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

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

BAND 103, HEFT 1-2

2008

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934

20

INHALT

Anna Maria Nieddu und Stefan Heid: Die Platonia von San Sebastia-	
no: Anton de Waal's Grabungstagebuch 1892–1893	1
STEFAN HEID: Anton de Waal und Paul Styger - eine glückliche Zusam-	
menarbeit im Dienst der Christlichen Archäologie	55
Peter Bruns: Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenver-	
folgungen im Sasanidenreich	82
Hans-Georg Aschoff: Simultaneen im Reich zwischen der Reformation	
und dem Westfälischen Frieden. Ausgewählte Beispiele	113
ERWIN GATZ: Eine andere Art von Kirchengeschichte. Zum Abschluss der	
"Geschichte des kirchlichen Lebens"	147

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistenz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 90,− €; Jahres-Abonnement 158,− €. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der »Römischen Quartalschrift«, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. − Abkürzungen und Sigla richten sich − soweit nicht eigens angezeigt − nach dem »Lexikon für Theologie und Kirche«, 3. Aufl. Bd. 11.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz: Satz Weise, Föhren Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten 2008

Bestellnummer 00160

ISSN 0035-7812

ROMISCHE 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

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

103. BAND

2008

HERDER

ROM FREIBURG WIEN

RIST SECO MENT HERE A DE L'AND L'AND

Erwin Gary, Klass Ganzes, Therefried Bauer 103: BANED

gh 2334

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistenz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 90,− €; Jahres-Abonnement 158,− €. 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 2008

Bestellnummer 00160

INHALT

AUFSÄTZE

Hans-Georg Aschoff: Simultaneen im Reich zwischen der Reformation	
und dem Westfälischen Frieden. Ausgewählte Beispiele	113
Peter Bruns: Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenver-	
folgungen im Sasanidenreich	82
ERWIN GATZ: Eine andere Art von Kirchengeschichte. Zum Abschluss der	
"Geschichte des kirchlichen Lebens"	147
STEFAN HEID: Anton de Waal und Paul Styger - eine glückliche Zusam-	
menarbeit im Dienst der Christlichen Archäologie	55
THOMAS NICKLAS: Gegen und für das Tridentinum in Frankreich. Der	
Kardinal von Lothringen und seine Haltung zum Konzil - ein For-	
schungsproblem	153
Anna Maria Nieddu und Stefan Heid: Die Platonia von San Sebastia-	
no: Anton de Waal's Grabungstagebuch 1892–1893	1
THOMAS PACKEISER: Katholische Kunst angesichts der Reformation.	
Notizen zu Konfessionalisierung, konfessioneller Identität und Kon-	
textforschung anläßlich einer Neuerscheinung	188
HEINZ SPROLL: Diskurse um die Constantinische Wende (313) in Wissen-	
schaft und Öffentlichkeit anlässlich der 16. Centenarfeiern 1913	215
GÜNTHER WASSILOWSKY: Reformatio in Capite? Das Konzil von Trient	
und die Reform des Papsttums	172

REZENSIONEN

ERWI ko Erwi Mo	IN GATZ: Karl Heinz Frankl – Peter G. Tropper (Hgg.), Das "Frintaum" in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, lzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon 282 IN GATZ: Karl Heinz Frankl – Rupert Klieber (Hg.), Das Priester-lleg St. Augustin "Frintaneum" in Wien 1816 bis 1918
	Trease Herry Amon de Wayl und Paul Street - eine olitekliche Zusam-
18	

Die Platonia von San Sebastianos 11 Anton de Waal's Grabungstagebuch 1892–1893

Von ANNA MARIA NIEDDU und STEFAN HEID

Einen wesentlichen Beitrag¹ zur Rekonstruktion der historischen Bauabfolgen des Gesamtkomplexes ad Catacumbas an der dritten Meile der Via Appia lieferten jene Untersuchungen, die Anton de Waal (1837–1917), Rektor des vatikanischen Campo Santo Teutonico, 1892 und 1893 im Inneren des monumentalen Mausoleums durchführte, das gemeinhin als "Platonia" bezeichnet wurde und wird und das sich im süd-westlichen Bereich der Basilica Apostolorum befindet. Es handelt sich um ein Gebäude mit halbkreisförmigem Grundriss, Halbkalottengewölbe und einer fortlaufenden Reihe von dreizehn mit farbigem Stuck dekorierten, gemauerten Nischen entlang der Außenwände² (Abb. 1).

De Waal interessierte sich für die "Platonia", die wie die Basilika eine ununterbrochene Kontinuität von der Antike bis in die Neuzeit aufwies, weil er greifbare Belege für die jahrhundertelang unbestrittene Überlieferung finden wollte, wonach dieses Mausoleum – genauer gesagt das Doppelgrab in der Raummitte unter dem Fußbodenniveau, dessen Tonnengewölbe mit Malereien geschmückt ist – die Leiber des Petrus und Paulus beherbergt habe³. Immerhin wurden beide

¹ Die ausführliche Einleitung zur Edition des Grabungstagebuchs stammt von A. M. Nieddu. Sie wurde von Cordula Mauß aus dem Italienischen übersetzt (revidiert von St. Heid). Die Edition des Grabungstagebuchs wurde von St. Heid auf der Grundlage des von Matthias Ambros transkribierten Manuskripts besorgt.

Abkürzungen: ACST = Archiv des Campo Santo Teutonico, Rom; APCAS = Archivio della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra; BAC = Bullettino di Archeologia Cristiana; BAV = Bibliotheca Apostolica Vaticana; C.D.A.S. = Commissione di Archeologia Sacra; DPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Dissertazioni; MPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie; RPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia Roma

tificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti.

³ Auf diese Überlieferung gingen alle ein, die sich mit der Platonia befassten, z.B. O. PANVI-NIO, Le sette chiese principali di Roma (Roma 1570) 121 f.; A. BOSIO, Roma Sotterranea

² Zur Bedeutung de Waals für den Komplex von S. Sebastiano siehe G. Ferretto, Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana (Città del Vaticano 1942) 358 f. und E. Gatz, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Freiburg 1980) 106 f. Siehe ferner W. N. Schumacher, Die Grabungen unter S. Sebastiano 95 Jahre nach den Entdekkungen Anton de Waals, in: RQ 83 (1988) 134–153. Bekanntermaßen veranlassten die Resultate der Platonia de Waal, die Grabung innerhalb der Basilika anzuregen, bei der Paul Styger die Strukturen der Memoria Apostolorum ans Licht brachte. Siehe P. Styger, Il monumento apostolico della via Appia, in: DPARA 2,13 (1918) 3–115. Für eine allgemeine Übersicht zur Denkmälerchronologie des oberirdischen Komplexes mit einer Nennung der wichtigsten Studien siehe A. M. Nieddu, Art. "Catacumbas, ad", "Catacumbas coemeterium", in: Lexicon Topographicum Urbis Romae, Suburbium 2 (Rom 2004) 79–86; A. M. Nieddu, Una pittura "riscoperta" nella Platonia di San Sebastiano, in: RPARA 78 (2005–2006) 275–320; A. M. Nieddu, Art. "Quirini ecclesia" und "Sebastiani (S.), ecclesia, basilica", in: Lexicon Topographicum Urbis Romae, Suburbium 4 und 5 (im Druck).

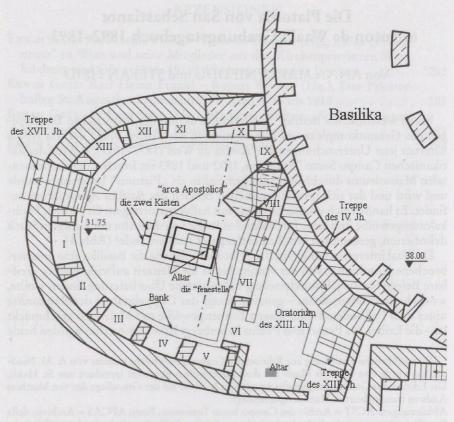


Abb. 1: Planzeichnung der Platonia

Apostel nach antiken und glaubwürdigen hagiographischen Quellen mindestens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts am Ort *ad Catacumbas* verehrt⁴. Bereits 20 Jahre zuvor hatte sich de Waal diesem Thema im Zuge einer Studie zum

⁽Roma 1632) 173–179; G. MARCHI, Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del Cristianesimo. Architettura (Roma 1844) bes. 210; G. B. De Rossi, La Roma Sotterranea Christiana 1 (Roma 1864) 188; 3 (Rom 1877) 25; L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1 (Paris 1886) CV-CVII.

⁴ Unter den Texten, die vom Petrus- und Pauluskult an diesem Ort berichten, sind zu nennen die Depositio martyrum (i. J. 336), die am 29. Juni Petri, in Catacumbas, et Pauli, Ostiense erwähnt (VALENTINI – ZUCCHETTI 2 [Roma 1942] 19), und das Martyrologium Hieronymianum (vor der Mitte des 5. Jh.s), das am selben Tag den Kult Petri in Vaticano, Pauli in via Ostiensi, ultrumque in Catacumbis (Acta Sanctorum, Nov. 2,1, 84) verzeichnet. Einen Überblick mit kritischer Diskussion über die anderen Quellentexte gibt L. Duchesne, La "memoria Apostolorum" de la via Appia, in: MPARA 1 (1923) 1–22.

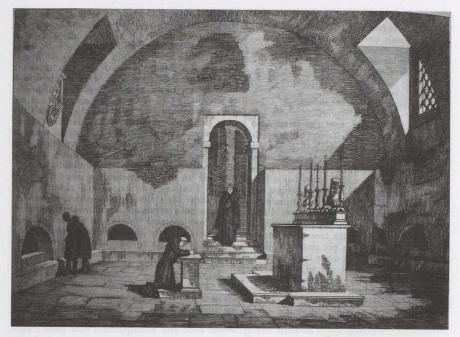


Abb. 2: Die Platonia nach Osten gesehen, bis 1849

Petrusgrab zugewandt⁵. Später war er darauf in zwei kurzen Beiträgen in den ersten Ausgaben der von ihm gegründeten "Römischen Quartalschrift" zurückgekommen, in denen er die Aufmerksamkeit auf zwei Dokumente des 14. und 15. Jahrhunderts lenkte; beide Texte enthalten auch eine kurze Beschreibung von S. Sebastiano und der Platonia⁶.

Der Ruf des Gebäudes als Apostelgrabstätte und sein monumentaler Erhaltungszustand hatten bereits zuvor das Interesse anderer Wissenschaftler geweckt. Bereits ein halbes Jahrhundert zuvor, im Jahre 1844, hatte der Jesuit Giuseppe Marchi (1795–1860) die Platonia untersucht und in seiner Studie zur Architektur frühchristlicher Grabmonumente behandelt⁷ (Abb. 2). Kurz darauf befassten sich Louis Perret (1802–1882) und der Jesuit Raffaele Garrucci (1812–1885) mit diesem Bau, insbesondere mit den Malereien, die das Innere des Grabes in der Raummitte schmückten und zu denen sie Rekonstruktionen vorlegten⁸. Kurz vor de Waal beschäftigten sich Giovanni Battista Lugari (1846–

⁵ A. de Waal, Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte, in: Festschrift zum Papst-Jubiläum Sr. Heiligkeit Pius' IX (Regensburg 1871) 40–64.

⁶ A. DE WAAL, Ein deutsches Itinerarium vom Jahre 1496 über die Katakomben von S. Sebastian, in: RQ 1 (1887) 266–271; A. DE WAAL, Aus einem Liber indulgentiarum Urbis des XIV. Jahrhunderts, in: RQ 2 (1888) 81–86.

⁷ Marchi (Anm. 3) 199-220.

⁸ L. Perret, Catacombes de Rome 1 (Paris 1851) Taf. III-VIII; 6 (Paris 1855) 24f.; R. Gar-

1914)⁹ und Pater Paolino Bufalieri da Montecelio¹⁰ in zwei kurzen "monographischen" Studien mit der Platonia, die sich zwar hauptsächlich mit der Frage der Apostelleiber befassen, aber doch auch interessante Details beschreiben. Sie helfen zu verstehen, in welchem Zustand de Waal das Mausoleum vorfand und

wie der damalige Forschungsstand war.

Als de Waal seine Ausgrabung begann, bewahrte der Bau das Aussehen, das ihm zu Beginn des 17. Jahrhunderts (Abb. 3) Kardinal Scipio Borghese, Kommendatarabt der Basilika und des Klosters, gegeben hatte; auf dessen Anweisung hin war auch die Kirche tiefgreifend verändert worden¹¹. Die Arbeiten hatten jedoch die ursprüngliche Innengestalt des Mausoleums nur wenig berührt: Sie beschränkten sich auf die Schaffung einer neuen Treppenöffnung in der Mitte der gekrümmten Seite des Gebäudes gegenüber dem antiken Treppenzugang (Abb. 1), auf die Errichtung eines großen Fensters im südlichen Gewölbeabschnitt und auf die Errichtung einer Balustrade im nördlichen Bereich des Gewölbes, von der aus man ins Innere des Mausoleums schauen konnte. Die Maßnahmen Borgheses betrafen auch den mindestens ins 13. Jahrhundert zurückgehenden Altar in der Mitte des Raums; er befand sich über jener Struktur, die man als das "Apostelgrab" ansprach. Abgesehen von diesen Veränderungen behielt der Bau seine antike Struktur, wie gerade de Waal durch seine Untersuchungen gut feststellen konnte.

Was den Forschungstand zum Mausoleum betraf, so herrschte weitgehend Übereinstimmung, dass in ihm für gewisse Zeit die Reliquien Petri und Pauli aufbewahrt worden seien. Ebenso meinte man, eben in diesem Gebäude habe Papst Damasus (366–384) eine Tafel mit einem Lobpreis zu Ehren der Apostel angebracht¹² (eben die vom *Liber Pontificalis* erwähnte *platonam*¹³, die zwar verloren ist, deren Text jedoch durch Inschriftensyllogen überliefert ist). Stark divergierten hingegen die Meinungen zur Chronologie, insbesondere hinsichtlich des zentralen Doppelgrabs, in dem die Apostelleiber geruht hätten, und der gemauerten Nischen entlang der Außenwände. Unter all den Forschermeinungen ist vor allem Pater Marchi zu nennen, demzufolge das zentrale Grab im 1. Jahrhundert angelegt und im 3. Jahrhundert verändert wurde; die umlaufenden Nischen gehörten hingegen ins 4. Jahrhundert. Giovanni Battista de Rossi (1822–1894) sprach diesen Nischen gerade umgekehrt "somma antichità" zu, vor allem wegen der Stuckaturen¹⁴. Weit vor die Mitte des 3. Jahrhunderts da-

RUCCI, Storia della Arte Cristiana nei primi otto secoli della Chiesa 2 (Roma 1873) 100, Taf. LXXXIX.

⁹ G. B. Lugari, Le Catacombe, ossia il sepolcro apostolico dell'Appia (Roma 1888).

¹⁰ P. BUFALIERI DA MONTECELIO, La Basilica Apostolorum e la critta apostolica dell'Appia (Roma 1891).

Siehe vor allem S. Pressouyre, Nicolas Cordier. Recherches sur la sculpture à Rome autour de 1600 (Rome 1984) 388 f.; A. Zekagh, La chiesa di S. Sebastiano fuori le mura in Roma e i restauri del Cardinale Scipione Borghese, in: Palladio N.S. 3.6 (1990) 77–96.

¹² ICUR V, 13273; A. Ferrua, Epigrammata Damasiana (Città del Vaticano 1942) 139–144
Nr. 20.

¹³ L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1 (Paris 1886) 212.

¹⁴ DE Rossi (Anm. 3) I, 188.



Abb. 3: Die Platonia nach Osten gesehen, vor den Sondagen de Waals.

tierte Louis Duchesne (1843–1922) das Monument¹⁵, dem im Großen und Ganzen auch Lugari folgte¹⁶.

Das waren, kurz gesagt, der Bauzustand des Mausoleums und der Forschungsstand, als de Waal dort seine ergiebigen Ausgrabungen begann, um seine Chronologie und vor allem seine ursprüngliche Funktion zu erhellen. Demzufolge waren die Leiber der Apostelfürsten nie im Mausoleum, das zweifellos später als die Basilika errichtet wurde, bestattet worden; vielmehr waren hierher gegen Ende des 4. oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts die Reliquien des pannonischen Bischofs Quirinus überführt worden, dessen Verehrung die Quellen erstmals seit dem *Martyrologium Hieronymianum* (2. Viertel 5. Jh.) in einem Gebäude *ad Catacumbas* bezeugen¹⁷.

Diese und andere Ergebnisse seiner Untersuchungen im Inneren des Mausoleums hat de Waal 1894 in einem Supplementheft der "Römischen Quartal-

¹⁵ LP 1, CVII.

¹⁶ LUGARI (Anm. 9) 55.

¹⁷ Die *Translatio ad Catacumbas* ist als Anhang der ältesten Fassung der *passio Quirini* überliefert (Acta Sanctorum, Iun. 6, 375). Die Gedenkfeier des Quirinus *ad Catacumbas* wird im *Martyrologium Hieronymianum* am 4. Juni angeführt (Acta SS, Nov. 2,1, 75 und 2,2, 302 f.). Sein Grab in einem Gebäude westlich der *basilica Apostolorum* wird in den frühmittelalterlichen Itinerarien der Stadt Rom erwähnt (VALENTINI-ZUCCHETTI, 2, 22–45, 85 f., 111, 148). Eine ausführlichere Behandlung des Quirinuskults in der Platonia findet sich bei NIEDDU, Una pittura (Anm. 2) 276–309.

schrift" etwa ein Jahr nach Abschluß der Grabungen detalliert dargelegt¹⁸. Zuvor, als die Untersuchungen noch im Gange waren, hatte de Waal selbst oder Orazio Marucchi (1852-1931), damals Sekretär der Commissione Accademia Romana di Archeologia, die Ergebnisse bei verschiedenen Anlässen in Teilen vorgestellt. Die erste Präsentation fand bei einem Vortrag an 10. März 1892 in der Pontificia Accademia Romana di Archeologia statt¹⁹, die zweite nur drei Tage später bei einer Tagung der Conferenze di Archeologia Cristiana²⁰. Marucchi präsentierte die neuesten Entwicklungen über den Verlauf der Grabungen in drei weiteren Sitzungen der Conferenze di Archeologia Cristiana am 10. April, 8. Mai 1892 und 12. März 189321 sowie in einem kurzen Aufsatz in den "Notizie degli Scavi di Antichità"22. Ein weiterer Artikel mit Vorschlägen einiger ausgefeilter Synthesen erschien 1892 in der "Römischen Quartalschrift"23, ein anderer umfangreicherer auf Initiative de Waals in einem Band, der de Rossi zu seinem 70. Geburtstag gewidmet wurde²⁴. Schließlich bleibt noch das Referat de Waals über die Quirinus-Inschrift auf der Sitzung der Pontificia Accademia am 26. März 1893 zu erwähnen²⁵.

Die genannten Beiträge erlauben eine recht klare Sicht auf die im Gebäude durchgeführten Arbeiten und unterrichten über die anhand der Grabungsergebnisse vorgebrachten Schlüsse bezüglich der Chronologie, Geschichte und Funktion des Bauwerks. Einen festen Anhaltspunkt bildet vor allem de Waals Studie von 1894: Auf einige einführende Kapitel zum Petrusgrab und zum Problem der Grabstätten Petri und Pauli ad Catacumbas² folgen ein umfangreicher, dem Monument insgesamt gewidmeter Teil samt knapper Forschungsgeschichte², eine eindringliche Beschreibung der verschiedenen Gebäudeteile ("Apostelgrab", Arkosolien, die gerade Ostwand) und die entscheidende Entdeckung, nämlich die Auffindung zweier mit Knochen gefüllter Kästchen, die ins Mauerwerk des "Apostelgrabs" eingelassen waren, und die Entdeckung der den Märtyrer Quirinus erwähnenden Inschrift, die auf den Gewölbesockel gemalt war².

¹⁸ A. DE WAAL, Die Apostelgruft ad Catacumbas an der via Appia. Eine historisch-archäologische Untersuchung auf Grund der neuesten Ausgrabungen (Freiburg 1894).

¹⁹ A. DE WAAL, La Platonia, ossia il sepolcro apostolico della via Appia, in: DPARA 2,4 (1892) 139–163.

²⁰ [A. DE WAAL], in: BAC 5,3 (1892) 30f. (13. März 1892); vgl. [O. Marucchi], in BAC 5,3 (1892) 34. 38f.

²¹ [O. MARUCCHI], in: BAC 5,3 (1892) 34f. 38f.; BAC 5,4, 1894, 53.

O. MARUCCHI, Via Appia. Scavi nella Platonia presso il cimitero de s. Sebastiano sulla via Appia, in: Notizie degli Scavi di Antichità (1892) 90–97.

²³ O. Marucchi, Osservazioni intorno al cimitero delle Catacombe sulla via Appia, in: RQ 6 (1892) 275–309.

²⁴ О. Макиссні, Il sepolcro apostolico delle catacombe, in: Archäologische Ehrengabe der Römischen Quartalschrift zu de Rossis LXX Geburtstage (Rom 1892) 294–324.

²⁵ DPARA 2,5 (1894) 368 f. Der Fund wird auch behandelt in C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanza del 27 febbraio 1893 (APCAS).

²⁶ DE WAAL (Anm. 18) 7-58.

²⁷ DE WAAL (Anm. 18) 59-72.

²⁸ DE WAAL (Anm. 18) 73-108.

Weitere Details "aus erster Hand" zur Durchführung der Grabungen, zu den Funden im Mausoleum und zu den unter dem frischen Eindruck der Entdekkungen geäußerten Forschermeinungen gehen aus einem Dokument hervor, das jüngst im Archiv des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico gefunden wurde. Es handelt sich offensichtlich um jenes Grabungstagebuch de Waals, das er selbst in seiner Studie von 1894 erwähnt und aus dem er zitiert²⁹; diese Zitate lassen sich in dem besagten Manuskript wiederfinden (siehe unten). Er sagt ferner, sein "Tagebuch" sei zu einem dicken Heft angewachsen. Eine vollständige Veröffentlichung würde daher zuviel Platz beanspruchen und wäre ohne zahlreiche Pläne und Abbildungen wenig sinnvoll³⁰. Bei der jüngsten Suche nach Material zum Komplex von S. Sebastiano31 fand sich dieses Grabungstagebuch oder zumindest eine Abschrift. Jedenfalls ist die erhaltene Fassung kein Buch im eigentlichen Sinn; es sind 27 (von 2 bis 26 durchnummerierte), lose Kanzleibögen mit insgesamt 103 beschriebenen Seiten, die bis dahin unter den Manuskripten de Waals zerstreut geruht hatten und hier nun zur Gänze einschließlich der Skizzen ediert werden. Hinzugezogen werden dabei die fünf Samstagabendvorträge ("Sabbatinen"), die de Waal 1892-1893 am Campo Santo Teutonico über seine Grabungen hielt³².

Das Grabungstagebuch umfaßt die Arbeiten vom 12. Januar bis 9. Mai 1892 und, nach einer mehrmonatigen Unterbrechung, vom 23. Januar bis 16. Februar 1893 auf. Die Grabungen betreute de Waal stets persönlich und griff bei besonders heiklen Situationen auch aktiv in die Arbeiten ein. So erwähnt er etwa, dass er selbst die Stuckaturen der hinteren Lunette des Arkosoliums I gesäubert habe (S. 10). Nur an wenigen Stellen muß angenommen werden, dass er zeitweise abwesend war. So werden ihm in seiner Abwesenheit gemachte Funde zweimal vom "Mau(r)ermeister" mitgeteilt; davon spricht einmal das Tagebuch (S. 55), das andere Mal nur der 1894 erschienene Beitrag³³ (vgl. S. 66). Ein andermal schickt ihm Enrico Stevenson (1854–1898) einen Brief über eine interessante von ihm in der Platonia gemachte Entdeckung.

Obwohl das Grabungstagebuch wie ein richtiges Tagebuch mit täglichen Eintragungen und jeweils vorangestelltem Datum gestaltet ist, wird in mehreren Punkten ersichtlich, dass es sich nicht um wirkliche Notizen handelt, sondern um eine nachträgliche Aufzeichnung "vom Schreibtisch aus". Offensichtlich

²⁹ Siehe oben Anm. 18. Vgl. H. Grisar, Archeologia, in: CivCatt 46,2 [16,2] (1895) 462.

³⁰ DE WAAL (Ann. 18) 74. Tatsächlich verzichtet de Waal in dieser hier zitierten Veröffent-

lichung völlig auf Pläne und Zeichnungen.

31 Diese Recherche A. M. Nieddus steht in Zusammenhang einer in Kürze veröffentlichten Studie zum oberirdischen Komplex von S. Sebastiano: A. M. NIEDDU, La basilica Apostolorum e l'area cimiteriale circostante. Tesi di Dottorato presso il Pontificio Istituto di Archeo-

logia Cristiana (15.06.2007).

Dazu liegen kurze Zusammenfassungen aus der Feder de Waals vor (ACST Libro 84). Er referierte am 12.02.1892 "De "Platonia" ad S. Sebastianum", am 07.03.1892 "De explorationibus nuper in "Platonia" factis", am 11.06.1892 "De corporibus Apostolorum Petri et Pauli ad catacumbas depositis"; am 18.02.1893 "De antiquitatibus quae nuper ad Catacumbas inventa sunt" und am 10.03.1894 "De Basilica S. Sebastiano ad catacumbas".

³³ DE WAAL (Anm. 18) 94.

handelt es sich um eine Reinschrift; die Seiten sind zudem nur halbseitig beschrieben, um jeweils rechts noch Ergänzungen oder Zeichnungen einfügen zu können. Es gab also wohl eine erste, offensichtlich nicht mehr erhaltene Version eines wahren Tagebuchs oder Notizen. Dass de Waal bei der vorliegenden Fassung auf wohl teilweise ungeordnete Notizen zurückgreifen konnte, wird in der Art deutlich, wie er bei der Fundbeschreibung von einem Gegenstand zum nächsten wechselt. Offenbar wollte er sich von den diversen Entdeckungen nichts entgehen lassen und genau mithalten oder auch die Beobachtungen vermerken, die ihm in Bezug auf verschiedene Partien des Baus in den Sinn kamen, um nichts zu vergessen (man vergleiche etwa die Abfolge der Eintragungen zum 17. Februar 1892, S. 38-40). An ein echtes Tagebuch lassen andererseits Eintragungen denken, die auf Ereignisse bezug nehmen, die nur sekundär mit den Arbeiten zu tun haben, wie etwa am 25. Januar 1892 der Hinweis auf das "Erdbeben in der vorigen Woche", das in der Platonia die Zerstörung des oberen Grabes in Nische I verursachte (S. 19; es handelte sich um einen schweren Erdstoß, der Rom am 22. Januar 1892 traf34), oder der Hinweis auf einen Besuch in der Prätextatkatakombe (S. 54) aus Anlass eines nicht näher spezifizierten Festes, an dem sicherlich auch Marucchi und Stevenson teilnahmen, oder die Notiz bezüglich einer am 25. April zum Geburtstag de Rossis gefeierten Messe in S. Callisto (S. 70).

Auf der anderen Seite erhellt die Entstehung des Grabungstagebuchs "am Schreibtisch" aus den bisweilen eingefügten präzisen bibliographischen Angaben (S. 24, 73 u. ö.). Noch eindeutiger ist, dass de Waal seine Notizen zum Beginn der zweiten Kampagne am 23. Januar am Ende des Tagebuchs nochmals aufführt, wo er offensichtlich den Inhalt eines losen Blattes einfügen wollte, das ihm zuvor abhanden gekommen war (S. 102-103). Darüber hinaus erschiene es bei einer Abfassung unmittelbar nach der Durchführung der Arbeiten merkwürdig, wenn der Autor zuweilen in der Vergangenheit spräche (z. B. am 12. Januar, wo er auch schildert, was "In den drei folgenden Tagen" getan wurde (S. 10); und am 18. Januar (S. 13-15): "Mit diesen Arbeiten war die Woche zu Ende gegangen ... Die Ausgrabung hatte Montag und Dienstag Morgen in Anspruch genommen ..."). In dieses Bild passt auch, dass sich de Waal bei der Vorstellung der Entdeckungen auf Forschermeinungen bezieht, die zweifellos nicht schon bei der Entdeckung geäußert worden waren. Dies gilt für die Entdeckung des Musicus-Graffitos im Stuck an der Front des Arkosoliums III, wo er sich auf die Interpretation de Rossis bezieht (S. 22), der an diesem Tag nicht die Grabung besucht haben kann (dies hätte de Waal vermerkt, der für denselben Tag den Besuch Joseph Wilperts verzeichnet hat).

Zwar bietet das Tagebuchs neue Einzelheiten für das Studium des Monuments selbst, wie noch gezeigt werden wird, es ist aber auch lesenswert, um die näheren Umstände und den Fortgang der Forschungen de Waals zu klären.

³⁴ Ein zeitgenössisches Zeugnis dieses Vorfalls siehe G. AGAMENNONE, Il terremoto di Roma del 22 gennaio 1892 e gli strumenti sismici del Collegio Romano, in: Annali dell'Ufficio Centrale Meterorologico e Geodinamico Italiano 2,12 (1890 [!]) 152–163.

Wie der Autor berichtet, konnten die Arbeiten dank der finanziellen Mittel ausgeführt werden, die er selbst namentlich Adolph Hytrek (1853-1899) zur Verfügung gestellt hatte (S. 1), der damals Mitglied des Priesterkollegs war und sich ganz besonders der Christlichen Archäologie verschrieben hatte. De Waal plante schon lange entsprechende Grabungen, aber erst 1892 wurde ein Gesuch mit der Bitte an den zuständigen Minister (den Bildungsminister, dem der Schutz des Baus unterstand) gerichtet, Grabungen im Innenraum durchführen zu dürfen. De Waal erhielt die Erlaubnis35. Die Gelegenheit bot sich, als de Waal Orazio Marucchi bat, einen Beitrag über die Platonia zu schreiben, um sie in einer von de Waal herausgegebenen Sammlung von wissenschaftlichen Beiträgen anlässlich des 70. Geburtstags de Rossis am 23. Februar 1892 zu publizieren. Es lässt sich nicht genau klären, wie hoch der de Waal aus eigenen Mitteln zur Verfügung stehende Geldbetrag war, aber es müssen circa 600 Lire gewesen sein, da er am 14. März (drei Monate nach Beginn der Grabungen) erklärte, bis dahin mehr als diese Summe ausgegeben zu haben (S. 51-52), und mitteilt, dass von nun an die Commissione (di Archeologia Sacra) die weiteren Ausgaben tragen

Soweit bis jetzt ersichtlich ist und soweit aus dem ersten Teil des Tagebuchs, der sich mit der ersten Kampagne bis zum 9. Mai 1892 befasst, hervorgeht, führte de Waal, dem häufig Johann Steinmetz (1866-1943), Kaplan am Campo Santo Teutonico (S. 3. 8), assistierte³⁶, die Ausgrabungen in enger Zusammenarbeit mit der Commissione di Archeologia Sacra durch, deren Mitglied er jedoch erst 1914, drei Jahre vor seinem Tod, wurde³⁷. Die Mitglieder der Commissione begleiteten entsprechend ihrer Aufgabe die Durchführung der Arbeiten aus der Nähe, wie de Waal oft erwähnt, der die Empfehlungen zum Fortgang der Arbeiten und die Forschungsmeinungen bezüglich der Entdeckungen notierte. In seinen Notizen für den ersten Grabungstag, den 12. Januar, berichtet de Waal vom für den folgenden Tag vorgesehenen Besuch einer Gruppe Wissenschaftler. Es nahmen daran teil de Rossi, Marucchi, Wilpert und weitere nicht näher genannte Forscher (S. 3; irrtümlich notiert de Waal den Besuch unter dem 12. statt unter dem 13. Januar). Bei dieser Gelegenheit erhielt de Waal von de Rossi den Rat, zuerst die Arkosolien zu ergraben, was de Waal befolgte. Denn die ersten Grabungstage waren fast ausschließlich der Ergrabung der Nischen entlang der

³⁷ A. Nestori, Gli "officiali" della Pont. Commissione di Archeologia Sacra, in: *Quaeritur inventus colitur*. Miscellanea in onore di padre Umberto Maria Fasola (Città del Vaticano 1989) 494.

³⁵ Die Gesuche aus den Jahren 1892 und 1893 befinden sich in einer Akte im Archivio Centrale di Stato di Roma (AA. BB. AA., II versamento, II serie, b. 400, fasc. 4464).

³⁶ Steinmetz leitete in demselben Zeitraum eine Forschungskampagne in einem Hypogäum im Areal südlich der Basilika ([J. Steinmetz], in: BAC 5,3 [1892] 33 f.). Zu diesem Katakombenbereich "ove entrò Steinmetz" gibt auch Stevenson einen kurzen Hinweis in: BAV Vat. lat. 10556, f. 85. Chronik A. de Waal, 22.03. 1892 (ACST Libro 69): "Herr Kaplan Steinmetz hat bei S. Sebastian eine neue Katakombe, aber eine Abtheilung der dortigen Katakombe links vom Wege ins Kloster entdeckt und ist jetzt eifrig mit Ausgrabungen daselbst beschäftigt. Was bisher zu Tage gekommen, läßt interessante Funde erwarten".

Außenwand gewidmet. Es wird aus dem Tagebuch nicht deutlich, bei welchen anderen Anlässen de Rossi die Grabung besuchte. Zeifellos war er am 30. April anwesend, an dem zwei mit Knochen gefüllte Kästchen aus dem Mauerwerk des "Apostelgrabes" geöffnet wurden (S. 73. Auch bei dieser Gelegenheit gab de Rossi Anweisungen zur Grabungsdurchführung, insofern er bestimmte, dass beide Kästchen aus dem Mauerwerk des Grabes gelöst werden sollten), aber schon zwei Tage zuvor referierte de Waal Hypothesen de Rossis über den möglichen Inhalt der beiden Kästchen (S. 72). Es ist nicht auszuschließen, dass sich die beiden unter anderen Umständen begegnet sind, z.B. bei der von de Waal erwähnten Messe in S. Callisto am 25. April zum 70. Geburtstag de Rossis³⁸. Auf denselben Anlass könnte sich auch eine nicht weiter präzisierte Erwähnung eines Mittagessens beziehen, an dem unter anderem de Waal, de Rossi, Mariano Armellini (1852-1896) und andere teilgenommen haben (S. 72). Jedenfalls muss der Kontakt unter den beiden Wissenschaftlern zu der Zeit recht intensiv und direkt gewesen sein, da ihr Meinungsaustausch keine Spuren in der Korrespondenz de Rossis hinterlassen hat, die bekanntermaßen in anderen Fällen sehr reichhaltig ist39.

Außer mit de Rossi hatte de Waal auch freundschaftliche und fruchtbare Beziehungen mit vielen anderen Vertretern der römischen christlich-archäologischen Schule, so mit Orazio Marucchi, Enrico Stevenson (beide damals Mitglieder der Commissione di Archeologia Sacra) und mit Joseph Wilpert (1857–1944), deren Anwesenheit in der Platonia zu verschiedenen Anlässen das Grabungstagebuch verzeichnet (S. 3, 8, 22). Auch andere Persönlichkeiten beleben die Seiten des Tagebuchs mit ihren Diskussionen zu verschiedenen Aspekten des Monuments: De Waal berichtet detailliert vom Besuch Rodolfo Lancianis (damals Sekretär der Commissione Archeologica Comunale) und dessen Meinung zur Chronologie verschiedener Bauteile (S. 45–46) und erwähnt einen Besuch Giovanni Battista Lugaris, der bereits 1888 eine Studie zum Mausoleum veröffentlicht hatte, und seines Bruders (S. 99; siehe auch S. 60)⁴⁰. Freilich dürf-

³⁸ R. GIULIANI (Hg.), Giovanni Battista de Rossi e le catacombe romane. Mostra fotografica e documentaria in occasione del 1 Centenario della morte di Giovanni Battista de Rossi (1894–1994) (Città del Vaticano 1994) 50. De Waal muss an den Festlichkeiten de Rossis teilgenommen haben: Er scheint auf der Photographie auf S. 51 des Ausstellungskatalogs die mit "Nr. 5" markierte Person zu sein, die fälschlicherweise als Johann Peter Kirsch ausgewiesen wurde.

³⁹ Für die Jahre, in denen den Waal die Studie zur Platonia leitete, finden sich in der Korrespondenz de Rossis in Bezug auf S. Sebastiano ein Brief vom 5. März 1892, in dem de Waal de Rossi um Erlaubnis bittet, einen bestimmten Eingriff im Inneren des Mausoleums auszuführen, und zwei Visitenkarten, eine von 1892 (nicht näher datiert, aber wohl aus der Zeit vor dem Beginn der Untersuchungen), mit dem de Waal de Rossi "avverte il Sig. Comm. G. B. de Rossi che già un suo cappellano [wohl Steinmetz] è andato a S. Sebastiano", die andere vom 4. Juli 1894 (nur zwei Monate vor de Rossis Tod), in dem de Waal um Informationen zu einem Gutachten eines gewissen Cicarelli bezüglich der in den beiden Kästchen gefundenen Knochen bittet (BAV Vat. lat. 14295, f. 222, n. 209).

⁴⁰ In der Korrespondenz de Rossis erhielten sich auch Briefe, in denen Lugari seine eigene Meinung über die Malereien in der Raummitte mitteilte, die er zweifellos vor Beginn der

ten beide des öfteren gekommen sein, denn als de Waal seine Grabungen begonnen hatte, erhielten sie von ihm und de Rossi die Erlaubnis, dabei zu sein41. Manchmal veranlassten solche Besuche de Waal, die bis dahin gewonnenen Fakten zusammenzufassen und auf ihrer Basis seine Vorstellungen zur Geschichte des Monuments zu entwickeln. Zum Beispiel berichtet der Autor aus Anlass des Besuches Lancianis außer von dessen Meinung auch von seinen eigenen Ansichten zur Chronologie einzelner Gebäudeteile (S. 45-48), und während des Besuchs der Brüder Lugari behandelt er noch einmal kurz die Chronologie der Bauabschnitte des Monumentes (S. 99). Hier gilt wie auch in anderen Fällen, dass die Tagebucheintragungen nicht immer nur Informationen zu den Funden geben, sondern zuweilen in lange, persönliche Reflexionen münden, die beispielsweise die Malereien des "Apostelgrabs" (S. 58-60), die Beschaffenheit dieses Grabes (S. 61 ff.) oder den möglichen Inhalt der beiden im Mauerwerk gefundenen Kästchen betreffen (S. 69-70). Dies erlaubt es in einigen Fällen zu verfolgen, wie der Forscher zu seinen Schlussfolgerungen gelangt ist, die durch vorurteilsfreie Gegenüberstellung und Abwägung eigener und fremder Meinungen gereift sind. Beispielhaft für diese Methode des ständigen, aber fruchtbaren Zweifelns sind die Ausführungen, in denen er seine eigene und de Rossis Ansichten zum Inhalt der beiden Kästchen darlegt (S. 75, 81, 96, 102-103).

Eine besonders fruchtbare Zusammenarbeit entwickelte sich zwischen de Waal und Enrico Stevenson während der zweiten kurzen Kampagne, die weniger als einen Monat lang dauerte (23. Januar bis 17. Februar 1893) und offiziell gemeinsam von de Waal (S. 102) und dem Jesuiten Giuseppe Bonavenia (1844-1920) geleitet wurde, der damals Mitglied der Commissione di Archeologia Sacra⁴² und von der Commissione di Archeologia Sacra beauftragt war, die Grabungen de Waals zu überwachen⁴³. Mehrmals erwähnt de Waal Stevensons Anwesenheit in der Platonia, des öfteren berichtet er über seinen Meinungsaustausch mit ihm während der Arbeiten (z.B. zum Inneren des Doppelgrabs [S. 89]) und bei anderen Anlässen; so gibt de Waal ein langes Gespräch mit Stevenson während einer Fahrt nach S. Sebastiano wieder (S. 98-99, siehe auch S. 85). Die aktive Anteilnahme Stevensons an den Arbeiten erklärt sich damit, dass er gerade an einer umfassenden Studie zum Komplex von S. Sebastiano arbeitete, wie aus der Menge an Notizen unterschiedlicher Art hervorgeht, die unter den Schede Stevenson jun. in der Biblioteca Apostolica Vaticana aufbewahrt werden⁴⁴. Offenbar war die Studie besonders in der Zeit gereift, in der de Waal die ersten Grabungen in der Platonia durchführte, insofern die Aufzeichnungen zum Monument und die zahlreichen Abklatsche von Inschriften

Grabungen betrachtet hatte, da der betreffende Brief auf den 10. Januar 1892 datiert (BAV Vat. lat. 14290, ff. 51f.), sowie über die Funde in der Platonia (Meinungen, die auch von de Waal im Tagebuch zitiert werden): Vgl. BAV Vat. lat. 14290, ff. 60, 206, 297 f.

⁴¹ G. B. Lugari/B. Lugari, La Platonia (Roma 1895) 7.

⁴² NESTORI (Anm. 37) 491.

⁴³ C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanza del 15 febbraio 1892 (APCAS).

⁴⁴ BAV Vat. lat. 10556, ff. 1-118.

ab Juni 1892 datieren, als Stevenson auch gewisse Grabungen in der Basilika und im Rundmausoleum südlich der Kirchenfassade durchführte. Diese zeitliche Eingrenzung wird indirekt auf der ersten Seite des Grabungstagebuchs bestätigt (also im Januar 1892), wo de Waal Orazio Marucchi als Erforscher des Coemeteriums von S. Sebastiano erwähnt, Stevenson jedoch verschweigt. Auf die Forschungen Stevensons im Sommer 1892 nimmt de Waal dann aber Bezug, als er bei der Präsentation der Funde und Ergebnisse nach Beendigung der Kampagne von 1893 (16. Februar) eine interessante Entdeckung Stevensons "im vorigen Sommer" unter den Gegenständen, die aus der Grabung "im verflossenen Winter" stammten, anführt.

Wie aus den letzten Seiten des Tagebuchs erhellt, war der Beitrag Stevensons fundamental für die Erforschung der Platonia, da er es war, der sich mit der Entzifferung und Deutung der Inschrift an der Gewölbebasis beschäftigte. Die Inschrift wurde nur in Folge eines Abrisses einer Reihe von alten Mauergräbern, die sich über den Nischen an die Umfassungsmauer anlehnten, lesbar gemacht (Abb. 2 u. 3). Stevenson konnte nach "intensivem Studium" den Namen des Märtyrers Quirinus dechiffrieren. Die Lösung hat Stevenson in einem Brief mitgeteilt⁴⁵, der am Samstag, dem 11. Februar, an de Waal geschickt wurde (Abb. 4) und auf den sich de Waal in seinem Tagebuch am Folgetag bezieht⁴⁶, wo er das Ergebnis seiner ersten, kurzen Recherche bezüglich des Märtyrers ausführt (S. 92–93). Auf der Sitzung der Pontificia Accademia Romana di Archeologia vom 26. Februar 1893 stellte Stevenson seine Entdeckung vor, wobei er naturgemäß auch auf die Arbeiten de Waals einging⁴⁷.

Wie bereits angedeutet, bereichert das Tagebuch die Interpretation des Monuments um einige Details, die von de Waal in seinem veröffentlichen Beitrag nicht hinreichend klargestellt wurden, auch wenn sich diese Interpretation weitgehend auf die sehr ausführliche Publikation und die noch aufragenden Bau-

strukturen stützen kann.

In Anbetracht der jetzigen Unmöglichkeit, Vermessungen von allen Arkosolien durchzuführen (einige dieser Arkosolien sind nicht mehr erreichbar, weil sie seit den Grabungen der frühen 1930er Jahre, als man den Fußboden teilweise tief aushob, "schweben"⁴⁸), erweist sich die Tabelle (S. 9) als wertvoll, in die de Waal die Ausmaße der einzelnen Arkosolien eingetragen hat, einschließlich dem Arkosolium VI, das im Laufe der Untersuchungen von 1892 abgerissen wurde, um die stuckdekorierte Stirnseite des angrenzenden Arkosoliums V freizulegen.

⁴⁵ ACST 15 100 (siehe Abb. 4).

⁴⁶ Die Tatsache, dass Stevenson den Briefweg wählt, erklärt sich aus dem Wunsch, de Waal rasch die Neuigkeit mitzuteilen. Offenbar blieb de Waal einige Tage von der Ausgrabung fern, denn auch er selbst schrieb Stevenson, und zwar am folgenden Montag, dem 14. Februar.
⁴⁷ DPARA 2,5 (1894) 367–369.

⁴⁸ Diese Arbeiten, die den nördlichen und den südlichen Gebäudeteil betrafen, umreißt Francesco Fornari, in: Nelle catacombe romane. L'attività della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra durante l'anno 1930, in: RivAC 8 (1930) 14–16. Ein detaillierter Bericht findet sich im Grabungstagebuch Giornale di scavo 3 (1929–1936) (anni 1939–1932, *passim*), aufbewahrt im Archiv der Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.

Monsignone consissimo Ho trovato il nome del martire cari si niferisce l'iserizione Della plactome. The diando bene la tracca vimante sull'intonose mi visulto il testo sequente ... IEC POPYLIS Q STORIA FACTI FI/P BABIE (fine) Ho stentato molto perchi il colore è mangiato a macenca il sussidio del graffito che vi que, to parte non fu tracciato sulla calce. Abbiours Tunque il nouse di S. C. vivino vescovo di Sircia . La reaperto è di primo or line e digravi consequenze per la storia e la conologia della pelatomin. Non ho voluto tar Jane un istan to a commicarylela. Luc aff in Stevenson volt Talato 11 Felle. 93

Abb. 4: Brief Enrico Stevensons an Anton de Waal, 11.02.1893

Auch bezüglich der Nischen, die de Waal ausführlich in seinem Beitrag von 1894⁴⁹ behandelt, sagt der Autor nur im Tagebuch deutlich, welche von der Grabung betroffen waren (nämlich die Nischen I, II, III, V, VI, XI [S. 10-19]; Abb. 1), und listet die Gegenstände auf, die in den jeweiligen Nischen gefunden wurden. Das ist zum einen hinsichtlich der Art der Fundgegenstände wichtig; so ist etwa ein bisher unveröffentlichtes Plattenfragment aus Nische I zu erwähnen, das eine griechische Inschrift und einen Teil einer menschlichen Figur aufweist [S. 10]⁵⁰). Zum anderen erhellt aus der Bruchstückhaftigkeit der Objekte (man denke an Fragmente von Marmorplatten, Sarkophagen, Glasgefäßen, Ollampen, Keramikgefäßen, Metallobjekten), dass alle untersuchten Gräber schon in der Vergangenheit aufgebrochen worden waren; in keinem Fall vermerkt de Waal die Auffindung der Beigaben an deren ursprünglichem Ort. Dies wird auch vom Fund zweier Münzen "sehr jungen Datums" in zwei Nischen bestätigt (Nr. III und Nr. XI [S. 17]). Sicherlich haben diese Beschädigungen vor den Restaurierungen Borgheses stattgefunden, weil die Gräber in den Nischen, als de Waal seine Untersuchungen aufnahm, von einer Art "Erdwall" überzogen waren, der die Gräber versiegelte und wohl, wie de Waal deutlich sagt, im Zuge der Arbeiten Borgheses aufgeschüttet worden war⁵¹. Zu dieser Chronologie kam er aufgrund des nur im Tagebuch erwähnten Fundes "einer kleinen Scherbe von Porzellan ... im XVI oder XVII Jahrh." (S. 10).

Ebenso wird allein aus dem Tagebuch deutlich, dass die Bank, die entlang der gesamten Außenwand vor den Nischen entlangläuft (Abb. 1) zumindest später als Nische VI entstanden ist. Es handelt sich zudem um eine Nische, die später als die anderen entstanden ist und während der Arbeiten de Waals abgerissen wurde. Zu dieser Chronologie führt die Beobachtung, dass sich der aufgetragene Putz an der Stirnseite des angrenzenden Arkosoliums V auch über den Fuß-

boden unter der Bank selbst erstreckte (S. 23).

Wie in der 1894 publizierten Studie ausgeführt, kam während der Untersuchungen von 1892 in etwa 3 m Tiefe unterhalb des Fußbodenniveaus der Platonia vor der östlichen Wand der Eingangsbereich eines Gebäudekomplexes aus dem Ende des 1. bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts ans Licht, der als "villa grande" (Abb. 1) bekannt ist⁵². In der Publikation fehlt jedoch jegliche Erwähnung eines unbedeutend erscheinenden Befundes, der interessante Rückschlüsse auf die ursprüngliche Funktion des Areals gegenüber der "Villa" vor dem Baubeginn der Platonia liefert. Es befand sich nämlich vor dem Sockel einer der zwei antiken Pilaster, die den Eingang zu diesem Bereich der "Villa" markierten, 1 m unterhalb der Pilaster, angelehnt an die Mauer, die von dieser Seite her das Gebäude abschloß, ein Grab mit Halbkapuzinergewölbe (S. 55). Dies ist das einzige

Diese Anmerkung findet sich bei DE WAAL (Anm. 19) 144, 147, fehlt aber in seiner Studie von 1894.

⁴⁹ DE WAAL (Anm. 18) 79-86.

⁵⁰ Von diesem Fragment gibt es keine Spur unter den dem Komplex zugehörigen Inschriften, die 1971 von Ferrua im 5. Band der ICUR publiziert wurden, so dass es wohl verloren gegangen ist.

⁵² DE WAAL (Anm. 18) 89-91.

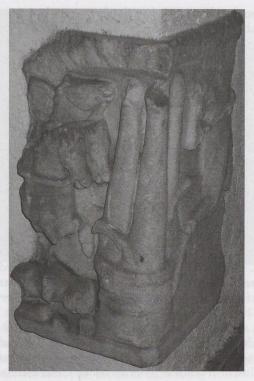


Abb. 5: Sarkophagfragment mit Pferderennen, Campo Santo Teutonico

konkrete Indiz, dass das Areal außerhalb der Villa zumindest an dieser Seite für

Bestattungen genutzt wurde.

Wie inzwischen vor allem durch Francesco Tolotti (1906–1998) geklärt werden konnte, wurde in diesem Bereich der "Villa", allerdings um circa 3 m höher als das Fußbodenniveau der Villa, nach Errichtung der Basilika ein kleines Mausoleum erbaut (Abb. 1)⁵³. Dessen Strukturen wurden von de Waal aufgedeckt, aber nicht richtig gedeutet, da er es als Vestibül der Platonia ansah. In diesem Mausoleum wurde zwischen Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts, wie die dortigen Malereien verraten, ein kleines Oratorium eingerichtet, das während der Arbeiten de Waals noch funktionsfähig war. Diese sogenannte "Apostelkapelle" wurde im Zuge der 1892 in der Platonia durchgeführten Arbeiten abgebaut, um eine Untersuchung der älteren Strukturen zu ermöglichen. Die wenigen veröffentlichten Nachrichten bezüglich der bei dieser Gelegenheit⁵⁴ gemachten Funde müssen durch einige Anmerkungen aus de Waals Tagebuch

⁵³ F. TOLOTTI, Memorie degli Apostoli in Catacumbas (Città del Vaticano 1953) 243–245, 247 f.

⁵⁴ DE WAAL (Anm. 18) 87 f.; O. MARUCCHI, Conferenze di Archeologia Cristiana, 10 aprile

vervollständigt werden. Zunächst einmal nahm man schon vor dem "offiziellen" Beginn der Ergrabung des Oratoriums (am 14. März 1892) Untersuchungen in seinem Inneren vor, wie aus einer Notiz vom 26. Januar zu erfahren ist (S. 24), bei der auch ein Sarkophagfragment mit der Darstellung eines Zirkusrennens aus der Erde gehoben wurde (Abb. 5)⁵⁵.

Ferner findet sich im Tagebuch die vollständigste Beschreibung des Altars (S. 52)56, der sich vor der Südwand des Oratoriums erhob und der ebenfalls für die Untersuchungen abgerissen wurde. Der Altar wurde mit einem marmornen, gesimsbildenden Architravstück (Abb. 6) gestaltet, das schon vor seiner Verwendung im mittelalterlichen Oratorium überarbeitet worden war. Zu dieser ersten Überarbeitung gehört ein Relief mit der Darstellung eines "Guten Hirten", das auf einer der Schmalseiten zu sehen ist. Dieses Detail erlaubt es, das Stück mit einem Architrav zu identifizieren, der momentan im Epigraphischen Museum von S. Sebastiano aufbewahrt wird, keine Inventarnummer besitzt und schon einmal auf einer Photographie in Erscheinung trat, die im Zusammenhang mit einer früheren Inszenierung der Museumsräumlichkeiten in der Sakristei der Cappella Albani stand⁵⁷. Für den Altar wurde das Stück mit dieser Seite nach unten aufgestellt, wodurch das Bild des "Guten Hirten" verdeckt wurde. Die Schaffung eines sepulcrum reliquarum58 auf der der skulpierten Fläche gegenüberliegenden Seite gehört offensichtlich in die Zeit, als der Block als Altar genutzt wurde. Dieses sepulcrum war außerdem, wie aus dem Tagebuch erhellt (S. 52), noch von einer kleinen Marmortafel verschlossen und enthielt lediglich ein wenig gelblichen Staub. Seltsamerweise macht de Waal keine Angaben zur Platte, die als Altarmensa benutzt wurde und die aus einer eigens dafür zersägten frühchristlichen Inschrift bestand 59. Bei derselben Untersuchung wurde auch die Statue einer mit einer Toga bekleideten Figur gefunden, die auch im 1894 publizierten Beitrag erwähnt wird60. Ein bisher unveröffentlichtes Inschriftenfrag-

^{1892,} in: BAC 5,3 (1892) 34; О. Макиссні, Via Appia. Scavi nella Platonia presso il cimitero di s. Sebastiano sulla via Appia, in: Notizie degli Scavi di Antichità (1892) 94 f.

⁵⁵ In diesem Fragment ist zweifellos ein von S. Heid im Atrium des Collegio Teutonico ausgemachtes Stück wiederzuerkennen (siehe Abb. 5).

⁵⁶ Etwas weniger präzise Beschreibungen finden sich bei de Waal (Anm. 19) 162 f. und de Waal (Anm. 18) 62.

⁵⁷ Es ist nicht möglich zu bestimmen, auf welche Art das Stück gebraucht wurde, als dieses Bild gehauen wurde. Die Hypothese, dass die Darstellung als Lehrstück in einer Bildhauerwerkstatt entstanden sein könnte, wie Marucchi (Anm. 22) 97 glaubt, ist durch kein Fakt gestützt, noch erscheint es in Anbetracht der bemerkenswerten Dicke des Stückes (37 cm) möglich zu glauben, dass es sich um den Eckbereich eines Sarkophages handeln könnte, wie in G. Bovini, H. Brandenburg, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage 1 (Wiesbaden 1967) 135, Nr. 228, vorgeschlagen wurde, wo als Provenienz des Fragments übrigens fälschlicherweise "aus dem Mausoleum der Uranii" angegeben ist.

⁵⁸ Dieses Detail wurde kurz bei DE WAAL (Anm. 19) 163 genannt.

⁵⁹ ICUR V, 13405, datiert auf 472, momentan aufbewahrt im Epigraphischen Museum von S. Sebastiano. Auf diese Platte bezieht sich kurz de Waal (Anm. 19) 62.

⁶⁰ C.D.A.S. Processi e verbali, Adunanza del 23 maggio 1892 (APCAS); DE WAAL (Anm. 19)



Abb. 6: Architrav, der für den Altar über dem "Apostelgrab" verwendet wurde, im Museo Epigraphico S. Sebastiano

ment, auf dem "M. NEMONIVS (?)" zu lesen war, taucht dort jedoch nicht auf. Der Forscher stellt dieses "im Mauerwerk des IV Jahrh.'s verwendete" (es bleibt unklar, welche Mauer gemeint ist) Inschriftenfragment in einen hypothetischen Zusammenhang mit der Statue (S. 60; siehe auch S. 54)⁶¹.

Wie bereits erwähnt, kamen während der Untersuchungen de Waals zwei mit Knochen gefüllte Marmorkästchen ans Licht, die während der Schaffung des Doppelgrabes in der Raummitte in den Zement der Westseite eingelassen worden waren (Abb. 1). Obwohl diese Entdeckung von de Waal erschöpfend in seinem Beitrag von 189462 dargelegt wurde, wo er u. a. auch vollständige Abschnitte aus dem Tagebuch (S. 73–77) zitiert, befinden sich nur im Tagebuch zwei Skizzen. Die eine zeigt das Innere des kleineren Kästchens (S. 74), die andere beide Kästchen mit Maßangaben (S. 76). Angesichts der raren graphischen Dokumentation im Text (leider auch in dem 1894 erschienenen) erweisen sich diese Zeichnungen als sehr wertvoll, auch weil die beiden Kästchen nach der Untersuchung wieder verschlossen und an den ursprünglichen Ort zurückgestellt wurden.

⁶¹ Die Anmerkung de Waals ist nicht uninteressant, da der Gentilname *Nemonius* wenig bezeugt ist, zumindest in keiner Inschrift aus S. Sebastiano begegnet (Vgl. zusammenfassend H. SOLIN, O. SALOMIES, Repertorium nominum gentium et cognominum Latinorum (Hildesheim u. a. 1994) 126.

⁶² DE WAAL (Anm. 19), insbesondere 94–98. Siehe auch C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanza del 23 maggio 1892, 12 dicembre 1892, 9 gennaio 1893 u. 27 febbraio 1893 (APCAS) über die Rekogniszierung der Gebeine.

Eine letzte Präzisierung liefert das Tagebuch in Bezug auf den Fundort des kleinen Fragments mit der damasianischen Inschrift ICUR V, 132750. Dieses Fragment wurde während der Grabung "beim Altare, auf der Langseite nach dem Fenster" (S. 101) gefunden. Diese Angabe ist nicht sehr klar, schließt aber unzweifelhaft einen Fund in einem Arkosolium oder im Doppelgrab aus, wie andere Autoren meinten, die den Fund nur aus zweiter Hand kannten⁶³. Stevenson unterzog die Fundstücke aus den einige Monate zurückliegenden Grabungen de Waals einer sorgfältigen Untersuchung. Dabei stieß er nicht nur auf die erwähnte verwitterte Inschrift, sondern bemerkte auch, dass die Dicke dieser Tafel exakt mit der Breite der Kanneluren der drei kleinen, bei derselben Gelegenheit⁶⁴ aufgefundenen Pilaster übereinstimmte. Möglicherweise gab es also ein besonders hervorgehobenes Grab in der Platonia.

⁶³ Derartige Informationen wurden von M. Armellini, Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia (Roma 1893) 754, und H. Grisar, Archeologia, in: CivCatt 46,2 [16,2] (1895) 471 wiedergegeben.

bie Unbestimmtheit dieser Ausführung erlaubt es nicht, die infrage kommenden Pilaster unter den in S. Sebastiano aufbewahrten Gegenständen zu identifizieren, unter denen es in der Tat an kannelierten Pilastern, die vom 5. bis 7. Jh. datieren, nicht fehlt: NIEDDU (Anm. 31).

Protokoll der Ausgrabungen in der Platonia von S. Sebastiano⁶⁵. Januar u. Febr. 1892.

[S. 1] Schon vor Jahren hatte ich Herrn Hytrek die Gelder zu Ausgrabungen in der Platonia und in den Katakomben von S. Sebastiano zur Verfügung gestellt; die Sache unterblieb jedoch, weil sich schon Marucchi längere Zeit mit dem Studium dieses Coemeteriums beschäftigte. Bei einer Untersuchung der Bergestätte der beiden Apostel, soweit sie durch die enge Öffnung der beiderseitigen fenestellae des in der Mitte des unterirdischen Raumes stehenden Altares möglich war, war mir am oberen Ende eine kleine viereckige Öffnung aufgefallen, von der ich vermuthete, dass sie mit einem anstossenden Cubiculum der Katakomben in Verbindung stehe und dass die Gläubigen in alter Zeit durch dieses Fensterchen die Gruft der Apostel verehrt hatten. Nicht minder zog immer wieder von Neuem die Reihe der Arcosolien ringsumher mit ihren antiken Stuckverzierungen meine neugierige Aufmerksamkeit auf sich. Die Einfüllung hatte die Stuckdecorationen zu grossem Theile verdeckt; warum legte man sie nicht wieder offen? Vielleicht [S. 2] fände man dabei Inschriften von Todten, welche in diesen Arcosolien bestattet lagen, oder Reste der Marmorbekleidung, der "Platonia", womit Papst Damasus den Raum geschmückt hatte, vielleicht gar Bruchstücke seiner berühmten Inschrift.

Diese und ähnliche Fragen beschäftigten mich, so oft ich die Platonia besuchte, und wiederholt habe ich zu unseren Archäologen den Wunsch ausgesprochen, dass endlich auch an dieses so hoch ehrwürdige Monument des christl. Alterthums die Untersuchung herantreten möchte.

Dieser lange gehegte Wunsch fand endlich seine Erfüllung beim Herannahen der Feier des 70. Geburtstags unseres grossen Altmeisters der christl. Archaeologie, Comm. G. B. de Rossi. Da von Campo Santo aus eine Festschrift geplant war, an welcher auch die römischen Archäologen sich betheiligen sollten, so legte ich dem Prof. Marucchi den Gedanken nahe, für diese Festschrift das Coemeterium von S. Sebastian und speciell die Platonia zu behandeln; und ich stellte zugleich die erforderlichen Gelder für die Arbeiten zur Verfügung. So wurde denn die Sache in Angriff genommen und die Erlaubnis des Ministeriums eingeholt.

[S. 3] Dienstag 12. Jan. [1892] 66 begann die Arbeit, indem zunächst auf der Vorderseite des Altars die fenestella, die aus Einem Stück Marmor besteht, ausgehoben wurde. Für den folgenden Tag war eine gemeinschaftliche Besichtigung der 67 Apostelgruft abgesprochen, an der de Rossi, Marucchi, Wilpert u. a. Theil nehmen [!] sollten. Ich fuhr schon in der Frühe voraus; denn ich dachte mir, es müsse sich im Laufe der Zeit unten viel Staub abgelagert haben, und wie Gregor v. Tours erzählt, dass zu seiner Zeit die Gläubigen von den Gräbern der Heiligen den Staub sammelten und als Reliquien verehrten, so gedachte ich auch jenen Staub zu sammeln und hatte zu dem Zwecke eine feine Bürste, ein Kistchen u. drgl mitgenommen, nicht ohne die stille Hoffnung, in einer vergessenen Ecke wohl gar ein Partikelchen von den Gebeinen zu finden. Ich war daher recht enttäuscht, als wir hinkamen und von den Arbeitern erfuhren, unten sei alles voll Schlamm gewesen, und diesen hätten sie gestern ausgeräumt. Ich stieg nun mit Kaplan Steinmetz, der mich begleitet hatte, hinunter in die h. Stätte, welche ehemals die Gebeine der Apostelfürsten bewahrt hat, nächst den Confessionen von St. Peter und St. Paul der ehrwürdigste unter all den vielen ehrwürdigen Orten der ewigen Stadt.

[S. 4] Die schon von Pater Marchi und von Perret veröffentlichten Bilder erkannten wir sofort wieder, im Hintergrunde Christus in Brustbild über Wolken, wie er dem h. Petrus

⁶⁵ Archiv Campo Santo Teutonico, 16 100.

⁶⁶ DE WAAL (Anm. 18) 74.

⁶⁷ Es folgt durchgestrichen: "Paps[t]".

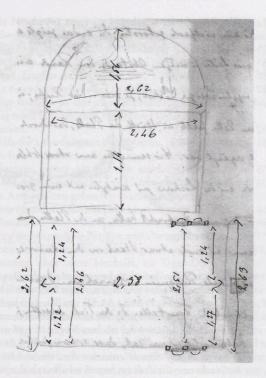
einen Kranz darreicht, während Paulus die Hand nach dem Herrn ausstreckt; neben beiden Aposteln stand ein Palmbaum. Allmählich entzifferten wir zunächst auf der einen Langseite mehrere Figuren, alle in der gleichen Haltung, einen Kranz dem Herrn in dem Bilde des Hintergrundes darbietend; ob auf der gegenüberliegenden Seite eine entsprechende Reihe von Heiligen stand, liess sich anfangs gar nicht erkennen; erst nachdem das Auge länger zugeschaut und die farbigen Flecken combiniert hatte, trat allmählig [!] eine Figur nach der andern wenigstens in schwacher Andeutung hervor. Die Wand dem Christusbilde gegenüber, in welcher die fenestella ist, schien unbemalt zu sein, und ich fand es auch um so natürlicher, als man ja von dem Fensterchen aus diese Wand nicht sehen konnte, die Bilder also dort zwecklos gewesen wären.

Dann untersuchten wir die Ruhestätte selber. Diese ist durch eine aufrecht stehende Marmorplatte in zwei Räume getrennt, die beiden Langseiten wie die beiden Schmalseiten sind je durch eine einzige Bogen 2, S. 5 Marmorplatte an den Wänden belegt und ebenso bildete je eine grosse Marmorplatte den Fussboden. Von diesem war die eine vielfach geborsten, die andere zeigte auf allen vier Seiten in einigem Abstand vom Rande eine Reihe regelmässiger Löcher, je vier in der Reihe; in der oberen Ecke fehlte ein Stück der Platte, das durch Mörtel ergänzt war. Wir sammelten nun etwas Schlamm und Erde aus den Löchern und kratzten mit einem grossen Messer, das wir mitgebracht hatten, von der Platte Schlamm und auch etwas Staub von dem Marmor selber ab, um dies als Reliquien mitzunehmen. Dann untersuchte ich die Fenestella. In der Tiefe derselben fand sich Kalkmörtel, und man sah, dass schon früher sich Jemand Mühe gegeben hatte, denselben mit einem Eisen zu durchbrechen. Auch wir versuchten mit einer Eisenstange hindurch zu kommen, da ja jetzt noch mehr als früher es mir unzweifelhafter war, dass dahinter ehemals ein Raum gewesen sein müsse, von wo aus die Gläubigen in das Grab schauen konnten; allein es gelang uns nicht durchzukommen; das Material war zu fest. Man verspürte aber auch einen Wiederhall aus dem vermuthlich dahinter liegenden Raum, der mithin verschüttet sein musste.

[S. 6] In der Hauptöffnung oder dem Katarakt, durch welchen wir hinabgestiegen waren, entdeckten wir auf den zwei grösseren Wandflächen, anstossend an die fenestellae, Spuren von Malereien und auch allerlei Einritzungen, ohne jedoch ein Wort oder Zeichen in all den gekratzten Linien entdecken zu können. Der Verschluss über dem Katarakt, also in Innern des Altars, bildete eine dunkle Steinplatte, in welcher flach ein constant. Monogramm mit Kreuz eingemeisselt war. Dieser Stein stammt also wahrscheinlich, gleich den Gemälden, von Papst Damasus her.

Wir haben dann die genauen Maasse des Ganzen genommen. Der Raum ist nicht genau viereckig; die Wölbung springt etwas hinter die Platten der Einfassung zurück, so dass also erst der ganze Raum fertig gestellt und dann die Platten eingesetzt worden sind. Der untere Rand der kleinen fenestella ist von der Scheidungsplatte M. 1,29 entfernt; der Katarakt misst auf 2 Seiten je 0,72; auf den beiden andern 0,77 und 0,79; die Höhe seiner Wandung bis zu den beiden grossen fenestellae vorn und hinten am Altare beträgt 0,72. Die Scheidungsplatte ist 0,5 dick. Alle Marmortafeln waren st mit Schlamm überzogen, zumal unten, so dass oft auf lange Zeit [S. 7] und in beträchtlicher Höhe Wasser in der Grabkammer gestanden haben muss, wohl Grundwasser; vielleicht ist auch bei starken Regengüssen die ganze Platonia inundirt worden und das Wasser dann hinuntergelaufen. Die Wölbung, die in farbigem Cassetten-Muster bemalt ist, hat in ihrer Höhe der Länge nach einen schmalen, tiefer liegenden Steinstreifen, gleichsam als Schlussstein der Wölbung. Ich liess durch einen Arbeiter in der Ecke der einen Bodenplatte mit den Löchern den ergänzenden Mörtel so weit weghauen, dass man unter die Platte fühlen könnte; da die vielen Löcher auf der Kehrseite Sculptur vermuthen liessen; doch erwies sich die Platte auch hier durchaus glatt.

⁶⁸ Es folgt durchgestrichen: "dick".



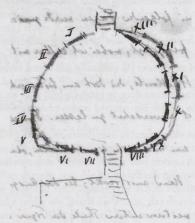
Unterdessen war die andere Gesellschaft angekommen, und ich berichtete zunächst, was ich unten gefunden hatte. De Rossi erkannte in der durchlöcherten Platte ein altrömisches Fenster nach Art einer transenna. Die Herrn stiegen dann mühsam die Leiter hinunter, und nun begann das Rathen und Disputiren über die Bilder, ohne dass man zu einem einzigen Resultate kam.

Dann wurden die Arcosolien ringsum in der Platonia untersucht und De Rossi gestattete mir, das eine oder [S. 8] andere ausgraben zu lassen; für die Ausgrabung hinter der kleinen fenestella im Fussboden der Platonia müsse er zunächst die Genehmigung des Ministeriums einholen.

Als die Herrn fortgegangen, stieg Msgr Wilpert mit Steinmetz wieder hinunter, und er konnte nun bald mit seinem geübten Auge auf den beiden Langseiten je sechs Figuren, aber auch auf der Rückseite, wo die kleine fenestella ist, Spuren von Gemälden constatiren; nach seiner Meinung war durch die Anlage der kleinen fenstella die Malerei dort theilweise zerstört. Beide pausten dann die Bilder durch; soviel von denselben zu erkennen war, um in den nächsten Tagen eine photographische Aufnahme vornehmen zu lassen.

Unterdessen hatte ich die Ausgrabung zunächst jenes Arcosoliums angeordnet, welches neben der in's Freie führenden Treppe links, wenn man hinauf steigt, liegt, und nahm dann mit Hilfe zweier Arbeiter eine genaue Messung der Höhe, Breite und Tiefe der einzelnen Arcosolien der Reihe nach vor. Diese ergab nun die regelloseste Verschiedenheit in allen Maassen besonders was die Tiefe betrifft, die zudem in ein und demselben arcosolium auf der einen Seite weit grösser als auf der andern ist.

	Höhe	Breite	Tiefe
I	1,20	1,25	$1,22 \times 1,35$
II	1,18	1,83	$1,35 \times 1,56$
III	1,12	1,80	$1,27 \times 1,49$
IV	1,5	1,82	$1,15 \times 1,20$
V	0,95	(1,65)	$1,2 \times 1,0$
VI	1,20	1,92	0,89 × 0,71
VII	1,18	1,81	$0,93 \times 0,96$
VIII	1,48	1,55	0,80 × 0,96
IX	1,32	1,34	$0,87 \times 0,64$
X	1,23	1,66	0,39 × 0,50
XI	1,27	1,86	$1,0 \times 1,10$
XII	1,27	1,57	$1,16 \times 1,20$
XIII	1,23	(1,78)	$1,23 \times 1,32$



Bei V und XIII ist die Breite nur annähernd zu bestimmen, da der Bogen dort theilweise vermauert ist. Die Höhe der Bögen variiert mithin zwischen 0,95 und 1,48, die Breite zwischen 1,25 und 1,92, die Tiefe zwischen 0,39 und 1,56. Da um den ganzen Raum⁶⁹ eine Steinbank von M 0,40 läuft, so ist dies zu den Höhenmassen hinzuzurechnen, um die jetzige Höhe des ganzen Bogens zu bestimmen, so dass also der höchste Bogen M 1,88 misst, der niedrigste 1,35. Die Breite der Pilaster den einzelnen Nischen variiert zwischen 0,34 und 0,63.

[S. 10] In den drei folgenden Tagen⁷⁰ wurde zunächst die Nische I freigelegt, wobei ich selber mitarbeitete, um die Stuckreste, die dort am besten erhalten sind, möglichst unversehrt zu lassen. Dort allein ist in der Mitte eine männliche Figur erhalten, ohne Kopf, welche die rechte Hand ausstreckt; bei der Ausgrabung kamen noch die weitern untern Theile der Figur bis über die Knie zu Tage, alles weitere war ebenso wie die Stuckdecoration zerstört. Weiterhin stellte sich heraus, dass die Nischen einfach mit lockerer Erde ausgefüllt worden waren ohne Beimischung von Bruchstücken; nach einer kleinen Scherbe von Porzellan zu schliessen, musste dies im XVI oder XVII Jahrh., also wohl unter Card. Borghese geschehen sein. Eine wichtige Entdeckung war die eines Grabes mit dachförmig aufgestellten Ziegelplatten, von denen wenigstens eine einen Stempel trug. Das Grab lag der Länge nach in der Bogennische. Darunter fand sich noch ein anderes in der gleichen Construction. Ausser einigen kleinen Bruchstücken⁷¹ von werthvollem Marmor kam eines mit einigen Buchstaben zu Tage, die unter einander neben dem theilweise erhaltenen Beine einer Figur in Graffito⁷² stehen.

[S. 11] Dann wurde N V, der letzte Bogen auf dieser Seite, der sich theilweise hinter die anstossende Mauer der nächsten Seite hineinlegt, ausgegraben. Die ringsum durch die ganze Halle umlaufende Bank reicht hier weit in die Nische hinein; es wurde ein leeres Grab ohne Verdachung und eine dünne Marmorplatte, Bruchstück ohne Inschrift, gefunden, die jedenfalls nicht als Grabdecke gedient hatte.

⁶⁹ An den Rand geschrieben: "Die Höhe der ganzen".

⁷⁰ Mittwoch, den 13. Januar, bis Freitag, den 15. Januar. Chronik A. de Waal, 14.01.1892 (ACST Libro 69): "Sehr interessante Forschungen in der Platonia von S. Sebastian. Ich habe aus dem Grabe der Apostel Staub und Marmorstaub (abgekratzt) mitgenommen für Reliquiarien in C[ampo] S[anto]".

⁷¹ Es folgt durchgestrichen: "Dann wurde N V ausge[graben]".

⁷² Es folgt durchgestrichen: "zu Tage".

Die anstossende Nische VI zeigt im Hintergrunde oben eine Öffnung, hinter welcher noch anderes Gemäuer liegt; die Untersuchung mit einer langen Stange ergab, dass dahinter ein leerer Raum sein muss, der also unter der obern Apostelkapelle liegt. Die Ausgrabung legte wieder ein Grab mit Ziegeln in Dachform frei, zudem kamen einige kleine Bruchstücke eines Sarkophags des IV Jahrh.'s zu Tage, aber ohne dass sich entscheiden lässt, ob sie christl. oder heidnisch sind. Wichtiger war die Entdeckung eines Stückes alter Mauer im Hintergrunde, die aus der besten Zeit stammt.

Dann wurde N II, die am wenigsten tiefe Nische, in Angriff genommen. Dort kam im Innern links eine Mauer zum Vorschein, die sich in die Platonia hineinzieht; rechts öffnete sich wieder ein Dach-Grab. [S. 12] In allen drei Nischen sind weder Inschriften noch Ziegelstempel

noch auch sonstige Antiquitäten gefunden worden, ausser einigen Bruchstücken eines Glases

in N VI und einigen werthlosen kleinen Marmorfragmenten.

Ich habe unterdessen am Altere die Kalktünche abgekratzt in der Hoffnung, dort Figuren und eine Inschrift zu finden, welche Namen und Datum enthielte. Auf der Vorderseite neben der Fenestella kamen die Häupter der beiden Apostel und über der Fenestella ein länglich [!] viereckige Umrahmung, aber ohne Inschrift, zu Tage. Die gegenüberliegende Seite war gleichfalls in Felder eingetheilt mit kaum erkennbaren Decorationen; die Schmalseite, gegenüber der in's Freie führenden Treppe, zeigte auf rothem Grunde ein Oval, schwarz eingefasst, mit einem Engelskopf in der Mitte. Eine Inschrift kam nicht zu Tage. Die Malerei dürfte dem XVI Jahrh. angehören. Zumal auf der Seite des Engelkopfes standen auf dem rothen Grunde zahlreiche Namen eingeritzt, bei einem die Jahreszahl 1603.

Weiterhin liess ich in der obern Apostelkapelle einen Theil des Bogens untersuchen und die entsprechende Wandstelle im Innern der Platonia vom Kalkbewurf frei legen, woraus sich ergab, dass hier ehemals ein offener Bogen, vielleicht deren zwei gewesen sind, durch welche

man von der Apostelkapelle in die Platonia hinabsehen konnte.

lBogen 4, S. 13| Mit diesen Arbeiten war die Woche zu Ende gegangen und so wurde denn Montag, 18. Jan., Hand an die Ausgrabungen vor der kleinen fenestella gelegt. Zunächst wurden die Marmorstücke, die als Flurbelag gedient hatten, sorgfältig ausgehoben. Die erste, gleich am Fusse der Treppe und in Folge dessen am meisten abgetreten, zeigte noch Spuren von Sculptur einer transenna; beim Erheben stellte sich heraus, dass auch die Kehrseite in dieser Weise bearbeitet war, und dort war die Sculptur noch ganz wohl erhalten. Die übrigen Marmorstücke wiesen weder Inschrift noch Bildwerk auf. Schon nach kurzem Graben gelangte man an die fenestella; es zeigte sich jedoch an der Aussenseite keinerlei Decoration, weder in Marmor noch in Stuck oder Farbe; sondern rohes Gemäuer. Bald musste ich auch die Erwartung aufgeben, dass sich hier ein Cubiculum finden werde, da die Einfassungsmauer der Platonia in die Tiefe weiter ging. Nunmehr vermuthete ich einen Gang, ähnlich wie in der vor einigen Jahren ausgegrabenen Basilika di S. Valentino gefunden worden, und so blieb ich den ganzen Tag dort, die Ausgrabung zu überwachen. Bald kam zwischen Altar und Einfassungsmauer ein Dachgrab zum Vorschein, das also auf dieser Seite die Voraussetzung eines Ganges ausschloss.

[S. 14] Aber ebenso wenig liess sich die Erwartung festhalten, dass der Gang sich nach der andern Seite auf die Vorderseite des Altares zu hingezogen habe, da hier von der Seite des Altares her ein dünnes Mäuerchen, halb Ziegelstein, halb Tuff, bis in die Hälfte des Raumes vorsprang. So bleibt also die Fenestella einstweilen völlig rätselhaft, und die Hoffnung, für die geringe Ausbeute, welche die Ausgrabung der Arcosolien geboten, hier durch eine interessante Entdeckung Ersatz zu finden, erwies sich als eitel. Trotzdem wurde die Ausgrabung in die Tiefe fortgesetzt, um auf den Grund zu kommen, über welchem all' das lockere Erd-

reich gelagert war. Vielleicht fanden sich dort Reste eines Fussbelages, der zu weiten Schlüssen Anlass geboten hätte. Allein auch diese Erwartung schlug fehl; man kam auf die einfache terra vergine, auf das natürliche feste Erdreich. Wenn sich noch irgendwie hoffen liess, ein Bruchstück der Damasianischen Inschrift zu finden, dann konnte es am ehesten bei der fenestella sein; allein es kamen nur einige kleine dünne Marmorstücke zu Tage, ohne jede Inschrift.

Die Ausgrabung hatte den Montag und Dienstag Morgen [S. 15] in Anspruch genommen; am Nachmittage musste, weil auf den folgenden Tag das Fest des h. Sebastianus fiel, die ausgeschachtete Erde entfernt und die Öffnung provisorisch mit Brettern zugedeckt werden.

Am Donnerstag 21. Jan. [1892] wurde das Arcosolium XI in Angriff genommen. Auch hier kam bald wieder ein Dachgrab zu Tage. In allen Arcosolien ist die Anlage der Gräber so, dass bei der Anlage eine viereckige, ummauerte Öffnung für das Hinablassen der Leiche gelassen war, so zwar, dass die Leiche beim Einsenken eingebogen werden musste, um durch die Oeffnung oder den Katarakt in das Grab hineingeschoben werden zu können. Die Grüfte waren mithin fertig, und erst wenn eine Leiche dort beigesetzt worden, wurde die viereckige Öffnung durch eine Platte, oder wahrscheinlicher durch den das ganze Grab deckenden Grabstein geschlossen. Daher ist die Oefnung [!] auch immer auf der Einen [!] Seite des Arcosoliums. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die in dem ganzen Raum umlaufende Bank antik ist und dass ihre Oberfläche sich bis an die Rückwand der Arcosolien erstreckte. Wahrscheinlich lag in jedem Arcosolium eine Grabplatte mit der Inschrift.

[S. 16] Im Arcosolium XI wurde ein stark verrostetes Stück Eisen gefunden⁷³, dessen ehemalige Bestimmung noch zu erforschen bleibt, in der Tiefe aber zeigte sich eine dicke Travertinplatte, welche sich quer unter das Gemäuer der Rückwand des Arcosoliums verliert.

Während dieser Ausgrabungen machte ich mich an die Arbeit, auf der von der Kirche her hinabführenden Treppe die Tünche auf der Wand abzukratzen, wobei sofort Malereien zum Vorschein kamen, welche mit der Bemalung des Altares gleichzeitig zu sein scheinen. Doch zeigten sich weder Figuren noch Decorationen auf dem rothen Grunde. Dagegen stellte es sich heraus, dass diese Farbe auf eine dicke Mörtelschicht aufgetragen war, und dass diese wiederum eine andere, ältere Kalkschichte bedeckte, welche mit frei hingeworfenen Arabesken, roth auf weiss, bemalt war. Lässt sich auch das Alter dieser letzteren Malerei noch nicht bestimmen, so ist wenigstens dies erwiesen, dass die Treppe sehr alt sein muss und wahrscheinlich in die Tage des Damasus hinaufsteigt, und dass auf dieser Treppe die Leichen, welche unten ruhen, hinabgetragen worden sein müssen.

Noch an demselben Tage wurde der Bogen III in Angriff |Bogen 5, S. 17| genommen, wobei sich unter einem der Ziegel des Grabdaches ein Ziegelstempel fand. Ausserdem kam hier eine zerbrochene Thonlampe des IV Jahrh's und ein grösseres Stück flachen Eisens, vielleicht von einer Schaufel oder einem Spaten, hervor sowie eine ganz kleine, dünne Münze, die sich als sehr jungen Datums, als ein Quattrino erwies. Eine ähnliche, aber vollständig oxidiert, war in XI gefunden worden. Auch fanden sich in III Bruchstücke eines Glasgefässes sowie einige kleine Stücke von dünnen Marmorplatten. Diese häufige Wiederkehr von solchen dünnen Marmorstücken als einzigen Fundobjekten der Ausgrabungen legt die Vermuthung nahe, dass sie Ueberreste der damasianischen Platonia sind.

Um das Verhältnis und die Beziehung der kleinen obern Apostelkapelle zu dem untern Raume klar zu legen, liess ich am Freitag auf der Innenwand der Platonia den Mörtel abschlagen. Derselbe fiel, sobald der Hammer ihn berührte, in grossen Lappen herunter, und es zeigte sich nun, dass ehemals drei offene Bögen, von denen der mittlere höher war, beide Räume in Verbindung gesetzt hatten. In dem einen Seitenbogen lag die hinunterführende Treppe. Unter Cardinal Borghese ist dieser Bogen [S. 18] durchschlagen worden, um einen

⁷³ Im Museum des Campo Santo Teutonico finden sich mehrere verrostete Eisen, indes ist eine Identifizierung unmöglich.

höhern Bogen zu schaffen, der in Harmonie stehen musste zu dem Bogen über der neuen in's Freie führenden Treppe. Auf der andern Seite der Rückwand fanden sich keine weitern Bogen, sondern dort lief die Construction der Mauer regelmässig vorwärts. Der Apostelkapelle gegenüber auf der andern Seite der Treppe hat sich also nie ein ähnlicher Raum befunden. Die zwei Bogenöffnungen der Apostelkapelle sind später vermauert worden, um dort das Gemälde Christi am Kreuze zwischen zwei Engeln nebst Brustbildern und ganze Figuren von Heiligen darzustellen. Aber auch auf der andern Seite kamen unter dem Kalkbewurf Reste von Farben hervor, in denen man bloss ein kleines Stück eines Samstreifens [!]⁷⁴ mit braunrothem Grund constatiren konnte.

Weiterhin liess ich zwischen Arcosolium X und XI den Pilaster von seiner Tünche und seinem Kalkbewurf reinigen, um die Construction bloss zu legen. Es ist eine späte, rohe Arbeit, aus damasianischer Zeit, welche endgültig die Annahme ausschliesst, dass die Bögen aus der ersten Kaiserzeit stammen, was man bisher auf Grund der klassischen Formen in den Stuckdeko[S. 19]rationen anzunehmen geneigt war. Immerhin aber sind diese Stuckarbeiten so schön, dass Niemand sie dem Ende des IV Jahrh's unter Papst Damasus zuschreiben möchte, soweit man auch in der Annahme gehn mag, dass in den Stuckverzierungen die klassische Kunst länger fortgelebt habe, als in der Sculptur und Malerei.

Montag 25. Jan. [1892]. Durch das Erdbeben in der vorigen Woche⁷⁵ ist in N I das obere Grab eingestürzt; dadurch ist aber ein Stempel mit P und Claudianus in der Umschrift zu Tage gekommen. Dieser und einige weitere Stempel wurden heute morgen zuerst calchirt. Unterdessen kam P. Bonavenia, und auf seine Veranlassung wurde im Arcosolium V, das sich theilweise hinter VI hinzieht, eine genauere Untersuchung vorgenommen, da sich gezeigt hatte, dass dort die Stuckverzierung auch auf der Stirnwand des Arcosoliums hinter die Mauer des Arcosolium VI erhalten sein musste⁷⁶. In der That kam bald die Randeinfassung des Bogens zu Tage, ein breiter Streifen in Stuck, unten Blattornament, oben Eierstab, und auf dem zwischen beiden liegenden röthlichen Streifen erschien ein Graffito in Majuskeln, wobei zunächst der [S. 20] Name MAXIMUS ans Licht kam. Ihm folgten tiefer in das Mauerwerk hinein weitere Buchstaben, deren Entzifferung jedoch nicht gelang. Jedenfalls aber war es jetzt ausser jedem Zweifel, dass das Arcosolium VI später angelegt worden⁷⁷ als V, IV, III, II und I; in VI und VII und ebenso auf der andern Seite der Treppe in VIII und IX scheint⁷⁸ zudem ein schlechterer Stuck verwendet worden, da hier nur ganz wenige Spuren erhalten sind, während die andern Arcosolien noch ganz ansehnliche Stücke bewahrt haben, sowohl im Hintergrunde als in der Wölbung.

In VI zeigte sich in der Rückwand weiterhin rechts vom Beschauer sehr regelmässiges Gemäuer, links eine Wand mit Mauerwerk, welches aus der Zeit des Damasus stammen könnte; zwischen beiden war eine Füllung rohester Arbeit. Diese Füllung musste also in?

⁷⁴ Wohl "Saumstreifens".

⁷⁵ Chronik A. de Waal, 23.01.1892 (ACST Libro 69): "Diese Nacht, 11 Uhr, 20 M[inuten], heftiges Erdbeben".

⁷⁶ In seinem Sabbatinenvortrag vom 07.03.1892 schreibt de Waal "De explorationibus nuper in 'Platonia' facta" (ACST Libro 84): "Arcosoliorum quae in circuitu sunt sex, remota terra, qua ad medietatem oppleta erant, omni cura perscrutati sumus et tantum in ipsis, quantum super totum muri circuitum sepulcra constructa invenimus eiusdem formae et eiusdem aetatis saec. ¹ IV¹, cui tempori convenit etiam structurae negligentia. In fronte arcosolii V¹ ornamentum gypseum, quod olim totam muri inferiorem partem decorasse visum est, conservatum invenimus et in arcosolio contiguo portam, quae ingressum a porticu antiquitus dabat".

⁷⁷ Statt "das Arcosolium VI später angelegt worden" stand ursprünglich: "die beiden Arcosolien VI und VII später angelegt worden sind".

⁷⁸ Statt "scheint" stand ursprünglich: "ist".

⁷⁹ Es folgt durchgestrichen: "sehr".

später Zeit einen dortigen Zugang verschlossen haben, und so wurde nun mit der Entfernung dieses Einsatzes begonnen. Dabei zeigte es sich abermals, dass die ganze Mauerwand der Arcosolien VI und VII vor älteres Mauerwerk vorgelegt worden ist, indem auch hier |Bogen 6, S. 21| die Stuckdecke hervortrat. Beim Ausbrechen kamen Fragmente der Stuckdecoration sowie einige mit rother Farbe bemalte Bruchstücke hervor. Die Mauer rechts vom Beschauer war seitwärts und auf der Rückseite unbekleidet; die Mauer links hatte auf der Rückseite⁸⁰ ihren Kalküberwurf. Die Apostelkapelle oben liegt über diesem Raume, und ihr Fussboden bildet seine Decke.

Da sich in nächster Nähe der Apostelgruft Gräber bevorzugter Personen erwarten liessen, so wurde zunächst vor dem Altare, in der entsprechenden⁸¹ Entfernung von der Wölbung der⁸² Confessio der Boden aufgebrochen. Nach kurzer Zeit stiess man wieder auf den Katarakt und das⁸³ von ihm aus sich hinstreckende Grab, quer parallel zur Apostelgruft. Hier sah man nun deutlich, dass das Dachgrab mit seinem viereckigen ummauerten Eingang fertig gestellt worden war vor der Beisetzung der Leiche, dass der Kopf des Todten unter dem Katarakt lag und dass nach der Beisetzung das Dach auch über der Öffnung durch gegen einander gestellte Ziegelplatten geschlossen worden war. Dieses Grab enthielt übrigens zwei Leichen. Weiterhin konnte die Lage der alten Flur der Platonia nachgewiesen werden; sie lag um cm unter der jetzigen. [S. 22] Mit welcher Spannung erwartete ich, dass wenigstens noch einige Bruchstücke der damasianischen Marmorflur sich finden würden; vielleicht wenn man durch die ganze Kapelle den Boden wieder abtrüge.

Am Nachmittage kam Wilpert, und so wurde an der Stelle, wo die Inschrift des MAXI-MUS stand, das Gemäuer des Arcosoliums VI vorsichtig durchbrochen und dadurch ein grösserer Theil der Stuck-Bordüre freigelegt. So kam die ganze Inschrift zu Tage, ein Graffito⁸⁴ folgenden Wortlautes: MVSICVS CVM SVIS LABVRANTIBVS VRSVS FORTVNIO MAXIMUS L ... L? Nach de Rossi sind dies die Namen der Stuckarbeiter, welche das Werk gemacht und sich durch Einschreiben in den frischen Kalk verewigt haben. Die Namen

weisen auf das IV Jahrh. hin.

Um das Verhältnis des Innenbaues zu der Wölbung festzustellen, liess ich über XI und XII oben umtauschen. Es ist ausser Zweifel, dass der Innenbau in ein älteres Werk eingesetzt ist: das zeigt sich nicht nur in der durchaus losen Anlehnung der neuen Construction an die alte, indem der leere Raum zwischen beiden einfach mit lockerer Erde und allerlei Fragmenten ausgefüllt wurde, sondern auch darin, dass unter einer einen halben Centim. dicken Kalkschichte der Wölbung eine ältere hervorkam. Uebrigens fanden sich auf beiden Schichten keine Spuren von Farben. Unter den Fragmenten von Marmorplatten, Ziegeln, Lämpchen etc. kam auch [S. 23] eine Ziegelplatte mit Stempeln zum Vorschein. Auch fanden sich die Ziegelplatten, in die ältere Mauer sich hinschiebend, so in Dachform gestellt, als ob auch dort Gräber gewesen wären; wahrscheinlich aber bildeten diese Platten nur den Abschluss und die Verbindung zwischen der alten und neuen Construction.

Der Versuch, das Alter des alten Werkes durch eine Besichtung [!] des Aussenbaues zu constatiren, erwies sich als unmöglich, da ringsum die Erde bis über den Ansatz der Wölbung aufgeschüttet ist. Wenn auch der älteste Bau von Anfang an theilweise unterirdisch war, so könnten nähere Untersuchungen von der Aussenseite nur unter ausserordentlichen grossen

Ausgrabungen bewerkstelligt werden.

⁸⁰ Es folgt durchgestrichen: "Kalkbekleidung".

Es folgt durchgestrichen: "Wölb[ung]".
 Es folgt durchgestrichen: "Apo[stel]".

<sup>Es folgt durchgestrichen: "in ihn münd[ende]".
Es folgt durchgestrichen: "des IV Jahrh's".</sup>

Dienstag [26. Jan. 1892]. Im Arcos. V wurde die Stuckdecoration vollständig frei gelegt, wobei sich zeigte, dass dieselbe auch auf der anstossenden Wand, im Hintergrunde von Arc. VI fortläuft. Die Decoration besteht in einem Pilaster mit Capitell und darüber laufendem Gesimse; oberhalb desselben setzt sich eine Verzierung nicht fort. Was dort für ein Abschluss war, lässt sich noch nicht sagen, da das Mauerwerk von VI im Wege steht. Die Decoration auf der Rückwand von VI besteht aus dem obern Gesimse in Stuck und aus Marmormalerei, grün auf weiss, in rothe Einramung [!] gefasst, darunter. Die Stucklage bedeckt auch noch einen Theil des Bodens unten, der tiefer liegt als die ringsum durch die Platonia laufende Bank. Oberhalb von VI ergab die Ausgrabung dasselbe Resultat wie bei XI und XII: in Dachform [S. 24] gestellte Ziegelplatten, die von Zeit zu Zeit durch eine Quermauer ihren Abschluss finden ganz analog den Gräbern unten. Allein der Raum ist im Innern wie darüber mit Erde und allerlei Geröll aus Fragmenten ausgefüllt. Die obere Füllung der Arcosolien VI und VII muss also mit den andern gleichzeitig sein. Parallelen zu solchen hoch liegenden Gräbern haben wir in den Katakomben an zahlreichen Stellen; sie gehören dort vorwiegend, wenn nicht ausschließlich dem IV Jahrh. an. Vgl. z. B. Armellini, Cripta di S. Emerenziana, p. 7085: Nella tromba del lucernaio (della cripta di S. Emerenziana) furono scavati parecchi loculi, alcuni dei quali sono capaci di contenere tre e quattro corpi. L'aver voluto trarre partito anche da questo spazio per uso di così elevate e incommode sepolture, è un'altra dimostrazione dell'ardente desiderio degli antichi fedeli, di ottenere un sepolcro nelle cripte dei martiri.

Unterhalb der Apostelkapelle wurde die Erde weiter ausgegraben, ohne noch zu einem Resultate zu führen. Ein kleines Bruchstück eines Sarkophags wie dem IV Jahrh. zeigt eine

Wettfahrt im Circus86.

Um den Verlauf der alten Construction hinter dem späteren Einbau zu verfolgen, liess ich auf der Stirnwand über XII ein Loch brechen. Es bestätigte sich, dass die alte Construction sich tiefer hinunter zieht und mit der Rückwand des Arcosoliums correspondirt; es kam auch ein gemaltes Gesimse in Blumendecoration zum Vorschein.

Gegen Abend legten die Ausgrabungen über VI und VII Reste einer Wandmalerei frei, das Unterste einer Hirtenscene; nur die Beine der Lämmer und die Pflanzen auf dem Boden sind

erhalten. Es ist Malerei87 des IV Jahrh.'s.

Fragen wir, was bis jetzt das Resultat in Bezug auf die Tradition der zeitweiligen Bergung der Apostelleiber ist, so haben sich irgend welche Anzeichen, die auf |Bogen 7, S. 25| das I Jahrh. reichen, nicht gezeigt; nur das kleine Stück Mauerwerk im Hintergrunde des Arcosolium VI mag^{ss} aus jener Periode stammen. Erst seitdem Damasus die Stätte ausgeschmückt hat, drängen sich die Gläubigen heran, um in der Nähe der Apostelgruft ihre Ruhestätte zu finden.

Donnerstag [28. Jan. 1892]. Die weitern Arbeiten bei VI stellen die Thatsache fest, dass die Stuckverzierung die ganze Rückwand hinter diesem Arcosolium bedeckte und dann an der Querwand des Arcosolium VII sich hinzog, so dass also VII alt, VI jüngeren Datums ist. Ferner legte eine weitere Untersuchung bei XI und XII es klar, dass die Arcosolien ursprünglich nur einen Unterbau von 0,50 Höhe hatten, zu welchem der spätere Aufbau von 0,95 mit den dahinter liegenden Dachgräbern kam. Dieser spätere Aufbau hat bei VI und VII die alte Wandmalerei des guten Hirten verdeckt, die vor dem Aufbau von unten sichtbar war. Die ganze Rückwand hinter VII und VI besteht aus Mauerwerk aus zwei Perioden. Das ältere zieht sich hinter Arcos. V hin und setzt sich dort im rechten Winkel hinter die eingefüllte

⁸⁷ Es folgt durchgestrichen: "aus damasianischer Zeit". ⁸⁸ Es folgt durchgestrichen: "ist".

⁸⁵ M. Armellini, Scoperta della cripta di Santa Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di San Pietro nel cemeterio ostriano (Roma 1877).

⁸⁶ Dieses Fundstück ist vermutlich im Collegio Teutonico noch erhalten (siehe oben Abb. 5).

Erde fort; das jüngere geht bis zur jetzigen Treppe (von der Kirche her). Der rechte Winkel der älteren Construction liegt um 5 C.⁸⁹ weiter als die Hinterwand des Arcos. V. [S. 26] Da die Stuckdecoration sich über die jüngere Mauer hinzieht, so gehört jene also der späteren Zeit an. Aber auch Arcos. VI kann nicht sehr jung sein, da auch dort ein Dachgrab sich findet, gleich den andern in den übrigen Arcosolien. Die Dachgräber scheinen also alle aus dieser jüngeren Zeit zu stammen; speciell das in VI ist erst durch Aufhöhung des Mauerwerks,

welches den alten Eingang schloss, möglich geworden.

Die Ausgrabung am Fusse der borghesischen Treppe legte sofort wieder, fast unmittelbar unter der Flur, ein Dachgrab offen. Es ist kaum zweifelhaft mehr, dass die jetzige Flur die alte ist und dass keine spätere Anhöhung im Mittelalter angenommen werden darf. Die wenigen achteckigen Steinchen dürften daher der letzte Rest der alten Platonia sein. Die ganze Wandfläche über den 3 Bogen ist ältere Construktion, aus derselben Zeit wie die in der Ecke von Arcos. V–VI; oben unter dem Gewölbe hört sie auf und ist durch Tuf [!] bis zur Decke fortgeführt. Ein Tasto weiter nach unten, neben dem Fenster, beweist, dass das Gewölbe und die senkrechte Wand gleichzeitige Arbeit sind und dass nicht etwa die Wand später eingesetzt worden ist. Im Arcos. I zeigt die Rückwand sehr schönes, noch weit älteres Mauerwerk, als das bei V–VI ist.

[S. 27] Samstag 30 Jan. [1892]. Um in der obern Apostelkapelle festzustellen, ob der dortige Ueberbau eine alte Treppen-Rampe sei, wurde draußen im Klostergarten eine dort noch erkennbare ehemalige schmale Thüröffnung, die vermauert war, wieder ausgebrochen. Der innere Raum war mit Bauschutt vollständig ausgefüllt. Bis heute Morgen ist derselbe zum Theile fortgeräumt; die Wände zeigen Spuren derselben Arabesken-Malerei, welche im Innern an der Treppe vor der Kirche her ich wieder von der Tünche freigelegt habe. Damit ist also die Thatsache constatirt, dass ehemals eine Treppe von Osten her in die Platonia hinabführte; bemerkenswerth bleibt, dass dieser Eingang sehr bescheiden und unansehnlich gewesen ist; von der ursprünglichen Einfassung der Thüröffnung ist nichts erhalten. Ich liess nun die weitere Ausgrabung des Schuttes einstellen und die Arbeiten im Innern der Platonia. V gegenüber, bei den zwei kleinen Vorsprüngen, welche an den Standpunkt der alten cathedra erinnern, beginnen, zunächst um die Mündung der ursprünglichen Treppe zu finden, welche in das Hypogaeum hinabführte. Dabei stellte sich heraus, dass, ungefähr von jenen beiden kleinen Vorbauten aus, sich um die Apsis grosse Ziegelplatten neben einander dachförmig an die Wandung anlehnen. Vielleicht legt die weitere Ausgrabung klar, wozu diese Rinne gedient haben mag. Die um[S. 28]laufende Bank geht nicht weiter in die Tiefe; sie ist also mit der Flur gleichzeitig. Dem widerspricht allerdings, dass unten Spuren von Stuckdecoration hervorkamen. Auf der Wand links die Kirchentreppe empor trat bei weiterem Abkratzen der Tünche noch ein grosser Theil der ursprünglichen und ältesten Decoration geometrischer Linien zu Tage. Indem ich am Eingang in die Apostelkapelle ein Stück des Mauerwerks wegbrechen liess, stellte es sich als unzweifelhaft heraus, dass die Mauerwand mit dem Gemälde der Kreuzigung in die Tiefe weiter geht, dass also die Apostelkapelle eine spätere Anlage ist, wohl aus derselben Zeit des XIII Jahrh.'s, aus welcher die Gemälde stammen.

5. Feb. [1892]. Nachdem die Arbeiten mehrere Tage hatten ruhen müssen, habe ich auf der Treppe, welche aus der Kirche in die Platonia hinabführt, links den ehemaligen Zugang vom Garten aus offen legen lassen. Die Wand zeigt, unter einer spätern Tünche von dunkler Farbe, auf weissem Grunde rothe Arabesken, wie ich sie schon auf der gegenüberliegenden Treppenwand in den vorhergehenden Tagen unter der Tünche ausgekratzt hatte. Eben hier, also auf der rechten Wand, habe ich nunmehr auch in seiner ganzen Ausdehnung das in geometrischen Linien ausgeführte ältere Muster unter einer spätern rothen Tünche offen gelegt. Unter

⁸⁹ Wohl "cm".

⁹⁰ Am Rand steht "NB!".

demselben zieht sich auch das antike Mauerwerk, welches dem über den drei Bögen gleich ist, zu gleicher Höhe die Treppe hinauf fort. Die aus dem Garten hinabführende Treppe kann nicht die ursprüngliche und älteste sein, theils weil sie zu hoch ausmündet, theils wegen der Arabesken. Aber sie muss vor dem XIII Jahrh. liegen, aus welcher Zeit die Gemälde der

Kapelle stammen.

ÎBogen 8, S. 29l An verschiedenen Stellen der Mauerwand über den Arcosolien habe ich die Tünche weggekratzt, um vielleicht auf alte Malerei zu stossen. Allein überall zeigte sich nur eine einfache Kalkweissung, die dann wieder zahlreiche Graffiti mit rothem Stift in Schriftzügen des XVI und XVII Jahrh.'s aufwiesen. Ein Abkratzen der zweiten Schmalseite des Altares, wo ich eine Inschrift zu finden hoffte, liess dort ein gleiches, schwarz eingefasstes Oval erkennen wie auf der gegenüberliegenden Schmalseite. Weitere Ausgrabungen, die ich auf der einen Langseite des Altares vornehmen liess, ergaben kein Resultat in Betreff der Construction und des Materials, aus welchem die Apostelgruft gebaut ist; vielleicht lässt sich auf der Schmalseite des Altares, dort wo die kleine Fenestella ist, mehr erreichen.

6. Febr. [1892]. Die genauere Untersuchung der Hauptwand ergab, dass das Mauerwerk in der Ecke des Arcosoliums VI der Träger des obern Bogens ist und dass die ganze Wand hinter VI und VII in die beiden, rep. [!] in die drei Bögen später eingesetzt worden ist. Die beiden Bögen müssen durch Säulen getragen worden sein. Demgemäss ist die Thüre in VI aus der

zweiten, spätern Anlage.

In der Apostelkapelle fand sich dann beim Abkratzen des [S. 30] Kalkbewurfs, dass dort, oberhalb des Arcos. VII, ein Fenster gewesen, das aus der Zeit vor dem Gemälde des Crucifixus und der übrigen Bilder stammt, da die ältere Stuckbekleidung sich in die Fensterwangen hineinerstreckt. Das Fenster hat auf der Seite der Apostelkapelle 0,50 in der Breite; die Höhe liess sich nicht ermitteln, da nach oben hin zu viel von den Malereien hätte fortgeschlagen werden müssen. Das Fenster scheint nun aber doch nicht, wie man erwarten sollte, in das Hypogaeum hinausgegangen zu sein, sondern es bricht in der Mitte der Mauer ab, und die entsprechende Wandfläche über dem Arcosolium, welche nach einem Zwischenraume die Fensteröffnung schliesst, trägt alte Malereien. Die Wandfläche über den beiden Bogen wies ebenfalls Reste von Gemälden auf, u. a. eine aufsteigende Bordüre mit schwarzer Zeichnung auf braunem Grunde. Der untere Rest der Hirtenscene setzt sich auf der Wand hinter Arcos. VI fort. So ist allerlei Neues gefunden, aber nur, um die ungelösten Fragen noch um neue zu vermehren.

In der Frühe hatte ich die vorläufig verdeckte Ausgrabung vor der kleinen fenestella wieder offen legen lassen. [S. 31] Es kam Alles darauf an zu constatiren, in welcher Weise die fenestella ehemals zugänglich gewesen und welche Decoration sie von aussen gehabt hatte. Fand sich hier noch eine mit Stuck bekleidete Wandfläche, dann konnten dort Graffiti nicht fehlen, und in diesen war dann der Schlüssel für manche Fragen gegeben. Leider ist für die Construction des Fundamentes für den Altar alles Alte zerstört worden; es ergab sich nur eine ungemein dicke Schichte von hartem Mörtel, der auch die fenestella zum Theil ausgefüllt³¹ hatte. Es liess sich aber noch nachweisen, dass die Stuckbekleidung der fenestella auf dem Boden dieser letzteren sich nach aussen fortsetzte und in gleicher Ebene liegt mit dem Rande der um 2 cm. vorspringenden Mauer, welche sich aussen hinzieht. Zur Linken der fenestella (vom Beschauer aus) ist durch die Anlage eines Dachgrabes das weitere Gemäuer zerstört, das rechts sich noch ein wenig oberhalb der vorspringenden Wand fortsetzt. Hier springt dann im rechten Winkel ein Stück Mauer von gleicher Construction vor.

Montag 9 Febr. Die heutige genaue Untersuchung der Fenestella und ihrer Umgebung hat erwiesen, dass [S. 32] sich vor die fenestella ein Dachgrab hinzog, dessen Dach die fenestella mit seiner Mörtelmasse geschlossen hat. Die dortige Seitenwand des Grabes zeigt spätes

⁹¹ Statt "ausgefüllt" stand ursprünglich: "geschlossen".

Gemäuer, das nur für die Höhe einer liegenden Leiche hinabreicht; dann folgt lockeres Erdreich und Geröll aller Art. Die Tiefe der Mauerwand bis in's Innere der fenestella beträgt M. 0,87. Diese Wand setzt sich parallel mit der grossen Hauptwand auf Arcosol. V fort²² und gehört wieder zu einem anstossenden Grabe, in welche der viereckige Ziegelstempel mit den Buchstaben SIP aus dem IV. Jahrh. gefunden wurde. Der fenestella gegenüber zeigte die gleichfalls nur wenig hinabreichende Wand aus roher Arbeit noch Stuckreste, die zu der umlaufenden Bank gehören. Genau entsprechend dem Winkel, den das Arcosolium VII auf die moderne Kirchentreppe zu nimmt, geht der Stuck hier einwärts, so dass dadurch das Alter der Bank gleichzeitig mit den Arcosolien ausser Zweifel gestellt wird. Die Höhe der Bank betrug ursprünglich 0,65; jetzt nur mehr 0,40. In dieser Stuckbekleidung, quer der fenestella gegenüber, ist ein kleines, viereckiges, im Innern mit Stuck bekleidetes Loch. Unterhalb des Stuckstreifens zeigte sich die antike Flur, mit Kalk bekleidet, ähnlich wie bei der Fronte des Arcosoliums V.

Bogen 9, S. 33 Weiterhin kam auf der linken Seite der zur Kirche hinaufführenden Treppe und vor ihr aus sich nach links in das Hypogaeum hineinziehend eine glatt gearbeitete Mauer, IV Jahrh., zum Vorschein, die unter der Treppe sich im rechten Winkel fortsetzt, gegenüber aber durch ein Grab unterbrochen wird. Die weiteren Ausgrabungen morgen werden über

die Bestimmung dieser Mauer vielleicht Aufschluss geben.

Fassen wir das bis jetzt erzielte Resultat zusammen, so hat sich die Hoffnung, aussen, der fenestella entsprechend, ein cubiculum oder einen Gang zu finden, als irrig erwiesen; keine Spur weist auf einen solchen Raum oder auf die Möglichkeit hin, dass man je von dieser Seite an die fenestella heranreichen konnte. Die um die fenestella weggehauene Kalkmasse zeigte keine Spur irgend einer älteren Arbeit. Da sich ferner die Stuckbekleidung in VI über die Füllungsmauer der Bögen, die der Mitte des IV Jahrh.'s angehört, hinzieht, so ist auch die gesammte Stuckdecoration der Arcosolien in diese Zeit herabzurücken. Ueberhaupt aber hat sich bis jetzt noch gar nichts gefunden, was über diese Epoche hinaufgeht, mit alleiniger Ausnahme der Stützmauer für die Bögen und die über letztere sich fortsetzende Wand, welche [S. 34] dem III Jahrh. angehören können, und dem Stück Mauerwerk in der Tiefe des Cubic. VI, das dem I oder II Jahrh. zugewiesen werden muss. Von Inschriften ist ausser dem kleinen Bruchstück im Arcos. I mit den unter einander stehenden griechischen Buchstaben nichts gefunden als zwei ganz kleine Fragmente, deren Schriftzüge dem IV Jahrh. angehören. Statt dass daher die Ausgrabungen Licht in die schwierigen Fragen über das Apostelgrab gebracht hätten, sind dadurch vielmehr die Schwierigkeiten verstärkt, die Räthsel verdoppelt worden.

9 Febr. [1892]. Um die Construction der Confessio zu constatiren, liess ich unterhalb des Gemäuers unterhalb der fenestella die Erde und das Geröll wegschaffen. Das Mauerwerk der Confessio ist aus Tuff und Mörtel. Da aber, entsprechend den innern Marmortafeln, das Gemäuer weiter nach unten vielleicht ein anderes hätte sein können, wurde tiefer gegraben, und nun kam die ursprüngliche Flur, M 2,20 unter der jetzigen und M. 1,40 bis zur fenestella, zu Tage. Es musste nun doch die Aussenwand der Confessio, wo die Gläubigen zu der fenestella hinzutraten, ihre Bekleidung gehabt haben, und sie hat sie gehabt. Allein, dieselbe ist bei der Anlage des Grabes davor zerstört worden. In dem Schutt fanden sich nämlich ansehnliche Reste [S. 35] von allerlei Bruchstücken von Stuck, sowohl bemalt als bearbeitet. Mehrere Stücke sind auf einer Seite canelirt, auf der anstossenden Seite in Farbe. Das Roth in sehr frischer und warmer Färbung ist vorherschend [!]. Zum Nahweise [!], dass wir nicht etwa Altes zerstört haben, liess ich ein quer im Schutt steckendes Stück mit rother Farbe an Ort

⁹² Statt "Die Tiefe der Mauerwand bis in's Innere der fenestella beträgt M. 0,87. Diese Wand setzt sich parallel mit der grossen Hauptwand auf Arcosol. V fort" stand ursprünglich: "Die Grabwand auf der Seite der Fenestella setzt sich auf Arcosol. V fort".

und Stelle. Es bleibt noch zu untersuchen, ob diese Stücke mit der Stuckdecoration in den Arcosolien gleichzeitig sind, was der Fall zu sein scheint. Die gestern bloss gelegte Quermauer bei der Treppe erweist sich als ein massiver, dreieckiger, völlig isolirter Pilaster, dessen Bestimmung räthselhaft bleibt.

Dadurch dass M. 2,20 unter der jetzigen Flur die ursprüngliche Flur zu Tage getreten ist, erweisen sich die Gräber rings um die Confessio als spätern Datums, und zwar aus der Zeit,

als der ganze Raum zwei Meter hoch mit Erde ausgefüllt war. Nun baut sich aber die ganze Anlage der Arcosolien mit ihrer Vorbank nur ein wenig tiefer über der jetzigen Flur auf! Wie ist das zu erklären? Im Arcos. VI habe ich das aus dem I Jahrh. stammende Mauerwerk weiter blosslegen lassen, ohne auf die Basis gelangen zu können. Das Ganze ist ein Pilaster mit vorspringendem Mittelstück; die eine Seite ist regelmässig ausgezahnt.

[S. 36] 10 Febr. [1892]. Der heutige Tag hat eine arge Enttäuschung gebracht. Die farbigen Bruchstücke kamen in solcher Menge zu Tage, und ihre Malerei ist derart, dass sie nicht zur Bekleidung der Confessio gedient haben können; an die-



ser zeigt sich auch nicht die geringste Spur einer ehemaligen Bekleidung. Die Stücke sind, wie eines mit einem Kopfe, neben dem noch etwas Gold erhalten ist, ausweist, heidnische Arbeit, und scheinen die Bekleidung der Wände eines Zimmers gebildet haben. Alle sind gleich frisch in der Farbe, nicht verwittert; Graffiti finden sich nirgends; eine gewaltige Katastrophe, nicht Feuer, sondern eher ein Erdbeben muss den Einsturz bewirkt haben oder die Stuckbekleidung ist mit Hammer und Meissel abgeschlagen worden. In der Mitte vor der Treppe von der Kirche her zeigen sich in der Tiefe von etwa 2 M. die Seitenwände einer erst vermutheten und noch zu constatirenden Treppe; beim Aufschlagen mit der Eisenstange klingt es aus der Tiefe hohl, als ob darunter ein Gewölbe läge. Den altclassischen Pilaster habe ich bis auf seine Basis offen legen lassen; die Flur dort entspricht in Bezug auf das Niveau der Ebene vor der Fenestella. Auch hier kamen Bruchstücke von bemaltem Stuck gleich den bei der Confessio gefundenen zu Tage. Morgen soll rechts von dem alten Pilaster ausgegraben werden, um die andere Seite der Thüre zu finden.

Bogen 10, S. 37 14 Febr. [1892]. In der Confessio habe ich die Ecke, wo der Marmor der Flur fehlt, näher untersuchen lassen. Die Ecke fehlte von Anfang an; die Ergänzung ist durch Kalkbelag hergestellt. Die Marmorplatte der Wandung reicht 11 cm unter die Flurplatte hinab. Meine Hoffnung, unter der Wandplatte Ziegelbau zu finden, der in recht frühe Zeit hinaufreiche, erwies sich als irrig; die ganze arca oder Grabkammer ist aus Einem Guss zu Einer Zeit geschaffen, als Steinguss aus Mörtel und Tuffstücken, so wie man es unterhalb der fenestella sieht. In jener Ecke kam wir unter dem Gemäuer auf terra vergine, während innerhalb der Grabkammer, unter der Flur, sich aufgeschüttete Erde noch sehr tief hinabzieht, so dass selbst mit der eisernen Stange kein festes Erdreich zu erreichen war. Im Boden dort fanden sich kleinere Bruchstücke von terra cotta, ein Stück bemalten Gypses, ein kleiner Knochen u. drgl. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass die ganze arca, zugleich mit ihrer Bemalung, im IV Jahrh. geschaffen worden ist. Dass auf der Seite der fenestella sich keine Spur einer Bekleidung des rohen Mörtelwerks gefunden, bleibt ein Räthsel; noch räthselhafter ist es, dass gleich zur rechten, vor der Kirchentreppe, [S. 38] sich eine aus dem natürlichen Tuff gehauene Wandfläche hinabsenkt, deren Tiefe und Richtung noch nicht festgestellt werden konnte. Wir vermutheten hier anfangs eine Stufe, welche zu einer aus der Tiefe der Katakomben vor die fenestella hinaufführenden Treppe gehöre, was sich jedoch als irrig herausstellte.

Bei der Ausgrabung vor dem Arcos. VI kam eine aus der Platonia hinabführende Treppe

zum Vorschein, nebst Stücken rohen Mosaikbodens. Die Treppe scheint tiefer hinabzuführen, als das Niveau am Fusse des classischen Gemäuers, dessen Basis doch durch die Ausgrabung frei gelegt ist. Dort ist das Niveau dasselbe, wie bei der Flur vor der fenestella. Bei der Ausgrabung kamen zwei Bruchstücke von Inschriften zu Tage, eine heidnische und eine christliche des III oder IV Jahrh.'s, ein Ziegel mit Stempel und mehrere Stücke⁹³ Stuck, auf weissem Grund bemalt, die zu dem Fresco des guten Hirten zu gehören scheinen.

17 Febr. [1892]. Die Arbeiten der vorhergehenden Tage haben wenig Neues geliefert. Der antike Pilaster ist bis in seine Fundamente hinab frei gelegt; zugleich ist ein anderer, ihm gleicher Pilaster in einer Entfernung von etwa 3 M. unter dem Arcosol. VII gefunden worden. [S. 39] Beide entsprechen nicht genau den drei Bögen, obgleich die zwei Säulen, die ehemals die Bögen trugen, wohl noch auf ihnen geruht haben. Die Pilaster sind in einer Höhe von M. abgebrochen, und dann ist in einem spätern Aufbau die Umfassungsmauer und die Bogenwand aufgeführt worden. Vielleicht fände man bei tieferem Graben auch unter der Umfassungsmauer Reste des älteren Baues.

Vergebens suchte ich beim Arc. XIII unter dem Pilaster der Treppe, welcher das Arcosol theilweise verdeckt, nach Spuren und Resten von Stuck oder Marmorbekleidung; der Pilaster hat die Fronte [!] des Arcosols zerstört. Beim Abkratzen der Tünche aber bei I stellte es sich heraus, dass die Kalklage eine sehr dünne ist, also auf keinen Fall alt sein kann. Auf der untersten Kalklage kam ein Graffito mit Bleistift vom J. 1621 hervor. Daraus folgt, dass unter Card. Borghese was noch etwa von alter Decoration auf der Wand war, entfernt und dem Ganzen ein neuer Verputz gegeben worden ist.

Eine Untersuchung beim Arc. X ergab, dass der Bogen des Arcosols IX–X auf einem Dachgrabe ruht, welches unter IX liegt. Da man nun doch X nicht ohne Grab lassen wollte, so kommt hier die Anomalie zu Tage, [S. 40] dass beim Zusammenstoss der beiden Gräber in der Ecke von IX–X nur das eine Grab die erforderliche Länge erhalten konnte, und dass in Folge dessen das in X zwar in der Construction den übrigen ganz gleich, dagegen für eine erwachsene Leiche viel zu kurz ist.

Bei der Ausgrabung vor der fenestella war unter der umlaufenden Bank ein mit Stuck bekleideter Streifen hervorgekommen, der sich auf der Ecke des Arcosols unter die moderne Treppe verliert. So weit ich hier graben lassen konnte, fand sich die Seitenfläche ebenfalls mit Stuck bekleidet. Es ist also auch in dem früheren Werke eine Bank ringsum gewesen; dieselbe ist aber, als Arcos. VI gebaut wurde, ringsumher erhöht worden. Dadurch ist dann in den Arcosolien das untere Ende der Stuckdecoration⁹⁴ ein wenig verdeckt worden, wie ich im Arcosol I nachweisen konnte.

Die beiden kleinen Pilaster, welche angeblich zu der ehemaligen cathedra gehörten, sind späteren Datums, da sie mit dem Mauerwerk der Bank nicht in der Construction zusammen hangen.

Aus Anlass der vom Ministerium angeordneten Reparatur des Daches über der Platonia wird jetzt auch die aus dem Freien hinabführende Treppe ausgegraben. Dort werden sich wohl graffiti finden.

lBogen 11, S. 41l 21 Febr. [1892]. Die heutigen Arbeiten haben manches Interessante gebracht. In Arc. I kam in der Wandung rechts unten ein kleines Stück ältesten Gemäuers zu Tage. Nische I und II scheinen denn doch von Anfang an als wirkliche Nischen aus weit älterer Zeit zu stammen, in welche erst später die Dachgräber eingesetzt und eingefügt worden sind. Dies wird noch näher zu untersuchen sein.

Die genaue Prüfung des Apostelgrabes zeigte, dass die Decke des Schachtes aus drei Marmorplatten besteht, von welchen die mittlere mit dem Monogramm ein wenig tiefer liegt.

<sup>Statt "Stücke" stand ursprünglich: "Kalkstücke"
Es folgt durchgestrichen: "auf beiden Seiten".</sup>

Das Monogramm gehört der Zeit des Papstes Damasus an, und alles weist darauf hin, dass die ganze jetzige Einrichtung die ursprüngliche ist95, mit Ausnahme der beiden fenestellae von Marmor aus dem XIII Jahrh., deren späterer Einsatz sich zumal auf der einen Wandfläche deutlich nachweisen lässt. Neben dem Monogramm war in alter Zeit ein Ring oder Hacken [!] eingelöthet, wohl um eine Lampe daran zu hangen. Diese Einlöthung muss geschehen sein, bevor der Stein an seinen jetzigen Platz kam. Die Wandung zu beiden Seiten zwischen den fenestellae ist noch mit der ursprünglichen Kalkbekleidung bedeckt, die eine Menge von Einritzungen zeigt, ohne dass sich jedoch ein Buchstabe oder Graffit [!] oder Monogramm entziffern lässt. Die beiden fenestellae ruhen auf einer Marmor-Unterlage, und diese springt auf der Fensterseite (ehemals Vorderseite des Altares) ein wenig vor, um Gegenstände, etwa Lampen, darauf zu stellen. Beide Marmortafeln ruhen auf je zwei Eisen, deren nähere Bestimmung nicht klar ist. Die fenestellae des XIII Jahrh.'s haben die alte [!] [S. 42] Öffnungen etwas eingeengt, indem ein Stück Mauerwerk eingesetzt worden ist. Wenn Torrigio von einem Marmor-Altar spricht, so scheint dies nicht im strengen Wortsinn zu fassen zu sein; denn beim Abhauen der Schmalseite des Altares nach der Kirchentreppe kam der alte Ziegelbau zu Tage, mit gelber Tünche überzogen; darüber lag eine Mörtelschichte, auf welche die rothe Bemalung von vor 1603 (graffito) aufgetragen war. Die kleine fenestella unten hat auf ihrer Basis eine doppelte Kalklage, aber diese liegt auch wieder bloss auf dem Boden, und zwar nach dem Innern des Grabes. Ist vielleicht die fenestella die secunda cataracta, so dass für gewöhnlich die brandea oben hineingelegt wurden, bei besonderen Fällen aber in die Nische der tiefern fenestella?? Wenn dies ist, dann fällt die ganze Schwierigkeit fort, dass sich auf der Aussenseite des Grabes keinerlei Decoration zeigt; die fenestella war dann eben keine

Marchi hat wohl Recht gehabt, dass in der Tiefe auf den stehenden Marmorplatten eine Deckplatte (oder zwei) lag, da das Gewölbe über jenen zurückspringt. Zu beachten ist, dass die Gräber alle in der gleichen Weise mit dem Apostelgrabe construirt sind: an der einen Seite die Oeffnung, ein viereckiger Schacht, und dann das Langgrab. Diese singuläre Erscheinung

beruht wohl auf der Imitation des Apostelgrabes.

[S. 43] In der Ecke, wo die durchlöcherte Platte liegt, wurde weiter ausgegraben, und da zeigte sich auf der Schmalseite, dieser parallel laufend, eine Mauer, gleichfalls aus Mörtel und Tuff, die sich unter die Einfassungswand hinauszieht. Unter der durchlöcherten Platte selbst ist der gegenüberliegende Abschluss durch zwei grosse Marmorstücke gebildet. Was hier noch herauskommt, wird die weitere Ausgrabung klar stellen müssen. Was die durchlöcherte Platte betrifft, welche de Rossi für ein altes Marmorfenster ansieht, so ist daran zu erinnern, dass Armellini im Ostrianum ein Grab fand mit einem kleinen, gleichfalls durchlöcherten Marmorstück im Boden, welches eine viereckige Vertiefung deckt, die wohl ursprünglich Reliquien bewahrt hatte. Allerdings sollte das hier eine Parallele finden, dann müsste das Loch in der Tiefe unten die Apostelgruft sein, dann wäre der bisomus nicht die Ruhestätte der Apostel, sondern das Grab zweier Gläubigen, und so wenig glaublich dies klingt, es bliebe dann auch noch die Frage zu lösen, warum bloss die eine Platte durchlöchert ist. Allein in dem tiefen Dunkel, vor dem wir stehen, muss man an Alles denken, und manchmal kommt grade das, woran [man] am wenigsten gedacht hat. Es wäre doch denkbar, dass z. B. der Eigenthümer [S. 44] des ganzen Hypogaeums sich sein Grab über der Apostelgruft

⁹⁵ In seinem Sabbatinenvortrag vom 07.03.1892 schreibt de Waal "De explorationibus nuper in 'Platonia' facta" (ACST Libro 84): "Arca ipsae [!], ubi Apostoli absconditi fuisse credentur, tabula marmorea in duos loculos divisa est, quae desuper cataractam habet lapide Monogrammati Christi ornato coopertam. Omni ex parte uno tempore et IV potius quam III speculo constructa videtur; sed de aetate adhuc sub iudice bis est".
96 Es folgt durchgestrichen: "Kalk".

angelegt hätte. Denn dass die ganze Cella <u>nicht</u> dem <u>ersten</u> Jahrhundert⁹⁷ angehört, wird Niemand mehr bestreiten. Die cellae mit ihrem Gewölbe aber stammen aus derselben Zeit, und höchst wahrscheinlich aus dem IV Jahrh.

So sehr die sich n die Tiefe fortsetzenden Wandungen des Arcosol I und II an einen früheren Bau denken lassen, so ist doch bei IV-V der Bogen der Arcosolien ohne Fortsetzung

in die Tiefe, und bei IX-X ruht der Bogen gar auf dem Dache des Grabes.

22 Febr. An der Seite des zweiten ältesten Pilasters, unter unter der jetzigen Treppe zur Kirche, ist opus reticulatum hervorgetreten. An dasselbe und theilweise an den Pilaster

lehnen sich weitere Dachgräber an.

In Arcosol. I habe ich ganz unten in der Tiefe auf der Wandung Bemalung gefunden, blau und grün; ebenso in Arcosol. II, wo die ganze Rückfläche noch erhalten ist, treten Farben hervor. Leider klebt der Schlamm so fest, daß das Loslösen, zumal in dem engen Schacht, überaus mühsam ist. Vor I–II habe ich ausgraben lassen, um zu constatiren, welche Form und Gestalt denn der Pilaster in der Tiefe habe. Gleich unter der Flur kam wieder die Stuckbekleidung auf der umlaufenden Bank zu Tage; irgend eine glatte Fläche des Pilasters aber ist nicht gefunden. Vor I–II geht ein Dachgrab, und dahinter ein anders auf die Confessio zu.

lBogen 12, S. 45l 23 Febr. [1892]. Die vermeintliche Bemalung (blau-grün) in der Tiefe von Arcos. I erwies sich als ein Stein, der hier, ebenso wie das Bruchstück ältesten Mauerwerks, in die Construction eingefügt ist. Auch im Arcos. II sind keine Farben in der Tiefe vorhanden. Wohl aber hat die sorgfältigste Untersuchung ergeben, dass die ganze Construction der Gräber unten und der Arcosolien darüber aus Einer Zeit ist. Die von aussen hinabführende Treppe ist zum Theil ausgegraben. Die Seitenwände haben Malereien, rechts sind eine Art Adler oder Drachen, und ein vierfüssiges Thier in einem Kreis hervorgekommen; ähnlich ist es auf der linken noch halb verschütteten Wand. Auf beiden Seiten kommt darunter die ältere

Malerei mit den rohten Arabesken auf weissem Grund hervor.

Am Nachmittag kam Comm. Lanciani, auf dessen Urtheil ich im höchsten Grade gespannt war. Die Stucchi im Arcosol. I legte er in das II oder III Jahrh., indem er in der männlichen Figur mit der Schlange im Nebenfelde für einen Aesculap anzusehen geneigt war. In diese Zeit legte er auch das hinter dem Stück auf der Rückwand hervorkommende Gemäuer, wo eine gleich dicke Lage Mörtel mit den Ziegelplatten abwechselt. Dasselbe Mauerwerk [S. 46] kehrt wieder in dem Bogen und der Seitenwand der Hinterwand, sowie auf der Treppe. Im Arcos. VI ergab die Untersuchung mein früheres Resultat, dass der Stuck auf die Wand links, die aus der damasianischen Zeit stammen dürfte, aus der Ecke bei V übergeht und dass nicht etwa hier ein späterer Zusatz gemacht worden ist. Auch das Graffito mit dem Worte laborantes stimmt für das IV Jahrh. Die beiden Pilaster, wie das opus reticulatum und die Farben auf den zahlreichen Gypsstücken schrieb Lanciani dem ersten Jahrh. zu. Den (nicht dreiekkigen, sondern) länglich viereckigen Pilaster setzt er in das IV oder V Jahrh. Ich hatte denselben ganz bloss legen und hinten weiter ausgraben lassen, wo wiederum altes Gemäuer, aber nicht opus reticulatum, zum Vorschein kam. Am gespanntesten war ich natürlich auf sein Urtheil über die arca sepulcralis. Für das Gemäuer unter der fenestella erklärte er, überhaupt keine Zeit angeben zu können, da Guss aus Mörtel und Tuff jedem Jahrh. angehören können. Als wir dann in's Innere hinabgestiegen waren, wusste er sich erst gar nicht zurecht zu finden. Es sei ein Werk [S. 47] einzig in seiner Art, für das er weder in heidnischen noch in christlichen Grabanlagen ein Analogon kenne. Die Cassettendecoration stellte er, derjenigen auf der Treppe zur Kirche links gleich, in die damasianische Zeit; dagegen sprächen die grossen Marmorplatten für eine entschieden frühere Zeit; denn Marmortafeln von solcher Grösse und solch sorgfältiger Arbeit seien im IV Jahrh. nicht mehr möglich gewesen. Es widerspricht in der Costruction [!] nichts der Annahme, dass der ganze Bau in das II und vielleicht in's I

⁹⁷ Es folgt durchgestrichen. "und auch nicht".

Jahrh. hinaufreiche; jedenfals liegt er vor dem IV Jahrh. Aber es ist ein in regelrechter Arbeit, welche Wochen in Anspruch nahm, hergestelltes Werk, das mit Rücksicht auf einen bestimmten, vorgesehenen Zweck geschaffen wurde. Das ist ein sehr erfreuliches Resultat, das mich von schweren Sorgen befreit. Wir haben ein Gebäude vor uns, das in seinen ältesten Theilen dem I Jahrh. angehört. Daran schliesst sich ein weiterer Bau des II oder III Jahrh.'s, der in der Ecke beim Arcosolium V–VI, in den Wandungen der Arcosolien I, II u. s. w. und im Treppenaufgang zu Tage tritt. Dann folgt die die offene Bogenstellung schliessende Rückwand aus dem IV Jahrh. mit den Stuckdecorationen, und der Pfeiler aus dem IV oder V Jahrh. Endlich die arca, die jedenfalls vor 300 liegt, aber [S. 48] [kein] in Hast und Eile, sondern in ruhiger Arbeit, ausgeführtes Werk ist. Die ursprüngliche Höhe der Arcosolienwand gibt die Linie der Stuckdecoration in der Ecke bei V an; darüber ist später ein Aufsatz gesetzt worden.

26 Febr. [1892] **. Ich liess unter der Fenestella, unterhalb der ursprünglichen Flur, tiefer graben, ob vielleicht die Fundamente der arca Ziegelbau zeigten; allein auch hier ist alles Steinguss. Im Innern der arca habe ich dann die Ecke genau untersucht. Die Wand unter der Lunette mit Xus [= Christus] und den Aposteln ruht auf einer in's Innere vorspringenden Mauer aus Guss, die in zwei Absätzen hinabreicht, von denen die untere [!] bedeutend tiefer ist und die Höhe der loculi in den Katakomben hat. Der Boden ist ebenfalls mit Kalk belegt; er liegt M 0,80 unter der Flur der durchlöcherten Metallplatte. Unter der Seitenwand der Arca zieht sich jene Langwand unten noch weiter fort nach rechts; aber der Boden nimmt unterhalb der Wandung der arca ein etwas höheres Niveau an. Die durchlöcherte Marmorplatte ruht auf der abgebrochenen Stelle auf einigen grossen, rohen Marmorstücken, die ihr als Stütze und Fundament dienen. Weiter zu graben war bei der Enge des Raumes unmöglich.

lBogen 13, S. 49l Hinter Arcos. VI fand ich, dass in der Ebene der dortigen Thürflur sich der ganzen Länge der Mauer hin abwärts eine andere Construction aus geglättetem Stein zeigt, die an einigen Stellen Stuckbekleidung bewahrt hat. Die Wand hinter dem Arcosol. VII hat bloss in dem obern Theile ihre Stuckbekleidung bewahrt; doch ist der Raum zu eng, um zu untersuchen, ob dort Malereien und Graffiti sind; Spuren von Farben sind ersichtlich.

Am Altare ließ ich auf der Seite, wo die Apostelköpfe stehen, einen Theil des Verputzes weghauen; dort ist Construction in Ziegeln, aber sehr schlechte Arbeit.

Ueber Arcosol. VI und V ließ ich die Mauer untersuchen: dieselbe geht in Einer Construction um die Ecke herum, ein Beweis, dass der obere Theil über der Stuckdecoration

vor V und das Arcosol VI gleichzeitig angelegt worden sind.

Indem ich am Gewölbe, wo dasselbe an die Querwand stößt, forthauen liess, zeigte es sich, dass das Gewölbe sich an jene Wand anlegt; diese geht durch in die Wölbung hinein, ist also älter. Die Wölbung selbst hat nur zwei Lagen Tünche, ist [S. 50] also aus der Zeit des Card. Borghese, wo die Wandung des Gewölbes einen frischen Ueberzug von Kalkmasse erhielt. Ich habe an zwei entgegengesetzten Stellen diesen Ueberzug abhauen lassen und kam so wirklich auf eine ältere Fläche der Kalkconstruction; die Hoffnung jedoch, dort Farben zu finden, erwies sich als eitel, wie so viele andere.

Ich habe die neben der kleinen fenestella rechts vom Beschauer sich hinabsenkende Wand untersuchen lassen. Sie hört in einer Tiefe von nahezu 1 M. auf, wo ebener Boden von terra vergine folgt. Die Wand wird nach vorwärts durch die Construction eines Grabes unterbrochen; unter die Treppe hin liess sie sich nicht weiter verfolgen, um den Oberbau nicht zu gefährden.

⁹⁸ Chronik A. de Waal, 26.02.1892 (ACST Libro 69): "Meine Ausgrabungen der Platonia nehmen mich andauernd in Anspruch. Es kommt Vieles Interessante zum Vorschein; aber in vielen Punkten ist auch meine Erwartung enttäuscht worden; zumal was das Apostelgrab selber betrifft".

In den Marmorfenestellae befinden sich in allen 4 Fensterchen unten Falze, die nach der Mitte zu emporsteigen; was mag das für einen Zweck gehabt haben?

Zu den Löchern im Boden der arca sind die von P. Grisar in der [Römischen] Quar-

talschr[ift] angeführten Beispiele99, sowie der Altar in Regensburg zu vergleichen 100.

Die jetzige Flur kann nicht die aus der Zeit des Papstes Damasus sein, da an der Bank ringsum der Stuck tiefer geht und zwar ziemlich bis zur Ebene über dem Grabe, das vor der Langseite der arca frei gelegt wurde. Wahrscheinlich stammt der [S. 51] jetzige Fussboden erst aus der Zeid des Card. Borghese, wo auch die Arcosolien ihre Füllungen erhielten.

Im Oratorium oben ist das Mauerwerk ringsum von gleicher Construction und dem

III. Jahrh. angehörig.

Die zahlreichen Fragmente bemalten Stucks scheinen¹⁰¹ nicht Einem, sondern mehreren Räumen und selbst verschiedenen Epochen anzugehören; mehrere Stücke zeigen Theile von figurirten Gemälden. Es fand sich die untere Hälfte einer kleinen nackten Figur und in glänzendem Gold ein Strahlenkranz aufgetragen.

Die im höchsten Grade nachlässige Form der Construction der Arcosolien, die nicht einmal über einem Halbkreis construirt sind, lässt eine Datierung vor das IV Jahrh. gar nicht

zu, sondern spricht viel mehr für das Ende desselben.

Ich habe wiederum beim Arcosol. XII untersucht, ob sich vielleicht eine doppelte Kalkschichte nachweisen lasse. Es scheint aber, als ob die Wand lange Zeit, vielleicht Jahrhunderte lang, unbekleidet gewesen ist und erst durch Card. Borghese ihren Kalkbewurf erhalten hat. Iedenfalls fand ich unter dem jüngsten Kalkbewurf keine Spur einer älteren Tünche oder

Malerei oder Stukverzierung102.

14 März [1892]. Da ich schon über 600 L. an den Ausgrabungen [S. 52] verwendet habe, hat die Commission das Weitere übernommen, und so wird nun zunächst das Oratorium ausgeräumt. Der freistehende Altar zeigte, als die Platte abgehoben wurde, ein sepulcrum für Reliquien, mit einem besondern viereckigen Marmor-Plättchen geschlossen. Das Innere enthielt nur gelblichen Staub, keine Gebeine und keinerlei schriftl. Angabe. Der viereckige Pilaster von Marmor aber, welcher den stipes des Altares bildete, zeigte auf der untern Basis und offenbar für das Quadrat bemessen, einen guten Hirten in roher Arbeit, neben ihm ein sitzender und zu ihm aufschauender Hund und gegenüber eine Art Säule.

Die auf Anordnung des Ministeriums ausgeführten Arbeiten über dem Gewölbe der Platonia haben nicht nur die alte Treppe wieder frei gelegt, sondern es scheint, dass ehemals der

Weg in die Platonia über das Gewölbe hin von der Kirche her kam.

15 März [1892]. Im Arcosol. I habe ich in der Ecke etwas von der Wand wegschlagen lassen, wodurch es nun ausser Zweifel gestellt wird, dass die Wand weiter geht und also die Bögen später vorgebaut worden sind. Der Bogen des Arcosols zeigt abwechselnd Tuff und Ziegel-Bau, während der Hintergrund, wie auch im Vorhof, aus Ziegel und Mörtel gebildet ist. Im Vorhof hat die Ausschachtung der Erde nichts Neues zu Tage gefördert. Nur das Eine lBogen 14, S. 53l ist bemerkenswerth, dass die Nische des obern Fensterchens sich ehemals tiefer hinunterzog, jedoch nicht eine Thüre gewesen sein kann, theils weil sie zu enge ist, theils weil sie nicht bis zur Flur hinabreicht. An den Wänden zeigen sich stellenweise Spuren

⁹⁹ H. GRISAR, Die Grabplatte des h. Paulus, in: RQ 6, 1892, 119-153.

¹⁰⁰ A. EBNER, Die ältesten Denkmale des Christenthums in Regensburg, in: RQ 6 (1892) 176–179.

¹⁰¹ Statt "scheinen" stand ursprünglich: "gehören".

¹⁰² Am 13.02.1892 referierte de Waal über seine Grabungen auf der Konferenz für Christliche Archäologie (BAC 5,3 [1892] 30 f.), am 26.02.1892 an der Pontificia Accademia Romana di Archeologia (DPARA 2,4 [1892] 476–479). Siehe auch Marucchi auf der Konferenz für Christliche Archäologie vom 10.04.1892 (BAC 5,3 [1892] 34 f.).

ehemaliger Bemalung, aber so verblichen, dass man nur auf der grossen Hauptmauer Reste

einer quadratischen Einfassung erkennt.

20. März [1892]. Bei der Ausgrabung des Oratoriums sind nur einige unbedeutende Fragmente von christlichen Sculpturen und Inschriften aus dem Schutt heraus gekommen; eine Thüre hat sich nicht gefunden, und die Annahme, dieser Raum, weil nach der Via Appia zu gelegen, sei eine Vorhalle gewesen, erweist sich somit als irrig. Dagegen stellte es sich heraus, dass die Mauer, auf welcher beim Hinabsteigen links die moderne Treppe theilweise ruht, eine antike Mauer des III Jahrh.'s ist, da die Construction durchaus der in den übrigen Theilen gleich ist. Unter der jetzigen Treppe also muss ein schmaler Gang liegen, da rechts vom Hinabsteigen die Treppe gleichfalls das alte Mauerwerk aus dem III Jahrh. hat, und dieser Gang, der auf die Via Appia zu geht, ist der älteste Zugang zur Platonia gewesen.

[S. 54] 24 März [1892]. Bei Gelegenheit des Festes in der Katakombe von Praetextatus fand prüfend Besuch in der Platonia statt. Es ist nun unzweifelhaft, daß die "Apostelkapelle" keine Vorhalle, sondern ein Nebenraum der Platonia war, ohne Thüre nach außen. Der Fußboden, in gleichem Niveau mit den Basen der ältesten Pilaster und des Opus reticulatum, ist wieder gefunden; ein Theil der alten Mosaikflur ist erhalten. In weiterer Tiefe fand sich eine Marmorstatue ohne Kopf. Unterhalb der modernen Treppe ist eine ältere zum Vorschein gekommen, die sich an die älteste Mauer rechts (III Jahrh.) anlehnt und links auf eine dünne Mauer aus gleicher Zeit stößt, welche die Apostelkapelle auf dieser Seite abschließt. Die Treppe ist also auch in das dritte Jahrhundert. Welche Richtung nimmt sie nach oben hin? Bildet sie die Fortsetzung der ins Freie führenden alten Treppe?

Marucchi und Stevenson untersuchten die Ecke in der Platonia. Es soll die Platte aufgeho-

ben werden, um zu constatiren, ob wir in der Tiefe ein älteres Grab haben.

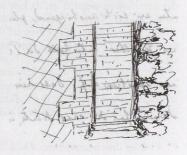
27. März [1892]. In dem Nebenraum ist unter der Statue noch eine Anzahl anderer Marmorstücke gefunden, u.a. eines in Quadrate getheilt mit Rosetten in der Mitte, und ein Sarkophag, mit Erde gefüllt, bei dem es sich noch nicht constatiren lässt, ob er auf irgend einer Seite bearbeitet ist.

In der arca der Apostel lässt sich die durchlöcherte Flurplatte nicht aufheben, da die aufrecht stehende Platten der Schmalseiten auf ihr stehen. Es ist aber unter derselben [S. 55] aus Mörtel ein Grabbett oder eine Grabvertiefung ersichtlich, und so habe ich angeordnet, dass die Steinblöcke, auf welchen die Platte an der abgebrochenen Ecke ruht, entfernt und die Grabvertiefung weiter verfolgt werden soll. Desgleichen soll oben in der Breite unter der arca weiter nachgegraben werden, ob sich ein zweites Grabbett findet. Nachher soll die durchlöcherte Platte abgewaschen werden, da vielleicht Graffiti auf derselben eingegraben sind.

Der Mauermeister [!] erklärt es für nothwendig, auf der Treppen-Ecke unter dem Arcosol VII eine Stützmauer aufzuführen. Er hat, 1 Meter unter dem Sockel des ältesten Pilasters, an die Mauer angelehnt, wiederum ein Grab gefunden, aber so construirt, dass nicht 2 Ziegel gegen einander stehend das Dach bilden, sondern nur Ein Ziegel sich an die Mauer lehnt. Dieses Grab liegt also fast einen halben Meter unter der ältesten Flur; das Kopf- (oder

Fuss-)ende ist auch hier in senkrechtem Mauerwerk abgeschlossen. Der alte Pilaster ist auf der linken Seite, wo er an das Opus reticulatum stößt, ausgezahnt, und rechts ist dann eine Füllung von rohem Gestein, so dass hier, auf den andern Pilaster zu, eine weite Öffnung oder Durchgang in den Nebenraum gewesen sein muss. Auch hier kommen in der Tiefe noch weitere bemalte Stück [!] Stuck zum Vorschein.

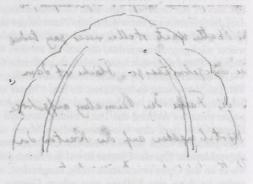
[S. 56] 28 März [1892]. Heute Morgen habe ich zwei Stunden in der arca zugebracht, um Alles gut zu studiren. Die Ausgrabung unter der Platte hat wiederum



eine Enttäuschung gebracht. Der Arbeiter hatte die die durchlöcherte Platte tragenden Felsstücke entfernt, war aber wieder auf weitere solche Stücke gestoßen. Das vermuthete Sargbett zieht sich nicht weiter die Länge der Platte nach fort, sondern schließt etwa in einem Viereck unregelmässig ab; die Ausgrabungen nach der andern Seite, unter die aufrecht stehende Scheidungsplatte hin, ergab keine zweite Vertiefung, wohl aber ist auch hier alles nachgefüllte Erde. Die Wand aus Kalkmasse, auf welcher die Schmalseite der arca ruht, zieht sich rechts (auf der Seite des h. Paulus) weit ausserhalb der arca hinaus; sie ist aber nicht ganz senkrecht, sondern nach dem Innern der Arca von unten aus sich leicht ausbiegend, gleich dem ersten Ansatz eines Gewölbes; unterhalb der Platte steigt sie in zwei kleinen Absätzen auf. Dass diese Mauer nicht als Fundament für die arca diente, ist klar, sowohl, weil sie sich ausserhalb der arca fortsetzt, als weil sie unter der Langseite fehlt.

Die genauere Untersuchung der arca hat meine frühere Anschauung doch in etwa modificirt. Bogen 15, S. 57 Die Marmorplatten in der Umfassung sind in ihrem obern Niveau ganz ungleich; die Langplatte links, auf der Seite des h. Petrus, ist niedriger, und so ist durch Ziegelsteine oben nachgeholfen. Der Mörtel am Gewölbe ist in rohester Weise aufgetragen und unten über den Marmorplatten vielfach abgelaufen, so dass er die Plattenkante stellenweise ganz bedeckt. Ueber diese unregelmässige Fläche ist dann aber doch die Farbe der Bemalung aufgetragen. Aus den Mörtelmassen auf den Kanten der 103 Platten folgt, dass Deckplatten nie auf den loculi gelegen haben können, wofern, wie es den Anschein hat, der Mörtelverputz der ursprüngliche ist. Mörtellagen aus verschiedenen Epochen habe ich in keiner Weise entdecken können. Merkwürdig ist dann aber doch wieder, warum das Gewölbe hinter den Platten zurückspringt, und warum es auf der Seite der Lunette mit Christus und den beiden Aposteln weiter, (eine Handbreit) zurückspringt, als auf den andern Seiten. Die Wölbung steigt in Absätzen auf; am rohesten liegt die Mörtelspeise auf dem untersten Absatze auf, wo sie gleichsam abgeflossen ist, hier dicker, dort weniger dick. [S. 58] An eine Zubereitung der Wölbungsfläche, um einmal bemalt zu werden, ist gar nicht gedacht worden, und der Maler hat auf die rauhe und vielfach ganz unebene Fläche seine Farben auftragen müssen, so gut es ging. Hat dies seinen Grund darin, dass man bei der Ausmalung ja nichts von dem Bestehenden zerstören, sondern es nur mit Bildwerk schmücken wollte?

Beide Lunetten zeigen rechts und links einen Palmbaum, wodurch der Bogen eingeengt erscheint. Diese beiden Palmbaumstämme treten auch auf der untern Lunette ganz klar zu Tage; zwischen ihnen aber fehlt jede Spur von Farbe. Es scheint, als ob einmal, in sehr früher Zeit, die Lunette hier unter der kleinen fenestella erbrochen und die Öffnung durch rohes Mauerwerk wieder geschlossen worden ist, da hier und da die Ziegel- oder Tuffstücke in demselben unter dem Mörtelbewurf erkenntlich sind. Ist diese Annahme rich-



tig, dann muss also die Offnung [!] gemacht worden sein nach der Ausmalung.

Die Absätze der Wölbung scheinen mir von den Brettern herzustammen, über welche es angelegt worden ist. Die Marmorplatten sind nicht regelrecht zugeschnitten und [S. 59] schlecht zusammengefügt; der Kalkbewurf der Wölbung ist äusserst roh; alles verräth entweder unfähige Arbeiter – und dazu passt doch nun wieder der Charakter des Ganzen nicht –

¹⁰³ Es folgt durchgestrichen: "Deck".

oder eine überstürzte oder unter bedrängten Zeitverhältnissen ausgeführte Arbeit. Das würde für die Zeit von 258 sprechen.

Oben in der Wölbung, nicht weit von der Lunette mit Christus und den Aposteln, sind zwei roh ausgebrochene Löcher, denen ein doppelter Ausbruch am Cataract zu entsprechen scheint. Jene zwei Löcher gehen sehr tief und gingen wohl durch das ganze Gewölbe. Wozu sind sie gemacht worden? Am ehesten möchte man an Stricke denken, um einen schweren Gegenstand, etwa einen Sarcophag, aus der arca zu heben.

Wer sind die zwölf Heiligen auf den beiden Langseiten, die dem Herrn ihre Kränze darbringen? An die zwölf Apostel kann man weniger denken, da Petrus und Paulus in der Lunette schon erscheinen. An Heilige des Coemeteriums ad Catacumbas oder an Heilige der Via Appia überhaupt ist nicht minder zu denken, weil in ersterem nicht so viele Martyrer, soweit uns bekannt ist, ruhten, und weil im zweiten Falle gewiss die h. Caecilia und eine oder andere weitere Martyrin nicht gefehlt hätte.

[S. 60] Sind es vielleicht die Nachfolger Petri, die im Vatikan ruhten bis auf Zephyrinus (202), der die Papstgruft in S. Callisto ablegte [!]? Das wären grade 12: Linus, Anencletus, Evaristus, Alexander, Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicetus, Soter, Eleutherius und Victor.

31 März [1892]. Die Statue ist erhoben worden, und man hat auch den Kopf derselben gefunden; es ist Arbeit des III Jahrh.'s. Ausserdem lagen dort in der Tiefe viele Bruchstücke schweren Marmors, in Cassetten getheilt und mit Rosetten in der Mitte, die ebenfalls erhoben und in das Museum von S. Sebastiano gebracht worden sind 104. Der Sarkophag erwies sich als auf keiner Seite bearbeitet. Der Sockel zu der Statue, auf der die Inschrift stand, fehlt; ebenso jede Inschrift. Das in Mauerwerk des IV Jahrh.'s verwendete Bruchstück eines M. NEMONIVS (?) gehört dem III. Jahrh. an. (Hat man auch andere Inschriften dieses Namens an der Appia gefunden? Existiert vielleicht in einem Museum die Basis der Statue?) Die Vermuthung Lugaris, der Sarkophag sei die erste Ruhestätte der Apostel, hat gar kein Fundament; mehr hätte die Annahme, dass es die Ruhestätte des h. Sebastianus (in initio cryptae) gewesen; allein da die Gebeine des Martyrers erst im IX Jahrh. nach St. Peter übertragen wurden durch Papst , so müssten sich Anzeichen von Verehrung der vorhergehenden Zeiten finden, und die fehlen gänzlich. Der Raum ist allem Anschein |Bogen 16, S. 61| nach ein heidnisches Hypogaeum des III Jahrh.'s gewesen, dessen Besitzer und wohl auch Gründer durch die Statue dargestellt ist.

Ich besuchte mit Marucchi nochmals die arca. Die vier Löcher in der Wölbung sind gemacht nach der Ausmalung, da sie dieselbe zerstört haben; ihre Ausmündung nach oben ist so eng, dass nur ein ordentlicher Strick hindurch geht. Man hat sich später nicht mehr die Mühe genommen, die Löcher zu schließen. Allem Anscheine nach können sie nur dazu gedient haben, einen schweren Gegenstand heraus zu heben. Waren das die beiden Särge der Apostel, so muss also die Erhebung der Leichen nach der Ausmalung statt gefunden haben. Dann kann aber die Ausmalung nicht aus der Zeit des h. Damasus sein, sondern müsste wenigstens vor oder im Anfange der Regierung des Papstes Silvester liegen, dem Einige die Erhebung der Leichen zuschreiben, als Constantin die beiden Basiliken baute, oder vor 258, wenn man für dieses Datum die Erhebung annimmt. Letzteres ist nach dem Stile der Gemälde ausgeschlossen; wohl aber könnten sie immerhin aus dem Anfange des IV Jahrh.'s, in der ersten Zeit nach dem Siege Constantin's 312 liegen. Nun ist aber das Grab hinter der kleinen Fenestella allem Anscheine nach mit der arca gleichzeitig, und das dürfte auch wohl von der Mehrzahl der umliegenden Grüfte gelten, da alle Bruchstücke der gefundenen Inschriften mehr nach der Mitte und der zweiten Hälfte des IV Jahrh.'s liegen. Demnach ergäbe sich folgende [S. 62] Chronologie: Gründung der Gesamtanlage in der ersten Hälfte des

¹⁰⁴ Die Stücke lassen sich bislang in S. Sebastiano nicht wiederfinden bzw. identifizieren.

III. Jahrh.'s als heidnisches Begräbniss [!]. 258 Bau der arca und der umliegenden Gräber (sowie? Construction der Arcosolien) in dem bereits erhöhten Fussboden. (Letzteres muss vorausgesetzt werden, da die Gräber bis hart an den jetzigen Fussboden reichen.) Kurz nach 312 Ausmalung der Wölbung der Arca und vielleicht Bau der Arcosolien unter Papst Milziades. Unter Silvester Erhebung der Apostelleiber. Für eine Depositio kurz nach dem Tode der Apostel fehlt bis jetzt jeder monumentale Anhalt, ja der Bau des Ganzen in der ersten Hälfte

des III Jahrh.'s als heidnische Grabanlage widerspricht direct dieser Annahme.

Dass die Katholiken in Rom die beiden Leichen wegen der Valerianischen Verfolgung hierher in "Sicherheit" gebracht haben sollten, erscheint in jeder Beziehung unwahrscheinlich. Warum haben sie diesselben nicht lieber in irgend eine Katakombe gebracht, wo die h. Gebeine gewiss viel sicherer gewesen wären? Man kommt unwillkürlich wieder auf die Geschichte von dem Raubversuch zurück, der dann aber erst in das Jahr 258 gesetzt werden müsste und wohl auch anders motiviert sein wird, als wie der h. Gregor erzählt. Die ganze arca ist zu Einer Zeit, und zwar als bisomus bei der Anlage selber gedacht, gebaut worden. Der Bau hat immerhin eine bis zwei Wochen in Anspruch genommen, und er war fertig, wenigstens in seinem untern Theile, als die Leichen hineingelegt wurden. Die Art [S. 63] der Construction mit blossem flüssigem Mörtel setzt voraus, dass der Boden damals ringsum schon angehöht war, die alten heidnischen Fresken also auch schon abgeschlagen waren, da diese sich weiter in der Tiefe finden. Der flüssige Mörtel ist zwischen die Marmorplatten und das umliegende Erdreich geschüttet worden, wie es der Augenschein unter der kleinen fenestella lehrt. Ohne einen solchen Gegenhalt am Erdreich würde die Mörtelspeise sich nicht haben aufbauen lassen, sondern wäre durch ihr Gewicht niedergeflossen. Die heidnischen Fresken sind aber nicht von Heiden, sondern von Christen herabgeschlagen worden; mithin war das Gebäude damals in christl. Besitz übergegangen. Sind die Apostelleiber 258 hingebracht worden, dann war also das Gebäude schon in christl. Händen (Römer oder Orientalen, oder Schismatiker) und war auch die arca wenigstens schon in ihrem untern Theile für den Zweck fertig gestellt worden. Das Grab vor der kleinen fenestella, sowie alle übrigen Gräber stammen aus späterer Zeit, als der Ort eine Kultstätte geworden war, also aus der Friedenszeit des IV Jahrh.'s. Dass erst Damasus die arca gebaut habe, ist undenkbar; warum hätte er sie als bisomus gebaut, da sich unten kein älterer Bau nachweisen lässt, auf den er weiter gebaut hätte. Die Grösse der beiden loculi führt zu der Annahme, dass die Leichen mit Särgen oder Sarkophagen hierher gebracht oder hier wenigstens in solchen deponirt wurden. [S. 64] Die Annahme einer Rücktragung unter Constantin gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die von P. Gisar nachgewiesene Thatsache, dass über dem Grabe des h. Paulus die Deckplatte, wie sie noch heute an Ort und Stelle sich befindet, aus der Constantinischen Zeit stammt. Dann muss aber auch die Malerei lange vor Damasus, und wenigstens kurz vor Constantin liegen, wofern die Annahme richtig ist, dass die h. Löcher in der Wölbung dazu dienten, bei der Erhebung Dienste zu leisten, da sie die Malerei zerstört haben.

Zu welchem Zwecke ist der Bau des III Jahrh.'s ursprünglich angelegt? Die Gräber im Nebenbau machen es wahrscheinlich, dass auch der Hauptbau eine Grabstätte war; vielleicht fänden sich auch hier in der Tiefe heidnische Gräber und vielleicht hinter den Arcosolien Nischen für Aschenkrüge, – allerdings eine durch nichts begründete Vermuthung – freilich war das Grab unter der alten Flur, das sich an die Basis des einen Pilasters anlehnt, wegen der grossen Tiefe aus weit älterer Zeit als die übrigen Gräber, und ziemlich in gleicher Tiefe mit dem Sarkophag und dem andern Grabe im Nebenbau. Wie konnten lBogen 17, S. 65l denn nun Christen, – auch wenn sie Häretiker waren, die jedoch auf den Besitz der Apostelleiber so viel Gewicht legten – in eine heidnische Grabstätte die Gebeine Petri und Pauli deponiren, da doch die Christen überall sorgfältig den Contact ihrer Begräbnisse mit heidnischen vermieden? Wir kommen damit wieder auf den alten Punkt: das ausserordentliche Vorgehen muss einen ausserordentlichen Grund gehabt haben. Freilich die Erzählung Gregor's des

Grossen leidet auch in diesem Punkte Bedenken: wenn die Christen in Rom den Orientalen die h. Leiber abjagten, warum brachten sie dieselben nicht lieber in einer der drei nahen Katakomben in Sicherheit? (Gibt es datirte Inschriften vom J. 258 in S. Callisto, Domitilla oder Praetextat zum Beweise, dass dieses Coemeterium den Christen damals zugänglich und nicht confiscirt war?) Eher versteht man es, wenn Haeretiker hier auf dem Besitzthum eines ihrer Anhänger die gestohlenen Leiber der Apostel feierlich deponirt hätten, indem sie es waren, die zu diesem Zwecke die arca bauten. Dann läge allerdings die Vermuthung nahe, dass auch die Arcosolien ringsum mit den Stuckdecorationen gleichfalls ihr Werk seien, um sich hier eine Grabstätte ihrer Sekte anzulegen.

[S. 66] 6 April [1892]. Der kleinen Fenestella quer gegenüber, neben dem ältesten Pfeiler ist eine Treppe zu Tage getreten, welche auf die Mosaikebene des Anbaues mündet und unten auf die gleiche Fläche mit dem Boden der arca ausgeht. Es sind 5 Stufen, jede 30 c. hoch und 30 c. tief, mit Marmor belegt; die Breite ist noch zu suchen. Die Ebene unten liegt M. 1,15 unterhalb des Piano vor der fenestella. Das ist nun wieder eine ganz räthselhafte Entdeckung. Unter der jetzigen Flur haben wir also 3 ältere; die jüngste aus dem IV Jahrh, die vor der kleinen Fenestella und diese neueste. Wie kommt es, dass die arca mit dieser untersten Flur in

gleichem Niveau liegt?

10 April [1892]¹⁰⁵. Zwischen dem Altar und der Treppe des Card. Borghese sind in der Tiefe zwei kleine Sarkophage freigelegt, der eine M. 2,35, der andere 2,50 unter der jetzigen Flur, beide eingesenkt in lauter aufgetragenes Erdreich. Ich lasse nachsehen, ob einer der Sarkophage auf der der arca zugewendeten Langseite Sculptur hat. Beide haben ihren ur-

sprünglichen flachen Deckel als Verschluss.

Die neue gefundene Treppe liegt zwischen den beiden Pilastern. Die Ebene, zu welcher sie aus dem Nebenraum der Platonia hinabsteigt, ist nicht mit Marmorplatten oder Mosaik, sondern mit ¹⁰⁶ Basaltpflaster, wie die Via [S. 67] Appia belegt. Daraus folgt, dass der Nebenbau der ältere Theil ist, der seine Façade auf der Seite der Platonia hatte, und dem entsprechend sind auch die beiden Pilaster nach der Platonia zu, d. h. nach dem Freien glatt bearbeitet, während sie auf der andern Seite viel roher sind. Die Platonia ist also ursprünglich ein vor der Villa, der Via Appia entgegen gesetzt gelegener gepflasteter Ort unter freiem Himmel gewesen, der durch die Mauer des III. Jahrh.'s eingefasst ist. (Es könnte freilich auch sein, dass am Fusse der zuletzt ausgegrabenen Treppe eine Via publica vorbeiführte, die dann aber jedenfalls im III Jahrh. durch die Umfassungsmauer der Platonia aufhörte. Aber dies ist doch eine sehr fern liegende Hypothese.)

Die heute vorgenommenen Messungen constatiren, dass die Basaltflur am Fusse der Treppe in gleicher Ebene mit den Felsstücken liegt, auf welchen in der arca die Marmorplatte ruht. Ist die arca erbaut worden, als das Terrain schon erhöht war, und hat man beim Bau der Arca mit dem Ausgraben Halt gemacht, als man auf die Basaltlage stiess? Das ist in der That sehr

wahrscheinlich.

Bei der Ausgrabung der Erde, wo die beiden Sarkophage liegen, [S. 68] hat sich nichts von den bemalten Stücken Stuck gefunden; diese lagern also alle am Fusse der Scheidungsmauer. Im Innern des Nebenbaues aber kamen sie auch nicht vor: wo sind sie denn angebracht gewesen? Und wie haben wir uns denn das Gebäude zu denken, das jetzt Nebenbau der Platonia ist, ursprünglich aber das eigentliche Gebäude, Villa oder Grabmonument oder dergl war? Wie stehen wir doch überall vor ungelösten und scheinbar unlösbaren Fragen!

Die durchlöcherte Platte der arca ist auf der untern Seite in flach gehaltene Quadrate eingetheilt. Ich muss noch untersuchen, ob die Löcher mit den Quadraten correspondiren

oder ob die Löcher später gebohrt worden sind.

¹⁰⁵ DE WAAL (Anm. 18) 94.

¹⁰⁶ Es folgt durchgestrichen: "Asphalt".

War der Cataract der arca schon vorhanden, als die vier Löcher in der Wölbung gemacht wurden? Ich muss dies noch genauer prüfen, aber es scheint nicht der Fall zu sein, weil sonst die beiden unmittelbar am Cataract liegenden Löcher nicht nöthig gewesen wären, wofern es sich zum Durchlassen von Seilen zur Erhebung der Sarkophage handelte. Dann wäre der Cataract also erst gemacht nach Entfernung der Leichen, und dann ist die kleine fenestella doch ursprünglich |Bogen 18, S. 69| die fenestella Confessionis gewesen, die Leichen in den Sarkophagen aber werden durch die Wand dieser fenestella hindurch hinausgeschafft worden sein.

15 April [1892]. Von den beiden Sarcophagen erweist sich der eine als Kindersarg, der andere dagegen als viereckige Steinkiste, beide mit Deckel ohne Inschrift geschlossen. Letzterer ist entweder eine heidnische Aschenurne oder ein Reliquienschrein. Beide sind so nahe an der arca, dass das Mauerwerk derselben sie fast ganz überdeckte. Allem Anschein nach befanden sie sich schon hier, als die arca gebaut wurde; die Scheidungsplatte der loculi stösst bis an die Kante des Kindersarkophags. Die selciata, welche sich unterhalb der fenestella vor

der antiken Treppe fand, ist hier nicht vorhanden.

7 April [1892]. Sollten die beiden Steinkisten gar die Gebeine der beiden Apostel enthalten, trotz des damasianischen: Hic habitasse prius? So ungeheuerlich der Gedanke scheint, so bin ich doch in der Platonia auf so viele Ueberraschungen gestoßen, dass selbst diese mir nicht unmöglich scheint. Grade um die h. Gebeine für alle Zukunft vor jedem neuen Raubversuch zu sichern und es unmöglich zu machen, dass Rom je wieder "seine Bürger" verliere, wurde die arca selber als cenotaphium [S. 70] gebaut. Allerdings taucht dann gleich eine ganze Reihe anderer, neuer Fragen auf: wann ist denn die arca gebaut worden? Dann jedenfalls nicht von Damasus, weil er schreibt: hic habitasse prius; es müsste dann sein, dass die beiden Kisten ursprünglich dort gestanden, wo er die arca baute, und dass er absichtlich das Nichtmehrvorhandensein zu Anfang seiner Inschrift betonte, und für alle Zukunft jedem Raubversuch vorzubeugen. Es könnte aber auch sein, dass schon zu Damasus' Zeit man nichts mehr von den beiden Kisten wusste und die Ansicht bestand, dass die Gebeine zum Vatikan und zur Via Ostiensis zurückgebracht worden seien. Wann ist dann die arca gebaut worden? Und warum wurden beim Bau der beiden grossen Basiliken nicht die Gebeine in die ehemaligen Grüfte zurückgebracht? All das Dunkel, das sich uns hier entgegenstellt, wäre nichts gegen die unbeschreiblich hochwichtige Thatsache, die Gebeine der Apostel wiedergefunden zu haben. Es hängt Alles davon ab, was sich bei der Öffnung der Kisten finden wird, die am 25 April vorgenommen werden soll, wenn der Cardinal-Vikar die Messe für de Rossi in S. Callisto liest 107. Vielleicht findet sich im Innern eine Bleitafel oder ein Stein mit Angabe; wenn nicht, [S. 71] so muss ich doch darauf drängen, dass die Kisten von der Wand der arca losgelöst und herausgenommen werden, ob sich vielleicht auf der Innenseite eine Inschrift oder Sculptur findet.

26 April [1892]. Nun beugen sich die Herrn endlich doch vor der Thatsache, dass die Stuckarbeiten erst aus dem IV Jahrh. sein können, indem sie sich überzeugen müssen, dass das Mauerwerk der Arcosolien wesentlich jünger ist, als die Mauer dahinter, die dem III

Jahrh. angehört.

Da das Basaltpflaster vor den Stufen der ältesten Pilaster sich weiter ab nicht zeigt, so wird es sehr wahrscheinlich, dass die Pilaster mit ihrer Treppe hart an einer Straße lagen, womit auch übereinstimmt, dass das Mauerwerk der Pilaster nur auf dieser Seite glatt und sorgfältig gearbeitet ist, während es auf der andern, Innenseite, wo es seine Mörtelbekleidung hatte, wesentlich roher und nachlässiger ist. Dann liegt die arca also an der andern Seite der Strasse, und wenn dort weiter gegraben würde, kämen vielleicht andere Gräber des I und II Jahrh. die Strasse entlang zum Vorschein. Jedenfalls muss die ganze Vorstellung, als ob die Platonia ein "nascondiglio" gewesen sei, für das I Jahrh. aufgegeben werden, da der Bau erst aus dem III

¹⁰⁷ DE WAAL (Anm. 18) 95.

Jahrh. stammt. [S. 72] Will man die Deponirung gleich nach dem Tode der Apostel festhalten, so kann sie nur in einem offenen Grabe an der Landstrasse geschehen sein, und dann wäre diese vorübergehende Grabstätte durchaus gleich den beiden an der Ostiensis und im Vatikan ein Grab in der Reihe mit andern Gräbern gewesen. Es ist wichtig zu untersuchen, wie breit unsere Straße ist.

28 April [1892]. Die Eröffnung ist verschoben worden, weil die Regierung einen Assistenten beordern will. De Rossi, dem ich dieser Tage meine Vermuthung, dass die beiden Kisten die Apostelgräber enthielten, aussprach, wies den Gedanken weit weg; merkwürdiger Weise sprach heute vor Tisch bei de Rossi Armellini mir dieselbe Vermuthung aus. So stehe ich doch mit meinem Gedanken nicht allein. Die Meinung de Rossi's, es seien Gebeine aus verschiedenen Gräbern darin gesammelt, wie ja auch die Juden die Ueberreste ihrer Lieben in solchen Kisten in das gelobte Land übertragen hätten, erscheint dadurch schon unhaltbar, dass die beiden Kisten in das Mauerwerk der arca eingefasst sind. Eher noch könnte man Schätze von goldenen Geräthen und Schmuckgegenstände vermuthen oder Urkunden. Samstag Nachmittag wird die Eröffnung der Kisten statt finden, und dann wird sich's ja zeigen. Enthalten sie bloss die gesammelten Gebeine von je einer erwachsenen männlichen Person, dann halte ich sie, auch wenn jede tabella oder drgl fehlt, für die Reliquien der Apostel.

| Bogen 19, S. 73| Dass man unter platonia Marmorplatten zu verstehen haben [!], ergibt sich aus der Nachricht des Liber pontificalis in Liberio (352–355). "Hic ordinavit de latoniis (oder platoniis sanctae Agnes sepulcrum". Armellini, Il cimitero di S. Agnese, p. 66. 108 citirt eine Stelle aus dem Berichte über die Wiederauffindung des Grabes der h. Agnes durch Card. Sfondrati am 7 Oct. 1605: "trovorno [!] (l'altare maggiore) essere cinto attorno attorno di bellissime lastre di marmo bianco tutte d'un pezzo da ciascuno di quattro lati ben commesse insieme", und er schliesst daraus, dass de 1605 gefundenen Marmorplatten 109 noch dieselben

seien, mit welchen Papst Liberius den Altar einfasste.

30 April [1892]¹¹⁰. Zu der Eröffnung der beiden Kisten waren die beiden de Rossi, P. Bonavenia, ein Vertreter des Cardinal-Vicariats, ein königl. Beamter und andere Herrn erschienen. Zuerst wurden von der längern Kiste die Verschlussklammern gelöst und der Steindeckel abgehoben; der erste Anblick zeigte eine Masse feinen¹¹¹ Schlamms, der im Laufe der Jahrhunderte durch die Spalte des Deckels durchgesickert war und die Gebeine, die man an der verschiedentlichen Erhöhung des Schlamms¹¹² erkannte, ganz und gar bedeckt hatte. Ganz das Gleiche zeigte [S. 74] [sich] bei der zweiten, quadratischen Kiste, wo sich in der einen Ecke besonders ein Schädel aus dem braunen Schlammüberzug abhob.

Der Abgeordnete des Vicariats und ich begannen nun die Arbeit, den Schlamm, der sich vielfach in ganzen Stücken abheben ließ, im übrigen aber äusserst zähe und fest anklebte, zu entfernen. Es zeigte sich, dass für den Schädel¹¹³ eine eigene Vertiefung in die Wand¹¹⁴ der Kiste ausgehöhlt worden war. Der Schädel war vollkommen erhalten. Neben ihm lag das Stück eines andern¹¹⁵ Schädels. An der Seite, wo der ganze Schädel lag¹¹⁶, waren neben ein-

111 DE WAAL (Anm. 18) 96 ergänzt: "halbtrockenen".

¹⁰⁸ M. Armellini, Il cimitero di S. Agnese sulla via nomentana descritto ed illustrato, Roma 1880.

¹⁰⁹ Es folgt durchgestrichen: "des Altares".

¹¹⁰ DE WAAL (Anm. 18) 95.

¹¹² DE WAAL (Anm. 18) 96 schreibt: "die man nur mehr an den verschiedenen Erhöhungen des Schlammes".

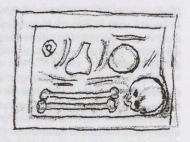
DE WAAL (Anm. 18) schreibt: "jenen Schädel".

DE WAAL (Anm. 18) 96 schreibt: "Innenwandung".
 DE WAAL (Anm. 18) 96 schreibt: "eines zweiten".

¹¹⁶ DE WAAL (Anm. 18) 96: "An der Seite des ersteren Schädels".

ander zwei grosse Beinknochen gelegt, die übrigen Gebeine, alles von Schlamm bedeckt und umgeben, füllten den übrigen Raum. Es fand sich keinerlei Inschrift, weder auf einer Blei- oder Marmortafel, noch auf dem Rande oder auf dem Boden der Kiste. Alle Gebeine wurden mit dem Schlamme, der sie wie eine zähe Masse umgab, erhoben und hinaufbefördert¹¹⁷.

Bei der zweiten¹¹⁸ Kiste lagen die grösseren Gebeine in der Mitte aufgehäuft. Auch dort waren es lauter Knochen von ausgewachsenen Menschen. In der zweiten Kiste fand sich kein ganzer Schädel, sondern nur das obere Stück der Hirnschale¹¹⁹. Jede Inschrift fehlte auch hier.



[S. 75] Ebenso wenig fand sich in einer der beiden Kiste [!] ein anderer Gegenstand, Glasschale oder Münze oder drgl, was irgend einen chronologischen Anhalt geboten hätte. Der ganze Inhalt beider Kisten ist an's Tageslicht befördert worden, wo er an der Sonne getrocknet und dann von einem Anatomisten genau untersucht¹²⁰ werden soll. Da noch die Möglichkeit vorhanden ist, dass¹²¹ die Seite nach der arca eine Inschrift enthält, so verordnete de Rossi die Loslösung beider Kisten aus dem Mauerwerk der arca, was am Montag geschehen soll. Findet sich auch dort nichts, so werden wir auf die anatomische Untersuchung warten müssen. Stellt es sich dabei heraus, dass die Gebeine von mehr als zwei Leichen stammen, so ist der Gedanke an die Apostelleiber aufzugeben, und beide Kisten enthalten dann Gebeine, die man aus Gräbern, welche zerstört werden mussten, hier beigesetzt worden waren [!] und denen man diese Stelle nahe bei der Arca gegeben hatte gleichsam zur Sühne und zum Entgelt für die Verletzung ihrer ursprünglichen Ruhestätte. Ergeben sich aber die Gebeine als nur von zwei männlichen Leichen herrührend, dann halte ich trotz de Rossi an der Ansicht fest, dass es die h. Reliquien der Apostelfürsten sind.

[S. 76] Beide Kisten waren im Innern roh bearbeitet; die Masse sind folgende: Tiefe der viereckigen Kiste 20, Tiefe der länglichen Kiste 21 cm. Letzere ist 0,95 lang und 0,28 breit im Innern¹²². Die andere ist 17 cm lang und 43 cm breit, und die Wandung beträgt 0,10, während bei der Langkiste die Schmalseiten 0,10, die Langseiten 0,7 haben. Beide Kisten sind aussen gleich hoch, nämlich 0,30¹²³.

3 Mai [1892]. Beide Kisten sind aus der Tiefe erhoben worden; keine zeigt eine Inschrift. Die viereckige hat auf der Unterfläche prachtvolle Sculptur, indem ein bearbeiteter Marmorblock zur Anfertigung der Kiste verwendet wurde ¹²⁴. Die längere Kiste ist auf der einen

¹¹⁷ Bei DE WAAL (Anm. 18) 96 fehlt der Satz: "Alle Gebeine wurden mit dem Schlamme, der sie wie eine zähe Masse umgab, erhoben und hinaufbefördert".

¹¹⁸ DE WAAL (Anm. 18) 96 ergänzt: "quadratischen".

¹¹⁹ DE WAAL (Anm. 18) 96 schreibt statt: "Auch dort waren es lauter Knochen von ausgewachsenen Menschen. In der zweiten Kiste fand sich kein ganzer Schädel, sondern nur das obere Stück der Hirnschale", nur: "dazwischen das obere Stück einer Hirnschale".

¹²⁰ DE WAAL (Anm. 18) 96 ergänzt: "und sortirt".

DE WAAL (Anm. 18) 97 ergänzt: "an den Steinsärgen".

¹²² Es folgt durchgestrichen: "die Wandung ist 0,10 dick".

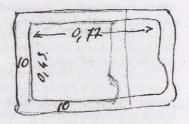
¹²³ Bei DE WAAL (Anm. 18) 97 entfällt der Abschnitt: "was am Montag geschehen soll ... nämlich 0,30".

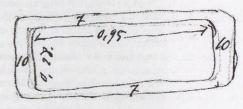
DE WAAL (Anm. 18) 97 schreibt statt: "prachtvolle Sculptur, indem ein bearbeiteter Marmorblock zur Anfertigung der Kiste verwendet wurde": "prachtvolle Arabesken; ein antiker Marmorblock mit Sculpturverzierung ist zur Anfertigung der cista verwendet worden".

Langseite¹²⁵ etwas sorgfältiger geglättet¹²⁶ als auf der andern und auf den beiden Schmalseiten.

Ich liess die Gebeine samt dem Schlamm in die Sacristei der Sacramentskapelle übertragen; es kommt jetzt alles auf das Urtheil des Anatomisten an. Der Maurermeister constatirte, dass die beiden Kisten beim Bau der apostolischen arca schon dort waren oder gleichzeitig hinkamen und nicht erst später hier eingefügt worden sind.

Bogen 20, S. 77l Es ist merkwürdig, dass man 2 Kisten genommen und doch die Schädel in ein und derselben Kiste deponirte. Es sind also wirklich Depositionen von Gebeinen gewesen. In dieser Anschauung macht mich ein Umstand etwas irre, dass ich nämlich auf dem Boden und unten an den Wandungen der längeren Kiste beim Abheben des Schlammes mit dem Federmesser in den Vertiefungen des Marmors rothe Flecken entdeckte. Stammen die von Blut her? Dann





müssten also unmittelbar nach dem Martyrium die von den wilden Thieren übrig gelassenen Glieder in die Kisten gelegt worden sein, und es müssten sich in den untern Schlammlagen animalische Reste nachweisen lassen. Auch hier wird die Untersuchung Klarheit bringen.

Die Annahme de Rossi's, dass man Gebeine aus zerstörten Gräbern grade hier, gleichsam zum Entgelt, deponirt habe, ist wenig haltbar. Hat man denn ähnliche Beispiele in den Katakomben? Finden sich nicht vielmehr in S. Callisto und in S. Agnese die Gebeine aus den zerstörten Gräbern einfach in Masse zusammengeworfen? Hat man hier dagegen Steinkisten zur Deponirung genommen und dieselben eigens zu diesem Zwecke, wie die Vertiefung für den einen Schädel zeigt, hergerichtet und die Deckel mit Klammern sorgfältig geschlossen, dann müssen diese Gebeine ganz besonders hoch geschätzt worden sein, [S. 78] und man wird auf jeden Fall wohl annehmen müssen, dass es Gebeine von Martyrern, die man als Martyrer kannte und verehrte, gewesen sind. Aber wo könnten die dann vorher geruht haben, und wie konnten durch den Bau der arca ihre Gräber zerstört werden? Und welche Heiligen könnten das sein? Haben wir Nachrichten von andern Martyrern des III Jahrh's, die ad Katacumbas ruhten? Und warum steht denn keine Inschrift auf den Kisten? Das Fehlen einer Inschrift ist begreiflich, wenn wir die Gebeine der Apostel vor uns haben, nicht aber, wenn es die von verehrten Martyrern waren; es ist überhaupt dann schwer denkbar, wie man dieselben so auf ewige Zeiten jeder Verehrung entrückt habe.

Wie auch immer die Untersuchung ausfallen mag, es scheint mir am passendsten, die Gebeine sammt den Kisten wieder an Ort und Stelle zurückzubringen, wo sie seit mindestens anderthalbtausend Jahren geruht haben 127.

Mit den Malern, die heute in der arca die letzte Arbeit machten, habe ich constatiren können, dass die Wand unter der Fenestella niemals durchbrochen worden ist, da Spuren von Farben des alten Gemäldes an verschiedenen Stellen unterhalb der fenestella erhalten sind. Wohl [S. 79] aber ist daselbst die obere Lage des Kalkverputzes grossentheils abge-

¹²⁵ DE WAAL (Anm. 18) 97 ergänzt: "von aussen".

¹²⁶ DE WAAL (Anm. 18) 96f. zitiert das Tagebuch mit diversen Veränderungen von "Zuerst wurden von der längern Kiste" bis "von aussen sorgfältiger geglättet; das Innere ist bei beiden roh ausgehauen".

Am 08.05.1892 trug G. B. de Rossi seine Meinung über die beiden Marmorurnen auf der Konferenz für Christliche Archäologie vor; BAC 5,3 (1892) 38 f.

blättert, was durch die stärkere Einwirkung der Luft unmittelbar unter dem grossen Cataract oder durch herabfliessendes Wasser sich erklären mag, da nachweislich wiederholt durch Regengüsse und Ueberschwemmungen die Arca inundirt¹²⁸ worden ist. Damit fällt also auch die Annahme, dass zu einer etwaigen Erhebung von Sarkophagen die Schmalwand der arca je durchbrochen worden sei.

(Eine Parallele zu den grossen Marmorplatten der arca apostolica haben wir im ältesten Theile des Coemt. S. Agnetis. Vgl. Armellini, Il Cimitero di S. Agnese, p. 103¹²⁹: L'interno del sepolcro era tutto foderato di lastre marmoree senza risparmio, ciascuna di un sol pezzo,

come la grandiosa tavola che ne chiudeva la bocca.)

4 Mai [1892]. Ich habe nochmals die Marmorplatten im Innern der arca wie die beiden Steinkisten sorgfältig untersucht, ob sich kein graffito oder auf den Marmorplatten Spuren einer gemalten Inschrift fänden; es fand sich nichts. Unerklärlich bleibt es, warum auf den beiden Schmalseiten der arca das aufsteigende Mauerwerk weiter zurückspringt als auf den Langseiten und warum [S. 80] es wiederum unter dem Bilde Christi mit den Aposteln breiter ist als gegenüber. Eben so unerklärlich sind die unregelmässigen Vertiefungen oder Löcher in der Wand unmittelbar über den Marmorplatten. Bei dem Baue sind erst die 3 Langtafeln aufgestellt, dann die Flurplatten gelegt und endlich die Schmaltafeln eingefügt worden; aber nirgendwo passt die Sache genau zusammen. Die Kante der Mittelplatte ist nur im Hintergrunde intackt [!]; unter dem Cataract sind grössere und kleinere Stücke ausgebrochen. Die vier Vertiefungen in der Wölbung sind vom Innern der Arca aus ausgehauen worden; in der einen geht ein regelmässiges rundes Loch ziemlich weit nach oben, etwa 2 cm im Durchmesser; bei der andern liess sich die Rundung nicht mehr nachweisen. Wozu sie gedient haben mögen, ist und bleibt ein Räthsel. Die Malerei ist über die ganz unregelmässige und rohe Kalkfläche der Wölbung hingeführt; der Bewurf bestand, als die Malerei aufgetragen wurde; man hat die Wölbung nicht für Bemalung hergerichtet, weder früher, noch unmittelbar vor der Decoration.

In den Marmor-fenestellae des XIII Jahrh's sind in jeder Abtheilung oben in der Ecke je

zwei runde Löcher, die ich erst heute bemerkte. Wozu?

lBogen 21, S. 81l 9 Mai [1892]. Heute habe ich einen Theil der Gebeine von dem ihnen anklebenden Lehm oder Schlamm, der unterdessen halb trocken geworden war, losgelöst. Die in der mehr quadratischen Kiste eingeschlossenen Gebeine ergeben einen vollständig erhaltenen Schädel, ohne Unterkiefer, und einen zweiten, der aber nach den Nähten in mehrere Stücke auseinandergebrochen ist. Meine Vermuthung auf die Gebeine der Apostelfürsten erwies sich als unhaltbar, als ich unter den Gebeinen der zweiten Kiste Theile einer dritten Hirnschale fand; wesentlich dicker und stärker als die beiden andern Schädel. De Rossi's Hypothese von einem Depositum von Gebeinen aus zerstörten Gräbern wird also wohl die richtige sein. Auf einer Menge von Lehmstücken zeigt sich ein weisslicher Ueberzug, der vielleicht von Gewürzen herrührt. Meine Hoffnung, eine Münze zu finden, welche für die Zeitbestimmung eine Handhabe gäbe, hat sich bis jetzt noch nicht erfüllt; vielleicht finde ich in dem übrigen noch zu untersuchenden Gemisch von Knochen und Schlamm die erwünschte Münze oder irgendeinen andern Gegenstand, der in dem völligen Dunkel uns einen Schritt weiter führt.

1893. Nach längerer Unterbrechung habe ich die Ausgrabungen im Verein mit der päpstl[lichen] Commission [S. 82] wieder aufgenommen¹³⁰. Die drei Arcosolien, welche ich

128 Statt "inundirt" stand ursprünglich: "unter Wasser gesetzt".

¹³⁰ Chronik A. de Waal, 23.01.1893 (ACST Libro 69): "Heute beginnen die Arbeiten in der Platonia wieder".

¹²⁹ M. Armellini, Il cimitero di S. Agnese sulla via nomentana descritto ed illustrato (Roma 1880).

noch leeren lies, brachten nichts von Bedeutung zu Tage. Dagegen legten die über den Arcosolien auf der rechten Seite der Borghesi'schen Treppe gebrochenen zwei Oefnungen [!] eine Inschrift in graffito auf einem rothen Spruchband offen. Das Band ist 15 cm, die Buchstaben 10 cm; es ist eine monumentale, metrische Inschrift, von der ich folgende Worte entzifferte: DEVOTAM ... SCVRA LABORIS AVT DIGNAM ... Die Bruchstücke der gefundenen Inschriften werden zu beiden Seiten der Treppe eingemauert.

6 Febr. [1893]¹³¹. Heute Mittag ging ich mit Stevenson nach San Sebastiano. Die ganze Inschrift ist bis auf das Ende, soweit sie noch erhalten ist, frei gelegt; es zeigte sich, dass der Graffito derselben nur die Vorzeichnung für den Maler war, der sie dann sorgfältiger in Weiss auf das rothe Spruchband ausführte. Wir entzifferten folgendes: DEVOTAM A QUAE TIBI MARTYR EGO REPENDO MUNERA LAVDIS A HOC OPVS EST NOSTRVM HAEC

OMNIS CVRA LABORIS A DIGNAM MERI ...

Wir untersuchten nun sofort auch auf der andern Seite, wo schon im vorigen Jahre in die Stirnwand der Arcosolien Löcher gebrochen und die obere Reihe der [S. 83] Dachgräber nachgewiesen worden war, und auch hier zeigte sich die Inschrift, die jedoch durch den Einsatz der Zieglplatten [!] für die Dachgräber theilweise zerstört ist. Stevenson entzifferte nur ... CTI • EGO ... Wir haben nun Auftrag gegeben, auch auf dieser Seite die Rückwand bloss zu legen, und werden morgen zurückkehren, die Lesungsversuche fortzusetzen. Unterhalb des Spruchbandes ist grunes [!] Blattwerk auf weissen Grund gemalt; wir werden morgen in der Dicke der Arcosolien-Bögen stellenweise ausbrechen lassen, um zu sehen, was weiter nach unten sich unter dem Blattornament anschloss.

Wir untersuchten dann noch sorgfältiger die beiden jüngst an der Rückwand offen gelegten Arcosolien, wo nun zunächst die von Stevenson im vorigen Herbst constatirte Thatsache neuerdings ihre volle Bestätigung erhielt, die überraschende Thatsache nämlich, dass die Apsis der Kirche bereits bestand, als die Platonia erbaut wurde, indem die Innenwand der Arcosolien sich hier an die Apsiswand der Kirche anlehnt. Daraus folgt das unvermuthete Resultat, dass der ganze Rundbau, selbst in seinem ältern Theile, jüngeren Datums als die Basilica ist, also höchstens der Mitte des IV Jahrh's, angehören kann. Demnach müssen die Arcosolien, welche [S. 84] nachweisbar unzweifelhaft erst später vor die Rückwand vorgebaut worden sind, noch jüngeren Datums sein, also höchst wahrscheinlich aus der Zeit des Papstes Damasus. Jene Verse liegen also vor Damasus; wenngleich höchstens ein oder anderes Jahrzehnt. Das Opus reticulatum aber, das wir voriges Jahr nebst den beiden Pilastern entdeckten, zieht sich in dem einen Arcosolien (neben der Treppe) noch weit über das Niveau der Platonia hinauf und ist hier durch den Bau der Basilika zerstört, resp. unterbrochen.

Der Inhalt dieser Verse ist nun aber im höchsten Grade überraschend. Es ist dort in keiner Weise von Petrus und Paulus die Rede, sondern von Einem Martyrer, dessen Name uns noch leider fehlt – Eutycius, dessen damasianische Inschrift am Eingange der Kirche eingemauert ist, oder Sebastianus. Nun könnte das Wort Martyr wohl auf den einen der beiden Apostel sich beziehen, wie es in der Cofessio von St. Paul ja gegeben ist (Vrgl Grisar, RQ 1892, S. 119f. 132): PAVLO APOSTOLO MART. Allein der ganze Context der Verse scheint diese Beziehung auf einen der Apostel nicht zu begünstigen. Jedenfalls geht die Inschrift auf den (die?) Heiligen, der an dieser Stätte seine specielle Verehrung genoss, hier beigesetzt war. Wenn es sich nun herausstellt, dass die Verse sich nicht auf die Apostel beziehen, sondern auf Einen Martyrer, wo hat dann dieser geruht, wo ist sein Grab hier gewesen? Ist in der

¹³¹ Chronik A. de Waal, 06.02.1893 (ACST Libro 69): "Die Arbeiten in der Platonia habe ich wieder aufgenommen. Ueber den Arcosolien ist eine monumentale Inschrift zu Tage gekommen".

¹³² H. GRISAR, Die Grabplatte des h. Paulus, in: RQ 6 (1892) 119–153.

Doppelarca der bartlose Petrus vielleicht <u>kein</u> Petrus? Warum hat Damasus ihn, entgegen aller Tradition, bartlos malen lassen? Hat gar die lBogen 22, S. 85l Doppelarca mit den beiden Apostelfürsten gar nicht zu thun? Wo haben dann die Verse des Damasus auf dieselben gestanden? Vielleicht in dem Nebenraum, wo die halbe Copie derselben oben angebracht war? Ist der grosse Steinsarg, der dort gefunden wurde und der noch an Ort und Stelle steht, die Bergestelle der Apostelleiber gewesen? Wer bringt uns Licht in das Dunkel dieser Fragen?

Jene zwei Marmorkisten, die aussen an der Doppelarca gefunden wurden und die gleichzeitig mit der Construction derselben sind, enthielten, wie Dr Cecarelli constatirt hat, Gebeine eines Erwachsenen, einer jüngeren Person und eines Kindes. Sollten es doch Gebeine

von Martyrern sein? Ich will gleich morgen die Acten des h Quirinus nachsehen.

7 Febr. [1893]. Heute Mittag fahr ich wieder mit Stevenson nach S. Sebastiano hinaus. Die Mauerer hatten ober [!] den Arcosolien theilweise das Spruchband weiter offen gelegt. Auf der Seite der borghesischen Treppe rechts ergänzte sich der Vers nur zu dem Worte MERITIS; dann kam die Treppe. Reicher war der Fund auf der andern Seite, wo von der Treppe aus sich folgendes Vers-Bruchstück ergab: haLC POPVLIS ////// STORIA PACTI EGO ... Die Lücke ergänze ich: Christi ut pateat hi. Hinter EGO muss der Name folgen, den wir aber noch nicht [S. 86] fanden, weil die Arbeit noch nicht weit genug vorgedrungen war. Jedenfalls weist das haec ... historia facti auf ein bedeutsames Ereignis hin, mit Bezug auf welches die Inschrift geschrieben wurde. Stevenson machte die richtige Bemerkung, dass an einem solchen Orte eine solch monumentale metrische Inschrift kaum von Jemand anderem als von einem Papste gesetzt sein kann. Was ist nun das factum, dessen historia den populis hier in's Gedächtniss [!] gerufen wird? Ist es die Beisetzung der beiden Apostel? Aber dem widerspricht der Singular MARTYR. Vielleicht bringt die weitere Ausgrabung mehr Licht.

Wir untersuchten dann die Mauer über den Arcosolien. Oberhalb derselben läuft im Innern nämlich ein Vorsprung hin, der die ursprüngliche Höhe der Stirnwand der Arcosolien einzugeben schien. Dann war aber die Inschrift von unten kaum zu lesen. Bei sorgfältiger Untersuchung und nachdem ein grosses Stück des Kalkbewurfs abgeschlagen worden war, stellte es sich als unzweifelhaft heraus, dass die ursprüngliche Höhe der Stirnwand wesentlich niedriger gewesen, und zwar genau entsprechend der Höhe der Stuckarbeit in der Ecke. Die ursprüngliche Kalklage, welche oben die [S. 87] Ebene nach der Rückwand zu bildete, war noch erhalten. Diese Ebene schliesst sich constructiv an die Stuckbekleidung an, auf welche ringsum das Laubwerk und darüber das Spruchband gemalt ist. Daraus folgt das wichtige Resultat, dass die Arcosolien und die Inschrift gleichzeitig sind und dass der Vers: HOC OPVS EST NOSTRVM HAEC OMNIS CVRA LABORIS sich auf die Construction der Arcosolien, die Decoration derselben mit Stuckverzierung und auf die Inschrift bezieht. Und da denkt man freilich am liebsten an Papst Damasus als den Urheber. Nun haben die Verse allerdings nicht jene in den damasianischen Inschriften regelmässig wiederkehrenden Formeln. Allein der Gedanke, der in den heute aufgedeckten Worten liegt, dass er dem Volke die Geschichte des Monuments inschriftlich erhalten wolle, der kehrt auch in andern Inschriften des Damasus wieder. Wäre die Inschrift von ihm, so würde sie die einzige in Farben geschriebene sein, die uns erhalten ist. Dass sie in den alten Syllogen nicht steht, erklärt sich daraus, dass sie schon durch den Aufbau verdeckt war, als die Sammlungen verfasst wurden.

De Rossi, dem Stevenson gestern die Inschrift, soweit sie gefunden war, mitgetheilt hatte, glaubte, das MARTYR auf den h. Quirinus beziehen zu müssen. Er hat die Inschrift nicht an Ort und Stelle gesehen; denn in dem Anfang des V Jahrh's, wo die Gebeine dieses Martyrers aus dem Orient nach Rom kamen, kann man doch unmöglich die Inschrift, die Arcosolien und ihre Stuckdecoration verlegen.

[S. 88] Wenn man erwägt, dass die Arcosolien in reichster Weise in Stuck decorirt waren, dass die Gräber in denselben allesammt [!] zu gleicher Zeit angelegt worden sind, um erst nach und nach verwendet zu werden, wenn man dazu die pompöse Inschrift in's Auge fasst,

dann kann man nur an einen Papst als den Urheber denken; die Verehrung aber gegen diese Stätte war so gross, dass in kurzem schon alle Arcosolien-Gräber besetzt waren und man sich entschliessen musste, unter Verdeckung jener Inschrift über den Arcosolien eine neue Gräber-Reihe zu construiren, bei welcher Gelegenheit der alte Eingang von der Nebenkapelle durch ein weiteres Arcosolium verdeckt worden ist.

10 Febr. [1893]. Von der Inschrift sind nur noch einige weitere Buchstaben zu Tage getreten, welche keinen Namen enthalten und an sich ohne Bedeutung sind. Wir werden also im Ungewissen bleiben, wer der MARTYR und wer der EGO ist, der die Inschrift setzte.

Ueber den beiden an die Apsis der Kirche stossenden Arcosolien haben die dort gemachten Öffnungen und Ausgrabungen der obern Gräber nichts zu Tage gefördert als eine [!]

unbedeutende Ueberreste von Malereien.

lBogen 23, S. 89l Ich habe mit Stevenson nochmals die arca Apostolorum untersucht, und diese Untersuchung hat meine früheren Aufstellungen in allen Punkten bestätigt. Die ganze gesammte [!] Construction ist aus Einer Zeit und zwar aus der Mitte des IV Jahrhunderts. Die Bemalung der Wölbung weist nicht, wie Marchi behauptete, eine ältere, kunstreichere, und eine spätere, rohere Kunst auf, sondern Alles ist durchaus gleichzeitig. Die Marmorplatten sind nachlässig und ohne jede Sorgfalt zusammen gefügt; bei der einen, die zu niedrig war, hat man durch eine Lage dicker Ziegelsteine nachgeholfen. Die beiden loculi haben nie einen Deckel, eine Marmorplatte als Verschluss gehabt. Unerklärlich bleiben die vier Löcher oben in der Wölbung; jedenfalls sind sie aus viel jüngerer Zeit. Im Cataract oben sind weisse Sterne

auf rothen Grund gemalt.

Bei der Untersuchung des Gemäldes im Hintergrund werde ich doch nun mehr und mehr zweifelhaft, ob wir in den beiden Figuren die Apostel erkennen müssen. Beide sind bartlos; der angebliche Petrus hat ein durchaus jugendliches Aussehen. Und doch stand um die Mitte des IV Jahrh's der Typus beider Apostel vollkommen fest. Weiterhin bleibt es räthselhaft, warum bloss Petrus vom Herrn die Krone [S. 90] empfängt und nicht auch Paulus; auf den fernern Umstand, dass neben den zwölf Aposteln auf den Seitenwänden die beiden Apostelfürsten nochmals im Hintergrunde wiederkehren, soll kein besonderes Gewicht gelegt werden. Aber immer dringender wirft sich, zumal mit Rücksicht auf das MARTYR in der Inschrift, die Frage auf, ob nicht auf dem Gemälde unten die bartlose jugendliche Figur, welche vom Herrn den Kranz empfängt, jener MARTYR sei, wobei dann immerhin noch die gleichfalls unbärtige Figur gegenüber unerklärt bleibt. Am liebsten möchte man in dem Jünglinge, welcher den Kranz empfängt, den h. Sebastianus sehen, und in dem Heiligen, der gegenüber ihn dem Herrn empfiehlt, einen älteren Heiligen, etwa den h. Eyticius, der ihn dem Herrn vorstellt.

Für die gesammte [!] Baugeschichte der Platonia ergeben sich folgende Perioden: Pilaster und Opus Reticulatum als Reste eines Grabmals aus dem I Jahrhundert; ein Halbrundbau mit gradem Abschluss und in dem Abschluss drei offene Bögen, welche zu dem anstossenden, gleichzeitigen Raume führen, aus der ersten Hälfte des IV Jahrh.'s; Anlage der Arcosolien mit ihrer Stuckbekleidung und ihren Grüften in der Tiefe; Vorbau eines neuen Arcosoliums vor die ehemalige Thüre, welche die Platonia mit dem "Vestibulum" verband, und Schluss [S. 91] dieser Thüre; endlich Bau der obern Gräberreihe über den Arcosolien wahrscheinlich im VI Jahrh.

Auf dem Heimwege erörterte ich mit Stevenson die Frage, warum die Basilica Apostolorum nicht über der Platonia, sondern neben derselben erbaut sei. Wo immer über altchristlichen Erinnerungen Kirchen erbaut worden sind, hat man diese Erinnerung zum Centrum gemacht und darüber den Altar errichtet, wie es z. B. in der Unterkirche über der Wohnung des h. Clemens der Fall ist. Man kann für unsere Ausnahme verschiedene Hypothesen aufstellen; allein keine scheint haltbar. Unwiderstehlich wird man dahin getrieben, die Bergestelle der Apostelleiber in der Kirche zu suchen, wo über derselben (mit Confessio und fene-

stella) der Baldachin-Altar am Aufgang zum Chor errichtet war. Wer weiss, ob Nachgrabungen daselbst uns nicht das Hypogaeum der Apostelfürsten zeigen würden. Die ehemals dreischiffige Basilica scheint längere Zeit in Verfall gelegen zu haben. Als man sie wieder aufbaute, jetzt mit nur Einem Schiff und als Kirche des h. Sebastianus, suchte man die Apostelgruft in der Platonia, wo der Doppelloculus ja unzweifelhaft die Ruhestätte der beiden Apostelleiber zu sein schien.

[S. 92] Warum diese so ganz von jeder kirchlichen Architectur abweichende Construction eines Halbkreises, der sich vor die Façade eines heidnischen Grabbaues legt? Es scheint die einfache Umfriedung und Einschliessung eines Terrains zu sein, an welches sich eine altchristliche Tradition knüpfte, ohne dass man nach¹³³ Fuss und Zoll den Punkt anzugeben vermochte, wo das betreffende Ereignis vor sich ging; auf die Apostelbergung angewandt: man wusste aus alter Ueberlieferung, dass P[etrus] und P[aulus] vor jenem heidnischen Grabbaue verborgen worden waren; den genauen Punkt, wo? wusste man nicht mehr, und so schloss man einen weiten Bogen, innerhalb dessen die Gebeine deponirt worden sein mussten, mit einer Mauer ein. Die arca ist ein cenotaphium zur blossen Erinnerung, in welchem in Wirklichkeit nie die Leichen der Apostel geruht haben.

12 Febr. [1893]. Eben erhalte ich eine Brief von Stevenson¹³⁴: "Ho trovato il nome del martire cui si riferisce l'iscrizione della platonia. Studiando bene le tracce rimaste sull'into-

naco mi risulta il testo seguente:

RINETVAS " P. "BABI

Ho stentato molto perché il colore è mangiato e manca |Bogen 24, S. 93| il sussidio del graffito che in questa parte non fu tracciato nella calce. Abbiamo dunque il nome di S. Quirino vescovo di Siscia!! La scoperta è di primo ordine e di gravi conseguenze per la storia e la cronologia della platonia 135. Non ho vuluto tardare un istante a communicargliela. (Sabbato 11 Febr)

Die Akten des h. Quirinus finden sich bei Surius zum 4 Juni¹³⁶: Quirinus, der greise Bischof von Sciscium, heute Seseg in Ungarn, wird in der diocletianischen Verfolgung (um 309) vor den Praeses Maximus geführt, und als er hier den Göttern zu opfern sich weigert, von demselben zu Amantius, Praesidem primae Pannoniae geschickt, quem Amantio eodem die revertente de civitate Scarabetensi offertur ei b[eatus] Quirinus Episcopus, quem Praeses ad urbem Sabariensem ad audiendum censuit repedari. Frauen bringen ihm Speise in das Gefängnis. Amantius per officium suum offeri sibi iussit in theatro. Qui cum oblatus fuisset, Amantius Praeses dixit: Requiro te, si ea quae in tua superbia apud iuridicum Maximum gesta monstrantur, vera sunt ... Amantius Praeses dixit: Aetatem tuam dolemus maculare verberibus ... Amantius Praeses dixit: Diu te ad obedientiam regalium (\$"F4846T<) praeceptorum inclinare voluimus ... [S. 94] Schließlich wurde er, mit einem Mühlstein am Halse, von der Brücke in den Fluss geworfen, cuius corpus non longe ab eodem loco ubi demersum fuerat, inventum est, ubi etiam locus orationis habetur. Sed ipsum santum corpus in basilica ad Scarabentensem portam est depositum ... Facta autem incursione barbarorum in partes Pan-

¹³³ Es folgt durchgestrichen: "Meter".

Der Brief befindet sich im Archiv des Campo Santo Teutonico 15 100 (siehe oben Abb. 4).

DE WAAL (Anm. 18) 100 zitiert "Ho trovato" bis "cronologia della platonia".
 SURIUS, Historiae seu Vitae Sanctorum 6 (Augsburg 1877) 101–105.

noniae, populus christianus de Scarabatensi urbe Romam fugiens sanctum corpus Quirini episcopi et martyris afferentes secum deduxerunt. Quem via Appia miliario III sepelierunt in basilica Apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando iacuerunt, et ubi S. Sebastianus martyr Christi requiescit, in loco qui dicitur ad catacumbas, aedificantes nomini eius dignam ecclesiam, ubi praestantur beneficia eius usque in hodiernum diem. – Ibique (Ms. Vaticanum addit) venerabile corpus eius diu latuit; sed ... tempore Innocentii II (1130–1143) ecclesiae S. Mariae trans Tijberim fundentis ... cum magna reverentia levaverunt corpus gloriosissimi Quirini episc. et martyris, quod detulerunt in praedictam ecclesiam ac cum hijmnis et orationibus in maiori altari eiusd. ecclesiae condiderunt.

Die Fragen nach dem Alter wie nach der Echtheit der Acten und was der historische Kern derselben sei, sowie ob sie ursprünglich lateinisch oder nicht vielmehr griechisch geschrieben [S. 95] seien, berühren uns hier nicht; uns geht nur die Notiz an, dass beim Einfall der Barbaren die Christen die Reliquien der Heiligen nach Rom brachten und in der Basilica der Apostelfürsten, wo diese eine Zeitlang gelegen haben und wo auch der h. Sebastianus ruht, an dem Orte, der ad catacumbas heisst, beisetzten und auf seinen Namen dort eine Kirche bauten. Hier blieb er, bis er unter Innocenz II nach S. Maria in Trastevere übertragen wurde.

Unter den Barbaren dürften wir entweder die Gothen mit ihrem König Alarich zu verstehen haben, die um 396 ihre verherenden [!] Raubzüge bis nach Griechenland ausdehnten (Weiss, Weltgesch. II,1,360)¹³⁷ oder wahrscheinlicher die Hunnen, die um 430 unter Attila ihr grosses Reich in Pannonien gründeten (Weiss, l. c., S. 374). Vielleicht hängt mit der Uebertragung der Gebeine des h. Quirinus die kurze Notiz in der Vita des Papstes Sixtus III im Liber Pontificalis zusammen, da Sixtus 432 den päpstlichen Thron bestieg: "Fecit monasterium in Catacumbas", insofern man annehmen darf, dass Sixtus für die Flüchtlinge aus Pannonien, welche die Gebeine des h. Quirinus hier deponirt hatten, ein Kloster baute.

Jedenfalls steht nunmehr durch die Inschrift fest, dass der untere, ältere Theil der Arcosolien, deren Bau nachweislich mit der Inschrift gleichzeitig ist, aus der ersten Hälfte des V Jahrh.'s stammt, dass also auch [S. 96] die Stuckdecoration und die Gräber in den Arcosolien nicht aus älterer Zeit stammen, letzteres darum nicht, weil Arcosolien und Gräber aus Einem Guss gebaut sind. Eine solche Grabanlage stimmt auch vollkommen mit der Geschichte, indem mit dem Einfall der Gothen 410 das Begraben in den unterirdischen Gängen der

Coemeterien aufhörte und man fortan über der Erde begrub.

(Nach den Akten war der h. Quirinus ein Greis; die Figur in der arca, welche von Christus den Kranz empfängt, kann also nicht der h. Quirinus sein. Könnte aber doch die arca nicht mit seiner Uebertragung gleichzeitig sein? Zu beachten ist, dass die Wölbung der arca und die Wölbung der ganzen Platonia aus flüssigem Mörtel über Bretter construirt worden, beide also wahrscheinlich gleichzeitig sind. (wichtig: aber beide älter als die Arcosolien, welche sich an die bestehende Mauer anlehnen.) Wäre die arca mit der Uebertragung gleichzeitig, so bestände für mich kaum mehr ein Zweifel, dass die beiden Steinkisten die Reliquien des h. Quirinus und anderer Martyrer enthalten, welche zugleich nach Rom gerettet wurden.) Ich kann unmöglich glauben, dass man für Gebeine aus irgend welchem zerstörten Grabe eigene Steinkisten ausgehöhlt, in der einen zur Aufnahme des grösseren Schädels eine Vertiefung ausgehöhlt, die Kisten so sorgfältig mit eisernen Klammern verschlossen, und dann beide in die ConlBogen 25, S. 97lstruction der arca eingefügt habe. Das können nicht Gebeine von irgend welchen unbekannten Gläubigen, sondern müssen verehrte Reliquien sein, die man auf diese Weise beigesetzt hat.

14 Febr. [1893]. Ich schrieb heute an Stevenson: Je länger ich nachdenke, um so mehr wendet sich mein Blick von der Platonia nach der Basilica, um die Bergestelle¹³⁸ der Apo-

J. B. von Weiss, Lehrbuch der Weltgeschichte 2,1 (Wien ²1878).
 Statt "die Bergestelle" stand ursprünglich: "das nascondiglio".

stelleiber zu finden. Die im Liber Pontificalis erwähnte "platonia" des h. Damasus kann unmöglich auf die Platten in der arca bezogen werden; denn diese sind nicht von der Bedeutung, dass sie im Liber Pont. besonders erwähnt zu werden verdienten neben dem Bau zweier Kirchen, und zudem sind sie mit dem Bau der arca gleichzeitig und bilden einen wesentlichen Theil derselben; der Liber pont. hätte sich also ganz anders ausgedrückt. Eher könnte man annehmen, dass die ältere Umfassungsmauer ursprünglich mit Marmorplatten von Damasus bekleidet worden wäre und dass diese Platten bei der Construction der Arcosolien zerstört worden seien. Es haben sich ja in den Gräbern der Arcosolien farbige Marmor-Bruchstücke gefunden, die möglicher Weise von der Arbeit des Damasus herrühren. Vielleicht fände man hinter den Bögen der Arcosolien auf der Rück[S. 98]wand weitere Reste dieser Marmorbekleidung.

Gestern Abend war ich von S. Callisto aus für einige Augenblicke in der Platonia, wo Stevenson Reste von Figuren, Füsse, oberhalb der Inschrift entdeckt hat. Das lässt voraussetzen, dass die ganze Wölbung ursprünglich bemalt gewesen sein muss. Stevenson hatte dann noch weiter constatirt, dass die innere Mauer der Arcosolien und die grade Rückwand aus Einer Construction stammen, und dass das Gewölbe mit ihr gleichzeitig ist. Das Gewölbe ist, wie die Decke der Arca aus flüssigem Mörtel construirt, daher vielleicht gleichzeitig.

16 Febr. [1893]. Wie mir Stevenson auf der Fahrt nach S. Sebastian darlegte, kann die arca erst nach dem Bau der Basilica angelegt worden sein. Denn theils rückt der grosse Pfeiler, der die Apsis stützt, so nahe auf die arca, dass eine Kapelle über derselben, die wir doch vor dem Bau der Platonia annehmen müssen, dort keinen Platz hätte; theils findet sich von irgendeinem Ueberbau keine Spur von Fundamenten. Es ist aber auch höchst merkwürdig, dass man das Heiligthum, dem zu Ehren die Basilica erbaut wurde, nicht in diese hineinbezog, sondern sie in einer abgelegenen Ecke hinter der Absis [!][S. 99] belassen hätte¹³⁹. Eine örtliche Verehrung aber muss nach der Notiz bei dem Chronographen utriusque ad Catacumbas, um die Mitte des III Jahrh.'s angenommen werden; der Platz, der Punkt musste bezeichnet sein, den man als Ruhestätte der Apostel verehrte und wo man sich am Jahrestage zum Gottesdienste versammelte. Bezeichnete aber die jetzige arca den Platz, dann musste um ihn und über ihn als Sanctuarium die Basilica erstehen.

Auf meine Bemerkung, es sei doch auffallend, dass in der Inschrift auf den h. Quirinus nicht der Apostel gedacht sei, gab mir Stevenson zur Antwort, De Rossi habe bei seinem Scharfsinn diese Frage vorausgesehen und bei der von ihm versuchten Ergänzung der In-

schrift an den Anfang eine Erwähnung der Apostel eingefügt.

Die beiden Lugari waren heute morgen da gewesen und hatten nach angestellter Untersuchung behauptet, der Bau der Platonia sei älter als der der Basilica. So wurde denn jetzt dieser Punkt nochmals untersucht. Die alte Treppe aus dem IV Jahrh. windet sich um die Basilica im Bogen herum, setzt also die Praeexistenz der Kirche voraus; wo die Apsiswand die Arcosolien durchbricht ist der grosse Pfeiler zum Theil weggehauen, um Platz [S. 100] für das Grab unter dem Arcosolium zu schaffen; der Pilaster muss also älter als die Arcosolien sein. Aber er ist auch älter, als die aus früherer Zeit stammende Hinterwand, da dort, wo die Apsis diese Wand schneidet, nach Stevenson's Untersuchung der spätere Ansatz der Langmauer sich in dem Eindruck der Ziegeln der Kirche in dem Mörtel der Mauer nachweisen lässt. Beim Bau der Basilica existirte also ein von einer Mauer umschlossener Raum der Platonia nicht 140. Die historische Reihenfolge ist mithin folgende: 1) Anfang IV Jahrh's Bau der Basilica; 2) Wahrscheinlich unter Damasus Bau der Umfassungsmauer und unter Benutzung

¹³⁹ Es folgt durchgestrichen: "bis man erst bei der Uebertragung der Reliquien des h. Quirinus daran dachte, den Raum zu überwölben".

¹⁴⁰ In seinem Sabbatinenvortrag vom 18.02.1893 schreibt de Waal "De antiquitatibus, quae nuper ad Catacumbas inventa sunt" (ACST Libro 84): "Maximi in statuenda monumentorum

älterer Constructionen der Querwand mit drei offenen Bögen mit Säulen nach der Seite des damals angelegten Nebengemaches, sowie der Treppe und des Gewölbes; zu gleicher Zeit¹⁴¹, d. h. unter Damasus, Anlage der arca; 3) in der ersten Hälfte des V Jahrh.'s bei der Deponierung der Reliquien des h. Quirinus Bau der Arcosolien mit ihren Grüften, Stuckdecoration, Inschrift, Verschluss der drei Bögenöffnungen, Bau des Arcosoliums vor der mittleren Bogenöffnung; 4) Anlage weiterer Gräber über den Arcosolien, wodurch die Inschrift verdeckt wird, Verschluss der Thüre nach dem Seitengemach durch Anlage eines neuen Arcosoliums; Zerstörung der Stuckdecoration an der Aussenwand der urprünglichen Arcosolien.

Eine hochinteressante Entdeckung hat Stevenson |Bogen 26, S. 101| schon im vorigen Sommer gemacht, indem er in drei früher (im verflossenen Winter) ausgegrabenen Marmorpfosten die Stipiti von Transennen und auf einem kleinen Bruchstück einen Buchstaben der damasianischen Inschrift erkannte¹⁴²; das Bruchstück passte genau in die Fuge der stipiti. Diese Fragmente sind beim Altare, auf der Langseite nach dem Fenster, ausgegraben worden; es unterliegt daher kaum einem Zweifel, dass sie von Anfang an in die Platonia gehören, und nicht etwa erst später hierher verschleppt worden sind, da sie zu schwer sind. Dann haben wir also die Arbeit des Damasus wirklich in der Platonia zu suchen; es bleiben dann aber die aus dem früheren Bau der Basilica sich ergebenden Bedenken ungelöste Räthsel.

Wir haben dann noch heute die Dicke der Mauer der Platonia untersucht, indem wir auf der borghesischen 143 Treppe die Mauer bloss legten, wobei die alte cortina oder Ziegelwand zum Vorschein kam. Die Umfassungsmauer hat eine Dicke von .

Die dort vorgenommene Untersuchung stellte zugleich fest, dass das Gewölbe der Platonia gleichzeitig mit der Umfassungsmauer construirt worden ist, dass wir also nicht an einen ursprünglich bloss mit einer Mauer umfriedigten [!] und oben offenen Raum denken dürfen.

Beim Fortgehen zeigte mir Stevenson hinter dem Hochaltare den alten Altar und unter denselben die craticula ferrea, von welcher in den Nachrichten aus dem XIV Jahrh die Rede ist. Dieses eiserne Gitterwerk ist auf einer Marmorplatte befestigt, zum Schutze derselben. Eine in der Röm[ischen] Quartalschrift (1887, S. 268)¹⁴⁴ besprochene Beschreibung von S. Sebastiano vom J[ahre] 1370¹⁴⁵ redet von dem "bei dem hintern Altare ruhenden Papste Stephanus, und darüber ein eisernes Gitterwerk" (Daar leecht een heijlich paus begrauen die heest een ijsern tralie bouen hem). Ebenso heisst es in der Beschreibung der Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff vom J. 1496: Item bij deme hijnderen altaer lycht synt Steffen paijs, daer oeuer geijt eijn ijseren geremptz¹⁴⁶.

ad Catacumbas chronologia momenti est, Basilicam Apostolorum ante platoniam constructam esse, quod Stevenson omni dubio subtraxisse putat, Lugario frustra obnitente".

¹⁴¹ Es folgt durchgestrichen: "wahrscheinlich".

¹⁴² In seinem Sabbatinenvortrag vom 18.02.1893 schreibt de Waal "De antiquitatibus, quae nuper ad Catacumbas inventa sunt" (ACST Libro 84): "Recognovit [sc. Stevenson] insuper in fragmentis marmoreis anno elapso effossis stipites transennarum et fragmentulum inscriptionis Damasianae".

¹⁴³ Es folgt durchgestrichen: "Mauer".

¹⁴⁴ Ein deutsches Itinerarium vom J. 1496 über die Katakomben von S. Sebastian, in: RQ 1 (1887) 266–271.

¹⁴⁵ Statt "1370" stand ursprünglich: "1496".

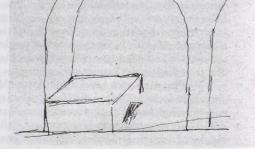
Life Es folgt durchgestrichen: "18 Febr. Unter den Marmorfragmenten, welche voriges Jahr in der Platonia ausgegraben wurden, hat Stevenson drei Pfosten von Transennen erkannt und ein kleines Fragment mit damasianischer Schrift, das genau in die Furche der Pfosten passt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir in diesen Ueberresten die Spuren der von Damasus am Apostelgrabe vorgenommenen Decoration vor uns haben.

|Bogen [27], S. 102| 1893

23 Jan. 147

Heute beginnen wieder die Arbeiten in S. Sebastian (Platonia), die ich zugleich mit P. Bonavenia leite, und gleich beginnen auch wieder die Enttäuschungen und Ueberraschungen. Die Vermuthung, dass auf der Hälfte der Borghesischen Treppe ein antiker Raum sei, der nur leicht überwölbt sein konnte, wegen des hohlen Widerhalls, erwies sich als irrig; das Erdreich unter der Ziegelflur hatte sich nur gesenkt und so klang diese hohl.

Dann wurde in der Ecke links, wo oben der Pilaster der Kirche sich zeigt, mit der Wegschaffung der Einfüllung in das Arcosolium begonnen. Hier kam nun die Ueberraschung, dass nicht, wie in allen übrigen Arcosolien, die Grabanlage in Dachform erst zu ebener Flur beginnt, sondern dass hier der Grabbau bankartig sich in das arcosolium hineinlegte. Unter diesem Grabe lag denn ein zweites, das wir früher schon bloss gelegt hatten. Beide gehen unter der Wand des arcosoliums durch, bis sie an die Wand des Innenbaues stossen, der dort eine Ecke bildet.



Auf Anordnung der Comission sollen die beiden Steinkisten, welche hart an der Apo-

stelgruft ausgegraben worden waren, mit ihren Gebeinen wieder an die ursprüngliche Stelle gebracht werden, mit einer Inschrift in der Flur der Platonia. Dr. Cecarelli hat die Gebeine untersucht; der Schädel gehöre [S. 103] der eine einem ausgewachsenen Manne, der andere einer jüngeren Person, der dritte einem Kinde an. Vielleicht sind es also die Gebeine von Vater, Mutter und Kind, die aus ihrem ursprünglichen Grabe (bei dessen Zerstörung in Folge der unter Damasus ausgeführten Arbeiten?) in diese Steinkisten deponirt wurden, gleichzeitig mit dem Bau der Apostelgruft, in deren Wandung die Kisten zum Theil eingefasst haben. Ausser den Gebeinen und eingeschlämmter Erde hat sich nichts gefunden.

Abbildungsnachweis: Abb. 1: A. M. Nieddu; Abb. 2: G. Paratt, Catacombe di San Sebastiano, in: L'Album 16 (1849) 50–54, hier 52; Abb. 3: APCAS; Abb. 4: ACST 15 100; Abb. 5: S. Heid; Abb. 6: APCAS.

¹⁴⁷ Vgl. de Waal (Anm. 18) 98.

Anton de Waal und Paul Styger 4 u eine glückliche Zusammenarbeit im Dienst der Christlichen Archäologie

Von STEFAN HEID

Dieser Beitrag gilt zwei Persönlichkeiten des deutschen Priesterkollegs am vatikanischen Campo Santo. Anton de Waal hat den jungen Paul Styger "entdeckt" und in ihm in seinen letzten vier Lebensjahren einen jungen Freund und treuen Helfer gefunden. Ihre vier Jahre der Zusammenarbeit von 1913 bis 1917 sollen gewürdigt werden. Daß Styger dabei in besonders glücklicher Weise das Lebenswerk de Waals krönte, erschließt sich, wenn man die jahrzehntelangen Bemühungen de Waals um die Archäologie der römischen Petrustraditionen mit in den Blick nimmt¹.

Anton de Waal (1837–1917) war Gründungsrektor und Identifikationsfigur des deutschen Priesterkollegs am Campo Santo, das er mit strenger Hand, aber doch auch in priesterlicher Kollegialität leitete. Er baute das Kolleg seit den 1870er Jahren bis zu seinem Tod am 23. Februar 1917 zu einem Hort der Christlichen Archäologie aus. Selbstverständlich hat sich de Waal wegen der Nähe des Kollegs zum Petrusgrab immer wieder auch mit diesem befaßt. Besonders fesselte ihn die alte und zugleich rätselhafte Tradition der Apostelverehrung an San Sebastiano an der Via Appia im Süden Roms. Hinter der vielbesuchten Katakombenkirche gab und gibt es eine Art Krypta, die seit jeher "Platonia" genannt wurde und in der man bis auf die Tage de Waals das zumindest zeitweilige Grab der Apostelfürsten Petrus und Paulus verehrte.

Eine eingehende archäologische Untersuchung war bis dahin nicht durchgeführt worden. Man stützte sich allein auf literarische Quellen. Aufgrund der römischen Märtyrerliste des Jahres 336 (depositio martyrum) ging man davon aus, daß in der Mitte des 3. Jahrhunderts Petrus und Paulus an der Katakombe San Sebastiano verehrt wurden. Hinzu kam ein Eintrag im Liber Pontificalis, wonach Papst Damasus in Catacumbas an der Stelle, wo die Leiber der Apostel Petrus und Paulus lagen, die Platonfila mit Versen geschmückt habe². Die In-

¹ Abkürzungen: ACST = Archiv des Campo Santo Teutonico; APCAS = Archivio Pontificia Commissione di Archeologia Sacra; ASV = Archivio Segreto Vaticano; BAC = Bullettino di Archeologia Cristiana; BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana; CAW = Chronik Anton de Waal; C.D.A.S. bzw. PCAS = (Pontificia) Commissione di Archeologia Sacra; DPARA = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Dissertazioni; HAEK = Historisches Archiv der Erzdiözese Köln; KV = Kölnische Volkszeitung; LCC = La Civiltà Cattolica; LVV = La Voce della Verità (röm. Tageszeitung); NBAC = Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana; PCGU = Pontificium Collegium Germanicum et Ungaricum; STASZ = Staatsarchiv Schwyz.

² LP 1, 212: Hic fecit basilicas duas: una beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardeatina

56 Stefan Heid

schriftenplatte selbst ist zwar nicht mehr erhalten, wohl aber das Gedicht des Damasus mit den umstrittenen Anfangsworten HIC HABITASSE PRIUS

SANCTOS, das mittelalterliche Pilger kopiert hatten3.

Mit "Platonia" meinte der *Liber Pontificalis* das mit Platten verkleidete Grab (bzw. die Grabplatte) der Apostelfürsten, aber in der Neuzeit verstand man darunter den besagten kryptaähnlichen Raum. De Waal wollte ihn bereits in den 80er Jahren untersuchen und hatte seinem archäologisch interessierten Kaplan Adolf Hytrek (1853–1899) Gelder zur Verfügung gestellt⁴. Eine Grabung unterblieb jedoch, weil sich Orazio Marucchi (1852–1931), ein Schüler des tonangebenden Giovanni Battista de Rossi (1822–1894), seit längerem mit diesem Coemeterium befaßte⁵. 1892 stellte de Waal erneut einen Antrag an die Commissione di Archeologia Sacra, und diesmal gab ihm de Rossi die Erlaubnis, im Auftrag der Commissione zu graben⁶, wenn er nur selber die Kosten trage⁷. Über die Grabungskampagnen in der "Platonia" vom Januar 1892 bis Januar 1893 liegen publizierte Informationen vor, aber auch Akten im Archiv der Commissione⁸ und ein in dieser Zeitschrift veröffentlichtes handschriftliches Grabungsprotokoll de Waals⁹.

Das Ergebnis war enttäuschend, gleichwohl wichtig. De Waal wollte unbedingt die ehemaligen Gräber der Apostel finden. Angesichts seiner hohen Er-

6 Dies geschah in Übereinstimmung mit dem Ministero della pubblica istruzione; MARUCCHI (Anm. 5) 276.

ubi requiescit; et in Catacumbas, ubi iacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platonam ipsam, ubi iacuerunt corpora sancta, versibus exornavit.

A. Ferrua, Epigrammata Damasiana (Roma 1942) 139–144.
 A. KIEŁBASA, Ksiądz Adolf Hytrek 1853–1899 (Trzebnica 1996).

⁵ A. DE WAAL, "Protokoll der Ausgrabungen in der Platonia von S. Sebastiano" 1892–1893 (ACST 16 100). Die Ergebnisse Marucchis sollten in der RQ veröffentlicht werden (A. DE WAAL, Ausgrabungen, in: RQ 6 [1892] 182), was dann erfolgte: O. MARUCCHI, Osservazioni intorno al Cimitero delle Catacombe sulla Via Appia, in: RQ 6 (1892) 275–309.

G. B. de Rossi an de Waal, 19.04.1893 (ACST 15 100); Commissione di Archeologia Sacra an de Waal (Briefentwurf), 19.04.1893 (C.D.A.S., Atti 1890–1894 [APCAS]). "Platonia a S. Sebastiano. Monsignor de Waal ha ottenuto dalla nostra Commissione il permesso di fare alcune ricerche nella celebre Platonia, cioè nel luogo ove furono per qualche tempo deposti i corpi dei Principi degli Apostoli a S. Sebastiano. Le quali ricerche furono poi continuate a spese della nostra Commissione; ed i principali dati raccolti da queste esplorazioni sono stati già esposti nella relazione edita dal prof. Orazio Marucchi nelle ,Notizie degli scavi pubblicate dalla R. Accademia dei Lincei, a. 1892 pag. 90 e segg. Si veggano [!] anche le relazioni di Mgr de Waal e del prelodato Marucchi nel Bull. di arch. crist. 1892 p. 30, segg. e 35. Ma poiché l'esplorazione non è stata compiuta e dee [!] essere ripresa nella gestione 1892–93, si rimette al giornale venturo il registrare almeno in complesso il frutto delle esplorazioni fatte nella Platonia nel biennio 1892–93" (APCAS, C.D.A.S., Giornale degli Scavi 1891–1892, 39). Letzeres ist offenbar nicht geschehen, da im Giornale keine weiteren Ausgrabungen der Platonia erwähnt werden.

⁸ Zeugenaussage über die Reponierung zweier Marmorgefäße mit Gebeinen in der Platonia am 03.02.1893, die 1892 bei den Ausgrabungen de Waals zu Tage getreten waren (C.D.A.S., Atti 1890–1894 [APCAS]), ferner ein Schreiben vom 06.03.1893 über die Auffindung der Quirinus-Inschrift durch de Waal (ebd.).
⁹ ACST 16 100.

wartungen liest sich sein Grabungstagebuch wie eine Chronik der Enttäuschungen. Als er ohne Ergebnisse den Altar in der Mitte untersucht und den ganzen Boden aufgemacht hatte, stieß er schließlich auf einen verschlossenen Sarkophag und war in höchster Erwartung, darin könnten sich die Gebeine der Apostel befinden; nach feierlicher Öffnung in Anwesenheit höchster Würdenträger – Giovanni Battista und Michele Stefano de Rossi, ein Vertreter des Kardinalvikars, ein königlicher Beamter, Enrico Stevenson, Joseph Wilpert, Orazio Marucchi, Mariano Armellini, Rodolfo Kanzler, Giuseppe Bonavenia S.J. u. a. 10 – er-

wies sich auch dies als irrig.

De Waal fand keine stichhaltigen Hinweise auf ein Apostelgrab (er selber sprach angesichts der Gräber am Vatikan und an der Via Ostiense immer nur von der zeitweiligen "Bergestelle" der Apostel), er fand hingegen klare Indizien für eine Grablege des Märtyrers Quirinus von Siscia (Sisseck in Dalmatien) in der "Platonia". Joseph Wilpert (1857–1944), ehrgeiziger Jungarchäologe am Campo Santo, ermutigte ihn im August 1892, auf dem für das kommende Jahr geplanten Ersten Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie die Resultate seiner Forschungen vorzutragen: "Sie werden sehen, dass das einen guten Eindruck macht. Halten Sie eine begeisternde Rede über die neuesten Funde, zumal in der Platonia, an deren Erforschung Sie selbst einen so hervorragenden Antheil haben – das wird Leben in die Gesellschaft bringen und vielleicht Manchen, der jetzt noch schläft, zu einer thätigen Förderung unserer Wissenschaft aufrütteln"¹¹.

Doch de Waal hoffte damals noch, wenigstens ein Fragment einer damasianischen Inschrift zu finden. Da Papst Damasus (366-384) das Apostelgrab mit Versen geschmückt hatte, wäre also ein damasianisches Schriftfragment ein wichtiges Indiz für das Apostelgrab gewesen. Aber immer wieder zerplatzten die Träume. Resigniert trug de Waal am 14. Februar 1892 in sein Grabungsprotokoll ein: "Je länger ich nachdenke, um so mehr wendet sich mein Blick von der Platonia nach der Basilika, um die Bergestelle der Apostelleiber zu finden". Er läßt sich jedoch von Enrico Stevenson (1854–1898) umstimmen; der hatte nämlich bereits im Sommer 1891 einen Buchstaben einer damasianischen Inschrift entdeckt. "Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir in diesen Ueberresten die Spuren der von Damasus am Apostelgrabe vorgenommenen Decoration vor uns haben"12. So war er nun doch wieder geneigt anzunehmen, daß hier in der "Platonia" die Bergestelle der Apostel aus dem 3. Jahrhundert zu suchen sei; erst im 5. Jahrhundert sei dann der hl. Quirinus dorthin verlegt worden. Dagegen sprach jedoch, daß die "Platonia", wie bereits Stevenson erkannt hatte, erst nachträglich an die konstantinische Basilika angebaut worden war. Sie existierte also im 3. Jahrhundert noch gar nicht und konnte somit die Apostel nicht geborgen haben.

¹⁰ A. DE WAAL, Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia. Eine historisch-archaeologische Untersuchung auf Grund der neusten Ausgrabungen (Rom 1894) 95.

12 DPARA 2,5 (1894) 369.

J. Wilpert an A. de Waal, 27.08.1892 (ACST 15 100). Bereits im September 1892 (Rückkehr am 12. September) reiste de Waal nach Dalmatien, um den Kongreß vorzubereiten (CAW 12.09.1892 [ACST Libro 69]).

Während das Grabungsprotokoll die nagenden Zweifel de Waals aufdeckt, hat er sich in seiner abschließenden Grabungspublikation (1894) zu einer klaren Meinung durchgerungen. Bestärkt konnte er sich darin durch einen Vortrag sehen, den Stevenson am 26. Februar 1893 vor der "Pontificia Accademia Romana di Archeologia" hielt, in dem er nochmals unter Berufung auf de Waal und seine eigenen Forschungen klar betonte, daß die "Platonia" später als die Basilika sei¹³. Nunmehr zeigte sich de Waal überzeugt, daß die Apostel nie in der "Platonia" lagen und das dortige Altargrab immer nur das Quirinusgrab gewesen sei14. Das Apostelgrab sei hingegen innerhalb der Kirche im Kirchenschiff zu suchen¹⁵. Es schien ihm unlogisch, eine Basilika für die Apostel zu bauen, um ihre Leiber dann in einer Seitenkapelle zu deponieren.

Mit dieser Meinung stieß de Waal bei einflußreichen Archäologen auf Widerstand, etwa bei dem bereits vom Tod gezeichneten Giovanni Battista de Rossi und bei seinen damals noch jungen Schülern Orazio Marucchi und Mariano Armellini¹⁶. Deren Widerstand war zu erwarten, wenn man bedenkt, daß der Altar in der Mitte der "Platonia" seit Jahrhunderten als die vorübergehende Grablege der Apostel verehrt worden war. Eine Heilige Brigitta von Schweden, ein Philipp Neri und Karl Borromäus hatten dort inbrünstig gebetet¹⁷. Und noch bis in die Zeit de Waals feierte man das Apostelfest am 29. Juni gerade auch in der "Platonia"18. De Waal stellte nun dieses Apostelgrab in Frage, während die Aus-

sicht, es im Kirchenschiff zu finden, ganz vage war.

Ob er Recht hatte, konnte nur der Spaten erweisen. Er beantragte daher schon im Januar 1894 beim Unterrichtsministerium Grabungserlaubnis innerhalb der Kirche¹⁹. Diese ließ auf sich warten, bis im Sommer wegen der Fiebergefahr an Grabungen nicht zu denken war²⁰. Dann starb auch noch am 20. September 1894 de Rossi. Die italienische Regierung hatte inzwischen die Kirche des hl. Sebastian zum Nationaldenkmal erklärt. So verschob sich die Grabungserlaubnis immer wieder, was de Waal als Schikane einem Ausländer gegenüber empfand²¹.

¹³ DPARA 2,5 (1894) 367–369.

¹⁴ DE WAAL (Anm. 10).

¹⁵ H. Grisar, Archeologia, in: LCC 46[16,2] (1895) 465 brachte hierfür wichtige Argumente. ¹⁶ A. DE WAAL, Die Platonia ad Catacumbas, in: RQ 9 (1895) 112. Vgl. G. B. DE ROSSI, Scoperta dell'epigrafia metrica del martire Quirino vescovo di Siscia nella Platonia a S. Sebastiano, in: BAC 5,4 (1894) 149; O. MARUCCHI, Descrizione delle catacombe di S. Sebastiano (Roma 1895) 31-33; M. Armellini, Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia (Roma 1893) 745-757. Siehe G. Mancini, Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull'Appia Antica (Roma 1923) 4; F. Tolotti, Memorie degli Apostoli in Catacumbas (Città del Vaticano 1953)

¹⁷ A. DE WAAL, La Platonia ossia il sepolcro apostolico della Via Appia, in: DPARA 2,4 (1892) 141.

¹⁸ A. DE WAAL, Gli scavi nel pavimento della Basilica di San Sebastiano sulla Via Appia, in: RQ 29 (1915) 145.

¹⁹ DE WAAL (Anm. 16) 117; DERS. (Anm. 10) 127.

²⁰ DE WAAL (Anm. 10) 141.

²¹ Ebd. 137; Die Ausgrabung der Apostelgruft ad catacumbas an der Via Appia vor Rom, in: Stimmen aus Maria-Laach 48 (1895) 348; vgl. E.-G. LEDOS, (Rez.) A. de Waal, Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia, in: Revue des Questions Historiques 29 (1895) 655.

Für de Waal waren diese Jahre der Ungewißheit seit 1894 wenig erfreulich. Zu schaffen machten ihm zwei Brüder: der Architekt Bernardo Lugari und sein Priesterbruder Giovanni Battista (1846–1914)²². Beide traten seit langem für die Aposteltradition der "Platonia" ein²³. Als de Waal seine Grabungen begann, hatten sie von ihm und de Rossi die Erlaubnis erhalten, dabei zu sein²⁴. Als aber de Waal später seine ernüchternde Interpretation veröffentlichte, war Giovanni Battista empört und sah sich gedrängt, angeblich von höherer Stelle, eine Gegendarstellung zu veröffentlichen (1895)²⁵. Darin zerpflückte er de Waals Argumentation, ohne aber selber eine schlüssige Interpretation des Grabungsbefunds

vorzulegen²⁶.

Durch diese publizistische Polemik haftete an de Waal der Makel, die gefeierte Apostelmemorie von San Sebastiano zerstört zu haben. Auch in seinem populären Buch "Roma Sacra" von 1905 hielt er daran fest: "Beim Umbau der Kirche unter Kardinal Scipio Borghese 1614 sind die letzten Spuren des wirklichen Apostelgrabes verschwunden"27. (J. P. Kirsch konnte in der Überarbeitung von "Roma Sacra" aus dem Jahre 1926 diesen Satz, inzwischen archäologisch bestätigt, unverändert übernehmen²⁸!) Besonders enttäuscht waren die dortigen Franziskaner. Ihr Sprachrohr waren die Lugari-Brüder. Lugari hatte seinen Prachtband über die "Platonia" den Franziskanern als den Kustoden des "Apostelmausoleums" gewidmet29. Der Franziskaner Mariano Colagrossi deutete noch 1908 die "Platonia" als "grandioso mausoleo, vero propugnacolo e glorioso trofeo", das man im 3. Jahrhundert erricht habe, um dort die Apostelleiber zu bergen³⁰.

Aber die Minderbrüder betreuten nicht nur die "Platonia" sondern auch die

²⁴ G. B. Lugari/B. Lugari, La Platonia (Roma 1895) 7. De Waal erwähnt in seinem Grabungstagebuch "die beiden Lugari" (ACST 16 100).

²⁵ G. B. Lugari/B. Lugari (Anm. 24) 8.

²⁷ A. DE WAAL, Roma Sacra (München 1905) 42.

²⁹ Lugari, Le Catacombe (Anm. 23).

Über den Stand der Ausgrabungen unterrichten die Sitzungsprotokolle der C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanze 11.02.1892; 15.02.1892; 14.03.1892; 23.05.1892; 14.11.1892; 12.12.1892; 09.01.1893; 27.02.1893; 17.04.1893; 18.12.1893; 09.04.1894; 07.11.1894 (AP-CAS).

²² Zur Person siehe S. E. il Card. Giovanni Battista Lugari, in: Romana Tellus 1 (1912) 98 f. ²³ G. B. Lugari, I varii seppellimenti degli apostoli Pietro e Paolo sull'Appia confermati e chiariti dagli ultimi scavi (Siena 1888); DERS., Le catacombe ossia il sepolcro apostolico dell'Appia (Roma 1888). Auch sein Bruder Bernardo verfocht diese Meinung; postum veröffentlichte Giovanni Battista dessen Studie: B. LUGARI, Il EHEPEPTION; di Plutarco e il luogo della crocifissione in Roma (Roma 1914). Vgl. DE WAAL (Anm. 10) 37 f.; TOLOTTI (Anm. 16) 11f.

²⁶ Lugari war zwar wie de Waal Mitglied der Pontificia Accademia Romana di Archeologia, war aber ein archäologischer Dilettant, was Johann Peter Kirsch bereits 1884 in der RQ aktenkundig gemacht hatte; J. P. Kirsch, (Rez.) G. B. Lugari, Le Catacombe ossia il Sepolcro Apostolico dell'Appia, in: RQ 3 (1889) 78-82.

²⁸ A. DE WAAL [J. P. KIRSCH], Roma Sacra² (Regensburg 1926) 39 f.

³⁰ M. Colagrossi, Il sepolcro apostolica dell'Appia nel secolo III della Chiesa (Roma 1908)

Apostelstätte von San Pietro in Montorio auf dem Gianicolo. Auch hiergegen wandte sich de Waal31. Denn seiner Meinung nach waren Petrus und die ersten Märtyrer Roms (i protomartiri romani) nicht auf dem Gianicolo, sondern neben dem Campo Santo im Zirkus des Nero hingerichtet worden³². Und wieder waren es die Lugari-Brüder, die den Gianicolo als Kreuzigungsort Petri hochhielten³³. Dagegen traten nun 1902 gleich zwei Schwergewichte in den Ring der "Pontificia Accademia Romana di Archeologia": am 16. Januar 1902 sprach sich Louis Duchesne, am 27. Februar 1902 Christian Huelsen für die Kreuzigung des Petrus am Vatikan aus³⁴. Die Debatte war entbrannt³⁵, seit ein Lateinprofessor namens Carlo Pascal (1866–1926) 1900 behauptet hatte, die Christen hätten Rom in Brand gesetzt und seien zu Recht von Nero hingerichtet worden³⁶. Diese Veröffentlichung erfuhr sofort ein starkes Presseecho und weckte auch in Rom energischen Widerstand³⁷. De Waal setzte am 23. Juni 1902 eine nächtliche Sühneprozession am Campo Santo an, die dann jährlich am Vorabend des Festes Johannes' des Täufers wiederholt wurde³⁸. Dabei ging es zunächst 1902 nur allgemein um die Protomartiri, nicht um den Kreuzigungsort Petri. In diesem

³¹ A. DE WAAL, Der Rompilger (Freiburg ³1895) 318: "In dem anstossenden Klosterhofe steht eine von Bramante erbaute Rundkapelle, auf der Stelle errichtet, wo angeblich der Apostel gekreuzigt wurde, – eine Meinung, der man nicht einmal die Ehre einer Discussion zugestehen darf, da es geschichtlich feststeht, dass Petrus im Vatican gekreuzigt wurde, nicht weit von dem Orte, wo er sein Grab fand' (Armellini)". Dann polemischer: A. DE WAAL, Rompilger (Freiburg 1900) 404: "Die Legende vom Tode des Apostels an diesem Orte entstand erst im späten Mittelalter aus gewissen mißverstandenen Angaben, die man auf jene Höhe des Janiculus beziehen zu müssen glaubte. Die dortigen Frati halten allerdings krampfhaft an der bisherigen Angabe fest".

³² Erhalten ist ein Manuskript de Waals über "Die Richtstätte des h. Petrus zu Rom" (ACST

³³ G. B. Lugari, Le lieu du crucifiement de saint Pierre (Tours 1898); DERS., Il Gianicolo luogo della crocifissione di S. Pietro (Roma 1900); DERS., Il culto di S. Pietro sul Gianicolo e il libro Pontificale Ravennate (Roma 1907). Le lieu du crucifiement de Saint Pierre, in: Annuaire Pontificale Catholique 3 (1900) 588–590 spricht sich für die Meinung Lugaris aus. Ebenso ist Giuseppe Bonavenia S.J. entschiedener Anhänger Lugaris. Er äußert sich in einem unveröffentlichten Manuskript "Luogo della Crocifissione di s. Pietro e due capitoli di Maffeo Vegio" (Archivio della Pontificia Università Gregoriana 1348), das ausdrücklich gegen H. Grisar S.J., Le antiche testimonianze sul luogo della crocifissione di S. Pietro, in: LCC 56,3 (1905) 719–734 und gegen Orazio Marucchi Stellung bezieht.

³⁴ DPARA 2,8 (1903) 504–508.

³⁵ Zum folgenden siehe CAW 25.09.1905 (ACST Libro 70), W. Schnyder, Die Stätte der Kreuzigung des hl. Petrus, in: Schweizerische Kirchenzeitung (1906) 300–302 und [A. de Waal], Die Petrus-Inschrift am deutschen Kamposanto zu Rom, in: KV 46. Jg., Nr. 849 vom 13.10.1905. Daß dieser Artikel von de Waal stammt, sagt er ausdrücklich in CAW 10.10.1905 (ACST Libro 70).

³⁶ C. Pascal, L'incendio di Roma e i primi Cristiani (Milano 1900). Dagegen wendet sich A. Profumo, Le fonti e il tempo dello incendio neroniano (Roma 1905) 3.

³⁷ Beispielhaft seien herausgegriffen: "L'incendio di Roma e i primi cristiani", in: LVV 30. Jg., Nr. 204 vom 05.09.1900; Ancora dell'Incendio Neroniano, in: LVV 30. Jg., Nr. 209 vom 12.09.1900; Sempre gli stessi, in: LVV 30. Jg., Nr. 211 vom 14.09.1900; F. S., Tacito e l'incendio Neroniano, in: LVV 30 Jg., Nr. 223 vom 28.09.1900.

³⁸ Eine ausführliche Schilderung siehe CAW 23.06.1902 (ACST Libro 70).

allgemeineren Sinne hielt Giuseppe Cascioli gegen Pascals Thesen einen Votrag, bevor sich die sakramentale Prozession in Bewegung setzte. Daß man hierbei Petrus bewusst nicht ins Spiel gebracht hatte, wird schon allein daraus deutlich, dass de Waal und G. B. Lugari einträchtig hinter dem Allerheiligsten hergingen³⁹.

Trotzdem lag es natürlich nahe, Petrus unter die am Vatikan hingerichteten Protomartiri Roms zu zählen, was von Seiten des Campo Santo nunmehr energisch propagiert wurde. Aber die Franziskaner gaben nicht auf, sondern ließen 1903 ein bereits 1809 erschienenes Werk eines Frater Giovanni da Capistrano nachdrucken, das dieser Papst Pius VII. gewidmet hatte: "Il martirio del Principe degli Apostoli rivendicato alla sua sede in sul Gianicolo" (Roma 1903).

1904 regte de Waal im "Collegium Cultorum Martyrum" an, an der Außenmauer des Campo Santo eine lateinische Inschrift anzubringen, die besagte, "dass hier, an der Stelle des antiken Neronianischen Zirkus, unter Kaiser Nero das erste Martyrium der römischen Christengemeinde und in Verbindung mit demselben die Kreuzigung des hl. Petrus stattgefunden habe". Der lateinische Text lautete:

"Martyrum Romanorum primitiis, qui hic in circo Neroniano tamquam urbis incensae rei Christi testimonium exhibuerunt, ubi etiam iuxta obeliscum cruci affixus magistrum Petrus est secutus, Collegium cultorum Martyrum monumentum p. c. 1904⁴⁴⁰.

Verärgert wandten sich die Franziskaner von San Pietro in Montorio an Papst Pius X. Glücklicherweise kannte der Papst nur die Gianicolo-Tradition und ordnete an, die beiden Zeilen der Inschrift, die vom Martyrium des Petrus am Vatikan sprachen, zu tilgen. Der Kardinalvikar wies an, dies Anton de Waal mitzuteilen, was aber unterblieb⁴¹. Unabhängig davon veranlaßte Orazio Marucchi de Waal, die Inschrift leicht abzuändern, so dass nun nicht von der Kreuzigung Petri "inter duas metas", sondern "iuxta obeliscum" die Rede war. Die besagte Endzeile lautete nunmehr: "ubi etiam iuxta obeliscum cruci afficus magistrum Petrus est secutus".

Wenige Tage vor dem Peter-und-Paul-Fest 1905 erschien in einer Zeitung ein Artikel zugunsten von San Pietro in Montorio, und am Fest selbst kam ein Franziskaner vom Gianicolo zum Campo Santo und beschwerte sich bei de Waal, daß er "trotz des päpstlichen Gebotes" die Inschrift nicht weggenommen oder zumindest geändert hatte. Wenige Tage später war Rodolfo Kanzler (1864–1924) von der "Commissione di Archeologia Sacra" beim Papst. Man sprach über die Streitsache, und Kanzler schlug vor, von Orazio Marucchi, der eine maßgebliche Figur der "Cultores Martyrum" war und dessen Überzeugung feststand⁴², ein Gutachten über die Vatikantradition zu erbitten. Im Herbst wollte

³⁹ Collegio dei Cultori dei Martiri, in: LVV 32. Jg., Nr. 146 vom 26.06.1902.

⁴⁰ Entfernung einer Inschrift am deutschen Kamposanto, in: KV 46. Jg., Nr. 831 vom 07.10.1905.

⁴¹ CAW 25.09.1905 (ACST Libro 70).

⁴² O. MARUCCHI, Memorie degli apostoli Pietro e Paolo in Roma (Roma 1894) 73–78; DERS., Eléments d'Archéologie Chrétienne 3 (Rom / Paris 1902) 461 f.

der Papst dann entscheiden. Noch bevor aber Marucchi seine Studie veröffentlicht hatte⁴³, erschien im Septemberheft 1905 der "La Civiltà Cattolica" eine Studie von Hartmann Grisar S.J., in welcher er entschieden für die Vatikantradition eintrat⁴⁴. Damit reizte er die Franziskaner, die erneut beim Kardinalvikar vorstellig wurden und darauf bestanden, daß die Inschrift an der betreffenden Stelle geändert oder entfernt würde.

Also wurde de Waal am 25. September zum Kardinalvikar zitiert. Er war sich damals noch sicher, daß das Gutachten von Marucchi den Papst zugunsten der Vatikantradition einnehmen werde: "dann wird die Entscheidung wohl dahin lauten, daß wir unsere Inschrift stehen lassen können, wobei es dem Laufe der Zeit überlassen bleiben wird, die Tradition von Pietro in Montorio nach und nach einschlafen zu lassen"⁴⁵. Indes gab der Papst dem Druck der Franziskaner nach: die Inschrift sollte entfernt werden. Das erfuhr de Waal durch den Maestro di Camera, Mons. Bisleti, der ihn am 26. September mündlich informierte. De Waal gab sich nicht zufrieden. Er setzte einen Brief an den Papst auf, der ihm am 27. September von Bisleti überreicht wurde⁴⁶. Offenbar kam aber am 1. Oktober die endgültige Weisung des Papstes, die Inschrift bis zur wissenschaftlichen Klärung der Streitfrage zu entfernen. Am nächsten Tag um sieben Uhr in der Frühe wurde die Inschrift entfernt. Den Franziskanern wurde lediglich auferlegt, keine Erde aus dem Loch, in dem angeblich das Kreuz Petri gestanden hatte, an die Pilger auszuteilen.

Das war eine bittere Niederlage, auch wenn de Waal natürlich weiter an seiner Meinung festhielt und der Kardinalstaatssekretär gegenüber Wilpert zur Inschrift äußerte, "Man wird sie bald wieder hinsetzen dürfen", da der Hl. Vater auch für die Vatikantradition stehe. Und der Kardinalvikar ließ de Waal wissen, er solle keine neue Tafel mit Auslassung der umstrittenen Zeilen anfertigen lassen, da die alte bald wieder auf ihren Platz komme⁴⁷. Als am 10. Oktober Kölner Pilger eine Audienz beim Papst erhielten, drückte de Waal den Wunsch aus, die Tafel möchte bald wieder an ihren Platz zurückkehren⁴⁸. Inzwischen hatte de Waal seine Sicht der Dinge zu Papier gebracht und der "Kölnischen Volkszeitung" geschickt, die den Artikel am 13. Oktober unter der Überschrift "Die Petrus-Inschrift am deutschen Kamposanto zu Rom" abdruckte⁴⁹. Am 13. März 1906 hielt Marucchi einen Vortrag in der Kirche des Campo Santo, in dem er entschieden an der Kreuzigung Petri im Zirkus des Nero festhielt und die

⁴³ О. Marucchi, La crocifissione di S. Pietro nel Vaticano, in: NBAC 11 (1905) 135–179. 269–272.

⁴⁴ H. Grisar, Le antiche testimonianze sul luogo della crocifissione di S. Pietro, in: LCC 56,3 (1905) 719–725. Vgl. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1 (Freiburg 1901) 231 f.

⁴⁵ CAW 25.09.1905 (ACST Libro 70).

⁴⁶ CAW 26.–27.09.1905 (ACST Libro 70).

⁴⁷ CAW 02.10.1905 (ACST Libro 70).

⁴⁸ CAW 10. 10. 1905 (ACST Libro 70).

⁴⁹ "Die Petrus Inschrift am deutschen Kamposanto zu Rom", in: KV 46. Jg., Nr. 849 (Freitags-Beilage Nr. 41) vom 13. 10. 1905. Siehe CAW 10. und 18. 10. 1905 (ACST Libro 70).

Gianicolo-Tradition rundweg ablehnte⁵⁰. Und doch konnte de Waal vorerst nichts mehr bewirken. Die Inschrift blieb entfernt, und Lugari, der profilierteste Befürworter der Gianicolo-Tradition, wurde 1911 zum Kardinal erhoben⁵¹.

Wenn auch nicht für die vatikanische Petrustradition, so doch für sein altes Projekt der Apostelstätte an der Via Appia kam de Waal dann doch noch Hilfe in der Person von Paul Styger.

Paul Styger (1887–1939) stammte aus dem bis heute winzigen "Flecken" Schwyz in der Urschweiz. Im "Historisch-biographischen Lexikon der Schweiz" ist die alteingesessene Familie verzeichnet⁵², zu der ein zweiter Paul Styger (Paulus [Taufname Martin] Stiger, †13.11.1824 in Siena) gehörte, ein Kapuzinerpater, der seit 1798 im Kampf gegen die französischen Revolutionsarmeen zunächst als Feldgeistlicher, dann als Soldat und Widerständler aktiv war⁵³, freilich ohne militärischen Erfolg. Man wird zwar nicht sagen, daß der christliche Archäologe Paul wie sein Kapuzinerahnherr ein Revoluzzer war, aber er teilte gewiß mit ihm die Kampfeslust, wie sich später in seinen Fehden mit kirchlichen und akademischen Widersachern zeigte. Vielleicht hat er sich seinen Kapuzinervorfahren sogar direkt zum Vorbild genommen, denn er dachte als junger Mann daran, ebenfalls Kapuziner zu werden⁵⁴. In Schwyz befindet sich immerhin bis heute an der Herrengasse eine der ältesten Kapuzinerniederlassungen der Schweiz⁵⁵, in dem sich auch der Freiheitskämpfer Paul zeitweise aufhielt.

O. MARUCCHI, The Site of the Crucifixon of S.t Peter, in: Journal of the British and American Archaeological Society of Rome 3,8 (1906) 479–483; vgl. DERS., The Crypt of S. Peter's, in: Journal of the British and American Archaeological Society of Rome 4,1 (1907) 93.

⁵¹ Offenbar wurde die ursprüngliche Inschrift nicht mehr angebracht, vielmehr im Namen des Collegium Cultorum Martyrum am 1. Juli 1923 (In onore die Protomartiri romani. L'inaugurazione della lapide", in: L'Osservatore Romano, 63. Jg., Nr. 150 vom 02.-03.07.1923 sagt "ieri", die Inschrift selbst aber trägt das Datum vom 27.06.1923. Siehe auch Collegium Cultorum Martyrum 1879-1929 [Romae 1929] 17) eine neue, von Felice Grossi-Gondi S.J. verfaßte Inschriftentafel angebracht: "Questo suolo già ville e circo di Nerone oggi faro di luce al mondo conquistarono col sangue duce l'apostolo Pietro i primi martiri romani ascesi di qui moltitudine ingente per offrire a Cristo le palme del nuovo trionfo". Vermutlich war es dieselbe Stelle, an der sich auch die ursprüngliche Tafel befand. Anwesend war noch Marucchi, dann der neue Rektor des Campo Santo David Emmerich, daneben zahlreiche Würdenträger. Marucchi sprach sogar die Hoffnung aus, man werde eine Kapelle ("Tempietto ,o cella memoriae'") zu Ehren der Protomärtyrer an dieser Stelle errichten. Es folgte eine eucharistische Prozession, an der auch Bisleti, inzwischen Kardinal, teilnahm. Die Bemerkung über den Tempietto hat wohl damit zu tun, daß Lugari stets betonte, seit dem 4. Jahrhundert bis 1822 habe es im Vatikan nie weder einen Altar, noch eine Kapelle oder ein Oratorium in Erinnerung an das Petrusmartyrium gegeben; Lugari, Il Gianicolo luogo (Anm. 33) 59.

⁵² Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz 6 (Neuenburg 1931) 594 f.

⁵³ A. IMHOF, Biographische Skizzen sämtlicher V.V. Kapuziner aus dem Kanon Schwyz (Schwyz 1904) 149–153.

⁵⁴ A. ĆASTELL, Professor Paul Styger, Schwyz, in: Korrespondenzblatt des PCGH 48 (1939) 54.

⁵⁵ Es ist die vierte Klostergründung der Kapuziner in der Schweiz nach Altdorf (1581), Stans (1582) und Luzern (1583), 1585 kamen sie nach Schwyz (Einsiedelei Tschütschi); 1621 wurde

Paul Styger wurde am 28. September 1887 in Schwyz geboren als Sohn des Kantonsschreibers und Kanzleidirektors Martin Styger (1856–1935), der als Lokalhistoriker geachtet war. Seine Mutter Verena Höfliger stammte aus den "Höfen" am Zürichersee. Paul wuchs in Schwyz mit seinen Eltern und zwei Schwestern im väterlichen Holzhaus an der Bahnhofsstraße auf. Er absolvierte seine Gymnasialausbildung im Kollegium "Maria Hilfe der Christen", von Jesuiten gegründet und bis zur Vertreibung von ihnen geleitet. Heute befindet sich in dem Gebäude eine staatliche Schule und diverse Behörden und Ämter, darunter das Staatsarchiv Schwyz, in dem der Hauptnachlaß Stygers liegt⁵⁶. Nach dem Abitur trat er nicht bei den Kapuzinern ein, sondern meldete sich als Priesteramtskandidat für die Diözese Chur. Die Verantwortlichen wählten ihn für ein Studium in Rom. Vom Oktober 1906 bis Sommer 1913 wohnte er im Germanicum⁵⁷, damals in der Via San Nicolò da Tolentino im Palazzo Costanzi⁵⁸, und studierte an der Jesuitenuniversität "Gregoriana" Philosophie und Theologie. Am 27. Oktober 1912 erhielt er in Rom die Priesterweihe.

Zweifellos fiel Styger bereits im Germanicum als vielseitig begabter Student auf. Er war eine Frohnatur voller Temperament und Ideen⁵⁹. Styger, so sagte sein Vater später, wurde nachts neben einem Wirtshaus geboren, in dem die ganze Zeit Musik und Tanz herrschte; von daher habe er seine Musikalität mitbekommen. Schon als Kind spielte er Handorgel, Mundharmonika und "Trümpi", später Flöte, Klarinette, Oboe, Horn und Trompete und seufzte als junger Student "in der römischen Campagna auf dem Dudelsack das Schweizerheimweh" aus⁶⁰. Einen Teil seiner Fähigkeiten hatte er wohl vom Vater Martin geerbt⁶¹. In einem Nachruf auf Martin Styger heißt es, er "war von staunenswerter Beweglichkeit des Geistes". Das galt genauso für den Sohn. Paul hat nicht nur das historische Interesse und die zeichnerische Begabung geerbt (schon der Vater zeichnete und aquarellierte), sondern auch den Witz und die kriminalistische Ader seines Vaters. In manchem ist er direkt in dessen Fußstapfen getreten. So verfaßte nicht nur der Vater Fastnachtsstücke für die örtliche "Japanesengesell-

das Kloster an der Herrengasse eingeweiht. J. Bättig, 400 Jahre Kapuzinerkloster Schwyz 1585–1985 (Schwyz 1985).

⁵⁶ STASZ, PA 20. Allerdings findet sich dort weder Stygers Korrespondenz noch sein persönliches Tagebuch; daß er ein solches mindestens bis 1937 führte, erhellt aus einem Brief seiner Schwester vom 28.05.1939 an Paul Krieg (BAV Vat. lat. 14626).

⁵⁷ P. Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker (Tübingen 1984) 343.

⁵⁸ Der Palzzo Costanzi war 1886 bis 1915 Sitz des PCGH; Collegium Germanicum et Hungaricum 1552–1952. 400 Jahre Kolleg, Rom 1952, 68, 76; P. M. BAUMGARTEN u. a., Rom. Das Oberhaupt, die Einrichtung und die Verwaltung der Gesamtkirche (Berlin 1899) 631.

⁵⁹ E. W[YMANN], † Monsignore Dr. P. Styger, Schwyz, in: Urner Wochenblatt, 63. Jg., Nr. 39 vom 20.05.1939.

⁶⁰ A. Kuhn, Dr. Paul Styger, ein Jünger und Vertreter der kirchlichen Altertumswissenschaft, in: Schweizerische Rundschau 18 (1917–1918) 359.

⁶¹ Beider Nachlaß im Staatsarchiv Schwyz läßt solche Rückschlüsse zu. STASZ, PA 19: Martin Styger; PA 20: Paul Styger. Nekrolog auf Martin Styger s. Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins der fünf Orte 91 (1936) XXXIX-XL.

schaft", sondern auch der Sohn. Paul edierte die Wappenkunde, die der Vater erstellt hatte, und befaßte sich mit dem Reliquiar im Muothatal, zu dem auch ein Manuskript des Vaters vorliegt⁶².

Seit Beginn seines römischen Aufenthalts widmete sich Styger archäologischen Studien, die ihm seitens des Rektors P. Biederlack (1899–1909) erlaubt wurden. Es gab im "Germanicum" wie in allen Jesuitenkollegien sogenannte Akademien: seitens der Alumnen vor der Hausgemeinschaft gehaltene Vorträge. Bereits 1907 hat Styger wahrscheinlich über "Die Geschichte des Klosters S. Saba" gesprochen⁶³. Das Germanicum besaß die Kirche San Saba auf dem kleinen Aventin. In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts befaßte sich Hartmann Grisar SJ mit dieser Kirche, hielt einen Vortrag im Germanicum und schrieb darüber wohl auch diverse ungezeichnete Artikel im "Korrespondenzblatt"⁶⁴. Möglicherweise war es der Kontakt mit Grisar, der auch Styger zu Studien in San Saba oder überhaupt zur Christlichen Archäologie anregte⁶⁵.

1909–1910 sprach Styger auf den Akademien über "Die römischen Apsismosaiken des 4.–6. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die damalige Zeit" und "Die Buchrolle in der altchristlichen Kunst"6; zumindest letzteren Vortrag hat er offenbar wenig später veröffentlicht⁶⁷. Akademievorträge 1910–1911 waren auch "Der sitzende Alte mit der Schriftrolle. Ein Sarkophag-Problem. Ein Beitrag zur Moses-Petrus-Typologie" und "Marienbilder in der altchristlichen Kunst"68. Diese Vorträge, die in den Protokollen namenlos bleiben, gehen sicher auf Styger zurück, denn es folgen 1911 ähnlich lautende Veröffentlichungen aus seiner Feder⁶⁹. 1911–1912 hielt er Akademievorträge über die Themen "Der Aufenthalt des Apostelfürsten Petrus zu Rom und seine Ruhestätte im Vatikan"⁷⁰ und "Das altchristliche Grab"⁷¹. Auch der letztere Vortrag wurde veröffent-

⁶² STASZ, PA 19, 205.

⁶³ Korrespondenzblatt des PCGH (1908), 79. 1910 und 1911 erschienen ungezeichnete Artikel über S. Saba im "Korrespondenzblatt", die von Styger stammen könnten ([1910] 74–77 [1911] 15 f. 49–52).

⁶⁴ Korrespondenzblatt des PCGH (1901) 52-55 und (1902) 23-29. Zu S. Saba siehe ferner (1902) 6; (1902) 38f.; (1903) 18f. 37; (1905) 6f. 36.

⁶⁵ CASTELL (Anm. 54) 54 sieht einen Zusammenhang: "Grisar hatte es ihm angetan".

⁶⁶ Korrespondenzblatt des PCGH (1910) 84.

⁶⁷ P. STYGER, Die Schriftrollen auf den altchristlichen Gerichtsdarstellungen, in: RQ 25 (1911) 149–159.

⁶⁸ Siehe Korrespondenzblatt des PCGH (1911) 63 f.

⁶⁹ P. Styger, Marienbilder in der altchristlichen Kunst, in: Der Aar 1,2 (1911) 177–190; Der sitzende Alte mit der Schriftrolle. Ein Sarkophagproblem, in: Christliche Kunstblätter 52 (Linz 1911) 19f. 30–32. 40–42. 53–55. 68–70. 83 f. 91–94. 105 f., P. Styger, Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen, in: RQ 27 (1913) 17–74. Über den sitzenden Alten referierte Styger auch auf der Konferenz für Christliche Archäologie vom 05.01.1913 (NBAC 20 [1914] 23 f.).

⁷⁰ Korrespondenzblatt des PCGH (1913) 10. Möglicherweise spielte hier schon die Lokalisierung des Apostelgrabes an S. Sebastiano eine Rolle; vgl. V. J. Prof [ein früherer Lehrer Stygers], Suum cuique, in: Schweizerische Kirchenzeitung (1916) 259 f.: "Dr. Paul Styger war dieser Frage schon als Student am Germanikum nachgegangen".

⁷¹ Korrespondenzblatt des PCGH (1913) 11.

66 Stefan Heid

licht⁷². Akademievorträge 1912–1913 waren "San Saba von seiner Gründung bis zum Jahr 1000" und "Konstantin und die Kreuzesvision" betitelt⁷³; auch diese dürften von Styger gehalten worden sein. Schließlich referierte er auch am 7. Januar 1912, 1. Februar 1914, 1. März 1914 und 5. April 1914 auf den Konferenzen für Christliche Archäologie über San Saba⁷⁴.

Eine glückliche Wende kam für Styger, als ihn nach Abschluß seines Studiums und seiner philosophischen Promotion Anton de Waal 1913 an den Campo Santo Teutonico holte. Beide kannten sich spätestens seit 1911⁷⁵. Styger machte sich für de Waal nützlich. Nicht nur gab dieser ihm die Korrekturbögen seines Aufsatzes über einen Lateransarkophag, der für die "Römische Quartalschrift" 1911 vorgesehen war⁷⁶, sondern Styger selbst veröffentlichte erstmals einen Bei-

trag in der Hauszeitschrift des Campo Santo⁷⁷.

1913 fuhr Martin Styger nach Rom. Sein Bericht darüber mit dem Titel "Nach Rom" beginnt mit den Worten: "Nach Rom – viele Wege führen dahin", um dann aber fortzufahren: "hieß es von Eltern schon, aber für den Schwyzer fällt zunächst nur der St. Gotthard in Betracht"⁷⁸. Leider beschreibt Vater Styger nicht den Campo Santo, obwohl er ihn aufgesucht hat. De Waal sagte nämlich bei dieser Gelegenheit: "Paul ist ein Prachtskerl geworden, den lasse ich nicht mehr los"⁷⁹. Aber nicht nur de Waal sah in Styger die große archäologische Entdeckung; auch Joseph Wilpert drängte den Rektor, Styger in den Campo Santo aufzunehmen⁸⁰.

Styger wollte um jeden Preis dorthin. Er versprach sogar de Waal seine Sammlung von Terrakotten. Styger hatte im Herbst 1912 Grabungen in Palästrina durchgeführt und war auf zahlreiche Weihe-Terrakotten gestoßen: Köpfe, Hände, Füße, Augen, Ohren, männliche Genitalien und weibliche, zum Teil bemalte Larenstatuetten. Er glaubte auf eine Terrakotta-Fabrik gestoßen zu sein. Unklar bleibt, in wessen Auftrag Styger gegraben hat; auch fehlen Grabungsbericht und Fundliste. Die Sammlung kam dann doch nicht an den Campo Santo, sondern

phage, in: RQ 25 (1911) 137–148. Vgl. undatierter Brief Stygers an de Waal (ACST in großer, nicht registrierter Mappe).

77 STYGER (Anm. 67) 149–159. Der Jahrgang erschien wohl erst 1912. Vgl. Styger an de Waal

⁷⁷ STYGER (Anm. 67) 149–159. Der Jahrgang erschien wohl erst 1912. Vgl. Styger an de Waal, 19.12. 1911 (ACST 15 100).

⁷⁸ Das Manuskript trägt keine Jahresangabe; ein Archivar hat 1913 eingetragen (STASZ, PA 19, 205).

80 Styger an de Waal, 28.11.1913 (ACST 15 100).

⁷² P. Styger, Das altchristliche Grab als Vorbild für die moderne Friedhofskunst, in: Christliche Kunstblätter 53 (Linz 1912).

Korrespondenzblatt des PCGH (1913) 86.
 NBAC 18 (1912) 152; 20 (1914) 88. 91–94.

Die näheren Umstände, wie de Waal auf Styger aufmerksam wurde, sind nicht bekannt.
 A. DE WAAL, Zur Klärung einer noch unerklärten Szene auf einem lateranensischen Sarkophage, in: RQ 25 (1911) 137–148. Vgl. undatierter Brief Stygers an de Waal (ACST in großer,

⁷⁹ A. Kuhn, Dr. Paul Styger, ein Jünger und Vertreter der kirchlichen Altertumswissenschaft, in: Schweizerische Rundschau 18 (1917–1918) 360; er datiert diese Romreise wohl irrtümlich 1912. Immerhin waren die Eltern zur Priesterweihe und Primiz 1912 in Rom; Castell (Anm. 54) 55.

ins Museum des Päpstlichen Bibelinstituts⁸¹, auch wenn man einen Votivfuß und die Votivfigürchen der Sammlung des Campo Santo dem Styger-Fund zurechnen möchte.

Schwerer überzeugte Styger seinen Bischof Georg Schmid von Grüneck⁸² (Abb. 1). Am 30. Februar 1913 hatte er ein Gespräch mit seinem "gestrengen Herrn Bischof", als dieser in Rom weilte. Er wagte nicht, um eine Freistellung zu bitten in der falschen Meinung, de Waal habe dies schon für ihn getan. De Waal versprach ihm aber nun, sich für eine zweijährige Freistellung einzusetzen⁸³. Als er dann endlich an den Bischof in Chur schrieb, war Styger am Blinddarm erkrankt und mußte in die Heimat zurückkehren. Der Bischof meldete an de Waal, nun werde es nichts mehr mit den archäologischen Plänen, da Styger aufgrund seiner schweren Erkrankung bestenfalls noch zu seinen Examina nach Rom zurückkehren könne⁸⁴. Styger erholte sich jedoch schneller als erwartet, so daß er nun doch zunächst für ein Jahr freigestellt wurde. Schmid ließ ihn dabei schon wissen, daß er als Professor für Kirchengeschichte (in Chur) vorgesehen sei⁸⁵. Styger kam also im November 1913 ins Germanicum zurück, wechselte aber bald darauf an den Campo Santo⁸⁶.

Ob Styger mit der Perspektive einer Geschichtsprofessur glücklich war, wissen wir nicht. Niemand konnte ahnen, daß bereits ein Jahr später durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs alle Planungen über den Haufen geworfen wurden, Anton de Waal 1917 starb und Styger selbst kurz darauf fluchtartig Italien verlassen mußte. Styger waren also nur vier Jahre am Campo Santo vergönnt. Dennoch wird man sagen können, daß er dort die vier glücklichsten und intensivsten Jahre seiner Wirksamkeit als Archäologe verbracht hat. Am Campo Santo fühlte er sich von Anfang an wohl. Erwähnt sei auch, daß Styger im Dezember 1914 provisorischer Kaplan der Schweizergarde wurde und auf diese Weise mit seiner Heimat verbunden blieb.87

Aus der kleinen Schar der Hausbewohner des Campo Santo hatte, als Styger dort einzog, nur noch Josef Hensler aus Limburg eine archäologische Kaplansstelle. Er befaßte sich jedoch mit Kunstgeschichte. Umso wichtiger war Styger für den Rektor, denn trotz fortgeschrittenen Alters war de Waal voll archäologischen Tatendrangs und fand gerade in Styger den richtigen Mann zur richtigen Zeit.

⁸¹ Ein religionsgeschichtlich bedeutsamer Fund in Alt-Präneste, in: Schwyzer Zeitung, 48. Jg., Nr. 20 vom 08. 03. 1913. Die Sammlung des "Biblicum" gelangte wiederum in die Vatikanmuseen, Stygers Sammlung in die etruskische Abteilung. Der handschriftliche Katalog von de Waal "Die Sammlung christlicher Altertümer des deutschen Campo Santo in Rom", 1916 (ACST 08 102, olim Libro 202) gibt ebensowenig Hinweise auf Schenkungen Stygers wie die Jahresberichte der Deutschen Nationalstiftung vom Campo Santo Teutonico zu Rom 39–40, 1913–1914 (ACST Mazzo XXXXIX,4).

⁸² P. L. Surchat, Georg Schmid von Grüneck, in: GATZ B 1945, 660–663.

⁸³ Styger, Rom, an de Waal, 01.03.1913 (ACST 15 100).

⁸⁴ Bischof Georgius Schmid von Grüneck (Chur) an de Waal, 15.07.1913 (ACST 15 100).

Styger, Schwyz, an de Waal, 28.11.1913 (ACST 15 100).
 Styger, Schwyz, an de Waal, 04.11.1913 (ACST 15 100).

⁸⁷ Gasparri an de Waal, 01.12.1914 (ACST 13 522); ASV Segr. Stato, Anno 1914, Rubr. 209 (Prot. 1587).

Styger wurde Custos des Museums⁸⁸. In dieser Eigenschaft hat er die Inschriften der Bleitäfelchen entziffert. Für de Waal zeichnete er auch die Klischees des Aufsatzes über die Gemmen des Campo Santo. Schon 1913 trat de Waal mit der Idee eines Museumskatalogs an ihn heran, wobei er die Inschriften und Skulpturen übernehmen sollte. Styger hatte ihm enthusiastisch geantwortet: "Ja es freut mich sogar, daß Sie mir die Ergänzung des Kataloges anvertrauen. Das ist ja gerade die richtige Arbeit für mich. Was z. B. die longobardischen Sculpturen betrifft, so hoffe ich Ihnen ganz vorzügliche Dienste leisten zu können durch meine vorbereiteten Studien über die Entstehung und Datierung dieser "Dreifadenkunst". Ich hatte ja eine der größten Sammlungen in San Saba zu meiner Verfügung"⁸⁹. Aber durch die Kriegswirren und Ausgrabungkampagnen Stygers an der Via Appia hat sich das Unternehmen wohl verzögert. Es kam zu keinem glücklichen Ende. Denn der Tod de Waals und die Rückkehr Stygers in die Schweiz verhinderten die Publikationsreife.

Styger brachte seine archäologischen Kenntnisse aber auch für die hausinternen Samstagabendvorträge ein. Kaum eingezogen hielt er bereits am 13. Dezember 1913 eine "Sabbatine" über "Das Kloster San Saba auf dem kleinen Aventin" 90, ein Jahr später am 14. November 1914 über "Ein altchristliches Baptisterium in der Priszillakatakombe aus der ersten Hälfte des zweiten Jhrdts.", am 11. Dezember 1914 über "Die Malereien in Sankt Johann vor dem lateinischen Thore" und am 1. Mai 1915 über "Die neuentdeckte Memoria Apostolica in der Ecclesia Apostolorum an der Via Appia" 91. In diesen Vorträgen spiegeln sich die wichtigsten archäologischen Projekte wider, die Styger bisher verfolgt hatte.

Styger hatte sich mit einem Freskenfund in S. Croce in Gerusalemme befaßt. Dort hatte im Mai 1913 ein Zisterzienser bemerkt, daß der Dachboden höher lag als das Deckengewölbe. Auf den Wänden dazwischen hatten sich mittelalterliche Fresken erhalten⁹². Das dürfte Styger den Blick geschärft haben, als er im Mai 1914 mit de Waal die Kirche S. Giovanni "ante portam Latinam" besuchte. De Waal hatte bereits im Frühjahr 1908 zusammen mit Fritz Witte (1876–1937) mit Erlaubnis des Laterankapitels, dem damals noch diese Kirche anvertraut war, eine Grabung unter dem Hochaltar vorgenommen⁹³. Als im Mai 1914 die Ernennung des Kölner Erzbischofs Felix von Hartmann zum Kardinal mit der Titelkirche S. Giovanni ante Portam Latinam bekannt wurde (öffentliches Konsistorium am 28. Mai), unternahm de Waal zusammen mit Styger Untersuchun-

⁸⁸ ST. HEID, Die frühchristliche Sammlung des deutschen Priesterkollegs am Campo Santo in Rom, in: F. BISCONTI, P. LIVERANI (Hg.), Il Collezionismo di Antichità Cristiane, Città del Vaticano (im Druck).

⁸⁹ Styger, Schwyz, an de Waal, 04.11.1913 (ACST 15 100).

⁹⁰ Wohl derselbe Vortrag, den Styger bereits (zweimal) im "Germanicum" gehalten hatte.

⁹¹ ACST Libro 85.

⁹² P. Styger, Die neuentdeckten mittelalterlichen Fresken von Santa Croce in Gerusalemme, in: RQ 28 (1914) 17–28.

⁹³ A. DE WAAL, Die Kirche St. Johannis ante Portam Latinam (Köln 1914) 19.



Abb. 1: Paul Styger (links) und Bischof Georg Schmid von Grüneck (Mitte); der Mann rechts ist unbekannt

gen an der Kirche, um Architektur und Bauabfolge zu klären⁹⁴. Dabei entdeckte Styger in den letzten Maitagen mittelalterliche Fresken. Als er in der Kirche vor dem Altarraum stand, fiel ihm auf, daß das dortige Tonnengewölbe deutlich niedriger war als das Kirchendach. Er erkannte im Tonnengewölbe einen barokken Einbau, hinter dem sich die ursprüngliche Ostwand der Kirche verbarg. Er stieg auf den Dachboden und fand tatsächlich den alten "Triumphbogen" über der Apsis, dazu Reste von Fresken: Evangelistensymbole und die 24 Ältesten.

⁹⁴ A. DE WAAL, Kleinere Mitteilungen, in: RQ 28 (1914) 195 f. De Waal erweckt den Eindruck, als ob seine Sondagen in der Kirche auf Wunsch von von Hartmanns erfolgten.

Styger führte Joseph Wilpert und Enrico Josi (1885–1975) zur Kirche, die sich begeistert zeigten ⁹⁵. Natürlich besprach er auch mit de Waal seine Entdeckungen ⁹⁶. Styger vermutete auch an den Seitenwänden des Hauptschiffs Fresken. Schon am Tag nach seiner Entdeckung untersuchte er daher mit Josi die Langhauswände, die von großen pseudo-barocken Bildern auf Leinwand bedeckt waren ⁹⁷. Er beseitigte an einer Stelle die Leinwand, nahm mit dem Messer die Kalkschicht ab und fand darunter einen mittelalterlichen Bilderzyklus ⁹⁸.

De Waal notierte am 2. Juni in seiner Chronik: "Dr. Styger's glückliche Entdeckung alter Fresken in der Titelkirche des Kardinals⁹⁹; Bilderzyklus aus beiden Testamenten aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Beide Kardinäle von München und von Köln beehren den C[ampo] S[anto] mit ihrem Besuche" ¹⁰⁰. Bei der feierlichen Besitzergreifung Hartmanns Tags darauf ¹⁰¹, bei der sicher auch de Waal und Styger anwesend waren, verlas Joseph Wilpert in seiner Eigenschaft

als wirklicher Apostolischer Protonotar die Bulle 102.

Das alles wurde ausführlich in der Kölner und Schwyzer Presse berichtet. In einem Blatt las man: "Anläßlich der Übertragung der Titelkirche San Giovanni a Porta latina an den neuernannten Kardinal Dr. v. Hartmann (Köln) unternahmen Prälat de Waal und der Archäologe Dr. Styger von Camposanto Teutonico nähere Nachforschungen in der genannten, von Hadrian I. gegründeten und vielfach restaurierten Kirche, sowie in der kleinen Bramante zugeschriebenen Achteckkapelle San Giovanni in Deo [richtig: Olio] bei der Porta Latina, wo nach der Legende der Evangelist Johannes, in einen Kessel siedenden Oeles geworfen, unversehrt aus dem Martyrium hervorgegangen sein soll. Dr. Styger glückte nun bei näheren Forschungen ein bedeutungsvoller Fund, der nach dem Ausspruche Wilperts 'zu den wichtigsten der letzten Jahre gehört'"¹⁰³. Der Kar-

⁹⁵ P. STYGER, La decorazione a fresco del XII secolo della chiesa di S. Giovanni "ante portam latinam", in: Studi Romani 11 (1914) 261: "Mi affrettai allora a darne notizia e dipoi a condurre sul posto sia il ch. Mons. G. Wilpert che l'amico dott. E. Josi, ai quali debbo i più vivi ringraziamenti per l'interesse da loro preso all'importante ritrovamento e pei gentili aiuti largamente prestatimi".

⁹⁶ A. DE WAAL, Die Kirche St. Johannis ante Portam Latinam. Titularkirche Seiner Eminenz des hochwürdigsten Herrn Felix Kardinal von Hartmann, Erzbischof von Köln (Rom [1914]) 19 sagt, er habe "im Verein mit Herrn Dr. Stijger [...] neue eingehende Untersuchungen angestellt". Es scheint aber doch, daß Styger der eigentliche Entdecker der Fresken war.

⁹⁷ Sonntagsblatt des "Vaterland" in Luzern 1914 (Nr. 31).

⁹⁸ P. STYGER, Die neuere Erforschung der altchristlichen Basiliken Roms und deren Wiederherstellung, in: RQ 29 (1915) 11 f.

⁹⁹ Diese Entdeckung lag aber schon einige Tage zurück.

¹⁰⁰ CAW 02.06.1914 (ACST Libro 70).

¹⁰¹ Ein Besuch an der lateinischen Pforte, in: KV 55. Jg., Nr. 502 vom 04.06.1914 sagt nichts zu Stygers Entdeckungen.

Die Uebernahme der Titelkirche St. Johann an der lateinischen Pforte durch Kardinal von

Hartmann, in: KV 55. Jg., Nr. 510 vom 06.06.1914.

103 Zeitungsartikel "Neueste archäologische Entdeckungen in Rom" von Dr. Ludwig,

^{28.05. 1914} in Rom (Zeitung unbekannt) (STASZ, PA 20, 10); ähnlich "Architektur und Malerei in S. Giovanni a Porta Latina, in: KV 55. Jg., Nr. 505 vom 05.06. 1914. Vierzigster Jahresbericht der Deutschen Nationalstiftung von Campo Santo zu Rom für das Jahr 1914 (ACST

dinal gab die Erlaubnis und finanzielle Mittel, die notwendigen Maßnahmen zur Freilegung und Restauration der Bilder zu ergreifen 104. Die monatelange Arbeit wurde Wilpert anvertraut, der dazu vom Kardinal zum Vikar der Basilika ernannt wurde 105. Wilpert war besonders interessiert, denn er wollte die Fresken noch in sein eigentlich schon abgeschlossenes Werk über die "Malereien und Mosaiken Roms" einfügen. So wurden die Arbeiten zur Konservierung der Fresken von der kirchlichen und städtischen Behörde Wilpert übertragen 106.

In diesem Zusammenhang muß man auch sehen, daß sich Wilpert wenig später, im Sommer 1914, bei der Görres-Gesellschaft um ein Stipendium für Styger einsetzte 107. 1915 wandte sich Styger "als aktives Mitglied der Görresgesellschaft" nochmals mit der Bitte um ein Stipendium an den Präsidenten Georg von Hertling. 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 ihm dringend einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Nordafrica (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" 108.

Nach so glücklichen Entdeckungen Stygers sah de Waal trotz seines fortgeschrittenen Alters nun die Zeit gekommen, mit Hilfe des jungen Forschers auf seinen alten Traum zurückzukommen, oder besser gesagt: eine alte Rechnung zu begleichen und nach den Apostelgräbern in der Kirche von San Sebastiano zu graben¹⁰⁹. Die Möglichkeit eröffnete sich, als de Waal am 19. Novem-

Mazzo XXXXIX,4): "Dr. Styger machte in der Kirche S. Johannes ante Portam Latinam, der Titelkirche Sr. Em.nz des Herrn Kardinal Erzbischofs von Köln hochwichtige Entdeckungen von übertünchten Wandgemälden des 12. Jahrhunderts".

¹⁰⁴ Kunstgeschichtliche Funde in Rom, in: Urner Wochenblatt, 39. Jg., Nr. 26 vom 26.06. 1915.

¹⁰⁵ STYGER (Anm. 98) 12.

¹⁰⁶ STYGER (Anm. 95) 328: "Sono lieto, intanto, di poter annunziare che all'eccezionale competenza del ch. Monsignor G. Wilpert per le pitture romane, fu dalle Autorità civili ed ecclesiastiche affidata la direzione dei lavori di conservazione della grande decorazione pittorica del XII sec., e tale scelta ci fa sicuri che ogni maggiore diligenza ed accorgimento verranno usati per porre in bella mostra quanto si è ancora salvato colà e dal bianco di calce e dai rifacimenti barocchi. E nel non lontano oramai volume del Wilpert sulle pitture medioevali romane, tanto atteso dagli studiosi, gli affreschi del nostro S. Giovanni a porta Latina vi troveranno un posto di onore ed una illustrazione, accompagnata dalla totale riproduzione a colori, veramente degna di loro".

¹⁰⁷ St. Heid, Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft, in: RQ 101 (2006) 46.

¹⁰⁸ Ebd. Manuskript de Waals "Die deutsche Colonie in Rom vor Ausbruch des Weltkrieges" (Seite 19 bzw. Kap. 10) (ACST 16 100): "Paul Styger, [...] ein Schweizer, zählt, obschon erst ... Jahre alt, zu den glücklichsten Forschern in den römischen Katakomben".

¹⁰⁹ DE WAAL (Anm. 18) 145–148; W. N. SCHUMACHER, Die Grabungen unter S. Sebastiano 95

ber 1914 in die "Commissione di Archeologia Sacra" aufgenommen und noch auf derselben Sitzung sein Antrag auf Grabungen auf eigene Kosten in San Sebastiano angenommen wurde¹¹⁰. De Waal war sofort gefesselt von seinem Projekt. In zwei Sabbatinen Ende Dezember 1914 und am 22. Januar 1915 über "Die Ruhestätte der Apostelfürsten an der Via Appia" entwickelte er vor der Hausgemeinschaft des Campo Santo den Forschungsstand¹¹¹. Er wandte sich vorsorglich wegen des Rechts der Erstveröffentlichung an den Kardinalvikar Basilio Pompili als dem Präsidenten der Commissione¹¹². Die Commissione hatte ihm nämlich zur Auflage gemacht, die Grabungsfunde nur kurz in der "Römischen Quartalschrift" anzuzeigen; eine umfassende Publikation müsse umgehend im "Bollettino" erfolgen¹¹³. Er bat jedoch den Kardinalvikar um volle Publikationsrechte¹¹⁴. Diese scheint er erhalten zu haben, denn noch im Verlauf desselben Jahres veröffentlichte Styger längere Artikel in der "Quartalschrift"115. Obwohl diese Publikation mit Zustimmung der Commissione erfolgt war 116, gab es offenbar Beschwerden beim Kardinalvikar und schließlich beim Papst, auch weil Styger nicht großzügig anderen Zugang zur Grabung gewährte. Fortan mußte er regelmäßig über den Grabungsverlauf berichten¹¹⁷ und wurde verpflichtet, die Ergebnisse in den Akten der "Pontificia Accademia Romana di Archeologia" zu veröffentlichen¹¹⁸.

Am 25. Februar 1915 erbat de Waal von der Commissione, nunmehr mit dem Aushub beginnen zu dürfen¹¹⁹. Dem wurde stattgegeben; ob dies auf "Stürmen und Drängen" Stygers und "auf einen Wink des Vatikans hin" geschah, wie später aus dem Umfeld Stygers behauptet wurde¹²⁰, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls beauftragte de Waal Styger und den aus dem Friaul stammenden Prie-

Jahre nach den Entdeckungen Anton de Waals, in: RQ 83 (1988) 134–166; E. Gatz, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Freiburg 1980) 106 f.

C.D.A.S., Processi e verbali zum 19.11.1914 (APCAS). De Waals Unterlagen für die Grabungskampagne Februar bis März 1915 zeigen, daß sie teils vom Vikariat, teils von de Waal finanziert wurden; Gelder gingen an Umberto Incorati (Fuhrunternehmen) und Pietro Pellegrini von der Commissione (ACST 16 100). Im handschriftlichen Grabungstagebuch Stygers steht am 08.12.1915, de Waal habe 3.000 Lire gegeben, er selber 1.000 Lire. Von diesen 1.000 Lire ist im daktylographischen Grabungstagebuch nicht mehr die Rede.

¹¹¹ Sabbatinenbuch (ACST Libro 85).

¹¹² De Waal an Basilio Pompili, 03.01.1915; C.D.A.S., Atti 1914–1916 (APCAS).

¹¹³ C.D.A.S., Processi e verbali zum 19.11.1914 (APCAS).

¹¹⁴ De Waal an Basilio Pompili, 03.01.1915; C.D.A.S., Atti 1914–1916 (APCAS).

P. Styger, Scavi a San Sebastiano. Scoperta di una memoria degli Apostoli Pietro e Paolo e del corpo di San Fabiano Papa e Martire, in: RQ 29 (1915) 73–110; DERS., Gli Apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas sulla via Appia, in: RQ 29 (1915) 149–205.

¹¹⁶ DPARA 2,13 (1918) 289.

¹¹⁷ Auf den Versammlungen der Pontivicia am 29.04. 1916 referierte Styger "a nome del socio mons. A. De Waal" über die Grabung; DPARA 2,13 (1918) 293–294.

¹¹⁸ Das Referat des 29.04.1916 vor der Pontificia Accademia Romana di Archeologia siehe P. Styger, Il monumento apostolico della Via Appia, in: DPARA 2,13 (1918) 1–114. Der geschilderte Konflikt erschließt sich aus Prof (Anm. 70) 259 f.

¹¹⁹ C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanza 25. 02. 1915 (APCAS).

¹²⁰ Prof (Anm. 70) 259f.

ster Onorio Fasiolo (1885–1948)¹²¹ mit der praktischen Durchführung der Grabungen, von deren Umfang und Problematik man noch nichts ahnen konnte.

Auch wenn es nirgends ausgesprochen wurde, so war ein Grund für die baldige Einmischung der Commissione in die Grabung sicher das jugendliche Alter Stygers, der noch keine 30 Jahre alt war und dem man unmöglich einen der sensationellsten Funde der letzten Jahrzehnte überlassen wollte, zumal er ja keinerlei Grabungserfahrung besaß. Allen war klar, dass de Waal nur formell der Ausgräber war, in Wirklichkeit seinem "Assistenten" freie Hand ließ. Mit dieser Rückendeckung nahm Styger selbstbewusst Stellung und trug auf den Konferenzen für Christliche Archäologie beharrlich seine Forschungen vor¹²². Hier konnte er frei reden und musste nicht notwendig als Sprecher de Waals auftreten, wie das vor der Accademia nötig war.

Umso bemerkenswerter ist es, dass an keiner Stelle Zweifel an der Kompetenz und hohen Professionalität Stygers aufkam. Auf ihm lastete in der Tat die Verantwortung für eine äußerst komplexe Grabungssituation, die er glänzend meisterte. Eine wichtige Quelle hierfür ist sein Grabungstagebuch¹²³, in das er Fundsituationen und Fundobjekte eingezeichnet hat¹²⁴. Es war sicher Styger, der dem

situationen und Fundobjekte eingezeichnet hat¹²⁴. Es war sicher Styger, der dem Museum des Campo Santo einige der berühmten Apostelanrufungen aus der roten Mauer der Triklia sicherte¹²⁵, so daß de Waal sogar eine eigene Abteilung "ad catacumbas" einrichten konnte¹²⁶. Die meisten Grabungsfunde gingen frei-

¹²¹ Onorio Fasiolo ging Ende 1914 auf Bitten P. Stygers an den Campo Santo Teutonico, um bei den Ausgrabungen unter S. Sebastiano mitzuarbeiten. Er widmete sich vor allem der Kartographie (O. Fasiolo, La pianta di S. Sebastiano, in: RQ 29 [1915] 206–220). Am 22. 06. 1915 siedelte er wegen der Zeitumstände (Kriegseintritt Italiens 26. 04. 1915) nach San Saba über (CAW 22. 06. 1915 [ACST Libro 70]).

¹²² Konferenzen vom 02.05.1915 (NBAC 21 [1915] 137), 05.03.1916 (NBAC 22 [1916] 212f.), 02.05.1915 (NBAC 21 [1915] 137) und 07.01.1917 (NBAC 23 [1917] 96f.).

¹²³ "Diario degli scavi nella Basilica di San Sebastiano sulla via Appia" (BAV Vat. lat. 14 626). Von der Existenz eines Tagebuchs wußte man: P. Styger, Die Apostelgräber an der Via Appia nach den neuesten Entdeckungen, in: KV 62. Jg., Nr. 525 vom 13.07.1921; Styger an G. Pizzardo, 23.09.1925 (ASV Segr. Stato, Anno 1925, Rubr. 100, Fasc. 3, fol. 134v). Am 18. Oktober 1937 überreichte Styger das Original Kardinal Giovanni Mercati (1866–1957), so dass es in die Vatikanbibliothek gelangte (Verena Styger an Paul Krieg, 28.05.1939 [BAV Vat. lat. 14 626]). Laut Auskunft von Chr. M. Grafinger gelangte das Diario erst am 11.03.1964 (endgültig) in die BAV. Die von Styger angefertigte daktylographische Abschrift liegt in seinem Nachlaß im Staatsarchiv Schwyz (STASZ, PA 20, 7). Abschrift und Original haben gewisse Abweichungen. Vor allem hat die maschinenschriftliche Version Anhänge über die späteren Funde, vor allem die drei Mausoleen.

¹²⁴ Prof (Anm. 70) 259 f.: "war er bis heute von morgen früh bis abend spät zur Stelle mitten unter den Arbeitern mit dem Tagebuch in der Hand".

¹²⁵ DE WAAL, "Die Sammlung christlicher Altertümer" (Anm. 81) 20; cfr. STYGER, Gli apostoli Pietro e Paolo (Anm. 115) 149–205. Siehe CAW 08.02.1915 (ACST Libro 70) und die folgenden Eintragungen.

¹²⁶ CAW 05.05.1915 (ACST Libro 70): "Aus den Ausgrabungen in S. Sebast[iano] wanderte einiges in uns[er] Museum, eigene Abteilung "ad catacumbas". Das Grabungstagebuch Stygers mit seinen zahlreichen Fundskizzen erlaubt es, einige Stücke, die de Waals Museumskatalog "Die Sammlung christlicher Altertümer" (Anm. 81) unter dem Kapitel "Allerlei aus

lich regulär ans Museum von San Sebastiano 127 oder ans vatikanische "Museo Sacro" 128.

Das Tagebuch beginnt am 8. Februar und geht bis zum 6. April, dann vom 6. bis 11. Dezember 1915, vom 31. Januar bis 8. April 1916. Danach übernahm offenbar die Soprintendenza unter Leitung von Francesco Fornari die Grabung; man arbeitete vom 18. Mai 1916 bis zum 29.07.1916¹²⁹. Styger befasste sich währenddessen mit der Auswertung seiner eigenen Grabungen¹³⁰. Am 20.10. 1916 setzte er einen von de Waal gezeichneten Brief an die C.D.A.S. auf, in dem er um neuerliche Grabungserlaubnis bat¹³¹; indes führte das Ministerium Grabungen durch. Unter ungeklärten Umständen nahm Styger dann am 12. Februar 1917 seine Arbeiten wieder auf; im Tagebuch schreibt er nur, die Leitung sei ihm erneut übertragen worden¹³². Aber schon nach drei Tagen, am 15. Februar 1917, bricht das Tagebuch endgültig ab.

Die Grabung begann und erfolgte in Namen de Waals, der von vornherein die Gewißheit hegte, daß das Apostelgrab in der Mitte der Basilika zu finden sei, und nur dieses finden wollte¹³³. Styger wurde die technisch-wissenschaftliche Leitung anvertraut. "Am 8. Februar 1915 begann die Arbeit unter denkbar ungünstigsten Verhältnissen, im Weltkrieg. Nach vergeblichen Versuchen, von den Katakombengängen aus unter die Kirchenmitte zu gelangen¹³⁴ – San Sebastiano war damals italienisches Nationalmonument – mußte am 15. März vom Unterrichtsministerium die Erlaubnis zum Aufmachen des Basilikabodens eingeholt werden¹³⁵. Tags drauf kamen bereits in einer Tiefe von nur 30 cm unter dem Ziegelbelag die ersten Spuren des Apostelmonumentes zum Vorschein: Wandkritzeleien aus dem 3. Jahrhundert mit Gebetsanrufungen an Petrus und Pau-

den Ausgrabungen in San Sebastiano" führt, wiederzuerkennen. Fotos zum Grabungstagebuch siehe STASZ PA 20, 19,2.

¹²⁷ Vgl. handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 21.02.1916.

¹²⁸ Vgl. handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 17.02. 1916. Münzen übergab er Camillo Serafini (ebd., 01. und 17.02. 1916).

¹²⁹ G. Mancini, Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull'Appia Antica (Roma 1923) 6.

Lagebericht von de Waal, 01.09.1916 (ACST 10 402): "Im Hause selber kam zu Kaplan Dr. Styger noch Msgr Müller, Director der Schola Gregoriana, so dass wir deutschen zu drei Priestern in C. S. sind. Dr. Styger blieb auch nach Ablauf seiner zwei Kaplanei-Jahre als Convictor im Hause, unablässig beschäftigt mit den Ausgrabungen in San Sebastiano und der literarischen Verarbeitung des dort neu gefundenen Stoffes über die Apostelgruft ad catacumbas".

¹³¹ C.D.A.S., Atti 1914-1916 (APCAS).

^{132 &}quot;La direzione è stata di nuovo affidata a me". Die daktylographische Fassung sagt davon nichts.

¹³³ FASIOLO (Anm. 121) 207.

¹³⁴ Vgl. Fasiolo (Anm. 121) 207. Das Grabungstagebuch Stygers beschreibt diese "vergeblichen Versuche", von der Krypta des hl. Sebastian und weiter südlich der Kirche gelegenen Galerien aus unterirdisch in die Mitte der Kirche vorzudringen; sie lassen sich auf der Karte von Fasiolo (in: RQ 29 [1915]) gut nachvollziehen.

¹³⁵ A. Muñoz an de Waal, 30.03.1915 (ACST 16 100): Am 30. März 1915 erteilte Antonio Muñoz (1884–1960) seitens der Sopraintendenza de Waal die Genehmigung, im Fußboden der Basilika S. Sebastiano graben zu dürfen, "a condizione che, a lavori ultimati, il pavimento venga rimesso nello stato primitivo, a cura e spese della S. V."

lus "136. Ich zitiere das Grabungstagebuch in seiner maschinenschriftlichen Umschrift: "Gestern von Antonio Muñoz, dem Sopraindententen der römischen Denkmäler, die Erlaubnis erhalten, im Fussboden der Kirche zu graben. Zuerst wurde die Marmorplatte mit dem Abtwappen des Julianus de Varis in der Mitte des Kirchenbodens weggehoben. Die Paramina ging cr. 3 m hinunter durch Schutt und stiess dann auf Tuff. Darauf erteilte ich Ordre, von der Mitte aus gegen die Thür des sog. Coemeterium Callixti den Ziegelboden aufzubrechen. Die Paramina stiess in drei m Tiefe auf Mauer. Also im Umkreis von 3 mq aufgraben. Nachmittag 2 Uhr kam ein Mäuerchen zum vorschein mit Bemalung und Graffiti, davon deutlich zu lesen war:

PAULE ED PETRE PETITE

PRO VICTORE

Darüber zieht die Bruchstelle durch ein gemaltes Transennenornament mit zwei Füssen eines Lammes davor. Dieses Mäuerchen ist in eine Tiefe von kaum 30 cm unter dem heutigen Fussboden der Basilika. Es kann keine Treppe sein, denn die Linien des Ornaments laufen geradeaus. Das Mäuerchen mit der Malerei und den Graffiti ist zwischen Gräbern (formae). Vor der Zerstörung der Formae wurde Photographie gemacht. Gegen 4 Uhr kam Mons. de Waal um den hochwichtigen Fund zu sehen "137", den Styger richtig in die Mitte des 3. Jahrhunderts datierte 138. Das originale Tagebuch ist hier italienisch und enthält einen entscheidenden Satz mehr, den Styger später weggelassen hat: "Si tratterà di un adito verso la tomba apostolica". Mit dieser Nachricht schickte Styger sofort zu de Waal, der kam, sich diesen "hochwichtigen Fund" anzuschauen. Das stimmt mit de Waals Chronik vom 16. März überein: "Heute Entdeckung der Bergestätte der Apostelleiber in der Kirche von S. Sebastiano durch meine beiden Herren Fasiolo und Dr. Stijger "139".

War dies eigentlich schon eine Sensation, so kamen vier Tage später, am 20. März, hinter der Graffitimauer in Richtung Kircheneingang zwei einbalsamierte Leichen und eine weitere Leiche in drei Marmorsärgen zutage. Styger vermutete hier nun nicht die Apostelgräber, sondern im mittleren Sarkophag jenen des hl. Fabianus, dem im Mittelalter in der Mitte der Kirche ein Altar geweiht war. Styger hatte die Sarkophage nur flüchtig geöffnet. Eine Woche später fand man im mittleren Sarkophag tatsächlich eine Fabianus-Inschrift¹⁴⁰.

¹³⁶ P. Styger, Römische Märtyrergrüfte 1 (Berlin 1935) 24–25. Vgl. ders., Scavi (Anm. 115)

Daktylographisches Grabungstagebuch Stygers, 16.03.1915. Roma Aeterna. Kirchliche Mitteilungen 5 (1925) 353: "Einer der Patres wusste uns noch zu berichten, wie Msgr. de Waal nach langem vergeblichen Suchen und jahrzehntelangen Studien auf die unterirdischen Stätten stiess und im Augenblicke der Aufdeckung von Dank und Freude überwältigt, niederkniete und in Vorahnung seines nahen Todes betete: "Nun lass, o Herr, wie du gesagt, deinen Diener scheiden in Frieden". Vgl. J. WILPERT, Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der Christlichen Archäologie (Freiburg 1930) 5.

¹³⁸ Handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 17.03.1915.

¹³⁹ CAW 16.03.1915 (ACST Libro 70).

¹⁴⁰ Styger fand das Inschriftentäfelchen nicht selber, sondern der Capofossore Filipetto. Zeugen der Auffindung des Täfelchens seien zwei Franziskaner und Onorio Fasiolo gewesen.

76 Stefan Heid

Da man in Fabianus den hl. Bischof und Märtyrer annahm, wurde sofort das römische Vikariat eingeschaltet, um die Gebeine zu rekognoszieren¹⁴¹. Bemerkenswert ist, daß die Sarkophagdeckel der beiden einbalsamierten Leichen Löcher aufwiesen, die offenbar durch Bronzeröhren mit dem Fußboden der Basilika verbunden waren. Sie dienten also noch im Mittelalter als Einfüllröhren für wohlriechende Essenzen¹⁴². Am 30. März, berichtete Styger über seine Funde Papst Benedikt XV.¹⁴³.

Ein Teil der berühmten Graffiti erwähnte die Sitte der "Erfrischungen" (refrigerium) zu Ehren der Apostel, indem man etwa Weinspenden in den Boden auf die Gräber goß. Aus den kümmerlichen archäologischen Resten schloß Styger rasch, daß es sich bei der Apostelmemorie um eine Art Halle mit Sitzgelegenheiten gehandelt haben mußte. Aus diversen Inschriften wußte man, daß solche Räume, an denen man sich zu den Totenmälern über den Katakomben versammelte, "Memoria" oder "Triclia" hießen. Daher sprach Styger von der "Triclia" von San Sebastiano, und also solche ist sein Fund in die Lehrbücher eingegangen¹⁴⁴. Das erste Mal fällt der Begriff in seinem Grabungstagebuch am 6. April 1915¹⁴⁵. Während Styger die archäologische Rekonstruktion lieferte (Abb. 2), dürfte es allerdings der Jesuit (und Epigraphiker) Felice Grossi Gondi gewesen sein, der dafür die Bezeichnung "Triclia" aufbrachte¹⁴⁶.

Natürlich weckten die sensationellen Funde Neid. Besonders Marucchi mischte sich massiv ein. Er wollte sich den kapitalen Fund der "Triclia" nicht entgehen lassen, und so verkündete er als Erster die Neuigkeiten am 11. April 1915 auf der Konferenz für Christliche Archäologie und reservierte sich sofort eine ausführlichere Darstellung, sobald de Waal "una prima illustrazione" seiner Grabung gegeben habe¹⁴⁷. Dies geschah dann durch Styger auf der Konferenz vom 2. Mai¹⁴⁸. Die veröffentlichten Akten referieren dies nur kurz, während sich lange Ausführungen von Marucchi anschließen, der nochmals betonte, eigens mit seinem Referat gewartet zu haben, und sich eine ausführliche Behandlung

Die Rekognoszierung der Gebeine oblag dem römischen Vikariat (handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 27.03.1915, 08.11.1915, 11.12.1915). Zur Vorsicht mahnt hingegen F. Grossi Gondi, Importanissime scoperte a S. Sebastiano sull'Appia, in: LCC 66,2 (1915) 468

¹⁴² Handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 29.03.1915, 11.12.1915.

¹⁴³ Daktylographisches Grabungstagebuch Stygers, 30.03.1915.

¹⁴⁴ P. Styger, Das Apostel-Monument in Sankt Sebastian an der Via Appia (Roma 1924) 10f.

¹⁴⁵ Handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 06.04.1915.

¹⁴⁶ F. Grossi Gondi, La basilica di S. Sebastiano sull'Appia dopo le insigni scoperte degli anni 1915–1916, in: LCC 68,3 (1917) 521. Siehe auch DERS., Il rito funebre del "refrigerium" al sepolcro apostolico dell'Appia, in: DPARA 2,14 (1920) 263–277; DERS., Il Refrigerium celebrato in onore dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nel sec. IV ad Catacumbas, in: RQ 29 (1915) 221–249.

¹⁴⁷ NBAC 21 (1915) 136.

¹⁴⁸ NBAC 21 (1915) 137f. s. auch O. MARUCCHI, Conferenze di Archeologia Cristiana. Adunanza del 2 maggio 1915. Discussione sulle recenti scoperte archeologiche nella Basilica San Sebastiano, in: Corriere d'Italia, 10. Jg., Nr. 127 vom 09.051915.

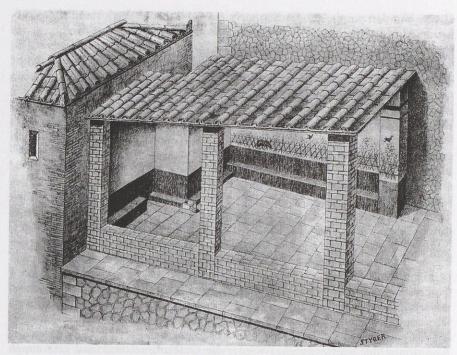


Abb. 2: Die "Triklia" von San Sebastiano rekonstruiert von Paul Styger.

der Grabung für das nächste "Bollettino" vorbehielt¹⁴⁹. Als ob dies nicht schon gereicht hätte, kam es noch schlimmer: Am 24. Mai 1915 trat Italien in den Krieg gegen Deutschland ein. Sofort verlangte Marucchi angesichts der Wichtigkeit der Grabungen im Juni 1915 die alleinige Verantwortlichkeit der Commissione für die Weiterführung¹⁵⁰. Auch wenn er hierin unter dem Druck des zuständigen "Ministero dell'Istruzione, Direzione Generale delle Antichità e Belle Arti" stand, so nutzte er die Gunst der Stunde: Als erster stellte er der "Accademia Romana di Archeologia Sacra" in einem langen Referat am 13. Januar 1916 die Grabung vor mit der Begründung, es handele sich um eine Grabung der Commissione auf Anregung de Waals¹⁵¹.

Man kann sich vorstellen, dass de Waal und Styger wenig erfreut waren, zumal Marucchi immer und immer wieder betonte, solange innerhalb der Basilika kein

¹⁴⁹ NBAC 21 (1915) 139. Es handelt sich dann um den Aufsatz von O. MARUCCHI, Le recenti scoperte presso la basilica di S. Sebastiano, in: NBAC 22 (1916) 5–61.

¹⁵⁰ C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanaza 18.06.1915 (APCAS).

¹⁵¹ O. Marucchi legte auf der Sitzung der PARA vom 13.01.1916 Wert auf die Feststellung "che quello scavo fu fatto dalla Commissione di archeologia sacra su proposta di monsignor A. De Waal e con un generoso contributo offerto dal medesimo". Paul Styger hingegen sei dessen Assistent (da er nicht Mitglied der PCAS war, konnte er nicht als eigentlicher Ausgräber fungieren). Siehe DPARA 2,13 (1918) 289.

Grab gefunden werde, sei die Memoria Apostolica nach herkömmlicher Auffassung mit dem Bisomus der "Platonia" zu identifieren 152. Diese Meinung teilten auch andere 153. Kein Wunder also, dass Styger fieberhaft weitersuchte. Die am 6. Dezember 1915 wiederaufgenommene Grabungskampagne¹⁵⁴ zog sich mit einer langen Unterbrechung¹⁵⁵ bis zum 8. April 1916. Es gab nur noch zwei Möglichkeiten, wo die Memoria sein konnte, westlich oder südlich der "Triclia". Als er westlich auf Kolumbarien stieß, blieb nur die südliche Richtung zum Presbyterium¹⁵⁶. Als er am 7.-8. Februar 1916 auf dieser Seite begann, erfaßte er sofort, daß es sich hier um ein offenes Atrium handeln müsse, das zeitgleich mit der "Triclia" bestand¹⁵⁷. Auf der westlichen Seite waren wiederum Kolumbarien. Also bat er um Erlaubnis, noch weiter bis zum Hochaltar vorzudringen¹⁵⁸, wo er freilich auf eine Villa stieß. Da er also nirgends das Apostelgrab fand, wandte er sich nun wieder der Triclia und dem südlich angrenzenden Terrain zu. Erst jetzt entdeckte er unzählige weitere Graffiti der roten Mauer mit Apostelanrufungen¹⁵⁹.

Als nächstes war geplant, eine Treppe hinabzusteigen, die vom Atrium in die Tiefe hinab zu einem Brunnen führte. Doch dann kam das abrupte, kriegsbedingte Ende der Grabungen. Das Tagebuch schließt am 15. Februar 1917 mit dem Satz: "Per ora lo scavo non può proseguire, perché fermato dal ministero italiano. Sono venuti i signori sopraintendenti Colini e Fornari che hanno portato quest'ordine" 160; die daktylographische Fassung ergänzt: "anzi minasciato coi Carabineri [...]"161. Die Maßnahme erfolgte wohl, weil Styger gegen die Anordnung der Soprintendenza wieder die Grabung in die Hand genommen hatte. Zudem hielt ihn das Unterrichtsministerium für einen Deutschen und wies darauf hin, daß er nicht Mitglied der Commissione sei162.

essi pretendevano esser tedesco, negli scavi di S. Sebastiano. Il Segretario presenta il testo della

¹⁵² NBAC 21 (1915) 138; 22 (1916) 214–216; DPARA 2,13 (1918) 290; O. MARUCCHI, Ulteriore studio storico e monumentale sulla Memoria Apostolica presso le catacombe della via Appia, in: NBAC 23 (1917) 47-87.

¹⁵³ O. Marucchi, Importanti scoperte archeologiche discusse alle "Conferenze di Archeologia Cristiana", in: Corriere d'Italia, 13. Jg., Nr. 148 vom 30. 05. 1918 (Sisto Scaglia); D. Cor-TESI, Importanti scavi nella Basilica di San Sebastiano, in: Corriere d'Italia, 14. Jg., Nr. 296 vom 18.11.1919.

¹⁵⁴ CAW 06. 12. 1915 (ACST Libro 70).

¹⁵⁵ CAW 01.02.1916 (ACST Libro 70): "Heute haben die Arbeiten an S. Sebastian wieder begonnen, gleich mit einem erfreulichen Erfolge, da der eine der 4 Pilaster des Baldachin-Altars wieder zum Vorschein kam".

¹⁵⁶ Handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 08. 12. 1915.

¹⁵⁷ Handschriftliches Grabungstagebuch Stygers, 07. und 08.02.1916.

¹⁵⁸ Ebd., 08.02.1916.

¹⁵⁹ Ebd., 22.03.1916.

¹⁶⁰ Ebd., 15.02.1917.

¹⁶¹ Daktylographisches Grabungstagebuch Stygers. Fornari nahm die Grabung im Auftrag der Soprintendenza vom 14.03.1917 bis 31.05.1917 wieder auf.

¹⁶² C.D.A.S., Processi e verbali, Adunanza 10.04.1917 (APCAS): "Il prof. Marucchi riferisce sugli interrotti scavi a S. Sebastiano e sopra un attacco fatto dal prof. Pigorini e dal prof. Bernabei circa le mansioni della Commissione nostra e l'intromissione del Dott. Styger, che

Noch im Februar führte das Ministerium selbst die Grabung fort und wurde mit weiteren aufsehenerregenden Entdeckungen belohnt: Genau unter dem von Styger ergrabenen Atrium kamen 1919 die berühmten drei Mausoleen zutage, als Styger längst wieder in der Schweiz lebte; dort, aus Rom verbannt, mußte er untätig zusehen, wie andere sein Werk fortsetzten, ohne ihn auch nur einer Erwähnung zu würdigen 163. Über Stygers Weggang aus Rom soll hier nicht spekuliert werden. Seine Stellung war längst unsicher geworden. De Waal hatte sich daher bereits Anfang 1916 beim Papst dafür eingesetzt, daß er ihm eine vakante Stelle als Skriptor an der Vatikanischen Bibliothek gebe, freilich ohne Erfolg 164.

Stygers Name wird immer mit der "Triclia" von San Sebastiano verbunden bleiben. Damit hatte er de Waals Bemühungen um die Apostelstätten in Rom gekrönt: Es war also richtig gewesen, das Apostelgrab innerhalb der Kirche zu suchen. Mit der Entdeckung der "Triclia" war zudem "das älteste monumentale Denkmal, das Rom und die ganze christliche Welt besitzt von den hl. Fürstaposteln Petrus und Paulus", gefunden 165. Die katholische Seite triumphierte: Nun war als unhaltbar erwiesen, Petrus sei nie in Rom gewesen 166. Styger war und blieb davon überzeugt, die apostolische Grabstätte selbst gefunden zu haben. Trotzdem scheinen die Franziskaner nicht zufrieden gewesen zu sein. Ein langer Artikel im "Giornale d'Italia" über die Grabungen von San Sebastiano erwähnt ausführlich die dortigen Franziskaner, hingegen de Waal und Styger mit keiner Silbe 167.

Nach Stygers Interpretation wurden die beiden Apostel zuerst an der Via Appia und erst nach dem 3. Jahrhundert am Vatikan bzw. an der Via Ostiense bestattet ¹⁶⁸. Deshalb lehnte er es auch ab, Grabungen in St. Peter vorzunehmen. Als 1922 behauptet wurde, der Papst erlaube die Freilegung des Petrusgrabes, wandte er sich vehement dagegen: Das sei völlig überflüssig, da doch seit den Grabungen an San Sebastiano feststünde, daß die Apostel zunächst dort und

nostra Commissione dal quale risulta che i monumenti del sopraterra non sono consegnati veramente alla Commissione e consiglia prudenza, evitando atti diretti in momenti così difficili. Il Comm. Serafini insiste perchè lo Styger in ogni modo non presenti gli scavi della Commissione, alla quale egli non appartiene sotto nessuna veste".

R. Lanciani, La "memoria apostolorum" al III miglio dell'Appia e gli scavi di S. Sebastiano, in: DPARA 2,14 (1920) 3–57. Lanciani nennt Styger nicht einmal und zitiert seine Aufsätze unter "N[omen].N[escitur]."! Die Grabungen wurden bis 1928 weitergeführt.
 CAW 16.01.1916 (ACST Libro 70).

¹⁶⁵ V. J., Das Denkmal der Apostel an der appischen Strasse, in: Schweizerische Kirchenzeitung (1917) 365 f. Ähnlich Grossi Gondi (Anm. 141) 459: "scoperta della più antica memoria monumentale, che abbia Roma e il mondo cristiano, dei principi degli Apostoli Pietro e Paolo". Ähnlich K. von Silva-Tarouca, Das Apostelgrab von S. Sebastiano. Die neueste archäologische Entdeckung im ältesten christlichen Rom, in: Stimmen der Zeit 90 (1916) 556. Den Grabungsstand im April 1915 zeigt eine Skizze Stygers, veröffentlicht von Grossi-Gondi, a. a. O. 461.

¹⁶⁶ SILVA-TAROUCA (Anm. 165) 557.

¹⁶⁷ F. Tonetti, Le grandi scoperte archeologiche a S. Sebastiano sull'Appia, in: Giornale d'Italia, 6. Jg., Nr. 179 vom 30.06.–01.07.1917.

¹⁶⁸ P. Styger, Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom, in: ZKTh 45 (1921) 549–572.

80 Stefan Heid

dann im 2. Jahrhundert am Vatikan bzw. an der Via Ostiense innerhalb heidnischer Friedhöfe bestattet worden seien 169.

Am 23. Februar 1917 starb Anton de Waal überraschend in seinem Schlafzimmer. Paul Styger nahm die Hauschronik zur Hand und las, was ihn sehr bewegt haben muß, als letzte Eintragungen de Waals seine Sorge um Fortgang und Erfolg der Grabungen an San Sebastiano: "4 Febr. Heute beginnen wieder die Ausgrabungen und Forschungen in Catacumbas durch unsern Dr. Styger; ich habe dazu wieder 1000 L angewiesen. Ob wir jetzt das Heiligtum der Memoria Apostolorum finden werden? Es wäre eine so hochwertige Entdeckung, daß alle Opfer an Zeit, Studium, Arbeit und Geld reichlich belohnt sein werden. 15 Febr. Die Arbeit in S. Sebastian hatte verschoben werden müssen; jetzt hatte sie seit 3 Tagen angefangen, aber kamen heute Mittag drei Beamte, also die Fortsetzung der Ausgrabungen verboten. Dr. Styger, der nicht auf den Mund gefallen ist, hat sich mit ihnen herumgestritten und so kam es dann amtlich heraus, daß M[arucchi?] gewählt habe, um die Entdeckung nicht den forestieri, den Tedeschi zu überlassen".

Styger führte die Chronik mit folgenden Sätzen zu Ende: "Heute früh ist Msgr. Anton Maria de Waal gestorben. Der Tod kam unerbittlich schnell, aber nicht unerwartet. Der Rektor hat sich besonders in den letzten Tagen ruhig und gefaßt auf den letzten Gang vorbereitet. Groß wie er gelebt hat, ist de Waal auch

gestorben. Sein Tod war geradezu feierlich.

Als Augenzeuge will ich den genauen Bericht niederlegen: Am Morgen des 23. Februar wollte der Herr Praelat etwas länger ausruhen und erst um 8 Uhr die hl. Messe lesen. Ich hatte eine halbe Stunde vorher zelebriert und erwartete, da es gleich 8 Uhr würde, den Monsignore in der Sakristei. Inzwischen war die Nichte de Waals, Wilhelmine de Waal, in das obere Schlafzimmer nachschauen gegangen. Monsignore schlief nämlich seit einiger Zeit im obersten Turmzimmer, das zunächst seinem oberen Studierzimmer, aber gegen die Fridhofseite hin ist. Plötzlich stürzte "Minna" die Treppen herunter, laut nach mir rufend: "Dr. Styger, kommen Sie schnell, Onkel ist unwohl'. So schnell wie möglich gelangte ich nach oben, betrat das Gemach und erteilte die Absolution. Der Tod war am Werke. De Waal kniete vor seinem Bette, die Hände zum Gebet erhoben. Das Gesicht war noch gerötet und der Körper warm. Aber kein Atem mehr. Ein Herzschlag hat den Greis wohl getroffen und eine vorausgehende Beklemmung hatte ihm das Ende angezeigt. Kniend ist er gestorben, wie er ein Mann des Gebetes gewesen ist [...]. Am Abend vorher war der Rektor sichtlich müde; er sprach wenig und hielt, wie Atem suchend den Mund stark geöffnet. Ich fragte ihn um das Befinden und er antwortete kurz: 'der ganze Kerl ist fertig'. Am Nachmittag hatte er an der Sitzung der Accademia di archeologia Romana in der Cancelleria teilgenommen. Auf dem Heimwege fragten ihn zwei italienische Soldaten um Auskunft, wo das Sta. Martha-Hospital sei. De Waal sagte: ,venite pure, anch'io vado la vicino'. Darauf seien die Soldaten zu schnell gerannt und

¹⁶⁹ P. Styger, Zur Eröffnung der Confessio in St. Peter, in: KV 63. Jg., Nr. 255 vom 02.04. 1922. Styger kritisiert hier die Rekonstruktion des Petrusgrabes von J. Wilpert.



Abb. 3: Anton de Waals Sterbestunde, Zeichnung Paul Stygers in de Waals Chronik.

Monsignore wollte Schritt halten, daß er sich jedenfalls überanstrengte. So erzählte er mir selber am Abend vor dem Schlafengehen nach der Adoratio in der Cardinalskapelle"¹⁷⁰.

Dazu aquarellierte er de Waal in seiner Sterbestunde (Abb. 3). Die "Tagebücher" – offenbar die beiden Bände der "Chronik" – nahm Styger 1917, "dem bes. Wunsche des Verstorbenen gemäss, bis die Verhältnisse abgeklärt sind", mit in die Schweiz¹⁷¹, von wo aus sie erst später ins Archiv des Campo Santo Teutonico gelangten¹⁷².

Abbildungsnachweis: Abb. 1 STASZ 20,19,3; Abb. 2 RQ 29 [1915] 155; Abb. 3 ACST Libro 70.

¹⁷⁰ CAW 23.02.1917 (ACST Libro 70). Der Bericht stimmt mit jenem der Nichte de Waals überein: Arthur De Waal, Prälat Dr. Anton de Waal (Karlsruhe 1937) 123 f.

¹⁷¹ Styger an E. David, 15.05.1920 (ACST 13 522).

¹⁷² ACST Libro 69 und 70. David an einen Prälaten (das könnte Styger sein), 04.02.1923 (ACST 19 021): Empfangsbestätigung der "Tagebücher des seligen Prälaten De Waal". H. M. Stoeckle an A. Schuchert, 12.08.1933 (ACST 20 028): "Dabei war auch von den Tagebüchern de Waals die Rede, die ich nicht in unserm Besitz glaubte. Durch einen Briefwechsel mit Mons. David stellte sich indessen nachträglich heraus, daß wir sie doch haben, und zwar in den zwei Bänden 'Chronik', die sich in meinem Arbeitszimmer befinden".

Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im Sasanidenreich

von PETER BRUNS

Beim Stichwort "Christenverfolgungen" in der Antike denkt der Historiker unwillkürlich an Namen wie Decius und Diokletian, aber auch an die sog. "Konstantinische Wende" und die mit ihr anhebende Friedenszeit zwischen Kirche und Staat. Leicht übersehen wird dabei die Tatsache, daß das Christentum zu keiner Zeit mit dem *Orbis Romanus* identisch war und daß es auch noch nach Konstantin Christenverfolgungen in der Spätantike gegeben hat. Dies gilt vor allem für das mit den Römern verfeindete Sasanidenreich. So decken die persischen Märtyrerakten² in etwa einen Zeitraum von der Blüte der Sasanidendynastie unter Schapur II. bis zu ihrem gewaltsamen Sturz durch die muslimischen Araber im Jahre 652 ab.

I. Abschied von der Toleranzpolitik der Arsakiden

Über die religiösen Verhältnisse Irans zur Zeit der Arsakiden3 sind wir schlecht unterrichtet. Die spärlichen Quellen beziehen sich eben nicht auf die

³ Einen groben Überblick bieten die Darstellungen von J. Wiesehöfer, Das antike Persien

¹ Vgl. die einschlägigen Artikel in den gängigen Lexika. Der Artikel "Christenverfolgungen" z.B. von K. Gross in LThK² 2, 1115–1118, erwähnt die Verfolgungen im Perserreich mit keinem Wort. In der neueren Auflage des LThK³ 2, 11127–1129 (J. Speigl), findet sich lediglich der Hinweis, daß es Verfolgungen außerhalb des Römerreiches gegeben habe. Die allgemeine (Kirchen-) Geschichtsbetrachtung bleibt im wesentlichen auf den Mittelmeerraum beschränkt, vgl. den Artikel "Christenverfolgungen" in der RAC 2, 1159–1208 (J. Vogt) und die juristischen Grundlagen derselben (RAC 2, 1208–1228). TRE 8, 23–29 (R. Freudenberger) behandelt die Verfolgungen im Reich; TRE 8, 29–32 das Sasanidenreich unter Einschluß der von den Persern bedrängten Völker Armenien (S. 32 f.) und Georgien (S. 33 f.). Zu unserer Fragestellung vgl. E. Sachau, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich, in: MSOS 10 (1907) 69–95, bes. 69–80; J. Rist, Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen, in: OrChr 80 (1996) 17–42.

² Vgl. dazu G. Wiessner, Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. (Göttingen 1967). Die Märtyrerakten liegen in mehreren Rezensionen vor: S. E. Assemani, Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium I (Romae 1748); P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum II. IV (Lutetiae Parisiorum 1891. 1894) (syr. Text), auf armenisch in der von Mechitaristen besorgten zweibändigen Ausgabe (Venedig 1874) und griechisch bei H. Delehaye, Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II (= PO 2, 403–560) (Paris 1905); deutsche Auswahl bei O. Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (= BKV² 22) (Kempten 1915); ältere Übersetzung bei G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (Leipzig 1880), sowie die Übersetzung der Assemani-Ausgabe bei P. Zingerle, Echte Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes (Innsbruck 1836).

iranischen Kernlande, sondern auf die unter römischen Einfluß geratenen westlichen Provinzen wie Armenien und Kleinasien⁴ bzw. das syrischsprachige Zweistromland, das zu den prosperierenden wirtschaftlichen Regionen des Reiches gehörte und eine Fülle nichtiranischer Kulte und Glaubensvorstellungen aufweisen konnte. Klaus Schippmann⁵ resümiert die Religionspolitik der Arsakiden wie folgt: "Mit Sicherheit läßt sich dagegen feststellen, daß von den Parthern eine große religiöse Toleranz geübt wurde und daß diese Periode eine Zeit geistigen Austausches zwischen Ost und West war, in der sich iranische Vorstellungen im gesamten Vorderen Orient ausbreiteten." Bei aller religiösen Toleranz gegenüber fremden Kulten war eine zoroastrische Grundierung des öffentlichen Lebens - freilich je nach Region in unterschiedlicher Intensität - nicht zu übersehen. Sie äußerte sich in rituellen Praktiken wie der Verehrung der Elemente und Gestirne, der Totenaussetzung und diverser Reinheitsvorschriften. Die traditionelle Religion der Iraner hatte ihren geographischen Schwerpunkt südlich des Kaspischen Meeres, in Aserbaidschan, Medien und in der Persis. Sie strahlte aus nach Parthien und Hyrkanien, in die Margiana, nach Baktrien und Gandara im Osten, und nach Armenien, Assyrien, Kilikien und Kappadokien im Westen. Rawlinson6 hielt gar das Gros der Parther für nicht besonders eifrige Nachfolger des "baktrischen Propheten", die Mehrheit des Volkes sei in seinem religiösen Empfinden "lauwarm" und lax in seiner rituellen Praxis gewesen. Das Judentum7 war traditionell stark im Zweistromland vertreten, es besaß verschiedene Akademien (wie z.B. in Nisibis, Pumbeditha) und genoß eine relative Autonomie in Gestalt des Exilarchen/Patriarchen (resch galuta). Die christliche Mission8 drang schon gegen Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts in die Region östlich von Euphrat und Tigris vor. Dieses historische Faktum9 wird heute nicht ernsthaft bestritten, auch wenn der eigentliche Missionierungsprozeß angesichts der prekären Quellenlage¹⁰ kaum exakt nachzuzeichnen ist. Im allgemeinen wird angenommen, daß das Judenchristentum eine erhebliche Rolle gespielt habe und daß in westlichen Zentren der Seidenstraße wie Edessa das Christentum schon früh beheimatet gewesen sei (Bardaisan * 154, † nach 217). Die Geschichten um die Bekehrung des Königshauses unter Abgar (Ukkama, der "Schwarze", oder Abgar IX.) gehören in den Bereich der frommen

(Düsseldorf 2005), bes. 204; K. Schippmann, Grundzüge der parthischen Geschichte (Darmstadt 1980) 95 f., 119.

⁵ Schippmann (Anm. 3) 96.

⁹ Vgl. Neusner (Anm. 7) 166–169.

⁴ Zur parthischen Periode vgl. G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965) 174–242; M. Boyce, Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule (Leiden 1991).

⁶ Vgl. G. Rawlinson, The sixth great oriental monarchy or the geography, history, and antiquities of Parthia (London 1873) 398–401, bes. 398.

⁷ Vgl. J. Neusner, A History of the Jews in Babylonia I. The Parthian Period (Leiden 1965).
⁸ Noch immer sehr lesenswert und anregend, wenngleich in manchen Einzelheiten überholt ist die Darstellung bei J. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224–632) (Paris 1904).

¹⁰ Zu den zahlreichen Legenden aus späterer Zeit vgl. LABOURT (Anm. 8) 9-17.

Legende und sagen mehr über die Zeit aus, in der sie entstanden sind, als über die Ursprünge des Christentums jenseits des Euphrat. Auch die späteren Chroniken wie die in ihrer Echtheit umstrittene Chronik von Arbela und das Bischofsbuch von Karka de Beth-Selok enthalten kleinere Details zur Einführung des Christentums in parthischer Zeit, lassen aber noch viele Fragen offen. Insgesamt verstärken auch sie den Eindruck, daß sich die christliche Mission völlig friedlich und unbeachtet von der staatlichen Autorität vollzog. Spektakuläre Martyrien sucht man in der Frühzeit vergebens.

Eine neue Epoche der persischen Geschichte setzte im Jahre 224 mit dem Sturz der Arsakiden und der endgültigen Machtübernahme des Ardaschir Papakan aus dem Hause Sasan¹¹ ein. Die spätere iranische Historiographie hat diese Vorgänge in einem verklärten Licht beschrieben und kräftig an der Königsideologie¹² gearbeitet. Unklar bleibt, welchen Einfluß die religiösen Berater des Großkönigs wie Tansar (Tosar)¹³ u. a. in der Frühzeit tatsächlich ausgeübt haben. Forscher wie Christensen¹⁴ und Frye¹⁵ sprechen gerne von einer zoroastrischen Staatsreligion bzw. Staatskirche, doch erlegt man sich in neueren Untersuchungen größere Zurückhaltung16 auf. Vom ikonographischen Programm der Münzprägung her betrachtet, erscheinen Staat und Religion der Sasaniden hingegen wie die beiden Seiten derselben Münze: auf der Vorderseite die Porträts der Großkönige mit ihren unterschiedlichen Kronen, auf der Rückseite der Feuer-

¹¹ Zur Geschichte der Sasaniden nach Tabari vgl. Тн. NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari (Leiden 1879, repr. Leiden 1973). Von Nöldeke übernehmen wir auch die Chronologie der Sasaniden; bei Wie-SEHÖFER ist die Datierung um ein Jahr nach hinten verschoben. Als Standardwerk noch immer unersetzt A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, (Kopenhagen 21944) welches die Gesamtdarstellung von G. RAWLINSON, The Seventh Great Oriental Monarchy or the Geography, History, and Antiquities of the Sassanian or New Persian Empire (London 1876) ablöst. Zum Verhältnis der beiden Großmächte vgl. die Quellensammlung von E. WINTER/ B. DIGNAS, Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz (Berlin 2001).

¹² Vgl. WIDENGREN (Anm. 4) 243-319.

¹³ Es handelt sich bei diesem neupersischen Schriftstück um ein Dokument aus spätsasanidischer Zeit, welches vorgibt, aus der Zeit Ardaschirs zu stammen. Tansar (Tosar) schildert darin aus streng zoroastrischer Weltsicht die Vorzüge der frühen Sasanidenherrschaft, um den Adressaten, den König von Tabaristan, positiv zu beeinflussen, vgl. Wiesehöfer (Anm. 3)

¹⁴ Vgl. Christensen (Anm. 11) 141–178. Er hat hierbei gewiß die Verhältnisse in seiner dänischen Heimat vor Augen.

¹⁵ Vgl. N. FRYE, Notes on the Early Sassanian State and Church: Studi Orientalistici I (FS G. Levi Della Vida) (Rom 1965) 314-335.

¹⁶ Vgl. Wiesehöfer (Anm. 3) 280–282; Winter/Dignas (Anm. 11) 229–237. Völlig unhaltbar ist die Ansicht Gignoux', wonach das Bündnis von Königtum und Religion ein rein literarisches Thema gewesen sei. Einer solchen Sicht widersprechen nicht nur die von ihm edierten und kommentieren Inschriften, welche allesamt vorislamisch sind und auf eine enge Verbindung beider Größen schließen lassen, sondern auch die sasanidische Münzprägung. Es versteht sich von selbst, daß man bei der Verhältnisbestimmung von Religion und Staat im Sasanidenreich keine modernen laizistischen Maßstäbe anlegen darf.

altar¹⁷. Widengren¹⁸ hat darauf aufmerksam gemacht, daß die persischen Großkönige zur Priesterkaste der Magier (Herpat) gehörten, in der religiösen Überlieferung des Awesta und Zand (Schrift- und Auslegungstradition der Zoroastrier)19 ausgebildet waren und zu bestimmten Anlässen als Hohepriester am Feueraltar den liturgischen Dienst verrichteten. In dieser Eigenschaft konnte der Großkönig in seiner hohepriesterlichen Vollmacht Priester ein- und absetzen, im ganzen Reich Feuertempel errichten und ihre Vorsteher bestimmen. Die traditionellen Fürstenspiegel²⁰ nennen neben der Freigebigkeit, Gerechtigkeit auch die Frömmigkeit als großkönigliche Tugend. Den höheren Klerikern, den Mobeds, welche den einzelnen Provinzen vorstanden, kam großer politischer Einfluß und vor allem die Blutsgerichtsbarkeit zu, was auch die Anhänger fremder Religionen zu spüren bekommen sollten.

II. Der Oberpriester Kirtîr und eine neue "religiöse Leitkultur"

Konnte sich das Christentum im Zweistromland in den ersten beiden Jahrhunderten völlig ungestört entfalten, so stieß unter der neuen Herrscherdynastie der Sasaniden die Kirche erstmals auf größeres Interesse seitens der Großkönige und der mit ihnen verbündeten Magier. Gewaltige Deportationen von griechischen Christen aus dem stark christianisierten Antiochien unter Schapur I.21 stärkten die christliche Präsenz im südlichen Zweistromland. Man kann jedoch davon ausgehen, daß die einzelnen christlichen Kommunitäten, die griechischund die syrischsprachige, ein Eigenleben führten. Dieser Umstand wird nicht zuletzt durch die berühmte Inschrift des Obermagiers Kirtîr (Kartîr oder Kardêr) an der sogenannten Kaaba des Zarathustra²² bestätigt:

¹⁸ Vgl. WIDENGREN (Anm. 4) 315–17.

²⁰ Die Tugendkataloge der Sasanidenzeit nennen die "Großzügigkeit" als die erste und vornehmste unter den Herrschertugenden, vgl. Christensen (Anm. 11) 432 Anm. 2, mit den Belegstellen aus der orientalischen Weisheitsliteratur. Nicht zufällig wird in der Inschrift des Kirtîr auch die Frömmigkeit (kirbag) des Bahrâm hervorgehoben. Diese Form der "Wohltätigkeit" ist sowohl auf das eigene Seelenheil als auch auf das der Untergebenen zu

¹⁷ Vgl. R. Göbl, Sasanidische Numismatik (Braunschweig 1968). Aus der Fülle des Materials vgl. auch die Abbildungen XXIX bei Wiesehöfer (Anm. 3).

¹⁹ Zur Prinzenerziehung gehörte eine umfassende Ausbildung in der gelehrten Literatur, vgl. J. M. Unvala, Der Pahlavi-Text "Der König Husrav und sein Knabe" (Wien 1917) § 9, S. 14: "Und ich habe das Yascht, das Hadocht und das Yasn, das Vidêvdât (also awestische Literatur) wie ein Êhrpat (Feuerpriester) auswendig gelernt und Stelle für Stelle die Erklärung (zand) dazu studiert." Der Prinz war zwar kein Volltheologe wie ein Mobed, doch hatte er als Herpat gleichsam die "niederen Weihen". Es gilt freilich zu bedenken, daß das Awesta keine rein religiöse Literatur war, sondern auch medizinische, philosophische und andere profanwissenschaftliche Erkenntnisse enthielt.

²¹ Vgl. Labourt (Anm. 8) 1–17; Labourts Untersuchung wurde auf einen neueren Stand gebracht durch J. M. Fiey, Jalons pour une histoire de l'église en Iraq (=CSCO 310) (Louvain 1970) bes. 85-99.

²² Ein beeindruckendes Bild von der Monumentalität der Inschriften und Felsporträts des

"Danach, als Bahrâm (I.), der König der Könige, der Sohn Schapurs, starb, da kam Bahrâm (II., 276–293), der König der Könige, der Sohn Bahrâms, der im Reiche freigebige, gerechte, freundliche, wohltätige und fromme, zur Herrschaft. Aus Liebe zu Ohrmazd und zu den Göttern (yazdân) und um seiner eigenen Seele willen erhöhte er im Reich meinen Rang und meine Würden … In allen Provinzen, an jedem Ort des Reiches, wurden die Kulthandlungen des Ohrmazd und der Götter erhoben. Dem Mazdaismus²³ und den Magierleuten (mgw-GBR') wurden im Reich hohe Würde zuteil. Die Götter (yazdân)²⁴, das Wasser, das Feuer²⁵ und die Nutztiere erlangten im Reiche große Zufriedenheit, Ahriman und den Dämonen²⁶ widerfuhren große Schläge und großer Schaden. Die Irrungen Ahrimans und der Dämonen verschwanden aus dem Reich und wurden zunichte gemacht. Die Juden (yahûd), die Schamanen und Brahmanen²⁷, die Nazarener und die Christen²⁸, die Täufer²⁹ und die Manichäer³⁰ wurden im Reiche zerschlagen, ihre Dämonenbilder³¹ wurden zerstört, und die Behausungen der Dämonen³² wurden vernichtet und zu Stätten und Sitzen der Götter (yazdân) gemacht."³³

Obermagiers Kirtîr vermittelt W. HINZ, Altiranische Funde und Forschungen (Berlin 1969) 189–228. Eine Neuausgabe und Übersetzung der Kirtîr-Inschriften wurde von Ph. GIGNOUX, Les quatre inscriptions du mage Kirdîr (Paris 1991) besorgt. Leider stimmen in seiner Ausgabe (S. 45 f. 68–70) die Nummern der Übersetzung mit denen des Textes nicht immer überein.

²³ dyny mzdysn (dên e mazdayasn), die von Zarathustra gestiftete Mazdayasnier-Religion.

²⁴ Ein Kollektivbegriff wie hebr. Elohim.

²⁵ Gemeint sind die von den Zoroastriern verehrten heiligen Elemente wie Wasser (syr. maya, pers. âb) und Feuer (âtôr). Die Hochschätzung der Kühe und Rinder (gwspndy) teilt der iranische Kulturraum mit dem indischen.

²⁶ Ahriman ist das gleichrangige, gleichewige Gegenprinzip zu dem guten Schöpfer Ohrmazd (Ahura Mazda).

²⁷ So legt es der Konsonantenbestand nahe, vgl. GIGNOUX (Anm. 22) 70 Anm. 138. Der Buddhismus beherrschte seit den Tagen Asokas den Norden Indiens und den östlichen Iran.
²⁸ Man beachte die doppelte Bezeichnung im Pahlavi (*n'cl'y W klstyd'n*). Unterschieden wird zwischen den einheimischen aramäischsprachigen und den deportierten griechischen "Christen". Die Bezeichnung "Nazarener" ist despektierlich und findet sich in den syrischen Martyrien ausschließlich im Munde der Christengegner; sie wurde später von den Muslimen ins Arabische übernommen. Syrische Christen nannten sich selbst gerne die "Messianer".

²⁹ Die *mktky* sind wohl die Täufersekte der Mandäer, die Jesus ablehnten und sich auf den Täufer Johannes beriefen. Sie haben eine beachtliche Literatur in eigener Schrift hervorgebracht. Manis Vater war wohl Mandäer, zumindest stand er dieser Bewegung nahe.

Die zandige haben nichts mit den biblischen Gerechten (tzadigim) gemein. Das Wort leitet sich auch nicht von zan ("Wissen"), sondern von zand ("Kommentar") her, vgl. dazu H. H. Schaeder, Iranische Beiträge I (Halle 1930) 274–291. Zandige sind daher keine Gnostiker, sondern die Anhänger Manis, die ihre eigene Schrift (zand) an die Stelle der heiligen Überlieferung Zarathustras gesetzt haben. Im Armenischen und Arabischen ist der Zandig der Ketzer schlechthin. Mani teilte den traditionellen iranischen Dualismus, hatte ihm aber in seiner asketischen Prägung eine andere moralische Ausrichtung gegeben, weshalb er sich den Zorn der Magier zuzog, vgl. die Chronik von Seert IX (PO 4, 237f.).

³¹ Der Kult der Juden und Christen Mesopotamiens war bilderlos. Möglicherweise ist hier an hinduistische Götzenbilder oder an große Buddha-Statuen gedacht, die von den eifernden Magiern zertrümmert wurden.

 $^{^{32}}$ $\dot{\mathrm{D}}$. h. die Tempel der Schamanen und Brahmanen wurden in Feuerheiligtümer umgewandelt.

³³ Wir folgen hier mit einigen leichten Modifikationen der Übersetzung von Wiesehöfer (Anm. 3) 266.

Für unseren Zusammenhang ist die Inschrift des Obermagiers Kirtîr in mehrfacher Hinsicht besonders aufschlußreich, da sie zum einen die verschiedenen dissidenten Glaubensrichtungen im Sasanidenreich aufzählt, zum anderen auf eine bestimmte Phase des religionspolitischen Umbruchs unter den Schapur-Nachfolgern verweist. Konnte etwa Mani unter Schapur I. (239/40-270/72), der offiziell der königliche Schutzherr des angestammten Zoroastrismus war, seinen Einfluß bei Hofe beständig erweitern, so erlitt er unter Bahrâm II. (276-293) bittere Haft, Folter und Tod34. Auch die christliche Minderheit hatte unter der neuen religiösen Prägung des öffentlichen Lebens schwere Nachteile zu erdulden. Die Martyrologien³⁵ nennen eine gewisse Candida (syr. Qandira) aus dem Harem Bahrâms II., die als Kriegsgefangene verschleppt und aufgrund ihrer körperlichen Vorzüge ausgesucht worden war, sowie den Laien Qariba bar Hananja als prominente Opfer der Christenverfolgung. Die Deportationspolitik Schapurs hatte einen von ihm völlig unbeabsichtigten Nebeneffekt: die schleichende Ausbreitung des christlichen Glaubens in den persischen Zentralländern. Die Umsiedlung christlicher Bewohner aus der römischen Syria, aus Kilikien und Kappadokien - ihre Zahl ging in die Zigtausende - führte nicht nur zu einer wirtschaftlichen und demographischen Belebung dünnbesiedelter Gebiete wie jener von Huzistan oder der Mesene³⁶, sondern auch zu einem sprunghaften Anstieg der christlichen Präsenz im Perserreich. Die deportierten "Christen" lebten als griechischsprachige Minderheit neben den einheimischen "Nazarenern", wie die Christen syrischer Zunge verächtlich von den Persern und später den Muslimen genannt wurden, assimilierten sich aber in religiöser Hinsicht nicht an ihre neue Umgebung, sondern missionierten offensiv und trugen in ihren Mischehen mit den Heiden³⁷ für die Bekehrung des Gatten resp. der christ-

Die Inschrift des Kirtîr läßt indes noch manche Frage offen: Entsprach diese vollmundige Selbstdarstellung der historischen Realität oder wurde hier nicht eher ein (religions-) politisches Programm formuliert? Die aus ökonomischen und militärischen Gründen durchgeführte Siedlungspolitik Schapurs hatte dem

ritäten wie Kirtîr erregen.

lichen Erziehung des Nachwuchses Sorge. Das zahlenmäßige Wachstum der christlichen Bevölkerung mußte die neidvolle Aufmerksamkeit religiöser Auto-

³⁴ Nach NÖLDEKE (Anm. 11) 47 wurde der Zandîk, nachdem es ihm nicht gelungen war, Bahrâm zum Manichäismus zu bekehren, zum Tode verurteilt, geschunden und an den Toren der Residenz Gundeschapur gehenkt; vgl. auch M. HUTTER, Mani und die Sasaniden (Innsbruck 1988).

³⁵ Eine kritische Sichtung des Materials unter Einschluß einer kleineren Textedition bei S. P. Brock, A Martyr at the Sasanid Court under Vahran II: Candida, in: Ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity (London 1984) IX, 167–181.

³⁶ Vgl. W. Schwaigert, Das Christentum in Hûzistân im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410 (Marburg 1989).

³⁷ Exemplarisch ist das Leben des Pusai, vgl. Braun (Ånm. 2) 58 f., der aus einer unter Schapur I. deportierten Familie stammte, eine Perserin ehelichte und mit ihr mehrere Kinder hatte, die er im christlichen Glauben erzog. Wie viele Christen war auch er ein geschickter Weber, der für die großkönigliche Seidenstickerei arbeitete und sich mit seinen feinen Bordüren einen Namen machte.

88 Peter Bruns

Reich religiöse Probleme ungeahnten Ausmaßes beschert und drohte zu einer inneren Destabilisierung zu führen. Es ist daher durchaus nachvollziehbar, wenn gerade in den Priesterkreisen der Ruf nach einer geistig-moralischen Wende erscholl, welche in der Vorstellung Kirtîrs nur mit einer Erneuerung und Stärkung der angestammten mazdayasnischen Religion einhergehen konnte. Daß die Tötung Manis nicht zur vollständigen Vernichtung seiner Anhänger, der Manichäer, führte, sollte der Fortgang der Geschichte zeigen. Für die christliche Minderheit des Reiches indes war die offene Strafverfolgung der Zandiken, wie die Manichäer genannt wurden, nicht ohne Folgen, wie die Chronik von Seert³⁸ beweist. Die Bischöfe wurden von Bahrâm II. einbestellt, sie mußten sich nicht zuletzt wegen ihrer asketischen Lebensweise rechtfertigen und standen weiterhin unter Beobachtung. Doch blieb der eigentliche Feind des Mazdaismus der Manichäismus; das Christentum war aus dem Römischen Reich importiert, die autochthone "nazarenische" Bevölkerung fiel demgegenüber nicht ins Gewicht. Mani³⁹ hatte sich in seinem Schapuragan direkt an den Großkönig gewandt und darin die kühne These vertreten, die Priesterschaft hätte die reine Botschaft Zarathustras verfälscht und er allein würde allen Völkern die unverfälschte Prophetie darbieten, was von den Magiern als Kampfansage verstanden und entsprechend beantwortet wurde.

³⁹ Vgl. WIDENGREN (Anm. 4) 299–308; DERS., Mani und der Manichäismus (Stuttgart 1961). Mani trat zwar äußerlich wie ein Magier auf, doch war seine Lehre in vielen Punkten dem Zoroastrismus entgegengesetzt. Daß alles materielles Sein von Ahriman stamme, wurde ebensowenig gelehrt wie, daß fleischliche Zeugung an sich schon verwerflich sei. Im Gegenteil bestand für den frommen Perser die Pflicht, für leibliche Nachkommenschaft zu sorgen. Auf die spätere gelehrte Diskussion der Zoroastrier mit den Manichäern kann hier nicht eingegangen werden, vgl. P. J. DE MENASCE, Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle (Fribourg en Suisse 1945) 252–259.

^{38 &}quot;Er (der Großkönig) fand heraus, daß die Manichäer sich als Christen ausgaben, sich hinter ihren Moden versteckten, wie die Katholikoi und Bischöfe Ehe und Kinderzeugung verwarfen. Er hielt die beiden Sekten für verdorben, da ihre Verkehrtheiten übereinstimmten, und gab den Befehl, die Manichäer zu töten und ihre Gebetsstätten zu zerstören. Die Magier verfolgten daraufhin unterschiedslos die Christen ... Da beklagten sich die Christen bei König Bahrâm über das, was ihnen widerfahren war. Daraufhin wollte dieser den Unterschied zwischen ihnen und den Manichäern wissen. Und er fragte sie, aus welchem Grunde den Katholikoi und Bischöfen die Heirat und Zeugung von Nachkommenschaft in der Welt untersagt seien. Er sagte, wenn dies bei ihnen böse und verboten sei, dann seien sie des Todes, da ihre Absicht die Vernichtung der Welt sei, wenn es aber statthaft und schön sei, warum würden sich dann ihre Führer dieser Dinge enthalten und sie verachten. Daraufhin antworteten die Christen, daß die Manichäer an zwei Götter glaubten ... Sie (die Christen) erachteten die Ehe für gut und schön, zumal da sie dazu in ihren Schriften angehalten würden, jedoch enthielten sich dieser Dinge ihre Führer, um nicht in der Ausübung der Hirtensorge, zu der sie bestellt seien, gehindert zu sein, d. h., in der Beständigkeit des Gebets und der Fürsprache für die Welt und ihre Bewohner, für den König und das Reich." (Chronik von Seert IX: PO 4,

Unter dem schwächlichen Bahrâm III.⁴⁰ sind keine besonderen Vorkommnisse verzeichnet. Narseh (293–302)⁴¹ schloß nach längerem Krieg Frieden mit den Römern und war persönlich ein frommer Mann, der aber die anderen nicht in ihrem Glauben behelligte. Unter seinem Sohn Hormizd II. (302–305)⁴² flammte die Verfolgung der Manichäer für kurze Zeit wieder auf.

Exkurs: Christen, Ketzer, Zauberer – Die Zoroastrier und ihre Dissidenten Die unbestrittene historische Tatsache, daß sowohl Christen als auch Manichäer Opfer der restriktiven zoroastrischen Religionspolitik wurden, wirft die Frage nach den unmittelbaren religiösen Gründen für ein solches Vorgehen auf. Sind diese vielleicht mit der besonderen Eigenart des zoroastrischen Offenbarungsverständnisses gegeben? Es versteht sich von selbst, daß wir hier schon rein aus Platzgründen keine umfassende Analyse bieten können, diese muß ohnehin berufenen Iranisten vorbehalten bleiben. Gleichwohl soll anhand ausgewählter Literatur in groben Strichen das religiöse Umfeld des Christentums im Sasanidenreich skizziert werden.

Die uns überkommene mittelpersische Literatur⁴³ weist eine stark religiöse Färbung auf. Dies gilt vor allem für die weitverbreitete Weisheitsliteratur mit ihren zahlreichen rechtlichen Implikationen. Als besonders eingängiges Beispiel wäre das Buch Mainyo-i-Khard ("Himmelsweisheit")⁴⁴ zu nennen, das im Stile der spätantiken *quaestiones-responsiones*-Literatur die Frage nach der wahren Religion, des gottgefälligen Lebenswandels und der eschatologischen Bestimmung des Menschen beantworten will. Ausgehend vom Bekenntnis zu dem guten Schöpfer Hôrmezd und seinen reinen Himmelsgeistern, der wahren Maz-

⁴⁰ Es hat drei Bahrâm gegeben, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 49 Anm. 1. Zur Abgrenzung der einzelnen Herrscher ist der Historiker weitgehend auf die Münzfunde angewiesen.

⁴² Nach NÖLDEKE (Anm. 11) 51 galt er als harter und gerechter Herrscher, welcher der Be-

völkerung Angst und Schrecken einflößte.

⁴³ Vgl. F. Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen (Wien 1860); J. C. Tavadia, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier (Leipzig 1956); C. G. Cereti, La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta (Milano 2001).

⁴⁴ Ausgabe: E. W. West, The Book of the Mainyo-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit Texts, as arranged in the fifteenth century by N. Dhaval (London 1871). Der Pahlavi-Text in Faksimile wurde herausgegeben von F. C. Andreas, The Book of Mainyo-I-Khard (Kiel 1882). Spiegel (Anm. 43) 137 hält den Stil des Buches für rein und frei von Arabismen. Das Bild vom guten Herrscher paßt eigentlich nur in die Sasanidenzeit, als der Zoroastrismus noch die herrschende Religion des Iran war. Innere Gründe sprechen daher für eine frühe, d.h. vorislamische Abfassung des Buches, auch wenn der Pazand-Text und seine Sanskrit-Übersetzung in die Zeit der indischen Parsen fallen. Die im Mainyo-i-Khard hervortretende Lehre von der himmlischen Weisheit gemahnt an jüdisch-christliche und hellenistische Sophia-Spekulationen.

⁴¹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 50 Anm. 3. Die harmlose Darstellung der Chronik verdeckt den Umstand, daß Narseh (Narsai) anfangs militärisch durchaus erfolgreich operierte und sogar Syrien verheerte, sich schließlich doch Diokletian geschlagen geben mußte. Für die christliche Bevölkerung war es bedeutsam, daß Nisibis für fünfundsechzig Jahre ans Römische Reich fiel, vgl. A. Luther, Die syrische Chronik des Josua Stylites (Berlin/New York 1997) 38, und die dortige Diskussion.

90 Peter Bruns

dayasna-Religion (I,1–9), wird der religiöse Pluralismus dieser Weltzeit (I,14–19) als widergöttlich verworfen und in einem streng zoroastrischen Sinne nach der Erkenntnis der Wahrheit geforscht. Die Rettung der Seele aus diesem vergänglichen Äon steht dabei im Mittelpunkt der Betrachtung (I,27–29). Doch geht es dem Verfasser nicht nur um das individuelle Seelenheil, dessen Gewinnung selbstverständlich anzustreben ist (eine Religion, die keine Seele gewinnt, hat nichts gewonnen), sondern auch um die rechte politische Ordnung, von der es in XV,16–26 heißt:

"Good government is that which maintains and orders the true law and custom of the city people and poor untroubled, and thrusts out improper law and custom; and well preserves the water and the fire, and keeps in progress the worship of God, and duties, and good works, and causes friendliness and intercession for the poor, and will resign the body, and that also which is its own life, for the sake of the good religion of the Mazdayasnians. And if there be any one who shall stay away from the way of God, then it orders him to make a return thereto, and makes him a prisoner, and brings him back to the way of God; and will bestow, from the wealth that is his, the share of God, and the worthy, and good works, and the poor; and will deliver up the body on account of the soul. A good king, who is of that sort, is called like the Yazads (gods) and the Ameshâspeñds (heavenly spirits)."45

Sachau⁴⁶ war sich angesichts der rechtlichen Bestimmung in XV,25, wonach der Apostat vom Leben zum Tode zu befördern sei, nicht darüber im klaren, ob hier nur die Ansicht des Verfassers, der Priesterkaste oder tatsächlich ein Gesetz des Sasanidenreiches zum Ausdruck gebracht werden solle. An diesem Punkt stehen wir vor dem grundsätzlichen hermeneutischen Problem der sasanidischen Rechtsliteratur, die keinen Rechtskodex⁴⁷ im strengen Sinne kennt, sondern lediglich Sammlungen von Rechtsentscheidungen und Lehrmeinungen verschiedener juristischer Autoritäten. Vergleicht man jedoch die Angaben in unserem Text mit denen der einzelnen Märtyrerakten (s. u.), so ergeben sich erstaunliche Parallelen, die zumindest auf eine bemerkenswerte Konstanz gewisser Rechtsbräuche schließen lassen. Auf Anzeige und Verhör⁴⁸ folgt in der Regel die Gefängnisstrafe als Beugehaft, dem Gefangenen wird Zeit zur Buße gelassen, nach bekundeter Reue eventuell Pardon gewährt und nur bei Hartnäkkigkeit die Todesstrafe⁴⁹ verhängt. Der Herausgeber kommentiert den betreffenden Passus mit den Worten: "The spirit of priestly intolerance crops out pretty

⁴⁵ West (Anm. 44) 148. Wir übernehmen an dieser Stelle Wests wortwörtliche Übersetzung, auch wenn diese vielleicht nicht immer elegant sein mag. Die unterschiedlichen Transkriptionssysteme der mittelpersischen Sprachen und Dialekte lassen wir hier bestehen.

⁴⁷ Darauf hat M. MACUCH, Das Rechtsbuch "Mâtakdân i Hazâr Dâtistân" (Wiesbaden 1981) 1 hingewiesen. Gesammelt werden nicht selten die abweichenden Lehrmeinungen oder besonders schwierige konkrete, bisweilen auch konstruierte Fälle.

⁴⁸ Zum sasanidischen Prozeßrecht vgl. MACUCH (Anm. 48) 13–20.

⁴⁶ Sachau (Anm. 1) ⁷⁴. Als preußischer Geheimer Ober-Regierungsrat ging Sachau wie selbstverständlich von einer Kodifizierung des sasanidischen Rechtes aus. Doch muß man sich davor hüten, moderne Maßstäbe an die alten orientalischen Verhältnisse heranzutragen, die zudem von einer eher oralen Tradition geprägt sind. Recht wurde im alten Iran vielfach viva voce gesprochen.

⁴⁹ Der Pazand-Text, vgl. West (Anm. 44) 22, spricht von der Auslieferung (awaspârdan) des

strongly here" 50, und man fühlt sich sogleich an den Ketzerhammer Kartîr und seine Zunft erinnert, deren Geist das Buch der Weisheit atmet. Der Zoroastrismus, obwohl strukturell eher polytheistisch veranlagt bei gleichzeitiger Anerkennung eines Hochgottes (Ahura Mazda) und eines göttlichen Kollektivs (yazdân), bildet dennoch ein exklusives Religionssystem, in dem jegliche dogmatische Beliebigkeit51 ausgeschlossen ist. Nach Lehre der Magier wurde die reine Offenbarung⁵² von Ahura Mazda seinem Diener Zarathustra gegeben, während Fremdreligion und Irrglaube (kêsh u garôishn i awârûñ) auf das Konto seines Widersachers Ahriman gehen. Als schwerer Sünder gilt daher, wer glaubt, in einer beliebigen Fremdreligion (kêsh) Gott dienen und gefallen zu können. Er macht sich damit zu einem Werkzeug des Bösen. Die an Zarathustra ergangene Offenbarung wurde nach mazdayasnischer Lehre getreu von dem ersten Shâhanshâh Gushtâsp empfangen und schloß alle Wohltaten der geistigen wie der materiellen Welt ein. Dem Königtum als Sachwalter und Hüter der guten Religion (veh dîn) kommt in dieser Offenbarungskonzeption eine wesentliche Funktion zu. Sünde, Häresie, jede Form der Abweichung stören die von Ahura Mazda gesetzte gute Schöpfung; ein rechtschaffener König muß, so verlangt es der Fürstenspiegel, wie der mythische Gushtasp neben der weltlichen auch die religiöse Ordnung schützen. Er hat dem Götzen- und Dämonendienst⁵³ Einhalt zu gebieten und Abweichler von der reinen Lehre entsprechend zu strafen. Unter dieses Verdikt fällt vornehmlich der zandîkî54; sein Treiben stellt eine schwere Sünde dar, die schon in dieser und erst recht in der kommenden Welt nämlich an der großen Scheidebrücke55 der Seelen - ihrer gerechten Strafe zuzuführen ist. Auf der gleichen Ebene wie der Ketzer befindet sich der Schadenszauberer (yâtuk)56, der mit schweren Ketten zu beladen ist. Es sei an dieser Stelle noch vermerkt, daß in dem freilich fiktiven Martyrium des Qardagh der Mönch Abdischo⁵⁷ ebenfalls der Zauberei angeklagt wird; er wird in Ketten gelegt, doch diese können ihn nicht halten, ein göttliches Zeichen für seine Unschuld. Die

Leibes (tan) um der Seele (ruan) willen, d.h., man vernichtet den Leib, um wenigstens die Seele noch zu retten.

50 West (Anm. 44) 148 Anm. 3.

52 Vgl. XIII, 11-18.

⁵⁴ Vgl. XXXVI, 16. Die Sanskrit-Übersetzung interpretiert den Häretiker als jemand, der gut von Ahriman und den Dämonen denkt. Das paßt auf die Manichäer, welche die gute materielle Schöpfung gänzlich dem Ahriman zusprechen.

⁵⁵ Vgl. II, 110ff. Än der großen (Chañdôr-)Brücke werden am vierten Tag nach dem Tod die guten und schlechten Seelen voneinander geschieden. Wer Häretiker zur "guten Religion" zurückführt, rettet nicht nur deren, sondern auch die eigene Seele.

⁵⁶ Vgl. Macuch (Anm. 48) 145. Ketzerei gilt wie Zauberei, ebd. 222.

⁵¹ Vgl. XXXVI, 12. Das Verhältnis des Iraners zu seiner (zoroastrischen) Religion ist also durchaus exklusiv.

⁵³ Vgl. West (Anm. 44) 132 (II, 93): "Abstain far from idol-worship and demon-service". Vor allem die Inder gelten als *uzdêst parastashnî* (Götzendiener) und *dêwâzhaî* (Dämonenanbeter). Bis auf die heiligen Elemente kennt der Iraner keine Bilder (*uzdêst*). Deswegen setzt sich sein Kult von den Praktiken in den Tempeln und Pagoden ab, vgl. auch XXXVI, 11.

⁵⁷ Vgl. J. Th. Walker, The Legend of Mar Qardagh (Berkeley 2006) 32–34.

Peter Bruns

Vorgehensweise des Marzpan entspricht ganz dem Brauch des sasanidischen Rechtsbuchs⁵⁸. Das Vermögen eines Ketzers bzw. Zauberers⁵⁹ ist einzuziehen und dem königlichen Schatz (šahikân) zu übermachen. Eine Besonderheit des sasanidischen Prozeßrechtes ist noch zu erwähnen: das Ordal (Gottesurteil) oder der Eid (var)60. Es kannte die verschiedenen Formen wie Feuer und (Schwefel-) Wasserprobe, das Übergießen mit glühendem Metall etc., die uns gleichfalls in den syro-persischen Märtyrerakten⁶¹ begegnen.

III. Geteilte Loyalität: Zwischen Konstantinopel und Seleukia-Ktesiphon⁶²

Unter Schapur II. (309–379)63 kam es zur wohl blutigsten Christenverfolgung im Sasanidenreich. Von ihm sagt die Chronik von Seert⁶⁴, die Magier hätten ihn schon im Mutterleib zum König gekrönt. Idyllisch war es bei seiner Thronbesteigung keinesfalls zugegangen. Nachdem Hormizd drei Söhne hinterlassen hatte, wurde der rechtmäßige Erbe beseitigt und ein Säugling zum König erklärt. Schapurs Mutter, Ephra-Hormiz⁶⁵, ein jüdisches Kebsweib aus großköniglichem Harem, führte für ihren noch unmündigen Sohn das Szepter. Der Sohn gewann jedoch rasch an Einfluß, indem er sich in Kämpfen mit aufständischen Arabern profilierte. Mit Konstantin I. hielt Schapur II. Frieden; beide Herrscher standen in regem diplomatischen Austausch und verhandelten miteinander auf Augenhöhe. Wechselseitige Toleranz für die jeweiligen Minderheiten in beiden Reichen wurde vertraglich zugesichert: für die Zoroastrier in Kilikien und Kappadokien auf der einen und für die Christen im Sasanidenreich66 auf der anderen Seite. Das christliche Römerreich unter Konstantin verstand sich als Schutzmacht nicht

Loyalties, in: Ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity (London 1984) VI, 1-19. Zuletzt

noch auf deutsch bei Wiesehöfer (Anm. 3) 266-289.

64 Vgl. Chronik von Seert XXIII (PO 4, 287-289).

66 Auf den berühmten Brief Konstantins an Schapur, den uns Euseb, vitConst 4,8-13, überliefert, kann hier nicht eingegangen werden.

⁵⁸ MHDA 15 bei Macuch (Anm. 48) 38: "Dem bei den Leuten verrufenen Zauberer ist eine Krause um den Hals und ein Gewicht auf die Schulter zu legen, bis Zweifel entsteht, er befreit oder entlassen wird. Wenn eines, die Halskrause oder das Gewicht, zerbricht, dann besteht Zweifel."

⁵⁹ Vgl. MHDA 38: MACUCH (Anm. 48) 222.

⁶⁰ Vgl. Chr. Bartholomae, Zum sasanidischen Recht II (Heidelberg 1918) 7 ff.

⁶¹ So etwa im Martyrium des Jonas und des Brichischo, vgl. Assemanı (Anm. 2) I, 221. 62 Vgl. den Überblick bei S. P. BROCK, Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided

⁶³ Schapur II. gehört zu den größten Herrschern der Sasaniden und hat tiefe Spuren in der arabisch-persischen Historiographie hinterlassen, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 51-68, um so bemerkenswerter erscheint der Umstand, daß wir aus den späteren persisch-arabischen Quellen nichts über die Christenverfolgungen erfahren, obwohl die christenfeindliche Tendenz durchaus auf der Linie muslimischer Historiographie liegt.

⁶⁵ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 51 Anm. 3. Ephra-Hormiz wird im Talmud Babli mehrmals lobend erwähnt. Sie war wohl von jüdischer Herkunft oder eine Proselytin und galt als die neue Esther. Ihre projüdische Einstellung ging jedoch zulasten der Christen im Sasaniden-

93

nur des unter Tiridates zum Christentum konvertierten Armenien, sondern auch iener Christen des Zweistromlandes, die weiter östlich des Tigris, in der Adiabene lebten. Konstantins Intervention zugunsten der christlichen Minderheit im Osten war nicht ohne Erfolg geblieben. Nach dem Tod des Kaisers 337 fühlte sich Schapur nicht mehr an die brieflichen Zusagen gebunden und begann sogleich mit einem Feldzug gegen die Konstantinsöhne, um das nördliche Zweistromland und die verlorene Hegemonie über Armenien und Iberien mit ihrem strategisch wichtigen Zugang zum Schwarzen Meer zurückzugewinnen. Es ging dem Großkönig um eine komplette Revision jenes Vertrages, welcher 298 dem Vorgänger Narseh von Diokletian und Galerius aufgezwungen worden war. Konstantins Intervention für die christliche Minderheit in Persien verkehrte sich nun nach dem Tode des Herrschers in ihr Gegenteil. Ihres ehemaligen Schutzpatrons beraubt, hatten die Christen Schlimmstes zu befürchten. Bei den persischen Priestern⁶⁷, welche zur Christenhatz bliesen, war der oben skizzierte Religionshaß maßgebend, während es für den Großkönig vorwiegend politische Gründe waren, welche den Ausschlag für die äußerst brutale Verfolgung im Reich gaben. Anders als zu Bahrâms Zeiten wurden nicht mehr einzelne Bischöfe bei Hofe einbestellt, Schapur hatte vielmehr die Absicht, das Christentum in Persien vollständig auszulöschen. Seine in der Adiabene stationierte Soldateska entfesselte einen heftigen Sturm gegen die Kirche. Das "große Schlachten"68, wie Aphrahat der Persische Weise es nennt, begann mit Verhaftung und Hinrichtung des Großmetropoliten von Seleukia-Ktesiphon, des Färbersohnes⁶⁹ Simon, am Karfreitag (17. April) des Jahres 34170.

Über die Vorgänge sind wir durch die beiden Hauptquellen, die *narratio* und die *passio Simeonis*⁷¹, bestens unterrichtet. Literarkritische Untersuchungen⁷² haben Spuren eines genuin sasanidischen Strafrechtes ausfindig gemacht. Gemeinhin unterscheidet man zwei Arten von Prozeßabläufen⁷³. Die hochgestellten Persönlichkeiten wie den Großmetropoliten Simeon, den Manufakturdirek-

68 Zum "großen Schlachten" in Huzistan vgl. auch Braun (Anm. 2) 83–88. Im liturgischen Kalender der Chaldäer wird dieser Märtyrer am Freitag in der Osteroktav gedacht.

⁶⁷ So auch die Einschätzung bei NÖLDEKE (Anm. 11) 68 Anm. 1.

⁶⁹ Barsabbae. Wie Pusais Familie arbeiteten auch Simeons Angehörige in der großköniglichen Seidenmanufaktur. Die aus China importierte Rohseide wurde in Seleukia-Ktesiphon gefärbt und weiterverarbeitet, um dann zu hohen Preisen in den Westen exportiert zu werden. Und umgekehrt gelangte das Christentum auf den Seidenstraßen nach Fernost, vgl. die Darstellung bei H. W. HAUSSIG, Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit (Darmstadt 1983).

Vgl. P. Peeters, Le passionaire de Adiabène, in: AnBoll 43 (1925) 261–304; M. J. Higgins, The Date of the Martyrdom of Simeon bar Sabbae, in: Traditio 11 (1955) 1–35.

⁷¹ Vgl. Michael Kmosko, in: Patrologia Syriaca I, 2, 659-1047.

⁷² Vgl. Wiessner (Anm. 2) 166–178, sowie die grundsätzlichen Erwägungen bei Macuch (Anm. 48) 13–20.

⁷³ Vgl. die systematische Übersicht bei Wiessner (Anm. 2) 176–178.

94 Peter Bruns

tor Pusai⁷⁴ und den zum Christentum bekehrten Hofeunuchen Gûhaschtazâd⁷⁵ verhörte der Großkönig höchstpersönlich. Im Verlaufe des Prozesses gegen Simeon wurde Anklage wegen Konspiration⁷⁶ erhoben. In Prozessen gegen untergeordnete Persönlichkeiten nahmen höhere Beamte, die zu den Großen des Reiches (syr. rawrabe, pers. buzurgân)⁷⁷ bzw. den höheren Geistlichen (mobedân)⁷⁸ zählten, diese Funktion wahr. In beiden Fällen sprach der König das Urteil; jedes Urteil wurde im Namen des Königs verkündet und gesiegelt. Der rechtserhebliche Tatbestand, der in den Verhören erfragt wurde und den Urteilen zugrunde lag, war das christliche Bekenntnis bzw. das Festhalten daran, also das Christsein als solches⁷⁹. Christen wurden also mit der gleichen Härte des sasanidischen Rechtes bestraft wie die Häretiker und Zauberer.

Von einer juristisch einwandfreien Strafverfolgung konnte allerdings nicht die Rede sein. Die Führung war den persischen Behörden im Frühjahr 341 vollends entglitten, als sich auf Grund der angespannten politischen Lage und des Römerkrieges aus den verstreuten Einzelprozessen ein pogromartiges Christenmorden entfesselte. Angestiftet durch die fanatischen Provinzmobeds, erschlug der auf-

75 Vgl. Braun (Anm. 2) 30–38.

77 Die syrischen Begriffe in den Märtyrerakten können mit größter Wahrscheinlichkeit den entsprechenden persischen Äquivalenten gleichgesetzt werden. Die gerichtlichen Amtsträger (kârdârân) oder Richter (dâtwarân) wurden von den drei Gruppen der persischen Nobilität gestellt: den Mitgliedern der königlichen Familie (syr. malkê, pers. šahrdârân), welche den Titel König führten und eine Krone tragen durften, gefolgt von den Sippenoberhäuptern (vâspuhrân) und den Granden (buzurgân), aus denen sich die Minister rekrutierten, und schließlich die Freigeborenen (âzâdân, syr. hêrê), welche für die Reiterei Verantwortung

trugen, vgl. Christensen (Anm. 11) 101-113.

⁷⁹ Vgl. Braun (Anm. 2) 35. Gûhaschtazâd legt in seiner Apologie größten Wert darauf, daß er sich niemals persönlich gegen den Großkönig versündigt oder ihn verraten habe, sondern

allein wegen seines Christseins hingerichtet werde.

⁷⁴ Die Seidenmanufaktur gehörte zur königlichen Domäne *(šâhikân)*, weshalb Schapur höchstpersönlich den Prozeß führen mußte.

⁷⁶ Schapur II. spricht: "Denn wir Götter (syr. alâhe entspricht pers. yazdân) haben Drangsal und Krieg, sie (die Christen) Ruhe und Erquickung. In unserem Lande wohnen sie, doch ihre Gedanken sind bei Caesar, unserem Feind. Wir haben Kampf, sie Zufriedenheit." (PS II, 791, 12–16) Schapurs Eindruck geht nicht fehl, wenn man sieht, mit welcher Inbrunst Aphrahat für den Sieg der römischen Legionen betet! (dem. V.) In der narratio wird das großkönigliche Edikt wie folgt eingeführt: "Sogleich sollt ihr dieses Edikt (sacra) von uns Göttern sehen: Ergreift und fesselt Simon, das Haupt der Nazaräer, schafft ihn zur Pforte und macht seine Kirche dem Erdboden gleich." (PS II, 818, 11–14). Der Wortlaut des vorherigen zweiten Ediktes wird folgendermaßen wiedergegeben: "Simon, das Haupt der Zauberer (harâse), soll mir gefesselt übersandt werden, weil er mein Königtum verachtet und das des Cäsars erwählt hat, weil er seinen Gott anbetet, meine Götter aber verachtet." (PS II, 818, 4–7) Der Katholikos gilt also als yâtuk und ist daher zu fesseln, wie es MHDA 15 vorschreibt.

⁷⁸ Man kann davon ausgehen, daß die Christen von Großrichtern (dâtwar i mas) verurteilt wurden. Die Kleinrichter (dâtwar i kas) waren mit Bagatelldelikten wie Diebstahl etc. beschäftigt. In die erste Kategorie gehört der weltliche rat, aber auch der geistliche Mobed. Der ranghöchste Kleriker, der Obermobed, führte die Christenprozesse in der von Schapur errichteten Residenzstadt Karka de Beth-Laden, vgl. Braun (Anm. 2) 84; Schwaigert, (Anm. 36) 145–162, 284–291.

gehetzte Pöbel in Karka de Laden (Huzistan), dem alten Susa, die Priester und Nonnen, deren er habhaft werden konnte, und zerstörte die christlichen Gotteshäuser und Altäre. Ein nachgeschobenes königliches Edikt bestimmte, daß den angeklagten Christen ein ordnungsgemäßer Prozeß gemacht werden sollte. Die Magier wurden nun angehalten, Abtrünnige nach längerer Buße⁸⁰ zum Mazdaismus zurückzuführen. Schapur behielt sich die Prüfung der einzelnen Untersuchungsergebnisse vor. Auf jeden Fall mußte eine königliche Weisung (fermân) abgewartet werden. Die allgemeine Christenverfolgung zog sich bis zum Ende der Schapurregierung (379) hin und währte darüber hinaus noch unter seinen Nachfolgern an. Sozomenos, h. e. 2, 14 berichtet von 16.000 Opfern und dürfte damit wohl Recht behalten; spätere arabische Quellen⁸¹ liegen in ihren Angaben noch deutlich (200.000) darüber. Die meisten Bischofsstühle blieben bis in die Regierungszeit Bahrâms IV. (388–399) unbesetzt. Die Christen galten im Perserreich weiterhin als Anhänger einer fremdländischen Religion und politisch unsichere Kantonisten⁸².

IV. Der "Frevlerkönig" Jazdegerd I.: Zwischen Duldung und Verfolgung

Unter den Nachfolgern Schapurs II. ⁸³ kam es zu keiner wesentlichen Veränderung in der Religionspolitik der Sasaniden. Auf Schapur II. folgte zunächst dessen Bruder Ardaschir (II.) bar Hormizd (379–383). Als König regierte er lange Zeit die Adiabene und verurteilte 344 Bischof Johannes von Karka de Beth-Selokh⁸⁴ zum Tode. Noch 376 unterzeichnete er für vierzig prominente Christen das Todesurteil⁸⁵. Der grausame Potentat wurde nach nur vierjähriger Regierungszeit abgesetzt, blieb aber am Leben. Schapur III. bar Schapur bar Hormizd trat an seine Stelle. Er galt als milder Herrscher, fiel aber nach fünf Jahren einem

81 Vgl. FIEY (Anm. 21) 89 Anm. 28.

Bi Über die verzwickten Verwandtschaftsverhältnisse informiert Nöldeke (Anm. 11) 69 f.
 ASSEMANI (Anm. 2) I, 99. Es ist dies die Zeit, da Aphrahat seine Darlegung über die Ver-

folgung (dem. XXI) schrieb.

⁸⁰ Die Bußformulare der Sasanidenzeit nennen eigens die Sünden gegen die religiösen Autoritäten, vgl. WIDENGREN (Anm. 4) 265–269, bes. 267.

⁸² Man kann diese Einstellung exemplarisch bei Aphrahat dem Persischen Weisen, dem. V., studieren. Nirgends wurde glühender für den Sieg der römischen Legionen gebetet als in der Adiabene. Bischof Jakob von Nisibis befehligte zusammen mit seinem Diakon Ephräm während der Belagerung durch Schapur die Balliste auf einem der Wehrtürme der Stadt. Bischöfe und Kirchenlehrer beschränkten sich zur Abwehr der Persergefahr nicht bloß auf Gebet oder Flüche, sondern legten selbst mit Hand an bei der Stadtverteidigung, vgl. die vita Ephraemi Syri: C. Brockelmann, Syrische Grammatik (Leipzig ⁵1938) 25*–27*.

⁸⁵ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 70 Anm. 1; Assemani (Anm. 2) I, 150 (syr.), 153 (lat.). Die Maßnahmen des Königs zielten auf die Auslöschung der Hierarchie in der Adiabene: zwei Bischöfe, sechzehn Priester, neun Diakone, sechs Mönche und sieben gottgeweihte Jungfrauen fielen der Verfolgung zum Opfer.

Attentat⁸⁶ zum Opfer. Bahrâm IV. (388–399)⁸⁷ gab Persien neuen Glanz, indem er den Städtebau in Kermân förderte. Mit der Abwehr der Hunnen hatte er alle Hände voll zu tun. Er galt als persönlich sehr fromm und ermahnte seine Untertanen stets, wie die Chronisten betonen, zur Gottesfurcht und zur Treue gegenüber der Krone. Sein Zorn gegen die Christen⁸⁸ war verraucht, und mit den Römern im Westen mußte er paktieren, um die Hand für den Krieg im Osten freizuhaben. Zu einer grundlegenden Änderung der sasanidischen Religionspolitik kam es indes unter Bahrâm nicht, da er nach elf Regierungsjahren von einem Pfeil durchbohrt wurde.

Einen plötzlichen Umschwung führte erst die Regierung unter Jazdegerd I. (399–420) herbei. Die Meinungen über die Religionspolitik des persischen Großkönigs gehen in der zeitgenössischen Literatur weit auseinander. In einem offiziellen, auf Pahlavi verfaßten Städteregister⁸⁹ und bei Tabari⁹⁰ trägt Jazdegerd I. die wenig schmeichelhaften Beinamen dafr ("Betrüger") oder bazaghar ("Frevler", "Sünder"). Arabisch-persische Quellen⁹¹ beschreiben Jazdegerd I. als tyrannisch, intelligent und argwöhnisch. Tatsächlich war er wenig empfänglich für die im Orient weitverbreitete Schmeichelei⁹² und kämpfte tapfer einen schier aussichtslosen Kampf gegen Korruption und Vetternwirtschaft in seinem Reich. Die Chronik von Seert⁹³ überliefert in diesem Zusammenhang eine recht amüsante Episode, die ein bezeichnendes Licht auf die realen politischen Verhältnisse im Sasanidenreich wirft. Ahai, der fünfzehnte Katholikos und unmittelbare Vorgänger Jahballahas I., wurde kurz nach seiner Erhebung 411 vom Großkönig in die Persis entsandt, um bei dessen Neffen Behrûz⁹⁴, der dort als

⁸⁶ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 70 f. Es sollte alles nach einem Unfall aussehen, als Schapur von einer herunterfallenden Zeltstange getroffen wurde. Der abgesetzte Oheim Ardaschir hatte sich offenbar nur mit äußerstem Widerwillen seinem Neffen unterworfen und insgeheim auf seine Chance gewartet.

⁸⁷ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 71 f.

Wgl. die Einschätzung der politischen und religiösen Situation bei NÖLDEKE (Anm. 11) 72 Anm. 2. Einer vereinzelten Angabe, Bahrâm sei Christenfreund gewesen, wird bei Barhebraeus, chron. eccl. II, 45, entschieden widersprochen, sie scheint mir auch eher ein Reflex auf die unter Jazdegerd einsetzende Entspannungspolitik zu sein.

⁸⁹ Vgl. J. Markwart/G. Messina (Hg.), A catalogue of the provincial capitals of Érânshahr (Pahlavi text, version and commentary) (Rom 1931) Nr. 26 mit Kommentar (S. 14, 67).

Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 72 Anm. 4. Lug und Trug als der rechten Ordnung und Wahrheit (aša) entgegengesetztes Verhalten gehört zu den schlimmsten Sünden, deren sich ein Zoroastrier schuldig machen kann vgl. Widengren (Anm. 4) 78, 88 f. Der Lügner und Betrüger ist nach awestischer Überlieferung ein Kind Ahrimans, ein Glaubensfeind, der vernichtet werden muß. Ein solches Verdikt, gar in einer offiziösen Darstellung, die bis dato nur gerechte und preiswürdige Könige kannte, mutet seltsam an und dürfte dem Haß der Chronisten auf Jazdegerds neue Religionspolitik geschuldet sein.

⁹¹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 73 f.

⁹² Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 74 Anm. 1, und die stereotype, gegen die "Lobbyarbeit" seiner Untertanen gerichtete Frage "Wer hat dir wieviel dafür gegeben, daß du in dieser Angelegenheit bei mir vorsprichst?"

⁹³ Vgl. I, 79 (PO 5,324 f.).

⁹⁴ Der Name erscheint im arab. Text verderbt; wenn man jedoch *b* statt *n* punktiert, erhält man Behrûz "guten Glanz habend", vgl. F. Justi, Iranisches Namenbuch (Marburg 1895)

Statthalter eingesetzt war, die Kassenberichte zu prüfen, nachdem einige Schiffsladungen Seide und Juwelen aus China und Indien bei vorgetäuschten Raubüberfällen verschwunden waren. Der Katholikos nutzte indes die Reise auch zu einer Inspektion seiner Suffraganbistümer am Persischen Golf. Gleichzeitig sammelte er Reliquien aus der jüngst zurückliegenden Verfolgungszeit. Bedauerlicherweise unterläßt es der christliche Chronist, den Leser über den tatsächlichen Verbleib der angeblich gestohlenen Pretiosen zu informieren. Dennoch belegen die Vorgänge eindrucksvoll das tiefe Mißtrauen des Großkönigs gegenüber den eigenen Verwandten und im umgekehrten Maße sein fast grenzenloses Vertrauen in den gutbeleumundeten höheren Klerus. Zugleich spiegelt sich in der Mission des Ahai das soziale Umfeld des persischen Christentums wider. In den großen Städten stützte es sich auf die vermögende Kaufmannsschicht mit ihren exzellenten Beziehungen im chinesischen und indischen Fernhandel. Nicht selten entstammten die Katholikoi, wie etwa im Falle des Märtyrerbischofs Simeon des Färbersohnes, jenen christlichen Seidenhändlerfamilien, welche für die königlichen Manufakturen arbeiteten. Dieser Umstand sicherte ihnen materiellen Wohlstand und einen beträchtlichen Einfluß bei Hofe, der sich indes bei einer anderen Konstellation im Königshaus auch leicht ins Gegenteil verkehren konnte. Ein Bischof und Katholikos als Steuer- und Wirtschaftsprüfer im Dienste des Großkönigs mußte den Neid und die Rachsucht der erklärten Gegner Jazdegerds erwecken.

Wenn nun die syrischen Synodalakten des Jahres 410 Jazdegerd I.⁹⁵ wie einen "persischen Konstantin" feiern, der den Frieden des Reiches nach außen wie nach innen gesichert habe, dann ist dies mehr als die sonst übliche Ergebenheitsadresse. Nicht wenige Bischöfe glaubten in der Tat an eine religionspolitische Wende⁹⁶. Daher nimmt es nicht ernstlich Wunder, wenn in der späteren Tradition, im *Liber Calipharum*, gar die Legende einer Konversion Jazdegerds zum Christentum⁹⁷ aufkommen konnte. Nach dem gewonnenen Hunnenkrieg entschloß sich Jazdegerd, aus der Beute von 18.000 Kriegsgefangenen, die zunächst in Rew-Ardaschir und Seleukia angesiedelt worden waren, 1330 Gefangene, darunter sehr viele Laien, Asketen und Bundessöhne (Mönche)⁹⁸, freizulassen.

³⁷⁵b, dessen Deutung ich der Konjektur (Behwar) von Nöldeke (Anm. 11) 74 Anm. 3 vorziehe.

Vgl. J. B. Chabot, Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens (Paris 1902) 8.
 Die Chronik von Seert I, 72 (PO 5, 329) gibt die Stimmung im christlichen Volk zur Zeit Jazdegerds korrekt wieder, wenn sie sagt, daß man sich von ihm ein Ende der Verfolgung und die Wiederherstellung aller Kirchengebäude erhoffte.

Vgl. J. P. N. Land, Anecdota Syriaca (Leiden 1868, repr. Osnabrück 1989) I, 8 (syr. Text in CSCO 3, 137, 17–21) 1–22; (lat. Übers.) 108 f. "... die empfangene Wohltat des guten und barmherzigen Königs Jazdegerd, des christlichen, des gesegneten unter den Königen, dessen Andenken zum Segen und dessen zukünftiges Leben noch schöner sein möge als sein früheres, der all seine Tage den Armen und Elenden Gutes tat."

⁹⁸ Die Zahlenangaben wirken durchaus vertrauenserweckend. Daß Jazdegerd die Bundessöhne und -töchter aussondert, hat einen besonderen Grund. Er war vornehmlich an tüchtigen Siedlern und billigen Arbeitskräften interessiert, Mönche und Nonnen, die überdies noch missionierten, konnte er in seinem Reich nicht gebrauchen.

98 Peter Bruns

Es waren letztere, die in ihren Klosterchroniken der königlichen Großmut ein bleibendes Andenken hinterlassen haben. Wenngleich Jazdegerd niemals formell zum christlichen Glauben konvertiert war, so ließen doch seine Wohltaten speziell an den Christen in den Augen der Mönche eine latent christliche Gesinnung erkennen.

Die Freilassung von christlichen Kriegsgefangenen war ein Akt der unter Jazdegerd I. einsetzenden Entspannungspolitik mit den Römern und sollte Vertrauen zwischen den beiden Großmächten aufbauen. Auf der innenpolitischen Ebene schuf die duldsame Haltung des Großkönigs gegenüber den Christen ein Gegengewicht zur Macht des mit dem Magiertum verbündeten Großadels, dem Jazdegerd zeit seines Lebens mißtraute, und zwar aus gutem Grund, wie sich später herausstellen sollte. Zunächst also durfte das persische Christentum von den veränderten politischen Umständen profitieren. So erhielt Jahballaha I. die Erlaubnis, die Kathedrale in Koke (Seleukia-Ktesiphon) wiederherzustellen und weitere Kirchen wie die Karawanenkirche in Maschkena einzuweihen. Die Christenfreundlichkeit Jazdegerds wurde ebenso auch außerhalb des Sasanidenreiches sorgsam registriert und selbst von westlichen Autoren gerühmt. Der Historiker Sokrates, h. e. 7,8 notiert deshalb korrekt, daß sich Jazdegerd durch seine Freundschaft mit Bischof Marutha von Maipherkat den Unmut der Magierschaft zugezogen habe.

Gleichwohl kam es 420, also im letzten Regierungsjahr Jazdegerds I. ⁹⁹ zu einzelnen recht heftigen Zusammenstößen zwischen verfeindeten Christen und Zoroastriern. Äußerer Anlaß war die Zerstörung eines Feuerheiligtums ¹⁰⁰ in der Susiana (genauer in Hormizd-Ardaschir, einem Ort in Huzistan), welches sich in unmittelbarer Nachbarschaft zur Kirche befand, durch den dortigen Priester Hosea ¹⁰¹. Da nach zoroastrischer Lehre das Feuer in symbolischer Weise die Gottheit selbst vertritt, gilt ein Angriff auf dasselbe als ein mit aller Härte zu bestrafendes Sakrileg. Jazdegerd I. ließ daher Rabban Abdå ¹⁰², den Bischof der

⁹⁹ Zu diesem letzten Regierungsjahr vgl. die Ausführungen von L. van Rompay, Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419–20), in: Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial L. Reekmans (hg. von M. Lamberigts/P. Can Deun) (Leuven 1995).

¹⁰⁰ Zu den Feuerheiligtümern in parthischer und sasanidischer Zeit vgl. überblickartig Widengren (Anm. 4) 184–190; 269–274; K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtüm (Leipzig 1941) (repr. Osnabrück 1969); K. Schippmann, Iranische Feuerheiligtümer (Berlin/New York 1971) Zum Heiligtum in Susa, wo seit achämenidischer Zeit das Feuer verehrt wird, vgl. bes. 15–22; zur Verbreitung des Kults in der Susiana vgl. die Karte im Anhang. Das vom Priester Hosea zerstörte Heiligtum wird wohl kein riesiger Tempel, sondern eher ein kleineres Feuerhaus (atešgah) gewesen sein. Ferner gilt es zu bedenken, daß die sasanidischen Münzen auf ihrer Rückseite mit wenigen Ausnahmen stets den König vor dem Feueraltar zeigen, vgl. Erdmann, Feuerheiligtum 36 Anm. 233, d. h. ein Angriff auf das Feuer war ein Akt der Majestätsbeleidigung, den auch ein Jazdegerd nicht unbeantwortet lassen konnte.

¹⁰¹ Die Chronik von Seert I, 71 (PO 5, 328) spricht von Provokationen seitens der heidnischen Tempelwache.

¹⁰² Der Priester Hosea war in den Augen der Behörden ein Strohmann, der im Auftrag seines Bischofs gehandelt hatte. Der Verdacht war nicht gänzlich unbegründet, wenn man bedenkt,

Susiana, zum Tode verurteilen und hinrichten. Weitere Übergriffe auf Kirchen in der Region folgten; erst die Intervention des armenischen Königs 103 führte zu einem Abflauen der allgemeinen Christenverfolgung. Im einzelnen läßt sich aus den Quellen nicht mehr mit Sicherheit erheben, in welchem Maße Jazdegerd I. für die Übergriffe gegen die christlichen Gotteshäuser in seinem Reich persönlich verantwortlich war. Die Chronik von Seert nennt beispielsweise einen General namens Schapur¹⁰⁴, der mehrere Kirchen zerstörte. Er war wohl von Jazdegerd I. autorisiert, schien aber doch seine Kompetenzen für sich großzügiger ausgelegt zu haben. Eine undurchsichtige Rolle im politischen Geschehen spielte der für seinen notorischen Christenhaß berüchtigte Großwesir Mihr-Narseh¹⁰⁵ Hazârbanda(h), der nicht nur unter Jazdegerd I., sondern auch unter dessen Nachfolgern diente und im Hintergrund die Fäden zog. Von ihm erwarteten nicht wenige Zeitgenossen insgeheim eine Korrektur der "schlechten" Regierung Jazdegerds I. 106 Das Martyrium eines gewissen Mönches Narsai aus dem kleinen Dorf Beth Razikaje fällt ins Jahr 420 und hängt wohl mit den oben skizzierten Unruhen in Huzistan¹⁰⁷ zusammen. Narsais Hauptvergehen war die offene Mission unter den Magiern. Schapur, ein befreundeter Priester Narsais, drängte den Magier Adârpawâ zur Annahme des Christentums, nachdem iener diesen von einer mysteriösen Krankheit befreit hatte. Daraufhin vermachte Adârpawâ¹⁰⁸ seinem Arzt als Honorar ein Grundstück für den Kirchenbau. Ardârpawâs Dienstherr, der Großmobed Adarbôzed¹⁰⁹, ließ sich nun von Jazdegerd mit den nötigen Vollmachten ausstatten, um die Apostaten zur "guten Religion" zurückzuführen, was ihm bei Adarpawa auch gelang. Der Taufpriester

daß der Katholikos Ahai seinen Suffraganen die Einäscherung markionitischer und manichäischer "Hexenhäuser" befohlen hatte, um Religionsvermischung und gemeinsame liturgische Handlungen von Christen und Häretikern oder gar Heiden zu unterbinden, vgl. Chronik von Seert I, 69 (PO 5, 325). Nun war der Funke des Fanatismus auch auf die persischen Feuerheiligtümer übergesprungen. Zur Diskussion der einzelnen Quellen vgl. auch LABOURT (Anm. 8) 106 f.

¹⁰³ Vgl. Chronik von Seert I, 71 (PO 5, 328). ¹⁰⁴ Vgl. Chronik von Seert I, 71 (PO 5, 327).

¹⁰⁵ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 75-77. Nach Tabari hatte Jazdegerd (Mihr-)Narsê gleich zu Beginn seiner Regierung zum Großwesir (Buzurgframadhar) gemacht, zur Titulatur vgl. den Index vuzurg-framadhar bei Christensen (Anm. 11). Doch scheint die Nachricht wenig glaubwürdig, da Mihr-Narseh noch vierzig Jahre später als Feldherr auftritt. In seiner Eigenschaft als Chiliarch der Atropatene (daher sein Beiname Hazârbandah, "der mit den tausend Dienern"), hat er sich als großer Christenfeind hervorgetan, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 76 Anm. 1; vgl. Justi (Anm. 94) 205.

¹⁰⁶ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 76f.

¹⁰⁷ Vgl. Labourt (Anm. 8) 109. Dt. bei Braun (Anm. 2) 142–149. Die Märtyrerakten berichten für das 22. Regierungsjahr des Jazdegerd I. (420) von einem "schweren Sturm", der über die Kirche Gottes hereinbrach und bei dem Bischof Abda und der Bundessohn Narses Zeugnis ablegten, vgl. Braun (Anm. 2) 139-149.

[&]quot;Ator (das heilige Feuer) fürchtend", vgl. Justi (Anm. 94) 5b. Beim Amtsantritt gaben sich die Magier einen neuen Namen, der für eine bestimmte religiöse Botschaft stand. "Ator (das heilige Feuer) erlöst", vgl. Justi (Anm. 94) 3a, mit der Verbesserung von î zu d.

100 Peter Bruns

Schapur¹¹⁰ tauchte mitsamt den Unterlagen für den Kirchenbau unter; die von ihm errichtete Kirche wurde in einen Feuertempel verwandelt. Der Mönch Narsai trat wenig später an Schapurs Stelle, löschte das Feuer in der Kirche aus und begann mit dem monastischen Offizium. Vom ortsansässigen Feuerpriester verklagt, wurde Narsai verhaftet und nach Seleukia-Ktesiphon überstellt, wo er

schließlich enthauptet wurde.

Die Vorgänge um Narsai zeigen die Schwierigkeiten auf, mit denen ein Konvertit, aber auch der Taufpriester Anfang des fünften Jahrhunderts in Persien zu rechnen hatte: Die Kirche war keine Körperschaft öffentlichen Rechts, Apostasie¹¹¹ konnte mit dem Tode bestraft werden, und repräsentative Kirchbauten waren in der Öffentlichkeit nicht erwünscht. Aus dem geradezu pathologischen Haß der Mobeds auf die Apostaten, und nicht bloß aus dem erneuerten Konflikt mit Ostrom, lassen sich auch die Martyrien¹¹² gegen Ende der Regierungszeit Jazdegerds I. erklären.

V. Erneute Unsicherheit: Das Christentum unter Bahrâm V. Gor (420–438) und seinen Nachfolgern

Jazdegerd I. kam 420 auf seinem Hunnenfeldzug im fernen Hyrkanien bei einem "Reitunfall"¹¹³ ums Leben. Aus den Thronwirren ging Bahrâm V. Gor ("der Wildesel"), ein unter den Arabern aufgewachsener Prinz, siegreich hervor. Er verdankte seine Krone den Magiern¹¹⁴, welche hierfür ein gewisses Entgegen-

¹¹⁰ Daß Priester zugleich praktizierende Ärzte waren, ist im spätantiken Sasanidenreich durchaus nichts Ungewöhnliches. Es war allerdings ausgesprochen schwierig für Christen, ein angemessenes Grundstück für den Kirchenbau zu erwerben.

¹¹¹ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 74 Anm. 3. Bemerkenswert ist die Äußerung Jazdegerds, Apostaten nur zu schlagen, aber nicht hinzurichten; vgl. Braun (Anm. 2) 143. Ein Zeichen königlicher Milde war es, die Todesstrafe in eine Prügelstrafe umzuwandeln. Todeswürdig war

indes allein das Vergehen des Narsai, der das heilige Feuer ausgelöscht hatte.

Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 77f. Die zynische Bemerkung des muslimischen Redaktors, daß dies Vorkommnis durch "Allahs Barmherzigkeit" gewirkt worden sei, bestätigt Nöldekes Vermutung, dem "Gottesurteil" sei von Menschenhand nachgeholfen worden, vgl. Nöldeke

(Anm. 11) 77 Anm. 1.

¹¹² O. Braun, De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat (Münster 1898) 7, nimmt keinen Sinneswechsel beim König an, da er noch 420 die Abhaltung einer weiteren Synode, diesmal unter dem Nachfolger Isaaks, Jahballaha, gestattete. Über die Motive Jazdegerds mag man streiten. War es Nachgiebigkeit des Großkönigs gegenüber den Umtrieben der persischen Magier? Waren es die verschlechterten Beziehungen zum Römischen Reich, die sich auch innenpolitisch auswirkten, so jedenfalls Rist (Anm. 1) 32 f. oder lag es am provokanten Verhalten einzelner Christen, so die Ansicht von Theodoret, h. e. 5,39,1–4, der die Zerstörung heidnischer Feuertempel mißbilligt und die religiöse Konfrontation nicht mehr "zeitgemäß" findet? Es gilt jedoch zu bedenken, daß das persische Heidentum im Gegensatz zum syrischen, das bereits in vielen Gegenden darniederlag, noch in voller Blüte stand und der christlichen Mission energischen Widerstand entgegen setzte. Es fällt auf, daß selbst der sonst so duldsame Jazdegerd unter seinen Eunuchen und höchsten Beamten allerdings keine Christen dulden mochte, vgl. Braun (Anm. 2) 150.

¹¹⁴ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 95–97. Nach NÖLDEKE (Anm. 11) 98 Anm. 2 waren die neuer-

kommen in der Religionspolitik erwarten konnten. Gleich zu Beginn seiner Herrschaft sollten die Köpfe rollen. Die berühmte passio des Iacobus Intercisus 115, der von seinen Peinigern grausam zerstückelt wurde, fand im ersten oder zweiten Regierungsjahr des Bahrâm V. Gor116 statt. Jakob stammte aus christlichem Hause, hatte aber als Hofbeamter aus Loyalität gegenüber Jazdegerd die Religion gewechselt, wollte schließlich nach dessen Tod auf Anraten seiner Frau wieder zu seinem ursprünglichen Bekenntnis zukehren. Ein weiterer Jakob, Iacobus notarius117, wurde Opfer einer nach dem Regierungsantritt einsetzenden Säuberungsaktion in der Beamtenschaft. Auch er wurde wie sein Namensvetter zerstückelt, nachdem er zuvor zusammen mit fünfzehn anderen Notaren 118 zum Arbeitsdienst verurteilt worden war, da er sich weigerte, dem christlichen Glauben abzuschwören. Ähnlich wie in frühislamischer waren die Christen bereits in sasanidischer Zeit stark in der Verwaltung vertreten. Doch gerade hier gerieten sie in Konflikt mit ihren andersgläubigen Vorgesetzten. Der Umstand, daß ihr Vermögen konfisziert wurde, zeigt einerseits die hohe soziale Stellung¹¹⁹, bestätigt andererseits auch die Vermutung, daß die Christen wegen "Zauberei" angeklagt wurden. Schon der Besitz einer Heiligen Schrift¹²⁰ reichte aus, um sich bei der Behörde strafbar zu machen.

Nach den ersten Beweisen innerpolitischer Stärke regierte der lebenslustige Jäger und Frauenheld¹²¹ mit lockerer Hand. Im Jahre 422 schloß Bahrâm notgedrungen Frieden mit den Römern¹²², um den Rücken für einen neuen Hunnenfeldzug frei zu haben. Die friedliche Koexistenz sah eine wechselseitige Dul-

lichen Christenverfolgungen Ausdruck für die Bereitschaft des Großkönigs, den Wünschen der Magierschaft näher entgegenzukommen, als es der verstorbene Vater zu tun gedachte. Bahrâms Regierungsstil hingegen war von Anfang auf Konsens mit den Großen angelegt.

¹¹⁵ BHO 394–398. Die Angabe des Todesjahres †621 in BHO 394 paßt überhaupt nicht zum Incipit mit der Zählung nach der Alexanderära (Sel. 733 = A.D. 421/22).

 ¹¹⁶ Vgl. Braun (Anm. 2) 150–162; auf die Datierungsschwierigkeiten hat Braun hingewiesen.
 ¹¹⁷ BHO 412: Vgl. Braun (Anm. 2) 170–178; Bedjan, AMS IV, 189–200.

¹¹⁸ Diese sog. "Notare" (pers. dabîrân) hatten für das sasanidische Reich außerordentliche Bedeutung. Sie hielten die Buchführung (dîwân) in Händen. Viele Christen stammten wie der Katholikos Ahai aus Kaufmannsfamilien und konnten mit Geld gut umgehen. Auch in der Abbasidenära dienten viele christlichen Untertanen ihren muslimischen Herren als

kuttâb.

119 Aus dem Erbteil ihres jungen Sohnes konnte die trauernde Mutter ein Xenodocheion finanzieren, vgl. Braun (Anm. 2) 178.

¹²⁰ Vgl. Braun (Anm. 2) 173. Man vergegenwärtige sich, daß das Awesta, die heilige Überlieferung, wesentlich mündlich tradiert wurde; es gab nur ganz wenige Codices. Aber auch nur wirkliche vermögende Christen konnten sich ein Neues Testament leisten oder einen Mönch finanzieren, der vorlas, vgl. Walker (Anm. 57) 65 f.

¹²¹ So die Einschätzung bei NÖLDEKE (Anm. 11) 98 Anm. 3.

¹²² Vgl. WINTER/DIGNAS (Anm. 11) 160–164. Geländegewinne hat Bahrâm im Westen wohl nicht erzielt. Die iranische Heldenepik hat die Ereignisse künstlich aufgebläht und daraus einen Triumphzug bis nach Konstantinopel gemacht, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 108 bes. Anm. 2. Dies ist ebensowenig ernst zu nehmen wie jene wundersamen Abenteuer, die man sich vom Großkönig in Indien erzählte, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 106–108. Überhaupt ist Bahrâm Gôr der Idealheld des iranischen Nationalepos, des Shahnameh, geworden. Er regierte klug und besonnen und teilte geschickt seine Macht mit den Großen, vgl. NÖLDEKE

102 Peter Bruns

dung der religiösen Minderheiten in beiden Reichen vor. Bahrâm erkannte hellsichtig, daß er das Christentum in seinem Reich nicht auslöschen konnte; deshalb änderte er seine Taktik. Auf der Synode von 424 drängte er den Katholikos Dadischo, die Kirche des Perserreiches organisatorisch vom "Westen" zu trennen, d.h. die Appellation persischer Bischöfe an den Stuhl von Antiochien¹²³ fürderhin zu unterbinden. Damit war der erste Schritt hin zu einer autokephalen Kirche des Ostens getan; mehr denn je war jetzt das Oberhaupt der persischen

Christenheit vom Wohlwollen des Großkönigs abhängig.

Auch Bahrâm starb nicht eines natürlichen Todes¹²⁴; sein Sohn Jazdegerd II. (438/39-457)¹²⁵ kündigte gleich in der ersten Thronrede einen Wechsel an. Der Chronist berichtet über ihn, daß er ohne Unterlaß die Feinde gedemütigt habe, dem Volk gegenüber aber mild und wohltätig aufgetreten sei. Mit diesem Lob steht von einem zoroastrischen Standpunkt aus nicht im Widerspruch, daß Jazdegerd II. ein erklärter Christenfeind war. In sein achtes Regierungsjahr fallen das Martyrium des Pethion¹²⁶ und die Verfolgungen in Karka de Beth-Selokh¹²⁷. Die christliche Hagiographie¹²⁸ traute dem Großkönig darüber hinaus noch andere Grausamkeiten zu: die Ermordung seiner Tochter, die zugleich seine Ehefrau war, Fememorde an den Großen seines Reiches und Zwangskastrationen seiner Magier. Die militärischen Erfolge des heidnischen Königs gegen die Nomaden im nördlichen Iran werden indes auch in den christlichen Chroniken jener Tage neidlos anerkannt. Der innenpolitische Kurs wurde vom Großwesir (wuzurg framâtâr) Mihr-Narseh¹²⁹, der bei Hofe zeitweilig in Ungnade gefallen war, festgelegt. Nach Tabari setzte Jazdegerd ihn wieder in die alten Rechte ein und gab damit das Signal für eine neue Christenverfolgung vor allem im persisch besetzten Armenien, das sich seit Tiridates immer mehr dem Christentum zu-

⁽Anm. 11) 110f. Vor allem dem Großwesir Mihr-Narseh ließ er in der Religionspolitik freie Hand, was die Christen zu spüren bekamen.

¹²³ Vgl. die pseudonizänischen Kanones des Marutha (CSCO 440, 54 f.).

Wiederum war es ein geschickt getarnter Reitunfall, vgl. Nöldeke (Anm. 11) 103.

¹²⁵ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 112-114.

¹²⁶ BHO 923–925: Bedjan, AMS II, 604–631, verknüpft mit einem weiteren Traditionskreis (Bedjan, AMS II, 559–603); Hoffmann (Anm. 2) 61–68.

¹²⁷ Vgl. Braun (Anm. 2) 179-187.

¹²⁸ Vgl. Braun (Anm. 2) 179 sowie NÖLDEKE (Anm. 11) 114 Anm. 1. Jazdegerd II. war sicherlich einer der erfolgreichsten iranischen Herrscher. Mit der rigiden, gegen die Christen gerichteten Innenpolitik ging eine energische Außenpolitik einher. Es gelang dem Großkönig, Hyrkanien, Baktrien und das Gebiet zum Oxus hin, zu befrieden und durch eine geschickte Besiedlung dauerhaft zu sichern.

Die armenische Historiographie läßt verständlicherweise kein gutes Haar an diesem Manne, vgl. Nöldeke (Anm. 11) 113 Anm. 3, s. o. die Bemerkungen zu Bahrâm. Mihr-Narseh muß hochbetagt gewesen sein; nach MHDA 39: Macuch (Anm. 48) 223, war er schon unter Bahrâm V. im Dienst und hatte die Oberaufsicht über die heiligen Feuer im Reich. Es scheint zu Unregelmäßigkeiten bei der Verwaltung der Stiftungen gekommen sein, weshalb Jazdegerd Mihr-Narseh kurzfristig aus dem Verkehr zog und auf einem seiner Landgüter zur Ruhe setzte. Unter Jazdegerds Nachfolger Peroz wurde Mihr-Narseh wieder über die königlichen Feuer eingesetzt. Er war die "graue Eminenz" des Reiches und bestimmte über Jahrzehnte hinweg die Religionspolitik.

gewandt hatte. Per Edikt ordnete Mihr-Narseh 130 die Rückkehr des armenischen Adels zur reinen Lehre Zarathustras an und ließ überall in Persarmenien Feueraltäre errichten. Die offiziellen Schreiben¹³¹ des Großkönigs sahen die Propagierung einer einzigen Religion für alle Völker des Reiches vor. Die gute Religion (dên) sollte auch in den nichtiranischen Provinzen befolgt, die christliche hingegen als Irrglauben¹³² ausgelöscht werden. Konkret bedeutete dies: die Kirche verlor ihre (Steuer-) Freiheit (azatutiun)133, den Klöstern wurden besondere Abgaben auferlegt, die Kopfsteuer wurde für alle Bewohner erhöht, nur Kollaborateure wurden bevorzugt behandelt und schließlich wurde die gesamte höhere Verwaltung mit eingewanderten Persern besetzt. Pure Not trieb viele arme christliche Bauern in die Hände der Magier¹³⁴. 450/51 brach unter Führung des Mamikonier Vardan eine Adelsrevolte¹³⁵ aus, die vom Klerus und breiten Schichten des armenischen Volkes unterstützt wurde. Zahlreiche Fürsten und Bischöfe erlitten das Martvrium; doch auch die syrischsprachigen Christen hatten unter diesen christenfeindlichen Maßnahmen zu leiden. Ihre Position war indes besser als die der Armenier, da der Katholikos eng mit den Behörden kooperierte. Als Lohn für die gute Zusammenarbeit wurden einige armenische Kirchenprovinzen dem Sitz von Seleukia-Ktesiphon unterstellt und mit gefügigen syrischen Bischöfen¹³⁶ besetzt, die autochthone Hierarchie also unterwandert. Doch kamen die Syrer keineswegs ungeschoren davon. Neben den politisch nachvollziehbaren Säuberungen im Heer¹³⁷ gab es ständige Bespitzelungen des höheren

¹³¹ Spuren haben sich noch bei Elisaeus erhalten, vgl. THOMSON (Anm. 130) 63 f.

133 Die pers. azadân sind die Freigeborenen, welche von der Grundsteuer befreit waren, aber

die Reiterei stellen mußten.

¹³⁵ Vgl. Thomson (Anm. 130) 192–229.

137 Vgl. Braun (Anm. 2) 179. Anders als bei den Muslimen dienten Christen bei den Sasaniden im persischen Heer. Leider teilen uns die Akten nicht mit, um welche Truppenverbände es sich handelte. Wenn im Westen ausgehoben wurde, etwa berittene Bogenschützen bei den

¹³⁰ Ein polemischer Traktat des Mihr-Narseh gegen die christliche Religion ist überliefert bei dem armenischen Historiker Elisaeus; Übersetzung mit vorzüglichem Kommentar von R. W. THOMSON, Elishê. History of Vardan and the Armenian War (London 1982) 77-80. Eine kurzgefaßte Apologie der Bischöfe (80-93) brachte den Statthalter Armeniens erst recht in

¹³² Arm. aland entspricht wohl dem pers. zandîk und meint die (manichäischen?) Häretiker, die wie die Christen im Reich verfolgt wurden. Im allgemeinen unterscheidet Elisaeus sehr wohl zwischen den einzelnen Begriffen, vgl. THOMSON (Anm. 130) 63 Anm. 8 und 9.

¹³⁴ Die rigorose Steuerpolitik der Sasaniden wirkt wie eine Vorwegnahme der muslimischen Schutzsteuer (dschizja) für die Schutzbefohlenen. Steuerliche Erleichterungen sollten Anreize für Konversionen schaffen.

¹³⁶ Der armenische Historiker Moses von Choren, der gemeinhin als Begründer einer autochtonen Historiographie gilt, erzählt in seiner "Geschichte der Armenier" (hist. III, 64), freilich nicht ohne die nötige Polemik, von einem syrischen Gegenpatriarchen namens Brikhischo ("von Jesus gesegnet"), der vom persischen Großkönig Bahram V. Gor (420-438) eingesetzt, zusammen mit liederlichen, beweibten Bischofskumpanen eine ganze Kirchenprovinz der Armenier ausgeplündert habe. Das syrische Synodicon Orientale rechnet im fünften Jahrhundert eine Reihe armenischer und aserbaidschanischer Diözesen zur persischen Obödienz. Für national-kirchlich gesonnene Kreise war die verhaßte Perserherrschaft ein doppeltes Joch: zur politischen kam die religiöse Fremdherrschaft hinzu.

104 Peter Bruns

Klerus durch die Behörden. Wegen ihrer Korrespondenz mit griechisch-römischen Klerikern¹³⁸ wurde einigen Bischöfen der Prozeß gemacht. Die Anklage lautete auf Hochverrat.

Nach Jazdegerds II. Tod im Jahre 457 kam es zu einem blutigen Bruderkrieg, aus dem Peroz (459-484)¹³⁹ mit der Unterstützung der Hunnen siegreich hervorging. Der neue Herrscher unterstützte Barsauma¹⁴⁰, den Leiter der Schule von Nisibis, um den christlichen Klerus in seinem Sinne zu beeinflussen. Dieser diente dem Marzpan (Markgrafen) von Nisibis als informeller Mitarbeiter und spionierte sogar gegen den eigenen Katholikos Babowai¹⁴¹, den er den Häschern des Peroz auslieferte. Babowai sandte aus dem Kerker Briefe an den byzantinischen Kaiser Zenon in der freilich eitlen Hoffnung, der miaphysitenfreundliche Monarch würde für die persische Christenheit beim Großkönig in gleicher Weise intervenieren wie seinerzeit Konstantin I. gegenüber Schapur II. Barsauma war es, der dem Großkönig die kompromittierende Korrespondenz in die Hände spielte und so zur Verurteilung des Babowai entscheidend beitrug. Babowai wurde des Hochverrates angeklagt; als corpus delicti diente ein vom Katholikos eigenhändig gesiegeltes Schreiben an den byzantinischen Kaiser. Babowai wurde zur Strafe an seinem Ringfinger aufgehängt und starb wenige Tage später an den Folgen der Folter. Die 484 zusammengetretene Wahlsynode war gut beraten, wegen der Affäre Barsauma nicht zum Katholikos zu wählen. Man entschied sich für den Gegenkandidaten Agâg (Acacius). Die Christenverfolgungen unter Peroz¹⁴² hatten ihren Schwerpunkt in der Reichshauptstadt und in der Grenzstadt Nisibis. Der gewaltsame Tod des Großkönigs 143 auf dem Hunnenfeldzug in der Nähe von Balch wurde in der christlichen Historiographie als Strafe für seine antichristliche Einstellung gewertet.

Unter Großkönig Balasch (484–488)¹⁴⁴, der sich gegen seinen Bruder Kawâd zunächst durchsetzen konnte, atmeten die persischen Christen ein wenig auf.

Arabern von Al-Hîra, war die Wahrscheinlichkeit ziemlich hoch, daß sich unter den frisch Rekrutierten auch Christen befanden.

¹³⁸ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 114 Anm. 1. Bischof Johannes vor Karka wurde hingerichtet, weil er in einem Schreiben an seinen Amtsbruder in Antiochien auf die Not der verfolgten Christen hingewiesen hatte, vgl. Braun (Anm. 2) 180. Jeder Auslandskontakt war verdächtig. Es waren gerade die Nachfahren der aus Antiochien deportierten Christen, welche die Verbindung zu ihrem Mutterland weiterhin aufrechterhielten.

¹³⁹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 114–132. Peroz war ein Mann des politischen und militärischen Mißgeschicks, fatal für das Reich war die siebenjährige Hungersnot, er verlor entscheidende Schlachten gegen die Hunnen, die zunächst seine Bundesgenossen waren. Doch galt er als sehr religiös, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 118.

¹⁴⁰ Vgl. dazu P. Bruns, Barsauma von Nisibis und die Aufhebung der Klerikerenthaltsamkeit, in: AHC 37 (2005) 1–42.

¹⁴¹ Vgl. die Darstellung in der Chronik von Seert (PO 7/2, 101 f.).

¹⁴² Vgl. ebd. Nöldeke (Anm. 11) 118 Anm. 4 verweist auf den Umstand, daß auch andere religiöse Minderheiten wie die Juden Opfer staatlicher Repression wurden.

Vgl. die Chronik von Seert (PO 7/2,107 f.).
 Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 133 f.

Alle christlichen Autoren von Rang¹⁴⁵ rühmen seinen milden Charakter und heben seine Duldsamkeit hervor. Was die gewaltsame Zoroastrisierung Armeniens anbelangte, so hatte Balasch resigniert und darauf verzichtet, neue Feuerheiligtümer zu errichten, was wiederum den Haß der Magier heraufbeschwor. Nach Josua Stylites 146 waren es die heidnischen Priester, welche die Geldnot des Großkönigs schamlos ausnutzten und die um ihren Sold betrogenen Heerführer gegen ihn aufwiegelten. Balasch wurde abgesetzt, geblendet und durch Kawâd

Kawâd I. (488-531)¹⁴⁷ regierte insgesamt 43 Jahre mit einigen Unterbrechungen. Der Sohn des Peroz mußte sich mit Hilfe des türkischen Châkân den Thron erkämpfen. Die Römer brachte er mit militärischen Offensiven gegen Amida und Edessa in arge Bedrängnis. Josua Stylites hat in seiner Chronik die Leiden der überwiegend christlichen Bevölkerung Nordmesopotamiens in den ersten beiden Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts eingehend beschrieben. Seine nestorianischen Untertanen¹⁴⁸ scheint Kawad nicht behelligt zu haben. Religiös fühlte er sich eher zur schwärmerischen Sekte der Mazdakiten hingezogen. Doch rief seine revolutionäre Sozialpolitik alsbald den Widerstand einflußreicher Kreise wie den der Magier hervor. Der Obermobed sorgte für die Absetzung des "Ketzerkönigs" und ließ den Zâmâsp149 einsetzen. Nur mit Hilfe christlicher Mönche und Kaufleute, welche die Schmuggelpfade kannten, konnte er ins Türkenland fliehen und dort den Widerstand gegen seinen Bruder organisieren. Ab 497 saß er wieder fest im Sattel; die patriotisch gesonnenen "Nestorianer" schonte Kawâd, während er gegen die Magier, aber auch gegen die byzantinischen Bischöfe, in der Regel moderate Miaphysiten, mit aller Brutalität vorging. Die größten Probleme der Ostsyrer waren in jenen Tagen binnenkirchlicher Natur: Permanente Streitigkeiten um die Besetzung des Katholikates von Seleukia-Ktesiphon schwächten ihre Position ebenso wie das unaufhaltsame Vordringen des Miaphysitismus auf das östliche Tigrisgebiet.

¹⁴⁵ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 134 Anm. 2.

¹⁴⁷ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 135–147.

148 Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 142 Anm. 3. Vgl. Chronik von Seert 7, 2, 124-127. Nicht ohne innere Genugtuung konstatiert der christliche Chronist, daß diesmal Magierköpfe rollten. 149 Vgl. Chronik von Seert 7, 2, 127 f. Kabâd hat die Loyalität seiner christlichen Untertanen nie vergessen. Die christliche Mission hatte bereits im fünften Jahrhundert einige Erfolge zunächst unter den Hunnen, dann aber auch unter den Türken zu verzeichnen, so daß die Legende aufkommen konnte, Kabâd habe auf seiner Flucht den Chosrau mit einer christli-

chen Wirtstochter gezeugt, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 145 Anm. 4.

¹⁴⁶ Jos. Styl. 25 zit. bei Ps-Dionysius (CSCO 121, 183). Ein besonderer Frevel in den Augen der Magier war der griechische Luxus bei Hofe. Balasch ließ sich nach westlicher Sitte ein Bad errichten, wodurch das heilige Element Wasser verunreinigt wurde. Dem Lob der Christen für den Regenten entsprach der Haß der Magier.

106 Peter Bruns

VI. Höhepunkt und Zusammenbruch sasanidischer Macht: Christentum unter Chosrau I.¹⁵⁰ und Hormizd IV.

Die Auseinandersetzung zwischen Zoroastrismus und Christentum erreichte im sechsten Jahrhundert ihren vorläufigen Höhepunkt. Unter dem "Philosophenkönig" Chosrau Anoschurwân ("der mit der unsterblichen Seele", 531-578)¹⁵¹ besaß das Sasanidenreich seine größte Ausdehnung und umfaßte einen Kulturraum vom nördlichen Mesopotamien bis nach Transoxanien – die Hunnen waren jetzt endgültig unterworfen - und bis nach Nordindien und schloß auch die arabischen Regionen südlich des Persischen Golfes, ja sogar des Jemen ein. Der Kulturaustausch gelangte im Vorderen Orient zur höchsten Blüte. Die christliche Minderheit hatte beträchtlichen Anteil an dieser Entwicklung, in deren Verlauf Erkenntnisse im Bereich griechischer Profanwissenschaft¹⁵², der Philosophie und vor allem der Medizin, in die persische Kultur Eingang fanden. Auch die indisch-vedische Medizin und Philosophie hielten am persischen Hof in Gestalt des Leibarztes Burzoë 153 Einzug. Gleichzeitig kam es zu einem regen Gedankenaustausch zwischen den einzelnen Kulturen und Religionen, der von Chosrau mit persönlichem Interesse begleitet und von den Kirchenführern unterschiedlicher Konfession lebhaft unterstützt wurde. Dennoch konnte das Christentum von dieser kulturellen Offenheit nur indirekt profitieren. Zahlreiche prominente Konversionen belegen zwar die religiöse Attraktivität des christlichen Glaubens selbst in höheren Gesellschaftsschichten, doch blieb die staatliche Gewalt, unterstützt von den Mobeds, restriktiv. Der Übertritt eines Adeligen zum Christentum¹⁵⁴ war nicht selten von hohen persönlichen Risiken für Leib und Leben begleitet.

Chosraus Ansehen gründete auf der Neuorganisation des Heeres und den militärischen Erfolgen an allen Fronten¹⁵⁵, auf einer soliden Verwaltung, gepaart mit einer maßvollen Steuerpolitik. Als persischer Großkönig hat er die offizielle, von den Vätern ererbte Religion bekannt und geehrt. Ob er sie wirklich von Herzen geliebt hat¹⁵⁶, darf bezweifelt werden angesichts der Tatsache, daß er sich so viel mit fremder Weisheit und fremden Religionen, auch dem Christentum,

¹⁵¹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 151–168.

¹⁵⁰ Zu den Namen vgl. Nöldeke (Anm. 11) 151 Anm. 1. Die lange Herrschaft der beiden Chosrau hat diesen Sasanidennamen besonders bekannt gemacht.

¹⁵² Vgl. hierzu den instruktiven Beitrag von PH. GIGNOUX, L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide, in: JA 289 (2001) 217–236.

Vgl. Th. Nöldeke, Burzôes Einleitung zu dem Buche Kalîla waDimna (Straßburg 191).
 Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 160–162 Anm. 3. Nöldeke geht zwar davon aus, daß Chosrau sich den Christen günstiger erwies als andere Regenten, daß er aber dennoch an dem Apostasiegesetz festhielt, wonach auf dem Abfall vom persischen Glauben die Todesstrafe stand.
 540 eroberte Chosrau Antiochien und siedelte die deportierte Bevölkerung in Veh-An-

 ^{155 540} eroberte Chosrau Antiochien und siedelte die deportierte Bevölkerung in Veh-Antioch-Chesrûn, arab. Rumîja, an, vgl. Joh. Eph., h. e. 3, 6, 19. Zum zweiten sasanidisch-byzantinischen Krieg vgl. Winter/Dignas (Anm. 11) 124–129. Der Fall Antiochiens war zwar nicht kriegsentscheidend, hinterließ aber tiefe Spuren in der byzantinisch-syrischen Geschichtsschreibung.
 156 Vgl. die Einschätzung bei Nöldeke (Anm. 11) 160 Anm. 3.

befaßte, so daß Euagrius, h. e. 4, 28 das Gerücht kolportierte, der Großkönig habe sich auf dem Sterbebett taufen lassen. Doch ein persischer Konstantin war Chosrau gewiß nicht. Die blutige Niederwerfung der Mazdakiten¹⁵⁷, welche noch zu Lebzeiten seines Vaters geschah, ging ganz auf sein Konto und offenbarte sein Bemühen, den Wünschen der Magier in der Religionspolitik entgegenzukommen. Die sozialrevolutionäre Schwärmerei dieser religiösen Sektierer war dem Großkönig zutiefst zuwider, und in diesem Punkte setzte er sich demonstrativ von seinem Vorgänger Kawâd ab, konnte sich aber im Gegenzug der Zustimmung der syrischen Kirchenväter¹⁵⁸ sicher sein.

Die historisch zuverlässige Vita des Katholikos Mar Aba (540-552)¹⁵⁹ belegt eindrücklich den juristischen Straftatbestand der "Apostasie": die Konversion vom Mazdaismus zum Christentum konnte mit dem Tode bestraft werden. Von den vier Anklagepunkten (u.a. Ablehnung der persischen Zweit- und Verwandtenehe), welche der Obermobed Dâdhormizd gegen Mar Aba im Jahre 541 vorbrachte, wird die Missionstätigkeit als besonders verwerflich genannt. Als der Großkönig den Prozeß wegen der Prominenz des Hauptangeklagten an sich zog, hob er den Punkt der Apostasie¹⁶⁰, d.h. der Abkehr von der vêh-dên, der "guten Religion", eigens heraus. Nicht einmal unter dem Philosophenkönig Chosrau¹⁶¹, der einen freigeistigen Leibarzt wie Burzoë um sich duldete, gab es Glaubensfreiheit für einen Mazdayasnier, der sich aus freien Stücken zum christlichen Glauben bekehrt hatte. Die Regelungen des Tansar-Briefes¹⁶² bezüglich der Behandlung von Apostaten sind, wie oben dargelegt, nicht in die Schapur-Zeit zu datieren, sondern spiegeln die reale Situation der persischen Christen im sechsten Jahrhundert wider, wenn es heißt:

"Punishments, you must know, are for three kinds of transgressions: first that of the creature against his Lord (glorious is His name) when he turns from the faith and introduces a heresy into religion; another that of the subject against the king when he rebels or practises treachery or duplicity; another between fellow-men when they act unjustly one to another. For each of these three the King of kings has established a law far better than that of the ancients. For in former days any man who turned from the faith was swiftly and speedily

158 Josua Stylites § 20, mißbilligt ausdrücklich die sexuellen Verfehlungen der Sektenmitglieder, vgl. LUTHER (Anm. 41) 137-141.

¹⁶¹ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 287 Anm. 2f.

¹⁵⁷ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 163 f. 455-467. Bei Tabari, 155 heißt es ausdrücklich, daß Chosrau den Magiern ihre Religion wiederherstellte.

¹⁵⁹ Vgl. Braun (Anm. 2) 188-220. 160 Vgl. Braun (Anm. 2) 211.

¹⁶² Vgl. Christensen (Anm. 11) 63-66. Text bei M. Darmsteter, Lettre de Tansar au roi de Tabaristan, in: JA (1894) 185-250, 502-555 (tr.), Neuausgabe bei M. Mojtaba Minovi, Tansar's Epistle to Goshnasp (Teheran 1932). Basierend auf der letzteren Ausgabe hat M. BOYCE, The Letter of Tansar (Rom 1968) eine neue engl. Übersetzung vorgelegt. Während Boyce im wesentlichen an der Echtheit festhält und für eine Frühdatierung mit späteren Ergänzungen plädiert, neigen andere Forscher wie CHRISTENSEN auf Grund innerer Kriterien und einiger Anachronismen insgesamt zu einer Spätdatierung des Briefes in die Chosrau-Zeit. Von Chosrau I. wird gesagt, er habe das Leben des Ardaschîr studiert, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 165 Anm. 1. Dahinter verbirgt sich das durchaus nachvollziehbare Bedürfnis, ein Ideal der Vorzeit zu haben. Ardaschîr wurde so zu einem Muster aller Regentenweisheit.

Peter Bruns

put to death and punished. The King of kings has ordered that such a man should be imprisoned and that for the space of a year learned men should summon him at frequent intervals and advise him and lay arguments before him and destroy his doubts. If he becomes penitent and contrite and seeks pardon of God, he is set free. If obstinacy and pride hold him back, then is he put to death."163

Man erkennt sehr leicht die "liberale" Praxis eines Jazdegerd wieder, der die Todesstrafe in eine Haftstrafe umwandelte, um den Apostaten Zeit zur Umkehr zu lassen. Theodor Nöldeke¹⁶⁴ verweist in diesem Zusammenhang auf den bezeichnenden Umstand, wonach der Islam die Todesstrafe für Apostaten beibehalten hat, was angesichts der Tatsache, daß die frühen islamischen Theologen von ihrer Herkunft Perser waren, auch wenn sie sich der arabischen Sprache bedienten, nicht ernstlich verwundern kann. Diese drakonische Strafmaßnahme hat sich als Kennzeichen orientalischer Despotie bis auf den heutigen Tag¹⁶⁵ erhalten. Die "Magier"166 besaßen, durchaus vergleichbar mit den modernen Mullahs, die man trotz ihres laikalen Charakters als deren Erben anzusehen hat, eine machtvolle Exekutivgewalt, die sie gegen Christen und andere Andersgläubige brutal auszuspielen wußten. Im sasanidischen Prozeßrecht besaß der Obermobed (magupatân magupat) die höchste Autorität¹⁶⁷. Sein Urteil war nicht anfechtbar, sein Spruch galt als "unfehlbar" (êwar) gegenüber allen übrigen richterlichen Entscheidungen, die gewissen Zweifeln (warômand) unterlagen. Daher ist ein solcher Richterspruch selbst dem Ordal vorzuziehen. Die Zeugenaussage eines einzigen Obermobeds genügt, um einen Angeklagten zu verurteilen.

Auf Chosraus I. lange Regentschaft folgte dessen Sohn Hormizd IV., der aus einer Verbindung mit der Tochter des Châkân entsprungen war. Persische Chronisten¹⁶⁸ verachteten ihn wegen seiner türkischen, halbbarbarischen Herkunft. Er galt als feingebildet, aber auch hinterhältig und boshaft, ein Mann, dem alles gelang, wonach er seine Hand ausstreckte. Diesen schlechten Leumund verdankte Hormizd IV. seiner populistischen Politik, welche den Adel zurücksetzte und vor allem die Geistlichkeit beständig vor den Kopf stieß. Tabari überliefert die folgende Begebenheit: Als die Herpats, die Feuerpriester, wieder einmal Eingaben gegen die Christen machten, schrieb der Großkönig kurzerhand auf

ihre Anträge:

164 Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 287 f. Anm. 3.

166 Zur Stellung der Magier bei Hofe vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 450 f. Neben den Pahlavi-Texten sind die syro-persischen Märtyrerakten eine vorzügliche Quelle für die Prosopographie der sasanidischen Mobeds, vgl. Ph. Gignoux, Éléments de prosopographie de quelques mô-

bads sasanides, in: JA 270 (1982) 257-269.

¹⁶³ BOYCE (Anm. 162) 42. Darmsteter spricht hier von Inquisition, doch handelt es sich um das klassische Muster eines Christenprozesses im Sasanidenreich.

¹⁶⁵ Erst jüngst hat der Orientalist und Journalist Wolfgang G. Lerch auf einen Gesetzesentwurf des Teheraner Parlamentes ("Todesstrafe für Apostasie" in der F.A.Z. vom 28.02.08) hingewiesen, nach dem "Apostasie, Ketzerei und Zauberei" unter die sogenannten Hadd-Strafen des islamischen Rechts gestellt werden sollen. Im Falle der "Schuld" seien dann dem Richter die Hände gebunden, da das "Gottesrecht" als unabänderlich gilt.

¹⁶⁷ Vgl. MACUCH (Anm. 48) 13. 168 Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 267.

"So wie unser Königsthron nicht auf seinen beiden Vorderpfeilern stehen kann ohne die beiden hinteren, so kann auch unsere Regierung nicht stehen und sicher sein, wenn wir die Christen und die anderen Religionen, die nicht unseres Glaubens sind, gegen uns aufbringen. Darum laßt ab von den Angriffen auf die Christen, bestrebt euch aber eifrig, gute Werke zu tun, auf daß die Christen und die Bekenner der anderen Religionen das sehen, euch darum loben und sich zu eurer Religion hingezogen fühlen." 169

Daß dieser königliche Bescheid die Empfänger verbittern mußte, daß er nicht unerheblich dazu beitrug, den "gottlosen" König zu stürzen, ist nicht zu bezweifeln. Doch war der Orient damals, wie Nöldeke treffend bemerkt, nicht reif für die Aufklärung¹⁷⁰ des Hormizd, welche schon beim "Philosophenkönig" Chosrau ihren Anfang genommen hatte. Immerhin mag man dieses hochbedeutsame Dokument der Duldsamkeit als ein Indiz für die gewandelte Geisteshaltung im Sasanidenreich des sechsten Jahrhunderts werten. Sensible Geister wie Bursoë, der Leibarzt des Chosrau, waren an der ererbten Religion irre geworden, ihr grundsätzlicher Skeptizismus führte sie aber in die Verweigerung und den Zynismus, während andere ihrer Generation sich trotz persönlicher Nachteile bewußt für den christlichen Glauben entschieden. Das Christentum¹⁷¹, das ursprünglich seine Stütze in der semitischen Bevölkerung des nördlichen Mesopotamiens besaß, fand im fünften Jahrhundert in rein iranische Kreise Eingang und strebte gegen Ende der Sasanidenzeit tatsächlich dahin, die eigentliche Religion des Reiches zu werden. Hormizd IV. 172 hatte diese Entwicklung gesehen und wollte das Christentum in seiner "nestorianischen" Spielart zu einem der Füße seines königlichen Thrones machen, ein unerträglicher Gedanke für die Magier. Des Obermagiers Kartir Vision von dem einen Reich, dem einen Großkönig und der einen (Mazdayasnier-) Religion war endgültig als unwirklicher Schein entlarvt. Hormizd zog daraus in seiner Religionspolitik die nötigen Konsequenzen. Die Reaktion der Magierschaft ließ indes nicht lange auf sich warten. Nach einem erfolgreichen Türkenfeldzug¹⁷³ stellte sich der siegreiche Heerführer Bahrâm offen auf die Seite des revoltierenden Adels, und Hormizds Schicksal war besiegelt: er wurde abgesetzt und geblendet, später dann im Gefängnis, wohl auf Anstiftung seines eigenen Sohnes, erdrosselt¹⁷⁴.

¹⁶⁹ NÖLDEKE (Anm. 11) 268. Das Böse mit dem Guten zu besiegen, ist ein urchristlicher Gedanke. Man sieht, Hormizd hatte das Christentum gut studiert und erkannt, worauf der christliche Missionserfolg unter den Persern gründete.

¹⁷⁰ NÖLDEKE (Anm. 11) 268 Anm. 3.

¹⁷¹ Vgl. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Uppsala 1938, repr. Osnabrück 1966) 429.

Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob eine Anerkennung des Christentums in Persien als eine Säule des öffentlichen Lebens den grundlegenden Konflikt mit Byzanz verhindert oder zumindest abgemildert hätte. Ein stärker christianisiertes Perserreich hätte der islamischen Expansion sicherlich größeren Widerstand entgegengesetzt als das völlig ausgeblutete und demoralisierte Sasanidenreich, das innerhalb weniger Jahrzehnte völlig zugrunde ging.

¹⁷³ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 268–273.

¹⁷⁴ Zu den verwirrenden Verhältnissen, welche zum Umsturz im Königshaus führten, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 273 Anm. 1, zum Tode des Hormizd s. S. 281.

Peter Bruns

VII. Chosrau II. und die letzten Tage des Reiches

Der neue Regent Chosrau II. 175 Parwêz (oder Perôz, "der Siegreiche") führte einen Kampf an vielen Fronten. Er ließ seinen Vater Hormizd beseitigen und wies den Usurpator Bahrâm (VI. Tschôbîn, der "Hölzerne")¹⁷⁶ in die Schranken. Um den Rücken frei zu haben, schloß er Frieden mit Kaiser Mauricius, dessen Tochter Maria¹⁷⁷ er ehelichte. Das Wohlwollen der christlichen Untertanen sicherte sich Chosrau durch die ausdrückliche Erlaubnis, Kirchen zu bauen. Drei neue Gebäude entstanden daraufhin, eines soll gar durch den Patriarchen von Antiochien¹⁷⁸ konsekriert worden sein. Außerdem bestand Religionsfreiheit in dem Sinne, daß Angehörige niederer Volksschichten frei zum Christentum konvertieren¹⁷⁹ durften, den Magiern war ein solcher Schritt verwehrt. Ein solches Edikt kam der Kapitulation vor der christlichen Mission gleich; die Angabe, daß Chosrau die Magier ausdrücklich vom Recht zur Konversion ausnahm, legt die Vermutung nahe, daß solches gleichwohl nicht selten 180 vorkam. Dieses Toleranzedikt war Bestandteil des Freundschaftsvertrages mit Kaiser Mauricius, der Glaubensfreiheit für die christlichen Untertanen gefordert hatte, zugleich aber auch bereit war, auf römischem Territorium Feuertempel für die nichtchristlichen Perser zu dulden. Wie bei allen Friedensverträgen, so stellt sich auch bei der Vereinbarung zwischen Mauricius und Chosrau die Frage nach der Ausführung¹⁸¹. An der lauteren Absicht Chosraus schien anfangs kein Zweifel; er befreite Byzanz von den unwürdigen Tributzahlungen, erhielt dafür im Gegenzug militärische Unterstützung und weihte seine Unternehmungen dem hl. Sergius 182, in dessen Heiligtum zu Resapha er Geschenke niederlegen ließ. Die

Die Verhandlungen zwischen Chosrau und Bahrâm führten zu keinem Ergebnis, so daß der Krieg unvermeidlich war, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 278 f.

¹⁷⁸ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 287 Anm. 2. 179 Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 287 Anm. 3.

180 Man denke etwa an Tahmjazdegerd, der den Christenprozessen in Karka vorstand und sich angesichts der Unerschrockenheit der Märtyrer selbst zum Christentum bekehrte und

dafür mit dem Tode büßte, vgl. Braun (Anm. 2) 186 f.

¹⁷⁵ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 275-303. 351-360.

¹⁷⁷ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 283 Anm. 2. Die persische Überlieferung geht tatsächlich davon aus, daß sie die Tochter des Kaisers und die Mutter des Scheroë war. Maria mußte sich die Gunst des Großkönigs mit anderen Frauen wie Schirîn ("die Süße") teilen.

¹⁸¹ Vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 288 Anm. 2. In der Tat darf man mit Nöldeke bezweifeln, ob die Einwohner Konstantinopels, die nicht einmal ein arianisches Bethaus für die gotische Garnison duldeten, vgl. Joh. Eph., h. e. 3, 13. 26, sich je mit einem Feuertempel dauerhaft abgefunden hätten.

¹⁸² Nach NÖLDEKE (Anm. 11) 284 Anm. 1, mit Bezug auf Theophylact 4,13 f. habe Chosrau in seiner Angst vor Bahrâm zu seinem heimischen Aberglauben auch noch den syrischen hinzugefügt. Tabari hat es mißverstanden, wenn er sagt, daß Theodosius mit einem Feldherrn namens Sergius an der Spitze in die Schlacht zog. Die syrischen Soldatenheiligen Sergius und Bacchus (BHO 1052) galten seit alters her als Schutzpatrone in verschiedensten Nöten. Im Martyrium des Qardagh ist es Sergius, der dem Helden die Kraft zum Martyrium verleiht, vgl. Walker (Anm. 57) 23 f. 37. Zum Sergius-Kult in Syrien und Mesopotamien vgl. E. Key FOWDEN, The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran (Berkeley 1999). Sergius, angetan mit glänzender Rüstung und Lanze, mochte dem im zoroastrischen Glauben tief

Kirche im Perserreich profitierte zunächst von der neuen christenfreundlichen Politik, und für Chosrau II. zahlte sich das Bündnis mit den Römern ebenfalls aus. Er bezwang seinen Widersacher Bahrâm, der sich geschlagen ins Türkenland zurückzog, wo er von den Häschern des Großkönigs gestellt und gemeuchelt wurde. Einen Wandel in der Religionspolitik brachte die Absetzung des Kaisers Mauricius in Konstantinopel durch die Erhebung des Phokas im Jahre 602; sie wurde zum Anlaß für den letzten, furchtbaren römisch-persischen Krieg, der beide Reiche ruinieren und die Ausbreitung der Araber¹⁸³ entscheidend begünstigen sollte. Chosrau schwang sich nun zum Rächer des Mauricius auf und fiel in das byzantinische Reich ein. 605 fiel Dara, und die Perser stießen bis nach Kaisareia in Kleinasien vor. Als Heraclius 610 Phokas vom Thron stieß und die Regierung antrat, lag das Reich in Trümmern. Zwar konnte Kaisareia 611 zurückgewonnen werden, doch gingen 613 Antiochien und 614 Jerusalem und kurz darauf auch Ägypten verloren. Die Eroberung Jerusalems mitsamt der Verschleppung der Kreuzreliquie¹⁸⁴, welche dem Chosrau zugesandt wurde, offenbarte den antichristlichen Charakter des Regimes.

Selbst die "nestorianischen" Christen, welche einer Kooperation mit dem Perserreich nicht prinzipiell ablehnend gegenüber standen, probten den Aufstand. Ein gewisser Schamtâ bar Jazdîn arbeitete auf den Sturz des Chosrau¹⁸⁵ hin; hatte dieser noch zu Beginn seiner Regentschaft die Christen gefördert und auch diverse Klöster wie das von seinem Kebsweib Schirîn gestiftete reich ausstatten lassen, so vergriff er sich, der Kriegsnot gehorchend, am Kirchenvermögen. Die "Nestorianer", d.h. die für das Reich wichtigste Konfession, wurde zugunsten der erstarkten Miaphysiten, die sich um den Hofarzt Gabriel von Singar scharten, unterdrückt. Chosrau I. hatte einst die Miaphysiten wegen ihrer Nähe zur Kaiserin Theodora kühler behandelt; Chosrau II. trieb nun einen Keil zwischen die christlichen Konfessionen, indem er 608 den "Nestorianern" nicht erlaubte, einen neuen Katholikos zu wählen, gleichzeitig aber den Edessenern, eingefleischten Miaphysiten, einen Bischof ihrer Konfession zugestand. Am 14. Januar 615 erlitt Mar Gîwargîs (Georg)¹⁸⁶ das Martyrium, das durch die Reaktion eifernder Mazdaisten hervorgerufen wurde. Die erbitterte Stimmung unter den Christen war für Heraclius' Rückeroberungspläne von wesentlichem Vorteil, während sie umgekehrt den Sturz Chosraus einleitete. Schon bei seinen Vorstößen nach Armenien im Jahre 623 hatte Heraclius große Teile der christlichen Bevölkerung auf seiner Seite. 627 marschierte der Kaiser dann gen Süden und schlug die Perser im Dezember entscheidend bei Ninive; im Januar 628 fiel Chosraus Residenz Dastagerd, kurz darauf wurde er von seinem eigenen Sohn

verwurzelten Chosrau wie eine Verkörperung jener Schutzgeister (fravaschi) erscheinen, welche mit Mithras zusammen für die gerechte Sache streiten, die Seelen der Rechtschaffenen geleiten und den Thron des höchsten Gottes Ahura Mazda umringen.

¹⁸³ Es ist gewiß kein Zufall, daß in den muslimischen Chroniken, vgl. Nöldeke (Anm. 11) 297–303, diese Auseinandersetzungen breiten Raum einnehmen.

¹⁸⁴ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 291.

¹⁸⁵ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 357 Anm. 4.

¹⁸⁶ Vgl. Braun (Anm. 2) 221-277.

112 Peter Bruns

Scheroë¹⁸⁷, den er mit der Römerin Maria gezeugt hatte, aus dem Amt gejagt. Nur für kurze Zeit war Chosraus Traum vom erneuerten Reich der Achämeniden Wirklichkeit geworden, um dann sogleich wie ein Spuk von der Bühne der Weltgeschichte wieder zu verschwinden. Das Sasanidenreich hatte sich überdehnt und wurde durch seine zentrifugalen Kräfte auseinandergerissen; trotz der gewaltigen Kriegsbeute im Westen¹⁸⁸ und trotz der neu hinzugewonnenen Provinzen war das Loch im Staatshaushalt nicht zu stopfen. Mit Gewalt und Terror ließ sich das Reich nicht mehr halten, da selbst die Kommandeure der

Leibwache¹⁸⁹ dem Tyrannen den Gehorsam verweigerten.

Die letzten Jahre des Sasanidenreiches bis zur Schlacht von Nihawand (641)¹⁹⁰ waren von Chaos und Rechtsunsicherheit geprägt. Im binnenkirchlichen Bereich war es eine Zeit erbitterter Kämpfe und Intrigen um die Führung des Katholikats. Das von den Persern so verfemte Mönchtum spielte bei der kirchlichen Erneuerung eine wichtige Rolle, wurde aber von der staatlichen Führung zurückgedrängt. Der Mönchsbischof Babai mit dem Beinamen "der Große", der wohl bedeutendste Theologe der Kirche des Ostens, leitete seine Kirche aus dem Untergrund. Jazdegerd III. regierte noch gut zehn Jahre nach der vernichtenden Niederlage von Nihawand, doch waren die Tage des Sasanidenreiches gezählt; die Christen des Zweistromlandes gerieten als "Schutzbefohlene" unter muslimische Oberherrschaft. Durch die Niederlage der Perser änderten sich zwar die Namen der Unterdrücker, der entwürdigende Status der christlichen Minderheit hingegen blieb unverändert.

¹⁸⁷ Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 360 f. Muslimische Quellen weisen noch daraufhin, daß im 32. Regierungsjahr des Chosrau die Hidschra Mohammeds von Mekka nach Medina stattgefunden habe. Chosrau II. konnte sich nicht ernstlich beklagen, daß sein eigener Sohn ihn vom Thron stieß, vgl. Nöldeke (Anm. 11) 361–382, da er an seinem Vater Hormizd nicht anders gehandelt hatte.

Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 351–356.
 Vgl. Nöldeke (Anm. 11) 356f.

¹⁹⁰ Mit dem mordlustigen Scheroë, der nach seiner Thronbesteigung ein Blutbad unter den Verwandten anrichtete, hatten die Sasaniden kein Glück, vgl. NÖLDEKE (Anm. 11) 382 ff. Über die nachfolgenden Marionettenkönige bis Jazdegerd III. ist kein weiteres Wort zu verlieren.

Simultaneen im Reich zwischen der Reformation und dem Westfälischen Frieden. Ausgewählte Beispiele

Von HANS-GEORG ASCHOFF

1. Das "Territorialsimultaneum"

Der Begriff "Simultaneum"1 ist eine Abkürzung für "simultaneum religionis exercitium". Das Staatskirchenrecht der Frühen Neuzeit verstand darunter zunächst die gleichzeitige und gleichberechtigte öffentliche Religionsausübung mehrerer Konfessionen in demselben Territorium mit gesonderten Kirchen und sonstigen Kultgegenständen ("Territorialsimultaneum"). Der Augsburger Religionsfriede von 1555 schuf durch die Zuweisung des ius reformandi an die Landesherren eine wesentliche Voraussetzung für die konfessionelle Homogenisierung der Territorien und die Bildung des "geschlossenen Konfessionsstaates". Jedoch gab es Orte und Territorien, in denen die rechtlichen und faktischen Möglichkeiten fehlten, das ius reformandi energisch und nachhaltig durchzusetzen; hier bildeten sich günstige Voraussetzungen für Simultaneen. Das bemerkenswerteste Simultaneum vor 1648 entwickelte sich in den niederrheinischen Herzogtümern und Grafschaften Jülich, Kleve, Berg, Mark und Ravensberg, wo es unter "in religiösen Fragen unentschiedenen Landesherren"² zum Nebeneinander der drei großen christlichen Konfessionen kam. Als nach dem Aussterben der klevischen Dynastie deren Territorien zwischen dem Kurfürsten von Brandenburg und dem Pfalzgrafen von Neuburg aufgeteilt wurden, wurde die freie Religionsausübung der verschiedenen Konfessionen "zum erstenmal im Reich zum Gesetz erhoben"3. Auch in geistlichen Territorien konnten Simultaneen

² E. Hegel, Das Érzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688–1814 (= Geschichte des Erzbistums Köln 4) (Köln 1979) 130.

Lit.: J. Wenner, Simultaneum, in: LThK² 9, 780 f.; H. J. F. Reinhardt, Simultaneum, in: LThK³ 9, 615 f.; B. Vogler, Simultaneum, in: TRE 31, 280–283; Kaulen, Simultaneum, in: Wetzer-Welte 11, 325–332; F. Sambeth, Simultaneum, in: StL 4 (1931) 1553–1562; A. Albrecht, Staatliche Simultaneen, in: HSKR² 2, 69–76; G. Hage, Simultaneum, in: EKL² 3, 955 f.; Sehling, Simultaneum, in: RE³ 18, 374–379; J. Hirschel, Die rechtlichen Verhältnisse bezüglich der Simultaneum, in: AkathKR 46 (1881) 329–384; K. Köhler, Die Simultankirchen im Großherzogthum Hessen, ihre Geschichte und ihre Rechtsverhältnisse (Darmstadt 1889); W. Krais, Kirchliche Simultanverhältnisse insbesondere nach bayerischem Rechte (Würzburg 1890); D. Beck, Die kirchlichen Simultanverhältnisse in der Rheinprovinz unter besonderer Berücksichtigung des Ryswicker Friedens (= Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein III, 1) (Weimar 1934); G. May, Die Simultankirche in Zweibrücken vornehmlich zur Zeit des Bischofs Joseph Ludwig Colmar von Mainz (1801–1818), in: ZSRG.K 61 (1975) 258–323, 62 (1976) 279–346.

³ H. RAAB (Hg.), Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (München 1966) 55.

entstehen, wie im Hochstift Hildesheim, wo die katholische Landesherrschaft zwar erhalten blieb, aber der politisch schwache Fürstbischof aufgrund verschiedener Reverse (1553 mit der Stadt Hildesheim; 1600 für das Amt Peine) den

protestantischen Besitzstand anerkennen musste⁴.

Bikonfessionelle Verhältnisse entwickelten sich in einer Reihe von Kondominaten verschieden konfessioneller Herren. "In manchen Kondominaten war faktisch Religionsfreiheit für die Untertanen gegeben, die sich der Konfession eines der konkurrierenden Kondominatsherren anschließen konnten."5 Hinzu kamen Orte, in denen sowohl katholische als auch evangelische Herrschaften obrigkeitliche Rechte ausübten. Wenn auch nach dem Reichsrecht hauptsächlich der Inhaber der Landeshoheit auf das Religions- und Kirchenwesen einzuwirken berechtigt war, so trat "der tatsächliche Einfluß des Landesherren häufig hinter den der unmittelbar an Ort und Stelle sitzenden Obrigkeiten zurück"6.

Die konfessionelle Homogenisierung unterblieb in mehreren Reichsstädten. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 räumte das ius reformandi den Reichsstädten nicht ein, sondern garantierte den Besitzstand der konfessionellen, meist katholischen Minderheit, die sich darüber hinaus des besonderen Schutzes des Kaisers und des Reichsrechtes erfreute (§27)7. Damit ermöglichte er ein Nebeneinander der Religionsparteien. Simultanverhältnisse entstanden auch aus handels- und wirtschaftspolitischen Gründen, wie im dänischen Glückstadt, das als Konkurrenzplatz zu Hamburg gegründet worden war. Der dänische König gewährte verschiedenen Konfessionen das Religionsexerzitium, um die Einwanderung zu fördern8.

Der Westfälische Frieden gewährleistete mit der Festsetzung des Normaljahres 1624 etliche Territorialsimultaneen. Die Normaljahrsregelung erkannte das ius reformandi der Landesherren zwar im Prinzip an, durchbrach es aber in der Praxis; denn die Freiheit der Religionsübung und des Kirchenwesens war entsprechend dem Normaljahr garantiert und ging dem obrigkeitlichen Religionsbann vor; bei Konversion des Landesherrn blieben Zwangsbekehrungen ausgeschlossen. Umstritten blieb die Frage, ob ein Landesherr seine eigene Religion über das Maß des Hausgottesdienstes hinaus in Ortschaften einführen durfte, wenn diese im Normaliahr dort keinen Besitzstand gehabt hatte. Der Wortlaut

KRAMER (Anm. 6) 9; Text: E. WALDER (Bearb.), Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts

1. Bd. (= Ouellen zur neueren Geschichte 7) (Bern 21960) 41-68.

H.-G. ASCHOFF, Der Katholizismus zwischen Reformation und Säkularisation, in: H. PAT-ZE (Hg.), Geschichte Niedersachsens Bd. 3,2 (Hildesheim 1983) 217-259, hier 218-221.

⁵ A. Schindling, Andersgläubige Nachbarn. Mehrkonfessionalität und Parität in Territorien und Städten des Reichs, in: K. Bussmann/H. Schilling (Hg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa 1. Bd. (München 1998) 465-473, hier 470.

⁶ O. Kramer, Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der württembergischen Kirchensimultaneen (= Jur. Diss. Tübingen) (München 1968) 10.

⁸ Vgl. U. LANGE, Stände, Landesherr und Große Politik. Vom Konsens des 16. zu den Konflikten des 17. Jahrhunderts, in: DERS. (Hg.), Geschichte Schleswig-Holsteins. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Neumünster 1996) 153-265, hier 198-200.

des einschlägigen Art. V § 30f. IPO ließ diese Frage offen9. Auf katholischer Seite wurde dies in der Regel bejaht, weil man nicht zuletzt durch die Konversion einer Reihe protestantischer Fürsten zum Katholizismus oder durch den Anfall evangelischer Gebiete an katholische Reichsstände infolge eines Erbfalls von neuen Territorialsimultaneen profitierte. Nach dem Reichsrecht erschien die "bloße Einräumung der Religionsübung an eine bisher nicht berechtigte Religionspartei" unter der Bedingung als erlaubt, dass diese "für ihre Kultuseinrichtungen und Bedürfnisse mit eigenen Mittel" sorgte¹⁰. Unzulässig war dagegen die Zuweisung des Eigentumsrechtes oder auch nur des Mitgebrauches am Kirchenbesitz, an gottesdienstlichen Gebäuden oder Örtlichkeiten, die aufgrund des Normaljahres ausschließlich der anderen Religionspartei gehörten. Endgültig wurde diese Streitfrage erst durch den Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 gelöst, der sich prinzipiell für die Zulassung des Territorialsimultaneums aussprach, dabei aber jeder Konfession "den Besitz und ungestörten Genuß ihres eigentümlichen Kirchengutes" garantierte (§63)11. Seit dem 19. Jahrhundert setzte sich die Gleichberechtigung der Konfessionen als Verfassungsgrundsatz durch; dadurch wurde der Begriff "Territorialsimultaneum" durch die Bezeichnung "Parität" eindeutiger gefasst und schließlich verdrängt.

2. Das "Realsimultaneum"

In der Frühen Neuzeit erhielt der Begriff "Simultaneum" allmählich den heutigen Wortsinn ("Realsimultaneum")¹². Man verstand darunter "ein festes, historisches, selbständiges Gebrauchsrecht von Rechtsubjekten[!] verschiedener Konfessionen an einem und demselben Kultusgegenstand" Simultanrechte können somit die "gemeinsame Benutzung von Kirchen, Friedhöfen od[er] Kultgegenständen (Glocken, Kanzel, Orgel, Altar) durch Anhänger verschiedener christl[icher] Bekenntnisse" beinhalten¹⁴. Hierfür kann die rechtliche Grundlage sehr verschieden sein. Das Gebäude kann Miteigentum der beteiligten kirchlichen Gemeinden sein, die dann auch ein gleiches Nutzungsrecht besitzen. Es kann sich im Alleineigentum einer Gemeinde befinden, die einer anderen ein bestimmtes, genau abgegrenztes und unwiderrufliches Mitbenutzungsrecht oder eine Mitbenutzungserlaubnis zugesteht oder zugestehen muss (ius in re aliena).

⁹ G. Schäfer, Das Simultaneum. Ein staatskirchenrechtliches, politisches und theologisches Problem des Alten Reiches (= Europäische Hochschulschriften, Reihe II, 1787) (Frankfurt/Main u. a. 1995) 13.

¹⁰ SEHLING (Anm. 1) 375.

¹¹ Text: E. R. Huber (Hg.), Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte 1. Bd. (Stuttgart u. a. ³1978) 1–28, hier 22.

P. Warmbrunn, Simultaneen in der Pfalz, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 14 (1988) 97–122, hier 99.

¹³ J. Schöbi, Die kirchlichen Simultanverhältnisse in der Schweiz (= Jur. Diss. Freiburg, Schweiz) (Altstätten 1905) 5.

¹⁴ WENNER (Anm. 1) 780.

Erst wenn dieses Mitbenutzungsrecht unwiderruflich ist, entstehen echte Simultanverhältnisse¹⁵.

Wo eine Kirche im Gebrauch beider Konfessionen stand, war der Chorraum in der Regel den Katholiken vorbehalten, während das Schiff evangelisch war. Häufig wurde die Trennung durch ein Gitter oder sogar eine Mauer unterstrichen. Es war aber auch eine sukzessive Benutzung des ungeteilten Raumes möglich¹⁶. Zuweilen benutze man einen *altare portabile* für eine der Konfessionen, um das kanonische Verbot der *communicatio in sacris* zu umgehen. Bei einer widerruflichen Einräumung der Mitbenutzung (*precarium*) handelt es sich um kein echtes Simultaneum; denn die Unwiderruflichkeit ist "eine notwendige Folge der eigentümlichen historischen Begründungsart der Simultanverhältnisse

im strengen Sinn des Wortes"17.

Abgesehen von den heiligen Stätten in Palästina waren Simultaneen "eine deutsche Eigentümlichkeit" 18 und entstanden infolge der Reformation. Sie betrafen überwiegend Katholiken und Lutheraner, zuweilen Katholiken und Reformierte; relativ selten bestanden sie zwischen Lutheranern und Reformierten. Vornehmlich im Elsass kamen "Trimultaneen" auf, die von den drei christlichen Hauptkonfessionen benutzt wurden. Das geographische Verbreitungsgebiet waren insbesondere West- und Südwestdeutschland, aber auch Schlesien und an Frankreich gefallene Territorien, wie das Elsass und die Grafschaft Mömpelgard, außerdem die Schweiz. Da die Konfessionsparteien davon überzeugt waren, dass die Reformation "keine dauernde, sondern nur eine vorübergehende Glaubensspaltung bewirkt" 19 habe, betrachteten sie Simultaneen als Notbehelf und als "ungesunden Ausnahmezustand" 20. Diese beruhten in der Regel nicht auf einer vertraglichen Vereinbarung der kirchlichen Gemeinden, sondern gingen auf obrigkeitliche Anordnung zurück.

Die erste Welle von Simultaneumsgründungen reichte von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden; sie erhielt wesentliche Impulse durch das Interim von 1548, das vor allem in evangelischen Reichsstädten das katholische Religionsexerzitium wieder einführte, und durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555. Während des Dreißigjährigen Krieges wurden Simultaneen häufig aufgelöst und die Kirchen der Konfession der jeweils siegreichen kriegsführenden Macht zum Alleingebrauch übergeben. Der Westfälische Friede garantierte Simultaneen auf der Grundlage des Normaljahres (Art. V; Art. VII §§ 1,2 IPO)²¹.

¹⁵ Vgl. Schöві (Anm. 13) 10.

¹⁶ H. NOTTARP, Zur Communicatio in sacris cum haereticis. Deutsche Rechtszustände im 17. und 18. Jahrhundert (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 9, H. 4) (Halle 1933) 110.

¹⁷ Schöbi (Anm. 13) 6.

¹⁸ Nottarp (Anm. 16) 111.

¹⁹ ALBRECHT (Anm. 1) 72.

²⁰ WARMBRUNN (Anm. 12) 100.

²¹ Eine Sonderregelung galt für den Fall, dass ein Reichsstand verpfändete Gebiete wieder einlöste; hier konnte er ein öffentliches Simultanexerzitium zugunsten seiner Konfession einführen (Art. V §27 IPO). Kramer (Anm. 6) 12–14, 37.

Ergänzt wurden die Bestimmungen des Westfälischen Friedens durch eine Reihe von Vergleichen zwischen deutschen Territorialfürsten. Dazu zählte der Bergsträßer Rezess vom September 1650 zwischen dem Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn und dem Pfälzer Kurfürsten Karl Ludwig; danach durften die Katholiken in dem an das Erzstift abgetretenen Amt Neuenhain die calvinistischen Kirchen mitbenutzen²². Nach diesem Vorbild vereinbarte man im Regensburger Vergleich von 1653 für die Orte Hemsbach und Laudenbach Simultankirchen und freie Religionsübung für die Katholiken. Weitere Simultaneen entstanden in den Kondominaten der Kurpfalz und der Markgrafschaft Baden-Baden aufgrund von Verträgen aus den Jahren 1652, 1653 und 1661²³. Der Kölner Vergleich vom 22. Februar 1652²⁴ zwischen Pfalzgraf Christian August von Pfalz-Sulzbach und Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg räumte gegen politische Zugeständnisse, die zu einer weitgehenden Unabhängigkeit Pfalz-Sulzbachs führten, den Angehörigen der katholischen Konfession das Miteigentum an allen protestantischen Kirchen und Pfründen des Fürstentums ein und schuf etwa 50 Simultaneen²⁵.

Eine zweite Welle von Simultaneumsgründungen vollzog sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts im Rahmen der Reunionspolitik Ludwigs XIV. Am 21. Dezember 1684 erließ der in Homburg residierende französische Intendant Antoine Bergeron, Sire de la Goupillière, für den Zuständigkeitsbereich der Metzer Reunionskammer ein Edikt, nach dem den Katholiken entweder eine von mehreren Kirchen zugewiesen oder der Simultangebrauch in protestantischen Kirchen eingeräumt wurde. Auf ähnliche Weise verfuhr der Straßburger Intendant de la Grange im Elsass und den nördlich angrenzenden reunierten Gebieten, darunter das Amt Germersheim. Bis 1697 wurden im Elsass mehr als 100 Simultaneen geschaffen. Im Ryswicker Frieden von 1697 musste Frankreich mit Ausnahme des Elsass einen Teil der Reunionen wieder an die rechtmäßigen Besitzer abtreten; es gelang jedoch nach Geheimverhandlungen mit der Kurie und dem katholischen Pfälzer Kurfürsten eine Bestimmung in den Friedensvertrag aufzunehmen, nach der die zugunsten der Katholiken eingeführte Änderung des konfessionellen Besitzstandes als rechtsgültig anerkannt wurde. In allen von

²⁴ Text: F. Waller, Beiträge zum Rechte der Simultaneen mit besonderer Berücksichtigung

der Verhältnisse in der Stadt Weiden (= Jur. Diss. Erlangen 1905) 15-30.

²² G. Christ, Erzstift und Territorium Mainz, in: F. JÜRGENSMEIER (Hg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte 2. Bd. (Würzburg 1997) 17-444, hier 205 f.; F. JÜRGENSMEIER, Vom Westfälischen Frieden 1648 bis zum Zerfall von Erzstift und Erzbistum 1797/1801, in: DERS. (Hg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte 3. Bd. (Würzburg 2002) 233-469, hier 257.

²³ WARMBRUNN (Anm. 12) 103.

²⁵ W. VOLKERT, Pfälzische Zersplitterung, in: M. SPINDLER (Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte 3. Bd. (München 1971) 1289–1349, hier 1345 f.; Kramer (Anm. 6) 25–28; F. NAD-WORNICEK, Pfalz-Neuburg, in: A. SCHINDLING/W. ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650 1. Bd. (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 49) (Münster 1989) 54; allgemein G. NECKERMANN, Geschichte des Simultaneum Religionis Exercitium im vormaligen Herzogthum Sulzbach (Regensburg 1897).

Frankreich rekatholisierten Gebieten sollte demnach die katholische Konfession bestehen bleiben. Auf diese Weise kamen nicht weniger als 39 bislang evangelische Kirchen in der Kurpfalz und in Pfalz-Zweibrücken in den ausschließlichen Besitz der Katholiken. In weiteren 108 vor 1680 rein evangelischen Kirchen blieb

das von den Franzosen eingeführte Simultaneum bestehen²⁶.

Im folgenden Jahr ging Kurfürst Johann Wilhelm unter Bezugnahme auf die Ryswicker Klausel noch einen Schritt weiter und führte in der Pfalz ein allgemeines Simultaneum ein. Er verfügte, dass alle reformierten Kirchen auch den Lutheranern und Katholiken zur Mitbenutzung zu öffnen seien, ließ allerdings die Katholiken im Alleinbesitz ihrer Kirchen. Damit wurden "mit einem Schlage 240 Kirchen dem katholischen Kultus" geöffnet²7. Diese Maßnahme musste der Kurfürst auf preußischen Druck hin in der Religionsdeklaration vom 21. November 1705 revidieren. Das Simultaneum wurde mit Ausnahme derjenigen Orte, wo es schon vor 1685 bestanden hatte, abgeschafft. Die vorhandenen Kirchen und das Kirchengut sollten stattdessen zwischen Reformierten und Katholiken im Verhältnis 5:2 geteilt werden. Aufgrund dieser Regelung gab es in der Kurpfalz neben 212 reformierten und 113 katholischen 130 Simultankirchen²8.

3. Kloster- und Stiftskirchen in protestantischer Umgebung

Besonders häufig bildeten sich Simultaneen in Kloster- und Stiftskirchen, insbesondere wenn diese auch als Pfarrkirchen fungierten. Die Konvente, die Schutz beim Kaiser oder einflussreichen Landesherren fanden, blieben katholisch, mussten aber der evangelischen Gemeinde Teile des Kirchengebäudes für gottesdienstliche Zwecke einräumen. Eines der frühesten, bis heute andauernden Beispiele einer Simultankirche ist St. Petri in Bautzen in der Oberlausitz²⁹. St. Petri war die einzige Pfarrkirche der Stadt und die Kirche des Stiftskapitels, das am Ausgang des Mittelalters neben dem Propst und dem Dekan aus 15 Präbenden bestand. Die Pfarrrechte lagen beim Dekan, der sie durch einen Stiftherrn, den Plebanus, ausüben ließ.

Die "schwerste Zäsur in der Geschichte des Bautzener Domkapitels" ³⁰ stellte

²⁶ WARMBRUNN (Anm. 12) 103-107.

²⁷ WARMBRUNN (Anm. 12) 108; allgemein: K. MOERSCH, Geschichte der Pfalz. Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert (Landau 1987) 411–419; F. JÜRGENSMEIER, Westfälischen Frieden (Anm. 22) 371–374.

²⁸ WARMBRUNN (Anm. 12) 109 f.; KRAMER (Anm. 6) 41 f.

²⁹ R. VÖTIG, Die simultankirchlichen Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten zu St. Peter in Bautzen (= Jur. Diss. Leipzig) (Borna-Leipzig 1911); S. SEIFERT, Niedergang und Wiederaufstieg der katholischen Kirche in Sachsen 1517–1773 (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 6) (Leipzig 1964) 31–43; DERS. (Hg.), Johann Leisentrit 1527–1586 zum vierhundertsten Todestag (Leipzig 1987); DERS., Domschatzkammer St. Petri in Bautzen (München/Zürich 1992); DERS. (Hg.), 775 Jahre Domkapitel St. Petri (Bautzen 1996); F. Schwarzbach, Geschichte der Kollegiatkirche und des Kollegiatstiftes St. Petri zu Bautzen im Mittelalter, in: Neues lausitzisches Magazin 105 (1929) 76–113.

³⁰ SEIFERT, 775 Jahre (Anm. 29) 16. Die Stiftskirche wird als "Dom" bezeichnet.

die Reformation dar. Erste lutherische Predigten lassen sich 1523 nachweisen. Bereits 1525 war der größte Teil der städtischen Bevölkerung lutherisch gesinnt. Auch im Stiftskapitel fand die reformatorische Bewegung Resonanz. Das Eingreifen König Ferdinands von Böhmen als Landesherr der Lausitz unterband durch den Ofener Erlass vom 22. September 1527 einstweilen die religiösen Neuerungen. Jedoch trat kurz darauf der Rat zur Reformation über. Auf Drängen der Bürgerschaft bestellte er mit Benedikt Fischer von Rochlitz einen evangelischen Prediger für die Stadtkirche. Das Kapitel bestätigte die Wahl und verpflichtete sich, zur Besoldung jedes künftig "mit seiner Bewilligung" angestellten evangelischen Geistlichen einen Betrag zu leisten³¹. Es stellte während der kirchlichen Nebenzeiten, den Morgens- und Mittagsstunden, das Schiff von St. Petri der evangelischen Gemeinde zur Verfügung und erklärte sich mit der Benutzung der dortigen Altäre für den lutherischen Gottesdienst und das Abendmahl einverstanden. Mit der Einräumung des Kirchenschiffes für den evangelischen Kult durch das Stiftskapitel, das sich weiterhin den Chor vorbehielt, entstand faktisch in Bautzen das Simultaneum.

Neben dem Drängen seitens des Rates und der Bürgerschaft sowie dem Wunsch nach Sicherung des kommunalen Friedens waren die prolutherischen Neigungen einiger Stiftsherren ein Grund für dieses Zugeständnis. Hinzu kam, dass die Stadt an St. Petri als "einziger Pfarrkirche Bautzens" ³² ein Eigentumsrecht reklamierte. Dies musste ihre Benutzung "durch die Protestanten als etwas ganz Normales erscheinen lassen und auch die hierin liegende Übertretung des kanonischen Rechts, das den Mitgebrauch katholischer Gotteshäuser durch Nichtkatholiken verbietet, mit der *necessitas urgens* entschuldigen" ³³. Die Überlassung eines anderen Gotteshauses an die Protestanten hätte dessen Erhebung zur Pfarrkirche bedeutet und wäre "auf zu große Schwierigkeiten gestoßen" ³⁴. Außerdem hätte keine andere Kirche ausreichend Raum für lutherische Gottesdienste geboten.

Der lutherischen Gemeinde gelang es in den folgenden Jahren, ihre Position in der Petrikirche zu stabilisieren. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch die mäßigende Haltung der Dekane, die als Humanisten der reformatorischen Bewegung zeitweise nahe standen. Das Kapitel behielt sich jedoch die Anstellung der Prädikanten vor und bestand darauf, dass die Taufen der Stadtbewohner nach katholischem Ritus auf dem Chor vollzogen wurden; ebenso fanden die Begräbnisse nach altkirchlichem Ritus statt.

Die bald beginnenden Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen Kapitel und Rat um das Simultaneum in Bautzen wurden unter dem Dekanat Johann Leisentrits³⁵ erheblich entschärft. Bei seinem Amts-

³¹ VÖTING (Anm. 29) 8.

³² SCHWARZBACH (Anm. 29) 111.

³³ Vötig (Anm. 29) 14.

³⁴ VÖTIG (Anm. 29) 14.

³⁵ W. Gerblich, Johann Leisentrit und die Administratur des Bistums Meißen in den Lausitzen (Erfurter Theologische Studien 4) (Leipzig [1959]); Seifert, Leisentrit (Anm. 29); Ders., Leisentrit, Johann, in: Gatz B 1448, 413 f.

antritt als Domdekan am 22. August 1559 bestand noch kein Vertrag über die gemeinsame Nutzung von St. Petri. 1583 gelang es ihm, eine Vereinbarung mit dem Rat abzuschließen, die zusammen mit dem erst nach seinem Tod ausgehandelten Taufrezess vom 6. März 1599 die "Hauptgrundlage des Bautzener Simultaneums bis heute bildet"36. Die Vereinbarung von 1583 legte u.a. fest, dass die evangelische Gemeinde ihren Vormittagsgottesdienst spätestens um 8.30 Uhr zu beenden und die Kirche mittags spätestens um 13.30 Uhr zu räumen habe. Sie musste versprechen, die bei St. Nikolai eingepfarrten sorbischen Bauern nicht zum Protestantismus zu zwingen. Leisentrit bewilligte den Lutheranern außerdem den Gebrauch der Empore für ihre Schüler und die Benutzung der Orgel an einigen Tagen des Kirchenjahres. Dagegen verpflichtete sich der Rat, seinen Predigern alle Schmähungen zu verbieten und keine Neuerungen in der Domkirche einzuführen, die gegen die alten Rechte des Kapitels verstießen. Der Taufrezess von 159937 räumte die Lutheranern ex gratia die Taufe durch einen evangelischen Geistlichen nach evangelischem Ritus und die Benutzung eines eigenen Taufbeckens ein, wofür allerdings keine Stolgebühren erhoben werden durften. Demgegenüber erkannte der Rat die Jurisdiktion des Domdekans auch über die Protestanten an und räumte dem Kapitel eine patronatsähnliche Stellung über die Kirchen Bautzens ein.

Zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges änderte sich der Simultangebrauch von St. Petri für kurze Zeit zuungunsten der Katholiken. Die Stände der Lausitz betrieben 1619 zusammen mit den böhmischen und schlesischen Ständen die Absetzung Ferdinands II. und die Wahl Friedrichs V. von der Pfalz zum König von Böhmen. Im August des gleichen Jahres vertrieb die evangelische Bürgerschaft Bautzens das Kapitel aus dem Dom, das daraufhin die Nikolaikirche für seine Gottesdienste benutzte. Im Auftrag Ferdinands II. führte Kurfürst Johann Georg von Sachsen, dem der Kaiser die beiden Lausitzen zur Deckung der Kriegskosten verpfändet hatte, die Exekution gegen die aufständischen Lausitzer Landstände durch und eroberte am 5. Oktober 1620 Bautzen. An die kaiserliche Pfandverschreibung war die Bedingung geknüpft, in den Religionsangelegenheiten keine Neuerungen anzuerkennen. Dies bedeutete für die evangelische Seite die Garantie der Religionsfreiheit und für die Katholiken die Wiederherstellung des ehemaligen Besitzstandes. Das Angebot des Rates, dem Kapitel gegen Abtretung des Chores von St. Petri eine andere Kirche zu überlassen, wies Domdekan Gregor Kathmann von Maurugk (1620–1644)³⁸ zurück, so dass mit der Wiedereinweihung des Chores am 31. Oktober 1622 der alte Rechtszustand wiederhergestellt wurde³⁹. Der Traditionsrezess von 1635, der die Abtretung der Lausitzen an den sächsischen Kurfürsten im einzelnen regelte, sicherte den konfessionellen Besitzstand. Kathmann erreichte außerdem, dass das kaiserliche

³⁶ Seifert, Leisentrit (Anm. 29) 37 f.; Vötig (Anm. 29) 20 f.

³⁷ Vötig (Anm. 29) 23 f.

³⁸ S. Seifert, Kathmann von Maurugk, Gregor, in: GATZ B 1448, 360 f.

³⁹ Vötig (Anm. 29) 31.

Schutzrecht, das *ius protectionis*, in der Religionssache auch nach der Übergabe der Lausitz an Sachsen fortdauerte⁴⁰.

In Bautzen kam es wegen der gemeinsamen Benutzung des St.-Petri-Domes in den folgenden Jahrzehnten wiederholt zu Streitigkeiten. Diese ergaben sich aus der Bauunterhaltung, der Reparatur des durch Kriegshandlungen beschädigten Kirchengebäudes, aus Veränderungen innerhalb der Kirche und der Anstellung von Kirchenbediensteten. Die katholische Seite stellte immer nachdrücklicher die Behauptung auf, dass die St.-Petri-Kirche Eigentum des Kapitels sei und die evangelische Gemeinde lediglich ein Mitbenutzungsrecht besitze. Die Vorrangstellung des katholischen Teils fand darin seinen Ausdruck, dass das Kapitel das alleinige Beschließungsrecht an der Kirche ausübte, zu Ostern und Fronleichnam die Prozession auch durch das Kirchenschiff führte und am Ostersonntag von der evangelischen Kanzel eine Predigt für die katholischen Wenden der Stadt durch einen Domherrn halten ließ. Bis ins 19. Jahrhundert hinein konnte der Domdekan die geistliche Jurisdiktion behaupten, was sich u.a. in der Behandlung der Ehesachen vor seinem Forum äußerte; die Anstellung der evangelischen Geistlichen geschah, wenigstens in der Stadt Bautzen, durch das Kapitel. Erst der im März 1850 zwischen dem Stift und dem Stadtrat abgeschlossene Vertrag führte eine eindeutige eigentums- und besitzrechtliche Trennung von Kirchenschiff und Chor durch⁴¹.

Später als in Bautzen setzte sich die Reformation im Erzstift Magdeburg und im Hochstift Halberstadt durch. Auch nachdem diese Gebiete in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts evangelisch geworden waren, blieben hier 17 Klöster katholisch; sie wurden durch die Normaljahrsbestimmung des Westfälischen Friedens in ihrem Bestand garantiert⁴². Einige Klosterkirchen behielten ihre Funktion als Pfarrkirchen für die protestantischen Dorfgemeinden. Die katholische Äbtissin des Zisterzienserinnenklosters Althaldensleben⁴³, Sophie von Alvensleben, sah sich 1562 unter dem Druck der Landesherrschaft gezwungen, einen Prediger für den evangelischen Teil der Dorfschaft einzustellen und lutherische Nonnen aufzunehmen. Spätestens seit 1573 fand in der Klosterkirche neben der katholischen Messe evangelischer Gottesdienst statt. Nach der Jahrhundertwende wurde die Aufnahme evangelischer Mitglieder systematisch beschränkt, so dass 1674 mit dem Tod der letzten evangelischen Nonne der Kon-

⁴¹ Vötig (Anm. 29) 36-38.

⁴² R. JOPPEN, Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg. Geschichte und Rechtsstellung bis zur Eingliederung in den Diözesanverband Paderborn, 1. u. 2. T. (= Studien zur

katholischen Bistums- und Klostergeschichte 7) (Leipzig 1964) 5-99.

⁴⁰ Seifert, 775 Jahre (Anm. 29) 23.

⁴³ JOPPEN (Anm. 42) 16–19; G. SCHLEGEL (Hg.), Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen (Langwaden 1998) 280–283; F. SCHRADER, Untersuchungen zu Verfassung und Seelsorge der katholischen Klöster im ehemaligen Herzogtum Magdeburg, in: DERS. (Hg.), Reformation und katholische Klöster. Beiträge zur Reformation und zur Geschichte der klösterlichen Restbestände in den ehemaligen Bistümern Magdeburg und Halberstadt (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 13) (Leipzig 1973) 164–222, hier 190–199.

vent wieder rein katholisch war. Da Unklarheit darüber bestand, ob das Kloster 1624 das öffentliche katholische Religionsexerzitium besessen hatte, entstand nach dem Übergang des Fürstentums Magdeburg an Brandenburg ein langjähriger Streit über die Ausübung der Pfarrrechte. Wenn auch zwischen 1631 und 1720 in Althaldensleben kein eigener evangelischer Pfarrer amtierte, so wurde weiterhin die Klosterkirche von beiden Konfessionen benutzt. Der sich "gegen den Willen des Klosters in Althaldensleben gebildeten evangelischen Gemeinde" musste der Konvent 1708 die Hälfte der Kirche abtreten. Sie wurde durch eine Bretterwand geteilt. Der östliche Teil mit dem Turm verblieb den Protestanten, der westliche der katholischen Gemeinde. Das Kloster behielt das Nominationsrecht für den Prediger; es wurde verpflichtet, 1720 ein Pfarrhaus für ihn zu errichten, und trug die Baulast für Kirche und Schule sowie die Kultuskosten für beide Gemeinden.

Nach wiederholten Visitationen waren Abt Heinrich Schuckmann und der größte Teil des Konventes der Benediktinerabtei Groß Ammensleben um 1572 zur Reformation übergetreten. Wenn auch unter Schuckmanns Nachfolger, Ludgerus Hüffgens (1580–1608), die Rekatholisierung des Konventes gelang, musste das Kloster während dieser Zeit auf Anordnung des Landesherrn einen Prediger anstellen und protestantischen Gottesdienst zulassen, während der vom Kloster ernannte Pfarrer katholisch war. Ein eigener evangelischer Pfarrer erscheint erst in den 1670er Jahren; bis dahin wurde die evangelische Gemeinde vom Pfarrer in Gutenswegen betreut. Die Kirche von Groß Ammensleben war Eigentum des Klosters; der evangelischen Gemeinde stand ein Nutzungsrecht zu. Der Chor und die vordere Hälfte gehörten der katholischen, die hintere Hälfte ausschließlich der evangelischen Gemeinde, die für ihren Gottesdienst einen beweglichen Altar benutzte⁴⁶.

Das Zisterzienserinnenkloster Marienstuhl vor Egeln⁴⁷ blieb katholisch, auch nachdem der gleichnamige Ort 1547 protestantisch geworden war. Im Ortsteil Altemarkt bildete sich ebenfalls eine evangelische Gemeinde, die um 1577 die Klosterkirche als Pfarrkirche beanspruchte. Dies führte zur Aufteilung des Gotteshauses. Die katholische Gemeinde von Altemarkt behauptete den westlichen Chor mit dem Altar und den hinteren Teil der Kirche; die evangelische Gemeinde erhielt die Mitte der Kirche und ließ sich dort durch das Kloster einen neuen Altar errichten. 1730 einigte man sich dahingehend, dass das Kloster der evangelischen Gemeinde eine neue Kirche errichtete und die Protestanten die Klosterkirche verließen. Nach Abbruch der alten Klosterkirche baute der Konvent zwischen 1732 und 1734 die neue Barockkirche.

In Marienstuhl wurde die Orgel sowohl für den evangelischen als auch für den

45 Schrader, Untersuchungen (Anm. 43) 206–212; Joppen (Anm. 42) 20–23.

⁴⁴ SCHRADER, Untersuchungen (Anm. 43) 199.

⁴⁶ F. Schrader, Kirchliches Einheitsbewußtsein und Toleranz im Herzogtum Magdeburg während des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Ders. (Hg.), Reformation (Anm. 43) 139–151, hier 146.

⁴⁷ Joppen (Anm. 42) 44–47; Schlegel (Anm. 43) 214–217; Schrader, Untersuchungen (Anm. 43) 199–202.

katholischen Gottesdienst in Anspruch genommen und von demselben Organisten gespielt. Auch die Kanzel wurde hier wie in Groß Ammensleben von evangelischen und katholischen Geistlichen gemeinsam benutzt⁴⁸.

4. Simultaneen in Reichsstädten

Das Simultaneum am Dom zu Wetzlar⁴⁹ besteht ebenfalls bis heute. Seine Entstehung verlief ähnlich wie in Bautzen; allerdings befand sich die katholische Seite in einer politisch und rechtlich noch ungünstigeren Situation. Die Kirche gehörte dem Kanonikerstift St. Marien und war außerdem städtische Pfarrkirche. Bereits im Mittelalter vollzog sich innerhalb der Kirche die Trennung zwischen Chor und Schiff, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts durch die Errichtung des Lettners betont wurde. Da die Stiftsvikare an den zahlreichen Seitenaltären Gottesdienst hielten, war diese Trennung jedoch nicht vollständig.

Bereits 1525 kamen in der Bürgerschaft und seitens der Zünfte Forderungen nach evangelischer Predigt auf. Obwohl sich zu diesem Zeitpunkt die Reformation in den Wetzlar umgebenen Territorien Hessen und Nassau durchsetzte. verharrte die Stadt bis in die 1540er Jahre beim alten Glauben. Danach blieben lediglich die Stiftsherren und die kleine Gruppe ihres Gesindes katholisch. Noch 1624 wurden nur fünf katholische Bürger gezählt. Von der Möglichkeit einer Säkularisierung des Stiftes machte die Stadt wegen ihrer Abhängigkeit vom Kaiser, unter dessen speziellen Schutz der Konvent stand, keinen Gebrauch. 1530 hatte der Landgraf von Hessen das Amt des Reichsvogts und Schutzherrn Wetzlars vom Grafen von Nassau übernommen; gleichzeitig war er auch Pfandherr der Stadt. Um die Einverleibung durch den Landgrafen zu verhindern, war die enge Anlehnung Wetzlars an den Kaiser unabdingbar. Dies führte zu der "erstaunlich weitgehenden Nachgiebigkeit", die die "evangelische Stadt der zahlenmäßig verschwindend kleinen katholischen Gruppe in der Frage des Gebrauchs der Kirche bezeigte"50. Hinzukam, dass das Stift im Kurfürsten von Trier als zuständigen Diözesanbischof einen weiteren einflussreichen Schutzherrn besaß, der "das Gewicht und die Macht" seiner Person und seines Amtes sowie "die häufig überlegene Verhandlungsführung und -ausdauer seiner vorzüglich rechts-

⁴⁸ SCHRADER, Einheitsbewusstsein (Anm. 46) 146 f.

⁴⁹ G. Lottes, Religionspolitik im Zeichen herrschaftlicher Schwäche. Die Wetzlarer Simultaneen in der konfessionsrechtlichen Landschaft des Alten Reiches, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.), Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag (Stuttgart u. a. 1999) 51–63; H. Bock, Die gemeinsame Benutzung des Wetzlarer Domes durch die Konfessionen. Ursprung und Entwicklung, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 13 (1964) 69–95; F. Schulten, Das Wetzlarer Marienstift im 16. Jahrhundert (Wetzlar 1991); Ders., Das Wetzlarer Marienstift im Dreißigjährigen Krieg (Wetzlar 1993); V. Press, Wetzlar – Reichsstadt und Reich im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Mitteilungen des Wetzlarer Geschichtsvereins 31 (1985) 57–101.

kundigen und ausdrucksgewandten Räte wie auch das Verwaltungsgeschick seiner Kanzlei zugunsten des Stiftes" einsetzte⁵¹. Allerdings untersagte der Rat dem Kapitel die Durchführung von Prozessionen und die Verrichtung aller sakralen Handlungen im Kirchenschiff, das ausschließlich dem gottesdienstlichen Gebrauch der Evangelischen diente. Dagegen wurde den Stiftsherren der Chornicht streitig gemacht. Der Augsburger Regionsfrieden von 1555 brachte eine

erste rechtliche Absicherung dieser Situation.

Eine Vereinbarung zwischen dem Stift und der Stadt regelte 1561 die Frage der Gottesdienstzeiten und der Bauunterhaltung. Die überkommene gemeinschaftliche Verwaltung des Bauvermögens sollte erhalten bleiben und die Stadt keine Verfügung ohne Einwilligung des Kapitels treffen. Der gemeinsamen Bauhof-Verwaltung oblag die Unterhaltung von Dach und Umfassungsmauern der Kirche, während jede Seite für die Instandhaltung des von ihr benutzten Teiles im Kircheninneren verantwortlich war. Als 1613 die Besetzung der Stelle des ersten evangelischen Pfarrers anstand, der aus der Stiftskasse besoldet, aber vom Rat allein ernannt wurde, drang der Trierer Erzbischof auf eine Mitwirkung des Stiftskapitels entsprechend der Verfahrensweise während des Mittelalters. Danach sollte der Pfarrer von einer Kommission aus drei Schöffen als Vertreter der Bürgerschaft und drei Stiftsherren innerhalb von dreißig Tagen nach Eintreten der Vakanz gewählt und vom Archidiakon eingeführt werden. Der Stadtrat kam dieser Forderung nach. Der Stiftsdekan, der Chormantel und Stola trug, verpflichtete den neuen Pfarrer im Kirchenschiff auf das Augsburger Bekenntnis und führte ihn durch Handauflegung in das Pfarramt ein. Bis zur Auflösung des Stiftes blieb es bei diesem Verfahren der Wahl und Einführung⁵².

Somit hatten sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts feste und klare Grundsätze hinsichtlich der Besitzverteilung und des Gebrauchs der Räumlichkeiten in der Kirche, der Benutzungszeiten, der Bauunterhaltung und der Verwaltung des Kirchenvermögens sowie der Anstellung und Besoldung der evangelischen Stadtpfarrer herausgebildet. Dagegen blieben die rechtlichen Eigentumsverhältnisse einstweilen noch ungeklärt, wobei das Kapitel für sich ein *ius in rem* in Bezug auf die Stiftskirche und den Stiftskomplex sowie das exklusive Nutzungs-

recht für den Chorraum in Anspruch nahm.

Neben dem katholisch-lutherische Simultaneum im Dom entstand in Wetzlar gegen Ende des 16. Jahrhunderts noch ein lutherisch-reformiertes. 1586 nahm die Stadt 60 reformierte Glaubensflüchtlinge aus den spanischen Niederlanden auf und räumte ihnen bis zum Bau eines eigenen Gotteshauses die Mitbenutzung der Kirche des Barfüßerklosters ein, das nach seiner Aufhebung 1555 an die Stadt gefallen war und dem lutherischen Gottesdienst diente. Nach dem Vorbild des Domsimultaneums überließ man den Reformierten den Chor, während die evangelische Stadtgemeinde das Kirchenschiff für sich in Anspruch nahm. Als 1626 unter der spanischen Besetzung die Franziskaner ihre Kirche in Wetzlar zurückerhielten, wich die reformierte Gemeinde in die Stiftskirche aus, so dass

⁵¹ Bock (Anm. 49) 75.

⁵² NOTTARP (Anm. 16) 113.

hier für kurze Zeit ein Trimultaneum bestand⁵³. Jedoch unterband der Rat im folgenden Jahr den reformierten Gottesdienst. Die Reformierten besuchten fortan die Kirche im benachbarten solmsischen Niedergirmes. Erst 1667 ließ der Rat den reformierten Kultus in französischer Sprache in der Franziskanerkirche wieder zu, wodurch das lutherisch-reformierte Simultaneum wiederauflebte; es währte allerdings nur kurze Zeit. 1675 wurde den Franziskanern die Rückkehr in einen Teil ihres früheren Klosterkomplexes ermöglicht. Der Rat kam damit einem Wunsch des Kaisers nach. In der Klosterkirche herrschte seitdem ein katholisch-reformiertes Simultaneum, das allerdings durch die Errichtung einer Mauer zwischen Chor und Kirchenschiff praktisch zwei Teilkirchen schuf, "die sich auch baulich auseinanderentwickelten und das Prinzip der konfessionellen Separation sinnfällig machten"⁵⁴.

Die geographische Lage, aber auch die Trikonfessionalität der Stadt waren wichtige Vorbedingungen für die Verlegung des Reichskammergerichts aus dem im Pfälzischen Krieg zerstörten Speyer nach Wetzlar im Jahre 1693. Besonders die Katholiken, deren Anzahl Mitte der 1680er Jahre vier Kanoniker und nicht mehr als zwanzig Wetzlarer Bürger betrug⁵⁵, konnten eine Reihe von Forderungen als Bedingung für die Verlegung des Gerichtes durchsetzen. Sie begründeten dies mit dem Wachstum ihrer Gemeinde in der Reichsstadt. Innerhalb weniger Jahrzehnte sollte ihre Zahl auf über 1000 ansteigen und ca. 20 Prozent der Stadtbevölkerung ausmachen⁵⁶. Zwar konnten sie trotz anfänglicher Zusagen des Rates ihre Gottesdienstrechte nicht auf das Kirchenschiff des Domes ausweiten⁵⁷; dafür wurden die Jesuiten in der Stadt zugelassen und ihnen der Arnsburger Hof als Residenz überwiesen⁵⁸. Mit kaiserlicher Unterstützung bauten sie das katholische Schulwesen aus⁵⁹.

Die Streitigkeiten über die gemeinsame Benutzung des Domes fanden im 18. Jahrhundert ihre Erledigung "ganz entsprechend dem überkommenen Besitzstand" 60. Erst nach 1945, als die Anzahl der Katholiken durch die Aufnahme von Vertriebenen stark angewachsen war, vereinbarten beide Kirchengemeinden eine gemeinsame Benutzung des Kirchenschiffes. An der neuen Orgel, die die alte evangelische ersetzte, besaßen beide Gemeinden ein Eigentum zu gleichen Teilen. Gegen die Protestanten hielt die katholische Seite weiterhin an ihrem Miteigentumsrecht am Kirchenschiff fest.

Auch die Kirche St. Martin in der ehemaligen Reichsstadt Biberach⁶¹ wird

⁵³ Lottes (Anm. 49) 58 f. Seit dem 17. Jahrhundert wird die Stiftskirche als "Dom" bezeichnet.

⁵⁴ Lottes (Anm. 49) 60.

⁵⁵ BOCK (Anm. 49) 81.

⁵⁶ H.-W. HAHN, Altständisches Bürgertum zwischen Beharrung und Wandel. Wetzlar 1689– 1870 (Stadt und Bürgertum 2) (München 1991) 92.

⁵⁷ Im Gegensatz zu Lottes (Anm. 49) 61 siehe Bock (Anm. 49) 82.

⁵⁸ Press (Anm. 49) 90 f.

⁵⁹ Hahn (Anm. 56) 92.

⁶⁰ Воск (Anm. 49) 82.

⁶¹ Kramer (Anm. 6) 145–183; P. Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zu-

heute noch simultan genutzt. Biberach gehörte zu den Städten, in denen sich ein Simultaneum nach der Wiedereinführung des katholischen Gottesdienstes infolge des Interims bildete. Bereits 1521 waren in der Stadt von Memmingen aus lutherische Schriften im Umlauf. Die neue Lehre fand hauptsächlich bei der Zunfthandwerkerschaft Aufnahme, während die Mehrheit der Patrizier aufgrund der engen Verflechtung mit dem örtlichen Klerus, der Furcht vor dem Verlust geistlicher Pfründen für Familienangehörige sowie der intensiven Beziehungen zum katholischen Hinterland altgläubig blieb. Den endgültigen Durchbruch erlebte die Reformation 1529, nachdem ein großer Teil des katholischen Patriziats abgewählt und der zwinglianisch orientierte Handelsmann Jakob Schmidt zum Bürgermeister bestimmt worden war. Danach wurden die wichtigsten politischen Gremien der Stadt von einer protestantischen Mehrheit dominiert. Das Kirchenwesen, das durch Bartholomäus Müller nach Schweizer Vorbild geordnet wurde, stand unter der Oberhoheit des Rates. Am 11. Mai 1531 verbot der Kleine Rat die Messe und sperrte den Altgläubigen, deren Zahl in diesem Jahr auf ca. 70 Personen sank, die Pfarrkirche⁶².

Das Augsburger Interim von 1548 beendete die "protestantische Alleinherrschaft" in Biberach; ihm kam "eine Schlüsselstellung" für die Entwicklung zur Bikonfessionalität innerhalb der Stadt und für die Entstehung des Simultaneums an St. Martin zu. Aufgrund eines strengen kaiserlichen Befehles wurden die Katholiken in die Pfarrei und Pfarrkirche restituiert. Nach 17 Jahren fand am 13. August 1548 in St. Martin wieder katholischer Gottesdienst statt. In den folgenden Jahren gelangte in Biberach weder das katholische noch das Augsburger Bekenntnis, aber auch nicht das Interim zur Alleinherrschaft. In der Pfarrkirche setzte sich bis 1551 ein Nebeneinander evangelischer und katholischer Glaubensausübung durch. Da den Protestanten die Spendung des Abendmahls gemäß der Confessio Augustana verwehrt war, mussten sie sich mit Duldung des Rates auf das Predigen beschränken⁶⁵.

Die von Karl V. in den schwäbischen Reichsstädten durchgesetzten Verfassungsänderungen verbesserten die Stellung der Katholiken⁶⁶. Sie beseitigten das Zunftregiment und setzten möglichst katholische Räte ein, die aus dem Patriziat genommen wurden. In Biberach trat die Änderung der kommunalen Verfassung

sammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648 (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für abendländische Religionsgeschichte 111) (Wiesbaden 1983) passim; G. Pfeiffer, Das Ringen um die Parität in der Reichsstadt Biberach, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 56 (1956) 3–75; B. RÜTH, Von der Reformation zum Simultaneum. Biberachs Weg in die Bikonfessionalität, in: Heimatkundliche Blätter für den Kreis Biberach 21 (1998) 14–31; K. Diemer, Simultaneum und Parität. Stationen eines Weges, in: ebd. 32–47.

⁶² WARMBRUNN (Anm. 61) 56f.

⁶³ KRAMER (Anm. 6) 147.

⁶⁴ WARMBRUNN (Anm. 61) 69.

⁶⁵ WARMBRUNN (Anm. 61) 90.

⁶⁶ H. Tüchle, Von der Reformation zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart (Ostfildern 1981) 80–82.

am 18. November 1551 in Kraft⁶⁷. Die Handwerker verloren ihre Vorrangstellung im Rat; bei der Neubesetzung der kommunalen Gremien, des Kleinen und des zwanzig Mitglieder umfassenden Großen Rates, der Gerichte und sämtlicher städtischer Ämter wurde die katholische Minderheit bevorzugt. Das Bürgermeisteramt und der Geheime Rat entwickelten sich zu einer Domäne der Katholiken. Trotz dieser für den Katholizismus günstigen Rahmenbedingungen scheiterte die vom Konstanzer Bischof geforderte umfassende Rekatholisierung der Pfarrkirche an den numerischen Verhältnissen. Die Protestanten verfügten mit 6000 Gläubigen gegenüber 200 Katholiken⁶⁸ über eine erdrückende Mehrheit und benötigten einen entsprechend großen Kirchenraum, wofür nur St. Martin in Frage kam. Zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens scheint der simultane Gebrauch von St. Martin üblich gewesen zu sein. Damit hatte dieser Zustand eine rechtliche Absicherung erhalten. Eine endgültige Regelung erfolgte durch den Vertrag vom 1. September 1566 zwischen dem Bürgermeister, dem Rat und dem Spital der Stadt Biberach einerseits sowie dem Abt und Konvent von Eberbach andererseits, bei dem die Pfarrkirche inkorporiert war und das Patronatsrecht lag69. Das Kloster verkaufte seine Patronatsrechte und den Grundbesitz der Pfarrei für 31.000 fl. an das Biberacher Spital. Der Stadtrat durfte als Verwalter der Spitalstiftung die Pfarrsatzung nur der katholischen Religion gemäß verwenden und die Pfarrstelle lediglich mit katholischen Kandidaten besetzen. Dadurch war gewährleistet, dass die Pfarrei von St. Martin auch in Zukunft katholisch blieb. Die evangelische Gemeinde besaß den Status "einer aus der kath[olischen] Pfarrei eximierten Personalgemeinde"⁷⁰, die formal weiterhin der bischöflichen Jurisdiktion unterstand. Über das Eigentum oder den Besitz der Pfarrkirche erhielt der Vertrag keine eindeutigen Bestimmungen. Die Nutzungsrechte der Protestanten blieben jedoch unberührt.

Die folgenden Jahre waren durch ein "relativ reibungsloses Funktionieren des Nebeneinanders beider Konfessionen"71 gekennzeichnet. Katholiken und Protestanten schienen "im privaten Alltag [...] oft recht gut" miteinander auszukommen⁷². Als 1584 ein Blitz in den Kirchturm einschlug und Glocken und Orgel beschädigte, riefen Katholiken und Protestanten eine gemeinsame Stiftung ins Leben, in die Angehörige beider Konfessionen so reichlich einzahlten, dass die Reparaturen im folgenden Jahr vollendet werden konnten⁷³.

Nach der Jahrhundertwende mehrten sich Vorfälle, die auf eine "allgemeine Abkühlung des Klimas zwischen den Konfessionen"74 schließen lassen, 1600

68 KRAMER (Anm. 6) 150.

⁷⁴ WARMBRUNN (Anm. 61) 225.

⁶⁷ WARMBRUNN (Anm. 61) 116-119; RÜTH (Anm. 61) 22.

⁶⁹ WARMBRUNN (Anm. 61) 224 f.; KRAMER (Anm. 6) 150 f. ⁷⁰ Zitiert nach WARMBRUNN (Anm. 61) 225.

⁷¹ WARMBRUNN (Anm. 61) 225.

⁷² TÜCHLE (Anm. 66) 167. Das war nicht zuletzt das Ergebnis eines neuen Zeitplans für die beiderseitigen Gottesdienste. Danach erhielten die Katholiken, die ihren Hauptgottesdienst bislang um 11.00 Uhr feierten, die Zeit um 8.00 Uhr.

⁷³ WARMBRUNN (Anm. 61) 225; TÜCHLE (Anm. 66) 167; DIEMER (Anm. 61) 34.

beschwerten sich die Protestanten über das Eindringen der Katholiken in die Kirche vor dem Ende des evangelischen Gottesdienstes; außerdem klagten sie darüber, dass die Altgläubigen noch während der evangelischen Predigt mit Gesang und Geschell das Allerheiligste in den Chor getragen und den Prediger damit zum Schweigen gebracht hatten. Einige Jahre später empörte sich die katholische Gemeinde darüber, dass die Protestanten in der Kirche das für Katholiken anstößige Lied "Erhalt uns Herr" gesungen und den Katholizismus in Predigten herabgewürdigt hätten; außerdem seien die Heiligenbilder beschädigt worden. Im März 1607 störte ein Priester die evangelischen Gottesdienste durch lautes Reden und Gestikulieren, so dass sie abgebrochen werden mussten und die aufgebrachten Gläubigen den Geistlichen aus der Kirche vertrieben. Dies nahm der mehrheitlich katholische Rat zum Anlass, um die Auflösung des Simultaneums zu fordern, was allerdings ohne Wirkung blieb. Zwei Jahre später fühlten sich die Katholiken in ihrer religiösen Praxis angegriffen, als drei Studenten beim Vorbeiziehen der Fronleichnamsprozession, die nicht mehr wie üblich in der Pfarrkirche, sondern außerhalb des Kirchhofes stattfand, aus Protest die Kopfbedeckung nicht abnahmen⁷⁵.

Eine zeitlich begrenzte Aufhebung des Simultaneums erfolgte erst im Dreißigjährigen Krieg. Während der Besetzung durch kaiserliche Truppen wurde den Protestanten 1628 die Mitbenutzung der Pfarrkirche sowie einer Reihe weiterer Gotteshäuser untersagt. Der Magistrat berief sich dabei auf den Vertrag von 1566, der seiner Meinung nach ein Simultaneum ausschloss. Die Pfarrkirche sei vom Kloster Eberbach nicht mit öffentlichen Mitteln, sondern aus dem Spitalvermögen mithilfe einer Anleihe abgelöst worden. Die Protestanten seien zur Zeit des Religionsfriedens gar nicht im Besitz der Pfarrkirche gewesen. Außerdem hätte sich der Religionsfrieden auf sie als Zwinglianer nicht beziehen können. Die Protestanten mussten nach erfolglosen Eingaben an den Kaiser ihren Gottesdienst in der räumlich beengten St.-Nikolai-Kapelle feiern. Bis zur Eroberung Biberachs durch die Schweden im April 1632 blieben die Katholiken im Alleinbesitz der St.-Martin-Kirche; dann fiel sie an die Protestanten. Als die Kaiserlichen Biberach im Herbst 1633 besetzten, wurde das Simultaneum wiederhergestellt. Allerdings blieb den Evangelischen aufgrund eines Vorfalls im Jahr 1638, als das Weihwasserbecken verunreinigt wurde, der Chor bis ins 20. Jahrhundert hinein verschlossen⁷⁶.

Der Westfälische Frieden enthielt für die bikonfessionellen Reichsstädte Augsburg, Dinkelsbühl, Ravensburg, Kaufbeuren und Biberach eine Reihe von Sonderbestimmungen (V, §§3ff.; §29 IPO). Für Biberach bedeutete dies die Einführung der zahlenmäßigen Parität im Magistrat; alle städtischen Ämter wurden konfessionell aufgeteilt oder doppelt besetzt. Dies geschah im Vergleich zur Normaljahrsbestimmung zuungunsten der Katholiken⁷⁷. Für die eigentlichen Religionsangelegenheiten blieb das Normaljahr verbindlich. Unter Mitwir-

⁷⁵ Kramer (Anm. 6) 153 f.; Warmbrunn (Anm. 61) 225 f.

 ⁷⁶ Kramer (Anm. 6) 154–162, 183.
 ⁷⁷ Tüchle (Anm. 66) 161.

kung der Friedensexekutionskommission, die aus Vertretern der beiden kreisausschreibenden Fürsten, des Herzogs von Württemberg und des Bischofs von Konstanz, bestand, wurden 1649 die Fragen des konfessionellen Besitzstandes bis in die Einzelheiten geregelt. Dies betraf auch die Gottesdienstzeiten, wobei das Ersuchen der Protestanten, ihnen wenigstens im Winter eine spätere Stunde für die Predigt einzuräumen, von den Katholiken abgelehnt wurde. Der Vorschlag der katholischen Seite, gegen Überlassung der Pfarrkirche der evangelischen Gemeinde eine eigene Kirche ex aerario publico zu errichten, wurde trotz anfänglicher protestantischer Zustimmung nicht verwirklicht. Besonders umstritten war das Problem der Pfarrpflege, von deren Verwaltung und Nutzung die Katholiken die Protestanten unter Berufung auf den Vertrag von 1566 ausschließen wollten. Der Kompromiss der Kommission sah vor, dass die Protestanten zwar an der "puren Verwaltung" paritätisch beteiligt sein sollten, die Nutzungsbefugnis allein den Katholiken zustehe. Die Protestanten erhielten einen eigenen Organisten und Messner, der jedoch nicht aus dem Kirchenärar bezahlt werden sollte. Diese detaillierten Regelungen trugen dazu bei, dass in Zukunft "die gemeinschaftliche Kirchenbenutzung [...] wenig Anlaß zu Streit" gab⁷⁸. Demgegenüber entstanden Auseinandersetzungen bei ungeregelten Fragen, wie bauliche Veränderung. Auch Kontroverspredigten und gegenseitige Störungen der Gottesdienste blieben nicht aus⁷⁹.

5. Kondominate

Eine weitere Gruppe von Simultaneen entstand aufgrund der Herrschaft konfessionsverschiedener Ortsobrigkeiten (Kondominate). Diese Simultaneen traten vornehmlich in kleineren Orten nach 1550 auf. Da ihre Einrichtung in der Regel auf Vereinbarungen der Grundherren zurückging, die die Kultausübung ihrer Untertanen gewährleisten mussten, "scheint die simultankirchliche Praxis am wenigsten konfliktreich gewesen zu sein." Dies traf auf den Herrschaftsbereich der Grafen von Oettingen im Ries zu. Die Familie hatte sich seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in drei Linien geteilt, was auch zur besitzrechtlichen Teilung einiger Ortschaften führte. Die Linie Oettingen-Oettingen schloss sich der Reformation an, während die Linie Oettingen-Wallerstein katholisch blieb. In den besitzrechtlich geteilten Orten kam es zu Spannungen innerhalb der konfessionell gemischten Bevölkerung; zu deren Beilegung bot sich der simultane Gebrauch der vorhandenen Pfarrkirche an. So wurden die Pfarrkirche St. Ulrich und Stephanus im Ehingen am Ries seit etwa 1550 und die St.-Martin-Kirche in Deiningen um 1550/55 simultan benutzt⁸¹.

⁷⁹ Kramer (Anm. 6) 162–166.

⁷⁸ Kramer (Anm. 6) 165.

N. Kersken, Konfessionelle Behauptung und Koexistenz – Simultankirchen im 16. Jahrhundert, in: J. Bahlcke u.a. (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag (Leipzig 2006) 287–302, hier 301.
81 Kersken (Anm. 80) 299.

Besonders hart wurde um das Simultaneum von Eybach⁸² gerungen, weil in die Auseinandersetzungen die Frage nach dem ius reformandi der Reichsritter hineinspielte. Eybach war als Lehen des Stiftes Ellwangen im Besitz der Herren von Degenfeld, die Mitte des 16. Jahrhunderts zur Reformation übergetreten waren und sich um einen evangelischen Prädikanten an der Pfarrkirche St. Marien bemühten. Dies wurde vom Stift Ellwangen, das das Patronatsrecht über die Kirche besaß, stets abgelehnt. Als die Eybacher Kaplansstelle 1607/08 vakant wurde, besetzten die Degenfelder als Ortsobrigkeit diese mit einem evangelischen Geistlichen. Seitdem war die Kirche in simultanem Gebrauch. Auf den Rat der Bischöfe von Augsburg und Konstanz hin leitete der Propst von Ellwangen einen Rechtsstreit ein und argumentierte, dass die Eybacher Pfarrkirche nicht Bestandteil des Lehens sei und die Herren von Degenfeld ihre Kompetenzen als Lehnsleute überschritten hätten. Außerdem seien sie als nicht immediate Reichsstände des Augsburger Friedens nicht in vollem Umfang fähig. Diese Position bestätigte ein kaiserliches Mandat vom 7. April 1609, das die Entfernung des Prädikanten forderte. Allerdings blieben in den folgenden Jahren die Bikonfessionalität im Ort und das Simultaneum der Kirche bestehen. Die geographische Entfernung Ellwangens räumte dem Propst nur geringe Einflussmöglichkeiten auf die Eybacher Verhältnisse ein. Als 1622 der katholische Pfarrer starb, wurde seinem sofort ernannten Nachfolger durch Christoph Wilhelm von Degenfeld der Zugang zur Kirche und zum Pfarrhof verwehrt; die Kirche blieb den Katholiken bis 1626 verschlossen. Entsprechend der Normaljahrsbestimmung des Westfälischen Friedens hätte nach dem Krieg allein das evangelische Exerzitium im Dorf und in der Kirche Geltung gehabt. Mit diesem Zustand fand sich das Stift Ellwangen nicht ab; die neue Belehnung Christoph Martin von Degenfelds wurde von einer Regelung der Religionsfragen abhängig gemacht. Der Vertrag vom 7. Juli 1649 zwischen ihm und dem Stift wurde "zur endgültigen Grundlage des Eybacher Kirchensimultaneums"83. Der Zustand der Zeit vor 1622 wurde wiederhergestellt. Das Patronatsrecht des Stiftes blieb erhalten. Ebenso verblieb der katholischen Gemeinde die Kirche samt Stiftung. Der katholische Pfarrer bezog sein Einkommen aus der Pfarrpfründe, der evangelische Geistliche aus der Kaplaneistelle. Bei der Festlegung der Gottesdienstzeiten sollte der katholische Pfarrer den Vorrang erhalten. "Die simultane Kirchenbenützung bot nach 1649 schon deswegen kaum Anlaß zu Streit, weil die Evangelischen keinen eigenen Pfarrer hatten - die Kaplaneieinkünfte reichten für seine Besoldung nicht aus - und von auswärts pastoriert wurden."84 Der Katholizismus konnte sich in den folgenden Jahren in Eybach frei entfalten, so dass der katholische Bevölkerungsanteil bald das Übergewicht gewann.

Auch in dem von Eybach nicht weit entfernten Bissingen (heute Stadtteil von Herbrechtingen)⁸⁵ resultierte das Simultaneum an der Pfarrkirche St. Martin

⁸² KRAMER (Anm. 6) 224-256.

⁸³ KRAMER (Anm. 6) 238.

⁸⁴ KRAMER (Anm. 6) 238 f.

⁸⁵ KRAMER (Anm. 6) 196-203.

"aus der Vielfalt der örtlichen Herrschaftsverhältnisse" 86. St. Martin war seit 1333 dem Zisterzienserkloster Königsbronn inkorporiert. Grundherren des Ortes waren außerdem das Augustinerstift Herbrechtingen, die Ulmer Patrizierfamilie Ehinger und die Freiherren von Riedheim. Während die beiden Klöster, die seit dem 15. Jahrhundert unter württembergischer Stiftsvogtei standen, 1553 bzw. 1555 endgültig reformiert wurden, und nachdem auch die Ehinger zum Protestantismus übergetreten waren, blieben lediglich die Riedheimer bei der alten Religion. Alle Parteien waren darauf bedacht, dass ihre Konfession auch bei ihren Untertanen erhalten blieb. Eine Reihe von Konflikten führte 1568 mit Zustimmung des württembergischen Herzogs zu einer Vereinbarung zwischen dem Abt von Königsbronn und Egloff von Riedheim, die die konfessionellen Verhältnisse Bissingens regelte. Beide Konfessionen konnten einen eigenen Geistlichen am Ort anstellen; jedoch standen die gesamten Einkünfte der Pfarrpfründe und der Pfarrhof dem evangelischen Prediger zu. Die Kirche war mit all ihren Einrichtungen beiden Konfessionen gemeinsam. Der Vorrang der Protestanten fand in den günstigeren Gottesdienstzeiten deutlichen Ausdruck. Obwohl zwei Drittel der Einwohner Katholiken waren, mussten diese auf die Anstellung eines eigenen Pfarrers aus finanziellen Gründen verzichten und wurden bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts von Lontal aus pastoriert. Demgegenüber war in Bissingen ständig ein evangelischer Pfarrer anwesend. Der Verzicht auf einen eigenen katholischen Pfarrer und die damit verbundene geringe Zahl von Gottesdiensten trugen dazu bei, dass sich die Benutzung der simultanen Kirche relativ konfliktfrei vollzog.

Ähnlich lagen die Verhältnisse in Niederstotzingen⁸⁷, wo das Patronatsrecht über die Pfarrkirche St. Peter und Paul dem Kloster Herbrechtingen zustand. Mit Hilfe des Klosters übte auch der Herzog von Württemberg als dessen Schirmvogt auf die inkorporierte Pfarrei Einfluss aus. Grundherren von Niederstotzingen waren die Ritter von Stain. 1550 wurde der Ort zwischen den Brüdern Bernhard III. und Heinrich halbiert. 1565 führte Heinrich in seinem Ortsteil die Reformation ein, während Bernhard katholisch blieb. Die protestantischen Gottesdienste fanden anfangs in der Friedhofskapelle St. Andreas statt, bis Heinrich von Stain Anteil an der Pfarrkirche forderte. Diese scheint etwa seit 1569 simultan benutzt worden zu sein. Konflikte, die vor allem im Laufe des 17. Jahrhunderts nach dem Erwerb der ehemaligen Ortshälfte Bernhards durch das Zisterzienserkloster Kaisheim entstanden, wurden durch den Rezess vom

22. April 1712 zum Ausgleich gebracht.

6. Simultaneen in der Schweiz

Der Einfluss konfessionsverschiedener Herrschaftsberechtigter auf einzelne Gemeinden schuf auch in der Schweiz eine Reihe von Simultanverhältnissen.

⁸⁶ Kramer (Anm. 6) 196.

⁸⁷ KRAMER (Anm. 6) 203-211.

Die Simultaneen betrafen hier ausschließlich die katholische und die reformierte Konfession⁸⁸. Sie entwickelten sich kurz nach der Reformation, die sich seit 1521 von Zürich aus unter dem maßgeblichen Einfluss Huldrych Zwinglis ausbreitete. Trotz des Beschlusses der Luzerner Tagsatzung von 1524, dem alten Glauben treu zu bleiben, erfasste die neue Lehre bis 1536 Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen und die zugewandten Städte St. Gallen, Biel, Mülhausen, Neuenburg und Genf, während die fünf Länderorte der Innerschweiz, Schwyz, Uri, Luzern, Zug und Unterwalden, sowie die Städte Luzern, Freiburg, Solothurn und die zugewandten Orte Fürstabtei St. Gallen, Wallis, Rottweil und das Fürstentum Basel altgläubig blieben. Die Stadt- und Länderorte nahmen für sich das ius reformandi in Anspruch; sie legten die Konfession ihrer Untertanen fest und duldeten kein anderes Bekenntnis. In Appenzell und Glarus entschieden die Kommunen über den Glauben, so dass sich in diesen Kantonen bikonfessionelle Zustände entwickeln konnten. Dies traf auch auf die Gemeinen Herrschaften Thurgau, Sargans, Rheintal, Baden, Echallens sowie die Schirmherrschaften Toggenburg, Moutier-Grandval und die Zugewandten Gotteshaus- und Zehngerichtenbund zu. Als Gemeine Herrschaften galten die von mehreren eidgenössischen Orten gemeinschaftlich regierten Untertanengebiete; sie wurden jeweils im Namen der Gesamtheit der regierenden Orte von einem Landvogt verwaltet, der alle zwei Jahre nach einer festen Reihenfolge von dem jeweils berechtigten Ort bestimmt wurde. Da an der Herrschaft katholische und reformierte Orte beteiligt waren, standen einer konfessionellen Homogenisierung der Gemeinen Herrschaften erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Sie entwickelten sich vielmehr zu einem "Tummelplatz für die religiösen Kämpfe der regierenden Orte"89. Die Bikonfessionalität dieser Gebiete war eine Voraussetzung für das Entstehen von Simultaneen, während andernorts sich derartige Gebilde schwer entwickeln konnten.

Für die bikonfessionelle Struktur in den Gemeinen Herrschaften waren die Landfrieden vom 26. Juni 1529 und vom 20. November 1531 von Bedeutung. Der Erste Landfrieden wurde zwischen den protestantischen Städten Zürich und Bern samt Basel, St. Gallen, Mülhausen und Biel einerseits und den fünf katholischen Orten der Innerschweiz andererseits abgeschlossen und wirkte sich höchst nachteilig für die katholische Kirche aus. Während er das ius reformandi der Kantone bestätigte, entzog er in den Gemeinen Herrschaften die Entscheidungsgewalt über die Glaubensfrage den regierenden Orten und unterstellte sie dem kommunalen Mehrheitsprinzip. Die protestantische Majorität war berechtigt, in den Gemeinden ihren Kultus auszuüben und durch Mehrheitsbeschluss den katholischen Gottesdienst abzuschaffen. Dieses Recht wurde katholischen Mehrheiten abgesprochen; sie mussten den Gottesdienst der protestantischen Minderheit in ihren Kirchen dulden. Vor allem der Thurgau wurde auf diese Weise mit tatkräftiger Unterstützung Zürichs weitgehend protestantisch. Den Protestanten musste auch der Mitgebrauch von Kloster- und Stiftskirchen, die Pfarrkirchen waren, eingeräumt werden; dies traf auch auf Gemeinden zu, wo

Schöbi (Anm. 13) 7; vgl. P. Brüschweiler, Simultankirche, in: HBLS 6. Bd. 375 f.
 Schöbi (Anm. 13) 17.

durch Mehrheitsbeschluss der alte Glaube wiedereingeführt worden war. Der reformatorischen Bewegung blieb in den Gemeinen Herrschaften allerdings nur wenig Zeit, "sich zu etablieren und den institutionellen Rahmen zu schaffen,

der ihr das längerfristige Überleben garantieren sollte"90.

Die aggressiven Bestrebungen Zürichs, die Reformation über die Grenzen der Gemeinen Herrschaften hinaus in das Gebiet der katholischen Orte auszudehnen, führten 1531 zum Zweiten Kappeler Krieg, der mit dem Sieg der katholischen Seite endete und im Zweiten Landfrieden beigelegt wurde. Dieser Frieden, der bis zum Vierten Landfrieden von 1712 "die Grundlage für das Zusammenleben der Konfessionen"91 in den Gemeinen Herrschaften bildete, verbesserte die Position der katholischen Seite erheblich. Er unterstrich erneut die Selbstständigkeit der Orte im Glaubenssachen, traf aber im zweiten Artikel neue Regelungen für die Gemeinen Herrschaften. Der Protestantismus behielt zwar das Recht der öffentlichen Religionsübung. Es erstreckte sich allerdings nur auf den bestehenden Besitzstand der reformierten Konfession; denn den Gemeinden war aufgrund eines Mehrheitsbeschlusses der Übertritt vom neuen zum alten Glauben gestattet, nicht aber umgekehrt. Der neue Kultus sollte "auf das beschränkt bleiben, was jede Gemeinde in den Jahren vor dem zweiten Landfrieden zufällig ausgebildet hatte" 92. Das katholische Bekenntnis durfte sich weiter ausbreiten. Denn auch einzelne Personen oder Gruppen konnten zum Katholizismus zurückkehren. Der Landfrieden sah vor, dass dort, wo drei Haushalte es verlangten, der katholische Gottesdienst wieder einzuführen sei. Die dadurch entstehenden bikonfessionellen Gemeinden mussten die kirchlichen Güter anteilsmäßig aufteilen. Hinsichtlich des Einkommens der Geistlichen unterschied man zwischen Pfarr- und Kaplaneipfründen. Die ersteren wurden nach der Zahl der jeweiligen Konfessionsangehörigen zwischen Priester und Prädikant aufgeteilt; das Einkommen aus den Kaplaneipfründen sollte den gegenwärtigen Inhabern bis zu deren Tod weiterhin zustehen. Dann konnte der Lehnsherr, soweit ihm ein dominium directum zustand, diese Pfründe nach seinem Belieben mit einem Prädikanten oder Priester besetzen 33. Dies alles bedeutete, dass an Orten, wo die Katholiken in der Mehrheit waren, diese ihre Kirchen für sich behielten. Dagegen war jede evangelische Pfarrkirche "potentiell eine Simultankirche"94. Die meisten Schweizer Simultaneen entstanden aufgrund dieser "Schutzbestimmung zugunsten katholischer Minderheiten" 95. Sie bilde-

⁹⁰ F. VOLKLAND, Katholiken und Reformierte im Toggenburg und Rheintal, in: Sankt-Galler Geschichte 2003, 4. Bd.: Frühe Neuzeit: Bevölkerung, Kultur (St. Gallen 2003) 131–146, hier 133.

⁹¹ F. Volkland, Konfessionelle Grenzen zwischen Auflösung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in der Gemeinen Vogtei Thurgau (CH) des 17. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie 5 (1997) 370–387, hier 373; Text: Walder (Anm. 7) 6–13.

⁹² VOLKLAND (Anm. 91) 374.

⁹³ Schöbi (Апт. 13) 22.

⁹⁴ P. Brüschweiler, Die landfriedlichen Simultanverhältnisse im Thurgau (Frauenfeld 1932) 89.

⁹⁵ Brüschweiler (Anm. 94) 75.

ten sich vor allem in den Gemeinden der Landvogtei Thurgau, der Grafschaft Baden und des Rheintals.

Im Thurgau kam es nach dem Zweiten Landfrieden zur Wiederherstellung der Klöster. Der Wechsel der Landvögte, die in ihrer Mehrzahl katholisch waren, begünstigte die Katholiken, die allerdings in der Minderheit blieben. Um 1540 lag ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung von 30.000 bis 40.000 unter 10 Prozent. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts war ein Viertel der Einwohnerschaft des Thurgaus katholisch⁹⁶. Im Laufe des 16. Jahrhunderts stieg die Anzahl der Simultaneen auf über 30⁹⁷. Unmittelbar nach dem Zweiten Landfrieden bildeten sie sich u.a. in Diessenhofen (1533), Ermatingen (1536), Basadingen, Frauenfeld (1534), Lommis, Pfin, Steckborn (1534), Uesslingen, Wängi (1531), Altnau und Arbon (1531), Bischofszell, Hagenwil und Someri⁹⁸.

Im Rheintal waren die Zahlenverhältnisse der Konfessionen ausgeglichener. Sofort nach dem Friedensschluss von 1531 wurde auf Wunsch einiger katholischer Familienväter die Messe wieder eingeführt und in sechs Gemeinden ein kirchliches Simultaneum aufgerichtet, und zwar im Altstätten, Marbach, Ber-

neck, St. Margarethen, Rheineck und Thal99.

Im Toggenburg begegnete die Wiedereinführung des katholischen Kultus größeren Schwierigkeiten, weil hier der Abt von St. Gallen Landesherr war und sich in der Annahme des neuen Glaubens der Anspruch auf Unabhängigkeit dokumentierte. In einigen Gemeinden, wo die Katholiken nach dem Landfrieden wieder Altäre errichteten, wurden diese von den Reformierten zerstört. Eine Reihe von Verträgen zwischen der Grafschaft Toggenburg und dem Abt von St. Gallen bzw. zwischen dem Toggenburg und seinen Schirmorten Schwyz und Glarus verankerte hier die Bikonfessionalität. Zumeist wurde die Messe erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder eingeführt. Simultaneen entstanden in den Gemeinden Kirchberg (1532), Lichtensteig (1532), Lütisburg (1537), Jonschwil (1541), Henau (1541), Bütschwil (1541), Ganterschwil (1550), Niederglatt (1556), St. Peterzell (1563), Brunnadern (1578), Wattwil (1593), Wildhaus (1595), Stein (1595), Kappel (1595), Oberglatt (1596), Nesslau (1596) und Mogelsberg (1597). Zu Beginn des 17. Jahrhunderts kamen noch die Simultaneen in Hemberg (1615), Krummenau (1622) und Oberhelfenschwil (1635) sowie im 18. Jahrhundert in Degersheim hinzu¹⁰⁰. Die Katholikenzahlen erhöhten sich durch Konversionen evangelischer Christen und durch die Anwerbung katholischer Immigranten¹⁰¹. Einige der Simultaneen gingen im Laufe der Zeit unter, weil sich die Gläubigen zum Katholizismus bekannten; dies war u.a. in

⁹⁶ VOLKLAND (Anm. 91) 373.

⁹⁷ KERSKEN (Anm. 80) 294.

 ⁹⁸ Schöbi (Anm. 13) 26 f.
 99 Volkland (Anm. 90) 135.

¹⁰⁰ Th. Lauter, Die Entstehung der kirchlichen Simultaneen (Würzburg 1894) 14.

¹⁰¹ VOLKLAND (Anm. 90) 135; DIES., Reformiert sein 'unter' Katholiken. Zur religiösen Praxis reformiert Gläubiger in gemischtkonfessionellen Gemeinden der Alten Eidgenossenschaft im 17. Jahrhundert, in: N. HAAG u. a. (Hg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, (Stuttgart 2002) 159–177, hier 163; Schöbi (Anm. 13) 26.

Goldach, Bernhardzell, Homburg, Tobel, Bettwiesen und Heiligkreuz der Fall¹⁰².

Der "landfriedliche Grundgedanke von der Erstberechtigung des katholischen Kultus" ¹⁰³ fand seinen Ausdruck im Vorrecht hinsichtlich der zeitlichen Benutzung des Gotteshauses. Das Landfriedensrecht hatte es in den Gemeinen Herrschaften ausdrücklich unterlassen, den Beginn des reformierten Gottesdienstes zu regeln. Die Dauer lag im Belieben und Bedürfnis des Priesters. Die Reformierten mussten in "untergeordneter Stellung" ¹⁰⁴ warten, bis der katholische Kultus beendet war. Entsprechend den Bestimmungen des Zweiten Landfriedens besaßen die Katholiken in den Simultaneen stets den "zeitlichen Vorzug" ¹⁰⁵. Der katholische Gottesdienst fand vor dem evangelischen statt. Wo der ganze Kirchenraum beiden Konfessionen zur Verfügung stand, kam es vor allem im 17. Jahrhundert zuweilen zu Übergriffen von protestantischen Gläubigen auf katholische Kultusgegenstände. Dies hatte zur Folge, dass der Chor mit dem Hauptaltar und auch die Nebenaltäre vergittert wurden, was den Protest der

protestantischen Seite hervorrufen konnte 106.

Die Landsgemeinde von Glarus hatte den fünf katholischen Orten mehrmals die Zusage gegeben, beim alten Glauben zu bleiben 107. Dies bedeutete "einen Verzicht der Glarner Landsgemeinde auf ihr souveränes jus reformandi 108. Dennoch trat das Land 1528/29 mehrheitlich zur Reformation über, so dass 1530 der katholische Gottesdienst fast ganz abgeschafft war. In einem ersten konfessionellen Landesvertrag vom 21. November 1532 nach der Niederlage bei Kappel wurden die Gleichberechtigung beider Konfessionen und die persönliche Glaubensfreiheit vereinbart. Außerdem enthielt der Vertrag eine Besitzstandsgarantie seitens der evangelischen Mehrheit zugunsten der katholischen Minderheit. Der katholische Kultus sollte in dem Umfang bestehen bleiben, wie er im Jahr 1531 geübt wurde, in Linthal und Näfels ausschließlich, in Glarus und Schwanden neben der dort ebenfalls berechtigten evangelischen Gemeinde 109. Dieser Vertrag wurde zur Grundlage für die simultane Nutzung der Pfarrkirche im Flecken Glarus. Die "endgültige rechtliche Begründung und Anerkennung" dieses Simultaneums geschah durch den zweiten konfessionellen Landesvertrag vom 3. Juli 1564 zwischen den katholischen Orten und Glarus nach dem erfolglosen Tschudikrieg, der eine gewaltsame Rekatholisierung des Landes zum Ziel gehabt hatte. Dieser zweite Landesvertrag erkannte u.a. die Besitzstandsgarantie von 1532 hinsichtlich der Simultaneen in Glarus und Schwanden an. In Schwanden war der katholische Gottesdienst bereits 1542 eingestellt worden; hier bestand

¹⁰² Schöві (Anm. 13) 27 f.

¹⁰³ E. F. J. MÜLLER, Das Simultaneum an der Kirche in Glarus. Eine rechtgeschichtliche Untersuchung (Freiburg/Schweiz 1945) 16 f.

¹⁰⁴ Brüschweiler (Anm. 94) 94.

¹⁰⁵ VOLKLAND (Anm. 91) 375.

¹⁰⁶ VOLKLAND (Anm. 91) 376.

¹⁰⁷ Schöbi (Anm. 13) 23 f.; Kersken (Anm. 80) 295; Müller (Anm. 103).

¹⁰⁸ MÜLLER (Anm. 103) 9.

¹⁰⁹ MÜLLER (Anm. 103) 11; Text: WALDER (Anm. 7) 34-38.

somit nur noch ein "potentielles Simultaneum"¹¹⁰. Dass das Glarner Simultanrecht in Analogie zum Simultanrecht der Gemeinen Vogteien stand, fand im Vorrecht der Katholiken hinsichtlich der zeitlichen Benutzung der Kirche in Glarus, wo neben einem Prädikanten zwei Messepriester angestellt waren, deutlichen Ausdruck. Die Altgläubigen hielten zuerst ihren Gottesdienst, im Sommer an Sonn- und Feiertagen um 8.00 Uhr und im Winter um 9.00 Uhr; an Werktagen sollte die Messe eine halbe Stunde früher beendet werden, um dann den Neugläubigen die Kirche zu überlassen¹¹¹. Damit wurde in Glarus im Unterschied zum Landfriedensrecht der Anspruch der Evangelischen auf Mitbenutzung der Kirche auch zeitlich genau festgelegt. Die Glarner Simultanparteien traten im Vergleich zu den Verhältnissen in den Gemeinen Herrschaften gleichberechtigt und selbständig auf. Während die Simultanordnung des Zweiten Landfriedens auf der Auffassung beruhte, dass "die alte Kirche nach wie vor die einzig Rechtmäßige und die konfessionelle Trennung nur etwas Vorübergehendes sei", sah der Landesvertrag von 1564, um eine definitive Sicherung des konfessionellen Friedens zu erreichen, in einer "konfessionellen Trennung in Glarus etwas Endgültiges"112. Er nahm damit wesentliche Gedanken des Vierten eidgenössischen Landfriedens von 1712 vorweg.

Weitere Simultaneen entstanden im Waadtland (3) und im Aargau (2) sowie in Grub in Appenzell (1589). Unabhängig vom Landfrieden gewährleisteten Freiburg und Bern in den gemeinsamen Vogteien Murten, Echallens, Gradson und Grasburg auch der Minderheit den öffentlichen Kultus, was dort ebenfalls zu einigen Simultaneen führte¹¹³. "Ausserlandfriedlichen Ursprungs"¹¹⁴ war das Simultanverhältnis in Churwalden (Graubünden). Die Kirche des in der Reformation untergegangenen Prämonstratenserstiftes wurde nach dem Dreißigjährigen Krieg simultan benutzt¹¹⁵, wobei das Kirchengut nach dem Verhältnis der Konfessionen (2/3 reformiert; 1/3 katholisch) geteilt wurde. Der Chor der Kirche gehörte den Katholiken, die allerdings die Trauergottesdienste auch im Schiff halten durften. Ihnen stand auch die Benutzung des Altars des hl. Lucius, des

Landespatrons, an dessen Namenstag zu.

Neben der simultanen Benutzung der Kirche konnten vor allem in der Frühphase weitere verbindende Elemente zwischen Reformierten und Katholiken entstehen. In der Gemeinde Wängi, die in der Herrschaft der Johanniterkomturei Tobel lag, betreute zwischen 1535 und 1607 nur ein Pfarrer beide Konfessionen. Der katholische Geistliche begann sonntags mit der Predigt und las dann die Messe. Den evangelischen Kirchgängern war es freigestellt, ob sie nach der Predigt noch an der Messe teilnehmen wollten. Der Pfarrer taufte die Kinder der reformierten Gemeindemitglieder nach katholischem Ritus und segnete

¹¹⁰ MÜLLER (Anm. 103) 14.

¹¹¹ Schöbi (Anm. 13) 24.

¹¹² MÜLLER (Anm. 103) 18.

¹¹³ Brüschweiler (Anm. 88) 376.

¹¹⁴ Brüschweiler (Anm. 88) 376.

¹¹⁵ LAUTER (Anm. 100) 15.

137

ebenso die Ehen ein. Die Reformierten empfingen wie die Katholiken das Abendmahl am katholischen Hochaltar. Erst 1607 erhielten sie einen eigenen Pfarrer und feierten das Abendmahl an einem Tisch, der hinter dem Hochaltar

aufgestellt war116.

Ähnliche Verhältnisse herrschten in der Gemeinde Wuppenau, deren Kollator ebenfalls der Johanniterkomtur war. Hier übte der Abt von St. Gallen die Landesherrschaft aus. 1567 wurde festgelegt, dass zuerst die Messe gelesen wurde; danach sollten die Reformierten zur Predigt des Priesters kommen, der auch die Kasualien vornahm. Nur an den drei evangelischen Nachheiligtagen (Ostern, Pfingsten und Weihnachten) durfte ein benachbarter Prädikant predigen und das Abendmahl austeilen 117. In Frauenfeld im Thurgau, wo sich 1529 die Reformation durchgesetzt hatte, gab es die beiden Kirchen St. Nikolaus und St. Laurentius. Als nach dem Zweiten Landfrieden die wenigen Katholiken die Wiedereinführung des katholischen Gottesdienstes durchsetzten, leitete der reformierte Prediger Hans Frei anfangs nacheinander den katholischen und den evangelischen Gottesdienst in der Nikolaikirche. 1536 entschied die Tagsatzung in Baden, dass die Reformierten die St.-Nikolaus-Kirche nur werktags benutzen durften, während die St.-Laurentius-Kirche beiden Gemeinden zur simultanen Nutzung zugewiesen wurde. 1640/45 errichteten die Evangelischen eine eigene Stadtkirche 118.

Der Vierte Landfrieden von 1712 zwischen den Ständen Zürich und Bern sowie den fünf katholischen Orten¹¹⁹, der den für die katholischen Orte verlustreichen Zweiten Villmergerkrieg abschloss und die Position Zürichs und Berns erheblich stärkte, beendete die aus dem Zweiten Landfrieden resultierenden Begünstigungen der katholischen Seite. Auf lokaler Ebene wurden die reformierten Minderheiten der katholischen Mehrheit rechtlich gleichgestellt, was weitreichende Auswirkungen in den Gemeinen Herrschaften hatte. Der Religionsartikel stellte einen umfassenden Katalog von Vorschriften für die paritätischen Territorien auf, die den Charakter von Ausführungsbestimmungen zu Art. 2 des Zweiten Landfriedens besaßen, diesen aber praktisch außer Kraft setzten. Sie betrafen die geistliche Gerichtsbarkeit, die Respektierung der kirchlichen Feste und Bräuche und führten präzise Bestimmungen über Kirchhöfe, die Aufteilung der Güter und die paritätische Nutzung von kirchlichen Gebäuden auf. Der letzte Punkt gestaltete sich für die Katholiken äußerst ungünstig. Auch wo sie in den Gemeinen Herrschaften infolge des Friedens von 1531 und der Gegenreformation fast überall die Mehrheit erreicht hatten, sollte bei der zukünftigen Teilung von Pfründgütern nicht mehr die Seelenzahl gelten, sondern eine "Abkurung zu gleichen Teilen" 120 geschehen. Für die bereits aufgeteilten Kirchengüter sollte der konfessionelle Besitzstand gewährleistet sein, wie er zum Zeitpunkt des Friedens vorlag. Der Badener Frieden von 1718 zwischen Zürich und Bern einerseits und dem Abt von St. Gallen andererseits ergänzte

¹¹⁶ VOLKLAND, Reformiert (Anm. 101) 165 f.; DIES. (Anm. 91) 374.

¹¹⁷ VOLKLAND (Anm. 91) 374.

¹¹⁸ KERSKEN (Anm. 80) 295 f.

¹¹⁹ Text: Brüschweiler (Anm. 94) 249–252; Schöbi (Anm. 13) 29–32.
¹²⁰ Schöbi (Anm. 13) 30.

den Vierten Landfrieden für das Toggenburg, das unter der Landesherrschaft des Abtes blieb, aber größere Autonomie erlangte. Auf der Grundlage dieser Verträge schlossen die Religionsparteien in den paritätischen Gemeinden accordata, die sich insbesondere auf die Zeit des Kirchenbesuches, die Benutzung der Glokken, die Aufstellung von Taufsteinen oder die Aufbewahrung von Fahnen bezogen. Auf katholischer Seite empfand man die Härten des Landfriedens vor allem an jenen Orten, "wo grosse katholische Mehrheiten mit kleinen Minderheiten zu gleichen Teilen sich abfinden mussten" ¹²¹.

In den meisten Simultaneen kam es zu einer Abgitterung der Chöre und zur Einräumung der Sakristei für den katholischen Sondergebrauch. An vielen Orten bestanden zwei Taufsteine, an anderen war dieser zur Hälfte getrennt und abschließbar. In Assens (Waadt) und in Bichelsee (Thurgau) gab es zwei Kanzeln; in Steckborn (Thurgau) trennte ein Vorhang den Chor vom Kirchenschiff, und in Bischofszell durften die Katholiken den abgegitterten großen Chor auch während des evangelischen Gottesdienstes für Kulthandlungen benutzen¹²².

7. Konfessionell gemischte Stifte

Eine besondere Art von Simultaneen entstand, wenn sich Kloster- oder Stiftskonvente in verschiedene Konfessionen aufspalteten. Dies wirkte sich nicht nur auf die Benutzung der Kirche aus, sondern beeinflusste die gesamte Struktur des Konventes. Nach der Reformation bildete sich eine Reihe konfessionell gemischter Stifte vornehmlich in Nordwestdeutschland und hier vor allem in Westfalen. Mit Rücksicht auf die Präsenzgelder verrichteten Katholiken und Protestanten zuweilen gemeinsam den obligatorischen Chordienst. Wo die Mehrheit der Kanoniker protestantisch war und die gesamte Kirche einschließlich des Chorraumes dem evangelischen Abendmahlgottesdienst diente, feierten die Katholiken ihre Konventual- und Privatmessen in einer ihnen zugewiesenen Kapelle. Das Offizium fand gemeinsam im Chor "mit mehr oder minder protestantischem Gepräge" statt¹²³. Dies war zum Beispiel im evangelischen Halberstädter Dom der Fall. In anderen, vornehmlich weiblichen Stiften kam es beim Chorgebet zur Trennung der Bekenntnisse oder zu dessen gänzlicher Einstellung. Im allgemeinen traten die konfessionell gemischten Stifte nach außen, insbesondere bei vermögensrechtlichen Fragen, als eine einheitliche Institution auf.

In Westfalen¹²⁴ befanden sich die konfessionell gemischten Stifte ausschließlich in evangelischen Territorien, hauptsächlich in Gebieten, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts unter der Landesherrschaft des Kurfürsten von Brandenburg standen. Hier waren die Klöster und Stifte mit Ausnahme des tecklenbur-

¹²¹ Schöbi (Апт. 13) 32.

¹²² Brüschweiler (Anm. 88) 376.

¹²³ Nottarp (Anm. 16) 120.

¹²⁴ M. Wolf, Konfessionell gemischte Stifte, in: Hengst 3. Bd. 245–293; auch N. Heutger, Evangelische und simultane Stifter in Westfalen unter besonderer Berücksichtigung des Stiftes Börstel im Landkreis Bersenbrück (Hildesheim 1968).

gischen Zisterzienserinnenklosters Schale und der kleineren Klöster in Minden und Herford während der Reformation nicht aufgehoben worden. Zu den gemischt konfessionellen Einrichtungen gehörten das Domstift in Minden 125 sowie die dortigen Kollegiatkapitel St. Martin und St. Johannes, in denen nur gelegentlich Kanonikate an Protestanten vergeben wurden. Der Mindener Dom blieb auch nach dem Übergang der Stadt zur neuen Lehre (1530) aufgrund eines Vertrages zwischen dem Magistrat und dem Domkapitel ausschließlich dem katholischen Gottesdienst vorbehalten. Das Domkapitel war prinzipiell eine katholische Institution, obwohl im Laufe der Jahre evangelische Kapitulare eine Pfründe erhielten. Im Normaljahr 1624 waren elf Kanonikate, darunter die Propstei und die Scholasterei, mit Katholiken, sieben, darunter die Dechanei und die Küsterei, mit Protestanten besetzt. Von den 15 Vikarien standen den evangelischen ebenfalls sieben, von den sieben Kommenden drei zu 126. Ungeachtet der konfessionellen Spaltung blieben bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts der regelmäßige Stiftsgottesdienst und das Chorgebet unverändert in Übung 127. Der evangelische Domdechant leitete den liturgischen Chordienst, an dem die evangelischen Domherren ebenso wie an den katholischen Messfeiern und Prozessionen teilnahmen, um nicht die Chordistributionen zu verlieren. Auch die evangelischen Domvikare kamen durch Teilnahme am Chordienst und am katholischen Domgottesdienst ihren statutenmäßigen Verpflichtungen nach. Als nach der Aufhebung des Bistums Minden durch den Westfälischen Frieden das Domkapitel mit päpstlicher Duldung die iurisdictio ordinaria für das Fürstentum Minden übernahm, waren der evangelische Domdechant von Amts wegen und die evangelischen Domherren an der katholischen geistlichen Regierung beteiligt. So ließ der Domdechant alljährlich aus dem Osnabrücker Dom die dort am Gründonnerstag geweihten Öle für den Mindener Sprengel holen, stellte den Mindener Weihekandidaten die Dimissorialien für die Priesterweihe durch einen auswärtigen katholischen Bischof aus und erteilte den Priestern die Vollmacht zum Beichtehören. 1687 wurde den evangelischen Domherren, die "ihre Würde nur als ein mit einer Präbende verbundenes Ehrenamt ansahen" 128, die verpflichtende Beteiligung an den katholischen Zeremonien erlassen, da mit einer bloß "körperlichen Teilnahme niemandem gedient war" 129. Für den Bezug der Präsenzen genügte fortan die Anwesenheit am Kapitelsort. Dennoch blieb das Kapitel als Korporation bestehen. Dies fand u. a. darin seinen Ausdruck, dass man sich bis zur Säkularisation zu wöchentlichen Kapitelssitzungen unter dem Vorsitz des Domdechanten sowie zweimal im Jahr zu den Disziplinar- und Generalkapiteln traf.

Weitere gemischte Konvente befanden sich in den Grafschaften Ravensberg und Mark. Diese Territorien gehörten zum jülich-klevischen Herrschaftskomplex und waren nach dessen Aufteilung zwischen dem Pfalzgrafen von Neuburg

126 WOLF (Anm. 124) 248.

¹²⁵ H. J. Brandt, Minden - Domstift St. Petrus und Gorgonius, in: HENGST 1. Bd. 593-606.

BRANDT (Anm. 125) 597; NOTTARP (Anm. 16) 122.
 HEUTGER (Anm. 124) 102.

¹²⁹ WOLF (Anm. 124) 250.

und dem Kurfürsten von Brandenburg an letzteren gefallen. Damit galten auch hier die zwischen den beiden "Possedierenden" getroffenen verschiedenen Religionsrezesse, die das Nebeneinander der drei großen christlichen Konfessionen

regelten und den vorgefundenen Bekenntnisstand garantierten 130.

In der Grafschaft Ravensberg entwickelte sich neben dem Männerstift St. Marien in Bielefeld¹³¹ das Damenstift Schildesche¹³² zu einem gemischten Stift. Zur Grafschaft Mark gehörten die simultanen Stifte St. Walburgis in Soest¹³³, Paradiese¹³⁴, Fröndenberg¹³⁵, Herdecke¹³⁶, Gevelsberg¹³⁷, Clarenberg¹³⁸ sowie das Nordenspital in Hamm¹³⁹. Simultane Stifte außerhalb der brandenburgischen Territorien waren das Zisterzienserinnenkloster Leeden¹⁴⁰ in der Grafschaft Tecklenburg, seit 1538 ein lutherisches freiweltliches Damenstift, das seit 1585 reformiert und nach 1648 simultan war. In der Grafschaft Limburg lag das Stift Elsey¹⁴¹ und in der Grafschaft Nassau das Stift Keppel¹⁴².

Die konfessionelle Zusammensetzung trat in verschiedenen Formen auf, die sich erst im Laufe des 17. Jahrhunderts konsolidierten und in den brandenburgischen Territorien vor allem durch den Religionsrezess von 1672 ihre rechtliche Verankerung fanden. Zu den katholisch-lutherischen Stiften gehörten St. Marien in Bielefeld (1672: 7 evangelische, 5 katholische Kanonikate) und Paradiese (1660: 24 katholisch, 8 evangelisch). Eine katholisch-reformierte Gemeinschaft gab es in Keppel ab 1650/54 (4 katholisch, 4 reformiert), wo infolge des konfessionellen Wechsels der Landesherrschaft sich auch der Bekenntnisstand des

¹³⁰ Erst im Vertrag von Kleve vom 9. September 1666 kam es zur endgültigen Aufteilung des jülich-klevischen Erbes. Ein Haupthindernis für diesen Vergleich war die tatsächliche oder angebliche Unterdrückung der Reformierten in den Herzogtümern Jülich und Berg und der Katholiken im Herzogtum Kleve bzw. in der Grafschaft Mark gewesen. In den Landen des Pfalzgrafen sollte nun das Normaljahr 1624, in den brandenburgischen Gebieten das Jahr 1609 für den konfessionellen Besitzstand gelten. Eine Kommission übernahm die schwierige Aufgabe, den konfessionellen Status in den Normaljahren für jeden einzelnen Ort festzustellen. Ihre Ergebnisse gingen in den Religionsvergleich vom 6. Mai 1672 ein, der noch einmal die Gleichberechtigung aller drei Konfessionen unterstrich. M. Wolf, Das 17. Jahrhundert, in: W. KOHL (Hg.), Westfälische Geschichte 1. Bd. (Düsseldorf 1983) 537–604, hier 577 f.

¹³¹ J. ALTENBEREND u. a. (Hg.), St. Marien in Bielefeld 1293–1993. Geschichte und Kunst des Stifts und der Neustädter Kirche (= Sonderveröffentlichung des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg) (Bielefeld 1993); M. MINNINGER, Bielefeld – Kollegiatstift St. Marien, in: HENGST 1. Bd. 70–76.

¹³² J. Wibbing, Schildesche – Damenstift, in: Hengst 2. Bd. 329–335.

¹³³ R. D. Kohl, Soest – Augustinerinnen, gen. St. Walburgis, in: Hengst 2. Bd. 354–360.

M. Gosmann, Paradiese – Dominikanerinnen, in: Hengst 2. Bd. 262–268.
 E. Klueting, Fröndenberg – Zisterzienserinnen, in: Hengst 1. Bd. 320–324.
 E. Klueting, Herdecke – Benediktinerinnen, in: Hengst 1. Bd. 400–404.
 E. Klueting, Gevelsberg – Zisterzienserinnen, in: Hengst 1. Bd. 350–354.

Th. Schilp, Clarenberg – Klarissen, in: Hengst 1. Bd. 181–185.
 W. Kohl, Hamm – Nordenspital, in: Hengst 1. Bd. 385–388.

W. SEEGRÜN, Leeden - Zisterzienserinnen, in: HENGST 1. Bd. 495-499.

¹⁴¹ E. Klueting, Das (freiweltliche) adelige Damenstift Elsey. Geschichte, Verfassung und Grundherrschaft in Spätmittelalter und Frühneuzeit (= Altenaer Beiträge 14) (Altena 1980); Dies., Elsey – Prämonstratenserinnen, in: Hengst 1. Bd. 285–288

¹⁴² E. Klueting, Keppel – Prämonstratenserinnen, in: Hengst 1. Bd. 483–486.

Konvents wandelte (bis 1538 katholisch; 1538–1572 lutherisch; 1572–1626 reformiert; 1626–1650 im Besitz der Jesuiten). Im Nordenspital vor Hamm waren 1685 vier Stellen mit katholischen und zwei mit reformierten Frauen besetzt. In der Mehrzahl der gemischten Damenstifte in Westfalen herrschte Dreikonfessionalität vor: Elsey (seit etwa 1620), Leeden (1624: 8 reformiert, 1 katholisch, 1 lutherisch), Gevelsberg (1657: 5 reformiert, 4 lutherisch, 3 katholisch), Fröndenberg (1660: 12 reformiert, 5 lutherisch, 7 katholisch), Herdecke (1666: 3/4 lutherisch und reformiert, 1/4 katholisch), Clarenberg (1672: 2/3 lutherisch und reformiert; 1/3 katholisch), St. Walburgis (1670: 14 lutherisch, 4 katholisch, 2 reformiert; 1672: Drittelparität) und Schildesche (1672: Drittelparität). Für St. Walburgis, Gevelsberg, Fröndenberg, Herdecke, Schildesche und Clarenberg sah der Rezess von 1672 eine Alternation der Äbtissinnen entsprechend den Pfründenanteilen der einzelnen Konfessionen vor. Dementsprechend sollten in Clarenberg, St. Walburgis und Schildesche auf zwei, in Fröndenberg, Gevelsberg und Herdecke auf drei evangelische Dominae eine katholische Äbtissin bzw. in Schildesche Deltarin und Brünzein false und

Schildesche Dekanin und Pröpstin folgen¹⁴³.

Im allgemeinen kam es in diesen gemischten Stiften zu einer Trennung der Konfessionen beim Chorgebet und bei den Gottesdiensten. In Elsey hielten die katholischen Kanonissen ihre Horen jeweils eine Stunde vor denen der evangelischen¹⁴⁴. In St. Marien/Bielefeld fanden bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts für die katholischen Kanoniker die Messe und das Stundengebet im Chor der Stiftskirche statt, während die evangelische Gemeinde ihren Gottesdienst im Kirchenschiff feierte. Ab 1672 benutzten die katholischen Stiftsherren für ihren Gottesdienst einen Raum in der Neustädter Schule bis zum Bau der neuen Marienkapelle (1715)145. In Schildesche durften die katholischen Kanonissen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts den Gottesdienst in ihren Häusern, aber nicht in der Stiftskirche feiern. In der Kirche war ihnen nur die Verrichtung des Stundengebetes "auf evangelisch" zusammen mit den Protestanten erlaubt. Ihnen wurde 1667 die St.-Johannes-Kapelle zugewiesen und die Besoldung eines Geistlichen gewährt146. In St. Walburgis hielt sich im 16. Jahrhundert ohne eindeutige Regelung das Nebeneinander der verschiedenen Gottesdienste in der Stiftskirche. Der vielstimmige Gesang der evangelischen Damen in deutscher Sprache wurde zuweilen von dem Priester begleitet, der gleichzeitig im unteren Chor die Messe zelebrierte. Dies führte zum Verbot der Messe in der Klosterkirche durch den Soester Magistrat, so dass die katholischen Frauen den Gottesdienst in der Dominikanerkirche besuchen mussten. 1582 erfolgte die Aufgabe des gemeinsamen Haushaltes wegen unterschiedlicher Einstellung zum Fasten. Zur gleichen Zeit trennten sich die lutherischen Frauen vom gemeinsamen Dormitorium und errichteten eigene Kurien¹⁴⁷.

Seit 1582 beteiligten sich die elf evangelischen Stiftsdamen in Paradiese nicht

¹⁴³ Heutger (Anm. 124) 101.

¹⁴⁴ HEUTGER (Anm. 124) 103 f.

¹⁴⁵ Minninger (Anm. 131) 71; Wolf, Stifte (Anm. 124) 267 f.

WOLF (Anm. 124) 264.
 WOLF (Anm. 124) 270 f.

mehr am Chordienst, sondern hielten in ihren Stuben Zusammenkünfte ab, bei denen sie auch Prediger empfingen; den Gottesdienst feierten sie in der Pfarrkirche zu Schwefe. 1660 erfolgte eine vollkommene räumliche und vermögensrechtliche Trennung des Konventes. Es entstanden ein rein katholisches Kloster und ein evangelisches Stift. Auf allgemeine Kosten erbauten sich die evangelischen Konventualinnen vier Häuser außerhalb der Klostermauern mit einem Oratorium, während sie an Sonn- und Festtagen weiterhin am öffentlichen Gottesdienst in Schwefe teilnahmen¹⁴⁸.

Auch in Herdecke entstand 1666 ein eigener Betsaal und Ende der 1680er Jahre eine neue Kapelle für die katholischen Konventualinnen; die Stiftskirche verblieb den reformierten und lutherischen Damen¹⁴⁹. Während die katholischen Konventualinnen von Gevelsberg ihren Gottesdienst in dem eine halbe Stunde entfernten Boele feierten, wofür 1748 eine Chaise angefertigt wurde, mussten sich der lutherische und der reformierte Prediger und die den beiden Konfessionen angehörenden Stiftsdamen 1662 über die wöchentlich alternierende gemeinsame Nutzung der Stiftskirche einigen¹⁵⁰. An der Wahl eines Predigers durften nur die entsprechenden Konfessionsangehörigen teilnehmen. Der Gewählte wurde von der Äbtissin, unabhängig von deren Konfession, bestätigt¹⁵¹. In Clarenberg hatten 1672 alle drei Konfessionen den Chordienst bereits aufgegeben. Die katholischen Konventualinnen behaupteten sich jedoch in der Stiftskirche, wo auch ein Minorit als Beichtvater wirkte, während die lutherischen Damen ohne eigenen Prediger in der Kirche der Freiheit und die reformierten in Wellinghofen am Gottesdienst teilnahmen. Der Chor der Stiftskirche blieb unbenutzt¹⁵².

In Fröndenberg, wo sich die Reformation erst in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auswirkte, wurde die Kirche von allen drei Konfessionen genutzt. Eine endgültige Regelung erfolgte 1688¹⁵³: Den katholischen Stiftsdamen gestand man drei *actus* (Gottesdienste) zu, am Vormittag und am Nachmittag je einen Chorgang und eine Messe am Vormittag, wobei alle Handlungen zwischen 9.00 und 10.00 Uhr beendet sein sollten, um die nachfolgenden protestantischen Kulthandlungen nicht zu beeinträchtigen. Den reformierten und den lutherischen Damen stand nur ein Chorgang zu. Die Predigt fand alternierend zwischen reformierten und lutherischen Konventualinnen um 11.00 Uhr am Sonntagvormittag bzw. -nachmittag statt. Besonders detaillierte Regelungen gab es für den Gottesdienst bei der Aufschwörung. Der Organist und der Küster waren für alle drei Konfessionsparteien zuständig. In Keppel¹⁵⁴ blieb die Kirche simultan, wenn

¹⁴⁸ WOLF (Anm. 124) 273 f.

¹⁴⁹ WOLF (Anm. 124) 281 f.

¹⁵⁰ So sollte eine Seite an Sonn- und Festtagen von 7.00 bis 9.00 Uhr die Frühpredigt halten, die andere die Predigt von 9.00 bis 11.00 Uhr. Derjenigen Seite, der turnusmäßig die Frühpredigt zugefallen war, sollte am Nachmittag die ordentliche zustehen. Wolf (Anm. 124) 283.

¹⁵¹ WOLF (Anm. 124) 283 f.

¹⁵² WOLF (Anm. 124) 286 f.

¹⁵³ WOLF (Anm. 124) 276f.

¹⁵⁴ WOLF (Anm. 124) 292.

auch 1669 die Tischgemeinschaft aufgehoben wurde und jedes Bekenntnis eine eigene Haushaltung unter einem reformierten bzw. katholischen "Haushaltungsfräulein" einrichtete. Anfangs hatten die katholischen Stiftsdamen am reformierten Gottesdienst teilgenommen. 1667 wies sie der Erzbischof von Mainz an, stattdessen die Messe zu feiern und die kanonischen Stundengebete zu halten. Diese Anordnung setzte sich nur allmählich durch, weil die katholische Stiftsgemeinde lange Zeit vom Pfarrer in Netphen betreut werden musste, bis sie

gegen Ende der 1680er Jahre einen eigenen Geistlichen erhielt.

Außerhalb Westfalens bildeten sich gemischte Domkapitel in Straßburg, wo gegen Ende des 16. Jahrhunderts zehn Domherren katholisch und sieben evangelisch waren 155, sowie in Halberstadt, Lübeck und Osnabrück. Die religiöse Haltung der einzelnen Osnabrücker Kapitulare war bis zum 17. Jahrhundert vielfach schwankend 156. Unter Berücksichtigung des Normaljahres des Westfälischen Friedens sprach der Iburger Nebenrezess vom 11. März 1651 von den 25 Dompräbenden drei den Lutheranern zu. Hinsichtlich ihrer Rechte waren die protestantischen denjenigen katholischen Domherren gleichgestellt, die keine höheren Weihen empfangen hatten; sie besaßen allerdings kein Stimmrecht bei der Wahl des Bischofs, des Propstes und des Dechanten. Die evangelischen Domherren mussten gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch nicht mehr die Tonsur empfangen, weil diese als Zeichen für die Zugehörigkeit zum katholischen Klerus galt, was wiederum den Erwerb einer ausdrücklich den Protestanten reservierten Präbende infrage gestellt hätte. Während den evangelischen Domherren das Studium an einer protestantischen Universität erlaubt war, waren sie wie die katholischen Kapitulare zum Zölibat verpflichtet. Die Heirat zog ebenso wie die Konversion zum Katholizismus den Verlust der Präbende nach sich. Um in den vollen Genuss der Präbende zu gelangen, mussten auch die evangelischen Domherren strenge Residenz halten, was mindestens für sechs Monate die tägliche Teilnahme am Chorgebet bedeutete, wenn nicht eine Dispens des Dechanten vorlag. Der Domherr war während der um 8.00 Uhr beginnenden kleinen Horen sowie während der Vesper und Komplet im Chor anwesend. Seit 1706 wurde die strenge Residenz auf sechs Wochen herabgesetzt, dafür wurden die Pflichten durch die Teilnahme am gesamten Chordienst verschärft. Die Anwe-

¹⁵⁵ F. Rapp, Straßburg. Hochstift und Freie Reichsstadt, in: A. Schindling/W. Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650 5. Bd. (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 53) (Münster 1993) 72–95, hier 86.

¹⁵⁶ H. Hoberg, Die kirchliche Gemeinschaft der Bekenntnisse im Fürstentum Osnabrück seit dem Westfälischen Frieden (Osnabrück 1939) 85–92; J. Frhr. v. Boeselager, Die Osnabrücker Domherren des 18. Jahrhunderts (= Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen 28) (Osnabrück 1990) 28–30; Beckschäfer, Evangelische Domherren im Osnabrücker Domkapitel, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrücker (1930) 177–198; Ch. Hoffmann, Ritterschaftlicher Adel im geistlichen Fürstentum. Die Familie von Bar und das Hochstift Osnabrück: Landständewesen, Kirche und Fürstenhof als Komponenten der adeligen Lebenswelt im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 1500–1651 (= Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen 39) (Osnabrück 1996) 108–116, 223–230, 240–259.

senheit bei der morgens um 5.00 Uhr beginnenden Matutin und an den am Hochaltar zelebrierten Messen war erforderlich. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts konnte die Residenzpflicht durch die Zahlung von 100 Talern abgelöst werden. Nach Beendigung der strengen Residenz musste der Domherr nur noch zweimal im Jahr im Dom erscheinen, und zwar an den Festen der Dompatrone Crispin und Crispinian (25. Oktober) sowie am Fest des hl. Apostels Thomas (21. Dezember), wenn die Generalkapitel stattfanden. Da man durch häufigere Teilnahme am Chordienst sein Einkommen erhöhen konnte, machten auch die protestantischen Kapitulare von dieser Möglichkeit Gebrauch und erschienen beim Chorgebet. Dabei glichen sie sich "ihren katholischen Mitkapitularen wenigstens äußerlich völlig an" 157. Sie erschienen im geistlichen Ornat und beteiligten sich bis ins 18. Jahrhundert auch an allen gottesdienstlichen Zeremonien. Seit 1716 waren sie jedoch von der Sakramentsprozession, der Kreuzverehrung und dem Tragen des Reliquienschreines während der Karwoche dispensiert 158.

Aufgrund des Normaljahres gab es am Dom zu Halberstadt¹⁵⁹, wo 1591 das Augsburger Bekenntnis offiziell eingeführt worden war, neben 16 evangelischen Kanonikerstellen noch vier katholische; die Zahl der katholischen Domvikare belief sich auf zehn. Der Dom war dem lutherischen Gottesdienst vorbehalten. An Sonn- und Festtagen war am Choraltar evangelischer Abendmahlgottesdienst, dem ein katholischer Diakon in liturgischen Gewändern assistierte. Er war als Inhaber der Diakonalvikarie, die 1624 in katholischen Händen lag, stiftungsgemäß zur Assistenz beim täglichen Konventualamt verpflichtet. Die Katholiken feierten die Messe in der St.-Stephanus-Kapelle, die dem Kapitelsaal östlich angeschlossen war¹⁶⁰, später in der von dem begüterten Dompropst Balthasar von Neuenstadt zu Beginn des 16. Jahrhunderts errichteten Marienkapelle am westlichen Domkreuzgang¹⁶¹. Noch Anfang des 18. Jahrhunderts sangen oder lasen die katholischen Kanoniker und Vikare zusammen mit den protestantischen um 8.00 Uhr die kleinen Horen sowie nachmittags um 2.00 Uhr die Vesper¹⁶².

Auch in der Halberstädter Stiftskirche St. Peter und Paul 163 kam es zu gemein-

¹⁵⁷ Hoberg (Anm. 156) 91.

¹⁵⁸ Ähnliche Regelungen gab es für den Inhaber der protestantischen Präbende am Osnabrücker Kollegiatstift St. Johann, der nach Absolvierung der strengen Residenz ein halbes Jahr lang dem täglichen Hochamt beiwohnte, um in den Genuss der vollen Residentialeinkünfte zu gelangen. Die Teilnahme am Chordienst "scheint sich auf die bloße Anwesenheit im Chorstuhl beschränkt zu haben". Hoberg (Anm. 156) 92–97.

¹⁵⁹ W. ZÖLLNER, Bistum Halberstadt, in: E. GATZ (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von den Anfängen bis zur Säkularisation (Freiburg 2003) 238–248; NOTTARP (Anm. 16) 120 f.; HILDEBRAND, Die katholischen Klöster im ehemaligen Bistum Halberstadt z. Z. des Großen Kurfürsten und der Bischof von Marokko i. p. i. Valerio Maccioni, in: Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde 32 (1899) 377–422, hier 382 f.; JOPPEN (Anm. 42) 62–65; F. W. WOKER, Agostino Steffani, Bischof von Spiga i. p. i., apostolischer Vicar von Norddeutschland 1709–1728 (Köln 1886) 95 f.

¹⁶⁰ So Maccioni nach HILDEBRAND (Anm. 159) 382.

¹⁶¹ JOPPEN (Anm. 42) 64 f.

¹⁶² Woker (Anm. 159) 95 f.; Nottarp (Anm. 16) 121 Anm. 1.

¹⁶³ JOPPEN (Anm. 42) 66 f.; Woker (Anm. 159) 96–98; Nottarp (Anm. 16) 122. Das Stift St.

samen liturgischen Handlungen katholischer und evangelischer Kanoniker. Morgens um 4.00 Uhr sangen die katholischen Kanoniker und die Vikare an Sonnund Festtagen die Matutin und die Laudes. Um 8.00 Uhr folgte die Messe. Die protestantischen Stiftsherren nahmen am Chorgebet und an der Messe bis zum Beginn des Credo teil; dann verließen sie den Chor. In der evangelischen Stiftskirche St. Mauritius 164 waren zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch ein Kanoniker und drei Vikare katholisch, die ihre Messen täglich in einer von zwei Kapellen der Kirche feierten. An Sonn- und Festtagen sangen sie gemeinsam mit den protestantischen Stiftsherren die Vesper und die Matutin. Dabei ließen die Protestanten die Gebete zu den Heiligen aus, die die Katholiken privatim beteten.

In der Reichsstadt Lübeck setzte sich 1530 die Reformation durch. Lediglich auf dem Hochchor des Domes, der zusammen mit den Domherrenkurien die aus der städtischen Jurisdiktion herausgenommene Domfreiheit bildete, konnte hinter dem Lettner zu bestimmten Zeiten die Messe gefeiert werden, während im restlichen Gotteshaus lutherische Prediger wirkten 165. Bereits 1535 war ansonsten jeder Chordienst aufgegeben worden 166, obwohl das Domkapitel bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts eine katholische Mehrheit aufwies. Unter dem evangelischen Bischof Eberhard von Holle (1562 bis 1586)¹⁶⁷ gelangte die Reformation auch im Hochstift Lübeck zu ihrem Abschluss. Holle schaffte die alten Zeremonien im Dom ab, überließ 1571 den Chor und den Hochaltar der evangelischen Gemeinde und leitete mit Hilfe seines Nominationsrechtes die Öffnung des Kapitels für evangelische Domherren ein. In den 1590er Jahren fiel die Zölibatsverpflichtung für die Kapitulare. 1624 waren von 32 Kanonikerstellen nur noch sechs mit Katholiken besetzt, deren Zahl sich im Laufe des 17. Jahrhunderts auf vier reduzierte. Katholischer Gottesdienst wurde seit den 1570er Jahren ununterbrochen im Haus eines der katholischen Domherren oder Domvikare auf dem Kapitelsterritorium gehalten.

Peter und Paul zählte zwei Dignitäten und zwölf Kanoniker; aufgrund des Normaljahres verblieben den Katholiken drei Kanonikate und zwei Vikarstellen. Die Stiftskirche war zugleich Pfarrkirche, und das Kapitel behielt auch nach der Reformation die Pfarrrechte. Der Chor der Kirche gehörte den Katholiken, das Schiff den Protestanten.

¹⁶⁴ JOPPEN (Anm. 42) 65 f.; Schrader (Anm. 46) 148; Woker (Anm. 159) 97 f.

¹⁶³ J. Wätjer, Aufbau und Entwicklung katholischer Kirchenverfassung in Schleswig-Holstein seit der Reformation, in: Beiträge und Mitteilungen. Verein für katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein e.V. 5 (1995) 7–153, hier 42 f.; J. Freisen, Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit aufgrund des katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechts (Leipzig/Berlin 1916) 405 f.; W. Prange, Der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel 1530–1600 (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck B 44) (Lübeck 2007); Ders., Katholisches Domkapitel in evangelischer Sicht? Lübeck 1530–1538, in: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 81 (2001) 123–160; W. D. Hauschild, Von der Kathedrale zur Pfarrkirche. Die Stellung des Doms in der Lübecker Kirchengeschichte, in: H. Weimann (Hg.), 800 Jahre Dom zu Lübeck (= Schriftenreihe I des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte) (Lübeck 1973) 138–144, hier 141 f.

¹⁶⁶ Hoberg (Anm. 156) 91.

¹⁶⁷ W. Prange, Holle, Eberhard von, in: GATZ B 1448, 308-310.

Während im Elsass unter dem Druck der französischen Verwaltung bis zum Vorabend der Französischen Revolution die Zahl der Simultaneen auf 160 anstieg, ging sie im Reich langsam zurück. Alle Konfessionen waren bestrebt, "bei allem sonst zu beobachtenden Festhalten am verbürgten Recht den Kompromiß einer Simultankirche zu beseitigen und zu einem eigenen Gotteshaus zu kommen"168. Dieser Prozess beschleunigte sich im 19. Jahrhundert. 1931 wurden noch 165 Kirchengebäude in Deutschland simultan benutzt¹⁶⁹. Ein wichtiger Grund für diesen Rückgang war neben den ständigen Streitigkeiten das erstarkte Konfessionsbewusstsein, das zu einer schärferen Abgrenzung der Kirchen untereinander führte. Während die protestantische Seite keine grundsätzlichen theologischen Bedenken gegen das Simultaneum erhob, gab es auf katholischer Seite schwerwiegende Vorbehalte. Simultaneen galten als eine unzulässige communicatio in sacris cum excommunicatis, die die Gefahr des religiösen Indifferentismus förderte. Nachdem eine Reihe päpstlicher Schreiben Simultaneen als unzulässig bezeichnet hatte, verbot der CIC von 1917 grundsätzlich den simultanen Gebrauch von Kirchen (c 823 §1); lediglich bestehende Simultaneen waren als rechtmäßige Gewohnheit bis zu ihrer wünschenswerten Ablösung zu dulden 170.

Kein rechtliches Simultanverhältnis begründete die Öffnung von Gotteshäusern für Gläubige anderer Konfession in der Notzeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Als *precarium* erhielt diese Maßnahme nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Ökumenischen Direktorium I von 1967 eine allgemeinrechtliche Regelung. Danach wurde die Nutzung katholischer Kirchen, Friedhöfe, Schulen und Krankenhäuser durch nichtkatholische Christen gestattet, wenn diesen ent-

sprechende Einrichtungen fehlten¹⁷¹.

Die Simultaneen waren nach der Reformation in der Regel aus pragmatischen Gründen entstanden. Hinter ihnen stand nicht eine Gesinnung, die man heute als ökumenisch bezeichnen würde. Die einschlägigen Quellen berichten vor allem über Streitigkeiten zwischen den Konfessionsparteien beim Gebrauch des Simultaneums. Überwogen haben dennoch wohl die langen Zeiten des konfliktfreien Zusammenlebens und des gegenseitigen Arrangements. Ob die frühneuzeitlichen Simultaneen Vorbildcharakter für die gegenwärtige Situation in Deutschland haben können, in der die großen christlichen Gemeinschaften aus unterschiedlichen Gründen zur Schließung von Kirchen veranlasst werden, ist eine diskussionswürdige Frage.

¹⁶⁸ HEGEL (Anm. 2) 132.

¹⁶⁹ Sambeth (Anm. 1) 1556.

¹⁷⁰ K. ROSENDORN, Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 3) (Speyer 1958) 3–5; WENNER (Anm. 1) 780.

¹⁷¹ REINHARDT (Anm. 1) 616.

Eine andere Art von Kirchengeschichte

Zum Abschluss der "Geschichte des kirchlichen Lebens"

Von ERWIN GATZ

Zwischen 1991 und 2008 erschienen in der Reihe "Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" insgesamt acht Bände. Die Reihe wurde im Juli 2008 mit dem Band: "Laien in der Kirche" abgeschlossen Im Folgenden möchte ich darlegen, wie es zu diesem Werk kam und was die Besonderheit dieser Art der Kirchengeschichtsschreibung ausmacht.

Die Idee für die Konzeption der Reihe hatte einen längeren Vorlauf und entstand aus meiner Beschäftigung mit seelsorgsgeschichtlichen Themen, denen schon meine Dissertation¹ und meine Habilitationsschrift² gewidmet waren. Während deren Entstehung war ich zehn Jahre hauptamtlich Seelsorger im Bistum Aachen. Als ich 1975 als Rektor an den Campo Santo Teutonico berufen wurde, arbeitete ich an der Edition der Akten der Fuldaer Bischofskonferenzen 1872–1919³. Daran schloss sich später das Bischofslexikon in fünf Bänden für den Zeitraum von 1198 bis 2001 an⁴. Die Ausweitung über Deutschland hinaus, die ich später auch für die Geschichte des kirchlichen Lebens vornahm, erwies sich als besonders glücklich⁵, weil das kirchliche Leben nicht an staatlichen Grenzen halt macht und innerhalb eines gemeinsamen Sprachraums weiterführende Vergleiche ermöglicht.

Seit 1978 erwog ich die Realisierung einer Geschichte der Seelsorge seit der Aufklärung. Erst später benannte ich das Projekt in "Geschichte des kirchlichen Lebens" um. Dabei orientierte ich mich in zeitlicher und territorialer Hinsicht am Bischofslexikon 1803–1945, entschied mich jedoch, die Darstellung bis in die Gegenwart zu führen und somit aktuellen Problemen nicht auszuweichen. Die deutsche Kirchengeschichtsforschung war traditionell stark auf die Institutionen konzentriert. Mich persönlich interessierte dagegen stärker der tatsächliche

¹ E. Gatz, Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Zeitalter der katholischen Bewegung (Düsseldorf 1963).

² E. Gatz, Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen (Paderborn u.a. 1971).

³ E. Gatz (Bearb.), Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Band I: 1871–1887 (Mainz 1977); Band II: 1888–1899 (Mainz 1979); Band III: 1900–1919 (Mainz 1985).

⁴ E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945 (Berlin 1983); Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803 (Berlin 1990); Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648 (Berlin 1996); Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448 (Berlin 2001); Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001 (Berlin 2002).

⁵ E. Gatz, Zum Abschluss des Bischofslexikons 1198-1945, in: RQ 95 (2000) 1-19.

148 Erwin Gatz

Vollzug des kirchlichen Lebens, das in den großen und kleinen Hand- und Lehrbüchern der Kirchengeschichte meist ausgeklammert bleibt. Diesbezüglich haben erst einige neuere Diözesangeschichten, vor allem die der Bistümer Köln, Paderborn, Trier und Münster einen Kurswechsel vollzogen. Es fehlte jedoch eine Geschichte der Ortskirche auf vergleichender Ebene, die zentrale Aspekte der Seelsorge aufgriff. Dazu gehörten die Bistümer und ihre Pfarreien, die Feier des Gottesdienstes, die Auslandsseelsorge, die Seelsorge an nicht deutschsprachigen Volksgruppen, Caritas und soziale Dienste, Diaspora, Mission, kirchliche Finanzen, der Welt- und Ordensklerus und vor allem die Laien. Soweit die Idee.

Angesichts der Arbeit am Bischofslexikon packte ich das neue Projekt jedoch vorerst noch nicht an. Da stieß ich im Sommer 1980 im Diözesanarchiv Köln auf einen Ouellenbestand zur deutschen Auslandsseelsorge. Dieses Thema interessierten mich schon deshalb, weil ich als Rektor des Campo Santo persönlich mit Auslandsseelsorge befasst war und damals gerade die Biographie Anton de Waals, des Gründungsrektors des Priesterkollegs am Campo Santo, abgeschlossen hatte, der sich mit großem Engagement dem Aufbau der Deutschenseelsorge in Italien gewidmet hatte. Damit hatte ich die Seelsorgsgeschichte gewissermaßen an einem Zipfel ergriffen, und das Thema ließ mich nicht mehr los. Aber erst nach der Veröffentlichung des ersten Bandes Bischofslexikon (1983) trat ich dem Vorhaben näher. Seit 1982 fanden jährliche Konferenzen mit den Autoren und Autorinnen des Bischofslexikons wie auch der geplanten Geschichte des kirchlichen Lebens statt, die allmählich Konturen gewann. Ich gab mich damals noch der Illusion hin, sie in etwa drei Jahren realisieren zu können. Von den ersten Überlegungen bis zum Abschluss sind jedoch schließlich 28 Jahre vergangen, da das ursprüngliche Projekt erweitert und das Vorhaben immer wieder durch die Arbeit am Bischofs- und später am Bistumslexikon⁷ unterbrochen wurde. Auf den Konferenzen wurden Teilausarbeitungen vorgetragen. Ich selbst konzentrierte mich zunächst auf die Geschichte der Pfarreien und der Diözesanpriester. Das geplante Werk sollte wie das Bischofslexikon Deutschland, Österreich, die Schweiz und Luxemburg behandeln, und zwar nur jenen Zeitraum, in dem sie zum Deutschen Reich gehörten, d.h. im Osten Gnesen-Posen und Kulm bis 1919, Breslau, Schneidemühl, Danzig, Ermland, die Grafschaft Glatz und der Distrikt Katscher bis 1945, im Westen die Bistümer Metz und Sraßburg nur für die Zeit ihrer Zugehörigkeit zum Deutschen Reich (1871-1919). Das Bistum Brixen wurde dagegen wegen seiner Zugehörigkeit zum deutschen Sprachraum auch über seine Abtrennung von Österreich (1919) hinaus einbezogen, nicht dagegen die bis zum Ende des Ersten Weltkrieges zur Kirchenprovinz Salzburg gehörenden Bistümer Trient und Maribor, die nach dem Ersten Weltkrieg an Italien bzw. Jugoslawien fielen. Die Aufnahme der böhmischen und mährischen Bistümer mit ihrem hohen Anteil deutschsprachiger Bevölkerung war wie beim

⁶ E. Gatz, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (Freiburg 1980).

⁷ E. Gatz (Hg.), Die Bistümer des Hl. Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation (Freiburg 2003); Ders., Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart (Freiburg 2005).

Bischofslexikon angesichts der damaligen politischen Verhältnisse nicht möglich.

Während der folgenden Jahre recherchierte ich in vielen Diözesanarchiven zu den Lebensbildern der Bischöfe wie auch zu den Bistümern und dem Diözesanklerus. Es ging also gleichzeitig um das Bischofslexikon und um die Geschichte des kirchlichen Lebens. Daraus entstanden u. a. jene historischen Statistiken, die ich im ersten Band der Geschichte des kirchlichen Lebens und im Band über die Priesterausbildungsstätten veröffentlichte⁸. Die Verzahnung von Bischofslexikon und Geschichte des kirchlichen Lebens war aber vor allem dadurch gegeben, dass mehrere Autoren und Autorinnen an beiden Werken mitarbeiteten. Vorerst ging es aber noch um die Materialsammlung und um die Entwicklung des Konzeptes.

Im Laufe der Jahre entstanden allmählich jene Übersichtskapitel zur Entwicklung der Pfarrei, die 1991 im ersten Band der Geschichte des kirchlichen Lebens veröffentlicht wurden, ferner Einzelartikel aller 55 berücksichtigen Bistümer. 29 davon verfasste ich selbst, einen weiteren zusammen mit einem anderen Autor. Seit 1987 ließ ich ferner Karten der einzelnen Bistümer zeichnen. Diese waren zwar sehr einfach, zeigten aber die betreffenden Räume erstmals nach einheitli-

chen Kriterien.

1990 fiel die Entscheidung, dass die Geschichte des kirchlichen Lebens bei Herder veröffentlicht wurde und am 21. Juli 1991 überreichte mir Herr Dr. Hermann Herder in Freiburg das erste Exemplar. Der Band "Die Bistümer und ihre Pfarreien" steckte den notwendigen institutionellen Rahmen für die Seelsorgsgeschichte ab. Er wurde gut verkauft und ist seit Jahren vergriffen. Er ist, wenn auch auf etwas andere Weise, durch den zweiten Band des Bistumslexikons (2005) ersetzt worden.

Nach der langen Vorlaufzeit wollte ich nunmehr das Projekt zügig vorantreiben. Der zweite Band "Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge – Nichtdeutschsprachige Katholiken" erschien 1992. Den Teil über die Auslandsseelsorge hatte ich selbst verfasst, den über die nichtdeutschsprachigen Katholiken dagegen zusammen mit anderen Autoren und Autorinnen. Dabei musste ich auf manche nationale Empfindlichkeit achten. Ich unterschied zwischen den in ihrer heimatlichen Region ansässigen Volksgruppen, nämlich den Polen in den preußischen Ostprovinzen und in Schlesien (bis 1919), den Sorben in der Lausitz, Niederländern im Raum Geldern (frühes 19. Jahrhundert), Französischsprachigen in der preußischen Wallonie und in Elsass-Lothringen (bis 1919), Rätoromanen in Graubünden, Italienern und Ladinern in Tirol und Slowenen in der Untersteiermark (bis 1919). Dazu kamen seit dem 19. Jahrhundert die nichtdeutschsprachigen Wanderarbeiter, vor allem in Berlin, im Ruhrgebiet und in Wien. Gerade in diesem Band wurde kirchlich gelebter Alltag deutlich.

1994 erschien der dritte Band "Katholiken in der Minderheit. Diaspora -

⁸ E. Gatz (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Länder (Freiburg 1994).

150 Erwin Gatz

Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke". Ich hatte mich für den Begriff Minderheit im Titel des Bandes entschieden, weil es bei allen darin behandelten Bereichen um Minderheitsfragen ging. Das galt selbstverständlich für den von Hans-Georg Aschoff mit Pierre-Louis Surchat und mir verfassten Abschnitt über die Diaspora. Aber auch der von dem früh verstorbenen Heinz-Albert Raem verfasste Teil über die Ökumenische Bewegung ging von der Erfahrung konfessioneller Minderheiten aus, die wie auch die kirchlichen Großgruppen die konfessionelle Versäulung aufbrechen wollten und eine allmähliche Annäherung anstrebten. Auch die Weltmission wurde stets von Minderheiten getragen. In diesem Band ging es allerdings nicht um eine Missionsgeschichte, sondern um den Beitrag der deutschsprachigen Katholiken zur Weltmission und die dadurch unter ihnen selbst ausgelöste Bewegung.

Als vierter Band folgte 1995 der über den "Diözesanklerus". Er lag mir besonders am Herzen. Ich habe in ihn sehr viel Arbeit investiert und 13 seiner 21 Kapitel selbst geschrieben. Um ihn nicht zu sehr anschwellen zu lassen, hatte ich ein Jahr zuvor den bereits erwähnten Band über die Priesterausbildungsstätten herausgegeben. Ich hätte dem Band allerdings einen besseren Titel geben sollen, denn der Begriff "Diözesanklerus" ist zwar für Insider eindeutig, aber der Begriff Klerus ist wegen seiner Nähe zum Klerikalismus möglicherweise negativ besetzt. Besser hätte der Titel "Wie Priester leben und arbeiten" lauten sollen,

denn dieser bezeichnet genau, was hier behandelt ist.

1997 erschien rechtzeitig zum einhundertjährigen Bestehen des Deutschen Caritasverbandes der fünfte Band "Caritas und soziale Dienste". Auch er griff ein Thema auf, das ich bereits in meiner Habilitationsschrift angeschnitten hatte und das einen zentralen Bereich des kirchlichen Lebensvollzugs behandelt. Neu in diesem Band war die Zusammenschau der verschiedenen Tätigkeitsbereiche und Aufgaben der Caritas von ihren Anfängen in der Armenpflege bis zu professionellen Einrichtungen in der Gegenwart. Gerade an diesem Band erwies sich das länderübergreifende Konzept und der Zugriff auf den deutschsprachigen Raum als besonders ergiebig.

2002 folgte Band sechs: "Die Kirchenfinanzen". Ich hatte von Anfang an vor, diesem Thema einen Band zu widmen und schon aus diesem Grund nicht von einer Geschichte der Seelsorge, sondern des kirchlichen Lebens gesprochen. Dieser Band skizziert die Lage am Ende des 18. Jahrhunderts die großen Umbrüche im Zeitalter der Aufklärung und der Säkularisation, um dann die vielfältigen Formen von Kirchenfinanzierung darzustellen, wie sie sich seitdem herausgebildet haben. Gerade bei der Finanzierung der Ortskirchen werden große

Unterschiede in den deutschsprachigen Ländern deutlich.

Danach legte ich eine Pause ein und wandte mich wieder dem Bischofslexikon 1198–1448 zu, das infolge des politischen Wandels nun auch die böhmischen und mährischen Bistümer einbeziehen konnte, ferner dem abschließenden Band des Bischofslexikons 1945–2001.

Erst nachdem diese Bände realisiert waren, wandte ich mich wieder der Geschichte des kirchlichen Lebens zu, die ich nun zügig abschließen wollte. Auf der Agenda stand zunächst Band sieben: "Klöster und Ordensgemeinschaften".

Die Geschichtsschreibung über die Orden und über einzelne ihrer herausragenden Mitglieder hat im deutschen Sprachraum eine lange Tradition. Es gibt ältere Monographien von bleibendem Wert wie etwa die von Emil Clemens Scherer über die Barmherzigen Schwestern von Straßburg oder die seit 1896 erschienene Gesamtdarstellung von Max Heimbucher in ihrer letzten Ausgabe (4. Aufl. 1933/34). Bahnbrechend sind unter den neueren Veröffentlichungen das Dizionario degli Istituti di Perfezione und für die Schweiz die Helvetia Sacra. Gute neuere Monographien liegen auch für einzelne Gemeinschaften, Institutionen und Regionen vor. Daneben gibt es bereits abgeschlossene oder in Arbeit befindliche Klosterbücher. Erwähnt seien das Westfälische wie das Württembergische Klosterbuch. Auch die Bemühungen vieler Kongregationen zur Seligsprechung ihrer Stifter oder einzelner Mitglieder haben eingehende Studien veranlasst. Eine Fülle von Untersuchungen hat zuletzt für Deutschland die 200jährige Wiederkehr der Säkularisation hervorgebracht⁹.

Mit dem Band über die Klöster zögerte ich lange, weil ich dem von Gisela Fleckenstein und Joachim Schmiedl geleiteten "Arbeitskreis Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts" nicht in die Quere kommen wollte. Erst nachdem klargestellt war, dass dieser kein eigenes Projekt anstrebte, gab ich mich an die Sache. Ich dachte nicht an ein Handbuch, das alle Gemeinschaften nach Art eine Lexikons auflistete, sondern an eine Darstellung der großen Entwicklungslinien, die an Beispielen erläutert werden sollten. 2006 lag der Band vor. Während ich für alle zuvor erschienenen Bände alleiniger Herausgeber gewesen war, teilte ich mir die Herausgeberschaft am Ordensband mit Marcel Albert OSB und Gisela

Fleckenstein OFS.

Danach ging es an den letzten Band "Laien in der Kirche", für den schon mehrere Beiträge vorlagen. Dass dieses Thema in der Geschichte des kirchlichen Lebens nicht fehlen durfte, war von Anfang an klar. Dass er als letzter der acht Bände erschien, hatte keine systematischen, sondern ausschließlich organisatorische Gründe, wie überhaupt die Abfolge der Bände nicht in erster Linie von den Themen bestimmt war, sondern von der Fertigstellung der einzelnen Beiträge. Galt es doch immer, mehrere Autoren und Autorinnen zu koordinieren.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Konstitution "Lumen gentium" die Würde und Rolle der Laien in der Kirche hervorgehoben, aber keine Beschreibung oder gar Definition dessen vorgelegt, was denn ein Laie sei. Statt dessen hat es mit der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes eine umfassendere Sicht unternommen und die Teilhabe der Laien an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Christi hervorgehoben, ferner im Dekret "Apostolicam actuositatem" die dem Laienapostolat zugedachten Gestaltungsfelder beschrieben. Es ist eine immer noch verbreitete Ansicht, dass den Laien in der vorkonziliaren Kirche keine angemessene Rolle zugekommen sei. Das trifft tatsächlich für die Lehre zu, nicht jedoch für die Praxis in den deutschsprachigen Ländern. Hier hat vielmehr die aktive und verantwortungstragende Mitarbeit

⁹ M. Albert, Die Gedenkveranstaltungen zum 200. Jahrestag der Säkularisation 1803–2003. Ein kritischer Überblick, in: RQ 100 (2005) 240–274.

152 Erwin Gatz

von Laien in der Kirche und aus christlicher Verantwortung für die Gesellschaft eine lange Tradition. So waren denn auch "Klerikalismus" ebenso wie "Antiklerikalismus" zumindest in weiten Teilen des deutschen Sprachraumes unbekannt. Auch von einer klerikalen Deformierung der Kirche bis zum Konzil konnte hier keine Rede sein. Kirchlich gebundene Laien spielten hier vielmehr durchgängig und zwar im 18. wie auch im 19. und im 20. Jahrhundert für die Gestaltung des kirchlichen Lebens eine tragende Rolle. Sie waren keineswegs nur Empfänger der vom Klerus ergangenen Weisungen. Viele kirchliche Innovationen gingen von Laien aus, die dabei oft, aber keineswegs immer, mit Geistlichen zusammenarbeiteten. Das gilt für das Gebiet der Armenpflege bzw. später Caritas und Sozialarbeit, ferner für eine aus christlichen Überzeugungen getragene Politik und nicht zuletzt für das Gemeindeleben, das längst, bevor das Konzil den Begriff der Gemeinde rezipierte, maßgeblich von Laien mitgestaltet wurde. Auf diesem Gebiet arbeiteten allenthalben, wenngleich regional in unterschiedlichem Umfang, Laien und Geistliche zusammen. Die Mitarbeit der Laien war vielleicht trotz der inzwischen eingeführten Räte vor dem Konzil infolge der damaligen kirchlichen Lage in mancher Hinsicht sogar intensiver als heute.

Band acht nimmt das Mitwirken von Laien in Kirche und Gesellschaft in zwei großen Teilen in den Blick. Im ersten Teil wird die Entwicklung in ihrem historischen Ablauf nach Ländern dargestellt. In einem zweiten Teil werden zentrale Sachbereiche behandelt, vor allem Schule und Jugend, Frauen, Ehe und Familie und Christen in den Medien.

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band 8: Laien in der Kirche, hg. von Erwin Gatz in Verbindung mit Hans-Georg Aschoff und Gisela Fleckenstein, 640 Seiten. – Freiburg: Herder 2008. ISBN 978-3-451-236676-1

Gegen und für das Tridentinum in Frankreich.

Der Kardinal von Lothringen und seine Haltung zum Konzil – ein Forschungsproblem

von THOMAS NICKLAS

1. Das "Problem Guise"

In der Forschung wird seit langem der Mangel einer wissenschaftlichen Biographie des Charles de Guise (1525-1574) beklagt, des Kardinals von Lothringen, wie er sich seit dem 1550 erfolgten Tod seines Onkels Jean nannte, der vor ihm das Erzbistum Reims innegehabt hatte und der überdies auch Erzbischof von Lyon gewesen war. Hubert Jedin sprach im Zusammenhang mit der von dem französischen Kardinal mitbewirkten erfolgreichen Beendigung des Trienter Konzils von dem "Problem Guise", das "wohl erst im Rahmen einer umfassenden Analyse seiner Persönlichkeit gelöst werden" kann¹. Diese ist jedoch weiterhin nicht in Sicht. Daniel Cuisiat, der mit seiner ausgezeichneten Edition des Briefcorpus von Charles de Guise immerhin einen wesentlichen Baustein für eine künftige Biographie dieser rätselhaften Persönlichkeit geliefert hat², wies seinerseits vor einigen Jahren auf das Paradoxon hin: "Il peut sembler étonnant qu'un homme de l'importance de Charles de Lorraine n'ait point trouvé son biographe alors que la plupart de ses contemporains, dont beaucoup furent assurément de moindre volée, ont déjà fait l'objet d'études sérieuses et détaillées."3 Diese sicherlich zutreffende Feststellung aus dem Jahre 1998 wirkt wie ein spätes Echo auf die Bemerkung Ludwig von Pastors im 1919 erschienenen siebten Band seiner "Geschichte der Päpste": "Eine dem gegenwärtigen Stand der Forschung entsprechende Biographie des Kardinals, der eine sehr komplizierte Natur war, bleibt dringend zu wünschen."4 Nun mag die Beschäftigung mit einer "komplizierten[n] Natur" auf die Historiker durchaus einen gewissen Reiz ausüben, zwischen dem Kardinal und seiner Nachwelt stand aber eine zähe schwarze Legende, die abschreckend wirkte.

Wegen seiner herausragenden Machtstellung im französischen Staat und in der gallikanischen Kirche am Beginn der Religionskriege war der hoch begabte, intellektuell hervorragende Kirchenfürst ein bevorzugtes Angriffsziel hugenottischer Polemiker. Durch seinen wesentlichen Anteil an der Niederschlagung der Verschwörung von Amboise und an den sich anschließenden Repressionsmaßnahmen der Krone hatte er sich den Hass protestantischer Aktivisten zugezogen. Der Federnkrieg gegen ihn setzte im Jahr der Verschwörung 1560 mit

¹ JEDIN IV, 2 (Freiburg 1975) 272 Anm. 9.

² D. Cuisiat, Lettres du Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574) (Genève 1998).

³ Ebd. 11.

⁴ Pastor, Bd. 7 (Freiburg 1919) 396.

dem heftigen Pamphlet des hugenottischen Juristen François Hotman (1524-1590) ein, das unter dem Titel Epistre envoiée au Tigre de la France den Kardinal mit wüsten Beschimpfungen überschüttete⁵. Da Hotman über gute Verbindungen zu protestantischen deutschen Fürsten verfügte, breitete sich die negative Sicht auf den Kardinal auch im Heiligen Römischen Reich aus⁶. Vollends ungünstig wirkte sich auf das Nachleben des Guisen sein Aufenthalt in Rom in der Zeit der Bartholomäusnacht aus. Hier wurde er in die Veröffentlichung der berüchtigten Schrift "Lo stratagema di Carlo IX Re di Francia contro gli Ugonotti" des römischen Sekretärs Camillo Capilupi verwickelt, der das Pariser Massaker vom Sommer 1572 nicht nur rechtfertigte, sondern sogar als politischen Meisterstreich pries7. Hieraus ergab sich nun der zählebige Vorwurf des "Machiavellismus" an die Adresse des französischen Prälaten, mit dem Guise auch noch in den Schriften der frühen Aufklärung bedacht wurde. So bezichtigte Pierre Bayle (1647-1706) in seinem "Dictionnaire historique et critique" den Kardinal des "puren Machiavellismus", weil er Pensionen an lutherische Theologen in Deutschland auszahlen ließ, dies aber wohl in der Absicht tat, "d'entretenir la discorde entre les Luthériens d'Allemagne & les Docteurs de Genève"8. Er stand im Ruf eines Akteurs der Gegenreformation, dem alle Mittel recht zu sein schienen. Für den Meister des lyrischen Stakkatos und der subjektiven Urteile unter den Historikern, Jules Michelet (1798–1874), war er schließlich nur ein "böser Engel" oder gar ein "Dämon"9.

Entgegen solchen strengen Verdikten setzte sich bereits im 19. Jahrhundert eine Tendenz zur ausgewogenen Erfassung der Person und ihres politischen Handelns durch. Es kam nicht von ungefähr, wenn in der Zeit des französischen Julikönigtums (1830–1848) gerade Historiker aus der Stadt Reims den Versuch unternahmen, den Kardinal mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft zu rehabilitieren, hatte der Prinz aus der Nebenlinie des lothringischen Herzogshauses doch seit 1545 den Erzbischofsstuhl von Reims inne gehabt ¹⁰. Abgesehen von

⁵ Einen Nachdruck besorgte Charles Read: Epistre envoiée au Tigre de la France (Genève 1875 [ND 1970]). Vgl. auch: D. R. Kelley, François Hotman. A Revolutionary's Ordeal (Princeton 1973) 99–129; J.-C. Ternaux, Les excès de la maison de Lorraine dans l'épître et la satire du *Tigre* (1560–1561), in: Y. Bellenger (Hg.), Le Mécénat et l'influence des Guises. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherche sur la Littérature de la Renaissance de l'université de Reims (Paris 1997) 381–403.

⁶ Dazu vorerst nur: R. Dareste, François Hotman. Sa vie et sa correspondance, in: RH 1 (1876) 1–59, 366–435; G. Menk, Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel, Franz Hotman und die hessisch-französischen Beziehungen vor und nach der Bartholomäusnacht, in: Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 88 (1980/81) 55–82.

⁷ Dazu zuletzt: S. ANGLO, Machiavelli – The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility, and Irrelevance (New York 2005) 254–265. Zur These von der "préméditation" der Bartholomäusnacht, die jeweils dem Kardinal eine erhebliche Mitverantwortung zuweist: P. Erlanger, 24 août 1572: Le massacre de la Saint-Barthélemy (Paris 1960) 201.

⁸ P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, Bd. III (Amsterdam 1740) 161, Note Q.

⁹ J. MICHELET, Histoire de France, Bd. 11 (Paris 1893) 214, 255.

¹⁰ J.-J. Guillemin, Le Cardinal de Lorraine, son influence politique et religieuse au XVIe siècle (Paris 1847). Der Autor war Geschichtslehrer am königlichen Gymnasium in Reims. Er

solchen lokalhistorischen Interessen hat sich die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts wiederholt der Rolle der Familie Guise in der Zeit der französischen Religionskriege zugewandt, doch blieb die Betrachtung stark auf die innenpolitischen Vorgänge in Frankreich konzentriert, wobei in den Forschungsarbeiten aus den letzten Jahrzehnten Aspekte wie "Klientel" und "Verwandtschaftsnetzwerke" als Grundlage für die Macht der Guisen stärkere Beachtung fanden¹¹. Als kirchenpolitischer Akteur wahrgenommen wurde der Kardinal erstmals wieder dank der gründlichen und anregenden Studie von Henry Outram Evennett (1901–64) aus dem Jahre 1930¹². Der Autor untersucht den Anteil des Kardinals an den wichtigen kirchenpolitischen Weichenstellungen vor Beginn der dritten Sessionsperiode des Tridentinums, doch bricht seine Darstellung mit der Abreise der französischen Konzilsdelegation nach Trient ab. Er ordnet Guise einer "party of moderation" innerhalb der Kirche zu, die sich lange gegen einen Bruch mit den Protestanten sperrte und Wege einer konfessionellen Aussöhnung erkundete¹³.

Die Ansichten des auch als Theologe ambitionierten Kardinals verdeutlicht ein Blick auf die Personen in seinem kirchlichen Umfeld. Zu nennen ist einerseits Claude d'Espence (1511–1571), der bereits 1547 vom König von Frankreich zum Trienter Konzil entsandt worden war¹⁴. Er gehörte dann zum "Haus" des Kardinals von Lothringen, den er 1555 auf einer Reise nach Rom begleitete und mit dem er 1561 auf dem Kolloquium von Poissy eng zusammenarbeitete. Trotz des Talents und des Einsatzes von D'Espence brachte man in Poissy die vom Kardinal gewünschte Annäherung mit den Protestanten nicht zustande. Ein anderer herausragender Mitarbeiter des Kardinals war der mit Förderung des Hauses Guise auf den Bischofsstuhl in der lothringischen Diözese Verdun gelangte Nicolas Psaume (1518–1575), der mit dem Erzbischof von Reims eng in den Fragen der Kirchenreform kooperierte. Er begleitete seinen Metropoliten zum Konzil

stellte seinem Werk, das sich explizit als historische Rehabilitation der behandelten Persönlichkeit verstand, ein Zitat des protestantischen Historikers François Guizot (1787–1874) voran, der vor der Februarrevolution von 1848 der französischen Regierung vorstand: "Pour être juste envers les grands hommes, il faut les bien comprendre, et pour les comprendre, il faut tourner longtemps autour d'eux, car ils ont mille faces diverses à nous montrer." Daneben auch, jedoch von geringerem Wert: H. Paris, Etude sur Charles, cardinal de Lorraine (Reims 1845).

¹¹ R. DE BOUILLÉ, Histoire des ducs de Guise, 4 Bde. (Paris 1849/50); J. DE CROZE, Les Guise, les Valois et Philippe II (Paris 1886); H. FORNERON, Les ducs de Guise et leur époque, 2 Bde. (Paris 1877, ²1893). Neuere Forschungen zur Geschichte des Hauses bieten: J. BERGIN, Les Guises and their benefices, in: The English Historical Review 99 (1984) 34–58; J.-M. CONSTANT, Les Guise (Paris 1984); M. PERNOT, Les Guises: une mise au point, in: Annales de l'Est 40 (1990) 63–117.

¹² H. O. EVENNETT, The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. A Study in the Counter-Reformation (Cambridge 1930).

¹³ Ebd., 466 f.

¹⁴ P. Walter, Claude d'Espence (1511–1571), in: H. Smolinsky/P. Walter (Hgg.), Katholische Theologen der Reformationszeit, Bd. 6 (Münster 2004) 33–49; Ders., Schriftauslegung und Väterrezeption am Beispiel von Claude d'Espence, in: M. E. H. N. Mout/H. Smolinsky/J. Trapman (Hgg.), Erasmianism. Idea and Reality (Amsterdam 1997) 139–153.

nach Trient und ging ihm bei allen Fragen der Kirchenreform loyal zur Hand. Psaume hat zuletzt eine gründliche wissenschaftliche Darstellung gefunden¹⁵. Es wird immer deutlicher erkennbar, dass im Osten Frankreichs im Schatten des Hauses Guise eine Gruppe von qualifizierten und motivierten Geistlichen an der

Erneuerung der Kirche arbeitete.

Das Anliegen der folgenden Ausführungen ist es nicht nur, nochmals auf das dringende Desiderat einer umfassenden Biographie des Charles de Guise, Kardinals von Lothringen, Erzbischofs von Reims, hinzuweisen. Es soll auch gezeigt werden, mit welcher politischen Folgerichtigkeit sich seine "konziliare Wende" vollzog, die für den erfolgreichen Abschluss des Tridentinums von so großer Bedeutung war¹⁶. Dieser Weg folgte den Stationen "Poissy 1561", "Zabern 1562" und "Trient 1563". Schließlich soll es um das Problem der "Rezeption" des Konzils gehen, genauer: um die Übernahme der Dekrete in die Formen des französischen Staatsrechtes. Es ist bekannt, welche Hindernisse sich dagegen aufbauten, weil eine mit politischen Befugnissen ausgestattete Juristenelite an den Parlamenten mit politischen Argumenten sowie unter Verweis auf die Prinzipien des Gallikanismus dagegen ankämpfte. Dagegen wurde der Metropolitanverband von Reims mit seinem nicht zu Frankreich gehörenden lothringischen Hinterland zu einer Bastion der Konzilsbefürworter. Hier kann man geradezu von einer "tridentinischen Geopolitik" des Kardinals von Lothringen sprechen. Diese wirkte noch über seinen Tod im Jahre 1574 hinaus, wenn man bedenkt, dass die von ihm mitbegründete lothringische Landesuniversität von Pont-à-Mousson zu einem Ausgangspunkt von Bestrebungen für die Rezeption wurde. Insofern hatte die "konziliare Wende" des Kardinals von Lothringen eine erhebliche Tragweite für die Geschichte der Kirche in Frankreich.

2. Eine schwierige Hinwendung zum Konzil: Poissy, Zabern, Trient

Papa e rè, con una autorità maggiore che mai fusse in questo regno, lautete das in der Historiographie wiederholt aufgegriffene Diktum des toskanischen Gesandten Leone Ricasoli über die Stellung des Charles de Guise in Frankreich nach dem Unfalltod des Königs Henri II. im Jahre 1559¹⁷. Als mächtigster Prälat im Königreich hatte er nicht nur das Erzbistum Reims inne, sondern ihm unterstanden auch die einträglichen Abteien von Saint-Rémi in Reims, die "Königsabtei" Saint Denis in der Ile-de-France sowie Fécamp in der Normandie, Marmoutier(s) an der Loire und das burgundische Cluny. De facto kontrollierte er auch die drei lothringischen Bistümer. Sein politisch unbegabter Bruder Louis (1527–1578), genannt "Kardinal von Guise", war nominell Bischof von Metz

¹⁵ B. Ardura, Nicolas Psaume, 1518–1575, évêque et comte de Verdun. L'idéal pastoral du Concile de Trente incarné par un prémontré (Paris 1990).

JEDIN (Anm. 1) 58-61, 68 f., 155 f.
 Wiedergegeben bei: A. DESJARDINS, Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane. Documents recueillis par G. Canestrini, Bd. 3 (Paris 1865) 404.

(und Erzbischof von Sens), ergriff jedoch keine eigenständigen Initiativen. Die Amtsinhaber von Verdun, Nicolas Psaume, und von Toul, Toussaint de Hossey, hingen ganz von dem Reimser Kirchenfürsten ab 18. Dieser konnte sich nicht nur auf das starke Netz der Klienten seines Hauses stützen, er verfügte auch über jährliche Einnahmen von 300 000 Ecus, die ihn zu einem der reichsten Prälaten in Europa machten¹⁹. Unter dem nicht regierungsfähigen König François II. (1559/60) herrschte in Frankreich das Duumvirat der Brüder François (1519-1563) und Charles de Guise. Während sich der Ältere um das Kriegswesen kümmerte, nahm der Jüngere die Finanzen Frankreichs in die Hand, wobei er ein unbestreitbares Talent in den Fragen von Wirtschaft und Verwaltung an den Tag legte. Politische Angelegenheiten entschieden beide gemeinsam. Mit dem Tod des kränklichen Königs im Dezember 1560 endete auch die faktische Regentschaft der beiden Guise-Brüder. Es spricht in der Tat viel dafür, dass der Kardinal fortan seine gesamte politische Strategie dem Ziel unterordnete, die Machtposition wiederzuerlangen, die er für eineinhalb Jahre in Frankreich besessen hatte²⁰. Unter diesem Blickwinkel ist auch sein Handeln als kirchenpolitischer Akteur vor und auf dem Konzil von Trient zu betrachten.

Dabei wurde bei dem Prälaten auch eine für die Zeitgenossen ungewöhnliche Bereitschaft erkennbar, zwischen den beiden Sphären des Religiösen und des Politischen zu unterscheiden. Als geschichtliche Wasserscheide wirkte dabei die Verschwörung von Amboise im März 1560. Diesen gescheiterten Putschversuch hugenottischer Adliger wertete der Kardinal von Lothringen als Komplott zum Sturz seines eigenen Hauses und zur Protestantisierung des gesamten Königreichs²¹. Nach der Niederschlagung des Coups sprach sich Charles de Guise für eine harte Repression aus, wie sie auch das Vorgehen der französischen Monarchie gegen einen Aufstand von Steuerverweigerern in der Guvenne 1548 gekennzeichnet hatte. Er stand hinter dem königlichen Befehl, die Aufständischen "in Stücke hauen zu lassen" ("tailler en pièces"), wo immer sie ihr Haupt erhoben, ließ er den Bischof von Montpellier in einem Brief vom 14. Oktober 1560 wissen²². Wer als Rebell mit der Waffe in der Hand angetroffen wurde, sollte mit der ganzen Strenge des Kriegsrechtes bestraft werden. Hinter dieser Fassade unerbittlicher Härte gegen die Aufrührer zeichnete sich allerdings in Ansätzen eine Politik der Mäßigung ab, galt es doch, zwischen den bewaffneten

¹⁸ Vgl. dazu vor allem: M. Pernot, Le rôle du cardinal Charles de Lorraine dans la vie politique et religieuse de la France au troisième quart du XVIe siècle, in: Les Cahiers haut-marnais 188/90 (1992) 19–41.

¹⁹ ARDURA (Anm. 15) 275 f.

²⁰ So argumentiert: J. BOUCHER, Le Cardinal de Lorraine, premier ministre de fait ou d'ambition, in: BELLENGER (Anm. 5) 295–310.

²¹ Vgl. das Schreiben des Kardinals an seine Schwester Marie, die verwitwete Königin von Schottland (12 III 1560), in: Cuisiat (Anm. 2) 387f. Die Verschwörer hatten die Ermordung aller Angehörigen des Hauses Guise angekündigt, außerdem wurden die Besitzungen des Kardinals in Dampierre und Cluny verwüstet: N. M. Sutherland, Princes, Politics, and Religion 1547–1589 (London 1984) 119f.

²² Cuisiat (Anm. 2) 426.

Empörern und den friedlichen Protestanten streng zu unterscheiden, die sich damit begnügten, eine Religion zu bekennen, die vom Bekenntnis des Königs abwich, die aber nicht gegen die Gesetze und die Ordnung der Monarchie aufbegehrten. An Honorat de Savoie (1511–80), den Marquis de Villars, der mit der Niederschlagung des Aufruhrs in Südfrankreich betraut war, schrieb der Kardinal am 9. November 1560, dass die Unruhestifter rasch zur Strafe der Galeeren zu verurteilen seien, da es auf den Schiffen ohnedies an Ruderern fehle. Anders sei aber mit denjenigen zu verfahren, die lediglich die Sakramente "à la mode de Genève" empfingen. Dieses Problem müsse man kirchenpolitisch lösen, indem die Bischöfe zur Residenz verpflichtet würden. Wenn das Volk endlich wieder die Hirten in seiner Mitte habe, so würden die Probleme schon aufhören, die so viel Elend über die Welt gebracht hätten²³.

Der Kardinal war der Ansicht, dass die Verschwörer von Amboise letztlich darauf abzielten, die monarchische Ordnung Frankreichs zu beseitigen und eine "republikanische" Staatsform nach dem Vorbild der Schweizerischen Eidgenossenschaft einzuführen. Er stand mit dieser Meinung keineswegs allein, hatten sich doch einige protestantische Aufständische offen zu dieser Zielsetzung bekannt²⁴. Gegen diese politische Infragestellung hatte die Monarchie mit allen Mitteln vorzugehen, die ihr zu Gebote standen. Nicht alle Protestanten liebäugelten jedoch mit dem politischen Modell der Eidgenossenschaft. Diese dem Königtum treu ergebenen Hugenotten galt es wieder an die staatliche und kirchliche Ordnung heranzuführen, indem man ihnen Angebote machte. Zwischen dem harten Druck der Verfolgung und der völligen Toleranz galt es einen mittleren Weg zu erkunden, der Zugeständnisse an die Reformierten in gewissen Grenzen nicht ausschloss und der eine Reform des Klerus voraussetzte, damit die Kirche ihren Aufgaben wieder glaubhaft nachkommen konnte. Diesen politisch motivierten Reformwillen hat der Kardinal von Lothringen in einem ausführlichen Schreiben an die Kardinäle Ippolito d'Este (1509-72) und François de Tournon (1489-1562) gerechtfertigt, wobei die Argumentation letztlich darauf abzielte, die Bedenken an der Kurie gegen die von Lothringen vertretene Politik des Kompromisses zu zerstreuen²⁵. So trat der Kardinal mit einer gewissen Folgerichtigkeit an die Spitze jener informellen Gruppierung der "Moyemeurs", denen die Einheit und Versöhnung der Konfessionen aus politischen wie aus religiösen Gründen wünschenswert und möglich erschien²⁶. Der dem Kardinal von Lothringen nahe stehende Theologe Claude d'Espence war die intellektuelle Galionsfigur dieser Richtung, für die das Ziel der Eintracht unter den Christen auf dem vom Trienter Konzil eingeschlagenen Weg unerreichbar war. Daher kam der Wunsch nach einem französischen Nationalkonzil auf, das die notwen-

²³ Ebd., 431.

²⁴ L. ROMIER, La conjuration d'Amboise. L'aurore sanglante de la liberté de conscience, le règne et la mort de François II (Paris 1923) 66 f.

²⁵ Cuisiat (Anm. 2) 401–403. Dazu auch: Evennett (Anm. 12) 124–128.

²⁶ Vgl. dazu allgemein: M. Turchetti, Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520–1573) e i "moyenneurs" (Genève 1984). Zuvor: J. Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme (Paris 1955 [ND 1994]).

dige Reformarbeit leisten sollte. Der königliche Hof legte sich nach den Ereignissen von Amboise auf dieses Vorhaben fest, das so ganz den Absichten des Kardinals von Lothringen entsprach²⁷. Dieser kam nach langen Überlegungen für sich zu dem Schluss, dass die politisch integrationsfähigen Reformierten auf

diesem nationalen Konzil einbezogen werden mussten²⁸.

Nun existierte bereits ein politisches Konzept für das Zusammenleben zweier Bekenntnisse, nämlich der Religionsfrieden, den sich die Stände des Heiligen Römischen Reiches 1555 in Augsburg gegeben hatten. Kaiser und Reich hatten sich mit dem Augsburger Bekenntnis von 1530 abgefunden, das noch am ehesten eine spätere Versöhnung der beiden Konfessionen zu ermöglichen schien²⁹. Die französischen "Moyenneurs" machten sich dieses Modell zu Eigen. Es kam demnach darauf an, die Reformierten an das Augsburger Bekenntnis heranzuführen. Bekenntnismäßig wäre dies ein Schritt in die katholische Richtung, da die Confessio Augustana nach verbreiteter Ansicht konfessionell in der Mitte lag30. Der Kardinal von Lothringen schloss sich dieser These an, selbst wenn sie nicht mit den Ansichten seines Beraters Claude d'Espence übereinstimmte31. Nun hat das Vorhaben eines Nationalkonzils in der sensiblen kirchenpolitischen Situation vor dem Beginn der dritten Sessionsperiode des Tridentinums ohnedies für viel Aufmerksamkeit und Polemik gesorgt. Selbst wenn es dann nur die Form eines Kolloquiums von Theologen beider Seiten annahm, so hat die Zusammenkunft in Poissy im Herbst 1561 doch immer noch für viele eine provozierende Wirkung gehabt. Erst recht ihr Scheitern brachte mit den unvermeidlichen Schuldzuweisungen eine Vertiefung der Gegensätze herbei³². Vollends zur Verwirrung führte es, wenn sich in Poissy ein mächtiger Prälat wie der Kardinal von Lothringen gegenüber dem aus Genf angereisten Théodore de Bèze als Anwalt des Augsburger Bekenntnisses präsentierte. Sein Verhalten in Poissy hatte mancherlei Missdeutungen und Verdächtigungen zur Folge. Mittlerweile zeichnet sich

²⁸ Vgl. SUTHERLAND (Anm. 21) 116-137 ("The Cardinal of Lorraine and the colloquy of

Poissy 1561: A Reassessment").

³⁰ Turchetti (Anm. 26) 236.

³² Zu den Wirkungen: A. Dufour, Le colloque de Poissy, in: Mélanges d'histoire du XVIe siècle offerts à Henri Meylan (Genève 1970) 127-137; zum Verlauf: T. Wanegffelen, Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle (Paris 1997); zur Rolle des Kardinals von Lothringen: W. P. FISCHER, Frankreich und die Wiedereröffnung des

Konzils von Trient 1559–1562 (Münster 1973) 69–71.

²⁷ Romier (Anm. 24) 153.

²⁹ A. Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden (Münster 2005); O. Christin, La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle (Paris 1997); nunmehr auch: T. NICKLAS, Les idées de paix en 1555 et les motifs d'un compromis indispensable, in: J.-P. Cahn/F. Knopper/A.-M. Saint-Gille (Hg.), De la guerre juste à la paix juste. Aspects confessionnels de la construction de la paix dans l'espace franco-allemand (Villeneuve d'Ascq 2008) 49-64.

³¹ H.O. Evennett, Claude d'Espence et son discours du colloque de Poissy, in: RH 164 (1930) 40-78; wichtig auch: R. STUPPERICH, La Confession d'Augsbourg au colloque de Poissy, in: L'Amiral de Coligny et son temps (Paris 1974) 117-133; M. TURCHETTI, Une question mal posée: la Confession d'Augsbourg, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au colloque de Poissy, in: Zwingliana 20 (1993) 53-101.

aber immer deutlicher eine Rehabilitation des viel geschmähten Mannes ab33. Demnach ergibt sich folgendes Bild: Der Dialog mit den Protestanten entsprach dem politischen Konzept des Kardinals. Auf diese Weise suchte er nach der Niederschlagung der Verschwörung von Amboise seine Ziele zu erreichen. Wenn er in das Gespräch zwischen Katholiken und Calvinisten, das in Poissy geführt wurde, mit dem Augsburger Bekenntnis ein lutherisches Element einführte, so tat er es nicht um der Täuschung willen, um die Spaltung des Protestantismus voranzutreiben, sondern in der Absicht, in der Mitte zwischen den beiden Lagern einen Kompromiss zu suchen. Freilich ging er auch nicht so weit, die gebotene politische Vorsicht außer Acht zu lassen. Wenn er auf dem Kolloquium in Poissy Théodore de Bèze vorschlug, als Zeichen seines Willens zum Ausgleich die Confessio Augustana zu unterzeichnen, so verweigerte er sich doch der Aufforderung des Genfers, diesen Schritt als erster zu tun34. Schließlich galt es doch, die Hugenotten auf den Weg nach Rom zu bringen, von dem die katholischen Moyenneurs annahmen, dass er über Wittenberg führe. Nach dem Scheitern des Kolloquiums von Poissy wurde dann jedoch sehr bald deutlich, dass dieser Weg allenfalls über Trient führen konnte. Insofern liegt hier auch der Grund für die konziliare Wende des Kardinals, eine persönliche Zuwendung zur politischen und konfessionellen Linie des Konzils.

Es kam nun nicht von ungefähr, wenn Guise dem Genfer De Bèze die von Johannes Brenz formulierte württembergische Variante der Confessio Augustana zur Unterschrift vorlegte. Dabei spielte auch die Geopolitik seines Hauses eine Rolle, das von seinen Besitzungen in Lothringen und der Champagne aus stets gute Kontakte zu den Reichsfürsten aus beiden konfessionellen Lagern unterhalten hatte. In diesem Zusammenhang kam besonders dem Hof in Stuttgart die Bedeutung eines Relais ins Reichsgebiet zu. Seit langem unterhielten die Guise Kontakte zu den württembergischen Herzögen. Christoph von Württemberg hatte sich sehr für das Kolloquium in Poissy eingesetzt und hoffte, selbst eine wichtige Rolle bei der Versöhnung der Bekenntnisse in Frankreich spielen zu können³⁵. Dieses reichische Beziehungsnetz der Lothringer wurde bemüht, wenn es darum ging, eine weitere Alternative zu Trient zu erproben, nachdem das Religionsgespräch von Poissy seinen Zweck nicht erfüllt hatte. Mitte Februar 1562 kam es im elsässischen Zabern zu jenem Treffen zwischen den Gebrüdern Guise und dem Herzog Christoph von Württemberg mit seinen Theologen unter Führung des Reformators Johannes Brenz, einem Treffen, das immer wieder intensive Spekulationen über die Motive der Beteiligten ausgelöst hat. Das

³³ In dieser Richtung argumentieren: H. O. EVENNETT, The Cardinal of Lorraine and the Colloquy of Poissy, in: CHJ 2 (1927) 133–150; D. NUGENT, Ecumenism in the Age of the Reformation: The Colloquy of Poissy (Cambridge MA 1974) 204–219 (The Case of the Cardinal of Lorraine); S. CARROLL, The compromise of Charles Cardinal de Lorraine: new evidence, in: JEH 54 (2003) 469–483. Für die Aufrichtigkeit des Kardinals und gegen den gängigen "Machiavellismus"-Verdacht plädiert auch: A. TALLON, La France et le concile de Trente (1518–1563) (Roma 1997) 308–315.

³⁴ STUPPERICH (Anm. 31) 127.

³⁵ B. Kugler, Christoph, Herzog zu Wirtemberg, Bd. 2 (Stuttgart 1872) 291–304.

Interesse an der Zusammenkunft im Elsass war deshalb bei den Zeitgenossen und den Historikern so ausgeprägt, weil es nur wenige Tage vor dem Massaker an den Hugenotten von Wassy am 1. März 1562 stattfand, das nach verbreiteter Ansicht den Auftakt zum konfessionellen Bürgerkrieg in Frankreich lieferte. Zweifellos kommt dem Herzog François de Guise eine entscheidende Verantwortung für dieses Ereignis zu. Angesichts der starken Erbitterung der Gemüter auf beiden Seiten wird man ihm aber nicht die Alleinschuld für das Ausmaß des Blutbades und erst recht nicht für seine Folgen zumessen können³6. Nach einer bei den Hugenotten verbreiteten Ansicht, zu deren Sprachrohr sich im 17. Jahrhundert Pierre Bayle machen sollte, war die blutige Aktion von Wassy ein Störmanöver des Hauses Guise gegen die Politik der konfessionellen Versöhnung in Frankreich. Das Treffen mit dem Herzog von Württemberg in Zabern diente demnach nur dem Zweck, einen Keil in das protestantische Lager zu treiben und die lutherischen Reichsfürsten von einer Unterstützung der Hugenotten abzuhalten³7.

Eine solche Zielsetzung stünde jedenfalls im Widerspruch zu den Initiativen des Kardinals von Lothringen vor dem Zaberner Treffen. Für ihn stand wohl tatsächlich sein kirchenpolitisches Programm im Vordergrund, das darauf abzielte, die Confessio Augustana-Verwandten im Reich im Gefolge Württembergs wieder an die römische Kirche heranzuholen. Dafür war er, wie die Quellen zu den Unterredungen im Elsass nahe legen, zu erheblichen Zugeständnissen in dogmatischen Fragen an die Lutheraner bereit³⁸. In Zabern hat der Kardinal seinen Plan vortragen lassen, in Absprache mit Kaiser und Papst auf Reichsboden eine "freundschaftliche Konferenz" von autorisierten Repräsentanten der Katholiken und der Lutheraner zu veranstalten, die an der Wiederherstellung der christlichen Einheit arbeiten sollte. Wenn die Confessio Augustana-Verwandten im Reich in dieses Vorhaben einbezogen würden, so würden die Protestanten in England, Schottland und Polen, aber auch in Frankreich schließlich nachfolgen. Das Beispiel Deutschlands, des Ursprungslandes der Reformation, würde für ganz Europa den Ausschlag geben³⁹. Dieses "Grand Dessein" hoffte der Kardinal

³⁶ Die vorhandenen Quellen zu dem Ereignis von Wassy, katholischer wie protestantischer Provenienz, analysiert sehr ausführlich: S. C. Shannon, The political activity of François de Lorraine, duc de Guise, 1559–1563: from military hero to Catholic leader (Boston 1988) 344–382.

³⁷ BAYLE (Anm. 8) Bd. II, 647–651.

³⁸ Leicht greifbar ist die französische Version des Berichtes von Herzog Christoph über das Zaberner Treffen: A. Muntz, Entrevue du duc Christophe de Wurtemberg avec les Guises à Saverne peu de jours avant le massacre de Vassy, in: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 4 (1856) 184–196. Es empfiehlt sich jedoch ein Rückgriff auf die Quellen im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Bestand A 115, Bü. 21a (Herzog Christoph von Württemberg betr. sein Gespräch mit dem Guisen zu Elsasszabern 1562); die vorbereitenden und nachfolgenden Korrespondenzen sind ebenfalls ediert: Correspondance de François de Lorraine, Duc de Guise, avec Christophe, Duc de Wurtemberg, in: Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français 24 (1875) 71–83, 113–122, 209–221. Vgl. auch Evennett (Anm. 12) 276–282.

gemeinsam mit Württemberg und den anderen Reichsfürsten in die Tat umsetzen zu können. Sollten dagegen, so beeilte er sich im vertraulichen Gespräch mit Herzog Christoph hinzuzufügen, die Beschlüsse des Trienter Konzils das Übergewicht erlangen, so würde man den bewaffneten Zusammenstoß der konfessionellen Gruppen nicht mehr länger aufhalten können. Es ist paradox, dass der bei den Unterredungen mit den Württembergern ebenfalls anwesende Bruder des Kardinals wenige Tage später mit seiner Aktion in Wassy eben diesen befürchteten Gewaltausbruch herbeiführen sollte. Während Württemberg im März 1562 ganz im Sinne des vom Kardinal in Zabern skizzierten Programms tätig wurde und eine Besprechung mit Vertretern der Reichsfürsten Augsburgischer Konfession in Bruchsal ansetzte, verbreitete sich im Reich die Neuigkeit von Wassy, die

jedes Vertrauen in die Aufrichtigkeit des Hauses Guise zerstörte.

Für den Kardinal von Lothringen bedeutete diese Wendung den Abschied von den Plänen, die er gemeinsam mit den "Moyemeurs" gehegt hatte. Ihn führte der Weg von Poissy über Zabern nach Trient. Mit dem Beginn des Religionskrieges war seine eigene Religionspolitik jenseits von Papst und Konzil gescheitert. Als einziger Ort des Dialoges und des Bemühens um die Kirchenreform blieb Trient übrig⁴⁰. Dort traf der Kardinal am 13. November 1562 an der Spitze eines stattlichen Gefolges französischer Kleriker und Theologen ein. Seine Wandlung vom selbstberufenen Vermittler der Konzilsparteien zum Anführer der antikurialen Opposition und zuletzt zum eifrigen Verfechter der römischen Thesen, der wesentlich zu dem im Sinne des Papsttums glücklichen Abschluss der Kirchenversammlung beitrug, hat in der Forschung immer wieder Beachtung gefunden und mancherlei Fragen wachgerufen⁴¹. Dabei kommt seiner Position sehr wohl eine erhebliche Folgerichtigkeit zu. Als Vermittler und Schiedsrichter konnte ihn die Kurie nicht akzeptieren, wie sich mit aller Deutlichkeit zeigte. In Rom wollte man ihm schon wegen seines Liebäugelns mit den deutschen Lutheranern keineswegs vertrauen. Hatte er sich nicht aus undurchschaubaren Motiven zum Verfechter des Augsburger Bekenntnisses gemacht? So wuchs der Kardinal, der sich auf dem Konzil in der unglücklichen Stellung des von manchen gemiedenen Außenseiters wieder fand, fast zwangsläufig in die Rolle eines Anführers der antikurialen Opposition hinein, nach der er sich keineswegs gedrängt hatte und die ihm selbst je länger je mehr suspekt erschien. Er musste feststellen, dass seine Rufe nach entschiedenen Reformen in der Kirche verhallten und sein Elan auf bisweilen kleinlichen Widerstand stieß. Die Sache des Kardinals wurde schon deswegen nicht einfacher, weil er sich bemühte, in Trient eine grundlegende Debatte über die Befugnisse von Papst und Konzil in Gang zu bringen. Von ihm als Wortführer des französischen Klerus verlangten die Prinzipien des Gallikanismus ein Eintreten für die Vorrechte des Konzils gegen das päpstliche *Ius*

⁴⁰ So das Argument bei: TALLON (Anm. 33) 354 f.

⁴¹ Ebd., 777–794; A. TALLON, Le Cardinal de Lorraine au Concile de Trente, in: Le mécénat et l'influence des Guises (Anm. 5) 331–343; Jedin Bd. IV,1 (Freiburg 1975) 225–235, 254–259; Bd. IV, 2 (Freiburg 1975) 7–10, 58–70, 94f. 155–157, 176–180.

Divinum⁴². Diese Bemühungen konnten nicht dazu führen, dass man ihm in Rom mehr Vertrauen und Wertschätzung entgegen brachte. Unter dem Vorzeichen des Konflikts mit der Kurie unternahm der Kardinal im Februar 1563 seine viel beachtete Reise zu Kaiser Ferdinand I. nach Innsbruck⁴³. Diese war ein Element seiner Strategie, die darauf abzielte, die vielfältigen Blockaden durch eine Allianz mit den weltlichen Herrschern aufzubrechen, um das Konzil auf dem Umweg über die Fürstenhöfe zur Reform zu drängen. Die Reise des Kardinals zum Kaiser nach Innsbruck hat für Charles de Guise und seine Zielsetzungen aber wenig erbracht. Allenfalls nahmen die Vorbehalte gegen sein eigen-

ständiges Agieren bei den Konzilsteilnehmern weiter zu.

Der Druck auf den Kardinal wuchs. In der ersten Jahreshälfte 1563, in der die Kirchenversammlung auf der Stelle zu treten schien, blieben ihm auch persönliche Krisen und tiefe Verunsicherungen nicht erspart. Die Ermordung seines Bruders François im Februar 1563 und der im März mit dem Edikt von Amboise erfolgte Friedensschluss des von Cathérine de Médicis dirigierten Hofes mit den Hugenotten ließen ihn für die Zukunft der katholischen Kirche und seines eigenen Hauses in Frankreich nichts Gutes erwarten44. Was lag da für ihn näher als ein Bündnis mit Pius IV., um in dieser schwierigen Lage für sich und sein Haus einen Beschützer zu haben? Freilich trat er mit dieser Annäherung an die Kurie, die in der Einladung des Kardinals nach Rom und einem harmonisch verlaufenden Aufenthalt am päpstlichen Hof im Sommer 1563 gipfelte, in einen diametralen Gegensatz zu der von Cathérine inspirierten Politik des Königtums, die sich nun demonstrativer als je zuvor vom Konzil abwandte, wobei einmal mehr innenpolitische Beweggründe den Ausschlag gaben. Der Kompromiss von Amboise mit den Hugenotten ließ auch der französischen Regierung nur wenig Spielraum übrig. Mit einer von den Konzilsvätern mit Bestürzung aufgenommenen und von heftiger Wortwahl gekennzeichneten Rede am 22. September 1563 vollzog der französische Gesandte Du Ferrier einen markanten Bruch zwischen der Krone und dem Konzil, während der Kardinal noch in Rom weilte⁴⁵. Der Botschafter beharrte auf dem Recht des Königs, der Kirche in seinem Reich Gesetze vorzuschreiben. Mit seiner brüsken Abreise machte Du Ferrier deutlich, dass das Königtum die sich abzeichnenden tridentinischen Reformen nicht zu unterstützen gedachte. Nach diesem Eklat schien auch die Suspension des Konzils nicht ausgeschlossen, doch machte der Kardinal von Lothringen sehr deutlich, dass er auf dem eingeschlagenen konziliaren Weg fortzufahren gedachte. Was blieb ihm auch anderes übrig, wollte er nicht als gescheiterter Reformer nach Frankreich zurückkehren? Mit einem erfolgreichen Abschluss des Konzils

43 Beschrieben bei: TALLON (Anm. 33) 382-385.

45 Vgl. TALLON (Anm. 33) 400-408.

⁴² Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collection, Bd. IX (Freiburg 1924) 207f., 243, 367f.

⁴⁴ N. M. Sutherland, The Assassination of François duc de Guise, February 1563, in: Dies., (Anm. 21) 139–155.

konnte er eine glanzvolle Rückkehr auf die politische Bühne seines Heimatlandes vorbereiten.

So schwebte eine erhebliche Unsicherheit über dem feierlichen Abschluss der Kirchenversammlung im Dezember 1563. Leistete Charles de Guise die Unterschrift unter die Dekrete nur für seine Person oder auch im Namen seines Königs Charles IX.? Diese Frage musste erst noch entschieden werden, nämlich im politischen Streit. Diese einsame Unterschrift des Kardinals in Trient bedeutete, wie sich bald zeigen sollte, die Festlegung seines Hauses auf eine Kirchenreform im römisch-kurialen Sinne, die in Frankreich auf heftige Widerstände stoßen musste.

3. Tridentinische Geopolitik: Von Reims nach Pont-à-Mousson

In Trient hat sich Guise zuletzt vorbehaltlos zu den Ergebnissen des Konzils und einer von Rom ausgehenden Erneuerung der Kirche bekannt. Er blieb dieser Linie bis zu seinem Tod 1574 treu und kämpfte für die Annahme der Konzilsdekrete in Frankreich. Dabei hatte er mit dem heftigen Widerspruch der zahlreichen Befürworter gallikanischer Prinzipien zu rechnen. Der Widerstand der Gallikaner gegen die Rezeption des Tridentinums war vor allem politisch, kaum hingegen theologisch motiviert. Ihrer Einstellung nach waren sie, wie Hubert Jedin festgestellt hat, "gegen die "Monarchie" und für die "Aristokratie" in der Kirchenverfassung"46. Dies entsprach ihrer verfassungspolitischen Orientierung auf das herkömmliche Modell der "Gemischten Monarchie", in der die intermediären Gewalten der Ständeversammlungen und des königlichen Rates ihre Befugnisse behielten, gegen das Konzept der monarchischen Alleinherrschaft, bei der alle wichtigen Entscheidungen im königlichen Kabinett fielen⁴⁷. In dieses politische Schema wurden die Ergebnisse des Tridentinums in Frankreich eingeordnet, das die Kritiker als eine Apotheose päpstlich-monarchischer Macht über die Kirche interpretierten. Bei einer Rückübertragung dieses Modells von der Kirche auf den Staat mussten die den Gallikanismus stützenden Angehörigen der juristischen Elite erhebliche Einbußen an Macht, aber auch an Einkünften befürchten⁴⁸! Die mit dem Konzil von Trient in Verbindung gebrachte Stärkung

⁴⁷ Vgl. dazu vor allem die Forschungen von James Russell Major: Ders., Representative Government in Early Modern France (New Haven 1980); Ders., The Monarchy, the Estates and the Aristocracy in Renaissance France (London 1988); Ders., From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy: French Kings, Nobles and Estates (Baltimore 1994).

⁴⁶ H. Jedin, Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte (Roma 1948) 81.

⁴⁸ Zur verfassungspolitischen Stellung der Parlamentsjuristen am Beispiel des "Lit de justice", mit dem der König die Parlamente vorübergehend ihrer Funktion enthob, vor allem: S. Hanley, Le Lit de justice des rois de France (Paris 1991); M. P. Holt, The King in Parlement: The Problem of the Lit de Justice in Sixteenth-Century France, in: HistJ 3 (1988) 507–523. Das staatsrechtliche Verfahren des "Lit de justice" ermöglicht es, die Rolle der Parlamente gewissermaßen ex negativo zu erfassen.

kirchlicher Rechtsprechung hatte für die weltlichen Juristen an den Gerichtshöfen der Krone Einnahmeverluste zur Folge, weshalb sich ihr solider Antitridentinismus nicht zuletzt auch aus materiellen Standesinteressen heraus erklären lässt⁴⁹.

Wenn es darüber hinaus noch zu einer weiteren Politisierung des Rezeptionsproblems in Frankreich kam, so hatte sich dies der Kardinal von Lothringen auch selbst zuzuschreiben. Unmittelbar nach Abschluss des Konzils hatte er in Briefen an König Charles IX. durchblicken lassen, dass die Trienter Reform zu einem guten Teil sein persönliches Werk sei, habe er doch den erfolgreichen Abschluss des Konzils mitbewirkt, was gewiss stimmte. Es sei für ihn folglich auch eine Frage der Ehre, für ihren Erfolg einzutreten50. Am Hof identifizierte man ihn daher zwangsläufig mit den Ergebnissen des Konzils, von denen sich die Krone mit der demonstrativen Abreise ihres Gesandten Du Ferrier noch vor Abschluss der Versammlung distanziert hatte. Die persönlichen Stellungnahmen zum Tridentinum hingen somit auch von der jeweiligen Position zum Kardinal ab. Man verdächtigte ihn egoistischer Motive. Er habe sich in Trient nur deshalb der päpstlichen Politik unterworfen, weil ihm dieses Nachgeben persönliche Vorteile einbrachte. Es hieß, dass er damit im Einvernehmen mit Rom die Stellung eines Primas von Frankreich erreichen wolle, um gleichsam der Pontifex Galliens zu werden⁵¹. Eben aus Trient zurückgekehrt, forderte der Kardinal im königlichen Rat zu Paris die sofortige Approbation und Publikation der Konzilsdekrete für Frankreich, doch wurde er bei einer Sitzung im Februar 1564 förmlich niedergestimmt⁵². Die Opponenten erklärten die römischen Thesen des Tridentinums für unvereinbar mit den Privilegien der gallikanischen Kirche. Besonders Cathérine de Médicis, die zwar im August 1563 die Regierung an ihren vorzeitig für mündig erklärten Sohn Charles IX. übergeben hatte, doch weiterhin die Zügel in der Hand behielt, trat dem Kardinal entgegen. Sie hielt an ihrer Politik des konfessionellen Kompromisses fest, der allein weitere Gewaltausbrüche verhindern und die Einheit des Landes verbürgen konnte. Insbesondere suchte sie jede Belastung der innenpolitischen Atmosphäre vor Beginn der großen "Tour Royal" zu vermeiden. Fast zwei Jahre lang, 1564 bis 1566, zog der königliche Hof durch ganz Frankreich, um mit dieser Huldigungsreise für den jungen Monarchen das Gefühl für die nationale Zusammengehörigkeit zu verstärken53.

Unterdessen schärften auch die Gegner der Konzilsrezeption ihre Argumente. Als erster meldete sich der Parlamentsjurist Charles Dumoulin (1500–1566) mit

⁴⁹ Auf diesen Aspekt verweist nachdrücklich: M. François, La réception du Concile en France sous Henri III, in: Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Vol. I (Roma 1965) 383–400.

Vgl. V. Martin, Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563–1615) (Genève 1975 [Paris 1919]) 30.
 Ebd., 35.

⁵² M. Pernot, Les Guerres de religion en France 1559–1598 (Paris 1987) 169.

⁵³ J. BOUTIER/A. DEWERPE/D. NORDMAN, Un Tour de France royal. Le Voyage de Charles IX (1564–1566) (Paris 1984).

der kleinen Schrift "Conseil sur le fait du Concile de Trente" zu Wort, in der er die Konzilsdekrete für unvereinbar mit den gallikanischen Freiheiten erklärte. Wer dem König zur Annahme rate, sei ein Verräter und Majestätsverbrecher⁵⁴! Dieses Werk bestimmte den Verlauf der Auseinandersetzung in den folgenden Jahren ganz wesentlich. Viel differenzierter und bei weitem nicht so apodiktisch äußerte sich der Pariser Parlamentsadvokat Baptiste Du Mesnil (1517-?). In einer Schrift mit dem Titel "Advertissement sur le fait du Concile de Trente" wies er auf die Tatsache hin, dass die Rezeption des Tridentinums unvereinbar sei mit der Aufrechterhaltung des Friedensedikts von Amboise (19. März 1563), mit dem der König den Protestanten bis zum Abschluss eines allgemeinen Konzils Glaubensfreiheit zugesichert hatte. Eine Rücknahme dieser Zusage musste zu einem verstärkten Aufflammen des Bürgerkrieges führen55. Dieser juristische Einwurf verfehlte seine Wirkung auf den Hof nicht, so dass es in der Rezeptionsfrage zunächst zu einer politischen Blockade kam. Es scheint so, als habe der Kardinal von Lothringen versucht, während der Abwesenheit des Hofes von Paris diese Blockade mit einem militärischen Handstreich aufzubrechen und so die Registrierung der Konzilsdekrete durch das Parlament von Paris zu erreichen. Jedenfalls unternahm er den Versuch, am 8. Januar 1565 in Begleitung seines Neffen, des jungen Herzogs Henri de Guise (1550-1588), mit einer bewaffneten Mannschaft in Paris einzuziehen. Diese Aktion stand in völligem Gegensatz zu dem Gebot von König Charles IX., der die Präsenz von Bewaffneten in der Hauptstadt während der Tour des Hofes durch die Provinz streng untersagt hatte, sofern diese Truppen nicht seinem eigenen direkten Befehl unterstanden. Dem königlichen Statthalter in Paris, dem Marschall François de Montmorency (1530-79) oblag es, dieses königliche Verbot durchzusetzen. Er stellte sich den Guisen mit einem eigenen Aufgebot entgegen. Dabei kam es am Rande der Stadt sogar zu einem Gefecht, in dessen Verlauf sich der Kardinal von Lothringen, wie es heißt, in die Werkstatt eines Seilers flüchten musste, um nicht in die Hand seiner Feinde zu fallen⁵⁶. Dieser missglückte Coup in Paris hat die Arbeit für die Durchsetzung der Konzilsdekrete in Frankreich lange Zeit belastet und auch einen starken Niederschlag in der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur gefunden57.

Nach dieser politischen Niederlage verstärkte der Kardinal seine Bemühungen, den Ergebnissen des Konzils wenigstens in der kirchlichen Praxis zur

⁵⁴ Zu Dumoulin: J.-L. Thireau, Charles Du Moulin (1500–1566). Etude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance (Genève 1980); die entsprechende Passage aus dem Werk Dumoulins zitiert bei: V. de Caprariis, Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di Religione I, 1559–1572 (Napoli 1959) 186. Siehe auch: T. I. Crimando, Two French views of the council of Trent, in: The Sixteenth-Century Journal 19 (1988) 169–186.

⁵⁵ Ebd., 187f.

⁵⁶ A. DE RUBLE, François de Montmorency, gouverneur de Paris et de l'Île-de-France (Paris 1879) 151.

⁵⁷ Vgl. H. Hauser, Les sources de l'histoire de France au XVIe siècle, Bd. III (Paris 1911) 207–211.

Durchsetzung zu verhelfen. Dazu mussten sie zunächst einmal bekannt gemacht werden. Diesem Zweck diente eine von dem Konzilsteilnehmer Gentian Hervet (1499-1584), Kanoniker in Reims, besorgte Ausgabe der Beschlüsse des Tridentinums in französischer Sprache, die erstmals 1565 in der Erzbischofsstadt Reims erschien58. Nicht nur der Domherr Hervet, sondern auch der bereits erwähnte Bischof von Verdun, Nicolas Psaume, stand dem Kardinal von Lothringen sehr nahe. Psaume besorgte eine kommentierte Ausgabe der Canones et decreta des Konzils, die 1564 im Druck herauskam, versehen mit einer Widmung an den Kardinal, den Psaume als Princeps, Pastor ac Patrone mi observantissime ansprach59. Kurz vor seinem Zusammenstoß mit dem Marschall Montmorency in Paris im Januar 1565 hatte der Kardinal ferner ein Provinzialkonzil nach Reims einberufen, das dem Zweck einer regionalen Umsetzung der Trienter Reformbeschlüsse diente. Diese Versammlung dauerte vom 25. November bis zum 13. Dezember 1564. Ihr Verlauf lässt sich dank einer vorzüglichen Überlieferungslage gut rekonstruieren60. Von ihr ging der letzte Anstoß zur noch 1564 erfolgten Gründung des Priesterseminars in Reims aus, in das nach einer längeren Anlaufphase 1567 die ersten Kandidaten aufgenommen werden konnten⁶¹. Auch in der alltäglichen Seelsorge in der Diözese Reims sollten die Beschlüsse des Tridentinums den Maßstab liefern, gleichsam als Richtschnur der Konfessionalisierung vor Ort. Ehe er im Herbst 1571 zu einer Visitationsreise in die Pfarreien seines Bistums aufbrach, erließ der Kardinal von Lothringen eine Ordonnanz, in der er den Pfarrgeistlichen die Kenntnis der Trienter Dekrete zur Pflicht machte, die auch dem Volk als Wegweisung dienen sollten: "Ils [sc. die Pfarrer] posséderont les décrets du concile de Trente et les liront avec soin, afin de comprendre comment il faut enseigner au peuple, quelles sont les hérésies frappées d'anathème qu'il faut éviter et dénoncer au peuple."62

Inzwischen hatten auch die Gallikaner ihr argumentatives Instrumentarium gegen die Rezeption weiter entwickelt, wobei zwei wesentliche Unvereinbarkeiten zwischen tridentinischem Prinzip und gallikanischer Praxis hervorgehoben wurden. Zum einen hielten die französischen Kronjuristen an ihrer ekkle-

⁵⁸ Le Sainct, sacré, universel, et général Concile de Trente légitimement signifié, & assemblé sous nos saincts Pères les Papes Paul III l'an 1545–1546–1547, Jules III l'an 1551 & 1552, & Pius IIII, 1562–1563. Traduict de Latin en François par Gentian Hervet, d'Orléans, chanoine de Rheins (Reims 1565 [Lyon ²1598]).

⁵⁹ Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii tridentini (...) aucthore Reverendissimo in X Patre D. D. N. Psalmeo, episcopo, comite Virdunensi ad illustrissimum principem reverendissimum cardinalem a Lotharingia (Verdun 1564); vgl. ARDURA (Anm. 15) 233–236.

⁶⁰ Vgl. M. Venard, Le Cardinal de Lorraine dans l'Eglise de France (1564–1574), in: Le Mécénat et l'influence des Guises (Anm. 5) 311–329 (hier 314). Die Statuten des Provinzial-konzils ediert bei: L. Odespun de La Meschiniere, Concilia novissima Galliae a tempore concilii tridentini celebrata (Paris 1646) 1–84.

⁶¹ A. DEGERT, Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution, Bd. 1 (Paris 1912) 41–45; aus lokaler Sicht: J. LEFLON, Le Cardinal de Lorraine et la fondation du Séminaire de Reims en 1564 (Reims 1965).

⁶² Zitiert nach: VENARD (Anm. 60) 316.

siologischen These von der Superiorität der ökumenischen Konzilien über die römischen Pontifices fest. Zum anderen vertraten sie auch seit ieher den Grundsatz, dass die Könige des Landes keinem anderen weltlichen Herrscher unterworfen sein konnten (Rex est imperator in territorio suo). Mit seiner Stärkung der päpstlichen Autorität und der postulierten Unterordnung der Staaten und Mächte unter die universale Kirche habe das Konzil gegen diese elementaren Grundsätze gehandelt, die jedem Gallikaner teuer sein mussten. Es war nicht leicht, gegen diese herrschende Meinung anzugehen. Wegen der Macht des Pariser Parlaments, das auch eine Art von Bücherzensur ausübte, mussten die Befürworter der Trienter Dekrete einen Standpunkt außerhalb Frankreichs finden. von dem aus sie, in gesicherter Position, in die französischen Debatten eingreifen konnten. Auch im Lichte dieser Notwendigkeit ist die Entstehung der Universität von Pont-à-Mousson im Jahre 1572 zu sehen. Jeweils auf halbem Weg zwischen der lothringischen Residenzstadt Nancy und den Bischofsstädten Metz, Toul und Verdun gelegen, war diese Bildungseinrichtung die Vorgängerin der heutigen Universität Nancy, die im Jahre 1768 aus der jesuitisch geprägten Hochschule hervorging. Es handelt sich dabei um die zweite Hochschulgründung des Kardinals von Lothringen - nach Reims im Jahre 1548 -, der dafür seinen Verwandten Herzog Charles III. von Lothringen gewinnen konnte.

Aus der Sicht des Kardinals kam dieser Einrichtung in dem kleinen lothringischen Provinzstädtchen eine wesentliche Funktion in der von ihm betriebenen Politik der Gegenreformation im Osten Frankreichs und im Westen des Heiligen Römischen Reiches zu. Seinem Konzept nach sollte sie deutsche und französische Studenten gleichermaßen anziehen, sie war gedacht als "université placée à la limite des mondes français et germanique, catholique et luthérien, en situation de frontière de catholicité "63. Nach dem Tode Pius' V. selbst in Rom weilend, erwirkte der Kardinal von dem neuen Pontifex Gregor XIII. am 5. Dezember 1572 die Gründungsbulle In Supereminenti64. Die Leitung und Prägung der neu gegründeten Institution fiel dem Jesuitenorden zu. Zum Gründungsvater der juristischen Fakultät von Pont-à-Mousson wurde der bedeutende Rechtsgelehrte Pierre Grégoire (1540-1617), genannt Grégoire de Toulouse, der vom Herzog einen Lehrstuhl für bürgerliches und kanonisches Recht an der neuen lothringischen Landesuniversität erhielt⁶⁵. Auf ihn geht die einzige wissenschaftlich fundierte Verteidigung des Trienter Konzils und seiner Thesen zurück, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im französischsprachigen Raum herauskam. Nach seiner Berufung nach Pont veröffentlichte er 1583 eines

⁶³ M. Pernot, Le cardinal de Lorraine et la fondation de l'université de Pont-à-Mousson, in: L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps. Actes du colloque organisé par l'institut de recherche régionale en sciences sociales, humaines et économiques de l'université de Nancy II (Nancy 1974) 45–66 (hier 51).

⁶⁴ Der Text abgedruckt bei: P. D. G. de Rogéville, Dictionnaire historique des ordonnances et des tribunaux de la Lorraine et du Barrois (Nancy 1777) 489–498.

⁶⁵ C. COLLOT, L'Ecole doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson: Pierre Grégoire de Toulouse et Guillaume Barclay (Paris 1965); L. GAMBINO, Il *De Republica* di Pierre Grégoire: ordine politico e monarchia nella Francia di fine cinquecento (Milano 1978).

der wenigen protridentinischen Werke, die im Verlauf der Kontroverse überhaupt erscheinen konnten, wobei er im Titel bereits explizit auf die 1564 publizierte polemische Schrift des Pariser Parlamentsjuristen Charles Dumoulin Bezug nahm, die er in aller Form zu widerlegen suchte66. Den Hintergrund für das Erscheinen der Schrift bildete die Klerusversammlung von Melun 1579/80, die vergebens von König Henri III. die Annahme der Konzilsdekrete zu erwirken suchte. Seitdem war das Thema wieder einer der ganz großen Gegenstände der französischen Politik. Dabei war es durchaus geschickt, wenn sich Pierre Grégoire in seinem Werk nicht direkt den aktuellen politischen Streitfragen widmete, sondern in einer streng juristischen Argumentation die Thesen des Gallikaners Dumoulin widerlegte, die dieser fast zwanzig Jahre früher recht unsystematisch zu Papier gebracht hatte⁶⁷. Das Werk des namhaften Rechtsgelehrten gehörte in den Debatten der 1580er Jahre zum intellektuellen Waffenarsenal der Anhänger des Hauses Guise und der Liga in Frankreich. Das Kalkül des Ende 1574 in Avignon verstorbenen Kardinals Charles de Guise war aufgegangen, der die lothringische Landesuniversität als Bastion im gelehrten Kampf für die Rezeption des Tridentinums im Königreich konzipiert hatte.

Noch an anderer Stelle konnte die von ihm in seiner Erzdiözese angewendete Strategie dauerhaft ihre Wirkung entfalten. Es ging darum, den von der Juristenelite bekämpften Ideen des Trienter Konzils an der Basis der französischen Kirche zum Durchbruch zu verhelfen. Den Anfang hatte der Kardinal von Lothringen selbst mit der Einberufung eines Provinzialkonzils nach Reims im November/Dezember 1564 gemacht. Nachdem die Klerusversammlung von Melun 1579/80 von König Henri III. ausdrücklich das Recht verbrieft erhalten hatte, derartige Provinzialkonzilien abzuhalten, fanden entsprechende Zusammenkünfte 1581 in Rouen, 1582 in Bordeaux, 1583 erneut in Reims, im selben Jahr in Tours, 1584 in Bourges, 1585 in Aix-en-Provence und 1590 in Toulouse statt⁶⁸. Auf diesem Weg konnte dann der Geist des Trienter Konzils in der französischen Kirche durchdringen, auch wenn die Dekrete nicht formell rezipiert worden sind, um die gallikanischen Empfindlichkeiten nicht zu stören und den Bürgerkrieg nicht von neuem anzufachen. Der entscheidende Durchbruch für eine faktische "Rezeption" erfolgte in dieser Zeit, auch wenn auf der politischen und juristischen Ebene Vorbehalte fortbestanden. In dieser Zeit profilierte

⁶⁶ Réponse au Conseil de Charles Dumoulin sur la dissuasion de la réception du concile de Trente en France par Pierre Grégoire tholosain, docteur ès droits civil et canon, professeur et doyen en l'Université du Pontamousson en Lorraine (Lyon 1583). Der Text findet sich erneut abgedruckt in einer Sammlung der Werke Dumoulins aus dem 17. Jahrhundert: Caroli Molinaei Omnia Opera, Band IV (Paris 1681) 397–444.

⁶⁷ Zu der Schrift Grégoires im einzelnen: C. COLLOT, La réponse de Pierre Grégoire, professeur et doyen en l'université de Pont-à-Mousson, au conseil donné par Dumoulin sur la dissuasion de la réception du concile de Trente en France, in: L'Université de Pont-à-Mousson (Anm. 63) 101–120.

⁶⁸ M. Venard, La Grande Cassure (1520–1598), in: J. Le Goff/R. Rémond (Hg.), Histoire de la France religieuse, Bd. 2: Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, XVIe-XVIIIe siècles (Paris 1988) 300–303.

sich mit dem Kardinal François de Joyeuse (1562–1615) aus einer der mächtigsten Familien des französischen Hochadels, der 1584 Erzbischof von Toulouse wurde, ein Vorkämpfer für die Sache der tridentinischen Reform in Frankreich, der aufgrund seiner Macht und Autorität als der geistige Nachfolger des Kardinals von Lothringen erscheinen konnte⁶⁹. Eng mit Carlo Borromeo verbunden, den er einige Male getroffen hatte, bemühte sich Joyeuse um grundlegende Reformen im Südwesten Frankreichs, in dem sich die Hochburgen der Hugenotten befanden. Er visitierte die Pfarreien (Visitationsreisen 1596/97), gründete 1590 ein Seminar und nahm liturgische Reformen vor. Neben Reims bildete somit die Erzdiözese Toulouse am Ende des 16. Jahrhunderts einen der geographischen Schwerpunkte für die Verwirklichung der vom Trienter Konzil angestoßenen Neuerungen.

Die Fallstudie am Beispiel des Kardinals von Lothringen lässt die Dynamik französischer Positionen zum Trienter Konzil recht gut erkennen. Neben den Blockaden, die der Gallikanismus verursachte, eine von Alain Tallon treffend als "Spiritualität der Juristen" bezeichnete Strömung⁷⁰, gab es in der letzten Sessionsperiode des Konzils eine Reihe von Plänen und Initiativen, die auf die Erprobung von Alternativen zum Tridentinum zielten. Der unternehmungslustige Kardinal aus dem Hause Guise stand hinter diesen Versuchen, die konfessionelle Einheit jenseits von Trient zu erreichen. Aus seiner Sicht war die dauerhafte Spaltung der Christenheit solange abwendbar, wie die Politik noch Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stellte, die in eine andere Richtung wirkten. So kam es zu dem von dem Guisen inspirierten Versuch, mit dem Kolloquium in Poissy den Mittelweg zwischen den sich formierenden konfessionellen Lagern zu erkunden, wobei das Augsburger Bekenntnis als Basis für eine Verständigung dienen sollte. Das Treffen von Zabern mit dem Herzog von Württemberg und dem führenden Stuttgarter Theologen Johannes Brenz diente dem Zweck, zwischen Deutschen und Franzosen ein Einverständnis in den Fragen kirchlicher Lehre und Praxis zu erzielen, um so neben der Routinearbeit des Konzils ein neues Potential für politische Lösungen des Konfessionsproblems zu schaffen. In allem wird das Bemühen des Kardinals deutlich, jenseits der Erstarrung der religiösen Fronten und einem im Status quo befangenen Denken Möglichkeiten für Veränderung und Bewegung zu erproben. Über den einzuschlagenden Weg war er sich selbst nicht immer klar, doch gab es keinen Zweifel über das Ziel, die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen. Erst auf dem Konzil, an dessen abschließenden Sitzungen 1562/63 der französische Kardinal selbst wesent-

⁶⁹ Eine Kollektivbiographie des Kirchenfürsten und seiner Brüder, der wohl bedeutendsten Generation in der Geschichte des Hauses Joyeuse, bietet: P. VAISSTÈRE, Messieurs de Joyeuse (1560–1615) (Paris 1926); einer der Brüder des Kardinals war der Kapuziner Père Ange: L. DE GONZAGUE, Le Père Ange de Joyeuse, frère mineur capucin, maréchal de France (1563–1608) (Paris 1928).
70 TALLON (Anm. 33) 817.

lichen Anteil nahm, hat er sich im Sinne einer persönlichen konziliaren Wende zur Legitimität und zur Alternativlosigkeit des Tridentinums bekannt. Der Ausbruch des konfessionellen Bürgerkrieges in Frankreich reduzierte die Möglichkeiten für politisches Handeln, so dass vorerst kein Weg mehr aus der Konfessionalisierung herausführte. Der erfolgreiche Abschluss des Konzils in Trient war dann auch dem Wirken des Kardinals von Lothringen zuzuschreiben. In der Folge hat er alles für die Verbreitung und Verwirklichung der Trienter Dekrete in Frankreich getan. Wegen der starken gallikanischen Widerstände in den Institutionen des Königreiches hat er sich dabei vor allem auf seine regionale Machtbasis in der Erzdiözese Reims und im Herzogtum Lothringen gestützt, um von dort aus für die Rezeption, die Annahme der Konzilsdekrete, zu wirken. Diese Strategie sollte noch über seinen Tod im Jahre 1574 hinauswirken. So zeigte sich deutlich, dass es auch für Frankreich keinen Weg zwischen Reformation und Gegenreformation gab. "Trient" stand für die einzige gangbare Praxis der Kirchenreform. Das Modell des Konzils war anwendbar und kohärent, was von den verschiedenen gallikanischen Reformkonzepten, die zuvor erwogen worden waren, nicht behauptet werden konnte.

Reformatio in Capite?

Das Konzil von Trient und die Reform des Papsttums*

Von GÜNTHER WASSILOWSKY

Keines der auf dem Konzil von Trient verabschiedeten Dekrete enthält bekanntlich explizite Forderungen zur Reform von Papstamt, römischer Kurie und päpstlichem Hof. Man mag dies für erstaunlich halten, da ja gerade das Papsttum, das römische System und der theologische Anspruch der Päpste eine der Hauptursachen für den Ausbruch der Reformation und eine bevorzugte Zielscheibe der protestantischen Kritik gebildet hatte. Aus päpstlich-kurialer Perspektive jedoch war aus Gründen der innerkirchlichen Strukturbalance auf dem Tridentinum beinahe nichts wichtiger, als dass alle Versuche des Konzils, die Reform auch auf Papst und Kurie auszuweiten, erfolgreich abgeschmettert oder zumindest elegant umgeleitet wurden. Als Gespenst geisterte der gerade erst überwundene Konziliarismus nämlich noch immer durch den Apostolischen Palast und schürte in den unruhigen Herzen der Päpste einen fundamentalen, bis in die letzte Konzilssession anhaltenden horror Concilii. Die Verabschiedung einer ausdrücklichen Papsttumsreform hätte das Konzil von Trient zum Richter über das Haupt der Kirche gemacht und in der Folge sehr grundsätzliche Konsequenzen für die ekklesiologische Verhältnisbestimmung von Konzilsinstitut und Papstamt nach sich gezogen. Eben deswegen galt es, eine solche Reform abzuwehren mit allen Mitteln der Diplomatie und in Berufung auf die alte kanonische Rechtsformel: Prima sedes a nemine iudicatur¹.

Was wiederum die nachkonziliare Durchführung der tridentinischen Reform am Leib der Kirche betrifft, so gilt es seit Hubert Jedin als Gemeinplatz der Forschung, dass erst die Identifikation des Papsttums mit den Beschlüssen des Tridentinums seinen geschichtlichen Erfolg begründet hat². Aus der Übernahme

^{*} Der vorliegende Aufsatz gibt den mit Anmerkungen versehenen Vortrag wieder, den ich im Rahmen des am 28. und 29. Februar 2008 vom Römischen Institut der Görres-Gesellschaft und der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum durchgeführten Symposiums gehalten habe. Das Kolloquium, das im Campo Santo Teutonico (Rom) unter der Leitung von Rektor Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz und dem Vorsitzenden des Corpus Catholicorum, Prof. Dr. Peter Walter, abgehalten wurde, diente der ersten sondierenden Vorbereitung einer Tagung, die 2013 anlässlich der 450. Wiederkehr des Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient stattfinden soll. Der Text fasst einige zentrale Ergebnisse meiner im Februar 2007 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Wilhelms-Universität Münster im Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte angenommenen Habilitationsschrift "Die Inszenierung des Geheimen. Religion und Politik im Papstwahlverfahren der Frühen Neuzeit. Diskurs – Technik – Symbolik" zusammen, die demnächst im Druck erscheinen wird.

¹ Zu Ursprung und Geschichte dieses Prinzips vgl. K. Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart (Würzburg 1990) 95–98.

² Jedin hat diesen Sachverhalt immer wieder hervorgehoben, so z. B. in: H. Jedin, Papst und Konzil. Ihre Beziehung vor, auf und nach dem Trienter Konzil, in: Kirche des Glaubens –

der zentralen Führungsrolle bei der gesamtkirchlichen Umsetzung des tridentinischen Reformwerkes schlugen die Päpste freilich für sich selbst – hinsichtlich des Zuwachses an absolutistischer Macht und Prestige – mächtig Profit.

Bleibt die Frage, ob sich die posttridentinische Reformtätigkeit des Papsttums auf jene ordnenden, normierenden und kontrollierenden Eingriffe am Leib der Kirche beschränkte – Maßnahmen, die freilich nur mit einer parallelen Modernisierungen auch der päpstlichen Organe durchzuführen waren. Oder aber lassen sich jenseits dieser päpstlich-zentralistisch organisierten reformatio in membris und ihren administrativen Rückwirkungen auf die Kurienorganisation in der nachkonziliaren Zeit auch veritable Reformen festmachen, die das Papsttum an sich selbst (an seinem eigenen institutionellen Körper und seinem Selbstverständnis) vorgenommen hat und die mit dem Konzil von Trient in Zusammenhang standen bzw. von den Zeitgenossen in Verbindung gebracht worden sind – und das obwohl die Endtexte des Tridentinums über eine solche reformatio in

capite schweigen?

Die neuere frühneuzeitliche Papstgeschichts- und Trientforschung hat in Abkehr von der älteren Historiographie eher die sich von der vor- in die nachkonziliare Zeit durchhaltenden Kontinuitäten hervorgehoben. Wolfgang Reinhard, dessen Anwendung sozial- und wirtschaftshistorischer Methoden auf die Papstgeschichte innerhalb seiner Zunft so anregend wirkte, dass mittlerweile die überwiegende Mehrheit der deutschsprachigen Arbeiten über das frühneuzeitliche Rom von Allgemeinhistorikern (und damit unter genuin politikgeschichtlicher Perspektive) geschrieben wird3, - Wolfgang Reinhard hat für beide von ihm untersuchte Felder, also sowohl für das römische Benefizial- und Pfründenwesen als auch für das, was er "Mikropolitik" nennt (sprich den Einsatz informeller Patronagenetzwerke zu politischen Zwecken), keinen nennenswerten Wandel nach dem Konzil von Trient festgestellt. Wenn beispielsweise 1692 der institutionelle Nepotismus abgeschafft wurde, dann geschah dies nach Reinhard nicht etwa deshalb, weil eine "ripresa tridentina" unter den Innozenz-Päpsten ihm endgültig die Legitimität entzog, sondern weil die systematische Versorgung der Papstfamilie im Zuge der Krise der Papstfinanz in der zweiten Hälfte

Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (Bd. 2) (Freiburg i. Br. 1966) 429-440. 439 f

³ Als aktueller Überblick über die gegenwärtige internationale Forschung zum frühneuzeitlichen Rom: A. Karsten/J. Zunckel, Perspektiven der Romforschung, in: HZ 282 (2006) 681–715.

⁴ Der klassische Verweistext: W. Reinhard, Freunde und Kreaturen. "Verflechtung" als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600 (München 1979); gekürzt in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen (= Historische Forschungen 60) (Berlin 1997) 289–310. Vgl. als jüngste, gleich fünf mikropolitische Studien enthaltende und alle anderen Arbeiten aufführende Publikation: W. Reinhard (Hg.), Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 107) (Tübingen 2004). Zur historiographischen Einordnung des Reinhardschen Verflechtungsansatzes vgl. B. EMICH/N. REINHARDT/H. von THIESSEN/CH. WIELAND, Stand und Perspektiven der Patronageforschung, in: ZHF 32 (2005) 233–265.

des 17. Jahrhunderts schlicht zu teuer wurde⁵. In seiner programmatischen Einleitung des Sammelbandes "Das Konzil von Trient und die Moderne", welcher eine Tagung zum 450. Jahrestag der Eröffnung des Tridentinums dokumentiert und damit einen wichtigen Bezugspunkt der Forschung für das Jubiläum 2013 darstellen wird, unterstreicht Reinhard noch einmal, dass das, was das Papsttum nach Trient als Selbstreform durchgeführt hat, sich auf "kosmetische Operationen" wie die berühmte Pönitentiariereform Pius' V. von 1569 beschränkte6. Wenn sich nach Reinhard am posttridentinischen Papsttum etwas änderte, dann war es das administrative Herrschaftssystem, das schon in den Augen Paolo Prodis so sehr zu Modernisierungsleistungen fähig war, dass die römische Kurie zumindest eine Zeit lang als Prototyp für das neuzeitliche Staatswesen insgesamt gelten darf7. Alle anderen Anstrengungen jedoch, die im posttridentinischen Rom etwa auf den Feldern der Spiritualität oder der Kunst unternommen worden sind, werden in dieser Betrachtungsweise als kompensatorische, die tatsächliche soziale Wirklichkeit verdeckende Oberflächenphänomene gewertet wörtlich: als die Ergebnisse einer "Herstellung von äußerem klerikalem Deko-

Ich kann und will diese aus politik-, wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Warte gewonnenen Ergebnisse nicht widerlegen – dafür eignet ihnen innerhalb ihres gesetzten methodischen Denkrahmens allzu bestechende Plausibilität und dafür verdankt meine eigene Kenntnis über das sozio-ökonomische Segment des päpstlichen Roms diesen Arbeiten auch viel zu viel. Ich möchte aber als Kirchenund Theologiehistoriker der Frage nachgehen, ob dieses äußerst statische Bild, das uns die Sozialhistoriker vom frühneuzeitlichen Papsttum vor und nach Trient gezeichnet haben, so unbewegt, monolithisch, konfliktlos und eindeutig bleibt, wenn man die Ebene der religiös-theologischen Wertevorstellungen inklusive ihrer symbolisch-performativen Manifestationen ernst nimmt und wesentlich stärker gewichtet als es ein Allgemeinhistoriker vielleicht tun muss. Es geht mir auch um den Einbezug anderer, im weiten Sinne kultureller Felder, wie das der päpstlich geförderten akademischen Theologie, wie die Berücksichtigung des Ordens- und Akademiewesens, die intellektuelle Prägung der römi-

⁵ Z.B. W. Reinhard, Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: ZKG 86 (1975) 145–185, 177 f.

Deutschen Historischen Instituts in Trient 16) (Berlin 2001) 23-42, 33.

REINHARD (Anm. 6). Jüngst noch einmal prononciert: W. REINHARD, Schwäche und schöner Schein. Das Rom der Päpste im Europa des Barock 1572–1676, in: HZ 283 (2006) 281–

318.

⁶ W. Reinhard, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche, in: P. Prodi/ W. Reinhard (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne (= Schriften des Italienisch-

⁷ So die These in: P. Prodi, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna (Bologna 1982). Jetzt in deutscher Sprache und in abermaliger Prüfung aus dem Abstand von 20 Jahren: P. Prodi, "Plures in papa considerantur personae distinctae". Zur Entwicklung des Papsttums in der Neuzeit, in: G. Wassilowsky/H. Wolf (Hg.), Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom (= Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 11) (Münster 2005) 21–36.

schen Funktionseliten und päpstlichen Berater und nicht zuletzt um das weite Feld der päpstlichen Selbstdarstellung in höfisch-liturgischem Zeremoniell. Ähnlich wichtig wie die Integration dieser bislang viel zu wenig beachteten Bereiche scheint es mir zu sein, die sozialen Praktiken im posttridentinischen Rom auf die ihnen zugrunde liegenden oder inhärenten Werte und Normen zu untersuchen und dabei insbesondere den miteinander konkurrierenden alten und neuen Wertevorstellungen und den Strategien zur Konfliktlösung Aufmerksamkeit zu schenken. In einer solchen Perspektivik erscheint das posttridentinische Rom der Päpste als ein hoch konfliktives und gerade deswegen religionskulturell durchaus produktives Feld mit einer realen Normenvielfalt und sogar-konkurrenz⁹.

In einem ersten Schritt werde ich mich noch einmal den Debatten zuwenden, die während des Tridentinums selbst zum Thema Papsttumsreform stattgefunden haben. Danach möchte ich am Beispiel der Reform von Verfahren und Zeremoniell der Papstwahl von 1621/22 zeigen, wie es 60 Jahre nach Konzilsabschluss und nach jahrzehntelangen heftigen innerkurialen Kämpfen endlich während des kurzen Pontifikats Gregors XV. Ludovisi zur Implantierung eines tridentinischen Wertekomplexes gleichsam in der generierenden Herzkammer des Papsttums – dem Konklave – gekommen ist. Mit einigen an diesem Beispiel gemachten grundsätzlichen Beobachtungen zur Konzilsrezeption und mit einem Ausblick auf mögliche Forschungsperspektiven möchte ich schließen.

1. Der Kampf um eine Reformatio in Capite während der dritten Tagungsperiode des Konzils von Trient

Die exzellente Edition der Traktate aus dem letzten Konzilsjahr, die Klaus Ganzer 2001 als Volumen secundum des XIII. Bandes des Concilium Tridentinum vorgelegt hat ¹⁰, eröffnet dem heutigen Konzilshistoriker einen bislang so nicht möglichen, äußerst tiefenscharfen Einblick in die vermutlich gefährlichste Krise, die das Tridentinum kurz vor seinem Abschluss zu bewältigen hatte. Ganz nach dem Vorbild der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts hatten der König von Portugal, der Kaiser und zuletzt auch der französische Hof nationale Denk-

Volker Reinhardt ist derjenige unter den Frühneuzeithistorikern Roms, der schon mehrfach das Konfliktive als ein dem Papsttum gerade aufgrund seiner geistlich-weltlichen Doppelnatur systeminhärentes Element hervorhob und der insbesondere das Feld der "Gesinnung" als "ein weites Terrain für neue Forschungen" empfahl: V. REINHARDT, Kreise stören – Kreise schlagen. Perspektiven römischer Elitenforschung, in: D. BÜCHEL/V. REINHARDT (Hg.), Die Kreise der Nepoten. Neue Forschungen zu alten und neuen Eliten Roms in der Frühen Neuzeit (= Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit 5) (Bern 2001) 11–27; V. REINHARDT, Normenkonkurrenz an der neuzeitlichen Kurie, in: Wassilowsky (Anm. 7) 51–65, 65.

¹⁰ Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum. Nova Collectio. Ed. Societas Goerresiana (Bd. XIII/2: Concilii Tridentini Tractatum. Traktate nach der XXII. Session [17. September 1562 bis zum Schluß des Konzils], hg. und bearb. von K. Ganzer) (Freiburg i. Br. 2001); künftig: CT XIII/2.

schriften bei der Konzilsleitung eingereicht, in denen sie ihre teilweise sehr radikalen Reformforderungen formulierten¹¹. Den bei weitem umfangreichsten und gehaltvollsten Text stellt das große, von Ferdinand I. unterzeichnete Reformlibell vom Mai 1562 dar¹². An erster Stelle einer langen Liste mit den bekannten Petitionen (Verzicht auf schädliche Dispense, Beseitigung von Pfründenkumulation, Einhaltung der Residenzpflicht etc.) steht das dort mit großer Vehemenz vorgetragene Desiderat einer Reform von Papsttum und Kurie¹³. Ohne sie wäre jede *reformatio in membris* von vorneherein zum Scheitern verurteilt.

Die Geschichte des im Folgenden entstehenden Patts zwischen kaiserlichfranzösischer und päpstlicher Partei, die derartige Forderungen kategorisch zurückwies, und wie schließlich der neu ernannte päpstliche Legat Giovanni Morone durch persönliche Verhandlung mit dem Kaiser in Innsbruck die das Konzil rettende Deeskalation herbeiführte, ist schon mehrmals geschrieben worden¹⁴. Auf der Grundlage der von Ganzer edierten Texte, welche die Kontroverse zwischen Morone und den Kaiserlichen genau dokumentieren, wird nun deutlich, was zuallererst man sich auf weltlicher Seite unter einer Reform von Papsttum und Kurie vorgestellt hat. In den neun auf einander reagierenden, zum Teil sehr ausführlichen Schreiben, die Morone, Ferdinand I. und seine theologischen Ratgeber zwischen dem 23. April und dem 14. Mai 1563 untereinander ausgetauscht haben, geht es hinsichtlich der Papsttumsreform im Kern um zwei Punkte: und zwar erstens um die Papstwahl und zweitens um die Problematik der Kardinalskreationen¹⁵. Diesen beiden, eng miteinander zusammenhängenden Bereichen wird eine Schlüsselposition für das gesamte römische System zugesprochen. Wenn es nämlich möglich ist, den Ausgang eines Konklaves dadurch zu bestimmen, weil zuvor die Auswahl von künftigen kardinalizischen Papstwählern ganz gezielt unter dem Gesichtspunkt der Lovalität gegenüber der regierenden Papstfamilie (und nicht hinsichtlich ihrer Eignung und ihres Nutzens für die Kirche) getroffen wurde und damit der Kardinalnepot eines verstorbenen Papstes im nächsten Konklave über eine möglichst große Faktion von ergebenen Kreaturen seines Onkels im Wählerkollegium weitgehend frei verfügen kann, dann diskreditiert dies das Verfahren zur Ermittlung des Stellvertreters Christi auf Erden aufs Empfindlichste. Und weil das Konklave gleichsam das immer wiederkehrende Ursprungsereignis für das gesamt sozio-kultu-

¹⁵ Vgl. die Artikel vom 24.04.1563, die Kaiser Ferdinand der Theologenkommission zur Beratung vorlegen ließ: CT XIII/2, 360–362.

¹¹ Dazu J. STEINRUCK, Die nationalen Reformdenkschriften der dritten Periode des Konzils von Trient (1562/63), in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36 (1974) 225–239.

¹² CT XIII/1, 661–685. Zur Entstehungsgeschichte vgl. G. Eder, Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 18/19) (Münster 1911).

¹³ CT XIII/1, 666 f.

¹⁴ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. Dritte Tagungsperiode und Abschluß (Bd. IV/1 und 2) (Freiburg i. Br. 1975); Ders., Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63) (Würzburg 1941).

relle System der geistlichen Wahlmonarchie des Papsttums darstellt, stehen alle Entscheidungen, die an der päpstlichen Kurie getroffen werden, unter dem Verdacht, primär von nepotistischen und klientelären Interessen im Blick auf das kommende Konklave geleitet zu sein.

In den Reformpapieren kaiserlicher Provenienz werden die listigen Strategien und Absprachen, die hinter den (mehr oder weniger) verschlossenen Konklavetüren unter den Kardinälen und ihren conclavisti zur Herbeiführung eines bestimmten Wahlergebnisses angewandt wurden, als "machinationes" bezeichnet¹⁶. Um sie abzustellen, forderte der Kaiser eine tief greifende Konklavereform, die das Konzil in Trient zu debattieren und zu verabschieden habe. Nicht ausgeschlossen, dass Ferdinand I. Pamphlete wie die 1556 im Reich publizierte Konklaveschrift des Pier Paolo Vergerio auf den Tisch gelegt bekam; der zum Luthertum konvertierte ehemalige päpstliche Nuntius am Kaiserhof hatte darin den Ordo eligendi Pontificis aus dem Caeremoniale Romanum von 1488 abgedruckt und mit einer äußerst bissigen zeremonialkritischen Einleitung versehen, die das Papsttum am Nerv seines generierenden Ursprungs – der Papstwahl – empfindlich treffen musste¹⁷.

Morone dagegen hat den Kaiser in Innsbruck auf die gerade erschienene Konklavereformbulle *In eligendis* vom 9. Oktober 1562 verwiesen 18. In der Tat hatte Pius IV. im Sommer 1562 nach Vorlage des kaiserlichen Reformlibells und im Blick auf die zu erwartenden Reformdebatten der dritten Sitzungsperiode eine bereits unter Julius III. entworfene, aber nie expedierte Bulle über die Reform des Konklaves 19 wieder hervorgeholt, gründlich überarbeiten und schließlich publizieren lassen. Im *Codex latinus monacensis* 152 der Bayerischen Staatsbibliothek hat sich ein Vorentwurf zur Bulle *In eligendis* erhalten, den der gelehrte Augustiner-Eremit Onofrio Panvinio an seine nie publizierte mehrbändige Geschichte der Papstwahl *De varia Romanorum Pontificium creatione* angefügt hat 20. Dieser Vorentwurf zur Papstwahlbulle von 1562 belegt wiederum die Rezeption des Werkes eines der profiliertesten Protagonisten der Katho-

¹⁶ Vgl. das große Gutachten des Kaisers vom 7.05.1563: CT XIII/2, 365-378.

¹⁷ Ordo Eligendi Pontificis, et Ratio (Tübingen 1556). Zu Vergerio: E. Wenneker, Vergerio, Pier Paolo, in: BBKL 12 (1997) 1242–1256. Grundsätzlich zur protestantischen Papsttumskritik als Zeremonialkritik: N. Staubach, "Honor Dei' oder "Bapsts Gepreng'? Zur Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: N. Staubach (Hg.), Rom und das Reich vor der Reformation (= Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 7) (Frankfurt a. M. 2004) 91–136; J. J. Berns, Luthers Papstkritik als Zeremonialkritik. Zur Bedeutung des päpstlichen Zeremoniells für das fürstliche Hofzeremoniell der Frühen Neuzeit, in: J. J. Berns/Th. Rahn (Hg.), Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Tübingen 1995) 157–173.

¹⁸ Vgl. die Antwort Morones auf die Duplica des Kaisers: CT XIII/2, 387-389, 389.

¹⁹ Sie ist ediert in: CT XIII/1, 204–209.

²⁰ Onofrio Panvinios mehr als 600 Folioseiten starkes, in zehn Bücher gegliedertes Manuskript *De varia Romani Pontificis Creatione* stellt den ersten Versuch einer umfassenden, zusammenhängenden Geschichte der Papstwahl dar. Das Werk steht exemplarisch für ein in der Mitte des 16. Jahrhunderts aufkommendes Bedürfnis nach historischer Vergewisserung auf einem stark debattieren Feld der katholischen Reform – nämlich der Papstwahl.

lischen Reform aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Und zwar wird dort im Kapitel De forma electionis auf die Beschreibung der Magistratswahlen in der Republik Venedig zurückgegriffen, wie sie der aus einer venezianischen Patrizierfamilie stammende und lange Zeit in den Diensten der Serenissima stehende Gasparo Contarini in seinem Frühwerk De magistratibus et republica Venetorum²¹ vorgenommen hat. Die Technik dieses in Venedig erfundenen Wahlverfahrens22 strebte kein anderes Ziel an, als - wie Contarini schreibt - ut suffragia quam occultissima essent²³. In dieser Vorstufe zu In eligendis stößt man erstmalig in der Geschichte des Papstwahlrechtes auf den Vorschlag, den Pontifex Maximus in einem Wahlverfahren zu ermitteln, in dem das Votum eines Wählers sowohl in der Phase der Abgabe der Stimme als auch in der Phase der Auszählung definitiv unbekannt bleibt. Überhaupt wäre es bei Übernahme dieses Entwurfes zur ersten genaueren Normierung des modus eligendi bei der Papstwahl gekommen, da das III. Laterankonzil (Licet de vitanda von 1179) nur das Prinzip der Zweidrittelmehrheit als unabdingbar vorschrieb und das Dekret Quia propter des IV. Lateranense (1215) die drei bekannten kanonischen Wahlformen (Skrutinal-, Kompromiß- und Inspirationswahl) nur sehr ungenau und für kirchliche Wahlen im Allgemeinen definierte. Wer nun aber die verabschiedete Fassung von In eligendis in Händen hält²⁴, wird diesen und andere Reformvorschläge vergeblich suchen. Ersatzlos wurden die Passagen bezüglich einer kanonischen Normierung und Einführung eines geheimen Papstwahlverfahrens im Laufe der weiteren Textentwicklung gestrichen²⁵. Stattdessen belässt es das Dekret bei allgemein gehaltenen moralischen Ermahnungen an die Adresse der Kardinäle, sich bei der Abgabe ihrer Stimmen jeglicher List, Betrügerei, Parteilichkeit und Leidenschaft zu enthalten sowie keine Vereinigungen, Verabredungen, Übereinkünfte oder andere unerlaubte Verträge zu schließen²⁶.

²¹ Entstanden zwischen 1524 und 1534; gedruckt: Paris 1543, Basel 1544 und 1547, Venedig 1551. Zu dem Werk: F. DITTRICH, Gasparo Contarini 1483–1542. Eine Monographie (Braunsberg 1885) 237–253; G. FRAGNITO, Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità (= Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa. Studi e testi 9) (Firenze 1988).

²² Zu den venezianischen Wahlverfahren: Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima (Rom 1992 ff.) In deutscher Sprache immer noch am ausführlichsten: H. Kretschmayr, Geschichte von Venedig (3 Bde.) (Gotha/Stuttgart 1905–1934).

²³ Casparis Contareni Patricii Veneti, De magistratibus et republica Venetorum. Libri quinque (Basel 1544) 50.

²⁴ Magnum Bullarum Romanum. Bullarum privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificium amplissima collectio (Romae 1733–1762), Bd. IV/2, 145–148; künftig: MBR.

²⁵ Eine ausführliche Untersuchung zur Textgeschichte dieser Bulle, zu den lebhaften Widerständen, die gegen sie im Kardinalskollegium entstanden sein mussten, zur Rolle des Kardinalnepoten Carlo Borromeo bei der Textgenese und schließlich zu den Konzilsdiskussionen über diese Bulle vor wie nach ihrer Publikation wäre sicher ein lohnendes Unterfangen. Erste Hinweise auf diverse Gutachten aus der Vorgeschichte dieser Bulle bei J. B. SÄGMÜLLER, Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exklusive (Tübingen 1892) 127–133; H. SINGER, Das c. Quia frequenter, ein nie in Geltung gewesenes "Papstwahldekret" Innozenz' IV. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Selbstwahl im Konklave, in: ZSRG 37 (1916) 1–140, 103 f. ²⁶ MBR IV/2 (Anm. 24) 148.

Dem entsprechend negativ fiel das Urteil der Reformer über die Konklavebulle Pius' IV. aus. Paolo Sarpi schrieb in seiner späteren Konzilsgeschichte, In eligendis sei nur verabschiedet worden, um eine eigentliche Reform abzuschmettern². Kaiser Ferdinand verlangte bei den Verhandlungen in Innsbruck, das Thema noch einmal neu auf die Agenda des Konzils zu setzen, um dort zumindest eine Ergänzung zur päpstlichen Bulle zu verabschieden. Daraufhin drohte Morone dem Kaiser, dass in diesem Fall auch ein Passus einzufügen wäre, der den säkularen Potentaten in Zukunft jegliche Einflussnahme auf die Papstwahl definitiv verbietet²8. Klienteläre Interessen sowohl auf weltlicher wie kurialer Seite und ein durchgehaltenes päpstliches Nein zu einer konziliaren reformatio in Capite haben also die Aufnahme des Themas in die große Reformvorlage von 1563 verhindert, so dass es am Ende auf dem Tridentinum auch nicht zu einer Papsttumsreform im Modus von Konklavereform kommen konnte. Der Ruf indes nach einer Reform der Papstwahl ist nach Abschluss des Konzils niemals verstummt.

2. Der lange Weg bis zur Konklavereform Gregors XV. von 1621/22

Zehn Jahre nach Konzilsende rief Gregor XIII. im Konsistorium vom 5. November 1572 die Congregatio super reformatione ceremoniali ins Leben²⁹. Aufgabe dieser 13-köpfigen Zeremonialkongregation war eine grundlegende Reformierung der päpstlichen Zeremonienbücher, die das gesamte Leben von Kurie und Papsthof regelten³⁰. Als Vorlage dienten die Zeremonialwerke aus der Zeit des Renaissancepapsttums der päpstlichen Zeremonienmeister Patrizi Agostino Piccolomini und Paris de Grassis, über deren humanistischen Geist und Zeremonialtheorie wir durch die Editionen von Mark Dykmans³¹ und die jüngsten Studien von Nikolaus Staubach und Jörg Bölling mittlerweile recht gut informiert sind³². Im Vergleich dazu steht die Erforschung des posttridentinischen Papstzeremoniells ganz am Anfang – ein Defizit, das in den gegenwärtigen Debatten über die angebliche Ausrichtung der tridentinischen Liturgiereform und den Charakter des Missale Romanum von 1570 problematisch zu Buche

²⁷ Belege bei SÄGMÜLLER (Anm. 25) 133 f.

²⁸ Vgl. CT XIII/2, 389.

²⁹ Diaria Francesco Mucantio (1572–1580), Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi L II 30, f. 85v. (5.11.1572): In eodem consistorio deputavit 13 rev. Cardinales ut intenderent reformationi librorum caeremonialis, et ad definiendum controversias inter principes et oratores circa eorum loca, et praecedentias.

³⁰ In den ersten Jahren ihres Bestehens zielte die Kongregation insbesondere auf die Revision des zweiten Buches des *Caerimoniale Romanum* von 1488, welches die kirchenjährlichen Messfeierlichkeiten in der päpstlichen Kapelle zum Gegenstand hat.

Z.B. M. Dykmans (Hg.), L'Oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial Papal de la Première Renaissance (2 Bde.) (= Studi e Testi 293 u. 294) (Città del Vaticano 1980–1982).
 Z.B. STAUBACH (Anm. 17); J. Bölling, Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Mu-

sik – Performanz (= Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 12) (Frankfurt a. M. 2006).

schlägt. Jedenfalls sind die posttridentinischen Liturgiebücher allesamt von Vorgänger-, Unter- oder Nachfolgekommissionen dieser 1572 gegründeten Zeremonialkongregation erstellt worden, über deren innere Entwicklung und theologi-

sche Ausrichtung wir erschreckend wenig wissen.

Ab Januar 1591 lässt sich eine eigenständige Congregatione per la riforma del Conclave nachweisen³³. Das Projekt Konklavereform ist also zu diesem Zeitpunkt aus der Zeremonialkongregation ausgegliedert und in einer außerordentlichen Kongregation institutionalisiert worden. Unter Clemens VIII. gehörten ihr die drei Reformkardinäle Gabriele Paleotti, Agostino Valier und Federico Borromeo an, unter Paul V. kommen schließlich Roberto Bellarmino und Cesare Baronio dazu³⁴. Zu Beginn des Aldobrandini-Pontifikats und noch einmal zu Beginn des Borghese-Pontifikats legte diese Kommission Bullen-Entwürfe vor, die beides Mal sowohl an innerkurialen als auch an weltlichen (v. a. spanischen) Widerständen gescheitert und wieder in den kurialen Schreibtischen verschwunden waren³⁵. Erst unter den ersten Jesuitenschülern auf dem Papstthron – Gregor XV. und seinem Kardinalnepoten Ludovico Ludovisi – kommt es endlich im November 1621 zur Verabschiedung der großen Papstwahlbulle Aeterni Patris Filius³⁶ und vier Monate später des Caeremoniale in electione Summi Romani Pontificis observanda³⁷.

Es ist an dieser Stelle unmöglich, das gesamte gregorianische Regelwerk und seine Bedeutung für die religiöse und politische Kultur des frühneuzeitlichen Papsttums vorzustellen³⁸. Das entscheidende Movens und das zentrale Herzstück dieser Reform ist jedenfalls die Abschaffung einer Wahlform, die in keinem einzigen normativen Rechtstext zur Papstwahl jemals Erwähnung gefun-

³³ Avviso di Roma vom 2. Januar 1591 (Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 1059 I, f. 2r).
³⁴ Gemäß der 1605 verfassten Relation über den päpstlichen Hof von Giovanni Battista Ceci gehörten folgende Kardinäle der Kongregation an: "Gioiosa capo, Giustiniano, Bandino, Zappata, Giuri, Panfilio, Visconti, Arigonio, Cesis, Bellarmino, Baronio, Peron." (Die Relation ist ediert bei: S. M. Seidler, Il teatro del mondo. Diplomatische und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert [= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 3] [Frankfurt a. M. 1996] 217–281, hier 268). Der 1595 zum Erzbischof von Mailand ernannte Federico Borromeo ist inzwischen weitestgehend der Residenzpflicht treu und kann deswegen an regelmäßigen Kongregationssitzungen nicht mehr teilnehmen.

³⁵ Während der Entwurf Clemens' VIII. in einer selbständigen Überlieferung vorliegt (Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 2032, f. 333v–337r sowie f. 352r–356v. Titel: *Minuta bullae super Conclavi, quae per manus Ill.morum DD. Cardinalium transmittitur, ut omnia in ea contenta plenius videantur*), existiert die unter Paul V. entstandene Fassung nur noch in einer synoptischen Zusammenstellung beider Texte (Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 2032, f. 358r–365v. Ebenso auffindbar in: Barb. lat. 2402; Archivio Segreto Vaticano, Fondo Pio 5, f. 128r–136v; Biblioteca Corsiniana, 33 A 7 (Cod. 218), f. 18r–26v und f. 27r–34v. Titel: *Capita earum rerum, quae continentur in minuta bullae fel. rec. Clementis PP. VIII. super conclavi, Pauli PP. V. iussu et auctoritate recognita*).

³⁶ MBR (Anm. 24) Bd. V/4, 400–403.

³⁷ MBR (Anm. 24) Bd. V/5, 5–17

³⁸ Dies geschieht in aller Ausführlichkeit im dritten Kapitel meiner Habilitationsschrift "Die Inszenierung des Geheimen. Religion und Politik im Papstwahlverfahren der Frühen Neuzeit. Diskurs – Technik – Symbolik".

den hat, nach der aber beinahe 100 Jahre lang die überwiegende Mehrheit der Päpste bis 1621 faktisch gewählt worden ist³⁹. In deskriptiven Konklaveberichten wird sie als *electio per viam adorationis* bzw. als *elettione per adoratione* bezeichnet. Da auch die beiden Dekrete Gregors XV. die Abschaffung dieser Adorations- oder Huldigungswahl allein durch die exklusive Verpflichtung auf die anderen drei Wahlformen (Skrutinal-, Kompromiss-, und Inspirationswahl) betrieben, die Adorationswahl selbst aber mit keinem Wort erwähnten, hat die gregorianische Konklavereform diesen Wahlmodus bis heute komplett aus dem kollektiven Gedächtnis von Kirche und historischer Wissenschaft getilgt.

Im Großen und Ganzen wird man sich die Adorationswahl folgendermaßen vorzustellen haben: Sind die konfliktreichen Verhandlungen an einem Punkt angelangt, an dem der Kardinalnepot (als Haupt der Partei der von seinem Onkel Kreierten) zumindest die einfache Mehrheit organisieren konnte, dann zieht er mit seiner Faktion in die Paulinische Kapelle (den Wahlort vor der gregorianischen Reform), setzt seinen Kandidaten auf den vor dem Altar aufgestellten Thronsessel und beginnt, den sitzenden Kardinal mit einer tiefen Verbeugung zu verehren. Ein Klient nach dem anderen tut es ihm nach. Der Kardinal ist dann zum Papst gewählt, wenn Zweidrittel der Papstwähler ihm auf diese Weise huldigen. Das heißt: Eine symbolische Geste der Papstverehrung, die das Papstzeremoniell immer wieder enthält und auch das Wahlzeremoniell nach einer der drei kanonischen Wahlformen vorsieht, wird bei der Adorationswahl zum performativen Ritual, zum konstitutiven Akt, mit dem ein Kardinal zum Papst gewählt wird. Mit anderen Worten: Wird ein Kardinal vom Kardinalskollegium zu Zweidritteln als Papst verehrt, dann ist er auch Papst.

Man kann sich gut vorstellen, unter welchem Zugzwang sich die Kardinäle anderer Faktionen empfinden mussten, sobald die Zahl der Huldigungen die einfache Mehrheit überschritten hatte. Ein Automatismus setzte in Gang – angetrieben von der Furcht, der künftige Papst würde es einem vergelten, wenn man beim Konklave einmal zu seinen letzten Verehrern gehörte. Spätestens vor Erreichen der Zweidrittelmehrheit eilte jeder nach vorne, der noch nicht gehuldigt hatte. Eben von diesem Mechanismus rühren die notorischen Überstürztheiten und Tumulte in den Konklaven des Sei- und beginnenden Settecento her.

Verfahrenslogik und rituelle Symbolik der Adorationswahl – so meine These – entsprechen ganz und gar der spezifischen Klientelstruktur des frühneuzeitlichen Papsthofes und seiner Werteorientierung an pietas. Kein anderer Wahlmodus brachte in Technik und Symbolik so deutlich die soziale Verflechtungsordnung der päpstlichen Wahlmonarchie zum Ausdruck und erzeugte sie unter einer neuen hierarchischen Spitze aufs Neue. Insofern ist die Adorationswahl integraler Bestandteil jener Kultur römischer Mikropolitik, wie sie von Wolfgang Reinhard und seinen Schülern exemplarisch und überzeugend am Pontifikat Pauls V. rekonstruiert wird.

Nicht jedoch folge ich Reinhard in der Annahme, dass im nachtridentinischen Rom mikropolitische Patronage-Regeln und *pietas*-Ethiken konkurrenzlos und

³⁹ Nachweise in Kapitel 1 von Wassilowsky (Anm. 38).

statisch-ungeschichtlich existierten und ihre Infragestellung in jedem Fall eine unzulässige moralische Rückprojektion viel späterer Zeiten darstellt. Im Reformdiskurs über das Konklave begegnet eine der ausgeprägtesten Formen von Nepotismuskritik⁴⁰. Am generierenden Ursprung des gesamten Systems der päpstlichen Wahlmonarchie hält es eine Gruppe von dem Tridentinum verpflichteten Kardinälen gerade für moralisch nicht geboten, gratitudine und pietas gegenüber dem Patron zur Handlungsnorm zu erheben. Dem pietas-Ethos wird ein eklatant anderer Wertekomplex entgegen gesetzt. Strukturprägend für den gesamten Reformdiskurs über die Papstwahl ist die Kontrastierung der "interessi privati" mit dem "bene comune" (beziehungsweise universale). Anstatt des Handelns nach partikulärem Eigennutz wird strikte Gemeinwohlorientierung eingeklagt - das Öffentliche über das Private gestellt.

Insbesondere in der Konklavereformschrift des Mailänder Erzbischofs Kardinal Federico Borromeo⁴¹ lässt sich das Idealbild eines Wahlverfahrens nachweisen, in dem unter Rückgriff auf antimachiavellistische und neostoizistische Tugendkonzepte jede Leidenschaft für das Eigene immer schon durch vernunftgeleitete Affektkontrolle gebannt ist42. Damit rückt die Konklavethematik in den umfassenden Zusammenhang gegenreformatorischer Politiktheorien und frühmoderner Staatsideen. Typisch dafür sind die Utilitätskriterien, mittels derer ein Wahlmodus in diesem Reformtraktat beurteilt wird. Vergleichend wird nach den staatskonsolidierenden, herrschaftsstärkenden Eigenschaften von Adorationswahl und geheimer Skrutinalwahl gefragt. Da die Huldigungswahl konjunkturell instabile Netzwerke unter äußerem Druck mobilisiere, die geheime Skrutinalwahl aber faktisch bestehende "amici segreti" ermittle, wird eindeutig für

ein geheimes Verfahren plädiert.

Für den großen Jesuitentheologen Kardinal Roberto Bellarmino⁴³, der neben Borromeo als der zweite maßgebliche Promotor und Inspirator der Reform zu gelten hat, stehen bei Technik und Symbolik der Papstwahl stärker innerkirch-

⁴¹ Zu ihm vgl. J. ZUNCKEL, Das schwere Erbe San Carlos oder: Von der Übererfüllung der Norm. Der Mailänder Kardinalerzbischof Federico Borromeo (1564-1631), in: A. KARSTEN (Hg.), Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom (Göttingen 2004) 69-

⁴³ Zu Leben und Werk vgl. G. Wassilowsky, Robert Bellarmin, in: F. W. Graf (Hg.), Klas-

siker der Theologie. Von Tertullian bis Calvin (Bd. 1) (München 2005) 267-280.

⁴⁰ Die Traktate zur Konklavereform sind leider unberücksichtigt geblieben in der Arbeit von: M. Bernasconi, Il cuore irrequieto dei papi. Percezione e valutazione ideologica del nepotismo sulla base dei dibattiti curiali del XVII secolo (= Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit 7) (Bern 2004).

⁴² Der Text mit dem schönen Titel *De prudentia in creando pontefice romano* exisiert in einer gedruckten lateinischen (Federici Cardinalis Borromaei Archiepisci Mediolani, De Prudentia in creando Pontifice Maximo. Liber Unus, Mediolani, Anno MDCXVII.; vgl. auch das Manuskript in: Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 1251) und der ursprünglichen, italienischsprachigen Version (Bibliotheca Ambrosiana [Mailand], P. 145 sup. [n. 7], f. 1-40; G. 21 inf. [n. 8]). Die italienischsprachige Version findet sich auch abgedruckt als Anhang zum Aufsatz von C. Marcora, Îl cardinal Federico Borromeo ed i conclavi, in: Memorie storiche della diocesi di Milano 11 (1964) 61-100.

liche Ordnungs- und Verfassungsstrukturen auf dem Spiel⁴⁴. Im Zuge des fortschreitenden päpstlichen Absolutismus, der sich an der römischen Kurie vornehmlich im Verlust des Senatscharaktes des Kardinalskollegiums manifestierte, konnte das Kardinalat exklusive Würde beinahe nurmehr von seiner Identität als Wahlkörper des Papstes ableiteten. Dieses vornehmste Relikt kardinalizischer Dignität musste jedoch durch die Praxis der Adorationswahl als massiv gefährdet angesehen werden, da in ihr die *communitas electorum* zerstört und die

Freiheit des einzelnen Papstwählers nahezu aufgehoben wurde.

Die gregorianische Konklavereform von 1621 löste dieses Problem, indem sie erstmalig in der Geschichte der Papstwahl die definitiv geheime Skrutinalwahl einführt. Der 1623 gewählte Urban VIII. Barberini hat also als der erste Pontifex der Kirchengeschichte zu gelten, der den Papstthron auf dem Wege eines wirklich geheimen Wahlverfahrens bestieg. Wo mittelalterliche Dekretalien und Zeremonienbücher von der päpstlichen Skrutinalwahl fordern, sie müsse secrete vollzogen werden, bezieht sich dies mehrere Jahrhunderte lang ausschließlich auf die Abgabe der Stimme, nicht aber auf den Wahlvorgang insgesamt. Die mediävistische Papstwahlforschung hat diese Angabe bislang viel zu sehr im modernen Sinne interpretiert. Aber sowohl beim so genannten "Ohren-Skrutinium" (scrutinium auriculare), wo ein Skrutator die Stimmen einzeln mündlich erfragt und dann in einer Tabelle schriftlich festhält, als auch in der vom Caeremoniale Romanum von 1488 vorgeschlagenen Form⁴⁵, wo mittels beschriebener Stimmzettel gewählt wird, wird in der Phase der Stimmauszählung offen gelegt, welcher Kardinal welchem Kandidaten seine Stimme gab. Die Einführung eines definitiv geheimen Wahlverfahrens stellt einen eklatanten Bruch mit der mittelalterlichen Tradition dar, in der das Prinzip der Saniorität und eine positivere Auffassung vom Außen (gegenüber dem Inneren) noch nicht einmal das Ideal der geheimen Wahl hat aufkommen lassen⁴⁶.

Die Architekten der gregorianischen Konklavereform entwickelten eine hochkomplexe Handlungssequenz, um zunächst auf verfahrenstechnischer Ebene absolute Sicherheit für die Geheimhaltung des gesamten Wahlvorgangs zu garantieren. Doch die technische Gewährleistung des Geheimen ist nur das eine.

⁴⁴ Von der führenden Rolle, die Bellarmino in der Debatte über eine umfassende Konklavereform spielte, zeugen unter anderem zwei von ihm verfasste Schriften: Und zwar ein zu Beginn des Pontifikats Pauls V. erstelltes Gutachten über den Entwurf einer Konklavebulle (Titel Sententia de Constitutione Pauli V pro reformatione conclavis, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6329, f. 30r–32v; Barb. lat. 2032, f. 246r–247v) sowie eine eigene ausführliche Stellungnahme, in der dreizehn Gründe aufgeführt werden, die gegen und fünfzehn Gründe, die für eine Abschaffung der Adorationswahl sprechen (Titel: Quae faciunt pro formae Adorationis, quae Contra beziehungsweise An forma eligendi Summum Pontificem debeat tolli per Adorationem, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 12178, f. 51r–54v; Barb. lat. 2032, f. 331–333).

⁴⁵ Vgl. DYKMANS (Anm. 31) Bd. 1, 45-48.

⁴⁶ Ausführlich zum Prinzip der Sanioritas bei den mittelalterlichen Papstwahlen demnächst: G. Wassilowsky, Werte- und Verfahrenswandel bei den Papstwahlen in Mittelalter und Neuzeit, in: Ch. Dartmann/G. Wassilowsky/Th. Weller (Hg.), Technik und Symbolik vormoderner Wahlverfahren (= HZ Beihefte) (München 2009).

Hinzu kommt die Inszenierung der Technik. Die geheime Wahl wird zelebriert, die Stimmabgabe in einen veränderten szenischen Rahmen gestellt. Der neue Ritus der Stimmabgabe – der Form nach eine extramissale Opfergabe des Stimmzettels auf dem Altar und in einen Kelch – inszeniert die innere Gottunmittelbarkeit des einzelnen Papstwählers. Technik und Symbolik dienen unauflösbar ein und demselben Geheimhaltungsideal, das unbedingte Egalität unter allen Papstwählern herstellen will. Das reformierte Papstwahlverfahren soll technisch ermöglichen, dass sich die einzelnen Wähler von ihren horizontalen Bindungen emanzipieren und gleichsam vertikal auf göttliche Transzendenz ausrichten können.

Zentral innerhalb dieser in Vorschlag gebrachten neuen Konzeption von Papstwahl ist die Kategorie des Gewissens. Anstatt äußerer Verflechtung soll der innere Gewissenspruch den Ausschlag bei der Wahlentscheidung geben. Denn allein das Gewissen des Papstwählers ist der Ort, an dem ermittelt werden kann, welcher unter den Kandidaten der Geeignetste im Blick auf die Leitung von Kirche und Kirchenstaat darstellt. In den Vorstellungen der Reformer ist das Gewissen das Medium, in dem die Vorsehung Gottes ihren Weg ins römische System findet. Daher zielen sie mit ihrem Reformwerk einen entschiedenen Verinnerlichungs- und Individualisierungschub in der "Herzkammer" der posttridentinischen römisch-katholischen Kirche an. Geheime Innerlichkeit innerhalb ihrer Verfahrensidee dient dazu, den Papstwähler auf sein Gewissen zu disponieren und ihm gleichzeitig die Freiheit zu sichern, dass er diesem Gewissensspruch in seiner Wahlentscheidung auch Ausdruck zu verleihen vermag.

Aus der Fülle der technischen und symbolischen Mittel, in der sich die Theologie des neuen Konklavezeremoniells ausdrückt, möchte ich nur noch auf eine, freilich prominente und doch ganz unbekannte Neuerung aufmerksam machen: Im Zuge der gregorianischen Papstwahlreform kommt es nämlich zu einem Wechsel der Bühne, auf der die ganze Wahlhandlung stattfinden soll. Erst nach 1621 avanciert die Sixtinische Kapelle zum schlechthinnigen Geburtsort der Päpste⁴⁷. Vorher wurde gewöhnlich, wenn denn das Konklave im Vatikanischen Palast stattfand, in der Paulinischen Kapelle gewählt. Motiviert ist dieser Szenenwechsel durch den tridentinisch-katholischen Glauben an die performative Wirkmacht von Bildern. Unter dem gewaltigen sixtinischen Altarfresko des Jüngsten Gerichtes von Michelangelo, das bekanntlich Christus als den eschatologischen Richter zeigt, hat fortan jeder einzelne Kardinal bei jeder Stimmabgabe die noch heute gebräuchliche Eidesformel zu sprechen, deren Wortlaut im

⁴⁷ Die gregorianische Bulle selbst legt klugerweise den Wahlort nicht fest. Neben den Angaben in den päpstlichen Zeremoniardiarien (vgl. G. Wassilowsky/H. Wolf, Päpstliches Zeremoniell in der Frühen Neuzeit. Das Diarium des Zeremonienmeisters Paolo Alaleone de Branca während des Pontifikats Gregors XV. [1621–1623] [= Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereiches 496, Bd. 20] [Münster 2007] 97, 364) kann der faktisch praktizierte Ortswechsel jedoch auch durch eine Analyse gedruckter wie ungedruckter, zeitgenössischer Konklavepläne nachgewiesen werden – ein bislang nicht ausgewerteter, für kunst-, druck- und kirchenhistorische Erkenntnisinteressen jedoch höchst aufschlussreicher Quellenbestand.

Kontext ihrer Entstehung eine eindeutig antiklienteläre Stoßrichtung aufwies: "Christus den Herrn, der mein Richter sein wird, nehme ich zum Zeugen, dass ich denjenigen wähle, den ich nach Gottes Willen [secundum Deum iudicio]" – und nicht etwa nach dem Willen des "capo della fattione" – "wählen muss." 48

Bei der neuen Wahlform kommt es jedenfalls nicht mehr wie beim Ritual der Adoration zu einem face-to-face der Wähler mit dem künftigen Papst, sondern mit Christus selbst. Der Blick in die ewigen Höllenfeuer sollte den unaufhaltbaren Automatismus eines Meineides ins Bewusstsein rufen. Wer entgegen seines vor Christus abgelegten Eidesschwures den Stimmzettel dennoch nach dem Kalkül von Nepotismus und Patronage ausfüllte, der würde am Ende der Zeiten jenen von Michelangelo gemalten verzweifelten Kampf der Verdammten zu führen haben und von den Dämonen in den ewigen Abgrund gerissen werden.

3. Schlussfolgerungen und Forschungsausblick

Zum Schluss einige grundsätzliche Folgerungen aus dem skizzierten Beispiel

und Überlegungen im Blick auf die künftige Forschung:

(1) Die lange Geschichte der gescheiterten und schließlich realisierten frühneuzeitlichen Konklavereform belegt das komplexe Verhältnis, in dem posttridentinische Reformprozesse zum Tridentinum selbst stehen können. Auch wenn es auf dem Konzil noch nicht zum Abschluss eines diesbezüglichen Reformwerkes gekommen ist, so wirkten die dort geführten Debatten und geäußerten Forderungen doch katalytisch in der nachkonziliaren Zeit weiter. Es dürfte mittlerweile zu den Binsenweisheiten historischer Konzilsforschung gehören, dass nicht allein die verabschiedeten Resultate, sondern das Konzilsereignis als ganzes zu berücksichtigen ist, wenn konziliare Rezeptionsvorgänge in ihrer ganzen Breite erfasst werden sollen.

Die Mitglieder der zelantischen Reformfaktion jedenfalls bezogen ihre Identität und die Legitimation ihrer Reformprojekte ganz wesentlich vom Konzil her – oder zumindest von ihrem Mythos "Trient". Ihr zelus bestand in erster Linie im Willen zu seiner kompromisslosen Umsetzung auch im Milieu von Papsttum und Kurie. Explizit konnten sie sich bei ihrer Papsttums- und Konklavereform auf das tridentinische – und später vom Neostoizismus gespeiste – Amtsideal berufen. Wenn Eignung im Blick auf die vornehmste Aufgabe der cura animarum als das maßgebliche Kriterium bei der Auswahl der kirchlichen Amtsträger insgesamt (und insbesondere den Bischöfen) angewandt werden sollte, dann hatte diese Maxime auch bei der Rekrutierung des obersten pastor bonus und padre comune zu gelten. Die Tatsache, dass der Souverän der päpstlichen Wahlmonarchie nicht mehr aus formlosen Tumulten und klientelären Praktiken hervorgeht, sondern ermittelt wird in einem regelgeleiteten Verfahren nach den Prinzipien von Eignung und Leistung sowie mit Blick auf seine kirchliche

⁴⁸ Testor Christum Dominum, qui me iudicaturus est, me eligere, quem secundum Deum iudico eligi debere (MBR [Anm. 24] Bd. V/5, 14).

"Amtsfunktion" und das bonum comune, sollte letztlich innerhalb des gesamten Kurienapparates einen Modernisierungsschub in Richtung der weiteren Ver-

sachlichung und Formalisierung auslösen.

(2) Dem Kriterium gemeinwohlorientierter Identität standen im frühneuzeitlichen Rom tief eingeprägte partikulare Pietas-Ethiken entgegen, welche die zelantische Konklavereform über Jahrzehnte hinweg verhinderten und die selbstverständlich mit 1621 auch nicht schlagartig aus der Praxis (nicht nur der

Papstwahl) verbannt waren.

Derartigen innerkurialen Umsetzungs- und Anwendungsversuchen der tridentinischen Reform, die gekennzeichnet waren von massiven Konflikten zwischen verschiedenen Wertesystemen, müsste vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wie wurde in den verschiedenen kurialen Dikasterien Trient interpretiert, wie seine teilweise recht vagen, kompromisshaften und impliziten Vorgaben in konkrete Handlungskonzepte und Projekte der Kirchen- und Selbstreform gegossen? Jenseits der Kongregationen von Inquisition und Index, zu denen insbesondere die italienischsprachige Forschung der letzten Jahre einschlägige Untersuchungen vorgelegt hat, wissen wir wenig über die schwierige Trientrezeption an der Kurie – beispielsweise in der Congreatio de auxiliis, die den Gnadenstreit auf der Grundlage des Rechtfertigungsdekretes vergeblich zu entscheiden versuchte oder eben der Zeremonialkonkregation, die römische Liturgie als Modell für die Gesamtkirche zu entwerfen und das neue Selbstverständnis des posttridentinischen Papsttums vor den Augen der Welt zu inszenieren hatte.

(3) Die Konklavereform von 1621 zeigt einen fundamentalen Paradigmenwechsel in der Papsttumsidee an (und realisiert ihn bereits auf der normativen Ebene im Bereich der Papstwahl) – ein Wertewandel, der sich langfristig sowohl innerkirchlich als auch in der Entwicklung des Verhältnisses zu den säkularen Mächten niederschlagen wird. Das konstituierende Urspungsereignis des gesamten religiös-politischen Systems erfährt eine eklatante Spiritualisierung. Nicht mehr derjenige, der die meisten Freunde und Kreaturen auf sich vereinigen konnte, ist legitimer Souverän des Kirchenstaates, sondern dessen Namen die Vorsehung Gottes in die Gewissen der einzelnen Papstwähler eingegeben hat. Dieser Spiritualisierung des internen Wahlverfahrens entspricht eine immer aufwendigere symbolische Darstellung nach außen: Im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts kommt es zu einer fortschreitenden öffentlichen Dramatisierung des Konklaves als ein geheimes, genuin religiöses Ereignis. Die gregorianische Bulle spricht vom spectaculum Deo et hominibus, das ein Konklave aufführen soll⁴⁹.

Die Struktur dieser Inszenierung könnte paradigmatisch sein für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Papsttum und Welt. Inszeniert wird einerseits die Exklusion eines jeglichen weltlich-staatlichen Einflusses auf die Papstwahl. Andererseits wird aber die ganze Welt symbolisch in die Bedeutung eines rein

⁴⁹ MBR (Anm. 24) Bd. V/4, 403.

geistlich-religiösen Ereignisses inkludiert⁵⁰. Der Anspruch der weltlichen Potentaten auf ein förmliches "Veto-Recht" zum Kandidatenausschluss, der ab dem Konklave von 1655 immer stärker aufkommt, wäre somit als "staatliche" Gegenreaktion auf diese Exklusion der Welt und die Spiritualisierung der Papstwahl zu interpretieren. Zu den spannendsten Fragen künftiger Forschung könnte gehören, inwiefern dieser allgemein im Papstzeremoniell sich anzeigende Rückzug des Papsttums aus der Konkurrenz zu den weltlichen Staaten und die Selbstdarstellung als rein geistliche, staatliche Grenzen transzendierende Gewalt tatsächlich nur eine Kompensation des realen Machtverlustes nach Reformation und Westfälischem Frieden darstellt, oder ob dieser Prozess nicht bereits in tridentinisch-theologischen (oder sogar reformerisch vorkonziliaren) Wertekomplexen angelegt ist.

Was aber am Beispiel der gregorianischen Konklavereform deutlich geworden sein dürfte, ist hoffentlich dies: Die Welt des posttridentinischen Papsttums – sie

bewegt sich eben doch.

⁵⁰ Augenscheinlich wäre dieser veränderte Anspruch anhand des Wandels von gedruckten Konklaveplänen vor und nach der Reform zu demonstrieren; vgl. die Exemplare in: F. Ehrle/H. Egger, Die Conclavepläne. Beiträge zu ihrer Entwicklungsgeschichte (= Studi e documenti per la storia del Palazzo Apostolico Vaticano, Fascicolo V) (Città del Vaticano 1933).

Katholische Kunst angesichts der Reformation

Notizen zu Konfessionalisierung, konfessioneller Identität und Kontextforschung anläßlich einer Neuerscheinung*

Von THOMAS PACKEISER

Vor gut zehn Jahren sendete ein wortführender Frühneuzeit-Historiker den Hilferuf aus, daß die Reformation (als Forschungsgegenstand) zu verschwinden drohe, ja daß sie vielleicht sogar schon verloren sei1 - wobei man für die hier anstehenden Überlegungen wohl hinzufügen müßte: "... damit auch alles, was wider die Reformation zeitlich mit ihr verbunden ist." Denn ein jüngst erschienener Tagungsband betrachtet die Reformation von einer Warte her, von der man ihr Verschwinden eigentlich begrüßt hätte: Es ist der Standort der zeitgenössischen "Gegner" Luthers, einer römisch-katholischen Kunst angesichts der Reformation, die sich kunsthistorisch über dieses Gegnerschaftsmotiv zwar zusammenschloß, aber je stärker inhaltlichen und geschichtsphilosophischen Vorurteilen unterstand, je raumgreifender das Luthergedenken als Staatsanliegen und kulturtheologische Angelegenheit ausfiel. Dieser "gegen-reformatorischen" Bewegung in ihren Auftragswerken nachzugehen, geschieht somit in unbedingter Rückversicherung der jeweiligen Objekte selbst. Sie kann auf die angesonnene Begrifflichkeit einer historisch-kritischen Auseinandersetzung allerdings nicht verzichten. Hierzu gehören virulente Konzepte wie "Konfessionalisierung" und ,konfessionelle Identität', die gewiß der Beobachtersprache angehören, über einen "kontrollierten Anachronismus" aber viel über die Veränderungen des Sehens und seiner (sprachlich vermittelten) Wertmaßstäbe aussagen. Eben dies leistet methodisch die Beachtung des Kontextes².

² Die Problematik, ihre Terminologie und wichtigsten Forschungsbeiträge erfaßt A. TACKE, Einleitung in den Tagungsband mit Überlegungen zu dem neuen Forschungsfeld "Gegen die Reformation gerichtete Kunstwerke vor dem Tridentinum", in: DERS. (Hg.), Kunst und Kon-

^{*} Der Beitrag nutzt den Schwung einer Rede, die am 1. Oktober 2008 anläßlich der Präsentation des in Anm. 2 angeführten Buches gehalten wurde. Mittelpunkt dieses Abends im Erbacher Hof, Akademie des Bistums Mainz, war Karl Kardinal Lehmann. Ihm wurde der benannte Band zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe übergeben, ihm sei auch dieser Text als eine thematische Nachreichung gewidmet. Für ihre (wieder einmal) hilfreich-kritische Lektüre danke ich Gabriele Wimböck und Susanne Wegmann.

¹ H. Schilling, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes? (1998), erneut in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, hg. von L. Schorn-Schütte und O. Mörke (= Historische Forschungen 75) (Berlin 2002) 11–31, hier 11 ("Uns ist die Reformation abhanden gekommen!"). – Zum Stellenwert dieser Einschätzung in Schillings "Geschichtswerk" selbst s. T. A. Brady, Jr., "We Have Lost the Reformation" – Heinz Schilling and the Rise of the Confessionalization Thesis, in: S. Ehrenpreis/U. Lotz-Heumann/O. Mörke/L. Schorn-Schütte (Hgg.), Wege der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag (= Historische Forschungen 85) (Berlin 2007) 33–56.

I. Zeitepochen als Glaubensfragen

Heinz Schilling, der die eingangs genannte Verlustanzeige schaltete, zehrt von Überlegungen aus eben dieser Richtung. Ihm scheint die Reformation verschattet vor allem durch die wissenschaftliche Strahlkraft des nachfolgenden, von Schilling selbst eingeführten Zeitalters der Konfessionalisierung; und er sieht ihren Epochenstatus degradiert durch eine Mittelaltergeschichte, die seit längerem schon ihr Gebiet als eine Reformzeit bestimmte hatte und 'Alteuropa' bis 1789 reichen ließ. Allerdings will Schilling an der Reformation keine Trauerarbeit leisten, sondern belebend an ihr handeln. Es fehlt nicht an Lockerungsübungen, die Denkblockaden lösen sollen. Zu ihnen gehört der Vorschlag, von einer Kontinuität des Wandels, nicht einer Kontinuität von Strukturen auszugehen. Hierzu gehört ferner die Aufforderung, die Reformation rezeptionsgeschichtlich rückzugewinnen, und schließlich die lebhafte Rede von ihrer "Sandwichlage – zwischen 'gestalteter Verdichtung' des späten Mittelalters [P. Moraw] und eigentlicher frühneuzeitlicher Formierung im Zeichen des Konfessionalismus seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert."

Zuständigkeitshalber wurde diese Metapher von der protestantischen Kirchengeschichte zwar aufgegriffen, allerdings auch gleich wieder zurückgegeben; verbunden mit dem nonchalanten Hinweis, daß der Geschmack des ganzen Sandwichs nun doch entscheidend von der Mitte herrühre⁴. Dies ist sicher nicht ganz falsch, handelt sich aber einige Nachgedanken ein⁵. Darunter fällt etwa die

fession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1563 (Regensburg 2008) 13–33, bes. 15 zum Anliegen der Kontextforschung. Zur "gegen-reformatorischen Kunst" s. Anm. 71, zum "kontrollierten Anachronismus" Anm. 45.

³ Schilling (Anm. 1) 21.

G. Seebass, Reformation als Epoche, in: Ehrenpreis u. a. (Anm. 1) 21–32, hier 32. Andere Kirchenhistoriker störten sich stärker an der unklaren Pluralität des ausgemachten Verlustes: T. Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (= Spätmittelalter und Reformation, NR 29) (Tübingen 2006) 6 Anm. 14: "Nicht zu entscheiden vermag ich, ob man die von Schilling benutzte 1. Person Plural rhetorisch als pluralis majestatis, als homiletisches "Wir' oder als kollektiven Stoßseufzer der Poenitenten zu deuten hat." Zum Umfeld dieser Aussagen vgl. die Summe der Beiträge in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hgg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15) (Leipzig 2004).

So hat auch Schilling seine Metapher nicht weiter ausgebaut, sondern als Bildlieferanten den modernen Flugbetrieb gewählt: "das späte Mittelalter war die boarding-, die Reformation die runway- und die Konfessionalisierung die take-off-Phase der alteuropäischen Disziplinierung"; H. Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Ders./W. Reinhard (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135 bzw. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198) (Münster bzw. Gütersloh 1995) 1–49, hier 2. – Freilich steht auch dieser Vergleich der Nachfrage offen: etwa hinsichtlich der Sicherheits- und Zollkontrollen, die vorab zu durchlaufen sind, wieviel Handgepäck den

Frage nach den Zutaten, ja möglichen Geschmacksverstärkern, die diese Mitte erst so richtig aufladen. Sie zu stellen, heißt dabei auch, den Arbeitsbedingungen nachgehen, unter denen diese Geschichtszubereitung entsteht. Überdies hat sich das Essverhalten seit Leopold von Ranke doch soweit geändert, daß man die Epochen nicht mehr als strikte Menüfolgen schwergewichtiger Mahlzeiten wahrnimmt. Man ist vielmehr gewohnt – und das gibt die Sandwichmetapher vielleicht als Letztes noch her – sich an kleineren Portionen zu erfreuen und das Drumherum der Tafel mit zu würdigen⁶.

Hatte Ranke nämlich die Reformation kategorisch in eine Geschichtsmechanik von Reformation, Gegenreformation und Aufklärung eingespannt⁷, so werden seit nunmehr 50 Jahren, genauer: seitdem die 'Frühe Neuzeit' in der deutschen Geschichtslandschaft auftauchte, verstärkt Zwischengänge und Nebenbewegungen sichtbar. Ich nenne zwei Betrachtungsweisen, die im ökumenischen Vorfeld des Zweiten Vatikanums reüssierten, wovon die erste aus der Kirchengeschichte zwar kommt, aber gesamteuropäisch denkt, während die zweite allgemeingeschichtlich ist, die Kirchengeschichte aber meint.

Der erste Fall ist die 'katholische Reform' Hubert Jedins, die der Bonner Kirchenhistoriker anfangs als katholische Reformation, im Sinne kirchlicher Selbstbesinnung, neben die Gegenreformation, als katholische Selbstbehauptung, gestellt hatte⁸. Indem Jedin Mitte der 1960er Jahre beide Begriffe zu einem

Abhebenden erlaubt sei, oder aber, ob 'die Bilder' im Flugzeug selbst eher dem Bordprogramm zugehören oder Verhaltenspiktogramme sind? Vgl. T. PACKEISER, Zum Austausch von Konfessionalisierungsforschung und Kunstgeschichte, in: ARG 93 (2002) 317–338, hier 324 Anm. 26.

⁶ Diese Deutungsentwicklung im Überblick zuletzt bei S. Ehrenpreis/U. Lotz-Heumann, Reformation und konfesionelles Zeitalter, 2. Aufl. (Darmstadt 2008) 17–29 und О. Мörke, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 74) (München 2005) 67–87.

W. Reinhard, Abschied von der "Gegenreformation" und neue Perspektiven der Forschung, in: V. von Flemming (Hg.), Aspekte der Gegenreformation (= Zeitsprünge 1, Heft 3/4) (Frankfurt am Main 1997) 440–451, hier 441 kennzeichnet die säkulare Leitthematik wie folgt: "Begriffsgeschichtlich gehört 'Gegenreformation' in den Sinnhorizont des Konfessionalismus und der etatistischen Geschichtsteleologie [...]. Danach folgte die reaktionäre 'Gegenreformation' des Katholizismus auf die progressive 'Reformation' des Protestantismus. Dadurch wurde dessen vollständiger Sieg, der in Deutschland eigentlich angesagt gewesen wäre, verhindert und statt dessen das Chaos der Glaubenskriege ausgelöst. Retter der Menschheit aus dieser konfessionellen Selbstzerfleischung ist der religiös neutrale moderne Machtstaat, wie er vor allem Friedrich II. von Preußen vorschwebte."

⁸ H. Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation? (1946), auszugsweise erneut in: E. W. Zeeden (Hg.), Gegenreformation (= Wege der Forschung 311) (Darmstadt 1973) 46–81, hier 80. Zur Beziehung der beiden Begriffe s. G. Maron, Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE XVII (1989) 45–72, hier 45–47 sowie zuletzt die Ausführungen bei A. P. Luttenberger, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Katholische Reform und Konfessionalisierung (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17) (Darmstadt 2006) 1–85, hier 1: "Gegenreformation" steht für ein "historiographisches Konzept [...], das die nachtridentinische Reformbewegung als bloße Reaktion auf die lutherische Reformation erklärte, ihre militanten Formen stark betonte, eine spezifische Tendenz zur Politisierung der Religion unterstellte und eine genuin katho-

entwicklungsbestimmten Korrelat zusammenzog, erzielte er hierüber jene entscheidende Abschwächung, daß die Alte Kirche schon während des Trienter Konzils nicht mehr diesselbe war, ihre Erneuerung also nicht durch äußeren Anstoß erfolgte, sondern ein selbstbewußtes Anliegen fortdauernder Reformbestrebungen war, durch die man in Trient das Vorhandene berechtigt und in gereinigter Form übernehmen durfte9. Das zweite Modell ist die "Konfessionsbildung', die der Tübinger Allgemeinhistoriker Ernst Walter Zeeden Mitte der 1950er Jahre und wiederum über eine Begriffsverschränkung entwickelte. Innerhalb des für Zeeden mit der Reformation einsetzenden "Zeitalters der Glaubenskämpfe' lenkte die Konfessionsbildung hier den Blick auf den sich formenden Charakter der Konfessionen, verstanden als ein institutionell gebotenes Strukturphänomen kulturell-geistiger und organisatorischer Abgrenzung und Stabilisierung¹⁰. Hierfür hatte Zeeden besonders die Visitationspraxis und die gelebte Frömmigkeit nördlich der Alpen im Blick. Er betrachtete den Vorgang also nicht als eine weitgehend pädagogische Formierung von oben nach unten, sondern sah das Kirchenvolk durchaus "als Partner" der Konfessionsbildung".

II. Glaubensfragen als Stilsprachen

Nun ist die Kunstgeschichtsforschung in erster Linie "Sach-Walterin" und ihrer akademischen Formung nach Ideengeschichte. Für sich betrachtet wäre also keineswegs zwingend, daß sie diese Konzepte auf Kunst und Architektur der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts überträgt. Zwar kommen ihr die Ansätze von Jedin und Zeeden entgegen, insoweit diese die Kategorien "Form" und "Bild"

lische Reformkontinuität nicht anerkennen mochte oder als rückwärts gewandt und reaktionar diskreditierte."

LEEDEN (Anm. 10) 80. Eine Würdigung Zeedens wider die nachträgliche Vereinnahmung (und wohl auch Depravierung) durch die Konfessionalisierungsforschung unternimmt H. KLUETING, "Zweite Reformation" – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: HZ 277 (2003) 309–341, hier 316f., 324f.

⁹ Vgl. die Begriffserläuterung durch Jedin selbst, in: E. ISERLOH/H. JEDIN/J. GLAZIK, Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (= Handbuch der Kirchengeschichte IV) (Freiburg 1967) 449f. – Eine prägnante Charakterisierung von Jedins ansonsten sehr konstanter und disziplinär geführter Begrifflichkeit bietet J. W. O'MALLEY, Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era, 3. Aufl. (Cambridge, Mass. – London 2002) 54–64. Forschungsgeschichtlich ergänzende Beobachtungen hierzu enthält die Besprechung durch C. Jobst, in: Journal für Kunstgeschichte 6 (2007) 215–219.

¹⁰ E. W. Zeeden, Zur Periodisierung und Terminologie des Zeitalters der Reformation und Gegenreformation (1956), erneut in: Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (Stuttgart 1985) 60–66, hier 65; Ders., Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1958), erneut in: ebd. 67–112, hier 69. Die kulturgeschichtlichen Belange und Folgen werden von Zeeden in der Diktion seiner Zeit vermittelt. Aber auch er spricht bereits von 'Konfessionalisierung' (ebd. 111), und zwar im bezeichnenden Zusammenhang der Frage nach den "eigentlichen Träger[n]" dieses Prozesses.

¹¹ Zeeden (Anm. 10) 80. Eine Würdigung Zeedens wider die nachträgliche Vereinnahmung

zentral enthalten¹². Wenn die Kunstgeschichtsforschung nachgerade zur ,katholischen Reform' aber Kontakt suchte, so deshalb, weil die ,Renaissance' diesen Zeitraum weder sinnvoll noch fachspezifisch vertreten konnte. Die Gründe hierfür sind kontrapunktisch mit Rankes Periodisierung verbunden und umspielen ihrerseits die Grenzen der "Bindestrich-Geschichten" zur Allgemeingeschichte: Zwar hat Jedin Rankes Tatsachengeschichte kirchenhistorisch reformuliert, er hat dadurch aber - eben weil er eine ,positive' Kirchengeschichte als "historische Theologie" (A. Ehrhard) schrieb - namentlich die aus dem Mittelalter herausführenden und den Reform-Begriff darin absichernden Handreichungen der französischen Mentalitätsgeschichte nicht aufgreifen können¹³. Verstrich so die Möglichkeit zur interdisziplinären Kulturgeschichte¹⁴, mußte sich die Kunst der Glaubensspaltung weiterhin stilgeschichtlich zwischen 'Gotik' und Barock' abspielen - in einer Zeitphase mithin, an der sich der Begriff, Renaissance' heillos deshalb verheben mußte, weil er eine Einheitskultur beerben, antike Wiedergewinnung leisten und Individualisierungsprozesse zugleich auslösen sollte. In diesem Sinne trug die Renaissance zwar allerorts die Signatur humanistischen Vermögens. Sie war aber gewiß ebensowenig vereinbar mit der als Bilderkampf zwar höchst rhetorischen, letztlich aber stillosen Reformation, wie umgekehrt das Festhalten an der Gotik kaum umstandslos als altgläubig oder gar altbacken qualifiziert werden konnte¹⁵.

So umfassend hatte Ranke also die Reformation mit Sonderrechten ausgestattet, daß sie (jedenfalls hierzulande) auch die Stilfolgen außer kraft setzte, und sich die Interessen von Nationalgefühl, Bekenntnis und Kennerschaft letztbegründlich blockierten¹⁶. Während der Kunstgeschichtsforschung der Barock

16 Vgl. V. REINHARDT, Der Primat der Innerlichkeit und die Probleme des Reiches. Zum deutschen Nationalgefühl der frühen Neuzeit, in: B. MARTIN (Hg.), Deutschland in Europa.

Ein kritischer Rückblick (München 1992) 88-104.

¹² Vgl. J. Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517-1617 (Stuttgart 2002) 77 ("Aufbauleistung"). Dazu O'Malley (Anm. 9) 57-61; versöhnlicher zu den Ranke-Motiven H. Alberigo, Hubert Jedin als Geschichtsschreiber 1900–1980, in: H. SMOLINSKY (Hg.), Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980) (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 61) (Münster 2001) 19-43, bes. 27, 31 f. - Zur verzögerten Wirkung der Annales-Schule in der deutschen Mediävistik der Nachkriegszeit s. etwa M. BORGOLTE, Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit (= HZ, Beihefte NF 22) (München 1996) 445-476. ¹⁴ Davon ungeschmälert bleibt Jedins Verdienst, kunstgeschichtliche Fragestellungen verfolgt und interdisziplinär aufbereitet zu haben; s. etwa H. JEDIN, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung (1935, ergänzt 1963), erneut in: DERS., Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. II (Freiburg 1966) 460-498.

¹⁵ Zur kunsthistorischen Diskussion des Phänomens s. C. Euskirchen/S. Hoppe/N. Nuss-BAUM (Hgg.), Wege zur Renaissance. Beobachtungen zu den Anfängen neuzeitlicher Kunstauffassung im Rheinland und den Nachbargebieten um 1500 (Sigurd Greven-Kolloquium zur Renaissanceforschung) (Köln 2003); s. ferner den Bericht von A. KOBE/A. LANG, Le Gothique de la Renaissance. Tagung im Centre de recherche André Chastel in Paris, 12.-16. Juli 2007, in: Frühneuzeit-Info 19 (2008) 118-120.

recht überzeugend mit der Gegenreformation zusammenkam¹⁷, bezog man bei der Reformation den Verlust einer einheitlichen Stilsprache, den religiösen Umbruch und handwerklichen Niedergang vorwiegend raunend aufeinander.

Gewiß liegen die Spitzenbeispiele hierfür schon etwas länger zurück, was daran liegt, daß sie sehr tief nach deutscher Innerlichkeit schürften. So konnte 1926 etwa Georg Dehio der bildenden Kunst ins Stammbuch schreiben, daß die wesentlichen ästhetischen Errungenschaften der Reformation eigentlich anderswo zu suchen wären: "Womit Luther die Herzen rührte", so Dehio im dritten Band seiner Geschichte der deutschen Kunst, "das war seine mächtige Sprachkunst, die in seinem Munde hinreißende Musik wurde. Seine Bibelübersetzung und die durch den protestantischen Schulunterricht im Volk verbreitete Leselust haben mehr als etwas sonst der bildenden Kunst das Wasser abgegraben. Zugespitzt gesagt: Das deutsche Volk hat sich durch zu vieles Lesen die Augen verdorben. Die wahren protestantischen Künste wurden in Zukunft Poesie und Musik."18 – Wahre Epochenliebe liest sich anders! Weitere Lektüre macht dann auch klar, daß Dehio sich lieber vor den großen Toten Dürer und Grünewald verbeugt als die Restbewahrer ansprechend-anspruchsvoller Kunst unter den Altgläubigen zu suchen¹⁹. Der Wortgestus ist aber hier schon deutlich: Es ist die Entschuldigung für einen Gegenstand unterhalb des sonst verhandelten Niveaus, für ein Geschäft, das man aus Ehrengründen eigentlich ablehnen müßte, aber weniger der Sache wegen als der Zuständigkeit halber dennoch betreibt.

Zwar bestand im zeitlichen Umfeld des Dehio-Notats durchaus die Tendenz, die Kunst Mitteleuropas über den Begriff des Manierismus aufzuwerten. Allerdings bezog sich die Erfindung dieses "stilbedachten Stils" (J. Shearman)²⁰ derart selbstreferenziell auf die diagnostische Komponente kunsthistorischen Schauens, daß die überkommenen Konfessionsmaßstäbe hinter dem Eigenrecht manieristischer Formsprache weiterhin gültig bleiben konnten:²¹ Stellte hier die

¹⁷ Zum interdisziplinären Status zuletzt etwa D. J. Weiss, Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick (Darmstadt 2005) 162–166. Diese Relevanz gewinnt der Barock-Begriff nachgerade unter Erfahrungsaspekten, die seine historische Konfiguration als komplexe und synthetische Erlebensform (seit jeher) mit rezenten Pluralitäts- und Intermedialitätserfahrungen verschalte(te)n; vgl. C. Buci-Glucksmann, Barock und Komplexität: Eine Ästhetik des Virtuellen, in: P. J. Burgard (Hg.), Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche (Wien – Köln – Weimar 2001) 205–212 sowie J. Imorde, Barock und Moderne. Zum Problem zeitgebundener Geschichtsschreibung, in: A. Kreul (Hg.), Barock als Aufgabe (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 40) (Wiesbaden 2005) 179–212. Auf den Bau(stellen)-Alltag bezogen, indes nicht minder aussagekräftig: H. Zückert, Barockbau-Erfahrungen von Bauherren und Untertanen, in: P. Münch (Hg.), "Erfahrung" als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (= HZ, Beihefte NF 31) (München 2001) 451–469.

 ¹⁸ G. Dehio, Geschichte der deutschen Kunst, Textbd. III (2. Aufl. Leipzig 1931) 16 f.
 ¹⁹ Dafür befindet sich Dehio eben zu sehr auf dem deutschen Sonderweg, ist ihm (ebd. 32)
 Kardinal Albrecht etwa "einer der ersten, der sich den Jesuiten in die Arme warf."

²⁰ A. Beyer, Späthumanismus. Zu Aspekten des Fortlebens der Kunst nach dem Ende der Renaissance, in: N. Hammerstein/G. Walther (Hgg.), Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche (Göttingen 2000) 287–299, hier 291 übersetzt so Shearmans "stylish style" von 1967.

²¹ Zu Durchsetzung und Leitkategorien des Manierismus-Begriffs s. H. Bredekamp, Der

,deutsche Renaissance' eine verwirrende Kombination von gotischer Tiefenstruktur und modernem Ornament dar, blieb sie darin letztlich ein Problem des Nord-Süd-Gefälles zwischen Italien und Deutschland. Ein Problem, das es entweder künstlergeschichtlich zu verkleinern oder aber kunstpsychologisch auf Motive nationaler Geschichtskultur zu beziehen galt²². In diesem Sinne amalgamierten die Faktoren Innerlichkeit, Reform und Reformation auf eine Weise, die katholische Spielarten des Phänomens vollends merkwürdig machten²³.

Just auf diese zweite, quasi ikonologische Betrachtungsweise hin darf man nun behaupten, daß Dehios Einschätzung unterschwellig doch weiterwirkte – und zwar durchaus über den Denkwechsel von 1968 hinweg, der die Kunstgeschichte ideologiekritisch erreichte, stilkritisch die Bälle fortan flachhielt und formalistische Tendenzen gesellschaftsorientiert aufbrach. Wenn hierüber das Heraustreten der Kunst aus kirchlichen Funktionen zu einem entscheidenden Wertungskriterium wurde – eine Kunst meinend, die nun zu sich selbst kommen durfte, oder aber in neue, bevorzugt mediale und politische Bezüge eintrat²⁴ –, so war den Gegnern der Reformation indes gar nicht mehr zu helfen. An eben jener Kirchenbindung immerzu festhaltend, waren sie mediengeschichtlich rückständig und Verlierer der Kunstgeschichte zugleich. Der herrschenden Funktionsperspektive mußte der katholische Bildumgang unzugänglich, mußte katholisches Kunstwollen suspekt bleiben, solange nicht der Jesuitenorden oder das Bilderdekret des Trienter Konzils die Sache organisatorisch bis wirkungsbedacht in den Griff bekamen, sie entwicklungsgeschichtlich damit erst faßlich würde²⁵.

Manierismus. Zur Problematik einer kunsthistorischen Erfindung, in: W. Braungart (Hg.), Manier und Manierismus (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 106) (Tübingen 2000) 109–129 sowie V. Schroeder, El Greco im frühen deutschen Expressionismus. Von der Kunstgeschichte als Stilgeschichte zur Kunstgeschichte als Geistesgeschichte (= Europäische Hochschulschriften XXVIII/329) (Frankfurt am Main 1998) 24–34.

²² A. Bartetzky, Mißverständnisse, Manipulationen und Mythen. Anmerkungen zur Stellung des Baumeisters in der "Deutschen Renaissance", in: Ders. (Hg.), Die Baumeister der "Deutschen Renaissance". Ein Mythos der Kunstgeschichte? (Beucha 2004) 257–266; H. Hipp, Manierismus als Stilbegriff in der Architekturgeschichte, in: Braungart (Anm. 21) 169–201.

²³ Symptomatisch hierfür bevorzugen zwei jüngere Arbeiten zur 'Echtergotik' daher eine von Mentalitätsfragen abweichende, strukturbetonte Deutung: W. SCHNEIDER, Aspectus populi. Kirchenräume der Katholischen Reform und ihre Bildordnungen im Bistum Würzburg (= Kirche, Kunst und Kultur in Franken 8) (Regensburg 1999) geht von Prinzipien der Raumordnung aus, indem er Visitationsberichte inventarisch und ikonographisch gegenliest; B. SCHOCK-WERNER, Die Bauten im Fürstbistum Würzburg unter Julius Echter von Mespelbrunn 1573–1617. Struktur, Organisation, Finanzierung und künstlerische Bewertung (Regensburg 2005) betrachtet die 'Echter-Gotik' als bauorganisatorische Formgelegenheit innerhalb einer nachgotischen Strömung.

²⁴ Als Referenztext hierfür gilt: W. HOFMANN, Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion, in: DERS. (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst, Ausstellungskatalog Hamburger Kunsthalle (München 1983) 23–71.

²⁵ Vgl. auf Inhalt und Gehalt hin etwa S. Kummer, "Doceant Episcopi" Auswirkungen des Trienter Bilderdekrets im römischen Kirchenraum, in: ZKuG 56 (1993) 508–533.

III. Von Formgelegenheiten zu Vergleichsofferten

Eben diese Tendenz zur Aufwärts-, also Einheitsgeschichte hat man in den letzten zwei Jahrzehnten bekanntlich kritisch bewertet: Denn die "Rückkehr des Individuellen' in die Geschichtsschreibung betonte nicht nur die jeweilige Besonderheit der historischen Verhältnisse, sondern fragte auch nach dem Verhältnis individueller Selbstbehauptung zu ihren "Vorgaben" in materieller, gesellschaftlicher und semiotischer Hinsicht²⁶. Denknotwendig führte diese Kehre auch zu den kommunikativen Eigenschaften der Medien, deren Untersuchung die Suche nach den Konstruktions-, Ordnungs- und Aneignungsverfahren überhaupt erst zu leisten versprach. Ein Beispiel hierfür findet sich etwa bei Luther, für den zunehmend deutlicher wird, daß er eine Systematisierung des Bildproblems zwar nirgends angeht, eine Bildtheologie allerdings dennoch freigesetzt hat, gleichwohl verstreut und im anthropologisch-intermedialen Sinne jener besonderen Wirkmacht der von Gott geschenkten Sprachbilder27. Die katholische Probe auf's Exempel gelingt abermals beim Jesuitenorden, dem die Ausprägung eines eigenen Stils (so verschiedentlich in der Manierismus-Debatte behauptet), hauptsächlich deswegen abgesprochen wurde, weil der Bildgebrauch des Ordens vor allem inhaltlich bestimmt war, er im Kirchenbau überdies eine gegebene Vielfalt an Vorbildern auf individuelle Weise umsetzte²⁸.

Vielleicht machen es die betreffenden Objekte hier einem auch nicht immer leicht. Zumal sie überwiegend mit kleinen Namen verbunden sind, nur fallweise vorbarocken Nervenkitzel versprechen und "Schlagbilder" weitgehend unterlassen²⁹. In der Summe ist von aufwandsbewußten, aber dezenten Kunstübungen

²⁶ Aus der Fülle programmatischer Texte hierzu besonders lesenswert: U. Daniel, Erfahren und verfahren. Überlegungen zu einer künftigen Erfahrungsgeschichte, in: J. Flemming/P. Puppel/W. Trossbach/C. Vanja (Hgg.), Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse. Festschrift für Heide Wunder zum 65. Geburtstag (= Kasseler Semesterbücher/Studia Cassellana 14) (Kassel 2004) 9–30; I. Gilcher-Holtey, Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 24 (1998) 476–497; B. Stollberg-Rilinger, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, in: ZHF 31 (2004) 489–527; S. S. Tschopp, Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte, in: HZ 280 (2005) 39–81.

Vgl. T. Lentes, Zwischen Adiaphora und Artefakt. Bildbestreitung in der Reformation, in: R. Hoeps (Hg.), Handbuch der Bildtheologie, Bd. I (Paderborn 2007) 217–240, hier 219–222; J. A. Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Martin Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla (= Studies in the History of Christian Thought CIV) (Leiden – Boston – Köln 2002) 118–139. Zur künstlerischen Konkretion vgl. das Fazit von F. Strecker, Bildende Kunst, in: A. Beutel (Hg.), Luther-Handbuch (Tübingen 2005) 244–249, hier 248 f.: "Luthers Einfluß auf die neue, lutherische Kunst war begrenzt, wurde erst nach 1560 identitätsstiftend und beschränkte sich im wesentlichen auf die Ikonographie."

graphie."

²⁸ J. C. Smith, Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Gemany (Oxford – Princeton 2002) 121, 135 f.; dazu die Besprechung durch C. Hecht, in: AKuG 88 (2006) 234–237.

²⁹ Zu den Gründen hierfür später. An dieser Stelle sei nur angedeutet, daß die kulturpessi-

zu sprechen, die, sofern wir vor den Memorialbildern der Bischöfe, der Domherren oder Äbte stehen, ihren Amts- oder Pietätsauftrag zur Traditionswahrung nutzten. Konfrontative Tendenzen hingegen sprechen sich am ehesten quantitativ und besonders dort aus, wo eine Tradition gewissermaßen neu begründet werden mußte – so etwa in der Hallenser Stiftskirche, deren umfangreicher Retabelzyklus in kommunikativer Distanz zur Wittenberger Schloßkirche stand, wobei die Anwerbung Cranachs womöglich eines der Tüpfelchen auf dem Ü der Überbietung dortiger Verhältnisse war³⁰. Das ändert freilich nichts daran, daß hier wie andernorts in den (mehr oder minder) öffentlichen Bildpogrammen eine rechthaberische Unbeweglichkeit waltete: "Man ließ sich nicht beirren und machte weiter wie bisher. Und tatsächlich hebt sich dieses Beharren auf der Tradition stark vom lutherischen Umgang mit den sakralen Bildern ab: Auf der einen Seite entstanden zahlreiche Retabel mit traditioneller Ikonographie, auf der anderen Seite sehr wenige aber meist mit neuen Themen."³¹

Führt man diese Aussage an das auch kunsthistorisch leitende Begriffspaar von Tradition und Innovation heran, so *blühte* lutherische Kunst, die katholische Kunst hingegen *wurzelte*. Solcherart zugespitzt gewinnt das Grundproblem abermals an Profil: Es liegt im unabweisbar Neuen der entstehenden Großkonfessionen – repräsentiert allerdings nicht in der Kunst eines protestantischen Luthertums, sondern in der Wortkonzentration und florierenden Verzichtskultur des Calvinismus. Womöglich kann man sich den Gründen speziell dieser

³¹ С. НЕСНТ, Gegen die Reformation – katholische Kunststiftungen in den ersten Jahrzehnten nach 1517, in: ТАСКЕ (Anm. 2) 71–96, hier 91.

mistischen und selbstobsessiven Umstände, unter denen sich für Aby Warburg der Begriff des "Schlagbildes" ikonologisch so einflußreich formte – der Hamburger Gelehrte veröffentlichte seinen Aufsatz 'Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeit' 1919 und legte zeitgleich eine 'Kriegskartothek' an –, alle hier verhandelten geschichtlichen Merkmale der Wechselbeziehung von Geschichte, Religion und Identität als ein Bildproblem brennspiegelartig zusammenführt. Darin herausragend die Vorwegnahme des Schilling-Notats (Anm. 1) durch Warburgs Interesse daran, "nicht den Wechsel der Dinge festzuhalten, sondern die Konstanz im Wechsel"; als Diktum Fritz Saxls mitgeteilt bei G. Korff, Im Zeichen des Saturn. Vorläufige Notizen zu Warburgs Aberglaubenforschung im Ersten Weltkrieg, in: Ders. (Hg.), Kasten 117. Aby Warburg und der Aberglaube im Ersten Weltkrieg (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 105) (Tübingen 2007) 181–213, hier 202. Zum 'Schlagbild' selbst vgl. A. Ulrich, Bildrhetorik in der Warburgtradition. "Pathosformeln", "Schlagbilder" und "Topoi" am Beispiel Berlusconi, in: J. Knape (Hg.), Bildrhetorik (= Saecula Spiritalia 45) (Baden-Baden 2007) 447–473, hier 456–461.

³⁰ A. Таске, Der katholische Cranach. Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520–1540) (= Berliner Schriften zur Kunst 2) (Mainz 1992) 16–169. – H.-G. Thümmel, Lucas Cranach d. Ä., die Reformation und die Altgläubigen, in: U. Schedler/S. Tauss (Hgg.), Kunst und Kirche (= Kulturregion Osnabrück 19) (Osnabrück 2002) 53–76, hier 62 verweist darauf, daß der kursächsische Hof seinen Maler auch ausgeliehen haben könnte, um Albrechts Anspruchsniveau diplomatisch aufzufangen. Zu Quantität, Qualität und reformationsbedingter Wandlung der Ausstattung der Wettiner Konkurrenzkirche vgl. jedenfalls K. Niehr, Memorialmaßnahmen – Die Wittenberger Schloßkirche im frühen 16. Jahrhundert, in: ZKuG 71 (2008) 335–372.

konfessionellen Fixierung nur problemgeschichtlich näheren³². Das hiermit so eng verbundene Begriffsgespann von Fortschritt und Disziplinierung scheint jedenfalls nicht nur von lichter Modernitätstheorie bestimmt³³, es wirk(t)en auch Katachresen dunkel hinein³⁴. Für unsere Zwecke zählen allein die Folgen: Und diese lauten auf die Bindung der Moderne eben nicht an Luther, dessen theologische Entwicklung von spätmittelalterlicher Kirchlichkeit (spätestens seit den Studien Heinrich Suso Denifles) kaum freizuhalten ist, sondern an die Zweite Reformation, die das evolutive Dispositiv über den zeitlichen Abstand vom Mittelalter sicherstellte³⁵.

Doch ist mit dieser Absetzung selbst noch nicht viel gewonnen: Ihr entgegen wirkt nämlich ein gewisses Trägheitsmoment der Bilder, das der Kunstgeschichtsschreibung altbekannt ist³6 und auf dessen kulturelle Dimension sie eben nicht als eine Bildtheologie oder historische Kommunikationsforschung, als eine Semiotik oder "materialistische Anthropologie"³³ reagieren kann: Als Sachwalterin sieht sie zeitüberdauernde Denkmäler vor sich, deren künstlerische Formung Aufforderungscharakter besitzt. Wobei dieser ästhetische Grundgedanke wiederum zahlreiche Durchblicke zu den Künstlern und Auftraggebern ermöglicht, die an dieser 'Setzung' in geschichtlich vergangener Situation arbeiteten. Ihre Kommunikation, ihre handlungsleitenden Motive sind als Einschreibungen in die Form und als Momente eines nachzuvollziehenden Sehvorgangs wichtig – und deren konfessionelle Rückführung wiederum liegt auf der

³² O. G. Oexle hat diesen problemgeschichtlichen Ansatz als eine integrale Sicht auf Bedingungen und Episteme der frühen Kulturwissenschaft vorgestellt, die die konstruktivistischen und relativistischen Denkanteile gleichermaßen radikal historisiert aufeinander bezieht. O. G. Oexle, Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte, in: Ders (Hg.), Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932 (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 12) (Göttingen 2001) 9–37, bes. 35 f.

³³ R. Schlögl, Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie, in: Soziale Systeme 7/1 (2001) 23–45.

³⁴ Scharf ausgeleuchtet werden diese Motive etwa durch D. Schellong, Der "Geist" des Kapitalismus und der Protestantismus. Eine Max-Weber-Kritik, in: R. Faber/G. Palmer (Hgg.), Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur? (Würzburg 2003) 231–253; einschlägig auch M. Zöller, Kulturprotestantismus als Religionssoziologie. Weber, Troeltsch und der Katholizismus, in: T. Stammen/H. Oberreuter/P. Mikat (Hgg.), Politik – Bildung – Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag (Paderborn 1996) 589–596.

³⁵ Wie die Reformation vom Charisma ihres Hauptprotagonisten gewissermaßen verschattet wurde, zeigt prägnant C.-H. RUBLACK, Reformation und Moderne. Soziologische, theologische und historische Ansichten, in: H. G. GUGGISBERG/G. G. KODEL (Hgg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten (= ARG, Sonderbd.) (Gütersloh 1993) 17–38, bes. 20–28.

³⁶ Dieses resultiert zwingend aus der Gedächtniskomponente der Bilder; vgl. H. Böhme, Der Wettstreit der Medien im Andenken der Toten, in: H. Belting/D. Kamper (Hgg.), Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion (München 2000) 23–42.

³⁷ W. Reinhard, Manchmal ist eine Pfeife wirklich nur eine Pfeife. Plädoyer für eine materialistische Anthropologie, in: Saeculum 56/I (2005) 1–16.

Hand, seitdem Religion als "eminent soziale Angelegenheit" (E. Durkheim) anerkannt ist³⁸.

Damit scheint möglich, hier eine Zwischenbilanz zu ziehen: Daß nämlich Bilder und Architekturen unter religiös-konfessionellen Bedingungen entstanden, ist von der Kunstgeschichtsschreibung nie übersehen worden. Unterschiedlich jedoch wurde die Stärke dieser Bindungen gegenüber dem bewertet, was als Substrat des Kunstwerks gilt. Architekturen öffneten sich über ihr Gebrauchsmoment konfessionellen Anfragen sicherlich schneller³⁹ als die ,Bilder', wo freilich die Frage, was diese zeigen und wie sie es tun - ihre Wahrheitsfähigkeit also40 -, ,konfessionalisierbar' an fundamentaler Stelle ist. Man denke nur an die ,protestantisch-reformierten' Parameter einer wortgebundenen Ikonographie oder an die Präsenzleistung als ,katholisches' Element einer Bild-Anthropologie⁴¹. Diesbezüglich steht eine historische Bildkunde der geschichtlichen Welt, der das jeweilige Kunstwerk entstammt, gewiß näher und offener gegenüber. Allerdings läuft sie wiederum Gefahr, den Formbefund hinter dem Zeugniswert soweit zu verlieren, daß die zeitübergreifende Wirklichkeit der Werke ein residualer Faktor bleibt, also einer re-kreativen Beschreibung bedarf, von der der Historiker nur hoffen kann, daß ihm die Kunsthistorik sie abnimmt oder schon abgenommen hat. Die Bestimmung der "ästhetischen Grenze" (E. Michalski) wird von der Geschichtswissenschaft demnach als eigenständige kunsthistorische Leistung anerkannt, denn diese Bestimmung der Außenwirkung schließt die Wahrnehmung als historischen bzw. historisierbaren Erfahrungsbestand zwingend mit ein⁴². Ob "Wahrnehmen" dabei ein Grundbegriff des

³⁸ Eindringlich hierzu R. Schlögl, Einleitung. Von der gesellschaftlichen Dimension religiösen Erlebens, in: Münch (Anm. 17) 271–280, bes. 272. Diese Einsicht birgt aber auch die Gefahr, eine substantielle gegen eine funktionale Bestimmung des Religiösen auszuspielen, was Folgen auch für die inhaltliche Anreicherung von 'Identität' hat; s. dazu W. Reinhard, Das Problem der religiösen Identität und die reformationsgeschichtliche Forschung, in: L. Schorn-Schütte (Hg.), 125 Jahre Verein für Reformationsgeschichte (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 200) (Gütersloh 2008) 221–237, hier 233–237.

³⁹ Die rezenten Theorien zur (historischen) Raumwahrnehmung werden hiervon wesentlich mitbedingt; eine kritische Sichtung erbringen G. Wimböck, Kirchenraum, Bilderraum, Handlungsraum: Die Räume der Konfessionen, in: S. Wegmann/Dies. (Hgg.), Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit (= Studien zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 3) (Korb 2007) 31–54 und die Sammelbesprechung einschlägiger Titel durch P. Schmidt, in: ZHF 35 (2008) 310–316.

Gültig bleibt hier die Rede von einer als 'Richtigkeit' verstandenen, also vermittelten Wahrheit des Artefakts bei G. BANDMANN, Die Wahrheiten der Kunstgeschichte, in: K. ULMER (Hg.), Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung (Stuttgart 1966) 157–170, hier 157. Dazu in philosophischer Rundschau jetzt auch L. Schwarte, Die Wahrheitsfähigkeit des Bildes, in: Zeitschrift für Ästhetik und Allemeine Kunstwissenschaft 53/1 (2008) 107–123.

⁴¹ Hierzu in historischer Tiefenperspektive C.-P. Warncke, Das unterdrückte Bild – eine Revision der Mediengeschichte, in: F. BÜTTNER/G. WIMBÖCK (Hgg.), Das Bild als Autorität. Die normierende Kraft des Bildes (= Pluralisierung & Autorität 4) (Münster 2004) 479–497.

⁴² Die kulturalistische Thematisierung der schöpferischen Anteile auch des geschichtswissenschaftlichen Schreibens hat diese Einsicht gewiß befördert; konkret s. etwa B. ROECK,

"wirklichen' Schauens oder des "verweisenden' Mediums ist, bleibt hiervon unberührt; doch gilt gegenüber bildwissenschaftlichen Ansätzen, daß "Stilkritik' immer in historischer Absicht zu erfolgen habe, oder sie werde verschwinden⁴³.

IV. "Kontrollierte Anachronismen": Konfessionalisierung, ...

Blickt man auf die Ausgangsfrage nach einer Kunst angesichts der Reformation zurück, so stehen konfessionelle Identität und Authentizität der Form inzwischen keineswegs mehr unverbunden nebeneinander. Die Leitformel des Religiösen führt sie vielmehr aufeinander zu, wobei ich im geschichtswissenschaftlichen Konzept der Konfessionalisierung und in der kunsthistorischen Kontextforschung zwei Betrachtungsweisen sehe, um dem beiderseits verfolgten Historisierungsanliegen auf eine differenzierte und perspektivisch weitreichende Weise nachzukommen. Der Gewinn dieser Kombination – das sei eingestanden – liegt allerdings nicht darin, daß beider Forschungsfragen paßgenau ineinander griffen. Er resultiert vielmehr daraus, daß beide Konzepte Letztbegründliches, oder säkular gesprochen: "symbolisch Generiertes" (N. Luhmann), zwar thematisieren - der Glaube, die Kunst -, dabei aber soziale Bindungen und Gebilde in einen ausgreifenden Organisationsprozeß stellen. Dies befähigt sie zu einer ebenso sachdienlich-dichten wie inhaltlich-offenen Beschreibung, wie sie sich als kulturgeschichtliche Antwort auf plurale Gesellschaftserfahrung durchgesetzt hat44. Und womöglich sensibilisiert der postmoderne Status dieser beiden Konzepte dann zusätzlich noch dafür, daß aus dem Abrieb wissenschaftlicher Beobachtersprache an der historischen Semantik und ihren Gegebenheiten die eigentlichen Erkenntnisfunken schlagen. Eben darauf verweist die auf Nicole Loraux zurückreichende Rede vom "kontrollierten Anachronismus"45.

Zunächst zur Konfessionalisierungsthese, die seit 25 Jahren die Frühneuzeitforschung belebt und manche Wertvorzeichen in der historischen Betrachtung

Das historische Auge. Kunstwerke als Zeugen ihrer Zeit. Von der Renaissance zur Revolution (Göttingen 2004) 12.

⁴³ R. Suckale, Stilgeschichte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Probleme und Möglichkeiten, in: B. Boerner/B. Klein (Hgg.), Stilfragen zur Kunst des Mittelalters. Eine Einführung (Berlin 2006) 229–256, hier 256.

⁴⁴ Sei es, daß ,Kultur' hierfür "den Charakter eines sozialen Diskurses mit relativ offenem Ausgang" (Reinhard [Anm. 37] 3) erhält, oder aber "soziale Umorientierung als semantische Unordnung sichtbar" gemacht werden soll: B. Jussen/C. Koslofsky, ,Kulturelle Reformation' und der Blick auf die Sinnformationen. Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145) (Göttingen 1999) 13–27, hier 25.

⁴⁵ Hier nach P. von Moos, Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus, in: Ders./P. Melville (Hgg.), Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne (Köln – Weimar – Wien 1998) 3–83, hier 9–11.

der Konfessionen hat aufheben können⁴⁶. Je nach Auffassung werden Konfessionalisierungsphänomene bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erblickt: Sofern die Konfessionalisierung sich von Zeedens Konfessionsbildung allerdings abheben soll, ist deren Beginn in der Stadtreformation ausschlaggebend dafür, den Vorgang eher in das ausgehende 16. Jahrhundert zu legen⁴⁷. So glaubensorientiert Zeedens Programm nämlich ausfiel: Der stets betonte methodische Sprung des Konfessionalisierungskonzeptes besteht darin, daß es nun religionswissenschaftlich und modernisierungstheoretisch zugleich denkt, also nicht mehr kirchengeschichtlich-volkskundlich beschreibt, sondern Staatsbildung und Bekenntnisformung inhaltlich so verschränkt, daß sie miteinander reagieren und zu gleichwertigen Gestaltungskräften der Moderne werden⁴⁸. In diesem Sinne beschränkte sich die Konfessionalisierungsforschung weder auf die politisch-administrativen noch auf die kirchlichen Organisationsformen und deren Agenten und Instrumente. Sie wandte sich vielmehr den verfahrenstechnischen, psychologischen und symbolischen Prozessen zu, die eine Identitätsbildung sicherstellten. Damit begriff sie (und das ist die eigentliche Komplexi-

⁴⁶ Bezeichnend für die diskursive Verfassung des Konfessionalisierungsprogramms ist seine nun überwiegend in Clustern erfolgende Diskussion, die von Nachteilen durchwegs zwar berichtet, vom Begriff selbst aber nicht mehr lassen will: Table ronde. Interventions de Patrice Veit, Christophe Duhamelle, Philippe Büttgen, in: Etudes Germaniques 57/3 (2002) (= P. VEIT/J.-M. VALENTIN [Hgg.], La confessionalisation dans le Saint Empire XVI^e–XVIII^e siècles) 545–576; H. T. Gräf/W. R. SCHMIDT/R. BIRELEY, Einführung: Forschungsstand und Terminologie, in: R. LEEB/S. C. PILS/T. WINKELBAUER (Hgg.), Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgmonarchie (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47) (München 2007) 11–42; T. A. Brady, Jr./H. Schilling/H. Klueting, Historical Definitions, in: J. H. Headly/H. J. Hillerbrand/A. J. Papalas (Hgg.), Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nishan (Aldershot 2004) 1–49.

⁴⁷ Eine Frühdatierung der "Konfessionalisierung" etwa auf den Speyrer Reichstag 1526 (so H. R. Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert [= Enzyklopädie deutscher Geschichte 12] [München 1992] IX, 110) wird daher überwiegend abgelehnt. Wenngleich die Inventoren der Konfessionalisierung ihre Epochenarbeit selbstironisch von "nominalistischer Willkür und einprägsamer Zahlenspielerei" bestimmt sehen, so haben sie eine Datierung doch immer im Auge. Für W. Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Ders./Schilling (Anm. 4) 419–452, hier 435 (dort auch das Zitat) beginnt die Konfessionalisierung mit dem Augsburger Bekenntnis 1530. Bei H. Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich – religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 (1988), erneut in: Ders. (Anm. 1) 504–540, hier 514–528 hat die Konfessionalisierung eine 1550 einsetzende Vorlaufszeit. Zur Datierungsfrage s. auch H. Schnabel-Schüle, Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung, in: P. Friess/R. Kiessling (Hgg.), Konfessionalisierung und Region (= Forum Suevicum 3) (Konstanz 1999) 23–40, hier 24 f.

⁴⁸ Vgl. die Charakterisierung des Verhältnisses zu Zeeden etwa bei REINHARD (Anm. 7) 442. W. ZIEGLER, Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: FRIESS/KIESSLING (Anm. 47) 41–53, hier 44 sieht die Konfessionalisierungsthese "dem ökumenischen Blick und dem gesellschaftlichen Systemvergleich [verpflichtet] – nur die starke Betonung der Religion als Wirkungsmacht fällt aus dem Rahmen." H. R. SCHMIDT, Perspektiven der Konfessionalisierungsforschung, in: LEEB/PILS/WINKELBAUER (Anm. 46) 28–37, hier 30 spricht anschaulich von der Konfession als Hefe des Staatsbildungsprozesses.

tätssteigerung gegenüber Zeeden) das Geschehen systemisch und dynamisch,

fallbezogen und idealtypisch zugleich.

Hier ist nicht der Ort, dieses Programm begriffspolitisch abzuwägen⁴⁹. Indes hatte die Konfessionalisierung in Wolfgang Reinhard und dem eingangs genannten Heinz Schilling zwei Entdecker, die aus verschiedenen Richtungen aufeinanderzuforschten: Reinhard ging von Organisationsfragen der Gegenreformation aus, Schilling von landesgeschichtlichen Phänomenen der sogenannten Zweiten Reformation, aufgezeigt am Mit- und Gegeneinander der politischen Kräfte Landesherr und Bürger in der westfälischen Grafschaft Lippe. In dem Maße wie die Landes- bzw. Regionalgeschichte seit jeher (spätestens seit Karl Lamprecht) vom Kleinen her eine Sicht des Ganzen ermöglichte⁵⁰, strebte Schilling nahezu selbstverständlich nach einer Ausweitung seines Erklärungsansatzes, während Reinhard über gruppengeschichtliche Anfragen zur Grundfrage aller Institutionen vordrang, was nämlich ihre Dauerhaftigkeit in der Welt eigentlich behauptet und sicherstellt⁵¹. In der Summe betrachtet, vernetzten beide Forscher so zwei bisher eigenständige Geschichtssektoren: Während Schilling die Nahbeobachtung der Landesgeschichte religionswissenschaftlich aufnahm, hat Reinhard die Kirchengeschichte auf eine Institutionengeschichte ausgerichtet, die er um Elemente des Systemvergleichs anreicherte.

Beide Väter der Konfessionalisierung haben nie einen Hehl daraus gemacht, daß ihr Konzept Kind einer bestimmten Zeit war⁵², Produkt einer intensivierten Methodendiskussion, in der sich die Geschichtswissenschaft über die historische

O. Mussmann, Chancen zur Integration von regionalem Sonderfall und "allgemeiner Geschichte"? – Eine Bestandsaufnahme vorliegender Theorien, in: BDLG 133 (1997) 77–129, hier 81; L. HOLZFURTNER, Landesgeschichte, in: M. MAURER (Hg.), Aufriß der Historischen

Wissenschaften, Bd. 2 (Stuttgart 2001) 348-414, bes. 356 f.

Die Problematik wird ausgebreitet, aber noch nicht auf die Konfessionalisierung hin verschlagwortet, durch W. Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters (1977), erneut in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen (= Historische Forschungen 60) (Berlin 1997) 77–101. Die Herkunft Schillings aus der Stadtgeschichtsforschung betonte demgegenüber Klueting (Anm. 11) 317 f.

⁵² W. Reinhard, "Konfessionalisierung" auf dem Prüfstand, in: J. Bahlcke/A. Strohmeyer (Hgg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert (= Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7) (Stuttgart 1999) 79–88, hier 86: "Wir denken zwar, aber gleichzeitig denkt es ins uns, so daß unser Denken erstaunlich ähnlich ausfällt. Offensichtlich gehörten Heinz Schilling und ich in den frühen achtziger Jahren, ohne darum zu wissen, zur selben diskursiven Formati-

⁴⁹ Zwar verknüpft das Konfessionalisierungsparadigma die Geschichtsdisziplinen auf ein gemeinsames Forschungsziel hin, es übersieht fallweise aber deren Propria; dazu M. Asche, Humanistische Distanz gegenüber dem "Konfessionalisierungsparadigma". Kritische Bemerkungen aus der Sicht der deutschen Bildungs- und Universitätsgeschichte, in: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 7 (2001) 261–282; für eine Zusammenarbeit: M. Fischer, Konfessionalisierung als Paradigma hymnologischer Forschung. Johann Schefflers "Heilige Seelen-Lust" und ihr historischer Hintergrund, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 43 (2004) 180–204; Packeiser (Anm. 5); M. Pohlig, Konfessionalisierung und frühneuzeitliche Naturwissenschaft, in: S. Ehrenpreis/H. Schilling (Hgg.), Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichender Perspektive. Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft (= ZHF, Beiheft 38) (Berlin 2007) 229–263.

Sozialwissenschaft zur Mikrohistorie formte⁵³. In dieser Situation hielten sich Reinhard und Schilling zwar an die gesicherten Rationalitätsmotive der klassischen Religionssoziologie, wie sie G. Oestreichs "Sozialdisziplinierung" geschichtlich eingearbeitet hatte⁵⁴. Zugleich verfügten sie bereits über den Kulturbegriff als Instrument der Selbstreflexion und der vergleichenden Betrachtung. Verschlagwortet ist dies in Schillings vielzitierter Kennzeichnung der Konfessionalisierung als "Kardinalvorgang der Epoche" bzw. als "gesellschaftlicher Fundamentalvorgang"⁵⁵. Reinhard hingegen drang tiefer in die Selbstzwänge der Konfessionalisierung ein, die ihm deshalb mit der "Sozialdisziplinierung" definitorisch fest verbunden blieb⁵⁶.

V. Konfessionelle Identität

Die Frage nach den nichtintendierten Folgen der Konfessionalisierung, der Gedanke ihrer Umkehrung und Undurchführbarkeit, so daß das Innere womöglich gar nicht erreicht wäre, sind notwendige Folgen der kulturellen Weitung des Konzeptes Mitte der 1980er Jahre – lautet ihr Identitätsbezug nun auf Schlüsselbegriffe wie Sozialdisziplinierung, Selbstregulation oder schlichtweg Angst⁵⁷. Doch sollte die Suche nach einer konfessionellen Identität nicht mit derjenigen

on." Auch Ziegler (Anm. 48) 44 befragt die Konfessionalisierungsthese auf den "Ausdruck für ein bestimmtes Epochengefühl".

⁵³ Zu den veränderten Bewertungen der Mikrohistorie in diesem Zusammenhang: О. Ulbricht, Mikrogeschichte: Versuch einer Vorstellung, in: GWU 45 (1994) 347–365; J. Schlum-вонм, Mikrogeschichte – Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte. in: Ders. (Hg.), Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel? (= Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 7) (Göttingen 1998) 7–32.

⁵⁴ W. Ziegler, Sozial- und Religionsgeschichte in Deutschland in der frühen Neuzeit. Eine historiographische Bilanz, in: ZKG 110 (1999) 372–385; U. Behrens, "Sozialdisziplinierung" als Konzeption der Frühneuzeitforschung. Genese, Weiterentwicklung und Kritik – Eine Zwischenbilanz, in: Historische Mitteilungen 12 (1999) 35–68.

⁵⁵ SCHILLING (Anm. 47) 506, 508.

⁵⁶ W. Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters (1983), erneut in: Ders. (Anm. 51) 127–147, hier 138. Reinhard (Anm. 47) 421, 427 selbst insistiert denn auch darauf, daß das Konfessionalisierungskonzept eben "nicht die gesamte Kirchengeschichte des Zeitalters erklären" wolle oder könne, "sondern nur einen bestimmten Ausschnitt daraus, einen Vorgang und dessen Folgen". Dementsprechend sei Konfessionalisierungsforschung Mikrohistorie und möge zu dieser auch wieder werden: Ders. (Anm. 52) 88.

⁵⁷ So zeigt sich für P. Prodi, Konfessionalisierungsforschung im internationalen Kontext, in: H. Joas (Hg.), Die Anthropologie von Macht und Glauben. Das Werk Wolfgang Reinhards in der Diskussion (Göttingen 2008) 63–82, hier 73 die Frühe Neuzeit vor allem dadurch bestimmt, "daß der europäische Christ [...] als "disziplinierter Mensch" sich insgesamt in immer wachsendem Maß mit dem Thema der Sünde und der Angst beschäftigt hat, der Vergebung und der Buße, des Paradieses und der Hölle"; forschungskritisch beleuchtet A. BÄHR, Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse, in: Historische Anthropologie 16 (2008) 291–309 die konzeptionelle Trennung und diachrone Außbereitung der psychologisierten Kategorien "Furcht" und "Angst".

nach der "Wahrheit" bzw. Spiritualität der Konfesssionen verwechselt werden ⁵⁸: Das Konfessionalisierungskonzept lenkte seinen Blick vielmehr bewußt weg von der Tiefe des Bekennens, hin auf die Bekenntnispraxis im Sinne weltlicher Aussprache und Durchsetzung. Seine Gretchenfrage war damit ex novo keine kirchengeschichtliche, keine nach den Eigenheiten der Konfessionen, sondern eine weitgehend medienanthropologische, die die konfessionell eingekleideten Ehrfuchts- und Gehorsamkeitssignalements in den Blick nahm ⁵⁹.

Forschungsbeiträge, die den konfessionellen Selbstdeutungen nachgehen, behandeln daher nolens volens die Authentizitäts- als eine Zeichenfrage⁶⁰. Sofern auch moderne Identitätstheorie wandlungsbetont den Menschen als "relative' Ganzheit versteht (E. H. Erikson)⁶¹, gelangen sie teils kühl teils wirkungsreich zur Rede vom Menschen als "Erwartungskollage" (N. Luhmann), seinem kulturellem "self-fashioning" (S. Greenblatt) oder zum "Lebensstil'⁶². Dies bringt zur Sprache, daß Menschen in unterschiedlichen Gedächtnis- und Kommunikationszusammenhängen agieren, sich dort je anders verhalten und einen bestimmten Charakterzug mehr oder minder aktiv stärken. Zumal die Rede vom Lebensstil in seiner aktuellen Nähe zum "lifestyle' ist unter diesen Bedingungen des "situierten Selbst" heuristisch durchaus gewollt:⁶³ Das darin mitschwingende

⁵⁸ Auf das Fehlen der Wahrheitsfrage verweisen Ziegler (Anm. 48) 45 f. und Weiss (Anm. 17) 13 (kritisch dazu C. Strohm, in: ThLZ 133 [2008] 827–829). Zu ihrer kirchengeschichtlichen Herkunft s. die nachfolgende Fußnote sowie K. Fittschen, Aktuelle Methodendebatten in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Kinzig/Leppin/Wartenberg (Anm. 4) 39–52, hier 44 f.

⁵⁹ Hieran knüpfen allerdings die Vorschläge katholischer wie protestantischer Kirchenhistoriker an, das Forschungskonzept "aus einer religiösen Binnenperspektive heraus" anzuwenden (A. Holzem, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 [1999] 53–85, hier 72) bzw. zu bedenken, daß "Religion mehr und anderes ist als die Einübung in eine konfessionell integrierte staatsloyale Welthaltung": T. Kaufmann, Religion und Kultur – Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers, in: ARG 93 (2002) 397–405, hier 398.

⁶⁰ Vgl. ergänzend V. Leppin, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: Kinzig/Leppin/Wartenberg (Anm. 4) 223–234, hier 226–230.

⁶¹ Komprimierte Handreichungen hierzu bieten: K. Bergmann, Identität, in: Ders./ K. Fröhlich u. a. (Hgg.), Handbuch der Geschichtsdidaktik, 5. Aufl. (Seelze-Velber 1997) 23–29; J. Straub, Identität, in: F. Jaeger/B. Liebsch (Hgg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1 (Stuttgart – Weimar 2004) 277–303 sowie H. Knoblauch, Religion, Identität und Transzendenz, ebd. 349–363; V. Leppin, Identität V. Konfession, in: F. Jaeger (Hg.), Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 5 (Stuttgart – Weimar 2007) 778–780; hilfreich auch die Sichtung der Theorien bei Reinhard (Anm. 38) 222–224.

⁶² N. Haag, Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – systemund diskurstheoretische Überlegungen am Beispiel der Lutherischen Erneuerung in Württemberg und Hessen, in: ARG 88 (1997) 166–198, hier 176–178; M. Mulsow, Kulturkonsum, Selbstkonstitution und intellektuelle Zivilität. Die Frühe Neuzeit im Mittelpunkt des kulturgeschichtlichen Interesses, in: ZHF 25 (1998) 529–547, hier 537–544; M. DINGES, "Historische Anthropologie" und "Gesellschaftsgeschichte". Mit dem Lebensstilkonzept zu einer "Alltagskulturgeschichte" der frühen Neuzeit?, in: ZHF 24 (1997) 179–214.

⁶³ Für eine Beachtung dieser Konzepte zugunsten des Konfessionalisierungsparadigmas s.

Bedarfsmoment verwischt das Bild klar gezogener Identitätsgrenzen. Zum Gegenstand des Interesses werden nun Beschreibungen und Zeugnisse von 'Transkonfessionalität', was neuere Studien namentlich am Phänomen des Glaubenswechsels untersuchen und darstellen⁶⁴.

Der Sprung zurück in die Zeit der Glaubensspaltung gelingt an dieser Stelle zwanglos. Doch hinterläßt uns die Diskussion um Konfessionalisierung, um Identität und Lebensstil hier ebenso belehrt wie ungewiß: So sind die im Kirchenraum versammelten Memorialbilder und Memorabilien zwar gruppengeschichtliche Zeugnisse eines weltlichen Gedächtnisses mit entsprechendem Aufwand. Zugleich jedoch gehorcht ihr Reden von Glauben und Jenseitshoffen zutiefst menschlicher Unsicherheit und dem religiösen Bedürfnis nach Versicherung. Grabmäler und Epitaphien dürfen trotz ihres habituellen Status also nicht leichtfertig als Zweckobjekte gelten, dergestalt, daß geistliche Eliten hier aus reiner Funktionsloyalität zu posthumen Bilderpredigten neigten 65. Andererseits sind für die Künstler religiöse Deutungsfaktoren aus den handwerklich und rechtlich geprägten Werkprozessen erst einmal herauszuhalten. Es sei den Ausführenden also grundsätzlich zugestanden, daß ihre Dienste berufsbedingt anfielen - unbeschadet der Tatsache, daß sich im biographisch zentrierten Rückblick sehr oft Kunstwerk und Konfessionsidentität restlos zusammenschoben, um darin sehr wohl Gegenstand des Konfessionalisierungsansatzes zu sein⁶⁶. In der Petrikirche im sächsischen Rochlitz etwa gelangte Cranach unter diesen

T. Packeiser, Stilfragen von Konfessionalisierung: eine ikonologische Pendenz?, in: Weg-Mann/Wimböck (Anm. 39) 55–93, hier 74–80. Mulsow (Anm. 62) 543 verweist im übrigen auf die Konstellationsforschung D. Henrichs als eine Möglichkeit "nahsichtiger" Geistesgeschichte; dazu jetzt auch die programmatischen Erwägungen in: Mulsow/M. R. Stamm (Hgg.), Konstellationsforschung (Frankfurt am Main 2005) bes. 15–97.

⁶⁴ K. Siebenhüner, Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung, in: ZHF 32 (2007) 243–272; U. Lotz-Heumann/J.-F. Missfelder/M. Pohlig, Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit: Systematische Fragestellungen, in: Dies. (Hgg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205) (Gütersloh 2007) 11–32, bes. 30–32; zur Abrundung vgl. die soziologische und religionspsychologische Herangehensweise an das Phänomen, dargestellt durch M. Wohlrab-Sahr und U. Popp-Baier, in: C. Henning/E. Nestler (Hgg.), Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas (= Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie 4) (Frankfurt am Main 2002) 75–93 und 95–115.

⁶⁵ Die "handlungsdirigierende Qualität" (PACKEISER [Anm. 4] 324) sollte also nicht übersteigert werden! Vgl. die grundsätzliche Kritik von D. DOMBROWSKI an A. KARSTEN/P. ZITZLSPERGER (Hgg.), Tod und Verklärung. Grabmalskultur in der Frühen Neuzeit (Köln – Weimar – Wien 2004), in: ZHF 33 (2006) 461–465, hier 462.

⁶⁶ Beispiele bietet B. U. MÜNCH, Apelles am Scheideweg? Der frühneuzeitliche Künstler zwischen Konfession und Ökonomie, in: A. Таске (Hg.), Der Kardinal Albrecht von Brandenburg. Renaissancefürst und Mäzen, Ausstellungskatalog Moritzburg, Halle an der Saale, Bd. 2 (Regensburg 2006) 379–385. Eine hier einschlägige zeitliche Verlängerung des Konfessionalisierungsprogramms bedenkt O. Blaschke, Das 16. Jahrhundert und das 19. Jahrhundert: Zwei konfessionelle Zeitalter?, in: A. GIEBMEYER/H. SCHNABEL-SCHÜLE (Hgg.), "Das Wichtigste ist der Mensch" Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag (= Trierer Historische Forschungen 41) (Mainz 2000) 117–137.

Umständen 1894 sogar bis an die Kirchendecke, wo sein Porträt zwischen denen von Luther, Melanchthon und Friedrich dem Weisen steht⁶⁷.

Ein methodischer Schlüssel für die Beurteilung eben solcher Beispiele findet sich in Andreas Tackes heurististisch gedachtem Pars pro toto eines "katholischen Cranach" 68. Daß diese Kennzeichnung noch vor fünfzehn Jahren besonders einschlagen bzw. einschlägige Antworten auslösen konnte 69, ordnet rückblickend nochmals die Forschungssituation. Zu unterstreichen ist, daß man, erstens, gut protestantisch von einer Konfessionsidentität dieses 'Illustrators' bzw. 'Malers der Wittenberger Reformation' ausging 70; man, zweitens, eben deshalb gewissermaßen einen mittelalterlichen Rückfall Cranachs sehen durfte, wenn er für Kardinal Albrecht malte; und daß man, drittens, die katholische (aber eben noch nicht gegenreformatorische, sondern höchstfalls "gegen-reformatorische" 71) Kunst ganz allgemein als Blindstelle vor sich liegen sah.

Solcherart befinden sich die katholischen Auftragswerke der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in einem Zeithorizont, der geschichtskonzeptionell mißlich ist. Zwar entstehen diese Werke angesichts von Anfeindung und pluralen Vorstellungen vom richtigen Weg zum Heil. Indes gingen Stifter und Künstler ja noch vom Credo aus, nicht von einer Vielzahl von Glaubensbekenntnissen⁷². Kennt aber das Artefakt die Konfessionalisierung gar nicht⁷³, dann sagen überkom-

⁶⁷ M. Donath, Rochlitz: Kunigundenkirche und Petrikirche (= Große Baudenkmäler 526) (München – Berlin 1998) 20f. mit Abb.

⁶⁸ TACKE (Anm. 30) 9–15: Das gewählte konfessionelle Epitheton präsentiert eben einen "kontrollierten Anachronismus" (s. Anm. 45) und wird denn auch sogleich relativiert. Historische Bezugsfolie der Rede von einer "Übergangszeit" und einer eben noch nicht ausgeprägten Konfessionskultur ist dabei (noch) nicht das Konfessionalisierungsprogramm, sondern der Deutungsansatz von Zeeden (Anm. 10). Vgl. indes A. Tacke, "hab den hertzog Georgen zcu tode gepett". Die Wettiner, Cranach und die Konfessionalisierung der Kunst in den Anfangsjahrzehnten der Reformation, in: H. Marx/C. Holberg (Hgg.), Glaube & Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit. Ausstellungskatalog Torgau, Schloß Hartenfels, Aufsatzbd. (Dresden 2004) 236–245.

⁶⁹ Tackes an sich rhetorische Figur wurde also wörtlich genommen; darunter besonders hervorstechend H. Düfel, in: Luther 67 (1996) 149 f.: "Lucas Cranach war, ist und bleibt der Maler der Reformation."

G. Markert, Menschen um Luther. Eine Geschichte der Reformation in Lebensbildern (Ostfildern 2008) 135–137, hier 136. Hinsichtlich der thematischen Verflechtung besonders aufschlußreich: G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 1 (Berlin – New York 1996) 45–66 (§1 "Gesetz und Evangelium: Lucas Cranach d.Ä. als Maler der Wittenberger Reformation").

⁷¹ So A. Tacke, Das Hallenser Stift Albrechts von Brandenburg. Überlegungen zu gegen-reformatorischen Kunstwerken vor dem Tridentinum, in: F. Jürgensmeier (Hg.), Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit (= Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 3) (Frankfurt am Main 1991) 357–380.

⁷² Für Thümmel (Anm. 30) 55 erweisen sich daher selbst anerkannt lutherische Ikonographien als katholisch durchaus akzeptabel.

⁷³ SCHLÖGL (Anm. 33) 22 formt mit diesem "Paradox der Konfessionalisierung" seine Skepsis gegenüber dem Forschungskonzept, sofern er dessen gesellschaftlich-evolutiven und systemtheoretischen Voraussetzungen kritisch rückwendet.

mene Bildthemen in Relation zu modischen Renaissance-Formen zwar viel über die Vergegenwärtigungszwänge der Memoria aus, weniger aber zu den Grenzkonflikten konfessioneller Kulturen bzw. dem inneren Bedürfnis, der Luthersache per Kunst entgegenzutreten. Sowohl ikonographische Unterlassungen, wie etwa ein wider den genius loci ausgespartes Reliquiar⁷⁴, als auch Darstellungen Petri und Mariens oder Abbildungen von Rosenkränzen sind vielmehr sehr behutsam auf ihre je situative Eignung als Differenzkriterien zu befragen. Gebetsschnüre etwa gerieten als nahezu selbstverständliche Instrumente frommer Praxis und innerer Ausbildung in die Hände der Dargestellten. Die Befragung altgläubiger Kunst - und schon dieses Epitheton ist mit dem Eigenverständnis der Kombatanden kaum deckungsgleich - müßte hier unter derselben Vorsicht einer inhaltliche Tragweiten und Übermittlungsschwankungen sowie die Grenzen der Personeneinblicke bedenkenden historischen Semantik erfolgen, wie sie auch für das Konfessionalisierungskonzept einen Abstand zwischen offiziellem Wort und individueller Tat einzurichten empfiehlt⁷⁵. Daß katholisch vereinzelten, ikonographisch klar als Rüstung und Waffe kenntlichen Bildexemplaren eine Vielfalt hermeneutisch-metaphorischer Bildaussagen Luthers gegenübersteht, diese aber erst als Figuren der Kanonbildung ihre organisatorische Wirkung entfaltet, unterstreicht diesen Vorbehalt nur⁷⁶.

⁷⁴ So für Trier S. Heinz, Vier Nägel, drei Sprachen und kein Rock. Das Grabmal Richards von Greiffenklau und die Beweisbarkeit von Reliquien, in: Tacke (Anm. 2) 144–171, bes. 165–168.

⁷⁵ Siehe die Lit. in Anm. 59.

⁷⁶ HECHT (Anm. 31) 88 mit Abb. 7; T. KAUFMANN, Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum (2002), erneut in: DERS. (Anm. 3) 157-204, hier 161 f. - Diese Sichtweise schließt keineswegs aus, die theologische Antwort auf die Bilderskepsis durchaus als symbolische Form zu lesen, wie dies eindrucksvoll M. KAPUSTKA, Bilder als bezeugende Körper. Zur scholastischen Bilderverteidigung ex authoritate im frühen 16. Jahrhundert, in: TACKE (Anm. 2) 97-115 unternimmt: Die gewissenhafte Bearbeitung eines theologisch weder neuen noch zentralen Problems, wie sie die "letzten Scholastiker der mittelalterlichen Kirche" (Johannes Eck, Hieronymus Emser, Berthold Pirstinger und Konrad Braun) auf sich nahmen, zieht freilich schnell den (kulturalistischen) Verdacht auf sich, daß wieder einmal die Theologie der frommen Praxis hinterherlief. Nachgerade Brauns ,De imaginibus' von 1548 nimmt sich hier als ein zweifellos identitätskonformer, allerdings akademisch-komplexer Bericht von Dingen aus, mit der Luthers Sprachvermögen und die soziale Intelligenz der 'Bilderstürmer' (s. Anm. 108) doch weit handfester umging. Dazu paßt, daß Braun den Stoff seiner Traktate nach einem festen Schema abarbeitete: M. B. RÖSSNER, Konrad Braun (ca. 1495-1563) - ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 150) (Münster 1991) 97 Anm. 33.

VI. Kunsthistorische Kontextforschung

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich die Notwendigkeit eines Modells, das einmal eine diskursgeschichtliche Nahbetrachtung gewährleistet⁷⁷, die die ikonographischen Befunde in die Gesamtheit kultureller, sprich: intermedialer Bildbezüge und deren Gesetzlichkeiten eintieft⁷⁸, auf der anderen Seite aber auch als Konzept einer kommunikativen Verzögerung fungieren kann, in dem von Verstehensschüben und -aufschüben berichtet wird – was neben der landläufigen 'Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen' eben auch die ganz unbeabsichtigten Anschlüsse im Auge behält, die sich erst rückblickend abzeichnen, die angesonnen sind und sich dann erst festschreiben.

Will man diese Leistungen künstlergeschichtlich erproben, bietet die Diskussion um den reformatorischen Dürer hierfür ein geeignetes Terrain⁷⁹. So verlangt etwa die Frage nach Dürers Engagement für ein Abendmahl in beiderlei Gestalt, dem er in seinem monumentalen Abendmahls-Holzschnitt von 1523 mit dem prominent plazierten Kelch nachgekommen sei, durchaus nach Gegenlektüre in der spätmittelalterlichen Liturgiepraxis (Ablutionskelch)⁸⁰; begegnet das Motiv der Kelchkommunion übrigens ebenso im einschlägigen Gebrauchszusammenhang monastischer Geschichtskultur⁸¹. Nicht minder symbolspezifisch macht ein Nachhaken dort Sinn, wo etwa das religiöse Bildungsgefälle zwischen 'alter' und 'wahrer' Kirche über die Frömmigkeitsinstrumente Rosenkranz oder Buch charakterisiert wird: Ein Holzschnitt von Georg Pencz zum 'Inhalt zweierlei

⁷⁷ Eine Historische Diskursanalyse expressis verbis steht den Bildern zwar aufgeschlossen, aber kühl gegenüber: A. Landwehr, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse (= Historische Einführungen 8) (Tübingen 2001) 104f., 129.

⁷⁸ Für Luthers Bewertung Mariens etwa gilt, daß sich diese parallel zur medialen Verschlagwortung des Bildes vollzieht; so jedenfalls lese ich die Argumente bei STEIGER (Anm. 27) 219–249, bes. 240. Dazu ergänzend S. Weber am Bach, Hans Baldung Grien (1484/85–1545). Marienbilder in der Reformation (= Studien zur christlichen Kunst 6) (Regensburg 2006) 21–25.

⁷⁹ Dürers konfessionelle Vereinahmung (vgl. Münch [Anm. 66] 381 f.) erkundete bekanntlich beide Richtungen: die Parteinahme des Nürnbergers für die Luther-Sache und seine Vorbildstellung für die Kunst der Gegenreformation. Gabriele Paleotti etwa führt ihn als bedeutenden Repräsentanten ebenso frommen wie rhetorischen Malens: G. Rohowski, Albrecht Dürer – "Almanis pictor clarissime terris". Zur Geschichte einer Künstlerlegende (Diss. Frankfurt am Main 1994) 279.

⁸⁰ K. Arndt/B. Moeller, Albrecht Dürer im Spannungsfeld der frühen Reformation. Seine Darstellung des Abendmahls Christi von 1523 (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen I. Philologisch-historische Klasse 2/2005) (Göttingen 2005) 32.

⁸¹ Vgl. die freilich ebenfalls biographisch fundierte, reformtheologisch ausholende Herleitung eines solchen Motivs bei G. und P. Weimar, Ikonographische Beschreibung und Deutung der Chorfresken im Reichenauer Münster, in: Dies./B. Konrad, Die Renaissancefresken im spätgotischen Chor des Reichenauer Münsters (= Reichenauer Texte und Bilder 10) (Stuttgart 2002) 43–108, hier 60–66 mit Abb. 8; s. weiterhin auch M. G. Kraiss, Die spätgotischen Fresken in der ehemaligen Karmelitenkirche von Abensberg. Darstellung und Bedeutung der Kommunion unter beiderlei Gestalten, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 40 (2006) 63–122, hier 104–116.

Predigt' von 1529 stellt auf diese Weise zwei Predigten und ihre Zuhörer wertend gegenüber, wurde aufgrund dieser Dualität gar zum Leitbild kunsthistorischer Abhandlungen⁸². Freilich steht Pencz hier unter deutlichen Bildzwängen, weil es ihm ja um das gehörte Wort geht – sich rechtes Verstehen des Gottesworts allerdings durch den Körper allein kaum visualisieren läßt, sondern eben Zeichen braucht.

In ihrem Gebrauchs- und Dingbezug verweisen solcherart Erwägungen auf Kompetenzen der Archäologie⁸³. Aber auch die Kunsthistorik verfügt seit einiger Zeit schon über solche Konkretionsmodelle, die das Miteinander von Zeit und Ort, Anspruchs- und Gebrauchskategorien nachhaltig im Blick behalten. Ihre methodische Formung fand bezeichnenderweise zeitgleich zur kulturellen Weitung des Konfessionalisierungskonzept statt, erfolgte also in den beginnenden 1980er Jahren. Inzwischen ist diese Kontextforschung ein selbstverständlicher Bestandteil kunsthistorischen Vorgehens, dem eine gebrauchsorientierte Sichtung im weitesten Sinne zugewiesen ist⁸⁴. Hierfür ist die Verbindung produktions- und wirkungsästhetischer Perspektiven entscheidend: Sie verleiht Formeigenschaften einen funktionsorientierten Gehalt, bewahrt aber zugleich davor, die mediale Wirkkraft als eine nur augenblickliche Gegebenheit zu rekonstruieren. Mehrdimensionale Kontextbetrachtung weiß vielmehr um die zeitlichen und räumlichen Veränderungen der Rezeption.

Ein spezifisches Beispiel hierfür stellen die Flugblätter der Reformationszeit dar: "Schlagbilder" konnten sie eben deshalb sein, weil sie vor dem Kauf vorgelesen und erklärt wurden, so daß Sinn und Rhetorik performativ mitgestaltet, dadurch auch festgelegt wurden. Bevor man das Flugblatt zu Hause allein oder in der Gruppe dann nochmals durchging⁸⁵. Der öffentliche Druck, den diese

⁸² Hollstein's German Engravings, Etchings and Woodcuts 1400–1700, Bd. XXXI (Roosendaal 1991) 246 f., Nr. 145; s. etwa Hofmann (Anm. 24) 195, Nr. 68; J. L. Koerner, The Reformation of the Image (London 2004) 255 f., 265 f.; G. Signori, Links oder rechts? Zum ,Platz der Frau' in der mittelalterlichen Kirche, in: S. Rau/G. Schwerhoff (Hgg.), Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (= Norm und Struktur 21) (Köln – Weimar – Wien 2004) 339–382, hier 372.

Dabei verbinden sich die Darstellungs- und Stratifizierungsverfahren der Archäologie mit ihrem grabungstechnischen Evidenzbezug zu einer anspruchsvollen Metapher von Gedächtniskultur überhaupt; s. die Beiträge von B. Scholkmann, Forschungsfragestellungen, Möglichkeiten und Grenzen einer Archäologie der Reformation in Mitteleuropa, und C. Jäggi, Braucht es eine Archäologie der Reformation? Rückblick und Ausblick, in: Dies./J. Staecker (Hgg.), Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 104) (Berlin – New York 2007) 3–25 und 469–480.

⁸⁴ H. BELTING, Das Werk im Kontext, in: DERS./H. DILLY u. a. (Hgg.), Kunstgeschichte. Eine Einführung, 6. Aufl. (Berlin 2003) 229–246. ,Kontext' begegnet im Sinne einer diskurs- und mentalitätsgeschichtlichen Auffächerung auch bei J. HELD/N. SCHNEIDER, Grundzüge der Kunstwissenschaft. Gegenstandsbereiche – Institutionen – Problemfelder (Köln – Weimar – Wien 2007) 380–400. Eine grundbegrifflich veranschlagte Zusammenschau der Themen und ihrer Geschichte bietet H. BIRKHOLZ, Kontext. Ein Problem kunstwissenschaftlicher Methodenliteratur und künstlerischer Praxis (Weimar 2002).

^{85 ,}Schlagbilder' (s. Anm. 29) bei W. Harms, Einleitung, in: Ders./M. Schilling (Hgg.),

Druckmedien ausübten, beruhte also wesentlich auf der Verbindung von Text und Bild, in Kombination mit autoritativem Zeigen, Käuferansprache und neugierigem Betrachten. Flugblätter geben damit keineswegs den Formierungsstand eines öffentlichen Skandalons wieder, geschweige denn, daß sie reale Verhältnisse spiegeln. Im Kontext betrachtet, repräsentieren sie eher einen "Verwendungskomplex" als eine Gattung⁸⁶, versuchten sie ihr Thema distanz- und voraussetzungslos heranzubringen, um darin unterschiedliche Verstehensniveaus auf eine gemeinsame Sache hin zu verschmelzen⁸⁷.

Zweifellos ist diese Einschätzung von der Erfahrung neuer Medien geleitet, sie trägt aber wiederum an ortsfeste Werke einen aufschlußreichen Maßstab heran: Die rhetorisch gestellte Frage etwa, ob Albrecht Dürer statt seiner berühmten, als Obrigkeitsspiegel gedachten 'Vier Apostel' dem Nürnberger Rat 1526 nicht besser ein Flugblatt hätte vorlegen sollen, stellt sich angesichts des von Dürer anvisierten und vom Rat dann auch eingerichteten musealen Kontextes tatsächlich nicht⁸⁸. Die schwere Materialität dieser bedeutungsvoll retabel-artigen Tafelbilder geht mit der ikonographischen Autorität lebensgroß gestalteter Gewandfiguren vielmehr eine untrennbare Verbindung ein. Der Bildträger unterstützt die Ermahnung dieser vier Christuszeugen zur Konzentration auf das Wort, was der 'testamentliche' Kontext dieser Schenkung wiederum nur bestätigt.

Man darf annehmen, daß Dürer seinen Adressaten weniger bekehren als vielmehr dazu anspornen mußte, einen bereits eingeschlagenen Weg unbeirrt fortzusetzen. Analog hierzu wäre auch dem altgläubigen Kirchenraum zuzutrauen, daß sich in ihm – trotz der gebotenen sensuellen Vielfalt – die Glaubensbotschaft doch von vorneherein als signalhaft stark, als ausgemacht und tiefreichend zugleich ausnahm – eben weil sie eine eingestimmte Erinnerungsgemeinschaft vorfand. Hierin findet der uns mancherorts so zurückhaltend, so gleichmütig er-

Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. I, 1 (= Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel) (Tübingen 1985) VII–XXX, hier VII; s. auch S. Griese, "Dirigierte Kommunikation". Beobachtungen zu xylographischen Einblattdrucken und ihren Textsorten im 15. Jahrhundert, in: W. Harms/M. Schilling (Hgg.), Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch 1997 (= Mikrokosmos 50) (Frankfurt am Main 1998) 75–99.

⁸⁶ J. MÜNKNER, Formen "instrumentellen Sehens" in illustrierten Flugblättern der Frühen Neuzeit, in: Das Mittelalter 9/1 (2004) (= K. Kellermann [Hg.], Medialität im Mittelalter) 77–86, hier 78.

⁸⁷ BURKHARDT (Anm. 12) 56–60 spricht von einer "druckgestützte[n] Öffentlichkeit des reformatorischen Medienverbundes"; zur Aufgabe des Flugblattes darin s. W. HARMS, Das illustrierte Flugblatt in Verständigungsprozessen innerhalb der frühneuzeitlichen Kultur, in: Ders./A. Messerli (Hgg.), Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700) (Basel 2002) 11–21.

⁸⁸ W. Schmid, Warum schenkte Albrecht Dürer dem Nürnberger Rat die "Vier Apostel"?, in: Pictura quasi fictura. Die Rolle des Bildes in der Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (= Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Diskussionen und Materialien 1) (Wien 1996) 129–174, hier 135. – Zum testamentlichen Status zuletzt B. Hamm, Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube (= Spätmittelalter und Reformation, NR 25) (Tübingen 2004) 81–91.

scheinende Ton der Kunstwerke vielleicht seine Erklärung: Traditionsprinzip und Gebetsgemeinschaft duldeten aber wohl auch deshalb keine explizite Grenzmarkierung, weil ihr Kontext des Erinnerns das Pathos der Spaltung zwingend permanent hätte werden lassen. Im Augsburg des Interims etwa vollzog sich die katholische Wiedergewinnung der Kirchenräume ohne diesbezüglich markante Bildformeln. Zwar hatten die einst reich bestückten Gotteshäuser der Stadt trotz sanfter Reformation zahlreiche Kirchenmöbel eingebüßt. Die anfallenden Nachbesetzungen geschahen nun jedoch in genauer Rekonstruktion oder in synthetisierender Anverwandlung, suggerierten also ungestörte Fortsetzung, so daß selbst in den begleitenden Inschriften nicht von Ersatz, sondern von

Renovierung die Rede war89.

Erwarten wir, um die Spaltung in Konfessionen wissend, schlichtweg mehr und einschlägigeres von den Artefakten als diese leisten konnten und durften? Ist nicht vielmehr von einem geschichtlich (ergebnis-)offenen, daher schwierig zu beschreibenden Szenario lediglich partikulärer Verdrängung und keineswegs absolut verfolgter Selbstbehauptung auszugehen⁹⁰? Mit diesem Vorbehalt produktiv umzugehen, können Kontextüberlegungen insofern helfen, als sie das räumliche Mit- und zeitliche Aufeinander der Werke als diskursive Anreicherung begreifen. Dieserart Kontextforschung sieht Artefakte oder Architekturen nicht als eine vom Künstler abgehakte Wunschliste auf einen bestimmten Ort oder Umgang hin91. Sie wertet das Werk vielmehr als eigentlich unvollendet, sieht die künstlerische Formgebung allerdings in Relation zum Vorhandenen. Wobei diese vorbedachte, ergo realistische Wirkungsabsicht dann jedoch selbst wieder umgeprägt, aufgehoben oder auch verstärkt, jedenfalls verändert werden kann. Kontextorientierte Überlegungen, so wurde in diesem Zusammenhang formuliert, sollten "sich von Anfang an versagen, den alten Werkbegriff auf Ensembles zu übertragen und an einem geordneten Verhältnis von Werk und Kontext maßzunehmen."92 Ist das Verhältnis aber ungeordnet, können auch anders geartete Bildträger hineinwirken, beispielsweise die symbolischen Handlungen oder Sprachbilder von Predigt und Liturgie. Auf diese Weise geht Kontextforschung vom Werk zwar aus (denn nur dieses haben wir vor uns), sie sieht in ihm allerdings eher einen Agenten, der einmal instruiert, sich verschiedenen Handlungssituationen anpassen muß, um sich dort mitunter gar nicht mehr wie

⁸⁹ C. Metzger, Die Reue nach dem Sturm: Re-Katholisierung durch Rekonstruktion, in: Tacke (Anm. 2) 267–294, bes. 283.

⁹⁰ Vgl. HOLZEM (Anm. 59) 66 (u.ö.) sowie, reformationsbezogen, Jussen/Koslofsky (Anm. 44), Schilling (Anm. 1) 24 und B. Hamm, How innovative was the Reformation? (2000), erneut in: Jäggi/Staecker (Anm. 83) 26–43, bes. 36 mit Bericht von einem 'zweifach integrativen Modell', das einen in den Umbruch integrierten langfristigen Wandel mit einem in den langfristigen Wandel integrierten Umbruch vorstellt.

⁹¹ W. Kemp, Massacios "Trinität" im Kontext (1986), erneut in: K. Heck/C. Jöchner (Hgg.), Kemp-Reader. Ausgewählte Schriften von Wolfgang Kemp (München – Berlin 2006) 43–76; weiter ausholend Ders., Kontexte. Für eine Kunstgeschichte der Komplexität, in: Texte zur Kunst 1 (1991) 89–101.

⁹² Ebd. 99 f.; die Zeitdimension sei daher (ebd. 96) als "Aufbaufaktor" nicht als Chronologie gehandhabt.

abgesprochen zu verhalten. Kontextforschung denkt solcherart zwar historisch nachhaltig, sie bewertet das Vermögen der Werke indes eher taktisch als strategisch⁹³.

Zeit- und objektbezogen heißt das hier: Die altgläubigen Auftragswerke geben sich nachgerade dann höchst provokativ, wenn man ihr dezentes Auftreten mit dem Ewigkeitsaspekt ihres Anlasses zusammenbringt: einer auf durchaus paradoxe Weise materiell sichergestellten Dauer⁹⁴. Denn obgleich die Reformation in jeder Hinsicht urchristliche Probleme aufgriff, so stand sie als Ereignis in fundamental eschatologischer Begründung. Kampf und Anfechtung wurden zur heilsgeschichtlichen Bestätigung der Richtigkeit der Sache selbst⁹⁵. Die weltliche Zukunft der Kirche indes galt gegenüber dieser Endgewißheit alles andere als ausgemacht. Jeglicher Stiftungsakt und die ihn dokumentierenden Bildwerke mußten insofern zwingend als Signale des Unverbrüchlichen und des Fortbestehens gewertet werden. Auf das Traditionsprinzip beriefen sich mithin beide Parteien. Allerdings taten sie dies mit unterschiedlicher materieller Sättigung ihres Gedächtnisses – Flugblatt und Grabmal stehen sich hier gewissermaßen idealtypisch gegenüber⁹⁶.

⁹³ Eine begriffliche Abwägung zwischen Strategie und Taktik im spezifischen Zusammenhang von Kontext und Disziplinierung findet sich beiläufig bei D. W. Sabean, Selbsterkundung. Beichte und Abendmahl (1997), erneut in: R. van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Köln – Weimar – Wien 2001) 145–162, hier 150 ("Taktiken weisen einen diskontinuierlichen Charakter auf und verlangen nach Analyseformen, die sich radikal am spezifischen, lokalen Kontext orientieren, in dem sie auftreten."); s. überdies J. Radkau, "Nachhaltigkeit" als Wort der Macht. Reflexionen zum methodischen Wert eines umweltpolitischen Schlüsselbegriffs, in: F. Duceppelamarre/J. I. Engels (Hgg.), Umwelt und Herrschaft in der Geschichte (= Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris 2) (München 2008) 131–136.

⁹⁴ Paradox ist der Gedanke einer materiell sichergestellten Zeitlosigkeit, menschlich hingegen das Mißtrauen, das der Stifter im Grunde der gedenkenden Nachwelt gegenüber hegt; zu diesen Aspekten in ihrem Wandel M. BORGOLTE/H.-J. BECKER, Stiftungen, Kirchliche I/II, in: TRE XXXII (2001) 167–174.

⁹⁵ Hierzu zuletzt M. Sandl, Politik im Angesicht des Weltendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips, in: A. Pečar/K. Trampedach (Hgg.), Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (= H, Beihefte NF 43) (München 2007) 243–271.

⁹⁶ Vgl. Hecht (Anm. 31) 74f., der die 'gegen-reformatorische' Stiftungswelle als "Äquivalent zur großen Menge der reformatorischen Druckschriften" begreift. Diesbezüglich relativierend nehmen sich die Gedächtnisträger der ranghöchsten Memoria Kaiser Maximilians I. aus, die auf ein ganzes Medienensemble setzte: T. Schauerte, Der Herold an der Druckerpresse. Tradition und Innovation in Kaiser Maximilians I. Gedächtniswerk, in: M. FRIEDRICH/K. LEONHARD/G. WIMBÖCK (Hgg.), Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit (= Pluralisierung & Autorität 9) (Berlin – Münster 2007) 135–160; J.-D. MÜLLER, Publizistik unter Maximilian I. Zwischen Buchdruck und mündlicher Verkündigung, in: W. BRAUNGART/U. FREVERT (Hgg.), Sprachen des Politischen. Medien und Medialität in der Geschichte (Göttingen 2004) 95–122.

VII. Kontext als Handlungsspielraum: Alltagsgeschichte, "protestantische Gesten", Intermedialität

Ihre lebensweltliche Pointe hat diese Kontextbetrachtung nun darin, daß unter den Auspizien des ,konfessionellen Zeitalters' das Traditionsprinzip bekanntlich keinesfalls auf Denkmalpflege hinauslief⁹⁷. Während manche evangelische Pfarrkirche in "gotische Erstarrung" verfiel⁹⁸, fanden in den katholischen Kirchen zahlreiche Umrückungen und Veränderungen statt. Zumal die Kreuzaltäre und Lettner wurden beseitigt, um der Gemeinde den Blick auf die Elevatio zu ermöglichen⁹⁹. Mit Letztgenanntem aber fiel keine innerkirchliche Mauer zwischen Chor und Mittelschiff, respektive zwischen Klerus und Kirchenvolk, sondern es wurde eine Zone des Durchgangs und des liturgischen Bild-Wort-

Austausches beseitigt – Objekte höchster Kontextverdichtung also 100.

Das Verhältnis zwischen Kunst und Religion, das mag deutlich geworden sein, ist eine anthropologisch stabile, in ihrer konfessionellen Konkretion aber unterschiedlich wirkmächtige und bedachte Angelegenheit. Um diese sachgerecht, semantisch differenziert und über den Einzelfall hinaus kommensurabel zu betrachten, bedarf es der konstellativen Anordnung der Sichtweisen - was dringend geboten scheint, weil die Ursprungsblicke oftmals nur die Glaubens-, nicht jedoch die Kirchenspaltung und schon gar nicht das Konzept der ,Konfessionalisierung' kennen, wir indes nolens volens so davon geprägt sind, daß sie uns einen "Verchristlichungswettbewerb" 101 von Objekten, Künstlern und Auftraggebern zur Forschungsaufgabe machen. Eine Aufgabe, die wir im Rückzug auf reine Formbetrachtung ablehnen können, die mit dem Hinweis auf den kulturellen Status des Religiösen pragmatisiert werden kann, oder die sich im Sinne einer konfessionellen Vorstrukturierung auch der Beschreibungskultur wissenssoziologisch umformulieren läßt102. In dieser Hinsicht bedeutet infinites ,Kon-

99 Exemplarisch G. HENKEL, "Große Luft" - Aspekte zur Neugestaltung des Paderborner Domes nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: WEGMANN/WIMBÖCK (Anm. 39) 235-261;

Schneider (Anm. 23) 61-65 ("eucharistische Zentrierung").

(5.11.2007) (= http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2007-4-102; eingesehen

am 9.9.2008).

⁹⁷ M. von Engelberg, Renovatio Ecclesiae. Die "Barockisierung" mittelalterlicher Kirchen (= Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 23) (Petersberg 2005).

⁹⁸ So W. Brückner, Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jahrhundert aus dem Bereich der konfessionellen Kultur (1978), erneut in: DERS., Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften, Bd. I (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 77) (Würzburg 2000) 141-163, hier 150.

¹⁰⁰ T. PACKEISER, Über die Begegnung von Kunstgeschichte und Geschichte (in und vor der Stiftskirche), in: S. LORENZ/P. KURMANN/O. AUGE (Hgg.), Funktion und Form. Die mittelalterliche Stiftskirche im Spannungsfeld von Kunstgeschichte, Landeskunde und Archäologie (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 59) (Ostfildern 2007) 1-43, hier 29, 32 f. 101 So W. E. J. Weber in seiner Besprechung von Luttenberger (Anm. 8), in: H-Soz-u-Kult

¹⁰² Dies fordert auch TACKE (Anm. 2) 16. Als Vorarbeit zum Problem einer säkularen Sicht auf religiöse Kunstwerke vgl. I. Traeger, Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels (München 1998) 11-49 ("Die Renaissance und die Konfessionen der Kunstgeschichte').

textdenken' ein Korrektiv, das sowohl auf die Alltags-, hier vielleicht besser: die Sonntagsgeschichte 103 der Werke drängt als auch deren Diskursgeschichte betrachtet.

Wenn in heuristischer Absicht unlängst von einem "protestantischen Gestus" gesprochen wurde, den es mit abwägendem Blick auf solche Wirklichkeits- und Sprachbedingungen zu überwinden gelte 104, so verdichtet sich hierin die Problemlage auf ähnliche Weise, wie es die Rede vom "katholischen Cranach" erreichte. Zwar dürfte sich die Bestimmung des "protestantischen Gestus" streng genommen nur auf Calvin als den protestantischen Erneuerer der Hermeneutik beziehen 105. Als Ausdruck der Wende zu einer "Historiographie der Präsenz" 106, hat diese einschlägige Konnotation methodisch aber alle Berechtigung: Bereits ,um 1900' verstand sich der Blick auf die symbolischen Formen als spezifisch katholischer Beitrag zum Problem der Innerlichkeit, der Mittelalter und Reformation frömmigkeitsgeschichtlich zusammenschloß 107. Heutzutage lenken sogenannte weiche Faktoren diesen wahrnehmungsbezogenen Blick, wächst mit ihm die Aufmerksamkeit für die Prägnanzbedürfnisse vorderhand schriftlich übermittelter Diskurse oder für den Selbstbeschreibungswert symbolischen Handelns. So werden etwa die Bildentfernungen der Reformationszeit nicht mehr als Tumult, sondern als organisierende ,théologie pratique' aufgefaßt108, stellt sich bei Luther die Frage einer Wechselwirkung von Hören und Sehen anstatt einer prinzipiell verfolgten Hierarchisierung der Sinne 109, oder aber es zeigt sich die konfessionelle Aneignung überkommener Bildsujets als ein kom-

¹⁰⁴ S. Krämer, Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität (1998), erneut in: U. Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kul-

turwissenschaften (Frankfurt am Main 2002) 323-346, hier 325.

107 T. Lentes, Die Deutung des Scheins. Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830-1945), in: Ders./B. Hamm (Hgg.), Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (= Spätmittelalter und Reformation, NR 15) (Tübingen 2001) 1-23.

¹⁰⁸ N. Schnitzler, Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts (München 1996) 305-325; zum Forschungsstand: G. Litz, Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten

(= Spätmittelalter und Reformation, NR 35) (Tübingen 2007) 8–14.

¹⁰³ Vgl. M. Maurer, Der Sonntag in der frühen Neuzeit, in: AKuG 88 (2006) 75-100.

¹⁰⁵ W. Dilthey und dann H.-G. Gadamer haben diese Ansicht vertreten; kritisch hierzu W. REINHARD, Martin Luther und der Ursprung der historistischen Geschichtswissenschaft in Deutschland (1993), erneut in: DERS. (Anm. 51) 311-344, hier 314. Reinhards tiefgreifende Ausführungen zum Verstehenszirkel von Luthers Hermeneutik in seiner Auswirkung namentlich auf die deutsche Geschichtsarbeit werden ergänzt durch M. SANDL, Heilige Stagnation. Mediale Konfigurationen des Stillstands in der großdeutsch-katholischen Geschichtsschreibung des frühen 19. Jahrhunderts, in: HZ 285 (2007) 529-563, bes. 536 f. 106 Ebd. 538.

¹⁰⁹ Siehe die Lit. in Anm. 27 sowie M. FRIEDRICH, Das Hör-Reich und das Sehe-Reich. Zur Bewertung des Sehens bei Luther und im frühneuzeitlichen Protestantismus, in: DERS./ LE-ONHARD/WIMBÖCK (Anm. 96) 451-479; zuletzt M. KERN, Performative Schriftbilder im konfessionellen Zeitalter: Die Wende der Reformation vom Wort zum Bild, in: T. KAUF-MANN/A. SCHUBERT/K. von Greyerz (Hgg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 207) (Gütersloh 2008) 263–287.

plexes Verfahren, das intermedialer Verflechtung dringend bedürfte, um kritische Innovation und anspruchsvolle Tradierung gleichermaßen ausdrücken zu können¹¹⁰. Auf den Bildumgang, auf die Augenblicksbeziehung der Kunst also kommt es an, soll ihre "Fragwürdigkeit im Protestantismus" (H.-G. Soeffner) eine Antwort finden, die die je unterdrückten oder aber explizierten Motive in konzeptionellem Gleichgewicht hält¹¹¹. Allererst hier scheint eine spezifische und darin authentische Signatur denkbar, diesseits einer Epochenimagination, die für einen durch Wandlung geradezu definierten Zeitausschnitt zusehends fragwürdig wird.

interdisziplinäre Spurensuche, in: ZHF 35 (2008) 31–56.

¹¹⁰ B. U. MÜNCH, Neue Märtyrer – alte Heilige. Das Martyrium im konfessionellen Diskurs: Zur theologischen Strategie einer bildkünstlerischen Leerstelle, in: Tacke (Anm. 2) 116–143; ergänzend P. Burschel, "Schöne Passionen". Zur Konfessionalisierung des Leidens in der Frühen Neuzeit, in: K. von Greyerz/K. Siebenhüner (Hgg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800) (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 215) (Göttingen 2006) 249–264.

H.-G. SOEFFNER, Die Fragwürdigkeit der Kunst im Protestantismus (1991), erneut in: Ders., Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen (Weilerswist 2000) 45–60; B. EMICH, Bildlichkeit und Intermedialität in der Frühen Neuzeit. Eine

Diskurse um die Constantinische Wende (313) in Wissenschaft und Öffentlichkeit anlässlich der 16. Centenarfeiern 1913*

Von HEINZ SPROLL

Methodologische Vorüberlegungen

Die von Aleida und Jan Assmann entwickelte Theorie des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses1 ist von der Geschichtswissenschaft im Hinblick auf die Analyse von diachronen und synchronen Geschichtskulturen erfolgverspre-

chend rezipiert worden2.

Dazu sollen einige methodologische Vorbedingungen aufgestellt werden: Folgt man Michel De Certeau SJ, der von der seit dem Humanismus einsetzenden Trennung der Geschichtswissenschaft und Historiografie, verstanden als methodisch kontrollierter Rekonstruktion von fremd gewordener Vergangenheit, von den in lebensweltlich verankerten Narrativen und geschichtlich sinnstiftenden Traditionen ausgeht³, so lässt sich nach den vorwissenschaftlichen, geschichtskulturellen Rahmenbedingungen fragen, die solche historiografischen Elaborate ermöglicht haben. Verbindet man diesen Fragenansatz mit dem Theorem des kulturellen Gedächtnisses, so werden historiographische Artefakte nicht nur wissenschaftsgeschichtlich interessant, sondern als Ausdruck eines Gedächtnisses, das in einem emergenten geschichtskulturellen Kontext Geschichte als Argument im wissenschaftlichen Diskurs verwendet. Unter diesen beiden Fragestellungen gewinnt die historiografische Darstellung der Constantinischen Wende im Jahre 1913 besonderes Interesse, das hier als symbolisches Signifikat referentieller Operationen verstanden wird.

Die historiografischen Elaborate sollen nicht nur im Zusammenhang mit der Forschungsgeschichte sondern auch als Ausdruck der Geschichtskultur in Kir-

Vgl. M. De Certeau SJ, L'écriture de l'histoire (Paris 1975); P. Nora, Les lieux de mémoire, 7. Bde. (Paris 1984-1994); DERS., Zwischen Geschichte und Gedächtnis (Berlin 1990); P. RICOEUR, Histoire et Vérité (Paris 1955); J. Rüsen, Historische Vernunft. Grundzüge einer

Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft (Göttingen 1983).

^{*} Besonderer Dank gebührt Frau Ivelina Fröhlich für die wissenschaftliche Zuarbeit.

¹ Vgl. A. Assmann, Erinnerungsräume (München 1999); DIES., Der lange Schatten der Vergangenheit (München 2006); J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (München 1999); M. HALBWACHS, Das kollektive Gedächtnis (Stuttgart 1967); Ders., Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Frankfurt/M. 1985).

² Vgl. W. Hasberg (Hg.), Erinnern - Gedenken - Historisches Lernen (München 2003); H. SPROLL, Erinnerndes Gestalten und kulturelles Gedächtnis am Ende des Deutschen Kaiserreiches: Historiographische Diskurse um die Constantinische Wende (313) als Triumph des Christentums oder als Beginn seiner Entfremdung, in: W. HASBERG/W. E. J. WEBER (Hgg.), Geschichte entdecken. Festschr. Karl Filser (Berlin 2007) 127-144.

che, Öffentlichkeit und Staat des Kaiserreiches am Ende des Kulturkampfes

interpretiert werden (Kap. 1).

In Kapitel 2 wird ein von Jakob Burckhardt begründetes, von Edward Gibbon vorgeprägtes Deutungsparadigma vorgestellt, das bei zwei Protagonisten der Patrologie bzw. Altertumswissenschaft, Hugo Koch und Eduard Schwartz, auch noch 1913 virulent war.

Kapitel 3 würdigt die innovativen Forschungsleistungen unter der Leitung Franz Joseph Dölgers am Collegio Teutonico al Campo Santo in Rom. Die Constantinische Wende im außerwissenschaftlichen Diskurs von säkularer und kirchlicher Öffentlichkeit ist Gegenstand von Kapitel 4.

1. Die Constantinische Wende im kulturellen Gedächtnis besonders des 19. und 20. Jahrhunderts

In den Actus Silvestri und im Constitutum Constantini verdichtete sich seit dem 5. bzw. 9. Jahrhundert die Erinnerung an die Konversion Constantins des Großen und sein Beitrag zur renovatio imperii zu einem kulturellen Gedächtnis, das u. a. in der Translationstheorie und in der Acclamationsformel als novus Constantinus konstitutiv für das Selbstverständnis der kaiserlichen Herrschaft im Mittelalter wurde. Auf das exemplum Constantini in der Silvesterlegende konnten sich aber auch immer wieder die Päpste berufen⁴. Gerade die Ausbildung mittelalterlicher Staatsphilosophie, z. B. die Zwei-Gewalten-Lehre im Anschluss an das Decretum Gelasianum⁵ (wahrscheinlich vor 520) kristallisierte sich im Diskurs um die Constantinische Wende und führte in der Gregorianischen Reform⁶ zu der konfliktgeladenen Unterscheidung von Imperium und Sacerdotium sowie der Begründung der libertas Ecclesiae im okzidentalen Kulturbereich. Aber auch das orthodoxe Verständnis der Identität geistlicher und weltlicher Herrschaft hatte seinen Referenzpunkt in der Constantinischen Wende.

Erst die moderne Konzeption des von Naturrecht und Tradition gelösten und des sich somit selbst setzenden Staates in der Aufklärung zerschnitt die Korrelate von Staat und Kirche, Öffentlichkeit und Religion, Recht und Moral und ließ die Constantinische Wende als negativ besetzten Gedächtnisort erscheinen. In der wertrelativistischen Optik aufgeklärter Historiografie galt es, religiöse

⁴ Vgl. E. Ewig, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: HJ 75 (1956) 1–46; W. Levison, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende (= Miscellanea Francesco Ehrle, vol. II) (Rom 1923) 159–247; W. Kaegi, Vom Nachleben Konstantins, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 8 (1958) 289–326; G. M. Vian, Usare l'imperatore: l'immagine di Costantino tra protestanti e cattolici, in: Mediterraneo antico 6 (2003) 273–295; H. Wolfram, Constantin als Vorbild für die Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches, in: MIÖG 68 (1960) 226–243.

⁵ Vgl. A. Franzen/R. Bäumer (Hgg.), Kleine Papstgeschichte (Freiburg/Br. 1988) 73 f.; Ewig (Anm. 4) 14 f., 30 f.

⁶ Vgl. A. Franzen, Kleine Kirchengeschichte, hg. v. R. Bäumer (Freiburg/Br., Basel, Wien 2000) 185; H. J. Berman, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (Frankfurt/M. 1995).

Phänomene in der Kirchengeschichte auf vermeintliche politische und ökonomische Interessen zu reduzieren. Jakob Burckhardt (1818-1897) konnte vor dem Hintergrund des deutschen Staatskirchentums in der Wende Constantins zum Christentum nichts anderes als eine deistisch inspirierte Strategie sehen, die Kirche und Religion zum Zwecke der Erhöhung der staatlichen Machtkapazität instrumentalisierte7. Zugleich wurde diese Wende im aufgeklärten liberalen Christentum als Ausgangspunkt und Ursache einer verhängnisvollen Dekadenzgeschichte verstanden, die in der Indienstnahme des Staates durch die christliche Kirche einen Verrat an den vorgeblichen Idealen der frühen, noch biblisch geprägten Urgemeinde sah. Die Kirche habe sich so seit Constantin von einer Liebes- zu einer Machtkirche entwickelt8, - ein in Umkehrung der liberalen Fortschrittsideologie antiinstitutionalistisches Deutungsparadigma, das weit bis ins 20. Jahrhundert vor allem im Kulturprotestantismus verbreitet war, obwohl Martin Luther in dem von ihm freilich fehlgedeuteten Staatskirchentum ein Modell für sein Kirchenverständnis gesehen hatte9.

Aber selbst bei Erik Petersons Ablehnung des politischen Monotheismus und überhaupt jeder politischen Theologie, für die angeblich Augustus, Eusebius und Constantin der Große standen¹⁰, wirkte die negativ besetzte Erinnerungsfolie einer durch die Constantinischen Wende angeblich ausgelösten Fehlent-

wicklung fort.

Auf der katholischen, besonders ultramontanen Seite wurde dagegen vor dem Hintergrund des die katholische Kirche einengenden spätaufgeklärten Staatskirchentums vor allem in Preußen (Kölner Ereignis 1837), den protestantischen national-religiösen Tendenzen¹¹, die sich Bismarcks Reichsgründung 1871 zuschrieben und im Kulturkampf durch eine zweite Reformation die konfessionelle Einheit Deutschlands auf der Grundlage von Luthers Bekenntnisschriften erreichen wollten, immer wieder auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation vor 1803 und mit besonderem Nachdruck auf die Constantinische Wen-

⁷ J. Burckhardt, Die Zeit des Constantins des Großen (Leipzig ²1880); Neudruck (München 1982); vgl. die Rezension von H. Grisar SJ, in: ZKTh 5 (1882) 554-562.

⁸ Vgl. F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: HZ 48 (1882) 417–472; R. SOHM, Kirchenrecht, Bd. 1 (Leipzig 1892) 160ff.; DERS., Weltliches und geistliches Recht. Sonderabdruck aus der Festgabe der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Karl Binding (München, Leipzig 1914).

9 Vgl. J. Îrmscher, Sul termine "era Costantiniana", in: M. P. BACCARI (Hg.), Diritto e Reli-

10 E. Peterson, Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie, in: Hochland 30 (1932/33) 289-299; vgl. B. NICHTWEISS,

Erik Peterson (Freiburg/Br., Basel, Wien 1992).

gione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca (Da Roma alla Terza Roma) (Rom 1991) 91-93; DERS., L'imperatore Costantino nel giudizio dei riformatori tedeschi, in: G. BONAMENTE/ F. Fusco (Hgg.), Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo, Bd. 1 (Macerata 1992)

¹¹ Vgl. W. Altgeld, Konfession und Nationalismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: W. Schreiber (Hg.), Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht (Neuried 2000) 211-226; R. Graf von Bruch/W. Friedrich/G. Hübinger (Hgg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, Bd. I (Stuttgart 1989) Einleitung und 9-24.

de als positiv konnotierten Gedächtnisorten abgehoben. Constantin habe gleich nach seinem Sieg gegen Maxentius in der Nähe der Milvischen Brücke bei Rom am 28.10.312 nicht nur den Verfolgungen definitiv ein Ende bereitet, sondern durch das Edikt von Mailand 313 der christlichen Kirche Toleranz gewährt und sie durch vielfältige Maßnahmen im Ordnungsrahmen einer Kirche-Staat-Korrelation gefördert, der der Kirche ihre Freiheit garantierte und den römischen

Staat zugleich auf christliche Normen verpflichtete.

Für die Gegenwart eines auch noch in der Nach-Bismarck-Ära trotz aller Entspannungsbemühungen der römischen Kurie noch konfliktbeladenen Verhältnisses des wilhelminischen Staates gegenüber der katholischen Kirche und besonders gegenüber dem ultramontanen Katholizismus sollte über die normative Ordnungsidee des constantinischen Friedens ein Handlungsrahmen geschaffen werden, indem dem bisher vom Staat als reichsfeindlich denunzierten Katholizismus eine Integration in das Bismarckreich¹² ermöglicht werden konnte, das von protestantischen, am Gedächtnisort des Arminius und der Reformation orientierten Eliten dominiert wurde.

Zunächst in der protestantischen Theologie seit der Erklärung der Synode von Barmen 1934 und besonders nach 1945, dann auch im Vorfeld des II. Vaticanum wurde vereinzelt auf katholischer Seite gegen das "Konstantinische Zeitalter" als einer vermeintlichen Epoche der Selbstentfremdung des Christentums durch den Pakt mit der staatlichen Herrschaft, durch seine Legalisierung und seine Identifizierung mit der (west-)europäischen Kultur polemisiert, ohne dass eine sachadaquate Bestimmung des Begriffs intendiert wurde 13. So forderte auch Yves

¹² F. BECKER, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: H.-G. HAUPT/ D. Langwiesche (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (Frankfurt/M., New York 2001) 389-418; K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie (München 1963); R. VAN DÜLMEN, Religion und Gesellschaft (Frankfurt/M. 1989) 172-203; H. GRÜN-DER, Nation und Katholizismus im Kaiserreich, in: A. LANGNER (Hg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800 (Paderborn 1985) 65-87; H. Hürten, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945 (Paderborn 1992) 13-34; R. Morsey, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, in: HJ 90 (1970) 31-64; T. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. 1 (München 1990) 428-468; DERS., Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918; A. RAUSCHER (Hg.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus (Paderborn 1973); DERS. (Hg.), Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800 (Paderborn 1984); DERS. (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus, 2 Bde. (München 1981 und 1982); K. SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt/M. 1986); M. Scheler, Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg, in: DERS. (Hg.), Krieg und Aufbau (Leipzig 1916); T. SCHULTE-UMBERG, Berlin – Rom – Verdun. Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation, in: M. Geyer/H. Lehmann (Hgg.), Religion und Nation. Nation und Religion (Göttingen 2004) 117-140; B. STAMBOLIS, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung, in: HZ 269 (1999) 57-97.

¹³ Vgl. u. a. M. Berger, Das Ende des Konstantinischen Zeitalters, in: Zeitschrift für Politik 16 (1969) 261-272; P. GILOTH, Kirche an der Schwelle der Zukunft, in: Hochland 53 (1960/ 61) 97–106; R. Hernegger, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Volks- und Staatskirche (Olten 1963).

Congar OP (1904-1995) auf dem Konzil, die Kirche müsse sich aus der Klammer temporaler Machtansprüche, die auf das Constitutum Constantini zurückzuführen seien, befreien, um ihren biblischen und prophetischen Auftrag zu erfüllen¹⁴. Der Kirchenhistoriker Hugo Rahner SI (1900-1968) sah in diesen Ansätzen Versuche, geschichtliche Phänomene zugunsten eines ungeschichtlichen Religionsverständnisses zu funktionalisieren: Ausgehend von der Theologie der Inkarnation und in dezidiertem Widerspruch zu einem "ungeschichtlichen Esoterismus" 15 verortete er die Constantinische Wende "in den Ursprung der christlichen Staatslehre (Röm. 13, 1-7)"16 und ordnete sie in den Zusammenhang der abendländischen Geschichte ein.

In Übereinstimmung mit seinem Ordensbruder Hugo Rahner warnte der Altertumswissenschaftler und Kardinal von Paris Jean Daniélou SJ (1905-1974) davor, die heilsgeschichtliche Sendung der Kirche zugunsten eines spiritualistischen Kirchenverständnisses zu "entweltlichen". Am Paradigma der Constantinischen Wende plädierte er ganz im Sinne der Kirchenväter dafür, den Heilsauftrag der Kirche im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz, Kultur und Politik, Kirche und Staat zu verwirklichen, da Constantin in der Überwindung der Widerstände des vormals paganen Staates den Durchbruch zur Inkulturierung des Evangeliums gerade auch für die breiten Schichten der Bevölkerung des Imperium Romanum ermöglicht habe¹⁷.

Durch solche Überlegungen wurde die Constantinische Wende über den kirchlichen Erinnerungsraum hinaus auch in der Rechtsordnung des demokratischen Verfassungsstaates und der politischen Kultur der Zivilgesellschaft ein geschichtlicher Erinnerungsort, über den die Diskurse zum Verhältnis zwischen der Öffentlichkeit beanspruchenden Kirche und dem freiheitsschützenden Staat sowie zwischen säkularer Öffentlichkeit und Religion unter Bezug auf die neueren Positionen zur Constantin-Forschung geführt werden können. Maßstab für solche Diskurse könnte ein Diktum des Religionsphilosophen Rémi Brague sein: "Le Christianisme unit le divin et l'humain là où il est facile de les distinguer; il

distingue le divin et l'humain là où il est facile de les unir"18.

¹⁵ H. RAHNER SJ, Konstantinische Wende?, in: StZ 86 (1960/61) 419–428; Zitat 427.

¹⁷ J. Daniélou SJ, L'Oraison, problème politique (Paris 1965) 9–21; ähnlich C. Pietri, Mythe et réalité de l'Eglise constantinienne, in: Liberté du chrétien dans la société civile (Paris

1974) 22-39, bes. 38.

¹⁴ Y. CONGAR OP, Mon journal du Concile, présenté et annoté par E. Maheu, Bd. 1 (Paris

RAHNER (Anm. 15) 422; vgl. DERS., Die Konstantinische Wende. Rede bei der Katholischen Akademie Freiburg i. Br. auf der Insel Reichenau im September 1960, in: DERS. (Hg.), Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg/Br. 1966) 186-198; vgl. DERS., Abendländische Kirchenfreiheit (Einsiedeln/Köln 1943) 9-17; A. GRILLMEIER SJ, Mit ihm und in ihm (Freiburg/Br. 1975) 386-419, 456-457. Ähnlich kritisch gegenüber einem instrumentalisierenden Verständnis von der Constantinischen Wende W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort, in: Kleronomia 16 (1974) 37–60; vgl. DERS., Art. Konstantinisches Zeitalter, in: TRE 19 (1990) 501–503.

¹⁸ R. Brague, Europe, la voie Romaine (Paris 1999) 150.

2. Der historiografische Diskurs: Die Constantinische Wende als Resultat der Entfremdung von der frühchristlichen Liebes- und Geisteskirche und als Ausgangspunkt staatskirchlich normierter Intoleranz

Ohne auf Einzelheiten der Forschungsgeschichte eingehen zu können¹⁹, lässt sich, ähnlich wie bei der Geschichte des kulturellen Gedächtnisses der Öffentlichkeit, in der Historiografiegeschichte ein Fortwirken des von Jakob Burckhardt entwickelten Paradigmas²⁰ bei Otto Seeck²¹, Hugo Koch²² und Eduard Schwartz²³ feststellen.

Franz Joseph Dölger, im Zusammenhang mit dem Constantin-Gedächtnis 1913²⁴, und Norman Hepburn Baynes²⁵, der die Zeugnisse des Eusebius von Caesarea²⁶ gegen eine rationalistische Hyperkritik ernst nahm, läuteten einen Paradigmenwechsel in der Geschichte der Constantin-Geschichtsschreibung ein, – trotz Henri Grégoires Wiederaufnahme und Verschärfung des Burckhardtschen Deutungsmusters²⁷.

¹⁹ Vgl. G. Bonamente, La "svolta costantiniana", in: E. Dal Covolo/R. Uglione (Hgg.), Chiesa e impero (Rom 2001); T. Heinze, Konstantin der Große und das konstantinische Zeitalter in den Urteilen und Wegen der deutsch-italienischen Forschungsdiskussion (München 2005); S. Mazzarino, Einleitung zu: J. Burckhardt, L'età di Costantino il Grande (Rom 1970) 7–44.

²⁰ Vgl. Anm. 7.

²¹ O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. I (Berlin 1895) 131 und Bd. III (Berlin 1909) 205 ff.; Ders., Die Bekehrung Konstantins des Großen, in: Deutsche Rundschau LXVII (April 1891) 73–84; Ders., Das sogenannte Edikt von Mailand, in: ZKG 12 (1891) 381–386.

²² H. Koch, Konstantin der Große und das Christentum. Ein Vortrag (München 1913); vgl. F. J. Dölger, Konstantin der Große nach neueren Forschungen II, in: ThRv 13/14 (1914) Sp. 387–390; С. Schmitt, Zur 1600-jährigen Jubelfeier zur Befreiung der Kirche durch Konstantin den Großen, in: Pastor Bonus 25 (1912/13) 676–681; zu H. Koch 678.

²³ E. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge (Leipzig, Berlin 1913, 1936); vgl. F. J. DÖLGER, Rezension zu Schwartz, Kaiser Konstantin, in: Oriens Christianus, Neue Serie, 4 (1915) 145–148; vgl. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, in: Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 4 (1904) 518–547; Schmitt (Anm. 22) zu E. Schwartz 679 f.

²⁴ F. J. DÖLGER (Hg.), Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal. In Verbindung mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom (= 19. Suppl.-Bd. RQ) (Freiburg/Br. 1913).

²⁵ N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church (London 1929; ²1972); vgl. Ders., Konstantin der Große und die christliche Kirche, in: H. Kraft (Hg.), Konstantin der Große (Darmstadt 1974) 145–174.

²⁶ Eusebius von Caesarea, Historia ecclesiastica; dt. von P. Haeuser (1932) (Darmstadt 1981); ders., Vita Constantini; dt. von J. M. Pfättisch, (= BKV 9) (Kempten, München 1913); s. auch die Ausgabe der Vita constantini von H. Schneider/B. Bleckmann in den FC 83 (Turnhout 2007).

²⁷ H. Grégoire, Die "Bekehrung" Konstantins des Großen, in: Kraft (Anm. 25) 175–223.

Erst die Untersuchungen von Joseph Vogt²⁸, Andreas Alföldi²⁹, Heinrich Kraft³⁰, Hermann Dörries³¹, Timothy David Barnes³², Johannes Straub³³ und cum grano salis Manfred Clauss34 sowie Bruno Bleckmann35 und Elisabeth Hermann-Otto³⁶ haben trotz Bedenken Jochen Bleickens³⁷ zum Durchbruch der Thesen von Dölger und Baynes beigetragen, so dass Hartwin Brandt³⁸, Klaus Bringmann³⁹, Salvatore Calderone⁴⁰, Michael Fiedrowicz⁴¹, Klaus Martin Girardet⁴², Arnaldo Marcone⁴³, Wilhelm Schneemelcher⁴⁴, Marta Sordi⁴⁵, Charles Matson Odahl⁴⁶ und Paul Veyne⁴⁷ zeigen konnten, dass eine von Constantin religiös motivierte Wende ab 310 mit Folgen für die Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation (Rudolf Leeb48) und des gesamten Imperium Romanum

²⁹ A. Alföldi, The Conversion of Constantine and Pagan Rome (Oxford 1948, ²1969). 30 H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Tübingen 1955); vgl. DERS.

³¹ H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954). ³² T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge/Mass. 1981).

- 33 J. STRAUB, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, in: DERS (Hg.), Regeneratio imperii (Darmstadt 1972) 100-118; DERS., Konstantins christliches Sendungsbewusstsein, ebd. 70-88.
- ³⁴ M. Clauss, Konstantin der Große und seine Zeit (München 1996).

35 B. BLECKMANN, Konstantin der Große (Reinbek 1996).

36 E. HERMANN-OTTO, Konstantin der Große (Darmstadt 2007).

³⁷ J. Bleicken, Constantin der Große und die Christen [= HZ Beiheft 15] (München 1992). 38 H. Brandt, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser (München 2006).

³⁹ K. Bringmann, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: HZ 260 (1995) 21-47.

40 S. CALDERONE, Costantino e il cattolicesimo (Florenz 1962); DERS., Letteratura costantiniana e "conversione" di Costantino, in: Bonamente/Fusco (Anm. 9) 231-252.

41 M. Fiedrowicz/G. Krieger/W. Weber, Konstantin der Große (Trier 2006).

42 K. M. GIRARDET, Die konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, in: E. MÜHLENBERG (Hg.), Die konstantinische Wende (Gütersloh 1998) 9-122; DERS., Renovatio imperii aus dem Geiste des Christentums, in: Zeitschrift für antikes Christentum 4 (2000) 102-115; DERS., Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen (Darmstadt 2006); DERS., Konstantin -Wegbereiter des Christentums als Weltreligion, in: A. DEMANDT/J. ENGEMANN (Hgg.), Konstantin der Große (Darmstadt 2007) 232-243; DERS., Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) - Kaiser Konstantin d. Gr., in: H. Schlangen-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum (Darmstadt 2007) 171–203.

⁴³ A. MARCONE, Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino (Rom/Bari 2002); DERS., Il destino dell'impero e la fortuna di Costantino, in: F. Chausson/E. Wolff (Hgg.), Consuetudinis amor (Rom 2003) 311-321.

44 Vgl. Anm. 16.

- 45 M. SORDI, La conversione di Costantino, in: A. DONATI/G. GENTILI (Hgg.), Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente (Mailand 2005) 36-43.
- ⁴⁶ C. M. Odahl, Constantine and the Christian Empire (London, New York 2004).
- ⁴⁷ P. Veyne, Als unsere Welt christlich wurde (München 2008) 11–15, 53–55, 70f., 124f..

⁴⁸ R. Leeb, Konstantin und Christus (Berlin, New York 1992).

²⁸ J. Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert (München 1949, ²1960); DERS., Constantin der Große, in: RAC III (1957) 306-379; DERS., Die Constantinische Frage, in: Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Vol. VI (Florenz 1955) 733-779.

ausging. Gunther Gottlieb und Pedro Barceló⁴⁹ stellen die pagane und christliche Repräsentationspolitik unter Betonung ordnungspolitischer Kontinuitäten der Kaiser im Zusammenhang der bereits in vorconstantinischer Zeit wirksamen langfristig angelegten Loyalität der Christen gegenüber dem römischen Staat dar.

Die Erinnerungsfeiern an das 16. Zentenarium des "Edikts von Mailand" 313 im kulturellen Gedächtnis Deutschlands war für die Geschichtswissenschaft eine besondere Herausforderung, die von Theologen und Historikern aufgenommen wurde. Daher soll danach gefragt werden, wie die Positionen Hugo Kochs und Eduard Schwartz' im Bezug auf das rationalistische, von der Hermeneutik des Verdachts geleitete Deutungsparadigma Jakob Burckhardts angesiedelt waren.

Vor dem Hintergrund des in der französischen Theologie ausgebrochenen, das Verhältnis von dogmatischer Wahrheit und Geschichte betreffenden Streits um den "Modernismus", den Papst Pius X. (1903–1914) im Dekret *Lamentabili* und in der Encyclica *Pascendi* indiziert hatte, vertrat der an der Universität München lehrende Patrologe Hugo Koch (1869–1940) Positionen der "Modernisten"⁵⁰. In seinem Vortrag für das Jubiläumsjahr⁵¹ interpretiert er das Galerius-Edikt von 311 als Eingeständnis für das Scheitern der Christenverfolgung durch die Tetrarchie: "Zu Mailand redet ein Sieger, der die Hilfe des Christengottes, auf die er baute, in glänzendster Weise erfahren hat"⁵².

Nach Koch wurde die Toleranz dem Christentum unter der Zielvorgabe gewährt, es zur Staatsreligion zu machen. Die Constantinische Wende siedelt der Autor in einer langfristig angelegten Entwicklung an, in der die Kirche, nur unterbrochen durch die Verfolgungen des Decius und des Diocletian, sich organisatorisch entfalten konnte. Die Sicherung ihrer Existenz bezahlte sie aber mit einer zunehmenden Verweltlichung. Trotz staatskritischer Töne in der Geheimen Offenbarung des Johannes sieht Koch die positive Haltung der Christen

⁴⁹ G. GOTTLIEB/P. BARCELÓ (Hgg.), Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts (München 1992); P. BARCELÓ, Constantin der Große. Visionär, Opportunist oder Pragmatiker?, in: A. HARTMANN/M. NEUMANN (Hgg.), Mythen Europas. Antike (Regensburg 2004) 166–185; DERS., Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum, in: C. BATSCH/U. EGELHAAF-GAISER/R. STEPPER (Hgg.), Zwischen Krise und Alltag: Antike Religion im Mittelmeerraum (Stuttgart 1999) 255–269; DERS., Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus, in: P. BARCELÓ/V. ROSENBERGER (Hgg.), Humanitas – Beiträge zur antiken Kulturgeschichte. Festschrift für Gunther Gottlieb zum 65. Geburtstag (München 2001) 45–61; vgl. G. GOTTLIEB/V. ROSENBERGER, Christentum und Kirche im 4. und 5. Jahrhundert (Heidelberg 2003).

⁵⁰ Zum Modernismusstreit vgl. Hürten (Anm. 12) 29; C. Arnold, Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: HJ 125 (2005) 153–168; Ders., Kleine Geschichte des Modernismus (Freiburg/Br. 2007); P. Neuner, 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika, in: StZ 225 (2007) 579–592; G. Schwaiger, Aufbruch ins 20. Jahrhundert (Göttingen 1976); O. Weiss, Der Modernismus in Deutschland (Regensburg 1995) zu Koch 336–343; H. Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche (Paderborn 1998); vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 255, fasc. 4, Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 14.01.1912.

⁵¹ Косн (Anm. 22).

⁵² Koch (Anm. 22) 7.

zum römischen Staat – ausgehend vom Brief an die Römer des Apostels Paulus⁵³ über Tertullian54 (160-ca. 240) und Origines55 (185-253) zu Melito von Sardes (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), der von der providentiellen Funktion des Imperium Romanum für die Ausbreitung des christlichen Glaubens sprach⁵⁶. Der Wandel von der in der Erwartung der Parusie geistgewirkten Kirche der frühen Christen zur rechtlich verfassten, dogmatisch fixierten und hierarchisch organisierten Amtskirche verortet Koch in das 3. und 4. Jahrhundert. In der Abwehr des Gnostizismus seien die neuplatonische Metaphysik und die stoische Moralphilosophie von den christlichen Theologen rezipiert worden. Ausgehend von einem privatistischen Glaubensverständnis und in der Übernahme von Deutungsparadigmen bereits der Magdeburger Centurien⁵⁷ 1560, des Pietismus mit seinen chiliastischen Endzeiterwartungen an ein kommendes tausendjähriges Reich und des Jansenismus⁵⁸ sowie im Kontext kontroverstheologischer Deutungen Franz Overbecks (1837–1905)59, Rudolf Sohms (1841–1917)60, Adolf von Harnacks (1851-1930)61 und Johannes Hallers (1865-1947)62 vom fortschreitenden Abfall der Kirche von ihrem geistgewirkten Ursprung der Bergpredigt fällt es Koch leicht, eine Konvergenz in der Entwicklung des paganen Staates und der hellenisierten und romanisierten Kirche zu konstruieren. Ganz den nationalistischen Vorstellungen am Vorabend des Ersten Weltkrieges verhaftet, nimmt der Autor an, der Henotheismus in Form des Sol- und Mithraskultes und der christliche Monotheismus seien im Verlauf des 2. und 3. Jahrhunderts an die Stelle des "nationalpatriotischen Bewusstseins"63 getreten und hätten allmählich dem römischen Staat als Legitimationsbasis gedient. Von daher müssen die Christenverfolgungen unter der Tetrarchie dem Autor als anachronistisch erscheinen.

War es daher nur konsequent und lag es in der Logik der geschichtlichen Entwicklung, wenn Constantin "lediglich aus kalter politischer Berechnung"64

⁵⁴ Tertullian, Apologeticum 18,4.

55 Origines, Contra Celsum 2,30; dt. von P. KOETSCHAU, BKV, Bd. 52 (München 1926) 144 ff. 56 M. von Sardes, Fragmente einer Apologie an Marcus Aurelius; vgl. EUSEBIUS, Historia

ecclesiastica (Anm. 26) IV, 26.

⁵⁹ Overbeck (Anm. 8). ⁶⁰ Sohm (Anm. 8).

62 J. Haller, Das Papsttum, 5 Bde. (Esslingen 1962) hier Bd. 1, 49–52.

⁵³ Röm. 13.

⁵⁷ Zur Bewertung Constantins im Kampf um die kirchengeschichtliche Deutungshoheit im konfessionellen Zeitalter vgl. Irmscher (Anm. 9); Vian (Anm. 4); C. Wiener, Imitatio Constantini, in: J. Oswald SJ/R. Haub (Hgg.), Jesuitica (München 2001) 155–183, bes. 165; R. Wimmer, Constantinus redivivus, in: H. Zeman (Hg.), Die österreichische Literatur: Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, Teil 2 (Graz 1986) 1093–1116; vgl. A. Demandt, Die Spätantike (München 1989) 80; S. Epp, Konstantinszyklen in Rom. Die päpstliche Interpretation der Geschichte Konstantins des Großen bis zur Gegenreformation (München 1988).

⁵⁸ Vgl. VIAN (Anm. 4) 290.

⁶¹ A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 3 Bde. (Leipzig ⁴1924); Ders., Das Wesen des Christentums (Leipzig ³1900) 153–167.

⁶³ Koch (Anm. 22) 15. ⁶⁴ Koch (Anm. 22) 16.

ähnlich wie Henri IV. und Napoleon I. handelte? Unter kritischem Bezug auf Jakob Burckhardts Deutungsparadigma, das Koch "aprioristisch"65 nennt, will er bei Constantins Konversion religiöse Motive nicht ganz in Abrede stellen. Gleichwohl konzediert Koch Burckhardt, dass Constantin die Religion wählte, die am erfolgreichsten war und dass er sie damit für seine politischen Zwecke instrumentalisierte. Der Autor interpretiert die von Eusebius von Caeserea überlieferte Kreuzesvision66 so, dass Constantin kurz vor seinem Tode im Rückblick eine natürliche Sonnenerscheinung als Kreuzzeichen mit der Aufforderung "Damit siege" gedeutet habe. Mit der Inschrift am Constantinsbogen Instinctu Divinitatis konnte der Kaiser, so Koch, nur den Christengott meinen, dem er den Sieg zu verdanken habe. Das Heften des Christus-Monogramms auf die Schilde rückt der Autor in die Nähe der Zauberei. Folgt man Koch, so ließ Constantin seine persönliche Landknechtsreligiosität nach dem Sieg über Licinius hinter sich und rang sich zu einem spirituell geläuterten Glauben durch. Wiederum war es staatspolitisches Kalkül, das Constantin dem Heidentum gegenüber schonend auftreten ließ, wie Koch nicht genug betonen kann, in der richtigen Annahme, die paganen Kulte würden sich von selbst auflösen.

Im Anschluss an Alfred Loisy (1857–1940), einem der Hauptvertreter des französischen Modernismus⁶⁷ meint Koch konstatieren zu müssen: "Was sich schließlich durchsetzte, war nicht das Evangelium Jesu, nicht das Christentum Christi, nicht die Religion des Geistes und der Kraft, nicht der geistige Gottesdienst, nicht die Freiheit der Kinder Gottes, sondern die Kirche, ... eine Mischung von Evangelium und Philosophie, Christentum und Paganismus, Monotheismus und Polytheismus, eine Religion des Buchstabens und menschlicher Schwäche, ein sinnlich-materieller Kult, Autorität und Hierarchie - eine Religion, wie sie der Bevölkerung des untergehenden Reiches und der ausgehenden Antike zusagte"68. Daran hätten auch die Montanisten und später die Anachoreten nichts ändern können. Gegen diverse, besonders von Frankreich ausgehende Hypothesen von der Orientalisierung Roms und des Westens⁶⁹ behauptet Koch: "Gesiegt hat also im Westen wie im Osten nicht Nazareth, nicht Golgotha, sondern Rom, das Imperium Romanum, das im Osten durch das Kaisertum, im Westen durch das Papsttum Leib und Seele der Untertanen zu beherrschen fortfuhr"70.

Indem Koch in Papst Pius X. die Restauration des "römischen Cäsar"⁷¹ sah und das vermeintliche Kirchenstaatstum seiner Zeit bekämpfen zu müssen

⁶⁵ Koch (Anm. 22) 17.

⁶⁶ Vgl. Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 28-29.

⁶⁷ A. Loisy, L'Evangile et l'Eglise (Paris 1902).

⁶⁸ Koch (Anm. 22) 34; vgl. Weiss (Anm. 50) 30, der ebenfalls in Anlehnung an die Modernisten Ernst Michel (1889–1964) (vgl. ebd. 553) und Otto Sickenberger (1867–1945) (vgl. ebd. 263) diese Entfremdungsthese verteidigt.

⁶⁹ E. Renan, Marc Aurèle et la fin du monde antique (Paris 1882); zur Orientalisierungshypothese vgl. A. Demandt, Der Fall Roms (München 1984) 161 ff.

⁷⁰ Косн (Anm. 22) 41.

⁷¹ KOCH (Anm. 22) ibidem.

glaubte, projizierte er zeitgenössische Ideologeme in die Geschichte der Constantinischen Wende. Ausgehend von seinem privatistischen Glaubensverständnis, in der Parallelisierung von Papsttum und *Imperium Romanum*, geprägt von seinem "modernistischen" antirömischen Affekt und seiner kulturprotestantisch und kulturpessimistisch motivierten Trennung von Geist und Macht wie in seinem Impetus gegen die auch in der Historiografie noch weitgehend abqualifizierte Spätantike kann Koch nur die Entwicklung des stetigen Abstiegs der

Kirche von ihren vermeintlichen Ursprüngen sehen.

Aus seiner so verstandenen geschichtlichen Erkenntnis will Koch die Entwirrung des "constantinischen Knoten(s)"⁷² als Handlungsnorm ableiten. Die Kirche müsse in Erinnerung an ihre Ursprünge das morsch gewordene constantinische Kirchentum aufgeben und die mündig gewordenen Kulturnationen in ihre Freiheit entlassen. In der Entwicklungslogik seiner Ideologie und vor dem Hintergrund des bis zum II. Vaticanum (1962–1965) weiter schwelenden Streits um den "Modernismus" lag begründet, dass Koch in seinem Buch "Rosenberg und die Bibel"⁷³ von 1935, ähnlich wie bereits der Gnostiker Marcion im 2. Jahrhundert und später Harnack, die Lösung der Kirche von der angeblichen Fessel des Alten Testaments⁷⁴ forderte. Koch ging so weit, dass er die "Erlösung" von der constantinischen Ordnung im NS-Regime sah⁷⁵.

In dieselbe Richtung, freilich mit deutlichen Varianten, geht die Deutungsperspektive des Freiburger klassischen Philologen Eduard Schwartz (1858–1940), der in fünf Vorträgen vor dem Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt am Main das interdependente Verhältnis von Religion und Politik in der Wende Constantins beleuchtet⁷⁶. Ausgangspunkt seiner Darstellung ist die Frage, wie sich die Verbindung mit dem kaiserlichen Staat für die Kirche auswirkte. Der Autor erkennt in der von ihm so bezeichneten constantinischen "Revolution", welche die Gemeinde der Heiligen beseitigte, die Weichenstellung für das bis in seine Gegenwart wirkende enge Beziehungsgeflecht zwischen Staat und Kirche, profaner Welt und Religion im orthodoxen Osten ebenso wie im lateinischen

Westen.

Im ersten Vortrag behandelt Schwartz zunächst die politische Geschichte des Imperium Romanum. Trotz deutlicher Auflösungstendenzen unter den Soldatenkaisern habe Diocletian mit seinen restaurativen Reformen das Reich wieder stabilisiert. Dementsprechend sieht Schwartz die welthistorische Zäsur in der revolutionären Politik Constantins.

Ähnlich wie Koch kritisiert Schwartz in seiner Tour d'horizon die Institutionalisierung des Christentums in Form der rechtlich verfassten Machtkirche, die angeblich ihre Anfänge als Geistkirche mehr und mehr hinter sich gelassen

⁷² Косн (Апт. 22) 43.

⁷³ H. Koch, Rosenberg und die Bibel (Leipzig 1935).

⁷⁴ Koch (Anm. 73) 44 f.

M. Eder, Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein, in: Wolf (Anm. 50) 323–343, bes. 343; D. Burkard, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts (Paderborn 2005) 203–206; Weiss (Anm. 50) 343.

⁷⁶ SCHWARTZ (Anm. 23).

habe. Er übersieht aber, dass gerade der "monarchische Episkopat"⁷⁷ der dezidierte Gegenpol gegen den in die Kirche eindringenden Gnostizismus war: Er wurde zum Garanten der in der apostolischen Succession tradierten Lehre, der paradosis. In diesem Kapitel bildete die Kirche den Kanon der Schriften. Analog zu Harnack⁷⁸ und zu Walter Bauer⁷⁹ unterstellt der Autor, dass die den Kanon begründende Autorität keine überlieferte, sondern eine rechtliche⁸⁰ gewesen sei. Die von den Bischöfen geleiteten Gemeinden wurden, so Schwartz, nur durch die Idee der katholischen Universalkirche, der Organisation ihres Klerus und ihrer Liturgie zusammengehalten. Die legitimierende Funktion, welche die communio der einzelnen Bischöfe untereinander und aufgrund der Petrustradition mit dem Bischof von Rom stiftete, übersieht Schwartz.

Im zweiten Vortrag werden die Christenverfolgungen als Kampf zwischen dem römischen Staat und der christlichen Kirche dargestellt. Diese habe sich noch vor den Verfolgungen durch Decius und Diocletian mit dem heidnischen Kultus arrangiert und dieser mit der Kirche. In der Kontroverse um die *lapsi* behielten, so Schwartz, die Laxisten um Papst Cornelius (251–253) aus Opportunitätsgründen die Oberhand: Der dauerhafte Ausschluss der *lapsi* hätte die Kirche allzu sehr in der Auseinandersetzung mit dem Staat geschwächt. Gallienus leitete dann mit der Restitution der konfizierten christlichen Cömeterien eine Wende ein, Aurelian entschied im Streit um den Bischof Paulus von Samosata: Die Kirche konnte nunmehr als Großmacht, im 3. Jahrhundert autonom geworden, den Kaisern Konzessionen abtrotzen, wenn man dem Autor folgt. Die Christenverfolgung, zu der sich, nach Schwartz, Diocletian durch Aurelian gedrängt sah, erscheint ihm daher von Anfang an zum Misserfolg verurteilt gewesen zu sein, da sie gegen alle Zeittendenzen die Restauration des altrömischen Kults intendierte.

Schwartz qualifiziert im dritten Vortrag die "Konstitution" von Mailand von 313. Vor dem Hintergrund des Kampfes gegen Maxentius, den Constantin nach Meinung Kochs nicht führte, um die Christen zu befreien, bezeichnet der Autor ähnlich wie Koch die Textüberlieferung des Lucius Caelius Firmianus Lactantius und des Eusebius von Caesarea (264/65–339/40) über die Kreuzesvision als Legenden, die der Kaiser ex post bildete – mit freilich großer geschichtlicher Wirksamkeit.

Im Bekenntnis Constantins zum christlichen Glauben, sichtbar geworden in der Monumentalstatue des Kaisers, sieht der Autor eine Herausforderung der paganen Eliten Roms. Diese Tatsache widerlege alle Vermutungen, Constantin sei ein Heuchler gewesen. In der Tradition von Burckhardts Deutungsparadigma funktionalisiert Schwartz diese Konversion: Um die Universalmonarchie an Stelle der zerbrochenen Tetrarchie zu etablieren, musste Constantin die siegrei-

⁷⁷ SCHWARTZ (Anm. 23) 25.

⁷⁸ HARNACK (Anm. 61).

W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hg. von G. Strecker (Tübingen ²1964).
 Schwartz (Anm. 23) 27.

che Kirche in seine Pläne einbeziehen, indem er sie mit dem Status eines Rechtssubjekts ausstattete und zur Reichskirche erhob. Die in der "Konstitution" von Mailand 313 von ihm und Licinius der Kirche gewährte restitutio in integrum vermittelte dem Christentum den Primat unter den Religionen und drängte die paganen Kulte in einen "allgemeinen Theismus"81. Auf den Synoden von Rom 313 und Arles 314 taktierte der Kaiser, in dieser Perspektive, nach dem Prinzip des divide et impera, um die Einheit der "Katholizität"82 der Reichskirche wieder zu gewinnen. Wenn Constantin gegenüber Schismatikern duldsam war, dann nur aus taktischen Motiven. So sah er im Falle der von Donatisten besetzten Basilika in Cirta 330 keine Gefahr für die Reichskirche und tolerierte sie. Schwartz konstruiert unter Berufung auf die politische Theologie des Eusebius einen engen Zusammenhang zwischen dem christlichen Monotheismus und der katholischen Kirche einerseits und der constantinischen Monokratie andererseits, die sich so verstand, dass sie in einem heilsgeschichtlichen Auftrag zu handeln hatte. Wenn Constantin gleichwohl von gewaltsamen Bekehrungen absah, bewegte ihn wiederum politisches Kalkül hierzu: "Die Kirche sollte wissen, dass er ihr nur so viel gab, wie er wollte, und die Heiden fühlten, dass nur seine Gnade sie noch schonte"83.

Der 4. Vortrag Schwartz' beschäftigt sich vornehmlich mit christologischen Diskursen wie die des Clemens Alexandrinus (gest. um 212), des Origines mit seiner Lehre von der Präexistenz des logos Christus, des Monarchianismus und des Sabellianismus, der Lucianisten und Melitianer und der Theologie des Arius. Vor diesem dogmengeschichtlichen Hintergrund sieht Schwartz in der Intervention des Kaisers auf dem Konzil von Nicaea 325 die Verhinderung eines kirchlichen Schismas und damit die Bewahrung der dogmatischen und institutionellen Einheit der Reichskirche aus Gründen der Staatsraison, wie Schwartz im 5. Vortrag ausführt. Danach bestimmte Constantin nicht nur den Ablauf des Konzils, sondern drängte auf eine Glaubensformel, um die Reichskirche "gegen alle Angriffe zu verteidigen und der Universalmonarchie in der universalen Kirche ein den göttlichen Segen verbürgendes Palladium zu sichern"84. Während die vorconstantinische Kirche laut Schwartz ihre ideelle Einheit ohne theologische Form bewahrte, indem sie, geistgewirkt wie sie war, Dissonanzen in sich auszugleichen vermochte, so ließ die constantinische Reichskirche "auf der Höhe ihrer Triumphe sich von dem Weltherrscher die Formel auflegen ... die ihre Universalität in die Universalität seines Despotismus einfügte"85.

In der vom Konzil beschlossenen Homoousios-Formel sieht denn Schwartz nicht nur das Resultat der Intervention Constantins und des Bischofs von Cordoba, Ossius, sondern den Ausdruck des "monarchianischen Widerstrebens des vulgären Gemeindebewusstseins gegen die spekulativen Konstruktionen der

⁸¹ SCHWARTZ (Anm. 23) 73.

⁸² SCHWARTZ (Anm. 23) 86.

⁸³ SCHWARTZ (Anm. 23) 96.

⁸⁴ Schwartz (Anm. 23) 137.

⁸⁵ SCHWARTZ (Anm. 23) 138.

origenistischen Theologie"86. Um der Einheit der Kirche willen habe Constantin dem Konzil nicht gestattet, die unbestimmte Homoousios-Formel authentisch zu interpretieren. Indem der Kaiser diese Formel mit Gesetzeskraft ausstattet, traf er, so der Autor, den "Lebensnerv"87 der Kirche. Im Institutionsgefüge der Kirche gewannen die Metropoliten mit ihren Kirchenprovinzen gegenüber den Bischöfen an Macht, wenn es darum ging, dogmatische Formeln zu normieren. Resümierend in Hegelscher Geschichtsphilosophie sieht Schwartz als Resultat des Konzils von Nicaea, "dass die constantinische Universalmonarchie die Kirche anerkannt und sie dadurch in einer Weise ihrer Freiheit beraubt, wie keine Zwangsmaßregel es je gekonnt hätte"88.

In Verkennung des Kampfes der Kirche um ihre *Libertas* unter den Nachfolgern Constantins und wohl im Hinblick auf den eben erst beendeten Kulturkampf wirft ihr Schwartz einen blinden Fleck in ihrem kulturellen Gedächtnis vor, da sie nicht nur keine Kritik an der constantinischen Reichskirche aufkommen lasse, sondern in Constantin den Befreier von vorangegangener Unterdrü-

ckung und den Garanten ihrer Einheit sähe.

Schwartz beschäftigt sich im Verlaufe seines weiteren Vortrages mit der Rezeptionsgeschichte der Homoousios-Formel, den Kontroversen zwischen Athanasius Alexandrinus mit Arius und den Interventionen des Kaisers. Ähnlich wie Koch stellt Schwartz mit seiner antiinstitutionalistischen Rhetorik die constantinische "Revolution" nicht nur als Beginn der Entfremdung der Kirche von ihren apostolischen Ursprüngen, sondern auch mit der kaiserlichen Normierung von Glaubensformeln die weitere Verrechtlichung der kirchlichen Organisation als Abkehr vom Ideal der Geistkirche dar. In der Dichotomie von lebendigem Glauben und institutionellen Normen, von Leben und Ursprünglichkeit einerseits, Organisation und sophistischer Rationalisierung andererseits kommt das zeitbedingte kulturpessimistische Ressentiment des Autors zum Ausdruck und verbindet ihn mit Zeitgenossen, die in der Lebensphilosophie Friedrich Nietzsches⁸⁹ (1844–1900) und im Vitalismus Henri Bergsons⁹⁰ (1859–1941) einen Ausbruch aus der verwalteten Welt wagen und den vermeintlich institutionalisierten toten Glauben in Regression zu den Ursprüngen überwinden wollten.

Erst Franz Joseph Dölger (1879–1940) mit seiner Forschungsgruppe am Collegio Teutonico in Rom⁹¹ gelang es unter Ausnutzung signifikanter Synergieeffekte 1913 anlässlich der 16. Zentenarfeiern zum "Edikt von Mailand", die Constantinische Wende aus der Klammer konfessioneller Funktionalisierungen zu befreien, das Deutungsparadigma Jakob Burckhardts zu überwinden, mit neuen Fragestellungen und Methoden quellenfundierte Resultate zu erzielen

⁸⁶ SCHWARTZ (Anm. 23) 140.

⁸⁷ SCHWARTZ (Anm. 23) 142.

⁸⁸ SCHWARTZ (Anm. 23) 148; ähnlich trotz positiver Würdigung T. BRIEGER, Constantin der Große als Religionspolitiker (Gotha 1880); vgl. hierzu die Rezension von H. GRISAR in: ZKTh (1882) 554–562.

⁸⁹ Vgl. zu Friedrich Nietzsche: R. Safranski, Friedrich Nietzsche (München 2000).

⁹⁰ H. Bergson, L'évolution créatrice (Paris 71911).

⁹¹ Vgl. Anm. 24.

und der weiteren Erforschung des Themas nicht nur eine wissenschaftlich überprüfbare Perspektive, sondern Constantin einen von Instrumentalisierungen gereinigten Ort in der öffentlichen Geschichtskultur zu ermöglichen.

3. Die Constantinische Wende aus christlicher Motivation und ihr ordnungspolitischer Rahmen

Franz Joseph Dölger⁹², geboren am 18. Oktober 1879 im mainfränkischen Sulzbach studierte an der Universität Würzburg Theologie bei Heinrich Joseph Denzinger (1819–1883), Joseph Hergenröther (1824–1890), Sebastian Merkle (1862–1945) u. a. Früh suchte er, vermutlich beeinflusst durch die Jesuitentheologen der Römischen Schule am Collegium Romanum⁹³ und durch Hartmann Grisar SJ (1845–1932)⁹⁴, nicht so sehr in der Neuscholastik als vielmehr in der Patrologie nach einem festen dogmatischen Fundament und über die Rezeption der verstehenden historischen Methode einen Ausgleich zwischen Dogma und Wissenschaft, um den in den Geisteswissenschaften dominierenden wertrelativistischen und destruierenden Historismus zu überwinden⁹⁵. In Auseinandersetzung mit Harnacks dogmenhistorischen Fragestellungen und seinem Paradigma von der Hellenisierung des Christentums bearbeitete Dölger in seiner 1905 erschienen Dissertation das Sakrament der Firmung unter dogmatischen Aspekten. Ein Forschungsaufenthalt in Rom 1904/05 machte ihn mit dem Gründer und Rektor des Priesterkollegiums am Campo Santo Teutonico, Anton de Waal (1837–

⁹³ W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Freiburg/Br. 1962); K. H. Neufeld SJ, Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: M. Sievernich SJ/G. Switek SJ (Hgg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (Freiburg/Br. 1990) 425–443; ders., Römische Schule, in: Gregorianum 63 (1982) 677–699; F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. IV (Freiburg/Br. 1955) 252 f., 265.

95 G. Schöllgen, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms, in: JAC 36 (1993) 7–23.

⁹² Vgl. zur Vita Dölgers E. Dassmann, Artikel: Dölger, F. J., in: LThK, Bd. 3 (31995) Sp. 304f.; T. Klauser, Franz Joseph Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm "Antike und Christentum" (= Jb. f. Antike und Christentum, Erg.-Bd. 7) (Münster 1980).

⁹⁴ Vgl. H. Grisar SJ, Selbstdarstellung, in: E. Stangl (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. III (Leipzig 1927) 36–56; ders., Ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik, in: Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrter zu München (München 1901) 33–142; ders., Rom beim Ausgang der antiken Welt (Freiburg/Br. 1898); zu Constantin ders., Besprechung von Jacob Burckhardt: Die Zeit Constantins (Leipzig ²1880) und von T. Brieger, Constantin der Große als Religionspolitiker, in: Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie VI (1882) 554–562; ders., Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins des Großen, in: ebd. 585–607; vgl. Klauser (Anm. 92) 36; tendenziös und spekulativ C. Weber, Kirchengeschichte. Zensur und Selbstzensur (Köln 1984) 95–100; neuere Würdigung Grisars bei H. Feld, Ignatius von Loyola (Köln, Weimar, Wien 2006) 307–309.

1917)%, und mit führenden Forschern der noch jungen Christlichen Archäologie, wie Joseph Wilpert (1857–1944)³7, damals Mitglied der Pontificia Commissione di Archeologia sacra, ab 1926 Professor an dem von Papst Pius XI. 1925 gegründeten Pontificio Istituto di Archeologia cristiana und Giovanni Battista de Rossi, dem Begründer des Faches (1822–1894) bekannt³8. Er besuchte Kurse am Archäologischen Institut des Deutschen Reiches auf dem römischen Kapitol³9 und sammelte archäologische Zeugnisse zu den frühchristlichen Sakramenten.

Seine Habilitationsschrift zum Taufexorzismus 1906 stand weniger unter dogmen- als vielmehr unter innovativen kulturgeschichtlichen Fragestellungen, die

nicht ohne Widerspruch in seiner Fakultät blieben.

Die Einladung seines römischen Mentors de Waal auf einen Freiplatz am Kollegium am Campo Santo nutzte Dölger, um eine vielfältige Forschungsaktivität im synergetischen Netzwerk des dortigen Kollegiums und der 1876 gegründeten Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland zu entfalten 100. Resultate dieser Aktivitäten sind seine 1910 erschienenen Studien zum christlichen Fischsymbol und das erwähnte opus magnum zur Constantinischen Wende 1913. Auf dem Extraordinariat für Vergleichende Religionswissenschaft lehrte er an der Universität Münster 1913-1927 und begründete seinen Ruf als Altertumswissenschaftler weit über die Grenzen der Theologischen Fakultät hinaus, so dass er am renommierten Institut der Warburg Stiftung im Winter 1923/24 einen Vortrag zum Thema "Gladiatorenblut und Martyrerblut" halten konnte. Nach einem Intermezzo als Nachfolger des Kirchenhistorikers Joseph Wittig (1879–1940) in Breslau lehrte er 1929–1940 als Ordinarius an der Universität Bonn, wo er einen großen Schülerkreis u.a. Karl Baus, Bernhard Kötting (1910-1996), Theodor Klauser (1894-1984) um sich versammelte. Bereits am Ende seiner Breslauer Lehrtätigkeit konnten die ersten Hefte der von ihm begründeten Vierteljahresschrift "Antike und Christentum" erscheinen. Nicht nur ein beträchtliches Oeuvre von annähernd 200 Titel hinterlässt Dölger. Über seinen Tod hinaus wirkt er weiter in dem von ihm angestoßenen "Reallexikon für Antike und Christentum" 101 und sicherlich auch in dem in seinem Geiste konzipierten "Jahrbuch für Antike und Christentum" ab 1958, da seine Fragen nach der Inkulturation des Christentums in die hellenistisch-römische Kultur nicht so sehr im Sinne einer unilateralen Hellenisierung, sondern

Leben im Dienste der christlichen Archäologie (Würzburg 1998).

100 Vgl. Heid (Anm. 97) 6.

⁹⁶ Vgl. E. GÖLLER, Anton de Waal, in: Hochland 10 (1912/1913) 362-365.

⁹⁷ Vgl. S. Heid, Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft, in: RQ 101 (2006) 4–49; R. Sörries, Joseph Wilpert (1857–1944). Ein

⁹⁸ Vgl. E. Gatz (Hg.) Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico 1876–1976 (= 35. Suppl.-Bd. RQ) (Rom 1977); DERS., Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988, in: RQ 83 (1988) 3–18; S. Heid, Forscherleben im Dienst der Christlichen Archäologie, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 24 vom 17.06.2005, 6; Klauser (Anm. 92) 34–37.

⁹⁹ Vgl. G. Maurer, Preußen am Tarpejischen Felsen (Regensburg 2005).

¹⁰¹ Vgl. E. Dassmann (Hg.), Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn (Stuttgart 1994).

in dem interdependenter Kommunikationsvorgänge zwischen paganer Kultur und christlichem Glauben von ungebrochener geschichtswissenschaftlicher und theologischer Aktualität sind 102.

3.1. Die Forschungsdiskurse Franz Joseph Dölgers und seiner Mitarbeiter

Dölger dachte an eine zweibändige Festschrift zum Goldenen Priesterjubiläum für de Waal. Der Breslauer Kirchenhistoriker Franz Xaver Seppelt (1888-1956) versammelte im ersten Band Beiträge zur gesamten Kirchengeschichte 103; er selbst gab in dem folgenden Band Artikel zum Constantin-Jahr 1913 heraus. Dabei konzipierte er die Festschrift so, dass die religiösen Bewegungen in ihrem Zentrum stehen sollten, in deren Kontext die Persönlichkeit und das Handeln Constantins zu sehen sei. Da er aber befürchtete, die entsprechenden Experten aus dem Kreis der ehemaligen Stipendiaten des Kollegiums am Campo Santo als Mitarbeiter nicht finden zu können, verfertigte er selbst vorsorglich einzelne Beiträge zur Religionsgeschichte des 3. und 4. Jahrhunderts wie "Konstantin als Drachentöter am Kaiserpalast von Konstantinopel", "Konstantin und der Sonnenkult der Spätantike", "Soldatengebet und Fahneneid im Zeitalter Konstantins", "Konstantin und das heidnische Mysterienwesen", "Lactantius und das Kreuzelement auf den Schilden der Konstantinischen Armee" und "Labarum und Kreuz"104. Dölger gedachte seine auf Vorrat abgefassten Beiträge fristgerecht gesondert in der Reihe von E. Drerup, H. Grimme, Hans-Peter Kirsch herausgegebenen "Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" zu veröffentlichen. Gleichwohl kam es nie zu einer Publikation dieser Beiträge 105.

Zu dem schließlich 1913 de Waal gewidmeten Festband, der als XIX. Supplementheft der von ihm 1887 gegründeten Römischen Quartalschrift erschien, koordinierte Dölger die Beiträge der Mitarbeiter, die alle mit dem Campo Santo in Verbindung standen, und verfasste den Schlussbeitrag zur Taufe Constantins selbst. Als Herausgeber konnte er so das Potential unter der Synergie dieses römischen Forschungsinstitutes bestens nutzen. Er schaltete auf dem Titelbild des Bandes ein Bild der 326 in Konstantinopel geprägten Münze ein, welche die Legende spes publica und das Labarum zeigt, das den Drachen durchbohrt. Als Dedikant tritt in der Widmung das 1879 gegründete Collegium cultorum marty-

Vgl. Grillmeier (Anm. 16); R. von Haehling (Hg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum (Darmstadt 2004); Rahner (Anm. 16); neuerdings Papst Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache in der Universität Regensburg am 12.09.2006, in: Osservatore Romano, Wochenausgabe Nr. 38 vom 22.09.2006, 8 f.

¹⁰³ F. X. Seppelt (Hg.), Kirchengeschichtliche Festgabe (Freiburg/Br. 1913); vgl. Klauser (Anm. 92) 44.

¹⁰⁴ DÖLGER (Anm. 24) Vorwort VII.

Auskunft von Prof. Dr. Ernst Dassmann, F. J. Dölger-Institut, Bonn, vom 16. Februar 2004 und von Prof. Dr. Stefan Heid, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rom, vom 22. März 2005.

rum auf, dem alle Stipendiaten des Campo Santo angehörten. Erster Magister war de Rossi, sein erster Nachfolger de Waal.

Auf den ersten Blick erschienen die einzelnen Beiträge als disparates, durch kein übergreifendes Ordnungskonzept miteinander verbundenes Florilegium 106: Den Auftakt macht der damalige Privatdozent an der Universität Freiburg im Breisgau Engelbert Krebs (1881-1950) mit seiner Untersuchung zu den "Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts". Zur Rechtsqualität und geschichtlichen Reichweite des Toleranzreskripts von Mailand 313 erfolgt ein Beitrag von Joseph Wittig (1879-1949), der damals a.o. Professor an der Universität Breslau war. Alfons Müller, Studienpräfekt in Rottweil, beschäftigt sich mit "Lactantius, De mortibus persecutorum" oder die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskriptes vom Jahre 313". Es schließen sich die Beiträge von Frane Bulič (1846–1934), Direktor des Archäologischen Museums in Split, "S. Felice Martire di Salona sotto Diocleziano" und von P. Johannes Maria Pfättisch OSB, Rektor des Gymnasiums in Ettal, "Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen" an. Mit der "Frage nach der Existenz von nicäanischen Synodalprotokollen" beschäftigt sich Alfred Wikenhauser (1883-1960), Professor für neutestamentliche Exegese in Würzburg

und Freiburg im Breisgau.

Auf den militärgeschichtlichen Beitrag "Konstantin der Große als Feldherr" von Generalleutnant Karl Ritter von Landmann, München, auf den nicht weiter eingegangen werden soll, folgen archäologische Studien von Erich Becker (1904–1994), Studieninspektor in Naumburg am Queis, "Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der altchristlichen Kunst der konstantinischen Zeit", von Josef Leufkens "Der Triumphbogen Konstantins", von Anton Baumstark (1872-1948), Professor u.a. für Vergleichende Liturgiewissenschaft, später Arabisch und Islamkunde, zuletzt in Münster, "Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie", von Johann Georg, Herzog zu Sachsen (1869-1938) "Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients", von Fritz Witte, Konservator des Schnütgen-Museums Köln, "Die Kolossalstatue Konstantins des Großen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano", von Heinrich Swoboda (1861–1923), Pastoraltheologe an der Universität Wien, zum "Bronzemonogramm Christi aus Aguileia", von Joseph Wilpert, Campo Santo, Rom, "Die Malereien der Grabkammer des Trebius Justus aus dem Ende der konstantinischen Zeit", zum selben Thema von Orazio Marucchi, Professor für Christliche Archäologie in Rom "Il singolare cubiculo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana", von Johann Peter Kirsch (1861-1941), damals Professor für Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Fribourg, Schweiz, 1880–1890 Leiter des 1888 gegründeten Römischen Institutes der Görres-Gesellschaft und 1925

Vgl. K. Nowak, Der erste christliche Kaiser, in: Mühlenberg (Anm. 42) 186–233, bes. 210–212: Das abschätzige Urteil zum Werk Dölgers und seiner Mitarbeiter ist nicht gerechtfertigt.

im Auftrag des Papstes Pius XI. Gründer des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, "Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Großen", von Max Schwarz, Passau, "Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur", von Joseph Strzygowski (1862–1941), Professor für Kunstwissenschaft an der Universität Wien, "Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst" und abschließend Dölgers bereits erwähnte Untersuchung "Die Taufe Konstantins und ihre Probleme".

Die Einzelbeiträge zu den vielfältigen Themen werden zusammengehalten durch sechs ihnen zugrunde liegende Fragestellungen und Themenkomplexe:

- 1. Die religionsgeschichtlichen Bedingungen der Constantinischen Wende
- 2. Kreuzesvision und Labarum
- 3. Die Konversion Constantins
- 4. Die rechtshistorische Qualität des Mailänder Reskripts 313 im ordnungspolitischen Handlungsrahmen: ius publicum 107 und munus principis
- 5. Die Christianisierungspolitik Constantins
- 6. Die ästhetische Monumentalisierung der Constantinischen Wende

3.1.1. Die religionsgeschichtlichen Bedingungen der Constantinischen Wende

Engelbert Krebs, der auch mit Vorträgen im Rahmen der Constantin-Gedenkfeiern an die Öffentlichkeit trat¹⁰⁸, lässt die Frage nach der persönlichen Konversion Constantins in der Schwebe. Dieser habe nur den Sieg des Christentums beschleunigt, weil es innerlich über die anderen Religionen turmhoch emporragte" ¹⁰⁹. Dabei fasst der Autor alle paganen Kulte als Religionen auf, die er nach geographischen Herkunftsgebieten ordnet, und die in einem Konkurrenzverhältnis zum Christentum gestanden hätten. Davon nimmt er den Synkretismus "in seiner niedersten und höchsten Form" ¹¹⁰, das Zauberwesen und den Neuplatonismus aus. Auch dem Judentum misst er eine gesonderte Bedeutung zu, indem er es nicht auf die Ebene der anderen Religionen des Orients stellen möchte.

Seine Darstellung verfolgt das Ziel, die Ausgangsthese von der zum Sieg führenden Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen zu belegen. Im 3. und 4. Jahrhundert sieht Krebs in Griechenland und der griechischen Ökumene die einheimischen und aus Thrakien und dem Orient eingedrungenen Mysterien noch am Leben, obwohl Constantin gesetzlich Mysterienfeiern, die Befragung von Orakeln und die Darbringung von Opfern verboten habe¹¹¹. Erst

¹⁰⁷ dig. I, 1,1,2.

AŠV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 24; Freiburger Bote Nr. 40 I vom 18.02. 1913: In seinem Vortrag vor der *Unio Piana* vom 14.02. 1913 sah Krebs in Constantin ein Werkzeug Gottes.

¹⁰⁹ E. Krebs, Die Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts, in: DÖLGER (Anm. 24) 1–39, hier 2; vgl. DERS., Die missionsgeschichtliche Bedeutung Konstantins des Großen, in: ZMW 3 (1913) 177–186.

¹¹⁰ KREBS (Anm. 109) 3.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) IV, 25.

im 5. Jahrhundert seien die paganen Kultstätten zerstört bzw. zu christlichen Kirchen umgewandelt worden. Das Pantheon griechischer Götter identifiziert Krebs im Anschluss an Firmicus Maternus als nichts anderes als personifizierte menschliche Laster. Daran ändere nichts, dass viele Gebildete nicht mehr an diese Mythen glaubten, "sondern sie rationalistisch (fassten) und mysterisch als

Darstellung des Waltens der vergöttlichten Natur"112.

Über Thrakien, Phrygien und Kappadokien gleitet der Blick Krebs' nach Armenien und Persien. Der dort entstandene, dann von den Sassaniden verfolgte Manichäismus erscheint Krebs als eine expansive, das *Imperium Romanum* bedrohende Religion, die wie der Gnostizismus, die Antinomie von Licht und Dunkelheit, Geist und Materie, Gut und Böse lehrte. Das Verbot dieser Religion und die Verfolgung ihrer Anhänger durch Diocletian 297 bei gleichzeitiger Duldung der Soldatenreligion¹¹³ des Mithraskultes erscheint dem Autor nur kon-

sequent.

Sein Focus konzentriert sich auf Syrien, Phönizien, Ägypten, Karthago, Sizilien, die keltischen Völker und Germanen, auf Rom, dessen Kultur er im Anschluss an Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.) funktionalistisch als "Staatsreligion"¹¹⁴ bezeichnet. Angesichts des Eindringens fremder Kulte, von denen einige im 3. Jahrhundert Staatskulte wurden wie der Kult um den Sol invictus Aurelians, diagnostiziert Krebs, während der Herrschaft der Tetrarchie, den Tod der römischen Götter im populus Romanus. Gegenüber der "alten nüchternen Staatsreligion"¹¹⁵ bescheinigt der Autor den orientalistischen Kulten Heilsversprechungen und Reinigungsverheißungen von Sünden und Elend. In fortschreitender Amalgamierung der Kulte entwickelte sich so ein Henotheismus, ohne dass Krebs diesen Terminus verwendet.

Besonderes Interesse verdient bei ihm der unter die Religionen subsumierte Neuplatonismus wegen seines Einflusses auf die patristische Literatur. Trotz seiner Steigerung ins "Hypertranszendentale" ¹¹⁶ bringt ihn der Autor in Verbindung mit dem Hermetismus und der Zauberei. Krebs würdigt den erhabenen Theismus des Judentums. Gleichwohl führten die "Verwerfung seines Heilandes" ¹¹⁷ und die "blutigen Kriege, die daraus folgten" ¹¹⁸, so Krebs, in der Halacha zu einer kasuistischen Formalisierung seiner Religionsgesetze, ohne dass er "noch innige Frömmigkeit" ¹¹⁹ in der Haggada der Rabbinen in der Nach-Tempel-Ära leugnen will.

Mit dem Ende der Haggada-Schule in Tiberias um 300 sieht Krebs auch das endgültige Ende des gelehrten Talmud-Judentums in Palästina: "Die Kraft, eine

¹¹² Krebs (Anm. 109) 9.

¹¹³ KREBS (Anm. 109) 15.

¹¹⁴ Krebs (Anm. 109) 27.

¹¹⁵ KREBS (Anm. 109) 29.

¹¹⁶ Krebs (Anm. 109) 30.

¹¹⁷ Krebs (Anm. 109) 33.

¹¹⁸ KREBS (Anm. 109) ibid.

¹¹⁹ KREBS (Anm. 109) ibid.

Weltreligion zu werden, aber lag seit den Tagen Christi nicht mehr in ihm (im

Judentum, Anmerkung des Verfassers)"120.

Im Gegensatz zum Judentum und den übrigen Religionen trat das Christentum "mit einem überlegenen Gottesbegriff, einer überlegenen Sittenlehre, einer überlegenen Erlösungslehre"121 auf den Plan. Unter dieser Prämisse und dank seiner rechtlich verfassten kirchlichen Organisation lag es für Krebs in der Logik der Entwicklung, dass das Christentum mit dem Kanon seiner Offenbarungsschriften die Auseinandersetzung mit den paganen Kulten und Mysterien nur gewinnen konnte. Ursächlich verantwortlich für den Ausgang dieses Kampfes war demnach die Tatsache, dass es den paganen Kulturen nicht gelingen konnte, den Monotheismus des Christentums in ihr Götter-Pantheon zu integrieren. Umgekehrt sieht der Autor in Auseinandersetzung mit Seeck 122 eine Durchdringung der paganen Kulturen durch das christliche Ethos, das von persönlicher Wahrhaftigkeit, Liebe, Mannesmut, Tapferkeit, Aufopferung, Demut und Keuschheit bis hin zum Martyrium geprägt ist. Dem Vorwurf Seecks, Theodor Mommsens (1817-1903)¹²³ und Arsène Dumonts (1849-1909)¹²⁴ in der Tradition Edward Gibbons (1737-1794)125, das Christentum habe zu wenig öffentliche und wirtschaftliche Tugenden gelehrt und praktiziert, setzt Krebs kontroverstheologisch das christliche Postulat entgegen, den Nächsten durch die Tat zu lieben (I. Joh. 3,13-18; 4,20) und das Leben für die Brüder zu opfern (ebd. 3,16). Nicht nur die christliche Sittenlehre, sondern auch die Soteriologie gelten dem Autor als Novum in der Antike: "Dieser sittliche Charakter des Erlösungsleidens, dieser Sühnetod für die Freunde als Beweis höchster Liebe (Joh. 15,13) das ist etwas, was in den Todes- und Auferstehungserzählungen der Heiden schlechthin nichts Verwandtes hat."126

Da das Christentum jeden Synkretismus mit den paganen Mythologien vermieden habe und sich nicht in einer Ethik erschöpfte, konnte es obsiegen. Zudem konnten die dogmatischen Kontroversen nach Krebs das Christentum nicht spalten, da die Kirche mit ihrem Einheitszentrum in Rom dogmatisch und institutionell gefestigt war. So weist der Autor einerseits aus dogmatischen Gründen das liberale Verständnis von Religion zurück, das Christentum lasse sich auf eine geschichtlich erfolgreiche Morallehre reduzieren, verankert aber anderseits seine Frühgeschichte in der Geistesgeschichte des Neu-Platonismus, von dem die Vätertheologie wesentliche Impulse rezipiert habe – nicht zuletzt deshalb zu Recht, da sich das Christentum von Anfang an als in der Geschichte wirkende Offenbarung Gottes versteht.

¹²³ T. Mommsen, Abriss des römischen Staatsrechts (Leipzig 1893) 352–354.

¹²⁰ KREBS (Anm. 109) 34.

¹²¹ Krebs (Anm. 109) ibid.

¹²² SEECK, Bd. III (Anm. 21) 205 ff.; vgl. ders., Die Bekehrung Konstantins (Anm. 21).

¹²⁴ A. Dumont, Depopulisation et civilisation (Paris 1890).

¹²⁵ E. Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, 6 Bde. (London 1776–1788).

¹²⁶ Krebs (Anm. 109) 37.

Der Okzidentalismus Krebs' ist nicht zu übersehen: Im Anschluss an Johannes Geffcken (1803–1864)¹²⁷ und Ernest Renan (1823–1892) mit seiner These von der Orientalisierung des *Imperium Romanum*¹²⁸ und im Widerspruch zu dem an der Universität Wien lehrenden Kunstwissenschaftler Josef Strzygowski (1862–1941), der von der Überlegenheit der reinrassigen¹²⁹ Kultur des Orients ausgeht, sieht der Autor im Sieg des Christentums die Überlegenheit des christlichen Okzidents mit seinem Rationalismus "gegen die Überwucherung durch orientalische Mystik" ¹³⁰.

3.1.2. Kreuzesvision und Labarum

Ein erheblicher Teil der wissenschaftlichen Diskussion fokussierte sich 1913 auf die Kreuzesvision Constantins, zu der Johannes B. Aufhäuser, Universität München, ausgewählte Quellentexte edierte, so u.a. Lactantius *De mortibus persecutorum* c. 44, Eusebius von Caesarea *Historia ecclesiastica* IX, 9, und seine *Vita Constantini*, I, 27–31 sowie die Vision an der Donau während des Gotenkrieges aus dem *Codex Vaticanus 2048*, die *Optasia*, und die Inschrift am Constantins-Bogen im Rom¹³¹.

Vor dem Hintergrund der Debatte um die Kreuzesvision Constantins¹³² nimmt Dölger auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1912 in Freiburg im Breisgau in seinem Vortrag vom 9. Oktober "Kreuz und Labarum"¹³³ Bezug auf Eusebius' Beschreibung des Labarums im Kontext der religionsgeschichtlichen Lage 312/313, die er durch den weit verbreiteten Kult des *Sol invictus* und den dadurch favorisierten Henotheismus charakterisiert sieht. In der Tatsache, dass das Christentum zum Sonnenkult in Widerspruch trat, sieht der Autor die Bedingung dafür, dass es die monotheistische Erfüllung des Henotheismus leisten konnte.

Ohne die Genese näher zu beschreiben, sieht er das von Eusebius beschriebene Labarum durch Monumentaldarstellungen belegt. In der äußeren Form übernahm es Formelemente der Heeresstandarten; das Monogramm Christi entstammte nicht paganen Kulten, sondern dem üblichen Rho-Kürzel. Gleichwohl sei, folgt man der Beschreibung des Lactantius (stehendes Kreuz mit durchzogenem Rho), eine Ähnlichkeit mit dem orientalischen Sonnensymbol nicht zu übersehen. Damit habe das Symbol in seiner Polyvalenz von Christen und Heiden gleichermaßen in Anspruch genommen werden können, was jüngst von

¹²⁷ J. GEFFCKEN, Aus der Werdezeit des Christentums (Leipzig ³1909) 107–126.

¹²⁸ Renan (Anm. 69); vgl. Demandt (Anm. 69) 260.

¹²⁹ J. Strzygowski, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst, in: Dölger (Anm. 24) 363–376, hier 369.

¹³⁰ KREBS (Anm. 109) 38.

J. B. Aufhauser, Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten (Bonn 1912).
 Vgl. H. Schrörs, Konstantin des Großen Kreuzeserscheinung (Bonn 1913) 1–5.

¹³³ Zu F. J. Dölger, Kreuz und Labarum vgl. Jahresberichte der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1912 (Köln 1913) 25 f.

Martin Wallraf gezeigt wurde¹³⁴. Dölger folgt in seiner Interpretation Ephraim dem Syrer (ca. 306–373), der nur das Kreuz und das Rho auf dem Labarum sah: Durch Isopsephie deutete Ephraim das Rho als die Zahl 100, das dem Wort βοήθεια (Hilfe) entspräche. Das Labarum-Symbol bedeutete demnach: Im Kreuz ist meine Hilfe. Für die Heiden dagegen sei die Botschaft des Symbols, das auch als Offenbarung eines kaiserlichen Traumes gedeutet werden konnte,

gewesen: Sol ist unsere Hilfe.

Für die Christen, so Dölger, erwuchs aus diesem Symbol die adoratio crucis. Gegen Ende der Regierungszeit Constantins sei das Kreuz immer mehr in den Vordergrund gerückt, so z. B. auf den Aquileia-Münzen, auf denen zwischen den Feldzeichen nicht mehr die Standarte, sondern das Kreuz-Symbol abgebildet war. Mit dem Sieg Constantins über Licinius 324 musste der Kult des Sol invictus der neuen Sonne Christi weichen. In der Logik dieser Entwicklung liegt es für Dölger, dass das von Constantin eingeführte Sonntagsgebet des Heeres an den summus Deus von Heiden und Christen gleichermaßen gesprochen werden konnte und dass mit der Verlegung des Weihnachtsfestes auf den Geburtstag des Sol am 25. Dezember der Übergang vom Henotheismus zum christlichen Monotheismus abgeschlossen war, - eine Deutung, die Hugo Rahner SJ 1945 durch seine die Synkretismushypothese zurückweisende Inkarnationstheologie noch vertiefen sollte 135. Der Münchner Kirchenhistoriker Alois Knöpfler (1847-1921) wiederholte in der anschließenden Diskussion seine These von einer realen Erscheinung, die Constantin gehabt hätte¹³⁶. Die Constantin-Statue mit dem Kreuz-Symbol in Rom führte er als Beleg seiner Behauptung an. In der Replik schloss Dölger nicht aus, dass dem Traum in der Antike Realitätsgehalt beigemessen wurde.

Dölger trat weniger durch eigene Untersuchungen zur Kreuzesvision Constantins hervor als durch Rezensionen zu entsprechender Darstellung, so zur Studie des Bonner Kirchenhistorikers Heinrich Schrörs (1852–1928) zu dieser Thematik¹³⁷. Bei dem anonymen Panegyriker von 313 und bei der Inschrift auf dem Constantin-Bogen von 315 sieht Schrörs eine Ermutigung zum Kampf und eine Zusicherung des Sieges durch die "Erscheinung eines in unbestimmtem Monotheismus gedachten Gottes" ¹³⁸. Bei Lactantius ¹³⁹ sieht Schrörs ein über die bloße Ermutigung hinausgehendes Eingreifen Gottes, der den Kaiser im Traum mahnte, das caeleste signum Dei an den Schilden zu befestigen und im Vertrauen auf dieses Zeichen den Sieg zu erkämpfen. Im Unterschied zu Knöpfler nimmt Schrörs an, das Zeugnis des Lactantius sei nicht am Hofe des Kaisers 314, sondern in Nikomedia entstanden. Darüber hinaus unterstellt er dem Text

¹³⁴ M. Wallraff, Christus Verus Sol. Sonnenberehrung und Christentum in der Spätantike (= JAC Erg.-Bd. 32) (Münster 2001) 127–131.

¹³⁵ H. RAHNER SJ, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Freiburg/Br. 1992) bes. 121–140; vgl. Anm. 16 zu den weiteren Untersuchungen Hugo Rahners.

¹³⁶ A. Knöpfler, Konstantins Kreuzesvision, in: HPBl 141 (1908) 183–199.

SCHRÖRS (Anm. 132).
 SCHRÖRS (Anm. 132) 13.

¹³⁹ Lactantius, De mortibus persecutorum, 44.

eine deutliche Tendenz. Schrörs disqualifiziert ihn aber nicht als bloße Erfindung, sondern lässt ihn aus volkstümlichen christlichen Interpretationen hervorgehen, die ihrerseits eine pagane Optik "von einer den Sieg verheißenden göttlichen Erscheinung"¹⁴⁰ transfigurierten. Im christlichen Kontext bedurfte es der Visualisierung durch das Christusmonogramm, damit die Verheißung greifbar und wirksam werden konnte.

Mehr Glauben schenkt Schrörs Eusebius: In seiner Historia ecclesiastica von 324/25¹⁴¹ berichtete er weder von einer Erscheinung, noch von einer Aufforderung Gottes, noch einem Sieg versprechenden Mittel, sondern nur vom Bittgebet des Kaisers, Gott möge ihm in der Schlacht helfen. Dagegen erzählte Eusebius in seiner Vita Constantini¹⁴² von 337, dass Constantin am hellen Mittag über der Sonne ein leuchtendes Kreuz mit der Schrift τούτω νικα gesehen habe. Christus sei in der darauffolgenden Nacht dem Kaiser erschienen und habe ihn aufgefordert, unter diesem Sieg verheißenden Zeichen als Schutzmittel in die Schlacht zu ziehen. Diese Vision setzt Schrörs in die Zeit an, als Constantin noch in Gallien den Krieg gegen Maxentius vorbereitet hatte. Da diese Vision unter dem Kaiser und seinen Vertrauten, darunter Eusebius, als Geheimnis gehütet wurde, konnte Lactantius nichts davon wissen.

Da für Schrörs die Zeugnisse des Rufinus, Sokrates und Sozomenus als zuverlässige Quellen ausscheiden, bleibt für ihn nur das Zeugnis des Eusebius¹⁴³. Die Vision des Kaisers schätzt Schrörs auf dieser Quellenbasis als Selbsttäuschung ein, ohne dass er die Glaubwürdigkeit Eusebius' und Constantins in Zweifel zieht: "Ist es glaublich, dass Christus erschien und den Gebrauch des Kreuzes als Art eines Zaubermittels anordnete?" 144 In einer natürlichen Sonnenerscheinung, - einem Halo -, habe Constantin, noch im Heidentum verwurzelt, sich eingebildet, ein apotropeisches Schutzmittel zu sehen. Dölger vermag in seiner Kritik an Schrörs Darstellung keinen Widerspruch zwischen Eusebius und Lactantius zu erkennen 145, vielmehr verweist er wiederum darauf, dass das Kreuz zugleich als Sonnensymbol galt, das noch nach 313 auf constantinischen Münzen und vor 324 als Christusmonogramm am Helm des Kaisers erschien¹⁴⁶. Dölger wendet sich vor allem gegen die These Schrörs', der Kaiser habe die Kreuzesvision geheim gehalten. Somit gelingt es ihm, Schrörs eine ahistorische Methode nachzuweisen, die von der grundsätzlichen Inkompatibilität von christlichem Glauben und Vision ausgeht.

¹⁴⁶ DÖLGER (Anm. 133); W. SCHNYDER, Die Anerkennung der christlichen Kirche von Seiten des römischen Staates unter Konstantin dem Großen (Luzern 1913) 12 f.

¹⁴⁰ Schrörs (Anm. 132) 18.

¹⁴¹ Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 19.

¹⁴² Eusebius, Vita Constantini I (Anm. 26) 28–29.

SCHRÖRS (Anm. 132) 44f.SCHRÖRS (Anm. 132) 63.

¹⁴⁵ F. J. DÖLGER, Konstantin der Große nach neueren Forschungen I, in: ThRv 12 (1914) Sp. 354–359, bes. Sp. 356f.; E. WILLEMS, Der 28. Oktober – ein Gedenktag des Christentums, in: Pastor Bonus 25 (1912/13) 3–28; DERS., Konstantins des Großen Kreuzeserscheinung, in: Pastor Bonus 26 (1913/14) 201–207.

Joseph Wilperts Vortrag zu Kreuzesvision und Labarum vor der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Aschaffenburg 1913¹⁴⁷ divergiert mit der Interpretation der Kreuzesvision durch Schrörs deutlich. Aber auch von einer polyvalenten Bedeutung des Christusmonogramms, wie sie Dölger sieht, will Wilpert nichts wissen. Für ihn beinhaltet es bereits 312 eindeutig das spezifisch christliche Kreuzessymbol, das im Auftrag Christi, laut Eusebius¹⁴⁸, auf dem Labarum befestigt wurde. Für die Eindeutigkeit spräche, dass das Christus-Monogramm bereits im 2. Jahrhundert in der römisch-christlichen Gemeinde "in Übung"¹⁴⁹ gewesen, später auf Münzen geprägt und in Sarkophaginschriften häufig benutzt worden sei.

Da Wilpert im Traumgesicht Constantins theologisch den geoffenbarten Willen Christi sieht, den der Kaiser unmittelbar in Form des Christus-Monogramms am Labarum, der Constantin-Statue und der Münzprägungen umsetzte und somit seine geradezu paulinische Konversion zum Christentum bezeugte, muss Wilpert nicht, wie Schrörs, zur Konstruktion einer Selbsttäuschung Constantins im Zusammenhang mit dem Naturphänomen des Halos schreiten. Das ikonografische Weiterwirken des Christusmonogramms untersucht Heinrich Swoboda, indem er das Bronzemonogramm Christi aus Aquileia mit dem Labarum Constantins in Zusammenhang bringt¹⁵⁰.

Bei der Rekonstruktion des Labarums aufgrund des Eusebius-Textes¹⁵¹ setzt sich Wilpert, der von Kaiser Wilhelm II. dazu anlässlich des 16. Zentenariums der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 bzw. des Toleranzediktes von Mailand 313 beauftragt wurde¹⁵², mit einem analogen Versuch des Conte Vincenzo Macchi, Vizepräsident des von P. Pius X. ernannten Consiglio Superiore zur Vorbereitung und Durchführung der Gedenkfeiern 1912/13¹⁵³, angeregt von P. Felice Grossi Gondi SJ¹⁵⁴, auseinander: Im Unterschied zu der von Macchi geleiteten Kommission, die das Labarum von 312 rekonstruierte und es Papst Pius X. schenkte¹⁵⁵, orientierte sich Wilpert am Parade-Labarum, wie es auf einer 327/328 in Konstantinopel geprägten Münze bezeugt ist, und das Eusebius

¹⁴⁷ J. WILPERT, Vision und Labarum Konstantin d. Gr. im Lichte der Geschichte und Archäologie. Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg, 3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1913 (Köln 1913) 5–17.

¹⁴⁸ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 29.

¹⁴⁹ WILPERT (Anm. 147) 12.

¹⁵⁰ H. Swoboda, Bronzemonogramm Christi aus Aquileia, in: Dölger (Anm. 24) 269–275.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 31.

¹⁵² Vgl. J. Krüger, Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten, in: S. Samerski (Hg.), Wilhelm II. und die Religion (Berlin 2001) 235–264, bes. 256.

¹⁵³ Vgl. Kap. 4.2.1.

¹⁵⁴ Vgl. F. GROSSI GONDI SJ, Il Labaro di Costantino ricostruito per il S. M. O. Costantiniano di S. Giorgio. Relazione della Commissione S. A. R. il Conte di Caserta, gran maestro dell'ordine (Roma 1914).

¹⁵⁵ Vgl. Osservatore Romano Nr. 352 vom 23.11.1913, 3; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben Macchis an Ricardo Saur de Samper vom 03.10.1914: Die Reproduktion wurde in der neuen Basilica S. Croce Via Flaminia aufgestellt (vgl. Kap. 4.1.2 und 4.2.1.1).

gesehen hatte. Wilpert setzt das Bild des Kaisers und seiner drei Söhne unter das Fahnentuch an den Lanzenschaft¹⁵⁶. Welcher Rekonstruktionsversuch nach welcher Vorlage des Labarums auch immer am adäquatesten war – das Symbol des Christusmonogramms auf dem Labarum sollte im Rahmen der Erinnerungsfeiern 1912–1913 ein erstarktes Selbstbewusstsein des Katholizismus nach außen und eine Selbstvergewisserung nach innen darstellen.

3.1.3. Die Konversion Constantins des Großen

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Dölger einmal mehr die Silvester-Legende falsifizieren wollte. Tatsächlich enthält seine Analyse Aufschlüsse über die Taufmotive des Kaisers. Unter Zurückweisung der Interpretationsperspektive Burckhardts leitet der Autor ein neues, für die Zukunft richtungsweisendes Deutungsparadigma ein. Ausgehend von eingangs gemachten Fragestellungen kann geprüft werden, ob er darüber hinaus zu religionsgeschichtlichen Erkenntnissen über die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Silvester-Legende kommt und sie eventuell im Kontext des kulturellen Gedächtnisses der lateinisch-griechischen Kultur des spätantiken *Imperium Romanum* deutet.

Dölger¹⁵⁷ beschreibt im 1. Kapitel die Legende von der Silvester-Taufe Constantins ausgehend vom Breviarium Romanum Papst Pius V. 1568 über die Inschrift Constantius II. auf dem vom Circus Maximus zum Lateranspalast von Papst Sixtus V. 1588 transferierten Obelisken. Er beschreibt die historische Ouellenkritik an der Silvester-Legende nach Nikolaus von Kues, Aeneas Sylvius de Piccolomini, dem späteren Papst Pius II. (1458-1464) ebenso wie die Kritik an dieser Kritik durch Caesar Baronius (gest. 1607) 1592, bei Henri de Valois (Valesius) mit seiner These von der Taufe Constantins in Nikomedia, des Kaiserlichen Hofbibliothekars Peter Lambecks 1671 in Wien, Daniel Papebroech SJ (1628-1714) in den Acta Sanctorum der Bollandisten¹⁵⁸ und des Franziskanerpaters Antonius Pagi (gest. 1696). Nachdem E. Schelstate 1692 unter Bezug auf den Liber Pontificalis die Silvester-Taufe wieder verteidigte, verband Fr. Bianchini (gest. 1729) die These von der Silvester-Taufe mit der These von der Taufe in Nikomedia, die er für die Firmung Constantins hielt 159. Zunächst untersucht Dölger die Quellenbefunde im griechischen Osten und im lateinischen Westen zwischen 337, dem Tode Constantins, und ca. 450. Der Autor besteht auf der historischen Glaubwürdigkeit der von Eusebius von Caesarea 337 überlieferten Taufe Constantins kurz vor seinem Tode in Achyron bei Nikomedia¹⁶⁰. Der

¹⁵⁶ F. J. DÖLGER, Konstantin d. Gr. nach neueren Forschungen II, in: ThRv 13/14 (1914) Sp. 385 f.

 ¹⁵⁷ F. J. DÖLGER, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in: DÖLGER (Anm. 24) 377–497.
 ¹⁵⁸ D. PAPEBROECH, Controversia de baptismo Constantini discussa, in: AASS Mai, Tom V (1685) 14–17.

¹⁵⁹ Vgl. DÖLGER (Anm. 24) 377-380.

¹⁶⁰ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) IV, 61,1; IV 62,2; V, 63. Dölger zitiert nach der Ausgabe von J. A. НЕІКЕL, GCS Eusebius I, 142 ff.

konträren These des Oratorianers Philipin de Rivière¹⁶¹ bescheinigt er zwar viel an Rhetorik, aber keine professionelle historische Methodenkenntnis: De Rivière datiert die Armenische Geschichte des Moses von Chorene in die Mitte des 5. Jahrhunderts, also in die Zeit des Sokrates und Sozomenos, während sie Dölger in das 8. oder 9. Jahrhundert datiert und damit den methodischen Fehler de

Rivières aufdeckt.

Ebenso wenig vermag Dölger in dem Bericht eine arianische Tendenz zu sehen. Die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret rezipierten im 5. Jahrhundert den Bericht des Eusebius, nur Theodoret ergänzte, Constantin habe in seinem Testament gegen den Willen des anwesenden Eusebius von Nikomedia beschlossen, Athanasius nach Alexandria zurückkehren zu lassen. Demnach, so schließt Dölger, habe Eusebius als Ortsbischof von Nikomedia dem Kaiser die Taufe gespendet. Das ausdrückliche Zeugnis des Hieronymus bestätige dies nur. Als weitere Beweise für die Constantin-Taufe in Nikomedia führt Dölger die Akten der Soldaten Bonosus und Maximilianus an, die unter Julian Apostata vor Julianus Comes das Martyrium erlitten. Für die Tradition des Abendlandes bezieht sich der Autor auf die Bischöfe des Westens auf der Synode von Rimini 359 mit ihrem Brief an Kaiser Constantius II., in welchem die Orthodoxie des Vaters gegen die Häresie des Sohnes ausgespielt wurde, und auf Hieronymus mit seiner Bearbeitung der Chronik des Eusebius 380-381. Dölger bestreitet wiederholt zu dieser Zeit eine andere Tradition in Rom, "sonst hätte Hieronymus, der als lernbegieriger Jüngling in Rom weilte und dort auch die Taufe empfing, wohl auch davon gewusst, zumal ein Ereignis von solcher Bedeutung für die Entwicklung des Christentums um 362 (mutmaßliche Zeit der Taufe des Hieronymus) in lebendiger Erinnerung sein musste"162.

Hieronymus wollte in der Taufe Constantins durch Eusebius von Nikomedia eine Tendenz des Kaisers zum Arianismus sehen. Auch im Hinblick auf die Rede an die Versammlung der Heiligen, – die Zuordnung zu Constantin scheint Dölger nicht einwandfrei gesichert zu sein 163 –, will der Autor nicht ein theologisch reflektiertes Dokument im Sinne der subordinatianisch-arianischen Christologie verstanden wissen. Dölger bescheinigt Constantin nach dem Konzil von Nicaea "unter dem Einfluss der in der Mehrzahl stehenden orthodoxen Partei" 164 zunächst eine dogmatisch konsistentere Haltung, die allerdings im Hinblick auf seine politische Zielpriorität, "den Frieden im Reiche zu erhalten" 165, immer wieder Schwankungen auf der politisch-pragmatischen Ebene, so z. B. gegenüber Athanasius und Arius, zeigte. Wenn auch die Arianer die Taufe Constantins durch einen ihrer Protagonisten für sich in Anspruch nehmen konnten, so sagt dies nach Dölger nichts über das Glaubensbekenntnis des Kaisers aus.

162 DÖLGER (Anm. 24) 391.

¹⁶¹ P. DE RIVIÈRE, Constantin le Grand. Son baptême et sa vie chrétienne (Paris o. J. 1907).

DÖLGER (Anm. 24) 392; vgl. J. M. PFÄTTISCH OSB, Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen, in: ebda. (Anm. 24) 96–121.

¹⁶⁴ DÖLGER (Anm. 24) 392.

¹⁶⁵ DÖLGER (Anm. 24) 392-393.

Das Taufsymbol als solches war gegenüber den beiden christologischen Richtungen indifferent. Dölger führt die Rede des Ambrosius zum Lobe Theodosius des Großen vom 25. Februar 395 in Anwesenheit des Kaisers Honorius in Mailand als Niederschlag der römischen Tradition an, die um 400 von der Taufe Constantins auf dem Sterbelager ausging und mit der griechischen Tradition um 450 identisch war. Im 2. Kapitel beschäftigt sich Dölger mit der Entstehung der Legende von der Silvester-Taufe. Das Hauptmotiv bei der Entstehung dieser Legende sieht er darin, Constantin von dem Verdacht zu befreien, ein Häretiker habe ihn getauft. Johannes Malalas von Antiochien (gest. nach 565) soll als erster Silvester als Täufer des Kaisers benannt haben. Der Liber Pontificalis in der Fassung des Catalogus Felicianus berichtete um 530, Constantin sei in Rom von Papst Silvester getauft und damit vom Aussatz geheilt worden: "Hic (sc. Silvester) exilio fuit in montem Seracten, persecutione Constantini concussus, et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantino Augusto quem curavit Dominus per baptismo a lepra "166. Den Text lässt Dölger einer Vita S. Silvestri entstammen, wobei er den Inhalt des griechischen Textes von F. Combefis zur Silvester-Taufe von 1660167 referiert. Erst Ulrich Instinsky hat 1955 auf die Rolle Silvesters in der Verfolgung als confessor hingewiesen, die ihn so zum Täufer Constantins werden ließ 168. Nach den Bedenken Ernst von Dobschütz' gegen die Echtheit des Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris 169, das 496 angeblich unter Papst Gelasius von einer römischen Synode aufgestellt wurde und die Actus Silvestri erwähnt, nimmt Dölger an, dass es nicht vor dem 6. Jahrhundert entstanden sein kann. Nach der Erörterung weiterer Texte zur Silvester-Taufe, so der Homilie des Jakob von Sarûg (452-521)170 und der Abgarsage nach dem Liber Pontificalis¹⁷¹, die nach Louis Duchesne (1843-1922) den Hintergrund der Silvester-Legende gegeben hätte, verweist Dölger auf Lactantius' De mortibus persecutorum172. Hier sei die Heilungs- und Bekehrungsgeschichte des Kaisers Galerius in die Silvester-Vita eingeflossen: So erklärte Galerius am 30. April 311 nicht nur das Christentum zur religio licita, sondern bekannte sich zu Gott, so dass im Westen die Hauptmotive - Strafe für die Christenverfolgung durch den Aussatz und Heilung durch die Taufe - in der Silvester-Legende ebenfalls vorzufinden seien. Die Vorstellung von der heilenden Wirkung der Taufe im Hinblick auf physische Leiden datiert Dölger vor 400.

167 F. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi (Parisiis 1660) 258-336.

167-242.

LP, Bd. I (Paris 1886); bei Gestorum Pontificum Romanorum, Bd. I, 1 (Berlin 1898) 47.

¹⁶⁸ U. Instinsky, Bischofsstuhl und Kaiserthron (München 1955) 99f.

 ¹⁶⁹ E. VON DOBSCHÜTZ, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis in kritischem Text neu herausgegeben und neu untersucht, TU III. Reihe, Bd. 8, H. 4 (Leipzig 1912) 9 f., 42 f.
 ¹⁷⁰ Vgl. A. L. JR. FROTHINGHAM, L'omelia di Sarug sul battesimo di Costantino imperatore pubblicata, tradotta e annotata. Atti della R. Accademia dei Lincei, Anno 280, 1882/1883, serie terza: Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, Bd. VIII (Rom 1883)

¹⁷¹ LP Bd. I, CXVIII f.

¹⁷² Lactantius (Anm. 139) c. 33 u. 34; vgl. Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) VIII, 16 u. VIII, 17.

In der lateinischen Silvester-Vita des Mombritius¹⁷³ und in der syrischen Kirche wurde auf die Bekehrung und Heilung des Apostels Paulus Bezug genommen.

Vor allem sieht Dölger in der Gegenüberstellung von filius Dei und filius hominis in den Actus Silvestri sich die christologischen Kontroversen zwischen Nestorianismus, Monophysitismus und Orthodoxie des 4. Ökumenischen Konzils von Chalcedon 451 widerspiegeln. Die Formel von Chalcedon: den verbundenen Dualismus, nach dem Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Christi, in Religion, Politik und christlicher Kultur unvermischt aber auch ungetrennt ihre Eigenwertigkeit in Verbindung miteinander bewahren, führt Dölger auf die Kooperation von Papst Leo I. (440-460) und Kaiser Marcian (450-457) zur Überwindung des Monophysitismus zurück¹⁷⁴. Die in der epistola dogmatica an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449 gefasste Formel: impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere 175, sieht Dölger in modifizierter Form in den Gleichnissen der Silvester-Legende: Demnach enthielt die Kontroverse zwischen Papst Silvester und einigen Juden im Subtext die christologischen Debatten. Entscheidend für Dölger bleibt nicht nur die Datierung der Actus Silvestri auf die Mitte des 5. Jahrhunderts, sondern die Erkenntnis, dass in ihnen das dezidierte Primatsverständnis Papst Leos des Großen in den dogmatischen Fragen der Christologie auf der Basis der Formel von Chalcedon zum Ausdruck kam¹⁷⁶. Im Gefolge dieser Erkenntnis Dölgers konnte Ewig 1956 bündig feststellen: Die Actus Silvestri ließen damit "dem von den Päpsten religiös begründeten Primat die reichsrechtliche Sanktion durch den Kaiser zuteil werden" 177.

Diese Einsicht stützt Dölger im 3. Kapitel auf seine Untersuchung des Baptisterium Constantini von S. Giovanni in Fonte an der Basilica Constantiniana am Lateran, das unter Papst Sixtus III. (432–440) in Erinnerung an Constantin renoviert und ausgebaut wurde. Der Liber Pontificalis in seiner ersten Ausgabe von 530 bezeichnete diesen Raum als Ort der Taufe Constantins¹⁷⁸. Vom 8. Jahrhundert an wurde dieses Baptisterium im kollektiven Gedächtnis als sichtbarer Beweis der Silvester-Taufe in Rom aufgeführt. Dagegen widersprach die Legende von der inventio crucis durch die Mutter Constantins, Helena, den Actus Silvestri im Bericht über die Taufe des Kaisers. Nach der Kreuzesauffindungslegende wurde Constantin von Bischof Eusebius von Nikomedia getauft, der nach der Untersuchung Dölgers zunächst mit dem Papst Eusebius (gest. 308) verwechselt, – "Irrtum und Tendenz können in gleicher Weise daran beteiligt gewesen sein"¹⁷⁹, – dann aber durch Silvester ersetzt wurde.

In beiden Fällen, im Falle der Actus Silvestri wie in dem der inventio crucis gelingt Dölger nicht nur die Falsifizierung der Silvester-Legende, sondern auch

¹⁷³ Mombritius II 513, 2ff.

¹⁷⁴ DÖLGER (Anm. 24) 414.

¹⁷⁵ Zitiert nach DÖLGER (Anm. 24) 414.

¹⁷⁶ DÖLGER (Anm. 24) 416.

¹⁷⁷ Ewig (Anm. 4) 15.

¹⁷⁸ LP Bd. I, 78; auch MGH (Anm. 166) Bd. I, 1, 54.

¹⁷⁹ DÖLGER (Anm. 24) 421.

der Nachweis, wie die Legende im kollektiven und kulturellen Gedächtnis Roms entstand, weiterwirkte und im Kontext der dogmengeschichtlichen Entwicklung die Aufgabe übernahm, das Primatsverständnis der Päpste des 5. Jahrhunderts geschichtlich zu legitimieren und in der Erinnerungskultur zu institutionalisieren 180.

Im 4. Kapitel legt Dölger im Widerspruch zu Burckhardt die Motive Constantins für seine Entscheidung zur Verschiebung seiner Taufe dar. Der Autor nimmt Bezug auf die entsprechende Textstelle von Eusebius' *Vita Constantini*¹⁸¹ und die bei der Taufe eingegangene Verpflichtung eines Lebens ohne Sünde. Ebenfalls thematisiert er die Novatianische Sündenlehre, die im Falle der Todsünde den Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft vorsah. Aber auch die gängige kirchliche Praxis kannte die Exkommunikation bzw. schwere Bußen für Sünden, die nach der Taufe begangen wurden. Dölger lehnt daher nicht nur jede Annahme eines politischen Kalküls Constantins bei seiner Entscheidung, die Taufe zu verschieben, ab, sondern lässt nur das religiöse, novatianisch gefärbte Motiv gelten: "Es war nicht ein 'Rest politischer Ängstlichkeit' (Theodor Keim¹82) im Sinne der Furcht, dem Heidentum zu nahe zu treten, welche den Kaiser zum Verschieben seiner Taufe veranlaßte, sondern das Streben einer unbedingten religiösen Sicherstellung."¹83

Im 5. Kapitel legt Dölger eine Reihe von epigrafischen und literarischen Quellen zur Taufverschiebung im 3. Jahrhundert vor. Unter Hinweis auf die Kaiser Constantius, Constans und Valens zeigt er, dass ein Christsein vor der Taufe praktiziert wurde. Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Rufinus, Ambrosius, Paulinus und Hieronymus empfingen die Taufe und Priesterweihe bald nacheinander. In der Mitte des 4. Jahrhunderts kämpften gerade Spätgetaufte wie Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Ambrosius gegen die Taufverschiebung. Ende des 4. Jahrhunderts wurde am Kaiserhof

die Kindertaufe zur normalen Praxis.

Dölger untersucht im 6. Kapitel die Situation Constantins als ungetaufter Christ. Er betont, dass Konstantin sich längst vor seiner Taufe als Christ fühlte und auch als solcher angesehen werden wollte¹⁸⁴. Constantin hatte, so der Autor, der Gruppe der Hörer¹⁸⁵ angehört, die dem Lehrgottesdienst beiwohnen durften. Sie verließen den Gottesdienst vor dem Gebet, das über die Katechumenen gesprochen wurde und vor der Eucharistiefeier. Daher folgt Dölger seiner Hauptquelle, Eusebius, wenn er feststellt, Constantin sei von der Konzilsver-

¹⁸⁰ Vgl. neuerdings M. Amerise, Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità (= Hermes Einzelschriften 95) (Stuttgart 2005).

¹⁸¹ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) IV, 62,3; vgl. F. J. DÖLGER, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (Paderborn 1911) bes. 126–140.

¹⁸² T. Keim, Der Übertritt Konstantins des Großen zum Christentum (Zürich 1862) 68.

Dölger (Anm. 24) 428.
 Dölger (Anm. 24) 437.

¹⁸⁵ Vgl. Schwartz (Anm. 23) 68 f.

sammlung von Nicaea als Christ freudig akzeptiert worden¹⁸⁶. Der Autor weist, sich auf Lactantius zu verschiedenen *gradus* des Christentums beziehend¹⁸⁷, der

heutigen Forschung den Weg¹⁸⁸.

Das 7. Kapitel Dölgers beschäftigt sich mit diversen Taufriten. Bei Constantin nimmt der Autor eine klinische Taufe an, da sie auf dem Krankenbett in der Villa Achyron bei Nikomedia erfolgt sei. Die Taufe wurde so nicht durch Immersion (Untertauchen), sondern durch Infusion (Übergießen) praktiziert. Da nach Ausweis der Quellen die Infusionstaufe mit der Immersionstaufe nicht gleichwertig erschien¹⁸⁹, wurde der Initiant, so auch Constantin, in einer Wanne in gewärmtem Wasser getauft. Dölger stellt abschließend einen religionsgeschichtlichen Bezug zum jüdischen Tauchbad für den Hohenpriester am Versöhnungstag her¹⁹⁰.

Zum Schluss erörtert Dölger im 8. Kapitel das *in albis decessit* gegen Valerian Sesans Annahme, Constantin habe nach der Taufe in der Ablehnung des Purpurs seinen Thronverzicht kundgetan. Die *Actus Silvestri* betonen die Bußgesinnung des Kaisers vor der Taufe. Dölger belegt unter Hinweis auf Hieronymus¹⁹¹ die Ablehnung des Purpurs nach der Taufe mit dem Theologumenon, dass die Taufe als Sakrament der Wiedergeburt ein Symbol des Lebens erfordere. Ein Kleid aus Linnen wie auch das schneeweiße Bett erfüllten diese Funktionen. Dölger will hier eine Amalgamierung zwischen antikem "Pythagoräer- und Mysterienbrauch" 192 und christlicher Taufpraxis feststellen.

In albis, im Taufkleid zu sterben, wie es in christlichen Grabinschriften hieß, bedeutete, den Verstorbenen wegen seiner bewahrten Taufunschuld in die ewige Seligkeit aufgenommen zu wissen. So genossen auch, in Analogie zur Verehrung der Martyrer, die in albis Verstorbenen besonders bei Kranken eine hohe Verehrung. Hiermit erklärt sich Dölger, dass die orthodoxe Kirche Constantin in

den Kalender ihrer Heiligen¹⁹³ aufnahm.

Bilanziert man den Ertrag von Dölgers Untersuchungen, wird man feststellen müssen, dass er Constantins Konversion nicht dogmengeschichtlich, sondern als graduellen Vorgang aus dem religionsgeschichtlichen Kontext seiner Zeit und als religiös motiviert verstand. Damit eröffnete er der Forschungsgeschichte ein neues Deutungsparadigma, das sich aus dem Verdächtigungsschema Burckhardts befreite. Zugleich schlug er methodologisch neue Wege ein: Indem er christliche Praktiken im Zusammenhang mit ihrem paganen Umfeld interpretierte, falsifizierte er nicht nur, wie am Beispiel der *Actus Silvestri* dargelegt,

¹⁸⁷ Lactantius, De ira Dei, 2, 2-6.

189 Cyprian, Epistula 69 (ad Magnum), c. 2, ed. Hartel: CSEL, 2, 748.

190 Mischna Jômâ III. 5.

¹⁹¹ Hieronymus, Epistula 64, 19 (ad Fabiolam), ed. Hilberg: CSEL 54, 610.

193 DÖLGER (Anm. 24) 447.

Eusebius, Vita Constantini I (Anm. 26) 44.

¹⁸⁸ Vgl. GIRARDET, Die Konstantinische Wende (1998) (Anm. 42) 29; DERS., Die Konstantinische Wende (2006), (Anm. 42) 59.

DÖLGER (Anm. 24) 446. Dölger kündigte eine Untersuchung mit dem Titel "Das Kleid der Unsterblichkeit und das weiße Taufkleid" an.

Mythen, sondern kontextualisierte die Wirkweisen und Funktionen solcher Narrative kulturgeschichtlich. Damit antizipierte er kulturgeschichtliche Fragestellungen und Methoden und schuf erste Beiträge zur Erforschung von Gehalten des kulturellen Gedächtnisses in paganen und christlichen Kommunikationsräumen.

3.1.4 Die rechtshistorische Qualität des Mailänder Reskripts 313 im ordnungspolitischen Handlungsrahmen Constantins: ius publicum und munus principis

Joseph Wittig¹⁹⁴, der Breslauer Kirchenhistoriker, bezieht sich bei seiner Untersuchung des Reskripts in Auseinandersetzung mit historiographischen Positionen seiner Zeitgenossen auf die beiden einschlägigen Quellen bei Eusebius von Caesarea 195 und Lactantius 196 zu den litterae Licinii im Namen des Maximus Augustus Constantin vom 13. Juli 313 an den Statthalter von Bithynien. Diese antiken Autoren führt er gegen die von Seeck 1891 vorgetragenen Thesen an, gesetzliche Toleranz habe Galerius bereits 311 den Christen gewährt und "ein Edikt von Mailand, das sich mit der Christenfrage beschäftigte, hat es nie gegeben"197 (Seeck). Da das Schreiben sich an einzelne Statthalter richtete, kann es, so Seeck, formal nicht als Edikt bezeichnet werden. Wittig verweist darauf, dass durch die Publikationsverpflichtung der kaiserlichen Urkunde, die an den Statthalter von Bithynien erging, die Rechtsqualität eines Ediktes zukam: "Sie ist ein kaiserliches Reskript, welches durch den öffentlichen Anschlag zu einem Edikt des einzelnen Statthalters wurde"198. Wenn es auch im wörtlichen Sinne ein "Mailänder Edikt", das die Christenfrage regelte, in der Tat nicht gegeben habe, so setze sich Seeck gleichwohl mit seiner Negierung in Widerspruch zu der Textaussage des Lactantius. Wittig bestreitet ferner, dass sowohl Eusebius als auch Lactantius das Reskript des Licinius inhaltlich identisch überlieferten. Dazu seien die Aussagen in beiden Texten zu unterschiedlich.

Gegen Franz Görres¹⁹⁹ verteidigt Wittig Seecks Behauptung, der Name des dritten Augustus, Maximinus Daia, habe in der Überschrift gestanden, auch wenn sich das Reskript in der Sache gegen dessen Unterdrückungen der Christen gewandt habe, wie Wittig überhaupt eine kritische Analyse der Texte des Euse-

bius und Lactantius bei Görres vermisst.

Auch die in einer Dissertation vertretene These Hermann Hülles, dass die Texte des Lactantius und des Eusebius auf die *litterae Licinii* in zwei Fassungen zurückgingen, der des Lactantius auf das erste publizierte Reskript in Nikome-

Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) X, 5, 1-14.

196 Lactantius (Anm. 139) 48.

¹⁹⁴ Zu Wittig vgl. K. Hausberger, Der "Fall" Joseph Wittig (1879–1949), in: Wolf (Anm. 50) 299–322.

¹⁹⁷ SEECK, Das sogenannte Edikt von Mailand (Anm. 21) 381; vgl. ders., Geschichte des Untergangs (Anm. 21) Bd. I, 457–458.

J. WITTIG, Das Toleranzreskript von Mailand 313, in: Dölger (Anm. 24) 40–65, Zitat 47.
 F. Görres, Eine Bestreitung des Edikts von Mailand, kritisch beleuchtet, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 35 (1892) 282–295.

dia und der des Eusebius auf eine spätere Veröffentlichung in Caesarea²⁰⁰, kann Wittig nicht zufrieden stellen. Nach Hülle hätten die beiden Texte nur das Mailänder Reskript zitiert, das die Restitutionsfrage der christlichen Vermögen nicht zum Gegenstand gehabt hätte, und die Durchführung seiner Regelung beschrieben. Als Beweis führt Hülle das Reskript Constantins an den Prokonsul der Provinz Africa, Anullinus, zur Restitution der Kirchengüter an²⁰¹, ohne dass dieses Reskript auf eine frühere Rechtsgrundlage Bezug nähme²⁰². Wittig kann dieser Argumentation keine Triftigkeit zumessen, solange nicht die Datierung

des Reskripts nach dem "Mailänder Gesetz" 203 (Wittig) erwiesen sei.

Für Wittig trägt "das Reskript an Anulinus (sic!) ... an sich deutliche Spuren eines ersten Versuchs christenfreundlicher Einzelbestimmungen" ²⁰⁴. Datiert Wittig das Reskript an Anullinus vor das Mailänder Reskript, so ist sein Vorwurf, Hülle habe entgegen dem damaligen Wissensstand durch seine Parallelisierung der *litterae Licinii* an den Statthalter von Bithynien mit dem Reskript an den Prokonsul Anullinus "die gesetzgeberischen Fähigkeiten des Konstantin weit unter die des Licinius" ²⁰⁵ gestellt, aus gegenwärtiger wissenschaftlicher Sicht nicht unberechtigt, da beide Kaiser gleichermaßen im traditionellen ordnungspolitischen Handlungsrahmen ihres *munus principis* und als Garanten des *ius publicum* sowie des *salus imperii*²⁰⁶ agierten: Nicht darum ging es, dass die Christen des Ostens wie die längst anerkannten Paganen, sondern dass außer den Christen alle Kulte in den Genuss der Religionsfreiheit kommen sollten ²⁰⁷. In diese Reihe stellt Wittig auch das Reskript des Kaisers Gallienus an die Bischöfe Ägyptens.

Wittig nimmt an, dass bereits in Mailand die Restitution des konfiszierten und verkauften Eigentums des corpus Christianorum geregelt wurde. Dies belege nicht nur Lactantius in der Wiedergabe der litterae Licinii an den Statthalter von Bithynien, sondern auch der Text des Eusebius, der das Mailänder Reskript mitteilen wollte. Nach dem Sieg über Maxentius 312 hätten beide Kaiser, so zitiert Wittig seinen Gewährsmann Eusebius, "einstimmig und gemeinschaftlich ein vollständiges und umfassendes Gesetz zu Gunsten der Christen" 208 erlassen und dieses Gesetz Maximinus Daia im Osten des Reiches übersandt. Mit diesem umfassenden Gesetzeswerk identifiziert Wittig das Reskript von Mailand. Dafür spräche auch ein von Eusebius erwähntes Reskript Maximinus Daia an den praefectus praetorio Sabinus, er sollte die Christen nicht mit Gewalt, sondern

²⁰⁰ H. Hülle, Die Toleranzerlasse römischer Kaiser für das Christentum (Berlin 1895).

Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) X, 5, 16 an Anullinus.

Hülle (Anm. 200) 104.
 WITTIG (Anm. 198) 51.

WITTIG (Anm. 198) ibid.
 WITTIG (Anm. 198) 51.

Vgl. GIRARDET, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung (Anm. 42) 53; DERS., Die Konstantinische Wende (Anm. 42) 88.

²⁰⁷ Lactantius (Anm. 139) 48,2 – 48,6.

²⁰⁸ Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9, 12: zitiert nach Wittig (Anm. 198) 53.

mit Freundlichkeit für den Dienst an den Göttern gewinnen²⁰⁹. Wiederum belege Eusebius, so Wittig, dass Constantin und Licinius in dem an Maximinus Daia gesandten Reskript Bestimmungen über Kultstätten getroffen hätten²¹⁰.

In der Einleitung des Eusebianischen Textes erkennt Wittig einen Rückgriff auf das Toleranzedikt des Galerius von 311, das im Herrschaftsgebiet des Maximinus Daia nicht veröffentlicht wurde. Deswegen stelle der Eusebianische Text ein kaiserliches Reskript vor der Eroberung des Herrschaftsgebietes des Maximinus Daia dar und hatte demnach seinen Geltungsbereich im westlichen Reichsteil. Überflüssig sei dieses Reskript von Mailand nach Wittig nicht gewesen, wie Seeck angenommen hatte: "Es proklamierte das Christentum nicht bloß wie dieses des Galerius als eine Religio licita, also nicht nur die Duldung des Christentums, sondern seine Gleichberechtigung mit dem Heidentum"²¹¹.

Vor einer genaueren philologischen Prüfung des Eusebius- und Lactantius-Textes kommt Wittig, seine bisherigen Erkenntnisse zusammenfassend, zum dem Schluss, dass trotz einiger Übersetzungsfehler Eusebius das Mailänder Reskript wiedergibt, Lactantius dagegen "für die neueroberten Länder Maximins (eine) ausgefertigte teilweise Wiederholung des Mailänder Erlasses"²¹² liefert. Der Lactantius-Text bezeuge nicht, dass Licinius Christ geworden sei, eher do-

kumentiere er den christenfreundlichen Einfluss auf ihn.

Die in der modernen Forschung diskutierte Frage, ob und in wie weit die litterae Licinii nur den kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen dem Christen Constantin und dem Nichtchristen Licinius (Klaus Bringmann)²¹³ darstelle, wird nicht erörtert. Jedenfalls liest Wittig den Zusammenhang so: Das Mailänder Reskript war ein allgemeines Religionsgesetz, das in mehrfacher Ausfertigung an den praefectus urbi und an die praefecti praetorio in Verbindung mit einem einführenden Schreiben veröffentlicht wurde, womit das Gesetz als Edikt Rechtskraft erhielt. Unter Bezug auf den Ausstellungsort spricht Wittig vom "Mailänder Toleranzreskript" von 313²¹⁴. Nach Wittig setzte Licinius während seines Feldzugs gegen Maximinus Daia die Veröffentlichung des Mailänder Reskripts mit kleinen Modifikationen für Bithynien als Waffe ein, um die Bevölkerung dieser Provinz für sich zu gewinnen. Maximinus Daia habe seinerseits mit einem Toleranzgesetz in Form eines kaiserlichen Edikts pariert, das analog zum nikomedischen Reskript des Licinius aufgebaut gewesen sei²¹⁵. Zwar gewährte es den Christen, so Wittig, Duldung, aber keine Gleichberechtigung. Nur der kai-

Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9a, 12.

²¹² WITTIG (Anm. 198) 58.

²¹⁴ WITTIG (Anm. 198) 63.

²⁰⁹ Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9a.

²¹¹ WITTIG (Anm. 198) 56; vgl. SCHWARTZ (Anm. 23) 72–73, der von einer Vorrangstellung des christlichen Kultes spricht.

²¹³ Vgl. Bringmann (Anm. 39); Girardet, Die Konstantinische Wende (1998) (Anm. 42) 53; Ders., Die Konstantinische Wende (2006) (Anm. 42) 88 f.; vgl. Vogt, Die Constantinische Frage (Anm. 28).

Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 10, 7–11.

serliche Fiskus und die Kommunen, nicht Privatpersonen, waren zur Restitution der Kirchengüter verpflichtet.

Wittig setzt sich ausführlich mit Valerian Sesan²¹⁶ auseinander, der die Einleitung und Kapitel 6 des Eusebianischen Textes nicht auf das Galerius-Reskript,

sondern auf einen hypothetischen Religionserlass von 312 bezieht.

Zusammenfassend stellt Wittig drei Ergebnisse seiner textkritischen Analyse fest: Die christliche Gesinnung Constantins, die Gewährung der Religionsfreiheit für das Christentum, "und der gleichzeitige Bestand zweier Staatsreligionen nebeneinander"²¹⁷. Dabei entging dem Autor, dass das Christentum erst mit dem Edikt Theodosius' des Großen vom 28. Februar 380 Staatsreligion wurde. Mehr ins Gewicht fällt, dass Wittig spätere Thesen von einem allgemeinen Religionsgesetz, das Constantin und Licinius in Mailand erlassen haben sollten²¹⁸, antizipierte.

Geradezu als "magna charta für die Bekenner des Christentums" bezeichnete A. Linsenmayer²¹⁹ das Mailänder Reskript, in dessen Licht Alfons Müller Lactantius' *De mortibus persecutorum* interpretiert²²⁰. Den terminus post quem der Textabfassung setzt Müller auf Mitte 314, den terminus ante quem auf 319/320. Denn erst 319/320²²¹ verfuhr Licinius, den Lactantius noch christenfreundlich darstelle²²², den Christen gegenüber restriktiv. Müller interpretiert das Werk des Lactantius' so, dass es unter dem Eindruck des Mailänder Reskripts 313 entstanden sein musste. Dagegen datiert er die Berufung des Lactantius' als Lehrer des Kaisersohnes Crispus nach Trier erst auf 316/317²²³. Nach Müller sah Lactantius²²⁴ im Mailänder Reskript das Werk der Vorsehung Gottes: Demnach mussten die verfolgenden paganen Kaiser und ihre Götter der Macht Got-

²¹⁶ V. Sesan, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels, Bd. I, Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313–380) (Czernowitz 1911) 128–237.
²¹⁷ Wittig (Anm. 198) 65.

²¹⁸ Vgl. Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9, 12; hierzu V. Anastos, The Edict of Milan (313), in: REByz 25 (1967) 13–61; H. Nesselhauf, Das Toleranzedikt des Licinius, in: HJ 74 (1955) 44–61 interpretiert die *litterae Licinii* von 313 als eine modifizierte Fassung eines allgemeinen Religionsgesetzes; ähnlich S. Calderone, Costantino e il Cattolicesimo (Florenz 1962); R. Klein, Der νόμος τελεότατος Konstantins für die Christen im Jahre 312, in: RQ 67 (1972) 1–28.

²¹⁹ A. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat (München 1905) 227; ähnlich F. M. Flasch, Konstantin der Große als erster christlicher Kaiser (Würzburg 1891); H. Schrörs, Constantin der Große und sein Freiheitsgesetz für die Kirche, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 28 (1913) 129–132; Schwartz (Anm. 23) 73.

²²⁰ A. MÜLLER, Lactantius' De mortibus persecutorum oder die Beurteilung der Christenverfolgung im Lichte des Mailänder Toleranzreskripts vom Jahre 313, in: Dölger (Anm. 24) 66–88.

²²¹ J. L. Creed (Hg.), Lactantius, De mortibus persecutorum (Oxford 1984); Creed datiert das Werk auf 314–315.

²²² Lactantius (Anm. 139) 1,3.

Vgl. Hieronymus, De viris illustribus 80.
 Vgl. Lactantius (Anm. 139) 1,6.

tes weichen. Im Unterschied zu den heidnischen Herrschern erschienen bei Lactantius die christlichen als gute Regenten im Dienst des Gemeinwohls.

Nach Müller verfahre das Werk des Lactantius im Unterschied zu Augustinus' Geschichtstheologie in seiner *de civitate Dei* nach der "historischen Methode"²²⁵. Lactantius habe gezeigt, dass "die Christenverfolger auch für die Heiden Tyrannen waren"²²⁶.

Obgleich Müller von einer Interessenidentität zwischen Kirche und Staat während der Herrschaft christlicher Kaiser ausgeht, wirft er Lactantius eine Idealisierung Constantins vor. Im Widerspruch zu Burckhardts Dictum, die Schrift des Lactantius sei ein Pamphlet²²⁷, würdigt Müller im Konsens mit einem großen Teil der Forschung seiner Zeit²²⁸ de mortibus persecutorum als eine kulturhistorisch außerordentliche Quelle.

3.1.5 Die Christianisierungspolitik Constantins

Indem sich Constantin zum Christentum bekannte, sah er sich als pontifex maximus und episcopus episcoporum in der Öffentlichkeit durch sein munus principis und sein officium verpflichtet, die Reichsbewohner, ja alle Menschen des orbis terrarum, zum Glauben an den christlichen sanctissimus Deus zu führen, der beneficia und das salus imperii verspricht. Dieser christlich motivierte religionspolitische Universalismus war die regulative Norm, die den Ordnungsrahmen seines praktischen Handelns bestimmte. Besonders sah er sich für die Bewahrung der Einheit der christlichen monotheistischen Religion verantwortlich.

Vor diesem Hintergrund interpretiert P. Johannes Pfättisch die Rede "Constantins an die Versammlung der Heiligen"²²⁹ gleichsam als theologisches Fundament seines Regierungshandelns.

Als Quelle dient dem Autor die *Vita Constantini* mit ihrem Anhang des Eusebius²³⁰, deren Echtheit er nachgewiesen hat²³¹ und damit Seeck²³² und Schwartz²³³ zustimmt. Pfättisch nimmt eine lateinische Urform des Textes an,

²²⁵ MÜLLER (Anm. 220) 84.

MÜLLER (Anm. 220) ibidem.
 BURCKHARDT (Anm. 7) 39.

²²⁸ Vgl. u. a. R. PICHON, L'actance (Paris 1901); P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, Bd. III (Paris 1905); A. HARNACK, Die Chronologie der altchristlichen Literatur, Bd. II (Leipzig 1904).

²²⁹ J. M. PFÄTTISCH OSB, Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen, in: DÖL-GER (Anm. 24) 96–121.

²³⁰ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26): Des Kaisers Konstantin Rede, die er geschrieben hat an die Versammlung der Heiligen, Anhang.

²³¹ J. M. Pfättisch OSB, Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht (Freiburg/Br. 1908).

O. Seeck, Die Urkunden der Vita Constantini, in: ZKG (1898) 321–345.

²³³ E. Schwartz, Rezension zu Johannes Maria Pfättisch, Die Rede Konstantins des Großen (Anm. 229), in: Deutsche Literaturzeitung (1908) Sp. 3097–3099.

die ins Griechische übersetzt wurde²³⁴. Zur Entstehung setzt der Autor als terminus post quem 313, als terminus ante quem das Konzil von Nicaea 325 an, indem er die die Rede fundierende Logos-Theologie als vorkonziliar qualifiziert. Tatsächlich dürfte die oratio ad sanctorum coetum am Karfreitag 313 in Trier vor Constantin, Lactantius, Bischof Agricius und dem gesamten Hofstaat gehalten und als Sendschreiben an alle Provinzen des Reichs gesandt worden sein.

Die der Rede immanente Theologie sei, so Pfättisch, von der Ideenlehre Platons geprägt²³⁵ und konkretisierte sich in der *interpretatio christiana* der 4. Ekloge Vergils: So habe Vergil, laut Constantin, den präexistenten Christus in allerdings kryptischer Sprache verkündet, um politischem Druck zu entgehen²³⁶.

Immer wieder, so Pfättisch, verteidigte Constantin als Apostel die Wahrheit des christlichen Monotheismus als Sieg des Kreuzes gegen die pagane Idolatrie²³⁷ und appellierte in seinen Exhortationen an die Einheit der christlichen Kirche²³⁸. Analog zur Deutung des Eusebius nimmt so auch bei Pfättisch Constantin eine heilsgeschichtliche Funktion ein.

Mit der Christianisierungspolitik Constantins in formaler Hinsicht beschäftigt sich der Beitrag von Alfred Wikenhauser, der nach der Existenz von Synodalprotokollen des Konzils von Nicaea fragt²³⁹. Eine direkte Überlieferung vermag der Autor nicht festzustellen, doch über Analogieschlüsse nimmt er solche tachographisch angefertigten Protokolle an. Als Indizien führt er vornicaeanische Nachschriften an: Die Disputation zwischen dem Märtyrer Justinus und dem Kyniker Crescens im Rom um 152/153, die Disputation zwischen Origines und dem Valentinianer Candidus in Athen um 230/231, zur Synode von Bostra gegen Beryllos um 244 und die Disputation des Origines, zur Synode von Karthago am 1. September 256, zur Disputation zwischen Paulus von Samosata und Malchion in Antiochia 269 und zu den Synoden von Cirta (Numidien) 305 und Rom 313 unter Papst Miltiades. Dabei geht der Autor "von profanem Aktenmaterial und Gepflogenheit der weltlichen Behörden"²⁴⁰ aus.

Die Akten der Synoden von Cirta und Rom 313 wurden auf der Synode von Karthago 411 vorgelesen, wo sie von Donatisten angefochten wurden. Auch Augustinus bezieht sich in seiner Schrift contra Cresconium auf die iudicii gesta, also auf ein rechtskräftiges Protokoll über die Konfiskation der Kirche von Cirta²⁴¹. Ohne dass hier auf die Inhalte eingegangen wird, verweist Wikenhauser auf die nachnicaeanischen Protokolle der Synoden von Antiochia 330, Tyros 335 und Serdica 343, zur Disputation zwischen Photinus und Basilius auf der Synode von Sirmium 351, zur Doppelsynode von Seleucia-Rimini 359, zur Synode von

²³⁴ Pfättisch (Anm. 229) 98.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. IX.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. XIX-XXI.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. IV.
 Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. II.

²³⁹ A. Wikenhauser, Zur Frage nach der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen, in: Dölger (Anm. 24) 122–142.

²⁴⁰ WIKENHAUSER (Anm. 239) 131.

²⁴¹ Näheres bei Wikenhauser (Anm. 239) 130.

Aquileia 381 und zu den Disputationen des Augustinus. Der Autor will aus dieser Aufzählung nicht nur auf die Existenz von Protokollen auf dem Konzil von Nicaea schließen, sondern unter Hinweis auf die Führung solcher Protokolle "durch Stenographen aus der kaiserlichen Kanzlei und derjenigen der hohen Reichsbeamten jener Provinz ganz oder im Vergleich mit kirchlichen Notaren"²⁴² auf den öffentlichen, für die Rechtssprechung relevanten Rechtscharakter dieser Akten nachweisen.

3.1.6 Die ästhetische Monumentalisierung der Constantinischen Wende

Ein Teil der Beiträge in Dölgers Sammelband zum Constantin-Jubiläum 1913 befasst sich mit archäologischen Forschungen, deren einzelne Resultate hier nicht referiert werden. Dagegen stehen Deutungsparadigmen im Zentrum des Interesses. Sieht man vom Beitrag Frane Bulič zu den Reliquien des hl. Felix ab, der unter Diocletian in Split das Martyrium erlitten hatte²⁴³, geht es bei allen Aufsatzstudien um die Frage, ob und inwieweit Constantin auf die Ausgestaltung der christlichen Kunst prägend eingewirkt hat.

Johann Peter Kirsch, der auch in der Öffentlichkeit in Rom während der Constantin-Feiern 1913 durch Vorträge hervortrat²⁴⁴, sieht in Constantins Bauprogramm der römischen Titelkirchen eine Monumentalisierung seines Sieges und seines öffentlichen Bekenntnisses zum Christengott²⁴⁵. Einen besonderen religionsgeschichtlichen Stellenwert räumt er der Lateranbasilika als Kirche des römischen Bischofs und Mutter aller Kirchen ein, die ebenso wie die Residenz

des Papstes eine Stiftung Constantins war.

Indem Kirsch der Frage nachgeht, wie die vorconstantinischen tituli Roms²⁴⁶ nach der Konfiskation durch das Verfolgungsedikt Diocletians 303 restituiert und durch die Wiedereinführung des christlichen Kults genutzt wurden, liefert er einen Beitrag über den Rahmen der Kirchenbaupolitik des Kaisers hinaus. Dabei folgt Kirsch nicht dem Liber Pontificalis, der die Einrichtung von 25 tituli dem Papst Marcellus (ca. 307-ca. 309) zuschrieb²⁴⁷, da einige dieser Kirchen erst im 4. und 5. Jahrhundert errichtet worden seien. In der "langen Friedenszeit"²⁴⁸ des 3. Jahrhunderts seien mehrere loca ecclesiastica zur regelmäßigen Feier der

²⁴² WIKENHAUSER (Anm. 239) 142.

 ²⁴³ F. Bulič, S. Felice Martire di Salona sotto Diocleziano, in: Dölger (Anm. 24) 89–95.
 ²⁴⁴ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des *Comitato Romano* (Gremium, etabliert zur Durchführung der Constantin-Feiern in Rom 1913) vom 03.03.1913 zum Vortrag Kirschs "La cristianità e la gerarchia in Roma sotto Costantino" am 10.04.1913.

²⁴⁵ J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Großen, in: DÖLGER (Anm. 24) 315–339; vgl. U. SÜSSENBACH, Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin (Bonn 1977); S. DE BLAAUW, Cultus et Decor, 2 Bde. (Città del Vaticano 1994); H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen im Rom vom 4. bis zum 7. Jh. (Regensburg 2005).

²⁴⁶ J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit, in: Festschrift zum Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg/Br. 1897) 6–20.

²⁴⁷ LP Bd. I, 164: Marcellus. ²⁴⁸ KIRSCH (Anm. 245) 318.

Liturgie gegründet worden, die im Gefolge der tituli in apostolischer und nachapostolischer Zeit nicht mehr im Privatbesitz, sondern Eigentum der kirchlichen Gemeinde Roms waren. Von Diocletian wurden sie konfisziert, von Galerius und Maxentius partiell 311 und von Constantin und Licinius im Mailänder Reskript 313 vollständig dem corpus Christianorum ohne Ersatz des Kaufpreises

und ohne weitere Bedingungen restituiert.

In die vorconstantinische Zeit datiert Kirsch anhand von Martyrologia die Gründung folgender tituli, mit denen früh die memoriae von römischen Martyrern verknüpft waren: den titulus Aemilianae, später quatuor Coronatorum, regio II (Celimontium), titulus Clementis, titulus Apostolorum, später S. Petrus in vinculis, regio III (Isis et Serapis), titulus Pudentis und titulus Praxediae, regio V. (Esquiliae), titulus Gaii, regio VI (Alta Semita), titulus Marcelli, regio VII (Via Lata), titulus Fasciolae, regio XII (Piscina Publica), titulus Priscae, regio XIII (Aventinus) und die tituli Callisti und Caeciliae, regio XIV (Trans Tiberim).

In der topographischen Verteilung der vorconstantinischen tituli lässt sich eine signifikante Häufigkeit in den bevölkerungsreichsten regiones der urbs feststellen, da diese tituli der zunehmenden Anzahl der Christen die Möglichkeit der Teilhabe am eucharistischen Opfer bieten sollten. Hier konnten die Gemeinden private Häuser von Christen als loca ecclesiastica der vorconstantinischen Zeit

erwerben, die Kirsch mit den tituli des 4. Jahrhunderts identifiziert²⁴⁹.

Zur Zeit Constantins wurden der titulus Equitii oder Silvestri und der titulus Marci gegründet. Der Autor nimmt an, dass Papst Silvester den Bau des titulus durch Equitius so förderte, dass der Name des Papstes den des Erbauers nach und nach verdrängte²⁵⁰. Der titulus Marci lässt sich nach Kirsch ohne Schwierigkeit auf die Gründung durch Papst Marcus (336) zurückführen²⁵¹. Der Autor thematisiert nicht, dass Constantin neben der Basilica Constantiniana oder S. Salvatoris, später S. Giovanni in Laterano, den Vorgängerbau von S. Paolo fuori le mura, die Coemeterialbasiliken S. Petrus in Vaticano²⁵², SS. Marcellinus et Petrus mit dem Mausoleum der Kaiserin Helena, S. Laurentius Maior, die Basilika Hierusalem in palatio Sessoriano 326/328, später S. Croce in Gerusalemme, zu Ehren der Kreuzreliquie und die ursprünglich den Aposteln geweihte Memorialbasilika S. Sebastianus, die im Liber Pontificalis nicht zu den constantinischen Gründungen gezählt wurde²⁵³, sowie die Basiliken in Ostia und Albano Laziale gegründet hatte²⁵⁴. Die von Constantin gegründeten Kirchenbauten, die im 4. Jahrhundert von Papst Liberius gegründete und von Papst Sixtus III. der Theotokos gewidmeten Basilica S. Maria, später S. Maria Maggiore, gehörten zu den letzten Großbauten des antiken Rom.

²⁴⁹ Kirsch (Anm. 245) 321–330.

²⁵⁰ Vgl. MGHEp, Bd. I, 366.

²⁵¹ LP Bd. I, 202.

²⁵² Vgl. O. Wolff OSB, Ist die konstantinische Basilika des hl. Petrus im Vatikan nach einem Proportionskanon erbaut?, in: RQ 27 (1913) 5–17; dort weitere Abhandlungen zu Petrusstatuen.

²⁵³ LP Bd. I, 172–184.

²⁵⁴ Vgl. Ewig (Anm. 4) 11.

Anton de Waal, der teilweise andere Zuordnungen vornimmt, beschäftigt sich in seinem Werk zu den Kirchenbauten Constantins des Großen in Rom, das ebenfalls im Jubiläumsjahr 1913 erschienen ist²⁵⁵, mit den vier constantinischen Basiliken: S. Salvator, omnium ecclesiarum, mater et caput, S. Petrus in Vaticano, S. Laurentius und mit der Basilica Apostolorum (SS. Paulus et Sebastianus).

Es folgt eine Gruppe von Kirchen, die Constantin durch Überlassung von Grundstücken oder durch Donationen besonders gefördert hatte oder die von Mitgliedern der kaiserlichen Familie gestiftet wurden: S. Croce in Gerusalemme, SS. Marcellinus et Petrus, die zwar im Liber Pontificalis Constantin zugeschrieben wurde, die de Waal aber der Kaiserin Helena zuordnet, S. Agnes, ebenfalls vom Liber Pontificalis auf Constantin zurückgeführt, von de Waal aber aufgrund einer Inschrift der Constantin-Tochter Constantina zugewiesen, den vom Kaiser nicht dotierten titulus Equitii und S. Marcus, von Constantin ausgestattet mit dem fundus rosarius. Diese Kirchenbauten sind für de Waal ebenso wie für Kirsch ein eindeutiges Zeugnis für das Bekenntnis Constantins zum Christentum²⁵⁶.

Nach Kirsch hatten der titulus Equitii bzw. S. Silvestri und der titulus Marci analog zu den Großkirchen wie S. Petrus eine basilikale Form, zu deren konstitutiven Elementen Kirsch das Atrium mit dem Quadriportikus, die halbrunde fensterlose Apsis und die Seitenschiffe als Diaconica mit dem geradlinigen Abschluss der Apsis zählt. Diese Baustruktur erhielt normative Geltung für die späteren altchristlichen Basiliken in und außerhalb Roms. Dies galt auch für die dreischiffige Basilica Liberiana, später S. Maria Maggiore, nach dem Muster der fünfschiffigen Basilika bei St. Petrus in Vaticano und S. Salvator in Laterano. Nur implizit erwähnt der Autor, dass Constantin intra muros nur wenige Kirchen gegründet hatte.

Im liturgiegeschichtlichen Teil seiner Abhandlung nimmt Kirsch an, dass fest angestellte Presbyter mit Unterstützung niederer Kleriker in constantinischer Zeit die liturgischen Riten vollzogen. In die aus vorconstantinischer Zeit stammende Organisation der tituli waren nach Auskunft von Inschriften auch Lektoren eingebunden. In den tituli brachten die Presbyter mit den Lektoren während der sonn- und werktäglichen Liturgie das eucharistische Opfer dar, indem sie das vom Papst konsekrierte und von Akolythen überbrachte fermentum dem von ihnen selbst konsekrierten Brot beimischten, – für Kirsch ein sinnfälliger Ausdruck der communio zwischen Papst, der die sonntägliche Liturgie in seiner

Basilica S. Salvator feierte, Presbyter und Gemeinde.

Diesem Ziel dienten auch die in der Fastenzeit und an einzelnen Tagen im Jahr die vom Papst zusammen mit dem römischen Klerus und den aus den *tituli* kommenden Gläubigen gefeierten Gottesdienste in Stationskirchen. Nach dem

256 DE WAAL (Anm. 255) 5.

²⁵⁵ A. DE WAAL, Constantin des Großen Kirchenbauten in Rom (Hamm 1913); vgl. die Rezension von F. J. DÖLGER, Konstantin der Große nach neueren Forschungen II, in: ThRv 13/14 (1914) 386.

Liber Pontificalis²⁵⁷ bestand diese Einrichtung spätestens seit dem 5. Jahrhundert. Kirsch hält den Gebrauch der Stationstage schon für die Zeit Constantins für wahrscheinlich. Mit Sicherheit nimmt er für diese Zeit als Taufkirche nur das Baptisterium am Lateran an, um die feierliche *initiatio* zu begehen. Die Vorbereitung zur Taufe für die Katechumenen fand freilich in den *tituli* statt. Entsprechend partizipierten die öffentlichen Büßer in den Titelkirchen am ersten Teil der Eucharistiefeier, bevor sie im 4. Jahrhundert vom Papst in der *reconciliatio* feierlich wieder in die volle eucharistische Gemeinschaft aufgenommen wurden.

Auch die *oblatio pro defunctis* wurde vom Klerus der entsprechenden *tituli*, denen die Verstorbenen angehörten, durchgeführt. Liturgische Versammlungen fanden regelmäßig in den um Rom herum *extra muros* angesiedelten Coemeterialkirchen an den Jahrestagen der Martyrer statt, wie schon de Rossi belegte²⁵⁸.

Behaupten Kirsch und de Waal eine spezifisch christliche, durch Constantin geförderte Ausprägung des sakralen Baustils, so sieht Max Schwarz²⁵⁹ in der Auseinandersetzung mit August Heisenberg²⁶⁰ die Entwicklung altchristlicher Baukunst in enger Verschränkung mit der paganen Kunstentwicklung, erkennt aber auch, "dass in der altchristlichen Basilika auch die Baukunst selbst auf ihrer

eigenen Linie einen Schritt vorwärts getan hat "261.

Den "ausgebildeten Typus"262 vertritt für ihn die Kirche S. Sabina. Mit dieser vergleicht der Autor die nachconstantinische Basilica Liberiana, später S. Maria Maggiore, S. Sebastiano fuori le mura, S. Pudenziana, S. Clemente, die constantinische Annonahalle, später S. Maria in Cosmedin, der Saal des Iunius Bassus, der im späten 5. Jahrhundert zur Kirche S. Andrea Catabarbara umgebaut wurde, das Oratorium der Hl. Silvia und S. Crisogono. Kennzeichen dieser altchristlichen Basiliken ist für Schwarz die "systematisierte glatte Wand" 263; die Säule ersetzt den Pfeiler, der Architrav wird als ein "stilwidriger Zufall"264 bezeichnet. Einen angeblichen Zusammenhang mit der antiken Säulenbasilika lehnt Schwarz ab. Ausgehend von konstanten Konstruktionselementen der klassischen Architektur wird die geschlossene Wand als "eine in allen Teilen gleichwertige Fläche"265 und die Säulenordnung älterer (Basilica Iulia, Theatrum Flavium) und diejenige neuerer Ersatzkonstruktionen mit Tonnengewölben seit Domitian sowie der selbstständigen Organisierung der Wand ohne Säulen (z. B. im Wiederaufbau des vespasianischen Archivs durch Septimus Severus und Caracalla, in Teilen von S. Cosma e Damiano enthalten) von Schwarz als Befreiung dieser

²⁵⁸ G. B. DE Rossi, Roma sotterranea, Bd. III (Rom 1877) 514–526.

²⁵⁷ LP Bd. I, 246 Anm. 9.

²⁵⁹ M. Schwarz, Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur. Entwicklungsgeschichtliche Studie, in: Dölger (Anm. 24) 340–362.

²⁶⁰ A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche (Leipzig 1908).

²⁶¹ Schwarz (Anm. 259) 342.

²⁶² SCHWARZ (Anm. 259) 344.

²⁶³ Schwarz (Anm. 259) 346.

²⁶⁴ Schwarz (Anm. 259) ibid.
²⁶⁵ Schwarz (Anm. 259) 351.

selbstständig gegliederten Mauer vom Säulensystem und vom Gewölbe und ihre Erhebung zum Stilprinzip interpretiert²⁶⁶. Das Christentum habe diese neue Stilgattung in breitem Umfang rezipiert und angewendet: Aufgeführt werden vom Autor *S. Croce in Gerusalemme* und *S. Balbina*. Die Christianisierung der neuen Ersatzkonstruktion datiert Schwarz auf der Grundlage der Stadtbilder des Lateransarkophages von 174 ins 3. Jahrhundert, in dem sich das Christentum ungehindert entfalten konnte.

Die altchristliche Basilika ist für den Autor "nicht aus dem Geist des Christentums"²⁶⁷, weder als das "Produkt eines konfusen Ekklektizismus"²⁶⁸ noch als "archaistische Wiederbelebung der seit 200 Jahren nicht mehr gepflegten Marktoder Privatbasilika klassischen Aufrisses"²⁶⁹ zu verstehen. Demzufolge hätte die constantinische Christianisierung nicht stilbildende Folgen für die Gattung der

altchristlichen Basilika gehabt.

Dagegen lassen sich bei anderen Gattungen, folgt man den Beiträgen der Festschrift, eine solche constantinische Prägung mit nachhaltiger Wirkung feststellen: Joseph Wilpert bezeichnet als Novum die Darstellung von Alltagsszenen in cömiterialen Malereien im constantinischen Frieden am Beispiel der Grabkammer, die Trebius Iustus für sich und seine Familie an der *via Latina* anlegen ließ²⁷⁰.

Dagegen nimmt im Anschluss an Johann Peter Kirsch²⁷¹ Orazio Marucchi an, dass es sich bei dem Hypogäum um die Kultstätte einer gnostischen Sekte handelte. Er begründet diese Erkenntnis mit der Beobachtung, dass die ägyptischen

Alltagsszenen in einer geheimen Formensprache dargestellt würden²⁷².

Aufgrund seiner Untersuchungen weist Franz Witte den Torso der aus den Constantinthermen stammenden Kolossalstatue des Kaisers in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano der Gruppe der Statuae thoracatae zu. Indem er an ihr einen stilisierten Niedergang feststellt, bedient er einen Topos seiner Zeit vom Niedergang der Kultur in der Spätantike. Gleichwohl habe, so Witte, Papst Clemens XII. nach Fertigstellung der heutigen Hauptfassade der Statue nach ihrem Transfer vom Kapitol in die Vorhalle der Hauptbasilika des Orbis in ihrem neuen sakralen Kontext die Bedeutung zurückgegeben, die Constantin als providentiellem Werkzeug Gottes für die Christianisierung des Orbis Romanus zukomme²⁷³.

²⁷¹ J. P. Kirsch, Die neu entdeckte Grabkammer des Trebius Justus, in: RQ 26 (1912) 51-

54.

²⁷³ F. Witte, Die Kolossalstatue Konstantins des Großen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano, in: DÖLGER (Anm. 24) 259–268.

²⁶⁶ Schwarz (Anm. 259) 360.

²⁶⁷ SCHWARZ (Anm. 259) 362.

²⁶⁸ SCHWARZ (Anm. 259) ibid.

²⁶⁹ Schwarz (Anm. 259) ibid.

²⁷⁰ J. WILPERT, Die Malereien der Grabkammer des Trebius Iustus aus dem Ende der konstantinischen Zeit, in: DÖLGER (Anm. 24) 276–296.

²⁷² O. Marucchi, Il singolare cubicolo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana, in: Dölger (Anm. 24) 297–314.

In der Kompromissformel *Instinctu divinitatis* auf dem Constantin-Bogen sieht Josef Leufkens deutliche Spuren eines christlichen Herrschaftsverständnisses²⁷⁴.

Anton Baustark intendiert, Constantin als "kunstgeschichtlichen Markstein ersten Ranges"²⁷⁵ in der einzigartigen christlichen Kunst zu beschreiben. Dabei untersucht er die oktogonale Basilika von Antiochia, die constantinischen Denkmalskirchen Jerusalems, die Zeichnung eines Homiliars und das mutmaßliche Apsismosaik der constantinischen Martyrionsbasilika, den Constantin-Zyklus des Berliner illustrierten nestorianischen Evangeliars und die Bezeichnung Constantins als Apostelgleichen im Kirchengesangbuch des Severus von Antiochia vor dem Hintergrund christologischer Kontroversen im 5. und 6. Jahrhundert. In der Rhetorik des Eusebius²⁷⁶ erscheint Constantin als zweiter Mose. In der Liturgiesprache, nimmt Baumstark hypothetisch an, wurde der Kaiser in Analogie zu Paulus gesetzt. Als Hypothese erklärt der Autor auch die "Rückführung des Bildtyps der Kreuzerhöhung durch Konstantin und Helena auf das Mosaik der Apsis der Martyrionsbasilika"²⁷⁷.

Die nachconstantinische, mittelalterliche Ikonographie zu Constantin und seiner Mutter Helena in Verbindung mit dem Kreuz Christi wird von Herzog Johann Georg von Sachsen ebenfalls weitgehend in Form von produktiven, die Forschung anregenden Hypothesen vorgestellt²⁷⁸.

Erich Becker geht der christlichen Verweigerung des Kaiserkultes und der Glorifizierung des Siegers Constantins über Maxentius nach²⁷⁹. Dabei zeigt er das Spannungsverhältnis auf, in dem die Christen gegenüber dem nunmehr christlichen Kaiser standen. Becker folgt Eusebius²⁸⁰, der das Verbot des Kaisers bezeugte, sein Bild im paganen Gottesdienst zu verehren. Zugleich behielt im Bezug auf Constantin als den neuen Mose²⁸¹ und auf die alttestamentarische Szene mit den Jünglingen im Feuerofen, die sich weigerten, das Bild Nebukadnezars anzubeten, die Erinnerung an die Verfolgungen in der altchristlichen Kunst ihre Geltung. Eingangs führt Becker einen Sarkophag in Arles an, an dessen einer Seite die Nebukadnezarszene, an der anderen der Untergang des Pharao und damit die Rettung des Volkes Israel durch Mose zu sehen ist.

Nach dem Vergleich mit der Darstellung des Sieges Constantins 312 auf dem Relief des Constantin-Bogens von 315 und nach der Analyse dieses Motivs und

J. Leufkens, Der Triumphbogen Konstantins, in: Dölger (Anm. 24) 191–216, bes. 214.
 A. Baumstark, Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie, in: Dölger (Anm. 24) 217–254; Zitat 217.

Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9, 7-8.

²⁷⁷ BAUMSTARK (Anm. 275) 254.

²⁷⁸ JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients, in: DÖLGER (Anm. 24) 255–258.

²⁷⁹ E. Becker, Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit, in: Dölger (Anm. 24) 155–190.

²⁸⁰ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) IV, 16.

²⁸¹ E. Becker, Konstantin der Große, der "neue Moses". Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe im Schilfmeer, in: ZKG 31 (1910) 161–171; vgl. Eusebius, Historia ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9.

seiner Varianten auf Sarkophagreliefs in Gallien, besonders in Arles, u. a. bei St. Trophime, in Rom, u. a. die Lateran-Replik Nr. 111²⁸² und in Dalmatien spricht Becker von "konstantinischer Renaissance"²⁸³ im Hinblick auf die vorchristliche Formensprache der Sarkophagreliefs und der Anverwandlung des Mose-Motivs für das ikonographische Selbstverständnis Constantins: Divinisierte die pagane Kultur den Kaiser, so erschien er im christlichen Verständnis als *servus Dei.* "Gesiegt hatte der Kaiser, aber gesiegt im höheren Sinne der Galiläer"²⁸⁴. Das Herrenwort "So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört und Gott, was Gott gehört"²⁸⁵ gewinnt in dem, in der Kunst sichtbaren und objektivierten, christlichen Herrschaftsverständnis Constantins seinen sinnfälligen Ausdruck.

Zwischenergebnis

Gerade im Beitrag Beckers bündeln und verdichten sich nochmals die methodologischen Ansätze dieses Constantin-Bandes. Interdisziplinär hermeneutischverstehende Methoden der benachbarten Disziplinen der Theologie, Geschichts-, Rechts-, Kunst- und Religionswissenschaft überwinden zum Teil im Rückbezug auf die von Jesuitentheologen geprägte Römische Schule²⁸⁶ ahistorische Standards der neuscholastischen Dogmatik und führen zu innovativen Resultaten, die damit in der Lage versetzt werden, das ältere Burckhardtsche Paradigma einer Hermeneutik des Verdachts zurückzudrängen, den Eigenwert der christlichen Antike als einer Epoche sui generis zu entdecken und den Weg für Fragestellungen und Ergebnisse frei zu machen, die die Motive und Politik Constantins und seiner Zeitgenossen im Kontext lang- und mittelfristig wirkender kulturgeschichtlichen Bedingungen verstehen, ohne das Dogma der Heilsuniversalität Jesu Christi zu relativieren. Anders als der Historische Relativismus, der die Constantinische Wende historisierend als abgeschlossene Epoche betrachtete, sehen die Autoren um das Collegio Teutonico ihre welthistorische Geltung auch für ihre zeitgenössische Gegenwart noch wirksam. Damit ermöglichen sie die "Anschlussfähigkeit" ihrer Positionen für die Diskurse in der kirchlichen Öffentlichkeit ihrer Zeit²⁸⁷. Die von Michel de Certeau SJ scharfsinnig diagnostizierte Trennung von Geschichte als Lebenspraxis und als Wissenschaft²⁸⁸ wird damit beispielhaft wenigstens im Ansatz überwunden.

Damit werden auch Möglichkeiten für das geschichtliche Verstehen von Legenden als Gehalte des kulturellen Gedächtnisses und ihrer kulturellen Funktionen in Raum und Zeit erschlossen. Zugleich spiegelt sich in dieser stupenden Forschungsleistung ein offener, jenseits theologischer Kontroversen angesiedel-

²⁸² Becker (Anm. 279) 176.

²⁸³ Becker (Anm. 279) 185.

²⁸⁴ Becker (Anm. 279) 186.

²⁸⁵ Matth. 22, 21.

²⁸⁶ Vgl. Anm. 93.

²⁸⁷ Vgl. Kap. 4.2.

²⁸⁸ Vgl. Anm. 3.

ter, von Kulturpessimismus und Wertrelativismus seiner Zeit kaum angefochtener Katholizismus wider, der trotz seiner auch noch im späten Kaiserreich bestehenden kulturellen Inferiorität in seiner Förderung des Dialogs zwischen fides und ratio ein beachtliches Potential für geschichtswissenschaftliche und historiografische Großforschung enthielt, das sich in der Weimarer Republik ungehindert entfalten konnte²⁸⁹.

4. Die Constantinische Wende im öffentlichen Diskurs

Nunmehr richtet sich das Interesse auf die außenwissenschaftlichen Diskurse, verstanden als referentielle Operationen, zu dem symbolischen Signifikat der 16. Zentenarfeiern des "Edikts von Mailand" 313. Dabei wird zwischen einer säkularen und einer kirchlichen Öffentlichkeit unterschieden, da diese Diskurse je verschiedene Ziele verfolgen und sie differente soziale und kulturelle Funktionen erfüllten. Der Funktionswandel der Öffentlichkeit im Gefolge von Industrialisierung und Urbanisierung, die damit verbundene Modernisierung und die verstärkte Politisierung der deutschen Gesellschaft²⁹⁰ bilden das Motiv für diese methodische Zweiteilung bei der angestrebten Diskursanalyse.

Geht man davon aus, dass kommunikatives Handeln symbolischer Formen der Selbstverständigung bedarf, dann kommen publizistischen Debatten ebenso wie öffentlichen Festen als Medien verdichteter gesellschaftlicher Interaktionen ein besonderes wissenschaftliches Interesse zu. Besonders Kirche und Staat, die über ein hohes "Symbolkapital" (Pierre Bourdieu)²⁹¹ und "Funktionsgedächtnis" (A. Assmann)²⁹² verfügten, aber auch zivilgesellschaftliche Verbände²⁹³ organisierten kollektive Erinnerung, die geschichtliche Ereignisse, Gegenwart und

Zukunftserwartungen in ein Beziehungsgeflecht setzten.

Zur Bildung und Festigung nationaler bzw. konfessioneller Identität spielten Feste mit geschichtlichen Bezügen seit dem 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle²⁹⁴: Sie bildeten das Medium, in dem sich die Selbstverständigung und

²⁸⁹ Vgl. die in Anm. 12 aufgeführte Literatur.

²⁹⁰ Vgl. Nipperdey, Deutsche Geschichte (Anm. 12) 471–495; ders., Religion (Anm. 12) 62–66, 154–157.

²⁹² Vgl. A. Assmann, Erinnerungsräume (Anm. 1).

P. BOURDIEU, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: R. KRECKEL (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Göttingen 1983) 183–198; DERS., Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon (Frankfurt/M. 1985).

²⁹³ Vgl. T. Nipperdex, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: H. BOOCKMANN (Hg.), Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert (Göttingen 1972) 1–44.

²⁹⁴ Vgl. u.a.: D. BAUER, Geschichtskultur als Instrument zu staatlicher Identitätsstiftung (Neuried 2006); D. DÜDUNG/P. FRIEDEMANN/P. MÜNCH (Hgg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg (Hamburg 1988); W. GEBHARDT, Fest, Feier und Alltag (Frankfurt/M. 1987); W. HARDTWIG, Geschichtskultur und Wissenschaft (München 1990); M. HETTLING/P. NOLTE (Hgg.), Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert (Göttingen 1993); G. KORFF, Po-

Selbstvergewisserung des Besitz- und Bildungsbürgertums und des Katholizismus abspielten und verdichteten. So wurden geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten symbolisch zu Referenzpunkten, Vorbildern und bisweilen zur Legitimationsbegründungen gegenwärtigen politischen Handelns gemacht.

Zu fragen ist im Rahmen dieser Studie besonders nach Intention und Funktion staatlicher Symbolakte vor dem Hintergrund der Integrationsbemühungen des anfänglich von der kleindeutsch-preußischen und protestantisch bestimmten

Reichsgründung Bismarcks ausgeschlossenen Katholizismus.

4.1 Constantin-Diskurse in der säkularen Öffentlichkeit

Die von der Spätaufklärung in Verbindung mit einem wachsenden völkisch motivierten Nationalismus bestimmte bürgerliche Öffentlichkeit rieb sich besonders an den von der katholischen Kirche tradierten Dogmen und dem organischen Kulturverständnis des Kulturkatholizismus, das Glaube und abendländische Kultur tendenziell in eins setzte.

4.1.1 Die versuchte Dekonstruktion der angeblichen Constantin-Legende

Der von den Biologen Ernst Haeckel und Wilhelm Breitenbach sowie dem Reformtheologen Albert Kalthoff 1906 gegründete Deutsche Monistenbund, der einen naturwissenschaftlichen Materialismus zum Szientismus mit pseudoreligiösen Zügen erhob²⁹⁵, meinte seine beanspruchte wissenschaftliche und kulturelle Deutungshoheit auch in Bezug auf geschichtliche Diskurse zur Geltung bringen zu müssen. Um an die Stelle der metaphysischen Vernunft und der hermeneutischen Methode die empirisch-kritische Methodologie mit Allgemeingültigkeitsanspruch zu setzen, übernahm das publizistische Organ des Deutschen Monistenbundes einige der Aufklärung geläufige Fehlinterpretationen zur Constantinischen Wende so, dass sie nunmehr als unumstößliche, da vermeintlich empirisch ermittelte Erkenntnisse der positivistischen Wissenschaft ausgegeben wurden.

Anlass hierzu war die Kritik an dem von Papst Pius X. 1913 proklamierten Constantin-Jubiläum. Diese päpstliche Erinnerungsfeier sollte, so ein Beitrag in der Zeitschrift "Das monistische Jahrhundert"²⁹⁶, die als geschichtlich überholt

²⁹⁶ W. B., Der apostolische Brief über das Konstantin-Jubeljahr, in: Das monistische Jahrhundert 2 (1913) 19f. Zum Constantin-Jubiläum von Papst Pius X. vgl. Kap. 4.2.1.

litischer "Heiligenkult" im 19. und 20. Jahrhundert, in: ZVK 71 (1975) 202–220; D. Lehnert/K. Megerle (Hgg.), Politische Identität und nationale Gendenktage (Opladen 1989); M. Maurer, Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand, in: HZ 253 (1991) 101–131; D. Schiller, Politische Gedenktage in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 43 (1993) 32–39.

²⁹⁵ Zum Monismus vgl. A. E. Lenz/V. Mueller (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen: Monismus in Vergangenheit und Gegenwart (Neustadt 2006); F. Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung (Bielefeld 1997); zur Kontroverse mit Haeckel vgl. R. Koltermann SJ, Naturwissenschaft und Glaube, in: Sievernich/Switek (Anm. 93) 444–461.

bezeichnete Kirche mit ihrer Symbolik, die abschätzig als "alte Märchenwelt" ²⁹⁷ bezeichnet wurde, nochmals gegen die herrschenden Zeittendenzen zur Geltung bringen. Zugleich wurde mit der Verächtlichmachung der kirchlichen Erinnerungsfeiern die Erwartung verbunden, dass die Kirche selbst im Verlauf der technisch-wissenschaftlichen Revolution definitiv der Vergangenheit angehören werde.

Vollends im Beitrag J. Barrals "Zum Constantin-Jubiläum in Rom" in derselben Zeitschrift²⁹⁸ wird unter dem Schein wissenschaftlicher Objektivität der Versuch unternommen, die persönliche Konversion Constantins und die gesamte Constantinische Wende als kirchlich inszenierte Legende mit der unterstellten

Funktion, eine suggestive Legitimation zu erreichen, abzutun.

So sei das Kreuzessymbol, – gemeint ist wohl das Chi-Rho-Monogramm, – auf dem Labarum das Symbol des persischen Gottes Mithra: "Indessen war das erwähnte Kreuzesmonogramm lediglich das religiöse Sinnbild der Sonne (Sol Invictus), von dem Mithra sowie Apollo nur die irdischen Abbilder waren"²⁹⁹. Demnach mussten die Cäsaren des 3. und 4. Jahrhunderts im Kampf mit den parthischen und sassanidischen Königen, die sich als Brüder der Sonne bezeichneten, sich selbst als Mitgötter des Sonnengottes bezeichnen, um auf gleicher Augenhöhe gegen die Perser zu kämpfen. Als Belege werden von Barral pauschal römische Medaillen und Münzen angeführt, ohne sie im Einzelnen zu belegen.

Die These Jacob Burckhardts von der Konversion Constantins aus politischen Machtkalkül lehnt er ab: Das Christentum sei zu sehr in sich bekämpfende Sekten gespalten gewesen, als dass es zur Stabilisierung seiner Herrschaft hätte taugen können. Auch die die Kirche fördernde Religionspolitik nach 312/313 und die Einweihung Constantinopels 330 als neue Hauptstadt als Folgen der persönlichen Konversion lässt der Autor, der sich auf den französischen Historiker Polydore Hochart³⁰⁰ bezieht, nicht gelten. Als Pontifex Maximus habe Constantin alle Kulte, so auch den christlichen, gefördert. Bei der Einweihung Constantinopels habe er sich sogar als Sol anbeten lassen. Später, als das Mithras-Symbol nicht mehr bekannt war, sei das Symbol auf dem Labarum mit dem Kreuzesmonogramm fälschlich identifiziert worden.

Weder die Historia Ecclesiastica des Eusebius von Caesarea³⁰¹ noch die Inschriften des Constantin-Bogens erwähnten, so Barral, eine Konversion Constantins im Zusammenhang mit der Schlacht gegen Maxentius. Gegen eine solche Bekehrung sprächen auch die vielen Morde, die der Kaiser in der Folgezeit begangen habe. Erst Zosimus habe von der Konversion Constantins gesprochen. Auch die Einrichtung des dies Solis wird von Barral als paganer Symbolakt

²⁹⁷ W. B. (Anm. 296) 20.

²⁹⁸ J. Barral, Zum Constantin-Jubiläum in Rom, in: Das monistische Jahrhundert 2 (1913) 809–813.

²⁹⁹ BARRAL (Anm. 298) 810.

P. HOCHART, Études d'histoire réligieuse (Paris 1890) 307–377.
 Vgl. jedoch Eusebius, Historia Ecclesiastica (Anm. 26) IX, 9.

gesehen. An keinem Punkt seiner Ausführungen bezieht sich der Autor auf primäre Quellen, sondern folgt den überholten Positionen Hocharts. In der Absicht, die persönliche Konversion und die Constantinische Wende als kirchliche Legende zu dekonstruieren, übersieht Barral nicht nur die neuesten Forschungsresultate Dölgers und seiner Kollegen im Umkreis des Collegio Teutonico³⁰², sondern er sitzt, blind geworden in seinem Kampf gegen Kirche und Christentum, seinen Heilserwartungen an eine szientistische "Weltanschauung" und den unreflektierten Stereotypen Hocharts und des Monistenbundes auf, – ein Akt im Namen szientistischer Aufklärung, die sich in ihr Gegenteil verkehrt und (sozial-)darwinistische Ideologie wird.

4.1.2 Das Labarum als von Wilhelm II. angeeignetem politisch-sakralem Symbol

Ein politischer Akt von hoher symbolischer Bedeutung stellte die von Wilhelm II. in Auftrag gegebene Reproduktion des constantinischen Labarums und seine Schenkung an Papst Pius X. am 12.7.1914³⁰³, dar, die ganz von seinem spätromantischen Sakralitäts- und Herrschaftsverständnis³⁰⁴ bestimmt war.

Angeregt durch die Forschungen Joseph Wilperts³⁰⁵ beauftragte Wilhelm II. am 17. Oktober 1913 Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) vom Kloster Maria Laach³⁰⁶, eine originalgetreue Nachbildung der ersten christlichen Standarte anzufertigen³⁰⁷. Bei dieser Reproduktion übernahmen die Benedikterinnen der Abtei St. Hildegard bei Eibingen die Stickereiarbeiten³⁰⁸. Abt Ildefons überreichte am 26. Januar 1914 dem Kaiser am Vorabend seines Geburtstages die versprochene Nachbildung im Berliner Schloss. Von der Ausführung angetan, gab Wilhelm II. ein zweites Exemplar in Auftrag, um "den Hl. Vater eine Überraschung (zu; Ergänzung des Verf.) bereiten"³⁰⁹. Am 11. Juli 1914 übergab der preußische Gesandte von Mühlberg mit dem Flügeladjutanten Heribert von Spee in einer Privataudienz Pius X. die zweite Ausführung³¹⁰. Der Kaiser ließ

³⁰³ AŠV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariats an den Brevekanzler vom 14.07. 1914. Vgl. Osservatore Romano Nr. 187 vom 12.07. 1914, 3.

³⁰² Vgl. Kap. 3.

³⁰⁴ Zu Wilhelms II. Herrschafts- und Sakralitätsverständnis vgl. E. FEHRENBACH, Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918 (München 1969) 89–220; D. von Pezold, Cäsaromanie und Byzantinismus bei Wilhelm II. (Diss. Köln); S. Samerski (Hg.), Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Berlin 2001).

³⁰⁵ WILPERT (Anm. 147).

Vgl. G. HOFFMANN, Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden, in: ZKG 106 (1995) 363–384; B. SADNER OSB, Kaiser Wilhelm II. und Maria Laach, in: SMGB 11 (2000) 503–510.
 Vgl. Annalen Abtei Maria Laach 1914, Sig. II A 303 (Handschrift), Sig. I A 23a (Typoskript); vgl. J. Krüger, Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten, in: SAMERSKI (Anm. 304) 235–264, bes. 256–257.

³⁰⁸ Vgl. Annalen der Abtei St. Hildegard Dezember 1913 – Januar 1914.

³⁰⁹ Annalen der Abtei Maria Laach, Sig. I A 23a, S. I.

³¹⁰ Vgl. Kölnische Rundschau 55. Jg., Nr. 62 vom 11. Juli 1914 und Osservatore Romano Nr. 187 vom 12. Juli 1914.

dem Papst sein Interesse an den vom Papst proklamierten Zentenarfeiern zum Mailänder Reskript übermitteln, der das reproduzierte Exemplar des Labarum in der Lateranbasilica in Rom ausstellen ließ. Der Papst nahm das Geschenk mit

größter Befriedigung und Dankbarkeit an³¹¹.

Bereits die Erteilung des Auftrags zur Reproduktion des Labarum an Idelfons Herwegen, Abt des Benediktinerkonvents Maria Laach, der später eine deutliche Affinität zur "Reichstheologie" im Sinne einer Orientierung am mittelalterlichem Sacrum Imperium³1² entwickeln sollte, die von Friedrich Muckermann SJ (1883–1946) einer Kritik unterzogen wurde³1³, signalisierte die Intention des Kaisers: Als Summus episcopus beanspruchte er eine staatskirchliche Herrschaft über die protestantische (Landes-)Kirche bis in den Bereich der Spiritualia, die nach bürgerlichem Verständnis längst der Privatsphäre vorbehalten waren³1⁴. Durch ein erneutes sakrales Herrschaftsverständnis sollten darüber hinaus nicht nur die konfessionellen Differenzen, sondern auch die gesellschaftlichen Verwerfungen des Kaiserreichs durch die erhoffte Neugewinnung an Symbolkapital übertüncht werden. Zudem wollte Wilhelm II. als Imperator Dei gratia in seinen Kirchenbauten³1⁵ und durch die Schenkung des reproduzierten Labarums an den Papst zur definitiven Beendigung des Kulturkampfs und zur Integration der Katholiken beitragen.

Mehr noch: Er beanspruchte, sich als christlichen Kaiser einer Reichskirche vor und jenseits der Konfessionen darzustellen³¹⁶, der die Erinnerung an die Constantinische Wende dazu benutzte, an die "sittlichen Kräfte"³¹⁷ der Gesellschaft zu appellieren, um ihren Zusammenhalt zu stärken. Wie wenig seine symbolpolitischen Aktivitäten in das "Funktionsgedächtnis"³¹⁸ eingingen und wie

³¹¹ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariat an den Chargé d'Affaires de Prusse, Baron von Rotenhan vom 25.07.1914; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben des Conte Vincenzo Macchi, Vizepräsident des Consiglio Superiore an Ricardo Saur de Samper vom 03.10.1914.

³¹² Vgl. M. Albert, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Paderborn 2004) 16–23; H. Gründer, Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens, in: Westfälische Zeitschrift 134 (1984) 107–155; I. Herwegen, Germanentum und Kirche. Drei Vorlesungen (Salzburg 1932); B. Nichtweiss, Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk (Freiburg/Br. 1992) 771 zur Kritik Petersons an der "Reichstheologie"; E. von Severus, Im Schatten der Welt und Kirchenpolitik, in: Ders. (Hg.), Ecclesia Lacensis (Münster 1993) 403–435. Zur späteren völkischen "Reichstheologie" vgl. K. Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934) (München 1969).
³¹³ F. Muckermann SJ, Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, bearbeitet von N. Junk SJ (Mainz 1973) bes. 341.

³¹⁴ Vgl. Krüger (Anm. 307); Nipperdey (Anm. 12)

³¹⁵ Vgl. Krüger (Anm. 307) passim.

³¹⁶ Zu Wilhelms II. Verhältnis zum Katholizismus vgl. W. Strötz, Wilhelm II. und der Katholizismus, in: Samerski (Anm. 304) 171–198.

³¹⁷ Bonifatiusbote. Katholisches Sonntagsblatt. Beilage zum 23.03.1913: Mitteilungen aus Staat und Kirche. Rede des Kaisers vor dem Landwehroffizierskasino, Berlin, vom 10.03.1913.

³¹⁸ vgl. die Literaturangaben in Anm. 1.

sehr sie an der sozialen und politischen Wirklichkeit am Vorabend des Ersten Weltkrieges vorbeigingen, zeigt nicht nur der Ausbruch des Krieges und der Zusammenbruch der Monarchie 1918. Während der "Novemberrevolution" scheint das reproduzierte Labarum als Symbol der Allianz von Thron und Altar und eines anachronistisch gewordenen staatskirchlichen Kaisertums verschwunden zu sein³¹⁹. Jedenfalls rang dann die Republik um andere Referenzsymbole in der Geschichte³²⁰.

4.2 Constantin-Diskurse in der kirchlichen Öffentlichkeit

Für den nach Beendigung des Kulturkampfs in Deutschland gleichwohl noch immer diskriminierten Katholizismus im wilhelminischen Kaiserreich stand die Constantinische Wende als Symbol der Befreiung von Christentum und Kirche im Zentrum seines Selbstverständnisses und seines Willens um Selbstbehauptung gegen staatskirchliche Machtansprüche und gegen laizistische Tendenzen im Bürgertum und in der Arbeiterschaft, welche die kulturelle Deutungshoheit gegenüber der Kirche über geschichtliche Symbole erobern und nachhaltig sichern wollten³²¹.

Daher werden im Folgenden die kirchlichen Constantin-Diskurse auf drei Ebenen untersucht: Die *Ecclesia triumphans* als notwendiger Grund für den constantinischen Frieden (Kap. 4.2.1), das "Toleranzedikt" von Mailand 313 als normatives staatskirchenrechtliches Symbol (Kap. 4.2.2) und die Constantinische Wende als Wegbereiter der weltgeschichtlichen Bedeutung der Kirche (Kap. 4.2.3).

4.2.1. Die *Ecclesia triumphans* als Voraussetzung für den Frieden Constantins

Trotz anfänglichen Zögerns Papst Pius X. aus Rücksicht vor laizistisch-nationalistischen Reaktionen im Kontext der 50-Jahrfeier der Proklamation des Königreichs Italien (23.03.1861) und der Weltausstellung in Rom 1911, ging er schließlich auf die Initiative von Giovanni Toniolo, Professor der Politischen Ökonomie an der Universität in Pisa und Mitbegründer der Europäischen Christlichen Demokratie³²², von der Erzbruderschaft vom Hl. Kreuz und dem

³¹⁹ Vgl. Schreiben der Benediktinerabtei Maria Laach an das Schloss-Museum Berlin vom 17. Mai 1941; Annalen Abtei Maria Laach, Sig, I A 23a.

³²⁰ Vgl. D. LEHNERT/K. MEGERLE (Hgg.), Politische Identität und nationale Gedenktage (Opladen 1989); H. Sproll, Französische Revolution und Napoleonische Zeit in der historisch-politischen Kultur der Weimarer Republik (München 1992).
³²¹ Vgl. Kap. 4.1.

³²² G. TONIOLO, Problemi ed ammaestramenti sociali dell'età Costantiniana, in: DERS. (Hg.), Capitalismo e Socialismo (Città del Vaticano 1947) 1–102. Zu Toniolo vgl. H. MAIER, Kirche und Demokratie (Freiburg/Br. 1972) 154.

Collegium Cultorum Martyrum³²³ mit dem Vorsitzenden Orazio Marucchi, Professor für Christliche Archäologie, Rom, ein, eine monumentale Gedenkfeier zur Erinnerung an die Befreiung der Kirche durch das "Mailänder Edikt" 313

zusammen mit einem Eucharistischen Kongress zu veranstalten 324.

Um die als Glaubenskundgebung verstandenen Feierlichkeiten³²⁵, die die Römische Frage offenhalten sollten³²⁶, in Rom und in allen Diözesen der Weltkirche auf den Weg zu bringen, wurde ein vom Papst ernannter Consiglio Superiore mit dem Kardinal Francesco de Paola Cassetta, Frascati, als Protector, mit dem Principe Mario Chigi als Präsident, mit Anton de Waal als einem der Vizepräsidenten³²⁷ und mit Josef Wilpert als Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat etabliert³²⁸. Der Consiglio Superiore nominierte den Comitato Romano für die Durchführung der Feierlichkeiten in Rom und appellierte an alle Bischöfe der Weltkirche, in ihren Diözesen entsprechende Erinnerungsfeiern durchzuführen. Der Appell wurde in den Diözesen aufgenommen, die zu diesem Zweck Diözesan-Komitees bildeten³²⁹.

Durch das Apostolische Sendschreiben Papst Pius X. vom 8. März 1913 Magni faustique eventus wurde an das "Toleranzedikt" von Mailand 313 feierlich erinnert: "Tum demum militans ecclesia primum ex iis triumphis egit, qui qualibet eius omnigenas insectationes perpetuo subsequentur, atque ex eo die potiora in humani generis societatem contulit beneficia "330. Der Papst thematisiert die aus der Verfolgung durch Diocletian siegreich hervorgegangene Kirche als notwendige Voraussetzung für den heilsgeschichtlich folgenreichen Friedenschluss zwischen dem römischen Staat Constantins und der Kirche. Nicht der Sieg Constantins über Maxentius 312 als vielmehr der Sieg der Kirche über den sie bislang verfolgenden heidnischen Staat wird vom Papst zum Signifikat seines Diskurses gemacht.

Dieser zwischen Kirche und Staat geschlossene Friede ermöglichte nach dieser päpstlichen Deutung nicht nur die Konversion der noch paganen Bevölke-

325 ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 30, Protokoll der Sitzung des Consiglio Superiore vom 04.02.1912: Erklärung Macchis.

³²³ ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Toniolos an Pius X. vom 02.07.1911.

ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Pius X. vom 14.07.1911.

³²⁶ Vgl. S. PAGANO, Lettere inedite di Mons. Geremia Bonomelli al Cardinale Agliardi (1897–1914), in: Dall'Archivio Segreto Vaticano, Bd. I (Città del Vaticano 2006) 374.

³²⁷ ACST: Fasc. 1720: Entwurf eines Aufrufs De Waals an die katholischen Professoren und Studenten aller Hochschulen, o. D.

³²⁸ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 2, Schreiben des Kardinal-Staatssekretär Raphael Merry del Val an Kardinal Francesco de Paola Cassetta vom 24.01.1912; vgl. ebd. fasc. 9: Schreiben Wilperts an den Consiglio Superiore vom 20.04.1912: Wilpert sagt seine Teilnahme zu; vgl. Osservatore Romano vom 25.01.1912.

³²⁹ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11-28.

³³⁰ Litterae Apostolicae Indicitur universale iubilaeum in memoriam pacis a Constantino Magno Imperatore Ecclesiae datae. Die Martii 1913. AAA, annus V, vol. V, num. 4, 89–93, Zitat 89.

rung des Imperium Romanum, sondern durch die Inkulturierung des christlichen Glaubens auch die Versittlichung der Kultur, so dass ganz im Sinne der christlichen Fortschrittsidee die höhere Kulturstufe des christlichen Europas organisch entstand. Die Kirche im vertraglich normierten Bündnis mit dem Staat

habe so ihre heilsgeschichtliche Aufgabe voll entfalten können³³¹.

Der Diskurs Pius X. zielt auf einen deutlichen Bezug zur Gegenwart, in der die Gläubigen angehalten werden, im Zeichen des Kreuzes und in Loyalität zur Cathedra Petri die Irrtümer der säkularen Zeittendenzen zu überwinden: "Tum sperare licebit, homines oculis ad Crucem denuo fixis, in hoc salutare signo et Christiani nominis osores, et effrenatas cordis cupiditates omnino devicturos "332. In Analogie zu Constantins Erscheinung des Sieg verheißenden Christogramms nach dem Zeugnis des Eusebius von Caesarea 333 beschwört der päpstliche Diskurs das Kreuz als Zeichen des heilsgeschichtlichen Wirkens der Providentia Dei 334.

Das in Apostolischen Sendschreiben des Papstes thematisierte Symbol der Ecclesia triumphans wird in Abhandlungen des von Jesuiten geleiteten und redigierten, dem Heiligen Stuhl nahestehenden Presseorgans La Civiltà Cattolica wissenschaftlich fundiert. Fedele Savio SJ³³⁵ rekonstruiert in Auseinandersetzung mit hyperkritischen Positionen die Konversion Constantins vor der Schlacht gegen Maxentius 312 vor allem anhand der Zeugnisse des Eusebius von Caesarea³³⁶ und des Lactantius³³⁷ und macht diese persönliche Konversion in Vorwegnahme neuester Forschungsresultate³³⁸ zum Ausgangspunkt der Christianisierungspolitik des Kaisers seit dem "Edikt von Mailand" von 313³³⁹. Sowohl die Konversion Constantins als auch seine Christianisierungspolitik, besonders auch seine Unterstützung der Kirche gegen die Donatisten, werden von Savio als Folge der die Ecclesia militans wirkursächlich begleitenden göttlichen Vorsehung gedeutet, ohne dass er die ambivalente Haltung des Kaisers gegenüber den Arianern übersieht: "Chi poi osservi tutte le leggi di cui ho dis-

Litterae Apostolicae vom 8. März 1913 (Anm. 330).
 Vgl. Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 28–29.

Litterae Apostolicae vom 8. März 1913 (Anm. 330) 89; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 26, Discorso di Sua Santità Pio Papa X ai pellegrini convenuti in Roma in

occasione del Giubileo Costantiniano (Rom 1913) 3f.

³³⁶ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 28–29.

337 Lactantius (Anm. 139) c. 44.

338 Vgl. besonders GIRARDET (Anm. 42).

³³¹ Vgl. Pagano (Anm. 326) 374: Die Bischöfe der Lombardei hatten bereits im Vorfeld der Constantin-Feiern in einem Hirtenbrief vom April-Mai 1912 die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat eingefordert.

³³⁵ F. Savio SJ, La guerra di Costantino contro Massenzio e le apparizioni miracolose della Croce del Salvatore, in: CivCatt 64 (1913) Vol. I, 11–32; ähnlich DERS., La conversione di Costantino Magno e la chiesa all'inizio del secolo IV, in: CivCatt 64 (1913) Vol. I, 385–397; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 25; DERS., L'apparizione della Croce e la Conversione di Costantino Magno, a cura del Comitato Romano (Rom 1913²).

³³⁹ F. Savio SJ, Le innovazioni radicali legislative di Costantino confermano la verità delle apparizioni, in: CivCatt 64 (1913) Vol. II, 385–402.

corso, altre favorevoli al Cristianesimi, altre ostili al paganesimo, e le dichiarazioni tante volte fatte da Costantino, delle quali parlerò più avanti, che egli considerava la religione cristiana come unica vera, unica degna di essere seguita ... "340.

Für den Archäologen und Spezialisten der Alten Kirchengeschichte P. Felice Grossi Gondi SJ vom Istituto Massimo alle Terme, Rom, steht ebenfalls die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Eusebius von Caesarea außer Frage: Vor der Schlacht am *Pons Milvius* habe Gott Constantin den Sieg versprochen. Als weiteres Zeugnis des providentiellen Wirkens führt Grossi Gondi den Constantinsbogen auf: "Senato e Popolo, forse fin da questo memorabile giorno (28.10.312; Anm. d. Verf.) dovettero decretare l'erezione di un arco che ne eternasse la memoria"³⁴¹. Pater Grossi Gondi war neben Orazio Marucchi³⁴² einer der bedeutendsten Multiplikatoren bei den vom Comitato Romano organisierten Vorträgen³⁴³.

Zugleich befriedete die kaiserliche Christianisierungspolitik die zuvor fragmentierte antike Kultur durch die nunmehr ungehindert wirkende Heilslehre und Caritas der Kirche, wie ein Anonymus in dieser Zeitschrift schrieb: "L'unificazione cristiana invece della società romana, promossa da Costantino con tanta energia ed efficacia nel suo lungo governo, dall'editto di Milano al concilio di Nicea, e di cui egli certamente non comprese l'entità e l'importanza, lo rese strumento principale nelle mani della Providenza, per compiere la più grandiosa rivoluzione della storia: il passaggio della civiltà degenerata di Roma pagana alla civiltà incorruttibile di Roma cristiana "3¹⁴.

In der Siegesgewissheit der Kirche gegen zeitgenössische Ideologien im Äußeren und gegen Spaltungstendenzen, wie den Modernismus im Inneren verlieh Papst Pius X. einen vollkommenen Ablass im Rahmen des proklamierten Jubiläums vom Weißen Sonntag (30. März) bis zum Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens (8. Dezember) 1913³⁴⁵.

³⁴⁰ SAVIO (Anm. 339) 399.

Januari F. Grossi Gondi SJ, La battaglia di Costantino M. a "Saxa Rubra", in: CivCatt 63 (1912)
 Vol. IV, 385–403; Zitat 403; vgl. Ders., L'arco di Costantino, in: CivCatt 64 (1913)
 Vol. II, 584–607 und ebd. Vol. II, 179–199; vgl. J. Höller, Das Zeugnis des hl. Martyrers Artemius für die Realität der Konstantinischen Kreuzeserscheinung, in: Pastor Bonus 26 (1913/14) 357–359.
 ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 25, MARUCCHI, Osservazioni storiche e archeo-

logiche sulle donazioni di Costantino alle Basiliche di Roma.

³⁴³ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des Comitato Romano vom 03.03.1913 zum Vortrag von P. Grossi Gondi SJ am 06.03.1913 mit dem Titel: "La grande vittoria di Costantino".

³⁴⁴ Anonymus, Costantino Magno e l'unità cristiana, in: CivCatt 64 (1913) Vol. II, 257–276; Zitat 275; vgl. Anonymus, Il XVI centenario della pace Costantiniana, in: CivCatt 63 (1912) Vol. I, 3–21.

³⁴⁵ Litterae Apostolicae vom 8. März 1913, 4–8.

4.2.1.1 Die Erinnerungsfeierlichkeiten in Rom

Um die Aufmerksamkeit der Ortskirchen auf die Erinnerungsfeiern in Rom zu lenken, wurden die diversen diözesanen Presseorgane angehalten, das römi-

sche Programm³⁴⁶ zu veröffentlichen³⁴⁷.

Die Grundsteinlegung der neuen Basilica an der Milvischen Brücke S. Croce a Via Flaminia am 18. Oktober 1912³⁴⁸ bildete den Auftakt für die Feierlichkeiten in Rom. Diese neue Kirche machte den topografischen Ort des Siegs Constantins über Maxentius am 28. Oktober 312 zu einem kollektiven Erinnerungsort in der Weltkirche, da in allen Diözesen zu ihrem Bau gespendet wurde. Einen ikonografischen Ausdruck fand diese Erinnerung in einer Gedenkmedaille in Bronze, Silber und Gold mit den Abbildungen Papst Pius X. und Costantins³⁴⁹. Die Medaille wurde weltweit verkauft und besonders Persönlichkeiten dediziert, die sich um die Organisation des Constantin-Jubiläums verdient machten.

Ein Festakt am 22. Oktober 1912 im Lateranspalast vor den Mitgliedern der päpstlichen Kurie und dem Diplomatischen Corps erinnerte an den Sieg Con-

stantins.

Mit einer Prozession von den Domitilla-Katakomben zur constantinischen Basilica S. Sebastiano, gestaltet vom Collegium Cultorum Martyrum, wurde das Constantinjahr in Rom liturgisch eröffnet, um metaphorisch die Befreiung

der Kirche aus ihrer Verfolgung zu feiern.

Das Bild des Erlösers "Acheropita" wurde vom 6. bis 13. April 1913 (2. bis 3. Sonntag nach Pfingsten) in der von Constantin gegründeten Lateranbasilika zur Verehrung der Gläubigen ausgesetzt. Am 6. April fand ein Pontifikalamt in griechischem, am 13. April in lateinischem Ritus vor den Kurienbischöfen und-Kardinälen, dem römischen Klerus, den römischen Seminaristen und dem Diplomatischen Korps statt. Nachmittags wurde nach dem *Te Deum* der sakramentale Segen im Beisein von Vertretern der katholischen Verbände und vieler Jugendlicher gespendet³⁵⁰. Am 10. April fand für die deutsche Kolonie in dieser Basilica ein Pontifikalamt statt³⁵¹. In der ebenfalls von Constantin gegründeten Basilica S. Peter erfolgte am 20. April 1913 (4. Sonntag nach Ostern) ein Pontifikalamt, die Vesper mit *Te Deum* und sakramentalem Segen im Beisein von Vertretern der katholischen Verbände. Am 27. April wurden in der an Constan-

katholische Presseorgane in Deutschland werden aufgeführt.

351 ACST: Fasc. 17201.

Vgl. XVI Centenario della pace della Chiesa 313–1913 (Nr. 1-Nr. 15) (Rom 1912–1913);
 Korrespondenzblatt des Collegium Germanicum et Hungaricum, 1913, 46–49;
 A. DE WAAL,
 Die sechzehnte Saecularfeier, in: RQ 27 (1913) 75;
 Osservatore Romano Nr. 6 vom 06.01.1913,
 1: Nel XVI Centenario Costantiniano, enthält das offizielle Festprogramm.
 ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11, Rundschreiben Chigis vom 03.05.1912;
 11

³⁴⁸ Osservatore Romano Nr. 288 vom 18.10.1912; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Associazione Popolare Flaminia an Chigi vom 24.08.1912: Ein Gedenkstein an die Schlacht von 312 wird an der Kirche von Prima Porta angebracht.

Eine Abbildung der Medaille in: ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, prot. 64673.
 ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 20, Festprogramm des "Solenne Ottavario" vom 06.–13.04.1913 in der Lateranbasilica.

tin erinnernden Patriarchal-Basilica Ostiense (S. Paolo fuori le mura) dieselben Liturgien zum Dank an die Befreiung der Kirche gefeiert.

Ein feierliches Triduum fand vom 2.-4. Mai 1913 in der Basilica S. Croce in Gerusalemme, die an die Hl. Helena, Constantins Mutter erinnert, mit 3 Ponti-

fikalämtern und Vespern statt.

Einen liturgischen Höhepunkt bildete das von Papst Pius X. zelebrierte Pontifikalamt an Pfingsten (11. Mai) in Sankt Peter. Die abendliche Beleuchtung der Basiliken St. Peter, S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore, der Kreuze an den Fassaden der Kirchen in Rom und in Latium sowie die Christusmonogramme, die an den Kirchenportalen und -fenstern angebracht waren, ebenso wie die Illumination von Privathäusern sollten weit über die kirchliche Öffentlichkeit hinaus Wirkung zeigen, indem sie auf die kirchliche Erinnerung an die Constantinische Wende aufmerksam machten. In der von Constantina Augusta, der Tochter Constantins gegründeten Kirche S. Agnese feierte man am Fest der Hl. Dreifaltigkeit (18. Mai 1913) einen Gedächtnisgottesdienst und das Te Deum mit sakramentalem Segen wieder im Beisein von Vertretern der katholischen Verbände. Es folgten liturgische Gedächtnisfeiern am 25. Mai (2. Sonntag nach Pfingsten) in der von Constantin gegründeten Basilica S. Lorenzo fuori le mura, am 8. Juni (4. Sonntag nach Pfingsten) in der constantinischen Coemeterialkirche SS. Marcellino e Pietro, am 31. August (16. Sonntag nach Pfingsten) in der an Constantin erinnernden Kathedrale von Albano Laziale³⁵² mit einer Prozession von der Katakombe bei S. Maria della Stella zur Kathedrale.

Mit einem Dank-Triduum vom 6. bis 8. Dezember 1913 in der Basilica S. Maria Maggiore, einem Pontifikalamt und einem *Te Deum* am Fest Mariä Empfängnis vor dem Bild Maria – *Salus Populi Romani* fand das Jubiläum seinen liturgischen Abschluss.

In all diesen liturgischen Feierlichkeiten wurde Gott für die Befreiung der Kirche durch Constantin gedankt und der Anspruch auf die Kirchenfreiheit unter immanentem Bezug auf die noch offene Römische Frage gegenüber dem

Staat und der Gesellschaft geltend gemacht.

Die Breitenwirkung dieser Feierlichkeiten ging in Italien weit über den liturgischen Rahmen hinaus: So gelang es der Kirche sogar, katholisch-demokratische Jugendverbände der "fasci democratici cristiani", deren Vordenker Giovanni Toniolo war, im Kontext mit den Constantin-Feiern vom 6. bis 8. September 1913 in Rom trotz aller Störmanöver antikirchlicher Kreise zu versammeln 353. Als weiteres Indiz kann gelten, dass die Leitung der Azione Cattolica Italiana an

352 ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 10. Schreiben Chigis an den Bischof von Albano Laziale, Antonio Kardinal Agliardi vom 25.08.1913.

³⁵⁵ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Relazione del Concorso internazionale ginnastico cattolico tenutosi in Roma nel settembre 1913; vgl. ebd., fasc. 10, Der Präsident der Società della Gioventù Cattolica Italiana (SGCI), Paolo Pericoli, kündigt in einem Schreiben an Chigi vom 19.03.1912 einen Nationalkongress seines Verbandes zur Erinnerung an das "Mailänder Edikt" an; zu den "fasci democratici cristiani" vgl. Anm. 322.

diesen Feiern aktiv teilnahm³⁵⁴ und dass die "Settimana sociale di Milano" vom 30. November bis zum 6. Dezember 1913 unter dem Motto "La libertà civile dei

cattolici" mit Verweis auf das "Mailänder Toleranzedikt" stand³⁵⁵.

Mit scharfer Kritik an modernen hedonistischen Lebensstilen forderte Papst Pius X. eine erneute Befreiung der Kirche: "Während wir der göttlichen Vorsehung dafür danken, daß sie die Seele Konstantins aus dem Dunkel zum Licht geführt hat, ... müssen wir heutzutage im Zeitalter des Fortschritts, der Zivilisation, der Wissenschaft, sogar von christlichen Regierungen die Freiheit zurückverlangen, die für ihre übernatürliche Mission auf Erden Lebensbedingung ist"356. Damit wies der Papst alle Vereinnahmungsbemühungen gerade Wilhelms II³⁵⁷. entschieden zurück. Mit gutem Grund konnte Pius X. den erfolgreichen Abschluss der Constantin-Feierlichkeiten mit der Erwartung verbinden, "che i moniti salutari del Centenario Costantiniano sieno esauditi almeno dai cattolici per la rivendicazione della libertà al trionfo della fede"358.

4.2.1.2 Die Constantinsfeiern in den deutschen Diözesen

In enger Kooperation mit dem Apostolischen Nuntius in München, dem späteren Kardinal Andreas (Franz; Taufname) Frühwirt (1845–1933)³⁵⁹, nahmen die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief vom März 1913, der am Osterfest, dem 6. April 1913 von allen Kanzeln verlesen wurde, das Paradigma von der *Ecclesia triumphans* mit den daran geknüpften Forderung auf³⁶⁰: Nach 300 Jah-

³⁵⁴ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Leitung der "Azione Cattolica Italiana" an Chigi vom 02. 06. 1912.

³⁵⁵ Die Vorträge der "Settimana Sociale di Milano" in: Gioventù Italica 12 (1913); vgl. A. M. DIEUGUEZ/S. PAGANO (Hgg.), Le carte del "Sacro Tavolo". Aspetti del Pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, vol. II (Città del Vaticano 2006) 821 f.

³⁵⁶ Zitiert nach A. Pfeiffer, Die Befreiung des Christentums durch Kaiser Konstantin den Großen. Vortrag gehalten bei einer Konstantinsfeier zu Speyer am Todestag Konstantins, Fronleichnam 1913 (Speyer 1913) 14.

357 Vgl. Kap. 4.1.2.

358 ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 117, Schreiben Pius X. an den Bischof von

Pisa, Maffi, vom 07.02.1914.

³⁶⁰ Aufruf des Episkopates an das katholische Volk nebst Verordnung zur Feier des 1600-jährigen Jubiläums des Edikts von Mailand im Februar 313 vom 30. März 1913, in: Bonifatiusbote. Katholisches Sonntagsblatt für das Bistum Fulda vom 23.03.1913, 105 f. Für die einzelnen Diözesen wurde ein "Jubiläumsbüchlein" mit dem Apostolischen Sendschreiben vom

³⁵⁹ Vgl. A. Walz, Andreas Kardinal Frühwirt (Wien 1950); vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär Nr. 6566 vom 20.05.1913; ebd., fasc. 7, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär vom 20.01.1914: Die beiden Schreiben beziehen sich auf Berichte des Sekretärs des Nuntius, Mgr. Schioppa, zu den Constantinsfeiern, so Nr. 7037 vom 08.01, Nr. 7038 vom 09.01, Nr. 7042 vom 10.01, Nr. 7047 vom 14.01 und Nr. 7049 vom 15.01.1914. Weder in den Akten des ASV noch in denen des Staatssekretariats (busta separata 255 Udit. Segr.) sind sie nach Auskunft dieser Dikasterien an den Autor vom 13.11.2007 zu finden. Vgl. ASV: Arch. Nunz. Monaco, busta 275, fasc. 11, Hier findet sich ein Hinweis zum Bericht des Nuntius vom 20.05.1913, aber kein Entwurf (minuta). Eine intensive Suche durch Frau Dr. Kirsi L. Salonen, Rom, und durch ihren am ASV beschäftigten Ehemann blieb ebenfalls erfolglos (Nachricht an den Autor vom 25.05.2008).

ren konnte sie, so die Bischöfe, als Siegerin aus der Unterdrückung und Verfolgung hervorgehen, Vertragspartnerin des nunmehr christlich gewordenen Staats und "Lehrmeisterin, Erzieherin (und, Anm. d. Verf.) Mutter der Völker"³⁶¹ werden. Angesichts des zeitgenössischen noch vorherrschenden Staatskirchentums und der laizistischen Tendenzen, Kirche und Glauben in die Bedeutungslosigkeit bzw. in die Privatsphäre abzudrängen, aber auch wegen innerkirchlicher Kontroversen im Hinblick auf den Modernismusstreit rufen die deutschen Bischöfe zur Loyalität mit der Cathedra Petri, um Geschlossenheit der Diözesanen und zum Zeugnis im Gebet und im öffentlichen Handeln auf: "O möchte doch die Erinnerung an jene großen Tage der Vorzeit wie ein Frühlingssturm von Rom aus durch alle Land brausen, alle guten Kräfte wecken, beleben, was erstorben, festigen, was schwach, freimachen, was gebunden ist" ³⁶².

Diese Verbindung mit dem Papst, worauf der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Breslauer Kardinal Kopp, besonders hinwies³⁶³, wurde liturgisch durch Hochämter mit *Te Deum* an Pfingsten im Anschluss an das Pontifikalamt in St. Peter in der *Communio* der Kirche zum Ausdruck gebracht. Ebenso anlog zu den päpstlichen Feierlichkeiten wurde in den deutschen Bistümern das Jubiläum am Fest Mariä Empfängnis mit Hochämtern und *Te Deum* beendet. Auch die Kirchenkollekten für den Bau der Basilica S. Croce a Via Flaminia und den Peterspfennig, für jede Diözese an verschiedenen Sonntagen angesetzt³⁶⁴, dienten als Symbol für die enge Verbindung der deutschen Katholiken mit der *Cathedra Petri*. Außerdem sollte während der Jubiläumszeit in Erinnerung an den constantinischen Frieden in der Messe die *oratio pro pace* gebetet werden³⁶⁵.

Das "Funktionsgedächtnis" der deutschen Bischöfe und breiter Teile des Katholizismus, hervorgegangen aus dem bis ins frühe Mittelalter zurückreichenden "Speichergedächtnis" an Constantin als ersten christlichen Kaiser, identifizierte sich mit den entsprechenden Intentionen Papst Pius X. Dieses "Funktionsgedächtnis" wurde in liturgischen Riten und Vereinsfeiern 366 implementiert und kommuniziert, setzte sich trotz aller Loyalitätsbekundungen gleichwohl von der Geschichtspolitik Kaiser Wilhelms II. an die Constantinische Wende ab 367 und

^{8.} März 1913 in deutscher Übersetzung und diözesane Bestimmungen zur Ausführungsverordnung zum o.g. Päpstlichen Sendschreiben zur Erlangung des Ablasses mit Ablassgebeten herausgegeben.

Aufruf des Episkopats vom März 1913, 105.

³⁶² Aufruf des Episkopats vom März 1913 (Anm. 361) 106.

³⁶³ Rundschreiben Kardinal Kopps an die deutschen Bischöfe vom 06.02.1913; vgl. Anonymus, Die Bedeutung des Konstantinischen Jubiläums und die Konstantinische Jubelfeier in Rom, in: Libentiusblatt für die Diözese Limburg, 1913, 114 zum Gottesdienst in der Domitilla-Katakombe.

³⁶⁴ Vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 24.02.1913; ebd., fasc. 19, Bericht des Bischofs von Speyer, Michael Faulhaber, an den Consiglio Superiore vom 17.03.1913.

³⁶⁵ Aufruf des Episkopats vom März 1913 (Anm. 361) 106.

Vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 24, Bericht über die "Jubelakademie" des Akademischen Piusvereins Fulda, in: Akademische Piushefte Nr. 2 vom 1. März 1913, 63–68.
 Vgl. Kap. 4.1.2.

trat in unübersehbare Konkurrenz zum gleichzeitig stattfindenden kaiserlichen Regierungsjubiläum³⁶⁸ und zu den Erinnerungsfeiern an die Völkerschlacht von Leipzig von 1813³⁶⁹. Der *ad limina*-Besuch der deutschen Bischöfe beim Papst in der Osterzeit³⁷⁰, die zahlreichen Pilgerzüge nach Rom im Gefolge des päpstlichen Aufrufs und des Hirtenbriefs der deutschen Bischöfe³⁷¹, einige regionale Katholikentage³⁷² und sogar die Errichtung eines Kreuzes mit der Aufschrift "IN HOC SIGNO 313–1913"³⁷³ in Messinghausen/Sauerland in Erinnerung an die Constantinische Wende belegen nicht nur die loyale Bindung breiter Schichten des deutschen Katholizismus an den römischen Stuhl Petri, sondern auch den Anspruch des Papstes und der Bischöfe auf Deutungshoheit von heilsgeschichtlich bedeutsamen Ereignissen.

Diesen Diskurs spitzte der Jesuitenpater Viktor Kolb (1856–1928), Theologieprofessor an der Universität Innsbruck, der durch seine Predigten im Wiener
Stephansdom und durch seine Volksmissionen weit über den Rahmen der Universität berühmt war, geschichtstheologisch zu. Er macht die aus der 300-jährigen Martyriumszeit mit dem Sieg Constantins 312 siegreich hervorgegangene
Kirche zum Signifikat seines referentiellen Diskurses in Wiesbaden am 28. September 1913³⁷⁴. Dabei dient ihm der Constantinsbogen in Rom nicht nur als
Symbol des sieghaften Kreuzes, sondern als topografischer Erinnerungsort, an
dem er seine Zuhörer versammeln will: "Dieser Triumphbogen ist ein Markstein
im Eroberungszuge des Königs der Könige – Jesu Christi – in der Unterwerfung
der Völker ..."³⁷⁵. Ebenfalls als solche Erinnerungsorte werden die *Domus Aurea*Neros und das in der Nähe sich befindliche Colosseum als Signifikate der Unter-

drückung durch den Staat und die pagane Gesellschaft beschworen. Zunächst stellt Kolb die formalrechtlichen Grundlagen des von Diocletian

³⁶⁸ Rundschreiben Kopps vom 06.01.1913 (Anm. 363) 1.

³⁶⁹ Vgl. B. Danzer OSB, In diesem Zeichen wirst du siegen!, in: Der christliche Pilger. Ein katholisches Sonntagsblatt (für das Bistum Speyer) 66 (1913).

³⁷⁰ Vgl. Hirtenbrief von Leo von Mergel, Bischof von Eichstätt vom 01.05.1913, in: St. Willibalds-Blatt Nr. 13 vom 10.05.1913, 51–53.

³⁷¹ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 6, Statistik des Consiglio Superiore zu den Pilgerzügen aus Berlin, Freiburg und Köln zwischen dem 19.04. und 18.10.1913 mit insgesamt 1260 Pilgern; vgl. Der christliche Pilger (Anm. 369) 46.

³⁷² ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 01.12.1913.

³⁷³ Vgl. Chronik Kirche St. Vitus, Kirche Messinghausen, 1996, 104; vgl. A. Bruns, Messinghausen (Messinghausen 1985) 78–80.

³⁷⁴ V. Kolb SJ, "Konstantin". Eine zeitgemäße Festrede auf die konstantinische Jubelfeier. Gehalten am 28. September 1913 (Wiesbaden 1913); vgl. A. Енгнагот, Das Christentum im Römischen Reiche bis Konstantin. Rede gehalten am Stiftungsfest der Universität Straßburg am 01.05.1911 (Straßburg 1911): Die historische Tat Constantins tritt hinter die *Ecclesia triumphans* zurück; ähnlich F. Meffert, Konstantin der Große und die Befreiung des Christentums, Mönchengladbach 1913; Pfeiffer (Anm. 356); R. von Rostitz-Rieneck SJ, Der Triumph des Kreuzes, in: Stimmen aus Maria Laach, 86 (1914) 241–254; H. Schömbgens, Das Mailänder Edikt und das Papsttum, in: Die Sonntags-Zeitung. Organ für die Katholiken Thüringens und der Provinz Sachsen, 12. Jg., Nr. 46 vom 16.11.1913, 1 f.

³⁷⁵ KOLB (Anm. 374) 3.

erlassenen Edikts von Nicomedia dar, um dann den geschichtstheologischen Schluss zu ziehen: Da die Politik des Kaisers, die Kirche zu vernichten, erfolglos geblieben sei, wurde der Beweis ihres göttlichen Ursprungs und des göttlichen Beistands erbracht: "Erst als dieser Beweis vollgültig und für alle Zeiten erbracht war, da war's an der Zeit, daß Gott an die Seite des wehrlosen Papstes auch den mächtigen römischen Kaiser stellte, und so das Gotteswerk der Kirche mit dem Schlußstein gekrönt wurde und dieser den Frieden Christi wahre über den Völkern. Konstantin der Große war es, auf den die Wahl des Allerhöchsten fiel"376.

In direkter Rezeption der Geschichtstheologie des Eusebius von Caesarea³⁷⁷ und unter Bezug auf Constantins Brief an die Provinzialen des Ostens nach seinem Sieg über Licinius 324 und auf das päpstliche Sendschreiben vom März 1913 erfüllte Constantin demnach als ein Werkzeug im Heilsplan Gottes eine providentielle Mission, die durch keine politisch-militärischen Widerstände, die Kolb detailliert darstellt³⁷⁸, aufgehalten werden konnte. Die Narrative des Eusebius von Caesarea³⁷⁹ und des Lactantius³⁸⁰ kombinierend will Kolb nicht nur im unmittelbaren Eingreifen Gottes zu Gunsten Constantins in der Schlacht am Pons Milvius 312, sondern auch in der Inschrift am Constantinbogen ein Dokument sehen, das dieses eminent heilsgeschichtliche Ereignis zweifelsfrei bezeugt³⁸¹. Er qualifiziert die Versuche, die Kreuzesvision als Mythos zu entlarven als "unhistorisch, denn ein Mann von der Bedeutung Konstantins ist kein Träumer ... "382. Als weiteren Beleg zieht er die Inschrift der von Eusebius erwähnten Constantinstatue heran383. Nach Kolb konnte die Ecclesia triumbhans Constantin nach dem Sieg über Maxentius aufgrund ihres philosophisch fundierten Glaubens, ihrer hochstehenden Ethik und der erfolgreichen Inkulturierung ihrer Botschaft trotz Verfolgung und Unterdrückung überzeugen, der die pagane "Staatsreligion"384 nichts Adäquates entgegenzusetzen hatte. Der Mailänder "Freiheitsbrief"385 wird als Resultat eines inneren Ringens Constantins und seines revolutionären Bruchs mit der vorangegangenen 300-jährigen Christenverfolgung interpretiert.

Das Beschweigen des Sieges der Kirche in der Constantinischen Wende durch die verschiedenen Denominationen, vor allem durch den Patriarchen von Konstantinopel, hat für Kolb einen einfachen Grund: "Das Christentum, dem Konstantin die Freiheit gab, es ist das Christentum jener Kirche, die heute jubelt, wie

³⁷⁶ KOLB (Anm. 374) 5.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) II, 28.

³⁷⁸ KOLB (Anm. 374) 6.

Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 28–29.

³⁸⁰ Lactanctius (Anm. 139) c. 44, 4-6.

³⁸¹ KOLB (Anm. 374) 7; vgl. H. LAVEN, Konstantin der Große und das Zeichen am Himmel (Trier 1902) 10.

³⁸² KOLB (Anm. 374) ebd.

³⁸³ Eusebius, Historia ecclesiastica IX (Anm. 26) 9, 10–11; vgl. DERS., Vita Constantini I (Anm. 26) 40, 2.

³⁸⁴ KOLB (Anm. 374) 8.

³⁸⁵ KOLB (Anm. 374) 11.

und weil sie vor 1600 Jahren gejubelt hat, es ist das Christentum unserer Kirche, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen, die auf dem Felsen steht, auf den der Finger Gottes geschrieben hat: et portae inferi – non praevalebunt. 'Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden "³⁸⁶. Folgt man Kolb, hat nur die katholische Kirche als Kirche Jesu Christi den legitimen Grund, ihre Befreiung aus der Unterdrückung durch die pagane Staatsreligion als Signifikat des Heilwirkens Gottes in der Geschichte zu feiern.

Die Ecclesia triumphans war auch ein dominierendes Symbol auf der Theaterbühne von 1913, um in suggestiven Szenen die zum heilsgeschichtlichen Ereignis stilisierte Constantinische Wende zu verkündigen. Anknüpfungspunkt waren die vom Jesuitenorden konzipierten und in seinen Kollegien gepflegten Schuldramen mit apostolischen Intentionen, die sich allmählich aus der Tradition der mittelalterlichen Passions- und Mysterienspiele lösten³⁸⁷. Durch Adolph Kolping (1813–1865) und die Gesellenvereine wurde diese Tradition wieder aufgenommen, um in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts die Deutungshoheit des Katholizismus auf der Bühne wieder zu gewinnen³⁸⁸.

Am Beispiel einiger Bühnenwerke zu den Constantinfeiern 1913 lassen sich referentielle Diskurse im Medium des Theaters zu Gestalt und Wirken des ersten christlichen Kaisers analysieren. In Trier wurde in dem von Wilhelm Biesten verfassten Bühnenwerk³⁸⁹ der Triumph der *Ecclesia militans* durch Constantins Politik inszeniert.

Das Spiel wurde in Versform von Sprechern in 6 Akten vorgetragen, die auf ein jeweiliges Szenenbild mit Darstellern verwiesen. Hinzu trat ein Chor, der Auszüge aus Werken Mendelssohn-Bartholdys und aus dem Trierer Gesangbuch vortrug. Im ersten Akt "Das Kreuz den Heiden eine Torheit" ³⁹⁰ trägt die Kirche die Botschaft Jesu Christi in die Hauptstadt des *Imperium Romanum*, die sich als *Dea Roma* verehren lässt. Kontrastiv treten im Szenenbild die *Roma* und die Kirche mit Petrus auf. Im 2. Akt, der der Verfolgung gewidmet ist ³⁹¹, führt die Kirche ihre Kinder in die Katakomben. Vor dem Prätor als Symbol des richtenden Staats steht im 2. Szenenbild die gefesselte Kirche, die einer Götterstatue zu opfern gezwungen wird. Ein gefesselter Junge und ein Greis erwarten betend den Martyrertod. Der 3. Akt bringt die Wende: Auf die flehende Bitte der Kirche, der Unterdrückung ein Ende zu bereiten, sendet Gott Hilfe: "Und der

³⁸⁶ KOLB (Anm. 374) 15; ähnlich H. Grauert, Konstantin der Große und das Toleranz-Edikt von Mailand. Festrede bei der Konstantinfeier zur Erinnerung an die Freigabe der christlichen Religionsübung im Jahre 313 im Kgl. Odeon zu München gehalten am Sonntag, den 18. Mai 1913 (München 1913) 15–18; vgl. den Nachruf auf den späteren Präsidenten der Görres-Gesellschaft H. von Günter in: HJ 44 (1924) 169–196.

³⁸⁷ Vgl. bes. J-M. Valentin, Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554–1680), 3 Bde. (Bern 1978); R. Wimmer, Jesuitentheater, in: H. Kuester (Hg.), Das 16. Jahrhundert (Regensburg 1995) 149–166.

³⁸⁸ Vgl. A. PÖLLMANN OSB, Kreuzerhöhung. Historisches-liturgisches Schaustück aus der Zeit Konstantins des Großen in 3 Aufzügen und 1 Nachspiel (München 1913).

³⁸⁹ W. Biesten, Constantin der Große. Ein Festspiel (Trier 1913).

BIESTEN (Anm. 389) 5–8.
 BIESTEN (Anm. 389) 9.

Heiland hört ihr Flehen. Schau, – die Wolken sich verziehn, Tröstlich blinkt ein Stern hernieder, – Dieser Stern ist Constantin"392. Ganz im Sinne des Lactantius"393 wird das *caeleste signum Dei* vorgetragen. Im Szenenbild erscheint Constantin, der diese Vision vor dem Hintergrund der Trierer Mondlandschaft hat. Die Schlacht an der Milvischen Brücke wird im 4. Akt³94 inszeniert, vom Chor mit Auszügen aus dem Oratorium Judas Makkabäus von Georg Friedrich Händel (1685–1759) umrahmt und mit dem Auftritt Constantins und dem Zeigen des Labarums gekrönt. Im 5. Akt wird der "Erlass" von Mailand³95 so dargestellt, dass Constantin auf Gottes Inspiration hin der Kirche die Freiheit gewährt. In der szenischen Darstellung nimmt diese dieses Recht freudig entgegen, um im 6. Akt endgültig ihren Triumph zu feiern³96. Ein Schlusschor mit einem Danklied und dem Hymnus "Fest soll mein Taufbund immer stehn"³97 beschließt die szenische Darstellung.

Mag auf den ersten Blick diese Dramaturgie des deklamatorischen Vortrags mit szenischen Darstellungen gegenüber der des Schauspiels mit fiktionaler Handlung³⁹⁸ einfach erscheinen, so ist gleichwohl diese ganz auf persuasive Wirkung abgestimmte Form Biestens nicht zu unterschätzen. Indem die in Versform vorgetragenen sechs Narrative auf eine jeweils eigene szenische Präsentation zielen, fokussieren sie die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf das visualisierte Signifikat der Ecclesia triumphans, mit der sie sich identifizieren konnten. Constantin ist dabei bloß Mittel zum Zweck, da er den Sieg der Kirche durch das Heilswirken Gottes vollstreckt. Gerade auf der Bühne musste dieses siegverheißende Signifikat für den um seine politisch-kulturelle Selbstbehauptung kämpfenden Katholizismus als Mittel seiner Stärkung und Zuversicht gelten.

4.2.2 Das "Toleranzedikt" von Mailand 313 als normatives staatskirchenrechtliches Symbol

Wurde der Sieg der Ecclesia militans 312 über den paganen Staat zur Voraussetzung gemacht für die Tatsache, dass die Ecclesia triumphans den Frieden mit dem konvertierten Constantin als Repräsentant des nunmehr christlichen Imperium Romanum erst ermöglichte, so war es in diesem Referenzdiskurs nur konsequent, den constantinischen Frieden mit der befreiten Kirche zum normativen, transhistorischen Maßstab zu machen, an dem die entsprechenden Staat-Kirche Beziehungen in Deutschland, teilweise auch in Frankreich, gemessen wurden.

³⁹² Biesten (Anm. 389) 13 f.

³⁹³ Lactantius (Anm. 139) c. 44, 4-6.

³⁹⁴ BIESTEN (Anm. 389) 16–20.

³⁹⁵ BIESTEN (Anm. 389) 21 f.

³⁹⁶ BIESTEN (Anm. 389) 23-25.

³⁹⁷ BIESTEN (Anm. 389) 26f.

³⁹⁸ Vgl. u.a. F. FLINTERHOFF, In hoc signo vinces! Schauspiel in 3 Akten aus den Tagen Constantin des Großen, (München/Recklingshausen 1913); J. ECKENSKORN, Christus siegt. Schauspiel in 4 Akten aus der Zeit Konstantins (München 1913); mit liturgischen Elementen PÖLLMANN (Anm. 388).

Der Bischof von Speyer und spätere Kardinal von München, Michael von Faulhaber (1869–1952), machte auf dem Katholikentag von Metz 1913 die Constantinische Wende ganz im Sinne der Interpretation Papst Pius X. und der Civiltà Cattolica zum beherrschenden Thema dieser öffentlichen Demonstration des deutschen (Laien-)Katholizismus.

Die durch die Mailänder Vereinbarung 313 gewährte Religionsfreiheit wird von Faulhaber unter rechtsonthologischen Aspekten so verstanden, dass die Kirche "eine freie rechtsfähige Gesellschaft (ist, Anm. d. Verf.), die in der Ausübung ihrer von Gott erhaltenen Mission sich selbständig betätigen und hierin von keiner Macht der Erde tyrannisiert werden darf" ³⁹⁹. Der Rechtsanspruch der Kirche *divini iuris* sei von Constantin anerkannt und in die Form eines Vertrags mit ihr gebracht worden, der ein traditionelles Recht, verbindlich auch für alle späteren christlichen Kaiser, begründete.

So kann Faulhaber auch das "Mailänder Edikt" als Gründungsurkunde der "staatsbürgerlichen Freiheit der Kirche" 400 qualifizieren. Constantin habe so als Werkzeug der *Providentia Dei* die durch keine staatliche Repression aufzuhaltende ethisch-spirituelle Macht der Kirche erkannt, so dass er sie in die ihr durch göttliches Recht verbriefte Freiheit entließ und sie damit ihr segensreiches Wirken für das teilweise noch pagane *Imperium Romanum* ungehindert entfalten

konnte.

In die Tradition der die kirchliche *libertas* respektierenden christlichen Herrscher stellt Faulhaber den Merwoinger Chlodwig, den "fränkischen Konstantin" und die mittelalterlichen Kaiser des *Sacrum Imperium Romanum* von Karl dem Großen an.

Diese auch für seine Gegenwart vorbildliche constantinische abendländische Kirchenfreiheit kontrastiert Faulhaber mit der Entwicklung des byzantinischen, cäsaropapistischen Staatskirchentums, zu dem allerdings auch Constantin beigetragen habe: "Der extrem freundliche Staat kann der Freiheit der Kirche gefährlicher werden als der kirchenfeindliche Staat" 402. Sowohl den Gallikanismus als auch den Febronianismus und den Josephinismus sieht der Bischof von Speyer in der von Byzanz grundgelegten Tradition. Dem die Kirchenfreiheit garantierenden "Mailänder Toleranzedikt" Constantins stellt Faulhaber als abschreckendes Beispiel das "Toleranzedikt" Josephs II. von 1781 gegenüber, das den "Haß gegen alles Katholische" 403 geduldet und die Kirche geknebelt habe. In scharf antiliberaler Volte wird Joseph II. als ein Kaiser dargestellt, "der mit Bezug auf die Kirche Freiheit Knechtschaft nennt und Knechtschaft Freiheit" 404. Faulhaber macht die Aufklärung für die Umkehr der von Constantin gesetzten Maßstäbe verantwortlich: Folglich musste für die Kirche die negative Religions-

³⁹⁹ M. von Faulhaber, Das Mailänder Edikt und die Freiheit der Kirche, in: Der christliche Pilger 66 (1913) 274–275, 282 f. und 290 f.; Zitat 274.

⁴⁰⁰ FAULHABER (Anm. 399) ebd. ⁴⁰¹ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰² FAULHABER (Anm. 399) ebd.

FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰⁴ FAULHABER (Anm. 399) 275.

freiheit von geringer Wirksamkeit sein, da ihr die positive abrogiert wurde. Die Perversion des Freiheitsgedankens, so der Bischof, fand ihren Höhepunkt in der Französischen Revolution mit ihrer die Freiheit der Kirche bedrohenden Stoßrichtung. In der Tatsache, dass in der Paulskirchenverfassung vom 28. März 1849⁴⁰⁵ und in der preußischen Verfassung vom 31. Januar 1850⁴⁰⁶ die positive Religionsfreiheit Verfassungsrang hatte, sieht er den "Geist vom konstantinischen Religionsedikt" ⁴⁰⁷. Dagegen werden von ihm die Kulturkampfgesetze als "ein Galgen der kirchlichen Freiheit, Geist vom diokletianischen Blutedikt" ⁴⁰⁸ bezeichnet.

Über das Signifikat des Mailänder Toleranzedikts 313 führt Faulhaber seinen Diskurs zum Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872⁴⁰⁹, "so daß die deutschen Katholiken im Jahre 1913 das Toleranzedikt von Mailand und das Intoleranzedikt von Berlin zusammen feiern können"⁴¹⁰. Constantin habe Rechtsentscheidungen nicht wechselnden Mehrheiten oder Maßnahmen von Verwaltungsbehörden überlassen.

Faulhaber begründet seine Forderung nach Aufhebung des Jesuitengesetzes von 1872 naturrechtlich: "Die bürgerliche Freiheit ist kein Gnadenalmosen, sie ist eine Rechtsforderung, ein *Suum cuique*. Das Jesuitengesetz erscheint uns im Spiegel des konstantinischen Freiheitsediktes als eine des deutschen Namens, der deutschen Führerstellung im Kulturleben unwürdige Rechtskarikatur, als eine um 1600 Jahre veraltete Schließkette der religiösen Freiheit"⁴¹¹.

Ganz im Sinne der naturrechtlichen Tradition, des Canonischen Rechts und der Enzyklika Quanta cura" mit dem Syllabus Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864⁴¹² listet Faulhaber die Freiheitsrechte der Kirche als Societas perfecta gegenüber dem Staat auf, ohne eine potestas indirecta nach der Lehre Roberto Bellarminos SJ (1542–1621) für das Petrusamt expressis verbis zu stipulieren ⁴¹³. Unter Bezug auf Constantin betont der Bischof von Speyer, dass die Freiheitsgarantie für die Kirche eine ordnungspolitische Wirkung für das Gemeinwohl zur Folge habe. Er führt im Einzelnen die Lehr- und Bekenntnisfreiheit vor allem im Schulunterricht, die Freiheit der Kirche, sich eigene Verfassungs- und Verwaltungsstrukturen mit dem Petrusamt an der Spitze zu geben, das Recht auf Kul-

⁴⁰⁵ Verfassung des deutschen Reiches vom 28.03.1849, §§ 144 und 147.

⁴⁰⁶ Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat vom 31.1.1850, Art. 12.

FAULHABER (Anm. 399) 282.
 FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰⁹ Gesetz, betreffend den Orden der Gesellschaft Jesu. Vom 4. Juli 1872, in RGBl. 1872, S. 253.

FAULHABER (Anm. 399) 282.
 FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴¹² P. Pius IX., Encyclica "Quanta cura" vom 08. 12. 1864 mit "Syllabus errorum" (DH 2901–2980): 55 Error: Ecclesia a Statu statusque ab Ecclesia seiungendus est.

⁴¹³ R. Bellarmino SJ, Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus (Rom 1610); vgl. neuerdings W. Schmidt-Biggermann, Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel, in: A. Fidora/J. Fried/M. Lutz-Bachmann/L. Schorn-Schütte (Hgg.), Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit, (Berlin 2007) 163–178.

tusfreiheit, das Jurisdiktionsrecht über ihre Gläubigen und das Recht auf eigene Besitzstände an.

So wie Faulhaber den constantinischen Frieden als normative Rechtsidee interpretiert, ist es nur konsequent, dass er gegen die staatskirchliche Bevormundung der Kirche im aufgeklärten (Spät-)Absolutismus und gegen die strikte Trennung von Kirche und Staat einem rechtlich geregelten kooperativen Dualismus zwischen Staat und Kirche, wie er trotz aller Asymmetrien in Deutschland anzutreffen sei, den Vorzug gibt⁴¹⁴. So gibt Constantins Kirchen- und Christianisierungspolitik als Signifikat für den Bischof den universalen, transhistorischen Maßstab ab: "Konstantin führt den Namen des Großen nicht nur, weil er den Meilenstein einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung setzte, mehr noch, weil er als erster unter den Zäsaren den neuen großen Gedanken faßte: Mit kleinlichen Polizeimaßnahmen läßt sich eine Religion mit göttlichem Wahrheitsgehalt nicht unterdrücken"415.

Gegenüber dem französischen Modell der Trennung von Kirche und Staat nach dem Gesetz vom 5. Dezember 1905, in dem Faulhaber die Legalisierung des zur Herrschaft gekommenen antikirchlichen Laizismus sieht⁴¹⁶, hat er für das amerikanische Modell ein gewisses Verständnis, da nach ihm der "religiöse Charakter des öffentlichen Lebens im allgemeinen gewahrt"417 sei. Er kann sich sehr wohl die Kirche ohne jede verfassungs- oder völkerrechtliche Absicherung durch den Staat vorstellen: "Die Jahrhunderte vor dem konstantinischen Freibrief sind der Säkularbeweis in Blutschrift dafür, daß die römische Kirche auch ohne Staatshilfe lebensfähig bleibt"418. Gleichwohl sieht der Bischof in der Trennung des Staats von der Kirche den Auftakt von der Loslösung des Gemeinwesens von jeder Religion und damit von jeder sittlichen Ordnung: "Gallia docet"419.

Die Bemühungen des deutschen Katholizismus, sich mit dem wilhelminischen Staat zu versöhnen, unterstützt Faulhaber mit seiner Argumentation: Er begründet das deutsche Modell einer staatskirchenvertraglichen Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat nicht nur naturrechtlich mit den von der Kirche vermittelten, vorpolitischen normativen Grundlagen des Gemeinwesens, sondern auch mit der nationalen Loyalität der Kirche: "... auf der Fahne Konstantins steht geschrieben: Das Kreuz führt auch zu nationalen Triumphen"420.

Der Bischof von Speyer weiß die persuasive Wirksamkeit seiner Rede auf dem Katholikentag zu Metz unweit der französischen Grenze einzuschätzen, wenn

⁴¹⁴ FAULHABER (Anm. 399) 290 f.

⁴¹⁵ FAULHABER (Anm. 399) 290.

⁴¹⁶ Gleich J. B. SÄGMÜLLER, Die Trennung von Kirche und Staat. Eine kanonistisch-dogmatische Studie (Mainz 1907), in Antwort auf das Trennungsgesetz der Französischen Republik vom 05.12.1905.

⁴¹⁷ FAULHABER (Anm. 399) 290.

⁴¹⁸ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴¹⁹ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴²⁰ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

er dezidiert gegen laizistische und kulturkämpferische Tendenzen⁴²¹ auf das Christogramm verweist, auf das Constantin als Sieg verheißendes Symbol in seinem Kampf gegen Maxentius gesetzt habe: "Das ist die Jubiläumsgabe des Katholikentages im konstantinischen Jahr: ein flammendes Gelöbnis auf die siegreiche Standarte des Kreuzes: Kirche Gottes, freigeborene Königsbraut des Kreuzes ... deine deutschen Katholiken wollen die Ehrenlegion deines Kreuzes, die Wehrkraft deiner Freiheit sein"⁴²².

4.2.3 Die Constantinische Wende als Wegbereiter für die weltgeschichtliche Bedeutung der Kirche

Der Jesuitenpater Viktor Kolb argumentiert in katechetischer Absicht wie viele kirchlichen Multiplikatoren in seinem referentiellen Diskurs zu den welthistorischen Folgen des "Mailänder Edikts"⁴²³. Nach Kolb war die Versittlichung von Gesellschaft und Kultur gerade angesichts der Barbareninvasionen in der *renovatio imperii*, die erst die *translatio imperii* der Karolinger ermöglichte, nicht denkbar ohne die von Constantin befreite Kirche mit dem Petrusamt an

ihrer Spitze424.

Den protestantischen Historiker Ferdinand Gregorovius (1821–1891)⁴²⁵ zitierend, stellt Kolb das christliche Rom, indem er die urbs zur Quelle aller Kultur Europas erklärt, als das dominierende Signifikat des christlich-humanistischen Selbstverständnisses mit universalem Geltungsanspruch dar, das in der Providentia Dei mit ihrem universalen Heilswillen begründet ist". Diese habe sich Constantins auch insofern als Werkzeug bedient, als im Gefolge der Gründung Constantinopels als politischer Hauptstadt die Kirche die urbs als Sitz des Petrusamtes über den Apostelgräbern zur Metropole ihrer spirituellen und kulturellen Ausstrahlung machen konnte. Kolb stellt dem relativierenden Historismus die geschichtstheologische Methodologie entgegen, die das Signifikat der Ecclesia triumphans von 312/13 enthistorisiert und in einen providentiellen Zusammenhang stellt, der die Verheißung Jesu Christi an Petrus (Mt. 16, 17-19) einschließt und sein Telos im eschatologischen Reich Gottes auf Erden haben wird, das die politischen Mega-Organisationen der Geschichte wie das Imperium Romanum, das byzantinische Reich, das Reich der Karolinger und das Heilige Römische Reich (Deutscher Nation) transzendieren und die Kirche zur Vollendung führen wird.

Ähnlich geschichtstheologisch begründet sieht die Civiltà Cattolica ganz im Sinne des christlichen Fortschrittdenkens in der Constantinischen Wende den Durchbruch zu einer institutionalisierten Kultur der *Caritas* und des Reiches Gottes, das die Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte bestimmt: "Per

⁴²¹ Vgl. Kap. 4.1.1.

⁴²² FAULHABER (Anm. 399) 291.

⁴²³ Vgl. K. Romeis OFM, Wie wurde das Christentum Weltreligion (Wiesbaden 1914).

⁴²⁴ KOLB (Anm. 374) 12–14.

⁴²⁵ F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 7 Bde. (München 1978) hier: Bd. I, 1, 1–10.

noi cattolici poi significò, significa e significherà sempre il primo passo allo stabilimento del regno di Dio nella società, come tale, nelle sue leggi, nella sua vita"⁴²⁶. Wenn gerade von den der *Cathedra Petri* loyal verpflichteten Jesuiten die zunehmenden Apostasie von den Normen und theologischen Fundamenten des Christentums diagnostiziert wird, erhält die durch die Constantinische Wende ermöglichte Christianisierung der Welt einen verpflichtenden Imperativ, der nicht nur an die kulturellen Koordinaten Europas erinnert, sondern die naturrechtlichen Grundlagen der menschlichen Kultur überhaupt beschwört: "Epperò dobbiamo conchiudere che la società contemporanea non potrà risorgere dalla abiezione in cui è caduta, se non con rimettere in onore la memoria della grande opera pacificatrice di Costantino Magno, e perciò stesso ritornare al culto della unità, libertà e moralità cristiana"⁴²⁷.

So verwies P. A. Vaeth SJ in seinem Vortrag "Constantine's Edict of Toleration and its Historical Significance" am 19. April 1913 in Bombay auf die durch Constantins Religionspolitik ermöglichte Inkulturation des christlichen Glaubens in die antike griechisch-römische und germanische Welt als Signifikat und Vorbild für die noch als Aufgabe gestellte Evangelisierung der Kulturen Asiens⁴²⁸.

Fazit: Die Constantinische Wende: Beginn der Kontinuität der Kirchengeschichte als referentielles Symbol mit normativem Geltungsanspruch im Funktionsgedächtnis der Katholischen Kirche

Als Ergebnis vorliegender Untersuchungen kann festgehalten werden, dass die von Michel De Certeau SJ diagnostizierte Dichotomie von Geschichte als Wissenschaft und Geschichte als in Traditionen und Narrativen verwurzelte Lebenspraxis ⁴²⁹ im Zusammenhang mit den Constantin-Diskursen 1913 im kirchlichen Bereich kaum, in der säkularen Öffentlichkeit allerdings signifikant ausgeprägt war. Dazu trug die von Dölger organisierte und erbrachte historiografische Produktion wesentlich bei: Ihr gelang nicht nur die Überwindung spätaufgeklärter Constantin-Paradigmata und die Initialzündung für neue Ansätze in der gesamten Constantin-Forschung überhaupt, sondern sie war auch mit der älteren heilsgeschichtlichen Perspektive in der katholischen Historik, Kirchengeschichtsschreibung und Katechese kompatibel, die der Constantinischen Wende als Beginn der erstaunlichen Kontinuität der Kirchengeschichte ihren historischen Stellenwert und ihren referentiellen Symbolwert auch für die Diskurse des beginnenden 20. Jahrhunderts zuwies.

Die in der Folge der Erklärung der Synode von Barmen 1934 und der zweiten

⁴²⁷ Anonymus, Costantino Magno e la moralità cristiana, in: CivCatt 64 (1913) Vol. 3, 397–409 und 677–691.

⁴²⁹ Vgl. methodologische Vorüberlegungen, S. 215.

⁴²⁶ Anonymus, Le feste centenarie dell'Editto di Costantino e il dovere die Cattolici, in: CivCatt 64 (1913) Vol. 1, 3–13; Zitat 9.

⁴²⁸ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 22; P. A. VAETH SJ, Constantines Edict of Toleration and its Historical Significance, in: The Examiner, Bombay, Nr. 17, vol. 64 vom 26.04.1913, 162–164.

Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands 1956 aufbrechende Diskussion um das Ende des "Constantinischen Zeitalters" auf evangelischer Seite vermochte somit das heilsgeschichtliche Verständnis der Constantinischen Wende im Funktionsgedächtnis der Katholischen Kirche auch über das II. Vaticanum hinaus nicht zu erschüttern.

Liste der benutzten Archivalien

ACST: Fasc. 1720: Entwurf eines Aufrufs De Waals an die katholischen Professoren und Studenten aller Hochschulen; ACST: Fasc. 17201.; Annalen Abtei Maria Laach 1914, Sig. II A 303 (Handschrift), Sig. I A 23a (Typoskript).; Annalen der Abtei St. Hildegard Dezember 1913 – Januar 1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 2, Schreiben des Kardinal-Staatssekretär Raphael Merry del Val an Kardinal Francesco de Paola Cassetta vom 24.01.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 255, fasc. 4, Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 14.01. 1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, prot. 64673.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär Nr. 6566 vom 20.05.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 6, Statistik des Consiglio Superiore zu den Pilgerzügen aus Berlin, Freiburg und Köln zwischen dem 19.04. und 18.10.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 7, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär vom 20.01.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariats an den Brevekanzler vom 14.07.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariat an den Chargé d'Affaires de Prousse, Baron von Rotenhan vom 25.07.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Relazione del Concorso internazionale ginnastico cattolico tenutosi in Roma nel settembre 1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 9, Schreiben Wilperts an den Consiglio Superiore vom 20.04.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 10.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11, Rundschreiben Chigis vom 03. 05. 1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11-28.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Leitung der "Azione Cattolica Italiana" an Chigi vom 02.06.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Associazione Popolare Flaminia an Chigi vom 24.08.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben des Conte Vincenzo Macchi an Ricardo Saur de Samper vom 03. 10. 1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben Macchis an Ricardo Saur de Samper vom 03. 10. 1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 24.02.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 01.12.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 19, Bericht des Bischofs von Speyer, Michael Faulhaber, an den Consiglio Superiore vom 04. 03. 1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 20, Festprogramm des "Solenne Ottavario" vom 06.-13.04.1913 in der Lateranbasilica.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des Comitato Romano vom 03.03.1913 zum Vortrag Kirschs "La cristianità e la gerarchia in Roma sotto Costantino" am 10.04.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des Comitato Romano vom 03.03.1913 zum Vortrag von P. Grossi Gondi SJ am 06.03.1913 mit dem Titel: "La grande vittoria di Costantino".; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 22.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 24.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 25.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 26, Discorso di Sua Santità Pio Papa X ai pellegrini convenuti in Roma in occasione del Giubileo Costantiniano.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 30, Protokoll der Sitzung des Consiglio Superiore vom 04.02.1912.; ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Toniolos an Pius X. vom 02.07.1911.; ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Pius X. vom 14.07.1911.; ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 117, Schreiben Pius X. an den Bischof von Pisa, Maffi, vom 07.02.1914.; ASV: Arch. Nunz. Monaco, busta 275, fasc. 11.

Rezensionen

KARL HEINZ FRANKL – PETER G. TROPPER (Hgg.), Das "Frintaneum" in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon (= Studien zum Frintaneum 1). – Klagenfurt – Ljubljana – Wien: Mohorjeva Hermagoras 2006. 336 Seiten, ISBN 978-3-7086-0250-9

KARL HEINZ FRANKL – RUPERT KLIEBER (Hg.), Das Priesterkolleg St. Augustin "Frintaneum" in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum (= Studien zum Frintaneum 2). – Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag 2008. ISBN 978-3-205-77659-8.

In Wien bestand von 1816 bis 1918 als Bildungsanstalt für ausgewählte Geistliche aus allen Kronländern der Monarchie das "K.u.K. höhere Weltpriesterinstitut zum Hl. Augustin". Die dort wohnenden, von ihren Bischöfen ausgewählten und vom Kaiser berufenen Geistlichen sollten in einem Zeitraum von drei Jahren an der Universität das Doktorat der Theologie erwerben. Das Institut wurde von insgesamt 800 Priestern besucht. Bisher wenig bekannt, haben die Herausgeber in einem ersten Band seine Geschichte und den Lebensweg jener 260 Frintaneer dargestellt, die aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz kamen. Für die Biogramme zeichnen österreichische, italienische, slowenische und kroatische Autoren verantwortlich. Darin spiegelt sich somit

noch ein wenig das Zusammenleben der Nationen in der Monarchie.

Den Anfang macht eine von Frankl verfasste Darstellung der Gründungsidee des Instituts und seiner Geschichte. Dessen geistiger Vater war der damalige Burgpfarrer (seit 1810) Jakob Frint aus Nordböhmen, der seine Gymnasial- und Hochschulstudien in Klagenfurt und Laibach absolviert hatte. Bereits mit dem Gedanken an das Priestertum befasst, hatte er sich nicht zum Eintritt in ein Generalseminar entschließen können. 1792 trat er dann in das wiedereröffnete erzbischöfliche Seminar zu Wien ein. Seit 1801 Hofkaplan, beschäftigte er sich, durch die Schriften Johann Michael Sailers angeregt, mit Fragen der Priesterausbildung. Er blieb zwar den Vorstellungen der Aufklärung verhaftet, vertrat aber wie Sailer eine Verinnerlichung und Förderung der Herzensbildung. Frint gewann Kaiser Franz I. für seine Ideen. 1816 gründete dieser das später sog. Frintaneum und wies ihm das ehemalige Wiener Augustinerkloster als Sitz zu. Der Kaiser verfolgte damit jedoch noch andere Ziele als Frint, denn er erwartete von der Kirche und ihrem Klerus einen Beitrag zur Integration der auf dem Wiener Kongress für die Monarchie neu gewonnenen Gebiete. Diese unterschiedliche Zielsetzung erinnert an das 1552 gegründeten Collegium Germanicum. Während nämlich Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu die Ausbildung vorbildlicher Seelsorger beabsichtigten, erhoffte die römische Kurie davon seit Papst Gregor XIII. die Ausbildung eines kirchlichen Führungspersonals für das Reich. Das Frintaneum war zunächst noch mit erheblichen Akzeptanzproblemen konfrontiert, denn nach dem Kirchenrecht fiel die Priesterausbildung nicht in die staatliche, sondern

in die bischöfliche Zuständigkeit und bei den Bischöfen war noch die Erinnerung an die Generalseminare Josephs II. wach, die sie von der Priesterausbildung ausgeschlossen hatten. Die Vorurteile wurden jedoch allmählich überwunden. Von 1816 bis 1918 studierten nämlich aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz insgesamt 266 Priester im Frintaneum neben 98 in der Anima und 116 Priesteramtskandidaten im Germanicum. Von den 266 Frintaneern erlangten 170 das Doktorat der Theologie. Die sorgfältig gearbeiteten Biogramme, die u. a. Schriften-, Quellen- und Literaturverzeichnisse der einzelnen Persönlichkeiten enthalten, präsentieren einen großen Teil der geistlichen Elite ihrer Zeit.

Nur zwei Jahre nach dem ersten erschien nunmehr der zweite Band der dem Frintaneum und den Frintaneern gewidmeten Reihe. Er enthält zehn Beiträge eines 2006 vom Institut für Kirchengeschichte an der Universität Wien mit dem Wiener Diözesanarchiv veranstalteten Symposions, das den ersten Band teilweise auswertet. Rupert Kleiber bietet zunächst ein Gesamtporträt des Klerus der Donaumonarchie zwischen dem Erscheinungsbild als mittelbaren Staatsbeamten und ultramontanen Erwartungen, während Karl Heinz Frankl den "Erfolg" des Instituts am Beispiel der im ersten Band präsentierten Absolventen verifiziert. Wolfgang Treidler bietet einen konzisen Überblick über die Theologische Fakultät Wien und bescheinigt ihr eine grundsolide und keineswegs angepasste Qualität, die den Frintaneern, die ca. 50 % ihrer Doktoranden stellten, eine entsprechende Ausbildung vermittelte. Weitere Beiträge sind dem Leben des Instituts und den Frintaneern einzelner Bistümer und Regionen gewidmet, wobei Jaroslaw Sebek bereits einen Blick auf die böhmischen Länder wirft, deren Bearbeitung noch aussteht. Reinhard Stauber ordnet schließlich das Institut in die gesamtösterreichische Elitenforschung ein.

Die Bände gehören zu den besten kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen der letzten Jahre im deutschen Sprachraum. Einer ihrer Vorzüge ist sicher der grenzüberschreitende, mitteleuropäische Zuschnitt. Es steht zu wünschen, dass das Projekt in weiteren, sicher arbeitsreichen Schritten auf die andere Regionen

der Monarchie ausgeweitet wird.

Erwin Gatz

Andreas Sohn (Hg.), Memoria: Kultur – Stadt – Museum. Memoire: Culture – Ville – Musée (= Herausforderungen. Historisch-politische Analysen 18). – Bochum: Verlag D. Winkler 2006. 365 Seiten. ISBN 3-89911-069-2.

Die Erinnerungskultur – für Christentum und Kirchen von konstitutiver Bedeutung – hat seit einigen Jahren literarische Hochkonjunktur. Den Auftakt machte der französische Kulturhistoriker Pierre Nora mit seinem Werk "Les lieux de memoire", das 2005 auch in deutscher Übersetzung ("Erinnerungsorte" Frankreichs) erschien. In Deutschland griffen dieses Thema Etienne François und Hagen Schulze mit ihrem 2001 bei C. H. Beck in drei Bänden erschienenen Werk "Deutsche Erinnerungsorte" auf. Der in Paris tätige deutsche Mediävist Andreas Sohn hat nunmehr ebenfalls einen Sammelband zur Erinnerungskultur

veröffentlicht, der Beiträge französischer und deutscher Autoren vereint und

damit reizvolle Vergleiche ermöglicht.

Kirchenhistorische Fragen kommen in diesem Band zwar nur am Rande zur Sprache, doch wären eingehendere Studien zur kirchlichen Erinnerungskultur in Deutschland ein durchaus interessantes Thema. Vor allem das 19. Jahrhundert war bekanntlich eine hohe Zeit der Denkmäler. So wurde seit dem Jubiläumsjahr des Thesenanschlages (1817) eine außerordentlich große Zahl von Lutherdenkmälern errichtet. Nach der Reichsgründung folgten Nationaldenkmäler, u. a. im Gedenken an Wilhelm I. und Otto von Bismarck. Auf katholischer Seite bildete 1854 ein Denkmal für Bonifatius in Fulda mit nationalem Anspruch den Auftakt. Wenig später folgten zum Gedenken an das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis (1854) zahlreiche Mariensäulen, Marienkirchen (z. B. Aachen) und Marienhospitäler (z. B. Köln). Es wäre reizvoll, diesem Aspekt katholischer Erinnerungskultur als Gesamtphänomen einmal nachzugehen.

Erwin Gatz

STEFAN SAMERSKI, Johannes Paul II. – München: C. H. Beck 2008. 124 Seiten. ISBN 978-3-406-53635-9.

Mit diesem Buch hat der Münchener Kirchenhistoriker eine konzentrierte, plastisch und flott geschriebene Biographie des Papstes aus Polen vorgelegt. Sie verzichtet auf Klischees und zeichnet sich wohltuend durch ihre Informationsdichte aus. Man spürt dem Text geradezu an, wie der Autor sich durch die Masse des gedruckten Materials zu diesem an Ereignissen überreichen Pontifikat durchgearbeitet hat und auf dieser Basis eine ausgewogene und zuverlässige Darstellung bietet. Über Details und einzelne Urteile kann man natürlich streiten, so über die S. 28 geäußerte und nicht zu beweisende Vermutung, die Kardinäle hätten 1978 den recht jungen Karol Wojtyła (58) u. a. deshalb gewählt, um nicht bald wieder ein kostspieliges Konklave erleben zu müssen. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass auch solche Überlegungen aufkamen. Entscheidend war jedoch der Wunsch der Wähler, eine Persönlichkeit an der Spitze der Kirche zu sehen, die diese mit fester Hand durch die aufgewühlten Zeiten führen sollte. Da kein Italiener Aussicht auf die erforderliche Mehrheit besaß, fiel die Wahl auf Karol Wojtyła, der dem Papsttum in vielfacher Hinsicht ein neues Gesicht gab. Der Verfasser hat dies eindrucksvoll geschildert.

Erwin Gatz

EINGEGANGENE BÜCHER 2008

Bossard-Borner, Heidi, Im Spannungsfeld von Politik und Religion: der Kanton Luzern bis 1875 (= Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 42,1–2). – Basel: Schwabe Verlag, 2008.

Claussen, Peter Cornelius, Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050–1300, Band 2: S. Giovanni in Laterano. Mit einem Beitrag von Darko Senekovic über S. Giovanni in Fonte (= Corpus Cosmatorum II,2) (= Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie, Bd. 21). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.

Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale. Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari – Monte Sant'Angelo, 5–8 aprile 2006). Hg. von Pierre Bouet, Giorgio Otranto, André Vauchez. (= Biblioteca Michaelica, 1). – Bari: Edipuglia, 2007.

Drobesch, Werner, Stauber, Reinhard, Tropper, Peter G., Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit. – Klagenfurt/Celovec – Ljubljana/Laibach-Wien/Dunaj: Verlag Hermagoras, 2007.

Giovannini, Carmelo (Hg.), Epistolario Clemente Rebora, Vol. 2. 1929–1944: La svolta rosminiana. (= Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, Series maior, 10). – Bologna: EDB, 2007.

Fabisch, Peter, Iúlius exclusus e coelis: Motive und Tendenzen gallikanischer und bibelhumanistischer Papstkritik im Umfeld des Erasmus (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 152).- Münster: Aschendorff, 2008.

Fehl, Philipp, Monuments and the Art of Mourning: the Tombs of Popes and Princes in St. Peter's. Revised and completed by Raina Fehl, edited by Richard Bösel and Raina Fehl. – Rom: Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia e Storia dell'Arte in Roma, 2007.

Friedrich Spee, Priester, Mahner und Poet (1591–1635). Eine Ausstellung der Diözesan- und Dombibliothek Köln in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf, 11. Juni bis 9. Oktober 2008 (= Libelli Rhenani, Bd. 26). – Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008.

Giovannini, Adalberto/ Grzybek, Erhard, Der Prozess Jesu. Jüdische Justizautonomie und römische Strafgewalt: eine philologisch-verfassungsgeschichtliche Studie. – München: Verlag Ernst Vögel, 2008.

Glüsenkamp, Uwe, Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809) (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Bd. 40). – Münster: Aschendorff, 2008.

Hausberger, Karl, Reichskirche, Staatskirche, "Papstkirche": der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert. – Regensburg: Friedrich Pustet, 2008.

Dirmeier, Ursula, CJ (Hg.), Mary Ward und ihre Gründung: die Quellentexte bis 1645 (= Corpus Catholicorum 45, 46, 47, 48). – Münster: Aschendorff, 2007.

Maurer, Catherine, Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozialund Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland. – Freiburg im Breisgau: Lambertus, 2008.

Mühlenkamp, Christine, "Nicht wie die Heiden": Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Kleine Reihe 3). – Münster: Aschendorff, 2008.

Jürgensmeier, Friedhelm/Schwerdtfeger, Regina E., Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 3 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 67). – Münster: Aschendorff, 2007.

Perrotta, Romolo, Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo, da Filone Alessandrino a Egesippo (= Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, 11). – Bologna: EDB, 2008.

Schilp, Thomas (Hg.), Pro remedio et salute anime peragemus: Totengedenken am Frauenstift Essen im Mittelalter (= Essener Forschungen zum Frauenstift, 6). – Essen: Klartext Verlag, 2008.

Erwin Gatz:

Die Katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert mit einem Beitrag von Karl-Joseph Hummel.

> 228 Seiten, zwei farbige Karten, Leineneinband, Verlag Herder Freiburg/Br., € 19,95 ISBN 978-3-451-30129-2

Beide christliche Kirchen haben im Verlauf des 20. Jahrhunderts in Deutschland Umbrüche erlebt, die denen des Zeitalters der Reformation in nichts nachstehen und diese in mancher Hinsicht sogar weit übertreffen. Das hier vorgelegte Buch schildert den Weg der Katholischen Kirche Deutschlands durch diese aufgewühlte Zeit bis in die Gegenwart. Es bündelt die vom Autor in Verbindung mit zahlreichen Experten in acht Bänden herausgegebene "Geschichte des kirchlichen Lebens" (1991-2008) und konzentriert sich dabei auf den Vollzug des kirchlichen Lebens im Alltag, ohne die kirchenpolitischen Rahmenbedingungen auszuschließen. Die Darstellung setzt ein mit dem nach der Beilegung des Kulturkampfes im wilhelminischen Deutschland fest gefügten, vitalen, aber auch abgeschlossenen Katholizismus. Während er bis zum Ende der Monarchie von der Regierungsverantwortung ausgeschlossen blieb, brach er nunmehr aus seiner Marginalisierung aus und wurde neben der Sozialdemokratie zum zuverlässigen Träger der Republik. K.-J. Hummel schildert in einem eigenen Kapitel die Bedrängnis der Katholiken unter dem NS-Regime und das Ringen um seine Identität. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Katholiken als eine der großen Wertegemeinschaften maßgeblich am Aufbau der freiheitlichen Ordnung beteiligt. Die Darstellung stellt aber auch jene schweren Krisen dar, die die Kirche seit den 60er Jahren im Ringen um eine neue Gestalt erfassten und die bis heute nicht ausgestanden sind. Der Text ist kompakt und leserfreundlich: Die Anmerkungen nennen weiterführende Literatur. Der Band wird durch farbige Karten ergänzt, die die kirchliche Gliederung Deutschlands um 1900 und in der Gegenwart zeigen.

HERDER

