakramente, 7. Lebensprozesse und begleitende Seelsorge. Dazu kam eine Arbeitsgruppe Ehe. Dem Erzbischof wurde aufgetragen, bis Ende 1994 einen Bericht über die Umsetzung der Voten des Forums vorzulegen.

⁵⁸ Karl Lehmann (* 1936), 1968 Professor für Dogmatik an der Universität Mainz, 1969 Mitglied, 1976 Wissenschaftlicher Leiter, 1988 Vorsitzender des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, 1971 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Freiburg, ab 1971 Mitherausgeber der Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio*, 1971–75 Synodale der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1974–84 Mitglied der Internationalen Theologienkommission, 1979 Päpstlicher Ehrenprälat, seit 1983 Bischof von Mainz, 1985 Stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, 1986–98 Mitglied der Glaubenskongregation, seit 1987 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, seit 1993 Erster Vizepräsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), seit 1998 Mitglied der Bischofskongregation in Rom, Mitglied der Kongregation für die Ostkirchen in Rom, 2001 Kardinal. Zu ihm: F. JÜRGENSMEIER, Art. Lehmann, in: GATZ B 1945, 361 f.

⁵⁹ Freiburger Diözesanforum 545.

⁶⁰ Kurzinformationen, in: HerdKorr 46 (1992) 47; Kurzinformationen, in: HerdKorr 48 (1994) 50; Notizen, in: HerdKorr 48 (1994) 432.

⁶¹ Friedrich Wetter (* 1928), 1964–67 Professor für Fundamentaltheologie in Eichstätt, 1967 Professor für Dogmatik in Mainz, 1968–1982 Bischof von Speyer, 1968 Mitglied der Glaubenskommission und der Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz, 1970–81 Vorsitzender, 1973 Mitglied des Kontaktgesprächskreises zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands, 1981 Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, 1981–86 Mitglied der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, 1982 Erzbischof von München und Freising, 1982 Vorsitzender der Bayerischen Bischofskonferenz, 1983 Mitglied der Internationalen gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, 1985 Kardinalpriester, im selben Jahr Mitglied der römischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker, 1985 und 1987 Teilnahme an den Bischofssynoden in Rom, 1987 Mitglied der römischen Kongregation für die Seminare und Studieneinrichtungen. Zu ihm: A. LANDERSDORFER, Art. Wetter, in: GATZ B 1945, 396 f.

insgesamt vier Sitzungsperioden von 1991 bis 1994⁶². In der ersten Session wurden fünf Schwerpunkte festgestellt: 1. Familie, 2. Pfarrgemeinde, 3. Schule/Jugend, 4. Arbeitswelt/Freizeit, 5. Gruppen und Verbände. In 12 Arbeitsgruppen wurden drei Themen ausgewählt, die weiter beraten werden sollen: 1. Geschwisterliche Kirche, 2. Kirche in Welt und Gesellschaft, 3. Glauben erfahren und erleben. Beteiligt waren 127 Delegierte. Die Beschlüsse sprachen sich für die Zulassung von verheirateten Männern zur Priesterweihe durch den Papst aus, für ein gemeinsames Votum der Bischofskonferenz an den Papst zum Diakonat der Frau, für die theologische Prüfung, inwieweit hauptamtliche pastorale Mitarbeiter an der Gemeindeleitung beteiligt werden und inwieweit diese die Spendung von Taufe und Eheassistenz vornehmen können. Die ersten beiden Voten wurden gegen die erklärten Bedenken des Ortsbischofs verabschiedet.

3. Diözesan- und Pastoralforen, Diözesantage und -gespräche, Pastorale Prozesse

Mit den Foren der beiden Erzbistümer Freiburg und München-Freising war das Eis gebrochen. Auch in anderen Bistümern kam es zur Durchführung von Diözesan- oder Pastoralforen, Diözesantagen, Gesprächen und Prozessen von großer Formenvielfalt⁶³.

Sogenannte „Diözesanforen“ bzw. „Pastorale Foren“ fanden nach Freiburg und München-Freising 1995 in Regensburg und 1996/97 in Münster statt. „Pastoralgespräche“ wurden 1995/96 in Köln, 1995 in Hamburg, in Paderborn, 1996 in Aachen und Erfurt sowie 1998/99 in Osnabrück durchgeführt. Zu länger dauernden „Prozessen“ kam es 1991–1993 in Speyer, 1992–1996 in Würzburg, 1994–1996 in Mainz, 1997–2001 in Bamberg, 1998–2000 in Passau und 2000–2004 in Magdeburg. Seit 2004 ist ein solcher Prozess auch in Fulda initiiert. Ähnliche Beratungen gab es auch in Essen, Limburg und Görlitz. Die Organisationsformen unterschieden sich trotz ähnlicher oder gar identischer Bezeichnung oft stark voneinander.

Dennoch ähnelte sich das Prozedere in seiner Grobstruktur meist: Am Anfang stand der thematische Impuls von oben, es folgten längere oder kürzere Gesprächsprozesse auf unteren und mittleren Ebenen, die Bündelung der Stellungnahmen durch ein Sekretariat oder eine Kommission, die Diskussion in Arbeitsgruppen, die Formulierung von Voten bzw. Empfehlungen durch die Vollversammlungen⁶⁴. Ein gemeinsames Kennzeichen der kirchenrechtlich nicht vorgesehenen neuen Formen des Gesprächs ist die stärkere Einbindung der bestehenden Räte und die weitgehende Ausblendung legislativer Perspektiven⁶⁵. Ohnehin waren in den meisten Bistümern die diözesanen Räte und Gremien

⁶² 20.–23. November 1991, 18.–21. November 1992, 14.–16. November 1993, 19.–21. Juni 1994.

⁶³ GATZ (Anm. 30) 122.

⁶⁴ Vgl. etwa in Münster, Köln, Bamberg.

⁶⁵ HEINZ/PÖPPERL (Anm. 4) 303.

die Initiatoren, nur in Augsburg und Aachen soll der Bischof selbst die treibende Kraft gewesen sein⁶⁶. Je länger je mehr tendierten die Veranstaltungen in Richtung mehrjähriger Prozesse. Immer stärker wurden diese auch mit der Ausarbeitung diözesaner Pastoral-, Struktur- und Personalpläne verknüpft⁶⁷.

Die Foren und Prozesse standen zwar nicht unter dem gleichen großen Erwartungsdruck wie die Synoden, behandelten aber mehr oder weniger dieselben Themen⁶⁸: Die Weitergabe des Glaubens, die Glaubwürdigkeit der Kirche, ein erneuertes religiöses Leben in Gebet und Liturgie, die Stellung der Frau in der Kirche, heutige Familienformen, Arbeitslosigkeit sowie Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung⁶⁹. Viele der Postulate offenbarten – wie vor einigen Jahren Erwin Gatz feststellte – „auch hier bei allem freundlichen Stil die Spannung zwischen Erwartungen bzw. Forderungen der Teilnehmer und kirchlichen Normen“⁷⁰.

Ein entscheidender Punkt war die Frage, wie mit jenen Themen und Beschlüssen umgegangen werden sollte, die die Kompetenzen des jeweiligen Bischofs oder Bistums überstiegen: In der Regel wurden Voten formuliert mit der Bitte an den Bischof, die Sache weiter zu betreiben. Nicht immer erklärte sich dieser aber damit einverstanden. Der Rottenburger Bischof Georg Moser leitete alle Voten und Beschlüsse an den Heiligen Stuhl weiter, ohne eine Antwort darauf zu erhalten. Der Münsteraner Bischof Reinhard Lettmann⁷¹ versicherte gleich zu Beginn des Forums, alle die Bischofskonferenz oder die Weltkirche betreffenden Beschlüsse weiterzureichen, behielt sich aber vor, diese unter Umständen mit einem eigenen gegenläufigen Votum zu versehen. Der Freiburger Erzbischof Oskar Saier erklärte in seiner Abschlussansprache: „Jene Voten, die über meine Kompetenz als Diözesanbischof hinausgehen, oder die Voten, denen ich nicht vorbehaltlos zustimmen kann, werde ich als Willensäußerungen des Freiburger Diözesanforums dort zur Kenntnis bringen, wo ich dies für geeignet und sinnvoll halte“. Weitau unverbindlicher äußerte sich Joachim Meisner⁷², damals

⁶⁶ HEINZ/PÖPPERL (Anm. 4) 303.

⁶⁷ Vgl. in Speyer, Mainz, Limburg, Passau.

⁶⁸ GATZ (Anm. 30) 122.

⁶⁹ So in Münster, vgl. Bischofswort zu den bevorstehenden Vollversammlungen. Anlage zum Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Münster Nr. 1/1996.

⁷⁰ GATZ (Anm. 30) 122.

⁷¹ Reinhard Lettmann (* 1933), 1963 Sekretär des Bischofs von Münster J. Höffner, 1967 Residierender Domkapitular, 1967–1973 Generalvikar in Münster, 1973–1980 Weihbischof in Münster, 1973 Mitglied der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, seit 1980 Bischof von Münster, 1980 Mitglied der Kommission für Lehrbeanstandungsverfahren der Deutschen Bischofskonferenz, 1982 Mitglied des Dreier-Gremiums von Bischöfen bei der Berufung von Nichtpriestern an die Katholisch-Theologischen Fakultäten und Philosophisch-Theologischen Hochschulen, 1985 Mitglied der Kongregation für die Sakramente, 1989 der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenspendung. Zu ihm: W. DAMBERG, Art. Lettmann, in: GATZ B 1945, 414f.

⁷² Joachim Meisner (* 1933), 1975–1980 Weihbischof des Apostolischen Administrators in Erfurt-Meiningen, 1976 Wahl zum Vertreter der Berliner Bischofskonferenz auf der 4. Römischen Bischofssynode 1977, 1980–1988 Bischof von Berlin, 1982–1989 Vorsitzender der

noch Bischof von Berlin, am Ende des dortigen Pastorkongresses: Er werde alles „prüfen und das Gute behalten“ – eine Formulierung, die später auch in die römische Instruktion über die Diözesansynoden einging. Einige Jahre später, in Köln, ließ Meisner überhaupt keine Voten oder Beschlüsse mehr fassen. Stattdessen „erbat“ er sich lediglich ein „Meinungsbild“ zu heiklen Themen⁷³.

IV. Retardierendes Element? Römische Instruktion von 1997

1997 erließ der Heilige Stuhl unter der Verantwortung der Kongregationen für die Bischöfe und für die Evangelisierung der Völker eine „Instruktion über die Diözesansynoden“⁷⁴. Es handelte sich hierbei um eine Reaktion auf die Entwicklung in Deutschland. Weil den genannten Kongregationen als deutsche Mitglieder die Kardinäle Joseph Ratzinger⁷⁵, Joachim Meisner und Friedrich Wetter

Berliner Bischofskonferenz, 1983 Kardinal, seit 1988 Erzbischof von Köln, 1989 Vorsitz der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied der Kommission für weltkirchliche Aufgaben, hier 1990 Vorsitz in der Unterkommission für Mittel- und Osteuropa, Mitglied mehrerer Kongregationen und Gremien der Römischen Kurie, u. a.: 1984 Kommission bzw. später Rat *Justitia et Pax*, 1990 Rat für den interreligiösen Dialog, 1995 Kongregation für die Bischöfe, 1999 Präsidium der Bischofssynode für Europa. Zu ihm: U. HELBACH, Art. Meisner, in: GATZ B 1945, 295–297.

⁷³ Vgl. Diözesanforen (Anm. 4) 442; Schlussvoten und Meinungsbilder. Pastoralgespräch im Erzbistum Köln, (Köln 1996) 119–125. – Seit 1997 verbietet eine Instruktion, Lösungsvorschläge oder Voten über Themen, die der Entscheidung des Apostolischen Stuhles vorbehalten sind, in Rom einzureichen. Vgl. Instruktion der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker über die Diözesansynoden, in: AKathKR 166 (1997) 147–167.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Joseph Ratzinger (* 1927), 1958 a. o. Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Freising, 1959 Professor für Fundamentaltheologie in Bonn, theologischer Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal J. Frings, beim Zweiten Vatikanischen Konzil, Ernennung zum offiziellen Konzilstheologen (*Peritus*) gegen Ende der ersten Sitzungsperiode, 1963 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster, 1966 für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1969 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg, deren Vizepräsident 1976, inzwischen auch Mitglied der Internationalen Theologenkommission und der Glaubenskommission der deutschen Bischöfe, 1977–1982 Erzbischof von München und Freising, 1977 Kardinalpriester, 1977 Vorsitzender der Bayerischen Bischofskonferenz, Mitglied des Sekretariates für die Einheit der Christen; seit 1981 Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, seit 1981 Präsident der Päpstlichen Bibelkommission und der Internationalen Theologenkommission, seit 1983 Sekretär der Bischofssynode, Mitglied diverser Institutionen der römischen Kurie, u. a.: 1986–92 Vorsitzender der Kommission zur Erstellung des „Katechismus der katholischen Kirche“, seit 1977 des Rates zur Förderung der Einheit der Christen, 1993 Kardinalbischof, 1998 Wahl zum Vizedekan des Kardinalskollegiums, am 19. April 2005 Wahl zum Papst, Benedikt XVI. Zu ihm: A. LANDERSDORFER, Art. Ratzinger, in: GATZ B 1945, 394–396.

sowie der Fuldaer Bischof Johannes Dyba⁷⁶ angehörten⁷⁷, wird man vermuten dürfen, dass die Instruktion von diesen angestoßen oder doch wesentlich mitgestaltet worden ist. Die Instruktion war allerdings nicht nur eine Reaktion auf bis dahin abgehaltenen Synoden. Vielmehr ging es auch um die kirchenrechtlich nicht geregelten Organisationsformen, die nur synodenähnlichen Diözesanforen, die Pastoralen Gespräche und Prozesse. Explizites Ziel der Instruktion war es, letztere der kanonischen Reglementierung zu unterwerfen, also den bis dahin vorhandenen rechtsfreien Raum einzuengen⁷⁸, sowie „einigen hier und da aufgetretenen Mängeln und Ungereimtheiten entgegenzutreten“⁷⁹. Welche Mängel waren gemeint?

1. Als Stein des Anstoßes wurde offenbar die starke Beteiligung von Laien empfunden. So schärft die Instruktion noch einmal „die besondere Rolle“ ein, welche bei einer Synode den Priestern zukomme. Neben ihnen könne der Bischof wohl auch „einige Laien und Mitglieder der Institute des geweihten Lebens zur Mitarbeit berufen“⁸⁰. Diese müssten sich aber „durch festen Glauben, gute Sitten und Klugheit auszeichnen“⁸¹ – eine *conditio*, die bei der Auswahl der Priester nicht explizit zur Voraussetzung gemacht wird.

2. Die Instruktion sieht sich genötigt, gleich mehrfach auf die völlige Souveränität und Freiheit des Bischofs sowie auf seine zentrale, ja indispensable Rolle im synodalen Geschehen hinzuweisen: „Der Bischof übt auch bei der Abhaltung einer Synode das Amt der Leitung der ihm anvertrauten Kirche aus: Er be-

⁷⁶ Johannes Dyba (1929–2000), 1962 Mitarbeiter und 1966 Leiter der deutschsprachigen Abteilung im Päpstlichen Staatssekretariat, 1967 Nuntiaturret in Buenos Aires, 1968 in Den Haag, 1972 in Kinshasa, 1974–77 in Kairo; 1977–1979 Vizesekretär des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* in Rom; 1979 Titularerzbischof von Neapolis, Pro-Nuntius in Liberia und Gambia sowie zum Apostolischen Delegaten in Guinea und Sierra Leone; 1983–2000 Bischof von Fulda, 1990–2000 Katholischer Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr; seit 1993 Mitglied der Bischofskongregation, bis 1999 Mitglied des zentralen Amtes für die pastorale Koordinierung des Militärordinariats. Zu ihm: E. GATZ, Art. Dyba, in: GATZ B 1945, 231–233.

⁷⁷ Kongregation für die Bischöfe: Ratzinger, Meisner, Dyba; Kongregation für die Evangelisierung der Völker: Ratzinger, Wetter. Vgl. *Annuario Pontificio per l'anno 1997* (Città del Vaticano 1997) 1190 f. und 1195 f.

⁷⁸ „In den vergangenen Jahrzehnten gab es auch andere, zuweilen mit dem Begriff ‚Diözesanversammlungen‘ bezeichnete Initiativen, die die ‚*communio dioecesana*‘ zum Ausdruck bringen sollten. Obwohl sie durchaus Gemeinsamkeiten mit den Synoden aufweisen, fehlt ihnen jedoch durchwegs eine genaue rechtliche Gestalt. In diesem Zusammenhang erscheint es nun höchst angebracht, die kirchenrechtlichen Vorschriften über die Diözesansynode zu verdeutlichen und die bei ihrer Ausführung zu beachtenden Vorgehensweisen zu entfalten und zu bestimmen [...]. Es ist überaus wünschenswert, daß auch die ‚Diözesanversammlungen‘ oder andere Zusammenkünfte, insofern sie in ihrer Ausrichtung und ihrer Zusammensetzung einer Synode ähneln, mit Hilfe der Vorschriften des kanonischen Rechts und der hier vorgelegten Instruktion ihren Platz in der kanonischen Disziplin finden, um sie auf diese Weise zu einem wirksamen Instrument im Dienste der Leitung einer Teilkirche zu machen“. Instruktion (Anm. 73) 148.

⁷⁹ Ebd. 149.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd. 152.

schließt die Einberufung, legt die von der Synode zu diskutierenden Fragen vor, er leitet die Sitzungen der Synode; schließlich unterschreibt er als einziger Gesetzgeber die Erklärungen und Dekrete und ordnet ihre Veröffentlichung an⁸². Der Bischof ist „frei, die von den Synodalen geäußerten Meinungen anzunehmen oder nicht“⁸³.

3. Der Bischof wird nicht nur an seine Rechte erinnert, sondern in sehr viel stärkerem Maße als vom *Codex Iuris Canonici* vorgesehen in die Pflicht genommen und verantwortlich gemacht: „Der Bischof hat das Recht und die Pflicht, mittels Dekret einen jeden Synodalen, dessen Auffassungen von der Lehre der Kirche abweichen oder der sich gegen die bischöfliche Autorität stellt, zu entlassen, unbeschadet der Möglichkeit eines rechtmäßigen Rekurses gegen das Dekret“⁸⁴. Mit dieser Bestimmung ist der den Synoden und synodenähnlichen Foren zugestandene Rahmen eng gezogen, im Grunde jede Kritik, jedes weitergehende Votum verunmöglicht. Diese Bestimmung bedeutet für einen Bischof, der sich zu einer Synode oder einem synodenähnlichen Forum entschließt, höchste Gefahr des Scheiterns, will er den Spagat zwischen freier Meinungsäußerung und kirchlicher Verpflichtung wagen.

4. Die Instruktion erteilt allen Vorstellungen, die der Synode einen eigenständigen oder gar demokratischen Charakter zubilligen wollen, eine klare Absage: Die Synode, so wird betont, ist „unmittelbar und untrennbar Ausdruck des bischöflichen Leitungsamtes [...] und bringt so jenen Aspekt der hierarchischen Gemeinschaft zum Ausdruck, der zutiefst zum Wesen der Kirche gehört. [...] Jeder Versuch also, die Synode auf der Basis einer für sie in Anspruch genommenen Sichtweise als ‚Vertretung des Volkes Gottes‘, dem Bischof gegenüberzusetzen, steht im Kontrast zur eigentlichen Grundlage des kirchlichen Beziehungsgefüges“⁸⁵. Ausdrücklich wird auf die Möglichkeit des Bischofs verwiesen, eine Diözesansynode zu unterbrechen oder aufzulösen. Die Veröffentlichung synodaler Erklärungen und Dekrete ohne seine Unterschrift ist nicht erlaubt und schlicht unmöglich⁸⁶.

5. Die Instruktion definiert zwei Ziele einer Diözesansynode: Zum einen „das gemeinsame Anhängen an die Heilslehre“, d. h. die Disziplinierung beziehungsweise die örtliche Anpassung „auf höherer Ebene ergangener Normen und Anweisungen“. Die Synode biete dem Bischof „die ausgezeichnete Möglichkeit zur Unterweisung der Gläubigen“. Es gehe mehr um die „Förderung der allgemeinen Ordnung der Kirche“ und „um die Einhaltung der kirchlichen Gesetze“, als „um die Promulgierung neuer Normen“. Synodendekrete, welche höherem Recht widersprechen, seien ungültig. Zum anderen sei die Synode ein spirituelles

⁸² Ebd. 149f.

⁸³ Ebd. 150.

⁸⁴ Ebd. 153.

⁸⁵ Ebd. 150.

⁸⁶ „Nicht von ihm unterzeichnete Dokumente wären nicht im eigentlichen Sinne ‚Erklärungen der Synode‘“. Die Formulierung der Dokumente muss deutlich machen, dass der Bischof auch ihr Autor ist. Ebd. 160f.

Instrument, alle Gläubigen zur „Nachfolge Christi“ und zum „intensiveren und wirksameren Miteinander in der Kirche“ anzuregen⁸⁷.

6. Zwar anerkennt die Instruktion die übliche Befragung der Gläubigen über ihre Wünsche und Meinungen hinsichtlich der Themenwahl, betont aber im Gegenzug mehrfach das alleinige Propositionsrecht des Bischofs. „Der Bischof sollte sich bei der Erteilung entsprechender Anweisungen für die Befragung die – hier und da leider allzu reale – Gefahr des Entstehens von ‚pressure groups‘ vor Augen halten und es vermeiden, in den Befragten ungerechtfertigte Erwartungen hinsichtlich einer tatsächlichen Annahme ihrer Vorschläge zu wecken“⁸⁸.

Es bleibt abzuwarten, wie sich die Römische Instruktion auf die weitere Entwicklung auswirkt. Möglicherweise wird sich nach dieser Überreglementierung kaum mehr ein Bischof für die Abhaltung einer Diözesansynode entschließen. Damit wäre ein altes Rechtsinstitut, das in neuer Form nach dem Konzil zu einem zentralen Instrument der Erneuerung hätte werden können, sehr wirksam aus dem Verkehr gezogen worden, wenn nicht die finanzielle Krise der Diözesanen mit solchen Synoden verbundenen Aufwand ohnehin unfinanzierbar macht. Durch die von der Instruktion vorgenommene Parallelisierung von Synode und Forum gilt gleiches auch für die kirchenrechtlich bislang nicht geregelten Alternativveranstaltungen. Zwar kam es seit der Instruktion noch einmal zu vereinzelten diözesanen „Leitbild-Prozessen“ oder „Zukunftsgesprächen“, diese haben jedoch einen anderen Charakter, sind straff in die pastoralen, strukturellen und finanziellen Überlegungen der Bistumsleitung eingebunden und erheben in der Regel keinen weitergehenden programmatischen Anspruch.

V. Sonderfall Schweiz: Ein anderes Modell

Nicht in allen Bereichen greifen das kanonische Recht und die Reglementierungsversuche der Römischen Kurie. So entstand schon früh in der Schweiz neben den sakramental-kirchenrechtlich verfassten Körperschaften auf allen Ebenen eine staatskirchliche Parallelorganisation⁸⁹. Innerhalb der Kantone wurden die staatlichen Kirchengemeinden unter der Bezeichnung „Landeskirchen“ zusammengefasst, deren Behördenstrukturen den kantonalen Einrichtungen nachgebildet. Für legislative Aufgaben errichtete man in den 1970er Jahren „besondere, aus frei gewählten Abgeordneten bestehende Parlamente, die in Anlehnung an reformierte Vorbilder als ‚Synoden‘ bezeichnet werden“, als Exekutive wurden Kirchenräte als Landeskirchenregierungen eingesetzt. Seither gibt es in der katholischen Schweiz zwei verschiedene Arten von Synoden: „Einerseits die

⁸⁷ Ebd. 157.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Dazu D. KRAUS, Kirche und Demokratie im schweizerischen Staatskirchenrecht. Zum Verhältnis kanonischer und kantonalen Prinzipien in der römisch-katholischen Kirchenorganisation der Schweiz, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 25 (1996) 169–179.

traditionellen kanonischen Synoden, andererseits die gleich bezeichneten, demokratisch funktionierenden und ständig arbeitenden staatskirchlichen Parlamenten⁹⁰. Letztere übernahmen aufgrund ihrer Einflussmöglichkeiten im finanziellen Bereich zunehmend auch kirchliche Planungs- und Führungsaufgaben, vor allem im überpfarrlichen Bereich.

Die staatskirchlichen Strukturen gewannen bedeutenden Einfluss und hohes Ansehen. Beides verdankten sie „auch der Tatsache, daß ihre Ordnung der bürgerlichen Demokratie direkt nachgebildet ist. Kompetenzzuweisungen und administrative Abläufe sind den Gläubigen aus dem politischen Alltag vertraut, ebenso die Möglichkeiten zur Kontrolle von Behörden und zur Beeinflussung von deren Geschäftsordnung. Die Mitwirkungsrechte sind demokratisch ausgestaltet: Es gibt Wahlen, Volksversammlungen, Abstimmungen und Unterschriftensammlungen, und es gibt die parlamentarische Arbeit mit ihrem auch anderswo üblichen Geschäftsgang. Das Zusammenspiel von Exekutiven und Legislativen, von Beschwerdeverfahren und Geschäftsprüfung sind selbstverständliche Vorgänge des öffentlichen Lebens, welche durch die doppelte Kirchenordnung aus dem Alltag der Bundes-, Kantons- und Kommunalpolitik bruchlos ins kirchliche Leben übertragen werden. [...] Der Bischof kommt in diesen Abläufen nur am Rand vor, seine Mitwirkung ist oft reduziert auf ein konsultatives Votum und selbst bei der Besetzung von Seelsorgestellen stark eingeschränkt“⁹¹.

Das staatskirchliche System hatte beträchtliche Auswirkungen auch für die binnenkirchlichen Partizipationsorgane, die im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils entstanden waren. Aufgrund ihrer – dem Kirchenrecht entsprechend – rein beratenden Funktionen und ihrer nur geringen Entscheidungskompetenz blieb und bleibt das Ansehen und die Wirksamkeit der Pfarrei-, Priester- und Seelsorgsräte weit hinter dem der staatskirchlichen Gremien zurück. Sie beschränken sich weitgehend darauf, über pastorale Fragen unverbindliche Gespräche zu führen und allenfalls Empfehlungen, Stellungnahmen und Resolutionen zu verabschieden⁹². Ganz anders die staatskirchlichen Synoden. Diese übernahmen Finanzverwaltungsaufgaben, errichteten im Laufe der Jahre Konsultativkommissionen für Ökumene, Erziehungs- und Bildungsfragen, Fragen der Pastoralplanung und schufen zahlreiche Arbeitsstellen (etwa für Ausländer- und Behindertenseelsorge, Bibel- und Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Jugendarbeit etc.). Sie kümmerten sich um die Umsetzung der Beschlüsse der letzten Diözesansynode und formulierten sogar Gebetstexte⁹³.

⁹⁰ Vgl. M. RIES, Synodale Mitsprache und bürgerliche Demokratie in den Schweizer Kirchen, in: P. INHOFFEN u. a. (Hg.), Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte (= Theologie im kulturellen Dialog 2) (Graz u. a. 1998) 133–147, insbes. 138f.

⁹¹ Ebd. 143f.

⁹² Ebd. 144.

⁹³ Ebd. 145f.

Zusammenfassende Thesen

Der Kontext, in dem es seit Mitte der 1980er Jahre zu Diözesansynoden -foren, -gesprächen und -prozessen kam, war komplex. Zweifellos zeichneten sich bereits schwerwiegende Krisen ab, die nach Antworten verlangten. Dazu kamen Zufälligkeiten, wie die jubiläumsbedingte Erinnerung an das II. Vatikanum und die Würzburger Synode. Lösungen wurden zunächst in der klassischen, wenn auch durch das Kirchenrecht modifizierten Form der Diözesansynode gesucht. Analyse und Ansatz beschränkten sich jedoch nicht auf die eigene Diözese. Um Konflikte aus dem Weg zu gehen, zu hohe Erwartungen der Gläubigen zu dämpfen, mehr Spielraum zu erhalten und die Beratungen auf einen unverbindlicheren Boden zu stellen, traten die Diözesansynoden bald zugunsten anderer, kirchenrechtlich nicht vorgesehener Organisationsformen zurück. In der Tat hat die Rechtsfigur der Diözesansynode mit einigen grundlegenden Problemen zu kämpfen:

1. Ein Problem liegt in der terminologischen Undifferenziertheit bei gleichzeitiger Differenz der Kirchenbilder. Mit dem Begriff der „Synode“ verbinden sich sehr unterschiedliche Vorstellungen. Dabei bestehen fundamentale strukturelle Unterschiede, etwa zwischen allgemeinen Synoden, Bischofssynoden, Provinzial- und Diözesansynoden. Auch in historischer Perspektive verbergen sich hinter Synoden und Konzilien sehr unterschiedliche Typen, die oft wenig mit dem zu tun haben, was als „konziliare Idee“ bezeichnet wird⁹⁴.

2. Mit den Diözesansynoden verbindet sich eine Diskrepanz zwischen unrealistischen Wunschvorstellungen der Synodenmitglieder und der gültigen Amtstheologie, zwischen demokratischen Abstimmungsmodi und hierarchischen Entscheidungsgrundsätzen⁹⁵. Dazu kommt, dass sich hier in gewissem Sinne das Problem des „Pastoralkonzils“ abbildet, bei dem pastorale Anliegen und Sprache neben juristischen Äußerungen stehen blieben. Dadurch sind und waren Enttäuschungen vorprogrammiert.

3. Ein Problem der Synoden liegt in ihrer Funktion als unständiges Beratungs-, nicht Entscheidungsgremium des Bischofs. Diese Konsultationsfunktion der Synode lässt sich aber – so die Erkenntnis – auch weitaus einfacher, vielleicht sogar effizienter und realitätsnah abrufen, etwa durch Umfragen, Fragebogenaktionen, regionale Gespräche oder einfach unter Rückgriff auf die ständigen Beratungsgremien des Bischofs, die diözesanen Räte. Unter dem Strich blieb die „weiche“ Funktion der Synode bzw. ihrer Surrogate: Ihre wichtige Rolle für die Identitätsbildung einer Diözese, bei der Stärkung einer innerkirchlichen

⁹⁴ Vgl. K. A. FINK, Die konziliare Idee im späten Mittelalter, in: R. BÄUMER (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Ideen (= WdF 279) (Darmstadt 1976) 275–294. „Konzilsidee“ ist dabei nicht identisch mit konziliarer Idee. Vgl. H. J. SIEBEN, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (= Konziliengeschichte, B) (Paderborn u. a. 1996).

⁹⁵ Zu diesem Problem H. HEINEMANN, Demokratisierung oder Synodalisierung? Ein Beitrag zur Diskussion, in: W. GEERLINGS/M. SECKLER (Hg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer (Freiburg u. a. 1994) 349–360.

Dialogkultur⁹⁶, im Sinne eines (auch im politischen Bereich obwaltenden) Präsentseins, wobei freilich immer auch die Gefahr des puren Eventcharakters drohte. Immerhin zeigen die unterschiedlichen Erfahrungen, dass selbst dieses niederschwellige Ziel nicht immer (zum Beispiel in Augsburg) erreicht wurde.

4. Ein letztes Grundproblem: Die nachkonziliare Synodenvorstellung schwankt zwischen gleichzeitiger Spiritualisierung und Überreglementierung. Einerseits fand eine weitgehende Spiritualisierung der Synoden wie auch ihrer Surrogate im Sinne von Erlebnis, Gespräch, Austausch und Prozess statt. Zauberbörter sind „Dialog“, „gemeinsam“, „Weg“. Diese Linie hat nicht zuletzt die Bischofssynode von 1985 vorgegeben. Andererseits jedoch kam es zu einer Überreglementierung selbst der nichtkanonischen Gesprächsforen, spätestens durch die Instruktion von 1997, und damit zu einer einseitigen Betonung von Strukturen, was die Bischofssynode eigentlich abgelehnt hatte⁹⁷.

Der Blick des Kirchenhistorikers auf die historische Gestalt und Entwicklung der Diözesansynode⁹⁸ kann klärend wirken. Zwar ist die Rechtsfigur der Diözesansynode alt, zwar wurde die regelmäßige, ja jährliche Abhaltung von Diözesansynoden durch die Konzilien, vom IV. Laterankonzil bis zum Konzil von Trient, immer wieder eingeschärft⁹⁹. Trotz dieser Vorgaben und Bestimmungen erhielt die Diözesansynode in der Praxis jedoch selten jene Bedeutung, die ihr offenbar beigemessen wurde. Insbesondere zeigt sich, dass die Synode keineswegs als *das* Reforminstrument katholischer Reform nach der Reformation an-

⁹⁶ Die Synoden wurden „wertvolle Gelegenheiten der Bewusstseinsbildung und der Übernahme von Verantwortung für alle Glieder der Kirche (vom Bischof bis zum letzten Gläubigen). Die Vorbereitung und die Durchführung haben Interesse, Mitarbeit und Debatten gefördert. So hat die Synode als Ereignis eine viel größere Bedeutung erlangt als die von ihr produzierten Texte“. G. ALBERIGO, Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, in: GEERLINGS/SECKLER (Anm. 95) 333–347, hier 340.

⁹⁷ Die Frage ist, ob die in den letzten Jahrzehnten lauter gewordene Forderung und Erwartung der Gläubigen nach einem höheren Maß von Beteiligung an den kirchlichen Entscheidungsprozessen über die Synoden, synodenähnliche Foren oder Kirchenvolksbegehren erfüllt wurde. Wohl aber trugen diese Formen zur inner- und außerkirchlichen Meinungsbildung bei. Die Entstehung sogenannter „Kirchenvolksbegehren“ könnte allerdings darauf hindeuten, dass möglicherweise neue Defizite auftraten, etwa eine sich auftuende Diskrepanz zwischen den hauptamtlichen Laien und dem „Kirchenvolk“.

⁹⁸ V. M. SATTLER, Die Diözesan-Synoden. Ihr Ursprung, Wachstum und Zweck. Die gesetzlichen Bestimmungen über dieselben und die Ursachen ihrer Unterlassung in neuerer Zeit, nebst einer vollständigen Praxis und einem Anhang der üblichen Formulare (Regensburg 1849); J. FESSLER, Ueber die Provincial-Concilien und Diöcesan-Synoden (Innsbruck 1949); [I. H. von WESSENBERG], Die Bisthums-Synode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben. Von dem Verfasser des Werkes: Die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts (Stuttgart u. a. 1849); E. GATZ, Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 82 (1987) 206–243; H. J. SIEBEN, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzils-idee (= FTS 37) (Frankfurt 1990) insbes. 79–192. Knapp auch: M. KESSLER, Das synodale Prinzip – Geschichte und Gegenwart, in: KASPER/MILLER (Anm. 40) 176–186.

⁹⁹ Trient drohte den säumigen Bischöfen sogar mit Strafen. Vgl. FESSLER (Anm. 98) insbes. 49–52.

gesehen werden kann, weil so gut wie keine nachtridentinischen Diözesansynoden stattfanden¹⁰⁰. Zudem hat auch die alte Gestalt und Funktion der Diözesansynode wenig mit jenen Vorstellungen zu tun, die nach dem II. Vatikanischen Konzil mit ihr verbunden wurden. „Beratung“ oder eine andere Art produktiver Mitwirkung der Synodenteilnehmer fand in aller Regel nicht statt; es ging vielmehr vor allem um die Promulgierung und Veröffentlichung von Statuten der Provinzialsynoden, der allgemeinen Konzilien oder päpstlicher Dekrete¹⁰¹. Die Synodenbewegungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zielten hier zwar auf eine Änderung, wollten die Abhaltung von Synoden erzwingen und betrachteten diese als zentrales Reforminstrument mit Stoßrichtung gegen die kirchliche Hierarchie. Diese Versuche blieben aber ohne Erfolg¹⁰². Eine grundlegende Wandlung erfolgte erst im 20. Jahrhundert, nachdem das kirchliche Gesetzbuch von 1917 für jede Diözese mindestens alle zehn Jahre die Abhaltung einer Synode vorgesehen hatte¹⁰³.

1987 erschien aus der Feder des Fundamentaltheologen Hermann J. Pottmeyer ein Beitrag mit dem Titel: „Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?“ Pottmeyer konstatierte eine vermehrte Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche und auch am Konzil selbst. Als bedenklich wertete er jedoch den „Versuch, die Nachkonzilszeit für beendet zu erklären. Das Konzil sei ein Konzil des Übergangs und der Erneuerung gewesen, dessen Verwirklichung oder Rezeption mit dem neuen Kodex abgeschlossen sei. Die weitere Rezeption des Konzils vollziehe sich ausschließlich in Form der treuen Befolgung der Vorschriften des neuen Kodex“¹⁰⁴. Pottmeyer setzte dagegen: Der nachkonziliare Rezeptions- und Interpretationsprozess umfasse mehr als die Rezeption und Interpretation von Konzilstexten, denn das Konzil sei nicht allein ein Beschlussorgan gewesen, sondern „ein Ereignis, eine Öffnung, eine Bewegung“. Das Konzil „löste eine konziliare Bewegung aus, die sich in einem neuen Typ von Synoden, in der Einrichtung ständiger synodaler Strukturen und im Entstehen der Basisgemeinden zeigte“¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Vgl. Th. LANG, Die Synoden in der alten Diözese Würzburg, in: RJKG 5 (1986) 71–84; K. MAIER, Nachtridentinische Diözesansynoden – Höhepunkte der Kirchenreform? Eine kritische Anfrage, in: RJKG 5 (1986) 85–89.

¹⁰¹ LANG (Anm. 100) insbes. 74–76.

¹⁰² Vgl. J. KÖHLER, Synodale Ideen des 18. und 19. Jahrhunderts als bleibende Reformvorstellungen der Kirche, in: H. J. VOGT (Hg.), Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (München 1989) 91–107, hier 91.

¹⁰³ CIC 1917, can. 356 unter Wiederaufnahme der Trienter Bestimmungen.

¹⁰⁴ H. J. POTTMEYER, Ist die Nachkonzilszeit zu Ende? in: Theologisches Jahrbuch 1987, hg. von W. ERNST u. a. (Leipzig 1987) 216–226.

¹⁰⁵ Ob hier indes wirklich von einer „konziliaren Bewegung“ gesprochen werden kann, ist in mehrfacher Hinsicht fraglich. 1. Pottmeyer hatte bei seiner Beschreibung des Konzils von einer „doppelten Dimension“ gesprochen, vom Konzil als einem spirituell-religiösen Ereignis und vom Konzil als „Ereignis einer umfassenden Kritik“. Diese doppelte Dimension vom Konzil auf die „konziliare Bewegung“ übertragen, kann gesagt werden: Bei fast allen Diöze-

Vielleicht wäre heute, 18 Jahre später, Pottmeyers Frage erneut zu stellen: Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?

sansynoden, synodenähnlichen Foren, Gesprächen und Prozessen wurde von den Teilnehmern die spirituell-religiöse Dimension erfahren und gelobt. Auch die Artikulationswilligkeit und -möglichkeit von Kritik war bei den meisten Veranstaltungen durchaus vorhanden. Jedoch schlug sie sich – aufgrund der bischöflichen Schlussredaktion der Texte – nicht in allen approbierten Synodenbeschlüssen auch nieder. Eine positive Wirkmächtigkeit im Sinne von Korrekturen fehlte ganz. 2. Der Kirchenhistoriker tut sich nicht nur schwer, die „synodalen Prozesse“ der 1980er und 1990er Jahre im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils als Ausdruck der „konziliaren Idee“ zu werten, sondern noch weniger im Sinne der im 14. und 15. Jahrhundert entwickelten „alten“ konziliaren Idee. Diese unterschied *potestas actualis* und *potestas habitualis*, ging also davon aus, dass die dem kirchlichen Oberhaupt normalerweise zukommenden *potestas actualis* während einer Synode auf diese überging. Davon aber kann selbst auf der unteren Ebene einer Diözese bzw. einer Diözesansynode keine Rede sein.

Rezensionen

H. BRANDENBURG, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst. Regensburg: Schnell und Steiner 2004. 336 S. Zahlreiche, meist farbige Abb. ISBN 3-7954-1656-6.

Erstaunlicherweise gab es bisher nur zwei Bücher, die zuhanden eines weiteren Leserkreises monographisch und gleichzeitig professionell über die frühchristlichen Kirchen Roms informierten. Es sind dies Friedrich Wilhelm Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom* (Basel 1948) und Richard Krautheimer, *Rome. Profile of a City 312–1308* (Princeton 1980). Gegenüber diesen beiden ‚*uomini famosi*‘, deren Rombücher prominente Repräsentanten der Kunsthistoriographie des 20. Jh. verkörpern, ist es nicht ganz einfach, einen eigenen Kurs zu steuern, zumal das fünfbandige ‚*Corpus basilicarum*‘ von Krautheimer allemal die unverzichtbare Grundlage der Beurteilung der einzelnen Bauten Roms darstellt. Allein, in den letzten 25 Jahren haben zahlreiche römische und nicht-römische Autoren sehr viel Einzelforschung geleistet, die unsere Optik verändert und bereichert hat. Erwähnt seien bloß Sible de Blaauw (*Cultus et Decor* 1994), Federico Guidobaldi (*San Clemente* 1992), Olof Brandt (*Un riesame degli scavi, Opuscula Romana* 22/23 [1997–98] S. 5–65) sowie Brandenburgs eigene Forschungen zu S. Stefano Rotondo und S. Paolo fuori le mura.

Der Autor bietet in dem hier zu besprechenden Buch, das auch in italienischer Sprache erschienen ist, gegenüber seinen Vorgängern einen ausführlicheren und detaillierteren Text, in welchem die Bauten und deren Ausstattung mit Säulen, Kapitellen, Schranken, Türen, Fenstern, Mosaiken, Marmorfußböden etc. sorgfältig beschrieben werden und gleichzeitig zu Einzelfragen kritisch Stellung bezogen wird. Im Anmerkungssystem bringt er die Hinweise auf die Quellen bzw. auf die Inschriften und die historisch-theologischen Texte unter, während die eigentliche Bibliographie zu den einzelnen Bauten am Ende des Buches (S. 326–333) zu finden ist. Eine Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur findet durchwegs statt, aber einzelne Autoren werden im laufenden Text nicht genannt. Die Illustrationen des Buches mit zahlreichen meist vorzüglichen Farbabbildungen sind opulent und aussagekräftig. Hinzu kommt eine reichhaltige Bilddokumentation mit Plänen, Aufrissen, Axonometrien und Fotografien zu den einzelnen Kirchenbauten, die sich vor allem an die Spezialisten wendet. In zwölf Kapiteln wird das ganze Material in einer feinmaschigen Systematik aufgegliedert, welche gleichzeitig die Chronologie, die Auftraggeberfrage und die Funktionsfrage in den Griff bekommen möchte. Damit steht den Romreisenden, den Romliebhabern, den Studierenden und den Dozenten ein neues Buch zur Verfügung, das gegenüber seinen Vorgängern neue Standards und neue Akzente setzt.

Der Akzent des Buches liegt auf den Monumenten des 4. und 5. Jahrhunderts, die dem Verf. aufgrund seiner eigenen Forschungen besonders vertraut sind und demzufolge mit größter Kennerschaft charakterisiert werden. Die zwölf Kapitel, obgleich chronologisch angeordnet, nehmen nicht so sehr einzelne Epochen, sondern Funktionen (Memorialkirchen, Märtyrerkirchen etc.) ins Visier. Nur die konstantinische Zeit erhält in den Kapiteln II und III eine eigene Charakterisierung, während für die folgenden Jahrhunderte auf eine Gliederung nach Epochen, die von Kaisern, Päpsten oder beson-

ders einschneidenden Ereignissen geprägt worden sind, verzichtet wird; hierzu hätten sich z.B. die theodosianische Zeit, das Jahr 410, das Pontifikat Leos I., die Regierung Theoderichs in Italien und die Eroberung Roms durch die byzantinischen Truppen angeboten. Der Verf. zog es jedoch vor, für die Zeit zwischen 340 und 450 eine Aufteilung des Materials nach Funktionen vorzunehmen. Kapitel XI umfasst ‚Die Kirchenbauten der zweiten Hälfte des 5. und des 6. Jhs.‘ S. Maria Antiqua und das zur Kirche umgewandelte Pantheon sind die spätesten besprochenen Bauten.

Zu den Qualitäten des Buches gehört die systematische Berücksichtigung und Deutung (manchmal auch die Übersetzung) der Inschriften und historischen Quellen sowie die Analyse der jeweils verwendeten Baumaterialien. In den ausführlichen Beschreibungen der Innenraum-Architektur wird stets auch der Wandschmuck mit opus sectile, Malerei oder Mosaik mitberücksichtigt, sodass sich der Leser einen anschaulichen Eindruck vom Aussehen und der Wirkung der einzelnen Bauten verschaffen kann. Sehr zu begrüßen ist die breite Berücksichtigung der Wandmosaiken, zu deren Verbreitung und Deutung der Autor interessante Reflexionen anstellt. Insgesamt interessiert sich der Autor mehr für die theologische Interpretation als für die eigentlich künstlerische Faktur der Mosaiken, die in zahlreichen hervorragenden Farbtafeln, die häufig im Text nicht eigens beschrieben sind, vorgestellt werden. Die Präsentation der einzelnen Bauten beachtet nicht nur deren Formen und Maße, sondern auch deren topographische Situation und häufig auch deren historische Genese. Der Hintergrund der römisch-kaiserzeitlichen Bau- und Dekorationskunst, der häufig evoziert wird, um das so-Sein der christlichen Bauten zu erklären, ist in diesem Buch omnipräsent, manchmal so sehr, dass das atemberaubend Neue dieser christlichen Bauten und Mosaiken, die seit dem 4. Jh. fast alle zur Verfügung stehenden schöpferischen Kräfte absorbiert haben, vielleicht etwas zu wenig zur Evidenz gelangt. Die Tatsache, dass sich das Christentum als neue Religion verstanden und propagiert hat, muss auch die Architekten, Künstler, Auftraggeber und Concepteure beflügelt haben. Zweifellos braucht es zuweilen Mut, von einem Kunstwerk zu sagen, dass es neuartig ist, was nicht heißt, dass es voraussetzungslos in die Welt gesetzt wurde. Ein Beispiel: Im Zusammenhang mit der Entstehung der christlichen Basilika nennt der Verf. unter den möglichen Vorläufern, die man als ‚Richtungsbauten‘ bezeichnen könnte, die fünfschiffige Basilika am Forum von Leptis Magna. Ich gebe zu: Man kann das so sehen, aber ich glaube nicht, dass der Concepteur der Lateranskirche gewissermaßen seinen Erfahrungshorizont expressis verbis in Bewegung setzen musste, um eine für den christlichen Kult verwendbare Basilika errichten zu können. Jeder Architekt verfügte über einen Erfahrungshorizont, an den sich die Archäologie heranzutasten versucht, indem sie Beispielreihen zwecks Erklärung der Vorgeschichte eines Monumentes zusammenstellt. Allein, die Aufgabe, eine fünfschiffige Basilika für den christlichen Kult verwendbar zu machen, war umwälzend neu, d. h. um eine derartige Aufgabe zu lösen, war es weniger nötig rückwärts zu blicken, als dass gänzlich neue Strategien entwickelt werden mussten, um der Probleme Herr werden zu können, und mit diesen Strategien müsste sich eigentlich auch der Archäologe auseinandersetzen.

Verf. beschäftigt sich, wo immer es möglich war, eingehend mit den Baumaterialien. Dem Leser fällt auf, dass der Autor die ästhetischen Qualitäten z.B. der Spolienkapitelle gerne aus der Perspektive der frühen römischen Kaiserzeit beurteilt. Beispiel S. Costanza (S. 81): ‚Die häufig nicht ausgearbeitete ursprüngliche Rückseite der sever-

ischen Kompositkapitelle ist sorglos in die Ansicht gestellt'. Könnte es sich nicht um den Entscheid handeln, das Unfertige ästhetisch zu valorisieren? Beispiel S. Paolo fuori le mura (S. 116): Im Langhaus sind die neu angefertigten prokonnesischen kannelierten Säulen mit alternierenden korinthischen und kompositen Kapitellen ausgestattet. Hier in sieht der Verf. (S. 120) eine ‚grundsätzliche Abkehr vom klassischen System einheitlicher Werkstücke'. Dem ist durchaus zuzustimmen, aber dies ist nur die eine Seite der Medaille; die andere Seite müsste positiv charakterisiert werden, denn die alternierenden Kapitelltypen waren offensichtlich gewollt. Verf. spricht jedoch von ‚Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit'. Beispiel S. Stefano Rotondo: Verf. hat diesen Bau während mehrerer Jahre mustergültig vermessen und bauarchäologisch untersucht, und kam, insbesondere im Hinblick auf die Kapitelle, die aus verschiedenen Materialien bestehen und verschiedener Herkunft sind, zu gänzlich neuen Erkenntnissen: ‚Hier sind im Innenring attische und ionische, spätantike und kaiserzeitliche (Kapitelle) ohne jede Ordnung und ohne Rücksicht auf unterschiedliche Abmessungen verwendet worden' (S. 112). Abermals attestiert er dem Baukonzept eine ‚erstaunliche Nachlässigkeit in der formalen Bearbeitung des Materials und eine überraschende Sorglosigkeit in der Verwendung der Architekturdekoration' (S. 113). Wer S. Stefano Rotondo aus der Perspektive der augusteischen Kunst ästhetisch bewertet, kommt notwendigerweise zu einer derartigen Beurteilung. Man könnte freilich eben in der Vielfalt der verwendeten Materialien und Kapitelltypen so etwas wie ‚Stilwille' – ob er uns gefällt oder nicht, sei dahingestellt – erblicken und die Phänomene als das ernst nehmen, was sie sind: Varietas der Materialien und Kapitelltypen als Mittel ästhetischen Aufwandes. Der Historiker ist m. E. nicht dazu aufgerufen, ein Qualitätsurteil zu fällen, sondern bloß das Andersartige sichtbar zu machen und für dieses Andersartige ein Verständnis zu entwickeln. An anderer Stelle sagt es der Verf. rundheraus: Die Varietät der Kapitelle in S. Paolo fuori le mura steht im Dienste der ‚Prachtentfaltung nach dem Willen der kaiserlichen Bauherren'.

Wer dieses gehaltvolle und gedankenreiche Buch gründlich studiert, begegnet öfters einer von der Klassischen Archäologie geprägten Sicht, die darin besteht, an die Monumente der Spätantike klassische ästhetische Maßstäbe anzulegen. Die Mosaiken der Apsis von S. Pudenziana sind nach Ansicht des Verf. ‚traditionellen Stilidealen verhaftet'. An den Holzreliefs der Tür von S. Sabina (S. 176) fallen ihm ‚Tafeln mit plumpen, fast hässlichen Gestalten' auf, die neben Tafeln stehen ‚die wie die Himmelfahrt des Elias eine kühne Komposition und elegante, klassischen Vorbildern verpflichtete Figuren in differenziert modelliertem Relief vortragen'. Noch in einem so späten Apsismosaik wie dem von SS. Cosma e Damiano (S. 222) beobachtet der Autor eine ‚natürliche Farbpalette'. Die Gewänder der Figuren seien ‚lebendig und differenziert modelliert'; dies alles ‚zeugt für ... das ungebrochene Fortleben der künstlerischen Tradition der Antike'. Mit eben so viel Recht könnte man an diesen Monumenten die künstlerischen Neuerungen, die markant und unübersehbar sind, signalisieren. Der Leser nimmt somit das Urteil eines Gelehrten zur Kenntnis, welcher der Klassik qua Maßstab eine unverwüsthliche Überlebensfähigkeit attestiert. Dieser Sicht darf man jedoch entgegenhalten, dass die Erfahrungen im Umgang mit der Kunst nicht nur unserer Zeit in eine andere Richtung weisen: die vielfältigen Wahrnehmungen rund um das Phänomen des unaufhaltsamen, zuweilen rasanten und tief greifenden Epochenwandels haben vor allem eine jüngere Generation der Altertumswissenschaft und Kunst-

geschichte geprägt, und Reflexionen über die Veränderungen der Mentalität des Menschen in der Antike in Bewegung gesetzt. Daraus resultieren wiederum unterschiedliche Modelle der Geschichtsschreibung, die darauf ausgerichtet sind, nicht nur politischen, ökonomischen und sozialen, sondern auch mentalen, psychologischen und wahrnehmungsästhetischen Veränderungen vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken. In der Bibliographie vermisst man einen Hinweis auf die bedeutenden Standardwerke der angelsächsischen (*Cambridge Ancient History* vol. 13–14, hg. von A. Cameron, P. Garnsey, B. Ward Perkins), italienischen (*Storia di Roma*, hg. A. Carandini, L. Cracco Ruggini u. A. Giardina, 1993) und französischen Forschung (Ch. Pietri, *Roma Christiana*, 1976) zur spätantiken Geschichte. Der Name von Peter Brown fehlt.

Der Text dieses Buches zeichnet sich aus durch seinen grundsätzlich deskriptiven Ansatz sowie durch eine gegenüber Thesen und namentlich gegenüber Hypothesen wohltuend kritische Haltung. Mit Recht lehnt der Autor die These einer Translation der Apostelgräber von Petrus und Paulus vom Vatikan und der *Via Ostiense* nach San Sebastiano ab, denn man kann dem 3. Jh. nicht dieselbe Haltung gegenüber Gräbern und Reliquien zubilligen wie dem 6./7. Jh. In der *Trikliä* entstand zwischen 239 und 260 ein Ort, an dem Christen der Apostelfürsten gedachten, ohne auf deren Reliquien oder Gräber rekurrieren zu müssen. Die *Umgangsbasilika* bei *Tor de'Schiavi* muss christlich und kaiserlich und für die Märtyrerverehrung gebaut worden sein (S. 61). Sehr treffend ist die doppelte Aufgabe der *Umgangsbasiliken* charakterisiert: „Sie dienten dem Märtyrerkult und im Zusammenhang mit diesem auch dem Totenkult des kaiserlichen Stifters ... So fand die Verehrung des Kaisers und vor allem die Verehrung des in göttlichen Rang erhobenen verstorbenen Kaisers in den *Umgangsbasiliken* gleichsam einen neuen Ort“ (S. 90). Energisch lehnt der Verf. die kürzlich vorgetragene Deutung der *Umgangsbasiliken* als *Circus* ab. Diesen höchst willkommenen kritischen Positionen stehen – wie könnte es anders sein – eigene Hypothesen gegenüber. Der Verf. favorisiert die These eines figürlichen *Apsismosaiks* in *St. Peter* bereits im 4. Jh., sowie ganz allgemein das Vorhandensein kirchlicher *Mosaikprogramme* schon am Ende des 4. Jhs. Gegenüber den Untersuchungen von O. Brandt meint der Verf., dass das heutige *Lateranbaptisterium* gänzlich dem 5. Jh., d. h. der Zeit *Sixtus III.* angehöre. Etwas erstaunt hat mich die Ansicht, dass in *SS. Giovanni e Paolo* eine *Kultkontinuität* von der *Hauskapelle* zur *Kirche des Pammachius* bestanden haben soll (S. 162). Die *Hauskapelle* ist von der *Kirche* zerstört worden und zeigt keinerlei Spuren einer Verwendung nach dem 5. Jh. In *S. Maria Antiqua* war das erste christliche *Wandbild* nicht eine *Verkündigung*, sondern die von Engeln flankierte ‚*Maria Regina*‘ (S. 231).

Ein *Rombuch* muss sich mit einer schier unübersehbaren Flut von Meinungen und Thesen auseinandersetzen, und bietet notwendigerweise zahlreiche Angriffspunkte. Wichtiger aber: es muss einen Kurs steuern. Das ist dem Verf. bestens gelungen, denn *Architektur*, *Dekoration*, *Kultgeschichte* und *Auftraggeberschaft* werden in ausgewogener und prägnanter Weise berücksichtigt. Mit diesen Akzenten hat der Verf. sein Buch versehen, das in den kommenden Jahren ein massgeblicher Ratgeber sein wird.

Beat Brenk

Tod und Bestattung in der frühchristlichen Welt

Der Tod wird derzeit als Thema in steigender Intensität von den Altertumswissenschaften bearbeitet. Während in den 1980er Jahren das Thema „Stadt“ und in den 1990ern das Thema „Frau“ entdeckt wurden und seitdem in wichtigen Aspekten vorangetrieben werden konnten, erfreut sich nun der Tod besonderen Interesses – angesichts einer alternden Gesellschaft, die im Begriff ist, Verfall und Tod deutlich und unübersehbar in das allgemeine Interesse zu rücken, zweifellos nicht von ungefähr.

Die Entscheidung, eine der in loser Folge stattfindenden „Römischen Tagungen zur frühen Kirche“, die vom Römischen Institut der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit dem Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico durchgeführt werden, dem Thema „Tod“ zu widmen, wurde durch das an der Universität Regensburg am Lehrstuhl von Prof. Dr. Andreas Merkt angesiedelte Projekt „Die Metamorphose des Todes – Bruch und Kontinuität in der kulturellen Verarbeitung des Todesphänomens in der römischen Kaiserzeit“ angeregt, zumal derzeit Frau PD Dr. Jutta Dresken-Weiland „Vorstellungen vom Tod in den frühchristlichen Grabinschriften des 3.–6. Jhs.“ im Rahmen eines von der DFG geförderten Projektes erforscht. Zudem erschien es als reizvoll, die Spannweite des Themas an ausgewählten Beispielen in verschiedenen Regionen der Oikumene deutlich zu machen.

Die Tagung fand vom 19.–21. Mai 2005 im Campo Santo Teutonico statt. Außerhalb des Vortragsprogramms besichtigten die Teilnehmer der Tagung, die vor allem aus Mitgliedern der Görres-Gesellschaft bestand, die neuen Grabungen in S. Paolo fuori le mura unter der Führung des Ausgräbers Dr. Giorgio Filippi und die Katakombe „Commodilla“ mit einer Führung von Dr. Albrecht Weiland.

Unser herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Erwin Gatz, der die Christliche Archäologie und Alte Kirchengeschichte stets engagiert gefördert und mit großem Interesse begleitet hat. Er ermöglichte diese Tagung und stellte in gewohnter Gastfreundschaft die Räumlichkeiten zur Verfügung.

Jutta Dresken-Weiland

Stefan Heid

Die Teilnehmer der Tagung:

- Prof. Dr. Walter **Ameling**, Jena
Prof. Dr. Achim **Arbeiter**, Göttingen
Prof. Dr. Theofried **Baumeister**, Mainz
Dr. Georg **Breitner**, Trier
Prof. Dr. Peter **Bruns**, Bamberg
Prof. Dr. Karlheinz **Dietz**, Würzburg
PD Dr. Jutta **Dresken-Weiland**, Regensburg
Dr. Francisca **Feraudi-Gruenais**, Heidelberg
Prof. Dr. Erwin **Gatz**, Rom
P. Heinrich **Gockel** O.F.M., Rom
PD Dr. Heike **Grieser**, Mainz
Prof. Dr. Raban **von Haehling**, Aachen
Prof. Dr. Stefan **Heid**, Rom
PD Dr. Joachim **Lehnen**, Duisburg
Prof. Dr. Paolo **Liverani**, Rom
Prof. Dr. Emilio **Marin**, Rom
Prof. Dr. Andreas **Merkt**, Regensburg
PD Dr. Peter **Nadig**, Düsseldorf
Dr. Sebastian **Ristow**, Bonn
Prof. Dr. Lucrezia **Spera**, Rom
Prof. Dr. Heinz-Meinolf **Stamm**, Rom
Prof. Dr. Bertram **Stubenrauch**, Wien
Barbara **Weber** M.A., Trier
Prof. Dr. Winfried **Weber**, Trier
Dr. Albrecht **Weiland**, Regensburg
Dr. Norbert **Zimmermann**, Wien

Auferstehung des Fleisches?

Zum Proprium christlichen Glaubens in Motiven patristischer Theologie

Von BERTRAM STUBENRAUCH

Als der Jesuit Karl Prümm, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, einem seiner Bücher den Titel ‚Christentum als Neuheitserlebnis‘ gab¹, hatte er eine vielsagende Wahl getroffen – auch im Blick auf die frühkirchliche Eschatologie. Denn in der außerchristlichen Antike gab es zwar einen gewissen Reichtum an Jenseitsvorstellungen, aber kaum etwas, das auf breiter Basis identitätsstiftend gewirkt hätte. Die Ansätze Platons waren, verglichen mit dem praktischeren Stoizismus, wohl zu elitär geblieben, um beim Volk Widerhall zu finden. Außerdem war es dem großen Schüler des Sokrates nicht in erster Linie um die Zukunft des Individuums gegangen; er hatte sich vor allem um die Möglichkeit verlässlicher Erkenntnis gesorgt: Was kann und was muss der Mensch tun, um sozusagen unverstellt den Grund des Seins zu berühren? Unter welchen Bedingungen und in welchem Zustand darf der Philosoph sicher gehen, dass er nicht auf Schein oder Halbwissen stößt, sondern auf die Wahrheit an sich?

Platons Antwort ist bekannt: Erst wenn der Mensch seine körperliche Hülle abgestreift hat und auf diese Weise in seiner Eigentlichkeit zum Vorschein kommt, erst dann geht ihm auf, was tatsächlich gilt, was unveränderlich, ewig und vollkommen ist. Im Dialogwerk *Phaidon* findet sich ganz klar eine philosophisch bedingte Abwertung des Leibes, des *soma*. Dem steht eine veritable Deifikation der menschlichen Seele, der *psyche* gegenüber. Sokrates legt dem Kebes, einem seiner Gesprächspartner, dar, dass „dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöselichen, immer einerlei sich selbst gleich Verhaltenden am ähnlichsten die Seele ist, während dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielgestaltigen und Auflöselichen, dem nie sich selbst gleich Bleibenden wiederum der Leib am ähnlichsten ist“².

Der vielbemühte anthropologische Dualismus Platons steht also im Dienst der philosophischen Selbstvergewisserung des Menschen, doch wer im breiten Volk hätte zum Philosophieren Muße gehabt? Da half es auch wenig, dass Platon aus seiner Erkenntnislehre konkrete Folgerungen für die tägliche Lebensführung gezogen und sogar eine Art jenseitiger Vergeltung gelehrt hatte. Ebenfalls im *Phaidon* spricht der Philosoph von einem ‚Dämon‘, der die vom Leib getrennten Seelen ins Jenseits begleitet³. Dort erwartet sie das Gericht, die Scheidung von Gut und Böse. Platon warnt vor dem Tartaros, in den alle stürzen, die Schlimmes taten, und er hofft, ja weiß, dass jene, die nicht völlig von der Bosheit korrumpiert waren, „nach einem Jahr“ von der „Welle wieder ausgeworfen wer-

¹ (Freiburg/Br. 1939).

² Phaid. 80 a/b.

³ Ebd. 107 d–108 c.

den⁴. Sie haben dann Gelegenheit, ihre Opfer um Vergebung zu bitten, solange und immer wieder neu, bis diesem Flehen entsprochen wird⁴. Auch von einer Art ‚Himmel‘ spricht Platon, und der ist selbstverständlich leib- und deshalb leidlos. So lässt er den Sokrates verkünden: „Die sich nun unter (den Abgeschiedenen) durch Weisheitsliebe schon gehörig gereinigt haben, leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen, welche weder leicht zu beschreiben wären, noch würde die Zeit dafür ausreichen“⁵.

Man versteht bei der Lektüre des *Phaidon* sehr gut, dass man Platons Gedanken später von Seiten der Christen ‚getauft‘ hat. Der *Plato christianus*⁶ lag einfach nahe. Aber seine breite Rezeption setzte eben das Christuseignis voraus und beruhte, wenn man so will, auf einer vorgängigen Bekehrung. Dass freilich unter nicht bekehrten Geistesmännern der hohe Gedanke Platons an Strahlkraft verloren hatte, zeigt sich etwa bei einem Mann wie Seneca (dem Jüngeren). Seneca scheint zwar die Linie des großen Griechen bestätigt zu haben, sofern er für seine eigene Person beteuert, es werde der Tag kommen, „da ich diesen Körper, in dem ich mich befinde, zurücklasse“ für „eine andere Geburt“⁷. Aber dieses Bekenntnis klingt halbherzig und es erfolgt im Grunde achselzuckend, denn an anderer Stelle bleibt Seneca bezüglich desselben Themas und hinsichtlich des Wesens der menschlichen Seele in Fragen und nichts als Fragen stecken: „Woher kommt sie? Wie ist sie beschaffen? Wann hat sie angefangen? Wie lange bleibt sie? Geht sie von einem Ort zum andern und wechselt sie den Wohnort, um in andere Formen von Lebewesen und in andere Verhältnisse überzugehen? ... Wird sie die früheren Dinge vergessen und dort, wo sie vom Körper getrennt in einem höheren Zustand ist, anfangen, sich selbst zu erkennen?“⁸. Durchaus überzeugungslos schiebt Seneca die von Platon überkommenen Versatzstücke seines philosophischen Vademecum hin und her. „Unter dem Wortgeklänge kann die Leere der Gedanken sich nur schlecht verbergen“, urteilt Gustave Bardy zu Recht⁹.

Da wäre es ehrlicher gewesen, wenn sich Seneca ungeschminkt auf die Seite derer gestellt hätte, für die es nach dem Tod ohnehin nichts zu hoffen gab. Philosophieren konnten und wollten viele nicht. Und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele allein spendete keinen Trost – wenn schon die Denker zweifelten! Menschen, die Tag für Tag um ihr Auskommen kämpfen müssen – um Kleidung, Nahrung, Unterkunft – tun sich immer schwer mit Verheißungen für die Seele allein. Und dass gerade der Leib, für den zu sorgen der allergrößte Teil der irdischen Lebenszeit aufzuwenden war, ausgerechnet im Grab Wohltaten empfangen sollte, leuchtete noch weniger ein. Was blieb, war blanker Dies-

⁴ Ebd. 113 d – 114 c.

⁵ Ebd.

⁶ E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus* (Einsiedeln 1964).

⁷ Vgl. ep. 102, 22f.

⁸ Vgl. ep. 88, 33.

⁹ Menschen werden Christen, *Das Drama der Bekehrungen in den ersten Jahrhunderten*, hg. von J. BLANK (Freiburg – Basel – Wien 1988), 97 – in Bezug auf die zitierten Texte.

seitskult. Selbst solche, die als Bessergestellte durchaus hätten philosophieren können, denen aber die platonische Forderung nach einer jenseitsgerechten Lebensführung zu mühsam oder wenig schmeichelhaft erschien, hielten sich an das augenscheinlich Evidente. Was blieb war, mit anderen Worten, die unaufgeregte Akzeptanz der *pallida mors*: Der bleiche Tod ist das Ende von Gut und Böse. Um den Luxus irgendwelcher Hoffnungen kümmert er sich nicht. Und sollte er tatsächlich etwas Gutes bringen, dann dies, dass er müde Geister wach rüttelt: Das Leben hier und heute muss angesichts des Todes ausgekostet, muss möglichst genossen werden, damit die kurzen Jahre nicht ganz umsonst sind.

Von paganen römischen Grabsteinen geht dieser Appell zur Lebensoptimierung bevorzugt aus, denn nachher sei eben nichts zu hoffen. Das Leben wird gerade ob seiner Sinnlichkeit, seiner prallen Leibhaftigkeit wegen gepriesen. Der Genuss, die Freude, die Zerstreuung – das ist es, was als *vita* empfunden und gesucht wird, selbst wenn sich nur in Ansätzen Erfolg einstellt. Jedenfalls lässt man sich nicht zu Gunsten einer wissensdurstigen, dem Ewigen angeblich verwandten Seele vor die Szenerie eines künftigen Gerichts zerren. Da *ist* nichts, was gerichtet werden könnte, weder der Leib noch die Seele. Aber es gibt Einiges zu verlieren, nämlich wenn der Tag nicht genützt und der Leib nicht so gepflegt wird, dass sich die Seele darin wohlfühlt.

Charakteristisch für diese Haltung mag eine lateinische Grabsteininschrift aus Andalusien sein: *Nil fui, nil sum: Et tu, qui vivis, es, bibe, ludi, veni* – „Nichts war ich, nichts bin ich: Doch du, der du lebst, iss, trink, scherze, komm“¹⁰. Noch deutlicher, ja ein wenig altklug und fast schon wieder philosophisch drückt denselben Gedanken ein toskanischer Grabstein aus: *Dum vivas homo vive. Nam post mortem nihil est. Omnia remanent. Et hoc est homo quod vides* – „Solange du lebst, Mensch, lebe auch. Denn nach dem Tod ist nichts. Alles bleibt zurück. Und das ist der Mensch, was du an ihm siehst“¹¹. Die Botschaft ist klar und, wie gesagt, diesseitsverliebt. Sie ist trotzig auch, denn dem Ende wird selbstbewusst üppiges Leben entgegengesetzt. Hoffnung zu schüren bleibt überflüssig, umgekehrt braucht niemand Angst zu haben vor einer künftigen Bestrafung. Leben, das ist Gegenwart, das ist eine Rechnung, die man mit jeder Minute abzuschließen hat, will man auf seine Kosten kommen.

War die christliche Lehre von der Auferweckung der Toten ‚in ihrem Fleisch‘ angesichts solcher Urteile akzeptabel? Offensichtlich doch. Ungewollt kamen nämlich gerade derart drastische Worte, wie die eben zitierten, der christlichen Botschaft entgegen. Denn es wird ja protestiert. Es wird protestiert gegen die philosophische Verdünnung des Menschseins in einen wie auch immer gearteten Seelenbegriff hinein. Wenn es schon Leben geben soll, dann uneingeschränkt – für den Leib und für die Seele. Und wenn es kein solches Leben gibt, dann auch nicht für die Seele allein. Denn sie ist nichts ohne den Leib, nichts ohne Leben in Gemeinschaft, ohne Essen und Trinken, ohne Spaß und Freude. *Omnia rema-*

¹⁰ Zitiert nach G. BINDER, *Pallida mors. Leben und Tod, Seele und Jenseits in römischen und verwandten Texten*, in: DERS., B. EFFE, *Tod und Jenseits im Altertum* (Trier 1991) 204.

¹¹ Ebd. 205.

ment. Et hoc est homo quod vides. Der Mensch, den muss man sehen, der muss aus Fleisch und Blut sein, der muss sich bewegen können, der muss sprechen, singen und lieben. Das diesseitsorientierte Lebensgefühl skeptischer Geister hatte intuitiv ausgedrückt, was auch den Christen am Herzen lag – Leben in Fülle. *Gloria enim Dei vivens homo* wird später ein Irenäus von Lyon verkünden und eine entsprechend ganzheitliche Anthropologie entwickeln¹².

Man kann also sagen: Der christlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches bot sich im Blick auf das Empfinden vieler Menschen von damals eine geradezu bruchlose Anschlussmöglichkeit. Sie war alles andere als elitär. Sie war nicht einseitig vergeistigt und auch nicht primär philosophisch ausgerichtet. Der Mensch, wie er leibt und lebt, steht im Mittelpunkt der christlichen Anthropologie. Und ihr Vorbild war niemand anderer als der Mensch Jesus von Nazaret gewesen. Bezeichnenderweise hatte sich einer der großen Gegner des Christentums, der Platoniker Kelsos, gerade am ganzheitlichen Menschenbild der Jesusgläubigen gerieben. Er nennt die Christen ein *philosómaton génos*, ein Geschlecht, das förmlich in das Körperliche verliebt sei¹³. Kelsos spöttelt darüber, wie man so etwas wie eine Vollendung des Leibes überhaupt nur denken könne, wo der Leib doch so vielen Leidenschaften unterworfen und im toten Zustand „weniger wert“ sei „als Mist“¹⁴. Aber die Christinnen und Christen hatten sich, was ihre Hoffnungen und Lehren über den Tod und das Leben danach betraf, als gelehrige Schüler der hebräischen Bibel erwiesen. Sie waren geprägt vom Glauben Israels, hatten in seinem Licht das Leben und den Tod Jesu interpretiert und schließlich ihr eigenes Schicksal in das Geheimnis des Ostermorgens getaucht. Im Gefüge dieses Erfahrungs- und Glaubensschatzes wäre es gar nicht anders denkbar gewesen, als von einer Auferstehung des Fleisches zu reden, zumal gerade in den ersten Tagen des Christentums viele Menschen aus der sozialen Unterschicht kamen, welche gewiss nicht auf philosophische Einsichten, wohl aber auf ein besseres Leben aus war. Und dieses bessere Leben erwartete man von einem Gott, der als Schöpfer von Himmel und Erde den Leib und die Seele, schlicht, den einen Menschen in Händen hält.

Für die philosophisch so sperrige, aus der Sicht des breiten Volkes hingegen durchaus verlockende Aussicht auf eine Vollendung ‚im Fleisch‘ spielte also zuallererst das Gottesbild die tragende Rolle. Bekanntlich hat es im Verlauf der israelitischen Glaubensgeschichte relativ lange gedauert, bis man an so etwas wie ein persönliches Weiterleben, sprich an die Auferstehung der Toten zu glauben wagte. Aber dies war durchaus schlüssig gewesen. Denn Israel wusste sich so in der Wirklichkeit Gottes, des Lebendigen, geborgen, dass es geradezu lästerlich erschienen wäre, hätte sich eine eigene Lehre über das Jenseits gewissermaßen als verdinglichtes Sondergut vom Gottesgedanken abgelöst. Ich schliesse mich hier dem Alttestamentler Hans Strauß an, der meint: „So eindeutig und unteilbar ist Jahwe der Herr des Lebens und bleibt es auch angesichts der für die Menschen

¹² Haer. IV, 20,7.

¹³ Vgl. Orig., Cels. 7,36.

¹⁴ Ebd. 5,14.

indiskutabel schrecklichen Realität von Tod und Sterben, dass er niemals das Wesen eines Gottes der Toten, König eines Totenreiches oder auch nur auf Zeit einer eigenständigen, bösen Todesmacht annahm¹⁵. Hier konnten die Kirchenväter aus dem Vollen schöpfen, gerade wenn sie die Realität einer ganzheitlichen Zukunft für den Menschen unterstreichen wollten. Wie in 2 Makk 7,23 vorgebildet (das Martyrium der sieben Brüder), kehrt etwa bei Johannes Chrysostomus folgendes argumentative Grundscheema wieder: Gott hat die ganze Welt aus dem Nichts geschaffen – die Erweckung neuen Lebens ist deshalb ein Leichtes für ihn. Bei Johannes ist freilich der Gedanke kosmisch angereichert. Er nimmt die Engelwelt als Vergleichspunkt und fragt: „Er, der eine solche Schar unkörperlicher Heerscharen geschaffen hat, sollte er nicht den Leib des Menschen nach der Verwesung neu schaffen und in einen besseren Zustand emporheben können?“¹⁶

Ich habe den Chrysostomus-Text mit dem Verweis auf die Engelwelt deswegen ausgewählt, weil er nahe an Argumentationsmuster herankommt, auf die wohl auch Jesus selbst zurückgegriffen hat. Mk 12,18–27: Gegen die sadduzäische Bestreitung betont Jesus die Auferstehung der Toten mit dem Hinweis auf Gottes Mächtigkeit; kein Gott der Toten ist er, kein Vorsteher einer Schattenwelt also, sondern reines Leben, nichts als Leben. Die Dimensionen ‚Gott‘ und ‚Tod‘ sind für Jesus völlig inkompatibel. Deshalb ist das Wohlergehen des ganzen Menschen für ihn selbstverständlich, und sein Hinweis auf die „Engel im Himmel“ (12,25) unterstreicht das unvordenklich Neue dieses Lebens bei Gott, das zwar leibhaft gedacht, aber dem Gebot der Fortpflanzung sowie der aus ihm folgenden Bindung an Blutsverwandtschaft und Scholle entzogen ist. Unter Exegeten wurde Mk 12 lange als Niederschlag von Gemeindegut betrachtet; hier hat sich das Blatt neuerdings gewendet. Sehr wahrscheinlich liegt genuines Jesusgut vor, wobei hinzuzufügen ist, dass die Auferstehung der Toten bei Jesus kein zentrales Thema war; die Rede von der Ankunft des Gottesreiches hier und heute besaß einen ungleich höheren Stellenwert bei ihm¹⁷. Aber dieser Umstand zeigt einmal mehr: Die Hoffnung auf die Vollendung des ganzen Menschen ist ein inhärierendes Moment des biblischen und jesuanischen Gottesbildes. Sie als eigenes Lehrstück auszubreiten war erst ab dem Moment geboten, als sich massiver Einwand erhob, und der kam, ab dem zweiten Jahrhundert etwa, vor allem von gnostischer Seite.

Welcher Spielart des Gedankens diese oder jene Strömung der Gnosis auch immer anhing – die Heilsfähigkeit des Fleisches wurde von allen bestritten. Dahinter stand ein von der Bibel völlig unterschiedenes Gottesbild, das dualistisch war und unfähig, die Einheit von Schöpfung und Erlösung zu denken. Aber auch aus anthropologischen Gründen konnte es keine *resurrectio carnis*

¹⁵ Tod und Auferstehung im Alten Testament, in: H. KESSLER (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften* (Darmstadt 2004) 35–48, hier 40.

¹⁶ Or. res.mort, 7.

¹⁷ Vgl. C. SETZER, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition* (Boston – Leiden 2004), 53 f.

geben. Um mit Gisbert Greshake zu sprechen: „Auferstehung muss für den Gnostiker ... Befreiung *vom* Leib und von der materiellen Welt sein und nicht Befreiung des Leibes und *der* Welt von Sünde und Tod“¹⁸. Diese Zusammenhänge sind hinlänglich bekannt. Aber was hat die Gnosis der christlichen Theologie außer der klaren Betonung der *salus carnis* und eben der *resurrectio carnis* gebracht?

Gerade Irenäus hatte diesbezüglich der christlichen Verkündigung kräftige Worte geschenkt, und er war dabei vom Inkarnationsglauben der Großkirche ausgegangen. Theologie, Anthropologie und Soteriologie fallen bei ihm in eins, und das sieht man etwa dann, wenn er die rhetorische Frage stellt, warum das ewige Leben nicht auch das ‚Fleisch‘ durchwirken sollte, so doch schon „dieses gegenwärtige Leben, das viel schwächer ist als das ewige, die sterblichen Glieder beseelt“?¹⁹ Für Irenäus nämlich gilt: Der „Gott im Fleisch“ ist die Verheißung, dass das Fleisch in Gott leben wird. So ist nicht erst die Auferstehung Jesu „der Anfang und die Verheißung“ der „kommenden Auferstehung. Bereits die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die Annahme des sterblichen Fleisches hat es möglich gemacht, dass dieses zum ‚Erbteil Gottes‘ wird“²⁰.

Aber solche Affirmationen im diametralen Gegenschlag wider die Gnostiker waren nicht der einzige Effekt der damaligen Auseinandersetzung geblieben. Nur das schiere Gegenteil der anderen Meinung zu behaupten, wäre noch keine gute Theologie gewesen. Wozu die Gnosis das Christentum gezwungen hatte, war die Gabe der Unterscheidung. Mit der Abwehr gnostischer Dualismen mussten auch die großkirchlichen Theologen dualistisch denken – zwar nicht im Sinn des unvereinbaren Gegensatzes, wohl aber so, dass Leib und Geist als die zwei Seiten des einen Menschen erscheinen mussten, von denen man durchaus Unterschiedliches sagen konnte. Mit anderen Worten: Es war das Geschäft der christlichen Eschatologie geworden, die Auferstehung des Fleisches im Licht des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele zu denken. Letzteres zu lehren war den Vätern nie schwer gefallen, und zwar nicht nur deshalb, weil es den *Plato christianus* gab, sondern auch, weil sich schon im rabbinischen Judentum zur Zeit Jesu griechisches Denken vorfand. Das biblische Ganzheitsgefühl wurde davon nicht verdrängt, im Gegenteil: Jetzt ließ sich genauer angeben, was die Seele dem Leib und was der Leib der Seele zu verdanken hat²¹.

Ob und wie weit talmudisches Gedankengut auf die Väter einwirkte, kann hier offen bleiben. Aber ihr Beispiel zeigt, dass die schroffe Entgegensetzung der Dimensionen ‚Auferweckung der Toten‘ und ‚Unsterblichkeit der Seele‘ zu kurz greift. Sie war vor allem bei Theologen protestantischer Provenienz beliebt gewesen – Oscar Cullmann etwa ist zu nennen – und wird immer wieder auf-

¹⁸ G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung (Darmstadt 21992) 176.

¹⁹ Haer. V,3,3.

²⁰ CH. SCHÖNBORN, ‚Auferstehung des Fleisches‘ im Glauben der Kirche, in: *IKaZ* 19 (1990) 13–29, hier 24f.

²¹ Vgl. D. VETTER, Die Lehren vom Tod und von der ‚kommenden Welt‘ im talmudischen Schrifttum, in: *BINDER-EFFE* (Anm. 10) 21–49, hier 38.

gegriffen, so von Wolfgang Beinert²². Hingegen hat Heino Sonnemans, bei aller Vorsicht, gezeigt, dass die eine Vorstellung der anderen einen gleichsam mäeutischen Dienst erweist²³. Man kann sogar sagen: Gerade durch die Rezeption der platonisch inspirierten Idee vom Ewigen im Menschen hatte die Lehre von der Auferstehung des Fleisches zu ihrer schönsten Ausdruckskraft gefunden. Denn im Horizont dieser beiden Vorstellungskreise ließen sich theologische Überzeugungen formulieren, die sich – jedenfalls nach der Wahrnehmung der Väter – nicht zuletzt im Blick auf das Schicksal Jesu aufdrängten. Der Gottessohn war gestorben, hinabgestiegen in das Reich des Todes und eben am dritten Tag aufgeweckt worden. Mit Hilfe des ‚Auferstehungsmodells Jesus‘ konnte zum Beispiel klar gestellt werden, dass die *resurrectio carnis* eben nicht als zusätzliches Schmuckwerk der Seele zu verstehen sei, die allein den eigentlichen Menschen ausmache. Vielmehr: Der Mensch ist Leib und bleibt Leib, nämlich als unvertretbares, unverwechselbares Individuum, und dies gerade im Tod. So ist die Seele eben der ganz vom Leib informierte, vom Leib geprägte, von ihm gestaltete, durch ihn erkennbare und durch ihn wieder erkennbare Mensch, dem kein künftiges Schattendasein und schon gar nicht so etwas wie die Seelenwanderung bevorsteht.

Im Blick auf sie schrieb Irenäus von Lyon: „Nachdrücklich hat uns der Herr darüber belehrt, dass die Seelen nicht von einem Leib in den anderen überwechseln, sondern im selben verbleiben, und dass sie auch das Gepräge des Leibes, zu dem sie gehören, nicht verändern“²⁴. Es folgt der bei den Vätern beliebte Verweis auf die neutestamentliche Erzählung von Lazarus und dem Reichen, und dann stellt Irenäus fest: „Damit ist völlig deutlich ausgesprochen, dass die Seelen ... Menschengestalt haben, um erkannt werden zu können, und dass sie sich an das erinnern, was hier ist“²⁵. Auferstehung des Fleisches bedeutet also ganz klar: Bestätigung für das irdische Leben des einen, unteilbaren Menschen mit Seele und Leib. Nicht um den Abschied vom Leben geht es, sondern um dessen Verendgültigung. Am Ende und im Ende soll alles, was zum konkreten Menschen gehört, gesammelt gegenwärtig sein, um die Herrlichkeit Gottes zu empfangen.

Mit dieser Konzeption hängt ein weiteres Anliegen zusammen, welches die Väter den Auferstehungsleib so unerschrocken betonen ließ: die Erwartung des Gerichts. Hier beginnt die Sache kompliziert zu werden. Denn im Blick auf die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Verstorbenen drängten sich mehr und mehr jene Probleme auf, die unter den Schlagworten ‚Zwischenzustand‘, ‚*anima separata*‘ und ‚Individualgericht‘ die Theologiegeschichte durchziehen. Im zweiten Jahrhundert war das entsprechende Problembewusstsein freilich noch wenig differenziert. So konnte ein Athenagoras von Athen ziemlich unbelastet vom

²² Vgl. ‚Unsterblichkeit der Seele‘ versus ‚Auferweckung der Toten‘?, in: KESSLER (Anm. 15) 106: „So lieb uns Platon sein mag, die Bibel muss uns noch lieber sein“.

²³ Vgl. ‚Hellenisierung‘ des biblischen Glaubens. Zur Lehrentwicklung in den ersten Jahrhunderten, in: KESSLER (Anm. 15) 72–93, bes. 88–90.

²⁴ Haer. II, 34,1.

²⁵ Ebd.

einen und endgültigen Gericht Gottes reden, das schlicht den ganzen, also leibhaft vom Tod erweckten Menschen betrifft. Leib und Seele tun im Leben immer nur zusammen Gutes oder Böses, argumentiert Athenagoras, also müssen Leib und Seele auch zusammen belohnt oder betraft werden. Das geschieht nicht im Tod oder während eines Zwischenzustandes nach dem Tod, sondern eben am ‚jüngsten Tag‘. Es geschieht also dann, wenn, wie Athenagoras schreibt, „die Toten durch Auferstehung wieder lebendig werden“, so dass „durch Wiedervereinigung des Zerstreuten oder völlig Aufgelösten jeder in Gerechtigkeit ernte, was er mit seinem Leib getan hat, sei es Gutes oder Schlimmes“²⁶. Minutiöse Abläufe im Sinn einer eschatologischen Dramaturgie interessieren Athenagoras nicht. Er argumentiert vom Begriff der Gerechtigkeit her und kommt so zu einer gewissen Evidenz notwendiger Voraussetzungen für das Gericht. Seine Überlegung ist klar: Leib und Seele sind zusammen für das Tun des einen Menschen verantwortlich; davon war eben die Rede. Im Tod aber – und nun greift Athenagoras wie selbstverständlich auf platonische Muster zurück – werden Leib und Seele voneinander getrennt. Die Auferstehung fügt sie wieder zusammen und es folgt das Gericht. Athenagoras rezipiert Platon, um die Identität des Menschen festzuhalten, die sich über das Sterben hinweg durchhält. Und er rezipiert die Bibel für genau den selben Zweck: Denn personale Identität ist nur mit Leib und Seele zu haben. Mit ihr wird der Mensch – im Gegensatz zum Tier – als das vor Gott verantwortliche, zu Gerechtigkeit und Heiligkeit berufene Charakterwesen sichtbar. Die leibliche Auferstehung taucht ihn in das helle Licht seiner vornehmsten Berufung.

In die gleiche Richtung weisen Texte, die das Gericht über die Gestorbenen an seinem Effekt messen. Dabei sind mitunter durchaus naive, ja drastische, doch sehr anschauliche und volkstümliche Vorstellungen wirksam. Sie heben auf die leib-seelische Realität des himmlischen Genusses, aber auch auf die Torturen der hoffnungslos verbohrten Gottverweigerer ab. Hippolyt von Rom ist hier beispielsweise zu nennen. Er überlegt: Bei der Auferstehung der Toten wird „der Leib umgeformt. Er ist dann nicht mehr vergänglich, sondern rein und unverweslich ... Die Ungerechten aber empfangen ihre Leiber unverwandelt, von Leiden und Krankheiten nicht befreit und unverklärt“²⁷. Jahrhunderte später urteilt der Augustinus-Bewunderer Fulgentius von Ruspe genau so: „Es wird auch eine Auferstehung der Sünder geben ... Aber von den Leibern der Sünder wird nicht die Verwesung genommen, nicht die Armseligkeit und Schwachheit, in der sie gesät waren. Die Sünder werden deshalb nicht vom Tod vernichtet, damit beständige Qual die Strafe des (zweiten) Todes für Leib und Seele sei“²⁸. Wie gesagt, drastische Worte fallen hier, und sie bewegen das einfache Volk. Die Auferstehung des Fleisches erscheint in beiden Texten einmal mehr als eine Voraussetzung gerechten göttlichen Handelns. Wie sie genau beschaffen sein mag,

²⁶ Athenag.res. 18; dazu SETZER (Anm. 17) 93: „To judge the composite human being, he (God) must reunite the soul and body, so must effect resurrection“.

²⁷ Frgm. adv. Graec. 2 f.

²⁸ Fid. 3,35.

bleibt Nebensache, und heute würde gewiss niemand mehr so reden. Aber man darf das paränetische Anliegen solcher Beteuerungen nicht übersehen. Es geht um Verkündigung. Es geht, wenn man so will, um den Aufruf zu einem auferstehungsgerechten Leben, das schon jetzt der geistbegabten Kreatur die Wege weist. Jedenfalls ist für die Väter die Totenaufweckung ein grundsätzlich trostreiches Ereignis. Denn die *resurrectio* bindet – unter den Auspizien des Gerichts – neu zusammen, was wesentlich zusammen gehört und was zuvor schmerzlich getrennt wurde. Die Auferstehung des Fleisches macht wieder ganz (engl. whole – heil) und schenkt auf diese Weise Leben, das diesen Namen wirklich verdient – durchaus im Sinn der paganen Grabsteininschriften, für die Leben lachen, schmausen und spielen bedeutet. Für eine platonische Minderbewertung des Leibes ist hier kein Platz. Die Bibel und ihr ganzheitliches Menschenbild behaupten sich voll. Aber die Philosophie kommt gerade recht, wenn es um die Interpretation des Sterbeaktes und die bleibende Verantwortung jedes einzelnen Individuums geht. Niemand kann sich im Tod verstecken. Die ‚Seele‘ weist jeden ob seiner Taten und Untaten als Persönlichkeit aus, und der Leib hat entsprechende Spuren in das Erdreich dieser Welt gegraben. So bleibt jeder Mensch vor Gott und den Mitmenschen unverwechselbar.

Dabei war der Auferstehungsglaube der Väter keineswegs im Individualismus versandet. Denn ‚Auferstehung des Fleisches‘, das hieß in der christlichen Antike nicht zuletzt und immer auch ‚Auferstehung allen Fleisches‘. Hier begegnet ein in der Literatur viel beschworener Aspekt der patristischen Eschatologie²⁹, und ich möchte ihn abschließend unterstreichen. Zunächst ist anzumerken, dass im Konnex der Vorstellungshorizonte ‚Auferstehung der Toten‘ und ‚Auferstehung aller Toten‘ der alte Gedanke Israels wiederkehrt, wonach es Heil für den Einzelnen nur im Schoß des von Gott erlösten Volkes gibt. Der Begriff Fleisch (hebr. ‚bsr‘) meint ja gemäß alttestamentlicher Anthropologie „die Ganzheit des Menschen in seiner Gemeinschaftsbezogenheit und Hinfälligkeit“³⁰ – man könnte auch von seiner Mit-Geschöpflichkeit reden. Entsprechend ist dem ganzen Fleisch (‚col bsr‘) – nach Jes 40,5 und Jer 25,31 – Vollendung verheißen.

Die Väter haben diesen Gedanken ganz in ihre Auferstehungstheologie integriert. Vor allem Origenes dachte und schrieb in diese Richtung, und natürlich auch Irenäus³¹. Für beide Autoren steht gleichsam als himmlischer Garant des kollektiven Heils die Gestalt Jesu Christi im Mittelpunkt. Man denkt also nicht von irgendwelchen Prinzipien oder Bibelstellen her, sondern argumentiert personalistisch: Der auferweckte Herr selbst wird die Gestorbenen nach und nach in seinen Leib hinein versammeln, bis einmal alle zur Vollendung gelangt sind. Dass man sich dieses Geschehen ekklesial vermittelt dachte, versteht sich von

²⁹ Vgl. SCHÖNBORN (Anm. 20) 25–28; GRESHAKE (Anm. 18) 192f., 264; SETZER (Anm. 17) 131.

³⁰ Vgl. G. KRAUS, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Frankfurt/Main 1997) 408.

³¹ Er ist bei H. CROUZEL, V. GROSSI, Resurrezione dei morti, in: DPAC (Casale Monferrato 1983) 2994–2998 sträflich vernachlässigt.

selbst. „Wie Christus, das Haupt“, schreibt Irenäus, „von den Toten erstand, so ersteht auch der übrige Leib, nämlich jeder Mensch, wieder durch Bänder und Gelenke zusammenwachsend“³². Freilich tritt mit dieser Sicht der Aspekt des Wartens nunmehr unabdingbar in den Gesichtskreis der christlichen Eschatologie: Kann es sein – wie zeitgenössische Überlegungen suggerieren – dass die Gestorbenen abrupt aus der Zeit herausfallen, also in den jüngsten Tag hinein auferstehen?

Die großen Denker unter den Vätern nähren diese These nicht, obwohl etwa die frühchristliche Märtyrertheologie dafür einigen Anhalt geboten hätte³³. Wichtiger als eschatologische Dramaturgien war ihnen die Idee der konkreten *communio sanctorum* gewesen. Darin spielt die Solidarität aller, die als Tote oder Lebende in Christus auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes zugehen, eine entscheidende Rolle. Origenes hat dieser Vision mit dem Bild vom ‚wartenden Himmel‘ grandiosen Ausdruck verliehen³⁴, und Tertullian, der sich über den Wartezustand der Abgeschiedenen schwere Gedanken machte, betont ihren unstillbaren Kommunikationsdrang. Er bleibt solange unerfüllt und unbefriedigend, bis tatsächlich alles Fleisch verklärt in den neuen Äon eingeht. Tertullians Zungenschlag ist gewohnt präzise: „Für keinen steht der Himmel offen, solange die Erde noch besteht“³⁵. Hier ist Raum gegeben für einen christlichen Totenkult und eine Frömmigkeit, die nicht mit Abstraktionen leben muss, sondern die anschaulich und menschlich bleibt.

³² Haer. III,19,3.

³³ So argumentiert jedenfalls GRESHAKE (Anm. 18) 267 Anm. 298.

³⁴ Hom. in Lev. 7,2.

³⁵ Vgl. an. 55,3.

Die montanistischen Martyriumssprüche bei Tertullian

Von THEOFRIED BAUMEISTER

In der Zeit nach seiner Hinwendung zur montanistischen Neuen Prophetie hat sich Tertullian in einer eigenen Schrift *De fuga in persecutione* ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt, ob ein Christ in einer lokalen Verfolgung die Flucht ergreifen dürfe¹. Gleich zu Anfang gibt er zu erkennen, dass er mit einer Steigerung der Verfolgungstätigkeiten rechnet², so dass man für die Abfassungszeit der Schrift an eine zeitliche Nähe zu *De corona* und dem dort berichteten Soldatenmartyrium, wohl aus dem Jahr 211, sowie zu der apologetischen Schrift *Ad Scapulam* aus dem Jahr 212 und der in ihr vorausgesetzten christenfeindlichen Atmosphäre in Karthago und darüber hinaus denken kann³. Doch gibt es in der Forschungsliteratur zu dieser Frage der genauen Datierung von *De fuga* keinen Konsens⁴. Nicht bestreitbar ist jedoch die eindeutige montanistische Tendenz der Schrift und damit eine Abfassung ab 207.

Anlass der Schrift war eine Unterredung mit dem „*frater Fabius*“, einem Vertreter der christlichen Richtung in Karthago, von der sich Tertullian distanziert, indem er die Anrede „Ihr“ verwendet, wodurch er sich implizit mit Gleichgesinnten zu einem gedanklichen „Wir“ zusammenschließt: „*Procuranda autem examinatio penes uos, (qui), si forte, Paracletum non recipiendo, deductorem omnis ueritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis*“⁵. Das erwähnte Gespräch, bei dem wohl schon Mt 10,23 Thema war, verlief in der Einschätzung Tertullians unbefriedigend, so dass er nun schriftlich auf die Fragestellung zurückkommt, um diese systematischer zu behandeln. Dabei geht es dem Verfasser zunächst um die grundsätzliche Frage nach der göttlichen Urheberchaft und der instrumentellen Beteiligung des Teufels an den Verfolgungen,

¹ TERT., fug. (CCL 2,1133–1155 THIERRY); (CSEL 76,17–43 BULHART); J. J. THIERRY, Tertullianus. De fuga in persecutione. Met inleiding, vertaling, toelichting en index (Hilversum 1941); vgl. K. A. H. KELLNER, Tertullians sämtliche Schriften 1 (Köln 1882) 377–397. Insgesamt zu Tertullian vgl. jetzt H. M. ZILLING, Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers (Paderborn u. a. 2004).

² TERT., fug. 1,1 (CCL 2,1135,8–10): „*Quanto enim frequentiores imminent persecutiones, tanto examinatio procuranda est, quomodo eas excipere fides debeat*“.

³ Vgl. W. BÄHNK, Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian (= FKDG 78) (Göttingen 2001) 34 f.

⁴ Vgl. ebd. 35 Anm. 43. – Insgesamt zur Verfolgungsdeutung bei Tertullian s. weiterhin A. QUACQUARELLI, La persecuzione secondo Tertulliano, in: Gregorianum 31 (1950) 562–589; TH. BAUMEISTER, Martyrium – Mönchtum – Reform. Tertullian und die Vorgeschichte des Mönchtums, in: R. BÄUMER (Hg.), Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. FS E. Iserloh (Paderborn u. a. 1980) 23–34; DERS., Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums (= Traditio Christiana 8) (Bern u. a. 1991) 104–117 (Lit.); DERS., Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur, in: M. LAMBERIGTS – P. VAN DEUN (Hgg.), Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans (Leuven 1995) 323–332.

⁵ TERT., fug. 1,1 (CCL 2,1135,10–13).

die in den ersten drei Kapiteln entfaltet wird, ehe er sodann die eigentlich exegetische Problematik erörtert. Weil hier nun nicht die Vorgehensweise Tertullians im einzelnen zu erläutern ist, genügt es, die Position des Autors durch einige Zitate kenntlich zu machen. Die Urheberchaft Gottes an den Verfolgungen begründet nach Tertullian ihren Charakter als Prüfungen der Christen: „*De persecutione nunc quaeritur: circa hanc interim dixerim nihil fieri sine Dei uoluntate, respiciens eam in primis Deo dignam esse et, ut ita dixerim, necessariam, ad probationem scilicet seruorum eius siue reprobationem. Quis est enim exitus persecutionis, quis effectus alius, nisi probatio et reprobatio fidei, qua suos utique Dominus examinauit*“⁶? Allerdings geht Tertullian nicht so weit, den ungerechten Charakter der Verfolgungen zu leugnen, für den er den Teufel als Instrument des Gotteswillens verantwortlich macht: „*Igitur quod ministerium non est arbitrii, sed seruitii – arbitrium enim Domini persecutio propter fidei probationem, ministerium autem iniquitas diaboli propter persecutionis instructionem –, ita eam per diabolum, si forte, non a diabolo euenire credimus*“⁷. An die Adresse des zu Anfang genannten Fabius gewandt zieht Tertullian sodann die Schlussfolgerung aus den grundsätzlichen Erörterungen der ersten drei Kapitel, von ihm als „*praetractatus*“ gekennzeichnet, dem er die Behandlung der gestellten, exegetisch orientierten Frage anschließt: „*Igitur si constat a quo persecutio eueniat, possumus iam consultationem tuam inducere et determinare ex hoc ipso praetractatu fugiendum in persecutione non esse*“⁸.

Die eigentlich exegetische Erörterung nimmt Mt 10,23 zum Ausgangspunkt: „Wenn sie anfangen, euch zu verfolgen, so flieht von Stadt zu Stadt“⁹. Tertullian, der hier durchaus im Sinn der modernen historisch-kritischen Methode argumentiert, relativiert die Bedeutung dieses Spruches, insofern als er ihn ausschließlich auf die Anfänge der urchristlichen Mission im Bereich des Judentums bezieht, im Unterschied zu den Situationen der späteren Heidenmission, für die er nicht gelte. Ein Beispiel ist etwa Paulus, der früher nach Apg 9,23–25 über die Stadtmauer aus Damaskus geflohen sei, später aber dann entsprechend Apg 21,10–14 seine letzte Jerusalemreise fortgesetzt habe, obwohl ihm der Prophet Agabus Verfolgung vorhergesagt habe¹⁰. Weitere Zitate aus den Evangelien, der Johannesoffenbarung und aus den neutestamentlichen Briefen sollen in der Sicht des Autors darüber hinaus belegen, dass Bekenntnisbereitschaft gefordert und Flucht nicht erlaubt wird. Diese neutestamentliche Blütenlese wird fortgesetzt, indem in 9,4 zwei montanistische Martyriumssprüche angeschlossen werden, auf die im Folgenden besonders eingegangen werden soll. Den Abschluss der Schrift bildet die Behandlung des speziellen Falls der Flucht von kirchlichen Amtsträgern¹¹ und der Frage, ob man sich durch Einsatz von Geldmitteln von

⁶ Ebd. 1,3 (1135,22–27).

⁷ Ebd. 2,2 (1137,18–22).

⁸ Ebd. 4,1 (1139,1–1140,3).

⁹ Ebd. 6,1 (1142,6f.).

¹⁰ Ebd. 6,6 (1143,47–1144,59).

¹¹ Vgl. B. KÖTTING, Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen? in: DERS.,

Verfolgungen freikaufen dürfe, die von Tertullian erwartungsgemäß ebenso negativ beantwortet wird.

Unmittelbar vor den zwei montanistischen Martyriumssprüchen zitiert Tertullian 1 Joh 4,18 mit der Folgerung: „*Porro quis fugiet persecutionem, nisi qui timebit? Quis timebit, nisi qui non amabit*“¹²? Der direkt anschließende Abschnitt sei insgesamt wörtlich angeführt, um das weitere Vorgehen zu erleichtern:

„*Spiritum uero si consulas, quid magis sermone illo Spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhorta[n]tur, non ad fugam, ut et illius commemoremur: ‚Publicaris‘ inquit, ‚bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino. Ne confundaris; iustitia te producit in medium. Quid confunderis laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus‘. Sic et alibi: ‚Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro uobis*“¹³.

Ausgangspunkt für die Interpretation können die Beobachtungen sein, die Pierre de Labriolle zu den drei verbindenden Wörtern zwischen den zwei Sprüchen mitgeteilt hat¹⁴. Parallelen bei anderen antiken Schriftstellern und Tertullian selbst zeigen, dass der Autor offensichtlich über eine schriftliche Zusammenstellung von montanistischen Prophetensprüchen verfügt, aus der er an zwei unterschiedlichen Stellen („*sic et alibi*“) wörtlich zitiert. Der zweite Spruch begegnet in etwas anderer Gestalt auch in Tertullians Schrift *De anima* 55,5 wohl aus der Zeit um 210, also ebenfalls aus dessen montanistischer Phase:

„*Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit*“¹⁵.

In diesem Zusammenhang geht es Tertullian um seine Überzeugung, dass im Moment des Todes nur die Seelen der Märtyrer ins himmlische Paradies gelangen, während der Aufenthaltsort der Seelen aller anderen Verstorbenen bis zur Parusie die Unterwelt ist¹⁶. Eine einfache und plausible Erklärung für die Unterschiede von *De anima* 55,5 im Vergleich mit *De fuga* 9,4 bietet wiederum Pierre de Labriolle, der damit rechnet, dass Tertullian in *De anima* 55,5 aus dem Gedächtnis zitiert und die wörtliche Übernahme in *De fuga* 9,4 den vollständigen Text enthält¹⁷. Demnach hat Tertullian in *De anima* 55,5 den Hinweis auf Fehlgeburten bei der Charakterisierung natürlicher Todesfälle weggelassen, die

Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 1 (Münster 1988) 536–548.

¹² TERT., fug. 9,4 (1146,30–1147,32).

¹³ Ebd. (1147,32–41).

¹⁴ P. DE LABRIOLLE, Les sources de l'histoire du Montanisme (Fribourg – Paris 1913) LXXIX Anm. 2; DERS., La crise Montaniste (Paris 1913) 52 f.

¹⁵ TERT., an. 55,5 (CCL 2,863,36–40 WASZINK).

¹⁶ Zum gesamten Zusammenhang der zitierten Stelle vgl. A. A. R. BASTIAENSEN, Tertullian's Reference to the Passio Perpetuae in De Anima 55,4, in: E. A. LIVINGSTONE (Hg.), Studia Patristica 17,2 (Oxford u. a. 1982) 790–795.

¹⁷ DE LABRIOLLE, Crise (Anm. 14) 53 f.

Wortfolge leicht verändert und das Thema der Kreuzesnachfolge im Martyrium¹⁸ nach Lk 14,27 angeschlossen, so wie er zuvor bereits einen Bezug zu Offb 6,9 und zur *Passio Perpetuae et Felicitatis* hergestellt hatte. Dabei ersetzt das Motiv der Kreuzesnachfolge des Jüngers gemäß Lk 14,27 die auf seinen Herrn und dessen Leiden bezogene, gedanklich nicht fern stehende Formulierung: „... *uti glorificetur qui est passus pro uobis*“ (*De fuga* 9,4).

Der Blick auf die anderen Stellen, an denen Tertullian montanistische Sprüche zitiert, erlaubt einige weitere Präzisierungen zur Art seiner Quelle. Zweimal beruft sich der Autor auf die Prophetin Prisca:

„*De quibus luculenter et paraclitus per prophetidem Priscam: ‚Carnes sunt, et carnem ode-runt‘*“¹⁹.

„*Item per sanctam prophetidem Priscam ita euangelizatur, quod ‚sanctus minister sancti-omiam nouerit ministrare‘. ‚Purificantia‘ enim, ‚cum cor dat‘, ait, ‚et uisiones uident et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt salutare, tam manifestas quam et occultas‘*“²⁰.

Einmal verweist Tertullian insgesamt auf die neuen Propheten:

„*Sed habet, inquis, ‚potestatem ecclesia delicta donandi‘. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis nouis habeo dicentem: ‚Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant‘*“²¹.

Die oben zitierten Martyriumssprüche nennen den Geist („*spiritus*“) oder den Parakleten („*paracletus*“) als Urheber, ohne dass menschliche Vermittler erwähnt würden. Man kann nun fragen, wie weit Tertullian jeweils von seiner Quelle abhängig ist und wie weit er selbstständig bei der Einführung der Zitate formuliert. Die präzise Angabe der Prophetin Prisca wird er seiner Vorlage entnommen haben. Dagegen könnte die generalisierende Erwähnung der neuen Propheten wie auch die theologische Zurückführung menschlicher Aussagen auf das Wirken des Gottesgeistes oder des Parakleten aus dem Johannesevangelium eher Werk des zitierenden Schriftstellers sein²², der auch sonst weniger an den phrygischen Ursprüngen der Neuen Prophetie interessiert war²³. Die Sammlung

¹⁸ Zu diesem Thema bei Tertullian vgl. BÄHNK (Anm. 3) 146–154.

¹⁹ TERT., *resurr.* 11,2 (CCL 2,933,4–6 BORLEFFS).

²⁰ TERT., *De exhortatione castitatis* 10,5 (CCL 2,1030,30–34 KROYMANN). – Vgl. auch mit englischer Übersetzung: R. E. HEINE, *The Montanist Oracles and Testimonia* (= Patristic Monograph Series 14) (Macon GA – Leuven 1989) 4f.

²¹ TERT., *De pudic.* 21,7 (CCL 2,1326,27–31 DEKKERS). – Vgl. HEINE (Anm. 20) 6f.

²² Zu Tertullians Pneumatologie im Zusammenhang mit dem Martyriumsthema vgl. BÄHNK (Anm. 3) 154–168 (Lit.).

²³ Zum Montanismus insgesamt vgl. aus letzter Zeit CHR. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge 1996); TH. BAUMEISTER, *Die prophetische Bewegung des Montanismus als Minderheit im Christentum*, in: P. HERZ – J. KOBES (Hgg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter* (= Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2) (Wiesbaden 1998) 99–112 (Lit.). Auf die neue Arbeit V.-E. HIRSCHMANN, *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens* (= *Historia Einzelschriften* 179) (Stuttgart 2005) kann hier nicht eingegangen werden.

montanistischer Sprüche dürfte Tertullian auf Griechisch vorgelegen haben. Da er auch griechische Schriften verfasst hat, die allerdings nicht erhalten blieben, bereitete es ihm keine Schwierigkeiten, *ad hoc* aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen²⁴.

Tertullian behandelt also in *De fuga* 9,4 die beiden Zitate als in sich abgeschlossene Aussagen des Gottesgeistes, so dass es eher unwahrscheinlich ist, dass er sie aus einem größeren Zusammenhang etwa einer Homilie herausgelöst hat. Ursprünglich werden sie in der benutzten Quelle mit Einleitungen versehen gewesen sein, die vielleicht Aussagen zum ersten Sitz im Leben enthielten, die Tertullian jedoch nicht überliefert hat. Im Folgenden soll daher so vorgegangen werden, dass die zwei Sprüche der Reihe nach für sich besprochen werden, ehe der Blick auf Tertullian zurückgelenkt und gefragt wird, in welchem Verständnis dieser sie verwandt und für seine Zwecke eingesetzt hat. In Anlehnung an Cecil M. Robeck kann der erste Spruch in folgender Weise gegliedert werden²⁵:

Einleitende Frage (Anlass)		„ <i>Publicaris?</i> “
Botschaft I	(a) +	<i>Bonum tibi est.</i>
	(b) –	<i>Qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino.</i>
	(a') –	<i>Ne confundaris.</i>
	(b') +	<i>Iustitia te producit in medium.</i>
Zweite Frage (Ergebnis)		<i>Quid confunderis laudem ferens?</i>
Botschaft II		<i>Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus“.</i>

Offensichtlich handelt es sich um den Christenprozess, wie wir ihn aus Plinius d. J., *Epistulae* 10,96 und 97 sowie aus christlichen Quellen für das 2. Jh. kennen²⁶. Ein Christ wird als solcher angeklagt und vor Gericht gestellt. Bleibt er dort während wiederholter Befragung bei seinem Bekenntnis, Christ zu sein, so kann die Todesstrafe gegen ihn verhängt werden; das Christsein, das *nomen Christianum*, gilt als entsprechender Straftatbestand. Leugnet die angeklagte Person, jetzt Christ zu sein, und bekräftigt sie dies durch einen paganen Kultakt,

²⁴ Vgl. G. SCHÖLLGEN, *Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians*, in: *JAC* 25 (1982) 22–27.

²⁵ C. M. ROBECK, *The Role and Function of the Prophetic Gifts for the Church at Carthage*, A.D. 202–258 (phil. Diss. Fuller Theological Seminary 1985) 224f.

²⁶ Vgl. die Texte mit deutscher Übersetzung bei P. GUYOT – R. KLEIN (Hgg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, Bd. 1: *Die Christen im heidnischen Staat* (Darmstadt 1993) 38–43. 90–95 (*Martyrium Scilitanorum*) u.ö. sowie A. WLOSOK, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat* (Stuttgart 1970) 27–52.

verlässt sie das Gericht als freier Mensch. Der Spruch stellt sich der Angst vor einem solchen Verfahren in der Öffentlichkeit, das überzeugte Christen in Lebensgefahr bringt, entgegen und nimmt eine Umwertung vor: Wenn die angesprochene Person in die Öffentlichkeit der Gerichtssituation gebracht wird, mit der Konsequenz, dort ihr Christsein öffentlich zu bekennen und die Folgen des Bekenntnisses auf sich zu nehmen, so ist das gut für sie. Die Frage, die die Konfliktsituation benennt, und der paränetische Zuspruch²⁷, der sodann begründet und entfaltet wird, stehen in der frühchristlichen Tradition der Freude im Leiden²⁸; in gedanklicher Hinsicht kann man an die Seligpreisungen Mt 5,10–12 und Lk 6,22f. denken.

Die nachfolgende Begründung („*enim*“) in (b) hebt ab auf den Fall der Verleugnung des christlichen Glaubens, durch die man sein irdisches Leben retten kann, jedoch Nachteile im Jenseits erfährt: Wer unter den Menschen, d. h. in der Öffentlichkeit der Gerichtssituation nicht seinen christlichen Glauben öffentlich macht, d. h. leugnet, jetzt Christ zu sein, der muss damit rechnen, beim Herrn bloßgestellt zu werden. Traditionshintergrund dürfte Mt 10,32f. parr. vor allem in der zweiten Hälfte sein: „Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel; wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel“. In einem weiteren Sinn kann man auch Mt 10,28f. parr. zum Verständnis heranziehen: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können; fürchtet vielmehr den, der Seele und Leib verderben kann in der Hölle“.

Tertullian zitiert in *De fuga* 7,1 Mt 10,33 in folgender Gestalt: „*Qui mei confusus fuerit, et ego confundar eius coram patre meo*“²⁹. Es scheint, dass dabei die Fassung von Mk 8,38 und Lk 9,26 auf die lateinische Übersetzung eingewirkt hat, insofern in dieser nicht vom Verleugnen wie im griechischen Text von Mt 10,33, sondern vom Sich-Schämen die Rede ist. Dann aber kann vermutet wer-

²⁷ Vgl. D. E. AUNE, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World (Grand Rapids MI 1983) 315f.

²⁸ Vgl. W. NAUCK, Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition, in: ZNW 46 (1955) 68–80; TH. BAUMEISTER, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= MBTh 45) (Münster 1980) 352 (Reg. s. v. Freude im Leiden); G. BUSCHMANN, Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus, in: VigChr 49 (1995) 105–145, hier 116f. (116–119). – Insgesamt zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Spruches vgl. zusätzlich D. W. RIDDLE, Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher und soziologischer Beleuchtung, in: ZNW 33 (1934) 271–289; ROBECK (Anm. 25) 224–229; CHR. BUTTERWECK, „Martyriumsucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (= BHTh 87) (Tübingen 1995) 117–119. – Allgemein zur Traditionsgeschichte der montanistischen Prophetensprüche vgl. FR. BLANCHETIÈRE, Le montanisme originel, in: RSR 52 (1978) 118–134 und 53 (1979) 1–22, hier 1–8; H. PAULSEN, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons, in: VigChr 32 (1978) 19–52, hier 22–32 u. ö.; D. E. GROH, Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis, in: DERS. – R. JEWETT (Hgg.), The Living Text. Essays in Honor of E. W. Saunders (Lanham – New York – London 1985) 73–95.

²⁹ TERT., fug. 7,1 (CCL 2,1144,11f.).

den, dass Tertullian im montanistischen Martyriumsspruch an den folgenden Stellen „*ne confundaris*“ und „*quid confunderis*“ das griechische Verbum „(ἐπ)αισχύνομαι“ vorgefunden hat und dass schon in Kreisen der Neuen Prophetie unterschiedliche urchristliche Verfolgungstraditionen zusammengewachsen waren oder in bereits übernommener Form der Verbindung weiter überliefert wurden. Das würde bedeuten, dass die montanistischen Propheten in einer lebendigen Überlieferung theologischer Verfolgungsbewältigung standen, in der die entsprechenden Sätze der Evangelien auch mündlich tradiert und einander angeglichen wurden. Gleichzeitig kann man mit Christel Butterweck auf Mt 10,26.28.31 mit der wiederholten Aufforderung, sich nicht zu fürchten, im Rahmen der matthäischen Aussendungsrede und der Mahnungen zu furchtlosem Bekennen verweisen³⁰. Die „*iustitia*“ hingegen im Satz (b') erinnert wieder an die Seligpreisung Mt 5,10: „Selig die Verfolgten wegen Gerechtigkeit, denn ihrer ist das Himmelreich“. Der montanistische Satz wendet sich dagegen, dass Christen sich durch die Einschätzung ihrer nichtchristlichen Umwelt beeinflussen lassen: Wenn man sie als Angeklagte und Übeltäter inmitten der Menschen vor Gericht bringt, so sollen sie wissen, dass sie in Wirklichkeit unschuldig sind und die verfolgte Gerechtigkeit Ursache ihrer ungerechten Behandlung ist. Während zuvor verhüllt die göttliche Strafe als Folge eines Mangels an menschlicher Bekenntnisbereitschaft angedeutet wird („*publicatur in Domino*“), wird hier nun positiv das göttliche Lob als Gegengewicht zur menschlichen Scham thematisiert: „*Quid confunderis laudem ferens*“? Das zukünftige Urteil bestimmt bereits die Gegenwart, so dass menschliche Regungen der Scham überwunden werden können. Diese Aussage steht wieder in der Tradition des Motivzusammenhangs der Freude im Leiden.

Der folgende, teilweise sehr dichte und komprimierte Satz (Botschaft II) lässt sich vielleicht entschlüsseln, wenn der Spruch der Prophetin Maximilla hinzugezogen wird, den Eusebius in seiner Kirchengeschichte 5,16,17 überliefert hat³¹. Eusebius zitiert an dieser Stelle den sog. antimontanistischen Anonymus, der nach dem Zitat von 5,16,19 dreizehn Jahre nach dem Tod der Prophetin tätig war³² und der sich selbst wiederum auf eine Schrift des Asterios Orbanos beruft:

„Der durch Maximilla sprechende Geist (τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα) soll nicht in diesem Buch nach Asterios Orbanos sagen: ‚Ich werde wie ein Wolf von Schafen weggetrieben; ich bin nicht ein Wolf; Wort bin ich und Geist und Kraft (ὁ ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις)“.

Ronald E. Heine verweist in seiner englischen Übersetzung³³ für das Bild des Wolfes auf Mt 7,15 und für den oben auch auf Griechisch wiedergegebenen anschließenden Satz auf die Stelle 1 Kor 2,4, die zum besseren Vergleich zusammen mit dem folgenden Vers hier ausgeschrieben sei:

³⁰ BUTTERWECK (Anm. 28) 118.

³¹ EUS., h.e. 5,16,17 (GCS N.F. 6,1,466,18–20 SCHWARTZ – WINKELMANN).

³² Ebd. 5,16,19 (468,3–6).

³³ HEINE (Anm. 20) 3; vgl. auch GROH (Anm. 28) 78 f.

„Mein Wort und meine Botschaft bestand nicht aus eingängigen Weisheitsworten, sondern im Erweis von Geist und Kraft (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit gründe, sondern auf Gottes Kraft (ἐν δυνάμει θεοῦ)“³⁴.

Geist und Kraft charakterisieren den Gottesgeist und sein Wirken aus der Sicht des Paulus wie auch im Selbstverständnis der Neuen Prophetie. Maximilla beansprucht, keine falsche Prophetin zu sein, die von der Großkirche abgelehnt wird, sondern Sprachrohr des Gottesgeistes, der als Wort, Geist und Kraft verstanden wird. Vom Wirken des Gottesgeistes her dürfte auch die verknappte Formulierung „*potestas fit*“ im montanistischen Martyriumsspruch zu interpretieren sein. Man fragt sich natürlich, welches griechische Wort Tertullian durch „*potestas*“ wiedergegeben hat. Meist wird „*δύναμις*“ mit „*uirtus*“ übersetzt³⁵, so dass man vermuten könnte, in der Vorlage Tertullians habe vielleicht „*ἐξουσία*“³⁶ oder ein ähnliches Wort gestanden. Andererseits verwendet Tertullian das Wort „*potestas*“ absolut, ohne den denkbaren Genitiv „*Dei*“. Angenommen, es habe tatsächlich „*δύναμις*“ an dieser Stelle gestanden, so hätte eine absolute Wiedergabe durch „*uirtus*“ allein an menschliche Tüchtigkeit im Sinn von „*ἀρετή*“ denken lassen³⁷; „*potestas*“ lässt dagegen eher die überlegene, göttliche Macht und Wirksamkeit anklingen. Die Formulierung „*cum conspiceris ab hominibus*“ setzt die Aussagen von (b) und (b') fort. Der angeklagte Christ, der öffentlich sein Christsein bekennt und deshalb als Übeltäter angesehen wird, weiß, dass sich die Sache in Wirklichkeit anders verhält: Gerechtigkeit hat ihn vor Gericht gebracht und göttliche Kraft stärkt ihn in dieser Situation. Man kann auch daran denken, dass nach frühchristlicher Überzeugung der Gottesgeist den Angeklagten in solchen Momenten die rechten Worte eingibt (Mk 13,9–11 parr.)³⁸. Nach Apg 6,15 erschien den Mitgliedern des Synedrions, als sie Stephanus anblickten, sein Gesicht wie das Gesicht eines Engels; erfüllt vom heiligen Geist sah dieser nach Apg 7,55f. die Herrlichkeit Gottes und Jesus zu seiner Rechten. – Eine interpretierende Übersetzung des ganzen Spruches könnte folgendermaßen aussehen:

„Du wirst (als Christ) in die (Gerichts-)Öffentlichkeit gebracht?
Das ist gut für dich.

Wer nämlich nicht bei den Menschen als Christ publik wird,
der wird als ein solcher (Verleugner) beim Herrn publik.

Schäme dich nicht.

Gerechtigkeit führt dich in die Mitte (der Menschen).

³⁴ NESTLE-ALAND, Das NT griech. und deutsch (Stuttgart 32000) 443; vgl. W. GRUNDMANN, Art. *δύναμις* / *δύναμις*, in: ThWNT 2 (1935) 286–318, bes. 312 ff.; E. FASCHER, Art. *Dynamis*, in: RAC 4 (1959) 415–458; G. FRIEDRICH, Art. *δύναμις*, in: Exegetisches Wörterbuch zum NT 1 (21992) 860–867; G. BRAUMANN, O. BETZ u. a., Art. *Kraft/Macht*, in: Theologisches Begriffslexikon zum NT 2 (22000) 1178–1197.

³⁵ Vgl. FASCHER (Anm. 34) 426 f.

³⁶ Vgl. BETZ (Anm. 34) 1185.

³⁷ Vgl. K. E. GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch 2 (Basel – Stuttgart 91958) 3514 f. s. v. *virtus*.

³⁸ Dieses Thema war auch Tertullian wichtig; die Stellen bei ΒÄΗΝΚ (Anm. 3) 156. 158 f.

Was schämst du dich,
da du doch Lob davonträgst?
Kraft wird wirksam,
wenn du von den Menschen erblickt wirst“.

Der zweite montanistische Martyriumsspruch, den Tertullian in *De fuga* 9,4 wörtlich und in *De anima* 55,5 aus dem Gedächtnis zitiert, soll zunächst, wieder in Anlehnung an Cecil M. Robeck, strukturiert geboten werden³⁹:

„*Nolite in lectulis
nec in aborsibus
et febribus mollibus optare exire,
sed in martyriis,
uti glorificetur qui est passus pro uobis*“⁴⁰.

Während sich der zuvor interpretierte Spruch auf die Gerichtssituation des verfolgten Christen bezieht, deren Gefährlichkeit nicht *expressis uerbis* hervorgehoben, sondern eher implizit vorausgesetzt wird, handelt dieses Prophetenwort nun eindeutig vom Märtyrertod. In der griechischen Vorlage dürfte bereits der christliche *terminus technicus* „μαρτύριον“ gestanden haben, den der Übersetzer als Lehnwort übernommen hat. Die christliche martyrologische Zeugnisbegrifflichkeit ist eindeutig erstmals durch das *Martyrium Polycarpi* aus der Zeit um 160 n. Chr. für Kleinasien bezeugt⁴¹; schon für 180 n. Chr. belegt das *Martyrium Scilitanorum* die Aufnahme des Ehrentitels *martyr* für hingerichtete Christen ins Latein der nordafrikanischen Kirche⁴². Offensichtlich gab es in der Verwendung dieser Terminologie keine Unterschiede zwischen Großkirche und Neuer Prophetie. Die Verbindung des Zeugnisbegriffs mit dem Verbum „*exire*“ zeigt deutlich, dass das Blutzeugnis, also das Sterben aus Gründen des Christseins gemeint ist.

Diesem gewaltsamen Sterben werden drei Fälle eines natürlichen Todes entgegengestellt, wobei allerdings die Fälle zwei und drei Besonderheiten von eins darstellen, insofern Ursachen für ein Sterben im Bett angegeben werden: Fehlgeburt und Fieber. Fehlgeburten treffen junge Mütter und bedeuten, wenn sie zum Tod führen, vorzeitiges Sterben. Doch wird dieses Thema sonst nicht verbalisiert, so dass zu vermuten ist, dass nicht vorzeitiger Tod und Martyrium, sondern natürliches Sterben und gewaltsamer Verlust des Lebens im Martyrium aufeinander bezogen werden. Einen anderen Weg der Interpretation schlägt allerdings Christel Butterweck ein, den sie vom Adjektiv „*mollis*“ zu „*febris*“ aus begründet⁴³. Sie verweist darauf, dass „*mollis*“ bei den späten Stoikern „verächt-

³⁹ ROBECK (Anm. 25) 229.

⁴⁰ TERT., fug. 9,4 (CCL 2,1147,39–41).

⁴¹ Vgl. TH. BAUMEISTER, Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzeugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige Exhortatio ad Martyrium, in: G. SCHÖLLGEN – CL. SCHOLTEN (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann (Münster 1996) 122–128 (Lit.).

⁴² Mart. Scil. 15 (GUYOT-KLEIN [Anm. 26] 94, nach A. A. R. BASTIAENSEN): „*Nartzalus dixit: Hodie martyres in caelis sumus: Deo gratias*“.

⁴³ BUTTERWECK (Anm. 28) 119f.

lich die Verweichlichung als Folge ausschweifenden Lebens“ bedeute und stellt sich die Situation „vielleicht als einen frühen Tod infolge lasterhaften Lebenswandels“ vor⁴⁴. Nach einem Blick auf „*lectulum*“ als Liege beim Festgelage und montanistische Ablehnung von Ehe und Familiengründung wegen des nahen Weltendes formuliert die Autorin das Fazit: „In allen Fällen wird wohl ein für einen Christen ungebührliches Verhalten der Bereitschaft zum Martyrium entgegengesetzt“. Die Adressaten werden aufgefordert, „wenn sie schon ein früher Tod ereilen sollte, sich zu wünschen, dass die Ursache dafür nicht – wie bei manchen Psychikern – in einem ausschweifenden Leben, sondern allenfalls im Martyrium liegen möge. Die eigentliche Absicht des Orakels besteht also nicht darin, zum Martyrium aufzufordern, sondern darin, zu einem Verhalten aufzurufen, das der Gegenwart des Parakleten und der Wiederkunft Christi entspricht“⁴⁵. Das entscheidende Argument gegen diese komplizierte Interpretation bietet Wiebke Bähnk: „Zwingend ist dieses Verständnis aber nicht, denn es setzt immerhin voraus, daß das Orakel in seiner Aufforderung zu einer bestimmten *Lebensform* den Umweg über die Argumentation mit verschiedenen *Todesformen* und –arten macht, von denen die Hörer auf die abgelehnten Formen des Lebens bzw. die gebotene Lebensausrichtung zurückschließen müssten“⁴⁶.

Sehr beachtenswert ist jedoch die Beobachtung zum Adjektiv „*mollis*“, das sicher im Verständnis des prophetischen Sprechers in der Verbindung mit „*febris*“ abwertend und despektierlich gebraucht ist. Wer anderen den Wunsch nach dem Martyrium empfiehlt, wünscht sich dieses selbst und für den ist der Wunsch, natürlich auf Grund „weichlicher Fieber“ zu sterben, völlig indiskutabel. Man sieht direkt mit dem geistigen Auge, wie sich die Prophetin oder der Prophet schüttelt angesichts einer solchen Möglichkeit. Dann aber kann man fragen, ob nicht auch in den beiden ersten Gliedern implizit eine Abwertung enthalten ist. Aus der Sicht welcher Personen ist ein Tod im Bett eine auffällige Besonderheit, die eigentlich nicht zu ihnen passt? Man denkt natürlich gleich an den Soldaten und den metaphorischen Gebrauch dieser Gestalt in paganen, jüdischen und christlichen Texten⁴⁷. Aus einer eigentümlichen asketischen Perspektive könnte ein Sterben im Kindbett ebenfalls einen pejorativen Ton angenommen haben.

Entsprechend einem alten Erklärungsmodell, Montanismus und Hindrängen zum Martyrium zusammenzudenken, hat man den hier begegnenden Wunsch nach dem Martyrium gern im Sinn der Provokation verstanden. Aus letzter Zeit sei besonders auf Gerd Buschmanns Aufsatz aus dem Jahr 1995 hingewiesen. Der Autor interpretiert dort zunächst den ersten montanistischen Martyriumspruch Tertullians vor dem Hintergrund der urchristlichen Verfolgungstradition und bemerkt sodann: „Diese Verfolgungstradition wird nun aber in montanisti-

⁴⁴ Ebd. 119.

⁴⁵ Ebd. 120.

⁴⁶ BÄHNK (Anm. 3) 189 Anm. 398. Darüber hinaus Hinweise auf das Verständnis des Spruches bei Tertullian.

⁴⁷ Vgl. BAUMEISTER (Anm. 28) 350 (Reg. s. v. agonistische Sprache, *militia spiritualis*).

schem Zusammenhang dazu benutzt, aus ihr die Verpflichtung zu gewolltem Martyrium abzuleiten: ‚*nolite in lectulis ...*‘. Nur im montanistischen Orakel zieht das ‚desiring‘ ein ‚provoking martyrdom‘ fast automatisch nach sich ...“⁴⁸.

Im Folgenden kehrt der Verfasser zum ersten Spruch Tertullians zurück: Die Aussage ‚*publicaris, bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino*‘ fordere „zum öffentlichen Bekennen (und insofern zum freiwilligen Martyrium) auf ...“⁴⁹. In diesem Zusammenhang setzt sich Buschmann auch mit dem einschlägigen Aufsatz von William Tabbernee auseinander, in dem dieser die gängige These über freiwilliges Martyrium im frühen Montanismus insgesamt einer kritischen und negativen Überprüfung unterzogen hat⁵⁰. Trotz einiger Korrekturen im einzelnen ist jedoch m. E. die Argumentation Tabbernees nicht erschüttert worden. Tatsächlich muss man ja versuchen, die beiden Zitate Tertullians zunächst für sich zu interpretieren, bevor man fragt, wie sie der antike Autor verstanden hat. Für das erste Zitat wurde oben ein Sitz im Leben im Christenprozess des 2. Jh. vorausgesetzt. Dann aber kann der Satz ‚*qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino*‘ nicht absolut und ohne den zitierten Kontext interpretiert werden. Es geht nicht um die allgemeine Aussage, dass nur das öffentliche Bekenntnis mit der Konsequenz des Martyriums vor jenseitiger Bloßstellung schützt, sondern es geht um die Gerichtssituation, in die man schon gebracht worden ist, bei der man nicht standhaft ist und den Glauben verleugnet. Zum zweiten Martyriumsspruch ist zu sehen, dass ‚*optare exire*‘ sowohl zum negativen Imperativ ‚*nolite*‘ wie auch zum verkürzten, mit ‚*sed*‘ eingeleiteten Satzteil gehört: Wollet nicht ... *optare exire, sed* (wollet *optare exire*) *in martyriis* ... Der Wunsch nach einem natürlichen Tod impliziert, dass man ihn nicht in irgendeiner Weise selbst verursacht. Wenn also geboten wird, sich nicht einen Tod im Bett, bei Fehlgeburten oder in weichlichen Fiebern zu wünschen, dann ist ausgeschlossen, dass der abgewiesene Wunsch irgendetwas mit einer Aktivität des/der Wünschenden in Bezug auf den Tod zu tun hat. In einem religiösen Kontext ist daran zu denken, dass die Vorsehung verantwortlich ist für Zeitpunkt und Art des Sterbens. Wenn nun mit den gleichen Verben ‚*optare exire*‘ der Wunsch nach dem Martyrium empfohlen wird, dann spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch in diesem Fall nicht an eine menschliche Aktivität gedacht ist. Dass Gott zum Martyrium beruft, ist ein in der Verfolgungszeit der Kirche weit verbreiteter Gedanke. Natürlich kennen wir aus der Überlieferung des Altertums einige Fälle provozierten Martyrien⁵¹ und bringen deshalb allzu leicht Wunsch und Provokation in Verbindung miteinander. Doch in einer Gesellschaft und Zeit, in der man sich ganz von Gott abhängig wusste, bedeutete der Wunsch nach dem Martyrium nicht schon, dass

⁴⁸ BUSCHMANN (Anm. 28) 117. Anschließend ein Vergleich mit Ignatius von Antiochien.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ W. TABBERNEE, Early Montanism and Voluntary Martyrdom, in: Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review 17 (1985) 33–43, zu den „Montanist Oracles“. 36–38.

⁵¹ Vgl. B. KÖTTING, Martyrium und Provokation, in: DERS. (Anm. 11) 231–238.

man dieses selbst herausforderte und verursachte. Zu Recht weist Tabbernee in diesem Zusammenhang hin auf antike christliche Autoren wie Clemens Alexandrinus und Cyprian von Karthago, bei denen die Rechtfertigung der Flucht in der Verfolgung und die Warnung vor Provokation sehr wohl mit einer Hochschätzung des Martyriums und der *exhortatio* dazu verbunden sein konnten. Im Blick auf eine Festnahme durch die Behörden mussten Christen unbedingt zu Standhaftigkeit ermuntert werden, auch wenn man riet, sich nicht voreilig in Gefahr zu bringen. Weder im großkirchlichen Milieu noch im montanistischen musste der empfohlene Wunsch nach dem Martyrium zwingend eine Aufforderung, dieses aktiv zu provozieren, beinhalten. Ein deutliches Zeugnis in dieser Richtung ist das von Tabbernee angeführte Zitat Cyprians, ep. 58,3,2:

„*Si mortem possemus euadere, merito mori timeremus. Porro autem cum mortalem mori necesse sit, amplectamur occasionem de diuina promissione et dignatione uenientem et fungamur exitum mortis cum praemio immortalitatis nec uereamur occidi, quos constat quando occidimur coronari*“⁵².

Der Wunsch nach dem Martyrium wird begründet, indem das Ziel angegeben wird: „*uti glorificetur qui est passus pro uobis*“. Dem Verbum „*glorificare*“ dürfte im griechischen Original ein „*δοξάζειν*“ entsprochen haben, das schon im Nachtragskapitel Joh 21,19 mit dem angedeuteten gewaltsamen Tod des Petrus in Verbindung gebracht wird⁵³. Cecil M. Robeck verweist auf Nähe zu 1 Petr 4,15.⁵⁴:

„Wenn einer von euch leiden muss, dann nicht als Mörder, Dieb, Übeltäter oder als jemand, der sich in fremde Dinge einmischt; wenn er aber als Christ leidet, soll er sich nicht schämen, sondern Gott in diesem Namen (als Christ) verherrlichen (*δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτω*)“⁵⁵.

⁵² CYPRIAN, ep. 58,3,2 (CCL 3C,323,74–324,78 DIERCKS); BKV² CYPRIAN 2, 207 f. BAER: „Könnten wir dem Tode entrinnen, so würden wir uns mit Recht vor dem Sterben fürchten. Da nun aber der ‚Sterbliche‘ auch unbedingt sterben muß, so laßt uns doch die Gelegenheit ergreifen, die Gottes Verheißung und Gnade uns bietet; wollen wir dem Tod entgegengehen um den Lohn der Unsterblichkeit und ohne Furcht uns töten lassen, da wir ja gewißlich die Krone erlangen, wenn wir den Tod erleiden“! – In diesem Zusammenhang ist ein Blick ins frühe Mittelalter aufschlussreich, vgl. A. ANGENENDT, Liudger – Münsters erster Bischof, in: ThRv 101 (2005) 3–16, hier 10: „Kein Wort erübrigt Liudger darüber, daß er selbst zweimal bei Sachsenaufständen die Flucht ergriffen hatte. Indirekt kann daraus auf seine Auffassung von Martyrium geschlossen werden. Wenn er Bonifatius bei jeder Erwähnung den ‚künftigen Martyrer‘ nannte, also stets dessen Bluttod bewunderte, so war er selber doch jedes Mal ausgewichen, wenn es ihn hätte treffen können. Gesucht hat also Liudger das Martyrium nicht, wie es zum Beispiel eine Generation später Ansgar († 865) tat: Er war deswegen in die Mission gegangen, weil er dort sein Blut zu vergießen hoffte, sah sich indes auf dem Sterbebett einem gewöhnlichen Tod ausgesetzt und mußte sich damit trösten lassen, daß doch auch die Mühsal der Missionsarbeit ein Martyrium sei“. Siehe auch: DERS., Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter (Münster 2005) 98 sowie DERS., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze (Münster 2004) 218–220.

⁵³ Vgl. BAUMEISTER (Anm. 28) 151–153.

⁵⁴ ROBECK (Anm. 25) 229.

⁵⁵ NESTLE-ALAND (Anm. 34) 606; vgl. die knappe Kommentierung in: BAUMEISTER, Genese (Anm. 4) 36–39.

Polykarp von Smyrna beendete das Gebet kurz vor seinem Tod nach *Martyrium Polycarpi* 14 mit einer ausdrücklichen Doxologie⁵⁶. In den genannten Fällen richtet sich die Verherrlichung auf Gott; im *Martyrium Polycarpi* ist auch die Trinität erwähnt; im oben genannten montanistischen Zitat Tertullians ist jedoch der erhöhte Christus Adressat der *glorificatio*. Insofern ist es sicher auch angebracht, Phil 1,19f. mit dem Christusbezug eigens hervorzuheben, obwohl dort als Verb „μεγαλύνειν“ = „großmachen, erheben, preisen, verherrlichen“⁵⁷, statt „δοξάζειν“ begegnet: Der gefangene Paulus wartet darauf und hofft, dass er nicht beschämt werde und dass vielmehr Christus in aller Öffentlichkeit, wie immer so auch jetzt, großgemacht = verherrlicht werde durch ihn, sei es durch Leben oder durch Tod⁵⁸. Wird also im Martyrium Gott oder Christus verherrlicht, so bedeutet das, dass die Preisgabe des physischen Lebens die Hierarchie der Werte und die entscheidende Bedeutung des christlichen Glaubens deutlich werden lässt. Wenn an unserer Stelle der erhöhte und lebende Christus als der bezeichnet wird, „*qui est passus pro uobis*“, so wird damit zum einen der zeitliche Vorrang des Leidens Jesu inklusive Schicksalsgemeinschaft und Jüngerschaft benannt, zum anderen der sachliche Vorrang, insofern der Tod Jesu soteriologisch zu verstehen ist und Heilsbedeutung hat. Die Anrede „*pro uobis*“ im soteriologischen Zusammenhang dürfte sich an die Christen allgemein und nicht an eine kleine Elite richten; dementsprechend sind mit der zweiten Person Plural von „*nolite*“ die Christen insgesamt gemeint, während der erste Prophetenspruch ursprünglich eine einzelne Person angesprochen haben könnte. Auch von dieser Beobachtung aus ist es unwahrscheinlich, sich vorzustellen, die Adressaten des zweiten Prophetenspruches seien insgesamt darauf verpflichtet worden, das Martyrium aktiv durch Provokation herbeizuführen. – Die deutsche Übersetzung dieses Spruches kann lauten:

„Wünscht nicht, im Bett,
bei Fehlgeburten
und in weichlichen Fiebern zu sterben,
sondern in Martyrien,
damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat“.

Der große Zusammenhang, in dem die beiden Martyriumssprüche innerhalb der Schrift *De fuga* stehen, wurde bereits einleitend skizziert. Nach dem Versuch, die zwei Zitate je für sich zu interpretieren, bleibt nun noch die Aufgabe, zu ermitteln, wie Tertullian selbst sie verstanden hat. Bisher wurde ausgespart, auf die einführende Passage genauer einzugehen, mit der der Autor diese einleitet:

„*Spiritus uero si consulas, quid magis sermone illo Spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhorta[n]tur, non ad fugam, ut et illius commemoremur ... inquit ...*“⁵⁹.

⁵⁶ Ebd. 78–81.

⁵⁷ Vgl. W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der frühchristlichen Literatur (Berlin – New York 61988) 1007 s. v.

⁵⁸ Zur Interpretation vgl. BAUMEISTER (Anm. 28) 176–182.

⁵⁹ TERT., fug. 9,4 (CCL 2,1147, 32–35).

Den Geist oder Parakleten kann man zu Rate ziehen, indem man ein Buch konsultiert, in dem montanistische Prophetinnen- und Prophetensprüche zusammengestellt waren. Das zweite „*Spiritus*“ des ersten Satzes kann zwar, wie de Labriolle bemerkt⁶⁰, sowohl als Nominativ wie auch als Genetiv verstanden werden, doch dürfte die erste Möglichkeit die einfachere und bessere sein. Mit „*sermo ille*“ ist entweder das folgende erste Zitat oder sogar das ganze Doppelzitat gemeint; das Demonstrativpronomen zeigt, dass Tertullian voraussetzt, dass der Spruch oder die Sprüche schon bekannt sind. Kellner übersetzt den ganzen ersten Satz: „Vollends, wenn du den Geist befragst, was billigt der Geist mehr in seinem bekannten Ausspruch?“⁶¹

Zum folgenden Satz gibt es mehrere Verständnismöglichkeiten, die zunächst davon abhängen, ob man mit den Handschriften „*exhortatur*“ liest⁶² oder ob man entsprechend Editionen der dritten Person Singular „*exhortatur*“ den Vorzug gibt. Weiter hat man zu „*omnes paene*“ ein gedankliches „*sermones*“ ergänzt, so dass also fast alle Aussprüche des Geistes zum Martyrium ermuntern, nicht zur Flucht; eine andere Interpretation denkt an Personen, die „*omnes paene*“ zum Martyrium ermuntert werden (passiv), oder man ergänzt den Geist, der diese ermuntert (aktiv). Alle diese Varianten des Verständnisses und der Übersetzung sind grammatisch möglich, doch dürfte die an vorletzter Stelle genannte am ehesten dem Sprachgebrauch Tertullians entsprechen⁶³, wobei das Adverb „*paene*“ mit „so gut wie, sozusagen, circa“ wiedergegeben werden kann⁶⁴. Tertullian hat bereits die beiden Zitate vor Augen, welche die Adressaten mit Du und Ihr ansprechen, woraus er auf „*omnes*“ schließt. Da dieses Wort jedoch nicht in den Zitaten selbst vorkommt, sondern Tertullians eigene Schlussfolgerung ist, setzt er etwas unbestimmt ein „*paene*“ dazu: „Denn so gut wie (circa, sozusagen) alle werden zum Martyrium ermuntert, nicht zur Flucht“. Die Wendungen „*ut et illius commemoremur*“ und „*inquit*“ zeigen an, dass Tertullian wörtlich zitiert: „um uns ihn (*Spiritus?*, *sermo?*) auch zu vergegenwärtigen, so sagt er wörtlich ...“.

Dass die zwei montanistischen Prophetensprüche *exhortationes ad martyrium* sind, hat Tertullian richtig gesehen; der erste ermuntert zum Bekenntnis in der Gerichtssituation, der zweite dazu, sich das Martyrium zu wünschen. Aus beiden Sprüchen hat Tertullian nicht geschlossen, man müsse das Martyrium irgendwie aktiv herbeiführen und provozieren; eine solche Aussage begegnet überhaupt nicht in der ganzen Schrift *De fuga*. Wohl aber schärft er immer wieder ein, man dürfe nicht die Flucht ergreifen, und dieses Thema trägt er auch in sein Verständnis der zwei Prophetensprüche ein: Die *exhortatio ad martyrium* interpretiert er um zu einer Stellungnahme des Geistes gegen die Flucht in der

⁶⁰ DE LABRIOLLE, *Crise* (Anm. 14) 51.

⁶¹ KELLNER, (Anm. 1) 389.

⁶² Vgl. CSEL 76,32,33 BULHART.

⁶³ Vgl. ebd. 32 Apparatus.

⁶⁴ Vgl. GEORGES (Anm. 37) 1434 s. v. *paene* und V. BULHART in der Einleitung CSEL 76, LIII f. (Nr. 115).

Verfolgung. Zurückblickend auf die beiden Sprüche des Geistes und die zuvor behandelten Stellen des Neuen Testaments spricht Tertullian in *De fuga* 10,1 zusammenfassend von „*omissis ... diuinis exhortationibus*“, denen er das im Folgenden zitierte, offensichtlich ebenfalls als bekannt geltende „*illum ... Graecum uersiculum saecularis sententiae*“ gegenüberstellt⁶⁵. In der Sicht des Autors haben also Sätze des Neuen Testaments und montanistische Prophetensprüche, die auf den Gottesgeist zurückgeführt werden, gleiche Dignität und Autorität als göttliche Ermahnungen und werden in gleicher Weise exegetisch behandelt, um ihnen eine einheitliche Lehre zu entnehmen. Ähnlich bespricht Tertullian im anschließenden Kapitel 11 die spezielle Frage der Flucht von Klerikern, indem er nach entsprechenden Schriftziten auf den Gottesgeist verweist. Allerdings führt er hier nicht einen weiteren Prophetenspruch an, so dass anzunehmen ist, dass auf die zwei früheren Zitate angespielt wird:

„*Si et Spiritum quis agnouerit, audiet fugitiuos denotantem*“⁶⁶.

Schließlich bespricht Tertullian die andere spezielle Frage des Freikaufs und der Bestechung, um sich so vor Verfolgungshandlungen zu schützen, und beendet diesen Abschnitt wie auch seine gesamte Abhandlung mit einem erneuten Hinweis auf den Gottesgeist, der hier als Paraklet bezeichnet wird:

„*Et ideo Paracletus necessarius, deductor omnium ueritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere nouerunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuuaturus in passione*“⁶⁷.

Auffällig ist, dass kurz vorher, so wie vor der Einführung der Prophetensprüche in *De fuga* 9,4, 1 Joh 4,18 zitiert wird⁶⁸. In Anlehnung an Mt 22,14 folgt Tertullian, dass viele gerufen seien, jedoch nur wenige auserwählt; entsprechend Mt 7,13 f. werde nicht gefragt, ob man auf dem breiten Weg nachfolgen wolle, sondern auf dem engen Weg. Es folgt das oben abgedruckte Zitat, das den Parakleten mit Joh 16,13 und Mt 10,19 zusammenbringt. In der Fortführung der johanneischen Aussage nennt Tertullian den Parakleten nicht nur „*deductor omnium ueritatum*“, sondern auch, auf das Thema seiner Schrift bezogen, „*exhortator omnium tolerantiarum*“; es ist möglich, dass der Autor dabei die früher zitierten zwei Sprüche der *exhortatio ad martyrium* vor Augen hatte. „Diejenigen, die den Parakleten annehmen, wissen nichts von Flucht und Loskaufen, denn sie haben jenen, der für uns ist, *sicut locuturus in interrogatione, ita iuuaturus in passione*“. Wieder wird eine schriftgestützte Wendung (Mt 10,19) vom Autor situationsbezogen verlängert; aus dem verheißenen Beistand beim Verhör schließt der Autor auf die Hilfe auch im Leiden.

Hier muss nun nicht die Theologie des montanistischen Tertullian im einzelnen nachgezeichnet werden. Es reicht festzuhalten, dass dieser innerhalb seines

⁶⁵ TERT., fug. 10,1 (CCL 2,1147,1–3).

⁶⁶ Ebd. 11,2 (1149,24f.). Vgl. KELLNER (Anm. 1) 391: „Wer sodann auch noch den Geist anerkennt, der wird hören, wie er die Flüchtlinge brandmarkt“.

⁶⁷ TERT., fug. 14,3 (1155,20–24).

⁶⁸ Vgl. ebd. 14,2 (1155,16–20).

Konzepts der Heiligkeit der Kirche die Möglichkeit einer Flucht vor der Verfolgung, die er zunächst noch gebilligt hatte, verstärkt ablehnte⁶⁹ und dass er seine rigoristische Ethik zusätzlich durch Rekurs auf die neue Offenbarung des Parakleten rechtfertigte. Seine im Vergleich mit der Großkirche strenge Haltung begründete er exegetisch im Umgang mit der gemeinsamen Schrift und darüber hinaus unter Berufung auf die neuen Äußerungen des Gottesgeistes, in denen er seine Schriftexegese bestätigt sah. Dass das ursprüngliche Zugeständnis der Flucht in der Verfolgung für die heidenchristliche Kirche und bis in die Zeit Tertullians zurückgenommen ist, beweisen nach diesem die montanistischen Martyriumssprüche, in denen er Offenbarungen des Gotteswillens für das Verhalten der Christen sah. Sicherlich bedeutet der Verzicht auf die Flucht und auf die Zahlung von Schutzgeldern eine Erhöhung der Gefährdung von Christen in der Verfolgungszeit. Tertullian verlangt eine Haltung, in der man sich ganz von Gottes Vorsehung abhängig macht, die als verantwortlich dafür gilt, ob es zu Verfolgungshandlungen im einzelnen kommt oder nicht. In *De fuga* vertritt Tertullian neben dem Verzicht auf Schutzgelder den Einsatz von *fides* und *sapientia*⁷⁰; eine Initiative, Verfolgungshandeln aktiv herauszufordern, wird nirgends empfohlen. In der Frage zur Einstellung des frühen Montanismus gegenüber dem Martyrium ist das Verständnis von *De fuga* und der dort zitierten zwei Prophetensprüche ein ganz wichtiges Argument. Wenn sich herausstellt, dass weder diese Sprüche noch der sie verwendende Autor ein provoziertes Martyrium empfehlen, wird man die gängige Vorstellung einer so genannten Martyriumssucht im Montanismus kaum weiter vertreten können. Mit einem als Problem empfundenen Martyriumseнтуhusiasmus musste sich die Großkirche öfter auseinandersetzen. Es kann sein, dass diese Begeisterung auch im Montanismus eine Rolle spielte; doch kann man diese nicht insgesamt der Neuen Prophetie anlasten; auch in diesem Fall verbietet sich ein Pauschalurteil.

⁶⁹ Vgl. BÄHNK (Anm. 3) 168–193.

⁷⁰ Vgl. TERT., fug. 14,1 (1155,1–12). Die *sapientia* empfiehlt z. B., eine Zeitlang größere Versammlungen zu meiden oder sich nachts zu treffen.

Die christliche Idealisierung des Sterbens †

(Beobachtungen anhand einiger griechischer Viten des 4. und 5. Jahrhunderts

Von HEIKE GRIESER

Als Kaiser Julian während seines Perserfeldzugs in der Nacht auf den 27. Juni 363 aufgrund einer schweren Verletzung starb, traf dies seinen engen Vertrauten, den antiochenischen Rhetor Libanius, besonders schwer¹. Um Gewissheit über den genauen Ablauf des Geschehens zu erhalten, stellte er Nachforschungen an, die ihn jedoch keineswegs befriedigten. Denn er klagt in einem Brief: „Aber als ich eine Darstellung der Ereignisse erbat von den heimkehrenden Freunden und allen, von denen man ein paar Aufzeichnungen erwarten sollte, da erklärte jeder, er habe Material und werde es mir geben, und keiner gab mir etwas, nicht einmal einen mündlichen Bericht ... Nirgends aber konnte ich einen Bericht erhalten, aus welchem der Zusammenhang der Ereignisse deutlich geworden wäre; nur trübe Kunde erhielt ich und Schattenhaftes, wie man es besser nicht aus dem Munde eines Historikers hört.“²

Angesichts dieser Klage überrascht zunächst, wie detailliert Libanius dennoch in drei verschiedenen Reden von den Todesumständen des Kaisers berichtet³. Dies kann damit erklärt werden, dass er schließlich doch auf schriftliche Aufzeichnungen, vielleicht sogar die des Leibarztes Julians, Oribasius, zurückgreifen konnte⁴. Mehr als wahrscheinlich ist jedoch auch, und dies sollte nicht als eine Alternative zu einem Quellenstudium des Libanius oder zur Auswertung von Augenzeugenberichten verstanden werden, dass der Rhetor die Sterbeszene Julians so ausgestaltete, wie sie seiner Meinung nach gewesen sein könnte. Eine

¹ Vgl. jüngst zu Libanius J. WINTJES, *Das Leben des Libanius* (= Historische Studien der Universität Würzburg 2) (Rahden 2005), vor allem 119–133. – Ich danke Karlheinz Dietz und Raban von Haehling für freundliche, weiterführende Hinweise.

² Lib. ep. 1220, 7f. (Fatouros/ Krischer 134f.).

³ Lib. or. 17 (Libanii Opera 2, 206–221 Förster) aus dem Jahr 364, or. 18 (ebd. 236–371) wohl aus dem Jahr 365, or. 24 (ebd. 514–533) aus dem Herbst 379, vgl. G. FATOUROS u. a. (Hgg.), *Libanios. Kaiserreden* (= BGL 58) (Stuttgart 2002) 123–285. Zur Problematik der Datierung vgl. auch H.-U. WIEMER, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.* (= Vestigia 46) (München 1995) 251–255, 260–268. In kritischer Auseinandersetzung mit Wiemers Argumentation zur Datierung von or. 18 schlägt F. FELGENTREU, *Zur Datierung der 18. Rede des Libanios*, in: *Klio* 86 (2004) 206–217 vor, die Entstehung nach dem Goteneinfall im Winter 365/ 366 und vor dem Sommer 366 anzunehmen, möglicherweise anlässlich der Feier des Geburtstages des Kaisers Ende Mai/ Anfang Juni. Zur Spätdatierung der or. 24 in das Jahr 383 vgl. R. SCHOLL, *Historische Beiträge zu den Julianischen Reden des Libanios* (= Palingenesia 48) (Stuttgart 1994) 111.

⁴ Zur Diskussion der Quellen des Libanius vgl. SCHOLL (Anm. 3) 11–19, der sich ebd. 12 gegen die Möglichkeit ausspricht, Libanius habe sich auf Material des Oribasius gestützt. Nach FATOUROS (Anm. 3) 132 ist dies zumindest nicht undenkbar, sicher habe ein vollständiger Text vorgelegen, der von Libanius ausgewertet worden sei.

solchermaßen angepasste rhetorische Bearbeitung konnte völlig legitim dazu benutzt werden, um einen Sachverhalt aus der Sicht des Autors angemessen zu illustrieren⁵.

Die Abhängigkeit einer solchen Darstellung vom Standpunkt des Betrachters und dessen Beziehung zum berichteten Ereignis liegt auf der Hand und erklärt, warum in der Folgezeit so zahlreiche und divergierende Berichte über die letzten Stunden des Kaisers Julian überliefert wurden⁶.

1. Zur Funktion von Sterbeberichten im paganen und christlichen Kontext

Bei aller Verschiedenheit der paganen und christlichen Sterbedarstellungen ist diesen eine Grundüberzeugung gemeinsam, die nun nicht mehr nur im Blick auf Kaiser Julian, sondern ganz allgemein gilt: Zur Beurteilung einer bedeutenden Persönlichkeit sind die Umstände und die Art ihres Todes mit hinzuzuziehen, weil vor allem sie ein beurteilendes Gesamtfazit des Lebens ermöglichen.

Dieses Interesse am *exitus illustrium virorum* kann man im paganen Bereich seit der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Schilderung des Todes des Sokrates durch Platon nachweisen⁷. In der Kaiserzeit lassen sich vor allem zwei wichtige Personengruppen ermitteln, denen das literarische Interesse gilt. Im Zentrum stehen die zahlreichen Todesdarstellungen der Kaiser. Wie Tobias Arand zeigen kann, wenden sich die Quellen vornehmlich dem Tod der als „schlecht“ beur-

⁵ Vgl. A. SPIRA, Introduction, in: DERS. (Hg.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (= Patristic Monograph Series 12) (Cambridge, Mass. 1984) 8–11.

⁶ Vgl. zusammenfassend und mit neuer Literatur K. ROSEN, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhaser* (Stuttgart 2006) 363–366; K. BRINGMANN, *Kaiser Julian* (= *Gestalten der Antike*) (Darmstadt 2004) 182–186; A. LIPPOLD, Art. *Julianus I (Kaiser)*, in: *RAC* 19 (2001) 442–483, hier 463–466. Wichtig ist immer noch T. BÜTTNER-WOBST, *Der Tod des Kaisers Julian. Eine Quellenstudie*, ND in: R. KLEIN (Hg.), *Julian Apostata* (= *WdF* 509) (Darmstadt 1978) 24–47. Differenzierte Auswertungen verschiedener Quellen auch bei H. LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret* (= *Hypomnemata* 110) (Göttingen 1996) 80f.; B. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras* (= *Quellen und Forschungen zur Antiken Welt* 11) (München 1992) 384–392.

⁷ Vgl. A. RONCONI, Art. *Exitus illustrium virorum*, in: *RAC* 6 (1966) 1258–1268. Schon Phaidon wird als Augenzeuge des Todes des Sokrates entsprechend befragt: „Was ist es denn alles, was der Mann gesagt hat vor seinem Tod? Und wie ist er gestorben?“, vgl. *Plat. Phaid.* 57a (*Philosophische Bibliothek* 431, 2f. Zehnpfennig). „Wie waren denn die näheren Umstände bei seinem Tod selbst, Phaidon? Was wurde gesagt und getan und welche von seinen Vertrauten waren bei dem Mann?“, vgl. ebd. 58c (ebd. 4f.). Hinweise auf die Unterschiede zwischen griechischen und römischen Todesbeschreibungen auch hinsichtlich ihrer Individualität sind zu finden bei K. SAUER, *Untersuchungen zur Darstellung des Todes in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung* (Frankfurt a. M. 1930). Wichtige Beobachtungen auch bei P. SCHUNCK, *Römisches Sterben. Studien zu Sterbeszenen in der kaiserzeitlichen Literatur, insbesondere bei Tacitus* (Diss. Heidelberg 1955).

teilten Kaiser zu⁸. Dies hat damit zu tun, dass die Vorstellung eines jenseitigen Lebens und einer möglichen Bestrafung im paganen römischen Bereich kaum ausgeprägt ist: Wenn sich Gerechtigkeit vollzieht, dann immanent und konkret durch einen grausamen Tod und einen möglicherweise unwürdigen Umgang mit dem Leichnam. Der „gute“ Kaiser stirbt dagegen im Regelfall wenig spektakulär⁹. Zu nennen sind weiterhin die Todesdarstellungen von Philosophen, die dazu gedacht sind, die Tragfähigkeit des jeweiligen Lebensentwurfs zu illustrieren und die Standhaftigkeit zu unterstreichen¹⁰.

Die christlichen Autoren haben die Bedeutung solcher Sterbeberichte von Anfang an erkannt und genutzt. Dabei liegt es auf der Hand, dass sie, motiviert durch den Auferstehungsglauben und die Gerichtsvorstellung, verschiedentlich zu anderen Sichtweisen und Beurteilungskriterien gelangen¹¹. Dennoch lassen sich durchgängig Bezüge zu den paganen, traditionellen Darstellungsweisen erkennen.

Diese Entwicklung beginnt im Neuen Testament mit den Darstellungen des Todes Jesu in den Evangelien und den Informationen über die Steinigung des Stephanus in der Apostelgeschichte. Auf die vielfältigen und häufig sehr detaillierten Berichte über das Sterben der Märtyrer kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Bekanntlich übernehmen Eusebius im zweiten Teil seiner Chronik¹² und nach ihm auch Lactantius in seiner Schrift *De mortibus persecutorum*¹³ die Vorstellung der Bestrafung eines „schlechten“ Herrschers durch einen grausamen und entehrenden Tod.

Im Zentrum dieser Ausführungen stehen ausgewählte Sterbedarstellungen griechischer Asketen, deren Viten jeweils in nahem zeitlichen Abstand zu ihrem Tod entstanden¹⁴. Es handelt sich um die kurz nach 356 verfasste *Vita Antonii* des Athanasius, Palladius' *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* (wahrschein-

⁸ Vgl. T. ARAND, Das schmäbliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie (= Prismata 13) (Frankfurt a. M. u. a. 2002). Vgl. ebd. 104f. den Hinweis auf die literarischen Vorbilder in der griechischen Literatur.

⁹ Vgl. ARAND (Anm. 8) 19. Zu den Beurteilungskriterien eines guten Kaisers vgl. ebd. 39–45.

¹⁰ Vgl. SCHUNCK (Anm. 7) 1: „Durch die ... Entwertung des Lebens gewann der Moment des Übertrittes aus diesem in den Tod derart an Bedeutung, dass schließlich der Wert eines Menschen nur noch nach seiner Haltung im Sterben gemessen wurde.“ Zur Beurteilung dieses Charakteristikums der Stoa vgl. ebd. 54–93. Zum Kriterium der Übereinstimmung von Leben bzw. Sterben und Lehre vgl. auch K. DÖRING, Exemplum Socratis. Studien zur Sokrates-nachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum (= Hermes Einzelschriften 42) (Wiesbaden 1979) 28f., 64.

¹¹ Vgl. im Überblick A. SAMELLAS, Death in the Eastern Mediterranean (50–600 A.D.). The Christianization of the East. An Interpretation (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 12) (Tübingen 2002).

¹² Dieser Teil nur in der armenischen Version von Eus. chron. (GCS 20 Karst), dazu ARAND (Anm. 8) 192f.

¹³ Vgl. die Einleitung und kommentierende Übersetzung von A. STÄDELE, Lactantius. De mortibus persecutorum (= FC 43) (Turnhout 2003), außerdem ARAND (Anm. 8) 166–174.

¹⁴ Zu dieser Zeit hat sich die lateinische Literatur schon stark auf die Person des heiligen Bischofs konzentriert.

lich 408), Gerontius' *Vita Melaniae Iunioris* (gestorben 439)¹⁵ und Callinicus' *Vita Hypatii* (bald nach 446). Ein besonderer Akzent soll auf Gregor von Nyssas *Vita Macrinae* (kurz nach 380) liegen¹⁶. Um sie zu verstehen, ist es notwendig, auch auf den etwas später aufgezeichneten *Dialogus de anima et resurrectione* einzugehen, der seinerseits die Kenntnis der *Vita* voraussetzt. In diesem Gespräch, das kurz vor Macrinas Tod stattgefunden haben soll, belehrt Macrina ihren jüngeren Bruder in dessen Darstellung über die Unsterblichkeit der Seele sowie die leibliche Auferstehung¹⁷.

Die vorgestellten Texte sind vor allem unter zwei Aspekten zu untersuchen: Wie gelingt es den Biographen erstens, das reale Sterben positiv zu interpretieren? Und zweitens: Wie ist ihr Umgang mit vorhandenen literarischen Vorbildern?¹⁸ Während für den lateinischen Bereich solche Fragen bereits behandelt wurden¹⁹, sind die griechischen Viten bislang kaum unter der genannten Thema-

¹⁵ Von den beiden erhaltenen griechischen und lateinischen Fassungen soll vor allem die griechische von Interesse sein.

¹⁶ Zu Macrina vgl. außerdem Greg. Nyss. ep. 19, 6–10 (SC 363, 248–250 Maraval) mit knappen biographischen Angaben und lobenden Ausschmückungen.

¹⁷ Nicht zu klären ist die Frage, in welchem Verhältnis die Ausführungen Macrinas zu denen des Gregor stehen, vgl. H. MEISSNER, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *De anima et resurrectione* (= Patrologia 1) (Frankfurt a. M. u. a. 1991) 43–45; R. WILLIAMS, *Macrina's Deathbed Revisited. Gregory of Nyssa on Mind and Passion*, in: L. WICKHAM/C. Bammel (Hgg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G. Stead* (= VigChrS 19) (Leiden u. a. 1993) 227–246.

¹⁸ Athanasius gibt vor, seine Adressaten auf deren Wunsch hin über das Lebensende des Antonius zu informieren und betont dessen exemplarische Bedeutung: Athan. v. Ant. 89, 1 (SC 400, 362 Bartelink). Auch Gregor von Nyssas *Vita* ist als Brief an einen Adressaten konzipiert, der über die Ereignisse informiert sein will. Zur Problematik um diese Person vgl. MARAVAL, SC 178, 136 f. Zur Gattungsfrage vgl. auch P. MARAVAL, *La vie de sainte Macrine de Grégoire de Nysse: continuité et nouveauté d'un genre littéraire*, in: G. FREYBURGER/L. PERNOT (Hgg.), *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le C.A.R.R.A. (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 154)* (Paris 1997) 133–138. Der gesamte *Dialogus* des Palladius beruht auf der Fiktion, dass der römische Diakon Theodor von seinem Gesprächspartner, einem östlichen Bischof, die Wahrheit über die Ereignisse um Bischof Johannes von Konstantinopel erfahren will, vgl. Pall. v. Chrys. 1, 148–150 (SC 341, 60 Malingrey/ Leclercq). Dies schließt den Bericht über die Umstände seines Todes mit ein, ohne dass dies explizit thematisiert wird.

¹⁹ Vgl. S. DELÉANI, *Le récit de la mort de Cyprien dans la Vita Cypriani. Structure et signification*, in: V. GROSSI (Hg.), *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 50) (Rom 1995) 465–477; É. REBILLARD, *Récits de mort et pastorale des mourants. L'exemple des premières hagiographies latines*, in: ebd. 573–584; D. VON DER NAHMER, *Vom Tod des Heiligen*, in: M. HEBLER (Hg.), *Siebenter Internationaler Regula-Benedicti-Kongress* (= RegBenSt 17) (St. Ottilien 1992) 139–161. Wichtige Hinweise auch bei É. REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles dans l'occident latin* (= BEFAR 283) (Rom 1994); P. BOGLIONI, *La scène de la mort dans les premières hagiographies latines*, in: C. SUTTO (Hg.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge. Études présentées au Cinquième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal* (Paris 1979) 183–210; A. STUIBER, *Der Tod des Aurelius Augustinus*, in: T. KLAUSER (Hg.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift*

tik in den Blick genommen worden²⁰. In diesem Rahmen ist allerdings nur eine vertiefende Betrachtung einzelner Aspekte möglich, eine umfassende Erörterung der komplexen Problematik steht weiterhin aus. Am Beispiel Gregor von Nyssas lässt sich schließlich in einem Ausblick andeuten, wie pagane und christliche Literatur in eine konkurrierende Deutung des Sterbens treten können.

2. Zentrale Strukturelemente der verschiedenen Sterbedarstellungen

2.1 *Das Vorwissen um den nahenden Tod*

Keine der hier untersuchten Viten beschreibt einen plötzlichen und damit überraschenden Tod. Erstens deuten äußere Umstände wie ein hohes Alter²¹ oder eine schwere Erkrankung²² auf ein baldiges Ende hin. Dazu kommt zweitens, dass die Protagonisten ihren nahenden Tod (aufgrund einer göttlichen Offenbarung) erkennen und ihre Umgebung darüber in Kenntnis setzen. Eine solche Ankündigung löst allenfalls bei den Nächsten Erschrecken oder Trauer aus²³

A. Stüber (= JAC Erg.-Bd. 9) (Münster 1982) 1–8; A.-L. FENGER, Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius' „De excessu fratris II“, in: ebd. 129–139.

²⁰ Eine Ausnahme stellt dar: M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d'Antoine. L'heure de la mort dans la littérature monastique, in: J.-M. LEROUX (Hg.), *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge IIIe–XIIIe siècles* (= Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique 604) (Paris 1984) 263–282. Zur *Vita Macrinae* sind dagegen mehrere Studien zu nennen, die Einzelaspekte behandeln: D. KRUEGER, Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa's Life of Macrina, in: *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000) 483–510; G. FRANK, Macrina's Scar: Homeric Allusion and Heroic Identity in Gregory of Nyssa's Life of Macrina, in: ebd. 511–530; MARAVAL, La vie (Anm. 18); A. MOMIGLIANO, The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa, in: DERS., *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, Connecticut 1987) 206–221; A. MEREDITH, A Comparison between the Vita Sanctae Macrinae of Gregory of Nyssa, the Vita Plotini of Porphyri and the De Vita Pythagorica of Iamblichus, in: A. SPIRA (Hg.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (= Patristic Monograph Series 12) (Cambridge, Mass. 1984) 181–195; J. CUMMINGS, The Holy Death-Bed. Saint and Penitent. Variation of a Theme, in: ebd. 241–263.

²¹ Antonius und Hypatius sind beide außergewöhnlich alt (105 bzw. 80 Jahre), eine kurze Erkrankung führt schnell und ohne erkennbares Leiden zum Tod.

²² Greg. Nyss. v. Macr. 16, 13–17, 17 (SC 178, 196–198 Maraval). Gregors Bericht über den schlechten Gesundheitszustand seiner Schwester bei ihrem ersten Zusammentreffen und die dort geführten Gespräche lassen bereits erkennen, dass ihr Tod bevorsteht. Eine besondere Vorabinformation seiner Schwester thematisiert Gregor jedoch an keiner Stelle.

²³ Im Fall der Melania können sich die Schwestern eine solche prophetische Gabe gar nicht vorstellen: Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce). Vgl. ebd. (ebd. 258, 260); 66 (ebd. 262) mit Hinweisen auf die übermächtige Trauer des Gerontius. Gregor von Nyssa gelingt eine annehrende Überwindung seiner Trauer und seines Entsetzens nur mit Hilfe von Macrina, die aufgrund ihrer persönlichen Frömmigkeit und besseren Einsicht in das Zukünftige den Tod letztlich freudig erwartet: Greg. Nyss. v. Macr. 19, 16–25 (SC 178, 202 Maraval). Sehr deutlich wird die innere Zerrissenheit Gregors auch 22, 14–31 (ebd. 212–214). Doch vermag er nun auch schon von aufkeimendem Enthusiasmus zu sprechen. Indem Gregor von Nyssa die Adressaten der *Vita* an seinem Bewusstseinswandel teilhaben lässt, ermöglicht er die Über-

– die Betroffenen überantworten sich in der Darstellung ihrer Biographen vertrauensvoll den kommenden Ereignissen²⁴.

Der zweifache Sinn des Hinweises auf ein solches Vorwissen liegt auf der Hand. Zunächst betont er die besondere Nähe des Sterbenden zu Gott. Gleichzeitig wird jedoch auch dokumentiert, dass die verbleibende Lebenszeit bewusst gestaltet ist – damit unterstreicht der Autor die Bedeutung und zugleich den erzieherischen Wert des von ihm Berichteten.

Die jeweilige Ausgestaltung dieses Vorwissens ist unterschiedlich. Sie reicht vom kurzen, unspektakulären Hinweis auf die *πρόνοια* des Asketen²⁵ über den Bericht einer schrittweisen Erkenntnis des nahenden Endes²⁶ hin zur nächtlichen Erscheinung eines Märtyrers, der sowohl den Sterbenden²⁷ als auch eine Person aus dessen Umfeld informiert²⁸. Von seinem eigenen Traum, der ihn in Verbindung mit der Nachricht von Macrinas Krankheit Unheilvolles ahnen lässt und der sich ihm in der Folgezeit immer mehr erschließt, berichtet Gregor von Nyssa²⁹.

Mit dem Topos des Vorwissens um den Tod sind die Biographen sowohl in der biblischen als auch in der paganen Tradition verwurzelt. Erinnert sei beispiels-

nahme der eigenen Sichtweise ebd. 19, 9–11 (ebd. 202): Noch kann Gregor die freudige Sicht seiner Schwester nicht teilen, weil er die traurigen Ereignisse auf sich zukommen sieht. Ähnlich 22, 10–14 (ebd. 212).

²⁴ Besonders deutlich Pall. v. Chrys. 11, 129–131 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

²⁵ Athan. v. Ant. 89, 2f. (SC 400, 362 Bartelink). Antonius thematisiert dabei selbst sein hohes Alter. Zu einem späteren Zeitpunkt erklärt er, dass der Herr ihn rufe: Ebd. 91, 2 (ebd. 368). Nach Callin. v. Hypat. 50, 2 – 51, 1 (SC 177, 286 Bartelink) äußert sich Hypatius wiederum so, dass die Mönche nur ahnen, dass sich Hypatius den Tod wünscht und dieser auch bevorsteht.

²⁶ Melania äußert zunächst nur eine Vermutung über ihren bevorstehenden Tod, die sie kurze Zeit später als wahr bestätigt. Ihr Biograph fügt erklärend hinzu, man könne diese Erkenntnis mit einer Antwort Gottes vergleichen, Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 254 Gorce). Am nächsten Tag kündigt sie so definitiv ihren Tod an, dass der Eindruck entsteht, sie habe überirdische Sicherheit erhalten, vgl. ebd. 64 (ebd. 256). Interessanterweise setzt die lateinische Fassung an beiden Stellen andere Akzente. Am Tag ihres Todes erklärt Melania in der griechischen Version, dass die Gebete und Tränen des Gerontius nun nichts mehr nutzten: ebd. 66 (ebd. 262). Geradezu grotesk wirkt die im Anschluss berichtete Szene, man habe die bewusstlose Melania schließlich für tot gehalten und ihre Beine zu richten begonnen. Da habe sie mit schwacher Stimme darauf hingewiesen, der Zeitpunkt sei noch nicht gekommen, sie werde ihn allerdings ankündigen: ebd. 68 (ebd. 266).

²⁷ Dem kranken und geschwächten Johannes erscheint in der Nacht der bei Comana verehrte Märtyrer Basiliscus und kündigt diesem an, sie würden am morgigen Tag vereinigt, vgl. Pall. v. Chrys. 11, 120–127 (SC 341, 224–226 Malingrey/ Leclercq).

²⁸ Pall. v. Chrys. 11, 127–129 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

²⁹ Greg. Nyssa. v. Macr. 15, 12–32 (SC 178, 192–194 Maraval). Die folgenden Äußerungen bestätigen diesen Eindruck zunehmend. Seine endgültige Gewissheit über das bevorstehende Ende betont Gregor schließlich ebd. 22, 7–10 (ebd. 212).

weise an Jakob³⁰, Aaron³¹, Moses³², David³³, an die jesuanischen Ankündigungen des Sterbens³⁴ oder die Vision des Stephanus³⁵. Auch Märtyrer können im vorhinein über ihren Tod informiert sein³⁶, ebenso wie der θεῖος ἀνὴρ verschiedentlich Hinweise auf sein bevorstehendes Lebensende erhält³⁷.

Im Unterschied zur neutralen bis positiven Beurteilung dieses Vorwissens in den christlichen Texten betonen die paganen Quellen, insbesondere die Todesdarstellungen der Herrscher, vor allem den unheilvollen Charakter bestimmter Vorzeichen, Visionen oder Träume, beispielsweise Plutarch bei Alcibiades, Alexander und Caesar³⁸ oder bei den vielfältigen Beschreibungen des Schicksals von Kaiser Julian³⁹. Umfassende Auswertungen dieses komplexen Themenfeldes haben G. Weber⁴⁰ und T. Arand⁴¹ vorgelegt, so dass auf nähere Erläuterungen verzichtet werden kann.

Zwei weiterführende Hinweise mögen genügen: Im Vergleich mit den paganen Texten ist die Tatsache bemerkenswert, dass in der christlichen Literatur mit Perpetua oder Melania auch Frauen über konkrete Informationen zu ihrem eigenen Tod verfügen. Im nichtchristlichen Bereich kann dagegen nur auf Serena, die Ehefrau Stilichos, verwiesen werden, die in der Darstellung des Zosimus mehrfach durch Träume und Visionen über ihren bevorstehenden Tod Kenntnis erhält⁴².

Dass Todesankündigungen mittels Visionen oder Zeichen gleichzeitig auch für breite Gesellschaftsschichten von Bedeutung waren, hat G. Weber in seiner Studie herausgearbeitet. Das Traumbuch des Artemidor beschäftigt sich beispielsweise mit einer Fülle von Traumbildern und Symbolen, die auf den Tod verweisen⁴³. Die vielfältigen Hinweise der biographischen Literatur auf solche Phänomene entsprachen demnach vollständig dem Bewusstsein und den Erwartungen der Zeitgenossen.

³⁰ Gen 49, 29f.

³¹ Num 20, 24–26.

³² Dtn 31, 2.

³³ 1 Kön 2, 1f.

³⁴ Z. B. Lk 13, 32.

³⁵ Apg 7, 55f.

³⁶ Vgl. z. B. M. Polyc. 5, 2 (Lindemann/ Paulsen 264–266); M. Perp. 4, 1–10 (SC 417, 112–118 Amat); Pont. v. Cypr. 12f. (ViteSS 3, 30–36 Mohrmann/ Bastiaensen).

³⁷ Vgl. die Hinweise bei L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum (ND Darmstadt 1967) 91–93.

³⁸ Plut. vit. par. Alcib. 39 (Plutarch 1, 2, 273 f. Ziegler); Alex. 73 (Plutarch 2, 2, 247 f. Ziegler); Caes. 63 (ebd. 327–329).

³⁹ Vgl. dazu die von ARAND (Anm. 8) 233–236 vorgelegte Kollation. Vorzeichen des Todes sind sowohl in den paganen als auch in den christlichen Texten erkennbar.

⁴⁰ Vgl. G. WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike (= Historia 143) (Stuttgart 2000) 417–496.

⁴¹ Wie Anm. 8.

⁴² Zos. hist. 5, 38, 4 (Zosime 5, 57 Paschoud), dazu WEBER (Anm. 40) 485 f. Zosimus betont in Serenas Fall allerdings nicht deren hervorgehobene Stellung, sondern ihre Verstocktheit: Trotz der Todesandrohungen gibt sie den geraubten Schmuck nicht zurück.

⁴³ Vgl. WEBER (Anm. 40) 422 f.

2. 2 *Der Stellenwert von Krankheit und Leiden*

Sowohl Gregor von Nyssa⁴⁴ als auch Gerontius⁴⁵, beide Augenzeugen der jeweiligen Ereignisse, berichten detailliert von den Etappen des Kräfteschwunds ihrer Protagonistinnen und den damit einhergehenden Krankheitssymptomen. Sehr emotional ist auch die Schilderung des Palladius, obwohl er Johannes auf dessen todbringender Reise nicht selbst begleitete. Durchaus in der Absicht, Mitleid für den unschuldigen Bischof zu erregen, berichtet er von fehlender Rücksichtnahme der Soldaten auf die angeschlagene Gesundheit des ins Exil Verbannten und von ihrem Ziel, diesen unterwegs zu Tode zu bringen⁴⁶.

Trotz aller Hinweise auf solches Leiden vermitteln die Berichte an keiner Stelle den Eindruck, dass die Krankheit den Betroffenen auch nur ansatzweise dominiere⁴⁷. Macrina hält weiterhin an ihrer asketischen Lebensführung fest⁴⁸, ebenso wie Melania gegenüber ihren körperlichen Bedürfnissen bzw. Beschwerden Gleichgültigkeit demonstriert⁴⁹.

Mit dieser Art der Darstellung körperlichen Leidens, die im krassen Widerspruch zu der erfahrbaren Realität der Adressaten ihrer Schriften steht, erreichen Gregor von Nyssa und Gerontius zunächst eine aufwertende Umdeutung, fraglos in stoischer Tradition: Schwindende körperliche Kräfte werden durch wachsende geistige Erkenntnis der Erkrankten kompensiert, die zu einer überragenden Klarheit der Reflexion führt. Dazu kommt eine dem Leiden der Märtyrer angeglichenen Charakterisierung – bei Johannes ist dies natürlich konkret der Fall –, die das Leiden aufwertet, je geduldiger es ertragen wird. Die Krankheit erscheint als letzte Prüfung des asketischen Lebens.

Ein Blick auf vergleichbare Texte zeigt, dass Krankheiten insgesamt keine große Rolle spielen: Sowohl die paganen⁵⁰ als auch die christlichen lateinischen Quellen verzichten in der Regel auf die Beschreibung von langen Leidenszei-

⁴⁴ Greg. Nyss. v. Macr. 15, 29–31 (SC 178, 192–194 Maraval); 16, 13–19 (ebd. 196); 17, 1–3, 12–17 (ebd. 196–198); 18, 7–12 (ebd. 200); 22, 7–14 (ebd. 212); 25, 2–6 (ebd. 226). Eine konkrete Krankheit nennt er jedoch nicht.

⁴⁵ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 260 Gorce); 66 (ebd. 262): stärker werdende Schmerzen; 68 (ebd. 264–266): quälende Schmerzen und Bewusstseinsverlust.

⁴⁶ Pall. v. Chrys. 11, 101–119 (SC 341, 224 Malingrey/ Leclercq); 11, 129–134 (ebd. 226). Johannes wünscht in seiner Situation natürlich nicht zu sterben und bittet um entsprechende Pausen, die ihm verwehrt werden.

⁴⁷ Diese Sichtweise ist angesichts des von vielen in der Realität erlebten mutlosen, qualvollen Leidens und Sterbens von besonderer pastoraler Bedeutung. Hingewiesen sei beispielsweise auf die Briefe des Johannes Chrysostomus an Olympias (SC 13bis Malingrey), in denen das konkrete und bedrohliche Leiden ausführlich thematisiert wird.

⁴⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 16, 13–19 (SC 178, 196 Maraval). Auch Antonius gesteht sich trotz seines hohen Alters keine Annehmlichkeiten zu: Athan. v. Ant. 93, 1f. (SC 400, 372–374 Bartelink).

⁴⁹ Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 254 Gorce); 64 (ebd. 260); 68 (ebd. 264).

⁵⁰ Vgl. dazu ARAND (Anm. 8) 208f.

ten⁵¹. Zu klären bliebe die Frage, ob dieses Phänomen in einem Zusammenhang mit der möglichen Interpretation von Krankheit als Strafe zu sehen sein könnte.

2. 3 Zweifel und Ängste der Sterbenden

Trotz der Zuversicht und Gefasstheit, mit der sich alle Sterbenden in ihr Schicksal ergeben, thematisieren einige Biographen die Möglichkeit, auf dem Weg zu Gott aufgehalten zu werden oder vor ihm zu scheitern⁵². So wird bei Macrina und Melania jeweils ein Gebet wiedergegeben, das die Bitte um Vergebung der Sünden und den ungehinderten Zugang zu Gott beinhaltet⁵³. Das jenseitige Gericht kommt bei Melania ausdrücklich zur Sprache⁵⁴. Dass die Gefahr des Versagens jedoch schon zu Lebzeiten durch eine entsprechende Lebensführung abgewendet werden kann, illustriert Athanasius an der Gestalt des Antonius. Nachdem dieser sein ganzes Leben gegen die Dämonen kämpfte und deren Existenz in seiner Abschiedsrede nochmals betonte⁵⁵, spielen sie am Ende seines eigenen Lebens keine Rolle mehr: Dieser Kampf ist bereits siegreich abgeschlossen⁵⁶.

Die Absicht der Autoren liegt auf der Hand und ist vornehmlich erzieherischer Art. Athanasius wirbt für die Vorteile einer asketischen Lebensführung, die den Menschen ruhig zu sterben erlaubt. Gregor von Nyssa und Gerontius dagegen unterstreichen einerseits die Demut der Asketin, die trotz ihrer Leistung eine solche Gottesfurcht zeigt. Zugleich ermahnen sie ihr Publikum angesichts dieser Haltung andererseits, das eigene Leben nachahmend zu gestalten.

⁵¹ Vgl. BOGLIONI (Anm. 19) 191. Kritik an dessen Deutung des Phänomens bei REBILLARD, *Récits* (Anm. 19) 578–583.

⁵² Palladius' Informationen lassen keine konkreten Schlüsse auf die Haltung des Johannes zu, vgl. Pall. v. Chrys. 11, 137–140 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq). Welchen Inhalt das letzte Gebet des Johannes hatte, muss offen bleiben. Von Hypatius berichtet Callinicus nur, dieser sei in Frieden eingeschlafen: Callin. v. Hypat. 51, 6 (SC 177, 288 Bartelink).

⁵³ Greg. Nyss. v. Macr. 24 (SC 178, 218–224 Maraval): Dazu kommt die Bitte, nicht von den Erwählten Gottes getrennt zu werden. Melanias Flehen um die Fürsprache der Märtyrer und das Gebet des Gerontius und der Schwestern erwecken den Eindruck einer noch stärkeren Beängstigung, vgl. Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 258–260 Gorce); 65 (ebd. 260). Zum Fehlen des Motivs in der lateinischen Literatur vgl. BOGLIONI (Anm. 19) 192.

⁵⁴ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce).

⁵⁵ Athan. v. Ant. 91, 3 (SC 400, 368 Bartelink).

⁵⁶ Dies bestätigen zwei frühere Visionen des Antonius. In einer ersten erlebt der Asket, wie seine eigene Seele auf dem Weg zum Himmel nochmals in einen letzten Konflikt mit den Dämonen gerät: Athan. v. Ant. 65, 2–6 (SC 400, 304–306 Bartelink). Eine weitere Vision stellt das Thema auf ein breiteres Fundament: Antonius wird Zeuge, als sich zum Himmel strebende Seelen mit einem schrecklichen Riesen auseinandersetzen müssen: ebd. 66, 2–6 (ebd. 308–310). Zur Deutung vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 271 f.

2. 4 Abschiedsworte und Abschiedsreden

Mit der Wiedergabe der letzten Gespräche, Anweisungen und Gebete der Asketen stehen die christlichen Biographen in einem breiten Traditionsstrom⁵⁷, aus dem sie verschiedene Elemente aufgreifen. Das authentische Wort des Sterbenden stellt die letzte Gelegenheit dar, dessen autorisierte Deutung seines Lebens und Sterbens zu überliefern. Zugleich verwendet der Berichtersteller diese Worte, um das von ihm entworfene Bild und die damit verbundene Interpretation des Geschehens zu bekräftigen.

Traditionsbildend wirkt wiederum Platons Phaidon. Auch Sueton legt einigen sterbenden Kaisern charakterlich typische Sätze in den Mund⁵⁸. Als Beispiele aus dem Neuen Testament sei auf Jesus, Stephanus und Paulus' Abschiedsrede in Milet verwiesen. Der Philosoph Plotin äußert auf dem Sterbebett, er wolle versuchen, sein „Göttliches in uns“ hinaufzuheben zum Göttlichen im All.⁵⁹

Typisch ist zunächst die Sorge der Asketen um die Menschen ihrer Umgebung und das Fortbestehen der asketischen Gemeinschaft. Damit unterstreichen sie ihre verantwortungsvolle Führungsrolle, wie sie vergleichbar zum Beispiel in der Darstellung des Sterbens des Antoninus Pius zum Ausdruck gebracht wird⁶⁰. Sowohl Antonius⁶¹ als auch Melania⁶² und Hypatius⁶³ mahnen, im frommen Eifer und asketischen Streben nicht nachzulassen. Gerontius bezeichnet dies ausdrücklich als „geistliches Vermächtnis“⁶⁴. Charakteristisch für Athanasius ist die Warnung des Antonius, keinen schismatischen oder häretischen Bewegungen anzuhängen⁶⁵. Gerontius' offenkundiges Interesse ist es wiederum, seine

⁵⁷ Vgl. die zahlreichen Beispiele bei E. STAUFFER, Art. Abschiedsreden, in: RAC 1 (1950) 29–35.

⁵⁸ Suet. Aug. 99 (The Loeb Classical Library 31, 280 Rolfe); Calig. 58 (ebd. 492–494); Galba 20 (The Loeb Classical Library 38, 210–212 Rolfe).

⁵⁹ Porph. v. Plot. 2 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 16, 132–134 Brisson u. a.).

⁶⁰ Hist. Aug. Anton. Pius 12, 4–8 (Histoire Auguste 1, 1, 87f. Callu): Der Sterbende sorgt sich neben seiner Tochter um den Staat, in den Fieberphantasien kreisen seine Gedanken um politische Fragen. Das Motiv der Fürsorge für Verwandte, Freunde und Sklaven auch bei Plut. vit. par. Cat. 66 (Plutarch 2, 1, 87 Ziegler).

⁶¹ Athan. v. Ant. 89, 4 (SC 400, 362–364 Bartelink). Auch an seine beiden letzten Begleiter richtet Antonius ähnliche Worte: ebd. 91, 1–9 (ebd. 366–368) und warnt ausdrücklich vor der Macht der Dämonen. Zur Frage nach Antonius' Weitergabe von Autorität vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 267f.

⁶² Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce).

⁶³ Callin. v. Hypat. 50, 3–6 (SC 177, 286 Bartelink): Hypatius betont außerdem seine Vorbildfunktion. Ebd. 52 (ebd. 292–294): Der Asket prophezeit eine kommende schwere Prüfung, die sich nach seinem Tod durch Hagel, Erdbeben und Hunneneinfälle erfüllt.

⁶⁴ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce); 65 (ebd. 260–262) gibt Auskunft über Melanias Art der Führung ihrer klösterlichen Gemeinschaft. Als geistliches Vermächtnis könnte man auch die Überlieferung eines Gebets der Melania bewerten, in dem sie ihr Leben und ihre Beziehung zu Gott Revue passieren lässt: ebd. 64 (ebd. 258).

⁶⁵ Athan. v. Ant. 89, 4–6 (SC 400, 362–364 Bartelink), wiederholend 91, 4 (ebd. 368). Außerdem spricht sich Antonius gegen eine ägyptische Bestattungssitte für besonders verehrte Ver-

eigene Position unter Bezug auf die letzten Anweisungen der Melania zu festigen. So lässt er Melania dreimal ausdrücklich ihre Nonnen und die Klöster unter seine eigene Obhut stellen⁶⁶. Macrinas Fürsorge gestaltet sich dagegen anders. Statt konkreter Anweisungen referiert sie zunächst rückblickend ihr Leben, um dann mit ihrem Bruder ein dialogisches Gespräch zu führen, das Gregor als separate Schrift veröffentlicht⁶⁷.

Angesichts solch langer Ermahnungen beschließen sowohl Antonius als auch Macrina und Hypatius ihr Leben ohne einen überlieferten letzten bedeutungsvollen Satz. Nur Melania soll mit einem modifizierten Ijobzitat verstorben sein: „Wie es dem Herrn gefiel, so ist es geschehen“⁶⁸. Auffallend ist, dass auch Palladius dem wortgewaltigen Johannes keine letzte kämpferische Rede in den Mund legte. Er überliefert, der Bischof habe sein letztes Gebet mit den üblichen Worten „Herrlichkeit für Gott für alles“ und einem Amen abgeschlossen⁶⁹. Damit unterstreicht er, dass sich Johannes, anderen Märtyrern vergleichbar, demütig in sein ungerechtes Schicksal fügte⁷⁰. Allen Darstellungen ist gemeinsam, dass eine mögliche Todesfurcht keine Rolle spielt.

Der Umgang mit dem zu hinterlassenden Vermögen wird selten thematisiert. Dabei geht es jeweils nur um symbolische Handlungen: Antonius verschenkt ebenso wie Johannes seine wenigen Kleidungsstücke⁷¹. Dies erscheint als letzter Ausdruck persönlicher Bedürfnislosigkeit.

2. 5 Das Sterben

Athanasius und Palladius, die beide das Sterben ihrer Protagonisten nicht selbst erlebten, beschreiben jeweils eine friedliche und kurze Sterbeszene⁷². Antonius, der als einziger der hier behandelten Asketen zurückgezogen stirbt, habe angewiesen, wie nach seinem Tod zu verfahren sei und die zwei anwesenden

storbene aus: ebd. 90–91, 1 (ebd. 364–368); 91, 6–8 (ebd. 368–370). 92, 2f. (ebd. 372) bestätigt die Berücksichtigung der Wünsche des Antonius. Vgl. dazu T. BAUMEISTER, Vorchristliche Bestattungssitten und die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten, in: RQ 69 (1974) 1–6 und Tafel 1.

⁶⁶ Geront. v. Mel. 65 (SC 90, 262 Gorce); 68 (ebd. 264–266). Zusätzlich betraut sie einen namenlosen Bischof mit der Oberaufsicht: ebd. 67 (ebd. 264).

⁶⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 20; 24 (SC 178, 206–208, 218–224 Maraval): Macrina als διδάσκαλος. Das von Gregor in der *Vita* überlieferte Gebet der Macrina hat den Charakter eines persönlichen Glaubensbekenntnisses. In der *Vita* selbst wird diese Belehrung nur angedeutet: ebd. 17, 21–30 (ebd. 198); 18, 13–22 (ebd. 200).

⁶⁸ Geront. v. Mel. 68 (SC 90, 268 Gorce), vgl. Ijob 1, 21.

⁶⁹ Pall. v. Chrys. 11, 137–141 (SC 341, 226–228 Malingrey/ Leclercq): Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἔνεκεν.

⁷⁰ Neben den Schilderungen der Märtyrerberichte könnte auch das Beispiel Ciceros prägend sein, der nach Plut. vit. par. Cicer. 48 (Plutarch 1, 2, 366f. Ziegler) seinen Mördern wortlos entgegenschaut und sich töten ließ.

⁷¹ Athan. v. Ant. 91, 8f. (SC 400, 370 Bartelink); Pall. v. Chrys. 11, 137–140 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

⁷² Nach ARAND (Anm. 8) sind solche kurzen Informationen auch typisch bei der Darstellung des Todes „guter“ Kaiser, vgl. ebd. 225–230 mit einigen Beispielen.

Schüler umarmt⁷³, während Johannes Chrysostomus nach einem symbolträchtigen Wechsel der Kleider und dem Empfang der Kommunion sein letztes Gebet gesprochen habe⁷⁴.

Hypatius' Sterben enthält Elemente beider Darstellungen. Konkreter als bei Antonius wird angegeben, dass er am sechsten Tag seiner Krankheit, an einem Sonntag, verstarb. Zu den Brüdern, denen er die Kommunion spendete und zu denen vermutlich auch sein Biograph gehörte, versammelten sich außerdem noch Freunde und Kleriker, die er vor seinem Tod segnete⁷⁵.

Am stärksten ausgearbeitet sind die Viten der beiden Frauen, die interessante Einblicke in mögliche Formen östlicher Sterbebegleitung gewähren⁷⁶. Detailliert berichtet Gregor, man habe das Lager der betenden Macrina nach Osten ausgerichtet⁷⁷. Obwohl sich ihr Zustand am Abend verschlechterte, habe sie, weil eine Lampe hereingetragen wurde, zu verstehen gegeben, an der abendlichen Lichtfeier teilnehmen zu wollen. Nach dem Empfang der Eucharistie und mit einem Kreuzzeichen beendete sie, so Gregor, gleichzeitig ihr Gebet und ihr Leben – der Biograph verwendet an dieser Stelle ein typisches Bild zur Kennzeichnung der idealen christlichen Existenz⁷⁸.

⁷³ Athan. v. Ant. 92, 1 (SC 400, 370–372 Bartelink). Der Todeszeitpunkt wird, möglicherweise aufgrund fehlender Informationen, nicht konkret genannt. Athanasius berichtet nur, dass Antonius einige Monate nach seinem Rückzug erkrankte: ebd. 91, 1 (ebd. 366–368). Ebd. 90, 1 (ebd. 364); 91, 6 (ebd. 368–370) erläutert, dass Antonius auch deshalb in der Einsamkeit zu sterben wünschte, weil er nicht in besonderer Weise bestattet werden wollte, vgl. dazu Anm. 65.

⁷⁴ Pall. v. Chrys. 11, 135–156 (SC 341, 226–230 Malingrey/ Leclercq). Um die Tragik des Augenblicks zu unterstreichen, führt Palladius unvermittelt Scharen von Jungfrauen, Mönchen und weiteren Gläubigen als Zeugen ein, die aus verschiedenen Gebieten wie auf ein Zeichen hin zusammen gekommen seien und an der Beerdigung teilnahmen.

⁷⁵ Callin. v. Hypat. 51, 1–6 (SC 177, 286–288 Bartelink).

⁷⁶ Die Praxis der auf dem Sterbebett gereichten Kommunion ist bei Macrina und Johannes Chrysostomus eindeutig bezeugt, Melania kommuniziert nach der griechischen Fassung ihrer *Vita* zweimal, nach der lateinischen sogar dreimal. Über Hypatius lässt sich nichts Genaues sagen, seine *Vita* überliefert nur, dass er selbst die Kommunion ausgeteilt habe. Einen guten Überblick zu dieser Frage bietet U. VOLP, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (= VigChrSuppl. 65) (Leiden, Boston 2002) 166–172. Ein Zusammenhang mit dem paganen Brauch, eine Münze in den Mund des Toten zu legen, ist denkbar, vgl. auch Anm. 80.

⁷⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 23, 7f. (SC 178, 216 Maraval). Zur Praxis der Ostung des Gebets (des Märtyrers und des Sterbenden) vgl. M. WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (= JACerg.-Bd. 32) (Münster 2001) 65f., 78f.

⁷⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 23–25 (SC 178, 216–228 Maraval). Vgl. weitere Parallelen ebd. 227, Anm. 4. Das Motiv begegnet bereits im M. Polyc. 14–15, 1 (Lindemann/Paulsen 274–276). Gregors Formulierung deutet darauf hin, wie sehr er Macrinas gesamtes Leben als eine religiöse Übung bzw. als ein Opfer interpretiert: ebd. 25, 12–15 (SC 178, 226 Maraval). Weiterführende Überlegungen zu Macrinas Lebensrückblick, der über theologische Reflexionen in ein letztes Gebet mündet, bei KRUEGER (Anm. 20) 497–501. Erst nach ihrem Tod lässt Gregor die Jungfrauen auftreten, die ihre Klagen so laut herausschreien, dass er eingreifen muss und sie stattdessen zu Gebeten auffordert: ebd. 26f. (ebd. 228–234).

Gerontius lässt Melania am sechsten Tag des Ausbruchs ihrer Erkrankung, an einem Sonntag, sterben, diese Zeitspanne begegnet später auch bei Hypatius⁷⁹. Nach dem morgendlichen Gottesdienst mit Eucharistieempfang habe sie der Bischof mit seinem Klerus besucht und ihr nochmals die Kommunion gereicht⁸⁰. Zur neunten Stunde habe sie das Bewusstsein verloren, um am Abend, von Gerontius, dem Bischof und Anachoreten umgeben, endgültig zu sterben⁸¹.

3. Aspekte der idealisierenden Deutung des Sterbens

3. 1 Die biblische Stilisierung

Hinzuweisen ist zunächst auf die bekannte Tatsache, dass alle Autoren das Sterben der Asketen unter Rückgriff auf Figuren und Bilder aus dem Alten und Neuen Testament beschreiben. Nach Athanasius habe sich Antonius selbst in der Nachfolge der Väter gesehen⁸². Er sei wie aus einer fremden Stadt in die eigene zurückgekehrt⁸³, er habe sich, indem er die Füße anhob, freudig zu den Vätern gesellt, wobei er den Eindruck vermittelte, von Freunden empfangen zu werden⁸⁴.

Die Beschreibung des Sterbens des Johannes geschieht ebenfalls – vielleicht auch mangels konkreter Informationen – mittels biblischer Anspielungen. Auch er hebt die Füße an und wird so als siegreicher Kämpfer mit den Vätern vereinigt⁸⁵. Das Anheben der Füße (auf das Bett) ist als eine Geste des Ausruhens

⁷⁹ Geront. v. Mel. 66–68 (SC 90, 262–268 Gorce). Zu Problemen der chronologischen Abfolge vgl. P. LAURENCE, *Gérontius. La vie latine de sainte Mélanie*. Edition critique, traduction et commentaire (= *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor* 41) (Jerusalem 2002) 61. Zur Erklärung des griechischen Textes, der vom 5. Tag spricht, vgl. GORCE, SC 90, 262 f., Anm. 4.

⁸⁰ Geront. v. Mel. 67 (SC 90, 264 Gorce). Die lateinische Fassung berichtet von einer dritten Kommunion unmittelbar vor ihrem Tod: Geront. v. Mel. 68, 7 (Laurence 296). Der Autor kommentiert ebd. 68, 5 (ebd. 294), dass es bei den Römern Brauch sei, „wenn die Seelen sich entfernen“, dem Sterbenden die Hostie in den Mund zu legen.

⁸¹ Das aus lateinischen Quellen bekannte Kussritual fehlt in den behandelten griechischen Viten völlig, möglicherweise auch, weil jeweils der Tod eines Asketen bzw. einer Asketin geschildert wird.

⁸² Athan. v. Ant. 91, 2 (SC 400, 368 Bartelink).

⁸³ Athan. v. Ant. 89, 4 (SC 400, 362–364 Bartelink).

⁸⁴ Athan. v. Ant. 92, 1 (SC 400, 370–372 Bartelink), dazu auch seine Abschiedsrede ebd. 91, 5 (ebd. 368). Die Darstellung ist von der Beschreibung des Todes des Jakobs inspiriert: Gen 49, 33, zur Vereinigung mit den Vätern vgl. auch Ri 2, 10; 2 Kön 22, 20; 1 Makk 2, 69. Ähnlich auch Apg 13, 36 mit der Deutung des Todes Davids. Die Vorstellung, dass der Sterbende empfangen wird, begegnet auch in Athan. v. Ant. 60, 1–4 (SC 400, 294 Bartelink), Antonius wird Zeuge, wie Amuns Seele freudig im Himmel aufgenommen wird. Vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 265 f., dazu 275, Anm. 27.

⁸⁵ Pall. v. Chrys. 11, 141–148.154 (SC 341, 228–230 Malingrey/ Leclercq). Zur Deutung der Geste des Anhebens der Füße vgl. ebd. 228, Anm. 1.

zu verstehen, als friedliches Einschlafen nach getaner Arbeit⁸⁶. Diese Bilder gebraucht, in der selben Tradition stehend, auch Callinicus⁸⁷.

Gregor vergleicht die Haltung seiner Schwester mit Ijob⁸⁸, dazu mit einem Läufer, der unmittelbar davor steht, den Siegeskranz entgegen zu nehmen und dies den ihm geneigten Zuschauern bereits mitteilt⁸⁹. Auch Gerontius greift den Vergleich des Sterbenden mit einem kurz vor dem Ziel stehenden Wettläufer auf⁹⁰. Dieses traditionsreiche, häufig mit einem Kranz verbundene Bild⁹¹ erklärt nicht nur, warum sich diese auf die Erreichung ihres Zieles freuen⁹², sondern darüber hinaus auch, warum sie sich wie ein Sportler beeilen, um es überhaupt zu erreichen⁹³. Mit der Anspielung auf die Haltung des Ijob soll Melania schließlich gestorben sein⁹⁴.

3. 2 *Askese als vorweggenommene Form des Sterbens und als Einübung des Todes*

Von zentraler Bedeutung ist die in den Viten in unterschiedlichem Maße auftretende Verknüpfung zwischen einer asketischen Lebensweise und dem realen Tod. Insofern die Protagonisten bereits zu Lebzeiten radikalen Verzicht üben, leben sie, als ob sie bereits tot seien⁹⁵. Die erweiterte Fassung der *Historia Lausiaca* des Palladius hat zur Beschreibung dieser Haltung bei der asketisch lebenden Olympias von Konstantinopel sehr treffend den Begriff *ἀβίωτος βίος* benutzt⁹⁶.

Dieser Zusammenhang wird schon von Athanasius ausdrücklich hervorgehoben. Er betont die Kontinuität in der Phase zwischen dem Zeitpunkt des Beginns der asketischen Lebensführung und dem Tod des Antonius⁹⁷. Antonius, der zeit-

⁸⁶ Dies erklärt den Hinweis des Palladius', dass Johannes' Füße im Dienst an den Menschen unterwegs gewesen seien. Auf Ijob 5, 26 Bezug nehmend erklärt er schließlich, Johannes sei dem reifen Getreide vergleichbar, das geerntet werde: Pall. v. Chrys. 11, 141–150 (SC 341, 228 Malingrey/ Leclercq).

⁸⁷ Callin. v. Hypat. 51, 6 (SC 177, 288 Bartelink).

⁸⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 18, 1–12 (SC 178, 198–200 Maraval).

⁸⁹ Greg. Nyss. v. Macr. 19, 24–36 (SC 178, 202–204 Maraval).

⁹⁰ Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 252–254 Gorce).

⁹¹ 1 Kor 9, 24; 2 Tim 4, 7f.; Jak 1, 12; 1 Petr 5, 4; Offb 2, 10; 3, 11. Auch in den Martyriumsberichten spielt es natürlich eine große Rolle.

⁹² Z. B. Phil 1, 23.

⁹³ So Geront. v. Mel. 63 (SC 90, 252–254 Gorce). Auch hier spielt wie bei Gregor von Nyssa der Gedanke an ein Zusammensein mit Christus eine Rolle, ohne dass Gerontius ausdrücklich auf eine Beziehung zwischen Liebenden verweist. Auch Paulus' Klage über den gegenwärtigen Zustand und den Wunsch „mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden“ überträgt Gerontius auf Melania: ebd. 63 (ebd. 254), vgl. 2 Kor 5, 2.

⁹⁴ Geront. v. Mel. 68 (SC 90, 268 Gorce), vgl. Ijob 1, 21.

⁹⁵ Dies kann auch als Weiterführung der Aufforderung betrachtet werden, mit der täglichen Möglichkeit des Todes zu rechnen, vgl. Athan. v. Ant. 89, 4 (SC 400, 362–364 Bartelink); 91, 3 (ebd. 368); dazu 1 Kor 15, 31.

⁹⁶ Pall. h. Laus. (B) 144, 47f. (PG 34, 1249).

⁹⁷ Athan. v. Ant. 93, 1 (SC 400, 372–374 Bartelink).

weise in einer Grabstätte lebte und sich anschließend in der Wüste den Angriffen der Dämonen aussetzte, hat bereits zu Lebzeiten die Schrecken des realen Todes kennen gelernt und überwunden. Er praktiziert und predigt⁹⁸, was später Benedikt von Nursia mit der Anweisung *mortem cotidie ante oculos suspectam habere*⁹⁹ und Cassiodor mit seiner Aufforderung zur *meditatio mortis*¹⁰⁰ in der Bedeutung des Sicherinnerns und Sichvertrautmachen mit der Realität des Todes meinten.

Die asketische Lebensform kann, so hat es Edward Malone gezeigt, als „unblutiges Martyrium“ hochgeschätzt und damit auch aufgrund dieser Terminologie mit dem Tod in Verbindung gebracht werden¹⁰¹. Vier der untersuchten fünf Texte stellen diesen Zusammenhang her.

Athanasius berichtet, dass Antonius gerne das Martyrium erlitten hätte, seine Bestimmung aber letztlich im asketischen Leben fand, durch das er der Lehrer (διδάσκαλος) vieler wurde¹⁰². So sei er zu einem „täglichen Märtyrer“ geworden¹⁰³.

Auch Gregor setzt seine Schwester mit Märtyrern in Beziehung. Zunächst erahnt er diesen Zusammenhang nur aufgrund einer eigenen Vision, in der er Märtyrerreliquien in Händen hält¹⁰⁴, zu einem späteren Zeitpunkt erschließt sich ihm der Sinn völlig¹⁰⁵. Die von Gregor gelobte ἀπάθεια Macrinus beweist sie unüberbietbar in ihrer Haltung gegenüber dem Tod, als ob ein Engel menschliche Gestalt angenommen hätte¹⁰⁶. Zugleich wirkt sie als δίδασκαλος, was an späterer Stelle nochmals genauer illustriert werden soll.

Gerontius' Hinweis auf die Verbindung zwischen den Märtyrern und Melania geschieht sehr konkret durch die Nennung der Gebetsstätte der Melania, das Martyrium mit den Reliquien des Stephanus. Dort erscheint sie ihm während

⁹⁸ Athan. v. Ant. 19 (SC 400, 184–186 Bartelink); 89, 4 (ebd. 362–364); 91, 3 (ebd. 368).

⁹⁹ Bened. reg. 4, 47 (Holzherr 77). Dazu E. VON SEVERUS, „Mortem cotidie ante oculos suspectam habere“ (Bened. reg. 4, 47). Anmerkungen zu einer christlichen Grundregel in der Regel des heiligen Benedikt, in: E. DASSMANN (Hg.), Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (= JAC Erg.-Bd. 11) (Münster 1984) 310–313.

¹⁰⁰ Cassiod. inst. div. 2, 3, 5 (FC 39, 2, 340 Bürgens). Cassiodor referiert zunächst ein bereits bekanntes Diktum *philosophia est meditatio mortis*. Diese Einschätzung charakterisiert er im Folgenden als zentrale Aufgabe der Christen. Vgl. dazu T. KLAUSER, Vivarium, ND in: E. DASSMANN (Hg.), Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie (= JAC Erg.-Bd. 3) (Münster 1974) 212–217, mit dem Hinweis auf Epicur und Seneca als Bezugsquellen des Cassiodor ebd. 213.

¹⁰¹ E. MALONE, The monk and the martyr, in: B. STEIDLE (Hg.), Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia (= StAns 38) (Rom 1956) 201–228.

¹⁰² Athan. v. Ant. 46 (SC 400, 258–262 Bartelink).

¹⁰³ Athan. v. Ant. 47 (SC 400, 262–264 Bartelink).

¹⁰⁴ Greg. Nyss. v. Macr. 15, 12–22 (SC 178, 192 Maraval).

¹⁰⁵ Greg. Nyss. v. Macr. 19, 11–15 (SC 178, 202 Maraval).

¹⁰⁶ Greg. Nyss. v. Macr. 22, 26–31 (SC 178, 214 Maraval). Vgl. weiterführend S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) (Münster 1964).

des Gebets, „als ob sie schon Gefährtin der heiligen Märtyrer sei“¹⁰⁷. Melania selbst ruft in einem Gebet den „Gott der Märtyrer“ an¹⁰⁸, ein weiteres richtet sich ausdrücklich an die Märtyrer¹⁰⁹. Zu einem späteren Zeitpunkt wünscht die Geschwächte schließlich, näher bei den Märtyrern platziert zu sein¹¹⁰ – die Verbindung soll durch räumliche Nähe gefördert werden.

Die Parallelisierung des Schicksals des verbannten Bischofs Johannes Chrysostomus mit dem der Märtyrer ist der durchgängige Tenor der Lebensbeschreibung des Palladius. Sie kulminiert selbstverständlich in der Art der Todesbeschreibung. Zweimal bezeichnet der lokale Märtyrer Basiliscus den Johannes als ἀδελφός und bestätigt damit diese Sichtweise¹¹¹. Auch die Tatsache, dass Johannes weiße Kleider anlegte, soll vermutlich dessen Unschuld unterstreichen. Das Verteilen der alten Kleider an die Umstehenden erinnert an das Pasionsgeschehen, ohne dass ein direkter Bezug hergestellt würde¹¹². Palladius schließt seinen Bericht ab, indem er Johannes mit einem siegreichen Athleten vergleicht, der außerdem im Martyrium des Basiliscus bestattet worden sei¹¹³.

3. 3 Die Vollendung des asketischen Lebens im Sterben

Wenn Athanasius auf den gesunden und kaum gealterten Körper des Greises Antonius verweist¹¹⁴, so setzt er dieses wunderbare Phänomen ursächlich mit der von Antonius bis an sein Lebensende praktizierten Askese in Verbindung¹¹⁵. Dabei ruft er, wie Monique Alexandre zeigte, Assoziationen an die paradiesische Unversehrtheit hervor¹¹⁶. Die Askese ermöglicht eine graduelle Vervollkommnung, indem man durch sie bereits zu Lebzeiten an dieser Unversehrtheit partizipieren kann. Vollendung findet ein solches Leben natürlich in der Rückkehr zum Schöpfer.

Einen anderen Akzent setzt Gregor bei der Darstellung Macrinas. Hier geht es nicht primär um die Rückkehr zum Schöpfer, sondern um die Vereinigung mit Gott als dem unsichtbaren Geliebten – eine Vorstellung, die als Ziel einer jungfräulichen Lebensweise plausibel erscheint. Diese Verbindung bereitet Macrina

¹⁰⁷ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256 Gorce).

¹⁰⁸ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 256–258 Gorce). Dabei verweist sie sofort auf ihre asketische Lebensführung. Der Symbolik bei Macrina vergleichbar formuliert auch Melania die Hoffnung auf ein „himmlisches Brautgemach“ – allerdings wird diese Thematik weniger deutlich ausgeführt.

¹⁰⁹ Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 258–260 Gorce). Die Märtyrer werden gebeten, sich bei Gott für sie einzusetzen.

¹¹⁰ Geront. v. Mel. 65 (SC 90, 262 Gorce).

¹¹¹ Pall. v. Chrys. 11, 126–129 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

¹¹² Pall. v. Chrys. 11, 135–140 (SC 341, 226 Malingrey/ Leclercq).

¹¹³ Pall. v. Chrys. 11, 154–156 (SC 341, 230 Malingrey/ Leclercq).

¹¹⁴ Dieses Motiv begegnet in Dtn 34, 7 bei der Beschreibung des 120 Jahre alten Moses, aber auch bei Philostr. v. Apollon. 8, 29 (The Loeb Classical Library Philostratus 2, 398 Conybeare).

¹¹⁵ Athan. v. Ant. 93, 1f. (SC 400, 372–374 Bartelink). Dazu ALEXANDRE (Anm. 20) 264f.

¹¹⁶ Vgl. ALEXANDRE (Anm. 20) 264f.

durch ihre Bedürfnislosigkeit, die ἀπάθεια, zu Lebzeiten vor, ermöglicht wird sie schließlich durch den Tod¹¹⁷. Dies ist Gregors letzte Erklärung für die kaum nachvollziehbare Eile, die Macrina zeigt, um zu dieser Vereinigung zu gelangen¹¹⁸. Die Beschreibung ihres schönen, gleichsam schlafenden toten Körpers, der keines Herrichtens bedarf und völlig den Eindruck eines friedvollen Übergangs in das neue Leben vermittelt, wird von Gregor unausgesprochen als letzter Wahrheitsbeweis für Macrinas im Dialog entfaltete Lehre von der Wiederherstellung des Leibes benutzt¹¹⁹. Durch die Fortdauer der Seele und die leibliche Auferstehung ermöglicht das Sterben, so die Lehre Macrinas bzw. Gregors, die Rückkehr des Menschen zur Gottähnlichkeit¹²⁰.

Hinzuweisen ist schließlich auf die nur anklingende Vorstellung vom Tod als Befreiung (aus der Körperlichkeit)¹²¹. Die damit verbundene Abwertung der Leiblichkeit realisieren die Asketen zu Lebzeiten bereits vorbildhaft durch die Negierung ihrer körperlichen Bedürfnisse.

Um die Art der Aufnahme bei Gott zu beschreiben, begegnet sowohl bei Antonius als auch bei Macrina und Hypatius die Vorstellung, nach dem Tod von den Heiligen in Empfang genommen zu werden¹²². Hypatius soll den Psalmvers: „Kommt, lasst uns jubeln vor dem Herrn“ angestimmt haben, wobei die mitsingenden Brüder erkannten, dass eigentlich die Engel frohlockten, die den Sterbenden empfangen¹²³.

3. 4 Die besondere Erkenntnisfähigkeit angesichts des Todes

Keinem der Biographen gelingt es so überzeugend wie Gregor von Nyssa, die religiöse Bedeutung der Tage des Sterbens einzufangen. In dieser Zeit, die Gregor als Höhepunkt des Lebens seiner Schwester kennzeichnet¹²⁴, gibt sich die göttliche Transzendenz für Macrina bereits in Ansätzen zu erkennen und wird

¹¹⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 22, 31–39 (SC 178, 214–216 Maraval).

¹¹⁸ Greg. Nyss. v. Macr. 23, 2–7 (SC 178, 216 Maraval). Diese Vorstellung klingt auch an bei Geront. v. Mel. 64 (SC 90, 258 Gorce).

¹¹⁹ Greg. Nyss. v. Macr. 25, 22–28 (SC 178, 228 Maraval). Zu Macrinas Leiche auch KRUEGER (Anm. 20) 503 f. Weiterführend zu Gregors Sicht des Todes L. MATEO SECO, 'Ο εὐκαιρὸς θάνατος. Consideraciones en torno a la muerte en las Homilias al Eclesiastes de Gregorio de Nisa, in: S. HALL (Hg.), Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (Berlin – New York 1993) 277–297. Nüchterner, aber in ähnlicher Absicht beschreibt auch Gerontius, dass der Körper der toten Melania nicht mehr in der üblichen Weise gerichtet werden musste: Geront. v. Mel. 68 (SC 90, 266–268 Gorce).

¹²⁰ Vgl. MEISSNER (Anm. 17) 380. Vgl. auch die Charakterisierung KRUEGERS (Anm. 20) 488: „Gregory employed Macrina in much the same way Plato had used Socrates, as a mouthpiece for his own philosophy“.

¹²¹ Greg. Nyss. v. Macr. 18, 17 f. (SC 178, 200 Maraval); 22, 36 f. (ebd. 214); Geront. v. Mel. 66 (SC 90, 262 Gorce).

¹²² Athan. v. Ant. 91, 5 (SC 400, 368 Bartelink). Ähnlich Greg. Nyss. v. Macr. 24, 28 (SC 178, 222 Maraval).

¹²³ Callin. v. Hypat. 51, 2 f. (SC 177, 286–288 Bartelink). Es handelt sich um Ps 95, 1a.

¹²⁴ Vgl. Greg. Nyss. v. Macr. 1, 24–31 (SC 178, 140–142 Maraval), dazu die Hinweise MARA-

für sie begreifbar¹²⁵. Je mehr Macrinus körperliche Kräfte schwinden, umso klarer und tiefer wird ihre spirituelle Erkenntnis, an der sie als *διδάσκαλος* den Bruder teilhaben lässt. Deshalb haben ihre Aussagen über die Seele und die Auferstehung eine solche Weisheit, dass Gregor sie als „vom Heiligen Geist inspiriert“ kennzeichnet¹²⁶ und seiner Schwester unablässig weiter zuhören will¹²⁷. Der Nachwelt übermittelte er Macrinus Ausführungen später im *Dialogus de anima et resurrectione*, als Zeugnis ihres Glaubens, der sich zu Lebzeiten in einer asketischen Lebensweise manifestierte¹²⁸. Macrina ist für ihn die ideale christliche Lehrerin und Philosophin, insofern die Art ihrer Lebensführung mit ihren lehrenden Worten bis zum letzten Augenblick des Lebens übereinstimmt: Während das Fieber ihre ganze Kraft raubte und sie zum Tod führte, so Gregor, ließ sie sich dadurch nicht schwächen, sondern reflektierte gemäß dem Vorbild Ijobs die kommenden Dinge¹²⁹.

3. 5 Das Vorbild des Sokrates für Heiden und Christen¹³⁰

Eine letzte Beobachtung sei abschließend festgehalten, die Bezug nimmt auf die eingangs genannten Quellen zum Tod des Kaisers Julian. Sowohl Libanius¹³¹

VALS (Anm. 18) 135, zum Vorbild des Schemas solcher Biographien, die eine Entwicklung nachzeichnen.

¹²⁵ Auf eine besondere „mantishe Kraft“ der Seele angesichts des bevorstehenden Todes verweist auch WEBER (Anm. 40) 421 f., und erklärt auf diese Weise, warum ein besonderes Vorwissen um den Tod häufig kurz vor dessen Eintreten zu konstatieren ist.

¹²⁶ Greg. Nyss. v. Macr. 17, 17–30 (SC 178, 198 Maraval); 18, 13–22 (ebd. 200). Ausgangspunkt sind hier wie in *De anima et resurrectione* der Tod des Basilius und Gregors damit verbundene Trauer. Macrina nimmt dies zum Anlass für ihre Ausführungen. Dabei stellt sie ihre Apatheia sowohl angesichts des Todes des Bruders als auch angesichts des eigenen drohenden Todes unter Beweis.

¹²⁷ Greg. Nyss. v. Macr. 22, 1–3 (SC 178, 212 Maraval).

¹²⁸ Vgl. J. TERRIEUX, *Le De anima et resurrectione de Grégoire de Nysse*. Introduction, traduction, annotation et index (Thèse Paris 1981); S. LILLA, *Gregorio di Nissa. L'anima e la risurrezione* (= Collana di testi patristici 26) (Rom 1981).

¹²⁹ Greg. Nyss. v. Macr. 18, 9–12 (SC 178, 200 Maraval); 22, 10–39 (ebd. 212–216). Zu Macrina als *διδάσκαλος* ebd. 12, 13 (ebd. 182); 19, 6 (ebd. 200); 26, 9 (ebd. 230); ep. 19, 6 (SC 363, 248 Maraval). Vgl. weiterführend MEISSNER (Anm. 17) 34–42.

¹³⁰ Zur Bedeutung des Sokrates für die Stoiker und die frühen christlichen Autoren ist zu verweisen auf DÖRING (Anm. 10); A.-M. MALINGREY, *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IVe siècle*, in: *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino* (Turin 1975) 159–178. A.-M. MALINGREY liefert den Nachweis eines eher positiven Sokratesbildes vor allem bei Eusebius von Caesarea, aber auch bei Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, ohne allerdings Gregor von Nyssa zu erwähnen. Zum lateinischen Bereich, der hier nicht berücksichtigt werden kann, sei z.B. verwiesen auf I. OPELT, *Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur*, in: H.-D. BLUME/F. MANN (Hgg.), *Platonismus und Christentum. FS für H. Dörrie* (= JAC Erg.-Bd. 10) (Münster 1983) 192–207.

¹³¹ Lib. or. 18, 272 (Libanii opera 2, 355 Förster): „Sein Zelt war mit der Gefängniszelle des Sokrates zu vergleichen, die hier Anwesenden mit jenen dort, die Wunde mit dem Schierling, seine Worte mit dessen Worten, schließlich Sokrates mit Julian, weil nur diese beiden nicht in Tränen ausbrachen.“: FATOUROS (Anm. 3) 256. Vgl. weiter E. BLIEMBACH, *Libanius: Oratio*

als auch einige Zeit später Ammianus Marcellinus¹³² stilisieren als Zeitzeugen dessen Sterben in Analogie zum Tod des Sokrates und bestätigen damit die durch die Antike fortdauernde Hochschätzung der Haltung des Sokrates zum Tod¹³³. Gleichzeitig unterstreichen sie damit ihre hohe Wertschätzung des ermordeten Kaisers, auch in apologetischer Absicht gegenüber den Christen¹³⁴. Eine gänzlich andere, sehr polemische Darstellung des Todes Kaiser Julians präsentiert dagegen Gregor von Nazianz¹³⁵. Doch ist auch ihm Sokrates' Haltung gegenüber dem Tod ein Vorbild, wie man z. B. seinem Brief an den kranken Philagrius entnehmen kann¹³⁶.

Wie kommt nun Gregor von Nyssa dazu, den Tod seiner Schwester (in der *Vita*) und ihre theologischen Ausführungen (im *Dialogus*) mit so zahlreichen formalen und inhaltlichen Bezügen zum Phaidon des Platon darzustellen, dass der *Dialogus* auch als „christlicher Phaidon“ im Sinne einer korrigierenden Nachahmung bewertet wird?¹³⁷

18 (Epitaphios). Kommentar (§§ 111–308) (Diss. Würzburg 1976) 214–216, 242f. Vgl. auch Lib. or. 18, 296f. (Libanii opera 2, 365f. Förster); or. 24, 7 (ebd. 517).

¹³² Anm. 25, 3 (Ammianus Marcellinus 3, 160–166 Seyfarth): Der sterbende Kaiser redet ruhig mit den Anwesenden und ermahnt sie, keine Trauer zu zeigen. Darauf beginnt er mit den beiden Philosophen Maximus und Priscus eine Unterhaltung über die Erhabenheit der Seelen und stirbt schließlich nach einem Schluck kalten Wassers. Sokrates wird von Ammianus im Unterschied zur Darstellung des Libanius nicht explizit erwähnt. Ob Ammianus die Darstellung des Libanius kannte, lässt sich nicht entscheiden, sicher meint dies allerdings FATOUROS (Anm. 3) 131. Die von G. SCHEDA, Die Todesstunde Kaiser Julians, ND in: R. KLEIN (Hg.), Julian Apostata (= WdF 509) (Darmstadt 1978) 381–386, hier 382–384, geäußerte These einer gemeinsamen, anonymen Quelle beider Autoren ist aufgrund der bekannten philosophischen Selbstdarstellung des Kaisers und der Geläufigkeit des Motivs zur Erklärung der Parallele nicht notwendig, vgl. WIEMER (Anm. 3) 116. Vgl. außerdem D. CONDUCHÉ, Ammianus Marcellinus und der Tod Julians, ND in: R. KLEIN (Hg.), Julian Apostata (= WdF 509) (Darmstadt 1978) 355–380. Den neuesten Kommentar bei J. DEN BOEFT u. A. (Hgg.), *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus 25* (Leiden – Boston 2005) 57–109.

¹³³ Neben der Beeinflussung verschiedener Sterbedarstellungen vgl. besonders Ausführungen bei Seneca und Epictet, vgl. dazu DÖRING (Anm. 10) 26–29, 49–55.

¹³⁴ In eine ähnlich verteidigende bzw. werbende Richtung zielt auch Libanius' Apologie des Sokrates, die nach WIEMER (Anm. 3) 72–76 allerdings kaum während Julians Regierungszeit entstand.

¹³⁵ Greg. Naz. or. 4; 5 (SC 309 Bernardi). Vgl. A. KURMANN, Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 19) (Basel 1988). Sokrates wird zweimal abfällig erwähnt, ohne dass allerdings ein Bezug zu Julians Tod hergestellt würde, vgl. or. 4, 70 (ebd. 180); 4, 72 (ebd. 184–186).

¹³⁶ Greg. Naz. ep. 32, 11f. (Gallay 1, 42). Nach Sokrates verweist Gregor sofort auf das Beispiel Ijobs. Von Bedeutung ist auch carm. 1, 2, 10, 692f. (Poeti Cristiani 1, 164 Crimi/Kertsch).

¹³⁷ Zu inhaltlichen und formalen Parallelen und der christlichen Überbietung vgl. MEISSNER (Anm. 17). Vorläufige Bemerkungen auch schon bei TERRIEUX (Anm. 128) 19, 22f.; C. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon“ und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung“* (= Europäische Hochschulschriften 20, 188) (Frankfurt a. M. u. a.

Die Erklärung an sich könnte befriedigen, dass Gregor eine überbietende christliche Konsolationsschrift schaffen wollte¹³⁸. Immerhin hatte der Rekurs auf die Sterbeszene des Socrates in der paganen Geschichtsschreibung eine lange Tradition, hinzuweisen ist beispielsweise auf Tacitus' Beschreibung des Todes von Seneca und Paetus Thrax¹³⁹, vor allem aber auf den wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Bericht des Plutarch über den Selbstmord des Cato des Jüngeren¹⁴⁰.

Denkbar wäre ein weitergehender Schritt. Gregor von Nyssa könnte die entsprechenden Textpassagen des Libanius früher als die breite Öffentlichkeit¹⁴¹ in Händen gehalten oder wenigstens Kenntnis davon erhalten und direkt reagiert haben. Eine solche Praxis des Austausches von Schriften lässt sich bei Basilius von Caesarea relativ sicher nachweisen, der seinen ehemaligen Lehrer Libanius¹⁴² erfolgreich um die Übersendung einer bestimmten Deklamation gebeten hatte¹⁴³. Zwei erhaltene Briefe Gregors an Libanius, den dieser wahrscheinlich seit 378 persönlich kannte, bezeugen eine wechselseitige Korrespondenz. Die Briefe entstanden vermutlich nicht lange nach Macrinas Tod, wie einer Anspielung in Ep. 13 zu entnehmen ist¹⁴⁴. In apologetischer Absicht hätte Gregor von

1986). Zu möglichen weiteren literarischen Rekursen vgl. FRANKS (Anm. 20) Ausführungen zu Parallelen zwischen Gregors Macrina- und Homers Odysseus-Darstellung.

¹³⁸ Zu „Sokrates als Paradeigma“ in der Popularphilosophie vgl. zusammenfassend DÖRING (Anm. 10) 12–17.

¹³⁹ Tac. ann. 15, 62f. (Tacite, Annales 4, 189–191 Wuilleumier); 16, 34f. (ebd. 235f.). Vgl. dazu SCHUNCK (Anm. 7) 60–62; DÖRING (Anm. 10) 37–41.

¹⁴⁰ Plut. vit. par. Cat. 64–70 (Plutarch 2, 1, 85–90 Ziegler), dazu SCHUNCK (Anm. 7) 62–66.

¹⁴¹ Die Frage nach dem Bekanntheitsgrad der Reden des Libanius zum Tode Julians ist schwierig zu beantworten. *Oratio* 17 ist sicher nicht durch ein großes Publikum oder Kopien unkontrolliert verbreitet worden, sondern scheint zunächst nur einem kleinen Kreis bekannt gewesen zu sein, vgl. P. PETIT, Untersuchungen über die Veröffentlichung und Verbreitung der Reden des Libanios, ND in: G. FATOUROS/ T. KRISCHER (HGG.), Libanios (= WdF 621) (Darmstadt 1983) 84–128, vor allem 94f., 104, auch FATOUROS (Anm. 3) 131 und WIEMER (Anm. 3) 256–258. Zu einer u. U. später überarbeiteten Fassung vgl. SCHOLL (Anm. 3) 112f. Auch *oratio* 18 war zunächst keiner breiten Öffentlichkeit bekannt. Während PETIT 104, 111, noch darauf hinwies, dass Themistius den Text vermutlich kannte, vgl. auch DERS., Libanios et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C. (Paris 1955) 185f., hält WIEMER (Anm. 3) 263–268 dies für unwahrscheinlich. Eine umfassende schriftliche Veröffentlichung sei erst nach 378 (Tod des Valens) denkbar. Nach FELGENTREU (Anm. 3) 207 ist eine umfangreichere Verbreitung sogar erst nach Libanius' Tod anzunehmen.

¹⁴² Vgl. Greg. Nyss. ep. 13, 4 (SC 363, 198 Maraval).

¹⁴³ Bas. ep. 351–353 (Courtonne 3, 215–217). Auf eine Datierung der genannten Rede und damit auch dieses Briefwechsels muss leider verzichtet werden. Umgekehrt bittet auch Libanius den Basilius um die Übersendung einer bestimmten Predigt, vgl. Bas. ep. 354 (ebd. 217). Die Frage nach der Echtheit der 25–26 Briefe zwischen Basilius und Libanius ist zwar nicht mit letzter Sicherheit positiv zu beantworten, doch überwiegen die Indizien bei einem Großteil der Briefe, vgl. W.-D. HAUSCHILD, Basilius von Caesarea. Briefe 1 (= BGL 32) (Stuttgart 1990) 4; DERS., Basilius von Caesarea. Briefe 3 (= BGL 37) (Stuttgart 1993) 243f., dazu WINTJES (Anm. 1) 24, 90.

¹⁴⁴ Greg. Nyss. ep. 13; 14 (SC 363, 194–210 Maraval). Eine Beziehung zum Tod des Socrates wird dort allerdings nicht hergestellt. Vor allem Ep. 14 dokumentiert die (rhetorisch übersteigerte) Wertschätzung des Libanius. Dazu auch D. TESKE, Gregor von Nyssa. Briefe

Nyssa nicht nur seine Schwester über den Apostaten Julian, sondern auch die christliche Sicht des Sterbens und die Deutung des Todes über die im übrigen sehr geschätzten Ausführungen zu Socrates stellen können¹⁴⁵. Doch mehr als Vermutungen können in dieser Frage nicht geäußert werden¹⁴⁶.

Eindeutig bleibt jedoch festzuhalten: Die Lehre und das Sterben des Socrates (in der deutenden Darstellung des Platon) sind am Ende des 4. Jahrhunderts sowohl im paganen als auch im christlichen Bereich ein wichtiger Bezugspunkt, der zur Legitimation verwendet wird bzw. zur Überbietung animiert.

Mehr noch: Wenn Socrates in seinen Ausführungen das richtige Philosophieren mit dem Einüben des Sterbens in Verbindung bringt¹⁴⁷, dann entspricht dies exakt einem hier vorgestellten Aspekt. Die Askese wird in den behandelten Viten als vorweggenommene Form des Sterbens und als Einübung des Todes verstanden. In logischer Konsequenz vollzieht sich das eigentliche Sterben friedvoll und in freudiger Erwartung des Kommenden. Diese Haltung der Asketen zum Leben und zum Tod wird den Adressaten der Schriften vorbildhaft als christliche *ars vivendi et moriendi* präsentiert. Der Kreis schließt sich, wenn man bedenkt, dass Socrates' Haltung gegenüber dem (ungerechten) Tod auch den christlichen Märtyrern als Vorbild dienen konnte¹⁴⁸, als deren Nachfolger die hier vorgestellten Asketen in ihrem Leben und Sterben weitestgehend präsentiert werden.

(= BGL 43) (Stuttgart 1997) 13–15. Zum Zusammentreffen Gregors mit Libanius vgl. MARAVAL, SC 363, 23.

¹⁴⁵ Spannungen zwischen Kaiser Julian auf der einen und Gregor von Nazianz und Basilius von Caesarea auf der anderen Seite sind offensichtlich, vgl. dazu KURMANN (Anm. 135) 17f. Nicht unwahrscheinlich ist auch die Annahme, dass Gregor von Nyssa versucht haben könnte, Libanius mit seinen eigenen Schriften zu beeindrucken. Auf einen möglichen Parallelfall verweist MARAVAL, SC 363, 202f.

¹⁴⁶ Es gelingt auch nicht der Nachweis, dass Gregor von Nazianz' or. 4 gegen Julian in einem Abhängigkeitsverhältnis zu *Oratio* 17 des Libanius stehe, so WIEMER (Anm. 3) 257: Erkennbare inhaltliche Ähnlichkeiten seien auf die identische Thematik zurückzuführen.

¹⁴⁷ Plat. Phaid. 80e/81a (Philosophische Bibliothek 431, 70 Zehnpfennig), dazu SEVERUS (Anm. 99) 311f. Diese Linie weiterführend ist vor allem auf Seneca zu verweisen.

¹⁴⁸ Vgl. z. B. T. BAUMEISTER, „Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht“, in: BLUME-MANN (Anm. 130) 58–63; DÖRING (Anm. 10) 143–161.

Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten

Von PETER BRUNS

Die arabisch-nestorianische Chronik von Seert überliefert für die Regierungszeit des Katholikos Babai (497–502) ein Religionsgespräch am Hofe des persischen Usurpators Žâmâsp (496–498) folgenden Inhalts:

„Žâmâsp fragte ihn (den Katholikos Babai) eines Tages, als er zusammen mit seinem Verwandten Moses (Hofastrologe des persischen Großkönigs) bei ihm eintrat, folgendermaßen: ‚Die Leiber sind zu Staub zerfallen und zerrieben. Aus welchem Grunde verehrt (*karrama*) ihr die Gebeine, erhebt sie (*azzama*) und werft sie nicht nach dem Beispiel der Magier in Schreine (*nâwwûs*)!‘¹ Er gab zur Antwort: ‚Wir wissen, daß die Leiber der Menschen aufgerieben werden und zu Fäulnis und Staub zerfallen, doch glauben wir fest, daß ihre Kraft und Schönheit viel größer sein wird, als sie es je gewesen. Solches wissen wir aus den Büchern unserer Religion: Die Menschen werden allesamt auferstehen beim Zwinkern des Auges und unsterblich werden. (1 Kor 15,52) Wie Christus von den Toten erstand, so werden auch wir auferstehen. Wie das Weizenkorn in der Erde stirbt und seine Schönheit vergeht, dann aber aufsprießt und viel herrlicher hervortritt, als es je zuvor gewesen ist, so ist es auch mit den Kindern Adams. Wenn du aber nicht von dem überzeugt bist, was ich dir gesagt habe, dann bedenke doch zunächst, daß der Mensch aus einem Samentropfen geschaffen ist und in der Finsternis des Bauches gebildet wird. Es entstehen ihm die Gliedmaßen, die Adern und die Knochen. Und schließlich nach neun Monaten tritt er dank Gottes Allmacht in vollkommener Gestalt hervor. Die Auferstehung und Wiederherstellung der Menschen und der Leiber nach der Verwesung (erfolgt) auf diese Weise.‘ Als er (der König) es vernahm, fand er es recht, und er (Babai) verließ ihn erfreut.“²

Der christliche Chronist hat das obige Gespräch gewiß stilisiert, aber keineswegs frei fingiert. Religionsgespräche am Hofe der Sasaniden in Seleukia-Ktesiphon waren keine Seltenheit. Sie folgten, wie wir aus persisch-arabischen Quellen wissen, einem strengen Zeremoniell, und religiös aufgeschlossene Monarchen pflegten sich gerne mit einer intellektuellen Elite aus Medizinern, Philosophen, Astrologen und Theologen zu umgeben. Zwar waren die äußeren politischen Umstände der Regierung Žâmâsps (496–498)³ weniger glücklich –

¹ Arab. *nâwwûs* leitet sich von griech.-syr. *nawsâ* (ναός) her und bedeutet „Heiligtum“, „Kapelle“ oder auch „Schrein“ zur Aufbewahrung der Gebeine; der Märtyrer wird in der syr. Literatur häufig *nawsâ dakyâ d-rûbâ* „reiner Tempel des Geistes“ genannt, vgl. Thesaurus Syriacus II, 2325 f. SCHER übersetzt *nâwwûs* mit „sarcophages“ und hat damit nur einen Teilaspekt wiedergegeben. Die Magier pflegten die Toten indes auf dem *daxma* auszusetzen, nicht aber in Sarkophagen beizusetzen, vgl. unten die Zitate aus dem Vendidad.

² A. SCHER, *Histoire Nestorienne inédite* (= PO VII,2) (Paris 1907–1909) 130. Zu fragen wäre, ob der arabische Übersetzer das syrische Original richtig wiedergegeben hat. Denkbar wäre auch, *walâ* und *mihl al-magûs* zusammenzuziehen und so zu übersetzen: „Aus welchem Grunde erhebt ihr die Gebeine, verehrt sie und werft sie in Schreine, nicht aber wie die Magier?“

³ Vgl. TH. NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Aus der arabischen Chronik des Tabari (Leiden 1879, repr. Leiden 1973) 142–147.

der Regent wurde von einigen Adligen gegen seinen Bruder Kawâd auf den Thron gehoben, um dann bald darauf selbst gestürzt zu werden –, doch ist in christlichen Quellen sein waches Interesse für religiöse Fragen exzellent bezeugt. So wissen wir z. B. aus dem *Synodicon Orientale*⁴, einer mittelalterlichen nestorianischen Synodensammlung, daß *Žâmâsp* durch eine (*epistula*) *sacra*, die auf der Synode von 497 verlesen wurde, das Asketentum in der persischen Kirche zurückzudrängen suchte. Neben der Klerikerenthaltbarkeit⁵, der rechten Gottesverehrung und der Verwandtenehe war die den Zoroastrier abstoßende Reliquienverehrung, d. h. die liturgische Ehrung und Erhöhung⁶ von toten, unreinen Gebeinen, einer der zahlreichen Kontroverspunkte zwischen dem persischen Christentum und seiner heidnischen Umgebung im Sasanidenreich. Für die persischen Christen hingegen bildeten ihre Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung des Fleisches und die Verehrung der Reliquien die beiden Seiten der gleichen Medaille. Der heftige Konflikt in punkto Toten- und Reliquienverehrung wurzelte in der völlig anders gearteten iranischen Religionsgeschichte.

I. Der religionsgeschichtliche Hintergrund⁷

In seiner Monographie zu den alten Religionen Irans hat Nyberg⁸ auf die Eigenart der in den zoroastrischen Bestattungsriten zum Ausdruck gebrachten

⁴ Vgl. J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens* (Paris 1902) 62–68; O. BRAUN, *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale* (Stuttgart/Wien 1900, repr. Amsterdam 1975) 83–92.

⁵ Vgl. die gleichfalls in der Chronik (PO IV, 237 f.) überlieferte Debatte mit Großkönig Bahrâm II. (276–293). Eine Zusammenfassung der zoroastrischen Vorwürfe gegen die christliche Religion liegt im Martyrium des Bischofs 'Aqqebschemâ, zit. nach O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (= BKV² 22) (Kempten 1915) 116, vor: „Die Christen lösen unsere Lehre auf und lehren die Menschen also, einem einzigen Gott allein zu dienen, die Sonne nicht anzubeten, das Feuer nicht zu ehren, das Wasser durch häßliche Waschungen zu unreinigen, keine Frauen zu nehmen, keine Söhne und Töchter zu zeugen, mit den Königen nicht in den Krieg zu ziehen, auf keinen Fall zu töten, ohne Gewissensbisse die Tiere zu schlachten und zu essen, die Toten in der Erde zu begraben und zu verbergen (sic!). Sie behaupten, daß Gott (Ahuramazda), nicht der Satan (Ahriman), die Schlangen, Skorpione mitsamt dem ganzen Gewürm der Erde gemacht habe. Auch verderben sie viele Diener des Königs und lehren sie Zaubereien, die sie Schriften nennen.“ (Bedjan II, 363 f.)

⁶ In diesem Sinne sind die arab. Verben *karrama* und *'azzama* wohl zu deuten.

⁷ Basisliteratur sind die noch immer nicht überholten Standardwerke: G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965); R. C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955, repr. New York 1972); H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938, repr. Osnabrück 1966); A. CHRISTENSEN, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique* (Kopenhagen 1928), behandelt vorwiegend Einzelfragen. Zu berücksichtigen ist ferner der Überblicksartikel von J. DUCHESNE-GUILLEMIN über den Zoroastrismus in E. YARSHATER, *The Cambridge History of Iran* 3,2. *The Seleucid, Parthian and Sasanian Period* (Cambridge 1983) 866–908; sowie DERS., *La religion de l'Iran ancien* (Paris 1962). Religionsphilosophisch wichtige Überlegungen, wengleich in einigen Einzelheiten überholt, enthält L.-C. CASARTELLI, *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les sassanides* (Paris 1884).

⁸ Vgl. NYBERG (Anm. 7) 309–311.

Jenseitshoffnung verwiesen. Der Auferstehungsglaube ist bereits für den frühen Zoroastrismus klar bezeugt und stand zur Sasanidenzeit in voller Blüte. Ursprünglich scheint er indes nicht mit der Vorstellung einer leibhaften Fortexistenz verknüpft gewesen zu sein. Im Gegenteil, die früh verbürgte Vereinigung der Geistseele (*urvan*) mit der himmlischen Welt⁹, welche hienieden ekstatisch vorweggenommen werden kann, hat die alten zoroastrischen Todesvorstellungen vollkommen beherrscht. Wo aber die Himmelsreise der Seele der alles beherrschende Gedanke angesichts des Todes ist, ist die Frage nach dem Geschick des toten Körpers nicht von Belang. Einer solchen eschatologischen Sicht entspricht die vorzoroastrische, auf die Steppenvölker Zentralasiens¹⁰ zurückgehende Sitte der Totenaussetzung: Die Toten, und in der grausameren Variante die Schwerkranken und bereits vom Tode Gezeichneten, wurden ausgesetzt, um von Hunden und Aasgeiern zerrissen zu werden; in modifizierter, sublimierter Form findet sich diese Praxis noch heute bei den Parsen in Bombay¹¹.

Bei allen Stämmen Irans, die als reine Nomaden lebten, darf man davon ausgehen, daß die Leichenaussetzung die gängige Bestattungspraxis war. Leichenverbrennung und Beisetzung der Gebeine in einer Urne wurden gleichfalls bei den ostiranischen Völkern noch zur Zeit der Sasaniden¹² praktiziert. Doch vermied es der strenge Zoroastrier peinlichst, das heilige Element Feuer durch Kadaver zu verunreinigen. In zoroastrischer Zeit ließ man daher die Leichen auf den Grabstätten (*daxma*) schlicht verdorren. Die Erdbestattung hingegen ist in vorzoroastrischer Zeit nur schwach bezeugt¹³; bezeichnenderweise wird der Leichnam zuvor mit Wachs überzogen, um ihn zu konservieren und den Boden nicht mit Leichengift zu verunreinigen. In awestischer Zeit war dieser Brauch strengstens verboten. Aufwendige Bestattungen in Felsengräbern und Mausoleen nach vorausgegangener Einbalsamierung bzw. partieller Mumifizierung sind nur im stärker hellenisierten Westen Irans für hochgestellte Persönlichkeiten bezeugt¹⁴; sie können daher keine Allgemeingültigkeit für das persische Großreich beanspruchen und kommen für den Osten gewiß nicht in Betracht.

⁹ Vgl. NYBERG (Anm. 7) 179–185.

¹⁰ Vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 21 f., 35–40.

¹¹ Vgl. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Symbolik des Parsismus* (Stuttgart 1961); M. BOYCE, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (Routledge 2001). Die Spätentwicklung der zoroastrischen Religion kann freilich nicht mehr Gegenstand unserer Betrachtung sein.

¹² So etwa beim Tod des Sohnes des Chionitenkönigs Grumbates, der von Schapur II. bei der Belagerung Amidas zu Hilfe gerufen worden war, vgl. Amm. Marc. XIX,1–2. Strenge Zoroastrier dürften diese Hilfstruppen der Perser wohl nicht gewesen sein, wenn sie den Leichnam des Königssohnes verbrannten. Doch könnte der Krieg in diesem Falle eine Ausnahme gestattet haben, da es sicherlich leichter war, lediglich die Gebeine des gefallenen Königssohnes als den intakten Leichnam abzutransportieren. WIDENGREN (Anm. 7) 35 Anm. 5 macht einen indischen Hintergrund für die Leichenverbrennung bei den alten Iranern geltend.

¹³ Vor allem bei den Skythen, Beispiele für diese Art der Bestattung bei WIDENGREN (Anm. 7) 36, 168 f.

¹⁴ Beispiele bei WIDENGREN (Anm. 7) 36, 132–134, 154 f.

Die Entstehung des awestischen Auferstehungsglaubens¹⁵ liegt nahezu völlig im Dunkeln. In den alten Opfergesängen wie dem Chwarənah Yašt bekennt die zoroastrische Gemeinde ihre kollektive Hoffnung mit den Worten: „Wenn die Toten auferstehen, so wird der lebende Unverderbliche kommen, so wird das Dasein nach Wunsch glänzend (verklärt) gemacht werden.“¹⁶ Die künftige, vom Erlöser (*saosyant*) heraufgeführte Welt¹⁷ ist von Alter, Tod, Fäulnis und Verwesung befreit. Sie besteht in Ewigkeit fort, ist ganz von himmlischer Heilkraft erfüllt und nach freiem Willen herrschend. Der uralzeitliche Zustand der „verklärten“ Welt, so könnte man das iranische *fraša*¹⁸ wiedergeben, ist zwischen Christen und Zoroastriern unbestritten. Gleichwohl sind die Unterschiede zwischen der christlichen und der zoroastrischen Auferstehungshoffnung nicht zu übersehen. Für den Katholikos Babai ist nämlich klar, daß nicht irgendein mythischer Erlöser¹⁹ die Welt am Ende der Zeiten verwandeln wird, sondern daß der künftige Äon allein durch den auferstandenen Christus heraufgeführt wird. An eine „Auferstehung des Fleisches“ im Sinne der Vision von Ezechiel 37 ist im Kontext des frühen Zoroastrismus²⁰ nicht zu denken. Die Individualeschatologie der Iraner ist in zoroastrischer, d. h. achämenidischer²¹ wie auch in parthi-

¹⁵ NYBERG (Anm. 7) 311 vermutet die Wurzeln im Fravaši-Kult, doch pflegte dieser die für den Zoroastrismus undenkbare Grabsitte der Erdbestattung. Für NYBERG ist die Erdbestattung bei ansässiger Bevölkerung die erste Voraussetzung dafür, daß ein Glaube an die Auferstehung der Toten überhaupt aufkommen kann. Doch läßt sich der Auferstehungsglaube nicht genetisch aus den Bestattungsriten erklären: „Nichtsdestoweniger bezeichnet natürlich der Auferstehungsglaube eine kühne Neuschöpfung großen Stils, einen Sprung, nicht eine Entwicklung. Unzählige Völker haben dieselben Todesvorstellungen und Totenbräuche gehabt und haben sie noch, aber sie haben diesen Sprung nie getan. Daß dies hier geschah, ist eine Ausnahme, und eine Ausnahme, die darauf beruht, daß diese Religion ausnahmsweise eine Eschatologie hatte und daß diese auf dem Motiv der Wiederkehr des Religionsstifter am Ende der Zeiten nach einem verborgenen Dasein hier auf Erden beruhte.“ NYBERG (Anm. 7) 311.

¹⁶ NYBERG (Anm. 7) 308 f.

¹⁷ Vgl. NYBERG (Anm. 7) 312 f.

¹⁸ Vgl. zu diesem schwer zu übersetzenden Terminus die Deutungen bei WIDENGREN (Anm. 7) 286 f. „Verklärung“ ist gewiß ein Grundzug der christlichen Eschatologie, wenn wir etwa an das Gewand der Herrlichkeit (syr. *šubhā*) denken, in welches der göttliche Geist den Menschen am Tag des Gerichtes hüllen wird, vgl. Aphr., dem. 6,14.

¹⁹ Nach iranischer Vorstellung gibt es mehrere solcher heroischen Gestalten, die sich über die Zeiten hinweg im Eschaton die Hand reichen, vgl. NYBERG (Anm. 7) 312; vgl. auch G. MESSINA, *Il Saušyant nella tradizione iranica e la sua attesa: Or NS 1 (1932) 149–176*. Es wäre gewiß lohnend, einmal genauer zu untersuchen, inwieweit der „nestorianische“ Christus den iranischen Erlösungserwartungen eher entspricht als andere Konzeptionen.

²⁰ Darauf hat NYBERG (Anm. 7) 309, hingewiesen; anders freilich die christliche Sicht bei den syrischen Vätern wie Aphrahat, dem. 8,12.

²¹ Vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 37–40. Die Himmelsreise der Seele folgt diesem Grundmuster: Die Seele passiert zuerst die Sternensphäre, dann die Mondsphäre und daraufhin die Sonnensphäre, um schließlich ins Licht des Paradieses einzutreten. Dabei hat sie die Schranken des Gutgedachten, des Gutgeredeteten und des Gutgetanen hinter sich gelassen. Es ist ein durchgehender Gedanke aller Perioden der iranischen Geistesgeschichte, daß die Gedanken, Worte und Werke der Menschen als *alter ego* im Himmel existieren und nach dem Tod des Leibes

scher²² Zeit gänzlich vom Gedanken der Himmelfahrt der Seele beherrscht, die Frage nach dem Geschick des toten Körpers war hier nie sonderlich aktuell. Erst in nachsasanidischer Zeit bekannte sich der mittelalterliche Parsismus²³ ausdrücklich zu einer Auferstehung des Fleisches und machte sich entsprechende Gedanken über die Qualitäten des Auferstehungsleibes in der künftigen Welt. Das Weizenkorn aber, von dem der Katholikos in Anlehnung an die biblische Überlieferung (1 Kor 15,36; Joh 12,24) spricht, will Erdreich haben, um darin eingesenkt zu werden. Das von Babai bemühte Bild impliziert demnach die dem strengen Zoroastrier so sehr verhaßte Erdbestattung. Eine Kontinuität des in die Erde gesäten irdischen Leibes mit dem Auferstehungsleib war freilich für Großkönig Zâmâsp nicht vorstellbar. Wenn Babai nun, der selbst von Geburt²⁴ Perser

der Seele bei ihrer Himmelsreise in Gestalt eines fünfzehnjährigen Mädchens erscheinen. Zur nachzoroastrischen Zeit vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 102–104.

²² Vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 193–195.

²³ Wegen ihrer besonderen Bedeutung für die Lehrentwicklung des späten Zoroastrismus und ihrer kraftvollen Poesie sei die sprachlich leicht geglättete Übersetzung von F. JUSTI, *Der Bundehesh* (Leipzig 1868, repr. 1976 Hildesheim) 42f., ausführlich wiedergegeben: „Bei der Bewirkung der Auferstehung durch den Erlöser (*saošyant*) werden jene heiligen Menschen, von denen geschrieben steht ‚lebendig sind fünfzehn Männer und fünfzehn Jungfrauen‘, dem Erlöser (*saošyant*) Hilfe bringen. Wenn Gurzihar am Firmament vom Rande des Mondes auf die Erde herabfällt, so wird die Erde solchen Schmerz ausstehen, wie ein Lamm, das der Wolf anfällt. Daraufhin werden durch das Feuer Armustin die Metalle in den Bergen und Hügeln schmelzen und einem einzigen Strom auf Erden gleichen. Dann werden alle Menschen durch das flüssige Metall schreiten und geläutert werden. Wer fromm ist, dem wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge, wer gottlos, dem wird es so scheinen, wie wenn er in der Welt in flüssigem Metall ginge. Dann werden alle Menschen vereinigt zur höchsten Seligkeit gelangen, Vater und Sohn, Bruder und Freund. Einer wird den anderen fragen: Sind es schon soundso viel Jahre, daß ich gewesen bin, hattest du den Spruch des Richters in der Seele? Bist du ihm ergeben gewesen oder gottlos? Zunächst wird die Seele den Leib wahrnehmen (sic!), den sie nach Antwort fragt. Alle Menschen werden zugleich ihre Stimme erheben und das hohe Lob des Ahura Mazda und der unsterblichen Heiligen vollbringen. Ahura Mazda hat zu diesem Zeitpunkt (sein Werk) vollbracht, die Schöpfung wird so sein, daß kein Werk mehr zu tun ist. Während jene die Toten herstellen, wird kein Werk mehr zu verrichten sein. Ein Opfer für die Wiederherstellung der Toten wird der Erlöser (*saošyant*) mit seinen Gefährten darbringen. Sie werden das Rind Hadhayaos für dieses Opfer schlachten; vom Mark dieses Rindes und vom weißen Haoma werden sie die Lebens(-speise) zubereiten und sie allen Menschen geben, und jeder Mensch wird unsterblich sein in Ewigkeit. Und dies ist gesagt: Wer in der Größe eines Mannes gewesen war, den werden sie dann in der Gestalt eines Vierzigjährigen wiederherstellen. Diejenigen, die noch unerwachsen gestorben waren, werden sie dann in der Gestalt eines Fünfzehnjährigen wiederherstellen. Jedem wird man die Frau geben und ihm die mit der Frau (gezeugten) Kinder zeigen; sie werden es so treiben wie jetzt in der Welt, doch wird es keine Kinderzeugung mehr geben. Daraufhin wird der Erlöser (*saošyant*) und seine Gefährten nach des Schöpfers Ahura Mazda Befehl allen Menschen die Austeilung ihres Lohnes bewirken, so wie es ihren Taten gebührt. Dies ist der Zustand der Frommen, von dem es heißt: ‚Man wird sie führen ins Paradies des Ahura Mazda‘, wie sie es verdienen, der Leib wird hinaufgebracht (ins Paradies) bis in Ewigkeit, in Reinheit wird er wandeln immerdar.“ Auf die unterschiedlichen Rezensionen des Bundehesh kann in diesem eng gesteckten Rahmen nicht eingegangen werden.

²⁴ Vgl. PO VII,2,128–130.

war, darauf verweist, daß sich die Auferstehung der Toten beim „Zwinkern des Auges“ (*fi tarfat 'aini*), d.h. „im Nu“, augenblicklich, ereignen werde, dann zitiert er hier nicht nur 1 Kor 15,52, sondern spielt wohl auch auf den altiranischen Glauben an, wonach der Erlöser (*saošyant*) beim Totengericht die Geschöpfe mit seinem alles durchdringenden Blick vom schlechten Samen der Vergänglichkeit²⁵ befreien wird. Wenn nun der Erlöser der Lebendige ist, bedeutet dies für den Zoroastrier wie für den Christen, daß auch die Schar der mit ihm verbundenen Gläubigen auferstehen wird. Die Analogie zur Bildung des Kindes im Mutterleib ist von Babai nicht ungeschickt gewählt, da nach zoroastrischer Lehre der Lichtgott Ahuramazda als Schöpfer und Beschützer der Föten gilt, auch wenn eine eschatologische Deutung von Farvadin-Yašt 13,11 nach Nyberg²⁶ nicht in Betracht kommt.

Die Bestattungsriten der Magier galten schon in parthischer²⁷ und erst recht in sasanidischer Zeit²⁸ als vorbildlich und normativ für die religiöse Praxis des alten Iran. Im Vendidad (*Vidēvdāt*), einer von den Magiern veranlaßten Sammlung von Religionsgesetzen, sind die zoroastrischen Bestattungsriten²⁹ niedergelegt. Sie zeugen allesamt von der ungeheuer großen Scheu, mit dem toten, unreinen Körper in Berührung zu kommen. Die persische Volksreligiosität hat diese Urängste in der schrecklichen Leichenhexe Nasu personifiziert, für die wir innerhalb der syrischen Literatur eine späte Parallele in der Weltchronik des Barhebräus³⁰ wahrscheinlich machen können. Der Bestattungsort selbst galt den frommen Persern, vor allem nach Sonnenuntergang, wenn Ahriman und seine Heerscharen das Szepter führen, als Nistplatz der Dämonen:

„Schöpfer der Welten, wo sind die Dämonen, wo die Opfer der Dämonen? Wo sind die Versammlungsstätten der Dämonen? ... Ahuramazda gab zur Antwort: „An den Bestattungsstätten (*daxma*), hoch erhoben über der Erde, wo die Körper der Menschen niedergelegt sind, o Zarathustra. Dort sind die Dämonen, dort sind die Opfer der Dämonen, dort sind die Versammlungsstätten der Dämonen ... Die Dämonen, o Zarathustra, speisen dort und werfen ihren Unrat weg, wie ihr Sterblichen euch Nahrung aus garem Fleisch schmort und verzehrt. Seid also auf der Hut, ihr Sterblichen, und achtet auf eure Speise! Die Dämonen finden ihr Vergnügen, solange der Gestank anhält. Auf den Bestattungsstätten sammeln sich Krankheit und Schmerz, Fieber und Feuchte, Kopfschmerz, Unwohlsein und Haarausfall. Dort sind die Menschen dem Tode am meisten preisgegeben nach Sonnenuntergang.“³¹

²⁵ Vgl. NYBERG (Anm. 7) 312.

²⁶ Vgl. NYBERG (Anm. 7) 309f. Hintergrund für die christliche Auffassung dürften die spätjüdischen Vorstellungen von den „Messiaswehen“ sein, vgl. Joh 16,21.

²⁷ Vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 290 mit Bezug auf Strabo XV 3,20: „Sie begraben die Magier aber nicht, sondern überlassen ihre Körper den Vögeln zum Fraß. Unter diesen ist sogar Ehe mit der eigenen Mutter als Gesetz durch ererbte Sitte auferlegt.“

²⁸ Vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 298f.

²⁹ Zu den persischen Totenbräuchen im allgemeinen vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Réligion de l'Iran ancien* (Anm. 7) 103–111.

³⁰ Barhebräus, *chron.* (Budge I,273/Bruns 333), beschreibt die Zerstörung Edessas durch die Türken im Jahre 1146 und meint, die Stadt sei nunmehr ein Ort von Schakalen und des Nachts schlüchen sich die Sirenen ein, um sich vom Fleisch der Gemordeten zu nähren.

³¹ Übers. von Vend., VII,55–58 (137–145) nach C. DE HARLEZ, *Avesta. Livre sacré du Zoroastrisme* (Paris 1881) 82f., engl. bei J. DARMSTETER, *The Zend-Avesta I. The Vendidad* (o. O.

Nach Vendidad VI,1³² verunreinigt der Tod von Hunden und Menschen den Erdboden, der mit dem Kadaver in Berührung gekommen ist. Folgerichtig gehört die Erdbestattung³³, d. h. die bewußte Verunreinigung der Erde durch den Kadaver, zu den schlimmsten Vergehen, deren sich ein Mensch schuldig machen kann. Es fehlte daher im Verlaufe der Geschichte nicht an Versuchen der iranischen Geistlichkeit, in den von den Sasaniden beherrschten Gebieten das eigene Ritualgesetz auch gegen den Widerstand der christlichen Bevölkerung³⁴ gewaltsam durchzusetzen. So kam es beispielsweise nach Prokop, *bell. pers.* I, 12, unter Kawād (488–496; 498–531), der seinen Bruder Žāmāsp wieder vom Thron gestoßen hatte, zu Aufständen im Kaukasus, als das christliche Volk gezwungen wurde, die zoroastrische Sitte der Totenaussetzung zu übernehmen. König Gurgun von Iberien wechselte daraufhin die Fronten und unterstellte sich und sein Reich byzantinischer Oberhoheit. Der Friedensvertrag zwischen Großkönig Chosrau I. und Kaiser Justinian im Jahre 563 sicherte schließlich den persischen Christen ausdrücklich das Begräbnisrecht³⁵ zu.

Die Berührung mit dem Toten, d. h. die Bergung eines Leichnams, sei es Hund oder Mensch, sowie die anschließende Reinigung wird durch das Ritualgesetz der Magier³⁶ bis ins kleinste geregelt: Der auf dem Friedhof (*daxma*) ausgesetzte Leichnam ist schließlich mit dem Gesicht zur Sonne zu drehen und an schwere Steine zu ketten, damit die Vögel nur das Fleisch abnagen können und nicht etwa versehentlich auch noch die Knochen auf dem Erdboden verstreuen:

„Schöpfer der Welten! Wo sollen wir die Körper der Toten bestatten, o Ahuramazda, wo sollen wir sie hinlegen? – Ahuramazda gab zur Antwort: Man errichte hohe Ringmauern, zu hoch für Hunde, Füchse und Wölfe, von solcher Art, daß das Regenwasser nicht eindringen kann, unter einem Schutzdach gegen das Regenwasser. Wenn die Mazdaverheer es können und wollen, sollen sie die Leichen auf einer Steinkonstruktion niederlegen, auf Matten (?). Wenn sie dazu nicht imstande sind, sollen sie die Körper auf Gestelle betten, nackt und mit dem Gesicht zur Sonne.“³⁷

Nach dem Glauben der Magier bringt die Leichenhexe Nasu³⁸ schweres Unheil wie Überflutungen, strenge Winter, Heuschreckenplagen, Dürre und andere

1887, repr. Neu Delhi 1995) 87–89; dt. bei WIDENGREN (Anm. 7) 115. Zu den zoroastrischen Beichtformularen, die sich mit der Berührung von Leichnamen und ritueller Unreinheit befassen, vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 267.

³² Vgl. DARMSTETER (Anm. 31) 66 f.

³³ Vgl. Vendidad, III,36–42 (122–149): DARMSTETER (Anm. 31) 31–33. Das Strafgesetz sieht fünfhundert Hiebe mit der Reiterpeitsche vor; gestraft wird in dieser und auch in der kommenden Welt, sofern nicht zuvor Abbitte geleistet wurde.

³⁴ Doch waren nicht nur Christen, sondern auch Juden Opfer staatlicher Repression. Vgl. die talmudischen Zeugnisse für das persische Verbot der Erdbestattung bei J. NEUSNER, *Judaism, Christianity, and Zoroastrianism in Talmudic Babylonia* (Atlanta² 1990) 22 f.

³⁵ So die Notiz bei Menander: L. DINDORF, *Historici Graeci minores* (Leipzig 1871) II,24.

³⁶ Vgl. Vendidad VIII,1–4, 6–8: DARMSTETER (Anm. 31) 93–100, 103–112.

³⁷ Vendidad VI, 49–51 (101–106): DARMSTETER (Anm. 31) 73 f., HARLEZ (Anm. 31) 71. Der Blick zur Sonne bewahrt vor den Nachstellungen der Dämonen und sichert der Seele die Heimkehr in die himmlischen Gefilde.

³⁸ Vgl. Vendidad VII,25–27 (65–71): DARMSTETER (Anm. 31) 80 f. Das ganze Kapitel Ven-

Naturkatastrophen über all diejenigen, welche die dem Ahuramazda heiligen Elemente des Wassers und des Feuers durch Kadaver verunreinigen. Den tiefen Abscheu vor der semitischen Unsitte, Tote zu waschen und in der Erde beizusetzen, bringt in frühislamischer Zeit das apokalyptische Schlußkapitel der iranischen Version des Bundehesh³⁹ zum Ausdruck. Die islamische Herrschaft über die iranischen Kernländer erscheint dort als nationale Katastrophe, und der von ihr verursachte Religionsfrevel der Totenbestattung kann nur durch die Ankunft des endzeitlichen mazdaverehrenden Königs, welcher die heilige Erde Irans vom Schmutz des Unglaubens reinigt, gesühnt werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die christliche Reliquienverehrung von der hohen Warte zoroastrischer Eschatologie aus als in sich widersinnig betrachtet und vom Ritualgesetz der Magier, der staatstragenden Priesterkaste des Sasanidenreiches, als verunreinigend und frevelhaft verworfen wurde. Christen, die ihre Toten aufsuchten, sie gar berührten und liturgisch verehrten, galten vom zoroastrischen Standpunkt aus als Dämonenverehrer und mußten daher mit einer empfindlichen Strafe rechnen.

II. Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten⁴⁰

Innerhalb der erhaltenen schriftlichen Zeugnisse aus der Geschichte des frühchristlichen Iran nehmen die sog. syro-persischen Märtyrerakten, hier vor allem

didad VI bietet eine ausgefeilte Kasuistik für all jene Fälle, in denen sich Mensch und Natur durch die Berührung mit Totem verunreinigt haben. Nach zoroastrischer Mythologie springt die Leichenhexe Nasu Mensch und Tier je nach kultischer Reinheit bzw. Unreinheit in recht unterschiedlicher Weise an, vgl. *Vendidad* V,27–38 (82–120): *DARMSSTETER* (Anm. 31) 57–60.

³⁹ Vgl. G. WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam* (Baden-Baden 1961) 213: „... und das Reich von Iran blieb unter den Tadschiken (Arabern). Und diese führten das Gesetz ihrer schlechten Religion (die islamische Scharia) allgemein ein, zerstörten Verordnungen und Sitten der Altvorderen (Bewohner von Iran); das Waschen der toten Körper, das Begraben der toten Körper, das Essen toter Körper setzten sie als Sitte fest. Vom Anfang der Zeiten bis heute ist ein schwereres Unheil als dieses nicht gekommen, denn wegen des bösen Handelns dieser Leute sind Mangel und Verheerung und Gewalttätigkeit, wegen ihres schlechten Gesetzes und ihrer schlechten Religion (Islam) sind Qual, Mangel und alles übrige Unheil (in Iran) Gäste geworden.“ Es folgt dann die Beschreibung des Endes und die Ankunft des Befreiers.

⁴⁰ Die syro-persischen Märtyrerakten liegen in mehreren Rezensionen vor. Syrischer Text bei S. E. ASSEMANI, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* I (Romae 1748) und bei P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* II. IV (Lutetiae Parisiorum 1891. 1894) sowie auf armenisch in der von Mechtaristen besorgten zweibändigen Ausgabe (Venedig 1874) und schließlich griechisch bei H. DELEHAYE, *Les versions grecques des actes des martyrs persans* (= PO 2,403–560); dt. Auswahl bei BRAUN (Anm. 5); ältere Übersetzung bei G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig 1880, repr. Nendeln/Liechtenstein 1966). Vgl. auch H. FEIGE, *Die Geschichte des Mär 'Abdischo' und seines Jüngers Mär Qardagh* (Kiel 1889). Grundlegende historisch-theologische Untersuchung bei G. WIESSNER, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* (Göttingen 1967), leider jedoch ohne separates Literaturverzeichnis und ohne Register.

aus der Zeit Schapurs II. (310–379), eine herausragende Stellung ein. Der Kirchenhistoriker findet in ihnen reiches Quellenmaterial für die Geschichte des Christentums östlich von Antiochien, das sich sprachlich und kulturell von den westlich-mittelmeerländischen Entwicklungen z.T. nicht unerheblich unterscheidet. Besonders ergiebig erscheinen die genannten Dokumente im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat⁴¹, welches in unserem speziellen Falle dadurch gekennzeichnet ist, daß das persische Christentum nie eine „konstantinische Wende“ erleben durfte, sondern zu allen Epochen seiner Geschichte bis in die islamische Neuzeit hinein in steter Auseinandersetzung mit einem heidnischen Staat bzw. einer antichristlich eingestellten Gesellschaft stand. Das ständige Gegenüber zwischen den beiden Größen und der dauernde Zwang, die konfliktgeladene Beziehung theologisch zu reflektieren, schärfte im persischen Christentum das Bewußtsein für die religiöse Eigenart der autochthonen Traditionen. Der Religionswissenschaftler schließlich findet in den syro-persischen Märtyrerakten wertvolles Material zur Rekonstruktion der iranischen Religionsgeschichte der Sasanidenzeit. Während jedoch der Althistoriker für die Kirchengeschichte des Mittelmeerraumes in der Regel über gut edierte griechische und lateinische Texte verfügt, bleibt für den Forscher der orientalischen Kirchengeschichte die kritische Edition der syro-persischen Märtyrerakten noch immer ein unerfülltes Desiderat⁴². Die beiden von Bedjan herausgegebenen Bände lassen den Quellenumfang annähernd erahnen, nur ein Bruchteil dessen wurde seinerzeit von Braun in der Bibliothek der Kirchenväter einem breiteren deutschen Lesepublikum zugänglich gemacht, die ältere Hoffmannsche Übersetzung war schon damals nur schwer zugänglich. Die philologischen Voraussetzungen für eine intensive historische Beschäftigung mit den syro-persischen Märtyrerakten sind leider also noch immer nicht hinreichend gegeben. Manche form- und literargeschichtliche Frage konnte allerdings in der Zwischenzeit durch G. Wießners Grundlagenforschung einer zufriedenstellenden Lösung zugeführt werden.

II.1 Wundertätige Reliquien und Heiltümer

Gilt im zoroastrischen Kontext, wie wir oben gesehen haben, die Berührung des Toten als verunreinigend und frevelhaft, so werden im Gegensatz dazu in der christlichen Missionspropaganda Wundertätigkeit und Heilkraft der Reliquien nicht selten über Gebühr hervorgehoben. Viele syro-persische Märtyrerakten halten fast stereotyp übernatürliche Phänomene im Zusammenhang mit der Grablegung der Märtyrer fest. So betont etwa das Martyrium des Narsai (um 420), man habe die Gebeine des Heiligen „zur Hilfe und Heilung der Menschen“⁴³ niedergelegt. Gemeint ist damit wohl der bei den Nestorianern geübte

⁴¹ Vgl. J. RIST, Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen, in: *OrChr* 80 (1996) 17–42; WIDENGREN (Anm. 7) 243–245.

⁴² Vgl. die Auflistung der Handschriften bei WIESSNER (Anm. 40) 289.

⁴³ Vgl. BEDJAN, AMS IV,180.

Brauch des *henânâ*⁴⁴, einer Mischung aus Öl oder Wasser mit dem Staub der Märtyrergräber, welche dem Kranken zur äußeren oder inneren Anwendung verabreicht wurde. Die übernatürliche Wirkung des *henânâ* war in etwa identisch mit jener der Krankensalbung⁴⁵, zu der man vom Bischof oder Priester geweihte Öle verwandte. Besonders charismatisch begabte Märtyrer und Bekenner wie Bischof Mar Aba⁴⁶ vollbrachten schon zu Lebzeiten Wunder mit den von ihnen benedizierten Ölen. Ähnliches galt für die zahlreichen anderen Kontaktreliquien, um deren Besitz sich das gläubige Volk regelmäßig balgte: Ein recht drastisches Beispiel ist jenes des Märtyrers Pusai⁴⁷, dem man auf dem Weg zur Hinrichtungsstätte die Kleider vom Leibe riß. Ebenso wie das *henânâ* von den Gräbern der Märtyrer waren auch die Marterwerkzeuge, welche mit den Leibern der Heiligen in Berührung gekommen waren, beim Kirchenvolk heiß begehrt. So kurierte die ins Blut des Märtyrers Gîwârgîs (Georg) getauchte Pfeilspitze⁴⁸ eine schwangere Frau von ihrer Kindsnot und verhalf ihr zu einer glücklichen Geburt.

In den Bereich der Heilungswunder gehören auch jene Naturwunder, die sich in regelmäßigen Abständen an den Hinrichtungsorten bzw. Grabstätten der Märtyrer ereigneten. Bezüglich des Steinigungsortes von 'Aqqebschemâ und seinen Gefährten teilt uns der Chronist mit:

„In jenen Tagen aber geschah dort ein großes Wunder, denn an dem Ort, wo er gesteinigt worden war, ging eine Myrte (*âsâ*) auf und wuchs empor, so daß die Bewohner der Gegend im Glauben fünf Jahre lang Heilung davontrugen. Hernach aber wurde sie von jemandem aus Neid herausgerissen. Glaubwürdige Leute legen folgendermaßen Zeugnis ab: ‚Oftmals sahen wir nachts dort an jenem Orte, wo er gesteinigt worden war, Engelheere auf- und niedersteigen und Gott loben.‘ Gekrönt wurde der Heilige am Mittwoch der letzten Pfingstwoche.“⁴⁹

Nichts konnte die abergläubische Vorstellung der Zoroastrier von der Schädlichkeit eines Friedhofsbesuches so überzeugend ad absurdum führen wie ebenjene Heilungswunder, die sich an heiliger Stätte ereigneten. Bei den Märtyrern von Karka de Beth Selokh⁵⁰ hat sich eine ähnliche Tradition bezüglich eines Feigenhaines, in dem schon zu Schapurs Zeiten (um 345) Christen zu Tode gemartert worden waren, erhalten. Dort wuchs aus den Gebeinen gemarterter

⁴⁴ Vgl. Thesaurus Syriacus I,1315, sowie den Sachindex bei W. DE VRIES, Sakramententheologie bei den Nestorianern (Rom 1947) 292. Die Verwendung des *henânâ* in der nestorianischen Liturgie ist vielfältig: bei der Mönchsweihe, der Segnung der Eheleute und im Begräbnisritus kommt es zur Anwendung.

⁴⁵ Vgl. DE VRIES (Anm. 43) 281–283.

⁴⁶ Vgl. BRAUN (Anm. 5) 207.

⁴⁷ Vgl. das Pusai-Martyrium bei BRAUN (Anm. 5) 72. Die Leichen seiner Gefährten wurden entwendet, der mit ihrem Blut getränkte Erdboden als *henânâ* abgetragen, vgl. BRAUN (Anm. 5) 74.

⁴⁸ Der Hagiograph verweist auf den Umstand, daß von der Pfeilspitze die gleichen heilsamen Wirkungen ausgingen wie vom *henânâ*, vgl. BRAUN (Anm. 5) 276.

⁴⁹ BEDJAN, AMS II,391f.; vgl. BRAUN (Anm. 5) 137.

⁵⁰ Das heutige Kirkuk im Irak, vgl. den Exkurs bei HOFFMANN (Anm. 40) 267f.

„Bundestöchter“ ein für seine wunderbare Heiltätigkeit berühmter Feigenbaum hervor. Selbst Axt und Feuer der mit den Christen rivalisierenden Manichäer konnten dem aufstrebenden Kult in Bêth-Têtâ („Feigenbaumhausen“), welcher zur Abfassungszeit des Martyriums in voller Blüte stand, nicht Einhalt gebieten:

„Und nach der Krönung der heiligen Frauen sproßte an der Stelle, an welcher sie gekrönt worden waren, aus ihrem Blut ein Feigenbaum auf und diente denjenigen, die zu ihm ihre Zuflucht nahmen, zur Heilung. Als aber die Manichäer das vom Feigenbaum gewirkte Wunder sahen, fällten sie ihn und verbrannten jenen Ort mit Feuer. Gott aber, dessen Barmherzigkeit es nicht zuläßt, daß sie (die Heiligen) von den Feinden geschändet würden, ließ sie von der Löwenkrankheit⁵¹ überwältigt werden, welche sie dermaßen siech machte, daß sie vollständig aus der Stadt verschwanden. Eben der Ort, an welchem die heiligen Frauen verherrlicht wurden, heißt Bêth-Têtâ (Feigenbaumhausen) bis auf den heutigen Tag, und dient jetzt allen Gläubigen als Zufluchtsstätte, jahraus, jahrein, wenn sie das Andenken an den großen Tag der Kreuzigung feiern und zum ‚Großen Märtyrerhaus‘ hinaufziehen nach dem Brauch der Stadt: die ganze Kirchengemeinde, der Hirt und seine Herde in all ihren Ständen, an ihrer Spitze voran das Kreuz, biegen sie nach Bêth-Têtâ mit großer Feierlichkeit ab, unter Lobgesängen und heiligen Dankliedern, wie sie sich für den allherrscheden Gott geziemen, zur Beschämung der Ungläubigen und zur Verherrlichung der Gläubigen. Über uns Sünder (komme) Barmherzigkeit, Gnade und Erlösung. Amen.“⁵²

Im Hintergrund der Legende steht eine alte Namensätiologie des oberhalb der Stadt Karka gelegenen Feigenhaines⁵³, der offensichtlich als bevorzugte Hinrichtungsstätte diente. Die von der persischen Obrigkeit ausgehende Verfolgung traf in der Regel Christen und Manichäer⁵⁴ gleichermaßen, woraus sich eine gewisse Konkurrenz um die gemeinsamen Märtyrergräber hinreichend erklärt. In dem Martyrologium von Karka de Beth Selokh⁵⁵ werden die Namen der gemarterten Jungfrauen erwähnt, nämlich Thekla und ihre Gefährtinnen, welche durch den zuständigen Mopet Adarguschnasp den Tod fanden. Bezüglich der Wundertätigkeit teilt das Verzeichnis lapidar mit:

„Und durch ihr Blut ersproß ein Feigenbaum und wurde zum *benânâ* und zur Heilung viele Jahre hindurch. Aus Neid rissen ihn die unreinen Manichäer aus. So wurde der Hauch

⁵¹ Syr. *kêbâ d'aryâ* meint wohl nicht die Wurmkrankheit Elephantiasis, sondern die lepromatöse Lepra mit ihrer charakteristischen *facies leontina*. Von einem solchen Gebrechen wurde auch die Tochter des Satrapen Sanherib befreit, vgl. das Behnâm-Martyrium bei BEDJAN, AMS II,401.

⁵² Vgl. BEDJAN, AMS II,514; HOFFMANN (Anm. 40) 47. Die Beschreibung des Chronisten setzt eine Friedenszeit voraus, in der die Christen ihren Märtyrerkult ungehindert ausüben konnten. Das Mitführen des Kreuzes am „großen Tag der Kreuzigung“ läßt erkennen, daß man die heidnische Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauchte.

⁵³ Nach HOFFMANN (Anm. 40) 267f. lag noch im 19. Jh. das christliche Viertel von Kirkuk um den Burghügel herum über dem Judenviertel. Etwa eine Viertelstunde Fußweg östlich der Altstadt habe sich der besagte Hügel mit der Märtyrerkapelle befunden. Der Feigenhain lag also nicht allzu weit vom Stadtkern entfernt, jedoch weit genug, daß die ortsansässige Bevölkerung durch die Exekutionen nicht unnötig belästigt wurde.

⁵⁴ Vgl. das Streitgespräch in der Chronik von Seert (PO IV,237f.).

⁵⁵ Vgl. BEDJAN, AMS II,288. Auf die Namen der anderen Bundestöchter kann hier nicht näher eingegangen werden.

der Löwenkrankheit über sie gesandt und tilgte sie aus. Sie aber (die Christen) dankten, daß solches ihnen widerfuhr und an ihnen ein großes Wunder offenbar geworden war.“⁵⁶

Die Fürsprache der Heiligen wird in mannigfachen Nöten angerufen. Eine Besonderheit enthält indes das Martyrium des Qardagh⁵⁷, in welchem sich die apotropäische Kraft des *benânâ* gerade auch an den christlichen Soldaten des Perserkönigs erweist. Bevor man in die Schlacht ritt, besprengte der christliche General seine Truppen, die Waffen und die Pferde mit dem Gnadenstaub der Märtyrer und hängt eine Kreuzreliquie um. Ohne eigene Verluste errang die christliche Schwadron auf wunderbare Weise einen glänzenden Sieg über die feindliche Übermacht. Im Anhang desselben Martyriums läßt der Erzähler nun Christus selbst die himmlischen Segnungen des Gnadenstaubs der Märtyrer verkünden:

„Es ließ sich eine gewaltige Stimme vernehmen, die sprach: Komm in Frieden, Seliger, denn wohl hast du für meinen Namen gestritten. Siehe, ich werde bewirken, daß deine Gebeine Hilfe ausströmen lassen für Krankheiten, Leiden und die Saaten, daß die Heuschrecke sie nicht befällt, noch Raupe, noch Maus, noch Nager. Heldenhaft hast du gesiegt, hehrer Athlet Qardagh, komm in Freude und nimm deine Siegeskrone in Empfang!“⁵⁸

II.2 Lichtwunder über Märtyrerleichen

In der Ikonographie der Sasanidenkönige tritt der Herrscher als Sohn der Sonne und des Mondes im allgemeinen mit einem feurigen Nimbus auf, einer Art Lichtglorie (*xvarr*)⁵⁹, die das Haupt umgibt. Bei Aphrahat dem Persischen Weisen (*dem.* XXII,4) ist es der König Christus, der beim Hinabstieg in die Scheol mit seinem Lichtglanz (*zîwâ*) die Mächte der Unterwelt blendet und die im unterirdischen Verlies eingesperreten Gerechten befreit. In der syrischen Hagiographie wiederum erscheinen die Märtyrer als die großen Lichtgestalten. Sie sind in herausragender Weise die Freunde Christi und strahlen dessen Königsglanz auf enthülltem Antlitz wider. In sehr vielen Viten und Martyrien werden daher auch Lichtwunder über den Märtyrerleichen erwähnt. Nach iranischer Auffassung⁶⁰ ist der Tod der Zeitpunkt, an dem das in der guten Seele stets anwesende Licht sichtbar hervortritt. Wie eine Feuerkugel löst sich dann die Seele vom Leib, um ihre Himmelsreise anzutreten. Die guten Werke kommen ihr in einer Lichtgestalt entgegen, um sie abzuholen und auf der Sternbahn ins Paradies hinaufzuführen.

⁵⁶ BEDJAN, AMS II,289.

⁵⁷ Vgl. FEIGE (Anm. 40) 36.

⁵⁸ BEDJAN, AMS II,505.

⁵⁹ *xvarr* aus awestisch *xvarnah*, der „Glücksglanz“, welcher auf den Mitgliedern der Dynastie ruht, aber auch der „Schreckensglanz“, der ihre Feinde blendet, vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 58f.

⁶⁰ Vgl. WIDENGREN (Anm. 7) 21f., 35–40. Ihre klassische Ausprägung hat diese urpersische Vorstellung in der Himmelsreise des aufrechten Ardai Virâz gefunden, vgl. F. VAHMAN, *Ardâ Wirâz Nâmag. The Iranian Divina Comedia* (London/Malmö 1986). Die erbauliche Erzählung stammt in ihrem Kern aus spätsasanidischer Zeit, hat aber ihre Ausformulierung wohl erst in frühislamischer Zeit erhalten.

Eine Verchristlichung dieses Überlieferungstoffes liegt im Martyrium des Mihrschabor⁶¹ vor, wenn es heißt, daß in dem Augenblick, da der Märtyrer zum Gebet auf die Knie sank, den anwesenden Zeugen ein Licht erstrahlte. Im Martyrium des Barschebjâ und seiner Gefährten ist dieses Motiv außerdem noch mit der Bekehrungsgeschichte eines Magiers verknüpft:

„Er (ein Knabe) festigte sie (die Gläubigen) durch Unterweisungen mit süßer, lieblicher Stimme. Daraufhin öffnete der Herr die Augen jenes Magiers, und er sah eine Feuerzunge, aufgerichtet wie ein Kreuz, blitzend und strahlend über den Gebeinen der Gemordeten. Er erzitterte und erbebte und stieg von seinem Pferd herab.“⁶²

Im Martyrium des Behnâm begegnet die Lichtvision zusammen mit einem Naturwunder. Um dem verhaßten Grabkult der Christen vorzubeugen, werden vom König Schergen ausgesandt, die sterblichen Überreste der Märtyrer einzusichern. Doch verhindert ein Erdbeben die geplante Freveltat:

„Als sie (die Schergen) ankamen, sahen sie die Leichen der Heiligen leuchten wie Sonnenstrahlen zwischen wasserschwangeren Wolken. Als sie Reiser gesammelt hatten und gerade Feuer machen wollten, da erzitterte die Erde und es entstand ein großes Beben. Alle, die dort versammelt waren, erschrakten vor Furcht. Sogleich zeigte sich unter den Gebeinen der Heiligen ein Spalt – die Erde war nämlich gerissen – und begrub ebendiese Gebeine der Heiligen, so daß die Frevler sie nicht mehr verbrennen konnten.“⁶³

Nach weiteren abenteuerlichen Verwicklungen werden die Märtyrergebeine schließlich durch den Mönch Abraham glücklich geborgen und einer würdigen Bestattung zugeführt. Dieser erkennt die Reliquien nicht nur an ihrem Licht, sondern auch an ihrem typischen göttlichen Wohlgeruch⁶⁴, der alle Verwesung vertreibt und einen Vorgeschmack auf das künftige Paradies bereithält.

Es entspricht durchaus iranischer Vorstellung, daß die Seele eines Abgeschiedenen noch einige Tage in der Nähe des toten Körpers verharrt, um dann erst in Gestalt einer Lichtsäule ihre Himmelsreise anzutreten. So heißt es im Doppelmartyrium des Mar Jakob und Mar Azâd:

„In jener Nacht nun, in der die Seligen getötet wurden, zogen viele Menschen hinaus und sahen zwei Strahlen, wie die Sonne so strahlte ihr Licht, und sie ergossen sich vom Himmel hinab bis zur Erde und ließen sich auf den Häuptern der Athleten nieder. Auch in der zweiten Nacht zogen (die Leute) aus und sahen dieses Zeichen, auch in der dritten Nacht erschien das Zeichen auf diese Weise, bis schließlich die Hunde kamen, an ihren Knochen nagten und ihre Gliedmaßen zerrissen.“⁶⁵

⁶¹ Vgl. BEDJAN, AMS II,538.

⁶² BEDJAN, AMS II,282f.

⁶³ BEDJAN, AMS II,421.

⁶⁴ Vgl. BEDJAN, AMS II,431: „Und er (der Mönch Abraham) bemerkte ein gewaltiges Licht, das, dem der Sonne gleich, aufstrahlte, und einen Wohlgeruch, der herüberwehte, lieblicher als aller Moschusduft.“ Im Martyrium des Qardagh ist es nicht Moschus, sondern süßlicher Weihrauchduft, der vom Leichnam des Gesteinigten herüberweht, vgl. FEIGE (Anm. 40) 53: BEDJAN, AMS II,505.

⁶⁵ BEDJAN, AMS IV,140.

II.3 Reliquienwerb und Leichenraub

Anstößig wirkten auf den frommen Perser der Sasanidenzeit die in den Augen der Christen „heiligen Diebstähle“, d. h. die listige, bisweilen auch gewaltsame Entwendung eines Märtyrerleichnams. Nur in den seltensten Fällen konnten einzelne Mitglieder der gläubigen Gemeinde mit den Schergen handelseinig werden und den Leichnam abkaufen. Im Falle der hl. Martha⁶⁶ etwa glückte die Bestechung der Wache, die daraufhin den Leichnam freigab. Im Martyrium des Zebînâ ist uns ein Kaufpreis für Märtyrergebeine von sage und schreibe fünfhundert Zûzê⁶⁷ überliefert. Im Vergleich dazu wurde der Leichnam des Schreibers Jakob (*Iacobus notarius*) für zehn Zûzê⁶⁸ geradezu verramscht. Doch ging in diesem Falle das Bestechungsgeld an weniger anspruchsvolle Fußsoldaten (syr.-pers. *paige*), die bescheidener als ihre Vorgesetzten auftraten und sich außerdem noch an die getroffenen Abmachungen hielten. Dies war keineswegs selbstverständlich, wie die Ereignisse um den Märtyrer Barhadbeschabba zeigen. Die Grabwache steckte zwar das Bestechungsgeld ein, war aber trotzdem nicht gewillt, den Leichnam herauszugeben. Das ließen sich die empörten Unterhändler nicht bieten. Der Chronist schreibt:

„Als sie sahen, daß nichts zu machen war, fielen sie wie Räuber über sie her und droschen heftig auf sie ein. Dann fesselten sie sie und machten sich mit dem Leichnam auf und davon. In jener Nacht verbargen sie ihn dort, wo sie Platz hatten. Der Heilige aber wurde am zwanzigsten im Monat Tamuz (Juli) nach dem Mond(-kalender) gekrönt.“⁶⁹

Häufig kam es nicht zu einer friedlichen Einigung, weshalb die listenreiche Entwendung des Märtyrerleichnams zu den gängigen Motiven der meisten Passiones gehört, wie etwa im Martyrium des Bischofs Schapur von Nikator⁷⁰, aber auch in der bereits erwähnten *passio* des Qardagh⁷¹. Wenn die Perser, ihren Bestattungsriten folgend, die Märtyrer auf den ummauerten Plätzen den Raubtieren aussetzten, blieb der gläubigen Gemeinde nur der „fromme Diebstahl“⁷² als letzter Ausweg, um das christliche Begräbnis sicherzustellen.

Höchst dramatisch verlief die Bergung des bereits zerstückelten Leichnams von „Jakob dem Zerschnittenen“⁷³ (*Iacobus intercisis*, nicht zu verwechseln mit dem oben bereits erwähnten Namensvetter *Iacobus notarius*), der unter

⁶⁶ Vgl. BEDJAN, AMS II,240.

⁶⁷ Vgl. BEDJAN, AMS II,50. Ein *zûzâ* entspricht etwa der griechischen Drachme oder einem Viertel des jüdischen Schekels.

⁶⁸ Vgl. BEDJAN, AMS IV,199. Allerdings war der Abtransport der Leiche bei Nacht gefährvoll.

⁶⁹ BEDJAN, AMS II,316.

⁷⁰ Vgl. BEDJAN, AMS II,56.

⁷¹ Vgl. BEDJAN, AMS II,505.

⁷² Vgl. das Martyrium des Miles und seiner Gefährten (BEDJAN, AMS II,275), des Mar Badma (BEDJAN, AMS II,375) oder das des Mar ʿAqqebschma (BEDJAN, AMS II,374); ähnlich auch das Martyrium des Dado (BEDJAN, AMS IV,221) sowie des Mar Saba, der in einem goldenen Schrein beigesetzt wird (BEDJAN, AMS IV,249), und des Mar Tataq (BEDJAN, AMS IV,183).

⁷³ Vgl. BRAUN (Anm. 5) 150–162. Zum Martyrium des *Iacobus notarius* vgl. BRAUN ebda. 170–178.

dem Nachfolger des Jazdegerd I⁷⁴., Bahrâm V. mit dem Beinamen Gor, um 420/21 die „neun Tode“ starb:

„Der selige Jakob wurde gekrönt im Jahre 732 Alexanders, dem ersten Jahre des Perserkönigs Warharân (Bahrâm V. 420–438), am Freitag, dem siebenundzwanzigsten des ersten Tischri (Oktober) der Griechen. Sein Leichnam lag hingeworfen. Gläubige Christen sammelten viel Geld und gaben es den Henkern (*quaestionarii*), um den Leichnam des Herrlichen zu erhalten; diese ließen sich jedoch nicht überreden. Aber zur neunten Stunde, da sie fortgingen, stahlen einige Gläubige seine Leiche und blieben, bis es dunkel wurde, bei seinem Versteck. Am Abend sammelten sie alle achtundzwanzig abgeschnittenen Glieder seiner Hände und Füße, die großen und kleinen, und legten sie mit dem Rumpf in ein einziges Tuch. Da floß Blut aus den Gliedern und träufelte auf die Erde. Wir, die Gläubigen, beteten still den Psalm Miserere. Plötzlich stieg Feuer herab, umgab das Tuch und leckte das Blut aus der Spreu und dem dichten Staub der Erde – wir alle fielen aus Furcht zur Erde – bis die Glieder des Heiligen sich röteten und wie eine ausgereifte Rose wurden. Wir glaubten alle, daß uns etwas geschehen würde, nahmen zu seinem Gebete unsere Zuflucht und bekannten Christus, der ihn ausgezeichnet, daß wir dieses furchterregenden Anblickes gewürdigt worden waren. Gemäß der Gnade des Herrn, die uns gewährte, zu ihr Zuflucht zu nehmen, hüllten wir den Leib des Seligen, obwohl wir seine Verfolger fürchteten, ein und begruben ihn heimlich mit der gebührenden Ehre durch die Gnade und Barmherzigkeit Christi, der seine Märtyrer krönt.“⁷⁵

Der Chronist des Martyriums von „Jakob dem Zerschnittenen“ veranschaulicht hinreichend die Schwierigkeiten, mit denen Christen in der zoroastrischen Gesellschaft zu rechnen hatten, wenn sie sich in den Besitz der begehrten Reliquien bringen wollten. Die Herabkunft des Feuers auf Jakobs Leichnam ist freilich völlig unzoroastrisch – wie sollte sich auch das heilige Element Ahuramazdas mit dem unreinen Leichnam vermengen –, aber vom biblischen Kontext her nahegelegt. So weist etwa Aphrahat der Persische Weise⁷⁶ des öfteren darauf hin, wie Gott das Opfer seiner Gerechten im Feuer annimmt (Kain und Abel, Elias auf dem Karmel etc.) und beglaubigt. Ebenso prüft und läutert der Herr auch das Lebensopfer seiner Märtyrer. Das Pusai-Martyrium wiederum vereint verschiedene volkstümliche und auch biblische Erzählmotive (Bileam, ägyptische Plagen) zu einer kunstvollen Komposition:

Da die Feinde unseres Volkes sahen, daß von den hundertdrei Leichen der tags zuvor Getöteten nichts dort geblieben war, sondern daß sie alle weggenommen und begraben waren, und daß auch die Stellen, an denen Blut vergossen war, unkenntlich waren, indem man den Staub, auf den das Blut geträufelt war, als Gnaden- und Segensmittel abgetragen

⁷⁴ Jazdegerd I. (399–421) galt als Christenfreund, der im Jahre 410 die unter Schapur II. (309–379) begonnene Verfolgung offiziell beendete und Frieden mit der Kirche schloß. Innenpolitisch geriet er jedoch unter den massiven Druck des zoroastrischen Klerus und einiger Adliger, die den Großkönig schließlich beseitigten und einen seiner Söhne, genannt Bahrâm V. Gor („der Wildesel“ wegen seiner guten Kontakte zu den Arabern), auf den Thron hoben, vgl. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (Kopenhagen ²1944) 269–274.

⁷⁵ BRAUN (Anm. 5) 162.

⁷⁶ Vgl. dem. IV,3 f. (de oratione). Das Himmelfeuer ist nach Aphrahat von anderer Qualität als das irdische. Als Gerichtsfeuer hat es diakritische Funktion: es tilgt die unwürdigen Frevler und heiligt die Gaben der Gerechten.

hatte, da befahl er⁷⁷, daß Wächter bei der Leiche des Seligen sitzen sollten. Aber Gott ließ schweren Hagel auf die Wächter fallen, doch nicht überall, sondern der Hagel schied zwischen den ungläubigen Wächtern und den wachenden Gläubigen, wie der Todesengel zwischen den Erstgeborenen der Israeliten und Ägypter schied. Die Wächter flohen und kamen in die Stadt, vor Schmerzen schreiend und jammernd. Einer aber aus der Menge derer, die dort wachten, stand mit seinem Knecht von seinem Platz auf; sie traten hinzu, legten die Leiche des herrlichen Pusai in einen Sack, legten sie auf einen Esel und brachten sie in die Stadt. Als sie in die Stadt kamen, entstand plötzlich, bevor sie zu ihrem Hause kamen, große Finsternis. Während die Leute wegen der Finsternis hin und her strauchelten, trottete der Esel vor ihnen her, wandte sich aber nicht zum Hause seines Herrn, sondern ging einen anderen Weg und kam an der Tür einer deportierten Bundestochter von asketischem Wandel, die ihr ganzes Leben in der Enthaltsamkeit verbrachte und nie ihr Haus verließ, zum Stehen. Als nun tags zuvor der selige Simon, seine Genossen und Brüder und dann auch Pusai gekrönt wurden, weinte und seufzte sie, daß sie die ihr gesteckte Grenze nicht überschreiten konnte und deshalb gehindert war, den Segen der Heiligen zu empfangen. Aber der Herr beraubte sie nicht ihrer Sehnsucht. Als nämlich der Esel, der die Leiche des seligen Pusai trug, an der Türe des Hofes jener Seligen stehen blieb und die Magd zur Zeit des Hahnenschreies die Hoftüre öffnete, trottete der Esel in den Hof. Die Magd erschrak und sprach zur Seligen: ‚Ein Esel ist mit seiner Last in den Hof gelaufen, siehe, da steht er!‘ Die Selige sprach zu ihrer Jüngerin: ‚Schaff ihn hinaus!‘ Das Mädchen zerrte ihn sehr, um ihn hinauszubringen, doch er rührte sich nicht von der Stelle. Da er nicht hinausgehen wollte, kam auch die Selige in den Hof und sie zogen ihn beide oftmals und schlugen ihn; aber er ging nicht hinaus. Da sagte die Selige zu ihrer Jüngerin, sie möge ihren Bruder rufen, der in der Nachbarschaft wohnte, daß er komme und ihn hinausbringe. Der Bruder kam, nahm einen Stock und schlug den Esel heftig. Aber er wollte nicht hinausgehen und bewegte sich nicht einmal von der Stelle. Da trat er hinzu, berührte die Last und sah, daß es eine Leiche war und daß Blut und Eiter aus dem Sack floß. Er sprach zu seiner Schwester: ‚Bring mir eine Lampe, Schwester; laßt uns sehen, ob dies nicht eine uns gesandte Gabe Gottes ist.‘ Als sie die Lampe brachten, die Last herunternahmen und den Sack öffneten, sahen sie, daß es eine Leiche war. Sie schauten ihr ins Gesicht und sahen, daß es Pusai war. Denn sie kannten ihn, da er aus ihrer Stadt war, und besonders, weil die Stelle an seinem Nacken, durch die seine Zunge herausgerissen war, es bezeugte. Sobald sie dem Esel die Last abgenommen hatten, lief er hinaus und kehrte zurück zum Hause seines Herrn, der sich aus Furcht vor den Persern gescheut hatte, nach der Leiche zu forschen. Die Selige und ihr Bruder salbten die Leiche, wie es sich geziemt, mit großem Eifer und begruben sie in Ehre, damit sie für ihre Landsleute ein Schatz des Segens sei. Dies geschah durch die Fügung Gottes, dem Ehre sei durch den Mund von uns allen in alle Ewigkeit. Amen.“⁷⁸

III. Marutha von Maipherkat

Die z. T. recht verstümmelten Handschriften der syro-persischen Märtyrerakten nennen keinen Verfassernamen. Anderweitiger Überlieferung zufolge sollen zwei syrische Bischöfe, die um die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert lebten, Sammlungen von Märtyrerakten aus der Zeit Schapurs II.

⁷⁷ Wohl der für die Hinrichtung verantwortliche Mopet.

⁷⁸ BEDJAN, AMS II,230–232: BRAUN (Anm. 5) 74 f.

veranstaltet haben. Marutha, Bischof von Maipherkat (Martyropolis) in Großarmenien, berühmt als Diplomat und Arzt⁷⁹, hatte sich 410 auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon⁸⁰ um die Reorganisation der durch Schapurs II. Verfolgungen äußerlich zerrütteten Kirche Persiens hochverdient gemacht. Er starb zwischen 418 und 420 und hinterließ laut 'Abdischo'⁸¹, dem Verfasser eines Schriftstellerkatalogs, ein „Buch der Martyrien“ resp. „Akten der Märtyrer, welche im Osten Zeugnis gaben“. Von Achai, der nach dem Friedensschluß mit dem persischen Staat 410 die lange Sedisvakanz beendete und bis etwa 415 als Katholikos regierte, schreibt Mari, ein nestorianischer Chronist des zwölften Jahrhunderts:

„Bevor er das Patriarchenamt antrat, veranstaltete er eine Pilgerreise, um die Gräber der Märtyrer, welche unter Schapur für Christus gelitten hatten, zu besuchen, schrieb ihre Akten nieder und brachte einen ganzen Band mit ihren Taten und den Hintergründen eines jeden Martyriums heraus.“⁸²

Bedjan hatte sich im engen Anschluß an Assemani für Marutha als Redaktor der von ihm herausgegebenen syro-persischen Märtyrerakten entschieden, ohne freilich einen triftigen Grund zu liefern. Gegen Marutha spricht, daß der Sammler Augenzeuge der letzten Martyrien unter Schapur II. gewesen zu sein behauptet, Marutha aber in den Jahren 370–379 den Boden des Perserreiches nicht betreten zu haben scheint. Diesem Erfordernis wird der Katholikos Achai eher gerecht werden als Bischof Marutha. Andererseits war Marutha in der syrischen Überlieferung als Förderer des Reliquienkultes bekannt, wie aus dem Martyrium des Narsai (um 420) hervorgeht:

„Nachdem der selige Narsai im Blute seines Nackens gekrönt worden war, ließ ihn jener Magier, der Kommissar, liegen und ging fort. Wir Christen aber nahmen den Leichnam des seligen Blutzegen zusammen mit seinem Haupt und seinem Blut und brachten ihn in das Martyrium, welches der selige und des guten Angedenkens würdige Freund der Märtyrer, Mar Marutha, Bischof von Sof (Sophene) an jenem Orte auf Geheiß (*sacra*) des Königs erbaut hatte. Weil in den Tagen des Königs Schapurs dort an einem einzigen Tage einhundertachtzehn Märtyrer den Tod fanden, deshalb erbat sich Bischof Mar Marutha diesen Ort und erbaute darauf einen herrlichen, prächtigen Tempel zur Ehre der siegreichen Märtyrer. Wir wuschen den Leichnam des Siegreichen, salbten ihn mit Ölen und Salbe, wickelten ihn in Tücher und Linnen und begruben ihn an einem Ehrenplatz inmitten des Martyriums. Als diese Verfolgung (unter Jazdegerd 419/20?) entstand, erhoben wir die Gebeine des Siegreichen von dem Ort, wo wir sie niedergelegt hatten, aus Furcht vor den Magiern, daß sie sie entdecken und ihren Spott mit ihnen treiben könnten. Wir brachten einige Gebeine des

⁷⁹ Vgl. dazu P. BRUNS, Marutha von Maipherkat, in: LACL³ 492f. Über das Leben des Bischofs unterrichten verschiedene Viten. Die englische Übersetzung einer armenischen Vita des Bischofs wurde besorgt von R. MARCUS, *The Armenian Life of Marutha of Maipherkat*, in: HThR 25 (1932) 47–73; zur griechischen Vita vgl. J. NORET, *La vie grecque ancienne de S. Marûtâ de Mayferqat*, in: AnBoll 91 (1973) 77–103. Noch immer nicht überholt ist die Untersuchung von O. BRAUN, *De Sancta Nicaena Synodo* (Münster 1898) bes. 2–12.

⁸⁰ Vgl. dazu P. BRUNS, *Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche*, in: AHC 32 (2000) 1–22.

⁸¹ BOCV III,1,73f.

⁸² H. GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria* (Romae 1896–1899) I,27/II,15.

gepriesenen Athleten und lebendigen Schatzes zum Martyrium von Lorna⁸³ und legten sie nieder zur Hilfe und Heilung der Menschen.“⁸⁴

Aus der Vita des Marutha⁸⁵ ist bekannt, daß der Bischof am Königshof einen diplomatischen Vorstoß unternahm, um in den Besitz begehrter Reliquien für seine Heimatstadt Maipherkat zu gelangen, ein angesichts der zoroastrischen Bestattungspraxis nicht ungefährliches Unterfangen. Aufgrund seiner Sonderstellung als Arzt und Diplomat⁸⁶ wurde dem Ansinnen stattgegeben. Zwischen 410 und 420 wurde Maipherkat mit einer imposanten Steinmauer umgeben und zu einem römischen Bollwerk im nördlichen Zweistromland ausgebaut. Parallel dazu rüstete Marutha geistlich auf, indem er die Stadt mit zahlreichen Kirchenbauten verschönte und seinen Bischofssitz zu einem Wallfahrtszentrum mit einem ungeheuren Reliquienschatz machte. Fortan hieß die Stadt bei den Griechen Martyropolis, und aus diesem Grunde genügte es keineswegs, daß lediglich die Heiligen Persiens dort verehrt würden. Nach der armenischen Vita⁸⁷ erlangte Marutha von Theodosius II. die Erlaubnis, aus dem gesamten römischen Reich Reliquien zu sammeln. Es sollen laut Chronist 120.000 aus dem Römerreich, 20.000 aus Asorestan (armenisch für Syrien-Mesopotamien), 80.000 aus Persien und 60.000 aus Armenien, insgesamt also 280.000 Reliquien, gewesen sein. Macht man einige Abstriche an dem panegyrischen Stil des Erzählers, so kann man dennoch dem rührigen Bischof den Respekt nicht verweigern. Zwar schweigen sich griechische Quellen wie Sozomenos und Theophanes aus und erwähnt die griechische Vita lediglich die Präsenz von persischen Heiligen in der Stadt, so spricht doch Johannes Chrysostomus⁸⁸ stets mit Hochachtung von den östlichen Blutzeugen. Zweifelsohne sollte nach Bischof Marutha der Märtyrerkult in Maipherkat die Kirche im nördlichen Zweistromland stärken, die Mission unter den Zoroastriern fördern und den Zusammenhalt der Christen in Ost und West festigen.

Von einem Manne, der sich wie Marutha um die Märtyrerverehrung derart verdient gemacht hatte, konnte man daher sehr wohl die Sammlung und Redaktion von Märtyrerakten erwarten. Auch wenn dieser Vorgang für die syro-persischen Akten in der jetzt vorliegenden Form nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, so war die Zuordnung späterer Tradition nicht rein zufällig erfolgt.

⁸³ Vielleicht Lura/Luristan, eine Bergregion der Susiana.

⁸⁴ BEDJAN, AMS IV,179f.

⁸⁵ Vgl. dazu auch die Untersuchung von E. KEY FOWDEN, *The Barbarian Plain* (Berkeley 1999), die sich vor allem mit dem Sergius-Kult beschäftigt hat; speziell zu Marutha vgl. den dortigen Index.

⁸⁶ Vgl. MARCUS (Anm. 79) 66–68. S. 64f. beschreiben eindringlich die Nachstellungen der Magier.

⁸⁷ Vgl. MARCUS (Anm. 79) 67f.

⁸⁸ Vgl. dazu P. BRUNS, Johannes Chrysostomus und die Kirche des Perserreiches, in: Giovanni Crisostomo. Oriente e occidente tra IV e V secolo (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93) (Rom 2005) 733–744, zu Marutha bes. 736f.

IV. Theologische Klarstellungen

Einen systematischen Traktat über die Verehrung der Märtyrer und ihrer sterblichen Überreste suchen wir in der frühen syrischen Literatur vergebens. Die gelehrte Theologie nimmt sich recht zögerlich dieses Phänomens an. Erst recht finden wir keine explizite Kritik an der überlieferten Frömmigkeit und daher auch keine Apologie der lang geübten Praxis, zu sehr ist der Glaube lebendig, daß sich in den irdischen Überresten der Märtyrer und Asketen Gottes besondere Kraft gegenwärtig setzt. Eher beiläufig kommt daher Ephräm der Syrer⁸⁹ etwa, der in seinen eschatologischen Anschauungen gänzlich unter dem Einfluß alttestamentlicher und spätjüdischer Auffassungen steht, auf das Thema „Reliquienverehrung“ zu sprechen. Für ihn ist die Unterwelt (Scheol) das große, allumfassende Grab im Innern der Erde, der Aufbewahrungsort der toten Körper bis zum Jüngsten Gericht. Auch wenn man Ephräm wie auch Aphrahat den Persischen Weisen⁹⁰ als Vertreter der orientalischen Vorstellung vom Seelenschlaf heranziehen kann, so besteht doch nach Ansicht des ersteren ein profunder Unterschied zwischen den Gerechten und den Frevlern in der Scheol. Die Körper der Bösen sind verachtet entsprechend dem dichterischen Mahnwort des Todes in den *Carmina Nisibena*:

„Entehret nicht eure Glieder durch eure Sünden –
Denn in der Scheol sind die Gebeine der Frevler verachtet.“⁹¹

Anders hingegen verhält es sich mit den Gebeinen der Gerechten:

„(Der Tod spricht:) Moses aber erwies nur dem einen reinen Körper Ehre;
Ich dagegen ehre alle Körper und Gebeine aller Gerechten.
Es strahlen die Gebeine der Propheten und Apostel;
Ein Licht wurden mir in der Finsternis alle Gerechten.
Ich werfe mich nieder vor dem, der mir die Finsternis der Scheol erleuchtet hat.
Solange der Glanz des Moses (in der Scheol) war, war er mir die Sonne.“⁹²

Die Körper der Heiligen strahlen nicht nur Glanz und Licht aus, sondern spenden auch ihre Heilkraft an die bedrängte Kreatur. Dies gilt in überragender Weise vom Leib Jesu, den Ephräm ein Meer der Wunderkraft nennt. Alttesta-

⁸⁹ Vgl. E. BECK, Ephräms Hymnen über das Paradies (Rom 1951) bes. 94f.

⁹⁰ Vgl. dazu P. BRUNS, Aphrahat. Unterweisungen I-II (Freiburg 1991) 67–71, dort auch weitere Literatur. Nach dem. 8,8 (de resurrectione) nahmen die Israeliten die Gebeine des Joseph aus Ägypten deshalb mit, weil sie ein Unterpfand für die künftige Auferstehung und kostbarer als das ägyptische Gold und Silber waren. Die Parallelität von Reliquienverehrung und Auferstehungshoffnung ergibt sich auch aus einer anderen Stelle, nämlich aus dem. 21,9: „Josefs Gebeine ließen seine Brüder von Ägypten überführen (vgl. Gen 50,25; Ex 13,19); Jesus richtete sein Vater von den Toten auf und führte ihn unverwest zum Himmel auf.“ (BRUNS 484f.) Auf das Problem des „Zwischenzustands“ der *anima separata*, welcher eine Voraussetzung für die „Doppelexistenz“ des Märtyrers im Himmel und auf Erden ist, kann hier freilich nicht eingegangen werden.

⁹¹ *Carm. Nis.* 63,14: CSCO 241,89.

⁹² *Carm. Nis.* 63,19–21: CSCO 241,89.

mentliches Vorbild für den auferstandenen Christus ist Elischa/Elisäus⁹³, dessen kranker Körper Kraft spendet und Tote erweckt. Ein anderes biblisches Beispiel ist die Erzählung von dem ungenannten Propheten aus Juda, der in Bethel die Entweihung des Altares durch Josias verkündet, dann aber von einem greisen Propheten Bethels verführt, gegen das Verbot Jahwes bei ihm einkehrt und zur Strafe auf dem Heimweg von einem Löwen zerrissen wird. Der Greis erkennt die Echtheit seiner Sendung und läßt sich deshalb im Grabe dieses Propheten bestatten. Nach 2 Kön 23,16 entweiht Josias Altar und Gräber, nur das Grab der beiden Propheten verschont er. Daher kann Ephräm triumphieren:

„Wer hat (je solch ein Wunder) gesehen in der Scheol:
Der Getötete hat den, der ihn tötete, im Grabe beschützt!
Wie sehr werden da uns beschützen
die um Christi willen Getöteten.“⁹⁴

⁹³ Vgl. Aphrahat, dem.3

6,13: „Auf den Gebeinen des Elischa lebte ein Toter wieder auf (2 Kön 13,21); als unser Erlöser zu den Toten hinabstieg, machte er die Vielen lebendig und richtete sie auf.“ (BRUNS 204) Zu den „toten“ Gebeinen des Elischa als Unterpfand der Auferstehung vgl. *dem.* 8,11 sowie dem 21,15: „Auf Elischas Gebeinen kam ein Toter zum Leben; auf Jesu Gebeine wurden alle Völker geworfen, die tot waren durch ihre Sünden, und lebten wieder auf.“ (BRUNS 489)

⁹⁴ *Carm. Nis.* 43,8: CSCO 241,33.

Grab und Kirche

Zur funktionalen Bestimmung archäologischer Baubefunde
im östlichen Frankenreich

Von SEBASTIAN RISTOW

Einführung

In den frühmittelalterlichen Schriftquellen des Westens sind die Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Qualitäten und Funktionen frühchristlicher Sakralbauten unscharf. Meist ist von einer *ecclesia* oder *basilica* die Rede, ohne dass für das 5.–7. Jahrhundert eine einheitliche und durchgängig angewandte Terminologie erkennbar wäre, die es ermöglichen würde, Rückschlüsse auf archäologisch nachgewiesene christliche Architektur abzuleiten.

Die in den frühmittelalterlichen Texten verwendeten Begriffe *ecclesia* und *basilica* ermöglichen keine rechtliche Einstufung oder architektonische Differenzierung so angesprochener Gebäude¹. Eine *basilica* kann eine Kirche auf dem Lande sein, aber auch eine Bischofskirche, eine Friedhofskapelle oder eine Klosterkirche². Ein *oratorium* ist ebenso ungenau in seiner Funktion umrissen und erst – wenn bekannt – in seinem Befundkontext genauer einzuordnen: als Landkirche oder heiliger Ort, Gebetsstelle oder auch Privatkapelle³.

Von archäologischer Seite gilt es festzuhalten, dass es zunächst eine auch in Spätantike und Frühmittelalter sichtbare und empfundene Differenzierung zwischen den innerstädtischen und den außerstädtisch auf den Gräberfeldern gelegenen Kirchen und Memorien sowie den „Landkirchen“ gab. Lässt man das Problemfeld der grundsätzlichen Erkennbarkeit christlicher Nutzung aus dem archäologischen Befund beiseite, sind es vor allem zwei Eigenschaften, die die genannten frühchristlichen Sakralbauten in Bezug auf ihre nähere Einordnung interessant machen:

a) Das Vorhandensein von Einbauten, die zur Abhaltung der Liturgie und besonders der Feier der Eucharistie notwendig waren, wozu in allererster Linie der Altar, die Kanzelanlage, Schranken und Einrichtungen für die Taufe zählen.

b) Der Nachweis einer Aufbewahrung von Reliquien oder Martyrer- bzw. Heiligenbestattungen im Gebäude und bzw. oder die Einbringung oder die

¹ Zusammenstellung z. B. bei: E. KNÖGEL, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit, in: Bonner Jahrb. 140–141 (1936) 1–258 (Nachdruck Hildesheim 1992) 24f. – Zur Problemstellung: J. DES GRAVIERS, La dédicace des lieux du culte au V^e et VI^e siècles, in: ACAn 7 (1962) 107–125, hier 110–114; zuletzt H. JULIUS, Landkirchen und Landklerus im Bistum Konstanz während des frühen Mittelalters. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung Phil.-Diss. Univ. Konstanz (2003) 37 mit Lit.

² Ebd. 38.

³ Ebd. 44.

Überbauung von Gräbern anderer Art. Diese können höchst unterschiedlichen Charakter haben. Die Beisetzungen können mit Trachtbestandteilen und/oder echten Beigaben ausgestattet sein, eine oberirdische Kennzeichnung, ggf. sogar eine zugehörige Grabinschrift besitzen. Schließlich können zusätzliche Aussagen möglich sein aufgrund von christlichen Inschriften, Symbolen oder Bildern, die eine nähere Interpretation von Funden und Befunden ermöglichen.

Nach Möglichkeit gilt es bei der Beurteilung des archäologischen Befundes zunächst festzulegen, wie die relative und im Idealfall auch die absolute Chronologie zwischen Bau- und Umbauphasen der Architektur, den Grab- und Memorialeinrichtungen sowie der liturgischen Ausstattung eines Gebäudes anzusetzen ist. Bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang auch die Frage, welches Nutzungskonzept dem ursprünglichen Bauvorhaben zu Grunde lag und wann und wie dieses gegebenenfalls geändert wurde. Im Zweifelsfall kann auch das direkte bauliche Umfeld bzw. die Nutzung der Umgebung Aufschlüsse über die Funktion einer archäologisch bestimmbarer Bauphase geben.

Besonders im Rheinland gibt es eine Reihe frühchristlicher Bauten, bei denen sich diese Definitionsfragen zwar aufdrängen, aber oft weder angesprochen, noch befriedigend geklärt wurden. Meist werden in der archäologischen Literatur Bauten unter mittelalterlichen Kirchen ebenfalls einfach als „Kirche“ bezeichnet. Mit dieser Terminologie sind jedoch jegliche Unterschiede verwischt⁴. Dabei könnten sich auch für die Städte und größeren Orte des spätantik-frühmittelalterlichen Rheinlandes Aussagen zur Entstehung der im Hochmittelalter so bedeutenden Sakraltopographie ableiten lassen.

In vorkonstantinischer Zeit sind noch keine sicher als christlich zu bestimmenden Grabbauten archäologisch fassbar⁵. In der Spätantike entstanden auf den Friedhöfen vor den römischen Städten auch im Rheinland Grabmonumente und ebenso begehbbare, meist einfache, rechteckige *cellae memoriae*, wie sie etwa aus Bonn und Xanten bekannt sind. Diese Bauten wurden von Anhängern unterschiedlicher Religionen errichtet und dienten dem Totengedächtnis sowie speziell der Abhaltung von Totenmählern⁶. Seltener sind größere, wohl überwiegend christliche Coemeterialbauten. Diese sind vor allem aus Rom bekannt⁷, kommen aber auch im spätantiken Gallien vor, etwa in Vienne⁸ sowie im Rhein-

⁴ Zum Beispiel zum Bau I bzw. Bau A unter St. Severin in Köln, siehe unten S. 229 f.

⁵ K. STÄHLER, Grabbau, in: RAC 12 (Stuttgart 1983) Sp. 420.

⁶ N. KYLL, Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuchs des Regino v. Prüm (†915) (= RA 81) (Bonn 1972) 176–179.

⁷ Zuletzt mit Lit.: T. LEHMANN, „Circus Basilicas“, „coemeteria subteglata“ and church buildings in the suburbium of Rome, in: Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 17 (2004) 57–77.

⁸ Zusammenfassend mit Lit.: M. JANNET-VALLAT, L'organisation spatiale des cimetières Saint-Pierre et Saint-Georges de Vienne (IV^e–XVII^e s), in: H. GALINIÉ/E. ZADORA-RIO (Hg.), Archéologie du Cimetière chrétien. Actes 2^e coll. A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29. sept.–1^{er} oct. 1994) (Tours 1996) 125–137.

land, z. B. in Köln St. Ursula (Bau I) und St. Maximin in Trier, vielleicht auch St. Alban in Mainz. In all diesen Gebäuden wurde der Toten gedacht und vielleicht – zunächst ergänzend zum Totenmahl – auch das christliche eucharistische Mahl gefeiert, welches das herkömmliche Totenmahl in der Spätantike zunehmend und später ganz ersetzte⁹. Nicht der Gemeindegottesdienst, sondern die Bestattung und Totenehrung, später in Form von Toten- oder Motivmessen, bestimmte anfangs die Funktion dieser Gebäude¹⁰. Für das Rhein-Maas-Gebiet oder Gallien geben die Quellen keine Auskünfte darüber, wann sich diese Entwicklungen im Einzelnen vollziehen. Während sich im Osten des römischen Reiches die Einbeziehung der Totenehrung in die Liturgie gelegentlich schon erheblich früher abspielte¹¹, fand dies etwa in Nordafrika erst gegen Ende des 4. Jhs. statt. Zwischen 392 und 397 ersetzte z. B. Bischof Aurelius von Karthago die Totenfeiern am Grab des hl. Cyprian durch Vigilien, also eine geregelte Liturgie¹². Um 400 werden verschiedentlich Totenmahlfeiern durch Bischöfe in Ost und West als missliebige erwähnt und auch durch Konzilsbeschlüsse untersagt¹³. In der 1. Hälfte des 5. Jhs. stellte Petrus Chrysologus den Mahlzeiten an reich besetzten Tafeln am Geburtstag eines Martyrers den geistigen Sinngehalt gegenüber¹⁴, an anderer Stelle warnte er vor der Praxis der Libation¹⁵. Dies zeigt, dass solche Bräuche bis in die ausgehende Spätantike üblich waren und sich bis weit in das Frühmittelalter verfolgen lassen. Auf dem Konzil von Tours wurde es im Jahre

⁹ TH. KLAUSER, Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung, in: *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. Christlichen Archäologie* (= JAC Erg.-Bd. 3) (Münster 1974) 114–117; KYLL (Anm. 6) 182–194; W. SCHMIDT, Spätantike Gräberfelder in den Nordprovinzen des römischen Reiches und das Aufkommen christlichen Bestattungsbrauchtums, in: *Saalburg-Jahrb.* 30 (2000) 213–441, hier 234–246. Übergreifend zum Themenkreis der Bedeutung des Totenmahles zuletzt É. REBILLARD, The cult of the dead in late antiquity: Towards a new definition of the relation between the living and the dead, in: *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* 17 (2004) 47–55. Für Rom s. die Anlage unter S. Sebastiano: E. JASTRZEBSKA, Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom (Frankfurt 1988).

¹⁰ B. KÖTTING, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 123) (Opladen 1965) 13; N. KYLL, Siedlung, Christianisierung und kirchliche Organisation der Westefel, in: *RhV* 26 (1961) 159–241, hier 194. Zur liturgischen Nutzung der constantinischen Gründungen in Rom s. J. GUYON, Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines (= *Roma sotteranea VII*) (Città del Vaticano 1987) 256–263.

¹¹ Man denke an Mart. Polyc. 18,3, ed. H. MUSURILLO, The acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) 2–20, hier 16, 11–15; vgl. TH. BAUMEISTER, Heiligenverehrung I, in: *RAC* 14 (Stuttgart 1988) 96–150, hier 113 f.

¹² V. SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (= *Théologie historique* 55) (Paris 1980) 198 f.

¹³ Brev. Hippon. cn. 29 (CCL 149, 41); Conc. Carth. v. 397 = Reg. eccl. Carthag. cn. 42; vgl. SCHMIDT (Anm. 9) mit Beispielen 218–246.

¹⁴ Petr. Chrysol. sermo 129 (CCL 24 B, 793–795).

¹⁵ Petr. Chrysol. sermo 17, 1 (CCL 24, 102 f.).

567 verboten, am Fest des hl. Petrus Speisen zu den Toten zu tragen¹⁶. Noch 742/44 untersagten die Reformsynoden Austrasiens heidnische Totenbräuche, unter anderem die „*dadsisas*“ *super defunctos*¹⁷. Auch christliche Priester nahmen bis in diese Zeit am Totenmahl teil¹⁸.

Archäologisch-historisch lassen sich Tendenzen feststellen, die erwähnten Grabbauten im Rheinland schon seit der Spätantike mit Heiligenkulten zu verbinden. Besonders augenfällig ist dies beim Beispiel von St. Maximin in Trier, wo man vielleicht schon um 400 bischöfliche Gräber kurzerhand in das auf dem Areal eines christlich geprägten Gräberfeld entstandene Großcoemeterium inkorporierte¹⁹. Wenn die tatsächliche Ansprache der bischöflichen Gräber auch nicht möglich erscheint, handelt es sich bei St. Maximin um das früheste Beispiel einer intentionalen Vereinnahmung von (verehrten?) Gräbern, das aus dem Rheinland bekannt ist. Die Praxis des Heiligenkultes wurde im Übrigen allerorten im Lauf des Frühmittelalters mit den Gemeindegottesdiensten verbunden²⁰.

Im 6. Jh. wurden einige der erwähnten spätantiken Gebäude, nach dem archäologischen Befund zu urteilen, mit liturgischen Einrichtungen ausgestattet, so etwa St. Ursula in Köln²¹ und St. Maximin in Trier. Dass, zumindest in St. Maximin nachgewiesen, dennoch weiter Bestattungen eingebracht wurden, zeigt die Fortführung der Beisetzungssitte in Coemeterialbauten in der Merowingerzeit. Aus heutiger Sicht auf die archäologischen Befunde sind diese älteren Coemeterien von anderen kirchlichen Bauten und von Memorien jedoch zu unterscheiden.

In der Merowingerzeit legte man Bestattungen der sich separierenden Oberschicht des 6./7. Jhs. in noch bestehender oder als Ruinen vorhandener antiker Architektur unterschiedlicher Funktion²², aber auch in neu errichteten Memori-

¹⁶ Conc. Tours cn. 23 (Conc. Mer. saec. VI–VIII, 2. SC 354, 384f.).

¹⁷ Conc. Germ. und Conc. Liptinense oder Liftinense: MGH, Leges 3, Conc. 2, 1, 2 (Hannover, Leipzig 1906) 1–7; vgl. MANSI 12, 375; mit Lit.: TH. SCHIEFFER, Concilium Germanicum, in: LexMA III (München 1986) 114f.; DERS., Estinnes, Les, Konzil v., in: ebd. IV (1989) 37f. – Die Bedeutung von „*dadsisas*“ ist umstritten und wird entweder als „Totenklage“ oder wahrscheinlicher als Totenmahl, vielleicht auch als Libation interpretiert, vgl. C. J. v. HEFFELE/H. LECLERCQ, Histoire de conciles d'après les documents originaux 3, 2 (Paris 1910) 837; J. DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte 1. Einleitung – Die vorgeschichtliche Zeit, Religion der Südgermanen (Berlin 1935) 276 interpretiert es als „Totengesang“.

¹⁸ Bonifatius ep. 80 (MGH. Ep 3, 358).

¹⁹ A. NEYSES, Die Baugeschichte der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin bei Trier (= Katalog und Schriften d. Bischöflichen Dom- u. Diözesanmuseums Trier VI) (Trier 2001).

²⁰ KÖTTING (Anm. 10) 13–15; vgl. mit weiterer Lit.: O. G. OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: FmSt 10 (1976) 70–95, hier 82.

²¹ G. NÜRNBERGER, Die frühchristlichen Baureste der Kölner Ursulakirche, in: S. RISTOW (Hg.), Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland (= JAC Erg.-Bd., Kleine Reihe 2) (Münster 2004) 149–172.

²² Zum Problemfeld mit Lit.: R. KNÖCHLEIN, Die nachantike Nutzung der Bad Kreuznacher Palastvilla, in: Mainzer Arch. Zeitschr. 2 (1995) 197–209; DERS., Die Georgskapelle bei Heidesheim, Kr. Mainz-Bingen – ein Situationstyp?, in: G. GRAENERT/R. MARTI/A. MOTSCHI/R. WINDLER (Hg.), Hüben und Drüben – Räume und Grenzen in der Archäologie des Früh-

albauten der herrschenden fränkischen Familien in Stadt und Land an. Archäologisch nachgewiesen ist dies z. B. in Bonn, auf einigen Gräberfeldern Südostbelgiens²³ oder etwa in St. Thomas in Andernach²⁴ und wohl auch in St. German in Speyer²⁵. Dabei wird lediglich eine Tendenz aufgenommen, die schon seit dem Beginn der gallo-romano-germanischen Mischkultur in Ostgallien und den *Germaniae* beobachtet werden kann. Exemplarisch belegen dies Gräber mit Kerbschnittgürtelgarnituren und reichen römischen Glasfunden aus Furfooz bei Dinant. Die Bestattungen wurden in einer ehemaligen römischen Thermenanlage neben einer spätantiken Höhenbefestigung angelegt (Abb. 1)²⁶. Nach dem Charakter der Bestattungen und den Beigaben zu urteilen, scheint hier der Beisetzungsplatz einer Familie der neu formierten spätantiken Führungsschicht vorzuliegen, die die Höhenbefestigung gegen Ende des 4. und in der 1. Hälfte des 5. Jhs. besetzt hielt. Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse wohl im nahegelegenen Anthée, wo sich fränkische Oberschichtbestattungen des 6./7. Jhs. in einem um eine Apsis erweiterten spätantiken Rechteckbau in der Umgebung einer großen ehemaligen *villa rustica* fanden²⁷.

Die Motivation der spätantiken Militärführer und später auch von Teilen der merowingischen Elite, ältere Architektur zu Bestattungszwecken zu nutzen, bleibt freilich im Dunkeln. Mehrheitlich dürfte es sich bei den Angehörigen der spätantiken Militäreinheiten im Rhein-Maasgebiet um Franken gehandelt haben. Die Kenntnis der Grabsitten und speziell der Gründe für die Wahl des Bestattungsplatzes im freien Germanien, also dem Herkunftsgebiet der Franken, ist nur sehr eingeschränkt vorhanden. Aus der *Lex Salica*, der auf Chlodwig zurückgehenden Gesetzessammlung, geht für die Merowingerzeit hervor, dass es im Frühmittelalter über Gräbern Konstruktionen gegeben hat, die *seloue* benannt werden und die Nikolaus Kyll interpretierend als „Grabhütten“ bezeichnete²⁸.

Mögliche Gründe für die Verwendung römischer Bausubstanz als Bestattungsort wären die fränkische *imitatio* der im romanischen Siedelgebiet vor-

mittelalters. Festschr. M. Martin zu seinem 65. Geb. (= Archäologie und Museum 48) (Liestal 2004) 141–156; L. GRUNWALD, Tote in Ruinen. Anmerkungen zu den frühmittelalterlichen Bestattungen des Moselmündungsgebietes in römischen Gebäuderesten, in: Acta Praehistorica et Archaeologica 34 (2002) 95–110.

²³ z. B. im Namurois, Fortnutzung in Anthée: A. DIERKENS, Bâtiment religieux et cimetière d'époque mérovingienne à Anthée (province de Namur). Fouilles de la Société Archéologique de Namur, nov. 1889, in: Annales de la Société Archéologique de Namur 60 (1980) 5–22; Neubau in Franchimont: DERS., Les deux cimetières mérovingiens de Franchimont (Province de Namur). Fouilles de 1877–1878. Mus. Arch. de Namur. Documents inédits relatifs à l'arch. de la région Namuroise (Namur 1981).

²⁴ Mit Lit.: KYLL (Anm. 6) 187.

²⁵ F. KLIMM, Die Ausgrabungen auf dem St. Germansberg zu Speyer 1946/47, in: AMRhKG 1 (1949) 251–254.

²⁶ J. A. E. NENQUIN, La nécropole de Furfooz (= Dissertationes archaeologicae Gandenses 1) (Brugge 1953).

²⁷ DIERKENS, Anthée (Anm. 23).

²⁸ KYLL (Anm. 6) 191 f.

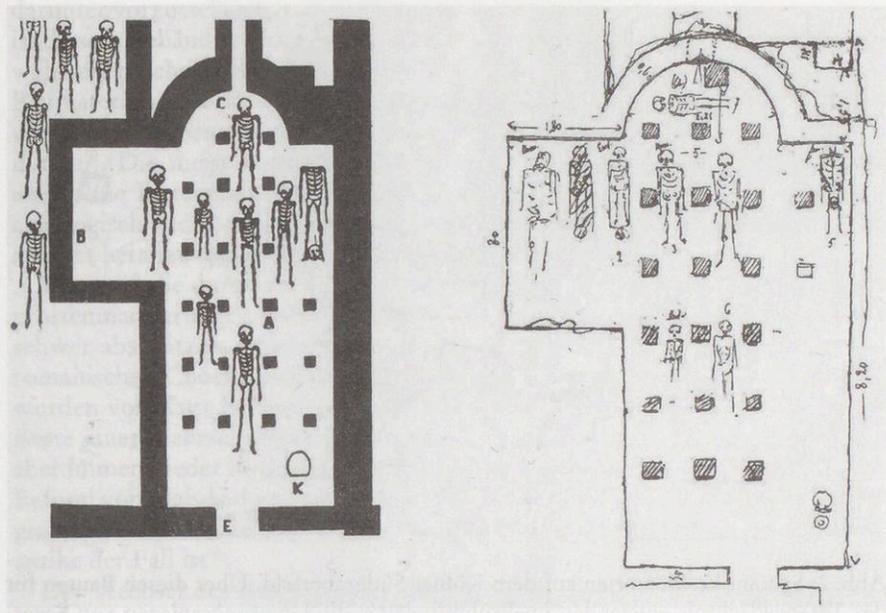


Abb. 1: Römische Thermen von Furfooz bei Dinant/Belgien mit spätantiken Bestattungen.

gefundenen älteren Grabarchitektur reicher römischer Familien durch die neue militärische Führungsschicht oder schlicht ihr Drang zur sozialen Separierung. Letzteres gälte freilich auch für Romanen. Vielleicht liegen der Anlage von Gräbern in – sei es instand gesetzten oder als Ruinen weitergenutzten – römischen Gebäuden auch religiös motivierte Ursachen zugrunde. Weniger wahrscheinlich sind nach den Indizien in Furfooz christliche Hintergründe, liegen hier doch Beigaben in den Gräbern vor, was bei christlichen Romanen in einer christlichen Memoria zu dieser Zeit sehr ungewöhnlich wäre. Insbesondere das fränkisch beeinflusste militärische Milieu, meist unter dem Begriff „Föderatenhorizont“ zusammengefasst, in dem die Befunde von Furfooz anzusiedeln sind, spricht nicht für ein christliches Bekenntnis, das die Bestattung in den ehemaligen Thermen motiviert haben könnte.

Verschiedene Gründe bei der Wahl des Grabplatzes, die wie bei den Beisetzungen in Furfooz für uns weitgehend nicht erschließbar bleiben, könnten auch die reich ausgestatteten Bestattungen der beiden Knaben in Bau A unter der Kirche St. Severin in Köln besitzen (Abb. 2). Dort wurde Architektur innerhalb eines Gräberfeldes durch die neu formierte spätantike militärische Führungsschicht des spätrömisch-frühfränkischen Rheinlands weiter benutzt. Im städtischen Umfeld mit seinen starken frühchristlichen Einflüssen ist es dann auch nicht verwunderlich, dass in Köln aus dieser Architektur eine Kirche erwuchs,

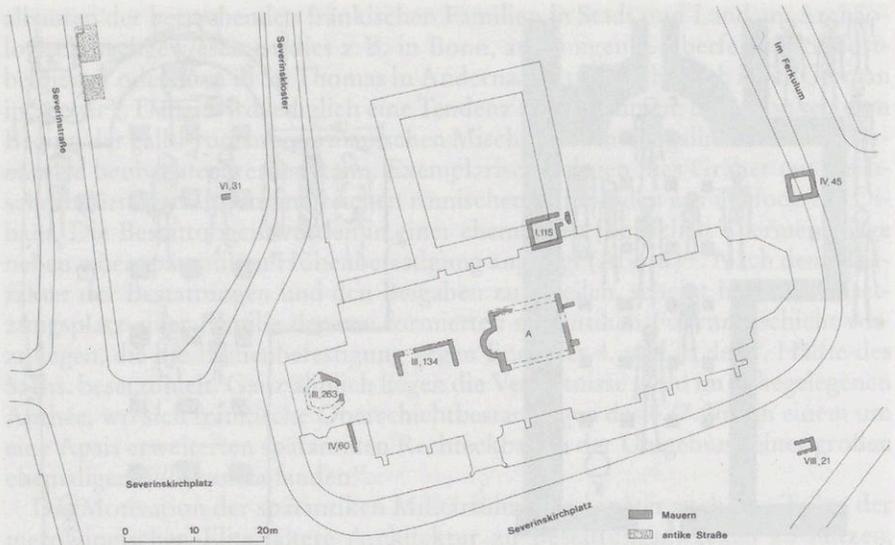


Abb. 2: Spätantike Memorien auf dem Kölner Südgräberfeld. Über diesen Bauten für das Totengedächtnis entstanden im Frühmittelalter die Ursprungsanlagen von Severinskirche und Stift.

während in Furfooz, wie an zahlreichen anderen Plätzen der spätantike Beisetzungsort ohne kultische Nachfolge blieb.

Das Einbringen von Bestattungen in aufgelassene antike Bausubstanz kann geradezu als ein Charakteristikum der 1. Hälfte des 5. Jhs. bis in die mittlere Merowingerzeit in den nördlichen Randprovinzen des römischen Reiches bezeichnet werden. In Raetien und den Germanischen Provinzen sowie Teilen der Belgica lassen sich jedenfalls zahlreiche Beispiele dieser Art anführen²⁹. In etwa einem Drittel dieser Fälle sind nach dem bisher durch Ronald Knöchlein ausgewerteten Material später Kirchen über der Architektur und den Bestattungen entstanden³⁰, allerdings ohne dass in nennenswertem Anteil eine direkte chronologische Anbindung zwischen Bestattungen und dem Beginn kirchlich-liturgischer Nutzung feststellbar wäre. In den übrigen Fällen wurde später keine kultische Tradition mit dem Ort verbunden. Knöchlein folgert zwar, dass die Gebäude vielleicht zu Zeiten der in sie eingebrachten Bestattungen „als Kirche im weitesten Sinne“ angesehen wurden³¹, unklar bleibt jedoch, was man sich

²⁹ KNÖCHLEIN, Georgskapelle (Anm. 22) 147–149; zum Problemkreis schon: E. SALIN, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire 2* (Paris 1952) 15–20. – Auch NENQUIN (Anm. 26) 105 deutet die Bestattung in den Ruinen der Thermen von Furfooz schon als germanisches Spezifikum.

³⁰ KNÖCHLEIN, Palastvilla (Anm. 22) 207.

³¹ Ebd. Hier folgt Knöchlein den Ideen einer zeitweisen Benutzung der römischen Altsubstanz als Kirchen von KYLL (Anm. 6) 188f.; zum Problemfeld in der Schweiz vgl. B. ITA,

darunter vorzustellen hat. Es fehlen auch alle Belege für eine solche Deutung, da in diesen Gebäuden meist keine Altäre etc. festgestellt werden könnten. Viel wahrscheinlicher ist sicher die Errichtung späterer Kirchen am Ort vorhandenen Baumaterials bzw. an naturräumlich vorgegebenen, herausgehobenen Plätzen, wie Hügelkuppen etc. zu begründen, die man zu allen Zeiten gerne baulich nutzte³². Die meist hochmittelalterlichen Kirchenbauten über älteren Resten, aber ohne Bauverzahnung als Begründung für die Hypothese einer meist archäologisch nicht nachgewiesenen frühmittelalterlich-frühchristlichen Kirche am Ort heranzuziehen, kommt einem Ringschluss gleich.

Wie groß die durch die Überlieferungslage bedingte Dunkelziffer von Holzpfeostenmarkierungen bzw. Überbauungen einzelner Gräber ist, lässt sich nur schwer abschätzen. Pfeostenspuren dieser Art zu Seiten der Gräber unter dem romanischen Chorbereich der abgegangenen Kirche von Halsdorf, Kr. Bitburg wurden von Kurt Böhner sicherlich bei Weitem überinterpretiert, als er sie als Reste einer mehrschiffigen Kirche des 7. Jhs. deutete³³. Sie fanden und finden aber immer wieder Eingang in die Forschung³⁴. Der kaum näher interpretierbare Befund von Halsdorf zeigt, dass wir über die oberirdische Gestaltung merowingischer Friedhöfe zur Zeit noch schlechter orientiert sind, als das für die Spätantike der Fall ist³⁵.

Der Wechsel des Bestattungsortes von den Reihengräberfeldern zum an die Kirche gebundenen Friedhof vollzog sich regional und chronologisch differenziert und im hier betrachteten Gebiet wohl überwiegend erst in der frühen Karolingerzeit³⁶.

Antiker Bau und frühmittelalterliche Kirche. Historisch-kritischer Katalog schweizerischer Kirchen mit antiken Fundamenten (= Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem historischen Seminar der Univ. Zürich 6) (Zürich 1961).

³² Zum topographischen Zusammenhang zwischen Kirche und Friedhof auf einer Kuppe sowie am Hang liegender Siedlung etwa: R. v. USLAR, Bemerkungen zu den Gräbern und den Holzpfeostenkirchen, in: Bonner Jahrb. 150 (1950) 221–228, hier 225; KYLL (Anm. 6) 188. – Die Einrichtung eines *oratoriums* in römischen Ruinen ist bei Poitiers durch Abt Senoch (gest. 576) bezeugt; hier dürften keine anderen als praktische Gründe zugrunde gelegen haben: Greg. Tur. hist. Franc. 5, 7 (MGH. SRM 1, 1, 203 f.); vgl. ActaSS Oct. X, 764–771.

³³ K. BÖHNER, Die fränkischen Altertümer des Trierer Landes (= Germ. Denkmäler Völkerwanderungszeit, Ser. B, 1) (Berlin 1958) 348 f. mit Abb. 44.

³⁴ In diesem Zusammenhang z. B.: H. W. BÖHME, Adelsgräber im Frankenreich. Archäologische Zeugnisse zur Herausbildung einer Herrenschicht unter den merowingischen Königen, in: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 40 (1993) 397–534, hier 462.

³⁵ Zu den Verhältnissen im Coemeterium von St. Maximin zuletzt: A. NEYSES, Lage und Gestaltung von Grabinschriften im spätantiken Coemeterial-Großbau von St. Maximin in Trier, in: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 46 (1999) 413–446; allgemein: SALIN (Anm. 29) 65–84.

³⁶ KYLL (Anm. 6) 193; R. CHRISTLEIN, Merowingerzeitliche Grabfunde unter der Pfarrkirche St. Dionysius zu Dettingen, Kr. Tübingen, und verwandte Denkmale in Süddeutschland, in: Fundberichte Baden-Württemberg 1 (1974) 573–596, hier 586; E. HASSENFLUG, Das Laienbegräbnis in der Kirche. Historisch-archäologische Stud. zu Alemannien im frühen Mittelalter (Rahden/Westf. 1999) 59–86.

Lex Salica

Vielleicht die einzige Schriftquelle, die möglicherweise eine nähere Interpretation im Sinn einer definitorischen Trennung zwischen „Grab- und Memorialbau“ einerseits und „Kirche“ im 6./7. Jh. im Frankenreich andererseits erlaubt, ist die *Lex Salica*³⁷. Die in Rede stehenden Passagen wurden bisher von Seiten der Archäologie kaum herangezogen³⁸, in jüngerer Zeit fanden sie keine Berücksichtigung. Am Ende des 19. Jhs. kam es zu einer später nicht in dieser Grundätzlichkeit wieder aufgegriffenen Diskussion um die Bestimmung des christlichen Gehalts einfacher Rechteckbauten, die auf dem fränkischen Gräberfeld von Franchimont in Südbelgien freigelegt wurden (Abb. 3a, b). Der Ausgräber Alfred Bequet hatte die Architektur als Zeichen der Christianisierung der am Ort bestattenden Franken bewertet und sie als *basilica*, nach seiner Interpretation der *Lex Salica* im Sinne einer Kirche gedeutet³⁹. Widersprochen wurde ihm kurz danach von Paul Rops, der herausarbeiten konnte, dass es sich bei dem größten Teil der auf den fränkischen Gräberfeldern Südbelgiens entdeckten einfachen Bauten um „monuments funéraires“, also Grabbauten, nicht um christliche Kirchen, handelt⁴⁰. Dieser Auffassung folgt auch Alain Dierkens, der letzte Bearbeiter der Befunde von Franchimont⁴¹.

Generell hat die Problematik der funktionalen Bestimmung archäologisch erfasster Bauten im Raum der gallischen und germanischen Provinzen seitens der vor- und frühgeschichtlichen Archäologie wie auch der Alten Kirchengeschichte und verwandter Disziplinen in den letzten 25 Jahren weniger Beachtung erfahren, während das Thema vor allem in den 1960er bis 80er Jahren viel diskutiert wurde⁴². Differenziert beschäftigt sich Hermann Ament anhand der

³⁷ Zur *Lex Salica* mit Lit.: R. SCHMIDT-WIEGAND, *Lex Salica*, in: RGA² XVIII (Berlin 2001) 326–332.

³⁸ Kurze Notizen mit weiterem Nachweis bei H. DANNHEIMER, Der Holzbau am Rande des Reihengräberfeldes von München-Aubing, in: *Germania* 44 (1966) 326–338, hier 330; K. BÖHNER, Die Frage der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter im Spiegel der fränkischen Funde des Rheinlandes, in: *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike bis zum Mittelalter (= WdF 201)* (Darmstadt 1968) 287–319, hier 315. – In archäologischem Kontext zuletzt ausführlicher ausgewertet bei H. NEHLSSEN, Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen, in: H. JANKUHN/H. NEHLSSEN/H. ROTH (Hg.), *Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub u. „haugbrot“ in Mittel- und Nordeuropa (AAWG. PH 3, 113)* (Göttingen 1978) 107–168, bes. 161. – Von historischer Seite beurteilt KYLL (Anm. 10) 193 die *cellae memoriae* fränkischer Zeit in der Rhein-Maas-Region nach den Definitionen der *Lex Salica*.

³⁹ A. BEQUET, Les premiers monuments chrétiens au pays de Namur, in: *Annales de la Société Archéologique de Namur* 18 (1889) 309–321, hier 311: „des chapelles ou oratoires élevés à la religion du Christ, sur l'emplacement de cimetières païens, par les missionnaires qui vinrent les premiers prêcher l'Évangile dans le pays.“

⁴⁰ P. ROPS, Les „Basilicae“ des cimetières francs, in: *Annales de la Société Archéologique de Namur* 19 (1891) 1–20.

⁴¹ DIERKENS, Franchimont (Anm. 23) 86.

⁴² V. USLAR (Anm. 32); F. STEIN, Adelsgräber des 8. Jahrhunderts in Deutschland (Berlin 1967) 162–173 bes. 167; J. MERTENS, Tombes mérovingiennes et églises chrétiennes. Arlon,

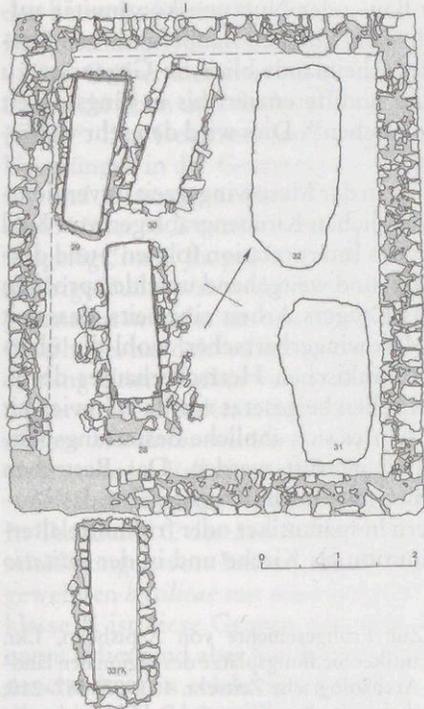


Abb. 3a, b: Rechteckige *cella memoriae* des 6./7. Jhs. auf der fränkischen Nekropole von Franchimont, südlich von Namur/Belgien. a: Grundriss; b: Zustand 2004.

Befunde der Gräber unter der alten Kirche von Flonheim in Rheinhessen mit diesem Thema⁴³. Er zeigte bei seiner Analyse der Oberschichtbestattungen von Flonheim wichtige Problemfelder auf, wie die oft fehlende direkte bauliche Kontinuität zwischen früh- und hochmittelalterlichen Befunden, die gelegentlich vielleicht auch nur auf der Überlieferungslage etwa aufgrund des fehlenden Nachweises hölzerner Architektur beruhen könnte. Erst in den letzten Jahren ist vor allem in der Kirchenarchäologie des alamannischen Raumes das Themenfeld wieder aufgegriffen worden⁴⁴. Für den Mittelrhein- und Moselraum bis hin nach Luxemburg wurde das Phänomen der in römischen Ruinen angelegten merowingerzeitlichen Gräber und gelegentlich in bzw. über diesen Befunden errichteter mittelalterlicher Kirchen untersucht. In den überwiegenden Fällen konnte

Grobendonk, Landen, Waha (= Arch. Belgica 187) (Brüssel 1976); H. STEUER, Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa (= AAWG. PH 3, 128) (Göttingen 1982) bes. 393–400; B. KÖTTING, Die Tradition der Grabkirche, in: K. SCHMID/J. WOLLASCH (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (= Münstersche Mittelalterschr. 48) (München 1984) 69–78.

⁴³ H. AMENT, Fränkische Adelsgräber von Flonheim in Rheinhessen (Berlin 1970).

⁴⁴ HASSENPLUG (Anm. 36); R. MARTI, Zwischen Römerzeit und Mittelalter. Forschungen zur frühmittelalterlichen Siedlungsgeschichte der Nordwestschweiz (4.–10. Jh.) (= Archäologie und Museum 41 A) (Liestal 2000) bes. 146 ff. und öfters; JULIUS (Anm. 1).

jedoch keine archäologisch nachweisbare Bau- oder Nutzungskontinuität aufgezeigt werden⁴⁵. Die Interpretation der frühchristlichen Baubefunde aus Grabbungen unter mittelalterlichen Kirchen des Rheinlands blieb im Gegensatz zu anderen Untersuchungsräumen weitgehend undifferenziert bis in jüngste Zeit bei der allgemeinen Ansprache als „Kirche“ stehen⁴⁶. Dies wird den sehr vielfältigen Befunden jedoch nicht gerecht.

Für die Beurteilung der Kirchenbestattung in der Merowingerzeit unverzichtbar sind bis heute die Ausführungen zu königlichen Kirchengrablagen von Karl Heinrich Krüger⁴⁷, dem andere Autoren in der Interpretation folgten⁴⁸ und dessen Zusammenstellung bis heute grundlegend und weitgehend unwidersprochen geblieben ist. Grosso modo ergibt sich aus Krügers Arbeit einerseits, dass seit König Chlodwig, dem ersten getauften Merowingerherrscher, wohl die überwiegende Mehrzahl der Angehörigen des fränkischen Herrscherhauses des 6. und 7. Jhs. in oft eigens dafür errichteten Kirchen beigesetzt wurde⁴⁹. Inwieweit die Führungsschicht unterhalb des Königshauses sich ähnliche Bestattungsplätze ermöglichen konnte, muss im Einzelfall geprüft werden. Das Bestreben danach bestand sicher. Gewissermaßen im Umkehrschluss kann also das Vorhandensein von reich ausgestatteten Gräbern in spätantiker oder frühmittelalterlicher Architektur ein Indiz für deren Funktion als Kirche und in der *imitatio*

⁴⁵ KNÖCHLEIN, Palastvilla (Anm. 22); DERS., Zur Frühgeschichte von Aspisheim, Lkr. Mainz-Bingen. Zur Frage der Wiederbesiedlung antiker Siedlungsplätze des regionalen ländlichen Raumes in nachantiker Zeit, in: Mainzer Archäologische Zeitschr. 4 (1997) 187–210; DERS., Georgskapelle (Anm. 22) 141–156. – Vorarbeiten in den genannten Publikationen der 1960er bis 80er Jahre; die Problematik z. B. mit Fundstellenliste für das Rheinland behandelt bei STEIN (Anm. 42) 167.

⁴⁶ z. B. Köln St. Severin: F. FREMERSDORF, Ältestes Christentum. Mit besonderer Berücksichtigung der Grabungsergebnisse unter der Severinkirche in Köln, in: Kölner Jahrbuch für Vor- u. Frühgeschichte 2 (1956) 7–26; AMENT (Anm. 43) 163; STEIN (Anm. 42) 170; STEUER (Anm. 42) 397; B. PÄFFGEN, Die Ausgrabungen in St. Severin zu Köln (= Kölner Forschungen 5, 1–3) (Mainz 1992), hier 1, 318 und öfter; V. BIERBRAUER, Romanen im fränkischen Siedelgebiet, in: A. WIEZCOREK u. a. (Hg.), Die Franken – Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben. Ausstellungskat. Berlin (Mainz ²1997) 110–120, hier 114; U. KOCH, in: ebd. 734. – Bonn: CH. KELLER/U. MÜSSEMEIER, Die merowinger- u. karolingerzeitlichen Bauten unter der Münsterkirche in Bonn, in: E. POHL/U. RECKER/C. THEUNE (Hg.), Archäologisches Zellwerk. Beiträge zur Kulturgeschichte in Europa und Asien. Festschr. H. Roth (= Internat. Arch. Stud. honoraria 16) (Rahden 2001) 287–318, hier bes. 306.

⁴⁷ K. H. KRÜGER, Königgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (= Münstersche Mittelalterschriften 4) (München 1971); vgl. SALIN (Anm. 29) 23–33.

⁴⁸ z. B. G. KOSSACK, Prunkgräber, in: Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie. Festschr. J. Werner (= Münchner Beiträge zur Vor- u. Frühgeschichte, Erg.-Bd. 1) (München 1974) 3–33, bes. 10; M. MÜLLER-WILLE, Königsgrab und Königsgrabkirche, Funde und Befunde im frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Europa, in: Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 63 (1982) 349–412, zu den westlichen Befunden ebd. 350–360.

⁴⁹ Zu den Königsgrablagen Chlodwigs und seiner Nachfolger in Paris zusammenfassend: P. PÉRIN, Die Grabstätten der merowingischen Könige in Paris, in: WIEZCOREK (Anm. 46) 416–422.

des herrscherlichen Begräbnisses motiviert sein. Vielfach werden durch diese Fragestellungen aber die Grenzen der archäologischen Methode deutlich.

Der Gräberschutz wurde durch die staatliche Gesetzgebung immer wieder festgeschrieben und findet sich bis in die ausgehende Spätantike im römischen Recht⁵⁰. Die Gesetzessammlung der salischen Franken enthält zum einen mit Ursprüngen in der Gesetzgebung König Chlodwigs in den Textklassen C5, C6, D7 und K aussagekräftige Passagen zur Strafe bei Beschädigungen des Grabbaus. Unter 55,2 wird für die Zerstörung eines *tumulus* eine Strafe von 15 *solidi* festgelegt, im 7. Jh. gut 60 g Gold⁵¹; im Vergleich handelt es sich um eine relativ niedrige Buße, was wohl durch die Tatsache erklärbar ist, dass es sich bei dem genannten *tumulus* um eine einfache Grabstätte mit Grabstein, Grabgarten oder Grabhügel handelt⁵². Zum anderen sind Strafen für die Beschädigung oder Zerstörung einer *basilica* vorgesehen, wobei in der *Lex Salica* interessanterweise weiter unterschieden wird: Ein Eingriff in die Substanz einer *basilica super hominem mortuum* wird mit einer Schuld von 30 *solidi* belegt, also doppelt so vielen, wie im Fall eines einfach gestalteten Grabes.

Offensichtlich als Kirche ist eine letzte Gruppe von Bauwerken zu verstehen. In Textklasse C der *Lex Salica* wiederum einfach *basilica* genannt, werden Beschädigungen von Bauten, die Reliquien enthalten, oder von ohne Reliquien geweihten *basilicae* mit einer Schuld von 200 *solidi* belegt. In der jüngeren Textklasse K ist diese Gruppe von Bauten denn auch folgerichtig als *ecclesiae* benannt. Hier sind also Kirchen im eigentlichen Sinne gemeint⁵³, wobei ihre Unterscheidung in solche mit Reliquien und solche ohne im Zusammenhang mit dem hier behandelten Thema ohne Belang ist⁵⁴. Mit der kirchlichen Funktion der Gebäude und den dort lagernden wertvollen Gegenständen ist die relativ hohe Geldbuße zu begründen. Schließlich gab es im Frühmittelalter nicht nur Grab-, sondern auch Kirchenraub und entsprechende Schutzmaßnahmen dagegen⁵⁵.

Die *Lex Salica* unterrichtet also über vier verschiedene Funktionstypen: 1. Einfache Grabgestaltungen, 2. Grabbauten, 3. Basiliken im Sinn einer Kirche ohne und 4. Basiliken dieser Art mit Reliquien.

⁵⁰ Mit Angaben: K. L. NOETHLICH, Spätantike Jenseitsvorstellungen im Spiegel des staatlichen Gräberschutzes. Zur Novelle 23 Kaiser Valentinians III, in: TH. KLAUSER/E. DASSMANN/K. THRAEDE (Hg.), Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für A. Stuiber (= JAC Erg.-Bd. 9) (Münster 1982) 47–54; S. SCHOLZ, Das Grab in der Kirche. Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter, in: ZSRG.K 115 (1998) 270–306, hier 271, 273, 286.

⁵¹ NEHLSSEN (Anm. 38) 124.

⁵² Ebd. 158; vgl. auch B. ARRHENIUS, Tür der Toten. Sach- u. Wortzeugnisse zu einer frühmittelalterlichen Gräbersitte in Schweden, in: FmSt 4 (1970) 384–394.

⁵³ Zu den Quellen s. NEHLSSEN (Anm. 38) 161.

⁵⁴ Dazu DES GRAVIERS (Anm. 1) 115–117; vgl. H. BRAKMANN, Kirchweihe, in: RAC XX (Stuttgart 2004) Sp. 1155f.

⁵⁵ K. H. KRÜGER, Grabraub in den erzählenden Quellen des Mittelalters, in: JANKUHN/NEHLSSEN/ROTH (Anm. 37) 171–187, bes. 173f.; 177; 180.

Das Grab in der Kirche

Im Gegensatz zu den antiken Tempeln war die Bestattung in christlichen Sakralräumen bereits sehr früh möglich und auch üblich⁵⁶. Seit der Zeit Justinians⁵⁷ sollten nach der staatlichen Gesetzgebung keine gewöhnlichen Bestattungen in Kirchen eingebracht werden, die den Aposteln oder Märtyrern geweiht sind. Von kirchlicher Seite sind dann im Westen des ehemaligen römischen Reiches durch verschiedene Konzilsbeschlüsse vor allem des 6./7. Jhs. deutliche Bestrebungen erkennbar, Beisetzungen aus dem Kirchenraum herauszuhalten. Sehr klar vertraten die Teilnehmer des Konzils von Braga im Jahre 561 diese Ansicht. Im Kanon 18 wird in Zusammenhang mit dem in vielen Städten der Gegend noch aufrecht erhaltenen grundsätzlichen Verbot der Bestattung *intra muros* formuliert⁵⁸: *Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum speliantur, sed si necesse est de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret*⁵⁹ (Es wird beschlossen, dass die Verstorbenen auf keinen Fall in der *basilica* der Heiligen beerdigt werden, aber wenn es nötig ist, draußen, rund um die Mauern der *basilica* ist es bis heute nicht verboten). 578 wurde in Auxerre die Bestattung im Baptisterium untersagt⁶⁰.

Schon seit Gelasius I. (492–496) beanspruchte der Bischof von Rom das Recht der Genehmigung zur Dedikation christlicher Kirchen und Oratorien⁶¹. Von maßgeblicher Bedeutung ist die durch Papst Pelagius im Zusammenhang mit der Weihe neuer, Heiligen gewidmeter Oratorien verwendete Formel *nullum corpus ibidem constat humatum*⁶². Schon zum Zeitpunkt der Entstehung der Briefe an die Bischöfe Eleutherius von Syracus und Asterius von Salerno (ep. 86, zwischen Sept. 558 und März 561), etwa um das Jahr 560, könnte es sich dabei um die Wiedergabe einer Formel handeln, die sich in gleichem Wortlaut im Liber Diurnus findet, einer im 9. Jh. niedergeschriebenen Formelsammlung mit Ur-

⁵⁶ KÖTTING (Anm. 42) bes. 70–72; 76–78.

⁵⁷ Cod. Iust. I, 2, 2 (Corp. Iur. civ. II, 12 Krüger).

⁵⁸ Mit Ausnahmebeispielen innerstädtischer Kirchenbeisetzungen schon ab dem 4. Jahrhundert: J.-F. REYNAUD, Les morts dans les cités épiscopales de Gaule du IV^e au XI^e siècle, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO (Anm. 8) 23–30, hier bes. 27.

⁵⁹ Conc. Brac. cn. 18. J. VIVES, Concilios visigóticos e hispano-romanos. España Cristiana, Textos 1 (Barcelona 1963) 75.

⁶⁰ Conc. Autiss. cn. 14f. (CCL 148A, 267). Weitere Beispiele für innerkirchliche Bestattungsverbote unter anderem auch aus England für das 7. Jh. bei PH. HOFMEISTER, Das Gotteshaus als Begräbnisstätte, in: AKathKR 111 (1931) 450–487; vgl. KÖTTING (Anm. 10) 33. – Das für Nantes im Jahre 658 überlieferte Konzil ist wohl als Fälschung anzusehen: Conc. Namnet. cn. 6 (C. J. v. HEFELE/H. LECLERCQ, Histoire de conciles d'après les documents originaux 3, 1 [Paris 1909] 297), vgl. J. GAUDEMET, Le pseudo-concile de Nantes, in: RDC 25 (1975) 40–60; weitere Angaben bei SCHOLZ (Anm. 50) bes. 290f.

⁶¹ A. GOETZ, Das Alter der Kirchweihformeln X–XXXI des Liber Diurnus, in: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 3. F., 5 (1895) 1–30; vgl. BRAKMANN (Anm. 54) 1149.

⁶² Pelagius, ep. 86, 2; 89, 1. P. M. GASSÓ/C. M. BATLLE, Pelagii I Papae, epistulae quae supersunt (556–561) (= Scripta et Documenta 8) (Montserrat 1956) 210; 215; vgl. JAFFÉ Regg 1 (Leipzig 21885; Nachdruck Graz 1956) 127 Nr. 958f.

sprünge, die mindestens aus dem 6. Jh. stammen⁶³. Bestattungen waren wohl schon in dieser Zeit im Prinzip ein Hinderungsgrund für die Weihe eines Baus zur Kirche⁶⁴. Sehr deutlich vertrat dies auf alle kirchlichen Gebäude bezogen nur wenig später vor allem Papst Gregor der Große.

Entgegen diesen kirchlichen Normvorstellungen wurden jedoch sicher vor allem nach der Taufe Chlodwigs im fränkischen Reich des 6./7. Jhs. Oberschichtangehörige nach dem Vorbild der Frankenkönige immer wieder in Kirchen beigesetzt⁶⁵. Es ist zu vermuten, dass seitens der kirchlichen Amtsträger versucht wurde, solche Bestrebungen nur in Ausnahmefällen zuzulassen⁶⁶. Die archäologischen Befunde liefern, wie etwa unter dem Kölner Dom, wo sich im Vorgängerbau des 5./6. Jhs. wohl Angehörige des austrasischen Königshauses beisetzen ließen⁶⁷, sogar Indizien für das bewusste Abdecken solcher Gräber, hier durch einen neuen Boden und die liturgischen Einbauten der folgenden Kirche (Bau 3a/b) in der 2. Hälfte des 6. Jhs. Solche Vorgehensweisen können dann später nochmals beobachtet werden, als es in der Karolingerzeit zu einer zweiten, diesmal bedeutend konsequenter ausgeführten Durchsetzung des Verbots von Bestattungen in Kirchen kam⁶⁸. Wenn die gewünschte Beisetzung einer Person im Kirchenbau aufgrund ihrer hohen gesellschaftlichen Stellung nicht abgelehnt werden konnte, wurde – wie im genannten Konzil von Braga beschrieben – im Frühmittelalter nach Möglichkeit nicht der innere Kirchenraum belegt. So wurde sogar Pelagius, der Stifter der Martinskirche von Candes bei Tours, nicht in der von ihm gewünschten Grabstätte beigesetzt, sondern in der *porticus* der Kirche⁶⁹.

Die Sitte der Grabbeigabe wurde als ranggebundener Brauch, der den jeweiligen Bestatteten mit einer bestimmten regional und zeitlich spezifizierten Aus-

⁶³ Liber Diurnus XI; Th. E. v. SICKEL, Liber Diurnus Romanorum Pontificum (Wien 1889, Neudruck Aalen 1966) 10, 14 f.; J. A. EIDENSCHINK, Dedication of sacred places in the early sources and in the letters of Gregory the Great, in: The Jurist 5, H. 3 (1945) 323–358 bes. 327 f. mit Lit.; zu den vermutlich noch älteren Ursprüngen einiger Formeln vgl. GOETZ (Anm. 61) bes. 12.

⁶⁴ BRAKMANN (Anm. 54) 1154.

⁶⁵ KRÜGER (Anm. 47).

⁶⁶ Zusammenfassend z. B. HOFMEISTER (Anm. 60) 478.

⁶⁷ O. DOPPELFELD, Theudebert für Köln, in: J. HOSTER/A. MANN (Hg.), Vom Bauen, Bilden und Bewahren. Festschr. W. Weyres zur Vollendung seines 60. Lebensjahres (Köln 1964) 139–148; KRÜGER (Anm. 47); B. PÄFFGEN/S. RISTOW, Fränkische Könige in Köln: Frauen- und Knabengrab unter dem Kölner Domchor, in: W. ROSEN/L. WIRTNER (Hg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 1, Antike und Mittelalter. Von den Anfängen bis 1396/97 (Köln 1999) 64–68.

⁶⁸ Die Tieferlegung und Unkenntlichmachung der Gräber *infra ecclesiam*, bei zu zahlreichen Bestattungen sogar Abriss des Altars fordert Bischof Theodulf v. Orléans am Anfang des 9. Jhs.: Theodulf, Capitula ad presbyteros parochiae suae 9 (PL 105, 194); vgl. Theodulfi Capitula in England. Die altenglische Übersetzung, zusammen mit dem lateinischen Text, ed. H. SAUER (München 1978) bes. 314; mit ähnlichen Beispielen aus der Karolingerzeit bei SALIN (Anm. 29) 360 f.; HOFMEISTER (Anm. 59) 458 f.; zur Stelle auch G. DEVAILLY, La pastorale en Gaule au IX^e siècle, in: RHEF 59 (1973) 23–54, hier 48.

⁶⁹ Greg. Tur. hist. Franc. 8, 40 (MGH. SRM 1, 1, 406 f.).

wahl an Beigaben zustand⁷⁰, auch nach der Christianisierung der Franken weiter geübt. Sie ist also losgelöst vom Christentum der Bestatteten oder Bestattenden abhängig von der gesellschaftlichen Stellung des Verstorbenen fortgeführt worden⁷¹. Ähnlich ist auch die Beisetzung innerhalb eines Gebäudes zunächst einmal als Zeichen einer höheren sozialen Rangstufe zu werten⁷². Von daher muss nicht jeder Bau mit fränkischen Gräbern, seien sie auch mit christlichen Zeichen versehen, wie z. B. unter dem Bonner Münster, als Kirche gewertet werden, sondern kann auch als „basilica über einem toten Mann“ im Sinn der *Lex Salica* verstanden werden. In Bonn spricht aber andererseits im Fall der Dietkirche im alten Römerlager, ähnlich wie in Köln unter dem Dom beim Bau des 5. oder frühen 6. Jhs., die Beisetzung innerhalb einer Ortslage und nicht im Kontext einer Nekropole, für die Deutung dieser Architektur als „basilica sanctificata“ im Sinn der *Lex Salica*. Hier wie dort kann jedoch nur ein Indizienbeweis geführt werden, ähnlich wie dies auch für die Beurteilungsmöglichkeit der sozialen Rangstufe von Bestattungen und ihres eventuellen christlichen Charakters gilt.

Auffällig ist, dass neben sehr reichen „Gründergräbern“⁷³ an Fundplätzen wie Arlon, Morken oder Flonheim oft relativ ärmlich ausgestattete nachfolgende Gräber zu beobachten sind. Dies ist meist auch als christlich motiviert beurteilt bzw. als Zeichen einer zunehmenden Christianisierung interpretiert worden. Viele Gegenstände der Grabausstattung fehlen aber letztlich aufgrund der Überlieferungslage, d. h. sie sind geraubt oder vielleicht gar nicht erhalten. Letzteres gilt vor allem für die Kleidung, der als primärem Ständesabzeichen ein hoher Bedeutungsgehalt zugebilligt werden muss. Immer wieder zeigen einzelne erhaltene textile Reste besondere Bestattungen an. So z. B. die unten noch behandelte spätantike Beisetzung des Enhaupteten in Xanten oder etwa Gräber des 4. Jhs. innerhalb des Grabbaus von Iovia (Kospula-Alsóheténypuszta), die im Gegensatz zu den außerhalb der Architektur Beerdigten keine Grabinventare aufwiesen, sondern lediglich aufgrund ihrer Mäntel aus Naturseide mit Goldfäden als Oberschichtangehörige identifizierbar sind⁷⁴. Aber auch im 6./7. Jh. ist die

⁷⁰ A. J. GENRICH, Grabbeigaben und germanisches Recht, in: Die Kunde N.F. 22 (1971) 189–226, bes. 204–213.

⁷¹ Ebd. 199; 221; B. YOUNG, Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens, in: Archéologie Médiévale (Paris) 7 (1977) 5–81.

⁷² GENRICH (Anm. 70) 189–226.

⁷³ Zum Begriff des „Gründergrabes“ und der Problematik der Eigenkirchen: M. BORGOLTE, Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 13 (1985) 27–38. Zuletzt zusammenfassend: HASSENPLUG (Anm. 36) bes. 27–29; 79–86. Vgl. auch mit Ausführungen zu den „Gutsoratorien“ Galliens K. SCHÄFERDIEK, Das Heilige in Laienhand. Entstehungsgeschichte der fränkischen Eigenkirche, in: H. SCHRÖDER/G. MÜLLER (Hg.) Festschr. für G. Krause (Berlin 1982) 122–140 [Verbessertes Wiederabdruck in: DERS., Schwellenzeit, in: W. LÖHR/H. CH. BRENNECKE (Hg.), Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter (Berlin 1996) 247–265].

⁷⁴ E. TÓTH, Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen, in: E. BOSHOFF/H. WOLF (Hg.), Das Christentum im bairischen Raum. Von den Anfängen bis ins 11. Jh. (= Passauer Historische Forsch. 8) (Köln 1994) 241–272.

Kleidung sicher als Zeichen gehobener Ausstattung verwendet worden. Neben Grabfunden dieser Art in den städtischen Zentren gibt es entsprechende Textilien auch in ländlichen Gräberfeldern, z. B. in Beerlegem in Ostflandern im reichen Frauengrab 111⁷⁵. Manch „beigabenlose“ Gräber könnten sehr wohl prächtiger ausgestattet gewesen sein, als es aufgrund der Überlieferungslage den Anschein hat⁷⁶.

Herausgehobene spätantike und frühmittelalterliche Grablegen im Rheinland und im Maasgebiet

1934 legte WALTER BADER unter dem Hochchor des Xantener Doms im Kontext eines römischen Gräberfeldes ein Doppelgrab zweier gewaltsam getöteter Männer frei. Er interpretierte sie als Opfer einer allerdings historisch und archäologisch sonst vollkommen unbekanntem Christenverfolgung im Westen unter Kaiser Julian in der Mitte des 4. Jhs.⁷⁷. Eine über dem Grab entstandene *cella memoriae* (Bau I A) mit als *mensa* genutzter Steinplatte (I, 8) über einer Schicht mit Resten von Totenmählern, besitzt einen münzdatierten *terminus post quem* von 383. Baders Interpretation als Martyrergräber und christliche *memoria* war vom Befund unter dem Bonner Münster inspiriert⁷⁸ und wohl motiviert von dem Bestreben der in den 1930er Jahren zunehmend um sich greifenden Kirchenfeindlichkeit in Deutschland die Historizität der Kirche bis hin zu den frühchristlichen Ursprüngen in der Spätantike entgegenzustellen.

Eine zweite *cella* (Bau II K) mit der Bestattung eines männlichen Erwachsenen (Grab 66/36), der ohne Kopf beigesetzt war, konnte 1966 HUGO BORGER nur wenig westlich des vorgenannten Befundes erfassen (Abb. 4a). Die gehobene soziale Stellung des nach Ausweis der Münzfunde später als 337 hier Begrabenen geht aus seiner wertvollen Kleidung hervor⁷⁹. Der Boden des zugehörigen Grabbaus besitzt einen *terminus post quem* von 392⁸⁰.

Die beiden relativ anspruchslosen rechteckigen Grabbauten auf dem Xantener Gräberfeld entstanden in der 2. Hälfte des 4. Jhs.; eine von Borger postulierte „christliche“ Motivation⁸¹ der von ihm aufgedeckten *cella* ist nicht zu belegen. Auch als Ausgangspunkt des Gräberfeldes kann weder der eine noch der andere

⁷⁵ H. ROSENS, Houten VII^e-eeuwse grafkamer met vrouwensieraden te Beerlegem (= *Archaeologia Belgica* 44) (Brüssel 1959); DIES./A. VAN DOORSELAER, Enkele merkwaardige graven uit de Merovingische begraafplaats van Beerlegem (= *Archeologia Belgica* 91) (Brüssel 1966), hier 27–9.

⁷⁶ Darauf wies schon AMENT (Anm. 43) 139 mit Anm. 16 hin; vgl. GENRICH (Anm. 70) 212.

⁷⁷ W. BADER, Die Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten 1, 1. Sanctos. Grabfeld, Märtyrergrab u. Bauten vom 4. Jh. bis um oder nach 752–68 n. Chr. (Xanten 1985) 315 f.

⁷⁸ TH. OTTEN, Die Ausgrabungen unter St. Viktor zu Xanten. Dom und Immunität (= Rheinische Ausgrabungen 53) (Mainz 2003) 12.

⁷⁹ J. P. WILD, Die Textilreste aus der Memoria IIK in Xanten, in: *Bonner Jahrb.* 170 (1970) 267–270.

⁸⁰ OTTEN (Anm. 78) 60.

⁸¹ Zuletzt H. BORGER, Beiträge zur Frühgeschichte des Xantener Viktorstifts. Ausgrabungen

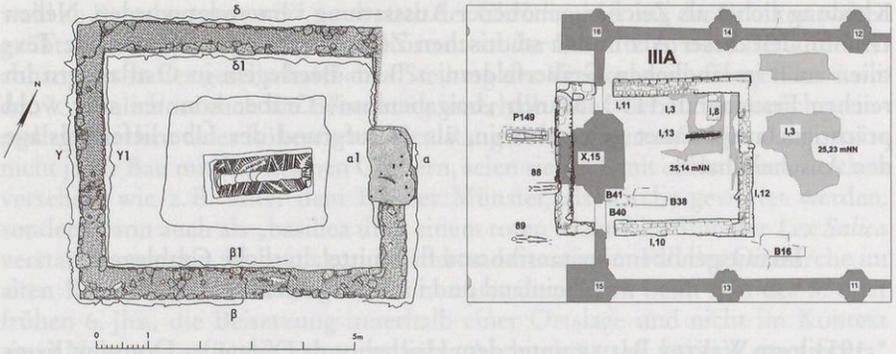


Abb. 4a, b: Spätantike Memorien auf der Nekropole unter dem Dom und im Stiftsbereich von Xanten. a: *Cella memoriae* II K. b: *Cella memoriae* III A

Cella-Befund angenommen werden⁸². Es handelt sich nicht um die einzigen *cellae* bzw. Grabbauten der Nekropole⁸³. Durch christliches Gedankengut motivierte verzierte und sicher vor das 7. Jh. datierbare Funde sind aus Xanten mit Ausnahme des Batimodus-Grabsteines aus frühmerowingischer Zeit⁸⁴ nicht bekannt. In den Schriftquellen begegnet eine christliche Überlieferung zu Xanten bzw. der Region erst bei Gregor von Tours. Gregor berichtet über die Tätigkeit des Kölner Bischofs Eberigisil, welcher am Ort nach den Gebeinen des Martyrers Mallosus suchte und ein bestehendes *oratorium* in eine neu errichtete Kirche mit einbezog⁸⁵. Dabei könnte Gregors Hinweis, dass die Stätte des Martyriums und der Bestattung der dortigen Bevölkerung nicht bekannt war, durchaus auch als abgemilderte Schilderung für die Auffindung von „neuen“ Reliquien durch Eberigisil und die damit verbundene Implementierung einer christlichen Heiligenverehrung am Ort zu verstehen sein. Auch eine so umschriebene Kultverdrängung einer älteren Verehrung am Ort ist nicht undenkbar.

Die Grabbauten von Xanten sind in ihren spätantiken Phasen zunächst als *cellae* zu bewerten, die der Totenverehrung gedient haben, ohne dass dies in einen speziellen kultischen Zusammenhang gerückt werden müsste. Eine weit ausgreifende Kontinuität besitzt vor allem der wohl im 5. Jh. unter Beibehaltung

unter dem Dom und in der Stifts-Immunität in den Jahren 1961–1966 (Vorber. III) (= Rheinische Ausgrabungen 6) (Düsseldorf 1969) 27.

⁸² So übereinstimmend die jüngeren Bearbeiter, mit Lit.: OTTEN (Anm. 78) 219.

⁸³ Vgl. etwa Grabbauten III1B mit Süddapsidole und einem terminus post quem in vespasianischer Zeit mit inliegender Bestattung 85 aus dem 4. Jh.: ebd. 51–56, Grabbau IIL, wohl aus der zweiten Hälfte des 4. Jh., ebd. 60–63 und die wohl auch spätantike rechteckige *cella* IIG, ebd. 56–58.

⁸⁴ Mit Datierung in das späte 5./frühes 6. Jh. zuletzt ebd. 77 f.

⁸⁵ *Denique in latere basilicae, id est in pariete, qui a parte erat oratorii, arcum volvit ipsumque oratorium in absida collegit* (Greg. Tur., glor. mart. 62 [MGH. SRM 1, 2, 80]); zu Eberigisil: S. RISTOW, Eberigisil, in: BBKL 22 (Nordhausen 2003) Sp. 299–304 (http://www.bautz.de/bbkl/e/eberigisil_v_k.shtml).

seiner *mensa* als Holzkonstruktion (IIA) erneuerte Grabbau IA. In das 5. Jh. gehören zeitlich parallel errichtete bzw. bestehende weitere *cellae* auf dem Gräberfeld⁸⁶. Im späten 5. oder frühen 6. Jh., jedenfalls vor Einbringung von Grab P149 in der Mitte des 6. Jhs., ist Bau IIA wiederum durch eine steinerne *cella* (IIIA) ersetzt worden⁸⁷ (Abb. 4b). Vielleicht ist damit das *oratorium* überliefert, welches Eberigisil vorfand und in seinen Kirchenbau des späten 6. Jhs. mit einbezog.

Eine zum Anfang des 6. Jhs. einsetzende Verehrung von als Heiligenbestatungen angesehenen Gräbern könnte sich auf dem Gräberfeld von Xanten unter dem Einfluss der Christianisierung der fränkischen Oberschicht nach der Taufe Chlodwigs sehr rasch entwickelt haben. Beinahe logisch erscheint die Bindung dieser Verehrung an zu dieser Zeit noch bestehende Memorialarchitektur auf dem Gräberfeld. Dabei bot sich der Bau IIA bzw. IIIA mit der *mensa* als Zentrum an. Vielleicht darf man diese Räume als *memoriae martyrum* ansehen, wie sie 401 auf dem Konzil von Karthago erwähnt werden, in denen „aufgrund von Träumen oder sogenannten Offenbarungen von irgendwelchen Menschen überall aufgestellt“ Altäre errichtet werden⁸⁸. Auch aus Gallien sind solche Anlagen durch Berichte des Gregor von Tours bekannt⁸⁹. Man feierte sogar die Eucharistie an diesen Orten, wobei einfach ein Tuch über das Grab breitet wurde⁹⁰.

Im Umfeld der Architektur mit dem verehrten Grab haben sich in Xanten in der Folgezeit Beisetzungen konzentriert⁹¹. Mit der Zweiteilung von Gruft B34 und Errichtung des Westanbaus III2 an den bestehenden Bau IIIA gegen Ende des 6. Jhs. dürfte eine Korrelation der archäologischen Befunde mit der Überlieferung zu Bischof Eberigisil, seiner Reliquiensuche und den Bauarbeiten zur Errichtung der Kirche durchaus Wahrscheinlichkeit besitzen. Damit lässt sich eine Entwicklung postulieren, die auch an anderen Orten im Rheinland im 6. Jh. stattgefunden haben dürfte. Dazu passt auch das Auftreten von Funden mit christlichen Zeichen in Xanten erst ab dieser Zeit.

Ganz ähnlich ist die Situation in Köln, St. Severin. Unter der heutigen Kirche im Areal des teilweise durch archäologische Maßnahmen erfassten Gräberfeldes südlich des römischen Köln konnten Fritz Fremersdorf und andere Archäologen bis hin zu Bernd Päßgen zwischen den 1930er und 80er Jahren Architekturbefunde und Gräber aufdecken⁹². Hier interessiert ein unter dem heutigen Chor liegender spätantiker Bau mit Westapsis und 9,5 × 7,5 m Größe, nach der Einteilung von Päßgen als Bau A benannt. Dieser Saalbau ist wohl noch am Ende des

⁸⁶ Bau IIA, IIB und IIC bei OTTEN (Anm. 78) 63–66.

⁸⁷ Ebd. 64.

⁸⁸ Conc. Carthag. v. 401, 13. sept. = Reg. eccl. carthag. cn. 83 (CCL 149, 204): *Nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbentur.*

⁸⁹ Greg. Tur. de virt. s. Iuliani 4f. (MGH. SRM 1, 2, 116f.); glor. conf. 93 (ebd. 357f.); vgl. KYLL (Anm. 6) 185.

⁹⁰ Greg. Tur. vit. patr. 15, 4 (MGH. SRM 1, 2, 274).

⁹¹ Zusammenfassend OTTEN (Anm. 78) 205.

⁹² FREMERSDORF (Anm. 46); neu bewertet bei PÄFFGEN (Anm. 46).

4. Jhs. neben anderen Memorialbauten auf dem Kölner Südgräberfeld errichtet worden. Im 5. oder eher im 6. Jh. wurde er um einen östlichen Vorbau und einen bzw. zwei seitliche Annexe erweitert und besaß damit spätestens im 7. Jh. im Prinzip die Grundrissgestalt einer Basilika, die man dann noch um ein westliches Atrium erweiterte. Von den trennenden Aufbauten zwischen Längsannexen und dem älteren Mittelbau ist allerdings ebensowenig erhalten geblieben, wie von einer eventuell vorhandenen Ausstattung mit liturgischen Einbauten. Mit reichem Inventar versehene Gräber von zwei Knaben aus der neu formierten spätantik-frühfränkischen Führungsschicht des Rheinlandes, die Paffgen als „Föderatenfürsten“ ansprach⁹³, belegen die Nutzung der spätrömischen Bausubstanz im 5. Jh. Im 6. und vor allem dem 7. Jh. finden sich dann fränkische Oberschichtbestattungen mit Beigaben, wie sie den Angehörigen der wohl in Köln ansässigen regionalen Elite entsprachen.

Die Bauphasen des 4.–6. Jhs. bestanden nicht allein oder isoliert auf dem weitergenutzten römischen Gräberfeld. Die Verbindung zum Heiligenkult um den spätantiken Kölner Bischof Severin könnte nach den Befunden vielleicht schon im 6. oder 7. Jh. entstanden sein. Es fehlen aber zeitgenössische Schriftquellen und bzw. oder archäologische Befunde, die die Verehrung des hl. Severin an diesem Ort zu so früher Zeit belegen könnten. Bis auf weiteres kann vor allem Bau A kein kirchlicher Charakter zugesprochen werden. Die bekannten christlich verzierten Goldgläser stammen aus Gräbern, die in einiger Entfernung zu diesem Bau angelegt waren. Am ehesten ist Bau A als vielleicht gemeinschaftlich genutzte und der Totenehrung gewidmete spätantike Architektur zu sehen. Im 5. und dann ab der Mitte des 6. und im 7. Jh. wurde die vorhandene Bausubstanz von Angehörigen fränkisch dominierter Eliten zur sozial separierten Bestattung genutzt. Während die Beisetzungen des 5. Jhs. wahrscheinlich nicht christlich waren, kann für die merowingischen Gräber der 2. Hälfte des 6. und des 7. Jhs. ein christlicher Hintergrund sicher vermutet werden. Im 7. Jh. wäre dann eine Verknüpfung des Ortes mit der Verehrung des hl. Severin gut denkbar, wie es auch an anderen Orten im Rheinland zu beobachten ist.

Im südbelgischen Franchimont bestand eine rechteckige *cella memoriae* auf einem Friedhof des 6./7. Jhs. Die in ihr liegenden Beisetzungen waren größtenteils beraubt, lediglich aus Grab 28 sind Reste einer sozial hochstehenden Frauenbestattung mit Goldscheibenfibeln und goldenen Polyederohrringen mit Almandineinlage aus der 1. Hälfte des 7. Jhs. erhalten geblieben⁹⁴. Hier liegt am östlichen Rand des Gräberfeldes sicher ein reiner Grabbau für eine ortsansässige Oberschichtfamilie vor, die dort separiert beisetzt wurde⁹⁵. Für eine von Heli Roosens vorgeschlagene Wiederverwendung römischer Bausubstanz lassen sich keine näheren Anhaltspunkte anführen⁹⁶.

⁹³ Ebd., Bd. 1, 323 f.

⁹⁴ DIERKENS, Franchimont (Anm. 23) 49 Fig. 7; 73, Fig. 16.

⁹⁵ Plan und Bauaufnahme ebd. 79 Fig. 21; 83–87 mit Fig. 23.

⁹⁶ H. ROOSENS, Siedlung und Bevölkerungsstruktur im Spiegel merowingischer Gräberfelder. Zu den jüngsten Ergebnissen der Reihengräberforsch. in Belgien, in: F. PETRI (Hg.) Sied-

Weitere Oratorien dieser Art in derselben Region sind aufgrund des schlechten Forschungsstandes bzw. fehlender Publikationen nicht näher zu beurteilen. Einen 9,25 × 6,30 m großen Bau mit Annexen erwähnt z. B. der Fundbericht der Société Archéologique de Namur von 1895/96 in Ermeton-sur-Biert⁹⁷. Aber auch an zahlreichen anderen Orten im Namurois sind solche Bauten festgestellt worden⁹⁸. Nur einige Befunde sind genauer beschrieben oder mit Plänen publiziert, aber selten näher datier- oder interpretierbar, wie z. B. das rechteckige römische Heiligtum von Anthée, das vielleicht in der späten Merowingerzeit mit einer Apsis und einem Altar ausgestattet wurde⁹⁹ (Abb. 5). In Wancennes bei Beauraing wurde in einer fränkischen Nekropole neben einer aufgegebenen römischen *villa rustica* ein Apsidensaal entdeckt, der aber ohne nähere Beschreibung geblieben ist¹⁰⁰. Bei Flavion fanden sich merowingerzeitliche Gräber innerhalb eines Rechteckbaus mit Annexen und Apsiden¹⁰¹ (Abb. 6). Andere Baureste bei fränkischen Nekropolen bei Feschaux, Couvin und Lavaux-Sainte-Anne sind nicht näher zu datieren und zu deuten¹⁰². Allgemein zeigen diese Befunde jedoch an, dass in fränkischer Zeit im Maasgebiet auf kleineren fränkischen Nekropolen, die wohl von sozial herausgehobenen Gruppen eingerichtet wurden, die Errichtung von Grab- und Memorialbauten durchaus üblich gewesen zu sein scheint. Oft entstanden diese Bauten bei alten römischen *villae rusticae* unter Nutzung von deren Baumaterial. Möglicherweise haben sie auch von vorneherein kirchliche Funktionen besessen, was aber außer im Fall von Anthée, wegen des dort vorhandenen Altars, keine allzu große Wahrscheinlichkeit besitzt. Vor allem die fehlenden Informationen über die Lage der zugehörigen Siedlungen erschweren die weitere Interpretation. Vergleichsbefunde in Ostgalien zeigen aber zeitlich und regional unterschiedliche Typen im Verhältnis der Entwicklung von Siedlung, Gräberfeld und Kirche¹⁰³.

Seit 1985 wird auf dem Hügel von Thier d'Olne bei Engis an der Maas, in der Umgebung der alten Römerstrasse Köln – Boulogne-sur-Mer gelegen, durch den Cercle Archéologique Hesbaye-Condroz gegraben¹⁰⁴. Es wurden römische

lung, Sprache u. Bevölkerungsstruktur im Frankenreich (= WdF 2) (Darmstadt 1973) 383–399, hier 392–394.

⁹⁷ A. O., Nos fouilles (1895–1896), in: Annales de la Société Archéologique de Namur 21 (1895) 365–376, hier 372.

⁹⁸ Mit Beispielen: DIERKENS, Franchimont (Anm. 23) 83–85.

⁹⁹ DIERKENS, Anthée (Anm. 23); BEQUET (Anm. 39) 313 f.

¹⁰⁰ Ebd. 312 f. mit fig. 1.

¹⁰¹ Ebd. 316 f. mit fig. 2

¹⁰² Ebd. 314–319.

¹⁰³ P. PÉRIN, Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge. Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie, in: CAR 35 (1987) 9–30; DERS., The origin of the village in early medieval Gaul, in: N. CHRISTIE (Hg.), Landscapes of Change. Rural Evolutions in Late Antiquity and Early Middle Ages (Aldershot 2004) 255–278.

¹⁰⁴ J. WITVROUW/G. GAVA/H. LEHANCE/S. GAVA/L. DARDENNE, Le centre domanial du haut moyen âge de Hermalle (Engis). Les édifices funéraires et religieux, les nécropoles, in: Bulletin du Cercle Archéologique Hesbaye-Condroz 22 (1999) 45–59; J. WITVROUW, Le centre

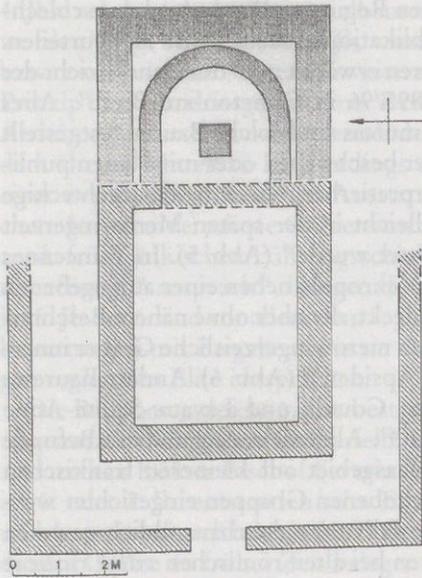


Abb. 5: Römisches Heiligtum von Anthée bei Namur mit wohl frühmittelalterlicher angebaute Apsis

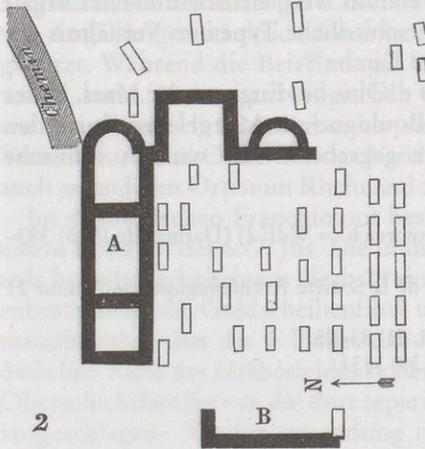
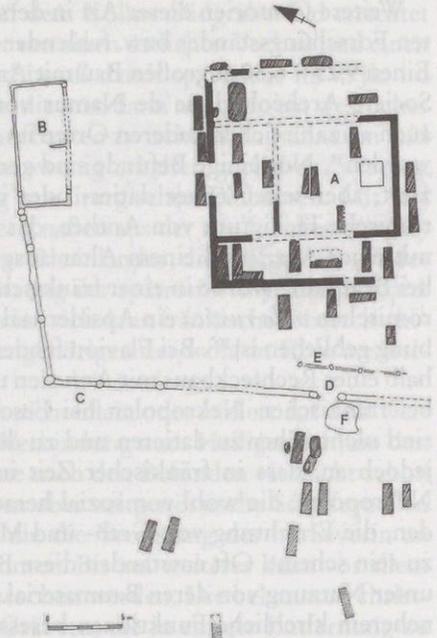


Abb. 6: Fränkischer Grabbau von Flavion/Belgien

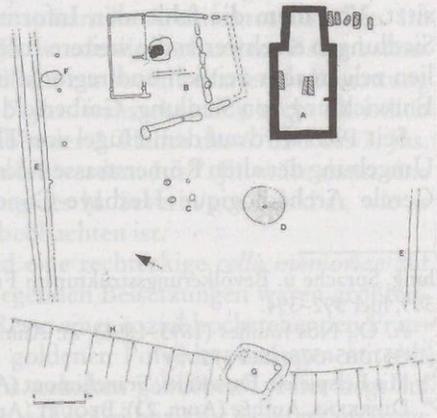


Abb. 7a, b: Bauten auf dem Hügelplateau von Thier d'Olne bei Engis/Belgien. a: Merowingische Gräber in einem Grabbau. b: Über den Gräbern angelegte karolingische Kirche.

Siedlungsreste festgestellt. In der Mitte des 7. Jhs. installierte eine merowingische Familie an diesem strategisch äußerst günstigen Punkt ihren Domänensitz mit einem größeren Wohngebäude und zugehörigem Friedhof. In der 2. Hälfte des 7. Jhs. wurde dort ein 14 × 12 m großer Grabbau errichtet, der unter anderem zwei monolithische trapezförmige Sarkophage aufnahm, die wohl als „Gründergräber“ anzusehen sind (Abb. 7). Einer der Sarkophage war mit zwei Kreuzen geschmückt. Drei Generationen mit etwa 15 bis 20 Individuen wurden hier bestattet. In der 2. Hälfte des 8. Jhs. wurde der Memorialbau durch eine kleine Kapelle ersetzt, in der die Gräber nach wie vor in der Mitte lagen. Hier liegt eine lückenlose Entwicklung vor.

In Bonn sind am Platz der heutigen romanischen Münsterkirche 1928–1930 durch WALTER BADER und HANS LEHNER Ausschnitte eines römischen Gräberfeldes erfasst worden¹⁰⁵. Auf dem Friedhof bestand eine kleine *cella memoriae* des 4. Jhs., weitere Reste von Grabbauten konnten bisher nicht ausgegraben werden (Abb. 8). Diese Architektur wurde wohl schon Ende des 4. Jhs. wieder zerstört. Wie schon für die spätantiken Memorien von Xanten und Köln, St. Severin festgestellt, lässt sich kein bestimmter religiöser Hintergrund für die in Bonn erfasste *cella* ausmachen. Nach einer gewissen Nutzungsunterbrechung wurde über der *cella*, aber nicht in baulichem Bezug zu ihr im 6. Jh. ein 13,77 × 8,88 m großer rechteckiger Saalbau errichtet. Hier bestattete lokal ansässige fränkische Oberschicht. Zunächst weist diese Architektur im Verhältnis zu anderen Memorien auf römisch-fränkischen Gräberfeldern keine Besonderheiten auf. In dem rechteckigen Innenraum befanden sich verschiedene nach Errichtung des Saalbaus eingebrachte Gräber, unter anderem eines aus der Mitte des 6. Jhs. (Grab 32), in dessen Estrichabdeckung ein Kreuz aus Marmorbruchstücken eingelassen war. Noch in die 1. Hälfte des 7. Jhs. gehört ein Grab mit Waffenbeigabe (Grab 75), das mittels einer Mauer oder Schranke abgesondert war. Mit christlichen Zeichen versehene Fundstücke sind aus der Münstergrabung nur vereinzelt bekannt. Möglicherweise wegen des im Boden sichtbaren Kreuzes könnte der fränkische Grab- und Memorialbau im 7. Jh. Anlass geboten haben, hier frühchristliche Beisetzungen von Heiligen oder Märtyrern anzunehmen und den Ort mit der Verehrung von Heiligen zu verbinden. Um 691/92 sind die Märtyrer Cassius und Florentius in einer Urkunde im Zusammenhang mit einer *basilica sanctorum* für Bonn genannt¹⁰⁶. Eine Verknüpfung dieser Märtyrerlegende mit dem merowingischen Memorialbau auf dem Bonner Gräberfeld

domanial du Haut Moyen Âge du Thier d’Olne à Engis, in: De la Meuse à l’Ardenne 29 (1999) 93–114.

¹⁰⁵ H. LEHNER/W. BADER, Baugeschichtliche Untersuchungen am Bonner Münster, in: Bonner Jahrb. 136–137 (1932) 1–216. Neu bewertet sind die Grabungen jetzt bei: KELLER/MÜSSEMEIER (Anm. 46) 287–318. Mit Lit. vgl.: S. RISTOW, Bonn, in: RAC, Suppl.-Bd. II, Lieferung 9 (Stuttgart 2002) Sp. 86–98 und zuletzt CH. KELLER/U. MÜSSEMEIER, Das monasterium sanctorum martyrum Cassii et Florentii und die frühen Kirchenbauten unter der Bonner Münsterkirche, in: RISTOW (Anm. 20) 187–208.

¹⁰⁶ W. LEVISON, Die Bonner Urkunden des frühen Mittelalters, in: Bonner Jahrb. 136–37 (1932) 217–270, hier 236f. Nr. 5.

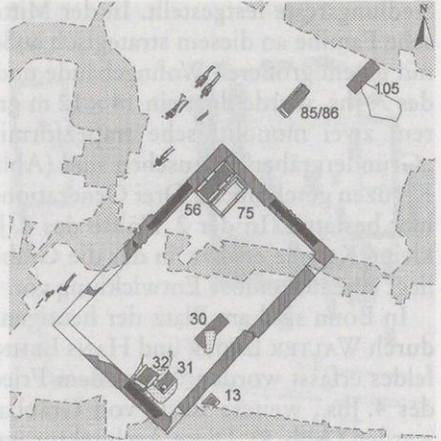
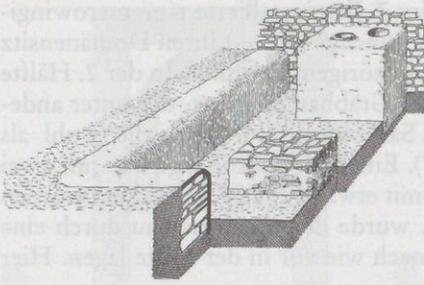


Abb. 8a, b: *Cella memoriae* des 4. Jhs. unter dem Bonner Münster und ohne Baukontinuität darüber errichteter merowingischer Grabbau des 6. Jhs.

scheint in der mittleren Merowingerzeit ähnlich wie in Xanten und Köln, St. Severin gut denkbar und könnte durch die Kölner Bischöfe gezielt gefördert worden sein, wie dies auch für Xanten angenommen werden kann. In der Karolingerzeit werden die vorhandenen Bauten dann zu einer Kirche mit Apsis umgebaut. Die Baugeschichte eines ähnlich dimensionierten Grabhauses aus dem 6. Jh., mit Erweiterung zur Kirche und Anbau eines Chors im 8. Jh. lässt sich etwa vergleichen mit dem Befund von Mels, St. Peter und Paul im Bistum Chur¹⁰⁷.

Schließlich sind noch die spätantiken Coemeterialbauten von St. Ursula in Köln (Abb. 9) und St. Maximin in Trier sowie wahrscheinlich auch von St. Alban in Mainz zu erwähnen¹⁰⁸. Diese größeren Anlagen entstanden auf vorstädtischen Gräberfeldern, wohl primär um Bestattungen aufzunehmen. Wann und in welcher Form im Einzelfall nicht nur Totenverehrung, sondern christliche und vor allem eucharistische Kulthandlungen in den Bauten stattfanden, kann nicht mit Sicherheit festgelegt werden. Gesichert sind kirchliche Funktionen jedoch seit dem 6. Jh. Dies zeigen in Köln und Trier ergrabene schlüssellochförmige Kanzelanlagen an, die in der 2. Hälfte des 6. Jhs. in die Coemeterialbauten eingefügt wurden.

Von den innerorts gelegenen rheinischen Kirchen ist der Bau des 5./6. Jhs. unter dem Kölner Dom als Sonderfall durch reich. ausgestattete Frankengräber

¹⁰⁷ H. R. SENNHAUSER, Frühchristliche und frühmittelalterliche kirchliche Bauten in der Diözese Chur und in den nördlich und südlich angrenzenden Landschaften, in: DERS. (Hg.), Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet. Von der Spätantike bis in ottonische Zeit (= ABAW.PH 123) (München 2003) 9–221, hier 115–117.

¹⁰⁸ NÜRNBERGER (Anm. 22); NEYES (Anm. 19); L. LINDENSCHMIT/E. NEEB, Bericht über die Ausgrabungen der St. Albanskirche bei Mainz im Jahre 1907, in: Mainzer Zeitschr. 4 (1909) 92–100; zusammenfassend F. OSWALD, Mainz, St. Alban, in: F. OSWALD/L. SCHAEFER/H. R. SENNHAUSER, Vorromanische Kirchenbauten. Kataolog der Denkmäler bis zum Ausgang der Ottonen (1966, Nachdruck München 1990) 193–196.

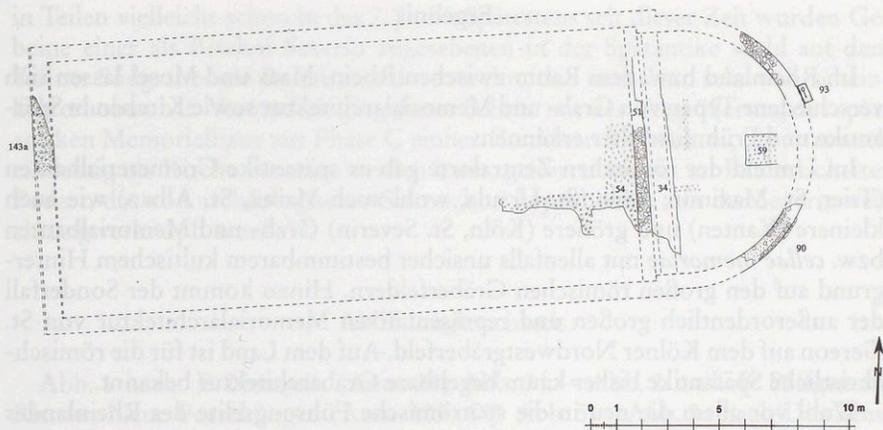


Abb. 9: Spätantiker Saalbau unter der romanischen Kirche St. Ursula auf dem römischen Gräberfeld im Kölner Norden.

genutzt. Aufgrund von deren exzeptionellem Inventar und der zeitgleich üblichen Beisetzung merowingischer Oberschichtangehöriger in Kirchen ist diese als „Bau 2“ bezeichnete, aber archäologisch schlecht bekannte Anlage mehr oder weniger eindeutig als christlicher Sakralraum bestimmbar. Die zu den Gräbern unter dem Kölner Dom gehörige Architektur ist im Zuge der Diskussion um fränkische Prunkgräber auch meist von Seiten der Archäologie als Kirche bestimmt worden, obwohl entsprechende bauliche Zusammenhänge erst neuerdings aus den Befunden herausgelesen wurden¹⁰⁹. In diesem Bau wurden durch Einbringen eines neuen Bodens und die Errichtung eines neuen Presbyteriums mit aufwendiger Amboanlage jegliche Spuren der Bestattungen bis auf ein weiter sichtbares getilgt. Leider ist nicht bekannt, wer in diesem besonderen Grab (B1135)¹¹⁰ im Westvorbau der Kölner Hauptkirche der 2. Hälfte des 6. Jhs. beigesetzt war. Es muss sich aber, wie das erwähnte Beispiel des bei Gregor erwähnten Pelagius' zeigt, an dieser Stelle in Köln nicht um einen Bischof oder Heiligen, sondern es kann sich auch um einen Stifter und mithin um die Bestattung eines Laien handeln. Möglicherweise barg das Grab auch eine Frauenbestattung.

Auf niedrigerem Niveau zeigt vielleicht auch das reich ausgestattete merowingische Frauengrab aus dem Areal der Bonner Dietkirche schon für die Zeit um 600 die Existenz einer Kirche an dieser Stelle an¹¹¹.

¹⁰⁹ Die Fürstengräber unter dem Kölner Dom als in einer „Kirche“ angelegt sahen z. B. MÜLLER-WILLE (Anm. 48) 354; STEUER (Anm. 42) 398.

¹¹⁰ S. RISTOW, Die frühen Kirchen unter dem Kölner Dom. Befunde u. Funde vom 4. Jh. bis zur Bauzeit des Alten Domes (= Studien zum Kölner Dom 9) (Köln 2003) 71; 328 f.; 334.

¹¹¹ W. SÖLTER, Vögel und Männer. Funde der Bonner Grabung 1972, in: Das Rheinische Landesmuseum Bonn 6 (1972) 84 f.; U. MÜSSEMEIER, Die merowingerzeitlichen Funde aus der Stadt Bonn und ihrem Umland. Phil.-Diss. Univ. Bonn (2004) hier 68 f.

Ergebnis

Im Rheinland bzw. dem Raum zwischen Rhein, Maas und Mosel lassen sich verschiedene Typen von Grab- und Memorialarchitektur sowie Kirchen in Spätantike und Frühmittelalter erkennen:

Im Umfeld der römischen Zentralorte gab es spätantike Coemeterialbauten (Trier, St. Maximin; Köln, St. Ursula, wohl auch Mainz, St. Alban) wie auch kleinere (Xanten) und größere (Köln, St. Severin) Grab- und Memorialbauten bzw. *cellae memoriae* mit allenfalls unsicher bestimmbarem kultischem Hintergrund auf den großen römischen Gräberfeldern. Hinzu kommt der Sonderfall der außerordentlich großen und repräsentativen Memorialarchitektur von St. Gereon auf dem Kölner Nordwestgräberfeld. Auf dem Land ist für die römisch-christliche Spätantike bisher kaum begehbbare Grabarchitektur bekannt.

Wohl vor allem die neu in die spätrömische Führungselite des Rheinlandes aufgerückten Franken nutzten im 5. Jh. meist weiterverwendete antike Bauten, die vor allem in ländlichen Regionen parallel zu den Reihengräberfeldern der Aufnahme sozial separierter Bestattungsgruppen dienten¹¹². Im 6./7. Jh. wurden solche Grabbauten dann auch eigens von den Franken errichtet. Gleichzeitig wurden die alten Coemeterien weiter für Bestattungen *ad sanctos* genutzt. Mit dem fortgeschrittenen 6. Jh. und zunehmend im 7. Jh. dürfte sich auch im Rheinland die Tendenz verstärkt haben, seitens der Kirche bzw. der Bischöfe in den spätantiken Zentren Laienbestattungen im Kirchenraum nur noch in besonderen Fällen zu dulden. In den weniger christianisierten Gebieten auf dem Land ist diese Entwicklung wohl zeitlich noch später anzusetzen. Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass ein bedeutendes Instrument bei der kirchlichen Vereinnahmung von Verehrungsplätzen und Architektur die Verknüpfung mit christlichen Reliquien und bzw. oder Martyrer- und Heiligenlegenden ist. Exemplarisch ist in dieser Hinsicht die Überlieferung für Bischof Eberigisil von Köln, der am Ende des 6. Jhs. in der Gegend von Xanten ein Oratorium auf einem römisch-frühmittelalterlichen Gräberfeld errichtete und mit der Verehrung der Martyrer Victor und Mallosus verknüpfte. In Köln waren es der hl. Gereon und in Bonn die Martyrer Cassius und Florentius, die seit dem 6. und 7. Jh. als Ziele christlicher Verehrung belegt sind und deren Legenden in der Karolingerzeit mit derjenigen der thebaischen Legion zu einer komplexen Erzählung verbunden wurden. In Trier wurde bekanntlich schon im 5. Jh. ein Altar für die ersten Trierer Bischöfe des späten 3. oder frühen 4. Jhs. errichtet. Es wäre also durchaus schon so früh eine Heiligenverehrung im Rheinland denkbar. Die archäologischen Befunde in Bezug auf das Einsetzen der Severinsverehrung in Köln deuten aber erst in die Zeit des Beginns der Verehrung von Martyrern im Rheinland hin. Bei der letzten Öffnung des Severinsschreines gefundene Textilien, in die die verehrten Knochen eingehüllt waren, und andere Reste gehören

¹¹² KNÖCHLEIN, Palastvilla (Anm. 21) 203–205 mit Fundstellen aus dem Mittelrhein- und Moselraum.

in Teilen vielleicht schon in das 7. Jh.¹¹³. Spätestens seit dieser Zeit wurden Gebeine eines als Bischof Severin angesehenen in der Spätantike wohl auf dem Kölner Südgräberfeld Bestatteten dort verehrt, den man dann sehr wahrscheinlich erhoben hat. Vermutlich ging dieser Schritt mit der Vergrößerung des spätantiken Memorialbaus zur Phase C einher. Zu dieser Architektur, die jetzt auch eindeutig als Kirche benannt werden kann, gehört auch ein im Bau errichtetes Podest, das von archäologischer Seite schon hypothetisch mit der Severinsverehrung verknüpft wurde¹¹⁴.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 nach E. Nenquin (Anm. 26) Abb. 3f. – Abb. 2 nach B. Päßgen in: Ristow, Neue Forschungen (Anm. 105) 180 Abb. 5. – Abb. 3a nach Dierkens, Cimetières (Anm. 23) 84, fig. 23; b) Foto Verf. – Abb. 4a nach Th. Otten, in: Ristow, Neue Forschungen (Anm. 105) 78 Abb. 5, b: ebda. 82 Abb. 7. – Abb. 5 nach Dierkens, Bâtiment (Anm. 23) 13 Abb. 3. – Abb. 6 nach Bequet (Anm. 39) 316f. Abb. 2. – Abb. 7a, b nach Witvrouw (Anm. 104) 100 Abb. 6; b: ebenda 104 Abb. 11. – Abb. 8a nach A. Schaefer, Totengedenkstätte/„Cella memoriae“: Spätantike und frühes Mittelalter. Ausgewählte Denkmäler im Rheinischen Landesmus. Bonn, hg. v. J. Engemann/Ch. B. Rüger (Köln 1991) 23 Abb. 7; b: nach Ristow (Anm. 105) Sp. 93 Abb. 2, 1. – Abb. 9: nach G. Nürnberger in: Ristow ebda. 159 Abb. 6.

¹¹³ J. OEPEN, Der hl. Severin von Köln. Eine Schreinsöffnung u. die Folgen, in: Rheinische Heimatpflege 3 (2004) 199–205; DERS., „Der hl. Severin von Köln“ – Erkenntnisse eines Fachkolloquiums, in: Geschichte in Köln 51 (2004) 169–172. Von einer Beisetzung auf der spätantiken Kölner Nekropole könnten am Knochen selbst haftende Textilreste stammen, die vielleicht in das 4. Jh. gehören und auf eine gut ausgestattete spätantike Beisetzung vielleicht auf dem Kölner Südgräberfeld hindeuten. Dazu demnächst die in Vorbereitung befindliche Publikation zu einem Kolloquium aus dem Jahre 2004, das die Befunde der Schreinsöffnung behandelte.

¹¹⁴ PÄFFGEN (Anm. 45) Bd. 2, 219.

Vom Coemeterialbau zur Klosterkirche – Die Entwicklung des frühchristlichen Gräberfeldes im Bereich von St. Maximin in Trier

Von WINFRIED WEBER

1. Darstellung der Grabungsgeschichte und der Befunde

Zu den wichtigen archäologischen Untersuchungen zur spätantiken Kaiserresidenz und frühchristlichen Bischofsstadt Trier gehören neben den Forschungen am Trierer Dom auch jene Grabungen, die in den Jahren 1978–1990 im Bereich der ehemaligen Benediktinerabtei St. Maximin durchgeführt wurden. Dieser, einst vor den Toren der Stadt im Bereich des nördlichen spätantiken Gräberfeldes liegende Gebäudekomplex, von dem heute nur noch ein barocker Torbogen als Zugang zum einstigen Klosterareal und die ehemalige Klosterkirche erhalten sind, ist in vielerlei Hinsicht außerordentlich bedeutsam und erbringt nicht nur für Trier, sondern auch und gerade für das hier diskutierte Thema möglicherweise neue Einsichten (Abb. 1). Als 1978 eine umfassende Renovierung und Umgestaltung der seit 1932 sich wieder im Besitz des Bistums Trier befindlichen ehemaligen Klosterkirche anstand, war aufgrund der älteren Grabungen und der dadurch bekannt gewordenen wichtigen Baubefunde es den Verantwortlichen klar, dass zunächst intensive archäologische und bauhistorische Untersuchungen durchzuführen waren, die das Rheinische Landesmuseum Trier übernahm. So wurden neue Erkenntnisse zu den Vorgängerbauten der ehemaligen Maximinkirche gewonnen, die es nunmehr erlauben, die Entwicklung von einem großen spätantiken Coemeterialbau zur Abteikirche aufzuzeigen; ferner wurde eine große Anzahl (300) neuer Inschriften aufgefunden, so dass der Bestand der bisher in Trier bekannten frühchristlichen und frühmittelalterlichen Inschriften mittlerweile auf etwa 1300 Stück angewachsen ist¹.

Zwar liegt noch keine ausführliche Grabungspublikation zu St. Maximin vor, doch hat der vor Ort tätige Grabungsleiter A. Neyses eine mit großer Sorgfalt erarbeitete Zusammenfassung seiner Beobachtungen vorgelegt, die zunächst als Grundlage der weiteren Beschäftigung mit dem Baudenkmal St. Maximin und seinem archäologischen Befund dienen kann². Auch im spätantiken Trier lagen, wie in der Antike üblich, die Friedhöfe außerhalb der Stadt, hauptsächlich zu

¹ Eine Bearbeitung und Auswertung der neuen Inschriften wird von Frau Dr. Hiltrud Merten vorbereitet und im Rahmen der Publikationsreihe „Kataloge und Schriften des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Trier“ publiziert. Bei der Beschreibung der Grabung werden folgende Abkürzungen verwendet: FN = Fundnummer, NN = Normal-Null, OK = Oberkante.

² A. NEYSES, Die Baugeschichte der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin bei Trier (= Kataloge und Schriften des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Trier, Band VI.1–2) (Trier 2002).



Abb. 1 Luftaufnahme Gesamtareal St. Maximin

beiden Seiten der großen Ausfallstrassen nach Norden und nach Süden; daneben gab es noch eine Reihe kleinerer Gräberfelder, so beispielsweise auf dem westlichen Moselufer und oberhalb des Amphitheaters³. Doch keines dieser Gräberfelder ist bis heute systematisch erforscht, so dass über ihre Ausdehnung und Struktur gegenwärtig noch keine Aussagen möglich sind; dies gilt auch für das nördliche Gräberfeld. Aufgrund vereinzelter, bei verschiedenen Baumaßnahmen möglich gewordenen Beobachtungen scheint es sich nach dem Bau der Stadtmauer in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in einem 150–200 m breiten Streifen beiderseits der von der Porta Nigra nach Norden führenden Ausfallstrasse, die etwas westlich der heutigen Paulinstrasse verlief, zu erstrecken. Östlich dieser

³ Zu den antiken Gräberfeldern Triers zuletzt: K. GOETHERT, Gräberfelder, in: *Rettet das archäologische Erbe in Trier* (Trier 2005) 122–125 mit weiterführender Lit.; ferner: W. WEBER, Archäologische Zeugnisse aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter zur Geschichte der Kirche im Bistum Trier (3.–10. Jahrhundert), in: H. HEINEN/H. H. ANTON/W. WEBER (Hg.), *Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter. Geschichte des Bistums Trier Band 1* (Trier 2003) 407–541; zu den Gräberfeldern 438–465.

Strasse liegen etwas abseits im Bereich von St. Maximin und dem 300 m weiter nördlich befindlichen St. Paulin zwei vermutlich zusammenhängende Gräberbezirke, die sich beide durch eine auffällige Bestattungsdichte auszeichnen und wegen der hier seit dem 4. Jahrhundert verehrten Bischofsgräber, besonders des Agritius und Maximin bzw. Paulin, eine Kultkontinuität von der Antike bis in die Gegenwart aufweisen.

Die Anfänge der Belegung des nördlichen Gräberfeldes reichen im Bereich von St. Maximin zurück in das 2. Jahrhundert n. Chr. (Abb. 2). Nachzuweisen sind Brandgräber und einfache Grabgebäude aus Schiefermauerwerk im Lehmverband; vereinzelt fanden sich massive Fundamente (z. B. II.9/10), die für größere Grabdenkmäler und Grabpfeiler, wie die sogenannten Neumagener Denkmäler oder die „Igeler Säule“ bei Trier, bestimmt gewesen sein könnten. Reste solcher Steindenkmäler wurden geborgen; teilweise sind Reliefquader später zu Grabkisten umgearbeitet worden, wie es beispielsweise der Sandsteinblock mit Inschriftrest und Reliefdarstellung der Utensilien eines Metzgers oder der Kalksteinquader mit der Darstellung eines Kaufladens und eines Warentransportes zu zeigen vermögen⁴.

Ein von Nord nach Süd verlaufender Kiesweg (I.1) teilte das offenbar damals noch nicht intensiv genutzte Gräberfeld in zwei Bereiche und lässt vermuten, dass auch die übrigen Bereiche des Gräberfeldes durch ein Wegesystem gegliedert gewesen sein könnten. Jedenfalls ist im untersuchten Areal von St. Maximin erkennbar, dass sich in den ersten Belegungsphasen Gräber und Grabgebäude an dem Verlauf dieses Kieswegs orientieren, der an seiner Westseite von einer Mauer (I.9) begrenzt wird⁵. Zu dieser ersten Belegungsphase zählt Neyses auch schon einige Grabgebäude, die teilweise mit längeren Mauerstücken im Verband stehen (z. B. I.4–5). Möglicherweise sind diese Mauern als Einfassungen bestimmter Grabbezirke zu deuten. Einige der Grabgebäude weisen als Fußboden einen festen Estrich auf (z. B. Bau I.5), andere Sarkophagbestattungen (II.4), womit der allmähliche Wechsel von der Brand- zur Körperbestattung angesprochen ist, der sich im Bereich von St. Maximin in der Hauptsache im Laufe des 3. Jahrhunderts vollzogen hatte. Wohl mit dem verstärkten Aufkommen der Sarkophagbestattungen werden weitere Grabbauten errichtet, die sich auf den Trierer Gräberfeldern in ihrer Gestaltung unterscheiden und in mehrere Gruppen einteilen lassen.

Es finden sich einfache quadratische oder rechteckige, vereinzelt auch runde Grabkammern bis hin zu den aufwändigen Grabmausoleen in Tempelform mit Vorhalle und Hauptraum sowie darunter liegender tonnengewölbter Grabgruft. Zu diesem letztgenannten Typus gehört auch jener, unter dem südlichen Seitenschiff der Maximinkirche aufgedeckte Bau (II.7), den Neyses etwas missverständlich als „Grabtempelanlage“ bezeichnete⁶. Erhalten ist die unterirdische,

⁴ Trier, Kaiserresidenz und Bischofssitz. Ausst.-Kat. (Mainz 1984) 236–238, Nr. 123 und 124. – Zur Fundstelle: NEYSES (Anm. 2) 49 f.

⁵ Zur frühen Belegungsphase vgl. NEYSES (Anm. 2) 20 f.; auch an der Ostseite des Kiesweges sind begrenzte Mauerreste festgestellt worden.

⁶ NEYSES (Anm. 2) 28–30. – H. VON HESBERG, Römische Grabbauten (Darmstadt 1992) 182

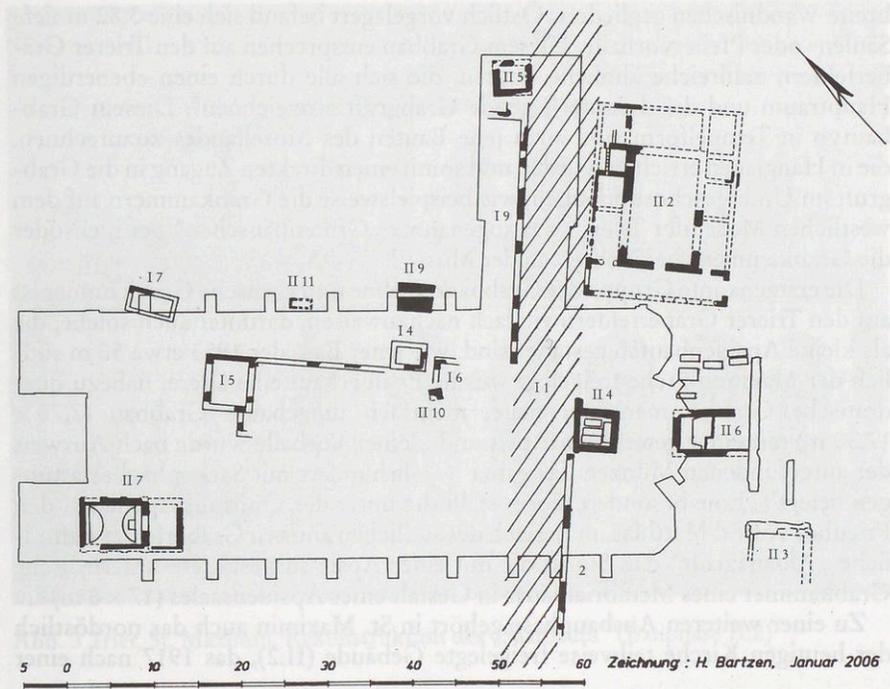


Abb. 2 Trier, St. Maximin, Gräberfeld mit Kiesweg und Grabbauten, Bauphase I/II

tonnengewölbte und mit einem Estrich ausgestattete Grabkammer, in der 6 Sarkophage aufgestellt sind; vier Sarkophage befinden sich im Westteil der ehemals auch ausgemalten Gruft, mit ihrer Schmalseite gegen die Westwand gesetzt, zwei Kindersarkophage stehen entlang der Nordwand. Im östlichen Teil der Gruft ist noch ein Mauersockel mit mehreren Stufen erhalten, der zur ehemaligen Treppe gehört, die vom ebenerdigen Hauptraum in die Grabgruft hinabführte, wobei der obere Teil der Treppe wohl ehemals eine Leiter gewesen sein dürfte, eine Vorsichtsmaßnahme, um einen unbefugten Zugang zu verhindern oder zumindest zu erschweren. Der ebenerdige oder vielleicht über einem niedrigen Sockel sich erhebende Hauptraum ($4,50 \times 6,43$ m) besaß ebenfalls einen Estrichfußboden; die Außenwände, von denen noch einige Steinlagen erhalten sind, waren auf beiden Langseiten durch flache, wohl rundbogige etwa $1,64$ m

weist zu Recht auf die Problematik der Begriffs „Grabtempel“ hin, denn „zum Tempel in einem Heiligtum gehören notwendigerweise Altar und Kultbild, um den religiösen Riten Rahmen und Ziel zu verleihen“. Obwohl im Grabbau diese Riten nicht „nachgeahmt werden“ und Altar sowie Kultbild fehlen, verwendet v. Hesberg diesen Begriff dennoch weiterhin. Besser scheint es zu sein, von einem ‚Grabbau in Tempelform‘ zu sprechen, um eine deutliche Abgrenzung zu den Tempelriten vorzunehmen.

breite Wandnischen gegliedert. Östlich vorgelagert befand sich eine 3,82 m tiefe Säulen- oder Pfeilervorhalle. Diesem Grabbau entsprechen auf den Trierer Gräberfeldern zahlreiche ähnliche Bauten, die sich alle durch einen ebenerdigen Hauptraum und die darunterliegende Grabgruft auszeichnen⁷. Diesem Grabbautyp in Tempelform sind auch jene Bauten des Mosellandes zuzurechnen, die in Hanglagen errichtet wurden und somit einen direkten Zugang in die Grabgruft im Untergeschoss erlauben, wie beispielsweise die Grabkammern auf dem westlichen Moselufer Triers⁸, das sogenannte „Grutenhäuschen“ bei Igel⁹ oder die Grabkammern bei Nehren an der Mosel¹⁰.

Die erstgenannte Gruppe der Grabbauten ohne unterirdische Grabkammer ist auf den Trierer Gräberfeldern vielfach nachzuweisen, darunter auch solche, die als kleine Apsidenbauten gestaltet sind, wie jener Bau, der 1953 etwa 50 m südlich der Maximinkirche freigelegt wurde. Er überbaut eine ältere, nahezu quadratische Grabkammer. Der neue, mehrfach umgebaute Grabbau (7,70 × 17,30 m) mit einer gewesteten Apsis und kleiner Vorhalle wurde nach Ausweis der aufgefundenen Münzen das ganze 4. Jahrhundert mit Sarkophagbestattungen belegt¹¹. Eine besondere Form stellt die unter der Quirinuskapelle auf den Friedhof von St. Matthias im Bereich des südlichen antiken Gräberfeldes befindliche „Albanagruf“ dar. Sie ist die mit einer Apsis ausgestattete unterirdische Grabkammer eines Memorialbaues in Gestalt eines Apsidensaales (17 × 6 m)¹².

Zu einer weiteren Ausbauphase gehört in St. Maximin auch das nordöstlich der heutigen Kirche teilweise freigelegte Gebäude (II.2), das 1917 nach einer

⁷ Im Bereich von St. Maximin gehören auch die Kammern R II.6 und vielleicht auch R II.4 zu diesem Typus; auf dem südlichen Gräberfeld im Bereich des Friedhofs St. Matthias zählen einige Kammern, wie beispielsweise die sogenannte „Albanagruf“ unter der Quirinuskapelle dazu, wenn auch bei ihr Grabkammer und der oberirdische Hauptraum als Apsidensaal ausgebildet ist. Zu dem Gräberfeld und den Grabkammern in St. Matthias vgl. H. CÜPPERS, (Hg.), *Die Römer in Rheinland-Pfalz* (Stuttgart 1990) 637–641 (H. Cüppers). – Zuletzt: L. CLEMENS, *St. Matthias*, in: *Rettet das archäologische Erbe in Trier* (Trier 2005) 136 f. mit weiterführender Lit.

⁸ Zur Grabkammer am Reichertsberg: S. FAUST, *Grabkammer am Reichertsberg*, in: *Rettet das archäologische Erbe in Trier* (Trier 2005) 126 f. mit Lit., sowie S. FAUST, *Grabkammer auf dem West-Friedhof*, in: *ebda.* 128.

⁹ CÜPPERS (Anm. 7) 401 f. (H. Cüppers). – Zuletzt: S. FAUST, *Das „Grutenhäuschen“ bei Igel und die Grabkammer am Reichertsberg in Trier. Bemerkungen zu den neueren Untersuchungen*, in: *Trierer Zeitschrift* 64 (2001) 143–158.

¹⁰ H. EIDEN, *Die beiden spätantiken Grabbauten am Heidenkeller bei Nehren*, in: H. EIDEN, *Ausgrabungen an Mittelrhein und Mosel 1963–1976. Tafelband* (= *Trierer Zeitschrift Beih. 6*) (Trier 1982) 197–214; CÜPPERS (Anm. 7) 489–491. – Die typologische Untersuchung der ‚Grabbauten in Tempelform‘ ist ein Desiderat. An der Universität Trier ist derzeit eine Dissertation zu diesem Thema (M. Siedow) in Vorbereitung.

¹¹ H. EIDEN, *Ausgrabungen im spätantiken Trier*, in: *Neue Ausgrabungen in Deutschland* (Berlin 1958) 359–363; *Kaiserresidenz* (Anm. 4) 238 f. Nr. 125.

¹² Dazu: H. CÜPPERS, *Das südliche Gräberfeld und die spätrömischen Bauten um St. Matthias*, in: *Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern Bd. 32/I.* (Mainz 1977) 226–237, bes. 231–234; zuletzt: L. CLEMENS, *St. Matthias*, in: *Rettet das archäologische Erbe in Trier* (Trier 2005) 136 f. Abb. 26a/b mit Lit.

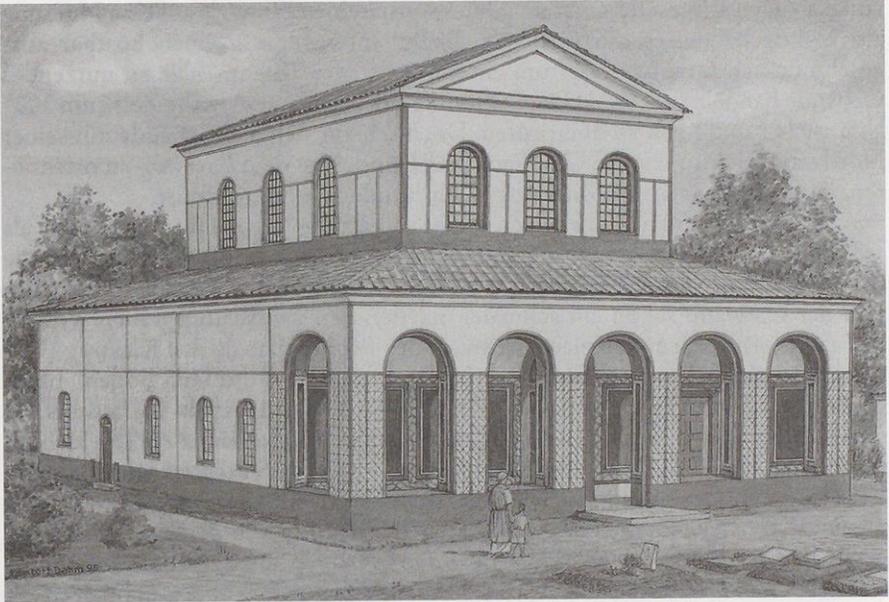


Abb. 3 Trier, St. Maximin, Rekonstruktion des „Saalbaues“ (Bauphase II.2)

ersten Untersuchung vermutlich von dem damaligen Ausgräber F. Kutzbach als Rest einer römischen „Villa“ angesprochen wurde. Schnell wurde diese Vermutung als Gewissheit angesehen und als erneuter Beleg für den „wahren Kern“ mittelalterlicher Überlieferung gewertet, nach der es Kaiser Konstantin gewesen sei, der dem Trierer Bischof Agritius ein Gebäude geschenkt habe, um dort ein Kloster einzurichten¹³. Die archäologischen Untersuchungen lassen indessen nur die Ergänzung zu einem $16,65 \times 22$ m großen, sogenannten „Saalbau“ zu, der einen $7,65 \times 12$ m großen Mittelsaal mit Seitenräumen und vorgelagerter narthexähnlicher Vorhalle besaß¹⁴. Auffallend ist seine aufwändige Ausstattung; nicht nur das Innere dieses „Saalbaues“ war mit Malerei, Marmorinkrustation und Mosaik ausgestattet, sondern auch die Außenwände waren mit einer Architekturmalerei dekoriert¹⁵. Obwohl einzelne Räume sogar mit Hei-

¹³ Zur Maximintradition vgl. E. EWIG, Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier, in: *Trierer Zeitschrift* 24/26. (1956/58) 147–186; wiederabgedruckt in: *Spätantikes und fränkisches Gallien* (= Beihefte Francia, Bd. 3/2) (München 1979) 55–57. Neuerdings: F. JÜRGENSMEIER (Hg.), *Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland* (= Germ. Ben 9) (St. Ottilien 1999) 1010. – Auch H. CÜPPERS glaubte, das Gebäude als „Palast“ bezeichnen zu können, der „den Anlagen der kaiserlichen Residenz“ entspreche und demgemäß „als Sommerresidenz zu deuten“ sei (CÜPPERS [Anm. 7] 642).

¹⁴ NEYSES (Anm. 2) 21–22.

¹⁵ NEYSES (Anm. 2) Abb. 3–6.

zungsanlagen ausgestattet waren, gibt es sonst keinen Hinweis auf eine Nutzung als Wohngebäude; es dürfte sich vielmehr entweder um einen kostbar ausgeschmückten Grabbau oder um ein zur Feier der Totenmähler zu nutzendes Gebäude handeln¹⁶ (Abb. 3) Die Datierung des „Saalbaues“ in die Zeit „um 300“ ist unsicher und noch zu überprüfen. Doch scheint sich das Gebäude mit seiner Nordwand ebenso wie die Grabkammer II.4 noch an dem Kiesweg zu orientieren, der spätestens in der Mitte des 4. Jahrhunderts aufgegeben ist.

Auch das etwa 30 m südwestlich dieses „Saalbaues“ liegende, von Neyses als „oblonger Hallenbau“ bezeichnete und von N nach S orientierte Gebäude (Bau III) nimmt noch die Richtung des Kiesweges auf, wobei allerdings zum Bau der Ostwand schon ein schmaler Streifen der Strasse abgegraben worden war (Abb. 4). Zudem war nach Ausweis der Profile damals der Kiesweg (OK bei 132,55–64) bereits von einer Planierung „mit festem dunklen Boden“ überdeckt; die Erbauungshöhe wurde bei 132,80–88 NN festgestellt. Darauf befand sich wiederum eine Schuttplanierung mit belaufener Oberfläche bei 133,30 NN, in der sich eine Münze (Fnd.Nr. 337: abgegriffener barbarisierter Antoninian, um 275) befand. Es scheint nach den Feststellungen des Ausgräbers ein „ebenfalls zunächst freistehender rechteckiger, etwa 10,80 × 17,60 m großer Hallenbau“ gewesen zu sein¹⁷. In seinen Mauern wurden in Bruchstücke zerschlagene Grabmalsteine und Grabinschriften verbaut. Auf der heute noch über 2 m hoch erhaltenen Westwand ist von der ehemaligen Innendekoration auf der unteren Putzschicht eine aufgemalte Inkrustation erhalten¹⁸. Dazu besaß der Saal eine auf eine Holzunterkonstruktion aufgetragene und figürlich ausgemalte flache Putzdecke. Zusammengesetzt ist bislang eine Erotendarstellung, die vom Malstil her vergleichbar ist mit jenen Erotendarstellungen, die sich auf den sogenannten constantinischen Deckenmalereien aus einem Haus unter dem Trierer Dom fanden¹⁹. In der Ostwand des „Hallenbaues“ sind zwei schmale Eingänge nachgewiesen; vom südlichen liegt die OK der erhaltenen Türschwelle mit Schleifspuren der ehemaligen Tür bei 133,37 NN, die der nördlichen Tür bei 133,38 NN. In der Westwand gab es wohl einst eine mittig angelegte größere Tür. Die unregelmäßige Unterkante des Verputzes bei 133,05–10 gibt einen deutlichen Hinweis darauf, dass der Raum keinen festen Fußboden in Form eines Estrichs besaß. Vielmehr war ein Erdboden vorhanden gewesen, in den in der Folge O-W-gerichtete Sarkophage eingebracht wurden. Eine zweite Sarkophaglage wurde jeweils bis zur Oberkante der Sarkophagkisten eingegraben. Die nach der Beisetzung auf-

¹⁶ Auf solche speziellen „Anlagen für Totenfeste“ weist auch v. HESBERG (Anm. 6) 42 hin. Doch scheint es, dass diese Einrichtungen im Bereich römischer Nekropolen noch einer ausführlicheren Bearbeitung bedürfen.

¹⁷ NEYSES (Anm. 2) 35 f.

¹⁸ NEYSES (Anm. 2) Abb. 11–12. – Vergleichbar ist beispielsweise die Innendekoration der Grabkammer in Ehrang (D. KRENCKER, Über römische Marmorwandverkleidungen aus Trier, in: D. KRENCKER/E. KRÜGER, Die Trierer Kaiserthermen. Trierer Grabungen und Forschungen Band I, 1 [Augsburg 1929] 311 Abb. 482).

¹⁹ Abb. in: Kaiserresidenz (Anm. 4) 7 Abb. Kat. 122c.

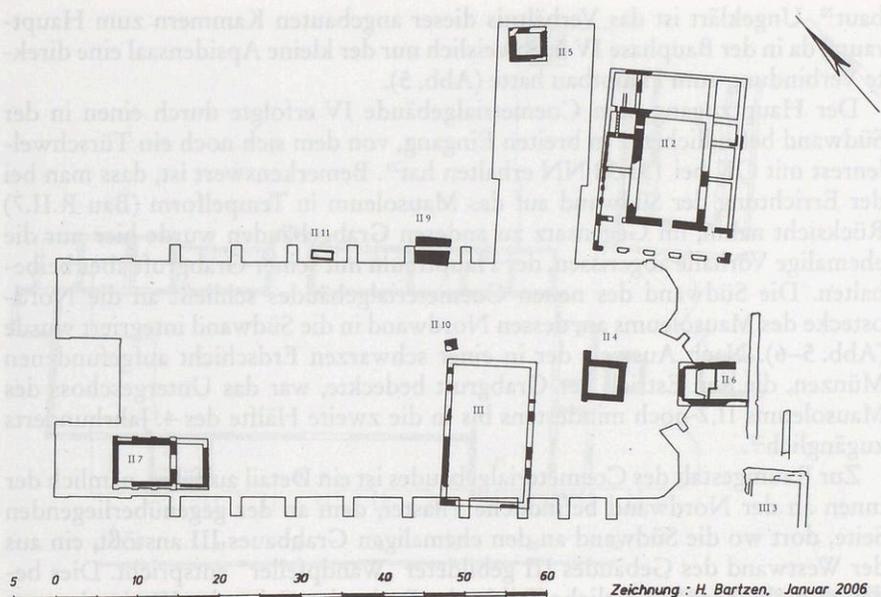


Abb. 4 Trier, St. Maximin, Gräberfeld mit Grabbauten des 2. und 3. Phase (Bauphase II/III)

gelegten Sarkophagdeckel blieben wenigstens teilweise sichtbar und bildeten gewissermaßen den Fußboden des „Hallenbaues“, nachdem er nach und nach dicht an dicht mit Bestattungen gefüllt war. Die oberste Lauffhöhe über der Sarkophaglage liegt bei 133,23–133,46 NN.

Eine für die weitere Entwicklung dieses Baukomplexes bestimmende Baumaßnahme beinhaltet den Teilabbruch des Coemeterialbaues III, von dem die Südwand, wohl auch die gesamte Ostwand mit den beiden Eingängen und die südliche Hälfte der Westwand beibehalten wurden, während die Nordwand und der nördliche Teil der Westwand niedergelegt wurden. Der ehemalige Raum III wurde anschließend um etwa 8 m nach Norden verlängert und, nachdem im westlichen Teil des Geländes die dort befindlichen älteren Grabgebäude und Grabdenkmäler soweit, wie notwendig, abgerissen und einplaniert waren, nach Westen ein etwa 53 m langes und über 18 m breites Gebäude errichtet, so dass der neu entstandene Raum mit einer Gesamtlänge von etwa 64 m einen L-förmigen Grundriss erhielt (Bau IV). In der 75 cm breiten Nordwand waren ursprünglich 2,12 m breite Öffnungen vorgesehen, die jedoch noch vor dem Auftragen des Innenputzes vermauert und aufgegeben wurden. Etwa in der Mitte der Nordwand öffnet sich nach Norden ein 7,50 m langer und über 4,50 m breiter Apsidensaal, dessen Mauern mit der Nordwand im Verband stehen, während die anderen angefügten, unterschiedlich großen Kammern nach dem Vermauern der Öffnungen von außen gegen die Nordwand gesetzt sind. Auch an die Westwand und wohl auch an die Ostwand wurden solche Kammern ange-

baut²⁰. Ungeklärt ist das Verhältnis dieser angebauten Kammern zum Hauptraum, da in der Bauphase IV nachweislich nur der kleine Apsidensaal eine direkte Verbindung zum Hauptbau hatte (Abb. 5).

Der Hauptzugang zum Coemeterialgebäude IV erfolgte durch einen in der Südwand befindlichen 2 m breiten Eingang, von dem sich noch ein Türschwelenrest mit OK bei 133,38 NN erhalten hat²¹. Bemerkenswert ist, dass man bei der Errichtung der Südwand auf das Mausoleum in Tempelform (Bau R.II.7) Rücksicht nahm; im Gegensatz zu anderen Grabgebäuden wurde hier nur die ehemalige Vorhalle abgerissen, der Hauptraum mit seiner Grabgruft aber beibehalten. Die Südwand des neuen Coemeterialgebäudes schließt an die Nordostecke des Mausoleums an, dessen Nordwand in die Südwand integriert wurde (Abb. 5–6). Nach Ausweis der in einer schwarzen Erdschicht aufgefundenen Münzen, die den Estrich der Grabgruft bedeckte, war das Untergeschoss des Mausoleums II.7 noch mindestens bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zugänglich²².

Zur Raumgestalt des Coemeterialgebäudes ist ein Detail auffällig, nämlich der innen an der Nordwand befindliche Pilaster, dem an der gegenüberliegenden Seite, dort wo die Südwand an den ehemaligen Grabbaues III anstößt, ein aus der Westwand des Gebäudes III gebildeter „Wandpfeiler“ entspricht. Dies bedeutet wohl, dass der östliche Teil in der Breite des Gebäudes III eine hervorgehobene schmale Raumzone darstellt. Aufgrund der zu schmal dimensionierten Nordwand und eines dort fehlenden äußeren Widerlagers wird man einen den Raum überspannenden Bogen zwischen den beiden Pilastern wohl nicht annehmen dürfen. Denkbar wäre aber eine zwischen den Pilastern befindliche „Dreierarkade“, wobei als Fundament der nördlichen Stütze der Mauerblock II.10 gedient haben könnte²³. Demnach könnten die beiden seitlichen Arkaden ein Interkolumnium von 4,50 m, die mittlere von 5,70 m besessen haben. Ob dieses östliche Raumkompartiment gegenüber dem westlichen Raumteil eine podestähnliche Fußbodenerhöhung hatte, ist durch den archäologischen Befund nicht zu beantworten. Die umfangreichen Verputzreste auf den Innenseiten der Mauern zeigen einmal eine Architekturmalerei und zum anderen eine unregelmäßige Putzunterkante (bei 133,40 – 133,60), die auch für den Coemeterialbau IV als Fußboden einen Estrich ausschließt; vielmehr gab es auch hier einen Erdboden mit Lauffhöhen bei 133,40 – 133,61 NN, in dem in der Folge die Bestattungen, vornehmlich in Sarkophagen vorgenommen wurden. Die erste

²⁰ Die beiden südlichen, an die Ostwand angebauten Kammern rechnet A. Neyses noch einer Erweiterung des ehemaligen Coemeterialbaues III zu, was aber nicht sicher belegt werden kann (NEYSES [Anm. 2] 36).

²¹ NEYSES (Anm. 2) 112 Abb. 56.

²² Zu den Münzfunden vgl.: NEYSES (Anm. 2) 29–30. Die älteste der 135 aufgefundenen Münzen (FN. 597) ist demnach eine Prägung der Jahre 307–308, die jüngste eine zwischen 364–378 in Umlauf gebrachte Münze.

²³ Auch der Ausgräber hält eine solche Lösung für denkbar, wobei das Fundament der südlichen Stütze durch die spätere Überbauung nicht nachgewiesen wurde (vgl. NEYSES [Anm. 2] 33 f.).

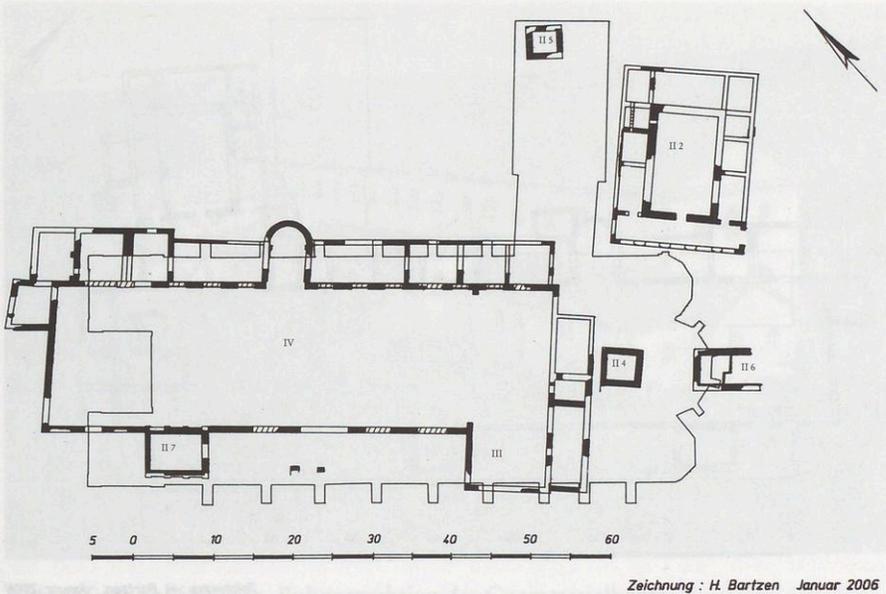


Abb. 5 Trier, St. Maximin, Grabbauten der 2. und 3. Belegungsphase, Coemeterialbau 1. Bauphase (Bauphase II, III, IV)

Sarkophaglage reicht mit ihren Deckeloberkanten bis auf 133,42–133,60 NN; demnach waren auch hier wohl die oberen Teile der Deckel teilweise sichtbar. Putzreste an der Außenseite der Südwand zeigen, dass der Bau weiß getüncht war; eine Architekturdekoration ist nicht zu erkennen²⁴.

Einen Datierungsanhalt liefert u. a. eine im Jahre 351 geprägte Münze des Usurpators Magnentius (FN. 378), die auf dem Fundamentbankett an der Innenseite der Nordwand im Fallmörtel des Wandverputzes gefunden wurde, womit ein *terminus post quem* zur Errichtung des Coemeterialbaues IV gegeben ist.

In einer weiteren Bauphase wird der Coemeterialbau nach Osten um 25 m erweitert, so dass der Hauptbau (Bau V) nunmehr eine Länge von 90 m aufweist; mit den Anbauten an der West- und Ostseite wird gar eine Länge von etwa 100 m erreicht (Abb. 6)²⁵. Außerdem wurde der nordöstlich gelegene ältere Saalbau (R II.2) mit in den neuen Baukomplex einbezogen, wobei man die ursprüngliche Vorhalle niederlegte und stattdessen einen größeren Vorraum schuf; den Übergang zum Hauptraum markierte eine „Dreierarkade“, von der die beiden, in der Flucht der Nordwand stehenden Stützenfundamente nachgewiesen sind. Auf der Südseite erhält die Erweiterung des Hauptraumes ein etwa 6,60 m breites „Seitenschiff“, vom Hauptraum wohl durch eine Arkadenreihe getrennt. Von den fünf Säulen sind die Sandsteinsockel, teils sogar mit den grob gearbeiteten

²⁴ Zum Coemeterialbau IV: NEYSES (Anm. 2) 36–38.

²⁵ Zu Bau V: NEYSES (Anm. 2) 38–51.

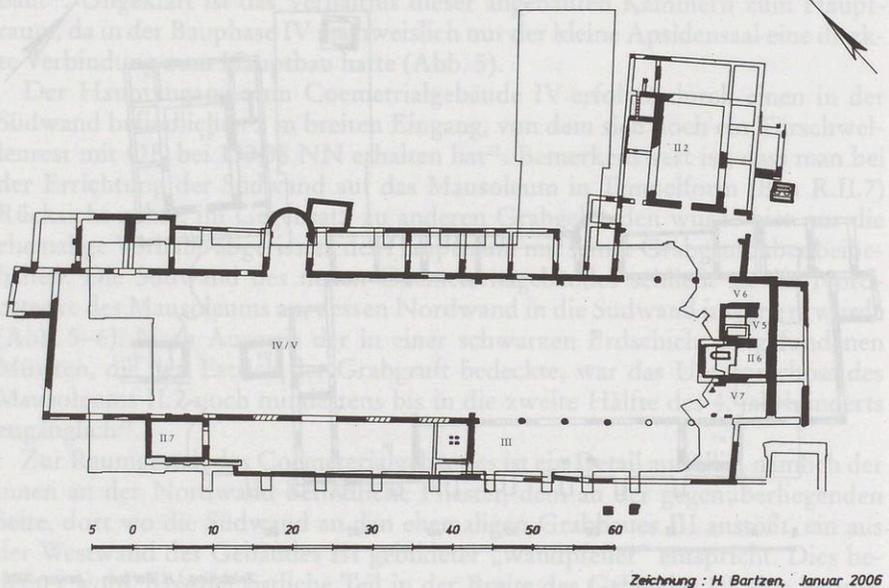


Abb. 6 Trier, St. Maximin, 2. Bauphase des Coemeterialbaues (Bauphase IV/V)

Kalksteinbasen sowie den gemauerten, stukkieren und bemalten Säulenschäften (Durchmesser bis 76 cm) erhalten. Zur Datierung dieser Erweiterung sind die vielen Münzfunde aus den Laufschichten maßgeblich, die aus valentinianisch-gratianischer Zeit bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts stammen. Einen *terminus post quem* liefert beispielsweise der 364–367 in Trier geprägte Centenionalis des Valens (FN. 221), der sich zwischen dem Sarkophagdeckel des Grabes 292 und dem daran angegossenen Fundament einer der südlichen Stützen des Erweiterungsbaues fand²⁶.

Um diese Erweiterung nach Osten vornehmen zu können, die am ehesten in valentinianisch-gratianischer Zeit erfolgt sein dürfte, wurden sowohl die an der Ostseite in der Bauphase IV angelegte Annexe als auch die oberen Teile der älteren Grabkammer II.4 niedergelegt, wobei die hier liegenden Sarkophagbestattungen an Ort und Stelle verblieben. Hingegen wurde die etwas weiter östlich gelegene Grabkammer (II.6 = E) mit einer an ihrer Nordseite angefügten „Vorkammer“ (V.5 = C) in den neuen Bau V als kryptenartige Raumeile mit einbezogen, zugänglich über eine schmale Treppe (V.6 = A) nördlich der „Vorkammer“; auch südlich der Mittelkammer befand sich wohl noch eine weitere Kammer (V.7 = G), so dass dieser, in der Breite des „Mittelschiffes“ um etwa 4 m nach Osten vorspringende Raumteil nicht nur eine „Kryptenanlage“ besaß, son-

²⁶ Ehe eine präzisere Datierung des Erweiterungsbaues vorgenommen werden kann, müssen sowohl die Münzen bestimmt und als auch die Stratigraphie erarbeitet werden.

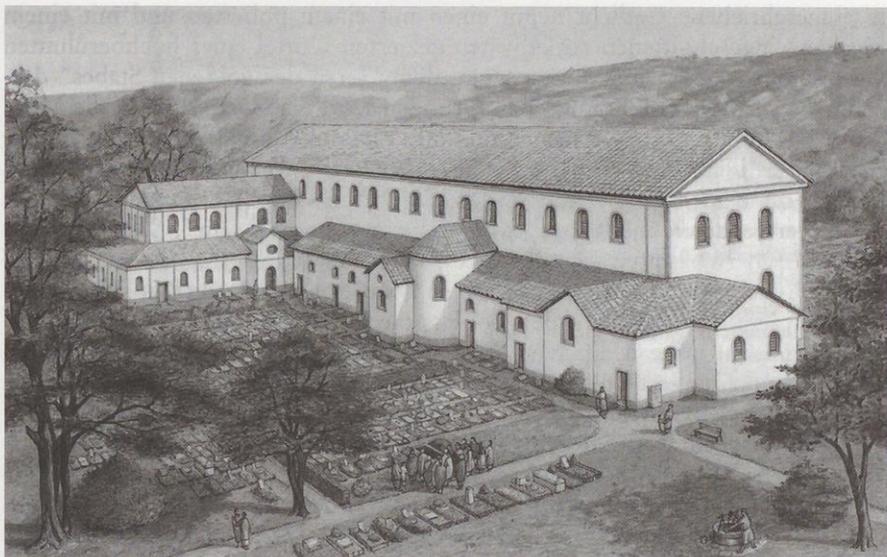


Abb. 7 Trier, St. Maximin, Rekonstruktion des Coemeterialbaues

dern eine Art „Rechteckchor“ bildete, der dem Rechteckchor der Südostbasilika der Trierer Kirchenanlage ähnlich ist²⁷. Von außen wurden an die Ostwand erneut Annexe angebaut, die wiederum für Bestattungen dienten, desgleichen erhielt die Nordseite des Coemeterialbaues weitere neue Anbauten. Über dem noch heute unter und vor dem Chor der heutigen Kirche erhaltenen Gruftgewölbe der Mittelkammer (E) ist ein Estrich nachgewiesen worden, der wohl auch über den Kammern C und G vorhanden war; er liegt etwa 30 cm höher als das jüngste Laufniveau des Coemeterialbaues V, das wiederum nur aus einem Erdboden bestand, in welchem in der Folge dicht an dicht Bestattungen, meist in Steinsarkophagen vorgenommen wurden. Für den östlichen Teil der Erweiterung des Coemeterialbaues hält der Ausgräber ein um etwa zwei Stufen erhöhtes, mit einem Estrich versehenes Podest für möglich; über die seitliche Treppe A wären die darunter liegenden Grabkammern, zumindest die Kammer C mit mehreren Bestattungen und die Kammer E, zugänglich gewesen (Abb. 8).

Bemerkenswert ist das in der Nordwestecke der Kammer E angelegte Grab (Grab 37 b), welches nicht nur außen, sondern auch im Innern mit Marmor verkleidet wurde, wobei man für die Innenauskleidung Teile einer Inschriftplatte mit einem griechischen Gedicht benutzte, das als Weihung an Hermes interpretiert wird; andere Stücke der Inschrift wurden zur Auskleidung eines Grabes (Grab 22a) in der Nachbarkammer C verwendet, was auf die gleichzeitige Ausschmückung dieser beiden Grablegen hinweist. Das in sorgfältig ausgearbeiteten griechischen Buchstaben geradezu in kalligraphischer Weise in die Marmorplat-

²⁷ Vgl. NEYSES (Anm. 2) 40, der diese Kammern unterschiedlich bezeichnet.

te eingeschriebene Gedicht nennt einen mit einem polierten und mit einem Hermes eingeschnittenen Amethysten gezierten Gürtel eines hochberühmten Goldschmieds, der als Weihgeschenk „dem Herrn des goldenen Stabes“ dargebracht wird. Aus epigraphischen Gründen wird eine Datierung in die Mitte des 4. Jahrhunderts vorgeschlagen und die Abfassung des Gedichtes nur in der Zeit Kaiser Julians (361–363) für denkbar gehalten²⁸. Wenn dies richtig ist, dann können die beiden Gräber erst im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts mit den wiederverwendeten Inschriftteilen ausgekleidet worden sein²⁹. Wer in diesen beiden Gräbern bestattet war, bleibt zunächst ungewiß.

Durch die neue Bestattungslage war in dem älteren Bauteil (Bau IV) das Niveau beträchtlich erhöht worden, so dass die Türschwelle in der Südwand auf einem höheren Niveau erneuert werden musste. An einigen Stellen konnten aufgrund noch ungestörter Befunde über den Sarkophagen liegende Inschriftplatten festgestellt werden, so beispielsweise jene, in einer Sandsteinfassung eingerahmte Inschrift des Exuperius (*Hic Exuperius pausat in pace*) über dem Sarkophag Nr. 161. Im Mörtelbett der Inschrift fand sich eine nach 340 geprägte Münze (FN. 181) des Constantius II. (337–341). Aus der auf der Inschrift liegenden „Schmutzschicht“ wurden 4 Münzen (FN. 172), geprägt zwischen 388 und 403, geborgen³⁰.

Besonders zu erwähnen sind die mehrfach in Maximin nachweisbaren sokkelförmigen Aufbauten über den Sarkophagen. Eindrucksvoll ist der Befund über dem Grab der zweijährigen Urbicia³¹. Über dem Kindersarkophag (Nr. 483) befand sich ein verputzter, 40 cm hoher Mauerblock, in dessen Oberfläche (80 × 100 cm) die Inschriftplatte der Urbicia eingelassen war; auf dem Verputz des Sockels waren noch violettrote Farbreste erhalten. Über der Inschrift wurden in zwei dünnen Laufschriften aus grauer Erde 3 Münzen (FN. 502) aufgefunden, deren älteste eine Prägung des Constans der Jahre 347–348 ist, die jüngste eine Münze des Magnus Maximus aus den Jahren 383–388³². Diese gemauerten Sockel über den Sarkophagbestattungen erinnern an jene beiden gemauerten Sockel, die in der sogenannten *cella memoriae* unter dem Bonner Münster gefunden wurden, wobei die in der Oberfläche des einen Sockels eingelassene Terra-Sigillata-Schale und der daneben befindliche Abdruck eines weiteren Gefäßes zu der Vermutung Anlass gaben, es handle sich um Tische zur Feier des Totenmahles (*refrigerium*), zumal der kleine Raum offenbar an den Wänden eine umlaufende Sitzbank besaß; leider konnte bei den Ausgrabungen nicht geklärt werden, ob sich auch in Bonn unter den Mau-

²⁸ Zur Inschrift zuletzt: L. SCHWINDEN, in: Kaiserresidenz (Anm. 4) 280–281 Nr. 145.

²⁹ So auch NEYSES (Anm. 2) 57.

³⁰ Zur Fundlage vgl. NEYSES, (Anm. 2) 59 und 67, Abb. 31.

³¹ Dazu und zu anderen Sarkophagbestattungen in Maximin vgl. J. DRESKEN-WEILAND, Sarkophagbestattungen des 4.–6. Jahrhunderts im Westen des römischen Reiches (= RQ Suppl.-Bd. 55) (Freiburg i. Breisgau 2003) 418–421.

³² Zu den Inschriftfassungen und den gemauerten Sockeln vgl. A. NEYSES, Lage und Gestaltung von Grabinschriften im spätantiken Coemeterial-Großbau von St. Maximin in Trier, in: Jahrbuch des Röm.-Germanischen Zentralmuseums Mainz 46 (1999) 413–446.

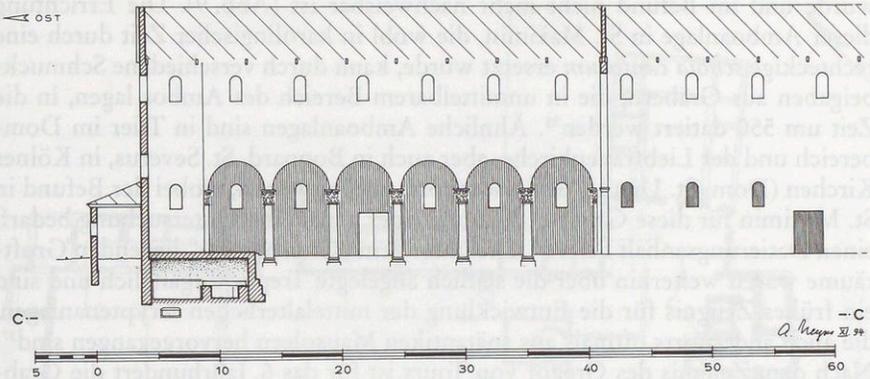


Abb. 8 Trier, St. Maximin, Schnitt mit Blick nach S durch die Mittelachse der Bauphase V

ersockeln Gräber befinden³³. In Xanten wurde hingegen in der Cella I A unter der dort nachweisbaren steinernen Mensa das zugehörige Grab B 44 mit einer Doppelbestattung gefunden. Aufgrund der zahlreichen, im Bereich der Steinmensa geborgenen Tierknochen, die teilweise Schnittspuren aufweisen, glaubt man, sichere Hinweise für das Abhalten der Toten- und Gedächtnismähler gefunden zu haben³⁴.

Eine entscheidende Veränderung des Coemeterialbaues in St. Maximin erfolgte durch den Einbau eines ersten, die älteren Laufsichten mit ihren Bestattungen überdeckenden Kalkmörtelestriches, dem weitere Estrichböden folgten, die immer wieder ausgebessert wurden, nachdem sie für Bestattungen aufgebrochen worden waren (Abb. 9). Bemerkenswert ist, dass an manchen Stellen ältere frühchristliche Inschriften, die man aus ihrem ursprünglichen Grabzusammenhang herausgenommen hatte, teilweise mit ihren Einfassungen in die Estriche eingefügt wurden, ohne dass ihnen darunter liegende Gräber entsprachen. Aus welchem Grunde man dies tat, ist ungewiss. Zu diesem ersten Estrich gehört auch die Errichtung des ovalen Ambos ($3,50 \times 4,00$ m), der in der Mittelachse des Coemeterialbaues angelegt wurde und an den Außenseiten kleine, lisenenartige Vorsprünge hatte. Durch eine nach Osten führende, im Innern 1,80 m breite *solea* war er wohl mit dem vor der Ostwand über den Grüften liegenden Chorraum verbunden, der aber bei den Baumaßnahmen des 10. Jahrhunderts zerstört

³³ Zur ‚Cella memoriae‘ vgl. A. SCHAEFER, ‚Totengedenkstätte/„Cella memoriae“‘, in: Kat. Spätantike und frühes Mittelalter (Bonn 1991) 20–24; zuletzt: CH. KELLER/U. MÜSSEMEIER, Das Monasterium Sanctorum Martyrum Cassii et Florentii und die frühen Kirchenbauten unter der Bonner Münsterkirche, in: S. RISTOW (Hg.), Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland. JAC Erg.-Bd. Kleine Reihe 2 (Münster 2004) 187–208, bes. 188 f.

³⁴ Dazu zuletzt: TH. OTTEN, Märtyrerverehrung seit der Spätantike. Ergebnisse der Ausgrabungen unter und um den Dom zu Xanten, in: RISTOW (Anm. 33) 71–92, bes. 75–77.

wurde und im Befund nicht mehr nachweisbar ist (Abb. 9). Die Errichtung dieser Amboanlage in St. Maximin, die wohl in karolingischer Zeit durch eine rechteckige *schola cantorum* ersetzt wurde, kann durch verschiedene Schmuckbeigaben aus Gräbern, die in unmittelbarem Bereich des Ambos lagen, in die Zeit um 550 datiert werden³⁵. Ähnliche Amboanlagen sind in Trier im Dombereich und der Liebfrauenkirche, aber auch in Boppard, St. Severus, in Kölner Kirchen (Dom, St. Ursula) und andernorts nachzuweisen, wobei der Befund in St. Maximin für diese Gruppe, die noch einer genaueren Untersuchung bedarf, einen Datierungsanhalt liefert³⁶. Die unter dem „Chorbereich“ liegenden Gruft-räume waren weiterhin über die seitlich angelegte Treppe zugänglich und sind ein frühes Zeugnis für die Entwicklung der mittelalterlichen Kryptenanlagen, die auch andernorts oftmals aus spätantiken Mausoleen hervorgegangen sind³⁷. Nach dem Zeugnis des Gregor von Tours ist für das 6. Jahrhundert die Grabstätte des Trierer Bischofs Maximin in der Mittelkammer E nachweisbar. Damals begab sich nämlich der Archidiakon des Trierer Bischofs Nicetius (525/526–566) in die *basilica sancti Maximini*, um einen Eid am Grab des hl. Maximin zu leisten³⁸. Die von Gregor von Tours exakt beschriebene Örtlichkeit lässt sich mit dem Baubefund in St. Maximin in Übereinstimmung bringen, so dass die Identifizierung der damaligen Grablege des hl. Maximin mit dem Grab 37 b in der Kammer E nicht mehr zweifelhaft ist (Abb. 10)³⁹.

2. Die Interpretation der Befunde und der Funktionswandel eines Grabbaues

Neben dem Zeugnis des Gregor von Tours (538/539–594) ist bedeutsam, dass der Coemeterialbau nunmehr *basilica sancti Maximini* genannt wird; auch das 634 verfasste Testament des Grimo-Adalgisel spricht von der *basilica domni Maximini Treveris*. Demnach wurde der spätantike Begräbnisbau seit dem 6. Jahrhundert als Kirchengebäude angesehen und auch so genutzt, wie es nicht nur die festen Estrichböden, sondern vor allem die liturgische Einrichtung der Amboanlage nahe legen. Diese Umwandlung in ein Kirchengebäude wird mit Bischof Nicetius, der auch die frühchristliche Kirchenanlage in der Stadt hat wiederherstellen lassen, in Zusammenhang gebracht⁴⁰. Sein Grab fand Nicetius neben dem des hl. Maximin in der Kammer E und später in der Krypta der

³⁵ Zur Datierung der Grabfunde und der Amboanlage vgl. NEYSES (Anm. 2) 61–76.

³⁶ Zu den „schlüssellochförmigen“ Amboanlagen vgl. zuletzt: S. RISTOW, Spätantike Kirchen unter dem Kölner Dom?, in: DERS. (Anm. 33) 112–114.

³⁷ Siehe: CAROLA JÄGGI/HANS-RUDOLF MEIER, „... migravit ad Christum sepultusque in cripta suburbano civitatis illius ...“. Zur Genese der Krypta in der frühmittelalterlichen Sakralarchitektur, in: Hüben und Drüben – Räume und Grenzen in der Archäologie des Frühmittelalters. Festschrift für Prof. Max Martin. Archäologie und Museum 48 (2004) 129–140.

³⁸ Gregor v. Tours, Liber in gloria confessorum, cap. 91 (= MGH.SRM I,2, ed. B. KRUSCH [Hannover 1885] 807).

³⁹ NEYSES (Anm. 2) 76 f. und 93 f.; WEBER (Anm. 3) 457 f., 486.

⁴⁰ WEBER (Anm. 3) 484–488.

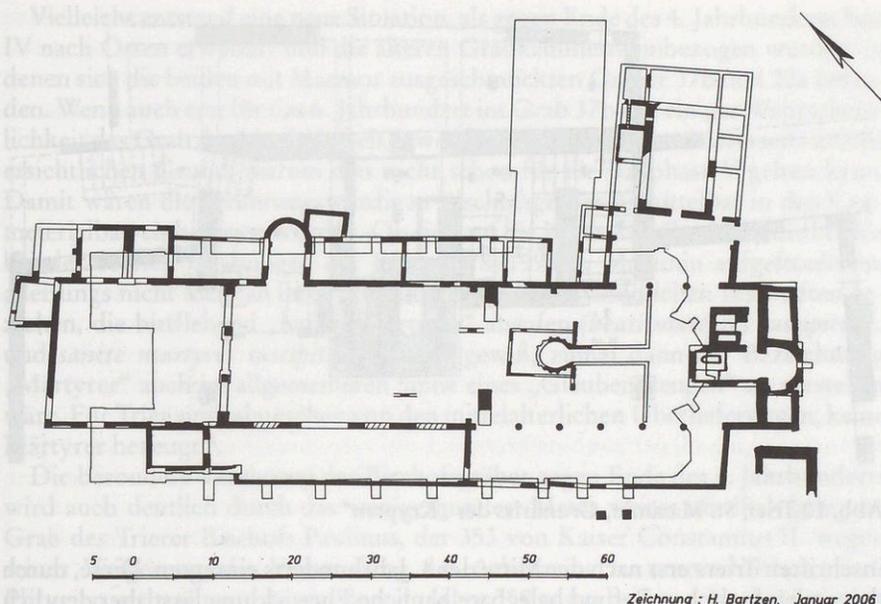


Abb. 9 Trier, St. Maximin, Coemeterialbau mit mittelalterlichen Einbauten

ottonischen Abteikirche neben den dorthin verlegten Gräbern des Maximin und des Agritius. So spricht vieles dafür, dass Bischof Nicetius an der *basilica sancti Maximini* bereits im 6. Jahrhundert auch ein Priesterkollegium angesiedelt hat, um die Gräber der Heiligen und die zu ihnen Pilgernden zu betreuen, wobei jedoch erst in den Quellen des 9. Jahrhunderts das *monasterium sancti Maximini* belegt ist. Doch muss man spätestens bereits 634 als Empfänger der Schenkung des Diakons Grimo-Adalgisel eine geistliche Gemeinschaft in Maximin voraussetzen⁴¹. Somit kann wohl schon für das 6. Jahrhundert ein bedeutungsvoller Funktionswechsel von einem Coemeterialbau zu einem, regelmäßigen Gottesdiensten dienenden Kirchenbau festgestellt werden. Anhand des archäologischen Befundes, aber auch mit Hilfe des literarischen und urkundlichen Materials lässt sich dieser Funktionswechsel vom Coemeterium zur Klosterkirche St. Maximin nachzeichnen. Die Bauanalyse zeigte, dass Bau IV aus der Erweiterung des Grabbaues III entstand, der seinerseits typologisch mit den oberirdischen estrichlosen Grabbauten zu verbinden ist, dem Bau IV, aber auch noch seine Erweiterung zu Bau V gleichermaßen zugerechnet werden müssen. Aufgrund der zahlreich aufgefundenen frühchristlichen Inschriften ist Bau IV/V wohl als christliches Coemeterium zu bezeichnen; inwieweit dies bereits für Bau III gilt, ist durch das Fundmaterial nicht zu belegen, zumal die christlichen Grab-

⁴¹ Zur geschichtlichen Entwicklung der Benediktinerabtei St. Maximin: TH. KÖLZER, in: JÜRGENSMEIER (Anm. 13) 1010–1027.

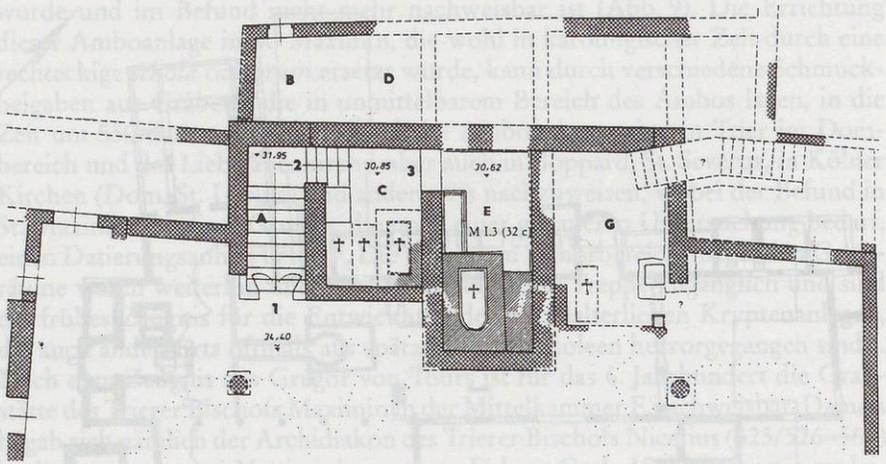


Abb. 10 Trier, St. Maximin, Grundriss der „Krypten“

inschriften Triers erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts einsetzen. Diese, durch den archäologischen Befund belegbare bauliche Entwicklung lässt aber deutlich erkennen, dass man sich eines gängigen Grabbautyps bediente, der durch die nach der Mitte des 4. Jahrhunderts erfolgte Erweiterung zu Bau IV eine Monumentalisierung erfuhr. Dies geschah zu einer Zeit, als bereits zuvor unter Bischof Maximin (329–346) die frühchristliche Kirchenanlage innerhalb der Stadt zu einem monumentalen Kirchenzentrum imperialer Größe ausgebaut worden war, was wohl auch auf eine erhebliche Vergrößerung der Kirchengemeinde Triers schließen lässt, die eine Ausweitung der Gemeindefriedhöfe erforderlich machte⁴². So könnte der Ausbau des Coemeteriums auf dem nördlichen Gräberfeld unter dem Nachfolger des Maximin, Bischof Paulinus (346–358), erfolgt sein, denn die Sorge um die Grabstätten war bekanntermaßen eine wichtige Aufgabe der christlichen Gemeinden.

Die ungewöhnliche Größe des Maximiner Coemeterialbaues, für den sich nördlich der Alpen bislang kein Vergleich aus dem 4. Jahrhundert findet, ist nicht nur mit dem Hinweis auf die Kaiserresidenz Trier zu erklären, sondern es muss auch einen besonderen Grund geben, der auch die außerordentliche Bestattungsdichte an diesem Ort verständlich macht. Es dürften die beiden Gräber der hier bestatteten Trierer Bischöfe Agritius und Maximin gewesen sein, die eine möglichst nahe Beerdigung *ad sanctos* wünschenswert erscheinen ließen, wenn auch bisher kein sicherer Anhalt zu finden ist, wo im 4. Jahrhundert die beiden Bischofsgräber gelegen haben. Wie es die stadtrömischen Beispiele im Bereich der sogenannten Umgangsbasiliken zeigen, müssen sie nicht im Coemeterium (Bau IV), sondern können durchaus zunächst etwas abseits in der Nähe gelegen haben.

⁴² Zur Trierer Kirchenanlage vgl. WEBER (Anm. 3) 425–435.

Vielleicht entstand eine neue Situation, als gegen Ende des 4. Jahrhunderts Bau IV nach Osten erweitert und die älteren Grabkammern einbezogen wurden, in denen sich die beiden mit Marmor ausgeschmückten Gräber 37b und 22a befanden. Wenn auch erst für das 6. Jahrhundert im Grab 37b mit einiger Wahrscheinlichkeit das Grab des Maximin belegt werden kann, so gibt es andererseits keinen ersichtlichen Grund, warum dies nicht schon für die Bauphase V gelten kann. Damit wären die verehrungswürdigen Bischofsgräber unmittelbar in den Coemeterialbau einbezogen worden. Ob sich auf die Bischofsgräber auch die beiden bei den letzten Grabungen der Jahre 1978–1993 in Maximin aufgefundenen, allerdings nicht mehr in ihrer ursprünglichen Lage befindlichen Inschriften beziehen, die bittflehend „heilige Märtyrer“ anrufen (*beati martyres suscipite ...* und *sancte martyres suscipite ...*), ist ungewiß, zumal dann die Bezeichnung „Märtyrer“ auch im allgemeineren Sinne eines „Glaubenszeugen“ zu verstehen wäre. Für Trier sind, abgesehen von den mittelalterlichen Überlieferungen, keine Märtyrer bezeugt⁴³.

Die besondere Verehrung der Bischofsgräber gegen Ende des 4. Jahrhunderts wird auch deutlich durch das wenige hundert Meter weiter nördlich gelegene Grab des Trierer Bischofs Paulinus, der 353 von Kaiser Constantius II. wegen seiner Weigerung, die Verurteilung des Athanasius zu unterschreiben, nach Phrygien verbannt wurde und dort im Jahre 358 gestorben war. Nach trierischer Überlieferung wurden die Gebeine des Bischofs nach Trier überführt. Die nach 1072 verfasste jüngere Paulinusvita berichtet, Bischof Felix (386–398) habe den Sarg in der von ihm erbauten „Marienkirche“ bestatten lassen, die an der Stelle der heutigen Barockkirche gestanden hat und in dessen Krypta sich heute noch das Paulinusgrab befindet⁴⁴. Ist auch über die Gestalt der angeblich 120 m langen und 35 m breiten „Felixkirche“ nichts Sicheres bekannt, so wirft doch die 1823 in unmittelbarer Nähe der Paulinuskirche aufgefundene und in den Anfang des 6. Jahrhundert zu datierende Inschrift des Subdiakons Ursinianus, der für würdig gehalten wurde, den Gräbern der Heiligen beigegeben zu werden (*Ursiniano subdiacono sub hoc tumulo ossa quiescunt, qui meruit sanctorum sociari sepulcra...*) wieder ein bezeichnendes Licht auf den Wunsch, in der Nähe der Heiligen bestattet zu werden. Die Verwendung des Plurals *sepulcra sanctorum* könnte sich möglicherweise auch die benachbarten Gräber des Maximin und des Agritius beziehen, vielleicht auch auf den ebenfalls in St. Paulin bestatteten und später gleichfalls als Heiligen verehrten Bischof Felix.

Auch die auf dem südlichen Gräberfeld der antiken Stadt liegenden Gräber des Eucharius und Valerius, der beiden ersten Bischöfe Triers, die im letzten Drittel des 3. Jahrhunderts tätig gewesen sein dürften, waren Orte besonderer Verehrung, besonders als Bischof Cyrillus (446/447–475/476) nach Ausweis einer zwar im Original verlorenen, doch schon in mittelalterlichen Handschrif-

⁴³ WEBER (Anm. 3) 457. – Eine Publikation der Inschriften steht derzeit noch aus. Zur Märtyrerverehrung in Gallien s. L. PIETRI in: Geschichte des Christentums 3 (Freiburg 2001) 965f.

⁴⁴ Zu St. Paulin und dem Sarg des Paulinus vgl. WEBER (Anm. 3) 459–465.

ten überlieferten Inschrift seinen Vorgängern einen Altar zu ehrendem Andenken setzte und für sich selbst dort auch sein Grab wünschte (... *fratribus hoc sanctis ponens altare Cyrillus* ...) ⁴⁵. Dadurch ist nicht nur die Existenz der ersten beiden Trierer Bischöfe glaubwürdiger geworden, sondern es ist hier ein erstes sicheres Zeugnis für die Errichtung eines Altares zur Feier der Anniversarien gegeben. Bei archäologischen Ausgrabungen in der heutigen Abteikirche St. Matthias, in deren Krypta noch heute die Gräber des Eucharius und Valerius, wenn auch in der seit dem 16. Jahrhundert veränderten Form verehrt werden, wurden Schrankenteile und andere Bauglieder gefunden, die von der Baumaßnahme des Cyrillus stammen können ⁴⁶. Zu vermuten ist, dass nicht nur ein Altar, sondern wohl auch ein entsprechender Grabbau errichtet worden sein dürfte, von dem sich aber noch keine sicheren Baureste fanden. In den Jahren 2005/2006 durchgeführte Bauuntersuchungen in dem älteren westlichen Teil der Krypta von St. Matthias, die von Erzbischof Egbert (977–993) wohl an der Stelle des ehemaligen „Cyrillusbaues“ errichtet wurde, zeigen rund um diesen Platz eine außerordentliche Bestattungsdichte, die durchaus derjenigen von St. Maximin entspricht.

Bei aller Zurückhaltung angesichts der doch unsicheren Befundlage in St. Paulin und St. Matthias ist dennoch zu vermuten, dass seit dem Ende des 4. Jahrhunderts die Trierer Bischofsgräber eine besondere Beachtung erfuhren, vielleicht auch in St. Maximin mit der Einbeziehung der Grabkammern in Bauphase V. Doch zeigt gerade der Befund in Maximin, dass sich an der Gestalt des estrichlosen Cömeterialgebäudes noch nichts Grundlegendes verändert hatte. Es ist eben noch kein Kirchengebäude, sondern nach wie vor ein „überdachter Friedhof“, so wie R. Krautheimer die großen, vor den Stadtmauern Roms liegenden sogenannten Umgangsbasiliken bezeichnete (*coemeteria subteglata*) ⁴⁷. Wenn im Gegensatz dazu in der wissenschaftlichen Literatur meist von „Grabkirchen“ die Rede ist, so ist dies nicht ganz unproblematisch ⁴⁸. Dies gilt vor allem dann, wenn damit die Vorstellung regelmäßiger Eucharistiefiern mit großer Gemeinde im 4. Jahrhundert verbunden ist. Die sorgfältige, von Ulrich Volp vorgelegte Studie über Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden mahnt zur Vorsicht ⁴⁹. Es ist dort zu Recht betont worden, dass das Begräbnis die Angelegenheit der Familie war. Dies war wohl auch bei den Christen so. Erst nach der Zeit Konstantins finden sich häufiger Belege für die Teilnahme von Bischöfen und Priestern an Beerdigungen, wobei ihnen in der Regel zukam, Gebete, Psal-

⁴⁵ Dazu: WEBER (Anm. 3) 450–453.

⁴⁶ H. CÜPPERS, Spätantike Chorschranken in der St. Matthias-Kirche zu Trier, in: *Trierer Zeitschrift* 31 (1968) 177–208.

⁴⁷ R. KRAUTHEIMER, Rom – Schicksal einer Stadt 312–1308 (Darmstadt² 1996) 35.

⁴⁸ H. BRANDENBURG, Die frühchristlichen Kirchen in Rom (Mailand/Regensburg 2004) dort zu Märtyrer- und Memorialkirchen der konstantinischen Zeit 55–108; T. LEHMANN, Circus oder Basilica? Zu einem Grundrissproblem in der Archäologie, in: Munus. Festschrift für Hans Wiegartz, (Münster 2000), 163–169, bes. 167 ff.

⁴⁹ U. VOLP, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (= VigChr. 65) (Leiden/Boston 2002).

men und Hymnen, später auch die Leichenreden vorzutragen; die Feier der Eucharistie ist im 4. Jahrhundert selten belegt. Hinzu kommt, dass im Westen keine Hinweise auf Regelungen einer Bestattungsliturgie erhalten sind; die ersten *ordines* finden sich erst nach der Zeit Gregors des Großen und lassen, nach Volp, „keine wirklichen Rückschlüsse auf spätantike Feierformen zu“⁵⁰. Auch der archäologische Befund hilft nicht weiter, da in den stadtrömischen Umgangsbasiliken für die konstantinische Zeit keine liturgischen Einbauten sicher zu belegen sind, ebenso wenig wie dies für die Bauphasen IV und V des Maximiner Cömeterialbaues der Fall ist.

Andererseits ist in Maximin für das 6. Jahrhundert der Funktionswechsel vom Grabbau zum Kirchengebäude deutlich fassbar und zeigt eine Entwicklung auf, die auch für andere Cömeterialbauten Geltung haben könnte. Interessanterweise werden auch in Rom im Laufe des 6. Jahrhunderts sowohl an der Via Tiburtina die neue Basilika S. Lorenzo fuori le mura als Kirchenbau über dem Heiligengrab errichtet, ebenso wie an der Via Nomentana die Kirche S. Agnese fuori le mura über dem Grab der hl. Agnes. In beiden Fällen blieben die konstantinischen Umgangsbasiliken zunächst noch bestehen, um später endgültig aufgegeben zu werden, da sie „nicht mehr den kulturellen Anforderungen der Zeit entsprach(en), welche den eucharistischen Altar mit dem Grab in Verbindung zu bringen suchte“⁵¹. Auch hier stellt sich erneut die Frage, ob sie je die Funktion von Kirchen mit einem „eucharistischen Altar“ hatten. Eine zweite Feststellung ist am Beispiel des Baukomplexes von St. Maximin in Trier ebenso von Bedeutung: Es kann eine typologische Ableitung des Grabbaus ohne Estrich aufgezeigt werden. Während nämlich im Zuge des konstantinischen Bauprogrammes in Rom die Sonderform der Umgangsbasiliken scheinbar voraussetzungslos entstand, lässt sich in Trier anhand der Baubefunde die Entwicklung eines auch sonst belegbaren Grabbautyps zur Monumentalform verfolgen, die wesentlich durch die damalige Situation in der Kaiserresidenz Trier bestimmt war.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 Foto Bosl, Trier; Abb. 2, 4, 5, 6, 9 Zeichnung H. Bartzen nach Angaben des Verf., Januar 2006, Abb. 3, 7 Zeichnung L. Dahm, Trier, Abb. 8, 10 nach A. Neyses (Trier)

⁵⁰ VOLP (Anm. 50) 206.

⁵¹ BRANDENBURG (Anm. 49) 236.

Grabmosaiken in Hispanien

Von ACHIM ARBEITER

Wie die antiken und namentlich die spätantiken ausgestalteten Sarkophage und Grabkammern, so geben uns auch die Sepulkralmosaiken wertvolle Aufschlüsse über die Einstellung einer Personengruppe zum Thema des Sterbens und des Todes. Genau wie jene dienen sie dazu, eine letzte Ruhestätte über die reine Markierung hinaus mit einer bildlichen und/oder epigraphischen Kundgebung zu versehen.

Zwar fehlt ihnen gegenüber den Sarkophagen die Mobilität und im Vergleich zu den Cubicula und Arcosolia der Katakomben und den Hypogäen- und Mausoleumswänden das großzügige Platzangebot. Doch andererseits gewährten Grabmosaiken, im Unterschied zum Gros der Sarkophage, die Möglichkeit, schon bei einem mäßigen Kostenniveau und bei individueller, nachträglicher Herstellung bis ins Bildgut hinein eigens auf die oder den Bestatteten einzugehen. War bei Sarkophagen, die in der Regel fertig und anonym aus einem Lager kamen, die individuelle Gestaltung allenfalls einigen privilegierten Käufern möglich, so bot das Sepulkralmosaik vermöge seiner schnellen und dezentralen Herstellung ganz anderen Spielraum für unterschiedliche Ausführungen. Ja man hat den Eindruck, daß der Gattung der musivischen Grababdeckungen auch gegenüber der Katakombenmalerei ein größeres – freilich längst nicht immer ausgenutztes – Potential der Individualität innewohnt, sei es weil sie fast immer nur einer einzigen Person gelten, sei es weil sie meist ganz entschieden auf allgemeine Sichtbarkeit und Außenwirkung angelegt sind. (In diesem Zusammenhang sei nebenbei daran erinnert, daß es durchaus Versuche gegeben hat, eine musivische Bildoberfläche auch den eigentlich völlig gattungsfremden Grundformen des Sarkophagkastens bzw. -deckels¹ und sogar des unterirdischen Arkosols im römischen Tuff² zu vermitteln, doch sind dies Einzelfälle, die das Publikum offenbar nicht nachhaltig überzeugen konnten.)

Das ideale Revier schlechthin für *opus tessellatum* im funeralen Kontext ist die einfache flache Grababdeckung. Sie wird über oder auf dem Behälter des Toten

¹ Mosaizierter Kasten in einer Kirche bei Kélibia: N. DUVAL, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien (Ravenna 1976) Abb. 11; mosaizierter Kasten aus Tabarka in Tunis, Bardo-Museum: F. BÉJAOUÏ in: M. H. FANTAR u. a., La mosaïque en Tunisie (Paris 1994) 233 (farbig); mosaizierter Deckel in Tipasa, Salsa-Nekropole: J. CHRISTERN in: B. BRENK, Spätantike und frühes Christentum (= PropKq Suppl. 1) (Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1977) 264 f., Taf. 298a, 299 (farbig).

² Zwei Beispiele: Katakombe SS. Marcellino e Pietro, Cub. 8: J. G. DECKERS – H. R. SEELIGER – G. MIETKE, Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“. Repertorium der Malereien (= Roma sotterranea cristiana 6) (Città del Vaticano, Münster 1987) 206 f., Taf. 1Ac, Farbtaf. 5; Domitilla-Katakombe, *Qui-filius-diceris*-Arkosol: F. BISCONTI in: V. FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI und D. MAZZOLENI, Roms christliche Katakomben (Regensburg 1998) 74 f. (farbig).

fixiert und kann somit in Bildgut und Beschriftung flexibel auf spezielle Wünsche der Besteller eingehen. Dabei müssen wir mit Noël Duval, der großen Autorität auf diesem Gebiet, annehmen, daß solche Mosaiken weniger *in situ* auf dem Grab entstanden – was freilich auch vorkam –, sondern eine gängige Praxis existierte, das Tableau Stein für Stein schon in der Werkstatt zu komponieren und es dann fertig aufzusetzen oder in ein feuchtes Mosaikbett abzurollen³. Nahe liegt dieses Vorgehen schon wegen der Bequemlichkeit für alle Beteiligten, doch verrät es sich auch gelegentlich an stellenweise verrutschten Tesseræ oder an einer Schriftausrichtung ohne Rücksicht auf den möglichen Standort eines Lesers.

Und Grabmosaiken, kleine Rechteckflächen vom Format eines menschlichen Körpers, wollen wirken. Für die Rezeption hätten zwar Reliefsarkophage mit ihrer kombinierten künstlerischen Darreichung aus Plastizität und Farbgebung dafür die raffinierteren Voraussetzungen, doch in der Praxis war jene Gattung zu schwerfällig und damit oft zu stereotyp und fiel überdies allzu häufig der Verbannung unter die Erde anheim, womit dann nicht nur das allgemeine Publikum entfiel (wie bei den Malereien privater Beisetzungskammern), sondern überhaupt jeder lebende Betrachter. Kundgebende Grababdeckungen an zumeist öffentlichen Stätten (so die Inschriftplatten) rechnen dagegen geradezu mit einem Publikum, und speziell musivische, bunte, bebilderte Grababdeckungen im Tageslicht werben um dessen Blick, wobei sie manchmal die Nachteile des kleinformatigen, nur flächigen Mediums durch konzentrierte, geradezu plakative Gestaltung auszugleichen suchen. Bild und Schrift sind oft massiv und ganz anders als Sarkophagdarstellungen darauf angelegt, eine Gedankenverbindung zwischen genau diesem Toten und dem Beschauer herzustellen.

Nun denkt man beim Thema der Grabmosaiken umstandslos an die christliche Sphäre, schon weil das Phänomen ein typisch spätantikes ist. Im Ursprung freilich ist die Gattung heidnisch, wie dies einige seltene Exemplare des 3. Jhs. belegen können, etwa die Beispiele aus *Salona* mit Herme und *Dis-manibus*-Inschrift⁴ und aus *Edessa* mit einem Mahl in Anwesenheit des Verstorbenen⁵. Auch auf einem Paar heidnischer Grabmosaiken im Museum der tunesischen Stadt Sfax speisen die Toten, aber ohne ihre Hinterbliebenen, sondern quasi in den Gefilden der Seeligen, wo sie zudem von allerlei Requisiten und Repräsentanten des Wohlbefindens umgeben sind, das man ihnen jetzt im Jenseits wünscht⁶. Aber pagane Grabmosaiken sind selten, zumal sich diese Modalität nicht vor dem 4. Jh. zur Mode entwickelt, als beides, der Siegeszug des Christentums und die inzwischen dominierende Praxis der Körperbestattung die Schaffung von Grabmosaiken begünstigt.

³ DUVAL (Anm. 1) 36–38.

⁴ Split, Arheološki Muzej: D. MANO-ZISSI, La question des différentes écoles de mosaïques gréco-romaines de Yougoslavie et essai d'une esquisse de leur évolution, in: La mosaïque gréco-romaine [1] (Paris 1965) 290f.; DUVAL (Anm. 1) 15f.

⁵ Zerstört: J. B. SEGAL, *Edessa. 'The blessed city'* (Oxford 1970) 55, farbige Taf. 2; DUVAL (Anm. 1) 78.

⁶ FANTAR u. a. (Anm. 1) Frontispiz (farbig).

Diesen kann man bekanntlich, neben ihrem fast durchgehend gegebenem christlichen Charakter, auch im Blick auf die Beheimatung wieder eine nahezu exklusive Domäne zuordnen: Nordafrika. Zwar haben wir schon isolierte heidnische Beispiele in Dalmatien und Mesopotamien angesprochen, zwar gibt es ein weiteres, christliches in Syrien⁷ und einige in Italien (genannt seien Ostia [pagan], Grado, Salerni und Porto Torres)⁸, doch bilden das heutige Tunesien und anschließende Teile Algeriens ihr Verbreitungsgebiet *par excellence*, und es liegt deshalb nahe, daß das einzige bisher publizierte und unentbehrliche Büchlein zum Thema von dem dort besonders ausgewiesenen Spezialisten Noël Duval stammt⁹. Fraglos liegt man richtig mit der Einschätzung, daß über 90% aller bekannten spätantiken Grabmosaiken nordafrikanisch sind: eine reiche, schwer zu überblickende Fülle. Ihr Gebiet erstreckt sich dort von der *Tripolitania* über die *Byzacena* und die *Proconsularis* bis zur *Numidia* und den beiden *Mauretaniae*; es ist also das große blühende Gebiet, wo in der Spätantike die römisch-christliche Bevölkerung am dichtesten ansässig war.

Selbstredend bettete man auch dort die meisten christlichen Toten in schmucklose Erdgräber, und nur wenigen wurde die Bereicherung durch ein Grabmosaik zuteil. Dennoch: Allein im spätantiken Nordafrika hat es diese Erscheinung zu massenhafter Präsenz gebracht. Das christlich-nordafrikanische Panorama, für welches Duval mit gutem Anhalt eine Entstehungszeit vom 4. bis zum 6. Jh. und eine Hochkonjunktur zwischen Mitte des 4. und Mitte des 5. Jhs. notiert hat, sei hier noch kurz etwas näher betrachtet, weil es die einzig denkbare Folie bildet, vor der wir anschließend die hispanischen Beispiele zu beurteilen versuchen können.

Der nunmehr christliche Charakter der Grabmosaiken steht in Nordafrika praktisch durchweg außer Zweifel, entweder weil Inschriften oder Christuszeichen diese Zuordnung verbürgen oder bereits deshalb, weil die meisten Grabmosaiken in christlichem Zusammenhang angetroffen wurden – sei es unter freiem Himmel im Kontext von Nekropolen, bei denen man stets mit einer zugehörigen Kirche und namentlich mit einer Märtyrerkirche rechnen kann, sei es direkt in den Resten von Mausoleen und Grabkirchen (z. B. ‚Alexanderkapelle‘ in Tipasa¹⁰, ‚Chapelle des Martyrs‘ in Tabarka¹¹) und selbst innerstädti-

⁷ Damaskus, Archäologisches Museum: DUVAL (Anm. 1) 78 f.; N. SALIBY in: Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen (Mainz 1993) 267, Abb. 11.

⁸ Ostia, Nekropole; Grado, S. Eufemia; Salemi (Sizilien), S. Miceli; Porto Torres (Sardinien), Museum: DUVAL (Anm. 1) 16 f., 72–77. Gute Photographien der leicht über den Laufboden sich erhebenden Beispiele aus der Nekropole von Porto Torres, die bei Duval nicht abgebildet sind, erhielt ich von Sebastian Ristow.

⁹ DUVAL (Anm. 1); s. auch P.-A. FÉVRIER, Mosaïques funéraires chrétiennes datées d'Afrique du Nord, in: Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (= Studi di antichità cristiana 26) (Città del Vaticano 1965) 432–456.

¹⁰ I. GUI – N. DUVAL – J.-P. CAILLET, Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord (inventaire et typologie) Bd. 1, Inventaire des monuments de l'Algérie (Paris 1992) Tipasa 6.

¹¹ P. GAUCKLER, Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabraca, in: Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires 13 (1906) 175–227, Taf. 18; N. DUVAL, Les églises

schen Kirchen wie im Falle des mauretanischen Zentrums *Sitifis* (Sétif)¹². Mosaizierte Grababdeckungen füllten dort namentlich in der Basilika B nach und nach die Bodenfläche, was auf die Entstehung eines durchgehenden Mosaikbodens hinauslief. Ähnliches könnte in Uppenna¹³ bei Sousse geschehen sein, während an manch anderem Ort wie etwa im linken Seitenschiff der Großen Basilika von *Hippo Regius* ein schon existierender Mosaikboden durch nachträgliche, wenig diskrete Grab-Inserate allmählich ein verändertes Gesicht erhielt¹⁴. Die Grabmosaiken sollten nicht nur gesehen, sie durften in der Regel auch betreten werden. Im Blick auf ihre Betretbarkeit waren sie nichts anderes als die Dutzende von beschrifteten Epitaphplatten der Melleus-Kirche zu Haïdra, welche sich dort dem – lokalem Brauch entsprechend – steinernen Fußboden einfügten¹⁵, nur daß Sepulkralmosaiken gewiß ein höheres Ansprachepotential hatten.

Es kam allerdings auch bisweilen vor, daß Mosaiken auf und an Gräbern hafteten, die ein wenig aus dem Laufboden herausragten¹⁶. Und schließlich konnten in Bestattungsarealen der Stadt Tipasa erhabene hochstehende Gräber auch deshalb mit – besonderen – Mosaikauflagen versehen werden, weil die sigmaförmige Oberfläche dann als *mensa* für das Gedächtnismahl fungierte¹⁷.

Von beträchtlicher Bandbreite ist in Nordafrika die Phänomenologie dessen, was den Rechteckfeldern an epigraphischem und bildlichem Gut in verschiedenen Anordnungen aufgebracht wurde. Sie bildet den Hintergrund, vor welchem die hispanischen Ausprägungen zu beurteilen sein werden. Duval gliedert die Varianten wie folgt¹⁸:

Bei den Bordüren unterscheidet er zwischen einfacher Rahmenleiste und elaborierteren Einfassungen, die dann im weitesten Sinne geometrisch ausfallen, aber auch vegetabilen Charakter haben, ja von Lebewesen bewohnt sein können (Abb. 16, 21, 23, 27).

Und für die Gestaltung des Feldes findet man im wesentlichen folgende Möglichkeiten:

africaines à deux absides, Bd. 2, Inventaire des monuments – interpretation (Paris 1973) 260, 262–264.

¹² Die lange Reihe der in den *intra muros* (!) gelegenen Basiliken A und B aufgedeckten Grabmosaiken setzt im Jahr 378 ein: P.-A. FÉVRIER, Fouilles de Sétif. Les basiliques chrétiennes du quartier nord-ouest (Paris 1965).

¹³ DUVAL (Anm. 1) 97–116; D. RAYNAL, Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique. Uppenna I. Les fouilles 1904–1907 (Toulouse 2006) (nicht eingesehen).

¹⁴ E. MAREC, Monuments chrétiens d'Hippone (Paris 1958) 65 ff., Abb. 2.

¹⁵ N. DUVAL – F. PRÉVOT, Les inscriptions chrétiennes (= Recherches archéologiques à Haïdra 1) (Rom 1975) 13–187.

¹⁶ Diese „tombes en saillie“, welche man, je nachdem, wie stark ihre Erhabenheit ausgeprägt war, auch als sarkophagartig begreifen kann (vgl. o. Anm. 1) und die gewiß nicht für die vielbegangenen Böden von Gemeindekirchen geeignet waren, werden etwa für die ‚Chapelle des Martyrs‘ in Tabarka von DUVAL (Anm. 1) in seiner Grundrißzeichnung Abb. 12 sehr instruktiv angegeben.

¹⁷ DUVAL (Anm. 1) 25 f. mit farbiger Abb.

¹⁸ Ebd., 43 ff. und etliche Photos. Ich verzichte hier auf eine vorgeschaltete bildliche Wiedergabe aller dieser nordafrikanischen Typen, um mehr Raum für die Illustration der hispanischen Beispiele zu gewinnen.

Panneau-inscription: Der ganze verfügbare Platz wird allein durch das Epitaph eingenommen; als Rahmen dient eine dünne Linie.

Type bordure-épitaphe: Er hat lediglich Bordüre und Inschrift, wobei erstere aber schmuckvoller ausfällt als ein simpler Streifen (Abb. 18) und zu der Inschrift noch ein kleines Dekorelement hinzutreten kann.

Type symétrique: Das Epitaph, meist in einem Medaillon, ist von der Seite zu lesen, links und rechts begleitet von Schmuckelementen.

Type tripartite: Am Kopfende ein Christuszeichen, ein weiteres Drittel für die Inschrift und das dritte für einen bildlichen oder geometrischen Schmuck (Abb. 23); fällt letzterer weg (bei einem Kindergrab), so wird daraus der *type bipartite*.

Type épitaphe-décor: Ein sehr aufwendiger Dekor ergänzt die Inschrift, das Ganze gern umgeben von einer ebenfalls üppigen Bordüre (Abb. 16).

Composition à personnage: Sie bietet eine ganzfigurige Darstellung des Toten, in aller Regel frontal, in langer Tunika und mit erhobenen Händen betend, gern von Kerzen begleitet, die relativ wortkarge Inschrift normalerweise über dem Kopf (Abb. 27). Herkunftsorte sind u. a. Tabarka (*Thabraca*) und Sfax (*Taparrura*).

Aus Tabarka stammt im übrigen auch das berühmte, exzeptionelle Tableau mit der *Ecclesia mater*¹⁹, das uns sehr deutlich vor Augen führt, welches kreative Potential bei Grabmosaiken zu gewärtigen ist.

Wenn also Nordafrika mehr als 90 % des Universalinventars solcher Werke stellt, so dürften die vorgenannten, durchweg isolierten Fälle in Dalmatien, Syrien und Mesopotamien etwa 1 % ausmachen, diejenigen Italiens vielleicht 2 %, und weitere rund 3 % veranschlagen wir, erneut als reine Schätzung, für die Iberische Halbinsel²⁰.

Auch mit den hispanischen Sepulkralmosaiken ist ein Zeitrahmen vom 4. bis zum 6. Jh. angesprochen. Sämtliche Beispiele des Inventars, aus dem im folgenden nur eine Auswahl der noch gut erhaltenen oder wenigstens teilweise erkennbaren (lokalisiert auf der Karte Abb. 1) angesprochen wird, sind christlich – mit Fragezeichen allein bei den drei als erste zu nennenden.

Nur grob dem 4. Jh. zugewiesen werden zwei kleine Paneele mit dem Fundort *Italica*²¹ bei Sevilla. Ein erstes (Abb. 2) zeigt das unter ihm beigesetzte Mädchen

¹⁹ GAUCKLER (Anm. 11) 188–197, Taf. 18; DUVAL (Anm. 1) 60.

²⁰ Seit einiger Zeit entsteht in Göttingen eine Doktorarbeit – der Autor ist Franz Reichel – über sämtliche Grabmosaiken Hispaniens, die zusammengenommen durchaus einen substanziellen Bestand bilden. Seine Anstrengung erscheint sehr wohl nötig, denn das lohnende Thema ist m. W. noch nie mit adäquater Genauigkeit und Wissenschaftlichkeit monographisch behandelt worden.

²¹ Beide in Sevilla, Museo Arqueológico: P. DE PALOL, *Arqueología cristiana de la España romana* (Madrid, Valladolid 1967) 336–339, 342, Taf. 107f.; DUVAL (Anm. 1) 16; A. BLANCO FREJEIRO, *Mosaicos romanos de Itálica (I)* (= *Corpus de mosaicos romanos de España 2*) (Madrid 1978) Nr. 33f.; H. SCHLUNK – T. HAUSCHILD, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (Hispania antiqua)* (Mainz 1978) 22f., Farbtaf. 2 (Antonia Vetia);

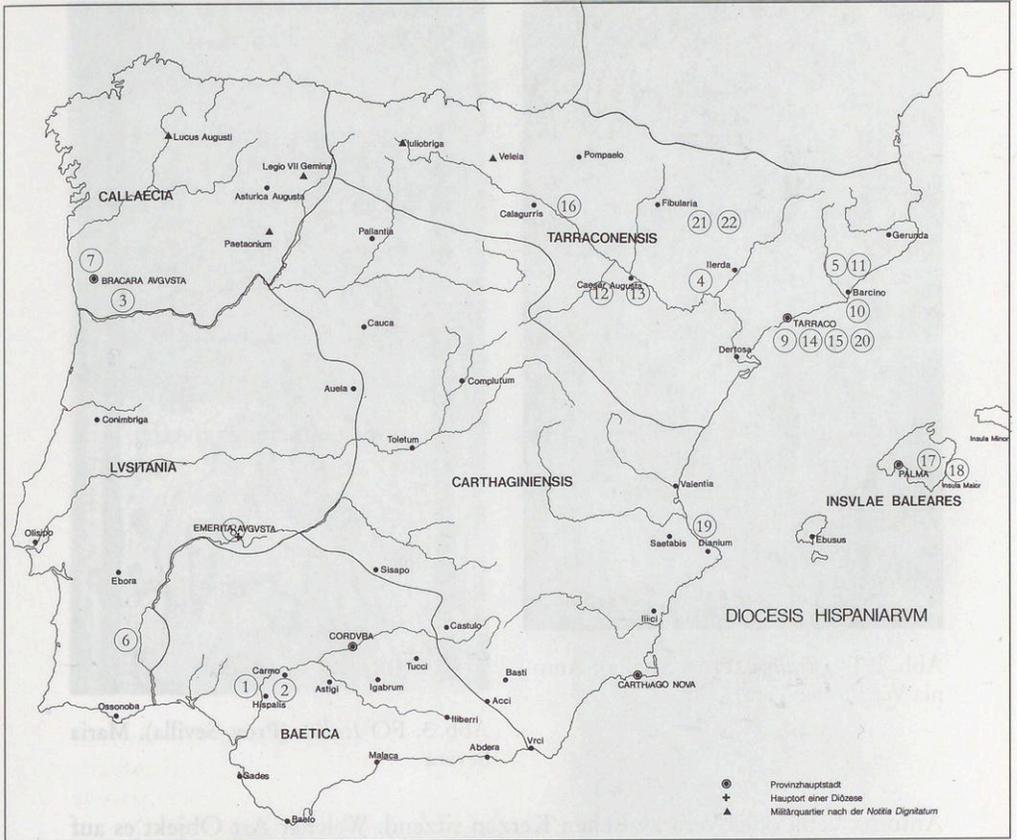


Abb. 1: Landkarte Hispaniens nach der diokletianischen Neuordnung mit Einzeichnung der hier besprochenen Sepulkralmosaiken; Numerierung in der Reihenfolge ihrer Erwähnung im Text: 1, 2 *Italica*; 3 Frende; 4, Villa Fortunatus'; 5, 11 Terrassa; 6 Mértola; 7 *Dumio*; 8 Mérida; 9, 14, 15, 20 Tarragona; 10 Barcelona; 12, 13 Zaragoza; 16 Alfaro; 17 Son Peretó; 18 Sa Carrotxa; 19 Denia; 21, 22 Coscojuela de Fantova

F. Fernández Gómez in: *Magna Hispalensis*. El universo de una iglesia (Sevilla 1992) Nr. 26 (Maria Severa farbig); J. GÓMEZ PALLARÈS – M. MAYER, Aproximación a un inventario de los mosaicos funerarios de época paleocristiana de *Hispania*, in: Cahiers des Études anciennes 31 (1996) (= Monuments commémoratifs paléochrétiens. X^e Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques) Nr. SE 1, 2; J. GÓMEZ PALLARÈS, Epigrafía cristiana sobre mosaico de *Hispania* (Roma 2002) Nr. SE 1, 2; J. VERDUGO SANTOS, El cristianismo en Itálica: fuentes, tradiciones y testimonios arqueológicos, in: Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares 2003) 374 f., 378, 385 f.



Abb. 2: FO *Italica* (Prov. Sevilla). Antonia Vetia (oder Vera)



Abb. 3: FO *Italica* (Prov. Sevilla). Maria Severa

Antonia Vetia oder Vera zwischen Kerzen sitzend. Welcher Art Objekt es auf dem Schoß hält – eine Taube oder eine Puppe –, darüber gehen die Meinungen auseinander. Hinzu kommen Requisiten des Annehmlichen: schöne Blütenzweige mit einem Fasan. Aus dem Bildgut heraus könnte insbesondere der kleine Vierbeiner eine christliche Einordnung stützen, falls es sich dabei um ein symbolisch zu deutendes Lamm handeln sollte (vgl. Abb. 17). Nach Auskunft von Fernando Fernández Gómez war indes die ganze Nekropole christlich, denn dort habe man früher über einigen Gräbern „die Präsenz des Christogrammes, der Taube, des Alpha und des Omega wahrnehmen“ können²².

Das zweite von diesem Friedhof stammende Grabmosaik (Abb. 3) nennt die 30jährige Maria Severa und verdient besonderes Augenmerk, weil dort auf dem Stück unter den Tesserae eine malerische Vorstufe des Streublumen- und Vogeldekors entdeckt wurde. Entgegen der verbreiteten Annahme, es handle sich dabei um eine sofort musivisch überdeckte Ausführungshilfe für den Mosaikarbeiter, hat Helmut Schlunk diese Malerei als einen selbständigen Dekor angesprochen, der wohl in Ermangelung eines *musivarius* zunächst für einige Zeit als

²² FERNÁNDEZ GÓMEZ (Anm. 21) zu Nr. 27 (s. auch S. 59).



Abb. 4: FO Frende (Distr. Oporto).
Palladius



Abb. 5: FO ‚Villa Fortunatus‘
(Prov. Huesca)

Grab schmuck gewirkt habe, bevor dann das Mosaik aufgebracht worden sei. Dabei wahrte man die Motivik, änderte jedoch das Arrangement. Lorenzo Abad Casal nimmt gar an, daß solche malerisch gestalteten Grabpaneele seinerzeit nicht seltener waren als musivische²³.

Ansonsten wirkte jener ferne Westen der *Hispania*, was Grabmosaiken betrifft, bis vor kurzem fast steril. Die Mensagräber von Tróia in Portugal²⁴, ein auf der Halbinsel selten bewahrter, hier aber ausnehmend gut zu studierender Grabtyp, zeigen keine Spur von Mosaikauflagen, wie wir sie für das algerische Tipasa ansprachen.

²³ L. ABAD CASAL, *La pintura romana en España* (Alicante, Sevilla 1982) 241, 362, 364, 370, 382, 387, 419f., 434, 449, Abb. 405.

²⁴ F. DE ALMEIDA – J. und A. CAVALEIRO PAIXÃO, *Cementério paleocristiano o romano tardío de Tróia* (Portugal), in: *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica* (Barcelona 1982) 259–263.

Mehr noch, die Wissenschaft kannte dort im Westen weit und breit über lange Jahre nur noch ein anderes Grabmosaik, nämlich das unvollständige aus Frende (Abb. 4) im Gebiet des portugiesischen Douro-Unterlaufs²⁵. Mit der Darstellung eines Kantharos, Sinnbildes der Erquickung, und dem fast intakten Nachruf *Pall[a]di vivas Eus[e]bio[s]* ist es eingearbeitet in eine leicht vertiefte Fläche seiner sehr dicken, leider abgebrochenen Trägerplatte. Es handelt sich also um den Sonderfall der musivischen Verzierung einer Deckplatte. Schlunk, der unverbundlich einen Ansatz im 5. Jh. nannte, dachte hier sogar an einen Sarkophagdeckel. Inzwischen kennt man allerdings – gut vergleichbar – eine aus der ‚Villa Fortunatus‘ bei Fraga in der aragonesischen Provinz Huesca stammende Sandstein-Grababdeckung²⁶ (Abb. 5): Das interessante Stück besitzt am Kopfende, also passend den Toten über seinem Kopf beschützend, in erhabenem Relief einen Kreis mit Monogrammkreuz, Alpha und Omega. Wo einst die Aufschrift prangte – und vielleicht auch noch ein Bild –, bleibt heute nur ein großes, vertieftes Rechteckfeld; es liegt also nahe, daß die Epitaph-Zeilen dort einst in Mosaik eingesetzt waren, wobei jedenfalls dieser Punkt zwanglos zu dem noch sein Mosaik tragenden Fragment von Frende passen würde. Im übrigen belegt die aragonesische Platte gerade dadurch, daß sie eine Vermischbarkeit von steinerner und musivischer verzierter Grabmarkierung aufzeigt, wie viel beide Gattungen miteinander zu tun haben. (Unter diesem Stichwort sei auch die Überdeckung eines Beisetzungsplatzes in Terrassa, dem antiken *Egara*, bei Barcelona kurz angeschlossen [Abb. 6], welche den umgekehrten Weg geht und das Mosaik nicht als Inset heranzieht, sondern als Bordüre einer ansonsten steinernen Ausführung mit Inschrift²⁷.)

Im fernen, heute portugiesischen Westen gab es, wie man erst seit kurzem weiß, einst aber auch noch andernorts musivische Grababdeckungen. Aus frühchristlicher Zeit hat man solche Reste an zwei Orten gefunden, leider jeweils derart zerstört, daß sich keine gestalterischen Details mehr erkennen ließen: im Bereich der vor 462 gegründeten Nekropolenkirche *extra muros* von *Myrtilis* (Mértola)²⁸ – dort gar in Koexistenz mit besser erhaltenen steinernen Epitaph-

²⁵ Oporto, Museu do Seminário Maior: H. SCHLUNK, Die frühchristlichen Denkmäler aus dem Nord-Westen der Iberischen Halbinsel, in: Legio VII Gemina (León 1970) 485–488, Abb. 6; GÓMEZ-MAYER (Anm. 21) Nr. POR 1; M. J. MACIEL, Antiquidade tardia e paleocristianismo em Portugal (Lisboa 1996) 164–166.

²⁶ Zaragoza, Museo Arqueológico: M. V. ESCRIBANO PAÑO – G. FATÁS CABEZA, La Antigüedad tardía en Aragón (Zaragoza 2001) Abb. 184.

²⁷ Terrassa, Santa Maria: PALOL (Anm. 21) 327 f., Taf. 99; X. BARRAL I ALTET, Les mosaïques romaines et médiévales de la *Regio Laietana* (Barcelone et environs) (Barcelona 1978) Nr. 145; GÓMEZ-MAYER (Anm. 21) Nr. B 2; A. CHAVARRÍA I ARNAU, Mosaics funeraris, in: Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X (Barcelona 1999) 302 mit Farbabb. Was wir also in Nordafrika bei der Gegenüberstellung der durchweg mosaizierten Fußbodengräber von Sétif und Uppenna einerseits und des durchweg steinernen Grabplattenfußbodens von Haïdra andererseits als ein Entweder-Oder kennenlernten, das gelangt in Hispanien sogar zur Vermischung direkt auf ein und derselben Bestattung. Vgl. auch das Mosaik vom Tarraconenser Grab Nr. 77 (hier Abb. 26) mit seiner Marmoreinfassung.

²⁸ S. MACIAS in: Museu de Mértola. Basílica paleocristã (Mértola 1993) 51 f.

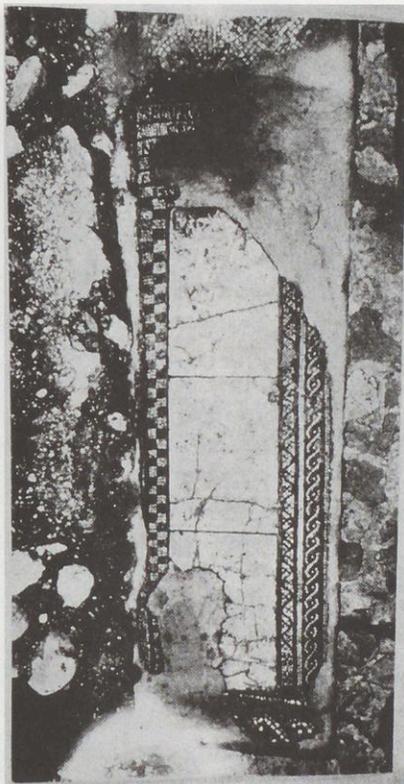


Abb. 6: FO Terrassa (Prov. Barcelona)

platten – und im Bereich des unter Martin von Braga Mitte des 6. Jhs. schon zur Suebenzeit aufgeblühten Klosters *Dumio* bei *Bracara* (Braga)²⁹.

Und als vorerst letzter Standort im Westen der Halbinsel ist vor einiger Zeit *Emerita* (Mérida) hinzugekommen, seit Diocletian Hauptstadt der *Lusitania* und überhaupt der gesamten *Diocesis Hispaniarum*, seit dem 4. Jh. zudem Ziel eines in Hispanien unübertroffenen Märtyrerinnenkultes im Heiligtum des Mädchens Eulalia. Auch dort galt trügerisch eine völlige Leere, was Sepulkralmosaiken betrifft, bis dann bei den unlängst durchgeführten Erkundungen unter der romanischen Kirche Santa Eulalia ein enorm wichtiges Beispiel (Abb. 7) erschlossen wurde – freilich nur in Gestalt eines eher kläglichen Randzonen-Bereichs, welcher auf einer kleinen, innen gewölbten, oben/außen horizontal-fla-

²⁹ L. F. DE OLIVEIRA FONTES, A igreja sueva de Dume (Braga) in: IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Barcelona 1995) 424 f.



Abb. 7: FO Mérida, Santa Eulalia

Abb. 8: Sarkophagfragment in Tarragona,
Museu Paleocristiano

chen Sarkophag-Überbauung liegt³⁰. Vor der im mittleren bis späten 5. Jh. begonnenen Errichtung einer ersten großen Pilgerkirche entstanden, gehörte es seinerzeit zur Nekropole im Umkreis des ursprünglichen kleinen Martyriumsbaues. Im Verhältnis zu vorgenannten Werken offenbart dieser Rest in Faktur und Ikonographie höchstes Anspruchsniveau: Man nimmt eine breite, nicht weniger als achtstreifige Flechtband-Bordüre wahr, also eine imposante ‚Luxusversion‘ der zwei- und dreistreifigen Bänder-Borten ostspanischer (Abb. 6, 9, 11, 20, 26, 28) und nordafrikanischer Grabmosaiken. Und im Feld waren, gewiß zu beiden Seiten, geöffnete Vorhänge zu sehen, die einst den Blick auf die hier dargestellte Person freigaben, von welcher jedoch leider gar nichts überdauert hat. Es ist das einzige bekannte Grabmosaik der gesamten antiken Welt mit einem solchen *revelatio*-Motiv – vergleichbar etwa den in Tarragona bewahrten

³⁰ *In situ*: P. MATEOS CRUZ, La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo (Madrid 1999) 63 f., 132–136.

Beispielen nordafrikanischer Sarkophagplastik mit Apostelfiguren³¹ (Abb. 8). Zweifellos war die hier präsentierte Figur eine sehr hochrangige. Man kann nur beklagen, daß der Großteil des Paneels verloren ist, und darüber spekulieren, wen es wiedergab: eine verehrte, eine heilige Gestalt, den Salvator selbst, wie er ja auf manchen Sarkophagen des fortgeschrittenen 4. Jhs. mit vergleichbarer Prominenz begegnet? Dafür spricht wenig, denn wir kennen kein Grab- und überhaupt fast kein Bodenmosaik, bei dem man die Christusfigur mit Füßen betrat. So haben wir in der verlorenen Persönlichkeit von Mérida den Grabinhaber zu vermuten, wie es bei Sepulkralmosaiken nahe liegt und oft vorkommt und wie es sogleich am Tarraconenser Optimus-Paneel sogar mit einem durchaus ähnlichen Kunstgriff der Präsentmachung in sehr guter Erhaltung zu zeigen sein wird.

Die Landkarte (Abb. 1) lehrt, daß es sehr deutlich jene nordöstliche Zone am Mittelmeer und des daran fast anschließenden mittleren Ebro-Bereichs ist, wo das Gros der hispanischen Grabmosaiken gefunden wurde. Es handelt sich um die Landschaften mit einer gewissermaßen natürlichen Ausrichtung ihres Blickes besonders nach dem im allerweitesten Sinne ‚karthagischen‘ Nordafrika; jedenfalls gilt dies klar für den Raum *Tarraco* (Tarragona), wo kürzlich sogar demonstriert werden konnte, daß eine kleine, aber exponierte Gruppe von Kalksteinsarkophagen mit *strigiles* und Figuren (Abb. 8) bald nach 400, anders als zuvor angenommen, fertig aus Karthago geliefert worden ist³².

Wir werden uns also bei den nun Revue passierenden, untereinander äußerst ungleichartigen und wieder durchgehend undatierten Beispielen besonders aufmerksam zu fragen haben, ob Affinitäten zu Nordafrikanischem vorliegen – zusätzlich zur Frage nach den Beweggründen für gerade diese oder jene Gestaltung, nach der Botschaft der Werke im spezifisch funerals Kontext.

Beginnen wir in derselben Westnekropole von Tarragona, aus welcher die erwähnten karthagischen Sarkophage stammen, von der man mithin doch erwarten könnte, daß ihre Grabmosaiken deutliche Affinitäten zu Nordafrikanischem erkennen lassen – was aber nur bei einem von vier Exemplaren auch wirklich der Fall sein wird.

Ohne Parallele im mittelmeeerischen Gesamtinventar der Grabmosaiken ist das berühmte, im Anspruch kaum zu überbietende Beispiel des Optimus³³

³¹ H. SCHLUNK, Sarkophage aus christlichen Nekropolen in Karthago und Tarragona, in: Madrider Mitteilungen 8 (1967) Taf. 49, 50, 55.

³² I. RODÀ, Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco, in: L'Africa romana. Atti del VII convegno di studio (Sassari 1990) 727–736, 8 Taf.

³³ Tarragona, Museu Paleocristiano: PALOL (Anm. 21) 328f., 339–341, Taf. 100,1, 101; G. ALFÖLDY, Die römischen Inschriften von Tarraco (= Madrider Forschungen 10) (Berlin 1975) Nr. 937; SCHLUNK – HAUSCHILD (Anm. 21) 23, 136f., Taf. 27; M. D. DEL AMO, Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona (Tarragona 1979–1989) 58, nach 64, 106–108, 111, 133, Abb. 51, Plan 63; T. HAUSCHILD, J.-V. M. ARBELOA I RIGAU und J. FARRÉ, Tarragona romana (Tarragona, Barcelona, Madrid 1993) Photo 117 (farbig); M. T. MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana (Vitoria-Gasteiz 1995) 126f., 172, 174; J. GÓMEZ PALLARÉS, *Initia* de los *Carmina epigraphica Hispaniae* (*Conventus Tarraconensis*) (I), in: Faventia 17,1 (1995) 82, Nr. T 14;



Abb. 9: FO Tarragona. Optimus



Abb. 10: Ausschnitt des Rufius Probianus-Elfenbeindiptychons in Berlin, Staatsbibliothek

(Abb. 9). Seine Ruhestätte aus Steinplatten mit aufgelegtem Mosaikbett, Grab Nr. 40, befand sich erwiesenermaßen innerhalb des Märtyrer-Kultbaues der Tarraconenser Westnekropole, und zwar standesgemäß weit vorne im Mittelschiff, nahe der nördlichen Stützenreihe. In der Literatur scheint für dieses außergewöhnliche Werk eine allmähliche Verdichtung der chronologischen Ansätze um oder bald nach 400 stattzufinden. Gerahmt von dem geläufigen Doppel-Wellenband, sehen wir Optimus im Leben oder wie im Leben dargestellt: einen Mann mittleren Alters, umgeben von Blumen vor einer angedeuteten Nische, dem Bildmittel, welches ebenso für die Präsentmachung der Figur sorgt wie es in Mérida die geöffneten Vorhänge tun. Bekleidet ist Optimus mit Tunika und *toga contabulata*; in der Linken hält er einen *rotulus* und blickt uns

DERS. – MAYER (Anm. 21) Nr. T 1; CHAVARRÍA (Anm. 27) 303 f. (Photo S. 27); J. M. MACIAS SOLÉ, Tarraco en la Antigüedad tardía, in: Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno (Valencia 2000) 262 (Farbphoto), 268; GÓMEZ PALLARÈS (Anm. 21) Nr. T 1; S. PANZRAM, Stadtbild und Elite: Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike (Stuttgart 2002) 117, 120.

ruhig an, während er mit der Rechten einen Redegestus macht. Eigentlich ist aber er es, der mittels der Inschrift – im Vokativ – angesprochen wird. Man hat versucht, die oben rechts verlorenen Zeilen sinnvoll zu ergänzen: *Optime, magnarum [Dominus?] cui maxima reru[m est cura?] divinas caeli quas promise-rat arces ecce dedit: sancta Crhisti in sede quiescis* („Optimus! [Der Herr?], dem das höchste [Walten?] über große Dinge zukommt, hat Dir, siehe, die verheißenen göttlichen Himmelfesten gewährt: Du ruhest am heiligen Sitz Christi“). Dies ist nicht die übliche direkte und lapidare Information über den Verschiedenen, sondern eine poetische Ansprache desselben, welche zugleich dem Leser die Zuversicht in das erlösende Wirken des Himmels bestärkt.

Bei dem so kultivierten Optimus-Mosaik haben mehrere Autoren anstelle des nordafrikanischen Bezuges mit Recht der Tradition Roms den Vorrang gegeben. Welchen Status hatte der Angesprochene im Diesseits? Einige Verfasser haben in ihm einen Bischof vermutet (zuerst José Vives 1942³⁴, zuletzt Susanne Panzram 2002). Allerdings ist dies geschehen, ohne das Problem des Amtskostüms zu diskutieren. Bei der *toga contabulata* des Optimus handelt es sich im Prinzip um die Tracht einer hochgestellten, senatorischen Persönlichkeit. Vergleichbar ist die Problematik beim ‚Akklamationsbild‘ der um 430 datierten Holztür von S. Sabina in Rom: Auch dort hat ein nach den herkömmlichen Kleidungsregeln des öffentlichen Lebens als höherer Würdenträger, in jenem Fall mit der *chlamys* der Staatsbeamten auftretender Mann eine Deutung als Bischof erfahren, der, vor einer mutmaßlichen Kirche stehend und soeben in sein Amt gewählt, nunmehr die Akklamation empfangt. Gisela Jeremias hat dafür geltend gemacht, „daß in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära der Klerus noch nicht durch eine besondere Kleidung von der übrigen Volksmenge herausgehoben war“ und Darstellungen mit spezieller Klerikergewandung erst gegen Ende des 5. Jhs. eingesetzt hätten. Für die hier interessierende Zeit aber sei die Annahme erlaubt, „daß geistlicher und weltlicher Stand noch nicht voneinander unterschieden sind, der Chlamydatus also auch von daher eine geistliche Person wiedergeben kann“³⁵. Nun bezeugen zwar die ältesten Bilder mit echter bischöflicher Amtstracht, die Mailänder Ambrosius- und Maternus-Mosaiken³⁶, daß sich im 5. Jh. für Oberhirten die *casula* (d. i. die zur Amtstracht werdende *paenula*) einbürgerte, doch gibt das für unseren Optimus wie für den Protagonisten von S. Sabina leider wenig her. Auch der Unterschied zwischen dem Standeszeichen *toga contabulata* des Tarraconensers und dem Rangzeichen *chlamys* des Römers scheint kaum verwertbar. Es bleibt indes dabei, daß bei Optimus für die Bischofsthese keinerlei positive Handhabe vorliegt. Man könnte sogar beim ganzen Habitus dieses Werkes, der Person unter einer ihre Würde betonenden Architektur, ganz kon-

³⁴ J. VIVES (Hg.), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona 1942, 21969) Nr. 294.

³⁵ G. JEREMIAS, *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom* (Tübingen 1980) 88–96, bes. 94 f., Taf. 70, 72, 74 f.

³⁶ S. Vittore in Ciel d’Oro an S. Ambrogio: J. WILPERT – W. N. SCHUMACHER, *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert* (Freiburg, Basel, Wien 1976) Taf. 78a, b.



Abb. 11: FO Barcelona



Abb. 12: Türsturz in Tébessa

kret an ein Vergleichsmonument wie das wohl unmittelbar nach 395 entstandene Amtsdiptychon des Stadtvikars *urbis Romae* Rufius Probianus³⁷ (Abb. 10) denken, welches – desgleichen unter Einsatz der Architektur als Hoheitsformel – einen eminenten Würdenträger ebenfalls in der *toga contabulata* wiedergibt und ihn auf einer der Tafeln zwar sitzend, aber mit demselben Engagement beider Hände zeigt, wie man es bei Optimus bemerkt. Hierin könnte ein Argument für dessen zu Lebzeiten weltliche, zivile Führungsposition liegen, welche ihm sogar für sein Grabporträt Züge von Diesseitigkeit und sogar von Amtsinhaberschaft eingetragen hätte, abgemildert nur durch die mit dargestellten Blumen. Ja, es gibt sogar eine abweichende Übersetzung für die ersten beiden Zeilen der Inschrift, welche das noch unterstreichen könnte und deren eventuelle Gangbarkeit mit den epigraphischen Lücken zusammenhängt. Hatten wir oben versuchsweise übersetzt: „Optimus! Der Herr, dem das höchste Walten über große Dinge zukommt, hat Dir ...“, so lautet der Alternativvorschlag: „Optimus! Dir, dem höchste Aufsicht über die wichtigen Angelegenheiten anvertraut ist, Dir hat Gott ...“ Welche Lesung bevorzugt werden muß: die mit dem universalen Wal-

³⁷ Berlin, Staatsbibliothek: W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters* (Mainz 3 1976) Nr. 62.

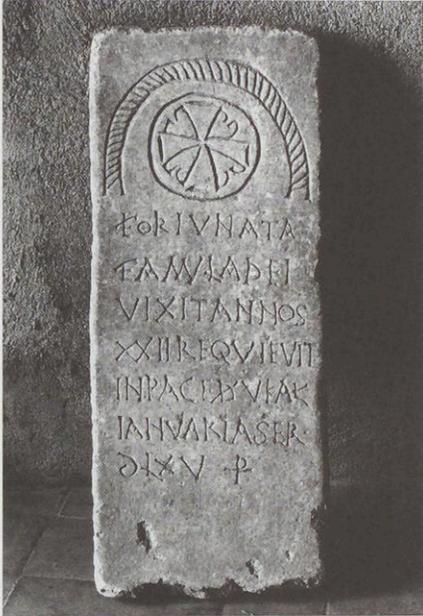


Abb. 13: Grabplatte für Fortunata (†527) in Mértola (Distr. Beja), Museum der Basilica Paleocristã

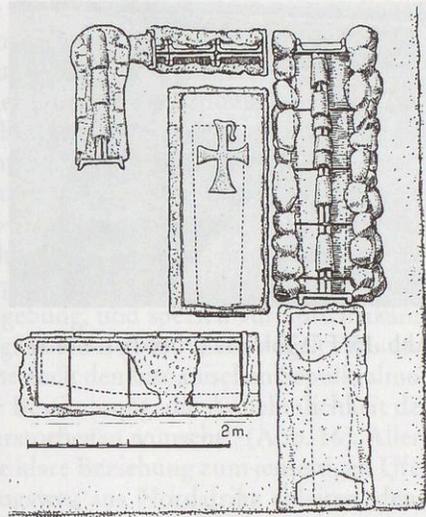


Abb. 14: Grababdeckungen in der Nekropole von Mataró (Prov. Barcelona)

ten Gottes oder die mit einer irdischen politischen Spitzenposition des Optimus, das bedarf noch genauerer Prüfung.

Wie völlig anders, abgesehen von der erneut gegebenen Doppel-Wellenband-Einfassung, präsentiert sich dagegen eine in *Barcino* (Barcelona) entdeckte, nach Helmut Schlunk ungefähr gleichzeitige Grababdeckung³⁸ (Abb. 11): Anstelle eines figürlichen Bildes und einer Textbotschaft finden wir lediglich das beherrschende Christogramm mit Alpha und Omega, welches aber nicht sinnvollerweise am Kopfende der Bestattung prangt, sondern genau auf halber Erstreckung der seitlich zu betrachtenden symmetrischen Komposition mit noch je zwei Akanthus-Rundungen. Diese Anordnung des Heilszeichens ist auch für Hispanien durchaus merkwürdig. Denn eigentlich gehören Kreuz, Chi-Rho oder Monogrammkreuz selbstredend stets schützend über den Kopf des Toten;

³⁸ Barcelona, Museu d'Història de la Ciutat: PALOL (Anm. 21) 326, 343 f., Taf. 98; DERS., *Arte paleocristiana en España* (Barcelona o. J.) Abb. 159 (farbig, vorzüglich); SCHLUNK – HAUSCHILD (Anm. 21) 23, 136, Taf. 26b; M. MAYER, *L'epigrafia de Barcino per a la història de la ciutat*, in: J. SOBREQÜÉS I CALLICÓ (Hg.), *Història de Barcelona*, Bd. 1, *La ciutat antiga* (Barcelona 1991) 287–289 (großes Farbphoto); GÓMEZ – MAYER (Anm. 21), Nr. B 1; M. MAYER – I. RODÀ, *Los contactos entre el norte de África y la costa del conventus Tarraconensis*, in: *L'Africa romana. Atti del XII convegno di studio* (Sassari 1998) 1426, Taf. 2b; CHAVARRÍA (Anm. 27) 302 (Photo S. 267).

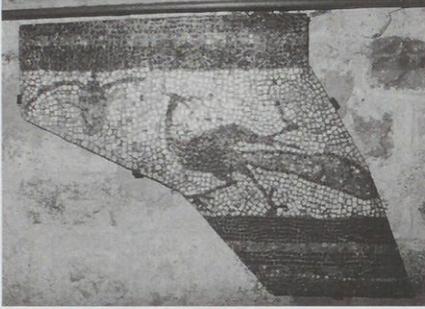


Abb. 15: FO Terrassa (Prov. Barcelona)



Abb. 16: Sepulkralmosaik für Vicentius und Restitutus aus einer Kirche bei Kéli-bia in Tunis, Bardo-Museum

man beachte dafür die hier als Abb. 5, 19, 21–23, 26 und 27 vorgeführten Beispiele, aber auch die vielen hispanischen Steinplatten-Epitaphe mit Christuszeichen an der ‚richtigen‘ Stelle (als Beispiel Abb. 13) oder jenen bemerkenswerten Fall aus einer Nekropole in *Iluro* (Mataró) bei Barcelona, wo eines der Gräber einen Stucküberzug mit erhaben modelliertem, 68 cm großem Monogrammkreuz am Kopfende besaß³⁹ (Abb. 14) – bei dem indessen fraglich ist, ob er so für fortwährende Sichtbarkeit gedacht war. – Der Mosaikkomposition von Barcelona ist an sich nichts spezifisch Sepulkrales zu eigen. Gisela Ripoll hat spekuliert, der das Erlöser-Monogramm einschließende, unter Mitverwendung roter Tesseræ gesetzte Kranz mit den beiden Rosen sei eine *corona purpurea* und damit Ausweis eines Blutzeugnisses; es handele sich hier also „ohne Zweifel um ein Märtyrergrab, das in einem Martyrium untergebracht ist, auch wenn wir den Namen des Märtyrers nicht kennen“⁴⁰. Damit dürfte die Aussagekraft des Panels jedoch entschieden überfordert sein. Es gibt eigentlich überhaupt kein gut vergleichbares Grabmosaik, wenn auch die Art, den Akanthus zu bilden, aus Nordafrika übernommen worden sein könnte⁴¹. Jürgen Christern wies

³⁹ Museu de Mataró: M. RIBAS I BERTRAN, *El Maresme en els primers segles del cristianisme* (Mataró 1975) 78–82, Taf. 2, Abb. 39–41; J. LLOVET, *Mataró. Dels orígens de la vila a la ciutat contemporània* (Mataró 2000) 32.

⁴⁰ G. RIPOLL LÓPEZ in: *De Barcino a Barcinona* (siglos I–VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona (Barcelona 2001) 42f., Nr. 309.

⁴¹ Vgl. L. ENNABLI, *La basilique de Carthagenna et le locus des Sept Moines de Gafsa* (Paris 2000) Abb. 26.

indes nach, daß die schlagende Parallele für diese Komposition erstaunlicherweise ein Architravrelief im algerischen Tébéssa (Abb. 12) ist⁴², so daß nun indirekt doch eine doppelte Beziehung zu Nordafrika angedeutet ist, wenn auch in ganz unerwarteter Wende außerhalb der Domäne der Sepulkralmosaiken.

Nur in Bruchstücken ihrer Bilddarstellungen kennen wir, ebenfalls als Werke des hispanischen Nordostens, ein Pfauentableau in Terrassa⁴³ (Abb. 15), dessen Mission als Grabmosaik freilich umstritten ist, und seit kurzem in Zaragoza (*Caesaraugusta*) ein weiteres mit Pfau sowie eines mit Tauben⁴⁴. Die Vogelwelt galt bekanntlich ganz allgemein – schon lange vor der Ausformung einer christlichen Ikonographie und weit über alle sepulkralen Kontexte hinaus – als Garant des Wohlbefindens in annehmlicher Umgebung, und speziell auf nordafrikanischen christlichen Grabmosaiken sind sogar bereits genau diese Vögel, Pfau und Taube, in der Bedeutung vertreten, welche auch den hispanischen Sepulkralmosaiken zu unterstellen ist, nämlich mit der Bestimmung, die Annehmlichkeit des Paradieses zu evozieren, das man dem Verstorbenen wünscht⁴⁵ (Abb. 16). Allerdings läßt sich daraus für Hispanien keine klare Beziehung zum jenseitigen Ufer des Meeres, kein konkreter Beeinflussungsweg aus Nordafrika ableiten, denn dieses Bildgut ist omnipräsent.

Auch das wohl dem angebrochenen 5. Jh. entstammende, recht gut bewahrte Mosaik des Ampelius⁴⁶ (Abb. 17), mit dem wir in Tarragonas Westnekropole zurückkehren, und zwar zu dem im Bereich des Märtyrer-Kultbaues, wenn auch nicht im Schiff gelegenen Grab Nr. XVI, gibt uns kaum Handhabe, die zu vermutenden Beziehungen über das Mittelmeer hinweg wirklich dingfest zu machen. Zwar findet man in Nordafrika sehr ähnliche Bordüren mit Lorbeerblättern (Abb. 18) und auch mit Gemmen⁴⁷, doch hat der Gesamtcharakter dort überhaupt keine Parallele: der durchgehend nicht weiße, sondern intensiv blaue

⁴² J. CHRISTERN in: Bonner Jahrb. 184 (1984) 760; DERS., Il complesso cristiano di Tebessa. Architettura e decorazione, in: XVII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina (Ravenna 1970) 111, Abb. 9.

⁴³ S. Maria: BARRAL (Anm. 27) Nr. 143 (kein Grabmosaik); GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. B 3; CHAVARRÍA (Anm. 27) 302 f. mit Farbbabb.

⁴⁴ P. GALVE – A. BLANCO, Nuevos datos para la arqueología funeraria de *Caesaraugusta*: las tumbas paleocristianas de la calle Mosén Pedro Dosset (Vial) (Zaragoza), in: Salduie 2 (2001–2002) 411 f., 414.

⁴⁵ Epitaph des Vicentius und des Restitutus aus einer Kirche bei Kélibia, heute in Tunis, Musée du Bardo: DUVAL (Anm. 1) Abb. 4; farbig bei A. BEN ABED-BEN KHADER – É. DE BALANDA – S. JABEUR (Hg.), Image de pierre. La Tunisie en mosaïque (Paris 2003) Abb. 383. Ein Pfauenpaar im Sepulkralmosaik des Cyprianus in der Apsis von Sidi Jdidi: A. BEN ABED-BEN KHADER u. a., Sidi Jdidi I. La Basilique Sud (Rom 2004) 89–93, Abb. 47 f., 50.

⁴⁶ Mit verwirrender lateinischer Zählung; Tarragona, Museu Paleocristiano: PALOL (Anm. 21) 329 f., 342 f., Taf. 103,1 (Rekonstruktion), 104 f.; ALFÖLDY (Anm. 33) Nr. 954; SCHLUNK – HAUSCHILD (Anm. 21) 23, 135 f., Taf. 26a; DEL AMO (Anm. 33) 56, 106 f., 109, 111, 133, 258, Abb. 52, Plan 63; HAUSCHILD (Anm. 33) Photo 118 (farbig); Muñoz (Anm. 33) 182; GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. T 2; CHAVARRÍA (Anm. 27) 303 f.; GÓMEZ PALLARÉS (Anm. 21) Nr. T 2.

⁴⁷ Lorbeer: Sétif, Basilika A: FÉVRIER (Anm. 12), Einbandbild; Gemmen: Uppenna: DUVAL (Anm. 1) Abb. 46.



Abb. 18: Sepulkralmosaik für Gallica aus Basilika A, im Musée de Sétif



Abb. 19: FO Tarragona, ‚del Crismón‘

Abb. 17: FO Tarragona. Ampelius

Grund, die unbekümmert ihre Ansichtigkeit wechselnde Kombination aus Lamm, Zweige entsendendem Kantharos, Christuszeichen und der Inschrift: *Ampeli in pace requiescas*. Die Epigraphiker Joan Gómez Pallarès und Marc Mayer haben im übrigen die gelben Buchstaben auf rotem Grund mit Goldschrift auf rotem Grund verglichen, wie man sie aus spätantiken Purpurcodices kennt.

Gerade das, was bei Ampelius zerstört ist, bewahrt die einst wohl recht ähnliche Arbeit des direkt daneben freigelegten Grabes XVII⁴⁸ (Abb. 19). Das weithin zerstörte Mosaik zeigt deutlich das bunt eingefasste Christuszeichen über dem Kopf des Bestatteten. Wir konstatieren hier einmal mehr die gesteigerte Polychromie, durch welche Hispanisches sich offenbar gern besonders auszeichnet.

Und nur bedingt mit Nordafrika in Beziehung zu setzen ist das wichtige Beispiel aus der heute riojanischen Stadt Alfaro, dem römischen *Graccurris*, am

⁴⁸ Tarragona, Museu Paleocristiano: PALOL (Anm. 21) 329, 342 f., Abb. 53, Taf. 103,2; ALFÖLDY (Anm. 33) Nr. 1023; DEL AMO (Anm. 33) 56, 106 (fälschlich als Nr. XVI), 107, 109, 111, 133, 258, Plan 63; GÓMEZ-MAYER (Anm. 21) Nr. T 3; CHAVARRÍA (Anm. 27) 304 (Bild S. 250).



Abb. 20: FO Alfaro (La Rioja). Ursicinus



Abb. 21: Sepulkralmosaik für Secundinus aus Tabarka in Tunis, Bardo-Museum

mittleren Ebro⁴⁹ (Abb. 20). Es ist eines von zweien, die man 1932 bei Erdarbeiten in einer Nekropole aufdeckte. Im oder – nach anderer Quelle – über dem

⁴⁹ Madrid, Museo Arqueológico Nacional: P. GALINDO ROMEO, El mosaico romano-cristiano de Alfaro, in: *Revista Zurita* 10 (1933) 12–16; F. ÁLVAREZ-OSSORIO, Mosaico tombal paleo-cristiano descubierto en Alfaro (Logroño), in: *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos* 1935 (= Homenaje a Mérida 3) 403–413, 3 Taf.; PALOL (Anm. 21) 335 f., 344, Taf. 106,2; J. C. ELORZA – M. L. ALBERTOS – A. GONZÁLEZ, Inscripciones romanas en la Rioja (Logroño 1980) Nr. 65; U. ESPINOSA, Epigrafía romana en la Rioja (Logroño 1986) Nr. 2; D. FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, Mosaicos romanos del Convento Cesaraugustano (Zaragoza 1987) Nr. 213; J. M. BLÁZQUEZ u. a., Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional (= *Corpus de mosaicos romanos de España* 9) (Madrid 1989) Nr. 12; L. BALMASEDA MUNCHARAZ, Antigüedades paleocristianas y visigodas, in: Museo Arqueoló-

Grab fanden sich drei Münzen, die alle unter Constantius II. im Zeitraum 353–61 geprägt worden sein sollen. Bei dieser farbenfrohen Arbeit wird, ähnlich wie beim Ampelius-Mosaik, das Bildgut und selbst die Schrift nicht dunkel auf Weiß, sondern weiß auf Dunkel gesetzt. Sieht man ab von einer kurzen weißgrundigen Bahn mit stilisierter Ranke, welche dem braunroten Randbereich am Fußende inseriert ist, so werden durch Borten- und Teilungstreifen mit Doppel-Wellenbändern vier Rechteckfelder erzeugt. Es handelt sich um eine in dieser Form singuläre und in Hispanien nicht einmal entfernt ähnlich wiederkehrende Art der Flächendistribution. Die drei oberen Felder enthalten Bilder, nämlich das alles überfangende Erhabenheitszeichen der Muschel, die auf eine Büste reduzierte Wiedergabe des Grabinhabers und das Zeichen seiner Religion: ein gelbes, also golden vorgestelltes, wieder nicht dem Kopfende zugeordnetes Chi-Rho im Siegerkranz aus Lorbeerzweigen, den ein Edelstein schmückt. Passend zu den Darstellungen wird in den beiden letztgenannten Feldern jeweils ein Text beige-steuert: Das Porträt begleitet der Name *Ursicinus* mit dem Zusatz *in pace do(r)mit(?)*; bei dem Namenszeichen Christi liest man *per nomen Dei*: „Ursicinus ruht (?) in Frieden durch den Namen Gottes.“ Das vierte und untere Feld enthält kein Bild, dafür aber interessante Daten: *Recessit anno XXXXVII remisit filiam ann(or)um VIII uxor fecit Melete ♠*: „Er ist in seinem 47. Jahr gestorben und hat eine Tochter von acht Jahren hinterlassen. Seine Frau Melete hat dies in Auftrag gegeben.“ Die Datierungsvorschläge reichen vom voranschreitenden 4. (wegen der Münzen) bis zur zweiten Hälfte des 5. Jhs., für die man vielleicht geltend machen könnte, daß dieses Hinterland doch wohl schwerlich schon vor der Provinzkapitale *Tarraco* mit solchen Erzeugnissen aufwarten würde. Immerhin gibt es aber aus dem tunesischen Tabarka (Nekropole bei der Basilika) ein einziges, vermutlich den Jahrzehnten um 400 entstammendes Mosaik, das der Lösung von Alfaro jedenfalls im eigenwilligen Entwurf recht nahe kommt⁵⁰ (Abb. 21), zeigt es doch auf vier Feldern von oben nach unten ein Erlöser-Monogramm im Kranz, die Aufschrift, die Büste des Verstorbenen zwischen Vögeln und ein Gefäß. Hier hätte man also erstmals eine im Aufbau mit Händen zu greifende Parallele zwischen Nordafrika und Hispanien.

Damit nähern wir uns den weiteren hispanischen Beispielen, die bessere Affinitäten zu Nordafrika erkennen lassen. Eines davon fand man auf der Insel Mallorca, in der Basilika von Son Peretó, direkt nördlich neben dem an der Fußlinie des Mittelschiffs befindlichen Kontrachor: Das dem Mosaikboden integrierte Sepulkralmosaik der *Baleria*⁵¹ (Abb. 22) bietet in einem ungewöhnlich reichen Gemmenrahmen seine hier aus drei Feldern bestehende Übereinander-

gico Nacional. Guía general, Bd. 2 (Madrid 1991) 48 f. mit Farbabb.; MUÑOZ (Anm. 33) 49 f., 141, 165 f., 200, 258; GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. LO 1; GÓMEZ PALLARÈS (Anm. 21) Nr. LO 1.

⁵⁰ Tunis, Musée du Bardo: GAUCKLER (Anm. 11) 200, Abb. 6.

⁵¹ Museu d'Història de Manacor: N. DUVAL in: Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France (1963) 66 f., Abb. 8; PALOL (Anm. 21) 324 f., 342 f., Taf. 97; DERS. (Anm. 38) Abb. 108–115, 121, 123, 131 (vorzüglich); SCHLUNK – HAUSCHILD (Anm. 21) 83, 180 f., Abb. 61, Taf. 75; J. GÓMEZ PALLARÈS, *Varia musiva epigraphica*, in: *Conimbriga* 30 (1991)

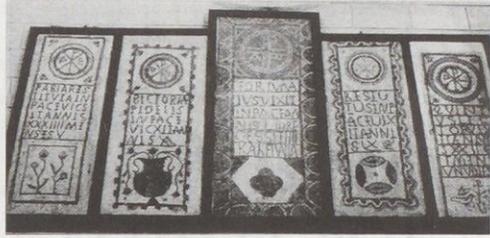


Abb. 23: Sepulkralmosaiken vom *type tripartite* aus Uppenna im Museum Enfidaville

Abb. 22: FO Son Peretó (Mallorca). Baleria

ordnung durchweg bekannter Komponenten, nämlich oben – d. h. an der korrekten Stelle – das von Vögeln begleitete Christuszeichen im Kranz⁵², unten den Kantharos und dazwischen die Kunderhebung *Baleria fidelis in pace vixit annis XL (?) tr(an?)s(iit?)*⁵³ *de hac vita sub die secundo kalendas octobres* („[Hier ruht] die gläubige Baleria in Frieden; sie hat 60 [?] Jahre gelebt und ist aus diesem Leben hinübergangen [?] am 30. September“). Zu datieren ist das Mosaik erst im 6. Jh., als Mallorca längst von Karthago aus regiert wurde (es war zunächst vandalisch geworden und gehörte seit 535 zum byzantinischen Reich), womit sich auch die gestalterische Nähe zu nordafrikanischen Beispielen vom *type tripartite* (Abb. 23) zwanglos erklärt.

Nebenbei sei jedoch gesagt, daß nicht weit von Son Peretó, in Sa Carrotxa bei

134 f.; MUÑOZ (Anm. 33) 83–85, 178, 180, 193, 212 f.; GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. PM 3; GÓMEZ PALLARÈS (Anm. 21) Nr. PM 2.

⁵² Ein ähnliches ‚maltesisches‘ Kreuz bewahrt das Grabmosaik des Peregrinus in Henchir Sokrine: F. BÉJAOUÏ, *Quelques églises rurales de la Tunisie à l’époque byzantine*, in: *Dossiers d’Archéologie* Nr. 268 (Nov. 2001) Abb. S. 62.

⁵³ So die Lesung von Duval und Gómez Pallarés. Dagegen hat Schlunk das eigenwillige Zahlzeichen in Zeile 4 als *LXX* deuten wollen und das nachfolgende *TRS* nicht zu *transiit*, sondern zu *trisis* aufgelöst, was ein Alter von 73 Jahren ergäbe.



Abb. 24: FO Sa Carrotxa (Mallorca).
Honorina

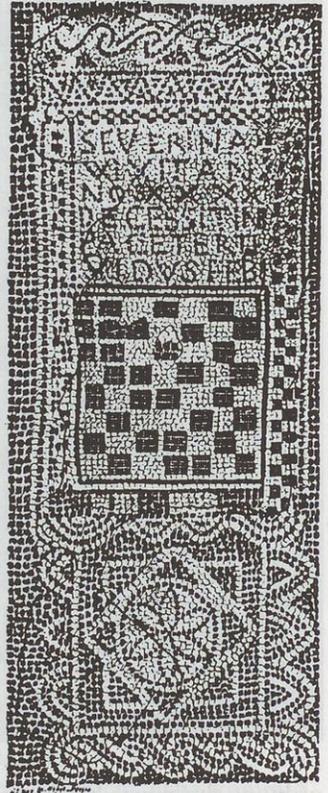


Abb. 25: FO Denia (Prov. Alicante). Severina

Manacor, auch eine andere Sorte stark zerstörter und schlecht dokumentierter Grabmosaiken angetroffen wurde, die mutmaßlich nur aus dem etwa quadratischen Inschriftfeld bestanden (*panneau-inscription*). Am wenigsten dürftig überliefert ist von diesen das Epitaph der Honorina⁵⁴ (Abb. 24).

Dagegen fand sich in Denia (*Dianium*), den Balearen gegenüber am Mittelmeer in der heutigen Provinz Alicante gelegen, ein Sepulkralmosaik⁵⁵ (Abb. 25), das wieder gut zum Dreifelder-Schema von Son Peretó paßt, und

⁵⁴ Museu d'Història de Manacor? (dort kürzlich nicht aufgefunden; Hinweis von F. Reichel): PALOL (Anm. 21) 323 f.; MUÑOZ (Anm. 33) 155; GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. PM 1; GÓMEZ PALLARÈS (Anm. 21) Nr. PM 1.

⁵⁵ Valencia, Museo de Bellas Artes; die Auffindungsumstände sind kaum bekannt: PALOL (Anm. 21) 334 f., 344; E. LLOBREGAT CONESA, El naciente cristianismo, in: Nuestra historia 2 (Valencia 1980) 145 f. mit Farbabb.; MUÑOZ (Anm. 33) 197; GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. A 1; R. GONZÁLEZ VILLAESCUSA, El mundo funerario romano en el País Valenciano. Monumentos funerarios y sepulturas entre los siglos I a. de C. – VII d. de C. (Madrid, Alicante 2001) 115, 131, 332 f.; J. CORELL, Inscripciones romanes d'Ilici, Lucentum, Allon, Dianium i els seus respectius territoris (Valencia 1999) Nr. 159; GÓMEZ PALLARÈS (Anm. 21) Nr. A 3.

vielleicht spielt dabei eine Rolle, daß auch dieses Stück festländischer Küste via Nordafrika von den Byzantinern beherrscht wurde, und zwar ab Mitte des 6. Jhs. für einige Jahrzehnte. Das Werk mit seinen uneinheitlichen Randborten wirkt wie ein unbeholfener Nachklang der Mosaiken vom *type tripartite* mit Inschrift, Christuszeichen und Bild, wobei letztere sich hier in ein Ornament mit stilisierter Blüte und eine Art mißlungenes Schachbrett verwandelt haben. Allein die Inschrift verrät den christlichen, in dieser Zeit aber auch gar nicht mehr anders denkbaren Kontext: *Severina vixit annos XXXX recessit in pace tertiu(m) idus feb(ruarias)* („Severina hat 40 Jahre gelebt; sie verschied in Frieden am 11. Februar“).

Im Bestreben, die hispanischen Beispiele hier gemäß wachsender Affinität zu Nordafrikanischem vorzustellen, kehren wir zurück nach Tarragona, aus dessen Westnekropole nun als viertes und letztes Mosaik dasjenige des Grabes 77⁵⁶ (Abb. 26), dem Westbereich des Märtyrer-Kultbaues entstammend, zu betrachten ist. Eingefaßt wird es nicht allein durch das gewohnte Doppel-Wellenband, sondern überdies durch ein Marmorprofil. An ihm nimmt man eine recht markante Ähnlichkeit mit nordafrikanischen Arbeiten vom Typ *composition à personnage* wahr, namentlich mit dem Pelagius-Mosaik aus Tabarka (Nekropole bei der Basilika) im Louvre⁵⁷ (Abb. 27). Bei weißgrundiger Darbietung wie dort ist es auch die gleiche künstlerisch wenig elaborierte, aber sehr direkt anrührende Art, eine Figur frontal zu präsentieren – hier in Tarragona handelt es sich um einen jüngeren Mann in kurzer Tunika zwischen grünen Pflanzen – und sie mit einem Vogelpaar zu versehen, wobei oben zwischen den beiden Tauben ein Christuszeichen erscheint. Andererseits fehlt die etwa in Tabarka obligatorische Überschrift, und auch unten scheint es kein Epigramm gegeben zu haben. Man fragt sich, was wohl dort im Fußbereich des Tableaus dargestellt war. Die populäre Bezeichnung ‚*Mosaico del Buen Pastor*‘ zieht für das vermutete Hirten thema die passende Haltung der Figur (rechter Arm aufgestützt?) und die Wahl einer Naturszenerie heran, wobei allerdings in der verlorenen Bildzone Schafe nur erwartet, nicht aber gesichert werden können und das speziell beim christlichen Guten Hirten übliche geschulterte Lamm ausbleibt. Sollte indes ursprünglich ein Hirt mit seinen Tieren mosaiziert worden sein, so müßte sich eine Debatte darüber anschließen, ob hier in Tarragona überhaupt der Tote nach dem in Tabarka greifbaren Verständnis gemeint ist oder ob nicht eher ein Hinweis auf bukolischen Frieden oder auf den schützenden Hirten gegeben wird, welchem der Tote anvertraut sein soll. Wir werden auf die Frage ‚Bildnis des Toten oder Hirte?‘ sogleich zurückkommen.

Eng diesem Tarraconenser Denkmal und somit auch den nordafrikanischen

⁵⁶ Tarragona, Museu Paleocristiano: PALOL (Anm. 21) 329, 341, Taf. 100,2, 102; DEL AMO (Anm. 33) 107, 110f., 133, 258, Abb. 47, Plan 63; GÓMEZ – MAYER (Anm. 21) Nr. T 4; CHAVARRÍA (Anm. 27) 303f. mit Farbabb.

⁵⁷ F. BARATTE, Catalogue des mosaïques romaines et paléochrétiennes du musée du Louvre (Paris 1978) Nr. 9; C. METZGER in: Tunisie: du christianisme à l’islam. IV^e-XIV^e siècle (Lattes 2001) Nr. 68 mit Farbabb. S. 219.



Abb. 26: FO Tarragona: *del Buen Pastor*
 Abb. 27 (rechts): Sepulkralmosaik für Pelagius aus Tabarka in Paris, Louvre. Zeichnung des Zustandes nach der Auf-
 findung

compositions à personnage verwandt sind die beiden letzten hier zu kommentierenden Paneele: zwei wieder äußerst farbenfrohe, also mit viel Glas erzeugte Sepulkralmosaiken für Macedonius und Rufus aus einem weitab gelegenen Ort der heutigen Provinz Huesca: Coscojuela de Fantova⁵⁸ in den ersten Erhebungen der Pyrenäen. Dort steht auf der Monte Cillas (von *cellae*) genannten Erhebung, in deren Umgebung große Mengen Keramik auf eine römische Siedlung hindeuten, eine Kapelle, die gewiß den Ort einer frühchristlichen Friedhofskirche bezeichnet, kam es doch nahebei ab 1919 zur Entdeckung von – insbesondere christlichen – Grabstellen. Eine ganze Reihe dieser Bestattungen in der einst zülig christianisierten Nekropole hatte aufliegende Mosaiken, mit deren Anzahl und bildlicher wie epigraphischer Aussagefreudigkeit auf der Iberischen Halbinsel nur wenige wetteifern können. Im Bereich der Mosaikgräber wurden

⁵⁸ Huesca, Museo Arqueológico Provincial (ein drittes Mosaik wird gegenwärtig ebendort wiederhergestellt): R. DEL ARCO, Nuevos restos romanos hallados en Coscojuela de Fantova (Huesca), in: Boletín de la Real Academia de la Historia 75 (1919) 127–142; DERS., Excavaciones en Monte Cillas, término de Coscojuela de Fantova (Huesca) (= Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades 38) (Madrid 1921) 607–618; DERS., Nuevos mosaicos sepulcrales romano-cristianos, de Coscojuela de Fantova (Huesca), in: BRAH 80 (1922) 247–254; DERS., Huesca (Catálogo monumental de España) (Madrid 1942) 45–47, Abb. 14–20; PALOL (Anm. 21) 331 f., 341 f., Taf. 106, 1; J. LOSTAL PROS, Arqueología del Aragón romano (Zaragoza 1980) 38–43; FERNÁNDEZ-GALIANO (Anm. 49) Nr. 106 f.; J. M. BLÁZQUEZ, Mosaico paleocristiano del Museo de Huesca, in: La romanització del Pirineu (= 8^e Colloqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà) (Puigcerdà 1990) 137–141; MUÑOZ (Anm. 33) 56 f., 62, 108 f., 134, 253, 256; GÓMEZ PALLARÈS – MAYER (Anm. 21) Nr. HU 1, 2; ESCRIBANO – FATÁS (Anm. 26) Abb. 6, 81, 84, 100, 129 (alle farbig); GÓMEZ PALLARÈS (Anm. 21) Nr. HU 1, 2.



Abb. 28: FO Coscojuela de Fantova (Prov. Huesca). Macedonius

Abb. 29: FO Coscojuela de Fantova (Prov. Huesca). Rufus

achtzehn Münzen gefunden, deren Prägedaten von der Republik bis zur Zeit Gratians (†383) reichen, wobei das Gros im 4. Jh. liegt, so daß eine Entstehung dieser musivischen Arbeiten wohl ab dem späten 4. Jh. denkbar ist.

Vom Macedonius-Mosaik (Abb. 28), aufgefunden über einem aus *tegulae* hergestellten Grab, ist nur noch die Hälfte originale Substanz, nämlich die oberen drei, das Ende der vierten und der Beginn der fünften Inschriftzeile sowie von der Figur Teile des Rumpfes, die Arme (mit Vorderbeinen und Hinterkörper des geschulterten Schafes) und der Bereich des linken Beines, jeweils mit anschließenden Partien des Grundes und der einfassenden Borte. Dieser Schmuckrand ist ein sorgfältig ausgeführtes, nun dreistreifiges, also wirkliches Flechtband (doch erinnere man sich an das sogar achtstreifige Flechtband von Mérida: Abb. 7). Die Inschrift lautet: *Macedonio pr(es)b(ycero) c(arissimo?) b(enemerenti?) coniugi suo Maria [sepulcr]um ad[ornavit]*: „Dem Presbyter Macedonius, ihrem sehr geliebten (?), verdienstvollen (?) Ehemann, hat Maria das Grab ge-

schmückt.“ Darunter sieht man, auf einer grünen Blumenwiese und vor dunkelblauem Hintergrund frontal stehend, den besagten Schafträger in weißer, knielanger Gürteltunika.

Dieser Priester Macedonius war also verheiratet gewesen⁵⁹, und nach seinem Lebensende gab seine Frau Maria für ihn das Grabmosaik in Auftrag. Interessant ist der mitgeteilte Zweck dieser Maßnahme, nämlich das *ornamentum sepulchri*, was durchaus so verstanden werden kann, daß die ästhetische Gefälligkeit – wie man ja auch sieht – keine geringe Rolle spielte. Doch auch die Ikonographie verdient besondere Aufmerksamkeit: In dem für uns zweideutigen Werk könnte man nunmehr eine Wiedergabe des Guten Hirten zu sehen versucht sein, welchem Macedonius also anvertraut wäre, und dies gewönne noch an Rückhalt, wenn auch das zuvor angesprochene sogenannte ‚*Buen Pastor*‘-Grabmosaik in Tarragona ein auf den Toten bezogenes Hirtenbild gezeigt haben sollte. Alternativ wäre hier in Coscojuela eine Anspielung auf die Christus und Macedonius gemeinsame *pastor*-Rolle zu vermuten, das hieße: eine Darstellung des irdischen Seelenhirten Macedonius, zwar in Nachahmung seines Vorbildes, des Guten Hirten Christus, aber doch der Übung gerecht werdend, den Toten selbst wiederzugeben.

Das Rufus-Mosaik von Coscojuela (Abb. 29) ist besser erhalten. Auch wenn die ursprünglich vorhandene Bordüre fehlt, präsentiert sich der Innenbereich heute zu mindestens drei Vierteln mit originalem Tessellat, und die einzige Partie mit – evidenten – Unsicherheiten in der Wiederherstellung ist diejenige zwischen den beiden Tauben des unteren Randes und dem Gewandsaum der Figur: Dort sind zwei große runde Motive unglücklich restauriert und werden deshalb kaum zu erklären sein. Der Gesamtaufbau folgt dem Macedonius-Mosaik; die hier verewigte Nachricht lautet: *Rufo dulcissimo coniugi suo Viventius sepulcrum adornavit*: „Dem Rufus, ihrem sehr liebeichen Ehemann, hat Viventius das Grab geschmückt“, und dann folgen ein rosettenblütengerahmtes Christogramm und eine Blüte. Von weiteren vielen Blüten umgeben erscheint im Feld wieder eine männliche Frontalfigur, hier jedoch mit erhobenen Armen betend, offenkundig der verstorbene Rufus, welchem seine Frau – mit dem für beide Geschlechter geeigneten Namen Viventius – das in dem Bilde anklingende Wohlergehen wünscht. Auch er trägt eine knielange weiße Tunika mit Ärmeln, zusätzlich aber noch um den Oberkörper ein hellbräunliches, überwurfartiges Kleidungsstück mit auf die Brust herabhängenden, unauffälligen Stoffstreifen, bei denen es sich um Bänder zum Straffziehen und Schließen des Kragens handeln dürfte. Man wird bei der Interpretation schwerlich darüber hinausgelangen, hier ohne nähere Festlegung von einem Gebet in paradiesischer Umgebung zu sprechen, worauf außer den Blüten auch die beiden bestens geläufigen Tauben hindeuten.

⁵⁹ Gemäß Kanon 1 des 1. Konzils von Toledo (400) mußten Kleriker vom Diakonsrang an aufwärts zölibatär leben, konnten aber verheiratet sein: G. MARTÍNEZ DíEZ – F. RODRÍGUEZ (Hg.), *La colección canónica hispana* 4. Concilios galos; concilios hispanos: primera parte (Madrid 1984) 328.

Als Fazit dieser kleinen Umschau können mehrere Punkte festgehalten werden:

1. Die Gattung ‚Grabmosaik‘ ist in Hispanien, anders als in Nordafrika, keine Massenerscheinung; freilich bilden ihre Vertreter auf der Pyrenäenhalbinsel eine durchaus beachtliche Gruppe, die ihren festen, unübersehbaren Platz im Spektrum der frühchristlichen Hinterlassenschaften einnimmt.

2. In ihrer Aufmachung bekunden die hispanischen musivischen Grababdeckungen eine geradezu extreme Mannigfaltigkeit, was selbst innerhalb ein und derselben Nekropole zum Tragen kommen kann, wie dies der Fall Tarragona deutlich zeigt. Mit ihrer Uneinheitlichkeit reproduzieren die Grabmosaiken indessen nur ein Phänomen, welches auch für die frühchristlichen hispanischen Reliefsarkophage mit ihren markant unterschiedlichen, regional freilich klarer zusammengebundenen Gruppen Geltung hat⁶⁰.

3. Das Anspruchsniveau reicht von der simplen, im Basisformular nur wenige wesentliche Daten bietenden Inschrift bis hinauf zum Tarraconenser Optimus-Paneel (Abb. 9) mit honorigem Porträt und poetischem Text, das nirgends seinesgleichen findet.

4. Eine Beziehung zu Nordafrika ist lediglich bei einigen der Mosaiken mehr oder weniger evident, keineswegs jedoch kann Hispanien einfach als die Fortsetzung des nordafrikanischen Panoramas bezeichnet werden.

5. Nur angeklungen ist die Frage der Lokalisierung der hispanischen Grabmosaiken. Beides kommt vor: die Anlage im Freien wie auch die Unterbringung im Gebäude, welches, wie in Son Peretó, eine normale Pfarrkirche gewesen sein kann, aber auch eine Märtyrer-Gedenkstätte wie im Falle Tarragonas.

Abschließend seien noch einige kurze Überlegungen zur Frage nach den Adressaten der Grabmosaiken und ihrer stets positiven epigraphischen und Bildbotschaften hinzugefügt. Prinzipiell sind vier verschiedene Kategorien von Rezipienten einzeln oder kombiniert denkbar, ohne daß man beim Durchgehen dieser Möglichkeiten stets zu scharfen Demarkationen der Aussagen gelangte: Als erster Empfänger käme Gott in Betracht, nämlich dann, wenn das Mosaik als ein schriftliches und/oder bildgewordenes Gebet konzipiert sein sollte. Handfeste Hinweise in dieser Richtung haben wir aber nicht gefunden, es sei denn, man wollte etwa im Macedonius-Mosaik von Coscojuela (Abb. 28) den Guten Hirten erkennen. Ein zweiter denkbarer Adressat ist der oder die Verstorbene, und damit wäre eine Deutungstendenz angesprochen, welche in letzter Zeit, jedenfalls bei Sarkophagen, nach den Forschungen von Josef Engemann und Jutta Dresken-Weiland⁶¹ mit gutem Grund hinzugewinnt. Immerhin werden Palladius, Optimus und Ampelius (Abb. 4, 9, 17) epigraphisch direkt in der zweiten Person und im Vokativ angesprochen. Solche Fälle beglaubigen eine

⁶⁰ H. SCHLUNK, *Sarcófagos paleocristianos labrados en Hispania*, in: *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Città del Vaticano, Barcelona 1972)* (= *Studi di antichità cristiana* 30) 187–218, Taf. 57–77.

⁶¹ J. DRESKEN-WEILAND, *Sarkophagbestattungen des 4.–6. Jahrhunderts im Westen des Römischen Reiches* (Freiburg i. Br. 2003) 189, 191 f. mit Hinweis auf Engemann.

zumindest ideelle Ansprache der Toten, wobei aber, anders als bei vielen Relief-sarkophagen, keine Wegführung der Text- und Bildbotschaften in ein privates Mausoleum (Sichtbarkeit für wenige), unter die Erde (Eliminierung aus dem Horizont der Lebenden) oder gar, bei Innenausgestaltung eines Sarkophagen oder Grabes, in die physische ‚Aufmerksamkeitssphäre‘ allein des Verstorbenen stattfindet. Vielmehr wird mit den Blicken der Lebenden gerechnet. Somit kann es sich bei den Adressaten drittens um den engsten Kreis der Hinterbliebenen handeln. Es gibt aber kein Beispiel, das klar für eine Eingrenzung auf diese kleine Gruppe spräche; wo Hinterbliebene auftreten, da tun sie es als diejenigen, die für die Anfertigung des Grabmosaiks Sorge getragen haben (Eusebius?, Melete, Maria und Viventius). Und so bleibt als letzte und fraglos bedeutsamste Möglichkeit für das Hinzielen dieser oft von viel Einsatz und individueller Gestaltung kündenden Werke das christliche Volk ganz allgemein, dessen Mitglied der Beigesetzte gewesen ist: das Sepulkralmosaik als *monumentum*, welches sicherstellt, daß der Tote im Gedächtnis und damit in gewisser Weise geradezu ‚präsent‘ bleibt, ja daß der Ort seiner sterblichen Überreste ‚ansprechend‘ markiert ist. Dafür steht der geschriebene Name des Bestatteten und in einigen Fällen – einem auch noch heute mancherorts festzustellenden Usus folgend – auch sein Bild, sei es in lebensnaher, sei es in idealisierter Darbietung. Dafür trieb man den Aufwand mit kleinen und, wie man hoffte, doch unvergänglichen Mosaikabdeckungen der Gräber, die für jedermann zugänglich waren.

Der Wunsch, solcherart zur Perpetuierung des Andenkens zu gelangen, ist verständlich. Daß dieser spätantiken Zuversicht aber eine sicher bedeutende Verlustrate gegenübersteht, müssen wir immer gewärtigen und uns die Zufälligkeit des heutigen Inventars klarmachen. Doch die zufällige Erhaltung der hier vorgeführten Zeugnisse mindert nicht ihre Bedeutung als *monumenta* – einzelner Menschen wie auch einer ganzen Epoche und einer damals vorübergehend zu beträchtlicher Vielfalt aufblühenden Sonderkategorie der Grabausschmückung.

Abbildungsnachweis

1 A. Arbeiter (Vorlage bei M. Koch in: W. Trillmich u. a., Denkmäler der Römerzeit [Hispania antiqua] [Mainz 1993], Abb. 4); 2 Schlunk und Hauschild (Anm. 21), Farbtaf. 2; 3 F. Bajo Álvarez, Los últimos hispanorromanos (Madrid 1995) 34; 4 Maciel (Anm. 25) 164; 5 Escribano und Fatás (Anm. 26), Abb. 184; 6 Barral (Anm. 27), Taf. 92,1; 7 Mateos (Anm. 30), Abb. 59; 8 Del romà al romànic (Anm. 27) 224; 9 Inst. Neg. Madrid R 139–75–8; 10 R. Delbrück, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (Berlin, Leipzig 1929), Taf. 65; 11 Inst. Neg. Madrid R 157–75–9; 12 Algérie antique (Arles 2003) 245; 13 Inst. Neg. Madrid R 146–68–2; 14 Ribas (Anm. 39), Abb. 39; 15 Chavarría (Anm. 27) 302; 16 Ben Abed-Ben Khader, De Balanda und Jabeur (Anm. 45), Abb. 383; 17 Inst. Neg. Madrid R 139–75–10; 18 Février (Anm. 12), Einband; 19 Del romà al romànic (Anm. 27) 250; 20 Balmaseda (Anm. 49) 48; 21 Gauckler (Anm. 11), Abb. 6; 22 Inst. Neg. Madrid PLF 2136; 23 N. Duval in: RivAC 50 (1974) 68 Abb. 11; 24, 25 Palol (Anm. 21) Abb. 91, 92; 26 Chavarría (Anm. 27) 303; 27 Baratte (Anm. 57) Abb. 31a; 28, 29 Escribano und Fatás (Anm. 26) Abb. 84, 81.

Vorstellungen von Tod und Jenseits in den frühchristlichen Grabinschriften des 3.–6. Jhs. in Rom, Italien und Afrika*

Von JUTTA DRESKEN-WEILAND

1. Einleitung und Vorstellung des Projektes

Vorstellungen von Tod und Jenseits sind in den frühchristlichen Grabinschriften des 3.–6. Jhs. bisher noch nicht systematisch untersucht worden. Da in den Inschriften meist „normale“ Christen und seltener Theologen zu Wort kommen, können die in ihnen ausgedrückten kommenden Vorstellungen als mehr oder weniger repräsentativ für die Anschauungen der breiten Masse der antiken Christen gelten. Das Projekt MECA – *mors secundum epigrammata christiana antiqua*, das von der DFG gefördert wird und am Lehrstuhl Prof. Dr. Andreas Merkt (Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie) an der Universität Regensburg angesiedelt ist, geht somit folgender Frage nach: Welche Vorstellungen vom Jenseits und Einstellungen zum Tod kommen in den Inschriften an christlichen Gräbern des 3. bis 6. Jahrhunderts zum Ausdruck?

Im Rahmen des Projektes wurde zunächst ein Katalog von Inschriften erstellt, und zwar wurden aus Corpora, Monographien oder Zeitschriften-Aufsätzen die Epitaphe aufgenommen, die über das christliche Inschriften kennzeichnende *in pace* hinausgehen und Aussagen zum Zustand nach dem Tod oder zum Jenseits machen. An diesem Ort sollen die christlichen Inschriften Roms, Italiens und Afrikas ausgewertet werden¹.

2. Besonderheiten des Materials

Erhaltungs- bzw. Überlieferungsbedingungen und ursprünglicher Kontext der Inschriften sind in Rom, Italien und Afrika unterschiedlich:

Rom bildet mit etwa 600 in den Katalog aufgenommenen Inschriften mit Abstand die wichtigste Quelle. Diese aussagekräftigen Inschriften machen der-

* Folgende Abkürzungen werden über das Abkürzungsverzeichnis des LThK hinausgehend, verwendet: AE = *Année épigraphique* (Paris 1888 ff.); ICI = *Inscriptiones christianae Italiae* (Bari 1985 ff.). Der Text griechischer Inschriften wird in Großbuchstaben und ohne Akzente wiedergegeben.

¹ Inzwischen wurden im Rahmen des Projektes die Inschriften der Balkanhalbinsel, Kleinasien, Ägyptens und Galliens ausgewertet. Sie zeigen zum Teil andere Schwerpunkte und spiegeln Prozesse der Christianisierung der jeweiligen Region wider. Über diese Inschriften wird an anderer Stelle berichtet. Weiterführende theologische und kirchenhistorische Fragen wird Andreas Merkt behandeln. Ich danke ihm herzlich für sein stetiges Interesse und die Förderung des Projektes mit kritischem Engagement.

zeit etwa 2 % des insgesamt erhaltenen epigraphischen Materials aus frühchristlicher Zeit in der Stadt Rom aus². Neben einigen kleinasiatischen Inschriften sind die stadtrömischen Inschriften die frühesten, denn die ersten Zeugnisse gehören dem 3. Jh. an und stammen aus den römischen Katakomben, die von ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung her Friedhöfe für ärmere Bevölkerungsgruppen waren. Dabei dürften natürlich die Personen, die eine Inschrift einritzen ließen, nicht zu den ungebildetesten, und diejenigen, die eine in Marmor gehauene Inschriftplatte am Grab befestigten, nicht zu den ärmsten gehört haben – einmal abgesehen von denjenigen, die ein Familiengrab anlegten. Die Katakomben erleben von konstantinischer Zeit bis in die 360er Jahre ihre größte Ausdehnung; danach gehen die Bestattungen insgesamt allmählich zurück, bis zu Beginn des 5. Jhs. kaum noch in den Katakomben beigesetzt wird. Etwa seit spätkonstantinischer Zeit kommen als Anbringungsort von Inschriften die Gräber in Kirchen außerhalb der römischen Stadtmauer dazu, in denen bestattet wird (St. Peter, St. Paul vor den Mauern, S. Lorenzo, Sant'Agnese und S. Sebastiano). Bestattungen in Kirchen waren jedoch wohl teurer, was sich an der Tatsache ablesen lässt, dass Gräber in Kirchen meist gemauert und auch oft mit Marmor ausgekleidet waren und außerhalb der Kirchen weniger aufwendig sind. Da wir aus den stadtrömischen Kirchen nur sehr wenige in situ-Funde von Inschriften kennen, lassen sich solche Überlegungen kaum auf die erhaltenen epigraphischen Zeugnisse anwenden.

Die außerhalb von Rom entstandenen christlichen Inschriften setzen – mit wenigen Ausnahmen – erst im 4. Jh. ein³. Mit einem Katalog von 227 Inschriften gegenüber 600 in Rom wird das Schwergewicht der Hauptstadt besonders deutlich. In-situ-Funde von Inschriften sind in Italien eher selten und nur bei denjenigen Exemplaren bekannt, die aus Katakomben stammen. Von ihnen gibt es zum Beispiel in Latium eine größere Anzahl⁴; viele Exemplare dagegen sind Einzelfunde, die sich entsprechend schlecht datieren lassen.

In Nordafrika (mit 95 Katalognummern), dessen Inschriften in der Regel auch erst im 4. Jh. einsetzen, sind es häufiger ganze Kirchenfußböden mit ihren Inschriften, die sich erhalten haben, nachdem die Kirchen seit der islamischen

² Der bisher letzte, 1992 erschienene Band X der ICUR endet mit der Nummer 27668; Band XI ist noch nicht publiziert. Von den stadtrömischen christlichen Inschriften handelt es sich bei etwa 90 % um Grabinschriften, C. CARLETTI, „Un mondo nuovo“, *Epigrafia funeraria dei cristiani in età postcostantiniana*, in: *VetChr* 35 (1998) 41 spricht von 94 % Grabinschriften. – Eine grundlegende Diskussion der Probleme der statistischen Auswertung von Daten wird an anderer Stelle in Zusammenhang mit der Behandlung von Inschriften aus anderen Regionen erfolgen.

³ Inschriften des 3. Jhs. stammen aus den Katakomben S. Mustiola und S. Caterina in Chiusi, s. V. FIOCCHI NICOLAI, Katakombe (Hypogäum), in: *RAC* 20 (2004) 397. Sie enthalten keine katalogrelevanten Formulierungen.

⁴ Zusammenfassend behandelt von V. FIOCCHI NICOLAI, *I cimiteri paleocristiani del Lazio I. Etruria meridionale* (= *Monumenti di antichità cristiana*, 10) (Città del Vaticano 1988). Aus den Friedhöfen Latiums sind 268 Inschriften bekannt geworden, so ebenda S. 376. Man vergleiche diese Zahl mit den ca. 30.000 christlichen Grabinschriften aus den römischen Katakomben und Kirchen.

Eroberung nicht mehr genutzt wurden. Die in drei Monographien behandelten 1793 Inschriften Karthagos, die zeitlich von der zweiten Hälfte des 4. Jhs. bis in das 7. Jh. reichen, enthalten nur 14 katalogrelevante Formulierungen und sind deutlich stärker standardisiert als an anderen Orten. Offensichtlich umschloss die überaus häufig verwendete Formel *fidelis in pace*⁵, neben der fast keine abweichenden Formulierungen auftreten, die Gewissheit der Getauften auf ein Leben nach dem Tode⁶. Das fast völlige Fehlen von Carmina in Karthago überrascht und kann kaum mit dem Zufall der Überlieferung erklärt werden, denn metrische Grabgedichte haben sich selbst in kleinen italischen Landstädtchen erhalten, die durchgehend besiedelt und verändert worden sind. Die Kargheit der karthagischen Inschriften muss wohl als deren Eigenart gelten. Auch die kaiserzeitlichen Grabinschriften Karthagos sind stereotyp, so dass für die frühchristliche Zeit keine größere Variationsbreite erwartet werden kann. Vielleicht wurde das schlichte Formular noch zusätzlich von den für die Organisation des Bestattungswesens Zuständigen gefördert oder sogar gefordert⁷.

3. Rom: Zeitliche Abfolge der verschiedenen Aussagen über ein Leben nach dem Tod

Zeitliche Abfolge und Parallelität von Aussagen über ein Leben nach dem Tod fassen die Abb. 1 und 2 zusammen.

Abb. 1 enthält insgesamt 166 Inschriften, die sich in den Zeitraum zwischen 200 und 366, also zwischen dem Einsetzen einer christlichen Epigraphik und dem Beginn des Pontifikats des Damasus, datieren lassen. 93 Inschriften sind im 3. Jh., und 73 zwischen 300 und 375 entstanden. In Abb. 2 werden insgesamt 180 Inschriften präsentiert, die dem Zeitraum seit Beginn des Pontifikats des Damasus bis in das frühe 7. Jh. zugeordnet werden können. Grundlagen der Datierung sind archäologische oder prosopographische Daten oder die Nennung von Consuln eines bestimmten Jahres. Archäologische Datierungen, die auf die Fundsituation bzw. den topographischen Kontext von Inschriften Bezug nehmen, die sich oft nur auf eine Jahrhunderthälfte bzw. auf ein Jahrhundert einschränken lassen, werden ebenfalls hinzugezogen. Das Pontifikat des Damasus eignet sich besonders gut als Grenze zu den späteren Inschriften, da seine Bemühungen um den Märtyrerkult und die Ausgestaltung der verehrten Gräber mit metrischen Inschriften die Beliebtheit und Anfertigung metrischer Inschriften anregen⁸.

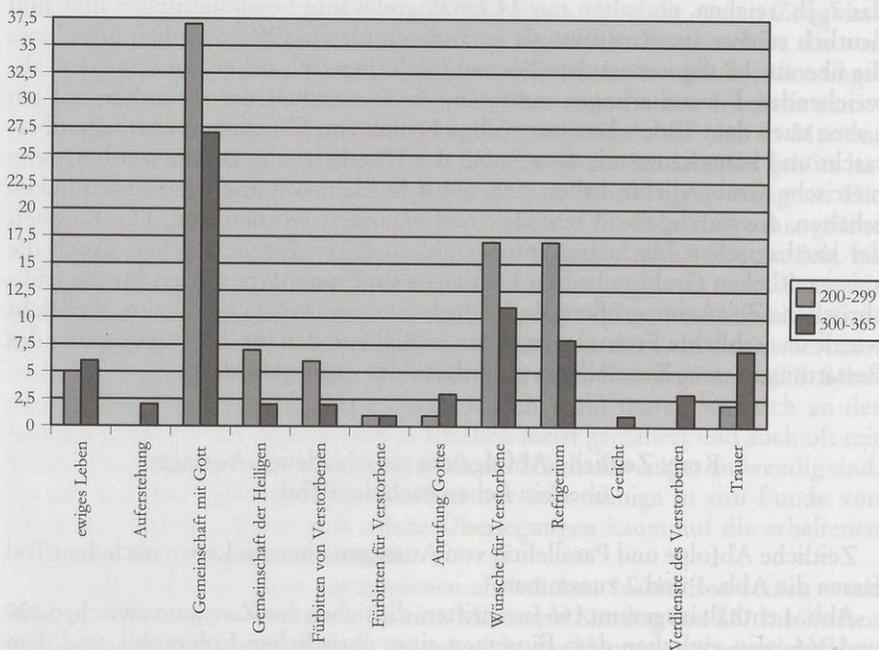
⁵ Die Formel begegnet auch in Rom und außerhalb von Rom in Italien: z. B. in Albano, R. MARTORELLI, Dalla ‚civitas Albana‘ al ‚Castellum Albanese‘. Nascita ed evoluzione di una città nel patrimonium Sancti Petri (= Studi di antichità cristiana, 56) (Città del Vaticano 2000) 276 Nr. 20.

⁶ Sie kommt auch in Mactar vor, z. B. F. PRÉVOT, Les inscriptions chrétiennes. Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Mactar, 5 (Rom 1984) II 14, II 17, III 2, 3, 5, 6 usw.

⁷ Ich danke Herrn Prof. Dr. Noël Duval, Paris, für seine freundliche Stellungnahme zu den karthagischen Grabinschriften.

⁸ Dies veranschaulicht die seit dem Pontifikat des Damasus ansteigende Zahl metrischer In-

Abb. 1 Aussagen zum Leben nach dem Tod in datierbaren christlichen Grabinschriften in Rom vom 3. Jh. bis zum Pontifikat des Damasus (366)



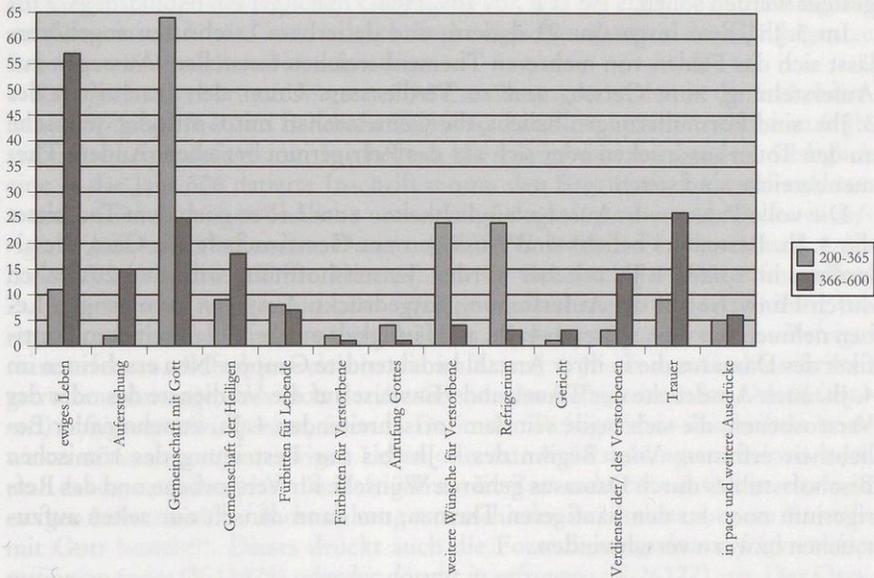
Selbstverständlich stellt sich an dieser Stelle die Frage, inwieweit die insgesamt 346 in diesen beiden Graphiken erfassten Inschriften das Entstehen und den Wandel von Vorstellungen in Bezug auf das christliche Jenseits wiedergeben können. Einen Schwellenwert, den das Material übersteigen müsste, gibt es – in methodischer Hinsicht – für die statistische Auswertung von Daten nämlich nicht. So geschieht in der historischen Demographie etwa die Auswertung von Skelettfunden zum Teil auf der Basis kleiner Befundmengen⁹, und bei demoskopischen Untersuchungen in der Gegenwart, wie sie von dem anerkannten Allensbacher Institut durchgeführt werden, bilden Datenmengen das Fundament¹⁰, die von repräsentativ ausgewählten Personen stammen, aber in ihrer

schriften. S. die folgenden Beispiele (ohne damasianische Inschriften), alle aus ICUR: vor 304 oder kurz danach (IV 10183), 363 (I 1426, VII 17443), 368 (X 27296), 371 (VII 17589), 377 (IV 12532) zwischen 365–390 (II 4270), 381 (VIII 20798), 382 (VIII 20799), 389 (V 13355), 392 (II 4827), 393 (I 727), 395 (III 8729), 399 (IX 24832), 400 (X 26678), 403 (I 713), 404 (VII 17531), 427 (II 4886), 425 (II 4885), 432 (I 1466, IX 24833), 451 (II 4926), 472 (II 4964, VII 17589), 474 (II 4926), 503 (II 5002), 526 (II 4151), 530 (II 4152), 533 oder 544 (II 5088), 565 (I 1477), 605 (II 4157) 615 (II 4159), 638 (II 4161).

⁹ T. G. PARKIN, *Demography and Roman Society* (Baltimore/London 1992) 50–58.

¹⁰ S. die Homepage www.ifd-allensbach-de/Aktuell.html. So wurden zu „Einflussfaktoren auf die Entwicklung der Geburtenrate“ Ende 2003 1257 Personen befragt; zum Thema „Kin-

Abb. 2 Aussagen zum Leben nach dem Tod in römischen christlichen Grabinschriften des Zeitraums 200–365 und 366–600



Anzahl gering sind. Die für MECA gesammelten Aussagen über den Tod bilden insofern eine repräsentative Gruppe, als dass sie von Personen stammen, die in der Lage waren, eine Grabinschrift abzufassen bzw. anfertigen zu lassen, und die sich mit Fragen des Lebens nach dem Tod auseinandersetzten. Sie lebten in einer Umwelt, in der solche Fragen im Gespräch thematisiert wurden oder in der Luft lagen, aber nur von ihnen ausgedrückt und auf Stein fixiert, in frischen Kalk geritzt oder auf Gräber gemalt wurden. Da sich historische Veränderungen nur anhand von datiertem Material fassen lassen, erscheint es als legitim, datierbare Inschriften zur Auswertung heranzuziehen¹¹, zumal mehr als die Hälfte des erfassten Materials sich so auswerten lässt. Eine eingehendere Diskussi-

der in Deutschland“ wurden im gleichen Jahr 819 Interviews durchgeführt. Zum Thema „Religiöse Kommunikation 2003“ gaben im Spätherbst 2002 2728 Katholiken ab 16 Jahre ihre Meinung kund; s. auch C. WIPPERMANN/I. MAGALHAES, Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus 2005 im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH, S. 1: Es wurden 170 Personen zwischen März und Juli 2005 befragt.

¹¹ B. D. SHAW, The seasonal birth cycle of Roman women, in: W. SCHEIDEL (Hg.), *Debating Roman demography* (Leiden 2001) 83–110, besonders 108f. Abb. 7, 9 behandelt den Zeitraum des 4.–6. Jhs., ohne genauer zu differenzieren. – Die dem Katalog entnommenen, fest datierten oder datierbaren 345 Inschriften stellen dabei eine ansehnliche Zahl in Hinblick auf die in den ICUR erfassten Inschriften mit Konsulnennung dar. Deren Zahl kann mit etwa 2.600 angesetzt werden. Sie wurde errechnet durch Zählen der einzelnen Jahresnennungen in den entsprechenden Indices in ICUR I, III, V, VII und X und auf 10 Bände hochgerechnet. Hinweise auf die Datierbarkeit von Fundkontexten werden in den ICUR allerdings nicht gemacht, so dass die Zahl der datierbaren Inschriften höher liegt.

scher Probleme bleibt einer späteren Publikation vorbehalten¹², während an dieser Stelle zunächst das Material und die mit ihm verbundenen Fragen vorgestellt werden sollen.

Im 3. Jh., dem insgesamt 93 datierte und datierbare Inschriften angehören, lässt sich das Fehlen von mehreren Themenbereichen feststellen: Aussagen zur Auferstehung, zum Gericht und zu Verdiensten. Unter den Inschriften des 3. Jhs. sind Formulierungen beliebt, die Gemeinschaft mit Gott oder Wünsche an den Toten ausdrücken oder sich auf das Refrigerium beziehen. Andere Themenbereiche sind selten.

Die volle Palette von Aussagemöglichkeiten zum Leben nach dem Tod bietet das 4. Jh. Besonders beliebt sind Aussagen zur Gemeinschaft mit Gott, die allerdings im späten 4. Jh. seltener werden. Jenseitshoffnung wird nun zusätzlich durch Hinweise auf die Auferstehung ausgedrückt. Aussagen zum ewigen Leben nehmen seit dem späteren 4. Jh. an Häufigkeit zu; sie bilden seit dem Pontifikat des Damasus die in ihrer Anzahl bedeutendste Gruppe. Neu erscheinen im 4. Jh. auch Ausdrücke der Trauer und Hinweise auf die Verdienste des oder der Verstorbenen, die sich beide seit dem fortschreitenden 4. Jh. zunehmender Beliebtheit erfreuen. Vom Beginn des 4. Jh. bis zur Besteigung des römischen Bischofsstuhles durch Damasus gehören Wünsche für Verstorbene und das Refrigerium noch zu den häufigeren Themen, um dann danach nur selten aufzutreten bzw. zu verschwinden.

4.1 Formular und Aussagen über ein Leben nach dem Tod seit dem 3. Jh.

Im Anschluss an diesen kurzen Überblick über die Themen sollen nun die einzelnen Formulare eingehender betrachtet werden. Die christlichen Inschriften des 3. Jhs., die ausnahmslos den römischen Katakomben und den über diesen liegenden Friedhöfen *sub divo* zuzuweisen sind, zeichnen sich in der Regel durch ein kurzes Formular aus¹³. Sie benutzen die lateinische und die griechische Sprache.

Gemeinschaft mit Gott wird im 3. Jh. durch das griechische EN ΘΕΩ und durch das lateinische *in deo* zum Ausdruck gebracht; aus dem 4. Jh. scheinen sich keine datierbaren Beispiele für diese Kurzformel mehr erhalten zu haben, und man bringt die Gemeinschaft mit Gott auf andere Weise zum Ausdruck. In der 2. Hälfte des 3. und im 4. Jh. kommt *in XP* bzw. *in Cristo* zur Anwendung, das durch *in pace* erweitert werden kann. Gleichzeitig benutzen die Christen

¹² Kritisch zu der Aussagekraft statistischer Daten G. ROHWER/U. PÖTTER, Grundzüge der sozialwissenschaftlichen Statistik (München 2001) 42. S. auch I. STEINKE, Kriterien qualitativer Forschung. Ansätze zur Bewertung qualitativ-empirischer Sozialforschung (Weinheim-München 1999); G. ROHWER/ U. PÖTTER, Wahrscheinlichkeit. Begriff und Rhetorik in der Sozialforschung (Weinheim-München 2002).

¹³ Aus der Pamphilus-Katakombe stammen zwei metrische Inschriften des 3. Jhs., die aufgrund des in christlichen Inschriften verwendeten *depositio* von Christen abgefasst worden sein müssen; der Gehalt der Inschriften folgt ansonsten paganen Schemata (ICUR X 26492, 26530).

Formulierungen mit *vivere in deo*, *vivere in XP* oder ZAEIN EN ΘΕΩ. *Vivere in deo* ist dabei nicht auf den Sepulkralbereich beschränkt, sondern kommt auch auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs vor, was bei einer Formulierung, die auf Gemeinschaft mit Gott und den diesbezüglichen Zustand des Gläubigen zu Lebzeiten zielt, nicht verwundern kann.

Refrigerium gehört mit insgesamt 46 Erwähnungen zu den in der frühchristlichen Epigraphik Roms beliebten Begriffen. Aus dem späten 4. und dem 5. Jh. stammen keine datierbaren Inschriften, die *refrigerium* verwenden. Lediglich eine in das Jahr 506 datierte Inschrift nimmt den Begriff noch einmal auf, verwendet aber die ungewöhnliche und sonst nicht belegte Formel *sepulta in refrigerio* (mit anschließendem Datum, ICUR VI 16004). Für das 3. und 4. Jh. lassen sich keine inhaltlichen Unterschiede im Gebrauch des Wortes feststellen: Zum einen wird *refrigerium* bzw. *refrigerare* ohne weitere Spezifizierung benutzt, zum anderen wird erwähnt, dass die *anima* bzw. der *spiritus* das Refrigerium erfahren. Aufschlussreich ist die im 3. und 4. Jh. in den Grabinschriften getroffene Aussage, dass Gott der Ausübende des Refrigeriums ist: *Deus (dominus) refrigeret (tibi, spiritus, anima)*. Da in den Refrigeriums-Inschriften keine weiteren Aussagen zum ewigen Leben oder zur Auferstehung erscheinen, wird man davon ausgehen, dass das Refrigerium ein Zustand bzw. ein Ort ist, der vom ewigen Leben und der Auferstehung unterschieden ist, in dem aber ein Kontakt mit Gott besteht¹⁴. Dieses drückt auch die Formulierung *deus refrigeret dormitionem tuam* (V 13975) oder *hic dormit in refrigerio* (X 26327) aus. Der Ortscharakter des Refrigeriums wird besonders bei *spiritus in loco refrigeri* (ICUR VII 20475), einer Inschrift aus der 2. Hälfte des 3. Jhs. deutlich. Neben dieser eschatologischen Bedeutung des Refrigeriums steht in den christlichen Inschriften diejenige, die eine Handlung zu Ehren der Toten bezeichnet. So erscheint in den christlichen Inschriften der dem Totenkult gewidmeten Anlage unter S. Sebastiano, die in der 2. Hälfte des 3. Jhs. benutzt worden ist, mehrfach das Refrigerium zusammen mit einer Datumsangabe¹⁵.

Aufschlussreich ist ein Vergleich mit der paganen Verwendung von *refrigerium*¹⁶, die eine Handlung zur Erinnerung an oder zu Ehren von Verstorbenen meint¹⁷. Die Inschrift für den *lupercus* Marcus Ulpius Maximus, die in das 2. Jh.

¹⁴ Der Kontakt mit Gott ist als wesentliches Element des Refrigeriums der Interpretation von A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (Bonn 1957) 105–120 hinzuzufügen. Die Arbeit Stuibers beruht in Bezug auf die frühchristlichen Inschriften auf A. M. SCHNEIDER, *Refrigerium I. Nach literarischen Quellen und Inschriften* (Freiburg 1928) 19–25, also auf einer viel schmaleren Materialbasis.

¹⁵ *Refrigerium* als Handlung, die an einem bestimmten Tag stattfand: ICUR V 12942, 12961, 12974, 12981 (in dieser Inschrift gilt das Refrigerium Petrus und Paulus). In einer in das Jahr 375 datierten Inschrift in der Priscilla-Katakomben (ICUR IX 24867) wird die Formulierung benutzt: *ad calicem sumendum venimus*.

¹⁶ S. die paganen Beispiele AE 1990, 396; AE 1956, 236; CIL VI 2160, 25385; CIL XII 489 (= AE 1969/70, 338, ILCV 2020, 2312); CIL XI 3223.

¹⁷ In AE 1990, 396: *at(!) memoriam Hos(tili) Flaminini refriger(are)*; AE 1956, 236: *refriger(i)um / in h[eroum] honor[e]m / A[wre]l(i) Ep[af]ro[dit]i*. Interessant ist auch CIL VIII

datiert¹⁸ erwähnt einen Ort, an dem das *Refrigerium* stattfindet¹⁹; lediglich der Hinweis, dass der Ruhm des Verstorbenen in Ewigkeit bekannt sei, führt über die Realität des Todes hinaus. In einer Inschrift aus Palestrina wird die Errichtung eines Grabbaus erwähnt und die dort zur Bestattung Berechtigten aufgezählt, bevor ein Bezug zum *Refrigerium* hergestellt wird²⁰. Eine andere Inschrift aus Fano in Umbrien, die vielleicht in die zweite Hälfte des 4. Jhs. gehört, weist in Bezug auf ein (Speise-) Gebäude darauf hin, dass die Bestattung verboten, das *Refrigerium* aber erlaubt sei²¹.

Refrigerium hat in den paganen Inschriften keine über die Gedächtnisfeiern für Tote herausreichende Bedeutung; insgesamt scheint der Begriff häufiger von Christen als von Heiden verwendet zu werden. Die Verwendung in christlichen Grabinschriften zeigt, dass eine deutliche Christianisierung des Begriffes stattgefunden hat. Interessant ist eine in Rom gefundene Fluchinschrift, die von christlichen Vorstellungen angeregt ist und in der es zu der Verwünschung gehört, dass der *anima* kein *refrigerium* zuteil wird²².

Ein Blick auf die Fundorte der christlichen *Refrigeriums*-Inschriften zeigt, dass sie – wie die bereits besprochenen „Gemeinschaft mit Gott“-Inschriften fast ausschließlich aus Katakomben stammen²³. Zu überlegen ist, ob dies auf die Entstehungszeit der Inschriften oder auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen zurückzuführen ist. Das Fehlen von Funden von *Refrigeriums*-Inschriften in Kirchen kann natürlich auch mit dem Zufall der Überlieferung zusammenhängen: Da das *Refrigeriums*-Formular nach dem 4. Jh. nicht mehr vorkommt, ist es möglich, dass entsprechende Inschriften im Laufe der Benutzung der Kirchen für Bestattungen entsorgt und durch neue mit anderem Formular ersetzt wurden.

20780, P.-A. FÉVRIER, *Inscriptions funéraires de Maurétanie*, in: MEFRA 86 (1964) 153 Nr. 318 in Sour el Ghoslan: *Aurelia Rogata lenita dolorem mesam cum titulum refrigerationis posuit dedicavitque*. Getränke und Speisen am Grab werden erwähnt in einer Inschrift in Ain Kebira, CIL VIII 20277, Février 150 Nr. 299 (299 nC).

¹⁸ J. SCHEID/M. G. GRANINO CECERE, *Les sacerdoce publics équestres*, in: *L'orde équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque organisé par S. DEMOUGIN, H. DEVIJVER, M.-T. RAPSÆT-CHARLIER (Rom 1999) 131.

¹⁹ CIL VI 2160: *(h)uius loci refrige/ra(n)s cuius fama in (a)eterna nota est*.

²⁰ CIL XIV 3323.

²¹ CIL XI 6222, AE 1896, 71, ICI VI 126: *ita ut nulli liceat in aeodem(!) aedifcio corpus sepultur(a)e mand/are set(!) tantummodo con/vivi(u)m copulantibus vel re/frigerantibus pateat*. Es sei hier an eine Grabplatte aus Aquileia erinnert, die u. a. einen trinkenden Soldaten zeigt und deswegen mit dem *Refrigerium* in Verbindung gebracht wird, s. J. B. BRUSIN, *Inscriptiones Aquileiae I-III* (Udine 1991–1993), hier Bd. III 2913.

²² AE 1941, 138: *Deprecor vos sancti angeli / [ut] quomodo (ha)ec anima intus in/[cl]usa tenetur et angustiatur(!) / [et] non v(e=I)de(t) [ne]que [l]umine(!) ne[que] a[li]quem(!) / [refri]gerium non (h)abet [sicut a]nima / [mentes cor]pos(!) Collecticii quem pepe[rit] Agne[lla] // teneatur ard[eat] / destabes[cat](!) usque / [ad] infernum [se]mper / [du]ci[t]e Collecticium / quem peper(i=E)t / Agnella*.

²³ Zu den *Refrigeriums*-Darstellungen s. auch kurz F. BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma* (Città del Vaticano 2000) 89f.

Wünsche für Verstorbene gehören ebenfalls zum festen und recht häufigen Repertoire der Grabinschriften des 3. und 4. Jhs. Auch von ihnen lässt sich kein datiertes Beispiel im 5. Jh. finden. Die Wünsche, bei denen sich keine Unterschiede zwischen dem 3. und 4. Jh. feststellen lassen, beziehen sich meist auf den *spiritus* (bzw. das ΠΙΝΕΥΜΑ) des Verstorbenen: dieser solle sich *in bono* oder *in pace* befinden. In neun Inschriften des 3. und 4. Jhs. wird der *spiritus sanctus* des Verstorbenen eigens erwähnt²⁴. Seltener ist die ΨΥΧΗ das Ziel von guten Wünschen. *Spiritus bonus* und *spiritus sanctus* finden sich in paganen Inschriften nicht und können deswegen als Ausdrücke christlicher Epigraphik gelten. Von den allgemein formulierten Wünschen für den Verstorbenen ist *vivas in pace* einige Male belegt, was auf den Zustand des Toten im Jenseits anspielt²⁵. Einer Gaudentia wird gewünscht, sie möge in Frieden aufgenommen werden (ICUR VI 15911). In einer Inschrift wird in *pace et irene* gedoppelt (VII 20358), und in zwei anderen heißt es *in pace et benedictione* (VII 19048, 19386).

Auch Ausdrücke, die sich auf die Gemeinschaft der Heiligen beziehen, gehören zum charakteristischen Formular der Grabinschriften des 3. und 4. Jhs. Dieser Wunsch zielt im sepulkralen Bereich mit ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ oder *inter sanctis* (*sanctos, santos*) bzw. *cum sanctis* auf die Gemeinschaft der Heiligen bzw. aller Christen nach dem Tod.

Fürbitten von den Verstorbenen für Lebende, die mit *petas, pete pro nobis* bzw. *pro me* oder mit *roga pro* bzw. *in mente habere* und ähnliches eingeleitet werden, kommen seit der 2. Hälfte des 3. Jhs. vor. Sie sind nicht sehr häufig. In drei Inschriften des 3. und 4. Jhs. werden die Toten aufgerufen, für die Sündenvergebung der Lebenden zu bitten²⁶. Die älteste dieser Fürbitten, die der zweiten Hälfte des 3. Jhs. zugewiesen wurde, bittet *pro nostris peccatis pete* (ICUR I 1283).

Die Anrufung Gottes ist in Inschriften des 3. wie des 4. Jhs. selten. Da die Anrufung Gottes im persönlichen Gebet und im Gottesdienst stattfindet, liegt die Annahme nahe, dass sie eher kein inschriftrelevantes Thema war.

4.2. Formular und Aussagen über ein Leben nach dem Tod seit dem 4. Jh.

Unter den neu erscheinenden Aussagen nimmt die Hoffnung auf bzw. die Gewissheit des ewigen Lebens eine wichtige Rolle ein. Sie wird im späteren 4. Jh. häufiger erwähnt. Diese Hoffnung kann durch *vivere, vita* und *aeternum* oder ähnliches zum Ausdruck gebracht werden. In der paganen Epigraphik werden die beiden Begriffe nicht gemeinsam verwendet; wenn in heidnischen Grabinschriften das Wort *aeternus* erscheint, wird es mit *domus aeterna* oder *memoria aeterna* in Verbindung gebracht, bezieht sich also auf das Grabdenkmal oder die –inschrift, die nach dem Wunsche ihrer Auftraggeber ewig bestehen bleiben

²⁴ ICUR I 1677, IV 10183, V 13886, VIII 20734, 22503, 22984, IX 23979; ILCV 3391 ff.

²⁵ ICUR III 7527, IV 10257, VI 17162, IX 24810, griechisch. VII 20575, 20578.

²⁶ ICUR I 1283 (2. Hälfte 3. Jh.), IV 10535 (Mitte 4. Jh. oder danach), VI 16073 (4. Jh. oder später).

sollen. *Domus aeterna* und seltener *memoria aeterna* werden aus der paganen in die christliche Epigraphik übernommen²⁷, auch wenn die Ruhe im Grab für Christen am jüngsten Tag endet. *Domus aeterna* und seltener *memoria aeterna* kommen auch in der jüdischen Epigraphik vor.

Etwas seltener wird vom *lux* gesprochen, manchmal vom Licht Christi oder dem Licht des Himmels, um das ewige Leben auszudrücken. Die Licht-Metapher lässt sich jedoch nicht ohne weiteres von paganen Grabinschriften herleiten, denn dort sind Formulierungen mit *lux* selten, was auch ein Blick in das Vokabelverzeichnis von CIL VI und in die Konkordanzen der Carmina lehrt²⁸. Die Vorstellung von Licht in Zusammenhang mit einer Überwindung des Todes ist aber wohl zu unspezifisch, um sie in einen bestimmten Kontext einzuordnen.

Sehr beliebt ist die Verwendung von *caelum*, *astra* u. ä., von Begriffen, die eine lange Vorgeschichte in der klassischen Antike besitzen²⁹. Selbst Vergil Aen. VII 210f. hat *regia caeli*, was Damasus gern übernimmt und auch in *caelestia regna*³⁰ verwandelt.

Nicht selten ist die Verwendung des aus paganen Grabgedichten bekannten Topos, der den Gegensatz „vergänglicher Körper – unsterbliche Seele“ thematisiert.

Interessanter sind die nicht seltenen Formulierungen einer Jenseitshoffnung mit *acceptus/receptus ad deum*. Mit *receptus ad deum* drückt Marcus Aurelius Prosenes, der 217 starb, in einer der frühesten datierten christlichen Inschriften die Gewissheit eines Lebens nach dem Tod bei Gott aus (ICUR VII 17246). Für diese Formulierung lässt sich eine pagane Parallele (CIL 06, 02160) nennen, die wohl die Anregung gab. In der Inschrift des *M(arcus) Ulp(ianus) Maximus eques Romanus qui et lupercus cucurrit* (und an dessen Heidentum somit kein Zweifel bestehen kann), wird erwähnt, dass sein Körper entseelt im Grab liegt, während sein *spiritus inter deos receptus est sic enim meruit*. Die Inschrift wird in das 2. Jh. datiert³¹.

Das Paradies als Aufenthaltsort der Verstorbenen gehört zu den selten benutzten Begriffen und kommt in fünf Beispielen vor, die alle erst im späteren 4.

²⁷ *Domus aeterna*: ICUR IV 11357, 11391, 11777, 11938, 12281, 12501, V 13706 (Sarkophagdeckel), 13992, 15516 (*domus aeternalis*), VI 15804, 17042, 17341, 18807, viele weitere Beispiele, so X 27101. *Aeterna memoria*: III 7761. – *Cella aeterna*: H. ZILLIACUS, *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, I (Helsinki 1963) 250.

²⁸ CIL VI 7,3,1, S. 3476, 3493; M. L. FELE/ C. COCCO/ E. ROSSI/ A. FLORE, *Concordantia in Carmina Latina Epigraphica II* (Hildesheim 1988) 594–596.

²⁹ A. LUMPE/H. BIETENHARD, *Himmel*, in: RAC 15 (1991) 173–211; W. ORTH, *Verstorbene werden zu Sternen. Geistesgeschichtlicher Hintergrund und politische Implikationen des Katasterismos in der frühen römischen Kaiserzeit*, in: *Laverna* 5 (1994) 148–166.

³⁰ S. dazu R. P. HOOGMA, *Der Einfluß Vergils auf die Carmina Latina Epigraphica. Eine Studie mit besonderer Berücksichtigung der metrisch-technischen Grundsätze der Entlehnung* (Amsterdam 1959) 299.

299. Das Wort *regna* wird auch in anderem Zusammenhang als *regna piorum* oder *regna beata* verwendet: ICUR IV 12601 (im gleichen Text: *regna fidelis*), V 14076 (3. Drittel 4. Jh.), VII 19744.

³¹ SCHEID/ GRANINO CECERE (Anm. 18) 131.

oder im 5. Jh. entstanden³². Der Begriff wird auch in jüdischen Grabinschriften verwendet, was auch für Ausdrücke der Auferstehung gilt³³.

Resurgere wird in den erhaltenen christlichen Inschriften zum ersten Mal in der vor oder kurz nach 304 abgefassten Inschrift für die Tochter des Diakons Severus benutzt (ICUR IV 10183); alle anderen Beispiele sind erst im späteren 4. Jh. oder danach entstanden. Die von Severus für seine im Alter von fast 10 Jahren verstorbene Tochter Severa verfasste Inschrift verdient es, im Wortlaut zitiert zu werden:

„Der Diakon Severus errichtete auf Geheiß seines Papstes Marcellinus ein Doppel-Cubiculum mit Arkosolien und Lichtschacht. Severus errichtete für sich und die Seinen eine ruhige Wohnung in Frieden, wo für lange Zeit im Schlaf die geliebten Körper für den Schöpfer und Richter aufbewahrt werden sollen. Severa, die der Herr im Fleisch in erstaunlicher Weisheit und Kunstfertigkeit hat wachsen lassen wollen, die den Eltern und Dienern lieb war, starb am 26. Januar als Jungfrau und wurde im Herrn geboren, der befohlen hatte über das Fleisch. Ihr Körper ist an diesem Ruheplatz hier begraben, bis sie (oder: er [der Körper]) von diesem aufersteht, und der Herr nahm mit seinem Heiligen Geist ihre unschuldige und keusche und immer unverletzliche Seele. Der Herr möge sie (die Seele) wieder zurückgeben in geistigem Glanz. Sie lebte 9 Jahre, 11 Monate und 15 Tage. So ist sie aus der Zeit hinweggenommen.“

Im Epigramm kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass sich der Körper Severas im Grab befindet; ihre Seele wurde von Gott beim Tod vom Körper getrennt und wird bei der Auferstehung in diesen zurückkehren³⁴. Interessant ist auch die Erwähnung des Schöpfers und Richters, die auf das Jüngste Gericht verweist (und in den erhaltenen Inschriften hier zum ersten Mal begegnet). Bemerkenswert ist, dass durch die Inschrift die Weisungsbefugnis des römischen Bischofs, der in dieser Inschrift zum ersten Mal als *papa* bezeichnet wird, in einer Inschrift dokumentiert wird. Ferner fällt auf, dass die Inschrift auf eine wiederverwendete Transenne geschrieben ist³⁵, die vielleicht im Bereich der Katakombe oder des oberirdischen Friedhofs zur Verfügung stand.

Zwei dieser Inschriften, die von der Auferstehung sprechen – ein nur aus Inschriftensammlungen bekanntes Exemplar für eine Claudia adeliger Abstammung (VII 18594)³⁶ und die ebenfalls nur durch Abschriften überlieferte Grab-

³² ICUR II 4219 (spätes 4. Jh.), IV 10129, V 14093, VIII 20799 (382), R. GIULIANI, F. M. TOMMASI, M. GIANNITRAPANI, M. RICCIARDI, Nuove indagini nella catacomba della ex vigna Chiaraviglio, in: RivACr77 (2001) 203–206 Abb. 83 (spätes 4./frühes 5. Jh.). Das Paradies wird auch in der in das 5. Jh. datierten Inschrift mit eucharistischen Themen in S. Lorenzo fuori le mura erwähnt, ICUR VII 18324.

³³ Freundlicher Hinweis von Dr. Andreas Angerstorfer, dem ich dafür herzlich danke.

³⁴ Vgl. auch J. JANSSENS, Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriore al sec. VII (Rom 1981) 272.

³⁵ F. BISCONTI, V. FIOCCHI NICOLAI, D. MAZZOLENI, Roms christliche Katakomben (Regensburg 1998) 165f. Abb. 167.

³⁶ CH. U. L. PIETRI, Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2, Italie (313–603) Bd. 1 (Rom 1999) 445.

inschrift des Papstes Coelestin, der 432 starb, erwähnen ausdrücklich die Auferstehung des Fleisches (IX 24833). In den außerrömischen Inschriften Italiens kommt die Auferstehung des Fleisches meines Wissens nur in der sardischen Inschrift des Priesters Silbius vor, die in das 6. Jh. datiert wurde³⁷. Chiliaistische Vorstellungen begegnen in einer in St. Paul vor den Mauern aufbewahrten Inschrift, die im späteren 4. und im 5. Jh. entstanden ist: *aeterna [re]quies pacem in [deo---] in futuro [pr]imae resurre[ct]ionis die---*³⁸.

Bei den Personen, die Aussagen zur Auferstehung machen, ist bemerkenswert, dass die meisten von ihnen theologisch gebildet sind oder einem theologisch gebildeten Umfeld entstammen³⁹. Als Kuriosum sei auf die Inschrift ICUR VIII 21396 hingewiesen, die in das 5.–6. Jh. datiert wird und bei der der Verlust der Auferstehung als Drohung in eine Fluchformel bei Grabschändung eingefügt wird⁴⁰.

Innerhalb des im 4. Jh. neu in der christlichen Epigraphik auftretenden Formulars sind Ausdrücke der Trauer häufig vertreten. Sie kreisen um die Begriffe *infelix/ infelicissimus, tristis, dolor* in Verbindung mit *lacrimae, lacrimae* und verwandte Begriffe, *dolor sine fine* bzw. *in eternu*. Besonders oft wird *dolor* oder *dolens* ohne nähere Bestimmung der Art und Dauer benutzt. Seltener ist *luctus*; einige Male wird der Kummer verwaister Ehepartner thematisiert. Die beiden frühesten erhaltenen Beispiele für die Trauer-Thematik befinden sich auf Sarkophagen des ersten Drittels des 4. Jhs. (ICUR IV 11304, VII 20373). Ausdrücke der Trauer sind ein traditioneller Bestandteil paganer Grabinschriften und von diesen übernommen; sie kommen auffallend oft in metrischen Grabinschriften vor und scheinen mit dieser Form gebundener Rede eng verbunden zu sein. Die metrischen, Trauer thematisierenden Grabinschriften sind wohl ein Ausdruck der Christianisierung gebildeter Kreise, die das ihnen im sepulkralen Kontext bekannte Formular in die christliche Epigraphik einbringen. Eine Aufstellung datierter metrischer Epitaphe⁴¹, die ich anhand des Katalogmaterials unternommen habe, zeigt, dass metrische Inschriften seit dem Pontifikat des Damasus häufiger werden, was für eine Datierung metrischer Exemplare in das spätere 4., 5. oder gar 6. Jh. sprechen könnte. Bei der Mehrzahl der metrischen Inschriften wird man deswegen wohl eine Datierung in das späte 4. Jh. oder danach annehmen.

³⁷ A. CORDA, *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriore al VII secolo* (Città del Vaticano 1999) (= *Studi di antichità cristiana*, 55) S. 173 ÖLM 001 Taf. 44.

³⁸ Die Inschrift wurde im 6.–7. Jh. wiederverwendet, s. dazu PIETRI 2,1 (Anm. 36) 708 s. v. Eusebius 16. – Die erste Auferstehung wird bei Tertullian erwähnt, s. A. MERKT, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee* (Darmstadt 2005) 57.

³⁹ ICUR I 942 (*puella virgo sacra Alexa[n]dra*), II 5088 (*Decius, cubicularius basilicae S. Pauli*), IV 10183 (Diakon Severus), IV 12418 (Papst Damasus), VII 18017 (Erzdiakon Sabinus), VII 18160 (Frau eines Klerikers), VII 18594 (adelige Claudia, die in S. Lorenzo lebte), IX 24833 (Papst Coelestin).

⁴⁰ *male perat, insepul[tus] iaceat, non re/surgat, cum Iuda/ partem habeat.*

⁴¹ S. oben Anm. 8.

Der Einfluss paganer Inschriften ist es wohl auch, der die Verdienste des oder der Verstorbenen zum Ausdruck bringt. Diese Inschriften haben fast alle eine metrische Form. Bei nicht datierten Inschriften lässt sich kaum eine Obergrenze ihrer zeitlichen Einordnung nennen. Als Begriffe werden verwendet *meruere*, *meritus*, *dignus* und *digna*; die Schilderung individueller Verdienste und die klare Erwartung himmlischen Lohnes sind allerdings eher selten⁴².

Unter den erst im 4. Jh. erscheinenden epigraphischen Themen ist das Gericht ebenso selten wie die Fürbitten für Verstorbene. Das Gericht erwähnt der bereits genannte Severus im frühen 4. Jh., und es erscheint in einer aufwendigen Sarkophaginschrift⁴³ des späteren 4. Jhs. Die Gewissheit des Gerichtes kommt noch in zwei weiteren Inschriften des frühen 5. und des 6. Jhs. zum Ausdruck⁴⁴, wobei auch hier Kleriker die Auftraggeber komplexerer theologischer Aussagen sind.

Das seltene Auftreten von Fürbitten für Verstorbene könnte damit zusammenhängen, dass – wie die bereits erwähnten Anrufungen Gottes – das Gebet für Verstorbene im Rahmen des Gottesdienstes und natürlich auch privat stattfand, es wegen dieser Häufigkeit kaum inschriftrelevant war⁴⁵.

Für die weiteren, in Kontinuität mit dem 3. Jh. stehenden Themen ergeben sich im 4. Jh. keine weiteren Aspekte. Lediglich bei den Begriffen, die sich auf die Gemeinschaft der Heiligen beziehen, tritt im späteren 4. Jh. die Anrufung bestimmter Heiliger hinzu⁴⁶. Auch die Bestattung *ad sanctos* wird in Rom erst in dieser Zeit in Inschriften thematisiert, obwohl sie sich in archäologischen Zeugnissen vereinzelt bereits früher nachweisen lässt⁴⁷.

5. Italien außerhalb von Rom

5.1. Allgemeine Auswertung

Mit insgesamt 227 Katalognummern sind die christlichen Inschriften Italiens mit Aussagen über ein Leben nach dem Tod etwa ein gutes Drittel so zahlreich wie die römischen Exemplare. Um einen Überblick über die einzelnen Aussagen

⁴² ICUR I 3847 (6. Jh.), II 4921 (447), II 4296 (474), IV 10685 (spätes 3./frühes 4. Jh.), VII 17765, VII 17962, VIII 23221.

⁴³ ICUR IV 10183, V 14076. Bei dem Sarkophag handelt es sich um einen Bethesda-Sarkophag in der Praetextat-Katakomben, den Sarkophag der Bassa, auf dem es heißt: *sedula iudicio credens venerabilis alti/ venturumq. deum puro [cum] corde secuta.*

⁴⁴ ICUR VII 18017, I 3847 (= 20739).

⁴⁵ Zum Gebet für Verstorbene s. MERKT (Anm. 38) 57–64.

⁴⁶ ICUR I 947 (= VI 17192, Petrus und Marcellinus, spätes 4. Jh. oder danach), II 5988 ([T]aurinus und Hercul[us], 2. H. 4. Jh.), II 6152 (Adeodatus und Felix, spätes 4.–frühes 5. Jh.), VII 19837 (Laurentius, spätes 4. Jh. oder später), VII 19599 (Laurentius, spätes 4. Jh. oder danach), VIII 23266 (Petrus, 4. Jh. oder später).

⁴⁷ ICUR II 5522 (2. Hälfte 4. Jh. oder später, aus St. Paul), II 6178 (spätes 4./ frühes 5. Jh.), VIII 23425 (390, aus Basilika bei Priscilla-Katakomben). Die Sarkophaginschrift ICUR IX 24819 aus dem letzten Drittel des 3. Jh. bezieht sich auf eine Bestattung auf einem christlichen Friedhof, s. A. Ferrua, RivAC 21 (1945) 172f. Weitere Beispiele in der Übersicht über das verwendete Formular.

zu erleichtern, sei die folgende Tabelle eingefügt. Sie beansprucht (wie auch die folgenden Tabellen) keine statistische Geltung, spiegelt aber Tendenzen der stadtrömischen Inschriften wider.

Abb. 3: Datierbare Grabinschriften Italiens

	4. Jh.	5. Jh.	6. Jh.	7. Jh.
Aussagen zum ewigen Leben	6	7	7	0
Aussagen zur Auferstehung	1	4	5	2
Gemeinschaft mit Gott/Christus	12	8	1	1
Gemeinschaft der Heiligen	18	1	1	0
Fürbitten für Lebende	1	0	0	0
Fürbitten für Verstorbene	1	0	1	0
Anrufung Gottes	1	0	0	0
Weitere Wünsche für Verstorbene	0	0	0	0
Refrigerium	4	1	2	0
Gericht	0	1	3	0
Verdienste des /der Verstorbenen	1	3	2	0
Trauer	17	9	2	0
gesamt	62	34	24	3

Die hohe Zahl bei „Gemeinschaft der Heiligen“ ist durch 11 Inschriften mit diesem Formular in der Katakombe S. Cristina in Bolsena bedingt, die stereotyp die Formel *pax tibi cum sanctis* wiederholen. Unter den Aussagen über Trauer stammen 9 Inschriften des 4. Jhs. aus Aquileia. Bei den Aussagen zur Gemeinschaft mit Gott oder Christus lässt sich hingegen kein lokaler Schwerpunkt feststellen. Wie in Rom ist im 4. Jh. die Gemeinschaft mit Christus das häufigste Thema in den Grabinschriften, was darauf hinweist, dass diese Aussage angesichts des Todes von großer Bedeutung für die Christen des 4. Jhs. war. Dies verwundert auch nicht, drückt sie doch das aus, was Christen nach dem Tod erwarten.

Aussagen zum ewigen Leben sind in der christlichen Epigraphik Italiens häufiger anzutreffen, wenn auch oft nicht genauer zu datieren. Das Formular ist dabei das gleiche wie in den stadtrömischen Inschriften. Der Hoffnung auf Auferstehung verleihen die italischen Inschriften nicht sehr häufig Ausdruck. Auf dem im späten 4. Jh. entstandenen Stadtorsarkophag von Tolentino wird sie in Zusammenhang mit der Taufe der Verstorbenen erwähnt („Catervius, die mit dir verbundene Severina freue sich; ihr könnt gemeinsam auferstehen mit der Hilfe von Christus zwischen den Seligen, Ihr, die der Bischof Probianus taufte und salbte.“), und in einer Inschrift des 5. Jhs. aus Chiusi wird sie wie ein Glaubenssatz zum Ausdruck gebracht: *hic in pace requiescet Laurentia l(audabilis) f(emina) quae credidit resurrectionem ...* Die Formulierung *credo resurgere* wird

ebenfalls in Inschriften in Kampanien, in Capua für einen Presbyter, und in Cimitile für zwei Bischöfe verwendet. Für diese drei Inschriften ist ohne weitere Begründung und möglicherweise unzutreffend eine Datierung in das 7. Jh. vorgeschlagen worden⁴⁸. Im 6. Jh. spricht in Cagliari ein Priester von der Auferstehung des Fleisches. Wie bei den stadtrömischen Inschriften sind bei diesen Personen theologische Bildung bzw. Kontakt mit Theologenkreisen offensichtlich die Voraussetzung für die Wahl dieses Formulars.

Fürbitten für Lebende und Verstorbene sowie die Anrufung Gottes spielen wie bereits bei den stadtrömischen auch bei den italischen Inschriften keine Rolle. Vielleicht darf die Seltenheit von Fürbitten hier wie auch schon in den stadtrömischen Inschriften als Argument für die Vermutung herangezogen werden, dass dieses Thema nicht inschriftrelevant war.

Wünsche für Verstorbene kommen in italischen Inschriften selten vor und wurden nicht in die Tabelle aufgenommen, da sie nicht genauer datierbar sind: Zwei gemalte, inzwischen verlorene Inschriften aus Sardinien wies A. Corda dem 4.–5. Jh. zu⁴⁹. Vergleicht man die stadtrömischen datierbaren Inschriften, bei denen Wünsche für Verstorbene vorwiegend im 3. und früheren 4. Jh. vorkommen, lässt sich die Seltenheit dieser Wünsche vor dem Hintergrund verstehen, dass die italischen Inschriften meist erst im 4. Jh. einsetzen.

Ausdrücke der Trauer erscheinen in Italien wie in Rom im 4. Jh; in Italien bleiben sie im 5. Jh. ein beliebtes Thema.

Zwischen dem italischen und dem stadtrömischen Formular lassen sich auch deutliche Unterschiede feststellen. So wird das Refrigerium noch im 5. und 6. Jh. erwähnt⁵⁰, aber seltener als im 4. Jh.; wie ein rundes Loch für Trankspenden in einer in das 5. Jh. datierten Refrigeriums-Inschrift in Cagliari zeigt, wurde es in dieser Zeit noch am Grabe praktiziert. In Aquileia wird es zwar nicht in den Inschriften erwähnt, aber eine Ritzdarstellung auf einer Inschriftplatte, die einen trinkenden Soldaten zeigt, gilt als Refrigeriums-Bild⁵¹.

Aussagen zum Gericht sind selten; das Gericht wird in der Regel nur dann in Inschriften erwähnt, wenn es gilt, eine Grabschutzformel besonders eindringlich und den möglichen Täter abschreckend zu gestalten⁵². Lediglich in einer Inschrift in Mailand, dessen Epigraphik neben der von Syrakus als die interessanteste Italiens (außerhalb Roms) gelten darf, kommt in der Grabinschrift für Arsacius, die

⁴⁸ Capua: CIL X 4525; Cimitile: CIL X 1377, 1380.

⁴⁹ CORDA (Anm. 37).

⁵⁰ Refrigeriums-Inschrift 4. Jh.: Terni, ICI VI 31, Chiusi ICI XI 54. – 5. Jh.: Cagliari, CORDA (Anm. 37) 62 Nr. CAR 021. – Weitere Refrigeriums-Inschrift: Porto Torres, 4.–5. Jh. datiert: CORDA 205 Nr. TUR 010; Ostia: A. MARINUCCI, Ostia. Iscrizioni cristiane inedite o parzialmente edite, in: RivAC 67 (1991) 85 f. Nr. 7 (4. Jh.?).

⁵¹ BRUSIN (Anm. 21) III 2913.

⁵² S. zwei Inschriften in Albenga, von denen eine in das Jahr 568 datiert ist: ICI IX 43, 63; eine dem 6. Jh. zugewiesene Inschrift in Como: U. MONNERET DE VILLARD, Iscrizioni cristiane della provincia di Como anteriore al secolo XI. Rivista archeologica della provincia e antica diocesi di Como 65–55 (1912) 79–81 Nr. 78; eine Inschrift in Porto Torres, 5.–6. Jh. datiert: CORDA (Anm. 37) 210 f. Nr. TUR 018.

dem 5.–6. Jh. zugewiesen wird, im Zusammenhang der Verdienste des Verstorbenen deren Würdigung durch den gerechten Richter zur Sprache⁵³; in einer Inschrift aus Nola, die nicht vor der Mitte des 4. Jhs. entstanden sein kann, spricht ein zölibatär lebender Mann vom Warten auf den gütigen Richter⁵⁴.

Selten sind ebenfalls Äußerungen zu Verdiensten der Verstorbenen, die nur in metrischen Inschriften erscheinen und von Mitgliedern der Oberschicht oder vom Klerus gemacht werden: der soeben erwähnte Arsacius muss aus einer bedeutenden Familie stammen, und in Vercelli ist es in der 1. Hälfte des 6. Jhs. ein Priester, der seine Meriten benennt⁵⁵. Bei einer Inschrift in Como, die wahrscheinlich in das 5. Jh. oder noch später zu datieren ist, hat sich leider der Name des Verstorbenen nicht erhalten⁵⁶. Auch in Aquileia ist es die Tochter eines *vir clarissimus*, deren Verdienste als Grund für ihre Bestattung in der Nähe der Heiligen in der Kirche Ss. Felice e Fortunato genannt werden⁵⁷.

Insgesamt machen die italischen Inschriften den Eindruck, den Tendenzen der stadtrömischen verspätet zu folgen: Aussagen zum ewigen Leben und Ausdrücke der Trauer, die in Rom im 4. Jh. beliebt sind, erleben in Italien im 5. Jh. ihren Höhepunkt. Bei der geringen Zahl datierbarer und datierter Inschriften wird man allerdings diese Tendenzen nicht überbewerten. Ebenfalls fällt auf, dass Angehörige des Klerus oder der Oberschicht in den Inschriften Italiens recht gut vertreten sind. Auch hier wird man bei der Beurteilung vorsichtig sein: Zum einen sind die erhaltenen Katakombeninschriften Italiens später und weniger zahlreich als die römischen, und zum anderen lässt sich aus dem Fehlen von Aussagen über den Stand keinesfalls auf einen sozial niedrigen Status des Inhabers der Inschrift schließen.

5.2. Betrachtung von Inschriftenkomplexen

Wie bereits deutlich wurde, lassen sich lokale Unterschiede und Schwerpunkte bei den italischen Inschriften feststellen. Um ein differenziertes Bild der Aussagen zum Leben nach dem Tod in den frühchristlichen Inschriften Italiens zu gewinnen, bietet es sich an, Orte bzw. Landschaften miteinander zu vergleichen, an denen sich größere Mengen von Inschriften erhalten haben: Mailand (und das nahegelegene Vercelli) und Aquileia sowie die Insel Sizilien.

⁵³ V. FORCELLA/ E. SELETTI, *Iscrizioni cristiane in Milano anteriore al IX secolo* (Codogno 1897) 180–183 Nr. 175.

⁵⁴ A. FERRUA, *RivAC* 53 (1977) 112–114 Abb. 5: *Gaudentianus hoc sepulcro con[ditur]/ professione cael[i]bi servus dei/ cursu preacto temporalis saecu[li]/ securus alium prestolatus iudicem.*

⁵⁵ S. RODA, *Iscrizioni latine di Vercelli* (Turin 1985) 132 f. Nr. 73.

⁵⁶ MONNERET DE VILLARD (Anm. 52) 112 f. Nr. 10.

⁵⁷ BRUSIN (Anm. 21) III 3114.

5.2.1 Mailand und Vercelli

Abb. 4 Aussagen zum Leben nach dem Tod in Inschriften Mailands und Vercellis

	Mailand	Vercelli
Aussagen zum ewigen Leben	10	5
Gemeinschaft mit Gott	5	–
Gemeinschaft der Heiligen	4	1
Gericht	1	–
Verdienste der Verstorbenen	2	2
Trauer	5	–

In der Metropole Mailand haben die meisten der in den Katalog aufgenommenen Inschriften metrische Form; datierbare Exemplare stammen erst aus dem späten 4. Jh. Wenn Fundorte bekannt sind, stammen die Inschriften aus Mailänder Kirchen und Friedhöfen. Auffällig ist, dass Aussagen über das ewige Leben an erster Stelle stehen. Aussagen zur Gemeinschaft der Heiligen finden sich in den Inschriften, die für Ambrosius Geschwister Satyrus und Marcellina verfasst wurden und in denjenigen, die sich auf Mailänder Märtyrer beziehen.

Insgesamt sind aus den Mailänder Grabinschriften des Katalogs recht viele Personen prosopographisch bekannt; die epigraphischen Zeugnisse können als Ausdruck der Sepulkralkultur einer christianisierten Oberschicht gelten, die in Mailand als einer der führenden Städte des Reiches zahlenmäßig nicht klein gewesen sein wird. Als charakteristisch für die Oberschicht darf wie in Rom der Hinweis auf eigene Verdienste gelten. So hebt ein Arsacius⁵⁸, dessen Inschrift nicht genauer als 5.–6. Jh. datiert werden kann, seine Rechtgläubigkeit und seine Großzügigkeit den Armen gegenüber hervor, um dann zu enden: *aeternum laetus rediens redivivus in aevum/ praemia pro meritis capiet sub iudice iusto* – er ist wieder aus dem Grabe erstanden und kehrt froh zurück in die Ewigkeit; er möge den Lohn für seine Verdienste von dem gerechten Richter empfangen.

Als Eigenart der Mailänder Inschriften darf man in Hinblick auf unser Thema hervorheben, dass sich eine in metrischer Form dichtende und über ihr jenseitiges Schicksal nachdenkende Oberschicht feststellen lässt.

⁵⁸ PIETRI 2,1 (Anm. 36) 196.

5.2.2 Aquileia

Abb. 5: Aussagen zum Leben nach dem Tod in Inschriften Aquileias

Aussagen zum ewigen Leben	4
Gemeinschaft mit Gott	4
Gemeinschaft der Heiligen	1
Gericht	1
Verdienste der Verstorbenen	1
Trauer	15

Aquileia, ein bedeutendes wirtschaftliches Zentrum und ein wichtiger Verkehrsknotenpunkt, soll zusammen mit Trier nach Rom die meisten christlichen Inschriften – mehr als 500 – besitzen⁵⁹. In Aquileia sind datierbare christliche Inschriften erst seit dem 4. Jh. bekannt⁶⁰; Fundorte sind auch hier, wenn sie überhaupt bekannt sind, Kirchen.

Nur wenige Inschriften äußern sich zu Tod und Jenseits. Die Aussagen zum ewigen Leben betonen jeweils unterschiedliche Aspekte: Bei einer im Alter von 35 Jahren verstorbenen Ehefrau wird darauf hingewiesen, dass sie das ewige Licht erfülle (*Cerboniae coniugi dulcissime/ quae nec tantum divitias frunita/ complevit lucem aeternam*, Brusin Nr. 3148), und bei einem 16jährigen Mädchen heißt es, sie steige heilig zu den Gerechten und Erwählten in Frieden auf (*sancte pergens ad iustos et electos iin [sic] pace*, Brusin Nr. 2925). In Bezug auf das Schicksal der im Alter von 3 Jahren verstorbenen Maxima äußern die Eltern die Gewissheit, dass das Kind *est accepta ad spirita sancta*, Brusin Nr. 3136. Das Bild des Schlafes bemühen die Eltern in der Inschrift für ein totes Kind: es möge mit denen schlafen, die vor ihm in die Ewigkeit abberufen wurden und deren Geist von den Heiligen aufgenommen worden sei (*[dormis cum iis, qui ante mi[hi] erepti quiet]em heterna pet(i)be/r(unt) benemere]nt(es), quorum ispiritus/ [inter sanctos] acceptus est*, Brusin Nr. 3222). Die Formulierung *spiritus acceptus inter sanctos* ist auch in römischen Inschriften häufiger; auch die Erwähnung des Lichtes und der Aufstieg zu den Gerechten ist dort bekannt.

In Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott wird in drei Inschriften der Gewissheit Ausdruck verliehen, der oder die Verstorbene ruhe im Namen Gottes bzw. *in nomine Dei patris et [filii et spiritus]/ sancti*⁶¹. Dafür gibt es in den stadtrömischen Inschriften ebenfalls Parallelen⁶². Am häufigsten sind in frühchristlicher Zeit In-

⁵⁹ G. CUSCITO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria* (Triest 1979) 220.

⁶⁰ CUSCITO (Anm. 59) 228.

⁶¹ BRUSIN (Anm. 21) III 3027, 3120, 3187.

⁶² *in nomine dei* ICUR VII 17503, 19639; *in nomine Petri*; VIII 23266. Die Erwähnung von Gottvater, Sohn und Hl. Geist: ICUR V 13443 (= H. BRANDENBURG, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I* [Wiesbaden 1967] Nr. 299); s. auch ICUR II 4242 (403 nC): *Quintilianus homo dei/ confirmans trinitatem/ amans castitatem/ respuens mundus ...*

schriften, die Trauer ausdrücken – meist mit *dolens* (*doliens*) und verwandten Begriffen. Solche Ausdrücke der Trauer kommen in den paganen Inschriften Aquileias eher selten vor⁶³, was nicht verwundert, da diese über die Mitteilung von Name, Alter und Auftraggebern der Inschrift hinaus nur sehr selten weitergehende Angaben machen. Die frühchristlichen Inschriften unterscheiden sich von den paganen also zum einen durch die verstärkte Verwendung von Ausdrücken der Trauer, zum anderen durch die Aufnahme von Begriffen, die für die christliche Epigraphik charakteristisch sind (*depositus*, *in pace*), durch die Verwendung von christlichen Zeichen (Christogramme, Lämmer etc.), und durch die recht häufigen, oft auch sehr detaillierten Ritzdarstellungen von Verstorbenen. Letztere kommen auf stadtrömischen Inschriften zwar auch vor, sind aber viel seltener.

Diese eigentümliche Mischung einer eher verhaltenen Christianisierung im Formular in Verbindung mit christlichen Zeichen und Symbolen und figürlichen Darstellungen darf als Eigenart der Inschriften Aquileias bezeichnet werden.

5.3. Sizilien

Abb. 6: Aussagen zum Leben nach dem Tod in Inschriften Siziliens

Aussagen zum ewigen Leben	7
Gemeinschaft mit Gott	8
Gemeinschaft der Heiligen	2
Anrufung Gottes	9
Wünsche für Verstorbene	1
Refrigerium	1
Verdienste der Verstorbenen	1
Trauer	5

Auf Sizilien sind die meisten frühchristlichen Inschriften in griechischer Sprache verfasst. Sie stammen, wenn Fundorte bekannt sind, fast immer aus Katakomben. Die Datierungen sind ungenau, da die Inschriften aus den Katakomben entfernt wurden und es so gut wie keine näheren Angaben zu ihnen gibt. Da die Katakombe S. Giovanni noch im 5. Jh. für Bestattungen benutzt wird⁶⁴ und sich auch Beisetzungen von Mitgliedern der Oberschicht zumindest im späten 4. Jh. nachweisen lassen⁶⁵, ist es möglich, dass ein größerer Teil dieser Inschriften erst im späteren 4. und im 5. Jh. entstanden ist.

⁶³ BRUSIN (Anm. 21) I 782, 801, 931, 1087; ders. Bd. II 1347.

⁶⁴ M. SGARLATA, *L'epigrafia greca e latina cristiana della Sicilia*, in: *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, serie IV, quaderni, 2 (Pisa 1999) 483–497 zu Inschriften.

⁶⁵ Zu der Identifizierung des *comes* Balerius, der seine Frau Adelfia in einem wiederverwendeten Sarkophag bestatten lässt, s. M. SGARLATA, *S. Giovanni a Siracusa (= Catacombe di Roma e d'Italia 8)* (Città del Vaticano 2004).

In den Katakomben S. Giovanni und Vigna Cassia sind Anrufungen Gottes mit einem stereotypen Formular häufig vertreten⁶⁶; auch der Hoffnung auf Gemeinschaft mit Gott verleihen meist die Katakombeninschriften Ausdruck.

Von den Inschriften Siziliens, die auf unterschiedliche Weise und in z. T. recht individuellen Formulierungen von einem Leben nach dem Tod sprechen, ist nur eine lateinische genauer datierbar (in das Jahr 432)⁶⁷. Als Beispiel für eine Inschrift mit individuellen Formulierungen soll die griechische Inschrift des Bonifatios dienen, die vermauert in Catania gefunden wurde⁶⁸ und leider verloren ist: „Grab des Bonifatios. Das Ertragen vieler Übel bringt Hoffnung auf das Heil hervor. Allen von uns, die wir das ewige Leben erlangen wollen, sei auch das Üben von Geduld ans Herz gelegt, durch die viele das ewige Leben erlangen. Daher wünschte auch ich als Sünder, schnell aus dem Exil dieses Lebens zu fliehen, ich bat darum und erhielt es nach dem Übergang dieses Lebens in die Gerechtigkeit“. Ungewöhnlich ist an dieser Inschrift, dass der Verstorbene sich als Sünder bezeichnet, was in den frühchristlichen stadtrömischen Inschriften nur sehr selten und erst seit dem (späteren) 4. Jh. vorkommt⁶⁹. Für den Begriff ΔΙΚΑΙΩΣΥΝΗ würde man in den lateinischen Inschriften *iustitia* erwarten, doch begegnet diese dort nur selten, und auch der Gerichtsgedanke wird nur selten thematisiert. Originell ist auch die folgende Inschrift: „Hier liegt Markiana, die in dieser Welt ehrenhaft und untadelig lebte. Sie flüchtete sich zum Herrn mit 11 Jahren und verließ das Leben am 26. Dezember. Für Gott (um Gottes Willen), o Freund, plünderes mein Grab nicht aus und lass mich nicht das Licht sehen. Wenn du mir das Licht zeigen wolltest, würde Gott dir ein feindliches Licht senden.“ Die Vorstellung, der Tote sei im Grabe gegenwärtig, erinnert an heidnisches Gedankengut, das sich in christlichen Inschriften einer ungebrochenen Beliebtheit erfreut⁷⁰.

Mehrfach vertreten sind ferner Ausdrücke der Trauer. In einer 435 entstandenen Inschrift wird die betrauerte Apra als Baum, fest verwurzelt im Glauben, bezeichnet⁷¹. Berühmt ist die Inschrift für die im Alter von 18 Monaten verstorbene Julia Florentina, in der es heißt: „Während die Eltern ihren Tod zu jeder Stunde beweinten, erklang die Stimme der Majestät Gottes in der Nacht und verbot ihnen, das tote Kind zu beklagen. Sein Körper wurde vor den Türen des Heiligtums der Märtyrer von den Presbytern in einem Grab beigesetzt.“⁷² Die Inschrift kann wegen der Erwähnung eines *Zoilos corrector (Siciliae)* nicht später als konstantinisch datiert werden⁷³. Das durch die göttliche Stimme übermittelte

⁶⁶ Die Wiederholung eines stereotypen Formulars ließ sich bereits in der Katakombe S. Cristina in Bolsena in Latium beobachten.

⁶⁷ S. L. AGNELLO, *Silloge di iscrizioni paleocristiane di Sicilia* (Rom 1953) Nr. 104.

⁶⁸ AGNELLO (Anm. 67) Nr. 47.

⁶⁹ ICUR VI 16073 *peccator; amartia* ICUR IV 10535.

⁷⁰ Y. DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle* (Paris 1988) 212 f.

⁷¹ AGNELLO (Anm. 67) Nr. 96.

⁷² AGNELLO (Anm. 67) Nr. 85. S. auch P. BROWN, *Die Heiligenverehrung* (Leipzig 1991) 72.

⁷³ Zur Datierung s. DACL 2,2 (1925) 2516 f.

Verbot der Totenklage spiegelt den in verschiedenen Quellen (Tod der Monnica, der Makrina etc.) zum Ausdruck kommenden Anspruch wider, dass Christen um ihre Toten maßvoll trauern sollen⁷⁴. Der in der Inschrift genannte Bestattungsort lässt sich leider nicht identifizieren; bei den Märtyrern, die auch nicht bekannt sind, wird es sich um lokal verehrte handeln.

Zusammenfassend lässt sich für die frühchristlichen Inschriften Siziliens festhalten, dass sie in den zum Ausdruck kommenden Gedanken recht originell sein können; über die Menschen, die sie verfassten, lassen sich leider keine weiteren Aussagen machen, und auch ihre Datierung ist nur in großen Zeiträumen möglich.

6. Afrika

Auf das stark standardisierte Formular der afrikanischen Inschriften wurde bereits eingangs hingewiesen. Die Vorliebe für ein stereotypes Formular darf als Eigenart der afrikanischen Epigraphik und Unterschied zur italischen bezeichnet werden. Ein extremes Beispiel stellen dafür die Inschriften Altavas (Hadjar Roum, Algerien) dar, die meist mit *memoria* beginnen, das Lebensalter und den Todestag nennen und mit einer Datierung enden. Die datierten Grabinschriften Altavas setzen zu Beginn des 4. Jhs. ein⁷⁵ und enden im ausgehenden 6. Jh.⁷⁶, ohne in ihr Formular christliche Begriffe aufzunehmen und ohne dieses weiterzuentwickeln.

Abb. 7 Datierbare Grabinschriften Afrikas⁷⁷

	4. Jh.	5. Jh.	6. Jh.	7. Jh.
Aussagen zum ewigen Leben	2	9	5	0
Aussagen zur Auferstehung	0	1	1	0
Gemeinschaft mit Gott/Christus	6	3	7	2
Gemeinschaft der Heiligen	3	1	0	1
Anrufung Gottes	1	0	0	0
Weitere Wünsche für Verstorbene	0	3	1	0
Refrigerium	1	1	1	0
Verdienste des /der Verstorbenen	2	2	2	0
Trauer	2	3	5	0
Gesamt	17	23	23	3

⁷⁴ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (Turin 2000) 288–297; s. auch oben den Beitrag von H. GRIESER.

⁷⁵ J. MARCILLET-JAUBERT, *Les inscriptions d'Altava* (Aix-en-Provence 1968) 30f. Nr. 16–17. In das Jahr 309 datiert die Errichtung einer Basilika, s. Nr. 19.

⁷⁶ MARCILLET-JAUBERT (Anm. 75) 143f. Nr. 224.

⁷⁷ Die als ‚byzantinisch‘ bezeichneten Inschriften werden hier dem 6. Jh. zugeordnet. Bei Inschriften, die als ‚spätvandalisch/frühbyzantinisch‘ datiert werden, wird keine Zuweisung an ein Jahrhundert vorgenommen.

Die Inschriften, die für die vorliegende Fragestellung relevante Formulierungen liefern, sind in ihren thematischen Schwerpunkten den italischen Inschriften vergleichbar. Man wird davon ausgehen dürfen, dass auch sie letztlich den stadtrömischen Tendenzen verspätet folgen. Zugleich zeigt die Tabelle einen wichtigen Unterschied zwischen den afrikanischen und den italischen Inschriften: In Afrika geht die Zahl datierter Inschriften im Unterschied zu Italien nicht zurück, was mit der prosperierenden Situation der Städte und der wirtschaftlichen Lage zusammenhängen kann⁷⁸.

Im 4. Jh. gilt Ausdrücken der Gemeinschaft mit Gott besonderes Interesse, während die Gemeinschaft der bzw. mit Heiligen in den katalogisierten Grabinschriften seltener nachgewiesen ist. Die in Afrika zahlreich erhaltenen epigraphischen Zeugnisse der Märtyrerverehrung, die vom 4. bis in das 7. Jh. reichen, sind in der Regel keine individuellen Grabinschriften. Die der Märtyrerverehrung gewidmeten Inschriften zeigen häufig die Gräber von Märtyrern bzw. den Besitz von Reliquien an oder sind Weiheinschriften, die die Errichtung von Kapellen oder Kirchen zu deren Ehren erwähnen. Das Gebet um die Fürbitte von Märtyrern fand bereits zu Lebzeiten an deren Gräbern oder ihnen geweihten Orten statt; die Hoffnung auf ihre Hilfe im Jenseits bringen gern Stiftungsinschriften zum Ausdruck⁷⁹. Somit war in Grabinschriften Raum für andere Themen.

Das *Refrigerium* wird vom 4. bis in das 6. Jh. in Inschriften erwähnt, was angesichts der zahlreichen erhaltenen Anlagen für Totenmäher zu erwarten war⁸⁰. Verdienste und Ausdrücke der Trauer erscheinen wie in Rom und Italien seit dem 4. Jh. in meist metrischen Inschriften und lassen sich bis in das späte 6. Jh. verfolgen. Aussagen zu Verdiensten sind in Afrika eher selten; anders als in Rom und Italien lässt sich bei diesen Inschriften über den Rang der Verstorbenen nur wenig aussagen⁸¹. Dafür ist bei ihnen, was bei den stadtrömischen und italischen Inschriften dieser Zeit lediglich angenommen werden kann, ihre Anbringung meist in Kirchenfußböden bekannt⁸². Hier lässt sich fragen, ob ein Zusam-

⁷⁸ S. dazu PH. VON RUMMEL, *AnTard* 11 (2003) 17.

⁷⁹ Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle* (Rom 1982).

⁸⁰ Vgl. z. B. M. BOUCHENAKI, *Fouilles de la necropole occidentale de Tipasa (1968–1972)* (Algier 1975) 170f. S. auch eine Inschrift in Dougga, die die Weihung von vier Speisebetten an Märtyrer erwähnt: DUVAL (Anm. 79) 34–39 mit einer Datierung in das 4.–5. Jh. Vgl. auch die Libationsröhren in einem Sarkophag wohl des 4. Jhs. in Timgad: J. DRESKEN-WEILAND, *Sarkophagbestattungen des 4.–6. Jhs. im Westen des Römischen Reiches (= 55. Suppl.-Bd. RQ)* (Freiburg 2003) 400f.

⁸¹ *Mustelus* ist im 6. Jh. in *Haïdra defensor civitatis*, N. DUVAL, *Les inscriptions chrétiennes. Recherches archéologiques à Haïdra* (Rom 1975) 448f.; in *Mactar* handelt es sich bei Julia Mo[---] Benenata um eine *honesta femina*, die sich in einem privaten Grabgebäude bestatten lässt (PRÉVOT [Anm. 6] II 18).

⁸² Lediglich die Inschrift PRÉVOT (Anm. 6) II 18 stammt aus einer privaten Grabanlage; die Inschrift für Caelestina aus einer Katakomben in Sabratha, s. A. NESTORI, *LibAnt* 9–10 (1972–73) 19f.

menhang zwischen dem Anbringungsort der Inschrift und ihrem Inhalt bestand: Wollte man die Bestattung in der Kirche rechtfertigen?

Im 5. und 6. Jh. sind unter den datierbaren Inschriften Aussagen zum ewigen Leben am häufigsten vertreten, wie es auch bei den italischen Inschriften der Fall ist. Interessanterweise wird in drei Inschriften des 4., 5. und 6. Jhs. das weder in Rom noch in Italien m. W. in christlichen Inschriften belegte „Elysium“ verwendet, wofür man in den beiden Inschriften in Mactar wohl auf zwei Vergilverse zurückgriff⁸³. Vielleicht darf man die Verwendung dieses Begriffes als Indiz für eine eher konservative Haltung im Bereich der Epigraphik deuten. Bei Aussagen wie der Auferstehung und dem Gericht sind die afrikanischen Inschriften auffällig zurückhaltend.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die bisher ausgewerteten christlichen Inschriften Afrikas zwar insgesamt den in Rom und Italien beobachteten Tendenzen folgen. Leider machen die nordafrikanischen Inschriften weniger Aussagen über Bestattete und Auftraggeber als die italischen. Das Spektrum von gleichzeitigen Möglichkeiten ist in Afrika breiter als in Italien und reicht von sorgfältig komponierten metrischen Texten bis zum stereotypen *fidelis in pace*. Interessante Inschriften sind nicht vorwiegend in der Metropole Karthago, sondern in den Städten zu finden.

Welche Aussagen lassen sich auf der Grundlage des ausgewerteten Materials über Vorstellungen machen, die Menschen des 3.–6. Jhs. in Rom, Italien und Afrika hatten?

- Die Auferstehung erscheint nur in Inschriften von Klerikern bzw. klerusnahen Kreise. Die Hoffnung auf Auferstehung wird dagegen von „normalen“ Christen, hier den Personen, die sich eine Inschrift anfertigen lassen, nicht zum Ausdruck gebracht, sondern für sie besteht das jenseitige Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Das Gericht und die Vergebung der Sünden werden nur sehr selten thematisiert.
- Durch die Auswertung einer größeren Materialmenge konnte, über die bisherige Forschung hinausgehend, der Inhalt des Begriffes „Refrigerium“ genauer bestimmt werden, und zwar als Zustand bzw. Ort, der vom ewigen Leben und der Auferstehung unterschieden ist, in dem aber ein Kontakt mit Gott besteht.

⁸³ PRÉVOT (Anm. 6) II 18, X 67. CUSCITO (Anm. 59) 222 liest allerdings Hilicii (= Elysii) in einer Inschrift Aquileias. Das Elysium wird erwähnt in einer wohl christlichen Inschrift des 4. Jhs. aus Constanța in Rumänien, I. BARNEA, Les monuments paléochrétiens de Roumanie (Città del Vaticano 1977) 3 Abb. 3, und in einer christlichen Inschrift in Narbonne, CIL XIII 5350. Der Wald des Elysiums begegnet in einer Inschrift in Vienne; F. DESCOMBES, Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne, XV. Vienne du Nord (Paris 1985) 50. Zu den Vergilversen Aen. V 733f., VI 639f. S. HOOGMA (Anm. 30) 198. S. auch eine Inschrift in Karthago, L. ENNABLI, Les inscriptions funéraires chrétiennes de la basilique dite de Sainte-Monique à Carthage (Rom 1975) 252–254 Nr. 112 (564 nC). „Paradies“ ist dagegen selten, s. DUVAL (Anm. 79) 356 mit Hinweis auf ILCV 3451.

- Es lassen sich im späteren 4. Jh. Einflüsse der paganen Epigraphik deutlich machen, die in der vermehrten Verwendung metrischer Inschriften und dem Hinweis auf Verdienste als jenseitsrelevante Faktoren ihren Ausdruck finden. Sie spiegeln gleichzeitig die steigende Präsenz einer christianisierten Oberschicht wider.
- In den frühchristlichen Inschriften Roms und Italiens sind Ausdrücke der Trauer mit zahlreichen Beispielen vertreten. Sie bringen zwar die Gefühle der Lebenden zum Ausdruck, stehen aber im Gegensatz zu offiziellen kirchlichen Äußerungen, nach denen Trauern in mäßiger Form geschehen sollte. Sie sind ein Beispiel für den Gegensatz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, der nicht nur den Bereich von Tod und Bestattung, sondern auch das Leben in allen seinen Facetten betrifft.

Rezensionen

NOËL DUVAL (Hg.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*. Actes de la journée d'études organisée le 22 février 1989 au musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon. Beirut: Institut Français du Proche-Orient 2003 (= Bibliothèque archéologique et historique 168). Mit Beiträgen von J. BALTY, M. BLANCHARD-LEMÉE, J. BUJARD, J.-P. CAILLET, P. CANIVET, P. CARLIER, A. DESREUMAUX, N. DUVAL, J.-B. HUMBERT, F. MORIN, M. PICCIRILLO, J.-P. SODINI, E. VILLENEUVE, F. VILLENEUVE. VI, 358 Seiten, zahlreiche Abb.

Die bereits im Jahr 1989 in Lyon abgehaltene Tagung vereint neben der Publikation von Ausgrabungsergebnissen eine Reihe von grundlegenden Aufsätzen zu Architektur (im umfassenden Sinn) und Liturgie der frühchristlichen Kirchen Jordaniens, so daß ihre Veröffentlichung auch nach einem Zeitraum von mehr als zehn Jahren als lohnend bezeichnet werden darf. Nach Abgabe des Manuskriptes erschienene Literatur wurde in die jeweiligen Beiträge eingearbeitet oder am Ende des Artikels genannt, was es ermöglicht, die bibliographische Aktualität jeweils zu erkennen. Im Rahmen dieser Rezension sollen aus Raumgründen nur Anmerkungen zu einigen der Beiträge gemacht werden, die Synthesen versuchen.

In dem Abschnitt „Architecture, liturgie, matériel“ bietet Noël Duval unter dem Titel „Architecture et liturgie dans la Jordanie byzantine“ (S. 35–114) einen Überblick über die Entwicklung des Kirchenbaues und der liturgischen Nutzung der Kirchen Jordaniens. Letztere läßt sich gerade hier für das 5.–8. Jh. besonders gut verfolgen, da sich wegen der zahlreichen Mosaikfußböden vorgenommene Einbauten feststellen und häufig auch datieren lassen. Schriftliche liturgische Quellen haben sich nicht erhalten, so daß die Archäologie die einzige Quelle darstellt. Zu Recht weist Duval darauf hin, daß die Nebenräume der Dreiausapsidenkirchen nicht mehr als „Pastophorien“, und auch nicht als „Prothesis und Diakonikon“, sondern als „Sakristeien“ bezeichnet werden sollten, um ihre Funktion nicht vorschnell zu bestimmen (S. 44), zumal unterschiedliche Nutzungen dieser Räumlichkeiten nachgewiesen und diese auch im Laufe der Zeit umgewandelt worden sind, zum Beispiel, um Reliquien aufzunehmen (S. 46). Für die in den Seitenräumen aufgestellten Tische, für die mehr als 20 Beispiele bekannt sind, sind mehrere Funktionen gleichzeitig möglich (S. 101–108). Ein fester Altar wird in den Kirchen Jordaniens erst im späteren 6. Jh. die Regel, und das letzte Stadium der Entwicklung, ein Altarblock aus Mauerwerk, der dann ein Reliquiar bedeckt, wird erst im 7. oder 8. Jh. erreicht (S. 64–66). Der Zelebrant wandte sich in der Regel dem Volk zu (S. 108). Einen festen Ambo gibt es in Jordanien erst gegen Mitte des 7. und im 8. Jh., und nur in größeren Gebäuden. Viele Kirchen Jordaniens wurden bis zum Beginn der Abessiden-Zeit genutzt; in der Regel wurden sie nicht gewaltsam zerstört, sondern erlebten einen allmählichen Niedergang, der mit dem Abnehmen der christlichen Bevölkerung in Verbindung gebracht werden kann (S. 114). Diesen umfassenden und anregenden Beitrag wird man auch in Zukunft gern zur Hand nehmen; für Einzelbefunde ist die gründliche Arbeit von A. Michel, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de la Jordanie. Étude de typologie et inventaire* (Turnhout 2001) heranzuziehen, die noch vom Autor, der diese angeregt und betreut hatte, in die Fußnoten eingearbeitet werden konnte.

J.-P. Sodini behandelt „La sculpture architecturale des églies de Jordanie“ (S. 123–145) und vermittelt damit einen sehr anschaulichen Eindruck der importierten und lokal hergestellten Bauplastik; J. Balty bespricht „La place des mosaïques de Jordanie au sein de la production orientale“ (S. 153–188). Balty legt dar, daß die Werkstätten Jordaniens zwar auf ikonographischem Gebiet keine Innovationen hervorbrachten, es aber schafften, auf der

Grundlage des überlieferten Repertoires für ihre Zwecke geeignete und passende Motive auszusuchen und daraus einen eigenen und „persönlichen“ Stil zu kreieren (S. 186).

Eine wichtige Synthese von N. Duval, „Les représentations architecturales sur les mosaïques chrétiennes de Jordanie“ (S. 211–283) behandelt die Frage nach Bedeutung und Lesung der auf Mosaiken beliebten Architekturdarstellungen auf breiter Basis, und zwar untersucht er nicht nur die jordanischen und die recht bekannten westlichen Beispiele, sondern bezieht auch zahlreiche Darstellungen des in karolingischer Zeit entstandenen Utrechter Psalters ein.

Die frühchristlichen Stadtdarstellungen auf östlichen Mosaiken gehören dabei zwei zeitlich verschiedenen Horizonten an: Die Mosaiken in Madaba, die älteren Pavimente in Umm al-Rasas und Gerasa sowie die syrischen Beispiele stammen aus dem 5.–6. Jh., während die (jordanischen) Fußböden in Samra, Umm al-Rasas, Ma'in und Queismeh dem 7.–8. Jh. zuzuweisen sind (S. 280). Für beide Zeiträume gilt, daß zu den Symbolen der Stadt außer dem Mauerring auch die Portikus, in der Spätantike vor allem die Kirche gehört, die zum Symbol der Stadt werden kann, da sie jeweils das wichtigste zeitgenössische Gebäude darstellt (S. 218).

Einleitend stellt der Autor fest, daß die Darstellungen aufgrund von verfügbarem Platz und Maßstab, von Zeitstil und Stil des Künstlers, vor allem aber vom Zweck und Ziel des Bildes und seinem Anbringungsort her stark variieren können (S. 219), und unternimmt eine eingehende Analyse der einzelnen Darstellungen, die er folgenden Gruppen von Stadtdarstellungen zuweist: Detaillierte Stadtdarstellungen wie auf der Karte von Madaba, schematische Gruppen mit Stadtmauer und weiteren urbanistischen Elementen; auf eine Stadtmauer reduzierte Städte mit einer Kirche; Städte, die auf Gebäude mit Türmen beschränkt und schließlich Städte oder Dörfer, die durch eine einzige Kirche symbolisiert sind.

Nicht alle Darstellungen lassen sich entschlüsseln; bei den Bildern von Kirchen und auf Türme reduzierten Befestigungen besteht die Schwierigkeit, zwischen Kirchen mit (Glocken-)Türmen, die es selten gegeben hat – auf einem Mosaik im Louvre (S. 260 Abb.22) oder in El Bara in Syrien (S. 268 Abb.26c) – und Kirchen, die von einer Befestigung mit Türmen umgeben sind, zu unterscheiden. Eine genaue Analyse der Stellung der Türme innerhalb des Bildes und ihrer Bekrönung erlaubt es, die meist zinnenbewehrten Befestigungstürme von den Kirchtürmen zu unterscheiden (S. 259–273). Bei der Darstellung der Kirchenbauten werden oft Schiffe und Giebel verdoppelt und manchmal auch übereinander dargestellt; sie meinen meist eine einzige Kirche. Auf die Bedeutung und Größe der Kirche, die bis zu fünf Schiffen besessen haben kann, weisen die Abstufung der Dächer und die Anzahl der Fensterreihen hin. Symmetrische Bauteile mit einem mit einer Kuppel versehenen Element in der Mitte können die Apsis der Basilika oder auch einen eigenständigen Bauteil meinen, der in der Achse der Kirche oder hinter ihr liegt, wie es zum Beispiel bei der Anastasis in Jerusalem der Fall war. Charakteristisch ist auch die Halbierung einer Basilika in Längsrichtung in zwei Schiffe, die links und rechts der Fassade oder der Apsis ausgeklappt werden und eine Vorstellung von Räumlichkeit vermitteln können. Bei der Darstellung dieser Innenansichten findet sich häufiger die Schilderung liturgischer Einrichtungen.

In Bezug auf das Verständnis der Stadtdarstellungen stellt dieser Beitrag einen entscheidenden Schritt dar, weil durch die eingehende Analyse der Mosaiken die Prinzipien deutlich werden, denen die Stadtdarstellungen über drei Jahrhunderte lang gehorchten. Auf methodischer Ebene verdeutlicht er, daß neue Ergebnisse nur dann erzielt werden können, wenn sie vom archäologischen Material selbst ausgehen und dieses mit Genauigkeit und Sachkenntnis untersucht wird. Dieser Grundsatz sollte stets beherzigt werden.

Jutta Dresken-Weiland

Eingegangene Bücher 2005

- Wüst, Wolfgang u. a. (Hg.), Der Augsburger Religionsfriede 1555. Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung. Augsburg: Wissner-Verlag 2005 (= Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben, Bd. 98). 416 S., Abb.
- Bianchin, Lucia, Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna. Bologna: Il mulino, 2005. (= Annali dell'Istituto trentino di cultura). – 389 S.
- Dassmann, Ernst, Ambrosius von Mailand. Leben und Werk. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 352 S. Abb.
- Emich, Birgit, Territoriale Integration in der Frühen Neuzeit. Ferrara und der Kirchenstaat. Köln: Böhlau 2005. (Habil.-Schrift Univ. Freiburg, 2002). 1178 S.
- Frühformen von Stiftskirchen in Europa. Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des Südtiroler Kulturinstituts im Bildungshaus Schloss Goldrain/Südtirol, 13. – 16. Juni 2002, hg. im Auftrag des Südtiroler Kulturinstituts von Sönke Lorenz – Thomas Zotz. Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2005 (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, 54). VIII, 424 S.
- Harril, James Albert, Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions. Minneapolis: Fortress Press, 2006. 322 S.
- Klueting, Edeltraud, Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter. Münster: Lit Verlag, 2005 (= Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, Bd. 12). – XII, 140 S.
- Heizmann, Berthold (Hg.), Kosmos der Heiligen. Die Ausmalung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in Bonn-Beuel. Mainz: Philipp von Zabern 2005. 105 S., zahlr. Abb.
- Kochanek, Piotr, Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur. Mainz: Philipp von Zabern, 2004. (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd. 205. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte) (Habil.-Schrift Univ. Mainz, 2004). 631 S., Abb.
- Brigitte Flug – Michael Matheus – Andreas Rehberg (Hg.), Kurie und Region: Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag. Stuttgart: Steiner, 2005. (= Geschichtliche Landeskunde, 59). 455 S., Abb.
- Beate Surmann, Licht-Blick. Paulinus Nolanus, carm. 23. Edition, Übersetzung, Kommentar. Trier: WVT, 2005. Ill. (= BAC, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, 64). 426 S., Abb.
- Müller, Michael, Fürstbischof Heinrich von Bibra und die katholische Aufklärung im Hochstift Fulda (1759 – 88). Wandel und Kontinuität des kirchlichen Lebens. Fulda: Parzeller 2005. (= Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda, 28). Zugl.: Diss. Univ. Innsbruck, 2004. 451 S., 1 Karte
- Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger, Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 1. – Münster: Aschendorff 2005. (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 65). 254 S.
- Julia Zunckel, Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 107). XIV, 790 S.

- Alkuin Volker Schachenmayr, *Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Cistercienserstift Heiligenkreuz von 1802 bis 2002*. Grevenbroich: Bernardus-Verlag Langwaden, 2004. 339 S., Abb.
- Claudio Donati – Helmut Flachenecker (Hg.), *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi stati italiani. Premesse, confronti, conseguenze = Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen*. Berlin: Duncker und Humblot, Bologna: Il Mulino, 2005. (= *Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Contributi/Beiträge* 16). 337 S.
- Dominik Sieber, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614*. Basel: Schwabe, 2005 (= *Luzerner historische Veröffentlichungen*, 40). 298 S., Abb.
- Heribert Smolinsky, *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Münster: Aschendorff, 2005. (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Suppl.-Bd.* 5). 469 S.
- Louis Maurin, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle, Bd. XIII. Province ecclésiastique d'Eauze (Novempopulana)*. Paris: De Boccard, 2004. 138 S., Karten, Abb.
- Andreas Weckwerth, *Das erste Konzil von Toledo. Philologischer und Kirchenhistorischer Kommentar zur Constitutio Concilii*. Münster: Aschendorff Verlag, 2004 (= *Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd., Kleine Reihe* 1). XI, 260 S.
- Maria Anna Zumholz, *Volksfrömmigkeit und katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937–1940 im Spannungsfeld von Volksfrömmigkeit, nationalsozialistischem Regime und kirchlicher Hierarchie*. Cloppenburg: Runge, 2004 (= *Schriften des Instituts für Geschichte und Historische Landesforschung, Bd.* 12). 745 S.

