



N12<527764362 021



UBTÜBINGEN







*theol*

*UB*

ISSN 0035-7812

# RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

*104.105  
2009.2010*

**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

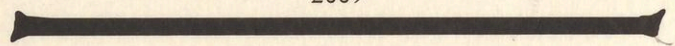
Dominik Burkard, Jutta Dresken-Weiland,  
Pius Engelbert, Stefan Heid, Paul Mikat, Konrad Repgen,  
Rudolf Schieffer, Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer,  
Theofried Baumeister

BAND 104, HEFT 1-2

2009



HERDER

ROM FREIBURG WIEN

*Gh 2934*

*ZID*

## INHALT

WIEBKE GERNHÖFER: Die Darstellungen der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst . . . . .	1
CHRISTOPH EGER: Anhang: Ein byzantinischer Schnallenbeschlag mit Darstellung der Philoxenie aus dem Musée National de Carthage . . .	21
PETER BRUNS: Paul der Perser – Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich . . . . .	28
HELMUT FLACHENECKER: Der hl. Kilian im Schatten von St. Peter in Rom. Die Kiliansbruderschaft am Campo Santo Teutonico . . . . .	54
BURKHARD ROBERG: (Abschluß-)Bericht über den Stand der Forschung betr. die Nuntiatur Garzadoro (1593/96–1606) . . . . .	78
KARL HEINZ FRANKL: Das „Frintaneum“ in Wien und die römische Kurie	86
MARTIN DENNERT: Die Christliche Archäologie und das Deutsche Archäologische Institut . . . . .	103
JOHANNES DAMBACHER: Eugenio Pacelli und Adolf Kardinal Bertram vor dem Hintergrund der Verhandlungen zum Preußenkonkordat . .	141
ERWIN GATZ: Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder . . . . .	166

## REZENSIONEN

BURKHARD ROBERG: Hansgeorg Molitor: Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1515–1688 . . . . .	170
ERWIN GATZ: Daniela Rando, Johannes Hinderbach (1418–1486). Eine „Selbst“-Biographie . . . . .	172
GISELA FLECKENSTEIN: Claus Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus . . . . .	173
ERWIN GATZ: Bettina Scherbaum, Die bayerische Gesandtschaft in Rom in der frühen Neuzeit . . . . .	174
MARCEL ALBERT: Michael F. Feldkamp, Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur . . . . .	175

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 90,- €; Jahres-Abonnement 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 2009

Bestellnummer 00160

# RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

ISSN 0035-7812

für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

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

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Klaus Ganzer, Theofried Baumeister

104. BAND

2009

---

HERDER

ROM FREIBURG WIEN



Gh 2934

Redaktion: Erwin Gatz

Redaktionsassistentz: Jutta Dresken-Weiland

Die »Römische Quartalschrift« erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 90,- €; Jahres-Abonnement 178,- €, ermäßigtes Jahres-Abonnement für private Bezieher 148,- €. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der »Römischen Quartalschrift«, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem »Lexikon für Theologie und Kirche«, 3. Aufl. Bd. 11.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten 2010

Bestellnummer 00160

## INHALT

### AUFSÄTZE

HANS-GEORG ASCHOFF: Priester als Parteipolitiker im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik . . . . .	257
PETER BRUNS: Paul der Perser – Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich . . . . .	28
DOMINIK BURKARD: Priester als Landeshistoriker – Vermessung eines Forschungsfeldes . . . . .	187
JOHANNES DAMBACHER: Eugenio Pacelli und Adolf Kardinal Bertram vor dem Hintergrund der Verhandlungen zum Preußenkonkordat . .	141
MARTIN DENNERT: Die Christliche Archäologie und das Deutsche Archäologische Institut . . . . .	103
CHRISTOPH EGER: Anhang: Ein byzantinischer Schnallenbeschlag mit Darstellung der Philoxenie aus dem Musée National de Carthage . . .	21
HELMUT FLACHENECKER: Der hl. Kilian im Schatten von St. Peter in Rom. Die Kiliansbruderschaft am Campo Santo Teutonico . . . . .	54
GISELA FLECKENSTEIN: Priester als Ordensgründer im 19. Jahrhundert .	225
THOMAS FORSTNER: Oral History mit katholischen Weltgeistlichen – Einblicke in ein Forschungsprojekt . . . . .	312
KARL HEINZ FRANKL: Das „Frintaneum“ in Wien und die römische Kurie	86
ERWIN GATZ: Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder . . . . .	166
ERWIN GATZ: Priester und Jugendbewegung . . . . .	286
ERWIN GATZ: Zur Lebenskultur des katholischen Seelsorgeklerus. Ein Annäherungsversuch . . . . .	177
WIEBKE GERNHÖFER: Die Darstellungen der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst . . . . .	1
CATHERINE MAURER: Priester als Gründer von Sozialeinrichtungen. Der Fall Paul Müller-Simonis (1862–1930) . . . . .	247
JOSEF PILVOUSEK: Heimatvertriebene Priester in der SBZ/DDR von 1945 bis 1948 . . . . .	297
BURKHARD ROBERG: (Abschluß-)Bericht über den Stand der Forschung betr. die Nuntiatur Garzadoro (1593/96–1606) . . . . .	78



## REZENSIONEN

BURKHARD ROBERG: Hansgeorg Molitor: Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1515–1688 . . . . .	170
ERWIN GATZ: Daniela Rando, Johannes Hinderbach (1418–1486). Eine „Selbst“-Biographie . . . . .	172
GISELA FLECKENSTEIN: Claus Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus . . . . .	173
ERWIN GATZ: Bettina Scherbaum, Die bayerische Gesandtschaft in Rom in der frühen Neuzeit . . . . .	174
MARCEL ALBERT: Michael F. Feldkamp, Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur . . . . .	175
PIUS ENGELBERT: Jochen Johrendt und Harald Müller (Hrsg.), Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie . . . . .	324
PIUS ENGELBERT: Dieter Hägermann, Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits . . . . .	326
MARCEL ALBERT: Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. V/2, Bd. IX/1 . . . . .	329

# Die Darstellungen der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst

Von WIEBKE GERNHÖFER

Die Darstellungen der drei Männer vor Abraham in der frühchristlichen Kunst sind bisher nicht zusammenfassend behandelt worden. Die Ikonographie der Szene und speziell die der drei Männer soll im Folgenden untersucht werden; ferner wird es darum gehen, welche Bedeutung den Darstellungen auf den einzelnen Monumenten zu entnehmen ist.

Sowohl die Erscheinung der drei Männer vor Abraham als auch ihre Bewirtung wurden in frühchristlicher Zeit illustriert, mitunter sogar der Auftrag an Sara, das Essen zu bereiten, der allerdings im Gegensatz zu den beiden anderen Momenten der Geschichte niemals isoliert auf einem Monument zu finden ist.

Einzeln sind die Szene der Erscheinung und die der Bewirtung auf nahezu gleich vielen Objekten anzutreffen, beide zusammen dagegen seltener.

Die Erscheinung der Männer begegnet getrennt von den anderen Szenen im 4. und 5. Jh. und wird bis zum Mittelalter nur noch in Verbindung mit der Mahlscene dargestellt. Die Bewirtung findet sich ebenfalls schon im 4. Jh. und ist isoliert bis zum 7. Jh. anzutreffen, während beide Szenen kombiniert erst ab dem 5. Jh. dargestellt sind, wobei man beachten muss, dass diese Statistik nur den erhaltenen Bestand der Monumente berücksichtigen kann.

Die verschiedenen Momente der Geschichte haben sich auf Objekten unterschiedlicher Gattung erhalten, doch lässt sich keine Bevorzugung einer Szene für eine bestimmte Gattung erkennen. Sowohl Erscheinung und Bewirtung als auch beide Szenen kombiniert sind an den Langhauswänden von Kirchen, auf Sarkophagen und in Katakomben sowie auf Gebrauchsgegenständen dargestellt. Wegen der Verschiedenheit der Monumente, die dieses Geschehen zur Schau stellen, ist es problematisch, eine einheitliche Aussage der Szenen zu formulieren, weshalb die Monumente separat betrachtet werden müssen, da eventuell die beabsichtigte Aussage und Bedeutung der Geschichte innerhalb der einzelnen Gattungen und Monumente eine unterschiedliche war.

Hinzu kommt, dass man, was die Ausführlichkeit der Textwiedergabe betrifft, zwischen chiffrhaften und erzählerischen Darstellungen zu unterscheiden hat, wobei die Teilszene der Erscheinung, wenn sie einzeln vorkommt, in der chiffrhaften Wiedergabe erfolgt, während eine ausführliche Wiedergabe der Bewirtung oder der Erscheinung, mitunter auch beide kombiniert, die erzählerische Darstellungsart bilden.

## Chiffrehafte Darstellung

Bei der chiffrehaften Darstellungsart wird aus dem Gesamtgeschehen die Bildkomposition der Erscheinung ausgewählt und gegebenenfalls in stark komprimierter Art mit vorausweisenden Elementen versehen. Auf ausschmückendes Beiwerk wird gerade soweit verzichtet, dass die Szene noch zu identifizieren ist.

Ein Fresko des 4. Jhs.<sup>1</sup> in Kammer B der Katakombe an der Via Latina in Rom zeigt Abraham auf einem Felsen vor den drei Männern sitzen (Abb. 1). Zwei von ihnen formen mit ihrer rechten Hand einen Redegestus, den Abraham erwidert; der vom Betrachter gesehen rechte Mann dagegen macht einen Verkündigungsgestus.

Anscheinend ist der Moment wiedergegeben, in dem Abraham die drei Männer erblickt, wie es in Gen 18,1–2 heißt: „Der Herr erschien Abraham bei den Eichen von Mamre. Abraham saß zur Zeit der Mittagshitze am Zelteingang. Er blickte auf und sah vor sich drei Männer stehen“. Rede- und Verkündigungsgesten lassen jedoch vermuten, dass schon die Verheißung eines Sohnes an Abraham ergeht, die allerdings eigentlich erst nach dem Mahl erfolgen wird, zu dem er die Männer einlädt; auf diesen Moment scheint auch das kleine Kalb neben Abraham hinzuweisen.

Das gesamte Geschehen wird in einem Augenblick zusammengefasst, auf unnötiges weiteres Bildgut wie eine Haus- oder Zeltarchitektur oder die lauschende Sara wird verzichtet; einzig der Baum als Eiche von Mamre zur Markierung des Ortes und das Kalb als Hinweis auf das Mahl und damit den Moment der Sohnesverheißung werden illustriert.

Die Darstellungen eines heute verlorenen Fragments eines gallischen Sarkophags aus Clermont-Ferrand<sup>2</sup> aus dem ersten Drittel des 4. Jhs. (Abb. 3) und

<sup>1</sup> A. Ferrua datiert die Malereien der Katakombe zwischen 320 und 350, die der Kammern B und C gehören zu den ältesten (A. FERRUA, Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina [Stuttgart 1991] 153–158). P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma* (Bologna 1966) 298–300 sowie W. TRONZO, *The Via Latina Catacomb. Imitation and discontinuity in fourth-century roman painting* (1986) 10–17 schließen sich ihm an. Davon abweichende Datierungen unterscheiden sich meist nur um wenige Jahrzehnte und gehen nie über das 4. Jh. hinaus (siehe H. L. HEMPEL, *Zum Problem der Anfänge der AT-Illustrationen*, in: ZAW 73 [1961] 299; J. KOLLWITZ, *Die Malerei der konstantinischen Zeit*, in: *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie 1965* [1969] 148–151; W. DORIGO, *Pittura tardoromana* [Mailand 1966] 221–234; M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Appunti e ipotesi sull'ipogeo „Ferrua“*, in: RivAC 45 [1969] 31–48; F. W. DEICHMANN, *Zur Frage der Gesamtschau der frühchristlichen und frühbyzantinischen Kunst*, in: ByZ 63 [1970] 50; L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, *Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien*, JAC Erg.-Bd. 4 [Münster-Westfalen 1976] 13 f.; J. FINK, *Rez. zu Kötzsche-Breitenbruch*, in: RQ 72 [1977] 249; L. REEKMANS, *Die Situation der Katakombenforschung in Rom, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 233* [Opladen 1979] 21). N. ZIMMERMANN, *Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei*, JAC Erg.-Bd. 35 (2002) setzt die Malereien der frühesten Kammern ebenfalls an den Anfang des 4. Jhs.

<sup>2</sup> B. CHRISTERN-BRIESENICK, *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, III. Frankreich, Algerien, Tunesien (Mainz 2003) Nr. 219.

einiger schwer datierbarer Tonlampen des 4.–7. Jhs.<sup>3</sup> reduzieren das Geschehen ebenfalls stark. Abraham sitzt auf einem Stuhl, die drei Männer, die auf den Lampen identisch dargestellt sind und sich auch auf dem Sarkophagfragment nur durch unterschiedliche Körperhaltung und Gesten voneinander unterscheiden, stehen vor ihm. Die Tonlampen kennzeichnen einzig den Ort des Geschehens durch die Wiedergabe des Baumes, während auf dem Sarkophagfragment auf sämtliches Beiwerk verzichtet wird, das eine Deutung der Szene als die drei Männer vor Abraham explizit zuließe. Die Hände der Personen auf dem Sarkophag sind nicht erhalten und geben daher keinen Aufschluss darüber, ob sie einen Rede- oder Verkündigungsgestus formten; die Haltung der Arme der Personen auf den Tonlampen dagegen lässt entsprechende Gesten annehmen, so dass auch dort der Moment der Erscheinung mit der Sohnesverheißung kombiniert zu sein scheint.

Zwei gallische Sarkophage<sup>4</sup> illustrieren eine Vermischung der Szene der Er-

<sup>3</sup> Eine Lampe in der vatikanischen Sammlung (R. GARRUCCI, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa VI* [Prato 1880] Taf. 476,8), eine aus Köln, unter Sankt-Severin gefunden (R. FORRER, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde Achmim-Panopolis* [nebst analogen unedirten Funden aus Köln etc.] [Strassburg 1893] Taf. 4,1), eine im Römisch-Germanischen Zentralmuseum Mainz (siehe Abb. 2; mein Dank geht an Dr. M. Schulze-Dörrlamm, die es mir ermöglichte, das Stück dort zu untersuchen, und mir außerdem ein Foto von der Lampe überließ), eine in der Sammlung des Campo Santo Teutonico, leider bisher ohne Abbildung (Frühchristliche Kunst aus Rom. Ausstellungskatalog Essen [Essen 1962] Nr. 69), ein Fragment, das ursprünglich im Museum Kircherianum aufbewahrt wurde, dessen heutiger Aufbewahrungsort unbekannt ist (GARRUCCI Taf. 476,6), sowie eines aus Karthago (DACL 8,1 [1928] 1086–1221 s. v. Lampes [H. LECLERCQ] Abb. 6671). Neben diesen gibt es noch zwei Lampen aus Karthago (A. ENNABLI, *Lampes chrétiennes de Tunisie* [Musées du Bardo et de Carthage] [Paris 1976] Nr. 31 und F. BEJAOUÏ, *Céramique et religion chrétienne. Les thèmes bibliques sur la sigillée africaine* [Tunis 1997] Nr. 60), die sich in der Gestaltung des Baumes unterscheiden. Bei den zuletzt genannten Lampen hat er große Ähnlichkeit mit einer Bildsäule, weshalb diese Lampenbilder und diejenigen, bei denen deutlich ein Baum zu erkennen ist, früher als die drei Jünglinge vor Nebukadnezar gedeutet wurden; der Baum wurde als eine auf den Orient hinweisende Umformung der Bildsäule angesehen (GARRUCCI 113; A. L. DELATTRE, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie III. Musée Lavignerie Saint-Louis de Carthage* [Paris 1899] 32f.; A. TOULOTTE, *Le roi Nabuchodonosor sur les monuments africains*, in: NBAC [1900] 113–119; E. BECKER, *Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit*, in: F. J. DÖLGER [Hg.], *Konstantin der Große und seine Zeit*, RQ Suppl. 19 [1913] 164; DACL 12 [1935] 579–582 s. v. Nabuchodonosor [H. LECLERCQ]; H. MENZEL, *Antike Lampen im Römisch-Germanischen Zentralmuseum zu Mainz* [Mainz 1954] 91). Vermutlich ist es bei den karthagischen Lampen nur zu einer wohl unbeabsichtigten Vermischung beider Szenen gekommen, denn Lampen mit einer eindeutigen Anbetungsverweigerung mit vier stehenden Personen vor einer sitzenden zeigen (so ein Exemplar aus Karthago [ENNABLI Taf. I]), dass die Jünglinge normalerweise phrygische Mützen und keinen Nimbus tragen wie auf den oben genannten Lampen; auch ist Nebukadnezar niemals nimbiert dargestellt, was also eher für eine Deutung als Abraham spricht – so erstmals erkannt von G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst* (Freiburg i. B. 1897) 114–116. Den Platz des Baumes hat bei den vermischten Szenen eine Bildsäule eingenommen.

<sup>4</sup> CHRISTERN-BRIESENICK (Anm. 2) Nr. 271 (hier Abb. 4) und 514 (siehe D. CAZES, *Le musée Saint-Raymond. Musée des Antiques de Toulouse* [Toulouse 1999] 164).

scheinung mit der des Isaakopfers. Die drei Männer, die hier wohl zusätzlich die Funktion des Engels, der das Opfer verhindert, annehmen<sup>5</sup>, stehen vor Abraham, der gerade im Begriff ist, dieses zu vollziehen. Die Anwesenheit Saras, die für gewöhnlich nicht am Opfer teilnimmt, resultiert aus der Vermischung der beiden Szenen. Das Geschehen ist von der Verheißung des Sohnes bis zu seinem Opfer in einer einzigen Szene zusammengefasst<sup>6</sup>.

### Erzählerische Darstellung

Die erzählerische Darstellungsweise charakterisiert eine ausführliche Wiedergabe der einen oder der anderen Teilszene und in einigen Fällen die Kombination der Erscheinung und der Bewirtung; mitunter tritt auch die Beauftragung Saras hinzu.

Detaillierte Darstellungen der Erscheinung der drei Männer vor Abraham befanden sich unter den Langhausmalereien in S. Paolo fuori le mura (Abb. 5) sowie in Alt-St. Peter<sup>7</sup>; wir kennen sie nur aus zeichnerischer Überlieferung<sup>8</sup>, weshalb sie in ihren Einzelheiten mit Vorsicht zu betrachten sind. Abraham wirft sich vor den drei Männern auf die Knie, im Hintergrund ist eine Landschaft angedeutet, das Zelt Abrahams wird durch eine Architektur dargestellt, vor der die Eiche von Mamre steht. In S. Paolo haben die Männer Flügel, die aber vermutlich erst bei der Überarbeitung unter P. Cavallini im 13. Jh. entstanden sind<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> STUHLFAUTH (Anm. 3) 110.

<sup>6</sup> Eine Darstellung von drei Männern vor einem Thronenden, die sich auf den Fragmenten eines Sarkophagdeckels des 4. Jhs. aus der Callixtuskatakomben befindet, ist meiner Meinung nach nicht den hier kommentierten Monumenten anzureihen (H. BRANDENBURG, Repertorium der christlich-antiken Sarkophagen, I [Wiesbaden 1967] Nr. 397; siehe W. WISCHMEYER, Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophagen konstantinischer Zeit in Rom. Studien zur Struktur, Ikonographie und Epigraphik, RQ Suppl. 40 [Freiburg 1982] Taf. 5). Trotz der auffallenden Ähnlichkeit dieser Bildkomposition mit jener in der Katakomben und auf den Tonlampen und trotz der Beigabe eines Rinderkopfes neben dem thronenden Mann, welcher als Hinweis auf eine Bewirtungsszene genommen werden könnte, spricht doch einiges gegen diese Deutung: Der sitzende Mann sieht erheblich jünger aus, als es von Abraham zu erwarten wäre, außerdem verbietet der bei dem ersten stehenden Mann zu erkennende *pileus pannonicus*, welcher den Mann eindeutig als Soldaten ausweist, eine Lesung im Sinne der drei Männer vor Abraham.

<sup>7</sup> Die Darstellung der Szene in Alt-St. Peter ist leider nur in einer Zeichnung der Gesamtansicht der Wand von Grimaldi erhalten und daher nicht genau zu erkennen. Siehe auch M. ANDALORO – S. ROMANO, La pittura medievale a Roma 312–1431. Corpus e atlante (Viterbo 2006) 32 f. Abb. V.

<sup>8</sup> Cod. Barb. lat. 4406, fol. 36 und Cod. Barb. lat. 2733, fol. 106; Reproduktionen bei S. WAETZOLDT, Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom (Wien 1964) Abb. 341. 484.

<sup>9</sup> E. Müntz datiert die Entstehung der Malereien in die Zeit der Erneuerung der Basilika unter Leo d. Gr. (440–461). Durch P. Cavallini sind sie dann im 13. Jh. überarbeitet worden (E. MÜNTZ, L'ancienne basilique de St.-Paul-hors-les-murs. Ses fresques et ses mosaïques, d'après des documents inédits, avec des notes sur quelques autres peintures romaines du moyen âge, in: Revue de l'art chrétien 9 [1898] 9–18). J. Garber nimmt außerdem an, dass

Wegen der Ausführlichkeit bei der Erzählung anderer Episoden in beiden Kirchen ist anzunehmen, dass neben der Erscheinung auch die Bewirtung dargestellt war.

Auf dem Riggisberger Wandbehang, den L. Kötzsche in das 4. Jh. datiert und anhand einiger nachzuvollziehender stilistischer Merkmale in Ägypten lokalisiert<sup>10</sup>, ist zum ersten Mal die Bewirtungsszene dargestellt (Abb. 6). Abraham bringt den Männern, von denen nur noch der ihm benachbarte erhalten ist, eine Platte mit einem kleinen Kalb an den Tisch. Sara, die sich allerdings nicht im gleichen Bildfeld befindet, steht lauschend vor einer Hausarchitektur.

Ein Mosaik im Presbyterium von S. Vitale erzählt die Szene ähnlich (Abb. 7). Abraham bewirtet die drei Männer, die an einem rechteckigen Tisch sitzen. Diese sind in Tunika und Pallium gekleidet und unterscheiden sich nur durch andersartigen Gestus und Habitus voneinander. Sara steht lauschend an einem Zelt; hinter den Männern, vor einer aufwändigen Landschaft, wächst die Eiche von Mamre. Kombiniert wird die Begebenheit mit dem Isaakopfer.

Eine ähnliche Ikonographie muss die Szene in dem Fußbodenmosaik der Synagoge von Sepphoris gezeigt haben, wie Z. Weiss überzeugend rekonstruieren konnte<sup>11</sup> (Abb. 13). Es wird in das 5. Jh. datiert und ist leider nur sehr fragmentarisch erhalten: In einem durch Flechtband begrenzten Feld erkennt man am linken Bildrand die Reste einer Person mit verhülltem Haupt unter einer hochrechteckigen Architektur, bei der es sich um Sara handeln muss. Ein Stück von ihr entfernt, etwa auf Brusthöhe, kann man einen Gewandrest einer weiteren Person wahrnehmen. Ungefähr in der Mitte des Feldes befindet sich ein größerer Mosaikrest, in dem man ein Stück vom Unterkörper einer weiteren Figur erkennen kann, deren Körperachse diagonal verläuft, was auf eine sitzende Position der Person schließen lässt. Vermutlich war hier in der bekannten Weise die Bewirtung der drei an einem Tisch sitzenden Männer durch Abraham illustriert. In den angrenzenden Mosaikfeldern ist ebenfalls die Opferung Isaaks dargestellt.

In der Cotton Genesis war das Geschehen in mindestens zwei Szenen wiedergegeben: Erscheinung und Bewirtung, von denen die Bewirtung nur noch in einer Aquarellkopie überliefert ist<sup>12</sup> (Abb. 8–9). In der Szene der Erscheinung

---

Cavallini die ursprünglichen Malereien als Vorlagen benutzt habe, aber einige Malereien auch noch zur Zeit der Entstehung der barberinischen Wiedergaben original gewesen seien, dass Cavallini also nicht alle Szenen überarbeitet habe (J. GARBER, *Wirkungen der frühchristlichen Gemäldezyklen der alten Peters- und Pauls-Basiliken in Rom* [Berlin 1918] 28. 57–65). S. Waetzoldt dagegen datiert die Bilder des Zyklus in die Zeit um 700 (zusammen mit den Papstporträts darunter), wenn auch als ikonographisch getreue Erneuerungen der leoninischen Malereien (WAETZOLDT [Ann. 8] 57).

<sup>10</sup> L. KÖTZSCHE, *Der bemalte Behang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg. Eine alttestamentliche Bildfolge des 4. Jahrhunderts* (Riggisberg 2004) 207–209.

<sup>11</sup> Z. WEISS, *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an ancient message through its archaeological and socio-historic contexts* (Jerusalem 2005) 153–161, Abb. 94–95. 100.

<sup>12</sup> British Library, *Codex Cotton Otho B. VI, fol. 25r und Vetusta Monumenta, I, V*; ursprünglich fol. 70r; siehe K. WEITZMANN – H. L. KESSLER, *The illustrations in the manuscripts of the Septuagint I, Genesis* (Princeton 1986) Abb. 213, Taf. 2.

erkennt man noch die drei Männer, die mit Flügeln und Heroldstab eindeutig als Engel dargestellt sind. Abraham lag vermutlich in Proskynese vor den Männern, wie eine der Darstellungen im Narthex von S. Marco vermuten lässt, für welche die Miniaturen der Cotton Genesis wahrscheinlich als Vorlage dienten, wie J. Tikkanen einleuchtend darlegen konnte<sup>13</sup>. In der Bewirtungsszene sitzen die Männer an einem Tisch und werden vermutlich von Abraham bedient, der nicht mehr erhalten ist; Sara steht vor einer Architektur im Hintergrund.

Eine kleine Backform für Zeremonialkuchen, die vermutlich bei den alljährlichen Feiern in Mamre zu Abrahams Gedenken, die von Sozomenos erwähnt werden<sup>14</sup>, benutzt wurde, trägt eine ausführliche Darstellung der Bewirtung der Männer, kombiniert mit dem Auftrag an Sara, das Mahl zu bereiten (Abb. 11). Sie wird in das 5. Jh. datiert und stammt aus der Provinz Palaestina Prima und wird heute in Toronto aufbewahrt<sup>15</sup>. Im Mittelpunkt des Stückes befinden sich die Männer, die an einem runden Tisch sitzen, neben ihnen die Eiche von Mamre. Sie sind identisch dargestellt, unterscheiden sich nur durch ihre Gesten voneinander. Unterhalb dieser Szene, nur etwa ein Viertel des gesamten Feldes einnehmend und durch eine horizontale Linie abgetrennt, sind Abraham und Sara dargestellt, die mit den Mahlvorbereitungen beschäftigt sind. Eine Beischrift benennt die Männer ausdrücklich als Engel<sup>16</sup>.

Auf einer Gürtelschnalle, die sich heute im Museum in Karthago befindet<sup>17</sup>, ist es zu einer Vermischung der Szenen der Erscheinung und der Bewirtung gekommen (Abb. I-II). Die drei Männer, die identisch aussehen, stehen vor Abraham, der über einen kleinen einbeinigen Tisch oder Altar gebeugt ist. Daneben ist die Beauftragung an Sara, das Mahl zu bereiten, dargestellt.

Ein Fragment einer Schlißglasschale des 4. Jhs. zeigt das Geschehen der drei Männer vor Abraham, bei dem G. de Tommaso ebenfalls eine Vermischung der Szene der Erscheinung mit jener der Bewirtung vermutet (Abb. 10)<sup>18</sup>.

Die Darstellung zeigt zwei Männer im Profil, die sich gegenüberstehen. Bei dem linken Mann, der in orientalische Tracht gekleidet ist, handelt es sich um

<sup>13</sup> J. J. TIKKANEN, Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cottonbibel nebst einer Untersuchung über den Ursprung der mittelalterlichen Genesisdarstellung besonders in der byzantinischen und italienischen Kunst (Helsinki 1889).

<sup>14</sup> Soz. h.e. 2, 4, 1–5 (FC 73/1, 212–215).

<sup>15</sup> M. E. FRAZER, Mold with the three angels at Mamre, in: K. WEITZMANN (Hg.), Age of spirituality. Late antique and early christian art, third to seventh century (New York 1979) 583 f.

<sup>16</sup> ΕΙΛΑΕΩΣ ΜΟΙ ΟΙ ΟΥ ΑΝΓΕΛΟΙ: „Mögen die Engel gnädig auf mich sehen“, siehe M. E. FRAZER, A syncretistic pilgrim's mould from Mamre (?), in: Gesta 18/1 (1979) 137.

<sup>17</sup> Siehe Anhang. Mein Dank geht an Dr. C. Eger, der mir Bilder und Informationen über die Schnalle für meine Magisterarbeit zur Verfügung stellte, und an Prof. Dr. A. Arbeiter, der mich auf diese aufmerksam machte.

<sup>18</sup> G. DE TOMMASO, L'Ospitalità di Abramo in un vetro inciso del Museo Nazionale Romano, in: Il vetro dall'antichità all'età contemporanea: Aspetti tecnologici, funzionale e commerciali. Atti 2° giornate nazionali di studio AIHV – Comitato Nazionale Italiano, 14–15 dicembre 1996 (Mailand 1998) 153–155, Abb. 1.

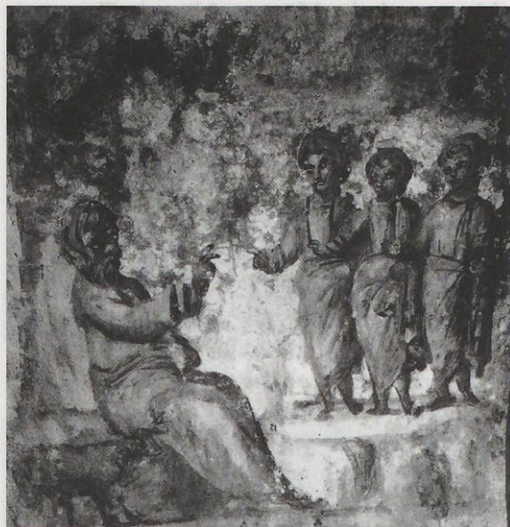


Abb. 1 Katakombe an der Via Latina, Rom



Abb. 2 Tonlampe,  
RGZM Mainz



Abb. 3 Sarkophagfragment,  
Clermont-Ferrand



Abb. 4 Sarkophagausschnitt,  
Saint-Vincent-de-Lucq



Abraham. Die für seine Ikonographie untypische Mütze erklärt de Tommaso mit der hebräischen Abstammung Abrahams<sup>19</sup>. Der ihm gegenüberstehende Mann ist einer der drei Männer, er ist jugendlich dargestellt und trägt einen Nimbus. Zwischen beiden steht ein kleiner Tisch, deren Platte, in Vogelperspektive gesehen, auf einem Pilaster ruht. Die ovalen Objekte darauf deutet de Tommaso als Brote, die Abraham den Männern darreicht<sup>20</sup>. Über der Szene befindet sich ein kleines tempelartiges Gebäude, vermutlich das Zelt Abrahams, welches in frühchristlicher Zeit keine einheitliche Ikonographie besitzt.

Tatsächlich zeigt die Darstellung des Fragments große Ähnlichkeit mit jener der oben genannten Gürtelschnalle, auf welcher sich ebenfalls Abraham und die drei Männer gegenüberstehen, auch der kleine Tisch zwischen ihnen, dort im Profil dargestellt, ähnelt dem auf dem Glasfragment und selbst das kleine sternförmige Gebilde findet auf der Schnalle eine Entsprechung.

Die Mosaiken von S. Maria Maggiore zeigen die ausführlichste Gestaltung der Geschichte in drei Episoden (Abb. 12). In der Szene der Erscheinung läuft Abraham auf die drei Männer zu und verneigt sich vor ihnen. Einer der Männer wird von einer Aureole umfassen. Im unteren Register ist sowohl die Beauftragung Saras, das Essen zu bereiten, als auch die Bewirtung der Männer in ausführlicher Weise dargestellt.

### Ikonographie

Die beiden genannten Darstellungsarten unterscheiden sich nicht nur in ihrer Ausführlichkeit, sondern auch in der Ikonographie der Erscheinung der Männer vor Abraham.

Auf den Denkmälern der ersten Gruppe, die zu den früheren Stücken gehören<sup>21</sup>, sitzt Abraham in der Szene der Erscheinung auf einem Stein oder Thron, während er sich bei den ausführlichen Wiedergaben ab dem 5. Jh. in Proskynese vor den Männern befindet. Die Darstellungen der ersten Gruppe entsprechen damit nicht dem Bibeltext, der in Gen 18,2 besagt: „... Er blickte auf und sah vor sich drei Männer stehen. Als er sie sah, lief er ihnen vom Zelteingang aus entgegen, warf sich zur Erde nieder und sagte ...“. Sie müssen einer anderen Quelle folgen.

Doch auch die Ikonographie der Bewirtung zeigt mehr, als durch den Bibeltext vorgegeben ist, der an dieser Stelle in Gen 18,8 nur lautet: „Dann nahm Abraham Butter, Milch und das Kalb, das er hatte zubereiten lassen, und setzte es ihnen vor. Er wartete ihnen unter dem Baum auf, während sie aßen.“ Die Darstellungen der einzelnen Monumente, die die Bewirtung wiedergeben, sind nahezu identisch, die Künstler waren sich weitestgehend einig in der Wiedergabe

<sup>19</sup> DE TOMMASO (Anm. 18) 154.

<sup>20</sup> DE TOMMASO (Anm. 18) 153f.

<sup>21</sup> Wobei die Tonlampen keiner genauen Datierung zugewiesen werden.



Abb. 5 Cod. Barb. lat. 4406

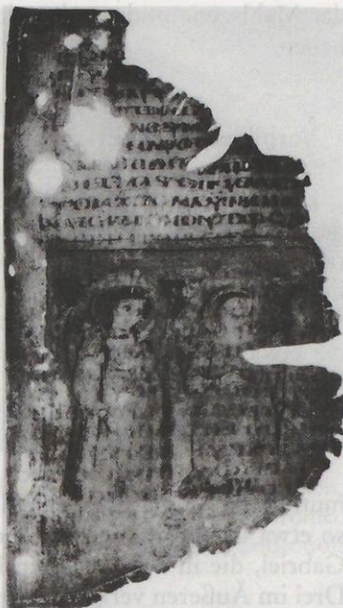


Abb. 8 Cotton Genesis, fol. 25r



Abb. 6 Wandbehang, Riggisberg

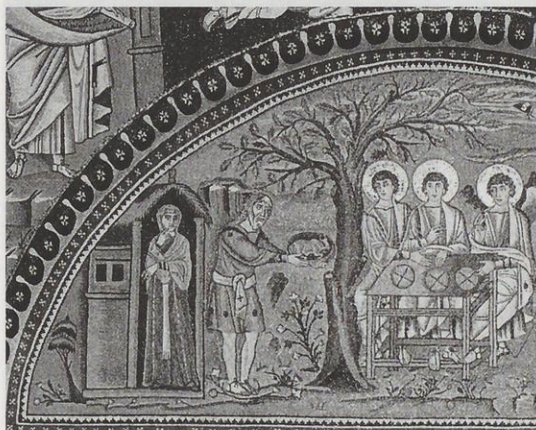


Abb. 7 San Vitale, Ravenna



Abb. 9 Vetusta Monumenta I, V

der Mahlszene und werden sich an vorhandenen Mahldarstellungen orientiert haben.

### Vorbilder für die Erscheinung der Männer in der chiffrehaften Darstellung

L. Kötzsche und auch G. Stemberger sind der Meinung, dass die Wiedergabe des sitzenden Abraham, wie sie die chiffrehafte Darstellungsweise zeigt, auf die rabbinische Auslegung des Bibeltextes zurückgeht, in denen Gott Abraham geboten hat, sitzen zu bleiben, da seine Beschneidung erst drei Tage her und er noch geschwächt war<sup>22</sup>. In *Genesis Rabba*, einem Auslegungstext zur Genesis, der etwa in die erste Hälfte des 5. Jhs. datiert wird, heißt es: „Er wollte stehen. Doch sagte zu ihm der Heilige, gepriesen sei er: Setz dich. Du bist ein Zeichen für deine Söhne: wie du sitzt und die Schechina<sup>23</sup> steht, so sitzen deine Kinder und die Schechina steht über ihnen.“<sup>24</sup>

Wären die Denkmäler nach jüdischem Vorbild entstanden, fänden sich vermutlich auch andere Aspekte der jüdischen Exegese in der Ikonographie wieder; so etwa ließe die Benennung der Drei als die Erzengel Michael, Raphael und Gabriel, die in der jüdischen Exegese betont wird<sup>25</sup>, eine Unterscheidung der Drei im Äußeren vermuten. Doch ist eine Darstellung nach solchen Vorbildern nicht auszuschließen, allerdings auch nicht sehr wahrscheinlich. Wie Kötzsche vorgeschlagen hat, lässt sich die Wahl dieser Ikonographie mit der Wahl eines geläufigen Schemas, bei dem einer sitzenden Person drei weitere gegenüberstehen, erklären. Sie vergleicht einen Hirtensarkophag von der Isola Sacra<sup>26</sup>: Vor einem bärtigen Mann, der auf einem Felsen sitzt, stehen zwischen einigen Bäumen drei Männer in kurzer gegürteter Tunika. Außerdem begegnet das Schema in einer Illustration zu den *Georgica* im *Vergilius Vaticanus*<sup>27</sup>, die ebenfalls einen bärtigen Mann auf einem Stein sitzend zeigt, vor dem drei Männer stehen<sup>28</sup>.

### Vorbilder zur Bewirtung der Männer

In der Szene der Bewirtung der Männer sitzen diese immer an einem runden oder eckigen Tisch und werden von Abraham bedient, während es im Bibeltext

<sup>22</sup> KÖTZSCHE-BREITENBRUCH (Anm. 1) 56; G. STEMBERGER, Die Patriarchenbilder der Katakomba in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition, in: *Kairos* 16/1 (1974) 19–78.

<sup>23</sup> Etwa „Gottes Heimstätte/ Einkehr auf Erden“.

<sup>24</sup> GenR 48,7 zu Gen 18,1; siehe STEMBERGER (Anm. 22) 29f.

<sup>25</sup> GenR 50,2 zu Gen 19,1; siehe STEMBERGER (Anm. 22) 27: „Man lehrt: kein Engel führt zwei Aufträge aus und nicht führen zwei Engel denselben Auftrag aus; hier aber heißt es ‚zwei‘ (Engel kamen nach Sodom). Doch Michael sagte seine Botschaft und entfernte sich; Gabriel war gesandt, um Sodom zu zerstören; und Raphael, um Lot zu retten.“

<sup>26</sup> BRANDENBURG (Anm. 6) Nr. 1038.

<sup>27</sup> D. H. WRIGHT, *The Vatican Vergil. A masterpiece of late antique art* (Oxford 1993) 14.

<sup>28</sup> KÖTZSCHE-BREITENBRUCH (Anm. 1) 59f. Anm. 371.



Abb. 10 Fragment einer Schilffglasschale, Museo Nazionale, Rom



Abb. 11 Backform für Zeremonialkuchen, University of Toronto, Malcove Collection



Abb. 12 S. Maria Maggiore, Rom

nur heißt: „Dann nahm Abraham Butter, Milch und das Kalb, das er hatte zubereiten lassen, und setzte es ihnen vor. Er wartete ihnen unter dem Baum auf, während sie aßen“.

Den Künstlern blieb freie Hand in der Darstellung der Szene. Dafür wählten sie nicht die übliche Form der Mahldarstellung, in der die Personen auf Klinen an einem sigmaförmigen Tisch liegen wie zum Beispiel im christlichen Kontext in der Katakombe SS. Marcellino e Pietro<sup>29</sup> oder auch bei Illustrationen antiker Geschichten, etwa beim Bankett Didos im Vergilius Romanus<sup>30</sup>. Die drei Männer vor Abraham sitzen aufrecht an einem runden oder eckigen Tisch.

Ein Blick auf vorchristliche Denkmäler zeigt, dass das Liegen am Tisch dort ebenfalls die übliche Darstellungsart war, die jedoch meist vermieden wurde, wenn es sich bei den Speisenden um Götter handelt. Diese wurden dann beim Mahl mitunter aufrecht sitzend dargestellt, so auf einem Relief aus der Mitte des 4. Jhs. vC<sup>31</sup>. Dort sitzen an zwei eckigen Tischen die Götter Demeter und Kore sowie zwei Götter, deren Deutung umstritten ist<sup>32</sup>. Ebenso scheint es sich auf einer Miniatur der Ilias Ambrosiana aus dem 5. Jh. nC. zu verhalten<sup>33</sup>; die Tradition wurde also für Illustrationen antiker Geschichten weiterhin genutzt: Die Götter Ares, Zeus, Hera, Athena und Aphrodite sitzen aufrecht am Tisch, was jedoch wegen des schlechten Erhaltungszustandes nicht mehr eindeutig zu erkennen ist.

Vermutlich wurde für die hier besprochenen Philoxenie-Bilder die sitzende Position beim Mahl gewählt, um zu betonen, dass es sich nicht um eine Bewirtung gewöhnlicher Sterblicher handelt. Nach Justin dem Märtyrer waren die Männer in Mamre göttlicher Natur, und somit hätten sie nicht gegessen wie die Menschen, sondern eher in der Art von Feuer alles verzehrt<sup>34</sup>.

### Bedeutung der Darstellungen

Bei der Frage nach der Bedeutung der Episode auf einem Monument darf nicht die Darstellungsform derselben außer Acht gelassen werden, denn sowohl die Erscheinung als auch die Bewirtung sowie beide kombiniert sind auf den unterschiedlichsten Denkmälern zu finden.

Die Erscheinung der drei Männer, die ohne die Bewirtung nur in der chifrehaften Darstellungsform auftritt, begegnet auf Sarkophagen, Tonlampen und in der Katakombenmalerei (Abb. 1–4). Sarkophage und Katakomben wurden in

<sup>29</sup> J. G. DECKERS – H. R. SEELIGER – G. MIETKE, Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“. Repertorium der Malereien (Münster 1987) Nr. 75, Taf. 55a-b.

<sup>30</sup> D. H. WRIGHT, Der Vergilius Romanus und die Ursprünge des mittelalterlichen Buches (Stuttgart 2001) Abb. auf S. 28.

<sup>31</sup> LIMC IV, 1–2 (1988) Nr. 385.

<sup>32</sup> Hier sind allerdings nicht alle Götter sitzend dargestellt.

<sup>33</sup> R. BIANCHI BANDINELLI, Hellenistic-byzantine miniatures of the Iliad (Ilias Ambrosiana) (Olten 1955) Abb. 46.

<sup>34</sup> Iust. dial. 57, 1 (E. J. GOODSPEED, Die ältesten Apologeten [Göttingen 1984] 160).

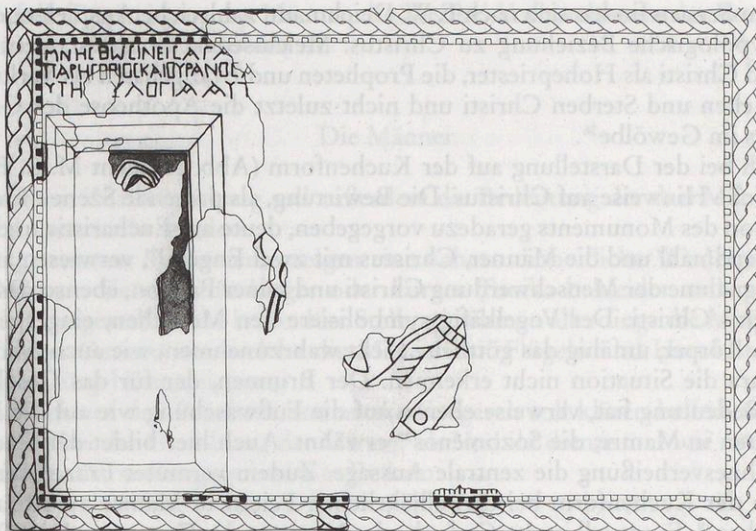


Abb. 13 Fußbodenmosaik einer Synagoge, Sepphoris

der Regel mit Szenen geschmückt, die als Heils- und Errettungsparadigmen bezeichnet werden. Das Geschehen der Männer vor Abraham ist jedoch schwer einer dieser beiden Gruppen zuzuordnen. Mitunter kommen aber auch Episoden aus dem Alten Testament vor, die einfach als ‚Demonstration des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes‘ zu bezeichnen sind, worunter man auch die Geburt Isaaks angesichts des fortgeschrittenen Alters von Sara und Abraham fassen könnte. Gerade in der Katakombe mit ihren zahlreichen Bildern ließe sich ein Bestreben postulieren, die biblische Heilsgeschichte näher zu vergegenwärtigen.

Die auf den gallischen Sarkophagen festzustellende Kombination der Szene mit dem Isaakopfer stützt allerdings die Vermutung, dass der zentrale Punkt des Geschehens die Verheißung des Sohnes ist, der dann in der Opferszene auch dargestellt wird. Nicht nur die Opferung Isaaks ist schon in früher Zeit als Typos Christi gedeutet worden, auch die Sohnesverheißung an Abraham und Sara sah man gerne als Typos für die Verheißung an Maria und damit für die Verheißung der kommenden Menschwerdung Christi an<sup>35</sup>.

Dieser Aspekt findet sich auch in der erzählerischen Darstellung von S. Vitale wieder (Abb. 7). Dort wurde die Bewirtung mit dem Isaakopfer kombiniert, das Mahl vermutlich als allgemeiner Hinweis auf die Eucharistie, auf welche sich das gesamte Mosaikprogramm bezieht. Darüber hinaus geht der typologische Bezug zu Christus, von der Verheißung seiner Geburt bis zu seinem Opfer, dargestellt in der Verheißung an Abraham und dem Opfer seines Sohnes. Doch auch in den

<sup>35</sup> F. W. DEICHMANN, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes II, 2 (Wiesbaden 1976) 146.

anderen Szenen finden sich nach F. W. Deichmann zahlreiche Anspielungen auf eine typologische Beziehung zu Christus: Melchisedek als alttestamentliches Vorbild Christi als Hohepriester, die Propheten und Evangelisten als Verkünder vom Leben und Sterben Christi und nicht zuletzt die Apotheose des Gotteslammes im Gewölbe<sup>36</sup>.

Auch bei der Darstellung auf der Kuchenform (Abb. 11) sieht M. E. Frazer zahlreiche Hinweise auf Christus. Die Bewirtung, als passende Szene durch die Funktion des Monuments geradezu vorgegeben, deute auf Eucharistie und letztes Abendmahl und die Männer, Christus mit zwei Engeln<sup>37</sup>, verwiesen auf die Vorwegnahme der Menschwerdung Christi und seiner Passion, ebenso das Kalb als Typos Christi. Der Vogelkäfig symbolisiere den Menschen, eingesperrt in seinem Körper, unfähig das göttliche Licht wahrzunehmen, wie auch Abraham und Sara die Situation nicht erkennen. Der Brunnen, der für das Geschehen keine Bedeutung hat, verweise ebenso auf die Fußwaschung wie auf die Feierlichkeiten in Mamre, die Sozomenos<sup>38</sup> erwähnt. Auch hier bildet der Gedanke der Sohnesverheißung die zentrale Aussage. Zudem vermutet Frazer den Gebrauch der Kuchenform bei den alljährlichen Feiern in Mamre zu Abrahams Gedenken<sup>39</sup>. Eventuell ist der Gedanke der Nutzung des Gegenstands im Pilgerwesen auf die Tonlampen (Abb. 2), die Gürtelschnalle (Abb. I–II) und die Glashale (Abb. 10) zu übertragen, wobei de Tommaso bei dieser noch einen politischen, anti-arianischen Hintergrund vermutet, da er die drei Männer als eine Verkörperung der Trinität versteht (s. u.)<sup>40</sup>.

Anscheinend war die konkrete Wahl einer der Teilszenen für die beabsichtigte Sinngebung nebensächlich. Sowohl die Erscheinung in der chiffrehaften Darstellungsart als auch die Bewirtung verweisen auf die Kernaussage der Sohnesverheißung, so dass bei der chiffrehaften Wiedergabe auf die Bewirtung verzichtet werden konnte.

Sind Erscheinung und Bewirtung zusammen dargestellt, handelt es sich um ausführliche Schilderungen des Geschehens, die sich dementsprechend auf Monumenten befinden, deren Bildschmuck erzählerischen Charakter hat. In S. Paolo (Abb. 5) und Alt-St. Peter kann man damit rechnen, dass neben der Erscheinung der Männer außerdem deren Bewirtung illustriert war, da auch die anderen Episoden in diesen Monumenten detailliert in mehreren Einzelbildern wiedergegeben wurden. In S. Maria Maggiore (Abb. 12) erklärt sich die Präsenz der Szene ebenfalls aus der detaillierten Erzählung der Viten Abrahams, Isaaks und Jakobs als Thema der Wanddekoration, ebenso in der Cotton Genesis (Abb. 8–9), welche eine ausführliche Illustration derselben ist.

Der Riggisberger Wandbehang (Abb. 6), dessen Bildprogramm ebenfalls erzählerischen Charakter hat, bei Adam und Eva beginnend, verzichtet in diesem

<sup>36</sup> DEICHMANN (Anm. 35) 146; J. ENGEMANN, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke* (Darmstadt 1997) 131–141.

<sup>37</sup> Wobei die Männer allerdings eindeutig als Engel benannt werden, siehe Anm. 16.

<sup>38</sup> Siehe Anm. 14.

<sup>39</sup> FRAZER (Anm. 16) 138 f.

<sup>40</sup> DE TOMMASO (Anm. 18) 154 f.

Fall auf die Erscheinung der Männer, die aber bei Vorhandensein der Bewirtung auch nicht unbedingt vonnöten ist.

### Die Männer

In diesem Zusammenhang soll außerdem die Bedeutung der drei Männer gesondert untersucht werden.

Die genannten Monumente zeigen eine nahezu einheitliche Wiedergabe der drei Männer. Sie sind mit langer oder kurzer Tunika bekleidet und mitunter nimbiert dargestellt. Eine besondere Stellung nehmen allerdings die Miniaturen der Cotton Genesis ein, welche die Männer mit Flügeln und Heroldstab eindeutig als Engel kennzeichnen.

Ein Blick auf den Bibeltext und antike Exegesen soll klären helfen, was den Künstlern bei der Gestaltung der Männer als Vorbild diente und wie es zu dem ‚Bruch‘ der Darstellungsweise im 6. Jh. kam.

### Die Männer in den Schriftquellen

In Gen 18,1 heißt es, „der Herr“<sup>41</sup> sei Abraham erschienen, in Gen 18,2 sah Abraham aber „drei Männer“<sup>42</sup> vor sich stehen. Auch im weiteren Verlauf des Textes ist wechselnd von dem Herrn<sup>43</sup> im Singular und den Männern<sup>44</sup> im Plural die Rede. In Gen 19 erscheint dann im ersten Vers die Bezeichnung, die häufig in der Forschung für die drei Männer benutzt wird, „Engel“<sup>45</sup>, wobei allerdings deutlich wird, dass es sich nur um zwei der drei Männer handelt, die weiter nach Sodom gehen und die von Lot in Gen 19,18 wiederum mit Herr angesprochen werden.

Die Kirchenväter haben auf verschiedene Weise versucht, das Numerus- und Substanzproblem dieser Textstelle zu deuten. Ihre Exegesen zeigen zwei Strömungen, die H. M. von Erffa die ‚hieratische‘ und die ‚trinitarische‘ Deutung nennt<sup>46</sup>.

Die Anhänger der ‚hieratischen‘ Interpretation verweisen in ihrer Auslegung des Bibeltextes besonders auf die Stellen, die im Singular geschrieben sind und in denen die Bezeichnung „Herr“ vorkommt, was sie als Beleg für ihre These

<sup>41</sup> Ὁ θεός sowie *dominus*.

<sup>42</sup> Τρεῖς ἄνδρες sowie *tres viri*.

<sup>43</sup> Gen 18,3.10.13–15.

<sup>44</sup> Gen 18,5.9.

<sup>45</sup> Δύο ἄγγελοι sowie *duo angeli*. In den jeweiligen Sprachen bedeutet das in erster Linie Bote. Auch aus dem Hebräischen ergibt sich die jeweilige Übersetzung. Ich danke Dr. T. Rudnig, der mir bei der Übersetzung der hebräischen Textstellen half.

<sup>46</sup> H. M. VON ERFFA, *Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen* (München 1995) 92.



sehen, dass einer der Männer Christus sei – in Vorwegnahme seiner Menschwerdung.

Justin der Märtyrer behauptet, dass es sich trotz der Bezeichnung „Herr“ nicht um Gott handeln könne, sondern um einen, der ihm untergeordnet ist, nämlich Christus<sup>47</sup>. Tertullian bekräftigt diese These, indem er auf Ex 33,20 verweist, wo Gott zu Mose sagt, dass kein Mensch ihn sehen und leben könne. Da aber Gott von vielen gesehen wurde bzw. er vielen erschienen ist, darunter Abraham, diese aber nicht gestorben sind, kommt er zu dem Schluss, dass ein anderer den Menschen erschienen sein müsse als Gott, sofern die Heilige Schrift nicht lüge, wenn sie schreibt, „keiner kann mich sehen und leben“.<sup>48</sup> Eusebius von Cäsarea betont außerdem, dass es sich bei den Männern nicht um Engel handeln könne, da sich die Heilige Schrift in solchen Fällen deutlich ausdrücke<sup>49</sup>.

Gegen Ende des 4. Jhs. tritt neben die ‚hieratische‘ Auslegung eine neue Deutung der Männer, die versucht, die Dreizahl sinnvoll zu erklären. Die ‚trinitarische‘ Lesung, die sich in den folgenden Jahrhunderten auch weiterhin behauptet, sieht in den Männern eine Verkörperung der Trinität.

Cyrril von Alexandrien weist auf die Problematik des Numeruswechsels in Gen 18 hin, deutet diesen aber zugunsten der ‚trinitarischen‘ Auslegung, indem er schreibt, dass „jene, welche erschienen sind, zwar drei waren und in der eigenen Personenkonstitution ihre Subsistenz hatten; aber dennoch waren sie kraft des Begriffes der gleichen Wesenheit und Natur vereint, und bestreben sich auch so das Gespräch zu führen.“<sup>50</sup>

Auch Augustinus betont, dass alle drei Männer gleich gewesen seien und sich keiner über den anderen erhoben habe: „Nun sind aber drei Männer erschienen, und von keinem wird erzählt, daß er an Gestalt, an Alter oder Macht die anderen überragt habe. Warum sollte man da nicht annehmen, daß hier durch sichtbare, geschöpfliche Gebilde die Gleichheit der Dreieinigkeit und die Gleichheit und Dieselbigkeit der Substanz in den drei Personen angedeutet und veranschaulicht werden soll?“<sup>51</sup>

Die jüdische Exegese hat sich gleichermaßen mit den Problemen beschäftigt, welche diese Bibelstelle aufwirft, was ebenfalls zu keiner eindeutigen Lösung führte. Neben der Deutung der Männer als Erscheinung der Trinität werden sie außerdem als Gott, der mit zwei unbekanntem Mächten auftritt, benannt. Eine dritte Erklärung versucht das Numerusproblem zu lösen, indem vermutet wird, dass zuerst Gott und dann Engel erschienen seien.

<sup>47</sup> Iust. dial. 127 (GOODSPEED [Anm. 34] 248f.).

<sup>48</sup> Tert. adv. Prax. 14,2–3 (FC 34, 162–164).

<sup>49</sup> Eus. h.e. I, 2, 7–8.10 (E. SCHWARTZ, Eusebius Werke II. Die Kirchengeschichte [Leipzig 1903] 14–16).

<sup>50</sup> Cyr. Alex. Iul. 1, 26 (SC 322, 158). Deutsche Übersetzung siehe DEICHMANN (Anm. 35) 152.

<sup>51</sup> Aug. trin. 2, 20 (PL 42, 858); deutsche Übersetzung siehe BKV<sup>2</sup> 13, 81. Ausführliche Aufzählungen der verschiedenen Kirchenvätertexte zu dieser Szene bieten VON ERFFA (Anm. 46) und T. HEITHER – C. REEMTS, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham (Münster 2005) 116–132.

Philo von Alexandrien sah schon im 1. Jh. n.C. in den Männern eine Trinitätserscheinung und schrieb, dass jene trotz Dreiheit wie ein einziger wirkten, redeten und angesprochen wurden, dass sie also eine Einheit darstellen müssten, die nur dem Äußeren nach in der Dreizahl aufgetreten sei<sup>52</sup>. An anderer Stelle dagegen benannte er einen der drei Männer als den Vater des Weltalls, Gott, in Begleitung von zwei *dynameis*<sup>53</sup>.

Am stärksten vertreten war jedoch die Ansicht, dass Gott und drei Engel oder zuerst Gott und dann die Engel Abraham erschienen seien. Die Texte betonen, dass es sich bei den Männern um Engel gehandelt habe, sie Abraham aber in Gestalt von Wanderern erschienen seien. Im *Midrasch Haggadol*, der größten aller Midrasch-Sammlungen, Auslegungen der Bibeltexte, deren Redaktion im 13./14. Jh. nach unbekanntem älteren Quellen erfolgte<sup>54</sup>, heißt es: „Als Abraham sie sah, glaubte er, es seien Gäste, die zu ihm kamen. In seiner Liebe, Gäste einzuladen, sprach er vor dem Heiligen, gepriesen sei er, in Herzenseinfalt: Herr der Welt, die Schechina warte auf mich, bis ich diese Gäste hineinführe.“ Und etwas später heißt es dann: „Er bat die Schechina, auf ihn zu warten, bis er die Gäste eintreten ließ ...“<sup>55</sup> Die Erscheinungen Gottes und der drei Männer sind also deutlich voneinander getrennt.

Die jüdischen Exegeten haben auch eine Erklärung dafür, warum Abraham gleich drei Engel erscheinen, denn ein Engel hat niemals mehr als eine Aufgabe, wie es wieder im *Midrasch Haggadol* heißt: „Kein Engel verrichtet zwei Aufgaben; auch verrichten nicht zwei Engel dieselbe Aufgabe ... jeder Engel hat eine Aufgabe für sich selbst.“<sup>56</sup>

### Ikonographie der Männer

Von Erffa hat die These aufgestellt, dass Darstellungen der drei Männer vor Abraham entweder der ‚hieratischen‘ Deutung folgen, indem sie den Sprecher als den präexistenten Christos kennzeichnen, oder mit einer völligen Gleichbildung der Männer der ‚trinitarischen‘ Auslegung entsprechen.

Der ‚hieratischen‘ Deutung ordnet er die Darstellung in S. Maria Maggiore (Abb. 12) zu und erläutert, dass die Hervorhebung der einen Person dabei nicht durch den Kreuznimbus erfolgen müsse, sondern auch „durch besondere Größe, abweichende Kleidung, Aureole, Weglassen der Flügel oder indem sie höher gestellt wird als die beiden Begleiter, die fast immer rechts und links von der als Dominus ausgezeichneten Person angeordnet sind.“<sup>57</sup>

Es ist problematisch, hier eindeutig Christus erkennen zu wollen, da dieser in

<sup>52</sup> Philo Abr. 131 (J. GOREZ, *Philon d'Alexandrie, De Abrahamo* [= *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 20] [Paris 1966] 76).

<sup>53</sup> Philo Abr. 121 (GOREZ [Anm. 52] 73).

<sup>54</sup> G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch <sup>8</sup>(München 1992) 343–345.

<sup>55</sup> MHG 291 f. zu Gen 18, 2f., siehe STEMBERGER (Anm. 22) 25.

<sup>56</sup> MHG 291 zu Gen 18, 2, siehe STEMBERGER (Anm. 22) 26.

<sup>57</sup> VON ERFFA (Anm. 46) 94.

der Regel entweder durch sein Aussehen eindeutig gekennzeichnet ist, wie zum Beispiel mit einem Kreuznimbus, oder sich zumindest klar von den ihn umgebenden Figuren abhebt, was auch auf den hier aufgezählten Monumenten zu beobachten ist<sup>58</sup>. Eine missverständliche Darstellung Christi allerdings würde jede salvatorbezogene Sinngebung in Frage stellen, es sei denn, eine unmittelbare klare Identifikation Christi wäre mit Rücksicht auf die Verschlüsselung der Bibelstelle nicht beabsichtigt gewesen.

Der ‚trinitarischen‘ Auslegung ordnet von Erffa das Fresko aus der Katakomben an der Via Latina (Abb. 1) wegen der vermeintlichen Gleichheit der Männer zu<sup>59</sup>, die sich allerdings durch die Gesten voneinander unterscheiden (s. o.).

Die Differenzierung in eine ‚hieratische‘ und eine ‚trinitarische‘ Lesart ist allerdings kaum durchzuführen. Die Männer sind auf allen Monumenten physisch identisch dargestellt, bei etwa der Hälfte hebt sich einer von ihnen durch unterschiedliche Gestik oder, im besonderen Fall von S. Maria Maggiore, durch eine Aureole von den anderen ab. In S. Vitale (Abb. 7) machen sogar alle drei unterschiedliche Gesten.

Es stellt sich zudem die Frage, was von einer Darstellung der Dreifaltigkeit zu fordern wäre, hätte eine Unterscheidung der Drei im Bild überhaupt Auswirkungen auf eine Lesung?

Die Vorstellung von Dreifaltigkeit, deren Erscheinungsform in der Bibel nicht klar definiert ist, tritt in der frühchristlichen Kunst in drei verschiedenen Wiedergabeoptionen auf: der ‚typologischen‘, der ‚zahlensymbolischen‘ und der ‚figürlich-symbolischen‘ Darstellung. Für den ‚typologischen‘ Modus nennt Engemann als Beispiel die Szene der drei Männer vor Abraham, deren Deutung als Trinitäterscheinung zumindest für das Mittelalter gesichert ist. Die ‚zahlensymbolische‘ Wiedergabe bezeichnet die Dreizahl von Symbolen, zum Beispiel ein dreifaches Christogramm<sup>60</sup>; die ‚figürlich-symbolische‘ Darstellung drückt sich aus durch die Gestalt Christi oder des Lammes, mit der Hand Gottvaters und einer Taube, die zum Beispiel zusammen bei der Taufe dargestellt sind<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> So unterscheidet sich Christus zum Beispiel in der im Stil sehr ähnlichen und daher zeitlich und auch architektonisch zu Kammer B gehörigen Kammer C in der Via-Latina Katakomben bei der Auferweckung des Lazarus durch andere Gewänder deutlich von den Menschen, die hinter ihm stehen, welche er zudem an Größe überragt (siehe FERRUA [Anm. 1] Abb. 76). Auf einigen Monumenten ist er nicht nur durch unterschiedliche Kleidung von den anderen Personen abgehoben, sondern auch durch den Kreuznimbus explizit als Christus gekennzeichnet, wie zum Beispiel auf den Mosaiken des Apsisbogens von S. Maria Maggiore (A. NESTORI – F. BISCONTI, *I mosaici paleocristiani di Santa Maria Maggiore negli acquarelli della collezione Wilpert* [Città del Vaticano 2000] Taf. IIIA. IV) oder in der Apsis von S. Vitale (S. SETTI [Hg.], *La basilica di San Vitale a Ravenna* [1997] Abb. 451).

<sup>59</sup> VON ERFFA (Anm. 46) 94.

<sup>60</sup> Wie zum Beispiel im Baptisterium von Albenga, siehe M. MARCENARO, *Il battisterio „monumentale“ di Albenga: sedici secoli di storia* (Albenga 2006) 124, Abb. 3.

<sup>61</sup> So im Rabbula Codex, siehe C. CECHELLI – G. FURLANI – M. SALMI, *The Rabbula Gospels: Facsimile edition of the syriac manuscript Plut. 1, 56, in the Medicaean Laurentian Library* (Olten – Lausanne 1959) fol. 4b.

Nach Engemann liegt nur dann eine Wiedergabe der Trinität vor, wenn die drei gezeigten Figuren einander völlig gleichen. Die Szene der Erschaffung Adams und Evas auf dem ‚Dogmatischen‘ Sarkophag<sup>62</sup>, die in der Forschung wegen der Dreizahl der handelnden Personen oft als eine Darstellung der Trinität gedeutet wurde, sieht er folglich nicht als eine solche an, da die drei dort dargestellten Figuren sich durch ihr Äußeres, Haare und Bart, unterscheiden<sup>63</sup>. Eine Differenzierung der Drei wäre demnach bei einer Darstellung der Trinität nicht beabsichtigt, wenn sie nicht, wie bei der ‚figürlich-symbolischen‘ Darstellungsweise, durch drei unterschiedliche Wesen definiert ist.

Es ist schwer zu sagen, ob die Künstler in den Männern eine Trinitäterscheinung oder Christus mit zwei Begleitern sahen; auf allen Monumenten ähneln diese einander jedoch auffällig und lassen sich nur durch Kleinigkeiten voneinander unterscheiden. Eventuell waren Gleichbildung der Männer sowie Unterscheidung oder Hervorhebung eines von ihnen auf einigen Monumenten nur durch das getreue Illustrieren des Bibeltextes bedingt, der besagt, das drei Männer erscheinen, die nicht weiter differenziert werden, aber nur einer spricht. Eine Unterscheidung der Darstellungen in eine Gestaltung nach der ‚hieratischen‘ und der ‚trinitarischen‘ Auslegung erscheint daher nicht sinnvoll.

Problematisch an der These von Erffas ist außerdem, dass er sie nur exemplarisch auf wenige Monumente anwendet. Die Miniaturen der Cotton Genesis (Abb. 8–9), die die Männer entgegen den Schriftquellen eindeutig als Engel zeigen, finden dort keine Erklärung.

Eine Vorstellung von Engeln kann nicht von Beginn an dominiert haben, da Engel schon ab dem 5. Jh. mit Flügeln wiedergegeben wurden, die Männer hingegen erst ab dem 6. Jh. in den Miniaturen der Cotton Genesis. Wahrscheinlich ist die Darstellung der Männer als Engel im 6. Jh. nicht durch schriftliche Quellen begründet, sondern in der Tradition der frühchristlichen Ikonographie, die Boten oder Personen, welche im Auftrage Gottes handeln, stets als Engel illustriert, was der Begriff in erster Linie auch bedeutet. Eventuell wurde diese Tradition dann, nachdem Engel seit dem 5. Jh. Flügel tragen, im 6. Jh. für die Miniaturen in der Cotton Genesis übernommen<sup>64</sup>. Ebenso zu beobachten ist dies bei gleichfalls schwer deutbaren Darstellungen wie denjenigen Jakobs, der mit dem ‚Engel‘ ringt, oder des ‚Engels‘ vor Josua. Beide Gestalten werden in den Schriftquellen „Männer“ genannt und in frühchristlicher Zeit ebenso wiedergegeben. Erst auf späteren Monumenten, nachdem Engel schon lange Flügel besitzen, erhalten die Männer das Aussehen von Engeln<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> BRANDENBURG (Anm. 6) Nr. 43.

<sup>63</sup> J. ENGEMANN, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristlichen Kunst. Gab es im 4. Jh. antropomorphe Trinitätsbilder?, in: JAC 19 (1976) 157–164.

<sup>64</sup> Die spätere Darstellung auf der Kuchenform des 7. Jhs. zeigt diese zwar noch als Männer, bezeichnet sie aber ausdrücklich als Engel, siehe Anm. 16.

<sup>65</sup> So ist der ‚Engel‘, der mit Jakob ringt, in der Wiener Genesis als Mann dargestellt (B. ZIMMERMANN, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei [Wiesbaden 2003] Abb. 23), während er in späteren Darstellungen mit Flügeln eindeutig als Engel gekennzeichnet ist (siehe dazu H. SPIECKERMANN, Der Gotteskampf: Jakob und der Engel in Bibel und

### Ausblick in das Mittelalter

Auch in mittelalterlichen Illustrationen der Männer vor Abraham zeigt sich, dass diese, auch wenn sie innerhalb einer Darstellung die Ausgestaltung nach einer der beiden oben genannten Auslegungen annehmen können, mitunter auch beide kombiniert, durchweg die Gestalt von Engeln besitzen.

Eine Miniatur aus dem 11. Jh., heute in der Dombibliothek in Köln, illustriert die *Psychomachia* des Prudentius<sup>66</sup>. Abraham kniet vor den drei Männern, die hier durch ihre Flügel als Engel ausgewiesen sind. Der vordere der Engel hat außerdem einen Kreuznimbus und ist damit gleichzeitig als Christus gekennzeichnet. Im *Codex Barbarinus* gr. 372 aus dem 11. Jh. sind die Männer bei der Szene der Bewirtung ebenfalls als Engel dargestellt, wobei einer von ihnen wieder durch einen Kreuznimbus als Christus gekennzeichnet ist. Zusätzlich befindet sich über ihren Köpfen noch eine Beischrift, welche die Szene als eine Erscheinung der Trinität bezeichnet: Η ἁγία τριάς.

Auf einer Miniatur aus dem Gebetbuch der hl. Hildegard von Bingen von 1190, die das Erscheinen der Männer vor Abraham zeigt, verbeugt Abraham sich vor einem Mann mit langem Haar, der in Tunika und Pallium gekleidet ist und seine rechte Hand im Redegestus erhoben hat. Über ihnen, in einem Halbkreis, befinden sich drei Männer, die alle einen Nimbus haben und von denen zumindest der mittlere geflügelt ist. Diese Darstellung folgt vermutlich der jüdischen Auslegung, die besagt, dass Gott mit den drei Männern erschienen sei. Auf einer russischen Ikone von Andrei Rublew aus dem 15. Jh. erscheinen die drei Männer ohne Abraham nur noch als eine Trinitätsdarstellung, in der sie außerdem die mittlerweile übliche Gestalt von Engeln besitzen<sup>67</sup>.

### Abbildungsnachweis

Abb. 1: J. Spier (Hg.), *Picturing the bible. The earliest Christian art*. Ausstellungskatalog Fort Worth (Fort Worth 2007) Abb. 48; Abb. 2: Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz; Abb. 3: E. LeBlant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule* (Paris 1886) Taf. 16,4a; Abb. 4: Ausschnitt von L. Maurin – J. P. Bost – J. M. Roddaz, *Les racines de l'Aquitaine* (1992) Abb. auf S. 302; Abb. 5: S. Waetzoldt (Anm. 8) Abb. 341; Abb. 6: Ausschnitt von L. Kötzsche (Anm. 10) Taf. 9; Abb. 7: Ausschnitt von S. Settis (Anm. 58) Abb. 411; Abb. 8–9: K. Weitzmann – H. L. Kessler (Anm. 12) Abb. 213, Taf. 2; Abb. 10: F. Paolucci, *L'arte del vetro inciso a Roma nel IV secolo d.C.* (Florenz 2002) Abb. 23; Abb. 11: M. E. Frazer (Anm. 16) Abb. 1; Abb. 12: A. Nestori – F. Bisconti (Anm. 58) Taf. 10; Abb. 13: Z. Weiss (Anm. 12) Abb. 95.

Kunst [Zürich 1997]). Ebenso ist der ‚Engel‘ vor Josua in S. Maria Maggiore als ein Mann in Soldatenuniform dargestellt (NESTORI – BISCONTI [Anm. 58] Taf. 30), während er auf einer Miniatur der Josuarolle aus dem 10. Jh. als Engel erscheint (K. WEITZMANN, *The Joshua Roll. A work of the Macedonian Renaissance* [= *Studies in manuscript illuminations* 3] [Princeton 1948] Taf. IV, 13).

<sup>66</sup> R. STETTINER, *Die illustrierten Prudentius-Handschriften* (Berlin 1905) Taf. 190.

<sup>67</sup> W. BRAUNFELS, *Die Heilige Dreifaltigkeit* (Düsseldorf 1954) Abb. 6. 8. 20.

## Anhang: Ein byzantinischer Schnallenbeschlag mit Darstellung der Philoxenie aus dem Musée National de Carthage

Von CHRISTOPH EGER

Die Erscheinung Gottes in Gestalt der drei Männer im Hain von Mamre ist auf einem bislang unveröffentlichten Schnallenbeschlag des 7. Jhs. aus Karthago dargestellt (Abb. I–II). Das Stück ist in zweifacher Hinsicht einzigartig: Zum einen fehlt unter den vielen Hunderten von byzantinischen Schnallen des 5. bis 10. Jhs., die inzwischen aus dem Mittelmeerraum und seiner nördlichen Peripherie bekannt sind, ein Gegenstück mit vergleichbarer Darstellung. Zum anderen handelt es sich um den einzigen Beleg dieser alttestamentarischen Geschichte aus Nordafrika, dessen Ikonographie unmittelbar dem bekannten Bildschema folgt<sup>1</sup>. Nur zu verständlich war daher der Wunsch W. Gernhöfers, den Beschlag in ihre umfassende ikonographische Studie einbinden zu dürfen, dem Verf. gerne entsprochen hat<sup>2</sup>. Es bot sich damit die Gelegenheit, vorab eines der interessantesten Stücke aus dem reichhaltigen Bestand byzantinischer Schnallen aus Karthago vorzulegen, der im Mittelpunkt einer in Vorbereitung befindlichen Monographie über das spätantike Kleidungszubehör aus Nordafrika steht<sup>3</sup>.

Der Beschlag gehört zu über 200 Schnallen und Schnallenfragmenten des 5. bis 7. Jhs., die im Musée National de Carthage liegen und zum weit überwiegenden Teil aus der Vorgänger-Institution, dem von den Weißen Vätern (heute: Missionari d’Africa) gegründeten Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage, übernommen wurden<sup>4</sup>. Als Bestandteil der Kleidung spiegeln sich in den Gürtelschnallen soziale und kulturelle Identitäten. In der Spätantike und in Byzanz dienten sie als ‚Blickfang‘, der wesentlich zur Rangbestimmung und Repräsentation des Trägers beitrug. Vor diesem Hintergrund und in Verbindung mit ihrer großen Zahl sind die Gürtelschnallen als wichtige Fundgattung für das vandalenzeitliche und byzantinische Karthago einzustufen. Leider ist über die ge-

---

<sup>1</sup> So treten die Männer von Mamre zwar auch als Spiegeldekor nordafrikanischer Tonlampen vom Typ Hayes II auf; dort aber handelt es sich um eine Variation der drei Hebräer vor Nebukadnezar. Vgl. dazu W. GERNHÖFER weiter oben; ferner: F. BÉJAOUÏ, *Céramique et Religion Chrétienne. Les Thèmes Bibliques sur la Sigillée Africaine* (Tunis 1997) 110. 119.

<sup>2</sup> Mein Dank für Hinweise zur Ikonographie des Stückes gilt Prof. Dr. A. Arbeiter, Göttingen.

<sup>3</sup> Ch. EGER, *Spätantikes Kleidungszubehör aus Nordafrika* (in Vorbereitung); vgl. vorläufig Ch. EGER, *Boucles de ceinture de la région de Carthage datant des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles*, in: *CÉDAC Carthage Bulletin* 19 (1999) 12–15; DERS., *Byzantinische Heiligenfibeln*, in: *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 66 (2001) 149–155.

<sup>4</sup> Nur wenige Schnallen stammen aus den modernen, systematischen Ausgrabungen in Karthago. Am ergiebigsten waren die deutschen Ausgrabungen im Quartier Magon, vgl. M. MACKENSEN, *Metallkleinfunde*, in: F. RAKOB (Hg.), *Karthago III. Die deutschen Ausgrabungen in Karthago* (Mainz 1999) 530–544, bes. 539 Abb. 2, 2–5. 7–12. 16.

naue Herkunft nicht nur der Schnallen, sondern der allermeisten Kleinfunde dieses Altbestandes fast nichts bekannt. Soviel ist klar, dass die Funde hauptsächlich von Pater A.-L. Delattre zusammengetragen wurden, der sich von 1875 bis zu seinem Tod im Jahr 1932 intensiv der karthagischen Archäologie widmete. Als eine Bezugsquelle des reichen Fundbestands sind seine eigenen Ausgrabungen u. a. in fast allen Coemeterialbasiliken der Metropole und ihren umliegenden Nekropolen anzusehen. Außerdem tätigte Delattre regelmäßig Ankäufe von Streu- und Lesefunden, welche die einheimische Bevölkerung auf dem Ruinengelände und in der weiteren Umgebung von Karthago machte<sup>5</sup>. Deshalb dürfte das Gros der Funde tatsächlich aus der Metropole und ihrem Hinterland stammen. Trotzdem muss damit gerechnet werden, dass einzelne Stücke auch von weiter her, aus dem übrigen Tunesien oder sogar aus Algerien kamen. An einem generell nordafrikanischen Fundort besteht hingegen wenig Zweifel.

Der vorliegende, 5,8 x 2 cm große Beschlag ist von langschmaler U-Form und an den Längsseiten unregelmäßig profiliert. Das halbrunde Hinterteil schließt mit einem knopfförmigen Zapfen ab. An der gerade abschließenden Vorderseite sitzen zwei intakte Scharnierösen, in denen noch der für die Befestigung von Bügel und Dorn nötige Achsstift steckt. Die beiden funktional wesentlichen Bestandteile einer Schnalle sind dagegen verloren. Auf der Beschlagunterseite befinden sich drei mitgegossene Lochzapfen, von denen die beiden vorderen längs, der hintere aber quer zum Beschlag steht. Alle drei sind intakt und dienten ursprünglich der Befestigung, indem man die Ösen durch entsprechende Schlitzlöcher in den Gürtelriemen führte und von hinten mit einem Drahtstück oder ähnlichem verschloss. Der Beschlag besteht aus Buntmetall und wurde als Hohl-guss ausgeführt. Die Unterseite weist die für einen Guss in der Ossa-Sepia-Form typischen Rillen auf<sup>6</sup>.

Bei dem figürlichen Dekor der Schauseite handelt es sich um eine Gravurarbeit. Sie unterteilt sich in zwei Szenen, von denen die linke etwa zwei Drittel, die rechte nur ein Drittel der Schauseite beansprucht. Am linken Bildrand, an der gerade abschließenden Scharnierseite, stehen neben einem Pflanzenstängel mit kleinen V-förmig angeordneten Blattpaaren drei Männer in Frontalansicht, die ein knöchellanges Gewand tragen. Auf den birnenförmigen Köpfen sitzt eine schmale Kalotte, bei der es sich um den Haarschopf oder aber einen Nimbus handeln wird. Die Oberkörper aller drei Figuren sind als eine zusammenhängende Fläche wiedergegeben, die – unterstützt durch eine Schraffurverzierung – wohl eine verschränkte Armhaltung andeutet, zumal sonst keine Arme zu erkennen sind. Linker Hand steht ein kleiner, einbeiniger Tisch (oder ein Gefäß

<sup>5</sup> Vgl. dazu EGER (Anm. 3). Ein beredtes Zeugnis seiner Aktivitäten gibt die mehr als 230 Nummern umfassende, kaum überschaubare Publikationsliste, vgl. dazu J. FREED, Bibliography of publications by Alfred-Louis Delattre (1850–1932), in: CÉDAC Carthage Bulletin 20 (2001) 3–60. – Trotz der Fülle an Grabungsvorberichten und Fundmiszellen finden sich allerdings, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Hinweise auf die byzantinischen Schnallen.

<sup>6</sup> Zur Gusstechnik s. R.-D. BLUMER/M. KNAUT, Zum Edelmetallguss in Ossa-Sepia-Formen im Frühmittelalter, in: Fundberichte Baden Württemberg 16 (1991) 545–553.



Abb. I: Schnallenbeschlag, Buntmetall. Fundort unbekannt, Karthago (?). Musée National de Carthage. – Maßstab 1:1.

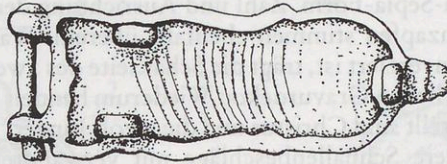
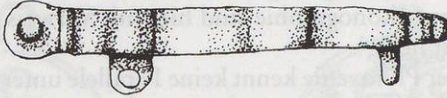


Abb. II: Schnallenbeschlag, Buntmetall. Fundort unbekannt, Karthago (?). Musée National de Carthage. – Maßstab 1:1.

mit Ständer?). Über ihn beugt sich eine Figur im Dreiviertelprofil, die eine ähnliche Haarkalotte (Nimbus?) aufweist. Sie reicht den Männern mit vorgestrecktem Arm eine (Trink-)Schale. Eine kleine Lücke am oberen und unteren Bildrand, die von sternförmigen Ornamenten ausgefüllt wird, trennt die linke von der rechten Szene, die nur zwei Personen umfasst. Die linke, frontal zum Betrachter stehende Person trägt ein knielanges, in der Taille eng gegürtetes Gewand und ist durch den herzförmigen Oberkörper eindeutig als Frau gekennzeichnet; ihre überlangen Arme hängen seitlich des Körpers herab. Neben ihr erscheint leicht gekippt wiederum ein kleiner Tisch, über den sich eine männliche Figur in kurzem Gewand beugt. Beides, Tisch und Mann, ist in das Halbrund des Beschlagabschlusses eingepasst worden, so dass sich auch die Bildhorizontale entsprechend verschoben hat. Zwischen Figurenrücken und Beschlagrand erkennt man eine gepunktete Fläche, die von feinen Gravurlinien eingefasst wird. Die Deutung der Bilderfolge erschließt sich über die drei eng beieinander stehenden Figuren auf der vorderen Beschlaghälfte, die von einer einzelnen Person



zur Rechten bedient werden. Dargestellt ist die in Genesis 18,1–15 geschilderte Begegnung Abrahams mit Gott im Hain von Mamre. Trotz der Darstellung en miniature hat der Graveur der karthagischen Schnalle die wesentlichen Elemente berücksichtigt: die drei Männer, davor ein Tisch und Abraham, der ihnen Speisen in gebeugter, demütiger Haltung darbringt. In der rechten Szene, der Mahlzubereitung, ist die gebeugte Figur des Abraham einfach wiederholt worden, während Sara wie unbeteiligt dasteht. Selbst der Baum, ganz links als gefiederter Pflanzenstängel, und das Zelt bzw. der Zelteingang sind angedeutet, letzterer allerdings kaum kenntlich als gebogene Punktfläche am rechten Bildrand. Weitere Erläuterungen zur Ikonographie sind hier mit Verweis auf die Ausführungen Gernhöfers nicht nötig<sup>7</sup>.

Die Darstellung der Philoxenie kennt keine Parallele unter den byzantinischen Schnallen. So drängt sich die Frage auf, wo und wann der Beschlag hergestellt worden sein könnte. Seiner Form nach gehört er zu einer kleinen Gruppe aus Nordafrika, die bislang noch nicht als eigener Typ definiert worden ist und außer dem vorgelegten Stück nur einen weiteren Schnallenbeschlag aus dem Museum von Karthago und ein drittes Stück von unbekanntem algerischen Fundort umfasst, das im Archäologischen Nationalmuseum von Algier aufbewahrt wird<sup>8</sup>. Die drei Beschläge unterscheiden sich geringfügig in Form und Größe, bilden aber gusstechnisch eine Einheit: Auch die beiden anderen Beschläge sind Hohl-güsse aus einer Ossa-Sepia-Form. Zahl und Ausrichtung der auf der Unterseite mitgegossenen Lochzapfen stimmen ebenfalls überein. Während der Algerier Beschlag glatt und unverziert ist, trägt die Schauseite des zweiten Beschlages aus Karthago einen figürlichen Gravurdekor. Wiederum handelt es sich um eine biblische Szene: Dargestellt sind Christus und die zwölf Jünger.

Zwar liegen weitere Schnallenbeschläge mit verwandter Umrissform und Gravurdekor aus dem Nahen Osten vor, darunter aus Jordanien (Abb. III)<sup>9</sup>. Aber diese besitzen öfters einen plastischen Wulst am Beschlagansatz, der das Bildfeld von der Scharnierkonstruktion trennt. Die nordafrikanischen Schnallen haben dagegen einen durchgehend plane Schauseite. Deutliche Unterschiede ergeben sich auch im Dekor: Es handelt sich um großformatige Tier- oder Pflanzenbilder oder auch um Kreuzmotive vor eng gepunktetem Hintergrund<sup>10</sup>. Figürliche anthropomorphe Szenen wie aus Nordafrika befinden sich nicht darunter. Außerdem wurden die nahöstlichen Stücke massiv gegossen, wofür man vermutlich zweiteilige Lehmformen verwendete. So spricht manches dafür, dass

<sup>7</sup> Zur ikonographischen Bewertung s. oben die Ausführungen von Gernhöfer.

<sup>8</sup> Beide Stücke sind unpubliziert, vgl. EGER (Anm. 3).

<sup>9</sup> Vgl. beispielsweise Ch. EGER, Dress Accessories of Late Antiquity in Jordan, in: *Levant* 35 (2003) 163–178, bes. 171 Abb. 4,1. Weitere Stücke bei M. SCHULZE-DÖRRLAMM, Byzantinische Gürtelschnallen und Gürtelbeschläge im Römisch-Germanischen Zentralmuseum 2 (in Druck). – Nicht eingegangen zu werden braucht an dieser Stelle auf die vom Umriss her ebenfalls ganz ähnlichen Schnallen mit gegossenem Reliefdekor, vgl. etwa L. WAMSER (Hg.), *Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausend-jährigen Kultur* (München 2004) 279 Nr. 442 (Ch. Eger).

<sup>10</sup> Kreuzdekor: WAMSER (Anm. 7) 280 Nr. 448 (Ch. Eger).



Abb. III: Schnallenbeschlag. Fundort unbekannt, Jordanien. – Maßstab. 1 : 1.

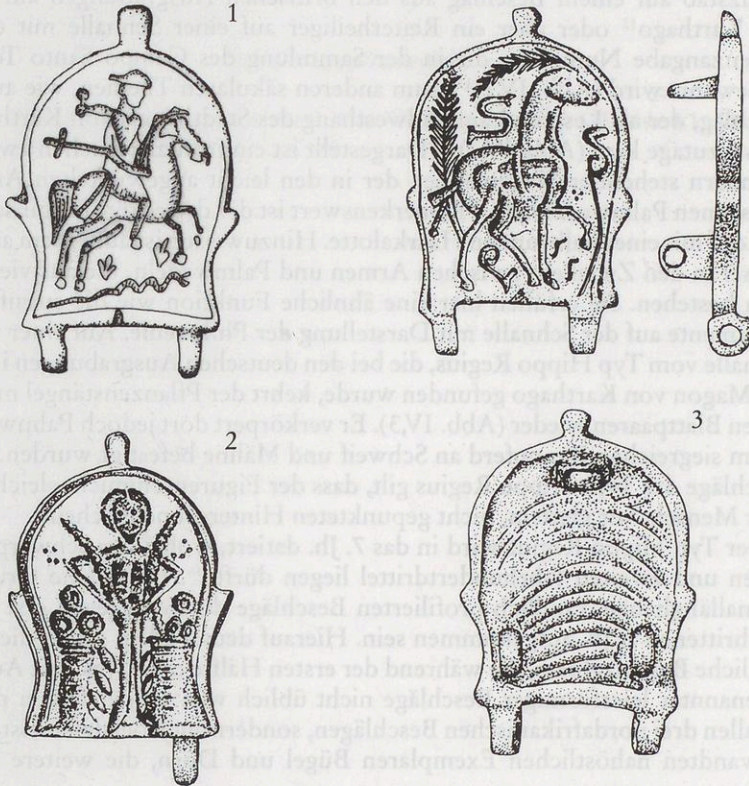


Abb. IV: Schnallenbeschläge vom Typ Hippo Regius. 1 Fundort unbekannt, Numidien. 2–3 Karthago. – Maßstab 1 : 1.

es sich bei den drei Beschlägen aus den Museen von Karthago und Algier um eine nordafrikanische Regionalform handelt. In diese Richtung weisen auch bestimmte stilistische Merkmale des Gravurdekors. In vergleichbarer Technik wurden die Schnallen des Typs Hippo Regius/E17 verziert<sup>11</sup>. Die mit einem

<sup>11</sup> Vgl. dazu E. RIEMER, *Romanische Grabfunde des 5.–8. Jahrhunderts in Italien* (Rahden/Westf. 2000) 217. 277f. Fundliste 7; SCHULZE-DÖRRLAMM (Anm. 7); EGER (Anm. 3).

annähernd hufeisenförmigen Scharnierbeschlag ausgestatteten Schnallen liegen in besonders großer Zahl aus Nordafrika, daneben auch aus Italien vor; jedoch sind nur wenige Exemplare aus dem östlichen Mittelmeerraum und dem *Barbaricum* zu nennen. Aufgrund der Verbreitung dürfte es sich um eine mittelmediterrane, oder wenn man so will: westbyzantinische Form handeln. Die überwiegende Zahl der Beschläge ist mit Tierbildern verziert, während einige einen anthropomorphen Figureschmuck aufweisen. Diese lassen sich zum einen verschiedenen frühchristlichen Themen zuordnen, wie ein Engel mit Kreuzstab auf einem Beschlag aus den britischen Ausgrabungen am Kothon von Karthago<sup>12</sup> oder aber ein Reiterheiliger auf einer Schnalle mit der Provenienzangabe Numidien, die in der Sammlung des Campo Santo Teutonico aufbewahrt wird (Abb. IV,1)<sup>13</sup>, zum anderen säkularen Themen, wie auf einem Beschlag, der als Lesefund am Südwesthang des Stadthügels von Karthago, der Byrsa, zutage kam (Abb. IV,2)<sup>14</sup>. Dargestellt ist ein frontal zwischen zwei Preiszylindern stehender Wagenlenker, der in den leicht angewinkelten Armen jeweils einen Palmwedel hält.<sup>15</sup> Bemerkenswert ist der dreieckige bis birnenförmige Kopf mit einer halbrunden Haarkalotte. Hinzuweisen ist außerdem auf kleine Füllsel in den Zwickeln zwischen Armen und Palmwedeln, die aus vier Einstichen bestehen. Sie erfüllen hier eine ähnliche Funktion wie die sternförmigen Ornamente auf der Schnalle mit Darstellung der Philoxenie. Auf einer weiteren Schnalle vom Typ *Hippo Regius*, die bei den deutschen Ausgrabungen im Quartier Magon von Karthago gefunden wurde, kehrt der Pflanzenstängel mit V-förmigen Blattpaaren wieder (Abb. IV,3). Er verkörpert dort jedoch Palmwedel, die einem siegreichen Rennpferd an Schweif und Mähne befestigt wurden. Für alle Beschläge des Typs *Hippo Regius* gilt, dass der Figureschmuck, gleich ob Tier oder Mensch, vor glattem, nicht gepunkteten Hintergrund erscheint.

Der Typ *Hippo Regius* wird in das 7. Jh. datiert, wobei der Schwerpunkt im ersten und zweiten Jahrhundertdrittel liegen dürfte<sup>16</sup>. Die kleine Gruppe der schmallänglichen, randlich profilierten Beschläge dürfte dagegen erst im fortgeschrittenen 7. Jh. aufgekomen sein. Hierauf deutet allein schon die schmallängliche Beschlagform, die während der ersten Hälfte des 7. Jhs. mit Ausnahme sogenannter leierförmiger Beschläge nicht üblich war. Leider fehlen nicht nur bei allen drei nordafrikanischen Beschlägen, sondern auch bei den meisten formverwandten nahöstlichen Exemplaren Bügel und Dorn, die weitere wichtige

<sup>12</sup> H. R. HURST, *Excavations at Carthage: The British Mission 2,1. The circular harbour, north side. The sites and finds other than pottery. Contributions by C. Duhig et. al.* (Oxford 1994) 262f. Abb. 14.2, 3.

<sup>13</sup> Vgl. G. B. DE ROSSI, *Capsella pensile africana rappresentante un cavaliere armato di lungha asta crociforme*, in: *BARC* 5, 2, 1891, 133–138. – Für die Möglichkeit, das Stück neu aufnehmen zu können, bin ich Prof. Dr. Erwin Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico, zu herzlichem Dank verpflichtet.

<sup>14</sup> MACKENSEN (Anm. 3) 539 Abb. 2, 11.

<sup>15</sup> Zuletzt ausführlich F. Baratte, *Une boucle de ceinture trouvé à Matifou/Rusguniae*, in: *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 1996, 144–151.

<sup>16</sup> RIEMER (Anm. 10) 217; SCHULZE-DÖRRLAMM (Anm. 7); EGER (Anm. 3).

Hinweise auf die chronologische Stellung geben könnten. Für das vorliegende Stück kann daher nur vorsichtig eine Zeitstellung von der Mitte des 7. Jhs. bis in die Zeit um 700 vorgeschlagen werden. Es gehört damit bereits in die Spätzeit des byzantinischen Nordafrika. Die relativ scharfe Gravur macht wahrscheinlich, dass der Beschlag nicht allzu lange getragen und möglicherweise mit seinem Träger begraben wurde. Denn trotz des samt Dorn fehlenden Schnallenbügels ist der Beschlag ansonsten sehr gut erhalten. Das ist eher für Grabfunde typisch und spricht tendenziell gegen einen Siedlungsfund.

### Abbildungsnachweis

Abb. I, II; IV,1: Foto u. Zeichnung Verf.; Abb. III: EGER (Anm. 9) 171 Abb. 4,1; Abb. IV, 3–4: MACKENSEN (Anm. 4) 539 Abb. 2, 10–11.

# Paul der Perser ↵ ( Christ und Philosoph im spätantiken Sasanidenreich

Von PETER BRUNS

Das Thema „Glaube und Vernunft“ beschäftigt die Kirche nicht erst seit den jüngsten Tagen einer als spannungsvoll empfundenen Moderne. Bereits von den ersten Anfängen der christlichen Apologetik im zweiten Jahrhundert war ihr der kritische Dialog mit der heidnischen Umwelt aufgegeben. Das eigentümliche Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft läßt sich freilich nicht im Horizont der Harnack'schen These von der Hellenisierung des Christentums auflösen. Viel zu komplex ist nämlich der Prozeß von Widerspruch und Angleichung, der sich auf verschiedenen Ebenen und in völlig unterschiedlichen sprachlichen und kulturellen Milieus der Antike vollzog. In der Rückschau vermittelt das griechische Christentum in seiner byzantinischen Gestalt ein imponierendes Bild innerer Geschlossenheit; doch sind vom Ursprung her in der Synthese von Glaube und Vernunft Spannungen enthalten, die nicht immer zum Ausgleich kamen. Dieser Zusammenhang soll am Beispiel einer Persönlichkeit außerhalb des Römischen Reiches aufgezeigt werden: des Philosophen und Bischofsanwärters Pauls des Persers.

## I. Person und Werk

Genauere Identität und Lebensdaten des Paul von Nisibis, auch „Paul der Perser“ genannt, stellen den Historiker vor kaum lösbare Schwierigkeiten. Die Quellen nennen insgesamt vier bedeutende Gestalten dieses Namens, welche zwar rein chronologisch ein und dieselbe Person sein könnten, jedoch erscheint uns eine solche Identifikation historisch wenig wahrscheinlich: a) Paul der Perser, der Antimanichäer, b) Paul der Perser (von Nisibis), der Gewährsmann des Junilius Africanus, c) Paul der Perser, der Kirchenmann und Metropolit von Nisibis, d) Paul der Perser (der Philosoph von Rew-Ardaschir), Autor einer Einführung in die Logik des Aristoteles. Giovanni Mercati<sup>1</sup> ging seinerzeit im Anschluß an die Edition von Kihn<sup>2</sup> davon aus, daß es sich bei den Genannten um ein und dieselbe Person handele. Anton Baumstark<sup>3</sup> hingegen nahm drei verschiedene historische Persönlichkeiten an. Er identifizierte den Apologeten (a)

<sup>1</sup> G. MERCATI, Per la vita e gli scritti di „Paolo il Persiano“. Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano, in: Note di letteratura biblica e cristiana antica, hrsg. v. G. MERCATI, Studi e Testi 5 (Roma 1901) 180–206.

<sup>2</sup> H. KIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis (Freiburg 1880).

<sup>3</sup> Vgl. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922/Nachdruck Berlin 1968) 120f., unter besonderer Berücksichtigung der chronologischen Schwierigkeiten. Das

mit dem Gewährsmann des Junilius Africanus (b), unterschied aber zwischen dem Metropolit von Nisibis (c) und dem Philosophen, der gerne Metropolit geworden wäre (d). Dimitri Gutas<sup>4</sup> ließ die Identitätsfrage offen und beschäftigte sich unter Berücksichtigung der Untersuchungen von Arkoun und Pines<sup>5</sup> ausschließlich mit dem Philosophen aus Rew-Ardaschir. Zuletzt hat noch Michael Maas<sup>6</sup> darauf verwiesen, daß der Antimanichäer Paul (a) eine rätselhafte Persönlichkeit sei, welche nicht mit dem Philosophen aus der Persis gleichgesetzt werden dürfe. Angesichts dieser prekären Ausgangslage wäre es daher geradezu vermessen, wollte man eine allseits zufriedenstellende Lösung dieses Problems vorlegen. Dennoch erscheint es mir sinnvoll, einen Blick auf die divergierenden Traditionen zu werfen. Vier Überlieferungsstränge lassen sich im einzelnen herausarbeiten:

a) Ein gewisser Paul aus Persien, d. h. aus dem Sasanidenreich stammend und von christlichem Glauben (Παύλου τοῦ Πέρσου τοῦ Χριστιανοῦ) nahm 527 auf Geheiß der beiden Herrscher Justin und Justinian an einer Disputation gegen den Manichäer Photin<sup>7</sup> teil. Von ihm sind Rede und Gegenrede (PG 88,529–552. 552–557) erhalten. Dieses „Religionsgespräch“ oder, besser gesagt, Verhör, stand ganz im Zeichen der antimanichäischen Gesetzgebung des Kaisers Justin und seines Neffen Justinian. Der Präfekt Theodor stand der dreitägigen Debatte vor, der der angeklagte Manichäer Photinus in Ketten folgte. Diskutiert wurden die klassischen Themen wie die Erschaffung der Seelen, der ontische Dualismus, die Autorität des Alten Testaments usw. Ungewöhnlich waren solche Vorkommnisse keineswegs. Seit den Tagen Schapurs hatten die römischen Kaiser, angefangen bei Diokletian, den Manichäismus als Religion des persischen Erbfeindes im Reich einzudämmen versucht. Die christlichen Kaiser machten hiervon keine Ausnahme. Auch gab es seit den Tagen Jazdegerds I. (410) zwischen Byzanz und Persien eine rege Austauschdiplomatie<sup>8</sup>, die selbst in Kriegszeiten nicht völlig unterbrochen wurde. Die Präsenz eines persischen Theologen in Konstantinopel, auch wenn dieser sich vielleicht nicht der reichskirchlichen Orthodoxie erfreute, war daher nichts Aufregendes. Maas<sup>9</sup> schließt die Option, diesen Kont-

---

Hauptproblem ist die Datierung der nestorianischen Gesandtschaft an Justinian I. Schon bei Ebedjesu, BO 3,1,87f., finden wir die Gleichsetzung des Exegeten mit dem Philosophen.

<sup>4</sup> D. GUTAS, Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād, in: *Der Islam* 59/60 (1982/83) 231–267.

<sup>5</sup> Zur Diskussion der bisherigen Forschung vgl. GUTAS (Anm. 4) 232 Anm. 1.

<sup>6</sup> M. MAAS, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean* (Tübingen 2003). Es bleibt freilich abzuwarten, ob die Forschung Maas' oft eigenwillige Thesen übernehmen wird oder nicht. Die Standardausgabe von Kihn kann er jedenfalls nicht ersetzen. Eine kritische Besprechung hat jüngst TH. HAINTHALER in: *ThPh* 79 (2004) 589–591 vorgelegt.

<sup>7</sup> H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (München 1959) 386, identifiziert den antimanichäischen Apologeten (a) mit Paul von Nisibis (b).

<sup>8</sup> Zur Rolle des Episkopats bei der Pendeldiplomatie vgl. N. GARSOÏAN, *Le rôle de la hiérarchie chrétienne dans les relations diplomatiques entre Byzance et les Sassanides*, in: *REArm* 10 (1973/74) 119–138; L. SAKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque-orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles* (Paris 1986).

<sup>9</sup> Vgl. MAAS (Anm. 6) 17.

roverstheologen mit dem in den *instituta* des Junilius erwähnten Paul (b) gleichzusetzen, grundsätzlich nicht aus, auch wenn hier eine chronologisch nicht unmögliche Lücke von etwa fünfundzwanzig Jahren klafft.

b) Junilius (Junillus) Africanus erwähnt in seinen *instituta* einen gewissen „Paul den Perser“, der seine Ausbildung in Nisibis genossen habe (...*quendam Paulum nomine, Persam genere, in Nisibi edoctum*), als den Autor eines griechischen Handbuchs zur Exegese. *Persa genere* meint nicht zwingend die Herkunft aus der Innerpersis (Fars), sondern zunächst nur die Zugehörigkeit zum Sasanidenreich. Die Tatsache, daß dieser Paul seine Ausbildung in Nisibis erhalten hatte, spricht eher für den Raum Nordmesopotamien und die Gebirgsländer jenseits des Tigris. Auf Anraten des Bischofs Primasius von Hadrumet habe Junilius um 542 als Quaestor des Kaiserpalastes in Konstantinopel das Werk Pauls des Persers ins Lateinische übertragen, bearbeitet und dann unter dem Titel *instituta regularia divinae legis* als Leitfaden für das Theologiestudium veröffentlicht. Maas unterstreicht, daß wir über die Person des Primasius von Hadrumet größere historische Gewißheit erlangen können als über „Paul den Perser“. Anders als zuvor Kihn, der im lateinischen Text des Junilius noch eine wortgetreue Übertragung des griechischen (ursprünglich syrischen?) Originals vermutete, nimmt Maas einen höheren Redaktionsanteil an der jetzt vorliegenden Fassung der *instituta* an. Da uns der griechische Text nicht überkommen ist, bleibt jeder Rekonstruktionsversuch ungewiß. Man müßte im einzelnen die gesamte syrische Literatur zur Schule von Nisibis<sup>10</sup> und dem dortigen Lernprogramm durchforsten, um die Übereinstimmungen mit den *instituta* herauszufiltern, ein hoffnungsloses Unterfangen, für das ein einziges Forscherleben nicht ausreicht. Bei der Neuordnung der theologischen Studiengänge im Westen nach der Auflösung des nordafrikanischen Vandalenreiches war gewiß nicht zu erwarten, daß Leute wie Primasius von Hadrumet die orientalischen Verhältnisse von Nisibis eins zu eins im Westen kopiert hätten. Aber man holte sich aus dem Osten wichtige Anregungen und paßte sie den eigenen Vorstellungen an. Nur läßt sich dieser Adaptationsprozeß in allen Einzelheiten nicht mehr lückenlos rekonstruieren. Unstrittig ist, daß die bei Junilius überlieferten und auf die lateinischen Verhältnisse adaptierten *instituta* das hohe wissenschaftliche Niveau im östlichen Lehrbetrieb widerspiegeln und in jener Zeit als vom Westen unerreichte Norm angesehen wurden.

c) Eine ganze Generation später als der Antimanichäer Paul wirkt der Kirchenmann gleichen Namens. Die syro-arabische Überlieferung, oder genauer die Chronik von Seert im 32. Kapitel über den Katholikos Joseph, kennt einen „Paul von Nisibis“, der nach dem Friedensschluß zwischen Justinian (527–565) und Chosrau (531–578) an einer Disputation über den Glauben teilgenommen habe:

„Man berichtet, daß Justinian nach dem Friedensschluß mit Chosrau diesen bat, ihm einige persische Weise zu senden. Chosrau sandte ihm Paul, den Metropolit von Nisibis, Mari,

<sup>10</sup> Vgl. A. VÖÖBUS, *Statutes of the School of Nisibis* (Stockholm 1962); DERS., *History of the School of Nisibis* (Louvain 1965).

den Bischof von Balad, Barsauma, den Bischof von Qardu, Ischai, einen Exegeten zu Seleukia, Ischojahb von Arzun, den späteren Katholikos des Ostens, und Babai, den Bischof von Schigar. Er (der Kaiser) empfing alle mit Ehren. Die Disputation, die aufgeschrieben wurde, dauerte drei Tage. Sie (die Perser) bekannnten den orthodoxen Glauben. Nachdem der Kaiser Babai nach Schrift und Väterstellen als Beweis gefragt hatte, womit dieser offensichtlich den Herrscher beeindruckte, fährt der Bericht fort: Sie gaben ihm zu verstehen, daß weder die Natur ohne Hypostase, noch die Hypostase ohne Natur bestehen könne, weswegen auch konsequenterweise die zwei Naturen nicht eine einzige Hypostase sein könnten. Justinian hörte sie an und sandte sie mit Ehren überhäuft zurück. Aber er änderte in der Folge seine Ansicht, indem er Diodor und seine Gefährten mit dem Bann belegte.“<sup>11</sup>

Der Abschluß dieses Berichtes in der Chronik von Seert erweckt den Eindruck, das Glaubensgespräch mit Paul von Nisibis und seinen Begleitern habe noch vor dem Drei-Kapitel-Streit und der Verurteilung 553 stattgefunden. Indes sind noch weitere Datierungsmöglichkeiten denkbar. Daher legt Antoine Guillaumont<sup>12</sup> als Friedensschluß nicht den von 532 zugrunde, sondern den zweiten aus dem Jahre 561, so daß die persische Mission in die Hauptstadt nicht vor 562/63 angesetzt werden kann. Der Herausgeber Addai Scher hingegen spricht sich für eine Frühdatierung aus und votiert für die Severianerkonferenz von 533, da er an einer Identifizierung Pauls von Nisibis (c) mit dem Gewährsmann des Junilius Africanus (b) und dem Antimanichäer (a) unbedingt festhalten will. Der Kopte Abû-l-Barakât<sup>13</sup> bestätigt den Rechenschaftsbericht von dieser Disputation an den Hofarzt Qiswai, einem Vertrauten des persischen Großkönigs Chosrau I., doch kann er ihn wie die übrigen miaphysitischen Kirchenschriftsteller wegen der christologischen Terminologie („zwei Naturen und zwei Hypostasen, zu einem Prosopon geeint“) nur mißbilligend zitieren. Die in manchen Punkten umstrittene Chronik von Arbela, sozusagen das Bischofsbuch der Diözese, bietet ferner die Nachricht, aufgrund derer Paul von Nisibis unter dem Katholikats des Mar Aba (540–552) dreißig Jahre lang die Schule Arbela in der Adiabene geleitet habe, 551 von jenem zum Bischof von Nisibis geweiht worden sei und dieser Diözese bis zu seinem Tode im Jahre 571 vorgestanden habe. 554 habe Paul an einer Synode des Katholikos Joseph teilgenommen, welche in Opposition zum II. Constantinopolitanum (553) die Autorität des Theodor von Mopsuestia für die persische Kirche erneut bestätigte.

d) Von herausragender Bedeutung für die Philosophiegeschichte ist schließlich jene „bewunderungswürdige Einführung in die Logik“, welche nach dem Zeugnis des Barhebraeus, *chron. eccl.* II,97f.<sup>14</sup>, unter dem Katholikats des Eze-

<sup>11</sup> PO 7,187f. Die Darstellung der Ereignisse ist tendenziös. Der Chronist läßt die nestorianische Sache bei der Disputation vor dem Kaiser triumphieren, kann aber keine Gründe für den angeblichen Gesinnungswandel geltend machen. Bei der starken miaphysitischen Präsenz in der östlichen Reichshälfte war Justinian keineswegs gewillt, den außerhalb des Reiches lebenden „Nestorianern“ entgegenzukommen. Immerhin hörte sich der Kaiser die extremen Positionen der Diphysiten geduldig an, wohl weil er ihre Rolle als fünfte Kolonne beim persischen Erbeind zu schätzen wußte.

<sup>12</sup> Vgl. A. GUILLAUMONT, Justinien et l'Église de Perse, in: *DOP* 23/24 (1969) 39–66.

<sup>13</sup> Vgl. BAUMSTARK (Anm. 3) 120 Anm. 9.

<sup>14</sup> Ausgabe von J.-B. ABBELOOS/Th. J. LAMY, *Chronicon ecclesiasticum I-II* (Lovanii 1872–



chiel (577?-580), dem Nachfolger des Joseph († 575/76) und Paul II. († 570/7?), von einem gewissen Paul dem Perser angefertigt wurde. Dieser „war in den kirchlichen Lehren wie auch der Philosophie der Heiden bewandert“ und wollte gerne Bischof in der Persis werden. Da ihm die Zustimmung des christlichen Volkes versagt blieb, habe er sich schließlich, so Barhebraeus, mit den Magiern zusammengetan und sei einer von ihnen geworden. Letztere Nachricht wird durch die nestorianische Tradition unerwartet bestätigt. Als Miaphysit hatte Barhebraeus ein gewisses Interesse daran, von den Zwistigkeiten innerhalb der nestorianischen Hierarchie zu berichten und sie in einem ungünstigen Licht erscheinen zu lassen, denn der Maphrian fühlte sich als der Vertreter des authentischen Christentums in Persien. Daher wird man seine Ausführungen nicht zu pressen haben, doch stimmen sie im Falle Pauls des Persers mit der ostsyrischen Überlieferung überein. Freilich läßt Barhebraeus die religiöse Herkunft Pauls unerwähnt. Vielleicht stammte dieser tatsächlich aus dem Magiertum und kehrte aus persönlicher Unzufriedenheit über seine Mitbrüder wieder zu seiner ursprünglichen Religion zurück, zumal da selbst unter dem „aufgeklärten“ Chosrau<sup>15</sup> eine öffentliche Konversion zum Christentum nicht gerne gesehen wurde und durchaus mit dem Tode bestraft werden konnte.

Aus Sicht des gegnerischen konfessionellen Lagers nimmt die Chronik von Seert auf die Ereignisse im 24. Kapitel über Chosrau Anoschurwân Bezug:

„Er (der Großkönig) war sehr bewandt in der Philosophie, die er, wie man sagt, bei Mar Barsauma, dem Bischof von Qardu<sup>16</sup>, während seines Aufenthaltes in der Gegend dort gelernt habe, sowie bei Paul, dem persischen Philosophen, der, nachdem er den Metropolitan-sitz von Persien nicht erlangen konnte, vom Christentum abfiel. Er (der Großkönig) hatte Sympathien für die Christen und zog ihre Religion den anderen vor. Als jedoch der Friede zwischen ihm und den Griechen gebrochen worden war und Mar Aba (540–552) zögerte, mit ihm ins Land der Griechen zu reisen, änderte er sein Verhalten und zeigte offen seinen Haß. Dennoch blieben die Christen in seinem Dienst, wie sie zuvor seinem Vater gedient hatten. Chosrau schloß sich der Religion Manis an, der zwei ewige Gottheiten annahm: eine gute und eine schlechte, und verwarf die Religion des Zarathustra.“<sup>17</sup>

1877), hier II,98: *Eo tempore scientiis ecclesiasticis et profana philosophia inclaruit Paulus Persa, qui admirabilem introductionem in dialecticam composuit. Sperabat ille se metropolitanam Persidis fore, cumque eum populus recusaret, permixtus est magis et ipse magiam professus est.*

<sup>15</sup> Vgl. dazu P. BRUNS, Beobachtungen zu den Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen im Sasanidenreich, in: RQ 103 (2008) 82–112, hier 106–109.

<sup>16</sup> Über diesen Bischof als Lehrer des persischen Großkönigs wußte man gerne noch mehr, doch scheinen sich keine Schriften von ihm erhalten zu haben. Tatsache ist, daß in der Zeit des Chosrau die schönen Künste und die Philosophie allenthalben aufblühten. Die Christen waren am allgemeinen gesellschaftlichen Leben beteiligt und verbreiteten das klassische griechische Erbe, vor allem die Medizin (Galen), im gesamten Sasanidenreich vgl. PH. GIGNOUX, L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide, in: JA 289 (2001) 217–236. Leider geht GIGNOUX auf Paul den Perser nicht eigens ein.

<sup>17</sup> PO 7,147. Daß sich Chosrau dem Manichäismus angeschlossen habe, ist wenig wahrscheinlich, da der Zoroastrismus so etwas wie die „Staatsreligion“ der Sasaniden war. Gleichwohl gab es unter Chosraus Vorgänger Kabâdh I. am Hofe gewisse Sympathien für Mazdak, den Begründer des Mazdakismus, den der Chronist offensichtlich mit Mani verwechselt hat.

Es fällt auf, daß der nestorianische Chronist die wenig schmeichelhaften Vorgänge um Paul den Perser und dessen Glaubensabfall ausdrücklich erwähnt. Pauls Apostasie stellt ein nicht zu leugnendes historisches Faktum dar, das selbst in der offiziellen Chronik von Seert nicht wegetuschiert wurde. Zu einer vollständigen *deletio memoriae* sah sich die ostsyrische Kirchengeschichte im Falle des Persers Paul wohl auf Grund von dessen nicht geringen schriftstellerischen Verdiensten indes nicht imstande. Gleichwohl verlangt die negative Beurteilung Pauls unter den eigenen Gesinnungsgenossen nach einer hinreichenden Erklärung. Sie scheint mir mit der Erwähnung des heiligmäßigen Bekenners Mar Aba I. (540–552)<sup>18</sup> zusammenzuhängen. Dieser hatte als Katholikos große Schwierigkeiten, die Jurisdiktion seines Stuhles von Seleukia-Ktesiphon auf das südliche Mesopotamien und das persische Kernland (Fars) auszudehnen, und stieß bei diesen Vorstößen immer wieder auf den Widerstand seiner Suffragane und anderer ehrgeiziger Metropoliten, die eifersüchtig über ihre Vorrechte wachten. Hinter diesen Konflikten verbargen sich vor allem landsmannschaftliche, sprachliche und auch kulturelle Rivalitäten<sup>19</sup>. Dennoch gelang es Mar Aba, durch geschickte Diplomatie die widerspenstigen Mitbrüder zu zähmen. Zeitlich bringt die Chronik von Seert das Wirken Pauls des Persers mit dem Katholik des Mar Aba zusammen, was jedenfalls vor der Datierung des Barhebraeus anzusetzen ist. Gleichwohl erscheint es historisch sehr wahrscheinlich, daß Pauls Verhältnis zu den regierenden Katholiki auf Grund persönlicher Mißliebigkeiten und nicht zuletzt, wie noch zu zeigen sein wird, wegen der theologischen Differenzen höchst gespannt war.

Fazit: Aus dem bisher Gesagten ist ersichtlich, daß der Philosoph Paul (d) nicht mit dem Metropolit von Nisibis<sup>20</sup> (c) identisch sein kann. Den bei Junilius genannten Paul (b) mit dem Autor der Schrift gegen Photin (a) zu identifizieren, ist zwar chronologisch durchaus möglich, doch wegen der weiten Verbreitung des Namens Paul nicht mit Sicherheit zu erweisen. Daß der spätere Metropolit von Nisibis (c) sich bereits zu Beginn der Regentschaft Justinians in

---

Mazdak wollte ähnlich wie Mani eine religiöse Reform im Sasanidenreich einleiten. Doch scheiterte seine sozial-utopische Bewegung nicht zuletzt wegen der mangelnden Resonanz unter den Magiern und den mit ihnen verbündeten Adeligen kläglich.

<sup>18</sup> Vgl. PO 7,154–170. Von Mar Aba sind zahlreiche Briefe und Kanones erhalten. Als Konvertit aus dem Zoroastrismus hatte er mancherlei Einschränkungen durch die persischen Behörden zu erdulden.

<sup>19</sup> Auch noch im späten achten Jahrhundert hatten die Katholiki, die überwiegend aus dem Aramäerland kamen, nicht selten Rangstreitigkeiten mit den Metropolitern aus der Persis auszutragen. So spricht z. B. Timotheus I. von seinem Amtsbruder nur als dem „Tyranen von Fars“, vgl. O. BRAUN, Ein Brief des Katholikos Timotheus I. über biblische Studien des 9. Jahrhunderts, in: OrChr 1 (1901) 299–313, hier: 313 Anm. 5. Gemeint ist wohl Bischof Babai, der sich dem Katholikos nicht unterordnen wollte. Timotheus war es offensichtlich gelungen, eines der so häufigen Schismen der Persis nicht ohne große Zugeständnisse an die aufständische Partei beizulegen. Vgl. auch seine abfälligen Bemerkungen über das arrogante und raffgierige Gebaren des Bischofs von Mukran (Gedrosien), das jeglicher evangelischer Armut spottete: *ep. XIII ad Sergium* (CSCO 74,107f./75, 70f.).

<sup>20</sup> So auch BAUMSTARK (Anm. 3) 246 Anm. 8.

Konstantinopel aufgehalten und mit Manichäern (a) disputiert habe, ist hingegen chronologisch weniger wahrscheinlich.

Man wird daher gut daran tun, die einzelnen Überlieferungsstränge auch künftig gewissenhaft auseinanderzuhalten. Wir gehen daher im Folgenden von vier verschiedenen Personen aus und wenden uns nun der letzteren zu, dem Philosophen Paul von Rew-Ardaschir, der gerne Metropolit von Persien geworden wäre.

## II. Ein philosophischer Traktat mit Widmung

Was nun die Überlieferung der „Einführung in die Logik“<sup>21</sup> anbelangt, so enthält das Manuskript<sup>22</sup> im Incipit eine Widmung des Autors an den persischen Großkönig Chosrau<sup>23</sup>. Gemeint ist Chosrau I. Anoschurwan („mit der unsterblichen Seele“), der von 531 bis 578 regierte. Wenn Barhebraeus' Datierung nach den Jahren der Katholikoi zutrifft, dann können es nur die letzten Lebensjahre Chosraus, also die siebziger Jahre des sechsten Jahrhundert gewesen sein, in denen Paul diese Einführung in die Logik fertigstellte. Im Explicit wird ein gewisser Paul der Perser aus der Stadt „Dair-i-schahr“ als Autor genannt. Dieser syro-persische Ortsname, den man im Deutschen mit „Klosterstadt“<sup>24</sup> überset-

<sup>21</sup> Ausgabe bei J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca IV* (Leiden, 1875) syr. 1–32 (Text), 1–30 (latein. Übersetzung.). Die „Neuausgabe“ von J. TEIXIDOR, in: *Semitaica* 47 (1997) 117–138, ist ohne Wert, da sie lediglich die S. 5–10 von LAND nachgedruckt und mit einer französischen Übersetzung versehen hat. Die zahlreichen *emendanda* in LANDS lateinischer Übersetzung lassen erkennen, daß es um die Qualität des einzigen syrischen Manuskripts nicht sonderlich gut bestellt ist.

<sup>22</sup> BL add. 14660, fol. 55v–67r. Eine Beschreibung bietet W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum III* (London 1872) 1160a–1162b. Diese Sammelhandschrift enthält die folgenden Werke: 1. Kommentar des Probus zu Aristoteles' ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, 2. Ein Traktat des Severus Sêbôkht („die Dreifaltigkeit erlöst“), Bischof von Qenneschrîn, 3. Ein Brief des Severus Sêbôkht an den Priester Aitlâhâ über gewisse Termini in ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, 4. Ein Mêmrà Pauls des Persers, 5. Eine anonyme Isagoge, aus dem Griechischen übersetzt von einem gewissen Mönch namens Athanasius, 6. Ein Scholion des Sergius von Reschaina über das Schema.

<sup>23</sup> Zu diesem bedeutenden Großkönig vgl. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (Kopenhagen 1944) 363–440; G. RAWLINSON, *The Seventh Great Oriental Monarchy or the Geography, History, and Antiquities of the Sassanian or New Persian Empire* (London 1876) 379–458. Ein noch immer nicht überholtes Standardwerk zur Philosophie in der Sasanidenzeit ist L.-CH. CASARTELLI, *La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides* (Paris 1884). E. RENAN, *De philosophia peripatetica apud Syros* (Paris 1852).

<sup>24</sup> CASARTELLI (Anm. 23) 1, geht in seinen Ausführungen zur Religionsgeschichte der Sasaniden auf dieses Problem mit keiner Silbe ein. Der *Thesaurus Syriacus* I, 854, kennt zwar ein Kloster namens *dairâ d-rîšâ* (*mon. Risciae, i. e. Capitis in regione Maragae*), doch liegt dies in Aserbeidschan. LAND (Anm. 21) IV, 99 kommt zu dem Ergebnis: *Videtur genuine Persicum esse ... dair et in hac lingua pro monasterio, šar s. šâr s. šahr pro urbe dicitur, ita ut urbem monasterio vel monasterii ornatam, Christianam igitur, illud significare verisimile sit*. Doch ist dieser Ort, wie er eingestehen muß, auf keiner Karte verzeichnet. Mit RENAN und WRIGHT nimmt er daher eine korrupte Lesart im Kolophon an.

zen könnte, ist lexikalisch und geographisch nicht belegt. Da uns lediglich ein einziges Manuskript zu Gebote steht, ist dieser offenkundige Schreibfehler nur durch Konjekturen zu beheben. Am einfachsten wird es sein, statt *d-men dair-i-šar* ein *d-men rišar* zu lesen, zumal da die Verwechslung von *d* und *r* im Syrischen unvermeidlich ist. Rischahr ist als Kurzform für Rew-Ardaschir<sup>25</sup> gut bezeugt und war eine Metropole in Fars südwestlich von Istachr, dem Stammsitz der Sasaniden am Persischen Golf. Schon seit den Anfängen der Sasanidenära gilt diese auf den Dynastiebegründer Ardaschir Papakan zurückgehende Siedlung als Zentrum des christlichen Lebens<sup>26</sup> in der Innerpersis. Neben einer einheimischen aramäisch-persischen Gemeinde gab es dort auch griechischsprachige Christen<sup>27</sup>, die unter Schapur aus Antiochien deportiert und angesiedelt worden waren. Als Handwerker, Kaufleute oder Ärzte wirkten sie unter der einheimischen Bevölkerung und trugen so nicht nur zur Verbreitung des Evangeliums, sondern auch der griechischen Kultur und Lebensart in Persien bei. Bischöflicher Metropolitansitz wurde Rew-Ardaschir im fünften Jahrhundert, nachdem die allgemeine Verfolgung abgeflaut war und das kirchliche Leben neu organisiert werden konnte. Durch die zahlreichen Konversionen aus der persischen Mittel- und Oberschicht, von denen uns die Märtyrerakten Zeugnis geben, dürfte der Bischofssitz noch zusätzlich an allgemeinem Ansehen gewonnen haben.

Pauls Abhandlung über die Logik des Aristoteles hebt feierlich getragen mit einer devoten Widmung an den Großkönig an: „Dem glückseligen Chosrau, dem König der Könige, dem Besten der Mannen. Paul, dein Knecht, Gruß!“<sup>28</sup> Eine solche Begrüßungsformel entspricht durchaus dem persischen Hofzeremoniell, welches zunächst mit der üblichen Proskynese begann und später dann in die förmliche Anrede „O Erster der Menschen“<sup>29</sup> überging. Auch in der Sasanidenära ist der Großkönig vor allem gottähnlicher Kosmosherrscher, er repräsentiert die Sonne und den Mond, er stammt von göttlichem Samen und ist eingehüllt in den Glücksglanz<sup>30</sup>, der wie ein feuriger Nimbus sein Haupt umgibt. Nicht zufällig nennt Paul Chosrau den „Glückseligen“ (syr. *gaddânâ*), liegt doch diesem Begriff eine tiefe Verbindung zur persischen Religionsgeschichte<sup>31</sup> zu-

<sup>25</sup> Vgl. hierzu die Anmerkungen von W. SCHWAIGERT, Das Christentum in Hûzistân im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410, (Marburg 1988) 199. Zur Lage der Stadt vgl. die Karte bei G. MESSINA, Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia antica (Roma 1947) 64. MESSINA nimmt zwei Städte gleichen Namens an, doch ist die spätere kirchliche Metropole im persischen Kernland zu suchen. Genauer ist die Topographie bei J. M. FIEY, Diocèses syriens orientaux du Golf Persique, in: Mémoires Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (Louvain 1969) 180 f.

<sup>26</sup> Vgl. SCHWAIGERT (Anm. 25) 13.

<sup>27</sup> Vgl. SCHWAIGERT (Anm. 25) 38.

<sup>28</sup> LAND (Anm. 21) IV,1,3.

<sup>29</sup> Vgl. dazu G. WIDENGREN, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965) 310–319, bes. 317. Der syrische Text entspricht genau dem Pahlavi *martân pâbrom*.

<sup>30</sup> Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 313.

<sup>31</sup> Vgl. die Untersuchung zum *farrab*-Begriff bei H. W. BAILEY, Zoroastrian problems in the ninth-century books (Oxford 1943, <sup>2</sup>1971) 1–51, bes. 4–8 mit dem awestischen Hymnus auf das strahlende Glück.

grunde. Das philosophische *opusculum* wird der Majestät als geistiger Tribut offeriert: „Opfergaben sende ich Euch, was nicht verwundert, denn auch aus dem Paradiese Eurer Herrschaft bringt man Euch Opfergaben dar. Von den Geschöpfen Gottes opfert man dem Gotte Gaben.“<sup>32</sup> Wie selbstverständlich hält Paul an der Göttlichkeit des Großkönigs fest. In den Inschriften und der Pahlavi-Literatur<sup>33</sup> heißen die sasanidischen Könige nämlich *bag*, was mit dem aramäischen Ideogramm *alâhâ* geschrieben wird. Das *alâhâ* des syrischen Textes kann also unmöglich den wahren biblischen Gott meinen, sondern nur den Gottkönig, der gegenüber dem Hochgott Ahura Mazda und dem Götterkollektiv (*yazatân*) zur dritten Kategorie des persischen Pantheons gehört. Die philologische Unbekümmertheit, mit der ein christlicher Philosoph wie Paul der Perser zu Werke geht, kann den heutigen Leser daher nur verwundern. Zugleich stellt sich damit auch die Frage nach der Ursprache des vorliegenden Dokumentes: War es ursprünglich auf syrisch oder pahlavi verfaßt? Manche Forscher<sup>34</sup> gehen davon aus, daß Pauls Traktat aus dem Syrischen ins Pahlavi übersetzt worden sei und halten es denn auch nicht für völlig ausgeschlossen, daß Chosrau eine Schrift auf syrisch lesen konnte. Doch sind Zweifel<sup>35</sup> angebracht. Zwar war das Pahlavi<sup>36</sup> in jenen Tagen stark von aramäischen Wörtern durchsetzt und es wimmelte darin nur so von Ideogrammen<sup>37</sup>, doch auf Grund der völlig anderen Schrift und Aussprache – wie alle Iraner hatten auch die Sasaniden ihre Schwierigkeiten mit den semitischen „Knacklauten“ – war die Lektüre eines rein syrischen Textes für den Perser ohne größere Mühe<sup>38</sup> nicht möglich. Pauls Diktion ist nicht nur, wie wir gesehen haben, in der Widmung durch und durch

<sup>32</sup> LAND (Anm. 21) IV, 1, 5–7. Man denke etwa an die Völkerschaften der Persepolis-Reliefs, vgl. dazu W. HINZ, Altiranische Funde und Forschungen (Berlin 1969) 94–96 und die berühmten Tributprozessionen, vgl. E. E. HERZFELD, Iran in the Ancient East (New York 1988) Abb. 47. Die Sasaniden knüpften gerne an die glorreiche Vergangenheit an.

<sup>33</sup> Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 315 Anm. 13, und auch den religionsgeschichtlichen Hintergrund, der auf den S. 118f. skizziert wird. Noch in muslimischer Zeit schimmert diese Bedeutung durch, wenn die Abbasiden ihre neue Hauptstadt gut persisch Bagh-dâd („gottgegeben“, „gottgeschaffen“) nennen, vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 17.

<sup>34</sup> So etwa CHRISTENSEN (Anm. 23) 427 Anm. 4: „Nous pourrions supposer que le traité de Paulus a été traduit du syriaque en pehlvi, mais il n'est peut-être pas absolument invraisemblable que Khusrô ait su lire le syriaque.“

<sup>35</sup> Die Diskussion wird bei GUTAS (Anm. 4) 244 Anm. 29, resümiert.

<sup>36</sup> Vgl. F. SPIEGEL, Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen. Erster Teil: Grammatik der Huzvâresch-Sprache (Wien 1856) 35: „Einige Perser“, so Ibn Muqaffa, „gebrauchen die alte syrische Sprache, die man in Babylon sprach und lesen sie auf Persisch.“ Gedacht ist wohl an das Reichsaramäisch, die *lingua franca* des Achämenidenreiches, als deren legitime Tochter und Erbin das Syrische angesehen werden kann. Nach Ibn Muqaffa diente das *nîm kashta* mit seinen 28 Buchstaben zur Aufzeichnung philosophischer und medizinischer Werke. Zu den semitischen Wörtern im Pahlavi vgl. SPIEGEL 58–61.

<sup>37</sup> Vgl. E. BLOCHET, Studies in the Pahlavi Grammar (Kalkutta 2005) 6f. Man schrieb syrisch, sprach aber persisch, wie Ibn Muqaffa richtig beobachtete, man sagte also *bag* für *alâhâ*, *shâbanshâh* für *malkâ d-malkê*, *mart* für *gabrâ*, *nân* für *lahmâ* etc.

<sup>38</sup> F. ALTHEIM, Geschichte der Hunnen III (Berlin 1961) 85–94, hier 89, konstatiert daher: „Schwerlich mochte sich Chusrô Anôšarvân das Syrische angeeignet haben.“

persisch<sup>39</sup>, seinen gelehrten Ausführungen zur univoken bzw. äquivoken Verwendung der Begriffe für „Sonne“ und „Feuer“<sup>40</sup> kann nur ein iranischer Muttersprachler folgen, da im Syrischen jeglicher Wortwitz verloren gegangen ist. Die Überlieferung der Handschrift spricht darüber hinaus für die andere, in der jüngeren Forschung favorisierte Option: der Perser Paul übersandte als loyaler Untertan seinem Großkönig die Einführung in die aristotelische Logik auf Pahlavi. Der Bischof und Astronom Severus Sêbôkht („die Dreifaltigkeit erlöst“)<sup>41</sup>, der aus dem Aptonios-Kloster am linken Euphrat stammte und ausschließlich Werke profaner Gelehrsamkeit hinterließ, übertrug schließlich ein gutes Jahrhundert später Pauls Einführung in die Logik aus dem Pahlavi ins Syrische<sup>42</sup> und verleihte sie seiner privaten Sammlung philosophischer Schriften ein. Auf diese Weise entstand ein probates Handbuch für den Philosophieunterricht an den kirchlichen Hochschulen des Zweistromlandes.

Der Dichter und Historiker Agathias († 582) behandelt in seinen fünfbändigen Historien im Anschluß an Prokop den Zeitraum von 552 bis 558. Nach *hist.* 2,28<sup>43</sup> seien für Chosrau von einem Unbekannten griechische Schriften – wie der Zusammenhang zeigt, waren philosophische gemeint – ins Persische übersetzt worden. Agathias bemüht eifrig die Barbarentopik, wenn er sich darüber entrüstet, wie man nur die Originale in eine so bäurische und unmusische Sprache habe übertragen können. Es wäre freilich pure Spekulation, den bei Agathias erwähnten Anonymus mit unserem Paul gleichzusetzen. Doch harmoniert Pauls Übersetzungstätigkeit vollkommen mit Agathias' Angaben zu den philosophischen Vorlieben des persischen Großkönigs für Platon und Aristoteles. Man muß freilich nicht unbedingt davon ausgehen, daß solche Übersetzungen stets über das Syrische<sup>44</sup> gingen, zumal da es kaum frühe Traditionen aus dem fünften Jahrhundert gibt. Das Gros der Übersetzungen stammt nämlich aus dem sechsten Jahrhundert<sup>45</sup>, vorzugsweise aus den zweisprachigen Konventen des oberen Euphrats. Das Beispiel des vom Mazdaismus zum Christentum konvertierten Katholikos Mar Aba, der von seiner Muttersprache her Perser war, als Mönch und Priester ganz in der syrischen Kirchensprache lebte und sein Griechisch in Edessa vervollkommen konnte, stellt keine Ausnahme dar. In den meisten Klöstern gab es griechische Handschriften, und für die gelehrte Theologie war

<sup>39</sup> Auch das syr. Wort „Paradies“ (*pardaisâ*) ist pers. Ursprungs. Die Untertanen des Großkönigs sind seine „Kreaturen“ (*dâm*).

<sup>40</sup> LAND (Anm. 21) IV, 9, 2. Die Schreibung persischer Wörter im Syrischen ist äußerst kompliziert, und so, wie der syrische Text jetzt vorliegt, müssen wir von einer Pahlavi-Grundform ausgehen.

<sup>41</sup> Vgl. BAUMSTARK (Anm. 3) 246 f.

<sup>42</sup> Vgl. GUTAS (Anm. 4) 239 Anm. 16.

<sup>43</sup> PG 88, 1389–1392. Vgl. zu dieser Stelle auch CHRISTENSEN (Anm. 23) 428 f., ALTHEIM (Anm. 38) 89 f.

<sup>44</sup> So die Vermutung bei ALTHEIM (Anm. 38) 89.

<sup>45</sup> BROCK ist dieser Frage in mehreren Beiträgen (II Greek into Syriac and Syriac into Greek; III Aspects of Translation Technique in Antiquity; IV Some Aspects of Greek Words in Syriac; V From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning) nachgegangen, vgl. S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London 1984).

Griechisch unumgänglich. Man darf daher davon ausgehen, daß christliche Philosophen wie Paul der Perser sehr gut griechisch verstanden und ohne Schwierigkeiten ins Pahlavi übersetzen konnten. Wenn ihnen syrische Übersetzungen zu Gebote standen, dann waren sie durchaus in der Lage, diese am Urtext zu korrigieren.

Nachdem Kaiser Justinian im Jahre 529 die Athener Akademie geschlossen und ihren Besitz eingezogen hatte, mußte auch der Neuplatoniker Damascius<sup>46</sup> weichen. Zusammen mit anderen Geistesgrößen seiner Zeit – Simplicius von Kilikien, dem Phrygier Eulamius, dem Lyder Priscianus, den Phöniziern Hermias und Diogenes sowie Isidor von Gaza – begab sich Damascius 531 an den Hof Chosraus in Seleukia-Ktesiphon und genoß dort für gut zwei Jahre die orientalische Gastfreundschaft. Agathias sah in dieser generösen Geste des Monarchen nicht bloß ein taktisches Manöver, sondern eine aufrichtige Vorliebe für die hellenistische Philosophie, besonders aber für Aristoteles. Deshalb stellt es nicht unbedingt eine *captatio benevolentiae* dar, wenn Paul vom Großkönig sagt, die Philosophie sei in ihm<sup>47</sup>. Für kurze Zeit wurde das persische Geistesleben durch die Präsenz hellenistischer Philosophen neubelebt; zu einem dauerhaften „brain drain“ von West nach Ost kam es indes nicht. Der Friedensschluß zwischen den beiden Großmächten leitete eine Epoche der Entspannung ein, die Philosophen kehrten in ihre alte Heimat zurück, wo sie ungestört ihrem Handwerk nachgingen. Im Osten war für sie keine dauerhafte Bleibe, denn anders als ihre syrischen und persischen Kollegen waren sie nicht „inkulturiert“<sup>48</sup>. Ein Mann vom Schlage Pauls des Persers war in drei Traditionskreisen daheim: im griechischen, syrischen und selbstverständlich dem persischen.

### III. Glaube und Vernunft bei Paul dem Perser

Als Paul seine Einführung in die Logik verfaßte, war er noch Christ, wie die reichhaltige Verwendung der Bibelzitate, vornehmlich aus der Weisheitsliteratur des AT<sup>49</sup>, nahelegt. Diese sind sehr mit Bedacht gewählt, um die Brücke von der

<sup>46</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden die Ausführungen bei Agathias, hist. 2,30f. (PG 88,1393–1398); CHRISTENSEN (Anm. 23) 427–31. Vgl. zu Agathias allgemein A. CAMERON, Agathias (Oxford 1970); speziell zu den Sasaniden A. CAMERON, Agathias on the Sasanians, in: DOP 23–4 (1969) 1–150.

<sup>47</sup> LAND (Anm. 21) IV, 1, 4.

<sup>48</sup> CHRISTENSEN (Anm. 23) 428, macht allein die religiöse Intoleranz der Byzantiner für das Abwandern der Intellektuellen in den Osten verantwortlich. Doch die syro-persischen Märtyrerakten zeichnen ein anderes Bild von den real existierenden Verhältnissen im Sasanidenreich. Sensible Geister konnten mit dem Despotismus des „aufgeklärten Philosophenkönigs“ Chosrau keineswegs zufrieden sein. Die mazdakitischen Umtriebe zeugen überdies von einer allgemeinen Gärung und den enormen sozialen Spannungen in der persischen Gesellschaft.

<sup>49</sup> Vgl. die lat. Übers. bei LAND (Anm. 21) IV, 1f. gegen ALTHEIM (Anm. 38) 89, der die Bibelzitate unseres Autors übersieht. Diese erweisen ihn als Kenner der christlichen Überlieferung. Pauls Einführung in die Logik enthält keine Werbung für den Zoroastrismus, daß man ihn unbedingt für einen Magier halten müßte.

biblischen Offenbarung hin zur zeitgenössischen hellenistischen Philosophie und dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des persischen Großkönigs zu schlagen. Die Zitate aus den Schriften des Peripatetikers sind indes in der älteren Forschung hinreichend analysiert<sup>50</sup> worden, während den Entdeckungen Cartellis zum religionsgeschichtlichen Hintergrund nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Paul aber war ein universaler Geist, der sich souverän in den verschiedensten Kulturkreisen bewegte. Er definiert Philosophie als „wahre Erkenntnis aller Dinge“<sup>51</sup>, ihr Objekt erstreckt sich also auf die Gesamtheit der Wirklichkeit. Der Philosoph ist wie der Theologe der Wahrheit verpflichtet, dies gilt in besonderer Weise für die iranische Konzeption, in der das Wort *aša* für die Wahrheit<sup>52</sup> und jegliche von Ahura Mazda gesetzte Ordnung steht. Auf sie ist jeder gläubige Zoroastrier unbedingt verpflichtet. Er teilt daher die Menschheit in zwei Klassen oder Heerscharen: die Klarsehenden und die Übelsehenden<sup>53</sup>. Für Paul hingegen sind im strengen Sinne nur die Philosophen die Klarsehenden:

„Ich möchte in aller Kürze über die guten Werke sprechen: auch diese Welt ist mit Weisheit geschaffen und wird so gelenkt. Insofern das erblindete und der Sehkraft aller Dinge beraubte Seelenaug durch sie allein erleuchtet und erhellt wird, ist es besser als die Zigtausenden von fleischlichen Augen; denn dieses Auge allein vermag die Wahrheit aller Dinge zu schauen wegen der ihr einwohnenden Verwandtschaft mit der Wahrheit in allen Dingen. Denn wie das Auge des Leibes auf Grund seiner natürlichen Gleichheit mit dem äußeren Lichte sieht, so schaut auch das Seelenaug das Licht in allen Dingen auf Grund seiner Verwandtschaft mit dem geistig wahrnehmbaren Licht in allen Dingen. Wie nun das Auge des Leibes, wenn es in bezug auf das sinnlich wahrnehmbare Licht schwach ist, überhaupt nichts oder nur wenig sieht, so kann auch das Seelenaug, das dem geistig wahrnehmbaren Licht nicht genügt<sup>54</sup>, überhaupt nichts oder nur wenig schauen. Schön ist von einem Philosophen einmal gesagt worden: ‚Der Weise hat seine Augen im Kopf, der Tor aber wandelt im Finstern.‘ (Koh 2,14)“<sup>55</sup>

Neben einem möglichen platonischen<sup>56</sup> Hintergrund für Pauls Illuminationstheorie ist in diesem Zusammenhang ebenso auch auf die iranische Vorstellung vom „Seelenaug“<sup>57</sup> zu verweisen. In der iranischen Anthropologie gilt nämlich das Auge als vorzügliches Erkenntnisorgan am menschlichen Leib, es ist zugleich der Ort, wo sich die Sphären des Stofflichen (*gêtik*) mit dem Geistigen (*mênôk*) berühren und wechselseitig durchdringen. Bereits in den theologischen Traktaten der Partherzeit wird des öfteren auf diese ganz spezielle erkenntnistheoretische Funktion<sup>58</sup> des Auges (*čāšm*) verwiesen. In vollkommener Sym-

<sup>50</sup> Vgl. dazu LAND (Anm. 21) IV, 104–113.

<sup>51</sup> LAND (Anm. 21) IV, 1, 4.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu den Index bei WIDENGREN (Anm. 29).

<sup>53</sup> Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 77.

<sup>54</sup> Statt *mnpqn* lese ich *spqn* (das *semkat* wurde im Syr. fälschlicherweise als *mn* gelesen).

<sup>55</sup> LAND (Anm. 21) IV, 1, 13–26. Bezeichnenderweise wird Kohelet oder Ecclesiastes von Paul dem Perser unter die Philosophen gerechnet.

<sup>56</sup> Vgl. die Belege bei LAND (Anm. 21) IV, 104.

<sup>57</sup> Vgl. SH. SHAKED, *Dualism in Transformation* (London 1994) 46–49.

<sup>58</sup> Nach Diogenes Laërtius, *proem.* 6–9, unter Berufung auf Sotio behaupten die Zoroastrier, daß die Luft voller Bilder sei, die nur für die Augen der Scharfsichtigen zu erkennen seien, vgl.



metrie mit dem Leib schaut die Seele die intellegiblen Dinge. Man muß hierbei nicht unbedingt an schamanistische Praktiken<sup>59</sup> denken, die nicht ohne die Einnahme bewußtseinerweiternder Drogen auskamen. Schon eher ist an die mystische Dimension des Seelenauges gedacht. Charismatische Gestalten wie Zoroaster, Hystaspes, aber auch der für seinen Christenhaß bekannt gewordene Obermagier Kartîr<sup>60</sup>, erheben für sich Anspruch, ihre Seelen seien derart von göttlichem Lichte erfüllt, daß sie den Himmelsglanz (*chwarnah*) und die überirdischen Mysterien (*râz*) zu schauen imstande seien.

Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, ist auf die Stellung des Seelenauges in der theologischen Erkenntnislehre der syrischen Kirchenväter kurz einzugehen. Für Ephräm den Syrer<sup>61</sup> etwa funktioniert das Auge des menschlichen Geistes (*HdF* 53,12) oder der Seele (*HdF* 5,18) mittels des Glaubens in Analogie zum physischen Auge, das nur bei Licht effektiv ist. Die Anwesenheit sündiger Neigungen in der Seele trübt deren Sehkraft, indem sie das Glaubenslicht verdunkelt. Nach Theodor von Mopsuestia, *hom.* I,9, ist es allein der Glaube, der die menschliche Seele für die Schau übernatürlicher Wahrheiten erst hell-sichtig macht. So ist ohne den Glauben keine sichere Erkenntnis hinsichtlich der Existenz Gottes, der Auferstehung der Toten, der Dreifaltigkeit und der göttlichen Heilsoökonomie in der Welt möglich. Bei Narsai sind die Mysterien (*râzê*) der Kirche, besonders die Gegenwart des himmlischen Leibes Christi in der Eucharistie, nur für die durch den Glauben erleuchtete Seele faßbar:

„Der Glaube weist der Seele die verborgene Schau /  
und belehrt sie, nicht zu zweifeln ob der sichtbaren Dinge.  
Brot und Wein erblicken die Augen mit leiblichem Sinn, /  
doch die Regungen der Seele allüberwindende, verborgene Kraft.  
Mit den Regungen der Seele müssen wir blicken auf das Geheimnis der Erlösung, /  
und der Glaube setze uns ein Panier vor unserem Geiste.“<sup>62</sup>

Narsais theologische Erkenntnislehre steht in einer Linie, die von Ephräm ausgeht und über Theodor bis hin zu dem großen nestorianischen Mystiker Isaak von Ninive führt. Seine schroffe Gegenüberstellung von Geistigem und Stofflichem ist ebenso wie die Verwendung des traditionellen *râzâ*-Begriffs ty-

J. BIDEZ/F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938) 67. Es handelt sich hierbei um Himmelsphänomene nach einem Regenguß, denen die Magier metaphysische Bedeutung beimaßen. So ist der im Orient überlebensnotwendige Regen eine übernatürliche Gabe, vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 101–104.

<sup>59</sup> Vgl. SHAKED (Anm. 57) 49.

<sup>60</sup> Bemerkenswert ist die Vorstellung, daß Ahura Mazda einen rangniedrigeren Gott zum erwählten König Hystaspes entsendet, um das Seelenaug zu füttern, vgl. SHAKED (Anm. 57) 49: „... to make Wishtasp eat, (that is to say, to feed) the eye of soul the luminous food, which is (capable of causing him) to see the existence of the spiritual beings. This is how he, Wishtasp, saw the great splendour and mystery.“

<sup>61</sup> Eine eingehende Untersuchung von Ephräms *Hymni de Fide* wurde seinerzeit von S. BROCK, *The luminous eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo, Mich. 21992) vorgelegt.

<sup>62</sup> *Hom.* XXI: Mingana I, 354f.

pisch persisch. Indem sie aber dem Glauben den Primat einräumt, ist sie typisch christlich und dem rein philosophischen Erkenntnisstreben Pauls des Persers diametral entgegengesetzt. Für Paul ist die lichterfüllte Seele auf Grund ihrer natürlichen Verwandtschaft (syr. *aḥinûṭâ*) mit den intellegiblen Dingen des Kosmos vollkommen in der Lage, diese mit Gewißheit zu erkennen. Eines wie auch immer gearteten „übernatürlichen“ Glaubenslichtes bedarf es zu diesem Erkenntnisakt nämlich nicht. Das Gleiche wird halt nur vom Gleichen erkannt; die Konnaturalität (syr. *šauyûṭ k' yânâ*) oder – man könnte auch sagen – Wesensgleichheit der erkennenden Seele mit der Lichtsubstanz im erkannten Objekt ist der ontische Grund für jegliche Wahrheitserkenntnis. Da nach zoroastrischem Glauben die gesamte gute, auf Ahura Mazda zurückgehende Schöpfung – und nur von den „guten Werken“ ist bei Paul ausdrücklich die Rede – lichtdurchflutet ist, ist dem menschlichen Seelenaugen Erkenntnis überhaupt erst möglich. Das Kosmoslicht ist allen guten Kreaturen inhärent, alle Wirklichkeit hat eine innere Rationalität und Durchsichtigkeit, die vom ungetrübten Blick des Seelenauges erfaßt werden kann. Indessen ist in diesem Gedankensystem eine letzte Aporie mit der Existenz des gestaltlosen Bösen, der von Ahura Mazda nicht beherrschten Finsternis, gegeben. Paul schweigt sich hierüber aus, er deutet im Kohelet-Zitat lediglich an, daß die Toren im Finstern wandeln, diskutiert aber nicht die jeden Zoroastrier bewegende Frage, ob die Finsternis eigene Substanz sei, oder nicht. Gut iranisch ist indes seine Ansicht, daß die Weisen aller Zeiten angetreten sind, die Finsternis<sup>63</sup> zurückzuschlagen.

Im Dinkard, der mittelalterlichen Religionszyklopädie der Parsen, ist uns eine systematische Diskussion über das Wissen und die Unwissenheit überliefert, welche im Kern auf die späte Sasanidenzeit zurückgeht und Pauls Standpunkt noch einmal von dieser Seite her zu beleuchten vermag:

„The substance of knowledge is that whose definition by itself is: ‚that which opens the eye of the soul to the vision of things visible by the soul‘, just like the substance of light, whose definition is: ‚that which opens the eye of the body to the vision of the things visible by the body‘. – The definition of the substance of ignorance is: it is itself the one that blocks the eye of the soul from seeing the things that are visible to the soul, just as the substance of darkness is defined as that which itself blocks the eye of the body from seeing that which is visible to the body.“<sup>64</sup>

Zu Beginn seiner Ausführungen<sup>65</sup> hebt Paul hervor, daß diese Welt durch Weisheit geschaffen sei und gelenkt werde. Ein solches Diktum hat seine Parallele in der zoroastrischen Weisheitsliteratur des Mainyo-i-Khard („Himmelsweisheit“)<sup>66</sup>, einer mittelalterlichen Kompilation, die in ihrem Grundbestand

<sup>63</sup> Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 1, 26f.

<sup>64</sup> Dk III, 400, 1. 8, zitiert nach der Übersetzung von SHAKED (Anm. 57) 48.

<sup>65</sup> Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 1, 14f.

<sup>66</sup> 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).

auf die spätsasanidische, vorislamische Zeit zurückgeht, da sie völlig frei von Arabismen ist. Das im Stile antiker *quaestiones et responsiones* verfaßte Werk gemahnt an jüdisch-christliche und hellenistische Sophia-Spekulationen; eine unmittelbare literarische Abhängigkeit von griechischen oder hebräischen Quellen wird sich wohl nicht erweisen lassen, doch gibt es erstaunliche Konvergenzen, die das Interesse der älteren Forschung<sup>67</sup> gefunden haben. Die Grundidee einer mitschöpferischen Weisheit läßt sich im Iran bis auf die awestische Zeit zurückverfolgen. Freilich führten im Laufe der Jahrhunderte philosophische, vor allem zervanitische, aber auch chaldäische, d. h. astrologische Spekulationen zur Übernahme fremden Gedankengutes<sup>68</sup>, so daß sich die iranische Religionsphilosophie zur Zeit Pauls des Persers dem Betrachter keinesfalls als monolithischer Block präsentierte. Gleichwohl gehört zu den unverrückbaren dogmatischen Grundsätzen des Mainyo-i-Khard<sup>69</sup> die Ansicht, daß sich Erschaffung der Welt und Fortbestand des Kosmos der göttlichen Weisheit Ahura Mazdas verdanken:

„As in the pure, marvel of marvels, the unquestionable and well-examined, good religion of the Mazdayasnians, by the discourse of the creator Hôrmezd and Spitama Zarathushtra, it is, in many places, asserted, that he who is the all-good creator, created this creation through wisdom (*pa khard*); and his maintenance of the unseen revolutions is through wisdom; and the imperishable and undisturbed, in that which is ever and everlasting immortality, through the most beneficial means of wisdom, he reserves for himself ... Of the benefit which happens to men, wisdom is good; since it is possible to impel the world by the power of wisdom, and it is possible to acquire heaven also for one's self by the power of wisdom. And this also is declared, that Hôrmezd has created these creatures and creation, which are in the world, through original wisdom (*pa âšn khard*), and also the advancement of the world and the spirit is through wisdom.“<sup>70</sup>

Pauls Anthropologie<sup>71</sup> enthält keine außergewöhnlichen Anschauungen. Er teilt die allgemeine duale (nicht trichotomistische), im Iran weitverbreitete Lehre, wonach der Mensch aus (Geist-) Seele und Leib bestehe. Die traditionelle Unterscheidung zwischen Stofflichem (*gêtik*) und Geistigem (*mênôk*)<sup>72</sup> tritt im

<sup>67</sup> CASARTELLI (Anm. 23) 29–38. Die Parallelen zur biblischen Weisheitsliteratur sind frappant, wie die Gegenüberstellung bei CASARTELLI (Anm. 23) 33–36 zeigt. Ganz bewußt zitiert Paul Kohelet, weil hier die Nähe zum Mainyo-i-Khard besonders groß ist.

<sup>68</sup> Noch in die parthische Zeit fällt die recht enigmatische Gestalt Bardaisans von Edessa. Sein Name steht für eine extrem synkretistische Religionsphilosophie, vgl. H. J. W. DRIJVERS, Bardaisan of Edessa (Assen 1966). Nach Bardaisan ist der Kosmos durch das „Wort des Gedankens“ erschaffen worden. Bei ihm fließen parthisch-iranische Einflüsse mit jüdischer Weisheitslehre und christlicher Logospekulation zusammen.

<sup>69</sup> Der Titel des Werkes erklärt sich aus der iranischen Religionsgeschichte. Nach WIDENGREN (Anm. 29) 84 ist im Altiranischen *manab* der Sinn und *xratu* die intentionale Vernunft. WEST (Anm. 66) 133, nennt als Bedeutung für *mainyo*: „spiritual or immaterial existence, the invisible state, a spiritual being, a spirit, heaven (as contrasted with this world), it is coupled, or contrasted with *gêthi*“.

<sup>70</sup> I, 10–13. 46–50: WEST (Anm. 66) 126. 128.

<sup>71</sup> Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 2, 1–8.

<sup>72</sup> Vgl. hierzu WIDENGREN (Anm. 29) 84.

Denken Pauls des Persers klar hervor. Gut iranisch ist ferner seine Auffassung, daß die Seele als der bessere Teil des Menschen die höhere Aufmerksamkeit verdient habe. Man muß ihr größere Sorge als dem vergänglichen Leib angedeihen lassen. Ihre beste Pflege (syr. *pulhânâ*)<sup>73</sup> ist die Erkenntnis und die reine Lehre, die auf dem Wege der Überlieferung weitergegeben wird. Letztere aber wird auf Grund ihrer inhaltlichen Verschiedenheit und religiösen Färbung zunehmend als problematisch empfunden:

„Die Lehre wird schlicht von Mensch zu Mensch weitergegeben. Einige Menschen sprachen in der Tat mit apostolischer Vollmacht (*bašlihûtâ*)<sup>74</sup> bekannte Dinge, doch widersprechen sie einander und machen sich gegenseitig Vorhaltungen, indem die einen sprachen: ‚Es gibt nur einen Gott!‘ Die anderen hingegen: ‚Es gibt keinesfalls nur einen!‘ Die einen behaupteten, er enthalte Gegensätze, die anderen verneinten dies. Die einen behaupteten, er sei jemand, der alles vermag, andere hingegen, daß (seine) Macht nicht alles könne. Die einen behaupteten, die Welt und alles, was in ihr ist, seien geschöpflich, die anderen hielten für richtig, daß nicht alles geschöpflich<sup>75</sup> sei. Und es gibt solche, die behaupteten, die Welt sei aus dem Nichts erschaffen, andere hingegen, ER habe sie aus der Hyle<sup>76</sup> geformt. Die Welt habe keinen Anfang, sagten die einen, und dauere unendlich fort, wieder andere behaupteten das Gegenteil.“<sup>77</sup>

Pauls Ausführungen sind kennzeichnend für den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus des spätantiken Sasanidenreiches<sup>78</sup>, das unter den Chosrauherrschern seine größte Ausdehnung hatte. Im sechsten Jahrhundert gab es eine starke jüdische und christliche Präsenz im Zweistromland, hinzu kamen Missionsbewegungen aus dem Osten, dem nördlichen Indien, wo der Buddhismus weitverbreitet war. Die Religion der heiligen Überlieferung war in Medien und Zentraliran der Zoroastrismus in seinen verschiedenen Spielarten. Aus dem Westen wurde, wie Agathias bezeugt, die hellenistische Philosophie mit all ihrem Facettenreichtum importiert. All dies führte zu einem Einbruch in die traditionellen religiösen Milieus, deren gesellschaftliche Stellung immer mehr ins Wanken geriet und die sich nun in einer „aufgeklärten“ Umgebung wiederfanden. Pauls Einführung in die Logik gibt Zeugnis für diese brisante Entwicklung. Er

<sup>73</sup> Gemeint ist das „Beackern“ des Seelengrundes mit Hilfe der aus der Lehre gewonnenen Erkenntnis.

<sup>74</sup> Dieser Passus ist schwer zu übersetzen, vgl. LANDS (Anm. 21) IV, 2, Anm. 3, Bemerkung zu seiner Übersetzung. Er geht jedoch nicht von einer Konjektur im Falle des syr. *bašlihûtâ* aus: *quod apostoli dignitatem significare solet*. Nur in den Fußnoten nimmt er auf diese Apostolizität Bezug, nicht aber im Text: *partem ejus nonnulli argumentando utpote e rebus jam notis protulerunt*.

<sup>75</sup> Mit ALTHEIM (Anm. 38) 90 ist unter Berufung auf Brockelmann *d-bârôyâ* („des Schöpfers“) zu lesen oder ein prädikativ gebrauchter *status absolutus* von *bâryâyâ* („geschöpflich“) anzunehmen. Der Sinn ändert sich dadurch nicht.

<sup>76</sup> Das griech. Fremdwort im syrischen Text lasse ich in der Übersetzung stehen.

<sup>77</sup> LAND (Anm. 21) IV, 2, 7–17.

<sup>78</sup> Darauf hat schon CASARTELLI (Anm. 23) 1 hingewiesen. Nach ihm war der Zoroastrismus zur Zeit Pauls des Persers etwa in Gestalt des Zervanismus keine monolithische Größe, welche als geschlossener Block den anderen Religionsgemeinschaften oder Weltanschauungen gegenübergestanden hätte.

muß freilich feststellen, daß am Anfang des philosophischen Diskurses zunächst nicht die kritische Rückfrage des menschlichen Intellekts steht, sondern die jeweilige Glaubenstradition, die dem philosophischen Denken erst zu denken gibt. Pauls Ansatz entspringt einem gewissen Unbehagen an der bloßen Tradition und ihren zahlreichen, oft widersprüchlichen „Aposteln“. Ihm dürfte hierbei die reiche orientalische Religionsgeschichte<sup>79</sup> vor Augen gestanden haben: Zarathustra als erster Empfänger himmlischer Weisheit, die verschiedenen Erlösergestalten, die in den jeweiligen Äonen herabsteigen, Mani, der sich als letzter Kündler verstand und alle Propheten vor ihm kritisierte, Moses und Jesus als Gründergestalten von Juden- und Christentum waren bekannt und werden mit ihren Anschauungen unter die Himmelsboten gerechnet. Die widersprüchlichen religiösen Meinungen können allerdings nicht in gleicher Weise Anspruch auf Wahrhaftigkeit erheben; deshalb fällt dem Philosophen die Aufgabe des Schiedsrichters zu. Der jüdisch-christliche Monotheismus steht freilich in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum traditionellen iranischen Dualismus<sup>80</sup>. Doch hat jener im Vergleich zu diesem mit dem Problem des Bösen und Gegensätzlichen zu kämpfen, das in die göttliche Wesenheit selbst hineinverlegt wird. Zoroastrier und Manichäer sind stolz darauf, alle Gegensätzlichkeiten aus dem guten Gott herausgenommen zu haben. Ein Gott, der Licht und Finsternis erschafft, Gutes und Böses wirkt (Jes 45,7), also Gegensätze in sich birgt, ist dem Perser ein Greuel; der jüdisch-christliche Monotheismus mit seinen unerträglichen Vermischungen ist ihm die Urhäresie schlechthin.

Eine weitere Denkschwierigkeit enthält die christliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht<sup>81</sup>, die nach zoroastrischem Glauben dem höchsten Gott Ahura Mazda nur eingeschränkt zukommen kann, da er über den von Ahriman beherrschten Bereich der Finsternis keine Macht ausübt. Der Hochgott ist zwar allwissend<sup>82</sup>, doch ist er dem Geschick<sup>83</sup> unterworfen, an die Raum-

<sup>79</sup> Vgl. G. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala 1945).

<sup>80</sup> Dieser schließt wie SHAKED (Anm. 57) 5–26 jüngst gezeigt hat, bestimmte monistische Tendenzen keineswegs aus, hier 26: „Typologically, dualism can hardly be considered a separate category of religion. Its kinship with monotheism is so close as to make it necessary to assume that dualism comes into existence only as an intensification of a trait inherent in every monotheism.“ Er folgt darin WESTS Ansichten, der den Zoroastrismus vom muslimischen Vorwurf des Dualismus reinzuwaschen suchte, vgl. dagegen CASARTELLI (Anm. 23) 44.

<sup>81</sup> LAND (Anm. 21) IV, 105 bezieht diesen Passus speziell auf die Manichäer, doch scheint er mir eher ein ganz allgemeines Problem iranischer Religionsphilosophie zu sein.

<sup>82</sup> Zur Attributenlehre vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 18 f. Es ist sicherlich kein Zufall, daß CASARTELLI die mittelalterlichen Schriften Dinkard und Bundahesh zitiert, die allesamt eine latent monotheistische Tendenz aufweisen. Die islamische Polemik trug ihr übriges dazu bei, daß in den Spätwerken der ursprünglich dualistische Charakter dieser Religion derart abgemildert wurde. Ein heutiger Parse würde sich wohl nicht unwidersprochen als Polytheist bezeichnen lassen.

<sup>83</sup> Zu den Spekulationen im Mainyo-i-Khard hinsichtlich der Unveränderlichkeit des Schicksals vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 28 f. Die Frage muß erlaubt sein, ob Ahura Mazda tatsächlich den Weltenlauf bestimmt und es daher sinnvoll erscheint, zu ihm zu beten und eine Änderung des Geschicks zu erleben.

zeit<sup>84</sup> gebunden und in seinem Handeln auf die lichtvollen Regionen seines Reiches beschränkt. Aus diesem Grunde sprechen alle persischen Theologenschulen Ahura Mazda die Unendlichkeit<sup>85</sup> als göttliches Attribut ab. Zoroastrismus und jüdisch-christliche Tradition gehen indes in dem Gedanken konform, daß der Kosmos Schöpfung<sup>86</sup> ist. Doch versteht der Perser unter *dâdan* etwas anderes als das syrische Pendant *bara*, obwohl letzteres als Ideogramm in den Pahlavi-Texten erscheint. Eine *creatio ex nihilo* kann mit einiger Sicherheit für die iranische Kosmologie ausgeschlossen werden. Denn der Hochgott Ahura Mazda<sup>87</sup> bedarf seiner mitschöpferischen Weisheit und Äonen, sein Wirken ist nie voraussetzungslos, und der ihn umgebende Lichtglanz ist wie die Gottheit selbst ungeschaffen. Die Vorstellung von einer gleichewigen (böartigen) Hyle<sup>88</sup> ist für den Manichäismus konstitutiv, sie findet sich innerhalb der frühsyrischen Literatur schon bei Bardaisan ausgesprochen und war wohl auch der zeitgenössischen griechischen Philosophie vertraut. Die Frage nach der Ewigkeit des Kosmos stellt sich zum einen in einem aristotelischen Kontext<sup>89</sup>, ist aber auch im iranischen Milieu beheimatet. Die unendliche Raumzeit (*zrvân i akarana*)<sup>90</sup> stellt hier gleichsam die kosmische Bühne dar, auf der sich der dramatische Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis etc. abspielt. Auch die Götter, Ahura Mazda und seine Kampfgefährten, sind ebenso wie ihre Gegenspieler, Ahriman und seine Mitstreiter, in diesen kosmischen Prozeß einbezogen und ihm unterworfen.

Ähnlich wie die Kosmologie ist die philosophische Anthropologie besonders im Hinblick auf die menschliche Willensfreiheit<sup>91</sup> ein Tummelplatz der verschiedenen Meinungen, welche nicht allesamt den gleichen Anspruch auf Wahrhaftigkeit erheben können. Aus diesem Grund nimmt Paul eine klare Unterscheidung

<sup>84</sup> Dies ist das Problem des Zervanismus, der im Westen des Sasanidenreiches vorherrschenden Strömung, vgl. dazu WIDENGREN (Anm. 29) 149–151.

<sup>85</sup> Vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 21 f. Wegen Ahriman kann Ahura Mazda nicht allgegenwärtig sein, wie CASARTELLI (Anm. 23) 44, völlig zu Recht darlegt. Das mag im Eschaton vielleicht anders sein, wenn Ahrimans Macht gebrochen ist, aber für die Dauer dieser Weltzeit ist Ahura Mazdas Herrschaftsbereich begrenzt.

<sup>86</sup> Vgl. CASARTELLI (Anm. 23) 24–28.

<sup>87</sup> Der Passus in Mainyo-i-Khard 8,8 ist schwierig zu deuten: „The creator Hôrmezd produced these creatures and creation, and the Ameshâspends, and the Spirit of Wisdom, from that which is his own splendour, and in the glory of boundless time.“ WEST (Anm. 66) 142.

<sup>88</sup> Vgl. DRIJVERS (Anm. 68) 114–116. 131. In HcHaer III, 7 stellt Ephräm fest, daß Bardaisan gewisse Irrtümer von den Griechen übernommen habe. Vor allem sei nach HcHaer XIV, 7 die Hyle-Vorstellung manichäistischen bzw. markionitischen Ursprungs. Schon Bardaisan habe nach Ephräm der Hyle das Gottesprädikat „der Seiende“ verliehen und damit zur Vergöttlicherung der Materie beigetragen.

<sup>89</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei LAND (Anm. 21) IV, 105. Im Orient ist es vor allem Zacharias Rhetor, der spätere Bischof von Mytilene, der in seiner Streitschrift *De mundi opificio* (PG 85, 1012–1144) mit Nachdruck die Geschöpflichkeit und Endlichkeit der Welt verteidigt.

<sup>90</sup> Vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 149–151. 214–222. 283–294.

<sup>91</sup> Vgl. hierzu vor allem LAND (Anm. 21) IV, 2, 18 f. Wiederum ist es Bardaisan, der zu dieser Frage innerhalb der frühsyrischen Literatur die Maßstäbe gesetzt hat, vgl. den Index bei DRIJVERS (Anm. 68) zu „freedom of will“.

zwischen „Wissen“ und „Glauben“ vor und verlangt eine kritische Prüfung der jeweiligen Lehrmeinungen und Glaubenstraditionen:

„Und viele andere solche Dinge haben sie gesagt und in ihren Überlieferungen aufgestellt, worin sie sich zu widersprechen scheinen und einander entgegenstehen. Deshalb all diese Lehrmeinungen (*dogmata*)<sup>92</sup> anzunehmen und zu glauben, fällt uns nicht leicht, ja es ist uns unmöglich, das eine festzuhalten, das andere zu verwerfen, oder das eine zu erwählen, das andere zu verachten. Erforderlich ist für uns also eine klare Erkenntnis, derentwegen wir das übrige beiseitelassen und nur dem einen Glauben schenken. Indessen gibt es keine klare Darstellung dieser Dinge; also muß der Inhalt dieser Lehrmeinungen hinsichtlich des Glaubens und des Wissens untersucht werden. Das Wissen bezieht sich nämlich auf etwas, das nahe, offenkundig und bekannt ist, der Glaube hingegen auf all die Inhalte, die fern und unsichtbar sind und nicht genau erkannt werden können. Dieser ist im Zweifel, jenes über den Zweifel erhaben, jeder Zweifel aber verursacht Spaltung, die Aufhebung des Zweifels indes Gleichförmigkeit. Also ist das Wissen *vorzüglicher*<sup>93</sup> als der Glaube und daher diesem als das Bessere vorzuziehen. Denn auch die Gläubigen beziehen, wenn sie wegen ihres Glaubens herausgefordert<sup>94</sup> werden, aus dem Wissen ihre Verteidigungsrede, indem sie behaupten, daß sie im nachhinein wüßten, an was sie jetzt glaubten: Jetzt aber schauen wir gleichsam wie im Spiegel auf Abbilder, dann nämlich von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12) Weil also das Wissen Macht und Schönheit der Welt, Seelenruhe und Erkenntnisfreude bewirkt, laßt uns auch jenen Glauben preisen, in dem all diese Dinge über die Maßen vorhanden sind, jenen aber, der ihrer beraubt ist oder ihnen widerstreitet, für verachtens- und hassenswert erachten, ja ihn sogar mit Schmähung (*kâtâ*) überziehen.“<sup>95</sup>

Gerade aus dem letzten Satz geht hervor, daß Paul den Glauben als solchen nicht abgeschafft wissen will, wohl ist ihm – und in diesem Punkt können wir ihn einen „Aufklärer“ nennen – daran gelegen, die Wucherungen der religiösen Traditionen und Dogmen auf das zurückzustutzen, was vom menschlichen Verstand tatsächlich „gewußt“ werden kann. Der Glaube soll jetzt schon, d. h. in diesem Äon, in Wissen überführt werden. Paul stellt sich mit dieser These gegen die gesamte „nestorianische“ Tradition, welche im Osten bekanntermaßen die christliche Mehrheitskonfession bildet, besonders aber gegen ihren exponierten Theologen Theodor<sup>96</sup> von Mopsuestia, der in seiner theologischen Erkenntnis-

<sup>92</sup> Der syr. Text hat das griech. Wort für „Dogmen“.

<sup>93</sup> Der Text scheint etwas in Unordnung zu sein; es fehlt an dieser Stelle ein Nomen, das man vielleicht aus dem *yatr men* in Z. 3 ergänzen könnte, vgl. LANDS Bemerkung (Anm. 21) IV, 3 Anm. 5.

<sup>94</sup> Eine Konjekture ist gegen LAND (Anm. 21) IV, 3 Anm. 6, an dieser Stelle nicht vorzunehmen, da in der Wortwahl des syrische Textes eine klare Anspielung auf 1 Petr 3,15 vorliegt.

<sup>95</sup> LAND (Anm. 21) IV, 2, 19–3,11.

<sup>96</sup> In seiner katechetischen Homilie I, 8f. schreibt der Bischof von Mopsuestia: „Da nämlich der Begriff der Religion aus dem Bekenntnis unsichtbarer und unaussprechlicher Dinge besteht, ist der Glaube notwendig, da er den Verstand sehen läßt, was unsichtbar ist. Die sichtbaren Dinge schauen wir mit unseren Augen, die unsichtbaren hingegen sind im Glauben zu sehen. ‚Denn der Glaube ist die Grundlage jener künftigen Dinge und die Offenlegung jener unsichtbaren‘ (Hebr 11, 1). Dieser Glaube führt wesentlich das, was strenggenommen noch nicht ist, zu Bewußtsein: Die Auferstehung nämlich und das Himmelreich und die gesamte kommende Ordnung (*κατάστασις*), die noch nicht vorhanden ist, nehmen wir im Glauben als tatsächlich vorhanden an.“ (BRUNS, FC 17, 1, 81)

lehre dem Glauben eindeutig den Primat einräumt und auf Grund seiner Katasenlehre den „eschatologischen“ Vorbehalt gegenüber dem rein weltlichen oder natürlichen Wissen in keiner Weise aufhebt. Im Rahmen einer Einführung in die Logik kann davon ausgegangen werden, was unser Autor unter „klarer Erkenntnis“ versteht. Paul der Perser ist bekennender Peripatetiker und in dieser Eigenschaft von den Vorzügen der aristotelischen Logik überzeugt. Sein Vorwort zur Isagoge ist eine einzige Werbeschrift für diese Art der Philosophie, ähnlich wie der Mainyo-i-Khard<sup>97</sup> dem Sucher die Vorzüge des Zoroastrismus erläutert. Paul ist ein Rationalist im strengen Sinne, der Widerspruchsfreiheit und schlußfolgerndes Denken gleichermaßen hochhält. Menschliches Wissen erstreckt sich ausschließlich auf das „Naheliegende, Offenkundige und Bekannte“, während die Erkennbarkeit der „letzten Dinge“ Sache allein des Glaubens ist. Zwar honoriert Paul die apologetischen Bemühungen der Theologen unter besonderer Berufung auf 1 Petr 3, 15, doch kann in diesem Zusammenhang von einem klaren Wissen nicht die Rede sein, da der Glaube für ihn *per definitionem* ein defizitärer Modus des Wissens ist. Derartige Thesen mochten in der „aufgeklärten“ Umgebung des persischen Hofes viel Widerhall finden, indes der offene Aufruf zur Religionskritik im Namen einer rationalistischen Philosophie sorgte für Verstimmung in kirchlichen Kreisen. Mit diesem Werk hatte sich Paul als Kandidat für die bischöfliche Kathedra von Rew-Ardaschir beim Klerus und beim gläubigen Volk der Persis selbst disqualifiziert.

So wenig Paul von der Welt des Glaubens hält, so viel hält er von der peripatetischen Philosophie. Sie „ist also genaue Erkenntnis der sinnlich und geistig wahrnehmbaren Dinge, (sie zielt) auf die Usie<sup>98</sup> und was der Usie ist und auf das, was in der Usie ist.“<sup>99</sup> Paul versteigt sich schließlich in einem riskanten Rückgriff auf Gen 1, 26 und unter Verdrehung der exegetischen Tradition<sup>100</sup> zu der These, daß die Philosophie die göttliche Ebenbildlichkeit schlechthin sei, was wiederum mit der oben beschriebenen Konsubstantialität Gottes und der Seele zusammengesehen werden muß:

„Denn das, was die Seele außerhalb ihrer selbst sieht, sieht sie schwächer. Wenn sie sich aber in sich selbst versenkt und zu sich<sup>101</sup> zurückkehrt, sieht sie alles wie Gott<sup>102</sup>. Was aus dem Urteils- und Unterscheidungsvermögen der Seele erkannt wird, nennt man ‚Theorie‘<sup>103</sup>...

<sup>97</sup> Nach Mainyo-i-Khard I,14–18 kann nur die Religion der Mazdayasnier Anspruch auf Wahrheit und alleinige Geltung erheben. Der religiöse Pluralismus dieser Weltzeit ist grundsätzlich von Übel und ein Produkt des Zweifel säenden Ahriman. Der Weise prüft wohl alle Religionen, doch nur um die eine wahre, die der Mazdayasnier nämlich, zu behalten.

<sup>98</sup> Ich lasse das griech. Fremdwort des syrischen Textes in der Übersetzung stehen.

<sup>99</sup> LAND (Anm. 21) IV, 4, 10–12.

<sup>100</sup> Die Verwendung von Bibelzitaten erweist Paul eindeutig als Christen, doch die ganze Art seiner Auslegung abseits der ostsyrischen Tradition läßt seine innere Distanz zur Religion hervortreten.

<sup>101</sup> LAND (Anm. 21) IV, 4, Anm. 2, nimmt völlig zu Recht ein haplographiertes *b* an.

<sup>102</sup> LAND (Anm. 21) IV, 3, 15–17. *bad<sup>e</sup> mūt alāhā* ist zu lesen, vgl. LAND (Anm. 21) IV, 4, Anm. 3, was man im Syrischen auch mit „in Gottähnlichkeit“ wiedergeben könnte. Die Anspielung auf Gen 1, 26 ist jedenfalls klar ersichtlich.

<sup>103</sup> LAND (Anm. 21) IV, 3, 17f. Der „Theorie“-Begriff findet sich schon in der antioche-



Anders gesagt, die Philosophie ist ein Gleichnis der Gottheit, sofern die Menschen ihr gleichen können. Denn Gott erkennt und wirkt, und auch die Philosophen erkennen und halten für wahr, in eingeschränktem Maße freilich, wie oben dargetan wurde.<sup>104</sup>

Pauls kühne Exegese, welche allein die philosophische Existenz im peripatetischen Sinne zur Gottähnlichkeit erhebt, verwischt in ungebührlicher Weise die Grenzen des Natürlichen und Übernatürlichen, für das in seinem auf Formallogik und rationale Durchschaubarkeit angelegten System kein Platz mehr zu sein scheint. Der „neue Glaube“ der Philosophen, den Paul allein gegen die konkreten Ausformungen der Religionen gelten läßt, fällt mit dem zusammen, was mit „Exaktheit“<sup>105</sup> ausgesagt werden kann. Eine letzte Aporie dieses Ansatzes ist mit der Existenz des Gestaltlosen und logisch nicht Faßbaren, d. h. dem Unendlichen<sup>106</sup>, gegeben. Es entzieht sich jeder begrifflichen Definition und kann daher weder erkannt noch wirklich im strengen Sinne „begriffen“ werden. Der endliche Mensch hat sich auf das Endliche und Bestimmbare zu beschränken, ein *regressus in infinitum* ist ihm – gut aristotelisch gedacht – nicht möglich. Das Unendliche widerstrebt der endlichen Vernunft *ex definitione*; also kann sie es auch getrost beiseite lassen. Darunter fällt dann auch die Idee Gottes, von dessen Unendlichkeit<sup>107</sup> sich der Mensch keine Grenze und daher keinen Begriff denken kann.

Ein Wort sei an dieser Stelle noch zum iranischen Unendlichkeitsbegriff<sup>108</sup> gesagt, der Pauls Ausführungen als Hintergrund gedient haben mag. Wie bereits oben festgestellt, ist Zurvân<sup>109</sup> als Raumzeit unendlich, und es existiert nichts Unendliches außer ihm. Nichts kann ohne ihn oder getrennt von ihm existieren. Insofern er aber unendlich ist, kann er nicht begriffen werden. Er kann von keinem menschlichen Verstand erfaßt werden, ja nicht einmal von der Weisheit Gottes, denn selbst Ahura Mazdas Verstand ist begrenzt<sup>110</sup> wie auch sein eigenes

---

nischen Exegetenschule, doch hat er bei Paul seine eigenen Konnotationen, vgl. A. VACCARI, *La θεωγία nella scuola esegetica d'Antiochia*, in: *Bib 1* (1920) 3–36.

<sup>104</sup> LAND (Anm. 21) IV, 4, 23–26.

<sup>105</sup> *hattitâtâ* und *‘ida‘tâ hattitâtâ* („exakte Erkenntnis“) sind die Stichwörter, welche der syrische Text liefert.

<sup>106</sup> Vgl. LAND (Anm. 21) IV, 4, 6–9: „Denn was für uns keine Grenze hat, das kann von uns auch nicht erkannt werden, vielmehr ist Menschheit des Menschen Wesen, in der Menschheit ist nämlich jeder Mensch gleich. Erkenntnis besteht nämlich in der Gleichheit, aber nicht in der Unendlichkeit.“ Das klingt nach einer syrischen *homo-mensura*-Lehre: der Mensch als endliches, kontingentes Wesen habe sich auf die ihm konformen endlichen Dinge zu beschränken und könne keine Aussage über Unendliches machen.

<sup>107</sup> Vgl. dazu E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen 1966). MÜHLENBERGS Studie enthält viel Material zum Unendlichkeitsbegriff der Kappadokier, auch zu dessen Vorgeschichte in der antiken Philosophie.

<sup>108</sup> Vgl. R. C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955, repr. New York 1972).

<sup>109</sup> Gemeint ist (*zrvân i akarana*), die grenzenlose, unendliche, unbestimmbare Raumzeit, vgl. dazu ZAEHNER (Anm. 108) 231–238. 392–396 sowie die Texte aus der mazdayasnischen Apologie *Šikand Gumāni Vazār*, cap. XI, welche die Widerlegung des Manichäismus zum Inhalt hat.

<sup>110</sup> Vgl. ZAEHNER (Anm. 108) 233.

Wesen. Mittelalterliche zoroastrische Theologen diskutierten daher im Anschluß daran die Frage, ob Zurvân als unendlicher Gott sich selbst denken könne. Während die einen dies verneinen, da das Unendliche auch für sich selbst ewig unbestimmbar bleibe, nehmen die anderen an, daß Zurvân sich erst selbst begrenzen<sup>111</sup> müsse, um sich dann vollständig erkennen zu können. Wie dem auch sei, eines ist gewiß: Der Zervanismus hat die Vorstellung von der Unendlichkeit Gottes in das Denken der christlichen Theologen nicht erst eingetragen<sup>112</sup> – dem steht schon allein Ezniks Polemik gegen den Zrvân-Mythos entgegen –, doch hat er unwillkürlich deren theologisches Profil geschärft. Jedenfalls ist die von Babai dem Großen stets beschworene Unendlichkeit<sup>113</sup> in den Augen eines frommen Persers kein Attribut, um das der Gott der Christen zu beneiden wäre.

Fazit: Als Paul der Perser seine Einführung in die Logik an den Großkönig Chosrau schrieb, war er, wie die zahlreichen Bibelzitate nahelegen, noch Christ, doch hatte er sich, indem er das philosophische Wissen über den Glauben stellte, bereits innerlich vom Christentum gelöst. Pauls intime Kenntnis der sasani-  
dischen Weisheitsliteratur verweist auf seine iranische Herkunft. Mit der philosophischen Einleitung wollte er sich bei Hofe empfehlen und als geeigneter Bischofskandidat präsentieren. Ohne Zweifel hätte er einen guten „Reichsbischof“ abgegeben, denn der Krone gegenüber war er mehr als loyal. Doch war er ebenso gewiß kein treuer Sohn der Kirche; Klerus und Volk verweigerten daher dem Gelehrten, der das Wissen über den Glauben stellte, ihre Gefolgschaft und kürten einen anderen zum Metropolit von Rew-Ardaschir. Daß Paul sich nun aus Ressentiment gegen die Mitbrüder zum (früheren?) Magierglauben be-

<sup>111</sup> Es klingt paradox, aber der unendliche Zurvân kann sich selbst erst denken, nachdem er ein begrenzter Gott geworden ist, vgl. ZAEHNER (Anm. 108) 233. Die innerzoroastrische Diskussion über die Denkbarekeit des Unendlichen kann hier nicht *in extenso* nachgezeichnet werden. Der extreme mazdayasnische Dualismus kann durchaus akzeptieren, daß weder Hormizd noch Ahriman unendlich sind, da sie sich in der Raumzeit gegenseitig begrenzen. Der Zervanismus sieht in der Raumzeit die höchste, allumfassende Entität überhaupt. Die Traktate Bundahesh und Dinkard behaupten in ihrer eher monotheistischen Tendenz, daß die begrenzte Zeit von Hormizd aus der unbegrenzten geschaffen worden sei. Hormizd wird dann als gleichewig mit dem Äon angesehen.

<sup>112</sup> Gegen MÜHLENBERG (Anm. 107) 72. Er scheint für die zervanitischen Spekulationen ein hohes Alter anzunehmen. Doch folgt man dem Armenier Eznik von Kolb, dann sind dies Fragen erst des vierten und fünften Jahrhunderts. Ob die zoroastrische Religion völlig von der griechischen Philosophie abhängt, scheint doch sehr zweifelhaft. Bei Paul dem Perser ist eine Konvergenz von traditionellem zoroastrischen Denken und peripatetischer Philosophie zu spüren.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu P. BRUNS, *Finitum non capax infimite* – Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628), in: OrChr 83 (1999) 46–71. Babai benutzt das Unendlichkeitsaxiom vor allem, um die reichskirchliche Lehre von der hypostatischen Union zu bekämpfen. Doch richtet sich seine theologische Attributenlehre auch gegen die Zoroastrier. Da ihm aber als christlichem Theologen die Unendlichkeit eine geläufige Eigenschaft Gottes ist, scheint er nicht zu bemerken, daß ein Zoroastrier das Unendliche keineswegs selbstverständlich als etwas Vollkommenes ansieht. Alles, was nicht zu Ende gedacht werden kann, ist eben unvollkommen, da ihm eine letzte Bestimmung fehlt.

kehrte, wie es die spätere Tradition weiß, ist angesichts dieser Gegebenheiten historisch sehr wahrscheinlich. Von seiner intellektuellen Veranlagung her konnte er im Christentum nur eine Philosophie oder Weltanschauung unter vielen sehen, die außerdem noch einen in seinen Augen gravierenden Nachteil besitzt: sie vertröstet den suchenden Menschen auf die kommende Welt, in welcher dann endlich Glaube in Wissen aufgehoben sein soll.

#### IV. Philosophischer Skeptizismus gegen religiöse Intransigenz – Zur Religionskritik des Hofarztes Burzoë

Paul der Perser steht mit seiner harschen Religionskritik am Hofe des persischen Großkönigs Chosrau keineswegs allein. Seine Einführung in die Logik läßt sich ohne größere Schwierigkeiten mit Agathias' Bericht<sup>114</sup> versöhnen. Dieser nennt nämlich einen Syrer, d. h. wohl einen syrischsprachigen Untertan, namens Uranius als Hofphilosoph des Chosrau. Uranius, so heißt es, gab sich gerne als Zweifler, der schon beim ersten Aufwerfen der Frage Widerspruch einlegen mußte, selbst aber ein eindeutiges Urteil vermied. Mit dieser Haltung ahmte er die Skeptiker Pyrrhon und Sextus Empiricus nach. Chosrau fand offensichtlich Gefallen an der bisweilen etwas rüden Art seines Schützlings. Deshalb hetzte er ihn auf die Magier, damit er mit ihnen über das Werden und die Natur diskutierte und die typisch zoroastrischen Fragen erörterte, ob denn das All unendlich sei und ob ein einziger Ursprung für alle Dinge angenommen werden müsse.

Ein weiteres Zeugnis für die freigeistige Atmosphäre, die am Hofe Chosraus herrschte, findet sich in der Einleitung zum Fabelbuch „Kalila wa-Dimna“<sup>115</sup>. Sie stammt aus der Feder des königlichen Leibarztes Burzoë<sup>116</sup>, des Sohnes des Azdahar (?), der seine medizinischen Studien in Nischapur zu Ende brachte, bevor er in die Dienste Chosraus I. trat. Dieser erkannte alsbald die außergewöhnliche Begabung seines Schützlings und sandte ihn zwecks Fortbildung in vedischer Medizin ins benachbarte nördliche Indien, dessen Fürsten über zahlreiche diplomatische Kontakte zum Sasanidenreich verfügten. Von dieser Expedition brachte Burzoë neben der umfangreichen medizinischen Fachliteratur auch ein unter seinem späteren arabischen Namen „Kalila wa-Dimna“ (Pančatantra) bekanntes indisches Fabelbuch mit, das er aus dem Sanskrit in die Schriftsprache der Sasaniden, ins Pahlavi, übertrug. Erhalten sind verschiedene Bearbeitungen, auf die hier nicht weiter einzugehen ist und als deren berühmteste jene des persischen Schriftstellers und Übersetzers Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (gest. 759?)<sup>117</sup> zu gelten hat,

<sup>114</sup> Vgl. Agathias, hist. 2, 29 (PG 88, 1391–94); vgl. auch ALTHEIM (Anm. 38) 90 f.

<sup>115</sup> Vgl. dazu TH. NÖLDEKE, Burzoës Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna (Straßburg 1912).

<sup>116</sup> Zum Namen vgl. F. JUSTI, Iranisches Namenbuch (Marburg 1895) 74 („hoch erhaben“).

<sup>117</sup> Vgl. hierzu B. SPULER, Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055 (Wiesbaden 1952) 291. <sup>c</sup>Abd Alläh ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> war gebürtiger Zoroastrier, stammte ur-

welcher Burzoës Pahlavi-Version ins Arabische<sup>118</sup> übersetzte und wohl auch an einigen wenigen Stellen überarbeitete. Über Burzoës persönlichen Werdegang informiert die Einleitung<sup>119</sup> in knappen, dünnen Worten. Sein Vater war Krieger, die Mutter stammte aus einem Priestergeschlecht, er selbst erhielt eine vorzügliche Erziehung. Mit sieben Jahren lernte er in der Schule die Pahlavi-Schrift und begann als Volljähriger, Medizin zu studieren. Dieses Studium erschien ihm weltanschaulich neutral, der Ärzteberuf lukrativ und angesehen und seine Tätigkeit verdienstvoll<sup>120</sup> auch in der kommenden Welt. Eine im Auftrag des persischen Großkönigs unternommene Forschungsreise nach Indien brachte zusätzliche Reputation und ein beträchtliches Vermögen, stürzte Burzoë aber zugleich auch in eine tiefe, existentielle Krise. Der ärztliche Beruf füllte ihn nun nicht mehr aus, er war voller Anstrengung und die Kranken häufig undankbar. Der Arzt strebte daher nach einer tieferen, philosophischen Weisheit<sup>121</sup> und verlangte nach einer Heilung für das Übel des Lebens<sup>122</sup> selber, das er ins Bild einer Krankheit faßte. Er ließ die Arzneiwissenschaft fahren und wandte sich – allerdings mit geringem Erfolg – der Religion zu. Linderung für seinen Weltschmerz suchte Burzoë zunächst in der buddhistischen Lehre, die von Nordindien kommend auch den östlichen Iran erfaßt hatte, doch fand er keinen Geschmack an einer Askese<sup>123</sup>, die Leiden nicht mindert, sondern nur noch vermehrt. Am Ende des Lebensweges steht eine völlig pessimistische Anthropologie: Der Mensch findet sich in dieser leidvollen Welt wie in einen Brunnen geworfen und wartet nur darauf, von irgendeiner Natter totgebissen<sup>124</sup> zu werden. Aus dieser ausweglosen Situation gibt es kein Entrinnen. Von den verschiedenen im Sasanidenreich vorhandenen Religionen erwartet Burzoë keine Hilfe:

---

sprünglich aus Fars und hieß vor seinem erzwungenen Übertritt zum Islam Rôzbih. Er übertrug auch die sasanidische Chronik Chodai-Nâmag aus dem Pahlavi ins Arabische und legte damit den Grundstock für das berühmte „Königsbuch“ des Firdausi. G. ENDRESS, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte* (München 1999) 197 datiert die Hinrichtung des berühmten Übersetzers persischer Literatur auf das Jahr 756 (?).

<sup>118</sup> Der arabische Text wurde von L. CHEIKHO herausgegeben und in der Jesuitendruckerei von Beirut 1922 verlegt.

<sup>119</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 11.

<sup>120</sup> Nach zoroastrischem Glauben bringt Ahura Mazda die Heilkräuter hervor, während der böse Ahriman Krankheit und Tod sendet. Daher ist die Ausübung des Ärzteberufs auch für die kommende Welt verdienstvoll, vgl. auch D. BRANDENBURG, *Priesterärzte und Heilkunst im alten Persien* (Stuttgart 1969).

<sup>121</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 12 f. Der Text scheint mir eine antichristliche Spitze zu haben, wenn Burzoë die Perle des (christlichen) Kaufmanns (Mt 13, 45 f.) verschmähnd und nach dem vermeintlich kostbareren Rubin der indischen Weisheit greift. NÖLDEKE (Anm. 115) 12 Anm. 1 meint, es handele sich um billige Glasperlen. Doch könnte auch die mystische Perle gemeint sein, welche für die syrischen Kirchenväter der christliche Glaube ist, vgl. BROCK (Anm. 61) 106–108. Zu bedenken ist ferner, daß es bei Hofe auch christliche Ärzte gab, von denen sich Burzoë absetzte.

<sup>122</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 14.

<sup>123</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 19–21.

<sup>124</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 26 f.

„Aber als mir dies in den Sinn gekommen, war mir doch unklar, wie es mit der Religion steht. Ich habe Religionen und Bekenntnisse in großer Zahl gefunden bei Leuten, die sie von ihren Vätern geerbt<sup>125</sup> haben, bei anderen, die ihnen durch Furcht und Zwang<sup>126</sup> aufgenötigt wurden, bei anderen, die mittels ihrer die diesseitige Welt mit dem, was in ihr an Rang und Lebensunterhalt<sup>127</sup> ist, zu erlangen trachten. Sie alle behaupten, daß sie das Richtige täten und auf dem rechten Wege seien, wer anderer Meinung als sie sei, beschreite den irrigen Weg und tue das Falsche. Sie unterscheiden sich voneinander in der Auffassung des Schöpfers und der Schöpfung, des Anfangs und des Endes der irdischen Dinge und sonst dergleichen; jeder ist jedem gegenüber rechthaberisch und verletzend. So beschloß ich, mich an die Gelehrten und an ihre Häupter unter den Anhängern eines jeden Glaubens zu halten und über das, was sie beschreiben und darlegen, nachzudenken, um dadurch vielleicht das Wahre vom Eitlen scheidend zu können und diesem das Wahre vorzuziehen und ihm mit Vertrauen und Gewißheit anzuhängen, und zwar ohne zu glauben, was ich nicht weiß, und ohne dem nachzufolgen, was ich nicht begreife. Ich tat dies, forschte und betrachtete, doch fand ich nicht einen unter ihnen, der mich nicht in dem Lob seiner eigenen Religion bestärkt hätte und der Schmähung des anderen Glaubens. Da wurde mir klar, daß sie aus Leidenschaft heraus so argumentierten und sprachen, nicht aber aus Gerechtigkeit. Bei keinem einzigen von ihnen fand ich ein Zeichen, das der Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe entsprochen hätte, so daß er sie Verständigen hätte zu wissen geben und diese sie hätten annehmen können.“<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Die von den Vätern ererbte Religion der Sasaniden ist ohne Zweifel die zoroastrische. Doch sie ist schon zur Zeit des Burzoë eher auf dem Rückzug. Vgl. die Einschätzung bei WIDENGREN (Anm. 29) 283: „Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die islamische Eroberung Irans einer Entwicklung ein Ende bereitete, die zur völligen Christianisierung Irans hätte führen können. Unverkennbar ist, daß der Zoroastrismus als lebendige Religion dem Christentum kein ebenbürtiger Gegner war.“

<sup>126</sup> Zwar kennt der Zoroastrismus gewisse Zwangsmaßnahmen, welche besonders die Anhänger der Minderheiten zu spüren bekamen, vgl. WIDENGREN (Anm. 29) 274–283, doch ist hier vor allem an die Islamisierung des Zweistromlandes gedacht, vgl. SPULER (Anm. 117) 133–145, bes. 135 und 137: „Ein unmittelbarer Zwang zum Übertritt wurde sicherlich häufiger ausgeübt, als die muslimischen Quellen das zugeben, wie denn auch die Aufprägung von Sure IX 33 (Ende) auf omajjadische und frühabbasidische Münzen ... auf missionarisches Bewußtsein schließen lassen.“

<sup>127</sup> Das Bekenntnis zum Christentum war sowohl in sasanidischer als auch in frühislamischer Zeit mit persönlichen Nachteilen verbunden. Deshalb änderte die Islamisierung nicht viel am sozialen Status der christlichen Minderheit, weshalb sie sich insgesamt auch besser als die Zoroastrier behauptete. Vgl. auch die Einschätzung bei SPULER (Anm. 117) 186: „Die Übertrittsbewegung zum Islam muß also andere Gründe gehabt haben. In dem damals kulturell führenden nordöstlichen Teile Irans war es bei den Großen vor allem das Bestreben nach einer Wahrung ihrer sozialen Stellung, das sie zu einem raschen Religionswechsel veranlaßte. Dazu kam, daß mit dem Zusammenbruch der sassanidischen Monarchie das streng hierarchisch geordnete System der Geistlichkeit und damit auch der Zoroastrismus als Staatsreligion untergegangen war ... Die morgenländischen christlichen Nationalkirchen hatten sich im Kampfe gegen den oströmischen oder persischen Staat zu autonomen und selbstregierenden Gebilden entwickelt; der Zoroastrismus hatte als Staatskirche in der sassanidischen Reichsorganisation seine wesentlichste Stütze gehabt und deshalb nicht gelernt, sich unabhängig zu bewegen.“

<sup>128</sup> Text bei CHEIKHO (Anm. 118) 33f. Deutsche Übersetzung leicht modifiziert bei ALTHEIM (Anm. 38) 90f.; NÖLDEKE (Anm. 115) 15.

Burzoë ist ein religiöser Skeptiker, der aus dem weltanschaulichen und religiösen Pluralismus seiner Tage nur noch das Ethos einer allgemeinen Bonhomie<sup>129</sup> herausdestilliert und als verbindlich gelten lassen will. Das Dogma läßt er gänzlich fahren, über die Existenz Gottes und die Schöpfung der Welt äußert er sich nicht, doch hält er immerhin noch an einer unsterblichen Seele fest, die bei guter Führung im Diesseits auf eine angemessene Belohnung im Jenseits hoffen darf.

Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, der arabisch-persische Übersetzer des Burzoë, war im Grunde seines Herzens Rationalist<sup>130</sup> und fühlte sich zu keiner Religion hingezogen. Wenn er sich als iranischer Geschichtsschreiber auf die eigene Überlieferung besann und unter großem Aufwand das nationale Erbe zu konservieren begann, indem er die Pahlavi-Werke ins Arabische übersetzte, dann tat er dies in echt patriotischer Gesinnung. Seine Übersetzung des Chodai-Nâmag knüpfte bewußt an die glorreiche Vergangenheit der Sasaniden an und ignorierte die islamische Geschichte mit ihrem dem Perser so verhaßten „Propheten“. Ibn al-Muqaffa<sup>s</sup> Rückgriff auf die tolerante Religionspolitik des Sasaniden Chosrau I. war als Fürstenspiegel für die abbasidischen Zeitgenossen gedacht, deren primitive Revolution zur Verlagerung des Kalifates nach Bagdad geführt hatte. In der religionskritischen Haltung des einstigen Hofarztes Burzoë fand er sich selbst wieder; in gereiftem Alter hatte er die Religion seiner persischen Vorväter mit dem Islam vertauscht, ganz gewiß nicht, weil er darin die volle Wahrheit erblickt hätte, sondern aus reinen Opportunitätsgründen. Mit dem traditionellen Zoroastrismus<sup>131</sup> konnte er sich ebensowenig zufrieden geben wie mit irgendeiner anderen Religion, die damals im Irak – ob offen oder geheim – praktiziert wurde. Für ihn sind alle religiösen Schwärmer betrogene Betrüger<sup>132</sup>. Sein Credo war vielmehr die sozial verträgliche Vernunftreligion, was die neue Religion der arabischen Eroberer auf keinen Fall war. In seiner Jugend hatte Rôzbih alias Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> noch Zoroastrismus und Manichäismus verteidigt und den Islam<sup>133</sup> geschmäht, doch schon damals mehr aus patriotischer denn aus religiöser Überzeugung. Im Alter freilich brachen ihm diese Jugendsünden buchstäblich das Genick.

Paul der Perser, Uranius und Burzoë diskutierten am Hofe Chosraus I. mit Leidenschaft dieselben philosophischen Fragen und vertraten den gleichen Skeptizismus und Agnostizismus der spätsasanidischen Aufklärung, die schließlich unter der sunnitischen „Orthodoxie“ der Abbasiden im achten Jahrhundert ihr jähes Ende fand.

<sup>129</sup> Dieses Allerweltsethos, vgl. den Tugend- und Lasterkatalog bei NÖLDEKE (Anm. 115) 18 f. wirkt wiederum auf seine Art mit der Sorge um das Seelenheil sehr zoroastrisch, wie übrigens auch die Hommage an den persischen Großkönig, vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 24 f. Doch kann Burzoë in seiner angestammten Religion nicht bleiben.

<sup>130</sup> Vgl. dazu SPULER (Anm. 117) 233 Anm. 7.

<sup>131</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 17 Anm. 4. Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> erwähnt innere Kämpfe, die er durchzustehen hatte.

<sup>132</sup> Vgl. NÖLDEKE (Anm. 115) 15 Anm. 3: „Unsere Erzählung enthält eine ziemlich boshafte Kritik religiöser Blindgläubigkeit.“

<sup>133</sup> Vgl. SPULER (Anm. 117) 291 Anm. 4.

# Der hl. Kilian im Schatten von St. Peter in Rom

Die Kiliansbruderschaft am Campo Santo Teutonico

Von HELMUT FLACHENECKER

*Romana curia multarum gentium conventu et diversarum nationum multitudine constituta non immerito quedam res publica suis legibus et institutis gubernanda est.* [Die römische Kurie ist aufgrund ihrer an Völkern und Nationen reichen Zusammensetzung nicht grundlos ein eigener Staat geworden, der nun folglich mit eigenen Gesetzen und selbstständigen Einrichtungen gelenkt werden muss] – So hat Papst Sixtus IV. 1479 ein Privileg für die deutschen Schuhmacher in Rom begründet. Aufgrund dieser einzigartigen Stellung konnte der Papst eigene Handwerkerstatuten erlassen und entsprechend Bruderschaften und Korporationen legitimieren<sup>1</sup>. In Rom ist seit dem frühen 15. Jahrhundert eine starke deutsche Gruppe von Handwerkern zu beobachten, die zunehmend ihre eigenen Identitäten pflegte und verstärkt Rechtsansprüche gegenüber ihrer neuen Umgebung einforderte<sup>2</sup>. Sie ist das Ergebnis eines starken Zuzugs von Deutschen auf die Apenninhalbinsel, bei dem Rom nicht das einzige, wenn auch eines der begehrtesten Ziele war. Über die Ursachen dieser Auswanderungsbewegung können nur Vermutungen angestellt werden<sup>3</sup>. So sind in Rom und Florenz deutsche Handwerkerbruderschaften, etwa der Wollweber und Schuster, festzustellen. Einige der dortigen Klöster reagierten auf diese Entwicklung, indem sie deutschsprachige Mitglieder in ihre Konvente aufnahmen, die ihren Landsleuten seelsorgerisch wie auch juristisch, etwa bei der Abfassung ihrer Testamente, zur Seite standen (so die Augustiner von S. Spirito in Florenz oder die Hospitaliter von S. Spirito in Sassia in Rom)<sup>4</sup>.

Ergebnisse dieser Entwicklung zeigten sich in Rom in eigenständigen Gewerbestrukturen und Bruderschaften, die dank einer päpstlichen Privilegierung gegenüber italienischer und stadtrömischer Konkurrenz bestehen konnten, auch wenn ab dem 16. Jahrhundert unter den nichtitalienischen Fremden in der Ewi-

---

<sup>1</sup> Zit. n. K. SCHULZ – CHR. SCHUCHARD, Handwerker Deutscher Herkunft und ihre Bruderschaften im Rom der Renaissance. Darstellung und ausgewählte Quellen (= RQ Suppl. 57) (Rom Freiburg Wien 2005) 86.

<sup>2</sup> Das Folgende nach SCHULZ – SCHUCHARD, Handwerker Deutscher Herkunft (Anm. 1) passim.

<sup>3</sup> U. ISRAEL, Fremde aus dem Norden. Transalpine Zuwanderer im spätmittelalterlichen Italien (Tübingen 2005) 61 f.: Neugier, Abenteuerlust und die Folgen von Pestzügen gehören wohl dazu.

<sup>4</sup> L. BÖNINGER, Das florentinische Kloster Santo Spirito und die deutsche Gemeinschaft im fünfzehnten Jahrhundert, sowie A. REHBERG, Die *fratres* von jenseits der Alpen im römischen Hospital S. Spirito in Sassia. Mit einem Ausblick auf die Attraktivität Roms für den europäischen Ordensklerus im Spätmittelalter, beide in: U. ISRAEL (Hg.), Vita communis und ethnische Vielfalt. Multinational zusammengesetzte Klöster im Mittelalter (= Vita regularis Abhandlungen 29) (Berlin u. a. 2006) 73–96 bzw. 97–156, hier 84, 131.

gen Stadt nicht mehr die Deutschen, sondern zunehmend Spanier und Franzosen dominierten. Dabei entwickelte sich eine Lebensweise zwischen Abgrenzung (Konservierung der eigenen Herkunft und Identität) und Öffnung (freundschaftliche bzw. verwandtschaftliche Verbindungen zwischen der Minderheit und den Ansässigen). Eine sozialhistorische Analyse von Migranten und Migration ist immer nur partiell möglich, weil diejenigen, die rasch eine Inkulturation in die neue Umgebung durchlaufen haben, kaum mehr als Fremde in den Quellen auftauchen. Nicht in jedem Falle handelte es sich bei den Deutschen in italienischen Städten um eine rechtlich bzw. politisch gestellte Sondergruppe. Zum anderen sind Fremde in italienischen Städten häufig schon diejenigen, die von außerhalb der Stadt kamen, kein Bürgerrecht besaßen und keine Steuern zahlten – unabhängig davon, ob sie aus dem Nachbarort oder aus einer fernen Region zuzogen<sup>5</sup>.

Der entsprechende Zuwanderungskreis der Deutschen, ob nun für einen kurz- oder längerfristigen Aufenthalt, erstreckte sich von Nord- und Ostsee im Norden, Flandern im Westen bzw. Preußen im Osten bis hin zu den Alpen im Süden. Ein verbindender Bezugspunkt der Deutschen in Rom war der Campo Santo Teutonico mit Kirche, Friedhof und Hospital im Schatten von St. Peter für soziale und religiöse Bedürfnisse der Deutschen in der Fremde. Diese Gruppe verband keine nationale Identität im Sinne des 19. und 20. Jahrhunderts, vielmehr bildete die deutsche Sprache in ihrer vielfältigen dialektalen Unterschiedlichkeit (*naturaliter theutonitantes*) die Basis für eine, wenn auch im Einzelnen differierende, aber dennoch gemeinsame Züge tragende Kultur<sup>6</sup>. Eine scharfe Abgrenzung war natürlich nicht möglich, besonders wenn die Zuwanderer aus Schlesien, Polen und Ungarn kamen. So bezeichnete sich eine Witwe eines deutschen Bäckermeisters im Oktober 1489 als aus Glogau stammend. Diese Stadt liege *de Schlesia de Polonia*. Sie wurde zu den *teutonici* gerechnet<sup>7</sup>. In Treviso trat ein Zugezogener im Februar 1433 als *Hermanus de Polonia de Alemania* auf. Politische und sprachliche Zuordnungen können mit den aktuellen nur schwer in Einklang gebracht werden. Regionale Herkunftsbezeichnungen sind in den Handwerker- und Bruderschaftslisten Roms im Übrigen selten<sup>8</sup>. So kann beispielsweise die Bezeichnung *in Franckenlandt* nur bei zwei Personen und erst für die Jahre 1575 und 1653 in den Schuhmacherlisten beobachtet werden. Nur in einem Falle bezeichnete sich jemand vor 1450 *usz Francken*. Es überwiegen die Angaben nach Herkunftsorten – etwa Forchheim, Hammelburg, Kitzingen, Nürnberg, Rothenburg, Schwabach, Stadtsteinach, Würzburg – und/oder der Heimatdiözese. Der Familienname *Franck/Francke* ist bis auf wenige Ausnahmen nur bei Personen aus fränkischen Orten zu beobachten, so dass zumindest

<sup>5</sup> ISRAEL (Anm. 3) 14–16, 22.

<sup>6</sup> SCHULZ – SCHUCHARD (Anm. 1) 137. Bei dem *naturaliter theutonitantes* handelt es sich um das Motto im Emblem der Schuhmacherbruderschaft. Ähnlicher Befund bei ISRAEL, Fremde (Anm. 3) 19–21, 101–107: Es wird lange Zeit kein Unterschied zwischen Ober-, Mittel- und Niederdeutschen gemacht.

<sup>7</sup> SCHULZ – SCHUCHARD (Anm. 1) 238.

<sup>8</sup> ISRAEL (Anm. 3) 19.



erwogen werden sollte, ob damit nicht eher eine ‚versteckte‘ Ortsbezeichnung als ein Familienname zu registrieren ist<sup>9</sup>.

Die deutschen Bäcker, deren Statuten 1448 von der Kurie bestätigt worden waren, erhoben hohe Eintrittsgebühren. Gleichzeitig forderte aber die päpstliche Getreideversorgungspolitik die Zusammenarbeit zwischen italienischen und deutschen Bäckern ein, so dass es 1552 zu gemeinsamen Statuten mit einer paritätischen Zusammensetzung der Führung kam. Im Gegensatz zu deutschen Zünften nahmen die römischen Ableger auch Gesellen auf und hatten daher generell eine, in dieser Situation nicht weiter erstaunenswerte hohe Fluktuationsrate unter den Mitgliedern. Bäcker wie Schuhmacher besaßen jeweils eine eigene Kirche (St. Elisabeth für Bäcker, St. Crispinus und Crispianus für Schuhmacher), ein Spital und ein Zunfthaus (*Schola*). Große Geschlossenheit nach außen und strenge Verhaltensnormen innerhalb der Gemeinschaft kennzeichneten die Statuten. Neben Schuhmachern und Bäckern besaßen auch die Sattler und Gastwirte bzw. Barbieri und Bader eigene Zusammenschlüsse. Um 1500 sind darüber hinaus eine Weberbruderschaft sowie eine Anna- bzw. Barbarabruderschaft nachweisbar.

Die Handwerkslisten werfen eine Reihe von methodologischen Problemen auf, die uns auch im Folgenden bei der noch vorzustellenden Quelle begegnen werden: Differierende Namensformen und individuelle Schreibweisen machen manchen Personen- bzw. Ortsnamen zum großen Fragezeichen. Die bis 1697 reichende Liste der insgesamt 2791 Schuhmacher – die Bäcker wiesen bis 1527 ca. 700 Namen auf – besaß mehrere Eintragschichten. Vergleiche mit weiteren kleineren Listen bzw. den Eintragungen der Anima-Bruderschaft zeigen, dass sich das Namensmaterial nur selten deckt. Von daher ist es schwierig, von dieser unsicheren Ausgangslage auf Gesamtzahlen zu schließen. Bei einer behutsamen Schätzung kommt man auf ca. 120–150 deutsche Bäcker bzw. 150 Schuhmacher, die in Rom gewirkt haben. Während sich bei den Bäckern im 15. Jahrhundert ein dominierender Herkunftsraum in Süddeutschland nachweisen lässt, lag dieser bei den Schuhmachern um 1600 in Nordwestdeutschland.

Die beiden führenden Bruderschaften der Bäcker und Schuhmacher waren auf die Wahrung des deutschen Elements in seinen vielfältigen regionalen Ausprägungen bedacht – im Gegensatz zu der mehr europaweit ausgerichteten Bruderschaft am Campo Santo, die trotz allem zur Bäckerbruderschaft einen sehr guten Kontakt unterhielt<sup>10</sup>, oder zu der Kiliansbruderschaft am Campo Santo (*die lobliche bruderschaft Sanct Kiliano in Campo Santo*), die zwischen 1594 bis 1637 nachweisbar ist und ebenfalls ein Bruderschaftsbuch mit Namenslisten hinterlassen hat. Der Campo Santo ist die älteste deutsche Nationalstiftung in

<sup>9</sup> SCHULZ – SCHUCHARD (Anm. 1) 436, 457, 471 u. ö. Eine Ausnahme wäre etwa ein Georgio Franchen van Rotterdam (ebd. 462).

<sup>10</sup> K. SCHULZ (Hg.), *Confraternitas Campi Sancti de Urbe. Die ältesten Mitgliederverzeichnisse (1500/01–1536) und Statuten der Bruderschaft (= RQ Suppl. 54)* (Rom Freiburg Wien 2002). A. WEILAND, *Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler (= RQ Suppl. 43)* (Rom Freiburg Wien <sup>2</sup>1988) 65.

Rom. Er ist im Besitz einer 1454 gegründeten Erzbruderschaft unter dem Patronat der Schmerzhaften Mutter Gottes. Das Areal ist heute italienisches Staatsgebiet, genießt aber, da es vollständig vom Vatikanstaat umgeben ist, das Privileg der Exterritorialität. Nur am Rande sei hinzugefügt, dass die römische Kiliansbruderschaft nichts mit jener für die Würzburger Domvikare zu tun hat, die 1468 auf Initiative Bischof Rudolfs von Scherenberg eingerichtet worden sein soll<sup>11</sup>.

Das Archiv des Campo Santo Teutonico im Vatikan enthält einen Band: *Libro, in cui sono registrati i nomi dei fratelli della Compagnia di S. Kiliano di Erbi-poli ascritti alla nostra arciconfraternità dall'anno 1594 al 1639*.

Das farbige Titelblatt zeigt den hl. Kilian als Bischof von Würzburg mit seinen Gefährten mit der Unterschrift: *S(anctus) Kiliannus Episcopus Herbipolensis cum sociis Martyr*. – Kilian wird als Bischof (Mitra) mit Handschuhen, Stab und Schwert dargestellt und hält in der linken Schwerthand zusätzlich den Palmenzweig des Märtyrers. Das liturgische Übergewand von Kolonat und Totnan ist in Rot gehalten. Die beiden tragen keine Mitra und halten einen Palmenzweig in der jeweils linken Hand. Bei allen drei Personen lugt der rechte Schuh aus den Gewändern hervor, bei Kilian ist er rot, bei Kolonat und Totnan braun gehalten. Deutlich wird der Bischof von seinen beiden diakonalen Helfern unterschieden.

In dieses Bruderschaftsbuch haben die Neuaufgenommenen ihre Namen selbst eingetragen (*ho scritto el nome mio da mano propria*)<sup>12</sup>, bisweilen hat eine Hand eine Gruppe von neu Aufgenommenen zusammen festgehalten. Die meisten Aufnahmen fanden am Festtag Kilians selbst bzw. in dessen zeitlicher Nähe, also überwiegend im Juli, statt. Abgesehen von dem Titelblatt enthält das Buch keine weiteren Zeichnungen. Nach Ausweis des Repertoriums des Archivs am Campo Santo ist es das einzige Stück, das von der Kiliansbruderschaft bis heute überlebt hat<sup>13</sup>. Tatsächlich hat man sich in der Erinnerung an diese Bruderschaft am Campo Santo sehr schwer getan. Als im Jahre 1702 das Mitglied der Erzbruderschaft Giovanni Paolo Pussier daran ging, ein *Inventario di tutte le Scritture, Bolle, Indulgentie, Privileggi e Libri che son nell'Archivio di Campo Santo* anzufertigen, hatte er von der Kiliansbruderschaft keine wirkliche Vorstellung mehr. Bei der Vorstellung des hier interessierenden Bruderschaftsbuches charakterisierte er Kilian als einen Bischof von Bamberg, der aus Würzburg stammte<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Allerdings ist eine Kiliansbruderschaft der Vikare von 1488 nicht belegt: A. WENDEHORST (Bearb.), Das Stift Neumünster in Würzburg (= GermSacra NF 26) (Berlin New York 1989) 206 Anm. 1; E. SCHUBERT, Rudolf von Scherenberg, in: Fränkische Lebensbilder NF 2 (Würzburg 1968) 133–158, hier 150f.

<sup>12</sup> Archivio Campo Santo Teutonico [= zukünftig ACST] Libro T, 54. Dort auch der Eintrag: *mit seiner aigne hant geschriben*.

<sup>13</sup> Kurze Beschreibung der Handschrift bei A. SCHMIDT, Das Archiv des Campo Santo Teutonico nebst geschichtlicher Einführung (= RQ Suppl. 31) (Rom Freiburg Wien 1967) 79.

<sup>14</sup> ACST Libro 189 [nicht paginiert]: *Libro de fratelli della compagnia di S Kiliano vescovo di Bamberga della Nazione Herbipolensi dal 1594 fino al 1639*.

Über die Geschichte der Bruderschaft ist wenig bekannt<sup>15</sup>, wohl auch deshalb, weil bisher weder ein Statuten- noch ein Protokollbuch gefunden werden konnte. Am 8. Juli 1594, so ein Eintrag im Bruderschaftsbuch, wurde sie durch 12 Männer gegründet<sup>16</sup>. Jene hatten keine erkennbaren Verbindungen zu Würzburg, ihre Namen Stefano Cheltz, Godefrido Grueter, Pietro Alberto, Giovanne Staden, Giovanni Bernardino Heimste, Jacomo Burchardo, Jacomo Linnich, Erasmo Requesenz, Arnolde de Arnoldis, Matheo Buechenberg, Balthasar Baillet, Pietro Phanzelts deuten auf eine römisch-deutsche Herkunft hin. Ihr sozialer Hintergrund wie auch ihre Motivationen für diesen Schritt bleiben bisher im Dunkeln. Immerhin hat zumindest einer, Pietro Phanzelt, nachweislich dafür gesorgt, dass ein weiterer Familienangehöriger ebenfalls der Bruderschaft beitrug<sup>17</sup>. Es bestand jedenfalls eine enge personelle Verbindung zwischen der Erzbruderschaft am Campo Santo Teutonico und der Kiliansbruderschaft. Denn zwei Drittel der Gründergruppe waren auch in der Führungsmannschaft der Erzbruderschaft als *Assistenti* (Stephano Cheltz, Godefrido Grueter, Giovanni van Stadien, Giacomo Lennich, Mattheo Buchenberg) und als Mitglieder in der erweiterten Vorstandschaft (Pietro Alberti, Giacomo Brocardo, Balthasar Baillet). Auffällig bleibt, dass in den Sitzungsprotokollen der Erzbruderschaft für das Jahr 1594, speziell jene vom 3. Juli bzw. 28. August – also im Zeitraum vor oder nach dem eigentlichen Kilianstag –, keine Hinweise auf die Gründung der Kiliansbruderschaft enthalten sind<sup>18</sup>. In den knappen Notizen, die sich meist um Neuwahlen bzw. Neuaufnahmen in die Erzbruderschaft bzw. um die Einnahmen (u. a. aus den Gelbbüchsen in der Kirche [*casette*]) drehen, kommt die neue Bruderschaft in ihrer Anfangsphase nicht vor. Ein erster, wenn auch versteckter Hinweis, dass Kilian eine Rolle zu spielen begann, findet sich im Jahre 1612, als erstmals eine der im Jahresturnus stattfindenden Versammlungen, die üblicherweise in den Zeiträumen Dezember/Januar, April, September/Oktober angesetzt waren, nunmehr am Kilianstag stattfand. Auffällig ist zudem, dass *San Kiliano* ausdrücklich bei der Datierung des Protokolls genannt wird; denn zuvor fehlen bei den Tagesangaben der Sitzungen jegliche Hinweise auf die am jeweiligen Tag verehrten Heiligen. Ehe die Versammlung begann, feierte man in der Kirche eine *missa maggior*<sup>19</sup>.

Dass der Blick in die Protokollbücher der Erzbruderschaft dann doch nicht

<sup>15</sup> A. DE WAAL, *Der Campo Santo der Deutschen zu Rom* (Freiburg 1896) 182–184. Nicht erwähnt bei WEILAND (Anm. 10); A. TÖNNESMANN – U. V. FISCHER PAGE, *Santa Maria della Pietà. Die Kirche des Campo Santo Teutonico in Rom* (= RQ Suppl. 43,2) (Freiburg 1988); SCHULZ – SCHUCHARD (Anm. 1).

<sup>16</sup> ACST Libro T, 9: *Libro della Compagnia eretta dalli Infrascritti in honore di santo Kiliano alli VIII di Luglio 1594*.

<sup>17</sup> ACST Libro T, 33 (vermutlich um 1622).

<sup>18</sup> ACST Libro J [*Tertius Liber Decretorum venerabilis Archiconfraternitatis Beate Marie Campi Sancti de Vrbe 1583–1597*] fol. 82v–86v.

<sup>19</sup> ACST Libro K [*Quartus liber decretorum Campi Sancti de Urbe 1597–1617*], fol. 63v: *Domenica addi 8 Luglio 1612 Santo Kiliano. Doppo la missa maggior celebrata in honor di S. Kiliano cui festa hoggi celebrata, fu proceduto alla elictione de doi guardiani nuovi ...*

völlig unergiebig war, zeigen einige Einträge, die nun die Kiliansbruderschaft direkt betrafen. Offensichtlich besaß die Erzbruderschaft am Campo Santo mit ihren vier *Magistri* an der Spitze<sup>20</sup> gewisse Kontrollrechte über die kleinere: Am 10. Juli 1616 wurden die neuen Meister der Kiliansbruderschaft mit Gaspar Wolff et Christiano di Giovanni bestellt, ein Deutscher und ein Italiener, wenn man den Namensformen trauen darf<sup>21</sup>. Erneut um den Festtag des Heiligen herum wurden 1624 Giovanni Amarano et Gasparo de Olando als Vertreter (*officiales*) der Kiliansbruderschaft gewählt – dem Namen nach wohl Personen ohne deutsche Herkunft<sup>22</sup>. Derselbe Befund scheint auch für die Wahl von 1627 zu gelten. Die Funktionsträger nahmen abwechselnd an den Zusammenkünften der Erzbruderschaft teil<sup>23</sup>. Diese Einzelbeobachtungen machen es im Übrigen schwer, irgendwelche Verbindungen zum fränkischen Kilianskult zu finden. Am 9. Juli 1617 wurde ein – modern gesprochen – Schatzmeister für die Finanzen der Kiliansgemeinschaft durch die Erzbruderschaft bestellt. Es war der Deutsche Andreas Tischler<sup>24</sup>, allerdings sind erst für die Jahre 1625 und 1626 konkrete Nachweise über die Einnahmen bekannt (*Casseta di santo Kiliano*)<sup>25</sup>. In einem Inventar der Handschriften der Erzbruderschaft um 1630 findet sich auch ein Hinweis auf ein Ausgaben- und Almosenverzeichnis für die Kiliansbruderschaft<sup>26</sup>. Allerdings hat eine entsprechende Suche in diversen Rechnungsbüchern bisher zu keinem Erfolg geführt<sup>27</sup>.

Trotz der insgesamt nicht großen Einnahmen kam es 1626 zu Diskussionen über die Errichtung eines Altars zu Ehren Kilians und seiner Begleiter durch die Brüder und Meister der Kiliansbruderschaft. Sicher ist aufgrund der Beschreibungen der Altäre in der Kirche Santa Maria della Pietà, dass zumindest bis 1578 kein Kiliansaltar am Campo Santo vorhanden war<sup>28</sup>. Daher scheint es sich tatsächlich um den ersten Versuch gehandelt zu haben, den Heiligen Mainfrankens

<sup>20</sup> Zu den Amtstrukturen bei der Erzbruderschaft im 16. und 17. Jahrhundert siehe WEILAND (Anm. 10) 72 f.

<sup>21</sup> ACST Libro K, fol. 89v.

<sup>22</sup> ACST Libro L, fol. 44r.

<sup>23</sup> ACST Libro L, fol. 69r+v, 70v: *Dionysio Corendait, Antonio von Os*.

<sup>24</sup> ACST Libro K, fol. 93r.

<sup>25</sup> ACST Libro L [*Quintus liber decretorum venerabilis Archiconfraternitatis Beate Marie Campi Santi de Urbe 1617–1627*], fol. 60v–61r. Allerdings sind die Summen gering: 1625 waren es 2 Skudi 90 Baiocchi, 1626 3 Skudi 53 Baiocchi.

<sup>26</sup> ACST Libro F, fol. 151v (W: *Libro delle spese et elemosine della co(n)gregatio/ne di s(an)to Kiliano fol. 95v*). Die Handschrift konnte bisher nicht gefunden werden: ACST Libro AA (*Entrate e Spesi degli Anni 1628 sino al 1629*) beginnt mit fol. 127!

<sup>27</sup> ACST Libro CC (*Liber expositorum Campi Sancti. Spese dei provveditori di Campo Santo dal 1581 al 1629*). Für das Jahr 1594, dem Einsetzen der Bruderschaft, sind keine Einträge Kilian betreffend vorhanden (fol. 94r–97v). Für die folgenden Jahre bis einschließlich 1629 wurde stets der Monat Juli mit dem Festtag des hl. Kilian durchgesehen, jedoch ergab sich kein Fund!

<sup>28</sup> P. M. BAUMGARTEN (Hg.), *Cartularium Vetus Campi Sancti Teutonicorum de Urbe*. Urkunden zur Geschichte des deutschen Gottesackers bei Sanct Peter in Rom (= RQ Suppl. 16) (Rom 1908) 90–92 Nr. XLII [1517], 102–104 Nr. XLVI [1539], 112 f. Nr. LII [1578]. Zu den Altären siehe DE WAAL (Anm. 15) 64 f.

in den Schatten von St. Peter zu verpflanzen. Es sollte, so beschloss man 1626, zunächst ein Platz in der Kirche ausfindig gemacht und dann über die weiteren Schritte beraten werden<sup>29</sup>. Der Ansatz von 1626 scheint weiter verfolgt worden zu sein, wie aus nicht leicht zu durchschauenden Geldforderungen der Kilians- an die Erzbruderschaft im Juli 1627 dann immerhin deutlich wird, denn der umstrittene Geldebtrag sollte für den Altar verwendet werden. Die genannten Summen sind dann auch wesentlich höher als die bisher genannten – statt 3 nun immerhin über 13 Skudi<sup>30</sup>. Die 1625 und 1626 genannten Einnahmen können daher in keinem Falle die alleinigen pro Jahr gewesen sein.

Hinweise auf eine tatsächliche Verehrung geben Inventare, die die liturgischen Gewänder und Geräte, Bücher und Bilder festhalten. Gerhard Meytz aus Maas-tricht, der Sekretär der Bruderschaft († 1644)<sup>31</sup>, hat sie 1627 erstellt, also zu der Zeit, als die Kiliansbruderschaft existierte. Dort wird ein Messgewand mit zu- gehöriger Stola und weißem Manipel auf orangefarbenem Untergrund mit der Abbildung Kilians erwähnt. Außerdem gab es ein Antependium, doppel- geschichtet weiß, mit orangefarbenem Hintergrund mit St. Kilian in der Mitte. Schließlich findet sich im Inventar noch ein Hinweis auf ein Bild des hl. Kilian, das vor der Sakristei hing<sup>32</sup>. Sollte es ein Bestandteil des diskutierten Altars sein? Das Messgewand wird in einem weiteren Inventar von 1628 noch einmal er- wähnt<sup>33</sup>. Diese Hinweise zeigen, dass Kilian im Gottesdienst am Campo Santo einen festen Platz hatte, sie erklären allerdings nicht, wieso seine Verehrung über- haupt dorthin gekommen ist. In einem weiteren Inventar von 1637 wird die Existenz des Messgewandes erneut bestätigt<sup>34</sup>. Dieses Messgewand mit einem Bild des würzburgischen Heiligen erscheint 1619 in den Inventarien, in den Vor- gängerauflistungen von 1551, 1564, 1566, 1578, 1582, 1597, 1602 und 1613 fehlt es noch<sup>35</sup>. Während es also mehrere Hinweise auf die Messgewänder gibt, ist das Bild nur einmal erwähnt. So gibt die Auflistung von 1582 sieben Bilder im Besitz der Erzbruderschaft an, darunter solche der Heiligen Sebastian, Eustachius und Martin sowie der Madonna<sup>36</sup>. Es scheint, dass die zunehmende Bedeutung der Kiliansbruderschaft nach einer gewissen Anlaufzeit zum Erwerb der liturgischen Gewänder und des Bildes geführt hat. In der Tat hat die Einschreibungsrate, wie noch zu berichten sein wird, mit 1615 einen ersten Höhepunkt erreicht. Eine

<sup>29</sup> ACST Libro L, fol. 61r.

<sup>30</sup> ACST Libro L, fol. 74v, 75r.

<sup>31</sup> SCHMIDT, Archiv (Anm. 13) 27f.

<sup>32</sup> ACST Libro F, fol. 62r (*Vna pianeta con la sua stola et manipolo bianco con fondo ranciato con Santo Kiliano*), 62v/63r (*Vn paliotto di dobletto bianco con il fondo ranciato con Santo Kiliano in metzo*), 63v (*Il quadro di Santo Kiliano che sta fora la sacristia alnuno*).

<sup>33</sup> ACST Libro B, fol. 213r (*Vna pianeta con sua stola et manipolo epaleotto di dobletto bianco con fondo ranciato con S. Kiliano*).

<sup>34</sup> ACST Libro F, fol. 177r (*Pianeta ranciata St. Kiliano da Piede*).

<sup>35</sup> ACST Libro B, fol. 151v (*Item una pianeta con paleotto di dobletto bianco fondo ranciato con S. Kiliano*); Entsprechende Hinweise fehlen in den Inventarien auf fol. 25v-28r (1551), 54r-57v (1564), 61v-63v, (1566), 68r-71v (1578), 82r-85v bzw. 86v-88r (1582), 95v-99v (1597), 111v-114v (1602) und 136r-v (1613).

<sup>36</sup> ACST Libro B, fol. 85r.

eigene Kiliansreliquie hat die Kirche nach Ausweis einer Reliquienliste vom 1. Februar 1628 nicht besessen. Von den Heiligen seien erwähnt: Cäcilia, Priscia, Barbara, Petronella, Lucia, Hedwig, Elisabeth neben Erasmus und Laurentius Heremitaë. Ferner besaß die Erzbruderschaft das Haupt des hl. Hippolyt und die Tunika des hl. Franz. Hedwig und Elisabeth sind die einzigen – eventuell wäre auch der hl. Otto mit dabei, wenn er mit dem Bamberger Bischof gleichgesetzt werden könnte –, die auf deutsche Lande weisen<sup>37</sup>.

Die Eintragungen in das Bruderschaftsbuch enden 1639, eine große Anzahl leerer Seiten könnte daraufhin deuten, dass an weitere Einträge gedacht war. Kam das Ende unvorhergesehen? Inwieweit hat der sich hinziehende Dreißigjährige Krieg eine Rolle gespielt? Und weshalb erlebte die Bruderschaft nach dessen Ende nicht eine Renaissance? Von einer förmlichen Auflösung ist bisher nichts bekannt. So verschwand abrupt eine Einrichtung, die genauso überraschend begonnen hatte. Vermutlich sind hier auch die Gründe zu suchen, weshalb das Wissen über diese Verbindung zwischen Kilian und St. Peter, zwischen Rom und Würzburg rasch abnahm. Von einer Würzburger ‚Gegenüberlieferung‘ ließ sich in den einschlägigen Archiven bisher nichts finden.

Ein Statut über die Pflichten und Rechte der Mitglieder wie auch genaue Aufnahmevorschriften fehlen und können auch nicht aus anderen Quellen rekonstruiert werden. Auffällig an dieser Kiliansbruderschaft sind mehrere Dinge: Zum einen ist das Herkunftsgebiet der Mitglieder nicht auf Franken oder die Diözese Würzburg beschränkt, sondern auch Süddeutschland, Flandern und Brabant, sogar Preußen (Braunsberg) und Dänemark (Kopenhagen), Meißen und Sachsen oder Österreich werden als Herkunftsregionen angegeben. Die starke Präsenz aus Flandern verwundert nicht, denn die Erzbruderschaft war für zwei Nationen, der Deutschen und der Flandrischen offen<sup>38</sup>. Immerhin scheinen auch Katholiken aus überwiegend protestantischen Regionen ihren Aufenthalt in Rom genutzt zu haben, sich in der Kiliansbruderschaft einzutragen<sup>39</sup>. Es sind ferner viele Personen aus Norditalien<sup>40</sup> eingetreten. Überhaupt sind die Herkunftsbezeichnungen interessant: Neben gelegentlichen Hinweisen auf die Heimatdiözese, um den Herkunftsort näher zu spezifizieren, waren es vor allem landschaftliche Hinweise und niemals herrschaftlich-staatliche: Die Brüder kamen aus Bayern, dem Franken- oder Schwabenland, aus dem Allgäu oder aus dem Land ob der Enns, aus der Steiermark oder aus Österreich, aus Schlesien sowie aus Böhmen. Die Vermutung, dass die Bruderschaft überwiegend im fränkischen Raum verwurzelt gewesen sei, bestätigt sich damit nicht<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> ACST Libro B, fol. 240v-242r.

<sup>38</sup> ACST Libro F: Das Inventarium aus dem Jahre 1627 hält als Besitzer fest die *Archiconfraternitas Beate Marie Campi Sancti nationis utriusque Germanie et Flandrie*.

<sup>39</sup> ACST Libro T, 11, 28, 42, 51: Etwa 1602 ein Johannes Zacharias aus Berlin, 1615 ein Carl König aus Braunschweig, 1627 ein Hans Winkel aus Bremen, 1633 ein Andreas Beggman aus Einbeck.

<sup>40</sup> ACST Libro T, 19: 1613 Petrus Rossel aus Padua, 31: 1619 Roestio Gueva aus Bergamo, 34: 1622 Ambrosius Ligurno aus Mailand, 41: o.J. Banio Betini aus Florenz.

<sup>41</sup> WEILAND (Anm. 10) 66.

Von den Personen mit Ortsangaben konnten bisher nur 23, das entspricht etwa 5 %, eindeutig nach Franken verortet werden, wobei großzügig Coburg, Aschaffenburg und Dinkelsbühl hinzugezählt wurden<sup>42</sup>. Bisweilen wurde die Herkunftsangabe noch mit dem eigentlichen Ort versehen, also etwa Dachau in *Oberen Baiern* oder Ergoldsbach in *Vndern Pairn*, Füssen im Schwabenland, Wien und Krems in Österreich, Mühlhausen in Thüringen, Brüssel in Brabant, Brügge und Antwerpen in Flandern, Kopenhagen in Dänemark<sup>43</sup>. In einigen wenigen Fällen wird die deutsche, vermutlich deutschsprachige Herkunft eigens betont: Friedrich Greuter, Deutscher (*Tedescho*) aus Straßburg, Hans Veit aus Bayern *teutsch*. In letzterem Fall mutet die Präzisierung allerdings etwas seltsam an<sup>44</sup>. Die Hinzufügung des Begriffs *Franckhenlandt* scheint eher bei kleineren Orten erfolgt zu sein, die in Rom nicht so bekannt waren, etwa *Frickhenhausen aussen Franckhenlandt* oder Wertheim im *Franckenlandt*.<sup>45</sup> Größere Orte wie Würzburg oder Nürnberg haben solche näheren Bestimmungen nicht<sup>46</sup>. Eine konsequente Benutzung dieser Bezeichnung ist hier, wie in anderen Fällen, nicht festzustellen. So wird Königshofen im Grabfeld nicht mit Franken, sondern in *bischoffthumb Wirtzburg* gelegen gekennzeichnet<sup>47</sup>.

Nur ein *civis Romanus* ist unter den über 600 Namen angegeben. Dies zeigt, dass sich Bewohner der Ewigen Stadt nicht in die Kiliansbruderschaft eingeschrieben haben. Lediglich einige auswärtige Handwerker, etwa Bäckergesellen, die in der Regel für eine gewisse Zeit in Rom blieben und dann wieder heimzogen, haben sich als länger in der Stadt Verweilende eingetragen. Die Kiliansbruderschaft blieb eine Bruderschaft der in die Stadt pilgernden Fremden. Die Gegenprobe mit dem *Libro dei Morti* für den Zeitraum von 1582 bis 1613 bestätigt diesen Befund<sup>48</sup>. Bei den Verstorbenen werden die Herkunftspfarreien angegeben, die in der Regel römische Stadtpfarreien waren: ... *della parochia di Santa Maria di Trastevere* bzw. *della parochia di San Petro, di San Apollinare* etc. Dies zeigt, dass es sich in der Regel um in Rom Sesshafte gehandelt hat, die hier begraben (*nella fossa grande* bzw. *in cemiterio*) wurden. Ein Hinweis auf eine Mitgliedschaft in der Kiliansbruderschaft lässt sich beim Durchblättern der Namen nicht feststellen und ist aufgrund der Eintragungen des Bruderschaftsbuches auch nicht zu erwarten.

Kann der Herkunftsbereich der Kiliansbrüder nur sehr allgemein mit West- und Mitteleuropa umschrieben werden – sogar ein Mitglied aus Katalonien ist

<sup>42</sup> ACST Libro T, 21: *Johanes Benczinger von Dingelspichel adi 12 tag Juli 1609*. Er hat sich noch einmal 1610 eingetragen, dürfte also zweimal dort gewesen sein. Eine weitere denkbare Alternative wäre, dass es sich um zwei Personen gleichen Namens handelte? (ebd. 22) – Ebd. 30: *Nicholaus Hoffman von Coburck den swenden Iullius 1618*.

<sup>43</sup> ACST Libro T, 7, 8, 10, 12, 16, 22, 25, 26, 29, 40, 41 u. ö.

<sup>44</sup> ACST Libro T, 22, 27.

<sup>45</sup> ACST Libro T, 30, auch 28: *Werta* bzw. *Wirtzenberg auß dem Franckhen landt*.

<sup>46</sup> ACST Libro T, 34, 42.

<sup>47</sup> ACST Libro T, 28

<sup>48</sup> ACST Libro RR.

mit dabei<sup>49</sup> –, so fehlen zudem jegliche Hinweise auf eine Ausrichtung der Bruderschaft auf bestimmte soziale Gruppen. Allerdings ist nicht bei jedem Namen sozialer Status und Beruf verzeichnet. Vertreten sind Handwerker – etwa ein *Hans Hoffman von Werthaim schuhknecht auß Franckenlandt* –, Kleriker und Adelige. Im Einzelnen wären folgende Gruppenzugehörigkeiten zu unterscheiden:

Unter den Handwerkern werden Schuhmacher/-knechte, Bäcker/-knechte, Schuster, Tischler/-gesellen häufiger genannt. Zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges vermehren sich die Einträge von Bäckerknechten, die in Rom als solche arbeiteten, aber aus Bayern und Franken kamen. Darunter sind Melchior Horn aus dem fränkischen Frickenhausen oder Veit Scheffler aus dem bayerischen Thierhaupten sowie Mang Scheitler aus Pfronten im Allgäu<sup>50</sup>. Der bereits erwähnte Hans Hoffman aus Wertheim gehörte zu einer Reihe von Schustern, zu denen auch Mathias Mentzel aus dem Lande ob der Enns bzw. Ludwig Bender aus Friedberg in der Wetterau zählten<sup>51</sup>. In diesen Fällen wären Verbindungen zu den eingangs erwähnten Bäcker- und Schusterbruderschaften zumindest denkbar. Zu den Tischlern, die ebenfalls in dem Zeitraum 1610 bis 1619 zu beobachten sind, gehörten Georg Alckhoffer aus Bogen, Hans Effinger aus Rottweil am Neckar, Andre Florinet aus Burgeis in Tirol (Vintschgau), Georg Reichel aus Schlesien, Johannes Rup aus Waldshut im Schwarzwald und Jakob Ott aus Ulm<sup>52</sup>. Offen bleiben muss allerdings, ob diese zeitliche Häufung eine tatsächliche Entwicklung dokumentiert oder ob es ein Zufall bei der Eintragungsweise ist, denn letztere war in keiner Weise normiert. Zu den Handwerksbezeichnungen gehört im Übrigen auch die Weißgerberei<sup>53</sup>.

Neben diesen drei großen Handwerksbereichen traten auffällig viele Kunsthandwerker der Bruderschaft bei: Ein Kunststecher aus Straßburg wie ein Siegelschneider aus Koblenz kamen zeitgleich 1611 hinzu, im gleichen Jahr ein Frankfurter Diamant- und Rubinschneider, 1621 ein Basler Buchbinder, 1622 ein Uhrmacher sowie ein Goldschmied aus Abensberg (*auß Bayern*), 1628 ein Lautenmacher aus Füssen sowie 1631 zwei aus Roßhaupten<sup>54</sup>. Wohl nicht zufällig traten am 6. Juli 1624 drei Goldschmiede, bei einem ist München als Herkunftsort angegeben, gleichzeitig in die Bruderschaft ein. Offensichtlich kamen sie zusammen nach Rom, vielleicht um hier nach Aufträgen zu suchen, die sie im kriegsbedrohten Herzogtum nicht vorfanden. Zwei Jahre später, 1626, schrieb sich ein Maler aus Augsburg vielleicht aus ähnlichen Gründen ein<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> ACST Libro T, 39.

<sup>50</sup> ACST Libro T, 30, 48. Ferner ebd. 31 ein Hans Beckh aus dem bayerischen Steinbach. Alle drei datieren in das Jahr 1619.

<sup>51</sup> ACST Libro T, 28, 31. Sie kamen in den Jahren 1615 und 1619. Zu erwähnen wäre auch Manus Ostler aus Vils (ebd. 29, o.J. vermutlich 1618).

<sup>52</sup> ACST Libro T, 23, 28, 29, 30, 31.

<sup>53</sup> ACST Libro T, 16 (1608).

<sup>54</sup> ACST Libro T, 22, 23, 33, 34, 48. – Bereits 1610 kam ein Goldschmied aus Flandern (ebd. 22).

<sup>55</sup> ACST Libro T, 38: Es handelte sich um Georg Ringler, Martin Wagenman und Hans



Personen mit einem Universitätsstudium sind auffallend wenig mit einem solchen eingeschrieben. Darunter sind drei Doktoren der Medizin. Alle drei trugen sich im Jahre 1632 ein und kamen aus derselben Region, Jacobus van Neckelen aus Dendermonde (*Teneramondanus*), Rumulous Vanderborcht aus Brüssel und Joannes Stangerus aus dem holländischen Amstel<sup>56</sup>. Ein Doktor beider Rechte findet sich 1627, ein juristischer Licentiat 1632. Ferner werden zwei Licentiaten der Theologie, 1627 und 1632, angeführt<sup>57</sup>.

Breiten Raum nehmen Kleriker ein, unter ihnen relativ zahlreiche Domkanoniker und Domherren, über die noch zu berichten ist. Ein Kanoniker des Stiftes St. Viktor in Dülmen, Johannes Plath, war 1603 in Rom, als er sich in die Bruderschaft einschrieb<sup>58</sup>. Ein weiterer Stifths herr kam aus Aschaffenburg aus dem Stift St. Peter und Alexander: Georg Friedrich von Blumingen im Jahre 1611<sup>59</sup>.

Ferner schrieben sich einige Mönche ein, unter ihnen die Benediktiner *Benedictus Binholt Procurato Gen(era)lis Cong(regati)oni Bursfeld Ord(inis) S(ancti) B(enedic)ti*<sup>60</sup>, ferner *F. Jacobus Michael Monachus Ordinis Sancti Benedicti Zwi(falt)ensis monasterii*<sup>61</sup>. Der Generalprokurator wurde von einem Priestermonch Hermann Arbroch begleitet. Im Zuge der katholischen Reform organisierte sich auch die Bursfelder Kongregation neu und auf Anraten des Kölner Nuntius Garzadoro aus dem Jahre 1597 setzte man einen ständigen Generalprokurator des Verbandes in Rom ein. Benedikt Bienholt verhandelte im Sommer 1628 mit kurialen Behörden um eine päpstliche Privilegienbestätigung. Das Vorhaben scheiterte, weil Rom nicht bereit war, dem Wunsch der Kongregation, den Einfluss der Diözesanbischöfe auf sie auszuschalten, nachzukommen. Im Lauf dieser Verhandlungen fand der Prokurator dann Zeit, sich am Campo Santo in die Kiliansbruderschaft einzuschreiben<sup>62</sup>.

In die monastische Gruppe fällt auch Cornelius Hanegravius, ein Prämons-

---

Straub. Bei Straub findet sich die Ortsangabe ‚München‘. – Ebd. 42: *Hans von Zell Maller von Augspurg*.

<sup>56</sup> ACST Libro T, 50 (*medicus doctor*), 51 (*[M]edicus [D]octor*) (*medicus physicus*).

<sup>57</sup> ACST Libro T, 42: *Jacobus Straßer S(acrae) T(heologiae) L(icentiatius)*; 43: *Joannes Conradus Weigle J(uris) V(triusque) Doctor*. Bei beiden fehlt eine Herkunftsangabe. Ebd. 50: *Henricus Walramus canonicus Antwerpensis S(acrae) T(heologiae) Licentiatius* bzw. *Hieronymus della Faille Antvoanpiensis J(uris) V(triusque) licentiatius*.

<sup>58</sup> ACST Libro T, 14: *Joannes Plath Canonicus Dulmen. Rector capelle in Emmer. 1603*. – Zum Stift siehe W. KOHL, Dülmen – Kollegiatstift St. Viktor, in: K. HENGST (Hg.), Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Bd. 1 (Münster 1992) 275–279.

<sup>59</sup> ACST Libro T, 25: *Giorgio Federico a Blumingen detto fiorentini Canonico di S. Pietro et Alessandro in Aschaffenburgo atti 7 di Luglio Anno 1611 in Roma*.

<sup>60</sup> ACST Libro T, 44 (1628).

<sup>61</sup> ACST Libro T, 14 (1603) – W. SETZLER, Kloster Zwielfalten. Eine Schwäbische Benediktinerabtei zwischen Reichsfreiheit und Landsässigkeit. Studien zu ihrer Rechts- und Verfassungsgeschichte (Sigmaringen 1979); H. J. PRETSCH (Hg.), 900 Jahre Benediktinerabtei Zwielfalten (Ulm 1989).

<sup>62</sup> W. ZIEGLER: Die Bursfelder Kongregation, in: U. FAUST – F. QUARTHAL (Bearb.), Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum (= Germ Ben 1) (St. Ottilien 1999) 315–407, hier 324; P. VOLK (Bearb.), Urkunden zur Geschichte

tratenser aus Tongerlo, der aber zum Zeitpunkt seiner Eintragung, 1632, Präses des Norbertkollegs in Rom war<sup>63</sup>. Er verfaßte während dieses Aufenthaltes eine Vita über den hl. Norbert<sup>64</sup>. Und im Jahre 1615 schrieb sich der Abt der Zisterzienserabtei Hohenfurt (Vyšší Brod), vermutlich Paul III. Farenshon (1608–1620), ein<sup>65</sup>. Ein Augustinerchorherr Philipp Pezettius folgte 1626 ohne Angabe seines Heimatkonvents<sup>66</sup>.

Auch der Abt des Würzburger Schottenklosters, Wilhelm Ogilbeus (Ogilvie) (Abt 1615–1635) versäumte 1629 nicht, sich während eines Romaufenthaltes in die Kiliansbruderschaft aufnehmen zu lassen<sup>67</sup>. Der Hintergrund dieser Reise könnte ein zweifacher gewesen sein: Zum einen versuchten die Schotten, im Umfeld des im März 1629 verkündeten Restitutionsedikts, ihr ehemaliges Kloster St. Egidien in Nürnberg zurück zu erhalten, zum anderen könnte sich der Abt um eine Heiligsprechung eines vermutlich mit ihm verwandten Märtyrers, des Jesuiten Johannes Ogilvie (erhängt 1615 in Glasgow) bemüht haben. In Würzburg hat man im Mai 1628 erste einleitende Untersuchungen für einen Heiligsprechungsprozess begonnen<sup>68</sup>.

Aus Fulda ist 1609 der Dekan *Reinhardus Ludovicus a Dalwigk* zusammen mit seinem Diener Johannes Bock aus Würzburg nachweisbar. Der aus einer protestantischen Familie stammende und zum Katholizismus konvertierte Reinhard Ludwig von Dalwig zu Lichtenfels, ein Verwandter des Fuldaer Abtes Balthasar von Dernbach, schwor als einer der damals wenigen jungen Konventualen aus dem Adelsstand im Mai 1590 auf. Er war von Jesuiten erzogen und deshalb für den Abt, der dezidiert katholische Reformen in Fulda durchsetzen wollte, willkommen. Der Versuch Abt Balthasars, Reinhard Ludwig 1604 zu seinem Nachfolger aufzubauen, scheiterte jedoch. Im Jahre 1606 erhielt er das Amt des Stiftsdekans<sup>69</sup>.

---

der Bursfelder Kongregation (Bonn 1951) 14f. (Bericht Bienholds über seine Verhandlungen 1628 September 9), 40, 150–152 (Reformvorschläge 1597 April 17).

<sup>63</sup> ACST Libro T, 50: *F. Cornelius Hanegravius canonicus Praemonstratensis ecclesiae B. Mariae de Tongerlo, collegii S. Norberti Roma praeses.*

<sup>64</sup> *Compendia della vita, miracoli ed istituto del glorioso Patriarca San Norberto*, Rom 1632. Ferner J. VAN DEN NIEUWENHUIZEN, *De Wijdingsregisters van het bisdom Aantwerpen 1570–1611* (Antwerpen 2008) 181: *Frater Cornelius Hanegravius, religiosus Tongerloensis, virtute dimissoriarum reverendissimi domini episcopi Buscoducensis.*

<sup>65</sup> ACST Libro T, 28 (ohne Namen). – Liste der Äbte bei [http://www.orden-online.de/lexikon/index.php?title=Liste:%C3%84bte\\_von\\_Hohenfurth](http://www.orden-online.de/lexikon/index.php?title=Liste:%C3%84bte_von_Hohenfurth) (eingesehen 2009 Februar 27).

<sup>66</sup> ACST Libro T, 41.

<sup>67</sup> ACST Libro T, 46.

<sup>68</sup> M. DILWORTH, *The Scots in Franconia* (Edinburgh London 1974) 56, 64, 66.

<sup>69</sup> B. JÄGER, Balthasar Wiegand (um 1545–1610), Fuldischer Generalvikar und Kanzler, in: *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 45 (1993) 140–211, hier 194f.; G. WALTHER, *Abt Balthasars Mission. Politische Mentalitäten, Gegenreformation und eine Adelsverschönerung im Hochstift Fulda* (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67) (Göttingen 2002) 598–600, 681, 689f. – Die Dalwigs gehörten zum buchischen Regionaladel. Reinhard Ludwig war 1584–87 Alumnus des Päpstlichen Seminars in Fulda, seit 1593 (?) Propst auf dem Michaelsberg, seit 1601 sicher Propst von Thulba und Holzkirchen.

Die Gruppe von 1609 ergänzte ein Mönch aus dem Kloster Fulda, Wilhelm Stromair, der als *domesticus* des Dekans an einer gesonderten Stelle eingetragen ist<sup>70</sup>. Im Juli 1636 folgte ein weiterer Mönch aus Fulda – das Kloster hatte sich 1630 der Bursfelder Kongregation angeschlossen –, ein gewisser *Placidus Wigelius*, der sich interessanterweise als *Tudescho* in italienischer Sprache eintrug. Sein Zusatz – *professo del Reformato Monasterio di Fulda* – führt hinein in die große innerkonventuale Auseinandersetzung um Reform und die Zulassung von bürgerlichen Professoren, von denen Placidus Wigel (†1639) einer war. Bei der Doppelwahl von 1633 stand er folgerichtig auf der Seite der nichtadeligen Partei, die ihn wohl vom März bis August 1635 erstmals nach Rom geschickt hatte, um ihren Kandidaten an der Kurie durchzusetzen. Aber letztere favorisierte den adeligen Anwärter. Wigel, der seit 1631 Fulda wegen der Bedrohung durch hessische und schwedische Truppen verlassen und sich zeitweise in Köln/St. Pantaleon, St. Gallen und Siegburg aufgehalten hatte, muss 1636 noch einmal nach Rom gezogen sein, wo er sich dann auch in die Kiliansbruderschaft eingetragen hat<sup>71</sup>.

Von denjenigen Familien, die im 18. Jahrhundert die höchsten Fuldaer Hofämter innehatten, wird kein Mitglied genannt. Es bleibt fraglich, ob *Georgius Carolus Tanner de Tann*, der im Juli 1610 im Bruderschaftsbuch nachweisbar ist, mit der Familie ‚von der Tann‘ verwandt war. Es gab zwar einen katholischen Zweig der Familie in dieser Zeit, allerdings mit anderen Vornamen, so dass diese Möglichkeit als sehr unwahrscheinlich erscheint<sup>72</sup>.

Mehrere Angehörige katholisch gebliebener Adelsfamilien haben sich ebenfalls im Bruderschaftsbuch verewigt. Dazu gehörten, wie noch näher auszuführen ist, die Fugger, Hohenrechberger, aber auch Echter von Mespelbrunn, Zobel

<sup>70</sup> ACST Libro T, 2, 14. – Es bleibt fraglich, ob er mit dem vom Fuldaer Abt Balthasar von Dernbach eingesetzten Fuldaer Stadtarzt Peter Stromeir, der zugleich Leibarzt vom Würzburger Fürstbischof Julius Echter war, verwandt war: WALTHER (Anm. 69) 592 f.

<sup>71</sup> ACST Libro T, 54. – Zu Fulda vgl. VOLK (Anm. 62) 167 (Aufnahmeurkunde 1630 Juli 19); zu Wigelius siehe G. RICHTER, Die bürgerlichen Benediktiner der Abtei Fulda von 1627 bis 1802 (Fulda 1911) 80–85; U. CHR. HANKE, Fulda in Hessens Hand. Die Besetzung des Stifts Fulda durch Hessen-Kassel (1631/32–1634) (Fulda 2007) 354.

<sup>72</sup> Zwei waren Mitglieder des Würzburger Domkapitels, einer, Caspar, würzburgischer Geheimer Rat, ein anderer, Hartmann, Großprior des Johanniterorden und Reichsfürst zu Heiterheim. Nach H. KÖRNER, Ansässig seit 800 Jahren. Aus der Geschichte der Familie von der Tann, in: J. S. HOHMANN (Hg.), Wir in Tann. 800 Jahre Stadtgeschichte (Hünfeld 1997) 95–105, hier 100. – Der Name ‚Georg Karl‘ kommt bei den Tanns nicht vor, vgl. K. A. ECKHARDT – E. W. ALFRED, Fuldaer Vasallengeschlechter im Mittelalter. Die von der Tann und ihre Agnaten (Marburg 1968) bzw. H. KÖRNER, Tann (Tann-Rathsamhausen), in: W. v. HUECK (Bearb.), Genealogisches Handbuch der Freiherrlichen Häuser A Bd. VII (Genealogisches Handbuch des Adels 44) (Limburg 1969) 451–477; DERS., Das Archiv der Freiherren von und zu der Tann, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 22 (1976) 51–60, und DERS., Das Geschlecht von der Tann auf Nordheim vor der Rhön, in: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Rhön-Grabfeld 1990, 237–254. – Die fuldischen Familien sind aufgezählt bei CHR. PETER, „dass das Decorum Unseres Hoffstaats bey inheimisch- und auswärthigen nicht verächtlich gemacht werdten möge“. Der Hof der Fürstäbte und Fürstbischöfe von Fulda im 18. Jahrhundert, in: Fuldaer Geschichtsblätter 81 (2005) 35–84, hier 66.

von Giebelstadt, Fuchs von Dornheim u. a. Sehr selten werden Frauen erwähnt. In einem dieser Fälle trug sich die Ehefrau nach ihrem Ehemann ein, in einem anderen eine Schwester nach ihrem Bruder<sup>73</sup>.

Insgesamt haben sich 659 Personen im Zeitraum von 1594 bis 1639 im Bruderschaftsbuch verewigt<sup>74</sup>. Ihre Namen sind nicht chronologisch geordnet aufgeführt, sondern aus nicht mehr nachvollziehbaren Überlegungen, eventuell aus Platzgründen und anderen Zufällen, eingetragen. Ein weiteres Problem ist, dass von den 659 Personen nur 489 mit einem Datum versehen sind. Versucht man nun diese zeitlich einzuordnen, so wären die Zuwächse in den 1590er Jahren sehr gering gewesen. Danach nehmen sie, wenn auch nicht kontinuierlich, zu, bis 1615 mit 31 ein erster Höhepunkt erreicht wurde. In den folgenden Jahren pendeln die Neueinschreibungen zwischen zwei und 25. In den 1630er Jahren lässt sich dann ein Höhepunkt mit bis zu 33 Neueinschreibungen feststellen, der aber 1638 wieder endet und 1639 völlig abbricht. Interessanterweise hat sich nur eine Person mit dem Vornamen Kilian eingeschrieben<sup>75</sup>. Kilian als Namenspatron als Movens für Eintragungen fällt also völlig aus.

Die Einschreibungen lassen sich in der Regel auf eine mehr oder weniger standardisierte Form reduzieren: *N.N. von [Ort] [Handwerk/Stand] schrieb mich zuo christlicher gedechtnus in die lobliche bruderschaft Sanct Kiliano in Campo Santo* [Tag der Aufnahme, meist Juli – Jahr] ein.

Die Sprache der Einträge wechselt vom Deutschen ins Italienische oder gar Lateinische. Manchmal wählt der Betroffene eine fast poetisch anmutende Form: *Balthauser Schuester ist mein Namen. Auß Bayern das edle land bin ich khomen. In Rom in die brueder von sant Khilian den breitbeweindten heiligen Man habe ich mich lasen einschreiben. Gott well vnns allen sein genadt verleihen.*<sup>76</sup> Bei vielen heißt es auch, *ich bin bruoder worden* bzw. *ein ehrlicher bruedter*<sup>77</sup>, um die besondere Verbundenheit mit einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten anzuzeigen.

Die Aufnahme in die *löbliche Bruderschaft von Sant Khillian im Khampo Santo*<sup>78</sup> scheint von vielen während eines mehr oder weniger langen Romaufenthaltes eher beiläufig mit beantragt worden zu sein. Für spezielle Reisen mit dem Ziel, allein in die Kiliansbruderschaft aufgenommen zu werden, fehlen jegliche Hinweise. Die Beweggründe werden praktisch nie genannt. Nur in einem Fall erfährt man, dass sich der aus Brügge stammende Franziskanerbruder Jan Vandestrade auf der Pilgerfahrt ins Hl. Land und auf den Berg Sinai befand. In Rom sei er dann am Festtag des hl. Kilian in die Bruderschaft eingetreten – zeitliche und örtliche Zufälle dürften also eine große Rolle spielen<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> ACST Libro T, 35, 39.

<sup>74</sup> Davon sind ca. 132 Eintragungen ohne Ortsangaben, das wären 20 % der Gesamtvermerke. Von den übrigen 527 sind dann, wie bereits erwähnt, 23 aus Franken.

<sup>75</sup> ACST Libro T, 27: *Kilianus Fabritius* (1612).

<sup>76</sup> ACST Libro T, 37.

<sup>77</sup> ACST Libro T, 42, 52, 53.

<sup>78</sup> ACST Libro T, 37, 38.

<sup>79</sup> ACST Libro T, 22.

Die Eintrittsgebühr scheint auf einen ungarischen Dukaten festgelegt worden zu sein, jedoch finden sich dafür nur zwei Hinweise<sup>80</sup>. Die gleichzeitige Mitgliedschaft sowohl in der Kiliansbruderschaft als in jener am Campo Santo wird höchst selten vermerkt<sup>81</sup>.

An der Spitze der Einträge steht eine sehr prominente Person: Eitel Friedrich Graf zu Hohenzollern, Sigmaringen und Veringen (1582–1625). Er war ein großer Pfründeninhaber und ausgestattet mit Domkanonikaten in Eichstätt, Köln, Straßburg, Mainz, Salzburg und Magdeburg, ehe er 1623 Fürstbischof von Osnabrück wurde<sup>82</sup>. Am 22. Januar 1600 wurde er zudem Geheimkämmerer Papst Clemens' VIII. (1592–1605). Der Eintrag in das Bruderschaftsbuch ist undatiert. Nimmt man die Angaben ernst, er sei zu diesem Zeitpunkt päpstlicher Geheimkämmerer sowie Domherr von Eichstätt und Köln gewesen, dann müsste er vor dem 1. September 1601, als er zum Straßburger Domherrn ernannt wurde, in die Bruderschaft aufgenommen worden sein, zumal die drei genannten Positionen tatsächlich die ersten in seiner langen Pfründenerwerbsliste waren. Eine nähere Beziehung zu Würzburg ist bei ihm nicht erkennbar. In den Jahren 1599 und 1600 hielt er sich zu Studienzwecken in Perugia bzw. bis 1604 in päpstlichen Diensten an der Kurie auf. Damit wäre der Anlass für eine Einschreibung gegeben, die Motive für diesen Schritt bleiben jedoch ungenannt.

Sodann folgen drei Einträge aus Freiburg in der schweizerischen Diözese Lausanne, die sich in zwei Fällen eindeutig auf den 5. Juli 1619 datieren lassen. An der Spitze steht Jacobus Kämerling, Freiburger Propst und Generalvikar des Lausanner Bischofs. Letzterer wird nicht genannt, aufgrund der Zeitstellung dürfte es sich bei ihm um Jean de Watteville (1609–1649) gehandelt haben. Dieser musste wie seine Amtskollegen im 17. Jahrhundert aufgrund der massiven Ausbreitung der Reformation von Seiten der Berner Regierung im Exil leben. Er erhielt erst 1615 von der Freiburger Regierung – das Gebiet um Freiburg blieb als einziges katholisch – die Erlaubnis, dort seine neue Residenz zu nehmen. Er hielt sich aber nur kurzzeitig dort auf. In der Zwischenzeit mussten Generalvikare wie Kämerling vor Ort die geistlichen Diözesanangelegenheiten regeln<sup>83</sup>. Als Kämerling, geboren um 1581 in Freiburg, 1619 seine Romreise unternahm, hat er sich, wohl eher nebenbei, auch in die Kiliansbruderschaft eingeschrieben.

<sup>80</sup> ACST Libro T, 17 (1624), 46 (1629).

<sup>81</sup> Zweimal 1624, einmal 1628: ACST Libro T, 36, 37, 39.

<sup>82</sup> ACST Libro T, 1: *Iteilius Fridericus Comes ab Hoenzollern Camerarius serenissimi D.N. Clementis VIII Canonici metropolitanae Ecclesiae Coloniensis et cathedralis Eystadiensis*. – H. A. BRAUN, Das Domkapitel zu Eichstätt von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1535–1806). Verfassung und Personalgeschichte (Stuttgart 1991) 289–291; M. F. FELDKAMP, Eitel Friedrich, Graf von Hohenzollern-Sigmaringen, in: GATZ B 1448 (Berlin 1996) 149 f.

<sup>83</sup> P. L. SURCHET, Watteville, Jean de (OCist); in: GATZ B 1648 (Berlin 1990) 561 f.; G. COUTAZ, Lausanne, in: E. GATZ (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation (Freiburg/Breisgau 2003) 335–343, hier 339. – Der Generalvikar Jacobus Kämerling fehlt in der Liste der Lausanner Generalvikare in Freiburg/Fribourg, siehe GATZ B 1448, 850.

Ein direkter persönlicher bzw. politischer Kontakt zu Würzburg ist wiederum nicht erkennbar<sup>84</sup>.

Ein weiterer Geistlicher aus gemischtkonfessioneller Umgebung war Philippus Rovenius (Rovellius), seit 1614 Apostolischer Vikar für die niederländische Mission und seit 1620 Titular-Erzbischof von Philippi, ausgestattet mit bischöflichen Befugnissen für Holland und Seeland. 1622 zog Rovenius nach Rom, um päpstliche Unterstützung gegen die Societas Jesu zu erhalten. Tatsächlich ist er in der Kiliansbruderschaft erst am 7. Juli 1623 eingeschrieben, zusammen mit dem Utrechter Priester Jacobus Badius und Antonius Bruuns, der als Diener des Erzbischofs firmierte<sup>85</sup>.

In die Reihe der angesehenen adeligen Familien gehören mehrere Angehörige der Fugger aus der im 16. Jahrhundert entstandenen gräflichen Linie von Kirchberg und Weißenhorn, die mit Sigmund Friedrich 1598–1600 auf den Bischofsstuhl von Regensburg gelangt war. Die Erhebung in den Reichsgrafenstand mit Überlassung von Kirchberg und Weißenhorn erfolgte bereits 1530 durch Kaiser Karl V. Die genannten Personen werden von unterschiedlichen Händen eingetragen und zudem von der Nennung eines Italieners unterbrochen. Eine Systematik der Notierungen lässt sich hier wie in anderen Fällen nicht aufzeigen. Aus dieser Familie sind im Bruderschaftsbuch genannt: Graf Johannes Ernst (*Liber Baro in Kirchberg et Weissenhorn*), Graf Otto Heinrich sowie Marquard und Markus Philipp. Die beiden letzteren schrieben sich am 6. Juli 1616 ein<sup>86</sup>. Johann Ernst Fugger (\* 24. Juli 1590, † 1639) war in Diensten Kaiser Ferdinands II., wurde Geheimrat und 1632 Präsident zunächst des Reichskammergerichts, dann des Reichshofrates. Er gehörte der konservativen, streng katholischen Gruppe vorderösterreichischer und tirolerischer Familien am Hof an<sup>87</sup>. Graf Ott Heinrich (1592–1644) dürfte mit dem berühmten Feldherrn identisch sein. Seine Aufnahme ist nicht datiert, könnte aber in die Zeit seines Studiums in Perugia und Siena fallen und damit in den Zeitraum 1607–1611<sup>88</sup>. Marquard (1595–1662) und

<sup>84</sup> Biographie in: P. BRAUN (Red.), *Le diocèse de Lausanne (= HelvSac I/4)* (Basel Frankfurt/Main 1988) 288f. (zu Watteville 153–155).

<sup>85</sup> ACST Libro T, 36; P. Berbée in: GATZ B 1448, 598–600.

<sup>86</sup> ACST Libro T, 1: *Joannes Ernestus Fuggerus Liber Baro in Kirchberg et Weissenhorn – Otto Henricus Fuggerus Liber Baro in Kirchberg et Weissenhorn – Marquardus et Marcus Philippus Fuggeri FF. LL. Barones in Kirchberg et Weissenhorn 6 Julii Anno Domini 1616*.

<sup>87</sup> Eltern: Christoph Fugger und Maria von Schwarzenberg; verheiratet seit 1612 mit Margarete Freiin Pollweiler. Vgl. G. NEBINGER – A. RIEBER, *Genealogie des Hauses Fugger von der Lilie. Stammtafeln (= Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte Reihe 4 Bd. 17 = Studien zur Fuggergeschichte 26)* (Tübingen 1978) Nr. 25 (Glött-Mickhauser Linie).

<sup>88</sup> Stammtafel des mediatisierten Hauses Fugger (1904), Tafel 11 (Antonius Stamm, Hans-Ast zu Kirchheim und Glött. Zweig Nordendorf und Mickhausen); ST. HABERER, *Ott Heinrich Fugger (1592–1644). Biographische Analyse, typologische Handlungsfelder in der Epoche des Dreißigjährigen Krieges (= Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft Reihe 4 Bd. 29 = Studien zur Fuggergeschichte 38)* (Augsburg 2004) 74f.: Informationen über eine Romreise konnten bisher nicht gefunden werden. Allerdings müsste Ott Heinrich dann diese ohne seinen Bruder Hans Ernst (1591–1638) und ihren Reisebegleiter bzw.

Marx Philipp Fugger (1598–1620) waren Brüder und Söhne von Philipp Fugger (1567–1601) und daher mit Ott Heinrich nicht direkt verwandt<sup>89</sup>. Marquard, Herr zu Biberbach, wurde Obersthofmeister der Kaiserin bzw. kaiserlicher Kämmerer (seit 1620); er heiratete 1624 Maria Christina Gräfin zu Oettingen-Wallerstein. In seinem Haus in Augsburg übernachtete der Schwedenkönig Gustav Adolf im April 1632<sup>90</sup>. Über seinen Bruder Marx Philipp ist wenig bekannt, er scheint unverheiratet geblieben zu sein und machte, wie Ott Heinrich und andere Fugger, Karriere als Obrist in kaiserlichen bzw. ligistischen Armeen. Marx Philipp starb 1620 in der Nähe von Rakonitz in Böhmen<sup>91</sup>. Zum Zeitpunkt ihres Romaufenthaltes 1616 waren beide, Marquard und Marx Philipp, erst 21 bzw. 18 Jahre alt, was zu der Vermutung Anlass geben könnte, dass auch sie, wie Ott Heinrich, während eines Studienaufenthaltes nach Rom gekommen sein dürften.

Die bisher erwähnten Fugger waren aber nicht die einzigen, denn bereits sieben Jahre früher, am 10. Juli 1609, ließen sich die beiden Brüder Franz (1585–1608) und Ferdinand (1587–1644) eintragen, letzterer zusammen mit dem – im Übrigen einzigen – römischen Bürger Patricius Fattorius (oder Zattorius), der als Diener (*famulus*) den Grafen von Kirchberg-Weißhorn begleitete<sup>92</sup>. Bei beiden dürfte es sich um die jüngsten Söhne des Octavian Secundus, Freiherr von Fugger und Herr zu Kirchberg (1549–1600) aus der sog. Raymund-Linie<sup>93</sup>, gehandelt haben, der sich sehr für die Gründung eines Jesuitenkollegs in Augsburg eingesetzt hatte. Der Romaufenthalt könnte für beide zu ihrer schulischen und universitären Ausbildung gehört haben. Im Falle von Ferdinand scheint der Romaufenthalt länger gewesen zu sein, da Teile des Nachlasses des Vaters nach 1600/1601 zu ihm nach Rom geschickt wurden<sup>94</sup>. Nach dem Tod des ältesten Bruders übernahm Ferdinand 1636 – Franz war bereits 1608 verstorben und ist in der Fuggerschen Grabkapelle bei St. Ulrich und Afra beigesetzt<sup>95</sup> –

---

Hofmeister Dr. Stephan Klingshirn gemacht haben, zumindest sind diese beiden Namen nicht im Bruderschaftsbuch eingetragen.

<sup>89</sup> Stammtafel Fugger Tafel 9 (Anm. 88) (Antonius Stamm, Marcus-Ast zu Nordendorf-Oberndorf); weitere Stammbäume bei HABERER (Anm. 88) 515f., fußend auf Genealogie Nr. 19a für Ott Heinrich (Verheiratete männliche Mitglieder des Stammes Kirchheim-Glött); Nr. 21 (Wörther Stamm mit Biberbacher und Weldener Linie).

<sup>90</sup> HABERER (Anm. 88) 272.

<sup>91</sup> HABERER (Anm. 88) 240.

<sup>92</sup> ACST LibroT, 12: *Franciscus Fugger Ferdinandus Fugger fratres Germani – Patricius Fattorius [oder: Zattorius] civis Romanus famulus M. R. Ferdinandi Fuccheri Baronis de Kirchberg et Weissenhorn de X. Juli 1609.*

<sup>93</sup> Nachfahren von Raymund Fugger (1489–1535), vgl. Stammtafel Fugger Tafel 6 (Anm. 88) (Raymundus Stamm, Ast Weissenhorn-Kirchberg) bzw. Genealogie Nr. 13a. (Weissenhorner Linie mit älterem Kirchberger Ast, zu dem Franz und Ferdinand hinzugezählt werden).

<sup>94</sup> Laut des Nachlassinventars wurde Ferdinand ein Bild sowie möglicherweise eine Altartafel nach Rom geschickt sowie 1609 zwei silberne Krüge: N. LIEB, Octavian Secundus Fugger (1549–1600) und die Kunst (Tübingen 1980) 161, 226, 276–278.

<sup>95</sup> LIEB (Anm. 94) 200.

sogar die Herrschaft Kirchberg. Die von ihm eingeschlagene geistliche Laufbahn führte ihn in das Brixner Domkapitel.

Aber auch sie dürften nicht die ersten Fugger gewesen sein, denn bereits 1604/05 kamen die Gebrüder Hieronymus, Maximilian und Jakob in die Bruderschaft<sup>96</sup>. Letzterer war nicht identisch mit dem gleichnamigen Konstanzer (1604–1626) und damit nicht der zweite Bischof aus dem Hause der Fugger in dieser Zeit<sup>97</sup>. Bei den drei Personen handelte es sich um die nachgeborenen Söhne des Jakob Fugger (1542–1598):<sup>98</sup> Hieronymus war ursprünglich für die geistliche Karriere vorgesehen (Propst von St. Peter und Domherr zu Konstanz), ehe er resignierte. Er heiratete 1615 und trat als Herr auf Wellenburg auf, 1629 wurde er sodann – wie sein älterer Bruder Johann III. – zum kaiserlichen Hof- und Pfalzgraf proklamiert. Unverheiratet blieben Maximilian (Herr auf Babenhäusen) und Jakob, der in Madrid verstarb und in der Franziskanerkirche San Vittorio begraben liegt. Die gemeinsame Reise nach Rom haben alle drei in jungen Jahren unternommen, weitere Informationen konnten bis jetzt nicht gefunden werden.

Nun sollen in diesem Stile nicht alle 659 Namensfälle behandelt werden – dies ist zurzeit auch gar nicht möglich –, stattdessen soll noch etwas näher auf Besucher aus Süddeutschland eingegangen werden, die im diplomatischen Auftrag oder gar als Teil der standesgemäßen Kavalierstour nach Rom reisten<sup>99</sup>. Um 1603 trug sich ein Kanoniker von St. Burkard aus Würzburg ein, Marquard von Freyberg (1597–1614). Aus einem schwäbischen Rittergeschlecht stammend, hatte er zu diesem Zeitpunkt bereits Domkanonikate in Salzburg (seit 1596) und Eichstätt (seit 1601) inne. Er dürfte Rom zu Studienzwecken aufgesucht haben, nachdem er sich zuvor in Dillingen und Ingolstadt immatrikuliert hatte. Im Oktober 1601 wurde er für zwei Jahre beurlaubt, vom Mai 1602 liegt – nach Ausweis der Forschungen von Alfred Wendehorst – ein Zeugnis aus Rom dem Kapitel von St. Burkard vor. Ungefähr zu diesem Zeitpunkt 1602 oder 1603 trug er sich dann in das Bruderschaftsbuch ein. Bei ihm ist eine besondere Nähe zu Kilian zu vermuten<sup>100</sup>. Eine ebensolche dürfte auch für den zeitgleich sich eintragenden Würzburger und Bamberger Kanoniker Philipp Adolf von Ehrenberg (\* 1583) zu vermuten sein. 1600 wurde er Domizellar zu Würzburg und zu Bamberg, und

<sup>96</sup> ACST Libro T, 13: *Hieronymus Fuggerus Maximilianeus Fuggerus Jacobus Fuggerus fratres germani*. – Datierung nur durch die beiden angegebenen Daten auf der Seite zu vermuten. Wegen der unterschiedlichen Hand könnte es sich aber auch um ein anderes, unbekanntes Jahr handeln.

<sup>97</sup> R. REINHARDT, Fugger, Jakob (1567–1626), in: GATZ B 1448, 209–211.

<sup>98</sup> Stammtafel Fugger (Anm. 88) Tafel 17.

<sup>99</sup> E. RIEDENAUER, Der barocke Reichsadel in Franken, in: Jahrbuch für Fränkische Landesforschung 32 (1972) 171–202, hier 178 f.

<sup>100</sup> ACST Libro T, 14: *Marquardus a Freyberg Salisburgensis Aichstedensis et ad S Burchardium prope Herbipolim Canonicus*. – BRAUN (Anm. 82) 215; A. WENDEHORST (Bearb.), Die Benediktinerabtei und das adelige Säkularkanonikerstift St. Burkard in Würzburg (= Germ Sac NF 40) (Berlin New York 2001) 294.



im Februar 1623 wurde er zum Würzburger Bischof gewählt. Der Eintritt in die Kiliansbruderschaft lässt sich mit seinem römischen Studienaufenthalt im Jahre 1602 wunderbar verbinden<sup>101</sup>.

Undatiert, aber in die Reihe der hier angesprochenen Adelligen in fränkischen Domstiften zugeordnet, ist Konrad Ludwig Zobel von Giebelstadt. Seine Mutter war die Schwester Fürstbischof Julius Echters. Als Würzburger Domizellar seit 1597 und Mainzer Domherr seit 1601 begab er sich noch ohne kirchliche Weihen nach Rom. Von 1609–1614 war er Rektor der Würzburger Juliusuniversität, um 1611 machte er als Würzburger Domherr (seit 1607) eine Stiftung in Ochsenfurt<sup>102</sup>. In diese Reihe passt auch der Würzburger und Mainzer Domkanoniker Johann Ludwig von Frankenstein (\* 1603), der, seit 1619 Mainzer und seit 1628 Würzburger Domizellar, im April 1630 in Rom aus naheliegenden Gründen der Kiliansbruderschaft beiträt. Er verstarb 1641 in Folge eines Reitunfalls. Mitglieder der Familie Frankenstein, seit 1670 in den Reichsfreiherrnstand erhoben, waren Dom- und Stiftsherren in Franken und am Mittelrhein, je einer wurde Bischof von Speyer, Worms und Bamberg<sup>103</sup>.

Philipp Julius von Dornheim schließlich war der Bruder des späteren Bamberger Bischofs Johann Georg II. Fuchs von Dornheim (1623–1633), in dessen Regierungszeit der Höhepunkt der Hexenverfolgungen fiel. Philipp Julius (1584–1631) dürfte als 18- bis 20-jähriger in Rom gewesen sein, wenn man seinen undatierten Eintrag ebenfalls in den Zeitraum 1602–04 legt.

Der langjährige Bamberger Generalvikar Dr. Johann Schöner wurde vom Bischof und Generalkapitel nach Rom zu Verhandlungen an die Kurie um Reformen und Dispense geschickt. Die Reise, über die ein Bericht Schöners vorliegt, dauerte vom 21. Oktober 1602 bis zum 30. September 1603. Schöner musste bei der Kurie Kritik über Bischof Johann Philipp von Gebattel (1599–1609) anhören und arbeitete eine Stellungnahme dazu aus, wo er die kirchenreformerischen Ansätze des Bischofs in ein positives Licht stellte<sup>104</sup>. Der Eintrag im Buch der römischen Kiliansbruderschaft kann in diesen Zeitraum gelegt werden; es zeigt sich aber, dass sich Schöner nicht, wie die meisten seiner Mitbrüder am Festtag

<sup>101</sup> ACST Libro T, 14: *Philippus Adolphus ab Ernberg Herbipolensis et Bambergensis Canonicus* oder *Joannes Ludovicus à Franckenstein Canonicus Moguntiensis et Herbipoli*. – A. AMRHEIN, Reihenfolge der Mitglieder des adeligen Domstifts zu Würzburg, St. Kiliansbrüder genannt, von seiner Gründung bis zur Säkularisation 742–1803 (= Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 33) (1890), 107 f. Nr. 1099. – H. FLACHENECKER, Ehrenberg, Philipp Adolf von (1583–1631), in: GATZ B 1448, 147 f.: 1603/04 studierte er in Valladolid und 1605/06 in Paris.

<sup>102</sup> AMRHEIN (Anm. 101) 83 f. Nr. 1033: Niedere Weihen und Subdiakonat 1607, Diakonat 1607.

<sup>103</sup> ACST Libro T, 46 – Zu ihm AMRHEIN (Anm. 101) 254 Nr. 1499; ferner NDB 5 (1961) 329.

<sup>104</sup> D. J. WEISS (Bearb.), Das exemte Bistum Bamberg 3. Die Bischofsreihe von 1522 bis 1693 (= GermSac NF 38,1) (Berlin New York 2000) 327. Zu Schöner siehe L. BAUER, Die Bamberger Weihbischöfe Johann Schöner und Friedrich Förner, in: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 101 (1965) 305–528.

des hl. Kilian hat aufnehmen lassen. Auch hier wird deutlich, dass die Einschreibung nur ein am Rande liegendes Ereignis für Schöner war, der damit vielleicht seine landsmannschaftliche Verbundenheit in der Fremde demonstrieren wollte.

Ein Bote der Bamberger Kirche, der Fiskal Johannes Wolf, hat während seines dienstlichen Aufenthaltes in Rom die Zeit genutzt, sich im Juli 1610 in das Kiliansbruderschaftsbuch einzutragen. Auch er dürfte nur vorübergehend in Rom gewesen sein. Während die Bamberger Quellen das Domkapitel als Auftraggeber in den Mittelpunkt stellen, verweist der Eintrag im Bruderschaftsbuch auf Bischof und Domkapitel<sup>105</sup>. Wolf war im Übrigen nicht der einzige Bote, der sich bei einer solchen Gelegenheit einschrieb, ein weiteres Beispiel wäre der *Hoffcurier* Kaiser Ferdinands im Jahre 1618<sup>106</sup>.

Ein angehender Bischof hat auf seiner Bildungsreise Rom besucht und sich am 7. Juli 1622 in das Bruderschaftsbuch eingetragen: *Frantz von Hatfeldt dhumber zu Bamberch vnd Wirtzburch*<sup>107</sup>. Er wurde als Domizellar 1607 in Würzburg und 1609 in Bamberg aufgenommen. Er studierte, nach einem Besuch des Jesuitengymnasiums in Heiligenstadt und Fulda, an den Universitäten Pont-à-Mousson (1612), Bourges (1613) und Köln (1616). Im Dezember 1620 brach er zu einem vom Würzburger Domkapitel genehmigten Studium nach Rom auf. Nach seiner Rückkehr setzte er seine geistlich-politische Karriere fort, bis er 1632 in Würzburg und ein Jahr später in Bamberg Bischof wurde. Die Regierung über beide Diözesen in den Jahren des Dreißigjährigen Krieges vereinigte Franz von Hatfeldt in Personalunion bis zu seinem Tod 1642<sup>108</sup>.

Kein Kleriker, aber aus einer für den fränkischen Raum berühmten Familie entstammend, war der sich im Juli 1605 eintragende Philipp Christoph Echter (\* 1583), ein jüngerer Bruder des Würzburger Fürstbischofs Julius Echter. Das bekannte, von Jacob Cay geschaffene Bild „Die Familie Echter des Dietrich Echter vor dem Gekreuzigten“ (1587) zeigt ihn als ersten in der Reihe der männlichen Familienmitglieder noch als Kind<sup>109</sup>. Philipp Christoph heiratete 1608 Anna Margarete von Bicken, mit der er u. a. eine Tochter Anna Konstantina

<sup>105</sup> ACST Libro T, 24: *Johannes Wolfius dictus Scheius internuncius R(everendissimi) Principis et Ep(iscop)i Bamb(ergensis) et eiusdem Cap(itu)li cath(oli)cis pro R(everendissimo) et Cap(itu)lo*. – WEISS, Bistum Bamberg 3 (Anm. 104) 624. Am 3. Februar 1610 erhielt Wolf in Bamberg den Auftrag zur Reise.

<sup>106</sup> ACST Libro T, 30.

<sup>107</sup> ACST Libro T, 33.

<sup>108</sup> E. J. GREPL, Hatfeldt, Crottorf und Gleichen, Franz Graf von, in: GATZ B 1448, 260f. R. WEBER, Würzburg und Bamberg im Dreißigjährigen Krieg. Die Regierungszeit des Bischofs Franz von Hatfeldt 1631–1642 (Würzburg 1979) 15–31: Das dort (ebd. 26) angegebene Datum „8. Juni 1622“ für die Rückkehr nach Würzburg ist zu korrigieren, da sich Hatfeldt erst am 7. Juli desselben Jahres in das Bruderschaftsbuch hat eintragen lassen. Zu seiner Regierungstätigkeit nunmehr grundlegend WEISS (Anm. 104) 438–463.

<sup>109</sup> Museum am Dom Würzburg, Abbildung im web-Katalog (<http://www.museum-am-dom.de/katalog/details.php?museum=mad&sort=creator&letter=C&id=518> – Eingesehen 2009 Februar 24).

hatte. Er wurde würzburgischer Amtmann zu Rothenfels, für seinen Onkel Julius verrichtete er einige militärische Aufgaben<sup>110</sup>.

Aus der Familie der Rechberger stammten drei Brüder, die sich am 6. Juli 1627 gemeinsam in die Kiliansbruderschaft aufnehmen ließen. Es handelte sich dabei um Johannes Rudolph, Bernhard Bero und Heinrich Alexander<sup>111</sup>. Die Stammburg Hohenrechberg liegt südlich von Schwäbisch Gmünd, seit 1577 besaßen die Familienmitglieder den Titel von Freiherren, seit 1607 auch einige jenen von Grafen. Die drei Brüder ließen sich 1627 als Freiherren eintragen. Sie waren Söhne des vor 1617 verstorbenen Johann Wilhelm von Rechberg zu Scharppfenberg und Donzdorf. Die Rechberger gehörten dem Ritterkanton Kocher des Schwäbischen Ritterkreises an<sup>112</sup>. Heinrich Alexander dürfte kinderlos geblieben sein und verstarb 1638. Johann Rudolf (1606–1660) studierte 1624 in Bourges und 1626 in Siena und in diese Zeit datiert wohl sein Romaufenthalt. Nach seiner Rückkehr schlug er die geistliche Laufbahn ein, war seit 1638 Eichstätter Domdekan, seit 1649 Augsburger Dompropst und seit 1654 Fürstpropst von Ellwangen. Diese finanziell ertragreiche, politisch jedoch zweitrangige Fürstpropstei konnte ihre unabhängige Stellung u. a. dadurch halten, dass ihre Besetzung seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert für lange Zeit in den Händen schwäbischer und fränkischer Ritterfamilien wie der Rechberger lag<sup>113</sup>. In Johann Rudolfs Regierungszeit siedelten sich 1657/58 die Jesuiten in Ellwangen an; zur besseren personellen Ausstattung stiftete der Rechberger testamentarisch den Unterhalt für einen fünften Pater. Er förderte auch persönlich die von den Jesuiten unterhaltene Wallfahrt auf dem Schönenberg<sup>114</sup>. Wie schon bei den bisherigen Beispielen, so lässt sich auch bei den Rechbergern keine besondere Nähe zu Würzburg und dem hl. Kilian feststellen. Sie dürften einen Romaufenthalt, den sie in relativ jungen Jahren absolvierten, genutzt haben, um sich auch in der Kiliansbruderschaft einzutragen.

<sup>110</sup> M. KEMPF, Genealogie der Grafen von Ingelheim, gen. Echter von und zu Mespelbrunn, in: Aschaffenburg Jahrbuch 20 (1999) 11–119, hier 61 f.

<sup>111</sup> ACST Libro T, 43: Jeder der drei wird als *Baro de et in Hohem Rechberg* bezeichnet. Die drei Personen sind von einer Hand eingetragen.

<sup>112</sup> KL. FREIHERR VON ANDRIAN-WERBURG (Bearb.), Die Urkunden des Schloßarchivs Kronburg (Augsburg 1962) U 302 (1617 Okt. 30): Hier werden die drei Brüder und ihre Vormünder erwähnt. – Ferner H.-W. BÄCHLE, Das Adelsgeschlecht der Rechberger: Burgen und Schlösser, Kirchen und Kapellen, Kunstwerke, Grabdenkmäler (Schwäbisch Gmünd 2004); B. FINK, Aufsteiger aus dem Niederadel in den Hochadel im 17. und 18. Jahrhundert: Das Beispiel der Familie Rechberg, in: Zwischen Stagnation und Innovation (Ostfildern 2005) 31–40.

<sup>113</sup> R. REINHARDT, Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert, in: Ellwangen 764–1964. Festschrift zur 1200-Jahrfeier, 2 Bde (Ellwangen 1964) 316–378, hier 334 f. – Johann Rudolf ließ 1654 ein Lehenbuch für die Propstei anlegen (Staatsarchiv Ludwigsburg B 424 Bd. R). WEISS (Anm. 104) 571. – BRAUN (Anm. 81) 404 f. (zu Johann Rudolf).

<sup>114</sup> B. SCHNEIDER, Die Jesuiten in Ellwangen 1557–1773, in: Ellwangen 764–1964 (Anm. 113) 245–315, hier 270, 277.

Ein Adelsgeschlecht aus dem fränkisch-schwäbischen Bereich waren die Leonrods. Erneut reisten zwei Brüder, Johann Wilhelm und Johann Egloff, 1611 nach Rom und nutzten die Gelegenheit zum Eintrag in die Bruderschaft des hl. Kilian am Campo Santo<sup>115</sup>. Auch sie dürften mit Johann Georg im Jahre 1604 bereits einen Vorläufer gehabt haben<sup>116</sup>.

Aus dem Herzogtum Bayern stammten die Garzweiler, die von 1584/1598 bis 1692 im Besitz der Hofmark Westerhofen (bei Ingolstadt) waren. Die Gebrüder Markus Albert und Neidhart Philipp *Gartzweiler di Wösterhoven* haben sich 1610 in italienischer Sprache eingeschrieben, Neidhart Philipp als *Cavaliere di S. Stefano*<sup>117</sup>. Ein Neidhart Philipp gleichen Familiennamens soll vor 1665 Grundbesitzer in Rettenbach im Vorderen Bayerischen Wald gewesen sein<sup>118</sup>.

Eine Gesamtuntersuchung des Bruderschaftsbuches und des gesamten Namensmaterials sollte hier nicht geliefert werden, die fragmentarischen Angaben zu Personen lassen wohl weitere singuläre Verifikationen zu, allerdings ist es unwahrscheinlich, dass dies für alle Personen möglich sein wird. Bei den Eintragungen in das Buch hat man wenig Sorgfalt walten lassen. Zwischen dem Kiliansbild und dem Gründungshinweis blieben zunächst vier Blätter frei. Da man annehmen kann, dass mit den 12 ‚Gründervätern‘ auch die Liste der zukünftigen Bruderschaftsmitglieder beginnen sollte, hätten die leeren Seiten einem besonderen Zweck dienen können. Vielleicht wurde der Platz weiteren Abbildungen oder, was wahrscheinlicher erscheint, dem Niederschreiben von Statuten vorbehalten? Stattdessen hat man aber die Seiten mit neuen Mitgliedern gefüllt, so dass die Gründer erst ‚gesucht‘ werden müssen. Viele Brüder haben sich bei Antritt der Mitgliedschaft selbst eingetragen<sup>119</sup>. Bisweilen hat eine Hand eine Gruppe von neu Aufgenommen zusammen vermerkt, auch wenn in rhetorischer Weise der Eintrag beginnt: *hat sich eingeschrieben*<sup>120</sup>. Diese Blockeinträge deuten darauf hin, dass die neuen Kiliansbrüder in Gruppen gekommen waren, in einem Fall waren es fünf Bayern und ein Schwabe<sup>121</sup>. So darf davon ausgegangen werden, dass fremde Eintragungen mit eigenen abwechselten. Weite Teile der Handschrift bleiben im Übrigen leer, insgesamt ist nur ca. ein Fünftel des gesamten Buchs benutzt!

<sup>115</sup> ACST Libro T, 25: *Joannes Guilielmus et Joannes Egoiphus à Leonrodt in Roma 7 Juli 1611*.

<sup>116</sup> ACST Libro T, 13: *Joannes Georgius a Lenrodt*. Das Datum ergibt sich aus der Umgebung des Eintrags.

<sup>117</sup> ACST Libro T, 24. – Zur Hofmark Westerhofen siehe H. FREILINGER, Ingolstadt (HAB Teil Altbayern 46) (München 1977) 142 f.

<sup>118</sup> [http://www.retttenbach.de/html/gemeinde\\_chronik.html](http://www.retttenbach.de/html/gemeinde_chronik.html) (eingesehen 2009 Februar 27); die Angabe ist ohne Beleg. Im einschlägigen ‚Historischen Atlas von Bayern‘ findet sich dafür kein Hinweis: M. PIENDL – L. HOLZFURTNER, Mitterfels (= HAB Teil Altbayern 62) (München 2002).

<sup>119</sup> ACST Libro T, 30 f. u. ö.

<sup>120</sup> ACST Libro T, 28 u. ö.

<sup>121</sup> ACST Libro T, 26 u. ö.

Am Ende der Ausführungen soll eine knappe zusammenfassende Deutung stehen:

1. Die Zugehörigkeit zur römischen Kiliansbruderschaft war grundsätzlich für jeden möglich, der den Campo Santo besuchte. Dabei wurden landsmannschaftliche Begrenzungen, wie sie bei den zu Beginn der Untersuchung erwähnten Bruderschaften geläufig waren, aufgegeben, da neben den *teutonici* auch Bewohner aus den italischen Ländern und Städten südlich der Alpen in die Bruderschaft eintraten. Letztere war international geöffnet und kannte kein landsmannschaftliches Prinzip oder einen festen Zuwandererkreis wie die spätmittelalterlichen Handwerksbruderschaften – und auch keine besondere Bindung an Franken! Kilian symbolisierte in Rom offensichtlich nicht eine bestimmte Region. Er scheint eher Symbol für die lebenslange *Peregrinatio* gewesen zu sein, die für die Rompilger als Vorbild gewirkt haben könnte. Da dafür aber mehrere Heilige in Frage kämen, beispielsweise Jacobus Maior oder Columban, bliebe die Auswahl in diesem Lichte gesehen recht zufällig. Dieser Befund kann vorerst nur konstatiert werden, er bleibt aber noch erklärungsbedürftig.
2. Kilian als Namensheiliger fällt völlig aus, da sich nur eine Person mit dem entsprechenden Vornamen in das Bruderschaftsbuch eingetragen hat. Nur in einem weiteren Fall findet sich das Epitheton *amica grande S. Kiliani*, jedoch lässt dieses keine weiteren Schlüsse für die Motivationen zu<sup>122</sup>. In einem italienischen Eintrag wird von einem Ablass (*indulgentia*) gesprochen, den man mit der Einschreibung erwerben konnte<sup>123</sup>.
3. Die Bruderschaft war wenig vermögend und blieb ein Anhängsel der Erzbruderschaft. Es fehlt sogar der letzte Beweis, dass ein eigener Altar zumindest zeitweise errichtet werden konnte. Von Statuten oder einem eigenen Bruderschaftshaus ist keine Rede. Lediglich die Inventare aus dem beginnenden 17. Jahrhundert verweisen auf liturgische Gewänder und ein Bild, die beide in besonderer Weise den hl. Kilian im Blick hatten. Somit erscheint eine (zumindest vorübergehende) Kiliansverehrung am Campo Santo gesichert.
4. Wie bei den Listen der eingangs behandelten Handwerksorganisationen hat man auch bei der Kiliansbruderschaft bei der Identifizierung der Namen mit individuellen Schreibweisen von Personen und Orten bzw. mit veränderten Raumwahrnehmungen zu kämpfen. Hinzu kommt die Mehrsprachigkeit der Einträge.
5. Die Ursachen für Aufstieg und Ende der Bruderschaft bleiben unbekannt, ebenso wie die Verpflichtungen, die die Mitglieder einzugehen hatten. Sie dürften nicht umfangreich gewesen sein, zumal die meisten Mitglieder nur vorübergehend in Rom anwesend waren. Bei den Bäckergehilfen finden sich dagegen einige wenige konkrete Hinweise auf einen längeren Aufenthalt in Rom.
6. Die Kiliansbruderschaft dokumentiert, trotz aller Problematik im Detail, die

<sup>122</sup> ACST Libro T, 39 (Christian Schiebling, 1628, ohne Herkunftsangabe).

<sup>123</sup> ACST Libro T, 50.

ungebrochene Anziehungskraft Roms auf viele Fremde, die bei der *curia Romana* eine Vielvölkergemeinschaft entstehen ließ. Diesem Faszinosum erlagan nicht nur die Menschen des Mittelalters, sondern auch solche um 1600, die nach den Veränderungen im Zeitalter der Reformation und trotz des heraufziehenden Dreißigjährigen Kriegs zu den Gräbern von Petrus und Paulus pilgerten. Manche vergaßen dabei – und dies sollte Würzburg freuen – den hl. Kilian nicht.

## (Abschluß-)Bericht über den Stand der Forschung betr. die Nuntiatur Garzadoro (1593/96–1606)

Von BURKHARD ROBERG

Im Jahr 1983 erschien der vom Verfasser bearbeitete vierte und letzte Band der von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen „Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani“<sup>1</sup>. Damit wurde eine zwanzigjährige Arbeit beendet, die ich im Herbst 1963 als erster Stipendiat der Görres-Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg begonnen hatte. Meine am Beginn der Arbeit nach Klärung der Quellensituation getroffene Entscheidung, die Edition der Korrespondenz Frangipanis da wieder aufzunehmen, wo sie 1899 von Stephan Eheses unterbrochen worden war<sup>2</sup>, ergab sich vor allem aus der Überlegung, daß die Quellengattung „Nuntiaturkorrespondenz“ möglichst kontinuierlich der interessierten wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzulegen sei; nur auf diese Weise, das war meine Überzeugung, könne ein geschlossenes Corpus des Briefwechsels zwischen den Nuntien und der römischen Zentrale entstehen<sup>3</sup>, das dann der darstellende Historiker als sichere Quellenbasis benutzen könne. Dieselbe Überlegung leitete mich 1983 bei dem Entschluß, nach Abschluß der Arbeiten an den drei von mir bearbeiteten Frangipani-Bänden die Edition des Nachfolgers Coriolano Garzadoro in Angriff zu nehmen, deren Bearbeitung mir die Görres-Gesellschaft noch im Jahr des Erscheinens des letzten Frangipani-Bandes anvertraute<sup>4</sup>. Die Entscheidung wurde getroffen, obwohl eine erste (freilich nur oberflächliche) Sichtung des Materials zur Nuntiatur Garzadoro im Vatikanischen Archiv durch Klaus Wittstadt, der mein Nachfolger bei der Bearbeitung der Nuntiaturberichte geworden war, schon damals die Lückenhaftigkeit der Quellenüberlieferung jedenfalls in Rom offenbar gemacht hatte<sup>5</sup>. Diese prekäre Quellenlage kommentierend, hat A. Aubert im *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclesiastique* Bd. 19 (1981) Sp. 1333 bemerkt: „La correspondance de Garzadoro durant sa nonciature devait être publiée par B. Roberg et Kl. Wittstadt, mais, devant les lacunes considérables de la docu-

<sup>1</sup> Vgl. Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1983, S. 134.

<sup>2</sup> Eheses wandte sich der Edition der von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient zu.

<sup>3</sup> Nicht jeder Editor ist dieser Maßgabe gefolgt, sodaß etwa im Fall der Nuntiatur Albergati, dessen Edition Wolfgang Reinhard begonnen hatte, bis heute eine Lücke klafft, die aber nunmehr durch Herrn Dr. Peter Schmidt (Köln, Universitäts- und Stadtbibliothek) geschlossen werden wird.

<sup>4</sup> Vgl. Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1983, S. 134.

<sup>5</sup> K. Wittstadt (gest. 2003) ließ daher die anfänglich durch ihn ins Auge gefaßte Nuntiatur Garzadoro fallen und wandte sich dessen Nachfolger Atilio Amalteo zu. Ob er Resultate seiner Suche nach Garzadoro-Materialien hinterlassen hat, ist unbekannt.

mentation retrouvée jusqu'à présent, il a été décidé de reporter cette édition à une date ultérieure“.

Was sich in den folgenden Jahren in Archiv und Bibliothek des Vatikans an Garzadoriana finden ließ, war, wie befürchtet, tatsächlich wenig genug; es handelte sich im einzelnen um folgende Bestände bzw. Korrespondenzen<sup>6</sup>.

- ASV, Segr. Stato, Colonia 4
- ASV, Segr. Stato, Colonia 5
- ASV, Segr. Stato, Colonia 209
- ASV, Segr. Stato, Colonia 210
- ASV, Segr. Stato, Nunziature Diverse 201
- ASV, Fondo Bolognetti 42
- ASV, Fondo Borghese I 771
- ASV, Fondo Borghese I 917
- ASV, Fondo Borghese II 6
- ASV, Fondo Borghese II 43
- ASV, Fondo Borghese II 53
- ASV, Fondo Borghese II 181
- ASV, Fondo Borghese II 183
- ASV, Fondo Borghese III 33
- ASV, Fondo Borghese III 37, 2
- ASV, Fondo Borghese III 48n, 48o
- ASV, Fondo Borghese III 63 BC
- ASV, Fondo Borghese III 68 CD
- ASV, Fondo Borghese IV 274
- ASV, Fondo Pio 167
- ASV, Sec. Brev. 210, 242, 243, 244, 250
- ASV, ANC 178, carte sciolte
- ASV, ANC 179, carte sciolte

Aus diesem Archivmaterial ergab sich für die Korrespondenz zwischen Kurie und Kölner Nuntiatur in der Amtszeit Garzadoros folgendes Resultat:

Im Jahr 1593/94<sup>7</sup> sind zwar mit 51 Schreiben die römischen Weisungen (*proposte*) an Garzadoro vollständig in Registerkopien erhalten, von seinen Berichten (*risposte*) jedoch nur ein einziger: 14. April.

Für 1595 liegen ebenfalls wohl alle Weisungen in Registerkopie vor, jedoch fehlen ebenfalls zahlreiche Berichte, insbesondere vom Jahresbeginn und aus dem letzten Vierteljahr. Im einzelnen sind erhalten die *risposte* vom 2. 2., 24. 2., 2. 3., 10. 3., 16. 3., 24. 3., 30. 3., 7. 4., 20. 4., 25. 5., 8. 6. (zwei Berichte), 22. 6., 29. 6.,

<sup>6</sup> Man vergleiche dazu die Angaben von L. JUST, Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans, in: QFIAB 29 (1938/39) S. 249–296, hier S. 257f.

<sup>7</sup> Da die Amtszeit des Nuntius praktisch erst mit seiner Ankunft in Köln begann, d. h., mit dem Jahresbeginn 1594, werden etliche noch ins Jahr 1593 gehörende Stücke (Instruktion, Chiffre-Schlüssel und Kredenzbrevien sowie die wenigen Weisungen, die während seiner Reise über Venedig, Bologna, Trient, Innsbruck, München etc. an ihn geschrieben wurden) in der vorliegenden Übersicht dem Jahr 1594 zugeordnet.



6.7., 13.7., 20.7., 27.7. (zwei Berichte), 3.8., 10.8., 16.8., 24.8., 31.8., 7.9., 14.9., 21.9., 5.10., insgesamt also: 27 Berichte. Die *risposte* aus den letzten beiden Monaten fehlen vollständig.

Für 1596 fehlt die gesamte Korrespondenz mit Ausnahme eines Berichtes vom 3.10. und einer Weisung vom 13.7. Hinzu kommen einige Breven aus diesem Jahr an den Nuntius.

Für 1597 ist gänzlicher Verlust der Weisungen zu verzeichnen, an Berichten Garzadoros liegen vor die Schreiben vom 30.1., 6.2., 9.2. (zwei Berichte), 29.3. (nach Münchener Überlieferung) 12.4. (zwei Berichte), 19.4., 28.4. 3.5., 10.5., 24.5., 31.5., 7.6., 14.6., 21.6., 29.6., 6.7., 12.7., 20.7., 27.7., 30.7., 22.8., also insgesamt 23 Schreiben; für die ersten beiden Monate also höchst lückenhafte Überlieferung, für letzten vier Monate des Jahres gänzliche Fehlanzeige. Das ist eine höchst lückenhafte Überlieferung

Für 1598 liegen vor die Weisungen vom 3.1., 10.1., 16.1., 24.1., 31.1. (zwei WW), 7.2. (zwei WW), 14.2., 21.2., 28.2. (zwei WW), 14.3., 21.3., 28.3., 4.4., 11.4., 13.5. (zwei WW), 20.5., 31.5., 6.6., 14.6., 24.6., 3.7., 4.7., 15.7., 25.7., 1.8., 8.8., 22.9., 29.9., 3.10., 13.10., 28.10., also insgesamt 35 Weisungen, für die letzten drei Monate ist Fehlanzeige zu konstatieren; hinzu kommt ein Breve an Garzadoro vom 5. Juli (Fakultätenbreve). Gänzlich fehlend: die Berichte dieses Jahres.

Für 1599 liegen allein die Weisungen vor, anscheinend komplett, während die Berichte ebenso komplett fehlen.

Für 1600 sind alle Weisungen erhalten, von den Berichten nur die *risposte* vom 3.3., 12.3., 19.3., 23.3., 26.3., 28.3., 1.4., 9.4., 12.4., 15.4., 16.4., 23.4., 30.4., (zwei Berichte), also insgesamt 14 Berichte aus dem ersten Drittel des Jahres, ab Mai fehlt jede Überlieferung.

Für 1601 finden sich Weisungen an den Nuntius in ziemlicher Regelmäßigkeit bis Ende September, für die letzten drei Monate jeweils nur eine Weisung; Berichte vom 25.3., 1.4., 8.4., 26.4., 4.5. 5.5., 11.5., 19.5. (zwei Berichte), 25.5., 2.6. (zwei Berichte), 9.6. (zwei Berichte), 12.6., 13.6., 16.6. (zwei Berichte), 20. (?) 6., 23.6. (zwei Berichte), 30.6. (zwei Berichte), 7.7. (drei Berichte), 18.8. (drei Berichte), 25.8. (vier Berichte), also insgesamt 33 Berichte bis etwa zur Jahresmitte, danach gänzliche Fehlanzeige für den Rest des Jahres.

Für das Jahr 1602 sind ebenfalls wieder allein die Weisungen überliefert, wie es scheint vollständig. Die Berichte dagegen fehlen komplett.

Für 1603 findet sich trümmerhafte Überlieferung: *proposte* vom 18.1., 22.2., 29.3., 14.6., 6.7., 14.8., 6.12., 27.12., also 8 Stück; an Berichten liegen vor: 19.2. (*Cifra*), 23.2. (*Cifra*), 9.3. (zwei Berichte), 23.3. (zwei Berichte), 6.4. (zwei Berichte), 13.4. (zwei Berichte), 3.5., 11.5. (zwei Berichte), 18.5. 8.6. (zwei Berichte), 14.6. (zwei Berichte), 15.6. (zwei Berichte), 21.6., 22.6. (zwei Berichte), 29.6. (zwei Berichte), 6.7. (drei Berichte), 13.7. (zwei Berichte), 20.7. (drei Berichte), 26.7., 27.7., 12.10., 19.10., 2.11., 9.11., 23.11., 7.12., also insgesamt 41 Stück.

Für 1604 hat sich nur eine einzige Weisung erhalten: 6. Juli. An Berichten liegen vor nur die *Decifrate* vom 24.1., 31.1., 14.2., 27.2., 10.7., 14.9., 25.9.,

16. 10., November o. T., also neun Schreiben, die *lettere piane* des Nuntius aus diesem Jahr sind unauffindbar.

Für 1605 liegen vor Weisungen vom 1. 1. (drei WW), 8. 1. (drei WW), 15. 1. (zwei WW), 22. 1., 29. 1. (drei WW), 5. 2., 12. 2. (zwei WW), 19. 2. (zwei WW), 26. 2., 5. 3., 28. 5., 26. 6., 6. 7., 9. 7., 16. 7., 22. 7., 30. 7., 6. 8. (zwei WW), 13. 8. (zwei WW), 20. 8. (zwei WW), 27. 8. (drei WW), 3. 9., 10. 9. 17. 9. (zwei WW), 28. 9. (zwei WW), 1. 10. (zwei WW), 8. 10. (vier WW), 15. 10. (drei WW), 22. 10. (drei WW), 29. 10., 5. 11., 12. 11. (drei WW), 19. 11. (drei WW), 26. 11., 3. 12. (zwei WW), 10. 12. (drei WW), 17. 12. (drei WW), 24. 12. (zwei WW), 31. 12. (drei WW), insgesamt also 76 Weisungen.

An Berichten finden sich: 18. 6., 25. 6., 9. 7., dann ein undatierte Schreiben, das zum *dispaccio* vom 9. 7. oder 16. 7. gehört, 16. 7. (zwei Berichte), 23. 7., 30. 7., 6. 8. (drei Berichte), 13. 8. (zwei Berichte, davon einer chiffriert), 27. 8., 3. 9. (drei Berichte), 10. 9. (zwei Berichte), 17. 9. (drei Berichte), 24. 9. (drei Berichte), 1. 10. (zwei Berichte), 8. 10., 15. 10., 22. 10. (zwei Berichte), 29. 10. (zwei Berichte), 5. 11., 12. 11. (zwei Berichte), 19. 11. (drei Berichte), 26. 11. (zwei Berichte), 3. 12. (zwei Berichte), 10. 12., 17. 12., 24. 12., 31. 12., also insgesamt 47 risposte.

Die in 1605 feststellbare vergleichsweise größere Zahl der Schreiben, insbesondere die Ausfertigung mehrerer Stücke mit demselben Datum, hängt mit dem Pontifikatswechsel und dem offenbar damals konsequenter gehandhabten Usus zusammen, nunmehr für jeden Betreff ein gesondertes Schreiben zu verfassen. Das gilt auch für das folgende Jahr

1606, in dem Garzadoros Nuntiatur im September endete: sein letzter Bericht aus Köln stammt vom 9. September, das letzte Schreiben während seiner Rückreise ist aus Bologna vom 27. Oktober datiert. Sowohl *proposte* wie *risposte* aus diesem Jahr scheinen vollständig vorzuliegen:

Die Weisungen aus diesen Monaten datieren vom: 7. 1. (zwei WW), 14. 1. (zwei WW), 21. 1. (zwei WW), 25. 1., 28. 1., 4. 2., 11. 2. (zwei WW), 18. 2. (zwei WW), 23. 2. (Breve), 25. 2. (drei WW), 4. 3. (zwei WW), 11. 3. (zwei WW), 18. 3. (drei WW), 25. 3. (zwei WW), 1. 4. (zwei WW), 8. 4., 15. 4. (vier WW), 22. 4. (fünf WW), 29. 4. (vier WW), 6. 5. (fünf WW), 13. 5. (vier WW), 20. 5. (zwei WW), 27. 5. (sechs WW), 3. 6. (zwei WW), 10. 6., 17. 6., 24. 6. (vier WW), 1. 7. (zwei WW), 8. 7. (wie WW), 15. 7. (vier WW), 22. 7. (drei WW), 29. 7., 5. 8. (drei WW), 12. 8. (drei WW), 19. 8. (drei WW), 26. 8. (zwei WW), 2. 9. (drei WW), 9. 9. (zwei WW), 16. 9. (zwei WW), 23. 9., 30. 9., 7. 10., 14. 10., 21. 10., 28. 10.

Die Berichte Garzadoros in 1606 datieren vom 7. 1., 14. 1., 21. 1., 28. 1. (drei Berichte), 4. 2. (zwei Berichte), 11. 2., 18. 2., 25. 2., 4. 3. (zwei Berichte), 11. 3., 18. 3., 25. 3. (drei Berichte), 1. 4. (drei Berichte), 8. 4. (drei Berichte), 15. 4. (vier Berichte), 22. 4. (zwei Berichte), 29. 4. (drei Berichte), 6. 5. (fünf Berichte), 20. 5. (vier Berichte), 27. 5. (drei Berichte), 3. 6. (drei Berichte, davon einer chiffriert), 10. 6. (drei Berichte), 24. 6. (drei Berichte), 27. 6. (zwei Berichte), 1. 7., 8. 7., 15. 7. (fünf Berichte), 22. 7. (zwei Berichte), 29. 7. (drei Berichte), 5. 8. (drei Berichte), 12. 8. (zwei Berichte), 19. 8., 26. 8. (zwei Berichte), 2. 9., 9. 9., 17. 9., 18. 8. (drei Berichte), 24. 9. (zwei Berichte), 31. 9., 10. 10., 18. 10., 27. 10.

Als Summe der Aufnahme ergibt sich: Anhand der an der Kurie geführten

Auslaufregister ist eine große Zahl von Weisungen an den Nuntius als Kopien greifbar, ferner ein Teil des Einlaufs in Rom in Form originaler *risposte*. Das heute im Vatikanischen Archiv beruhende *Archivio della Nunziatura di Colonia* ist für die Zeit der Nuntiatur Garzadoro dagegen ebenso unergiebig wie schon für Garzadoros Vorgänger Frangipani.

Die der Aufnahme der genannten Stücke der Korrespondenz Garzadoros mit der Kurie folgende Suche in anderen Archiven erbrachte trotz mitunter erfolgversprechender Nachrichten und Hinweise keine substantielle Ausbeute von Quellen, die die genannten Lücken im Überlieferungsbestand hätten schließen können. Ich nenne im folgenden die Wege, die ich gegangen bin, um das vermißte Material zu finden. Methodisch waren vor allem jene Orte/Archive/Bibliotheken in die Suche einzubeziehen, an denen die Korrespondenzpartner nach dem Ende ihrer Tätigkeit an der Kurie und in Köln gelebt haben. Im knappsten Überblick ergeben sich dazu folgende biographischen Voraussetzungen.

Garzadoro war seit 1575 Bischof des kleinen Insel-Bistums Ossero/Osor in der nördlichen Adria, um die Wende des 16. Jahrhunderts venezianischer Besitz und heute Teil der Republik Kroatien. Vor seiner zwölfjährigen Kölner Amtszeit und nach dem Ende seiner Mission in Deutschland verwaltete dieser seine Diözese Ossero. Die Familie der Garzadori stammte aus Vicenza, wo Coriolano geboren war und wohin er – nach dem Ende seiner bischöflichen Tätigkeit auf Ossero/Osor und der Amtsübergabe an seinen Neffen Ottavio Garzadoro – zurückkehrte und wo er 1614 starb<sup>8</sup>. Folglich war insbesondere in Venedig, Vicenza und Ossero nach seinem Nachlaß zu suchen.

Große Hoffnungen setzte ich auf einen Hinweis des Staatsarchivs Zagreb, das mir im Juni 2002 mitteilte, im Bistumsarchiv Krk seien „147 Bündel“ mit Archivalien der (Anfang des 19. Jahrhunderts untergegangenen) Diözese Ossero/Osor erhalten. Eine Archivreise nach Krk erbrachte dann zwar etliche Archivalien aus der Amtszeit Garzadoros als Bischof der Inseldiözese, aber keinerlei Materialien, die mit seiner Tätigkeit als Nuntius in Köln zusammenhingen. – Zuvor eingeleitete Recherchen in Italien, auf Hinweis des Staatsarchivs Venedig in Garzadoros Heimatstadt Vicenza getätigt, erbrachten ebensowenig irgendein positives Ergebnis: Das Staatsarchiv Vicenza teilte mit, es bewahre zwar seit kurzem „un archivio della famiglia Garzadori“, doch enthalte dieses keinerlei „lettere del nunzio pontificio“ Coriolano Garzadoro. Der in dem Schreiben abschließend gemachte Hinweis auf „altri istituti di conservazione di archivio e/o raccolte epistolari presenti nella città di Vicenza“ ließen mich Kontakt aufnehmen mit der Biblioteca Bertoliana und der Curia vescovile, Ufficio beni culturali in Vicenza; beide antworteten auf Anfrage mit negativen Bescheiden.

<sup>8</sup> Vgl. über ihn zuletzt S. TABACCHI in: *Dizionario Biografico degli Italiani* vol. 52 (1999) 409–413 mit der Bemerkung: „La documentazione manoscritta sulla nunziatura del G. è piuttosto lacunosa“.

Garzadoro gehörte zur Klientel des Kardinalnepoten Cinzio Passeri-Aldobrandini im Pontifikat Clemens VIII. (1592–1605)<sup>9</sup>; Cinzio war seit Beginn der Nuntiatur Garzadoro (wie schon während der Amtszeit seines Vorgängers Frangipani) der für die Kölner Nuntiatur zuständige römische Vorgesetzte und offizielle Korrespondenzpartner des Kölner Nuntius. Eigentlicher Verfasser der römischen *proposte* an Garzadoro war während dieser Jahre Minuccio Minucci, der die Schreiben nach Köln entwarf, die Cinzio dann unterzeichnete. Folglich war insbesondere nach der Hinterlassenschaft des Kardinalnepoten und seines Mitarbeiters Minucci zu suchen, um in deren Hinterlassenschaft vielleicht die vermißten Teile der Korrespondenz mit Garzadoro zu finden, sei es die Entwürfe oder Auslaufregister der nach Köln gehenden Korrespondenz, sei es der Einlauf bei ihnen aus Köln in Form der *Original-risposte*<sup>10</sup>.

Auch Recherchen in diese Richtung hatten indessen keinen Erfolg. Weder in der Heimatstadt Minuccis, Serravalle, heute Vittorio Veneto, noch unter den Archivalien der Familie Aldobrandini, deren Hinterlassenschaft verstreut ist und zum Teil im Archivio Doria-Pamphilij in Rom liegt, teils ins Vatikanische Archiv gelangt ist, fanden sich einschlägige Bestände oder auch nur Einzelstücke. – Ein vereinzelter Bericht des Nuntius fand sich als Abschrift im Münchener Staatsarchiv, den Felix Stieve, Briefe und Acten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges Bd. 4, S. 346, Anm. 2 zitiert.

Schließlich eröffnete sich aufgrund eines Hinweises von Christoph Weber (Universität Düsseldorf) die grundsätzliche Möglichkeit, Einblick in ein wenig bekanntes Privat-Archiv zu gewinnen: das Archivio Prosperi-Valenti in Trevi<sup>11</sup> dürfte u. a. Materialien des Kardinals Erminio Valenti enthalten, der in den ersten Monaten des Pontifikats von Paul V. Borghese Kardinalstaatssekretär und als solcher Korrespondenzpartner Garzadoros war. Just für diese knappe Zeitspanne sind allerdings die zwischen Rom und Köln gewechselten Korrespondenzen ziemlich lückenlos (in Originalen, Kopien bzw. Konzepten) vorhanden<sup>12</sup>, so daß angesichts des erschwerenden Umstands, nur zu bestimmten, von der damaligen Verfügungsberechtigten des Archivio Prosperi-Valenti vorgegebenen Zeiten Zu-

<sup>9</sup> Vgl. dazu: Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592–1605 Bd. 1, im Auftrage des Historischen Instituts in Rom bearbeitet von K. JAITNER (Tübingen 1984) S. CXCVIIIff.

<sup>10</sup> Die (jüngst vom Deutschen Historischen Institut auch als Online-Publikation vorgelegten, von Alexander Koller, Pier Paolo Piergentili und Gianni Venditti bearbeiteten) Codici Minucciani (die seinerzeit von mir für die Korrespondenz Frangipanis gesichtet worden waren) konnten während meines letzten Rom-Aufenthalts Ende 2004 nicht eingesehen werden; das Register der Publikation weist an Garzadoriana nur vereinzelt Stücke aus.

<sup>11</sup> Besitzerin/Eigentümerin war im Jahr 2002 die hochbetagte Prof.ssa Maria Virginia Maneschi Prosperi-Valenti. Vgl. ihren Beitrag: Un trevano alla corte degli Aldobrandini, in: Bollettino Storico della Città di Foligno 14 (1990) 293–321. – Adresse des Archivs: Piazza della Torre 1, I – 06039 Trevi (PG).

<sup>12</sup> Die wenigen Schreiben Garzadoros vom 18. 6. bis 27. 8. 1605 an Valenti finden sich im Original im ASV, Borgh. II 183, sie wären in Trevi allenfalls in Kopie zu finden; vergleichbares gilt für die aus Rom nach Köln gehenden *proposte* dieser Monate, die sich ebenfalls im ASV finden und folglich in Trevi fehlen müßten.

gang zu dem Archiv zu erhalten, ein Besuch in Trevi nicht vordringlich erschien und daher nicht zustande gekommen ist.

Mit den genannten Recherchen war die sinnvolle Suche nach den vermißten Materialien ans Ende gekommen. Neben Herrn Weber habe ich im Verlaufe der Suche nach Garzadoriana verschiedene Kollegen und befreundete Fachleute um Hilfe und Rat bei weiteren Forschungen gebeten, für deren kollegiale Mithilfe auch hier gebührend Dank gesagt sei; ich nenne unter vielen anderen Georg Lutz (gest. 2004), Klaus Jaitner, Peter Schmidt und Joseph Wijnhoven, die alle als profunde Kenner der kurialen Geschichte um die Wende des 16. Jahrhunderts zu gelten haben und über detaillierte Kenntnisse der Archivsituation verfüg(t)en.

Auch der Versuch, über das Studium einschlägiger gedruckter Hss.-Kataloge weiter zu kommen, erbrachte keine Ergebnisse. In den letzten Jahren habe ich diese Hilfsmittel, soweit sie im Hss.-Lesesaal der Universitätsbibliothek Bonn greifbar sind, durchgesehen und zuletzt in vier Arbeitswochen in Rom (7. November – 5. Dezember 2004) die wichtigsten der in der Bibliotheca Vaticana vorhandenen Hss.-Kataloge konsultiert, jeweils unter den Stichwörtern: Garzadoro/Garzadori, Köln/Cologne/Colonia, Ossero/(episcopus) Ausserensis (so die lateinische Bezeichnung des Bischofssitzes Ossero/Osor in adjektivischer Form), nuntius/nuntiatura/nunzio/nonce etc.

Nach alledem muß mit dem definitiven Verlust der vermißten Teile der Korrespondenz Garzadoros gerechnet werden. Freilich ist nicht auszuschließen, daß an gänzlich unvermuteter Stelle dennoch ein gesuchter Bestand ganz oder teilweise im Dunkel eines unbekanntes Archivs oder einer Bibliothek beruht. Das Beispiel der Nuntiatur Albergati, dessen erste vier Amtsjahre Wolfgang Reinhard 1972 für die Görres-Gesellschaft in zwei voluminösen Halbbänden bearbeitet und ediert hat, und zu dem 1997 aufgrund eines glücklichen Fundes im Staatsarchiv Massa ein „Ergänzungsband“ mit dem größeren Teil des bis dahin vermißten Materials erschien, macht die Situation deutlich.

Bleibt abschließend das Urteil des Bearbeiters zur Frage nach dem Sinn einer Publikation des erhaltenen Teils der Nuntiaturkorrespondenz zu formulieren. Ich antworte darauf mit einem Zitat nach DBI 18, S. 268: „Le lettere ... sono in numero troppo esiguo per permettere di capire verso quali obiettivi si indirizzasse ... la missione“ des Nuntius Garzadoro. Eine diplomatische Korrespondenz, die derart lückenhaft ist, daß man über weite Strecken nur erraten kann, um welche Thematik sich *proposte* und *risposte* drehen, ein Briefwechsel, für den bisweilen über Monate oder ein ganzes Jahr und länger hinweg nur die Vorlagen eines Korrespondenzpartners zur Verfügung stehen, ergibt keine befriedigende Edition. Ich rate daher beim derzeitigen Stand der Quellenkenntnis von der Möglichkeit ab, das vorhandene Material in der für die anderen Nuntiatoren gewählten Form innerhalb der Reihe „Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur“ zu publizieren.

Statt dessen ließe sich auf der Basis des erhaltenen Materials ggf. in Aufsätzen und kleineren Beiträgen das eine oder andere Thema der Nuntiatur Garzadoros erörtern. Das ist aber wenigstens zum Teil bereits geschehen, wie insbesondere

die über ein Jahrhundert zurückliegenden Publikationen von Karl Unkel im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 8 (1887), 10 (1889), 15 (1894) und 16 (1895) dartun. Daß derartige Unternehmen angesichts der Lückenhaftigkeit des Materials und der bereits durch Unkel bearbeiteten Themen nicht gerade attraktiv sind, ist einzuräumen.

#### Stand der Bearbeitung der Nuntiatur Garzadoro und Verbleib des vorliegenden Quellenmaterials

Die Quellen der ersten Jahre sind auf der Basis der oben genannten Archivalien in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts von mir mit Hilfe einer Schreibmaschine kopiert und sorgfältig an den Vorlagen kollationiert worden, größeren Teils sind sie auch bereits kommentiert. Ab 1600 ist in der Regel nur die Aufnahme der einzelnen Stücke nach dem Fundort erfolgt; wo für diese spätere Amtszeit des Nuntius bereits Abschriften vorliegen, handelt es sich um von mir seinerzeit durchgeführte handschriftliche Kopien, die lediglich nach bestimmten Betreffen ausgewählte Teilstücke der Korrespondenz bieten.

Die kopierten Materialien sind 2002 durch Mitarbeiter des Direktors des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft in den Computer geschrieben worden und liegen (in Rom und bei mir) in Form einer Diskette vor.

Die genannten Materialien sind in Besitz meinen und sollten dort verbleiben, solange ich arbeitsfähig bin. Abschließend wird vorgeschlagen, alle von mir zusammengetragenen Materialien samt den dazugehörigen Korrespondenzen mit den kontaktierten Bibliotheken etc. zu gegebener Zeit im Archiv der Görres-Gesellschaft zu deponieren und sie dort für interessierte Benutzer bereitzuhalten. Für den (wenig wahrscheinlichen) Fall, daß (größere) Teile der bisher vermißten Archivalien doch noch wiederauftauchen, könnte das gesammelte und zum Teil aufgearbeitete Material als Vorarbeit für eine Publikation der Nuntiaturkorrespondenz Garzadoros im Rahmen der „Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur“ dienen.

Für die ordnungsgemäße Abgabe aller gesammelten Materialien an das Archiv der Görres-Gesellschaft zu gegebener Zeit wird mein Sohn Dr. Francesco Robert, derzeit Archivreferendar des Landes Rheinland-Pfalz, Sorge tragen.

# Das „Frintaneum“ in Wien und die römische Kurie

Von KARL HEINZ FRANKL

Die Geschichte des kirchlichen Lebens jeder Zeit, so auch der Epoche von der Aufklärung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, muss sich der Frage stellen, wie und in welchen Formen die Rekrutierung des Klerus bewerkstelligt wurde<sup>1</sup>. Die seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zunehmende Orientierung nach Rom als dem Mittelpunkt eines authentischen Katholizismus regte auch dazu an, die höheren theologischen Studien in der „Ewigen Stadt“ zu konzentrieren<sup>2</sup>. Für die deutschsprachigen Länder gewannen das seit 1818 wieder errichtete Germanicum und die Priesterkollegien bei der „Anima“ und am „Campo Santo Teutonico“ eine besondere Bedeutung, die gerade in den letzten Jahrzehnten historisch differenzierter erfasst wurde. Diese Fokussierung der Forschung auf Rom braucht den Blick dafür nicht zu verstellen, dass seit dem Jahre 1816 in Wien das höhere Priesterbildungsinstitut St. Augustin, später auch „Frintaneum“ genannt, eine geistliche Elite für die Habsburgermonarchie zu formen begann. Waren nur die Orte verschiedene, die studierende Klientel aber und die Bildungsziele sowohl der römischen Kollegien wie auch des Frintaneums dieselben? Mit dieser Frage findet eine Erkundung über das „Frintaneum“ vielleicht nicht zu Unrecht Aufnahme in die Römische Quartalschrift.

## 1. Einleitung

*„Dieses, dem Zeitbedürfnisse angemessene Institut“*

Die Wiener Zeitung, das offizielle Organ der Regierung, setzte am 25. Oktober 1816 eine inhaltsdichte Nachricht auf ihre erste Seite:<sup>3</sup>

„Seine k. k. Majestät (...) haben ein eigenes Institut gegründet, in welches auf den Vorschlag der Erz- und Bischöfe hoffnungsvolle junge Priester aus allen Provinzen des österreichischen Kaiserstaates aufgenommen werden, um ihre

Abkürzungen:

AES = Rom, Archivio della congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

ANV = Rom, Archivio della Nunziatura di Vienna

ASV = Rom, Archivio segreto Vaticano

AVA = Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv

HHStA = Wien, Haus- Hof- und Staatsarchiv

ÖStA = Wien, Österreichisches Staatsarchiv

SS = Rom, Segreteria di Stato

<sup>1</sup> E. GATZ (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil (= RQ Suppl.-Bd. 49) (Rom 1994).

<sup>2</sup> E. GATZ, Rom als Studienplatz deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert, in: RQ 86 (1991) 160–201.

<sup>3</sup> Österreich-kaiserliche privilegierte Wiener Zeitung 299 Freytag, den 25. Oktober 1816.

auf den öffentlichen, und in den Diözesan-Seminarien angefangene intellektuelle und moralische Bildung noch weiter fortzusetzen. Das Institut wird mit dem neuen Schuljahr in einem abgesonderten Teil des Gebäudes der P. P. Augustiner allhier, in der Hauptstadt der Monarchie, eröffnet. Seine Majestät haben dieses, dem Zeitbedürfnisse angemessene Institut, welches nach Allerhöchster väterlicher Absicht auf die religiös-moralische Kultur wohltätig wirken soll, dadurch mit ihrer Hofkapelle in Verbindung gesetzt, dass sie dem Abte und Hof- und Burgpfarrer Jakob Frint, die Oberleitung desselben anvertraut (...). Die Statuten dieser Anstalt werden ehestens durch den Druck bekannt gemacht werden.“

Die erste Auslassung im obigen Text sei hier nachgetragen, weil sie das Ziel des neuen Wiener Kollegs sozusagen offiziell angibt: Die intellektuelle und moralische Weiterbildung soll die Institutsmitglieder befähigen, sowohl als Lehrer der Theologie, wie auch als Vorsteher der bischöflichen Seminare tätig zu werden. Drittens schließlich, viele Möglichkeiten offen lassend, würden die Absolventen auch zu anderen Aufgaben qualifiziert sein, die von sich aus einen höheren Grad an Ausbildung erforderlich machen<sup>4</sup>.

Diese Meldung aus den letzten Oktobertagen des Jahres 1816 erwähnte nicht, dass die ersten kaiserlichen Mandate zur Gründung des Instituts bereits im Spätwinter dieses Jahres ergangen waren und Rückfragen wie auch Diskussionen ausgelöst hatten. Mehrere Länder-Gubernien kamen bei der Regierung um genauere Informationen ein, vor allem was den Unterhalt der künftigen Institutsmitglieder betraf. Aber auch weitergehende Auskünfte wurden eingefordert. Das Mailänder Gubernium zeigte sogar Interesse daran, welche Theologie am geplanten Institut gelehrt werden soll. Nicht nur Informationen wurden eingeholt, auch eine Diskussion des Vorhabens selbst setzte ein. Vor allem darüber gingen die Meinungen auseinander, ob es der Kaiser sein soll oder darf, der ein solches Institut für die höhere Priesterbildung gründet.

Um auf den weitgehend von Vermutungen gespeisten Diskurs über das Projekt einzuwirken, beschloss der Wiener Hof, von sich aus die Öffentlichkeit zu informieren. Es lag nahe, dass Jakob Frint, der zukünftige Obervorsteher, so sein offizieller Titel, dieser Aufgabe nachkam<sup>5</sup>. Während er an den Statuten des Instituts arbeitete, verfasste er auch eine Darstellung der Motive, die zur Grün-

<sup>4</sup> Zu Jakob Frint und der Gründung der Höheren Priesterbildungsanstalt St. Augustin wird auf die jüngste Literatur verwiesen: K. H. FRANKL/R. KLIEBER (Hg.), *Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816–1918. Kirchliche Elitebildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum (= Studien zum Frintaneum 2)* (Wien 2008); K. H. FRANKL/P. G. TROPPER (Hg.), *Das „Frintaneum“ in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon (= Studien zum Frintaneum 1)* (Klagenfurt 2006); P. G. TROPPER (Hg.), *Frintaneum 1837. Das Tagebuch des Kärntners Valentin Wiery* (Klagenfurt 2008).

<sup>5</sup> Zu Frint: G. MAYER, *Frint Jakob*, in: DHGE XIX (1981) 106 f.; F. SCHRAGL, *Jakob Frint (1766–1834)*, in: E. GATZ (Hg.), B 1803 (1983) 213–216; E. SAUSER, *Frint, Jakob*, in: BBKL XXII (Ergänzung IX) (2003) Sp. 376–378 (Werke und Literatur).



dung des Instituts geführt hatten<sup>6</sup>. Vorab suchte er mit einem in die Kirchengeschichte ausholenden Exkurs nachzuweisen, dass die Initiative des Kaisers keineswegs ein ungebührliches Novum darstelle, sondern auf der Linie des seit Jahrhunderten in den österreichischen Erblanden geübten Zusammenwirkens des Landesfürsten und der katholischen Kirche läge. Vor allem aber sollte Frint aufklären, wie er auf die Idee eines höheren Priesterbildungsinstituts gekommen war. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildete die nach der revolutionären und napoleonischen Epoche, so schien ihm, katastrophal geminderte gesellschaftliche Bedeutung von Religion und Glauben. Sie sollte durch eine Verbesserung der christlichen Verkündigung wieder gehoben werden. Diese Forderung verstand Frint als Anfrage an die Qualität der Priesterbildung seiner Zeit, die sich rascher und systematischer verbessern ließe, wenn es ein Institut gäbe, in dem künftige Priesterbildner eine spezifische Formung erhielten. Die Notwendigkeit dieser Verbesserung sah Frint weniger bei der wissenschaftlich-theologischen Ausbildung als in der unterbliebenen oder mangelhaften geistlichen Formung der zuletzt herangewachsenen Priestergeneration. Dieser geistlichen Bildung galt, mit der Forderung nach der „Veredelung des Herzens“, sein Hauptinteresse<sup>7</sup>.

Frint erwähnte es in seiner „Darstellung“ nicht ausdrücklich, ließ aber erkennen, dass sein Konzept durch Kaiser Franz I. und dessen Ratgeber eine Ausweitung erfahren hatte. Das Institut sollte nicht nur Priestererzieher formen, sondern auch jene höher gebildeten Geistlichen hervorbringen, mit denen der Monarch wichtige Beamtenstellen in der Kultusverwaltung und in der Schulaufsicht besetzen könnte. Zweifellos dachte der Kaiser dabei auch an künftige Bischöfe aus dem Reservoir der Institutsabsolventen.

Frint sah das Institut an einer zentralen Stelle für die geistige und moralische Aufrüstung in der Restaurationszeit positioniert. „Man kann also mit Grunde erwarten, dass durch diese Centralanstalt nach und nach unter dem Secularklerus ein thätiger, weiser und heiliger Geist verbreitet werde, welcher auf die Umbildung (!) der Menschen ins bessere einen wirksamen Einfluss haben wird.“<sup>8</sup> Im Gemenge zahlreicher auch revolutionärer Reformpläne im Vormärz<sup>9</sup>

<sup>6</sup> J. FRINT, Darstellung der höheren Bildungsanstalt für Weltpriester zum h. Augustin in Wien, nach ihrem Zwecke sowohl als nach ihrer Verfassung. Ein Seitenstück zu der Abhandlung: Über die intellectuelle und moralische Bildung der Kleriker (Wien 1817). Die „Darstellung“ besteht aus dem Motivenbericht vom 15. Oktober 1816 und den Statuten der Anstalt.

<sup>7</sup> Ab 1812 gibt Frint die „Theologische Zeitschrift“ (Wien, Triest 1812) mit der erklärten Absicht heraus, mit dieser Zeitung auch zur „Veredelung des Herzens“ der Leser beizutragen.

<sup>8</sup> FRINT (Anm. 6) 58.

<sup>9</sup> M. RIES, Der Wandel von Priesterausbildung und Priesterausbildungsstätten nach der Säkularisation, in: R. DECOT (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß – Kirche, Theologie, Kultur, Staat (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Beiheft 65) (Mainz 2005) 233–236; H. SCHWEDT, Rom und der europäische Reformkatholizismus im Vormärz, in: H. RUMPLER (Hg.), Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration (Wien 2000) 131–148.

vertrat Frint, im Gegensatz etwa zu Bernard Bolzano in Prag<sup>10</sup>, ein Konzept der betont spirituellen Ausrichtung der Priesterbildung.

### *Auf dem Weg zu einer österreichischen Nationalkirche?*

Mehr als 30 Jahre nach der Gründung des Frintaneums, noch vor 1848, befasste sich der Appellationsgerichtsrat und ehemalige Professor für das kanonische Recht in Olmütz Ignaz Beidtel<sup>11</sup> mit der Gründungsgeschichte des höheren Priesterbildungsinstituts. Seine Beurteilungskriterien für die kirchlichen Zustände im Kaiserstaat Österreich bezog er aus dem Ultramontanismus. Mit den 1849 erschienenen „Untersuchungen der österreichischen Kirchenpolitik von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1848“<sup>12</sup>, bot er sich als informierter Experte für die laufenden Verhandlungen zwischen den katholischen Bischöfen, dem Kremser Reichstag und der kaiserlichen Regierung an. Tatsächlich scheint er in den Jahren 1848 bis 1851, als „Beirat“ im Ministerium für Kultus und Unterricht, auf die Ordnung von kirchlichen Fragen einigen Einfluss genommen zu haben.

In seine abwertende Bilanz der kirchlichen Maßnahmen Franz I. bezog er auch das Frintaneum ein. Seine Kritik entzündete sich vor allem an der „Darstellung“ Frints aus dem Jahre 1817. Dieser konnte er nicht entnehmen, wann genau der Gedanke, die Bildungsanstalt zu errichten, aufgekomen sei. Er glaubte in der Annahme nicht zu irren, die bedeutenden Gebietszuwächse Österreichs im Westen und im Süden um das Jahr 1814 wären zum Auslöser für die Gründung geworden. Das Institut sollte das Mittel sein, „in den italienischen Provinzen, und wo es sonst notwendig sei, den hierarchischen Geist zu untergraben“<sup>13</sup>.

Dem Antijosephiner Beidtel erschien am Plane Frints „das Bemerkenswürdige, dass weder von einem Einfluß des Papstes noch der Bischöfe auf denselben die Rede war, dass stets der Kaiser als anordnend erscheint, und unter seinen Augen und jenen des mit seinem Zutrauen beehrten Burgpfarrers die Bildung der jungen Leute ... bewirkt werden soll. Es ist nicht minder wichtig, dass die Studien nach dem Lehrsysteme der Universität zu Wien (d. h. dem febronianischen) stattfinden sollen ... dass die Zöglinge des Instituts das Doktorat an der Universität erwerben ...“

Beidtel fand für die Absichten Frints starke Worte: „Es ist nicht leicht möglich, einen den katholischen Interessen weniger zusagenden Plan auszudenken, als diesen. Der Reformator der sogenannten österreichischen Kirche ist der Mo-

<sup>10</sup> Zu Bolzano: J. REGENFELDER, Der sogenannte „Bolzano-Prozeß“ und das Wartburgfest, in: RUMPLER (Anm. 9) 149–178, hier 168.

<sup>11</sup> W. HEINDL, Gehorsame Rebellen. Bürokratie und Beamte in Österreich 1780 bis 1848 (= Studien zur Politik und Verwaltung 36) (Wien 1990) (am Vorsatzblatt die Karriere von Ignaz Beidtel).

<sup>12</sup> I. BEIDTEL, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserlich österreichischen Staaten, die Art ihrer Entstehung und die in Ansehung dieser Zustände wünschenswerten Reformen (Wien 1849).

<sup>13</sup> BEIDTEL (Anm. 12) 178.

narch, oder wenn man will, der Burgpfarrer; eine Art von Seminarium, an dessen Leitung die Bischöfe keinen Anteil haben, wird unter den Augen des Kaisers gebildet, von wo aus die einflussreicheren Posten besetzt werden sollen.“<sup>14</sup>

Wer sich mit dem Frintaneum und dessen Bedeutung für die katholische Kirche in der Donaumonarchie befasst, kann die Kritik Beidtel's nicht übergehen. Legte sie aus der Distanz von 30 Jahren die eigentlichen Absichten frei, die der Kaiser und sein Burgpfarrer mit dem Institut verfolgt hatten? Der deutsch-böhmische Historiker Eduard Winter sah in der Gründung des Frintaneums einen Akt der österreichisch-katholischen Restauration, die ihre Ziele ohne die Vorgaben oder die Mitwirkung Roms anstrebte<sup>15</sup>. Diese These findet sich zuletzt in Handbüchern und Lexika zur Behauptung gesteigert, der Kaiser habe das Wiener Institut *gegen* das Collegium Germanicum in Rom errichtet. Das Frintaneum als zentrale Bildungsanstalt einer österreichischen Nationalkirche – ist damit die Gründungsabsicht des Kaisers und seines Burgpfarrers im wesentlichen Punkt erfasst? Die seit einigen Jahren wieder belebte Forschung über das Wiener Institut weckte das Interesse, auch diese bisher nicht überprüften Thesen von der „Romfreiheit“ der kaiserlichen Einrichtung aufzugreifen. „Die Gründung des Wiener Frintaneums und die römische Kurie“ bietet für die folgende Untersuchung die Fragestellung.

## 2. „Un nuovo terribile trionfo“

Ende Jänner 1816 verbreitete sich in Wien das Gerücht<sup>16</sup>, die römische Inquisition habe zahlreiche Thesen der Wiener theologischen Fakultät verurteilt und die Indexkongregation „den Katechismus“<sup>17</sup> des Burgpfarrers Jakob Frint auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt. Nuntius Antonio Gabriele Severoli musste feststellen, dass dieses Gerücht den „Cattivi“, den hiesigen Widersachern des Heiligen Stuhles, kräftigen Aufwind gab. Beunruhigt fragte er in Rom nach und erhielt von Staatssekretär Consalvi postwendend die Antwort, weder Burgpfarrer Frint noch Professoren der Wiener theologischen Fakultät seien verurteilt worden<sup>18</sup>. Consalvi konnte ihm darüber hinaus mitteilen, dass beide Dikasterien sich zuletzt überhaupt nicht mit *Austriaca* befasst hätten. So sehr der Nuntius über die erste Nachricht erleichtert war, so strikt, schrieb er zurück, wird er sich hüten, die zweite in Wien zu verbreiten. Denn er muss befürchten, dass durch das Schweigen und Stillhalten des Heiligen Stuhls dessen hiesige Widersacher zu neuen, insolenten Übergriffen ermutigt würden. Die folgende

<sup>14</sup> BEIDTEL (Anm. 12) 178 f.

<sup>15</sup> E. WINTER, *Der Josefinitismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848* (Berlin 1962) 225 f.

<sup>16</sup> Nuntius Gabriele Antonio Severoli an Staatssekretär Ercole Consalvi, Wien, 1816 Februar 10 ASV ANV 233, 388 r+v.

<sup>17</sup> Severoli nennt hier „Katechismus“ das „Handbuch der Religionswissenschaft für Candidaten der Philosophie“ von Jakob Frint (Wien 1805 ff.)

<sup>18</sup> Consalvi an Severoli, Rom, 1816 Februar 19 ANV 125, 669v.

Mitteilung an den Staatssekretär hielt Severoli nun für so wichtig, dass er zur Chiffre griff. Die „Cattivi“ mit ihren Jahrzehnte langen, für die Kirche schädlichen Lehren und deren antikatholischen Folgen, hätten dieser Tage „un nuovo terribile trionfo“ errungen: Aus Mailand sei ein kaiserliches Mandat eingelangt, im Wiener Augustinerkloster ein Seminar für italienische Priester, besonders aus Illyrien und Dalmatien, einzurichten. Mit dem Studium an der hiesigen Universität und der Einübung in den pastoralen Dienst sollten sie sich für die Leitung von Pfarren in ihren Heimatprovinzen qualifizieren. Leiten würde dieses Institut der wohlbekannte Dr. Frint<sup>19</sup>.

Der Übergang zur Chiffre und die agitierte Wortwahl lassen erkennen, für wie folgenreich der Nuntius die kaiserliche Gründung einschätzte: Das Seminar für die Priester werde das Vehikel sein, die irrigen ekklesiologischen Prinzipien und eine der Staatswohlfahrt untergeordnete Pastoral, wie sie an der Wiener theologischen Fakultät gelehrt würden, nach Illyrien und nach Dalmatien zu transportieren. Für ihn gab es keinen Zweifel, unter wessen Einfluss der Kaiser sich zu dieser Gründung entschlossen habe. Er kannte die „Cattivi“ am Hof und an der Universität durch den jahrelangen Umgang mit ihnen sehr gut. Aber trotz dieses Vertrautseins – ist er mit seiner Interpretation nicht einem Missverständnis zum Opfer gefallen?

### 3. Die Theologie der Wiener Universität im Visier der römischen Kurie

*„Dem Heiligen Stuhl grimmiger feind als manche protestantische Hochschule“*

Welche Theologie war es, von der Severoli fürchtete, dass sie im neuen Institut ihren Umschlagplatz haben würde? Als der Nuntius sich mit dem kaiserlichen Seminarprojekt konfrontiert sah, erfüllte er bereits seit 14 Jahren eine schwierige Mission am Wiener Hof<sup>20</sup>. Sein zu Anfang wenig diplomatisch vorgebrachter Protest gegen die josephinische Praxis des Wiener Hofes hatte zur Folge, dass er zeitweise nur mehr als Privatperson in Wien geduldet wurde. Auch unter so erschwerten Umständen beobachtete er, öfters mit Professoren auch öffentlich diskutierend, die theologische Lehre der hiesigen Universität<sup>21</sup>. Die Thesen aus Kirchengeschichte, Kirchenrecht, aber auch biblischer Hermeneutik die für das Doktorat zu verteidigen waren, übermittelte er in unregelmäßigen Abständen zusammen mit den Namen der Examinanden dem Heiligen Offizium. Seit 1814 war es auch das österreichische Ehepatent, das mit seiner Trennung von Vertrag und Sakrament, den Gegenstand zahlreicher Doktoratsthese bildete und in Rom hohe Aufmerksamkeit fand.

<sup>19</sup> Severoli an Consalvi, Wien, 1816 März 9 ANV 233, 405v; SS Rubr. 247 1816, Fasc. 3, 37r. Das Dechifftrat findet sich Fasc. 3, 39r.

<sup>20</sup> Zu Severoli: D. SQUICCIARINI, Die Apostolischen Nuntien in Wien (Città del Vaticano 2000) 239–242.

<sup>21</sup> Consalvi an Severoli, Rom, 1816 Februar 19 ANV 125, 650r.

Als Severoli den Papst nach dem Exil wieder in Rom wußte, unterbreitete er ihm zur Jahresmitte 1814 ein umfangliches lateinisches Dossier, in dem er den „*Statusrei christiana*“ in Österreich mit tristen Farben beschrieb<sup>22</sup>. Hier sei alles noch viel schlimmer als anderswo, weil die Übel seit langem eingewurzelt sind – und dies unter den Augen eines so frommen Herrschers wie Kaiser Franz I. Als Quelle allen Unheils ortete er die theologische, vor allem die kirchenrechtliche Lehre an der Wiener Universität, die, nach wie vor der Episkopaltheorie des Febronius anhängend, eine grimmigere Feindin des Apostolischen Stuhles sei als manche protestantische Hochschule. Es musste den päpstlichen Vertreter ein Schauer überlaufen, als er hörte, dass Prof. Jakob Ruttenstock, ein Klosterneuburger Chorherr, in der Hauptvorlesung der Kirchengeschichte an der Wiener Universität als gesichert vortrug, man könne den Papst nicht als den Nachfolger des Heiligen Petrus bezeichnen, war doch Petrus nie Bischof von Rom.“ Was Severoli zum Handeln drängte<sup>23</sup>, war die Erkenntnis, dass dieses Gift der vielfach kontaminierten Lehre auch schon in die Gymnasien eingedrungen sei, in denen künftige Priester und Bischöfe ausgebildet werden. Von der Wiener Universität aus habe es über das Pazmaneum und über das Generalseminar in Buda auch Ungarn erfasst.

Um eine Änderung der verhärteten Verhältnisse herbeizuführen, schlug der Nuntius drei Maßnahmen vor: Die Wiener Fakultät solle angehalten werden, die Doktoratthesen vor ihrer Verwendung dem Heiligen Offizium in Rom zur Prüfung vorzulegen. Ferner wäre jenen der Zugang zu den Weihen oder zu einem Seelsorgebenefizium zu verwehren, die irrige Ansichten in der Ekklesiology öffentlich verbreitet hätten. Schließlich müssten neuernannte Bischöfe sich schriftlich auf die päpstliche Konstitution „*Autorem fidei*“, mit der die Synode von Pistoia verurteilt worden war, verpflichten.

In Rom hielt man die Vorschläge des Nuntius zumindest für realitätsfern, aber anders als um 1800 gab die Kurie nicht mehr resignierend nach, sondern war ab 1814 mit der beginnenden Restauration zum Widerstand gegen die Wiener Theologie entschlossen.

„Nichts ist zur Zeit so interessant für die Religion  
wie die theologische Lehre in Österreich.“

Der Papst wies die Schrift des Nuntius der eben eingerichteten Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari zu. Der Sekretär der Kongregation, P. Francesco Fontana<sup>24</sup> äußerte schon in der Sitzungseinladung die Überzeugung, nichts sei für die Katholische Religion im Augenblick so bedeutsam wie die theologische Lehre in Österreich. Sie verdiene deshalb die volle Aufmerksamkeit der Kongregation. Entsprechend der Bedeutung dieser Agenda wurden sämtliche Mitglieder der Kongregation aufgeboten und sechs Konsultoren be-

<sup>22</sup> AES Germania 1814–15 Pos. 105 Fasc. 66, 4r–16v.

<sup>23</sup> Severoli an Consalvi ANV 233, 405v.

<sup>24</sup> AES Germania 1814–15 Pos. 105 Fasc. 66, 64r+v.

stellt. Alles Material lag der Kongregation bereits in der zweiten Sitzung am 25. 8. 1814 vor. Die 3 (oder 4?) erhaltenen Gutachten lassen erkennen, dass die Vorstellungen über das gebotene Handeln – mit einigen Nuancen – ziemlich übereinstimmten.

Unter der Leitung des Pro-Staatssekretärs Bartolomeo Pacca, eines führenden Vertreters der Zelanti-Fraktion an der Kurie, waren sich die Mitglieder der Kongregation in der Analyse einig, dass nach der Neuordnung Deutschlands die Habsburgermonarchie den Anspruch einer Schutzmacht der deutschen Katholiken erheben werde. Aber ihre Abschottung von Rom trenne die Kirche Österreichs vom Prinzip des Katholischen und lasse die Gefahr, dass auch Österreich protestantisch würde, als realistisch erscheinen<sup>25</sup>. Die Beratungen über das Papier des Nuntius kamen im Blick auf die zahlreichen Thesen zum Ergebnis, nur jene einer genaueren Prüfung und theologischen Qualifikation zu unterziehen, die bisher noch nie geprüft worden waren. Die dabei von der Inquisition als häretisch oder schismatisch erwiesenen Thesen sollten die Grundlage für eine *Bulla damnationis* des Papstes bilden, über deren Opportunität die Meinungen allerdings auseinandergingen. Einerseits war die Erinnerung präsent, dass die österreichische Regierung die Bulle gegen die Synode von Pistoia nicht hatte verbreiten lassen. Andererseits müsse man an den heroischen Papst Pius erinnern, der aus pastoraler Verantwortung von einer Verurteilung der josephinischen Beschlüsse in Pistoia nicht zurückschreckte.

Nachdem die Prüfung der Thesen längere Zeit beanspruchen wird, die Sache selbst aber keinen Aufschub verträgt, beschloss die Kongregation<sup>26</sup>, der Papst solle einen persönlichen Brief an den Kaiser schreiben und dessen Aufmerksamkeit auf die vielen theologischen Thesen lenken, die zweifelsfrei häretisch sind, aber an den theologischen Fakultäten in Wien und Buda vertreten werden. Es müsse eine „*epistola patetica*“ werden, die überzeugend sichtbar macht, dass die vorliegenden Thesen den Glauben und die Disziplin zerstören und die kaiserlichen Untertanen zum Protestantismus führen werden. Angesichts dieser Situation müsse der Kaiser, der als katholisch in Deutschland gelten will, alle Mittel aufbieten, um die irri- ge Lehre in seinen Staaten zu unterbinden<sup>27</sup>.

Die Bemühungen, den Text des Briefes und seine Übergabe genau zu kalkulieren, fanden ein vorläufiges Ende, wovon auch ein Vermerk bei den Akten zeugt: „Dietro nuovi riscontri, venuti da Vienna, ne fu differita la spedizione a tempore più opportuno.“<sup>28</sup> Was war geschehen? Hatten vorfühlende Gespräche, ob der Kaiser das Schreiben des Papstes überhaupt annehmen würde, ein negatives Ergebnis gehabt? Oder waren im Oktober 1814 die österreichisch-päpst-

<sup>25</sup> Gutachten Luigi Lambruschini AES Germania 1814–15 Pos. 105 Fasc. 66, 88r–92v.

<sup>26</sup> AES Indice delle Sessioni della S. Congregazione Sess. 2, 25. Aug. 1814, Dottrine, che s'insegnano nell'Impero Austriaco.

<sup>27</sup> AES Sess. 5, 15. Sept. 1814, II. Progetti di lettere a S.M. l'Imperatore d'Austria ed altre providenze contro le perverse dottrine, che s'insegnano nei suoi imperiali dominii.

<sup>28</sup> AES Raccolta dei rapporti delle sessioni tenute anno 1814, 275–279: Lettera del S. Padre a S.M. l'Imperatore d'Austria Sess. II. § 1; Sess. V. § 2 Aktenvermerk über die Sistierung der Verfassung des Papstbriefes an den Kaiser.

lichen Beziehungen in eine Phase der Spannung geraten? Für die nächsten Monate findet sich keine Spur, dass die Kurie das Projekt weiter verfolgt hätte. Erst im Herbst 1815 eröffnete sich noch einmal eine Möglichkeit. Aus der Umgebung des Kaisers war zu hören, dass der Monarch aus Anlass seiner Inspektionsreise nach Oberitalien auch Rom besuchen wolle. Der Konsultor Luigi Lambruschini erhielt den Auftrag, dem Papst eine Punktation für ein Gespräch über die irri- ge Lehre in Wien zu erstellen<sup>29</sup>. Aber zu einem Treffen zwischen Papst und Kaiser kam es nicht, da der Kaiser im Februar 1816 von seiner ursprünglichen Absicht abgekommen war<sup>30</sup>.

Erst die Italienreise der kaiserlichen Familie im Frühjahr 1819 eröffnete wieder eine Möglichkeit, das Problem der theologischen Lehre mit dem Kaiser zu erörtern. Für die Kurie war das Thema unterdessen noch brisanter geworden. Denn die Wiener Studienhofkommission hatte 1817 versucht, die bisherigen theologischen Studien in Lombardo-Venetien durch die Wiener Theologie, sowohl im Bezug auf die Inhalte wie auch die Ordnung der Studien, zu ersetzen.

#### 4. Die Geschichte des Frintaneums vor seiner Gründung

*„Dem Wunsche nach Bildung ...  
sind Se. Majestät allergnädigst zuvorgekommen.“*

Nahezu alle kirchlichen Reformen, die Maria Theresia und ihr Sohn Joseph II. eingeleitet und durchgesetzt hatten, schlugen auch in der Ausbildung des Klerus durch. Ein System der Priesterbildung entstand unter ausschließlich staatlicher Leitung. Das Studium der Theologie war nur mehr an den wenigen Universitäts- fakultäten und einigen Lyzeen zu betreiben. Für die Formung der Priesteramts- anwärter im Geiste der katholischen Aufklärung und zu Beamten des josephi- nischen Wohlfahrtsstaates sollten die Generalseminarien sorgen, die an den Universitätstandorten eingerichtet wurden. Vereinzelter Widerstand in den Erb- landen, vor allem aber massive Proteste in den österreichischen Niederlanden, durchbrachen in den letzten Regierungsjahren Joseph II. dieses System einer Priesterausbildung, das nahezu jede Mitwirkung der Bischöfe ausgeschaltet hat- te. Kaiser Leopold II. schloss 1790 die ungeliebten Generalseminarien und ge- nehmigte die Einrichtung bischöflich geleiteter Priesterhäuser.

Als nach 1800 ein Priesterangel nicht mehr zu übersehen war, vermehrte der Staat zunächst die Gymnasien als Voraussetzung für das theologische Studium. Zur Vorbereitung auf das Priesteramt richteten viele Bischöfe Seminare entwe- der neu ein oder bauten bestehende aus. Ihre wieder gewonnene Kompetenz für

<sup>29</sup> Insegnamento delle Università dell'Impero Austriaco, Posizione relativa 1815 AES Ger- mania 1814–15 Pos. 105 Fasc. 66, 94r–103r.

<sup>30</sup> A. REINERMAN, *Austria and the Papacy in the Age of Metternich I. Between Conflict and Cooperation 1809–1830* (Washington D.C. 1979) 46–49.

die Priesterausbildung bedeutete jedoch kein Ende des Prinzips staatlicher Priesterausbildung. Vor allem blieb das Studium der Theologie, Abläufe und Inhalte, in staatlicher Hand. Dies galt auch für die theologischen Lehranstalten, die nach und nach am Ort der bischöflich eingerichteten Seminarien eröffnet wurden.

Das Ausmaß dieser Vermehrung der Ausbildungsstätten in Cisleithanien dokumentiert der Bericht der Studienhofkommission über das Studienjahr 1815, dem ein Status aller theologischen Lehrinrichtungen vorangestellt ist<sup>31</sup>. Der Bericht analysiert dann, worin die Gründe für das Zurückbleiben im theologischen Studium bei nicht wenigen Kandidaten liegen könnten und stößt dabei auch auf die Lehre. Während der Bericht den öffentlichen Lehranstalten (Fakultäten und Lyzeen) eine erfolgreiche Lehre attestiert, stellt er für einige Diözesan- und theologische Hauslehranstalten ein auffallendes Zurückbleiben fest. Der Referent schlägt vor, es den Vorstehern der genannten Anstalten zur Pflicht zu machen, ihre Lehramtskandidaten für ein oder zwei Jahre an eine Universität oder ein Lyzeum zu entsenden, um sich in der Lehre zu vervollkommen<sup>32</sup>.

Zwei Jahre später erstattet die Studiendirektion der theologischen Lehranstalt in Ljubljana/Laibach den Bericht über das Jahr 1817, in dem sie unter den Beförderungsmittel des theologischen Studiums „die Errichtung einer Lehrergesellschaft oder eines Instituts zur Bildung künftiger Lehrer, welche eine gemeinschaftliche Wohnung und Tafel hätten“<sup>33</sup> anregt. Das Laibacher Gubernium reichte den Bericht mit einigen Bemerkungen seinerseits an die Centralorganisations-Hofkanzlei (COHC) weiter. Dem obigen Vorschlag eines Instituts zur Bildung künftiger Lehrer, bzw. einer Lehrergesellschaft, vermerkt das Gubernium, „sind seine Majestät durch die Errichtung des höheren geistlichen Bildungsinstituts zu Wien allergnädigst zuvorgekommen.“<sup>34</sup> Die zwei angeführten Beispiele wie auch die beiden folgenden lassen erkennen, dass eine höhere Priesterbildung ein verbreitetes Desiderat war.

Zu einer einzigartigen Konzentration der Probleme im Bereich der Priesterbildung kam es im neu formierten Königreich Dalmatien. Der Kaiser erteilte seinem Referenten in diesen Fragen, Staatsrat Martin Lorenz, Anfang September 1815 aus Paris den Auftrag, „bei dem auffallenden Mangel der gehörigen Ausbildung des Klerus in Dalmatien, Istrien und Albanien“ diesem so schnell wie möglich die erforderlichen Kenntnisse und Bildung zu verschaffen<sup>35</sup>. Der Hintergrund für dieses Drängen war das Fehlen einer funktionierenden zivilen Verwaltung auf der Ebene der Kommunen, die anderswo von den Pfarren geleistet wurde. Deshalb sollte in Dalmatien möglichst rasch ein Pfarrsystem aufgebaut

<sup>31</sup> Studienhofkommission, Bericht über das theologische Studium im Studienjahr 1815, AVA Studienhofkommission 1792–1847 Kth 151.

<sup>32</sup> Studienhofkommission, Bericht 1815, III. Zustand des Studiums im Allgemeinen und insbesondere Ursachen des Fortschreitens und Zurückbleibens.

<sup>33</sup> Gubernium in Laibach an die Central-Organisations-Hof-Commission (COHC), Laibach, 1817 Dezember 9, AVA Studienhofkommission, Ktn. 151.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Kaiser Franz I. an Staatsrat Martin Lorenz, Paris, 1815 September 4. HHStA Kabinett Kanzlei Akten Ktn. 40, 269.815.



werden, das die öffentlichen Agenden zu übernehmen in der Lage wäre<sup>36</sup>. Verständlich, dass der Kaiser um Rat ersucht, „ob nicht aus obgenannten Provinzen sogleich eine gewisse Anzahl von jungen Geistlichen nach Wien kommen und da gehörig unterrichten zu lassen?“<sup>37</sup> Es war dies der Anstoß, einen Plan, der 1813 bei Hof eingegeben, aber unterdessen ad acta gelegt worden war, wieder aufzugreifen<sup>38</sup>. Die gleiche Wirkung ging von der Beschäftigung des Kaisers mit den Bildungsproblemen des Klerus im lombardo-venetianischen Königreich aus, die während seiner Reise durch diese Provinzen im Winter 1815/16 an ihn herantraten, darunter die Besetzung der neu errichteten theologischen Fakultät der Universität Padua<sup>39</sup>. Von welchem Plan ist die Rede?

*„Sein Herz in eben dem Maße zu veredeln, als seinen Verstand zu bilden“*

Die Gründung des höheren Priesterbildungsinstituts in Wien brachte eine längere Reformdiskussion zum Abschluss, in die sich wenige Jahre zuvor auch Jakob Frint, der Hof- und Burgpfarrer, eingebracht hatte. 1812 veröffentlichte er eine selbständige Schrift mit dem Titel „Bemerkungen über die intellektuelle und moralische Bildung der heranwachsenden Cleriker und über ihre Fortsetzung bey wirklichen Seelsorgern“<sup>40</sup>. In ihr anerkennt Frint, angesichts des Fortschritts des säkularen Wissens, die Notwendigkeit einer zeitgemäßen theologischen Ausbildung. In der gegebenen Situation, nach den geistigen Verheerungen der französischen Revolution in ganz Europa, gibt er den Vorrang allerdings der „moralischen“ Bildung, die er lieber und häufiger „Herzensbildung“ oder „Veredelung des Herzens“ nennt.

Die Notwendigkeit solcher Bildung ließ Frint auf das Seminar zurückkommen als den einzigen Ort, an dem in den „jetzigen Weltläufen“ eine solche Herzensbildung möglich sei. Für den Anwärter auf das Priestertum verstand er darunter den Erwerb von spezifisch priesterlichen Tugenden, die Weckung und Wahrung des pastoralen Eifers, sowie die Aneignung einer Praxis des Gebets, das aus der Schrift und den Kirchenvätern schöpfen sollte. Um die theologische Ausbildung an den öffentlichen Anstalten zu stützen und die geistliche Formung der Priesteranwärter zu sichern, entwickelte Frint ein Modell für das Priesterseminar, dessen Leitung bei mehreren Funktionsträgern liegen sollte. Er sah die Ämter des Vorstehers, des Ökonomen, des Studienpräfekten und des Spirituals

<sup>36</sup> K. CLEWING, Staatlichkeit und nationale Identitätsbildung. Dalmatien in Vormärz und Revolution (München 2001) 110–113.

<sup>37</sup> Kaiser Franz I. an Staatsrat Martin Lorenz, Paris, 1815 September 4, HHStA K.K. Akten Ktn. 40 1815 (12–597).

<sup>38</sup> Siehe unten Anm. 43.

<sup>39</sup> F. MAASS, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850. Bd. IV. Der Spätjosephinismus 1790–1820. (FRA II.74) (Wien 1957) 494–495; FRANKL/KLIEBER (Anm. 4) 44.

<sup>40</sup> J. FRINT, Bemerkungen über die intellektuelle und moralische Bildung der heranwachsenden Cleriker und über ihre Fortsetzung bey wirklichen Seelsorgern. Nebst einigen Erinnerungen über Erziehung in öffentlichen und Privat-Instituten (Wien 1812).

vor. Diesem wies er die wichtigste Aufgabe zu: die Sorge um die Herzensbildung der zukünftigen Priester.

Gleichzeitig zu den „Bemerkungen“ muss Frint mit dem Gedanken umgegangen sein, die Führungskräfte für die Seminare und die Professoren der Theologie besonders zu formen und dafür eine eigene Anstalt einzurichten. Er nannte 1817 seine Darstellung des Höheren Priesterbildungsinstituts „ein Seitenstück zu den Bemerkungen von 1812“. Die Charakteristik als „Seitenstück“ macht ein rezenter Quellenfund noch plausibler. In der Mitteilung des Kaisers an Staatsrat Lorenz vom 5. Februar 1816, er habe sich entschlossen, das Höhere Bildungsinstitut einzurichten, findet sich ein Bezug auf eine Eingabe Frints vom 22. März 1813 „zur Errichtung eines Instituts für höhere Bildung des jungen Klerus als Hofkapläne.“<sup>41</sup> Diese Mitteilung lässt den aktiven Teil Frints zur Gründung des Instituts deutlicher als bisher hervortreten. Die Versuche, den zeitlichen Ablauf der Errichtung erst mit dem 29. März 1816 beginnen zu lassen, sind daher zu korrigieren<sup>42</sup>.

## 5. Die Gründung des Frintaneums – ohne römischen Einspruch?

*„Unter der Führung eines solchen Meisters ...“*

Am 5. Februar 1816, noch immer in Mailand mit der administrativen Ordnung des neuen lombardo-venetianischen Königreiches befasst, teilte der Kaiser dem Staatsrat Lorenz mit, er habe sich entschlossen, das Höhere Priesterbildungsinstitut einzurichten. Der Staatsrat solle die Entwürfe für die kaiserlichen Weisungen an die zuständigen Wiener Regierungsstellen vorlegen<sup>43</sup>. Dem kargen Eintrag in das zitierte Protokoll ist nicht zu entnehmen, wie genau das kaiserliche Mandat lautet. Schenkt man dem Schreiben des Nuntius Severoli vom 9. März 1816 Glauben, so erging die Weisung des Kaisers, im Wiener Augustinerkonvent ein Seminar für Priester einzurichten, im Blick auf „unsere italienischen Priester vor allem aus Dalmatien und Illyrien“. Sie sollten an der hiesigen Universität studieren und sich in der Seelsorge üben, um für den Pfarrdienst in ihren Herkunftsländern befähigt zu sein.“<sup>44</sup> Der Nuntius schloss mit der

<sup>41</sup> HHStA Protokolle und Indizes der Kabinettskanzlei, Separat-Reise-Billets-Protokoll 1816, Bd. 281, Nr. 411. Der Verfasser ist Herrn OR Dr. Gerhard Gonsa MA, Archiar des HHStA, dankbar für den Hinweis auf diese Quelle an entlegener Stelle. Sie hat zu einer Revision der Anfangsgeschichte des Frintaneums geführt.

<sup>42</sup> Die Notwendigkeit einer Korrektur betrifft auch die jüngste Darstellung der Anfangsgeschichte des Frintaneums durch den Verfasser, FRANKL/KLIEBER (Anm. 4) 43 f.

<sup>43</sup> HHStA Protokolle und Indizes der Kabinettskanzlei, Separat-Reise-Billets-Protokoll 1816, Bd. 281, Nr. 411. „Da mir sehr daran liegt so thunlich diese Anstalt mit Anfang des Militärjahres 1817 gehörig beginnen zu sehen, so werden sie die hiezu erforderlichen Weisungen entwerfen und mir zur Genehmigung vorlegen und den Hofburgpfarrer Frint von dieser meiner Willensmeinung verständigen, damit er das seinerseits hiezu erforderliche indessen vorbereite.“ Lodi, 1816 Februar 5.

<sup>44</sup> Severoli an Consalvi, Wien 1816 März 9, ASV SS 1816 Rubr. 247 Fasc. 3, 37r-38v.

Nachricht, dass der Leiter des neuen Instituts Herr Dr. Frint sein werde, was ihn noch einmal weiter ausholen ließ. Über den Hof- und Burgpfarrer würden in Wien die Meinungen auseinander gehen. Einerseits stellte man dem Nuntius den Dr. Frint theologisch als Pelagianer vor. In die gleiche Richtung weise, dass er sich gegenüber den Geheimnissen des Glaubens wie ein Philosoph benehme. Andere zeichnen ihn als einen Heiligen, einen glühenden Katholiken. Als in den letzten Wochen das Gerücht seiner Verurteilung durch die Indexkongregation umging, habe er versichert, er würde wie Fénelon seine Irrtümer öffentlich, von der Kanzel herab, bekennen<sup>45</sup>. Abschließend wendet Severoli seine Charakteristik Frints ins Persönliche. Frint habe ihn immer gemieden und nie besucht, trotz aller Bemühungen des Nuntius, ihn zum Freund zu gewinnen. Diese persönlichen Erfahrungen mit Frint lassen ihn ein emotionales Urteil über die neue Gründung fällen: „Unter der Führung eines solchen Meisters, ganz abgesehen von Zweifeln an seinem Glauben, sollen unsere italienischen Priester lernen, wie das Pfarramt auszuüben sei. Das bedeute, die Religion mit System zu zerstören.“<sup>46</sup>

#### *Das Institut wird eingerichtet – Nuntius Severoli sucht Einfluss zu nehmen*

Doch schon eine Woche später konnte der Nuntius dem Staatssekretär mitteilen, dass Frint ihn aufgesucht habe. In einer weiten Tour d'horizon pflegten sie Austausch über die gegenwärtigen Strömungen in der Theologie, in deren Verlauf sie auch auf die Wiener Universität zu sprechen kamen. Dabei stellte der Nuntius bei Frint eine Übereinstimmung mit der römischen Auffassung fest, dass die hiesige Lehre über die Kirchengeschichte, das Kirchenrecht und die biblische Hermeneutik sachlich in einem unübersehbaren Gegensatz zum Katholischen und feindselig im Ton vorgetragen wird.

Schließlich kam man auf das neue Seminar zu sprechen, das der Kaiser angeordnet hatte, um Pfarrer und „Direktoren“ (wohl Seminarleiter) heranzubilden. Dabei hatte der Nuntius den Eindruck, Frint scheue vor dieser Einrichtung zurück. Zunächst deshalb, weil fähige Leitungspersönlichkeiten für eine solche Einrichtung kaum zur Verfügung stünden. Fast noch mehr Sorge bereite Frint die Ansteckungsgefahr für das Seminar, kommt es zu keiner Reinigung der kontaminierten Quellen. Ohne Bild gesprochen: Wenn die theologische Lehre an der Universität Wien nicht zur katholischen Tradition zurückgebracht wird.

Aus dem Gespräch gewann Severoli die Einsicht, dass sowohl der Kaiser wie auch viele Bischöfe das Institut wollten und es daher nicht mehr zu verhindern sei. Erstaunlich schnell begab sich Severoli, der sonst oft starr auf Prinzipien beharrte, auf die andere Seite. Er könnte dem Plan des Kaisers etwas Gutes abgewinnen, wenn man dieses Haus wie das Seminar von Saint-Sulpice in Paris oder

<sup>45</sup> François Fénelon (1651–1715), Erzbischof von Cambrai. In Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um den Quietismus sieht er sich dem Verdacht der Häresie ausgesetzt und war im Falle einer Verurteilung bereit, öffentlich von der Kanzel abzuschwören.

<sup>46</sup> Severoli an Consalvi, Wien 1816 März 9, SS 1816 Rubr. 247 Fasc. 3, 37r–38v.

das Istituto dei Oblati di S. Carlo Borromeo in Mailand einrichten und führen würde. Rasch erkannte der Nuntius, dass man Konzept und Ordnung des neuen Instituts nicht der pädagogischen Fantasie Jakob Frints überlassen brauchte. Er konnte auf zwei gelungene Realisierungen verweisen. Sowohl Carlo Borromeo wie auch Jean-Jaques Olier hatten um sich eine Gruppe gleichgesinnter Priester gesammelt und geistlich geschult, die sie für besondere Aufgaben, wie etwa die Leitung eines Priesterseminars, einsetzen konnten.

Bei dieser Lage der Dinge erwartete er eine Weisung des Papstes, wie er sich weiter verhalten solle. Er lieferte gleich auch einen Vorschlag mit, wie man seiner Meinung nach Einfluss auf das Projekt bekommen könnte. Ihm schien, man müsse alles tun, um die Leitung des Seminars in die Hände von „Operai santi e dotti“ zu bringen. Die Persönlichkeiten, die der Nuntius in der Folge nennt, gehörten unterschiedlichen religiösen und kirchlichen Milieus in Wien an<sup>47</sup>.

Was der Nuntius für so wichtig hielt, dass er die Nachricht über das neue Seminar chiffriert nach Rom mitteilte, löste bei Staatssekretär Consalvi keine Aufregung oder Bestürzung aus. Den Eingang der Nachricht bestätigend, beschränkt sich Consalvi auf ein Lob für die Idee des Nuntius, das Statut des neuen Seminars nach dem Vorbild der beiden genannten Institute zu gestalten. Von einer päpstlichen Weisung, um die Severoli gebeten hatte, findet sich keine Spur<sup>48</sup>. Ganz offensichtlich wollte es der Staatssekretär vermeiden, zu den aktuellen Kontroversen zwischen Rom und Wien eine weitere Front zu eröffnen.

*Das Konzept Frints verändert sich  
unter dem Einfluss der politischen Restauration*

Noch unterwegs von der Reise des Kaisers durch Lombardo-Venetien ergingen mehrere kaiserliche Kabinettschreiben, die man als Gründungsdokumente des Höheren Bildungsinstituts ansehen kann. Sie waren sachlich das Ergebnis eines Ausgleichs innerhalb verschiedener Hofstellen: Es ging nicht mehr um ein Institut, das im Laufe der Zeit aus allen Provinzen des Reiches beschickt werden und das Personal für die Priesterausbildung vorbereiten soll. Das Kabinettschreiben an Graf Lažansky, den Präsidenten der COHC, sah vor, dass zunächst und bevorzugt Priester aus den am Wiener Kongress neu oder wieder akquirierten Gebieten nach Wien entsandt werden. Der überzeugte Josephiner, der auch in anderen Angelegenheiten die Prinzipien Joseph II. wahrte, hatte im Projekt Frints das Vehikel erkannt, das österreichische Kirchensystem auch in Provinzen einzuführen, die, wie etwa Oberitalien, bisher einen so straffen Regalismus nicht kannten<sup>49</sup>.

Das kaiserliche Mandat verteilte die vorerst 20 Plätze nach einem genau bestimmten Schlüssel: Es sollten acht Plätze für die Länder der Stefanskronen, vier für Lombardo-Venetien, zwei für Illyrien, zwei für Dalmatien, zwei für Vorarl-

<sup>47</sup> SS 1816 Rubr. 247 Fasc. 3, 47r-49v.

<sup>48</sup> Consalvi an Severoli, Rom, 1816 Mai 11 ANV 125, 713v.

<sup>49</sup> FRANKL/KLIEBER (Anm. 4) 44.

berg und Tirol, aus den „alten Provinzen“ nur zwei für Galizien zur Verfügung stehen. Es sei daran erinnert, dass – mit Ausnahme Ungarns – alle genannten Provinzen durch die Beschlüsse des Wiener Kongresses (wieder) an das Kaiserthum Österreich gefallen waren.

Bald zeigte es sich, dass die politisch geplante Beschickung des Instituts aus verschiedenen Gründen bis zum 1. November 1816 nicht realisierbar war. Die beiden Gubernien des lombardo-venetianischen Königreiches sahen sich einem inhaltenden Widerstand der Bischöfe gegenüber. Der Polizei entging diese Tätigkeit keineswegs, auch nicht der Kontakt darüber mit Rom<sup>50</sup>. Der Kapitelvikar von Udine Capellaro argumentierte gegenüber dem venezianischen Gubernium offen und grundsätzlich: Es sei Sache der Bischöfe und nicht des weltlichen Armes, Seminare für den geistlichen Nachwuchs zu errichten.

Weil sich gegen die Mitte des Jahres hin zeigte, dass die Beschickung nicht so vonstatten gehen würde, wie geplant, wurde noch im Juni der Kreis der Aufzunehmenden um Kärnten und Steiermark, Ober- und Niederösterreich sowie Böhmen und Mähren erweitert. Im Juli 1816 wurde auch noch den Priestern aus Galizien – unter ihnen auch solchen des griechischen Ritus – der Zugang eröffnet.

#### *Oder doch das Collegium Germanicum in Rom?*

Seit dem Gespräch über das neue Institut im zurückliegenden März war eine zunehmend positive Beziehung zwischen dem Nuntius und Frint gewachsen, dessen neues Buch über die Eucharistie der Nuntius in Rom als ganz und gar orthodox empfiehlt. Häufiges Gesprächsthema zwischen beiden blieb das neue Bildungsinstitut, über dessen Zukunft – so wiederholte der Nuntius, Frint aber seine Zweifel habe. Es würde nur von kurzlebiger Dauer sein. Die Gründe dafür sähe Frint in der zu geringen Dotation und im Mangel an Persönlichkeiten für die Leitung des Hauses.

Anfang Juli 1816, als die bauliche Adaptation des künftigen Instituts in vollem Gange war, bot sich für den Nuntius unerwartet die Gelegenheit, das neue Seminar zumindest teilweise in Frage zu stellen. Der Kaiser sagte ihm beiläufig, das neue Institut würde auch zur Heranbildung von Bischöfen errichtet. Der Nuntius erwiderte – und legte diese Worte dem Bischof von Erlau in den Mund – das Institut für die Heranbildung von Bischöfen sei das Germanicum. Der Nuntius erkannte, dass er die Gunst des Augenblicks nutzen sollte, um auch Frint zu dieser Überzeugung bringen. Bei einem zweiten Gespräch mit dem Kaiser versuchte er dem Souverän nahezubringen, warum das Germanicum für die Heranbildung künftiger Bischöfe geeigneter sei als das neue Institut. Leider brachte der Nuntius seine Argumentation nicht zu Papier<sup>51</sup>. Mit wenigen Zeilen

<sup>50</sup> HHStA K.K. Akten Ktn. 43, Polizeivortrag vom 18. August 1816: „... über die Unge-  
neigtheit der venezianischen Bischöfe, Zöglinge in das Institut für höhere geistliche Bildung  
zu entsenden.“

<sup>51</sup> Severoli an Consalvi, Wien, 1816 Juli 10 ANV 233, 469r.

quitierte der Staatssekretär diese Volte im Gespräch über das neue Seminar: es wäre tatsächlich wünschenswert, wenn zum Wohl der Religion in Deutschland das Germanicum wieder aufleben würde<sup>52</sup>.

*„Einzig die Zeit wird über den schließlichen Ausgang dieses neuen Instituts entscheiden“*

Seit Mai 1816 arbeitete Frint am Statut für die kaiserliche Gründung. Dabei war er sich durchaus bewusst, dass vom Statut einiges abhängen würde. Seine Anfrage an den Nuntius, ob es in Rom Statuten für ein ähnliches Institut gäbe, musste dieser negativ beantworten. Severoli nutzte aber – wieder einmal – die Gelegenheit, um Frint auf das Seminar von Saint-Sulpice und das Istituto di S. Carlo Borromeo hinzuweisen. Deren Verfassung könne vorbildhaft für das neue Institut sein. Tatsächlich beschäftigte Frint sich mit Saint-Sulpice, das für ihn die Bewährungsprobe in den Jahren des revolutionären Terreur abgelegt habe.

Seit dem Sommer 1816 war das neue Seminar kein Thema im Schriftverkehr des Nuntius mit dem Staatssekretär gewesen. Severoli, am 9. April 1816 zum Kardinal erhoben, wartete jeden Tag auf die Ankunft des schon designierten Nachfolgers und reduzierte die wöchentliche Korrespondenz mit Rom stark. Es wolle ihm nichts in die Feder, schrieb er Ende Oktober 1816 nach Rom, obwohl er einiges auch über das neue Seminar zu berichten hätte. Eine Rüge aus dem Staatssekretariat hatte zur Folge, dass Severoli einen Monat nach der Eröffnung des Instituts in einem umfangreichen Brief Stellung zum neuen Seminar nahm: Es habe hier in Wien zwei Parteien entstehen lassen. Neben einer befürwortenden auch eine, die das neue Institut ablehne. Der Nuntius erklärt offen, dass er sich dieser Partei anschließe. Zunächst sei das zur Verfügung gestellte Kapital von 40.000 Gulden für den Unterhalt von 20 jungen Leuten eine ungenügende wirtschaftliche Basis. Dann fehlte dem Seminar kirchlich-politisch die Basis. Denn abgesehen vom Obervorsteher, dem allseits bekannten Dr. Frint, sei niemand da, der in den jungen Priestern jenen Geist entfachen könnte, der im Hause der Oblaten des Borromäus und im Seminar von Saint-Sulpice wirksam war. Dr. Frint sei, nach dem Urteil des Nuntius, ein frommer Mann, der Predigten konzipieren und Bücher schreiben könne. Aber er sei nicht der Mann, Apostel heranzubilden. Mit anderen Lehrern („istorici“), wäre er in seiner Nische ausgezeichnet, aber allein mit dem ganzen Auftrag hält der Nuntius ihn für das Institut für unnütz, vielleicht sogar für schädlich<sup>53</sup>.

Noch habe der Nuntius die Statuten nicht gesehen. Soweit er davon Kenntnis erlangt hat, finden sich darunter vorzügliche Bestimmungen und viele, auf die der Nuntius den künftigen Obervorsteher mit dem Hinweis auf die Casa dei Oblati und Saint-Sulpice aufmerksam gemacht habe. Aber man sagte dem Nuntius auch, dass einige Artikel darunter seien, deren Tendenz es sei, die laikale Gewalt über den Klerus zu verstärken.

<sup>52</sup> Consalvi an Severoli, Rom 1816 Juli 29 ANV 125a, 33v.

<sup>53</sup> Severoli an Consalvi, Wien 1816 November 30 SS 1816 Rubr. 247 Fasc. 7.

Im Gegensatz zu seiner Mitteilung im März des Jahres, dass viele Bischöfe das neue Seminar begrüßten, schien jetzt dem Nuntius die Allgemeinheit der Bischöfe wenig zufrieden mit dieser Institution, die von der Regierung gefördert wurde „pour amuser la dévotion de l'Empereur“. Sie hätten es gerne gesehen, wenn das Geld ihren bescheidenen Seminarien zugeflossen oder ihren vielen armen Pfarrern zugute gekommen wäre. Angesichts dieser komplexen Situation kam der Nuntius zum Schluss, dass einzig die Zeit über den schließlichen Ausgang des neuen Instituts entscheiden werde<sup>54</sup>.

Wie üblich fiel die Antwort des Staatssekretärs aphoristisch kurz aus. Wenn Frint allein wirklich außerstande sei, etwas Gutes für die Jugend zu wirken und die Dotierung nicht hinreichend sei, werde der religiöse Sinn des Kaisers sicher die rechten Vorkehrungen treffen<sup>55</sup>.

Diese von kurialer Seite eröffneten Perspektiven waren alles andere als ein Protest gegen die kaiserliche Gründung, die sich in der Sache doch als Akt eines späten Josephinismus darstellt. Man geht indessen nicht fehl im Urteil, dass für die römische Kurie der Abbau des Josephinismus an den österreichischen theologischen Fakultäten wichtiger war als die Verhinderung der Höheren Priesterebildungsanstalt. Bei der Schleifung dieser ideologischen Bastionen wollten Pius VII. und seine Ratgeber aus der Gruppe der Zelanti beim Besuch des Kaisers in Rom im Jahre 1819 einen wesentlichen Schritt vorankommen. Die jüngste Literatur über die Italienreise Kaiser Franz I. läßt nicht erkennen, ob das Thema „Theologische Lehre in Wien bzw. an den österreichischen Universitäten und Lehranstalten“ im Gespräch aufgegriffen wurde. Vielleicht kam es bloß zur Übergabe von Papieren, die erst Jahre nach dem Besuch in Wien behandelt wurden<sup>56</sup>.

Die kaiserliche Gründung zu attackieren oder gar zu Fall zu bringen wäre auch nicht ganz leicht gewesen, denn vor ihr stand schützend der Hof- und Burgpfarrer Jakob Frint, der ab 1816, in dem sich schürzenden Konflikt mit Bolzano, immer mehr auch zu einem Vertrauten der römischen Kurie wurde.

<sup>54</sup> Severoli an Consalvi, Wien, 1816 November 30 SS 1816 Rubr. 247 Fasc. 7.

<sup>55</sup> Consalvi an Severoli, Rom, 1817 Jänner 4 ANV 125a, 110r.

<sup>56</sup> Vgl. TH. KUSTER, Die Italienreise Kaiser Franz' I, von Österreich 1819, in: RHM 46 (2004) 305–334, hier 315–322.

# Die Christliche Archäologie und das Deutsche Archäologische Institut

Von MARTIN DENNERT

## 1. Von der Gründung des Instituts bis zum 1. Weltkrieg

Als das „*Instituto di corrispondenza archeologica*“ am 21. April 1829 im Palazzo Caffarelli, der preußischen Gesandtschaft auf dem Kapitol, gegründet wurde, bestand seine Aufgabe selbstverständlich in der Erforschung der Kunst der klassischen Antike<sup>1</sup>. Allerdings hatte Eduard Gehrhardt, der eigentliche Initiator der Gründung, auch die frühchristliche Kunst einbezogen, denn in seinem „Entwurf der Hyperboreisch-römischen Gesellschaft“ vom 28. Juni 1828<sup>2</sup> nennt er als „Gegenstände archäolog. Forschung [des Instituts] alle Denkmäler alter Kunst von der Kunst Anfang bis auf Constantinus. Vorzugsweise griechischer und römischer Kunst; in 2ter Instanz orientalischer und ägyptischer, früh christlicher, epigraphischer von überwiegender Wichtigkeit“. Auch in einem zweiten Entwurf vom August 1828 findet die Beschäftigung mit den „christlichen Denkmäler der ersten Jahrhunderte“ Berücksichtigung bei den Institutsanliegen<sup>3</sup>. In den „Preliminari“ des 1. Bandes der „*Annali dell’Istituto*“ wird die antike, d. h.

---

Dieser Aufsatz ist eine erweiterte Fassung des am 21.02.2009 anlässlich der Autorentagung der „Prosopographie zur Christlichen Archäologie“ im Campo Santo Teutonico gehaltenen Vortrags. Für Hilfe danke ich den Archiven des DAI Berlin (U. Dirschedel, P. Rahemipour) und Rom (Th. Fröhlich), dem Universitätsarchiv Freiburg (A. Zahoransky), dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, dem Bistumsarchiv Trier sowie O. Feld, E. Gatz, S. Heid, G. Mietke, E. S. Sünderhauf, M. Vigener. Einzelnachweise zu erwähnten Personen sind auf das Nötigste beschränkt, Details finden sich jeweils in den Artikeln der Prosopographie.

DAI Deutsches Archäologisches Institut

Jahresbericht Jahresbericht des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches für das Haushaltsjahr ...

RM Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung

<sup>1</sup> Zur Geschichte des DAI s. A. MICHAELIS, *Geschichte des DAI 1829–1879* (Berlin 1879); G. RODENWALDT, *Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, 1829–1929* (Berlin 1929); *Beiträge zur Geschichte des DAI 1929 bis 1939, Teil 1* (= *Das DAI. Geschichte und Dokumente 3*) (Mainz 1979); K. JÜNCKER, *Das Archäologische Institut des Deutschen Reiches zwischen Forschung und Politik. Die Jahre 1929 bis 1945* (Mainz 1997); H. BLANCK, *The Instituto di Corrispondenza Archeologica*, in: *Fragmenta. Journal of the Royal Netherlands Institute in Rome 2* (2008) 62–78; CH. JANSEN, *The German Archaeological Institute Between Transnational Scholarship and Foreign Cultural Policy*, in: ebd. 151–181, alle mit weiterer Literatur.

<sup>2</sup> Brief von Gerhard an Welcker 28.06.1828, RODENWALDT (Anm. 1) 63; A. RIECHE (Hg.), *Die Satzungen des DAI 1828 bis 1972* (= *Das DAI. Geschichte und Dokumente 1*) (Mainz 1979) 26.

<sup>3</sup> RODENWALDT (Anm. 1) 17.



griechisch-römische, Kunst stärker betont, der zeitliche Rahmen wird jedoch bis in die Zeit Justinians ausgeweitet<sup>4</sup>.

Ein wichtiges Mitglied der Frühzeit des Instituts war der Begründer der Christlichen Archäologie, Giovanni Battista de Rossi, der „Fürst der Katakomben“. Seine Führungen für die Institutsangehörigen durch die Katakomben sollten „... Allen, denen die Theilnahme daran vergönnt war, unvergesslich bleiben“<sup>5</sup>. Er, der seit 1850 korrespondierendes, seit 1851 ordentliches Mitglied des Instituts war, wurde 1858 zum Ehrenmitglied gewählt. Auch andere prominente christliche Archäologen waren Mitglied, so etwa Raffaele Garrucci (1851 korrespondierendes, 1859 ordentliches Mitglied), Orazio Marucchi (1880 korrespondierendes, 1891 ordentliches Mitglied), Joseph Wilpert (1894 korrespondierendes, 1899 ordentliches Mitglied).

Die öffentliche Wirkung des Instituts ging in der Frühzeit vor allem von den regelmäßigen Adunanzen aus, den wissenschaftlichen Sitzungen, in denen Vorträge gehalten und neue Funde vorgestellt wurden, und ihrer Publikation in den wissenschaftlichen Zeitschriften des Instituts. Schon De Rossi hielt im Institut Vorträge zu den Katakomben<sup>6</sup>. Spätestens seit 1886 wurden die Vorträge zur Christlichen Archäologie häufiger<sup>7</sup>: Die Reihe beginnt mit dem Referat des Reisestipendiaten Johannes Pohl zum „Christustyp auf altchristlichen Sarkophagen“. Neben Reisestipendiaten sprachen auswärtige oder römische Gäste. Joseph Wilpert etwa sprach zwischen 1898 und 1912 neunmal im Institut, dann noch einmal 1927. Bei Durchsicht der „Annali“ und des „Bullettino dell’Istituto“ fällt jedoch auf, daß Artikel zu christlich-archäologischen Themen vollständig fehlen. Dies mag zunächst verwundern, die Ursache liegt aber darin begründet, daß dafür in Rom andere Zeitschriften zur Verfügung standen, wie das „Bullettino di Archeologia Cristiana“ oder die „Römische Quartalschrift“<sup>8</sup>.

Ein ganz wesentliches Anliegen des DAI war auch die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses für die deutschen Universitäten. Mittel zum Zweck war das erstmals 1859 vergebene „Reisestipendium“. Damit wurde es Wissenschaftlern auf dem Gebiet der Archäologie ermöglicht, nach ihrem Studienabschluß, in der Regel der Promotion, ein Jahr vom 1. Oktober bis 30. September die Originalstätten antiker Kunst zu bereisen. Dies war umso wichtiger, hatten doch viele der jungen Gelehrten in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die

<sup>4</sup> Annali dell’Istituto 1 (1829) 7.

<sup>5</sup> Nachruf auf De Rossi, in: Archäologischer Anzeiger 1894, 151–152; ähnlich MICHAELIS (Anm. 1) 146, der neben Führungen in den Katakomben auch solche im christlichen Museum des Lateran nennt; auch U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Erinnerungen 1848–1914 (Leipzig 1928) 144 erwähnt eine solche Führung 1872/73 in der Callixt-Katakombe.

<sup>6</sup> Etwa erwähnt bei J. KESSLER, Ich schwöre mir ewige Jugend (Leipzig 1935) 103, er hielt sich 1888/89 in Rom auf.

<sup>7</sup> Siehe Anhang 1.

<sup>8</sup> Darauf weist auch H. BLANCK, Prima del „Bollettino d’Arte“. Le riviste dell’Istituto di Corrispondenza Archeologica e le prime annate delle „Römische Mitteilungen“, in: Bollettino d’Arte 92, 142 (2007) 14 hin; seine Angabe, 1909 sei erstmals ein christlich-archäologischer Beitrag gedruckt worden, ist jedoch zu korrigieren, s. Anhang 2.

Länder des Mittelmeerraumes vorher nie gesehen. Zunächst wurden zwei Stipendien vergeben und diese ausschließlich an Klassische Archäologen. Nach der Umwandlung des Instituts in eine Reichsanstalt 1874 wurde mit dem neuen Statut die Zahl der Reisestipendien von zwei auf vier für Klassische Archäologen erhöht und ein Stipendium für die „Erforschung der christlichen Altertümer der römischen Kaiserzeit“ eingeführt<sup>9</sup>, das in der Folgezeit meist als das „christlich-archäologische Reisestipendium“ bezeichnet wurde. Der Bewerber um dieses Stipendium hatte ein Studium der protestantischen oder katholischen Theologie an einer Universität des Deutschen Reiches nachzuweisen. Gerhart Rodenwaldt schrieb dazu „Die Zusammenarbeit archäologischer und theologischer Stipendiaten bot zugleich eine praktische Möglichkeit zur Überwindung der schwer abzuändernden aber sachlich nicht günstigen Aufteilung der Bearbeitung der römischen und allgemein spätantiken Kunst auf zwei verschiedene Disziplinen“<sup>10</sup>, eine rückblickend gut gemeinte, aber etwas idealisierende Darstellung der Realität.

Der erste Christliche Archäologe, der das Stipendium erhielt, war 1877/78 der protestantische Theologe Victor Schultze (1851–1937)<sup>11</sup>. Schultze beschäftigte sich anfangs mit den römischen, neapolitanischen und sizilianischen Katakomben, was ihm den Spitznamen „Katakomben-Schultze“ eintrug. Er wurde schon 1883 Professor für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie an der Universität Greifswald und zum Begründer und Wegbereiter der Christlichen Archäologie als Wissenschaft und eigenständigem Lehrfach innerhalb der evangelischen Theologie<sup>12</sup>.

Im Laufe der nächsten zwanzig Jahre sollten noch weitere vier große Namen der protestantischen Christlichen Archäologie das Stipendium erhalten: 1882/83 Nicolaus Müller, 1886/87 Johannes Ficker, 1890/91 Hans Achelis und 1896/97 Georg Stuhlfauth. Hinzu kam noch 1889/90 Gerhard Ficker, der jüngere Bruder von Johannes Ficker. Für die meisten von ihnen bedeutete das Stipendium den ersten Aufenthalt in Rom, die direkte Begegnung mit den frühchristlichen Monumenten. Alle wurden nach ihrer Rückkehr nach Deutschland Professoren für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie. Die in die Kandidaten gesetzten Hoffnungen verwirklichten sich jedoch nicht immer, so wurden etwa von den protestantischen Reisestipendiaten bis zum 1. Weltkrieg neun „lediglich“ Pfarrer, zwei weitere Lehrer, einer Bibliothekar. Religionslehrerin wurde auch

---

<sup>9</sup> Statut des DAI vom 18.05.1874, RIECHE (Anm. 2) 142. Nach MICHAELIS (Anm. 1) 165 wurde dieses Stipendium „auf Wunsch der Regierung hinzugefügt, ohne dass die statutarische Beschränkung der wissenschaftlichen Tätigkeit des Instituts auf das griechisch-römische Altertum dadurch eine Änderung erfuhr“. Eine Liste aller christlich-archäologischen Reisestipendiaten findet sich in Anhang 3.

<sup>10</sup> RODENWALDT (Anm. 1) 28

<sup>11</sup> Sein Antrag war im Jahr zuvor abgelehnt worden.

<sup>12</sup> Siehe E. DINKLER, Die Christliche Archäologie in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten, in DERS., Im Zeichen des Kreuzes. Aufsätze (Berlin/New York 1992) 521–545, bes. 525.

die erste Frau, die das Reisestipendium 1908/09 erhielt, die Protestantin Carola Barth, eine Schülerin von Hans Lietzmann in Jena<sup>13</sup>.

Der erste katholische Reisestipendiat war 1888/89 Albert Ehrhard (1862–1940)<sup>14</sup>. Ehrhard hatte 1888 mit einer kirchengeschichtlichen Arbeit zu Cyrill von Alexandrien promoviert. In Rom lebte er in der Anima, er freundete sich mit Joseph Wilpert, Johann Peter Kirsch und Karl Künstle an, auch den Altmeister De Rossi lernte er kennen. Er begann eine Sammlung der christlichen Inschriften in griechischer Sprache und gab ein Beispiel dieser Arbeit in der Adunanz des DAI vom 04. April 1889, in der er über die christliche Epigraphik von Konstantinopel sprach. Im Mai 1889 unternahm er eine Reise nach Palästina zur Erforschung der altchristlichen Monumente und studierte Handschriften in der Bibliothek des griechischen Patriarchats in Jerusalem. Auf dem Rückweg nach Rom besuchte er die Katakomben, Bibliotheken und Museen von Sizilien und Neapel. Nach seiner Heimkehr nach Deutschland publizierte er noch bis 1896 einiges auf dem Gebiet der Christlichen Archäologie. Er wandte sich aber immer mehr den griechischen Handschriften zu, machte die griechischen Märtyrerakten zu seinem Hauptforschungsthema und wurde ein angesehener Kirchenhistoriker, zuletzt in Bonn.

Der zweite katholische Reisestipendiat 1891/92 war Joseph Führer (1858–1904), der 1889 mit der Arbeit „Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage“ promoviert hatte, danach in den bayerischen Gymnasialdienst eintrat und mit dem Reisestipendium Italien, Sizilien und die Westküste Kleinasien bereiste. Bereits während seiner Stipendiatenzeit hatte er sich auf die Erforschung der Katakomben Siziliens verlegt, da ihm in Rom „trotz der regen Unterstützung, deren ich mich vonseiten der Vorstandschaft der römischen Filiale des Kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts erfreute“, der Besuch der Katakomben stark beschränkt worden war<sup>15</sup>. Nach seiner Rückkehr in den Schuldienst blieb er diesem Arbeitsgebiet treu, wobei er seine Gesundheit so schwächte, daß er bereits 1904 starb. Sein Werk wurde von Victor Schultze zum Druck gebracht und war die erste Monographie zur Christlichen Archäologie, die das DAI publizierte<sup>16</sup>.

Der nächste katholische Reisestipendiat im Jahre 1900/01, Joseph Sauer (1872–1949)<sup>17</sup>, „Lieblingsschüler“ von Franz Xaver Kraus, dem Begründer der

<sup>13</sup> Zur ihr D. HENZE, Zwei Schritte vor und einer zurück. Carola Barth – eine Theologin auf dem Weg zwischen Frauenbewegung und Kirche (Neukirchen-Vluyn 1996), zu ihrem Stipendium ebd. 94 u. Institut für Stadtgeschichte Frankfurt a.M. S1/39, Nr. 16 (1942 auf Grundlage eigener Briefe zusammengestellter Bericht über ihre Reise).

<sup>14</sup> Zu ihm A. DEMPFF, Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk (Kolmar [1944]); F. WINKELMANN, Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie (Berlin 1971); zu seiner Stipendiatenzeit DEMPFF a. O. 24–26; Archiv DAI Berlin Biographica-Mappe A. Ehrhard.

<sup>15</sup> J. FÜHRER, Forschungen zur Sicilia Sotterranea (München 1897) 3–4.

<sup>16</sup> J. FÜHRER / V. SCHULTZE, Die altchristlichen Grabstätten Siziliens (= Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Erg.-Heft 7) (Berlin 1907).

<sup>17</sup> Zu ihm s. C. ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Paderborn 1999); zu seiner Stipen-

Christlichen Archäologie und Kunstgeschichte an deutschen katholischen Fakultäten, war damals 28 Jahre alt und hatte seine badische Heimat vorher nie für längere Zeit verlassen. Da seine offizielle Promotion erst am 10. November 1900 durch die theologische Fakultät der Universität Freiburg stattfand (mit einer später berühmten Arbeit über die „Symbolik des Kirchengebäudes“), konnte er seine Reise erst am 29. November beginnen. Sie führte ihn über Paris, Lyon, Marseille und Oberitalien nach Rom, wo er den größten Teil seiner Stipendiatenzeit verbrachte. Hier fand er, wie nachfolgend bis zum 2. Weltkrieg alle katholischen Reiestipendiaten, ganz selbstverständlich als Kaplan am Campo Santo Aufnahme. Der Umgang mit den Archäologen scheint ihm jedoch ein wenig schwer gefallen zu sein: so urteilte Eugen Petersen, 1. Sekretär des römischen Instituts: Sauer erscheine zu den Vorträgen und Sitzungen „mit der Zurückhaltung, als gehöre er einer anderen Welt an“<sup>18</sup>. Wohl auf Grund dieser Beurteilung wurde eine beantragte Verlängerung des Stipendiums für 1901/02 abgelehnt.

Fassen wir zusammen: Die Christliche Archäologie war seit dem späten 19. Jahrhundert am DAI vertreten, einerseits bei den öffentlichen Vorträgen des Instituts, andererseits durch die – mehrheitlich protestantischen – Reiestipendiaten, die dank der Hilfe des Instituts den unmittelbaren Zugang zu den Denkmälern genießen konnten.

## 2. Das Deutsche Archäologische Institut und die Christliche Archäologie in den 20er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts

### *A. Berlin und die Abteilung Rom*

Nach dem 1. Weltkrieg wurde das Interesse des DAI an der Christlichen Archäologie jedoch deutlich stärker, und dies aus wissenschaftlichen wie aus politischen Gründen.

Die entscheidende Rolle bei den Bestrebungen, die Christliche Archäologie stärker in das Institut einzubinden, spielte Gerhart Rodenwaldt (1886–1945)<sup>19</sup>. Rodenwaldt, ein Schüler von Carl Robert in Halle, war nach einer Professur für Klassische Archäologie in Gießen 1922 erst 36jährig zum Generalsekretär des DAI gewählt worden, ein Vertrauensbeweis, der sich für die deutsche Archäologie und das DAI auszahlen sollte. Für ihn war nach dem 1. Weltkrieg nicht nur die Wiederaufnahme der Tätigkeit und der Beziehungen des Instituts im Aus-

diatenreise ebd. 72–76; die Tagebücher seiner Stipendiatenzeit im Universitätsarchiv Freiburg C 67/3 und C 67/45.

<sup>18</sup> DAIB Biographica-Mappe Sauer; ARNOLD (Anm. 17) 77.

<sup>19</sup> Zu ihm s. U. HAUSMANN, Gerhart Rodenwaldt, in: R. LULLIES / W. SCHIERING (Hg.), Archäologenbildnisse (Mainz 1988) 236–237 (mit Literatur) u. bes. auch den Nachruf von J. SAUER, in: Das Münster 1 (1947) 186–188; s. jetzt E. S. SÜNDERHAUF, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 124 (2009) u. DIES., in: G. BRANDS / M. MAISCHBERGER (Hg.), Lebensbilder – Klassische Archäologen in Zeiten von Nationalsozialismus und Faschismus (im Druck).

land wichtig, sondern auch die Zusammenarbeit mit den „Nachbarfächern“. Sein persönliches wissenschaftliches Interesse galt dabei im Besonderen auch der römischen Kunst und der Kunst der Spätantike.

Seine Vorstellungen in Bezug auf die Christliche Archäologie äußerte er in einem Brief vom 28. September 1922 an das Auswärtige Amt, also schon zu Beginn seiner Amtszeit<sup>20</sup>:

„Es ist in Kreisen der katholischen christlichen Archäologie der Gedanke einer Arbeitsgemeinschaft zwischen dem Deutschen Archäologischen Institut in Rom und dem Campo Santo, zu dessen Aufgaben stets die Pflege der christlichen Archäologie gehört hat, ausgesprochen worden. Dieser Gedanke kommt Plänen der Zusammenarbeit zwischen klassischer und christlicher Archäologie entgegen, die der Unterzeichnende seit längerer Zeit verfolgt und schon im vorigen Jahr in Rom zum Gegenstande privater Besprechungen gemacht hat.

Daß gleichzeitig das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Zusammenarbeit auf beiden Seiten auftritt, ist kein Zufall. Beide Wissenschaften sind infolge ihrer Trennung in zwei Fakultäten jahrzehntelang getrennte Wege gegangen, zu beiderseitigem Schaden. Die gesamte Kultur der römischen Kaiserzeit, in Vielem der unsrigen ähnlicher als alle Epochen der Weltgeschichte, wird immer mehr ein Brennpunkt des historischen Interesses der Gegenwart. Ihrer Erforschung wird das deutsche Archäologische Institut in Rom künftig einen Hauptteil seiner Kraft widmen müssen. Die Anteilnahme der Gegenwart an der frühen Kunst des Christentums ist bekannt. Beide Wissenschaften sind jetzt auf einem Punkt angelangt, auf dem eine wirkliche Vertiefung der Erkenntnis und zusammenfassendes Verständnis ohne gegenseitige Durchdringung und Verbindung unmöglich ist.

Durch die Einrichtung eines Stipendiums für christliche Archäologie steht das deutsche Archäologische Institut seit langem in einer gewissen äußerlichen Beziehung zur christlichen Archäologie, deren Ausbau ein dringendes Bedürfnis der Wissenschaft ist. Es könnte nicht besser gefördert werden als durch eine Arbeitsgemeinschaft mit dem Campo Santo: man könnte an gegenseitiger Ergänzung der Bibliotheken bei ihren Anschaffungen, an die gemeinsame Benutzung der Bibliotheken, gemeinsame Führungen, Kurse und Sitzungen, Aufnahme von christlich-archäologischen Forschungen in die Zeitschriften des Instituts u. s. w. denken.“

Unklar ist, wer mit „Kreisen der katholischen christlichen Archäologie“ gemeint war; engere Kontakte Rodenwaldts sind nur zu Joseph Sauer bekannt, mit dem er sich am 22. September 1922, also vor Abfassung des Briefes, in Berlin über die Planung einer „Arbeitsgemeinschaft mit christlichen Archäologen“ beraten hatte<sup>21</sup>.

Rodenwaldt schlug als Vermittler Franz Joseph Dölger<sup>22</sup> vor, „der durch ... seine langjährige Tätigkeit am Campo Santo und gleichzeitige enge Beziehungen

<sup>20</sup> Berlin, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes R 64833. Dieser Brief wird auch bei S. MARCHAND, *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970* (Princeton 1996) 272 angeführt, jedoch mit der völlig irrigen Inhaltsangabe „that a stipend for Christian archaeology and a working arrangement with Italian Catholic scholars be established“; danach ARNOLD (Anm. 17) 356; auch ihre These, es handle sich hier nur um eine taktische Massnahme zur Gewinnung der Unterstützung der Zentrumsparterie, ist abwegig.

<sup>21</sup> Tagebuch J. Sauer 22.09.1922, Universitätsarchiv Freiburg C 67/18, 41.

<sup>22</sup> Zu ihm TH. KLAUSER, *Franz Joseph Dölger* (Münster 1980); zu seiner Zeit am Campo Santo 1904–05 und 1908–12 ebd. 16–21. 34–49.

zum Archäologischen Institut, die kompetenteste Persönlichkeit zur Förderung dieser Fragen und zu Vorschlägen für ihre praktische Durchführung“ sei, und ersuchte um Finanzierung einer Reise Dölgers nach Rom. Dölger hielt sich im März 1923 am Campo Santo in Rom auf, Ergebnisse dieses Besuchs oder andere Folgen dieses Briefes sind bisher jedoch nicht bekannt. Deutlich wird aus ihm einerseits die Absicht Rodenwaldts zur verstärkten Förderung der Christlichen Archäologie, andererseits die Tatsache, daß als geeigneter Partner dafür der Campo Santo in Rom in Aussicht genommen wurde<sup>23</sup>. Für die folgenden Jahre liegen bisher keine Quellen vor, doch Rodenwaldt setzte seine Bemühungen fort, und 1925 gelang es, sie in die Tat umzusetzen, zunächst durch die Einbindung von Christlichen Archäologen als Institutsmitgliedern.

Rodenwaldt schreibt in einem Brief an Hans Lietzmann vom 23. Februar 1925:

„Wie ich Ihnen schon neulich sagte, möchten wir unsere Mitgliederverhältnisse für christliche Archäologie etwas auffrischen und auffüllen ... Es kommt mir auch darauf an, die Parität gegenüber den katholischen christlichen Archäologen herzustellen. Ein besonders bedauerlicher Mangel ist das Fehlen von Joseph SAUER in Freiburg, der seinerzeit Stipendiat des Instituts gewesen ist. Er käme nur als ordentliches Mitglied in Frage und dasselbe gilt wohl von DÖLGER in Münster. Bei Deissmann käme eventuell die Wahl zum ordentlichen Mitglied in Frage. Soll man BECKER zum korrespondierenden Mitglied machen? Es fehlt auch ACHELIS, der doch wohl ordentliches Mitglied werden müsste. Kämen eventuell noch jüngere Herren, sei es evangelische, sei es katholische für die Wahl zu korrespondierenden Mitgliedern in Frage? Wie ist es mit dem Rektor des Campo Santo DAVID? Er steht wohl wissenschaftlich der christlichen Archäologie zu fern“<sup>24</sup>.

Und so wurden im Frühjahr 1925 Hans Achelis, Gustav Anrich, Franz Joseph Dölger, Pio Franchi de' Cavalieri, Johann Peter Kirsch, Silvio Giuseppe Mercati, Wilhelm Neuß, Anastasios Orlandos, Joseph Sauer und Georgios Soteriou zu ordentlichen Mitgliedern gewählt, Erich Becker wurde korrespondierendes Mitglied. Im Jahresbericht des Instituts findet sich der Eintrag „Endlich tragen die Wahlen der Wissenschaftsentwicklung Rechnung, die zu einer Zusammenarbeit mit der Christlichen Archäologie ... führt“<sup>25</sup>.

Unterstützung fand Rodenwaldt bei seinen Bemühungen zur stärkeren Berücksichtigung der Christlichen Archäologie und der Spätantike besonders durch zwei Gelehrte: Hans Lietzmann und Joseph Sauer.

<sup>23</sup> Zur Christlichen Archäologie und dem Campo Santo s. E. GATZ, *Der Campo Santo Teutonico seit dem Tode Anton de Waals (1917)*, in: DERS. (Hg.), *Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876–1976* (Rom u. a. 1977) 9–38; DERS., *Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988*, in: RQ 83 (1988) 3–18; S. HEID, *Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft*, in: RQ 101 (2006) 4–49.

<sup>24</sup> Kopie des Briefes im Archiv DAI Berlin Biographica-Mappe Achelis u. Biographica-Mappe Sauer.

<sup>25</sup> Jahresbericht 1925, II. A. Deissmann wurde erst 1928 ordentliches Mitglied (Jahresbericht 1928/29, II), David wurde nie Mitglied des DAI.

Hans Lietzmann (1875–1942) war seit 1924 in Nachfolge von Adolf von Harnack Professor für Kirchengeschichte, Neues Testament und Christliche Archäologie an der Friedrich Wilhelms-Universität in Berlin, nachdem er von 1905–24 in Jena als Professor für Kirchengeschichte auch eine „Sammlung für spätantike Kunst“ aufgebaut hatte. Sein Nachfolger Heussi schrieb: „Schon in seiner ersten Dozentenzeit in Bonn, dann in seiner langen Jenaer Zeit hat Lietzmann die christliche Archäologie im engsten Zusammenarbeiten mit den Vertretern der profan-archäologischen Institute gepflegt“<sup>26</sup>. Bereits 1917–24 war er Mitglied in der Zentraldirektion des DAI als Vertreter Thüringens gewesen und erneut seit 1929 vom Reichskanzler auf Vorschlag der Zentraldirektion berufen worden<sup>27</sup>; als Mitglied des engeren Ausschusses der Zentraldirektion gehörte er zum Kreis der Ratgeber von Rodenwaldt. Er publizierte nicht viel auf dem Gebiet der Christlichen Archäologie, was Rodenwaldt in seinem Nachruf auf Lietzmann mit den Worten kommentiert: „daß er auf dem Gebiete der christlichen Archäologie mehr anregend, fördernd und die Monumente als Quellen zu größeren Zusammenhängen heranziehend als selbständig Untersuchungen durchführend wirkte“<sup>28</sup>. Carl Andresen urteilte: „Es steht außer Zweifel, daß Dinkler Lietzmann richtig beurteilt hat, wenn er ihm nachrühmt, derselbe habe die christliche Archäologie zu einem Zweig der klassischen Archäologie gemacht und ‚die Integration der frühchristlichen Kunstgeschichte in die Kirchengeschichte‘ mit seinem klassischen Werke ‚Geschichte der Alten Kirche‘ meisterhaft vollzogen. In der Tat suchte [...] Lietzmann die Synthese auf dem Felde der Spätantike: Für ihn war die christliche Archäologie eine historische Disziplin, daher auch eine kirchenhistorische Hilfsdisziplin ...“<sup>29</sup>. Mit Richard Delbrueck und später mit Rodenwaldt zusammen gab Lietzmann seit 1925 im Auftrag des DAI die „Studien zur spätantiken Kunstgeschichte“ heraus, die wohl bedeutendste Reihe auf diesem Gebiet<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> K. Heussi, Brief vom 10.01.1935, Universitätsarchiv Jena M 663, f. 41v.

<sup>27</sup> Jahresbericht 1928/29, II. VIII.

<sup>28</sup> G. RODENWALDT, in: Archäologischer Anzeiger 1942, 511.

<sup>29</sup> C. ANDRESEN, Erich Dinkler, in: ZThK 81 (1984) 46; s. DINKLER (Anm. 12) 526–528.

<sup>30</sup> Bd. 1 H. W. BEYER, Der syrische Kirchenbau (1925); Bd. 2 R. DELBRUECK, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (1929); Bd. 3 A. S. FRISCHAUER, Altspanischer Kirchenbau (1930); Bd. 4 H. W. BEYER / H. LIETZMANN, Die jüdische Katakomben der Villa Torlonia in Rom (1930); Bd. 5 H. ACHELIS, Römische Katakombenbilder in Catania (1932); Bd. 6 R. DELBRUECK, Antike Porphyrwerke (1932); Bd. 7 J. KOLLWITZ, Die Lipsantheke von Brescia (1933); Bd. 8 R. DELBRUECK, Spätantike Kaiserporträts (1933); Bd. 9 R. KAUTZSCH, Kapitellstudien (1936); Bd. 10 H. P. L'ORANGE / A. VON GERKAN, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (1939); Bd. 11 F. GERKE, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (1940); Bd. 12 J. KOLLWITZ, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit (1941). In Bearbeitung bzw. vorgesehen waren noch Studien von H. U. von Schoenebeck und A. Alföldi zum Galeriusbogen in Thessaloniki, von H. Koethe zu frühchristlichen Nischen-Rundbauten, von O. Reichel ein Corpus der christlichen Elfenbeine, von E. Sukenik ein Corpus der jüdischen Ossuarien, von H. U. von Schoenebeck ein Katalog der christlichen gallischen Sarkophage, von A. Mader die Bearbeitung der Funde von Mambre, von M. Stephan eine Untersuchung über die römischen Haarfrisuren, s. Jahresbericht 1931/32, II.

Joseph Sauer<sup>31</sup> war seit 1916 Professor für Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Freiburg i.Br. und damit Inhaber des von Kraus gestifteten ersten Lehrstuhls für Christliche Archäologie an einer katholisch-theologischen Fakultät in Deutschland. Zwar publizierte auch er auf dem eigentlichen Gebiet der Christlichen Archäologie eher weniger, hat sich jedoch zweimal programmatisch zur Stellung und Rolle der Christlichen Archäologie geäußert<sup>32</sup>. Umso emsiger war er auf den Gebieten der christlichen Kunst und der Denkmalpflege tätig. Er lehrte jedes Semester Christliche Archäologie und hatte darin Schüler weit über die theologische Fakultät hinaus. Auch in protestantischen Kreisen wurde Sauer geschätzt: So schrieb Karl Holl schon 1912 in einem Brief an Lietzmann „Wir sollten doch einen haben, der Strzygowski, Sauer in Freiburg u. a. wenigstens ein bisschen ebenbürtig werden könnte“<sup>33</sup>. Sauer war seit 1929 als „Fachberater“ Mitglied der Zentralkommission des DAI, gleichzeitig Mitglied im Fachausschuß der Abteilung Istanbul des DAI<sup>34</sup>. Spätestens ab 1942 wird jedoch kein Unterschied mehr gemacht zwischen den „Fachberatern“ und den ordentlichen Mitgliedern der Zentralkommission<sup>35</sup>. Sauer blieb Mitglied der Zentralkommission während der ganzen Kriegs- und Nachkriegszeit bis zu seinem Tode 1949. So nahm er zuletzt 1943 an einer Sitzung der Zentralkommission in Berlin teil<sup>36</sup>, und schrieb noch 1944 das Gutachten für die Bewerbung von Klaus Wessel um das christlich-archäologische Reisestipendium<sup>37</sup>. Mit Rodenwaldt und seiner Frau Jane verband Sauer auch eine enge persönliche Beziehung<sup>38</sup>: So war Sauer Pate von Rodenwaldts einzigem Sohn Gerd<sup>39</sup> und als dieser am 9. April 1942 mit dem Flugzeug abgeschossen und vermisst wurde, wandte sich Rodenwaldt in letzter Verzweiflung an Sauer, ob

<sup>31</sup> Zu seiner Rolle beim DAI s. ARNOLD (Anm. 17) 355–358; s. auch das Beileidsschreiben des DAI Präsidenten Carl Weickert vom 26.04.1949 an den Rektor der Universität Freiburg: „Seine Mitarbeit, die stets von größter und unbestechlicher Sachlichkeit geleitet war, ist aus den letzten zwanzig Jahren der Geschichte des Instituts nicht fortzudenken. Der Rat dieses ebenso großen wie bescheidenen Gelehrten war uns kostbar, und viele Anfänger in seinem Fache haben sich seiner Befürwortung und Fürsorge erfreuen können“ (Universitätsarchiv Freiburg). Zu Sauer als Christlichem Archäologen A. M. SCHNEIDER, Joseph Sauer, in: HJ 62/69 (1949) 975–980.

<sup>32</sup> Siehe das Schriftenverzeichnis von Sauer bei A. RAFFELT/M. DENNERT, <http://www3.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=1277>, bes. Wesen und Wollen der christlichen Kunst (Freiburg i. Br. 1926) u. Orient und frühchristliche Kunst, in: Öffentliche Feier der Übergabe des Rektorats am 28. Mai 1932 (Freiburg i. Br. 1933) 3–21.

<sup>33</sup> Karl Holl an Lietzmann, 8.09.1912, K. ALAND (Hg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (Berlin 1979) 318.

<sup>34</sup> Jahresbericht 1929/30, II. X.

<sup>35</sup> Jahresbericht 1941/42, X.

<sup>36</sup> Tagebuch J. Sauer 31.07.1943, Universitätsarchiv Freiburg C 67/36, 353–354.

<sup>37</sup> Universitätsarchiv Freiburg C 67/501.

<sup>38</sup> Siehe die Korrespondenz Rodenwaldt-Sauer Universitätsarchiv Freiburg C 67/641 und Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung, Nachlass Rodenwaldt Mappe 250 u. 588.

<sup>39</sup> Geb. 22.05.1920, s. die Briefe von Gerd Rodenwaldt an Sauer: Universitätsarchiv Freiburg C 67/2168.



dieser nicht über den Nuntius beim Vatikan nach Nachrichten über seinen Sohn anfragen könne, freilich vergeblich. Wenn sich Sauer in Berlin aufhielt, so war er regelmäßig bei Rodenwaldt privat zu Gast, meist wohnte er bei diesem.

Rodenwaldt, obwohl Protestant, war persönlich Wähler der Zentrumspartei und Anhänger des katholischen Reichskanzlers Heinrich Brüning<sup>40</sup>. Im Interesse des Instituts war ihm daher sehr an guten Beziehungen zur seit 1919 mitregierenden Zentrumspartei gelegen; besondere Bedeutung hatte dabei Georg Schreiber (1882–1963)<sup>41</sup>, bekannt als „Reichsprälat“ und „Nothelfer der deutschen Wissenschaft“. Schreiber, von Hause aus Kirchenhistoriker in Münster, engagierte sich vor allem auf dem Gebiet der Kulturpolitik, mit besonderem Blick auch auf die deutsche Kulturpolitik im Ausland. Von 1920–33 war er Mitglied des Reichstages und hier insbesondere Berichterstatter im Haushaltsausschuss; er war für das DAI in dieser Position an einer Schlüsselstelle. Rodenwaldt nannte Schreiber in einem Brief an Sauer den „einzigen Abgeordneten, der sich der wissenschaftlichen Bedürfnisse wirklich ernsthaft und erfolgreich annimmt“<sup>42</sup>.

Sauer kannte Schreiber gut, saß mit ihm zusammen in mehreren Gremien, wie dem Vorstand der Görres-Gesellschaft oder im Verwaltungsrat des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg. Rodenwaldt wandte sich 1926 etwa an Sauer, ob er nicht bei Problemen mit den Finanzen des Instituts seine Beziehungen zu Schreiber zugunsten des Instituts einsetzen könne<sup>43</sup>. Schreiber unterrichtete Sauer 1927 auch von der Idee einer Verlegung der Römisch-Germanischen Kommission des DAI von Frankfurt nach Köln, an die auf Wunsch der Kirche eine „Centrale für christl. Archäologie“ angegliedert werden sollte<sup>44</sup>. Schreiber wurde ob seiner Verdienste um das Institut anlässlich des Institutsjubiläums 1929 zum Ehrenmitglied des DAI gewählt<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> SÜNDERHAUF (Anm. 19, 2009); Interviews mit U. Hausmann (1996) u. B. Jessen (2005), freundl. Mitteilung von E. S. Sünderhauf.

<sup>41</sup> Zu ihm sei nur genannt R. MORSEY, Georg Schreiber. Der Wissenschaftler, Kulturpolitiker und Wissenschaftsorganisator, in: Westfälische Zeitschrift 131/132 (1981/82) 121–159 u. DERS., Georg Schreiber, in: NDB 23 (Berlin 2007) 529–530 mit weiterer Literatur.

<sup>42</sup> Rodenwaldt an Sauer 19. 11. 1926; Universitätsarchiv Freiburg C 67/641.

<sup>43</sup> Universitätsarchiv Freiburg C 67/607; s. auch C 67/607 und C 67/29, 24 (Tagebuch J. Sauer 2. 10. 1930, 24).

<sup>44</sup> Tagebuch J. Sauer 29. 07. 1929, Universitätsarchiv Freiburg C 67/23, 4.

<sup>45</sup> Siehe die Würdigung von G. RODENWALDT, in: Archäologisches Institut des Deutschen Reiches. Bericht über die Hundertjahrfeier 21–25 April 1929 (Berlin 1929) 109. Nicht ohne Grund schrieb Schreiber die Vorrede für das von Rodenwaldt herausgegebene Buch Neue Deutsche Ausgrabungen (= Deutschtum und Ausland. Studien zum Auslandsdeutschtum und zur Auslandskultur 23/24, hg. v. G. SCHREIBER) (Münster 1930) VII–XI; s. auch den Beitrag Rodenwaldts in der Festschrift für Schreiber: G. RODENWALDT, Archäologie als nationale und internationale Wissenschaft, in: H. KONEN / J. P. STEFFES (Hg.), Volkstum und Kulturpolitik. Eine Sammlung von Aufsätzen, gewidmet Georg Schreiber zum fünfzigsten Geburtstag (Köln 1932) 91–99. – Beileidsschreiben des Präsidenten des DAI vom 4. 03. 1963 an den Neffen Dechant Schreiber in Münster: „Neben der wissenschaftlichen Leistung von Professor Schreiber steht jedoch in gleicher Bedeutung das organisatorische Talent, getragen von einem echten Humanisten, für den Wissenschaft und Leben ein unteilbares Ganzes bildeten. Der Verewigte hat in zwei, besonders schwierigen Perioden der Institutsgeschichte

Auf Schreiber geht auch die Einrichtung einer Stelle für einen Christlichen Archäologen am DAI Rom zurück. Er beantragte diese in der Sitzung des Haushaltsausschusses des Reichstages vom 17. Februar 1925:

„Seine politischen Freunde halten es außerdem für notwendig, bei dem Archäologen-Institut in Rom für den Zweig der christlichen Archäologie einen wissenschaftlichen Hilfsarbeiter einzustellen. Schon seit Jahren habe man darauf hingewiesen, daß diese christliche Archäologie mehr als bisher zu ihrem Rechte komme“<sup>46</sup>.

Der Antrag wurde vom Auswärtigen Amt befürwortet:

„Das Archäologische Institut werde mehr und mehr auf den Zusammenhang mit der christlichen Archäologie starkes Gewicht legen müssen, und die Bearbeitung der Aufgaben werde durch einen besonders für diese Materie geeigneten wissenschaftlichen Hilfsarbeiter nur gewinnen. Vom kulturpolitischen Standpunkt ist deshalb die Einstellung einer solchen Hilfskraft berechtigt“<sup>47</sup>

und angenommen.

Auf dieses erfreuliche Ereignis bezieht sich Rodenwaldt in dem schon zitierten Brief an Lietzmann von 1925:

„Eine Überraschung hat, wie ich vertraulich mitteile, Schreiber in der Haushaltskommission bereitet, indem er besondere Mittel für das nächste Etatsjahr für Anstellung eines Assistenten für christliche Archäologie an unserem römischen Institut beantragt hat, übrigens ohne sich vorher mit dem Auswärtigen Amt oder mit mir in Verbindung gesetzt zu haben.“

Gänzlich unabhängig vom Interesse Rodenwaldts für die Christliche Archäologie dürfte der Einsatz von Schreiber jedoch nicht gewesen sein. Daß das Institut diese Stelle Georg Schreiber verdankte, scheint dank Rodenwaldt schnell und allgemein bekannt geworden zu sein: So berichtete etwa Wolfgang Fritz Volbach, Leiter der frühchristlich-byzantinischen Sammlung der Berliner Museen, darüber an Johann Peter Kirsch, Direktor des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana<sup>48</sup>:

„Heute wollte ich Sie aber nur darauf kurz hinweisen, dass mir Herr Prof. Rodenwald vor einigen Tagen erzählte, dass das deutsche archäologische Institut – vor allem auf die Initiative von Prof. Schreiber hin – die christliche Archäologie stark ausbauen will und sogar daran denkt einen eigenen Assistenten dafür zu bestellen, wobei Dr. Carlsbach in Aussicht genommen ist.“

---

unserer Anstalt mit dem vollen Gewichte seiner Persönlichkeit und seines Könnens unschätzbare Dienste geleistet: in den Jahren, die dem Ersten Weltkrieg folgten, und in den Jahren nach dem katastrophalen Zusammenbruch im Jahre 1945. Ohne seine Hilfe und ohne sein vor keiner Schwierigkeit zurückschreckendes Bemühen hätte das Institut diese kritischen Zeiten unmöglich überstehen können. Das wird von uns niemals vergessen werden“ (Archiv DAI Berlin Biographica-Mappe Schreiber).

<sup>46</sup> Verhandlungen des Ausschusses für den Reichshaushalt. Reichstag III. Wahlperiode 1924, Niederschriften der 2. Sitzung vom 28. Januar 1925 bis zur 87. Sitzung vom 30. Juli 1925 (Berlin 1926) 1.

<sup>47</sup> Ministerialdirektor Heilbron, ebd. 1.

<sup>48</sup> Volbach an Kirsch, 23.07.1925, Archiv des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Amministrazione 2, f. 414.

Die Stelle wurde zum 1. Oktober 1925 eingerichtet und mit Adolf Kalsbach (1888–1974)<sup>49</sup> besetzt. Kalsbach hatte mit einer Arbeit über „Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen“ in Kirchengeschichte in Bonn promoviert und seit 15. Oktober 1922 eine archäologische Kaplanstelle am Campo Santo inne. Er wurde vom damaligen Rektor Emmerich David (Rektor 1920–30) gefördert. Eine Ausbildung auf dem Gebiet der Christlichen Archäologie hatte er jedoch nicht, und worin seine eigentliche Tätigkeit am Institut bestand – abgesehen von der Redaktion der „Römischen Mitteilungen“, die mit der Stelle verbunden war<sup>50</sup> – ist unklar. Neben der Arbeit am Institut arbeitete er auch als Bibliothekar des Campo Santo. Rodenwaldt jedenfalls hatte seine schon 1922 verfolgten Ziele, Förderung der Christlichen Archäologie und engere Beziehungen zum Campo Santo, damit erreicht.

Worum es bei dieser Stelle wirklich ging, erfahren wir aus dem Briefwechsel zwischen Ludwig Curtius, seit 1. März 1928 Direktor des römischen Instituts, und Gerhart Rodenwaldt. Curtius verstand sich offensichtlich nicht mit Kalsbach und nahm auch an dessen Nebentätigkeit am Campo Santo Anstoß. Für die Neubesetzung des Postens hatte er den Protestanten Oskar Thulin (1898–1971) vorgesehen.

Rodenwaldt an Curtius, 11. Oktober 1928: „Daß K., den ich nur flüchtig gesprochen habe, kein großer Gelehrter ist, darüber sind sich alle einig. ... Vollkommen einig bin ich mit Ihnen darüber, daß das Verhältnis zum Camposanto, das ja ausschließlich auf der Haltung von Amelung beruht, ganz unhaltbar ist. Wir brauchen auf die Dauer für diesen Posten eine Hilfskraft, die volle Arbeit für uns tut.“

Aber wie Sie schon vermuten, habe ich in der Tat gegen die von Ihnen vorgeschlagene Regelung in Bezug auf die von Ihnen genannten Persönlichkeit die allergrößten Bedenken und glaube doch nach reiflicher Überlegung, daß wir hier die sachlich richtige Lösung gegenüber der politischen Taktik für das Institut und seine römische Abteilung zurückstellen müssen. Wie Sie wissen, ist dieser Posten seinerzeit auf einen eigenen Antrag des Abgeordneten Professor Schreiber in den Etat des Instituts eingestellt worden.

Selbstverständlich liegt keine amtliche oder formelle Bindung hinsichtlich der Besetzung vor. Daß aber im Falle einer Neubesetzung ein Kandidat der gleichen Richtung wie K. sowohl mit Rücksicht auf die Vorgeschichte und die uns so notwendige Unterstützung im Reichstag wie hinsichtlich der Fühlungnahme mit dem Camposanto nötig ist, darüber sind auch Leute ganz anderer Richtung wie Lietzmann sich völlig klar. Ich bin überzeugt, daß eine andere Wahl eine geradezu verhängnisvolle und von uns untragbare Wirkung haben würden. Haben wir erst einmal das was wir brauchen, was hoffentlich in einigen Jahren der Fall ist, so werden wir uns in dieser Richtung freier bewegen können. Lietzmann selbst hat den Vorschlag gemacht, daß wir eine ähnliche Stellung einmal für Konstantinopel erstreben und dieses dann regelmäßig mit einem Vertreter der anderen Richtung besetzen sollten.

Als Kandidat für den Posten kämen unter Umständen der frühere Stipendiat Kaplan Schneider, der jetzt in Palästina gegraben hat oder Dr. Markthaler, der über das System der Katakombendecken gearbeitet hat, in Frage.“<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Jahresbericht 1925, III.

<sup>50</sup> F. W. DEICHMANN / TH. KRAUS, Abteilung Rom, in: Beiträge (Anm. 1) 3.

<sup>51</sup> Archiv DAI Rom I ZD Rom an ZD 1926–43.

Rodenwaldt an Curtius, 2. November 1928: „Bei der Schaffung der Stelle war von Seiten des Abgeordneten Schreiber, auf dessen Initiative hin sie von der Haushaltskommission beschlossen ist, an eine geteilte Tätigkeit zwischen Institut und Campo Santo nicht gedacht worden. Die Verantwortung für die Teilung dieser Arbeitskraft unter Campo Santo und Institut trägt ausschliesslich Amelung. Ich habe davon erst nach seinem Tode gehört; Amelung hatte noch im Sommer mir gegenüber schriftlich bestritten, dass Kalsbach nicht in der selben Weise wie die anderen Assistenten verwendet würde. Das hat indessen für den Campo Santo die angenehme Folge gehabt, unentgeltlich einen Bibliothekar beschäftigen zu können. Für den Campo Santo wird also ein Verlust eintreten wenn Kalsbach oder sein Nachfolger jetzt beim Institut voll beschäftigt werden. Ich bin nicht sicher, ob eine solche Massnahme nicht doch zu irgendwelchen Missdeutungen benutzt würde. Bei den wenigen Sympathien, die wir in Rom haben, dürfen wir auch diejenigen, mit denen wir allenfalls noch rechnen können, nicht auf das Spiel setzen. Daher möchte ich fragen, ob es nicht richtiger wäre, wenn Sie vor einer Änderung des jetzigen Tatbestandes darüber eine offene und loyale Aussprache mit David haben, was ja vielleicht schon der Fall gewesen ist. Sonst garantiere ich nicht dafür, dass die Entziehung des Bibliothekars des Campo Santos als eine Gegenmassnahme Ihrerseits gegen die zurückhaltende Stellungnahme vatikanischer Kreise gedeutet wird und entsprechend seinen Weg in deutsche Abgeordnetenkreise findet. Wir müssen es vielmehr so darstellen wie es auch der Fall ist, dass erst durch die volle Beschäftigung und Eingliederung des christlichen Assistenten in das Institut Sinn und Zweck der Stelle erfüllt wird. Es ist wünschenswert, dass der Inhaber der Stelle auch weiterhin als Verbindungsmann zum Campo Santo dient, wo er ja wahrscheinlich wohnen wird.“<sup>52</sup>

Rodenwaldt an Curtius, 8. November 1928: „So hatte ich, ..., eben den Eindruck gewonnen, als ob auf Seiten des Campo Santo usw. eben ein gewisser Widerstand vorhanden sei. Terdenge hatte es jedenfalls so aufgefasst, als ob Kalsbach fortginge, um in Rom einer Art Pufferstellung zu entgehen. Da Herr Kalsbach aber selbst gekündigt hat, steht uns ja frei, mit anderen zu verhandeln und es scheint mir das Beste, dass sie es mit Schneider mündlich tun, sobald er in Rom eintrifft. David schien Sympathie für ihn zu haben, obwohl er mir scherzend über seine recht radikale Stellung in theologischer Beziehung erzählte. Schneider hat sich als Ausgräber nach Berichten Welters ausgezeichnet bewährt. Er kommt unter Umständen aber auf für weitere Ausgrabungen auf dem Balkan oder im Orient in Frage, sodass eventuell auch bei ihm wieder eine Konkurrenz verschiedener Pflichten entstehen könnte.“<sup>53</sup>

Curtius an Rodenwaldt, 21. Januar 1929: „Ich habe daher schon im Sommer mich gelegentlich mit Herrn von Gerkan über die in Aussicht zu nehmende Möglichkeit unterhalten, Thulin nachdem mir bald nach meinem Eintreffen hier als wünschenswert erscheinenden Ausscheiden von Dr. Kalsbach als dessen Nachfolger anzustellen. Ich hatte mich ja im Frühjahr mit Ihnen ausführlich über die Frage unterhalten, ob der christliche Assistent notwendigerweise jedes Mal aus den katholischen Reihen zu nehmen sei. Sie hatten das damals verneint, mir erläutert, die christliche Assistentenstelle sei ohne jede konfessionelle Bindung geschaffen, ein Alternieren zwischen den beiden Konfessionen vielleicht sogar gerecht und politisch wünschenswert. Ich entsinne mich unseres Gesprächs sogar bis auf die von mir gebrauchte Wendung, ein katholischer christlicher Archäologe sei mir nach meinen persönlichen Erfahrungen erwünschter als ein protestantischer, aber ich würde mich gerne je nach der zur Verfügung stehenden Auswahl von Persönlichkeiten und der jeweiligen Opportunität entscheiden. Ich darf gestehen, bei der merkwürdigen wissenschaftlichen Konstruktion der christlichen Archäologie war mir die wissenschaftliche Qualität der jeweiligen Bewerber

<sup>52</sup> Archiv DAI Rom I ZD Rom an ZD 1926–43.

<sup>53</sup> Archiv DAI Rom I ZD Rom an ZD 1926–43.

eine Frage zweiten Ranges. Kalsbach, den ich doch ziemlich genau kennen gelernt habe, stand als Gelehrter unter dem Durchschnitt und kam als geistige Persönlichkeit überhaupt gar nicht in Betracht“. [Curtius zog außer Thulin nur Alfons Maria Schneider in Erwägung, der aber lieber im Osten arbeitete, und bot die Stelle im Herbst 1928 Thulin an.] „Ich habe betont, dass ich den Posten nur in absolutem Einvernehmen mit Ihnen besetzen wollte und dass wir bei dem Charakter dieses Postens noch nicht ganz klar darüber seien, ob wir von der bisher innegehaltenen Linie, ihn durch einen katholischen Kleriker zu besetzen abweichen könnten.“ [Ende 1928 kam es zu erheblichen Problemen um den geplanten Neubau des Instituts in Rom, der in der Öffentlichkeit heftig umstritten war und letztlich auch nicht verwirklicht wurde.] „Durch den bekannten Artikel<sup>54</sup>, durch die Gefährdung unseres Neubaus war eine neue Situation geschaffen. Es blieb mir nichts anderes übrig, als darüber mit Thulin ganz offen zu sprechen und ihm zu erklären, wir könnten in dieser Lage es nicht darauf ankommen lassen, das Zentrum etwa durch die Besetzung der christlichen Assistentenstelle durch ihn zu verstimmen. Thulin sah das sofort ein, benahm sich in dieser ganzen Frage durchaus so taktvoll, wie ich es von ihm erwartet hatte“ ... „Die Stelle ist ja nun mit Dr. Montebaur besetzt. Mir scheint, die Msgr. David verdankte Wahl war ausgezeichnet. Dr. Montebaur hat sich rasch vortrefflich eingearbeitet, ich habe den Dienst der Assistenten neu geordnet, Dr. Montebaur ist allgemein beliebt, die Beziehungen zum Campo Santo sind vortrefflich ...“<sup>55</sup>.

Rodenwaldt an Curtius, 28. Januar 1929: „Ferner ist ein ... Artikel in einer Hamburger Zeitung erschienen<sup>56</sup> ... der in einer perfiden Form Mitteilung über die Annahme des Grundstücks macht. Es heisst dort, dass der bevorstehende Ersatz eines evangelischen Stipendiaten durch einen Katholiken offenbar darauf berechnet ist, die Zentrumspartei einem Neubau günstig zu stimmen. Die Nachricht ist ja als solche falsch. ...

Wenn nicht der sachliche Gesichtspunkt gewesen wäre, dass der als Verbindungsmann zwischen dem Institut und den Vatikanischen Einrichtungen für christliche Archäologie gedachte Assistent zweckmässig aus den Kreisen der katholischen christlichen Archäologen gewählt würde, so würde ich auch aus andern Gründen Bedenken gegen Herrn Thulin erhoben haben.“<sup>57</sup>

Liest man diese Briefe, so ist der Schluß offensichtlich, daß die Pflege der Beziehungen zur Zentrumspartei und zum Campo Santo im Interesse des DAI wichtiger war als die Christliche Archäologie als Wissenschaft. Die Vorschläge zur Besetzung der Stelle kamen vom Rektor des Campo Santo. Der Zentrumsabgeordnete Schreiber förderte den Campo Santo und sorgte beispielsweise ab 1925 für einen Zuschuß des Auswärtigen Amtes für den Campo Santo<sup>58</sup>. Daß das DAI, vertreten durch Rodenwaldt, auf die Zentrumspartei zur Förderung seiner Interessen setzte, war in der politischen Öffentlichkeit der Weimarer Republik

<sup>54</sup> Leipziger Neueste Nachrichten vom 22.09.1928 („Kulturpolitik auf falschem Wege“).

<sup>55</sup> Archiv DAI Berlin NL Rodenwaldt, Kopie Archiv DAI Rom I ZD Rom an ZD 1926–43.

<sup>56</sup> Dieser Artikel ließ sich bisher nicht nachweisen.

<sup>57</sup> Archiv DAI Rom I ZD Rom an ZD 1926–43; es folgen Einwände gegen die wissenschaftliche Qualifikation Thulins.

<sup>58</sup> Siehe GATZ (Anm. 23, 1977) 19; die Begründung „für kirchliche Deutschumpflege im Ausland“ entspricht ganz den Absichten Schreibers, für Auskünfte sei E. Gatz gedankt. Schreiber erwähnte die Misere des Campo Santo sogar im Reichstag, 267. Sitzung vom 15.11.1922, s. Verhandlungen des Reichstages. I. Wahlperiode 1920, Bd. 357 (Berlin 1923) 89932–89933.

bekannt und ebenso wie die von Zentrumsleuten besetzte Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes, die für das DAI zuständig war, häufiger Anlaß von Angriffen in der Presse. Rodenwaldts größte Sorge war es offensichtlich, durch die Besetzung der Stelle mit einem Protestanten die Unterstützung des Instituts durch die Zentrumspartei zu gefährden. Nach den zitierten Briefen ist davon auszugehen, daß sowohl Schreiber wie auch Rodenwaldt die Christliche Archäologie fördern wollten und sich aus diesem gemeinsamen, aber anscheinend unabhängig verfolgten Vorhaben ein Vorteil für das Gesamtinstitut entwickelte.

Aufschlußreich ist auch die Schilderung der Angelegenheit aus kirchlicher Sicht, beschrieben in einem Brief von Rektor David:

„Es ist unseren katholischen Parlamentariern vor sechs Jahren mit viel Mühe und erstemal gelungen, eine der glänzend dotierten Assistentenstellen an dem aus Reichsmitteln unterhaltenen deutschen archäologischen Institut in Rom einem katholischen Priester zu verschaffen, dem wohl auch Ew. Bischöflichen Gnaden bekannten Herrn Dr. Kalsbach aus der Kölner Diözese. Sowohl katholischerseits als seitens des Institutes war man sich darüber einig, daß dem neuen Assistenten die wichtige Aufgabe zufalle, den Kontakt zwischen dem Reichsinstitut und den auf ähnlichen Gebieten arbeitenden päpstlichen und sonstigen katholischen Instituten in Rom herzustellen. Herr Dr. Kalsbach, der bisher diese Aufgabe unter allseitiger Anerkennung erfüllte, läßt sich nicht mehr länger hier halten, da er mit dem neuen Direktor des Instituts einem Katholiken, der mit einer geschiedenen Protestantin in bloßer Zivilehe lebt<sup>59</sup>, auf gespanntem Fuße steht. Gerade unter diesen Umständen ist es aber im allgemein deutschen und allgemein kirchlichen Interesse notwendig, daß ein katholischer Assistent an dem einflußreichen und angesehenen Institut verbleibt. Der Direktor hatte bereits in Berlin den Antrag gestellt, Herrn Dr. Kalsbach einen protestantischen Theologen als Nachfolger zu geben, was die Oberbehörde aber glücklicherweise ablehnte. Wenn jedoch kein geeigneter katholischer Archäologe für die Stelle sich findet, so dürfte sie nicht bloß für die nächste Zeit, sondern auf lange hinaus in den Händen protestantischer Theologen bleiben und dadurch würde in den einflußreichen kirchlichen Kreisen Roms, die mit dem Institut in Berührung kommen, wieder der alte Irrtum verstärkt werden, Deutschland sei als protestantisches Land zu behandeln. Nachdem man nun in Berlin für dieses Mal wieder auf einem katholischen Theologen bestanden hatte, richtete der Direktor seinen Augenmerk auf einen Priester, der bereits unter meinem Rektorate längere Zeit im Campo Santo war, wissenschaftlich sehr tüchtig ist und auch andere gute Eigenschaften hat aber sowohl Herrn Prälaten Kirsch, der ihn im übrigen sehr wohl will, als mir für die genannte besondere Aufgabe am Institut ungeeignet scheint, bezüglich dessen sogar die Befürchtung besteht, da er, sobald er einmal in einer Staatsstelle und beständigem Verkehre mit nichtkatholischen Gelehrten wäre, eine unerfreuliche geistige Entwicklung nehmen und dadurch dem Ansehen des deutschen Katholizismus in Rom ernststen Schaden zufügen könnte<sup>60</sup>.

Daher muß ich gestehen, daß es für mich eine wahre Erleichterung war, als die Kandidatur Montebaur auftauchte.

<sup>59</sup> Zu den Problemen, die dies im Vatikan bereitete, siehe die Briefe von A. von Gerkan an Rodenwaldt (Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung, Nachlass Rodenwaldt Mappe 79, Briefe vom 14. u. 19. 03. 1928; Antwort vom 16. 03. 1928 in Mappe 424). Dies dürfte auch die Ursache für das Ausscheiden von Kalsbach gewesen sein.

<sup>60</sup> Hiermit ist wohl A. M. Schneider gemeint, den ja Rodenwaldt für die Stelle vorgeschlagen hatte; über ihn am Campo Santo: H. JEDIN, Was nicht in den Akten steht: Erinnerungen an das Priesterkolleg unter dem Rektor David, in: GATZ (Anm. 23, 1977) 179.

Für Ew. Bischöflichen Gnaden wird es auch von Interesse sein zu hören, daß der Direktor des Instituts – schon in seinem eigenen Interesse – Herrn Dr. Montebaur nicht auf längere Zeit verpflichten möchte, übrigens auch darüber orientiert ist, daß er auf alle Fälle ad nutum Episcopi bleiben müßte. Ich kann hinzufügen, daß über ein Jahr ein anderer geeigneter katholischer Theologe zur Verfügung stehen wird“<sup>61</sup>.

David zeigte sich über die Stelle so gut unterrichtet, daß er seine Informationen nur von Rodenwaldt direkt bekommen haben kann. Die konfessionelle Stellenbesetzung wurde nicht nur von Seiten des Instituts, sondern auch von Seiten der Kirche als überaus wichtig eingestuft.

Aber kehren wir noch einmal zu Rodenwaldt, Lietzmann und Sauer zurück. Mit Lietzmann und Sauer waren seit 1929 zwei Christliche Archäologen gemeinsam Mitglieder der Zentralkommission<sup>62</sup> und so im Zentrum aller Entscheidungen des DAI. Seit der Wiederaufnahme der Reisestipendien nach dem 1. Weltkrieg wurden diese auch wieder regelmäßig an Christliche Archäologen vergeben: Wolfgang Fritz Volbach 1921/22, Theodor Klausner 1925/26, Alfons Maria Schneider 1926/27, Oskar Thulin 1928/29 und Harald Koethe 1928/29. Seit 1929 nahmen Lietzmann und Sauer Einfluss darauf: Ein schönes Beispiel ist Paul Markthaler (1899–1930). Dieser war bereits seit 1925 Kaplan am Campo Santo gewesen. Er fragte am 17. September 1928 nach Besprechung mit Georg Schreiber und Johann Peter Kirsch beim DAI an, wie es um die Verleihung des Stipendiums stehe und wurde brieflich von Rodenwaldt darauf hingewiesen, daß es für dieses Jahr bereits zu spät sei, nicht ohne daß Rodenwaldt ihm zu einem wichtigen Aufsatz gratulierte<sup>63</sup>. So bewarb er sich 1929 erneut. Er wurde von Sauer in einem Brief an Rodenwaldt vom 1. Februar 1929 für das Stipendium empfohlen, Lietzmann begutachtete seinen Antrag positiv, und so erhielt Markthaler das christlich-archäologische Reisestipendium 1929/30 ganz selbstverständlich<sup>64</sup>. Man beachte aber besonders die Tatsache, daß er sich gleich zu Anfang auf Schreiber bezog, sicherlich kein Zufall.

Für 1932 findet sich im Tagebuch von Sauer der Eintrag „Ich konnte nach Rücksprache mit Lietzmann das Stipendium an Kollwitz durchsetzen“<sup>65</sup>. Und für 1938 lesen wir:

„Ich konnte meinen Kandidaten Dinkler nicht sehr hoch bewerten, desgleichen Lietzmann Hr Morath. Das Gremium wie Schede waren geneigt, das Stipendium für klassische Archäologie zu beanspruchen. So mussten wir uns doch wehren, Lietzmann hatte allem Anschein nach Dinkler Hoffnungen gemacht, so fiel Morath, wie ich innerlich zugeben musste, mit Recht“<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> David an Bischof Franz Rudolf Bornewasser, 30.11.1928, Bistumsarchiv Trier Abt. 85, Nr. 1200.

<sup>62</sup> Auch DINKLER (Anm. 12) 527 weist auf die Bedeutung dieser Tatsache hin.

<sup>63</sup> P. MARKTHALER, Die dekorativen Konstruktionen der Katakombendecken Roms, in: RQ 35 (1927) 53–111.

<sup>64</sup> Alle Briefe und Unterlagen Archiv des DAI Berlin Biographica-Mappe Markthaler.

<sup>65</sup> Tagebuch J. Sauer 8.07.1932, Universitätsarchiv Freiburg C 67/31, 39–40.

<sup>66</sup> Tagebuch J. Sauer 14.05.1938, Universitätsarchiv Freiburg C 67/36, 4. Günther Morath

Die beiden verbündeten sich hier also gegen die dominanten klassischen Archäologen.

Daß bei aller Förderung eigener Schüler immer auch auf die wissenschaftliche Qualifikation geachtet wurde, zeigt die Liste der Stipendiaten dieser Jahre: 1930/31 Kurt Weitzmann<sup>67</sup>, 1931/31 Ernst Schäfer, 1932/33 Johannes Kollwitz, 1933/34 Hans Ulrich von Schoenebeck, 1934/35 Friedrich Gerke, 1935/36 Friedrich Wilhelm Deichmann, 1936/37 Karl Hermann Schelkle (der allerdings nach dem Krieg nicht Christlicher Archäologe, sondern ein bedeutender Neutestamentler werden sollte)<sup>68</sup>, 1938/39 Erich Dinkler, 1939/40 Walter Bader, 1940/41 Hermann Gombert<sup>69</sup> und schließlich gar noch für 1944/45 Klaus Wessel, wobei die Stipendien seit 1939 wegen des Krieges nicht mehr angetreten werden konnten.

Es sei hier noch einmal von der Institutsgeschichte zur Disziplingeschichte der Christlichen Archäologie zurückgekehrt: Die Christliche Archäologie stand in den 20er/30er Jahren an einem Scheideweg. War sie im 19. und im frühen 20. Jahrhundert ganz selbstverständlich ausschließlich von studierten Theologen vertreten worden, so wurde jetzt klar, daß dies keine Zukunft mehr hatte. Auch Theologen sahen ein, daß, so die Christliche Archäologie denn einen Platz als eigenständige Wissenschaft erhalten sollte, eine engere Zusammenarbeit mit den Fächern der Philosophischen Fakultät notwendig war. Kaum noch bekannt, muß darauf verwiesen werden, daß bis in die 1960er Jahre an katholischen wie an protestantischen Fakultäten eine Promotion mit einem Thema der Christlichen Archäologie nur möglich war, wenn man ein vollständiges Theologiestudium absolviert hatte, und dies war nach den Statuten des DAI übrigens auch Voraussetzung für das christlich-archäologische Reisestipendium. Hatte ein Kandidat keine Theologie studiert, was gelegentlich vorkam, war eigens ein Dispensantrag einzureichen<sup>70</sup>. Christliche Archäologie musste, um weiter bestehen zu können, aber zum Fach innerhalb der Philosophischen Fakultät werden. Lietzmann bot seit dem Wintersemester 1914 seine christlich-archäologischen Veranstaltungen in Jena ausdrücklich auch für Studenten der Klassischen Archäologie und Kunstgeschichte an, seit 1917 baute er einen „Lehrapparat für

---

(1908–1984) hatte 1938 bei Sauer mit einer Arbeit „Die Maximianskathedra in Ravenna“ promoviert.

<sup>67</sup> Zu seinem Stipendium K. WEITZMANN, *Sailing with Byzantium from Europe to America. The Memoirs of an Art Historian* (München 1994) 63–70.

<sup>68</sup> Zu seinem Stipendium K. H. SCHELKLE, [Lebenserinnerungen], in: RQ 82 (1987) 68–69; s. Tagebuch J. Sauer 4. 04. 1936, Universitätsarchiv Freiburg C 67/35, 108 „Ich hatte ein Referat über Vergilzitate bei Augustin, die Arbeit eines Tübinger Theologen, der zum Lehrfach gehen will. Sie ist recht gut gewesen und der Verfasser hat den Preis erhalten“.

<sup>69</sup> Tagebuch J. Sauer 26./27. 04. 1940, Universitätsarchiv Freiburg C 67/36, 164–165: „Ich hatte über Baur und seine Arbeit über den Kranz zu berichten, ein richtiges Dölgersches Produkt, aber ohne konstruktive Linie, sehr sauber und mathematisch ausgezeichnet. Lietzmann und für den antiken Teil Rodenwaldt, berichteten über Gombert und erfreulicherweise sehr anerkennend, ohne die von mir schon gerügten Mängel zu verschweigen. Man war sich einig, dass er das Stipendium bekommen sollte“.

<sup>70</sup> Ein Beispiel etwa Archiv DAI Berlin Biographica-Mappe Weitzmann.



römisch-byzantinische Kunst“ innerhalb des Archäologischen Instituts in der Philosophischen Fakultät auf. Sauers Vorlesungen wurden auch mehr von Hörern der philosophischen Fakultät besucht als von seinen „badischen Theologenbuben“, wie er sie nannte. Ihm blieb das Promotionsrecht in der Philosophischen Fakultät zunächst verwehrt, mindestens zwei seiner Schüler (1925 Kurt Liesenberg, 1935 Johannes Bolten) mussten mit von ihm betreuten Arbeiten in Klassischer Archäologie abschließen, aber 1940 konnte er Hermann Gombert und 1942 Walter Nikolaus Schumacher mit dem Hauptfach Christliche Archäologie in der Philosophischen Fakultät promovieren. Es waren jedoch zwei seiner Schüler aus der theologischen Fakultät, die den Weg in die Zukunft weisen sollten: Alfons Maria Schneider und Johannes Kollwitz. Beiden, insbesondere Schneider, wurde nachgesagt, sie seien mehr Archäologen als Theologen, ein damals für eine Karriere in der theologischen Fakultät höchst abträglicher Vorwurf. Und ihnen blieb schließlich kein Weg mehr, als der Versuch, in die Philosophische Fakultät zu wechseln: Schneider tat dies 1939 in Göttingen, Kollwitz stellte einen Antrag auf Umhabilitation 1940, vergebens, da er nun zwischen allen Stühlen saß. Klauser kommentierte die Situation 1941 in einem Brief an Kollwitz:

„Bei der Erörterung mit der hohen Stelle in Berlin hat sich herausgestellt, dass an Ihre Unterbringung in einer Philosophischen Fakultät praktisch nicht mehr gedacht werden kann, die Sache scheidet an dem prinzipiellen Widerstand der NS-Stellen. Dass es bei Alfons Maria geglückt ist, liegt nur daran, daß ihm der Ruf vorausgeht, eben kein richtiger Theologe zu sein. Leider ist nun aber auch an die Berufung in eine Theologische Fakultät nicht mehr zu denken. Sie sind als Archäologe abgestempelt und man würde an eine Umgehung der gegen die christliche Archäologie gerichteten Ministerialverfügung denken, wenn eine theologische Fakultät Sie als Dozenten verlangte“<sup>71</sup>.

Sowohl Schneider wie Kollwitz wurden vom DAI dauerhaft gefördert, ein Umstand, den es so vorher nie für einen Christlichen Archäologen gegeben hatte, weswegen sie hier kurz vorgestellt seien:

Alfons Maria Schneider (1896–1952)<sup>72</sup> erhielt das Reisestipendium 1926/27<sup>73</sup>. Während dieser Zeit kam er anlässlich der Grabung von Gabriel Welter vom DAI Athen an der Basilika und dem Baptisterium von Ägina zum ersten Mal in Berührung mit der Feldarchäologie, seinem Arbeitsgebiet in der Folgezeit. 1928 weilte er zunächst wieder auf Ägina und bearbeitete dann die christlichen Funde der DAI Grabung in Samos. In diesem Jahr gab es auch Überlegungen, für ihn eine „Assistentenstelle für altchristliche Altertümer ... (Aktionsradius Griechenland, Palästina und eventuell Syrien)“ einzurichten, die unter Welter am

<sup>71</sup> Brief Klauser an Kollwitz 7.07.1941, Universitätsarchiv Freiburg C 78/9.

<sup>72</sup> Zu ihm H. R. SEELIGER, Alfons Maria Schneider, in: A. M. SCHNEIDER, *Reticulum*. Ausgewählte Aufsätze und Katalog seiner Sammlung, hg. von H. R. SEELIGER (Münster 1998) 3–33 mit allen Belegen und weiterer Literatur.

<sup>73</sup> Archiv DAI Berlin Biographica-Mappe A. M. Schneider. Gutachter waren Franz Joseph Dölger („Vor allem ist zu begrüßen, daß eine zu einseitige dogmatische Einstellung, wie sie leider noch vielfach in der christlichen Archäologie zu Hause ist, bei Schneider nicht in die Erscheinung tritt“) und Lietzmann; s. ARNOLD (Anm. 17) 356 mit Anm. 181.

Referat für Ausgrabungswesen am Athener Institut angesiedelt werden sollte. Er wandte sich Grabungen in Palästina zu, aber bereits 1931 hielt er sich am DAI Istanbul auf, wo er an dem von Lietzmann angeregten Projekt der Bearbeitung der theodosianischen Landmauer beteiligt war. Seit Herbst 1933, als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am DAI Istanbul angestellt, widmete er sich weiter der Landmauer, Studien zur historischen Topographie Konstantinopels und seit 1935 der Ausgrabung der theodosianischen Hagia Sophia und der Erforschung des byzantinischen Nicaea. Schneider sollte mit Unterbrechungen bis Februar 1939 am DAI Istanbul tätig sein, bis er endlich eine Dozentenstelle für „Byzantinische und frühislamische Architektur und Kunstgeschichte“ an der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen erhielt. Vom Sommer 1943 bis zur Schließung des Instituts am 2. August 1944 wirkte er schließlich auf einer planmäßigen Referentenstelle am DAI Istanbul.

Sein Freund Johannes Kollwitz (1903–1968) hatte das christlich-archäologische Stipendium 1932/33 erhalten und hielt sich danach längere Zeit am DAI in Istanbul auf, wo er seine Forschungen zur spätantiken Plastik der Stadt begann. Von dort konnte er fast nahtlos am 1. Oktober 1934 auf die Referentenstelle für Christliche Archäologie am DAI in Rom wechseln, nach deren Ende 1937 er noch einige Zeit bei der Photoabteilung des Instituts in Rom weiterbeschäftigt wurde. Am 18. September 1938 erfolgte seine Habilitation in Freiburg, eine Stelle an einer Universität fand er jedoch in der NS-Zeit nicht. Gerhart Rodenwaldt, nun nicht mehr Präsident des DAI, half in seiner Eigenschaft als Herausgeber des Corpus der Antiken Sarkophage, indem er Kollwitz, dem Kenner der frühbyzantinischen Plastik, im Rahmen dieses Werkes die Bearbeitung der ravnennatischen Sarkophage übertrug, wofür ihn das DAI zeitweise als wissenschaftlichen Hilfsarbeiter anstellte. Aber auf Dauer war für Kollwitz kein Platz zu finden, er mußte im Herbst 1942 zurück in die Seelsorge und konnte seine akademische Karriere erst nach dem 2. Weltkrieg beginnen.

Nach diesem Exkurs zur Disziplingeschichte wieder zurück zur Instituts-geschichte: Die Jahre zwischen 1929 und dem 2. Weltkrieg müssen als die „Goldenen Jahre“ der Christlichen Archäologie an der Römischen Abteilung des DAI angesehen werden.

Der Nachfolger von Kalsbach seit dem 1. Januar 1929 war Josef Montebaur (1895–1937)<sup>74</sup>, der ursprünglich die Bibliothekslaufbahn eingeschlagen und mit einer bibliotheksgeschichtlichen Arbeit promoviert hatte. Er hielt sich schon seit dem 1. März 1927 zum Studium der Christlichen Archäologie in Rom auf und hatte eine Kaplanstelle am Campo Santo inne. Ludwig Curtius muß Montebaur sehr geschätzt haben, versuchte er doch etwa im Sommer 1931, Rodenwaldt dazu zu bewegen, mit Schreiber zu sprechen, um dessen Einfluß für einen Ver-

<sup>74</sup> Zu ihm A. HABERMANN u. a. (Hg.), *Lexikon deutscher wissenschaftlicher Bibliothekare 1925–1980* (Frankfurt 1985) 224; Gatz (Anm. 23, 1977) 15–17; JEDIN (Anm. 60) 178; DERS., *Lebensbericht* (Mainz 1984) 55. 65. Er arbeitete neben seiner Tätigkeit im Institut auch an der Bearbeitung vatikanischer Handschriften.

bleib Montebaurs in Rom nutzbar zu machen<sup>75</sup>. Daß er im August 1931 Rom verließ, hing mit seinen vergeblichen Bemühungen um die Stelle des Rektors des Campo Santo zusammen.

Mit dem Dienstantritt von Theodor Klauser als Referent für Christliche Archäologie am 1. November 1931 war zum ersten Mal ein wirklicher Wissenschaftler auf dem Gebiet in diese Position gelangt. Klauser, ein Schüler von Franz Joseph Dölger aus Münster, war mit dem Stipendium für 1925/26 nach Rom gekommen und hatte schon damals Bekanntschaft mit Armin von Gerkan (1884–1969), dem an Christlicher Archäologie interessierten 2. Direktor des DAI<sup>76</sup>, gemacht. Er hatte sich im Februar 1931 in Bonn für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie, Religions- und Liturgiegeschichte habilitiert und war bei seiner Ankunft in Rom schon ein angesehener Gelehrter<sup>77</sup>. Sein Nachfolger wurde, wie schon erwähnt, zum 1. Oktober 1934 Johannes Kollwitz. Klauser schrieb „hier konnte ich vor allem die zahllosen Beziehung zu den Altertumswissenschaftlern der ganzen Welt anknüpfen, die mir später so wertvoll werden sollten“<sup>78</sup>. Und auch in den Briefen an Kollwitz von vielen Kollegen aus dem Ausland nach 1950 kommen immer wieder die Erinnerungen an die Jahre vor dem Krieg in Rom hervor<sup>79</sup>. Klauser und Kollwitz waren ganz selbstverständlich katholische Geistliche und Kapläne am Campo Santo, aber eben zuerst Gelehrte.

Für Kollwitz' Dienstzeit liegt die Beschreibung der Dienstaufgaben des Referenten für Christliche Archäologie vor<sup>80</sup>:

„Referat über die Neuausgrabungen und Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Spätantike und der christlichen Archäologie.

Fühlungnahme mit der Akademie und den Kommissionen und Denkmalämtern für christliche Archäologie in Rom und dauernde Pflege dieser Beziehungen.

Erledigung wissenschaftlicher Anfragen auf dem Gebiete der Spätantike und christlichen Archäologie.

Hilfsredaktion der „Römischen Mitteilungen“.

Führungen einzelner Persönlichkeiten und grösserer Kreise durch die Denkmäler der Spätantike und des frühen Christentums.

<sup>75</sup> Briefe vom 3. und 17. 06. 1931 (Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung, Nachlass Rodenwaldt Mappe 53); s. auch L. CURTIUS, In memoriam Joannis Montebaur, in: Kirchliche Mitteilungen aus den katholischen Gemeinden deutscher Sprache in Rom und Italien 2, 11 (1937) 40–41.

<sup>76</sup> Zu ihm F. W. DEICHMANN, Armin von Gerkan, in: RM 77 (1970) VII–XVIII; R. NAUMANN, Armin von Gerkan, in: Archäologenbildnisse (Anm. 19) 226–227. Von Gerkan war der Schwiegersohn von Viktor Schultze. Er untersuchte 1924 im Auftrag von H. Lietzmann die christlichen Anlagen unter S. Sebastiano neu und publizierte in seinen späten Jahren rege zu den Ausgrabungen unter St. Peter.

<sup>77</sup> Eine Abschrift des Dienstzeugnisses von Curtius für Klauser als Assistent vom 3. 11. 1934 findet sich im Universitätsarchiv Freiburg C 14/2.

<sup>78</sup> Lebenslauf, Universitätsarchiv Bonn PA 4067.

<sup>79</sup> Briefe an Kollwitz, Universitätsarchiv Freiburg C 78/1–8.

<sup>80</sup> Brief der Abteilung Rom an die Zentralkommission 8. 02. 1937, Archiv DAI Rom I Berichte Rom B 83; im Dienstzeugnis für Kollwitz (Universitätsarchiv Freiburg C 78/9) heißt es „den Aufgabenbereich der Christlichen Archäologie und die Hilfsredaktion der „Römischen Mitteilungen“ wahrzunehmen“.

Selbständige Forschungen auf dem Gebiete der Christlichen Archäologie und der späten Antike.“

Im Klima des römischen Instituts unter dem Direktor Ludwig Curtius trafen zahlreiche Wissenschaftler auf dem Gebiet der antiken und der spätantiken Kunst zusammen. An klassischen Archäologen seien hier Gerhard Kraemer, Karl Lehmann-Hartleben, Friedrich Matz, Hermine Speier, Margarete Gutschow, Adolf Greifenhagen und besonders Guido von Kaschnitz-Weinberg genannt, dessen Strukturanalyse römischer Kunst auch einen neuen Blick auf die Kunst der Spätantike ermöglichte. Armin von Gerkan erforschte mit dem Norweger Hans Peter L'Orange, der meist am Institut arbeitete, den Konstantinsbogen. L'Oranges Bedeutung bei der Erforschung der spätantiken Plastik ist kaum hoch genug einzuordnen. An der Spätantike interessierte Forscher wie Andreas Alföldi, Hans-Ulrich von Schoenebeck, Friedrich Gerke, Heinz Kähler hielten sich immer wieder in Rom auf. Und die Referenten Klausner, Kollwitz und später Deichmann müssen im Zentrum all dieses Interesses gestanden haben. Insbesondere auf dem Gebiet der Sarkophagforschung wurden in dieser Zeit ausgehend von Ideen Gerhart Rodenwaldts Grundlagen zu einer gänzlich neuen Sicht gelegt<sup>81</sup>: Weg von der ikonographischen Methode des 19. Jahrhunderts und Wilperts hin zur Stilgeschichte, zur Erforschung von Werkstattzusammenhängen, aber auch zum Verstehen des Stilwandels und des dahinterstehenden Ideenwandels. Es ist in dieser Zeit und in diesem Umfeld, in dem sich die Wissenschaft von der Spätantike entwickelt: die Christliche Archäologie war danach nicht mehr die Wissenschaft wie zu Zeiten eines De Rossi und Wilpert.

Es sei nicht verschwiegen, daß in dieser Zeit auch ein Schatten auf das römische Institut fiel: Die Emigration zahlreicher deutscher Gelehrter, die häufig auch über Rom führte. Ihnen war die Benutzung des Instituts seit 1938 untersagt. Richard Krautheimer beschreibt die Situation: „Der Gedankenaustausch mit anderen deutschen Vertriebenen war fruchtbar ... und auch mit wenigen anderen, die es wagten, mit uns zu verkehren ... Auch eine Handvoll Deutscher zählten dazu: Ludwig Curtius, zwar Patriot bis in die Knochen, aber angewidert von der „Pöbelherrschaft“, legte es darauf an, hinausgeworfen zu werden (was denn auch geschah); Johannes Kollwitz, der christliche Archäologe, damals Kaplan am Campo Santo Teutonico und Peter Marx, Architekt aus Trier ... Alle anderen, Deutsche wie Ausländer, ließen uns fallen wie heiße Kartoffeln. Die American Academy war keine Ausnahme“<sup>82</sup>. Und auch Krautheimers Architekt Wolfgang Frankl, ebenfalls Emigrant, nennt wieder Curtius und einen christlichen Archäologen in Rom, Deichmann, „qui hanno continuato a vedermi“<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Siehe A. EFFENBERGER, Rodenwaldts Bedeutung für die Sarkophagforschung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 35 (1986) 698–704.

<sup>82</sup> R. KRAUTHEIMER, Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte (Köln 1988) 13.

<sup>83</sup> W. FRANKL, in: A. GRECO, Roma 1930: gli architetti tedeschi, l'Hertziana, l'Istituto Germanico, in: Controspazio NS 20, 6 (1989) 47.

Mit Friedrich Wilhelm Deichmann (1909–1993) wurde am 1. November 1937 zum letzten Mal vor dem Krieg ein Referent für Christliche Archäologie am DAI Rom angestellt<sup>84</sup>. Auch Deichmann war 1935/36 als Reisestipendiat nach Rom gekommen, danach kurzzeitig an der Zentrale des DAI angestellt und hatte wohl einen guten Eindruck hinterlassen. Mit ihm wurde zum ersten Mal ein Protestant Referent. Zu diesem Punkt kann man nur spekulieren, aber die Zusammenarbeit mit katholischen Kreisen war zu diesem Zeitpunkt nicht mehr opportun, sollte doch etwa auch von Seiten des Reichswissenschaftsministeriums die Christliche Archäologie ganz aus den Theologischen in die Philosophischen Fakultäten überführt werden<sup>85</sup>.

Deichmann begann sofort mit seinen Studien in Rom, die vor allem der spätantiken Architektur galten. Zusammen mit Arnold Tschira und Michael Stettler nahm er 1938 die Arbeiten zu einem groß angelegten Projekt zur Erforschung aller spätantiken Rundbauten in Rom auf. Mit Arnold Tschira wurde Deichmann auch als Grabungsarchäologe tätig, im Jahr 1940 führten sie Grabungen beim Mausoleum der Helena durch, was zur Entdeckung der Umgangsbasilika von SS. Pietro e Marcellino führte, übrigens die erste Ausgrabung, die das DAI je in Rom durchführte. Bereits 1939 begann er mit zwei Forschungsprojekten, die ihn sein ganzes Leben lang beschäftigten sollten: Die Spolien in der spätantiken Architektur und die Erforschung des spätantiken Ravenna<sup>86</sup>.

Die Christliche Archäologie wurde in der Zwischenkriegszeit also zum selbstverständlichen Teil der Arbeit des DAI. Angeregt durch Rodenwaldt, unterstützt durch Lietzmann und Sauer, der dabei wissenschaftliche wie politische Überlegungen im Blick hatte, kam es zur Institutionalisierung der Christlichen Archäologie am DAI, zu Stellen und vermehrten Stipendien. Das römische Institut nahm durch seine wissenschaftlich herausragenden Referenten Klausner, Kollwitz und Deichmann, in einem Umfeld interessierter Klassischer Archäologen, maßgeblich an der langfristigen Prägung von wesentlichen Fragestellungen des Faches teil.

### *B. Die anderen Abteilungen*

Kurz seien auch noch die christlich-archäologischen Aktivitäten der anderen Abteilungen des DAI erwähnt: Die Abteilung Athen<sup>87</sup> war der Erforschung dieses Bereiches in Rom sogar um einiges „zuvorgekommen“: Adolf Struck,

<sup>84</sup> Zu ihm O. FELD, Friedrich Wilhelm Deichmann, in: RM 101 (1994) 7–17.

<sup>85</sup> Reichminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Schreiben WP 260 vom 2. 02. 1939; abgedruckt bei DINKLER (Anm. 12) 540–541.

<sup>86</sup> Auf Deichmanns entscheidende Rolle bei der Rettung der Institutsbibliothek 1944 soll in diesem Zusammenhang hier nicht eingegangen werden, s. nur DEICHMANN / KRAUS (Anm. 50) 9–12; FELD (Anm. 84) 11–12.

<sup>87</sup> Zu ihrer Geschichte U. JANTZEN, Einhundert Jahre Athener Institut 1874–1974 (= Das DAI. Geschichte und Dokumente 10) (Mainz 1986); H. KYRIELEIS, Abteilung Athen, in: Beiträge (Anm. 1) 41–64.

Assistent des Instituts seit 1905, beschäftigte sich neben Fragen der Landeskunde überwiegend mit byzantinischen Denkmälern Griechenlands<sup>88</sup>, und nach seinem frühen Tode 1911 konnte auf Wunsch des damaligen Direktors Georg Karo diese Forschungsrichtung durch Edmund Weigand fortgesetzt werden, allerdings nur durch eine private Spende und auf das Jahr 1913–14 beschränkt<sup>89</sup>. Weigand war schon als christlich-archäologischer Reisestipendiat der Jahre 1911–13 vor allem in Griechenland und im Orient gereist. Nachdem, wie schon erwähnt, 1928 an eine Assistentenstelle für Alfons Maria Schneider in Athen gedacht war, wurde 1942 eine eigene „Byzantinische Abteilung“ am Athener Institut geschaffen, deren Leitung Edmund Weigand als kommissarischer Erster Sekretär übernahm, der daneben aber weiter Professor an der Deutschen Universität in Prag blieb. Weigand hielt sich seit August 1942 in Athen auf, ging aber im April 1943 schon wieder „vorübergehend“ nach Prag; danach ist von der byzantinischen Abteilung kriegsbedingt nicht mehr die Rede<sup>90</sup>.

Die Abteilung Istanbul war nach langen Wirren 1929 eröffnet worden<sup>91</sup>. Martin Schede, Direktor von deren Vorgängerinstitution, der Station der Preußischen Museen mit Sitz in Istanbul, hatte schon 1925 die Forderung gestellt, daß sich die Abteilung nicht zeitlich auf die klassische Archäologie beschränken könne, sondern alle historischen Perioden der Türkei zu bearbeiten habe<sup>92</sup>. Mit Rodenwaldt hatte er damit genau den richtigen Ansprechpartner gefunden. Dieser schrieb ihm zurück, „Byzantinistik und orientalische Archäologie“ seien auf jeden Fall einzubeziehen. Mit Unterstützung interessierter Nebenfächer könne gerechnet werden, wobei für die Christliche Archäologie als Vertreter Hans Lietzmann genannt wird<sup>93</sup>. An den Vorbesprechungen zur Gründung der Abteilung waren Sauer, Lietzmann und der Byzantinist August Heisenberg beteiligt. Als 1928 die eigentlich schon vorgesehene Summe im Haushalt wieder gestrichen wurde, kam es zu einer Erklärung „Gefährdung der Deutschen Wissenschaftlichen Arbeit im Orient“, die von zahlreichen Einzelpersonlichkeiten und wissenschaftlichen Gesellschaften unterzeichnet wurde. Hier war auch wieder Sauer aktiv, der auf Bitten Rodenwaldts für die Unterstützung der Görres-Gesellschaft sorgte. Als Erfolg dieser Aktion konnte das Istanbuler Institut dann tatsächlich 1929 eröffnet werden. Das Institut entwickelte sofort eine rege Tätigkeit, besonders auch auf dem byzantinischen Gebiet, wie bereits oben im Zusammenhang mit Alfons Maria Schneider aufgezeigt wurde.

Rodenwaldt hatte 1929 auch daran gedacht, eine Abteilung in Madrid zu gründen, zunächst erfolglos<sup>94</sup>. Im Herbst 1942 wurde die Zweigstelle genehmigt und als kommissarischer Leiter zum 1. November 1942 Helmut Schlunk, Kustos

<sup>88</sup> Zu ihm G. KARO, in: Athenische Mitteilungen 36 (1911) III–VII; JANTZEN (Anm. 87) 31–32.

<sup>89</sup> Jahresbericht 1914, III; JANTZEN (Anm. 87) 34–35. 107.

<sup>90</sup> JANTZEN (Anm. 87) 53–54. 109; KYRIELEIS (Anm. 87) 50; JUNCKER (Anm. 1) 84–86.

<sup>91</sup> Zur ihrer Geschichte K. BITTEL, Abteilung Istanbul, in: Beiträge (Anm. 1) 65–91.

<sup>92</sup> Brief von Schede vom 27.08.1925, BITTEL (Anm. 91) 72.

<sup>93</sup> Brief von Rodenwaldt an Schede vom 24.04.1926, BITTEL (Anm. 91) 73.

<sup>94</sup> Zu ihrer Geschichte W. GRÜNHAGEN, Abteilung Madrid, in: Beiträge (Anm. 1) 117–165;

der frühchristlich-byzantinischen Sammlung der Berliner Museen, angestellt. Damit wurde ein ausgewiesener Fachmann auf dem Gebiet des frühchristlich-frühmittelalterlichen Spaniens berufen: eine größere Wirksamkeit konnte das Institut jedoch bis 1945 auf Grund der Kriegsumstände nicht mehr entfalten.

Seit 1929 gehörte auch das schon 1907 gegründete „Deutsche Institut für Ägyptische Altertumskunde“ in Kairo als Abteilung zum DAI<sup>95</sup>. Obwohl sich die Abteilung der „Pflege aller Kulturen ... deren Spuren in den Denkmälern Ägyptens vorhanden sind“ widmen sollte und der Koptologe Carl Schmidt Mitglied der Fachkommission der Abteilung war, spielte dort die Erforschung des koptisch-christlichen Ägyptens anscheinend keine Rolle<sup>96</sup>. Immerhin erhielt im Jahre 1931/32 Dora Zuntz, die sich mit koptischer Kunst beschäftigte, das Reise-Stipendium für Ägyptologie, sie hatte eigentlich das christlich-archäologische Stipendium beantragt<sup>97</sup>.

### 3. Die Christliche Archäologie am Deutschen Archäologischen Institut nach dem 2. Weltkrieg

Nach dem Tode Joseph Sauer 1949 war von 1950–65 Theodor Klauser<sup>98</sup> als Fachvertreter für Christliche Archäologie Mitglied der Zentraldirektion des DAI<sup>99</sup>. Klausers Rolle als „Wissenschafts-Manager“ kann für den wissenschaftlichen Wiederaufbau der Nachkriegsjahre kaum überschätzt werden, saß er doch in zahlreichen Gremien und hatte einen „direkten Draht“ zu den Ministerien in Bonn und Düsseldorf. Hier übernahm er eine ähnliche, wenn nicht gar noch mächtigere Rolle als Joseph Sauer in der Vorkriegszeit, im DAI konnte er jedoch ohne einen Verbündeten wie Rodenwaldt eher weniger ausrichten.

Die wichtigste Figur auf dem Gebiet der deutschen Christlichen Archäologie nach dem 2. Weltkrieg sollte jedoch Friedrich Wilhelm Deichmann werden. Er war schon 1945 nach Rom zurückgekehrt und hatte sich u. a. mit einem Biblio-

T. ULBERT, Die Bedeutung Helmut Schlunks für die frühchristliche Archäologie Spaniens, in: *Madriider Mitteilungen* 36 (1995) 60–65.

<sup>95</sup> Zu ihrer Geschichte W. KAISER, Abteilung Kairo, in: *Beiträge (Anm. 1)* 93–116; DERS., 75 Jahre Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907–1982 (Mainz 1982).

<sup>96</sup> Jahresbericht 1929/30, V. XII. – Als erster Koptologe arbeitete dort 1958–63 Martin Krause, von 1965–98 Peter Grossmann als Bauforscher, der sich überwiegend mit christlichen Denkmälern befaßte.

<sup>97</sup> Archiv DAI Berlin, Biographica-Mappe Zuntz; für das „christliche“ Stipendium kam sie anscheinend nicht in Frage, da sie Jüdin war, s. Tagebuch J. Sauer, 20.04.1931, Universitätsarchiv Freiburg C 67/29, 41.

<sup>98</sup> Zu Klauser fehlt eine umfassende Biographie; s. E. DASSMANN, Theodor Klauser, in: *JAC* 27/28 (1984/85) 5–23; F. W. DEICHMANN, Theodor Klauser, in: *RM* 92 (1985) 1–8.

<sup>99</sup> In dieser Rolle folgten ihm Johannes Kollwitz (1965–68), Bernhard Kötting (1971–80), Hans Belting (1980–85), Josef Engemann (1986–96) und Christine Stube (1996–). F. W. Deichmann war von 1968–73 Mitglied der Zentraldirektion, jedoch als „Vertreter der nicht in leitender Stellung tätigen“.

thekarsposten an der beschlagnahmten Bibliothek des DAI über Wasser gehalten. Seit 1949 wurde er immerhin vom DAI mit einem Forschungsstipendium mit dem vagen Titel „Forschungen zur Entstehung des Kirchengebäudes“ gefördert, jedoch ohne Anstellung. Nach der Wiedereröffnung des DAI in Rom am 9. Dezember 1953 machte man ihn keineswegs wieder zum Referenten an der Abteilung Rom<sup>100</sup>, sondern er erhielt 1954 die Stellung eines „Referenten für Christliche Archäologie“ bei der Zentrale des DAI in Berlin mit Dienstsitz Rom<sup>101</sup>. Er entwickelte sofort eine rege Tätigkeit, nahm die Arbeiten der Vorkriegszeit an den Zentralbauten, die Grabung an Tor Pignattara und seine Forschungen in Ravenna wieder auf, begann noch 1954 im Auftrag der Zentralkommission die Arbeiten an einem „Repertorium der Christlich-Antiken Sarkophage“, das das unhandliche und durch die neueren Forschungen überholte Werk von Wilpert ersetzen sollte. Seit 1955 hatte er dazu noch den archäologisch-kunst-historischen Teil der Bibliographie der Byzantinischen Zeitschrift übernommen, deren Mitherausgeber er von 1963–80 war. Auf die Initiative Deichmanns, der bereits 1936 mit Armin von Gerkan die Menasstadt in der Ägyptischen Wüste untersucht hatte, und Theodor Klauser, der für die finanzielle Ausstattung sorgte, begann seit 1964 als Gemeinschaftsunternehmen der Abteilung Kairo des DAI und des Bonner Franz Joseph Dölger-Instituts die Erforschung dieses frühchristlichen Pilgerzentrums.

Stieg Deichmanns wissenschaftliche Reputation immer mehr, so stand dies jedoch in Missverhältnis zu seinem Rang als einfacher Referent. Klauser und Ernst Dinkler, die Vertreter der Christlichen Archäologie an den beiden Theologischen Fakultäten in Bonn, hatten schon 1954 dafür gesorgt, daß Deichmann eine Honorarprofessur in Bonn erhielt, damit er den Professorentitel führen konnte. Die beiden versuchten, für die Christliche Archäologie und insbesondere Deichmann auch am Institut eine verbesserte Stellung zu erreichen<sup>102</sup>.

Im Mai 1959 legten Klauser und Dinkler dem Präsidenten des Instituts eine „Denkschrift zur Wiedereinrichtung einer Assistentenstelle für Christliche Archäologie am DAI Rom“ vor<sup>103</sup>. Auf der Sitzung der Zentralkommission wurde dies jedoch vom damaligen Präsidenten Erich Boehringer mit der Begründung, „es

<sup>100</sup> Dies könnte mit seiner in Rom nicht immer positiv gesehenen Rolle bei der Wiedergewinnung der Bibliothek des DAI zusammenhängen, s. TH. FRÖHLICH, Das DAI in Rom in der Kriegs- und Nachkriegszeit bis zur Wiedereröffnung 1953, in: M. MATHEUS (Hg.), Deutsche Forschungs- und Kulturinstitute in Rom in der Nachkriegszeit (Tübingen 2007) 139–179, bes. 172. – Von 1953–56 war ein anderer Christliche Archäologe am römischen Institut tätig, Walter Nikolaus Schumacher, jedoch als Referent der Photoabteilung.

<sup>101</sup> Nach DEICHMANN (Anm. 98) 5 hatte auch darauf Klauser erheblichen Einfluß.

<sup>102</sup> Alle Schriftstücke betreffs des Vorgangs im Archiv des DAI Berlin 10–05 Neue Stellen; s. auch die Protokolle der Sitzungen der Zentralkommission vom 26.–28. 1. 1962, 15; 2.–3. 6. 1962, 5–6; 28.–30. 05. 1965, 3; 10.–12. 03. 1965, 11 sowie einen Aktenvermerk zur Direktorensitzung vom 23. 1. 1962; teilweise auch im Nachlass Klauser (Bonn, Franz Joseph Dölger-Institut) und im Nachlass Kollwitz (Universitätsarchiv Freiburg C 78/4).

<sup>103</sup> Dies auch im Namen der anderen deutschen Fachkollegen der Christlichen Archäologie (Carl Andresen, Marburg, Hans von Campenhausen, Heidelberg; Bernhard Kötting, Münster; Johannes Kollwitz, Freiburg).



entspräche nicht den Aufgaben des DAI, andere Fächer in den [Instituts-] Plan einzubauen“ abgelehnt. Hier wurde die Christliche Archäologie ganz offensichtlich nicht mehr als Aufgabe des DAI angesehen.

Dinkler und Klauser ließen den Mut jedoch nicht sinken und so schrieb Dinkler am 9. November 1961 dem Präsidenten Bittel einen Brief, in dem die deutschen Professoren für Christliche Archäologie ein eigenständiges „Christlich Archäologisches Institut“ innerhalb des DAI forderten. Deichmann sollte der Direktor dieses Instituts mit zwei Assistentenstellen werden; anzusiedeln sei es in Rom, aber unabhängig von der Abteilung Rom. Verhandlungen und Diskussionen – Klauser schlug etwa auch eine analoge Konstruktion wie die Kommission für Alte Geschichte des DAI vor – zogen sich bis 1965 hin, letztlich wurde daraus aber nichts. Die Macht der kleinen Fächer war nicht groß genug, um sich gegen die dominante Klassische Archäologie durchzusetzen. Ein Vorstoß Klauers, Dinkler zum zweiten Fachvertreter für Christliche Archäologie in der Zentraldirektion zu machen und so quasi einen Zustand wie zu Zeiten von Sauer und Lietzmann zu erreichen<sup>104</sup>, führte ebenfalls nicht zum Ziel. Deichmann erhielt den Titel eines Direktors *ad personam* erst 1973, ein Jahr vor seiner Pensionierung.

Die Situation der Christlichen Archäologie beim DAI sollte sich allerdings doch verbessern: Schon zum 17. Februar 1965 konnte an der Abteilung Istanbul eine Referentenstelle für Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte mit dem Kollwitz-Schüler Otto Feld besetzt werden<sup>105</sup>. Und zum 15. September 1965 wurde wieder eine Referentenstelle für Christliche Archäologie an der Abteilung Rom eingerichtet, die Hugo Brandenburg erhielt<sup>106</sup>, der vorher schon für das Repertorium der frühchristlichen Sarkophage in Rom tätig gewesen war. Im gleichen Jahr fand vom 5.–11. September 1965 der VII. Internationale Kongreß für Christliche Archäologie in Trier statt, der auf deutscher Seite vom DAI als Gastgeber veranstaltet wurde, treibende Kraft war auch hier wieder Theodor Klauser gewesen<sup>107</sup>.

Eine Situation wie in den 20er–30er Jahren, als die Christliche Archäologie sowohl aus wissenschaftlichem Interesse wie aus politischen Überlegungen im Gesamtinstitut einen wichtigen Platz einnahm, sollte sich jedoch nicht mehr wiederholen.

<sup>104</sup> Brief Klauser an Bittel 23.05.1965, Archiv DAI Berlin 16–01 Allgemeine Korrespondenz 1961–65 Briefe Ka–Ko.

<sup>105</sup> Bis 31.05.1969. Seine Nachfolger waren Urs Peschlow (1971–1975) und Philipp Niewöhner (2007–)

<sup>106</sup> Bis 30.09.1982. Seine Nachfolger waren Johannes G. Deckers (1983–1987), Gabriele Mietke (1989–1993), Jutta Dresken-Weiland (1993–1996) und Franz Alto Bauer (1997–2002, als „Referent für Spätantike und Frühmittelalter“).

<sup>107</sup> Siehe Akten des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Trier 5–11 September 1965 (= *Studi di Antichità Cristiana* 27) (Città del Vaticano/Berlin 1969); Mitglieder des deutschen Nationalausschusses waren neben Klauser Hans-Georg Beck, Erich Dinkler und Johannes Kollwitz; s. auch Deichman (Anm. 97) 7.

## Anhang 1: Adunanz zu christlich-archäologischen/spätantiken Themen im Deutschen Archäologischen Institut Rom

- 09.04.1886 Johannes Merz, Über den Christustyp auf altchristlichen Sarkophagen<sup>108</sup>  
 15.04.1887 (Palilien-Adunanz) Josef Strzygowski, Über die Barberini'sche Kopie des Calendariums des Chronographen vom Jahre 354<sup>109</sup>  
 23.12.1887 Johannes Ficker, Die Ergänzungen des Mosaiks von S. Giovanni in fonte zu Ravenna und ein altchristliches Sarkophagrelief daselbst<sup>110</sup>  
 13.01.1888 Edmond Le Blant, Altchristlicher Sarkophag in Beziers<sup>111</sup>  
 13.01.1888 Konrad Wernicke, Darstellungen der Magier auf altchristlichen Sarkophagen, dazu Johannes Ficker<sup>112</sup>  
 04.04.1889 Albert Ehrhard, Christliche Epigraphik von Constantinopel<sup>113</sup>  
 18.01.1889 Johannes Ficker, Die christlichen Sarkophage Spaniens<sup>114</sup>  
 01.02.1889 Giovanni Battista de Rossi, Die Mosaiken von S. Costanza<sup>115</sup>  
 11.04.1890 Johannes Ficker, Gewebe mit christlichen Darstellungen aus aegyptischen Gräbern<sup>116</sup>  
 17.02.1893 Josef Strzygowski, Säulen des Arcadius und Theodosius in Constantinopel<sup>117</sup>  
 22.01.1897 Hans Graeven, Porträt Amalsuntas in einem Elfenbeinrelief<sup>118</sup>  
 04.02.1898 Joseph Wilpert, Consulartracht im 4. und folgenden Jahrhunderten<sup>119</sup>  
 18.02.1898 Joseph Wipert, Das Pallium des Trachtgesetzes vom J. 382<sup>120</sup>  
 08.02.1901 Gerhard Ficker, Über ein Damasianisches Epigramm auf Petrus und Paulus<sup>121</sup>  
 22.02.1901 Joseph Wilpert, Topographie und Benennung der Katakomben zwischen der via Ardeatina und der Appia<sup>122</sup>  
 22.03.1901 Gerhard Ficker, Bild der Kreuzigung in S. Maria antiqua<sup>123</sup>  
 12.04.1901 Hartmann Grisar, Ausgrabungen in S. Saba<sup>124</sup>

<sup>108</sup> RM 1 (1886) 189–192 (mit Kurzfassung).

<sup>109</sup> RM 2 (1887) 152; s. J. STRZYGOWSKI, Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354 (= Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungs-Heft 1) (Berlin 1888).

<sup>110</sup> RM 2 (1887) 296–298 (mit Kurzfassung).

<sup>111</sup> RM 3 (1888) 93 (mit Kurzfassung).

<sup>112</sup> RM 3 (1888) 94 (mit Kurzfassungen).

<sup>113</sup> RM 4 (1889) 186. Die von ihm geplante Sammlung der christlich-griechischen Inschriften hat Ehrhard später nicht weitergeführt.

<sup>114</sup> RM 4 (1889) 77–78 (mit Kurzfassung).

<sup>115</sup> RM 4 (1889) 79.

<sup>116</sup> RM 5 (1890) 80–83 (mit Kurzfassung).

<sup>117</sup> RM 8 (1893) 101; s. J. STRZYGOWSKI, Die Säule des Arkadius in Konstantinopel, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 8 (1893) 231–249.

<sup>118</sup> RM 12 (1897) 83; s. H. GRAEVEN, Elfenbeinportraits der Königin Amalasintha, in: Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen 19 (1898) 82–88.

<sup>119</sup> RM 13 (1898) 96.

<sup>120</sup> RM 13 (1898) 96.

<sup>121</sup> RM 16 (1901) 94; s. G. FICKER, Bemerkungen zu einer Inschrift des Papstes Damasus, in: ZKG 22 (1901) 333–342.

<sup>122</sup> RM 16 (1901) 94; s. J. WILPERT, Beiträge zur christlichen Archäologie. 1. Topographische Studien über die christlichen Monumente der Appia und der Ardeatina, in: RQ 15 (1901) 32–49.

<sup>123</sup> RM 16 (1901) 96; s. G. FICKER, Ein neues Bild der Kreuzigung Christi, in: Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung Nr. 109, 1901.

<sup>124</sup> RM 16 (1901) 96.

- 21.02.1902 Joseph Wilpert, Ein Katakombenbild aus Villa Massimo<sup>125</sup>  
 20.03.1903 Joseph Wilpert, Die Crypta der Heiligen Markus und Marcellinus und das Grab der Familie des Papstes Damasus an der Via Ardeatina<sup>126</sup>  
 20.03.1903 Johannes Ficker, Altchristliche Funde aus Strassburg und Metz<sup>127</sup>  
 18.03.1904 Joseph Wilpert, Fresken aus dem Coemeterium Commodillae<sup>128</sup>  
 03.02.1905 Karl Michel, Die altchristlichen Kirchen von Pergamon<sup>129</sup>  
 15.03.1907 Arthur Haseloff, Die Mosaiken von Casaranello<sup>130</sup>  
 05.04.1907 Otto Schönewolf, Elfenbeinrelief in München<sup>131</sup>  
 11.12.1908 (Winckelmann-Adunanz) Joseph Wilpert, Die Mosaiken von S. Maria Maggiore<sup>132</sup>  
 05.02.1909 Franz Joseph Dölger, Christliche Baptisterien und antike Bäder, dazu Nikolaus Müller<sup>133</sup>  
 02.04.1909 Arthur Haseloff, Porträt einer Fürstin justinianischer Zeit<sup>134</sup>  
 18.02.1910 Wladimir von Grueneisen, Les fragments des compositions iconographiques et ornamentales de l'église de S. Marie antique (recherches et reconstructions)<sup>135</sup>  
 21.04.1911 Joseph Wilpert, Weltgericht von Cavallini<sup>136</sup>  
 20.12.1912 (Winckelmann-Adunanz) Joseph Wilpert, Die Mosaiken von S. Costanza<sup>137</sup>  
 1926/27 Adolf Kalsbach<sup>138</sup>  
 08.02.1927 Joseph Wilpert, Silberkelch von Antiochia und Becher im Schatz von Boscoreale<sup>139</sup>  
 1927/28 Adolf Kalsbach<sup>140</sup>  
 30.01.1929 Enrico Josi, Die wiederaufgefundenen Malereien vom Cimitero dei Giordani<sup>141</sup>

<sup>125</sup> RM 17 (1902) 98–99 (mit Kurzfassung).

<sup>126</sup> RM 17 (1902) 343.

<sup>127</sup> RM 17 (1902) 343.

<sup>128</sup> RM 19 (1904) 162.

<sup>129</sup> RM 19 (1904) 258 (mit Kurzfassung).

<sup>130</sup> RM 21 (1906) 402; s. A. HASELOFF, I mosaici di Casaranello, in: Bollettino d'arte 1 (1907) 22–27.

<sup>131</sup> RM 21 (1906) 402. Zu diesem Vortrag s. O. SCHÖNEWOLF, Briefe aus Kleinasien von einem Frihvollendeten (Berlin 1910) 70–71 (Brief an J. Ficker, Rom 12.04.1907): „Ich wollte den Leuten einen Einblick in unsere interessantesten Fragen gewähren, und es war für mich geradezu eine glänzende Genugtuung, daß auch die klassischen Archäologen sich aufs lebhafteste interessierten“. J. FICKER, in O. SCHÖNEWOLF, Die Darstellung der Auferstehung Christi (Leipzig 1909) IX.

<sup>132</sup> RM 23 (1908) 268.

<sup>133</sup> RM 23 (1908) 374.

<sup>134</sup> RM 23 (1908) 374.

<sup>135</sup> RM 24 (1909) 256–259 (mit Kurzfassung); s. W. DE GRÜNEISEN, Sainte Marie Antique (Rom 1910).

<sup>136</sup> RM 26 (1911) 329.

<sup>137</sup> RM 28 (1913) 128.

<sup>138</sup> Jahresbericht 1926/27, III.

<sup>139</sup> Jahresbericht 1926/27, III; Kirchliche Mitteilungen der katholischen deutschen Gemeinde in Rom 1–2, 1927–28, 17; s. J. WILPERT, Restauro di sculture cristiane antiche e antichità moderne, in: Rivista di Archeologia Cristiana 4 (1927) 310–330 u. DERS., Early Christian Sculpture: Its Restoration and Its Modern Manufacture, in: The Art Bulletin 9 (1926) 122–136.

<sup>140</sup> Jahresbericht 1927/28, III.

<sup>141</sup> RM 44 (1929) 322; s. E. JOSI, Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani, in: Rivista di Archeologia Cristiana 5 (1928) 167–230.

1929/30<sup>142</sup>

25.03.1931 Hans Peter L'Orange, Zur Portraitkunst der Spätantike<sup>143</sup>

24.02.1932 Armin von Gerkan, Zur Baugeschichte des Konstantinsbogens<sup>144</sup>

11.05.1932 Johnny Roosval, Versuch eines neuen chronologischen Systems der römisch-christlichen Sarkophage<sup>145</sup>

10.05.1933 Eugen Peterson, Der Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums<sup>146</sup>

06.12.1933 Michael Rostovzeff, Die biblischen Wandgemälde der Synagoge in Dura<sup>147</sup>

10.02.1937 Heinrich Fuhrmann, Frühe byzantinische Mosaikbilder<sup>148</sup>

15.12.1937 Friedrich Wilhelm Deichmann, Vom heidnischen Tempel zur frühchristlichen Kirche<sup>149</sup>

22.02.1939 Helmut Schlunk, Die Bauten der Westgoten in Spanien<sup>150</sup>

12.03.1941 Heinrich Fuhrmann, Zwischen Altertum und Mittelalter<sup>151</sup>

1941/42 Friedrich Wilhelm Deichmann, Zur europäischen Baukunst während der Völkerwanderungszeit<sup>152</sup>

<sup>142</sup> Jahresbericht 1929/30, IV: „Zu gemeinsamen Sitzungen verband sich das Institut mit ... den Mitgliedern des Priesterkollegiums am Campo Santo Teutonico“.

<sup>143</sup> RM 46 (1931) 305.

<sup>144</sup> RM 47 (1932) 269; s. H. P. L'ORANGE / A. VON GERKAN, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (Berlin 1939) 4–28.

<sup>145</sup> RM 47 (1932) 269; s. J. ROOSVAL, Petrus- och Moses-gruppen bland Roms sarkofager, in: Konsthistorisk tidskrift 1 (1932) 77–88.

<sup>146</sup> RM 48 (1933) 322.

<sup>147</sup> RM 48 (1933) 322; Annales Institutorum 6 (1933/34) 123–125 (mit Kurzfassung).

<sup>148</sup> RM 52 (1937) 278.

<sup>149</sup> RM 52 (1937) 278; s. F. W. DEICHMANN, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 54 (1939) 103–136.

<sup>150</sup> RM 54 (1939) 313.

<sup>151</sup> RM 57 (1942) 257.

<sup>152</sup> Annales Institutorum 15 (1941/42) 112.

Anhang 2: Aufsätze zu christlich-archäologischen/spätantiken Themen in  
Publikationen des Deutschen Archäologischen Instituts (bis 1965)

*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts,  
Römische Abteilung (RM)*

- NICOLAUS MÜLLER, Le catacombe degli Ebrei presso la via Appia Pignatelli, in: RM 1 (1886) 49–56.
- HANS GRAEVEN, Entstellte Consulardiptychen, in: RM 7 (1892) 204–221.
- JOSEPH FÜHRER, Ein Fund im Stadtgebiet des alten Syrakus, in: RM 10 (1895) 193–209.
- GEORG STUHLFAUTH, Bemerkungen von einer christlich-archäologischen Studienreise nach Malta und Nordafrika, in: RM 13 (1898) 275–304.
- JOSEPH FÜHRER, Altchristliche Begräbnisanlagen bei Ferla in Ostsizilien, in: RM 17 (1902) 110–121.
- JOSEF STRZYGOWSKI, Der Pinienzapfen als Wasserspeier, in: RM 18 (1903) 185–206.
- LUDWIG VON SYBEL, Zu den altchristlichen Sarkophagen, in: RM 24 (1909) 193–207.
- LUDWIG VON SYBEL, Die Magier aus dem Morgenland, in: RM 27 (1912) 311–329.
- STEPHAN BRASSLOFF, Zu den Katakombeninschriften von Monteverde, in: RM 28 (1913) 122–124.
- HANS GRAEVEN, Heidnische Diptychen (aus dem Nachlaß hg. von Richard Delbrueck), in: RM 28 (1913) 198–304.
- RICHARD DELBRUECK, Portraits byzantinischer Kaiserinnen, in: RM 28 (1913) 310–351.
- RICHARD DELBRUECK, Carmagnola, Porträt eines byzantinischen Kaisers, in: RM 29 (1914) 71–84.
- HANS NACHOD, Das Baptisterium von Casnosa, in: RM 30 (1915) 116–128.
- GERHART RODENWALDT, Eine spätantike Kunstströmung in Rom, in: RM 36/37 (1921/22) 58–110.
- LUDWIG VON SYBEL, Zum Ursprung christlicher Kunst, in: RM 38/39 (1923/24) 249–263.
- KARL LEHMANN-HARTLEBEN, Bellerophon und die Reiterheiligen, in: RM 38/39 (1923/24) 264–280.
- HANS ACHELIS, Die römischen Katakombenbilder des Museo Comunale in Catania, in: RM 42 (1927) 148–162.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Der Eingang zum „Hypogaeum Flaviorum“, in: RM 43 (1928) 1–12.
- KASMIERZ MICHALOWSKI, Zum Sarkophag aus S. Constanza, in: RM 43 (1928) 131–146.
- HANS PETER L'ORANGE, Ein Portrait des Kaisers Diokletian, in: RM 44 (1929) 180–193.
- OSKAR THULIN, Die Christus-Statuette im Museo Nazionale Romano, in: RM 44 (1929) 201–259.
- STEPHAN POGLAYEN-NEUWALL, Über die ursprünglichen Besitzer des spätantiken Silberfundes von Esquilin und seine Datierung, in: RM 45 (1930) 124–136.
- HARALD KOETHE, Zum Mausoleum der weströmischen Dynastie bei Alt-Sankt Peter, in: RM 46 (1931) 9–26.
- RUDOLF M. RIEFSTAHL, Ein Knüpftappich spätantiker Tradition aus Ägypten im Metropolitan Museum zu New York, in: RM 48 (1933) 127–152.
- FRIEDRICH VON LORENTZ, Theoderich – nicht Justinian, in: RM 50 (1935) 339–347.
- HANS VON SCHOENEBECK, Die christliche Sarkophagplastik unter Konstantin, in: RM 51 (1936) 238–336.
- HANS PETER L'ORANGE, Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum, in: RM 53 (1938) 1–34.

- HEINRICH FUHRMANN, Zum Bildniss des Kaisers Diocletian, in RM 54 (1938) 35–45.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN / ARNOLD TSCHIRA, Die frühchristlichen Basen und Kapitelle von S. Paolo fuori le mura, in: RM 54 (1939) 99–111.
- HEINRICH FUHRMANN, Studien zu den Consulardiptychen verwandten Denkmälern I, in: RM 54 (1939) 161–175.
- HEINRICH FUHRMANN, Studien zu den Consulardiptychen verwandten Denkmälern II, in: RM 55 (1940) 92–99.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Ein spätantiker Porträtkopf, in: RM 55 (1940) 237–239.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Säule und Ordnung in der frühchristlichen Architektur, in: RM 55 (1940) 114–130.
- ARNOLD TSCHIRA, Die ursprüngliche Gestalt des Baptisteriums an der Lateransbasilika, in: RM 56 (1941) 116–121.
- GERHART RODENWALDT, Sarkophagprobleme, in: RM 58 (1943) 1–26.
- JOSEPH VOGT, Streitfragen um Konstantin den Großen, in: RM 58 (1943) 190–203.
- SIEGFRIED FUCHS, Ein Bildnis des Athalarich im Museo Civico zu Forlì, in: RM 58 (1943) 245–257.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Die Entstehung von Salvatorkirche und Clitumnustempel bei Spoleto, in: RM 58 (1943) 106–148.
- MICHAEL STETTNER, Zur Rekonstruktion von S. Costanza, in: RM 58 (1943) 76–86.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Zu S. Anastasia in Rom, in: RM 58 (1943) 151–152.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Zur Datierung der Unterkirche von S. Clemente in Rom, in: RM 58 (1943) 153–156.
- THEODOR KLAUSER, Aurum Coronarium, in: RM 59 (1944 [1948]) 129–153.
- JOHANNES KOLLWITZ, Zwei römische Portraits vortetrarchischer Zeit, in: RM 59 (1944 [1948]) 155–158.
- WALTER NIKOLAUS SCHUMACHER, Zum Sarkophag eines christlichen Konsuls, in: RM 65 (1958) 100–120.
- WALTER NIKOLAUS SCHUMACHER, Altchristliche Giebelkompositionen, in: RM 67 (1960) 133–149.
- PETER GROSSMANN, Zum Narthex von S. Giovanni Evangelista in Ravenna, in: RM 71 (1964) 206–228.

*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts (JdI)*

- JOSEF STRZYGOWSKI, Das Goldene Tor in Konstantinopel, in: JdI 8 (1893) 1–39.
- JOSEF STRZYGOWSKI, Die Säule des Arkadius in Konstantinopel, in: JdI 8 (1893) 231–249.
- KARL WULZINGER, Byzantinische Substruktionen Konstantinopels, in: JdI 28 (1913) 370–395.
- FRIEDRICH DREXEL, Über einen spätantiken Silberteller mit mythologischer Darstellung, in: JdI 30 (1915) 192–211.
- GERHART RODENWALDT, Der Belgrader Kameo, in: JdI 37 (1922) 17–38.
- HANS VON SCHOENEBECK, Ein christlicher Sarkophag aus St. Guilhem, in: JdI 47 (1932) 97–125.
- DANIEL KRENCKER, War das Oktogon der Wallfahrtskirche des Simon Stylites in Kal'at Sim'an überdeckt?, in: JdI 49 (1934) 62–89.
- PAUL BUBERL, Die antiken Grundlagen der Miniaturen des Wiener Dioskurideskodex, in: JdI 51 (1936) 114–136.
- HEINZ KÄHLER, Dekorative Arbeiten aus der Werkstatt des Konstantinsbogens, in: JdI 51 (1936) 180–201.
- EDMUND WEIGAND, Ein verkanntes Diptychon Symmachorum, in: JdI 52 (1937) 121–138.

- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, in: JdI 54 (1939) 103–136.
- GERHART RODENWALDT, Römische Reliefs – Vorstufen zur Spätantike, in: JdI 55 (1940) 12–43.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Giovanni Teminis Ansicht von Konstantinopel, in: JdI 57 (1942) 221–231.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Zur Stambulansicht des Giovanni Temini, in: JdI 59/60 (1944/45) 221–231.
- GERHART RODENWALDT, Zur Begrenzung und Gliederung der Spätantike, in: JdI 59/60 (1944/45) 81–87.
- GERHART RODENWALDT, Bemerkungen zu den Kaisermosaiken in San Vitale, in: JdI 59/60 (1944/45) 88–110.
- KLAUS WESSEL, Eine Gruppe oberitalischer Elfenbeinarbeiten, in: JdI 63/64 (1948/49) 111–160.
- HEINZ KÄHLER, Konstantin 313, in: JdI 67 (1952) 1–30.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN / ARNOLD TSCHIRA, Das Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus und Petrus an der Via Labicana in Rom, in: JdI 72 (1957) 44–110.
- KLAUS WESSEL, Das Kaiserinnenportrait im Castello Sforzesco zu Mailand, in: JdI 77 (1962) 240–255.
- ERIKA SIMON, Nonnos und das Elfenbeinkästchen von Veroli, in: JdI 79 (1964) 279–336.
- VICTOR H. ELBERN, Eine frühbyzantinische Reliefdarstellung des älteren Symeon Stylites, in: JdI 80 (1965) 280–304.
- CYRIL MANGO, Constantinopolitana, in: JdI 80 (1965) 305–336.

### *Archäologischer Anzeiger (AA)*

- HERMANN DESSAU, Die altchristliche Basilika der hlg. Salsa in Tipasa an der Küste Mauretaniens, in: AA 1900, 153.
- ERNST HERZFELD / SAMUEL GUYER, Archäologische Forschungsreise durch Kilikien, in: AA 1904, 433–450.
- ADOLF GOLDSCHMIDT, Illustrationen zu Vergils Eclogen, in: AA 1913, 477–478.
- CARL WATZINGER, Die historische Stellung der galiläischen Synagogen, in: AA 1914, 95–96.
- THEODOR WIEGAND, Die byzantinischen Kaiserpaläste zu Konstantinopel, in: AA 1914, 100–105.
- DANIEL KRENCKER, Reise in Nordsyrien, in: AA 1929, 169–182.
- GERHART RODENWALDT, Interpretatio christiana, in: AA 1933, 401–405.
- RICHARD DELBRUECK, Spätantike Kaiserporträts, in: AA 1933, 758–759.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Das Martyrion der Heiligen Karpos und Papylos zu Konstantinopel, in: AA 1934, 416–418.
- ROGER HINKS, Raum und Fläche im spätantiken Relief, in: AA 1936, 238–251.
- HANS PETER L'ORANGE, Rom und die Provinz in den spätantiken Reliefs des Konstantinsbogens, in: AA 1936, 595–609.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Zu den Bauten der Menasstadt, in: AA 1937, 75–86.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Ergebnisse einer kleinasiatischen Reise, in: AA 1937, 205–226.
- MARGARETHE GÜTSCHOW, Das Prätextatmuseum in Rom und seine Bedeutung für die Kunst der Spätantike, in: AA 1937, 481–496.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Funde byzantinischer Zeit [aus der Türkei], in: AA 1939, 176–207.

- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Funde byzantinischer Zeit [aus der Türkei], in: AA 1940, 589–596.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Zur Datierung der byzantinischen Reliefkeramik, in: AA 1941, 71–81.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Beobachtungen zur frühchristlichen Architektur in Syrien, in: AA 1941, 81–92.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Untersuchungen an spätrömischen Rundbauten in Rom und Latium, in: AA 1941, 733–748.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Funde byzantinischer Zeit [Archäologische Funde aus der Türkei 1940], in: AA 1941, 296–318.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Istanbul (Archäologische Funde, F), in: AA 1943, 251–255.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Grabungen im Bereich des Euphemia-Martyrions zu Konstantinopel, in: AA 1943, 255–289.
- FRITZ KRISCHEN, Theoderichs Palast bei Galatea, in: AA 1943, 459–472.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Byzantinische Zeit [Fund- und Forschungsbericht Türkei 1943], in: AA 1944, 71–81.
- KLAUS WESSEL, Das Haupt der Kirche. Zur Deutung ausgewählter frühchristlicher Bildwerke, in: AA 1950/51, 298–323.
- KLAUS WESSEL, Kranzgold und Lebenskronen, in: AA 1950/51, 103–114.
- KLAUS WESSEL, Kaiserkult und Christusbild, in: AA 1953, 118–136.
- JOHANNES KOLLWITZ, Die Grabungen in Resafa 1952, in: AA 1954, 119–138.
- JOHANNES KOLLWITZ, Die Grabungen in Resafa Herbst 1954 und Herbst 1956, in: AA 1957, 63–110.
- JOHANNES KOLLWITZ, Die Grabungen in Resafa Frühjahr 1959 und Herbst 1961, in: AA 1963, 328–360.

*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (MdI)*

- TOBIAS DOHRN, Spätantikes Silber aus Britannien, in: MdI 2 (1949) 67–139.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Straßen und Quartiere Konstantinopels, in: MdI 3 (1950) 68–79.

*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts,  
Athenische Abteilung (AM)*

- EDMUND WEIGAND, Neue Untersuchungen über das Goldene Tor in Konstantinopel, in: AM 39 (1919) 1–64.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit, in: AM 54 (1929) 96–141.
- ALFONS MARIA SCHNEIDER, Ein spätantikes Frauenporträt, in: AM 62 (1937) 70–72.
- FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Die Basilika im Parthenon, in: AM 63/64 (1938/39) 127–139.

*Istanbuler Mitteilungen (IstMitt)*

- HEINRICH GERHARD FRANZ, Transennae als Fensterverschluss, ihre Entwicklung von der frühchristlichen bis zur islamischen Zeit, in: IstMitt 8 (1958) 65–81.
- SEMAVI EYICE, Neue Fragmente der Theodosiussäule, in: IstMitt 8 (1958) 144–147.
- WOLFGANG MÜLLER-WIENER, Mittelalterliche Befestigungen im südlichen Ionien, in: IstMitt 11 (1961) 5–122.



- GEORG SCHEJA, Hagia Sophia und Templum Salomonis, in: *IstMitt* 12 (1962) 44–58.
- WOLFGANG MÜLLER-WIENER, Die Stadtbefestigung von Izmir, Siğacık und Çandarlı, in: *IstMitt* 12 (1962) 59–114.
- OTTO FELD, Bericht über eine Reise durch Kilikien, in: *IstMitt* 13/14 (1963/64) 88–107.
- JÜRGEN CHRISTERN, Zum Verhältnis von Palasttriklinium und Kirche, in: *IstMitt* 13/14 (1963/64) 108–112.
- FERIDUN DIRIMTEKIN, Le local du Patriarcat à Sainte Sophie, in: *IstMitt* 13/14 (1963/64) 113–127.
- WACHTANG DJOBADZE, Vorläufiger Bericht über Grabungen und Untersuchungen in der Gegend von Antiochia am Orontes, in: *IstMitt* 15 (1965) 218–242.
- PETER GROSSMANN, Zum Atrium der Irenenkirche in Istanbul, in: *IstMitt* 15 (1965) 186–207.
- WOLFRAM KLEISS, Neue Befunde zur Chalkopratenkirche in Istanbul, in: *IstMitt* 15 (1965) 149–167.
- WOLFRAM KLEISS, Beobachtungen in der Hagia Sophia in Istanbul, in: *IstMitt* 15 (1965) 168–185.
- RUDOLF NAUMANN, Vorbericht über die Ausgrabungen zwischen Mese und Antiochus-Palast 1964 in Istanbul, in: *IstMitt* 15 (1965) 135–148.

Anhang 3: Die christlich-archäologischen Reisestipendiaten  
des Deutschen Archäologischen Instituts<sup>153</sup>

<i>Jahr</i>	<i>Name</i>	<i>Konf.</i>	<i>Promotions- ort</i>	<i>Lehrer</i>	<i>Berufl. Tätigkeit</i>
1877/78	Victor Schultze (1851–1937)	ev.	Leipzig		Prof. Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1878/79	Hermann Dopfffel (1851–1943)	ev.	Tübingen		Pfarrer
1879/80	Carl Erbes (1/2) (1853–1933)	ev.	Bonn		Pfarrer
1879/80	Heinrich Holtzinger (1/2) (1856–1940)	ev.	Tübingen		Prof., Kunstgeschichte
1880/81	Otto Pohl (1852–)	ev.	Göttingen		
1881/82	Otto Pohl				
1882/83	Nicolaus Müller (1857–1912)	ev.	Erlangen Leipzig		Prof. Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1883/84	Bernhard Moritz (1859–1939)	ev.	Berlin		Orientalist
1884/85	Bernhard Moritz				
1885/86	Johannes Merz (1857–1929)	ev.	Tübingen		Pfarrer, Kirchenpräsident
1886/87	Johannes Ficker (1861–1944)	ev.	Leipzig		Prof., Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1887/88	Johannes Ficker				
1888/89	Albert Ehrhard (1862–1940)	kath.	Würzburg		Prof., Kirchengeschichte, Patrologie
1889/90	Gerhard Ficker (1865–1934)	ev.	Leipzig	A. Springer	Prof., Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1890/91	Hans Achelis (1865–1937)	ev.	Marburg	L. von Sybel	Prof., Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1891/92	Joseph Führer (1858–1903)	kath.	Erlangen		Lehrer
1892/93	Arnold Breymann (1866–1933)	ev.	Göttingen	N. Müller	Lehrer
1893/94	Ernst Steinmann (1866–1934)	ev.	Leipzig	A. Springer	Kunstgeschichte; Direktor der Bibliotheca Hertziana
1894/95	Carl Schmidt (1868–1938)	ev.	Berlin	A. von Har- nack	Prof., Koptologie, Kirchen- geschichte
1895/96	Carl Schmidt				

<sup>153</sup> Die Unterlagen (Bewerbungen, Gutachten, Reiseberichte) aller Reisestipendiaten befinden sich in den Biographica-Mappen im Archiv des DAI Berlin.

<i>Jahr</i>	<i>Name</i>	<i>Konf.</i>	<i>Promotionsort</i>	<i>Lehrer</i>	<i>Berufl. Tätigkeit</i>
1896/97	Georg Stuhlfauth (1870–1942)	ev.	Straßburg	J. Ficker	Prof., Christliche Archäologie
1897/98	Julius Kurth (1870–1949)	ev.	Berlin	N. Müller	Pfarrer
1898/99	Hermann Vopel (1828–1928)	ev.	Straßburg	J. Ficker	Pfarrer
1899/ 1900	Hermann Vopel	ev.			
1900/01	Joseph Sauer (1872–1949)	kath.	Freiburg	F. X. Kraus	Prof., Christliche Archäologie u. Patrologie
1901/02	Willy Lüdtke (1875–1945)	ev.	Greifswald	V. Schultze	Bibliothekar
1902/03	Adolf Krücke (1875–1960)	ev.	Erlangen (Berlin)	A. Flach / N. Müller	Lehrer
1903/04	Karl Michel (1875–1946)	ev.	Straßburg	J. Ficker	Pfarrer
1904/05	Joseph Wittig (1879–1949)	kath.	Breslau		Prof., Alte Kirchengeschichte
1905/06	Karl Michel (1/2)	ev.			
1906/07	Otto Schönewolf (1879–1908)	ev.	Straßburg	J. Ficker	Pfarrer
1907/08	Otto Schönewolf				
1908/09	Carola Barth (1879–1959)	ev.	Jena	H. Lietzmann	Lehrerin
1909/10	Hugo Kehrer (1876–1967)	ev.	Heidelberg	H. Thode	Prof., Kunstgeschichte
1910/11	Rudolf Michel (1880–1938)	ev.	Straßburg	G. Dehio / J. Ficker	Pfarrer
1911/12	Edmund Weigand (1887–1950)	kath.	München	A. Heisenberg / P. Wolters	Prof., Christliche Archäologie u. byz. Kunstgeschichte
1912/13	Edmund Weigand				
1913/14	Hans Kunze (1882–1976)	ev.	Straßburg	G. Dehio / J. Ficker	Pfarrer
1914/15	(kein CA)				
1915/16	(kein CA)				
1916–21	(keine Reisestipendien)				
1921/22	Wolfgang Fritz Vollbach (1892–1988)	kath.	Gießen		Kunstgeschichte, Museumsdirektor
1922/23	(kein CA)				
1923/24	(kein CA)				

<i>Jahr</i>	<i>Name</i>	<i>Konf.</i>	<i>Promotionsort</i>	<i>Lehrer</i>	<i>Berufl. Tätigkeit</i>
1924/25	(kein CA)				
1925/ 26 <sup>154</sup>	Theodor Klausner (1894–1984)	kath.	Münster	F. J. Dölger	Prof., Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1926/27	Alfons Maria Schneider (1896–1952)	kath.	Freiburg	J. Sauer	Prof., Christliche Archäologie u. byz. Kunstgeschichte
1927/28	Oskar Thulin (1898–1971)	ev.	Halle	J. Ficker	Prof., Kirchengeschichte, Christliche Archäologie
1928/29	Harald Koethe (1904–1944)	ev.	Marburg	R. Hamann	Prof., Provinzialrömische Archäologie
1929/30	Paul Markthaler (1899–1930)	kath.	München	H. Wölfflin	Christliche Archäologie
1930/31	Kurt Weitzmann (1904–1993)	ev.	Berlin	A. Goldschmidt	Prof., Byz. Kunstgeschichte
1931/32	Ernst Schäfer (1902–1996)	ev.	Leipzig	H. Achelis	Prof., Christliche Archäologie
1932/33	Johannes Kollwitz (1903–1968)	kath.	Freiburg	J. Sauer	Prof., Christliche Archäologie
1933/34	Hans Ulrich von Schoenebeck (1904–1944)	ev.	Berlin	A. Goldschmidt/ G. Rodenwaldt	Klassische Archäologie
1934/35	Friedrich Gerke (1900–1966)	ev.	Berlin	A. von Harnack / H. Lietzmann	Prof., Christliche Archäologie, Kunstgeschichte
1935/36	Friedrich Wilhelm Deichmann (1909–1993)	ev.	Halle	P. Frankl	Christliche Archäologie
1936/37	Karl Hermann Schelke (1908–1988)	kath.	Tübingen	O. Weinreich	Prof., Neues Testament
1937/38	(kein CA)				
1938/39	Erich Dinkler (1909–1981)	ev.	Heidelberg		Prof., Kirchengeschichte, Neues Testament, Christliche Archäologie
1939/ 40 <sup>155</sup>	Walter Bader (1901–1986)	kath.	Bonn		Kunstgeschichte, Denkmal- pfleger
1940/41	Hermann Gombert (1909–2001)	kath.	Freiburg	J. Sauer	Kunstgeschichte, Museums- direktor

<sup>154</sup> Der Christliche Archäologe Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942), Schüler von H. Lietzmann in Jena, erhielt in diesem Jahr ein Reisestipendium für Klass. Archäologie, Jahresbericht 1925, II.

<sup>155</sup> Die Stipendien 1939/40, 1940/41 u. 1944/45 konnten auf Grund des Krieges nicht angetreten werden.

Jahr	Name	Konf.	Promotionsort	Lehrer	Berufl. Tätigkeit
1941/42	(kein CA)				
1942/43	(kein CA)				
1943/44	(kein CA)				
1944/45	Klaus Wessel (1916–1987)	ev.	Berlin	F. Gerke	Prof., Christliche Archäologie u. byz. Kunstgeschichte

Nach dem Krieg wurde das Reisestipendium nicht mehr nach Fachgebieten ausgeschrieben, jedoch erhielten immer wieder Christliche Archäologen das Stipendium:

- 1956/57 Christa Ihm
- 1960/61 Brigitte Briesenick
- 1961/62 Jürgen Christern (1928–1983); Otto-Karl Werkmeister; Marcell Restle
- 1963/64 Hugo Brandenburg
- 1972/73 Claudia Nauerth
- 1975/76 Wolfgang Wischmeyer
- 1987/88 Gabriele Mietke, Sabine Noack
- 1990/91 Achim Arbeiter
- 1991/92 Jutta Dresken-Weiland
- 1992/93 Martin Dennert
- 1998/99 Sebastian Ristow
- 2000/01 Ute Versteegen

# Eugenio Pacelli und Adolf Kardinal Bertram vor dem Hintergrund der Verhandlungen zum Preußenkonkordat

Von JOHANNES DAMBACHER

## 1. Ein spannungsvolles Verhältnis – Der Abschlussbericht Pacellis von 1929

In seinem Abschlussbericht über die Lage der Kirche in Deutschland 1929 widmete Nuntius Eugenio Pacelli<sup>1</sup> „den umfangreichsten und wohl auch bedeutendsten“<sup>2</sup> Teil einer Beurteilung des deutschen Episkopats. Diese umfasste stets drei Themenbereiche je Oberhirte: Pacelli gab Auskunft über Ausbildung und Lehre des jeweiligen Bischofs, über dessen Ergebenheit gegenüber Rom, sowie über seinen Charakter und seine Lebensführung. In diesem Bericht wurde ausgerechnet dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Breslauer Bischof Adolf Bertram<sup>3</sup> eine außergewöhnlich negative Bewertung zuteil. Ihm attestierte der Nuntius einen „nicht leichten, autoritären und empfindlichen“<sup>4</sup> Charakter.

Diese wenig beschönigte Wesensbeschreibung verweist bereits auf das spannungsreiche persönliche Verhältnis der beiden Kirchenmänner. Für sich genommen mag dies kaum erstaunlich sein, bedenkt man, dass in Bertram und Pacelli zwei in ihrem Ressort sehr dominante Persönlichkeiten aufeinander trafen. Schwerer fiel jedoch die Tatsache ins Gewicht, dass der Apostolische Nuntius Bertrams Loyalität gegenüber Rom offen in Frage stellte: „Seine Eminenz Bertram hat übrigens die hervorragende Neigung, alles selbst zu tun und dabei,

---

<sup>1</sup> Pacelli, Eugenio (1876–1956), Studium der Philosophie und Theologie u. a. an der Gregoriana und kanonisches Recht an der kirchenrechtlichen Fakultät S. Apollinare. 1899 Priesterweihe, 1901 Dr. theol. und Dr. iur. utr. 1902, Apprendista der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten unter Mariano Rampolla und Pietro Gasparri, 1904 Päpstlicher Geheimekammerer und Sekretär des Collegium Consultorum, 1909–1914 Professor für kirchliche Diplomatie an der Päpstlichen Diplomatenaakademie, Mitarbeit am CIC, 1917 Nuntius von Bayern und Titularerzbischof von Sardes, 1920 Nuntius des Deutschen Reiches, 1925 Übersiedlung nach Berlin und Nuntius von Preußen, 1929 Ernennung zum Kardinal, 1930 Kardinalstaatssekretär, 1939 Wahl zum Papst (Pius XII.). Zu ihm: H. ALTMANN, Art. Pacelli, in: BBKL 7 (1994) 682–699.

<sup>2</sup> E. PACELLI, Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, hg. von H. WOLF und K. UNTERBURGER (Paderborn u. a. 2006) 60.

<sup>3</sup> Bertram, Adolf (1859–1945), 1877–1881 Studium der Theologie in Würzburg und München, 1881 Priesterweihe in Würzburg, 1882–1884 Studium des kanonischen Rechts in Rom zum Dr. jur. can., anschl. Eintritt ins Hildesheimer Generalvikariat, 1894 Domkapitular, 1905 Generalvikar, 1906 Bischof von Hildesheim, 1914 Fürstbischof von Breslau, 1916 Kardinalsernennung (1919 Publikation), seit 1919 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz. Zu ihm: B. STASIEWSKI, Art. Bertram, in: GATZ B 1803, 43–47.

<sup>4</sup> Pacelli (wie Anm. 2) 219.

soweit er kann, sogar den Heiligen Stuhl gern außen vor zu lassen (außer in dem Fall in dem er ihn braucht um seine eigene Verantwortung zu überdecken)<sup>5</sup>. Diese Einschätzung geht über die Verarbeitung persönlicher Antipathien hinaus. Sie unterstellt dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz eine systematische, anhand konkreter Ereignisse nachweisbare Vorgehensweise.

Zur richtigen Einordnung der Schärfe dieser Aussage darf der temporäre Kontext ihrer Entstehung nicht außer Acht gelassen werden. Die Amtszeit sowohl Pacellis als auch Bertrams fiel in einen Zeitraum, der von der Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland geprägt war. Die Weimarer Reichsverfassung von 1919 markierte einen Wendepunkt in der deutschen Kirchenpolitik: Die Zentrumsabgeordneten hatten auf der Nationalversammlung eine gemäßigte Trennung von Staat und Kirche erreicht<sup>6</sup>. So genoss die Kirche weiterhin die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft mit allen damit verbundenen Privilegien. Gleichzeitig wurde der Rückzug der Politik aus innerkirchlichen Angelegenheiten veranlasst<sup>7</sup>.

Die Reichsverfassung hatte der Kirche ungeahnte Freiräume verschafft. Da das Kompromissmodell zwischen Staatskirche und Laizismus bis zu diesem Zeitpunkt jedoch beispiellos war, waren die konkreten Ausmaße der neu gewonnenen Unabhängigkeit völlig ungeklärt. Die Kirche stand deshalb vor allem mit den Landesregierungen vor schwierigen Verhandlungen. Ebenso ungelöst war die Frage, welche kirchliche Instanz das entstandene Machtvakuum ausfüllen könnte. Dieser Umstand traf insbesondere auf die katholische Kirche in Preußen zu. Hier war seit 1920 sowohl die Fuldaer Bischofskonferenz als auch die römische Kurie bestrebt, über Verhandlungen mit der preußischen Regierung ihren Einflussbereich zu vergrößern. Die Bischofskonferenz bemühte sich um eine Reform der innerstaatlichen Gesetzgebung im Sinne der Weimarer Reichsverfassung. An erster Stelle stand hierbei deren Forderung nach Abschaffung der Kulturkampfgesetze, die in Preußen zum Teil nach wie vor in Kraft waren. Rom sah in der Neubildung der deutschen Republik eine Gelegenheit, alte völkerrechtliche Vereinbarungen nach Maßgabe des kurz zuvor erstellten CIC von 1917 grundlegend umzugestalten<sup>8</sup>. Mit dieser Aufgabe war der Münchner Nuntius Eugenio Pacelli betraut worden. Seit 1920 bemühte er sich intensiv um Konkordatsverhandlungen mit der preußischen Regierung. Grundsätzlich waren die Kompetenzbereiche für diese Reformgespräche also abgesteckt – für Konflikte sorgte die Überschreitung dieser Ressorts. Der Heilige Stuhl war an den Verhandlungen der Bischöfe mit Preußen durchaus interessiert und noch mehr war der Episkopat um eine Beteiligung an den Konkordatsverhandlungen

<sup>5</sup> Ebd. 223.

<sup>6</sup> Vgl. J. V. BREDT, *Der Geist der deutschen Reichsverfassung* (Berlin 1924) 30, 71.

<sup>7</sup> Vgl. Art. 137 WRV in: E. R. HUBER (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 4 (Stuttgart u. a. 1991) 171.

<sup>8</sup> Vgl. D. GOLOMBEK, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats* (1929) (= VKZG.B 4) (Mainz 1970) XXI. Vgl. auch G. MAY, *Die Konkordatspolitik des Heiligen Stuhls von 1918 bis 1974*, in: H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 7 (Freiburg i. Br. u. a. 1979) 181–186.

bemüht. Dabei ging es zentral um die Frage, ob die Kirche in Preußen nun, da sie sich von staatlicher Ingerenz befreit hatte, in stärkere römische Abhängigkeit geraten oder ob es ihr gelingen würde, ihre teilkirchlichen Spezifika gegenüber dem Heiligen Stuhl zu wahren. Vor dem Hintergrund dieser Konstellation wird im Folgenden das Verhältnis zwischen Bertram und Pacelli von 1920 bis 1929 beleuchtet. Zentral wird dabei analysiert werden müssen, welche Rolle Bertram in den von Pacelli geführten Konkordatsverhandlungen mit Preußen spielte.

Die Studie stützt sich in erster Linie auf die inzwischen freigegebenen Überlieferungen des päpstlichen Staatssekretariats sowie der Berliner Nuntiatur im Vatikanischen Geheimarchiv. Sie ist im Rahmen einer umfassenden Untersuchung zu den Verhandlungen über das Preußische Konkordat unter Berücksichtigung der vatikanischen Dokumente entstanden<sup>9</sup>.

## 2. Verhandlungen zum Gesetz über die kirchliche Vermögensverwaltung, oder: „über die hervorstechende Neigung“ Bertrams, „alles selbst zu tun und dabei, soweit er kann, sogar den Heiligen Stuhl gern außen vor zu lassen ...“<sup>10</sup>

Als exemplarischen Beleg für die oben zitierte Charakterisierung Bertrams führte Pacelli Erfahrungen an, die er im Zusammenhang mit dem Erlass des „Gesetzes zur Verwaltung kirchlicher Güter“ in Preußen von 1924 gemacht hatte<sup>11</sup>. Keinen anderen Einzelfall stellte der Nuntius im Hinblick auf Bertram so ausführlich dar. Das allein zeigt, wie stark er das Verhältnis zwischen Pacelli und Bertram getrübt haben musste. Was war geschehen?

In der Fuldaer Bischofskonferenz hatte sich nach erfolglosen Verhandlungsbemühungen mit der preußischen Regierung im Jahr 1922 allmählich Frustration breit gemacht. Durch eine gezielte Verschleppungstaktik war es den staatlichen

<sup>9</sup> J. DAMBACHER, Die Verhandlungen zum Preußenkonkordat. Nach vatikanischen Akten (Diplomarbeit Würzburg 2008). Die Studie wurde von Prof. Dr. Dominik Burkard, Würzburg, angeregt und betreut. Sie wird derzeit für den Druck überarbeitet und durch weiteres Quellenmaterial ergänzt. – Die bisherige Forschung über die Verhandlungen zum Preußenkonkordat stützte sich im Wesentlichen auf Quellen aus deutschen Staats- und Diözesanarchiven. Zu nennen sind insbesondere die beiden Monographien von GOLOMBEK (Anm. 8) und H. MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche (= VKZG.B 27) (Mainz 1979). Nach der vollständigen Öffnung der Vatikanischen Archive im Jahr 2003 kann der bisherige Forschungsstand nun durch die wichtige Perspektive des Heiligen Stuhls und dessen Verhandlungsführers Eugenio Pacelli ergänzt werden. Einen ersten Beitrag in diese Richtung bezüglich der Reichskonkordatsverhandlungen leistet der kürzlich herausgegebene Band von Th. BRECHENMACHER, Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente (= VKZG.B 109) (Paderborn u. a. 2007). Hinsichtlich einer aktuellen Ergänzung der Konkordatsverhandlungen mit Württemberg vgl. auch A. HAMERS, Die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in Württemberg von 1919 bis 1932 nach Lage der Akten in den Vatikanischen Archiven. Ein Beitrag zur Konkordatspolitik Eugenio Pacellis in Deutschland, in: RQ 102 (2007) 76–140.

<sup>10</sup> PACELLI (Anm. 2) 223.

<sup>11</sup> Ebd.



Unterhändlern gelungen, jeglicher Gesetzesreform auszuweichen. Zahlreiche Kulturkampfgesetze waren zumindest formal nach wie vor in Kraft, obwohl sie eindeutig gegen die Verfassung verstießen. Innerhalb der Bischofskonferenz kam mittlerweile die Befürchtung auf, die Regierung verfolge das Ziel, die betreffenden Gesetze mittels des Gewohnheitsrechts sozusagen durch die Hintertür wieder zu etablieren<sup>12</sup>. Strategisch war für den Staat dabei von Vorteil, dass ihm mit dem Episkopat und der römischen Kurie zwei kirchliche Interessengruppen gegenüber standen, deren interne Koordination anfangs große Mängel aufwies. Die preußischen Vertreter verstanden es, die beiden separat agierenden kirchlichen Parteien gegeneinander auszuspielen und so sämtliche Reformbemühungen zu blockieren. Diese Problematik war der Fuldaer Bischofskonferenz bekannt, weshalb sie in einem gemeinsamen Memorandum vom 24. Februar 1922 einen Großteil ihrer eigenen Bestrebungen in die Hände des vatikanischen Verhandlungsführers Eugenio Pacelli legte<sup>13</sup>. Durch die Bündelung der kirchlichen Kräfte in der Person des Nuntius rechneten sich die Bischöfe größere Erfolgchancen aus. Erstens sollte dadurch Geschlossenheit gegenüber der preußischen Regierung demonstriert werden. Zweitens verfügte die römische Kurie über mehr Mittel, um Berlin unter Druck zu setzen. Der Preis, den die Bischöfe dafür zu zahlen hatten, war freilich nicht unerheblich: Sie gaben die Möglichkeit der unmittelbaren Einflussnahme auf die Verhandlungen auf. Und, was unter Umständen noch folgenschwerer war: Sie gestanden damit Rom ihre eigene Schwäche gegenüber dem preußischen Staat ein. Um sich des Eindrucks der Unzulänglichkeit zu erwehren und das eigene Selbstbewusstsein zu stärken, maßen die Bischöfe den wenig Erfolg versprechenden Projekten, die unter ihrer Regie verblieben waren, besondere Bedeutung zu. Darunter fielen auch die Verhandlungen im Zusammenhang mit dem Gesetz zur kirchlichen Vermögensverwaltung, deren Leitung Kardinal Bertram anvertraut worden war<sup>14</sup>.

Im Januar 1921 hatte der preußische Kultusminister Haenisch<sup>15</sup> die Verhandlungen eingeleitet. Die Bischöfe äußerten sich im Memorandum vom 24. Januar 1922 auffallend zuversichtlich hinsichtlich des Verhandlungsverlaufs. In den folgenden Monaten wurden die Gespräche zwischen dem designierten Kultus-

<sup>12</sup> Bertram machte seinem Ärger über die preußische Hinhaltetaktik in einem Schreiben an Pacelli vom 4. 1. 1921 Luft. Vgl. H. HÜRTE (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933 (= VKZG.A 51) (Paderborn u. a. 2007) 402 f.

<sup>13</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 24. 1. 1922, Archivio della Nunziatura Apostolica in Berlino (ANB) 84, Fasc. 1, 1–7. Zur Bedeutung dieser Eingabe vgl. auch GOLOMBEK (Anm. 8) 18 und M. HÖHLE, Die Gründung des Bistums Berlin 1930 (= VKZG.B 73) (Paderborn u. a. 1996) 74.

<sup>14</sup> Vgl. Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz am 23.–25. 8. 1921, in: HÜRTE (Anm. 12) 341–356.

<sup>15</sup> Haenisch, Konrad (1876–1925), 1892–1925 Redakteur und Publizist, 1894–1925 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses (SPD), 1918–1921 preußischer Kultusminister, 1923–1925 Regierungspräsident in Wiesbaden und Vorsitzender des Deutschen Republikanischen Reichsbundes. Zu ihm: Vgl. W. HOFMANN, Art. Haenisch, in: NDB 7 (1966) 442–444.

minister Boelitz<sup>16</sup> und Kardinal Bertram sehr effektiv vorangetrieben, sodass beide dem Nuntius im Herbst von ersten Einigungserfolgen berichten konnten<sup>17</sup>. Am 2. März 1923 fand schließlich ein Treffen zwischen den Vertretern der westdeutschen Diözesen Preußens und den preußischen Unterhändlern statt, mit dem Ziel, einen Gesetzesentwurf zu erstellen, der dem Parlament zur Abstimmung vorgelegt werden sollte<sup>18</sup>.

Pacelli zeigte sich mit der dort ausgehandelten Version größtenteils zufrieden, er meldete gegenüber Kardinalstaatssekretär Gasparri<sup>19</sup> jedoch trotzdem Bedenken an. Sie betrafen insbesondere die Ebene der Kirchengemeinden. Unzufrieden war er damit, dass der Staat nach wie vor Einsicht in die Jahresrechnung der Diözesen und Kirchengemeinden nehmen konnte. Zudem störte er sich an der Aufteilung der Gemeindeverwaltung in Kirchenvorstand und Gemeindevertretung. Letztere betrachtete er als Relikt demokratischen Einflusses aus der Kulturkampfzeit, das den Verwaltungsablauf unnötig behindere. Ebenso unglücklich zeigte sich Pacelli über die Erwägungen, das passive Frauenwahlrecht in Bezug auf den Kirchenvorstand zu legitimieren<sup>20</sup>.

Seine Bedenken trug der Nuntius auch Bertram während einer Unterredung am 3. April 1923 in München vor. Bertram tat die Einwände jedoch als unbedenklich ab. Hingegen hob er die wesentlichen Verbesserungen gegenüber den alten Bestimmungen von 1875 bzw. 1876 hervor, deren ausreichende Würdigung durch den Nuntius er offenbar vermisste. Zwar seien dem Staat im Gesetzesentwurf gewisse Einflussmöglichkeiten erhalten geblieben, doch habe der Episkopat diese aus durchwegs „taktischen Erwägungen“, das heißt um der politischen Durchsetzbarkeit im Parlament willen, in Kauf genommen. Alles in allem habe „der Episkopat [...] in sehr gründlicher Weise gearbeitet.“<sup>21</sup>

An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass Pacelli mit seiner Kritik Bertram an

<sup>16</sup> Boelitz Otto (1876–1951), Studium der Theologie und Philosophie in Berlin u. a., Dr. phil., 1904–1921 Lehrtätigkeit an unterschiedlichen Schulen, 1919–1921 Mitglied der Verfassungsgebenden Preußischen Landesversammlung, bis 1932 Abgeordneter des Preußischen Landtags und kulturpolitischer Sprecher der DVP-Fraktion, 1921–1925 preußischer Kultusminister, 1925–1933 Direktor des Ibero-Amerikanischen Instituts in Berlin. Zu ihm: R. VIERHAUS (Hg.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie* 1 (2005) 781 f.

<sup>17</sup> Pacelli erwähnte die Note von Boelitz vom 27. 9. 1922 in seinem Bericht an Kardinalstaatssekretär Gasparri vom 30. 4. 1923; ANB 84, fasc. 3, fol. 41. Vgl. auch Bertram an Pacelli am 22. 10. 1922; ANB 84, fasc. 1, fol. 110–113.

<sup>18</sup> Vgl. anonymes Schreiben vom 2. 3. 1923; ANB 84, fasc. 3, fol. 49–56.

<sup>19</sup> Gasparri, Pietro (1852–1934), Studium in Rom, 1877 Priesterweihe, 1898 Ernennung zum Titularerzbischof von Caesarea in Palaestina und Apostol. Delegat von Peru, Ecuador und Bolivien, 1901 Kurialsekretär für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, 1904 Sekretär der Päpstlichen Kommission für Kodifizierung des Kanonischen Rechts, 1907 Aufnahme ins Kardinalskollegium, seit 1914 Kardinalstaatssekretär, 1914–1918 Präfekt des Apostolischen Palastes, 1917 Ernennung zum Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die authentische Auslegung des CIC, 1925 Ernennung zum Kardinalpräfekten der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten. Zu ihm: F. W. BAUTZ, Art. Gasparri, in: *BBKL* 2 (1990) 180 f.

<sup>20</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 30. 4. 1923, ANB 84, fasc. 3, fol. 44–48.

<sup>21</sup> Bertram an Pacelli am 22. 4. 1923; ANB 84, fasc. 3, fol. 41 f.

einem empfindlichen Punkt getroffen hatte. Vom unglücklichen Verlauf zahlreicher Reformbemühungen des preußischen Episkopats gezeichnet, wollte sich der Vorsitzende der Bischofskonferenz seinen ersten bedeutenden Verhandlungserfolg nicht schmälern lassen. Mehr noch: Offenbar steuerte er einer latenten Geringschätzung der diplomatischen Fähigkeiten der preußischen Bischöfe durch den Apostolischen Nuntius entgegen. Eine erste Verstimmung Bertrams über die Einmischung Pacellis ist jedenfalls nicht zu übersehen<sup>22</sup>.

Unterdessen wurden die Verhandlungen über das Gesetz zur kirchlichen Vermögensverwaltung unvermindert vorangetrieben. Auf der Bischofskonferenz im August 1923 wurde der Entwurf des preußischen Kultusministeriums eingehend besprochen<sup>23</sup>. Bertram ließ Pacelli wie üblich das Protokoll zukommen. Daraus ging hervor, dass sich am 22. August eine Kommission zu Besprechung der Änderungsvorschläge und zur Ausarbeitung eines finalen Gesetzestextes getroffen hatte. Sie bestand aus Konferenzmitgliedern und einem Ministerialreferenten. Pacelli wäre über den Inhalt dieser Unterredung in Unkenntnis geblieben, hätte ihn nicht der Limburger Bischof Kilian<sup>24</sup> in einem vertraulichen Schreiben nachträglich eingeweiht<sup>25</sup>. In einem Nebensatz erfuhr der Nuntius auf diesem Weg, dass Bertram auf Antrag Kilians hin von der Bischofskonferenz einstimmig beauftragt worden war, dem Heiligen Stuhl über den aktuellen Stand der Verhandlungen Bericht zu erstatten. Diesem Auftrag war Bertram jedoch nicht nachgekommen. Pacelli sah sich daher veranlasst, dem Hl. Stuhl am 4. November 1923 einen zweiten Bericht über den Verhandlungsstand vorzulegen<sup>26</sup>. Gasparri antwortete erst vier Monate später, allerdings Bezug nehmend auf Pacellis erste Eingabe vom 30. April 1923. Er teilte grundsätzlich die Sorgen Pacellis hinsichtlich der Inkompatibilität einiger Punkte des Gesetzesentwurfs mit dem kanonischen Recht, maß aber dem Verhandlungsgang insgesamt keinen

<sup>22</sup> Dies geht aus dem späteren Schreiben Pacellis an Gasparri vom 4. 11. 1923 hervor. Vgl. ANB 84, fasc. 3, fol. 75 f.

<sup>23</sup> Es wurde vor allem die Rolle des Klerus im Kirchenvorstand gestärkt und die Möglichkeit der Einsichtnahme der Staatsbehörde in die Verwaltung weiter beschränkt. Vgl. Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz vom 21.–23. August 1923, in: HÜRTE (Anm. 12) 510–523.

<sup>24</sup> Kilian, Augustin (1856–1930), Theologiestudium in Münster und München, 1881 Priesterweihe in Freising, 1883 bis 1884 Studium des Kirchenrechts an der Gregoriana in Rom, 1884 Dr. iur. can., 1884–90. Domkaplan in Limburg, 1890–99 Religionslehrer am Gymnasium in Montabaur, 1899 Wahl zum Domkapitular in Limburg, 1913–1930 Bischof von Limburg. Zu ihm: K. SCHATZ, Art. Kilian, in: GATZ (Anm. 3) 381–383.

<sup>25</sup> Datum und Inhalt des Schreibens Kilians an Pacelli vom 15. September 1923 gehen aus dem Bericht Pacellis an Gasparri vom 4. 11. 1923 hervor; ANB 84, fasc. 3, fol. 75 f. Bischof Kilian gehörte zum engeren Vertrautenkreis Pacellis. In dem Bericht des Nuntius über die Lage der Kirche in Deutschland 1929 wird der Limburger Bischof außergewöhnlich positiv beschrieben: „Ein Prälat von vornehmen Manieren, ein eifriger Hirte, ein guter Redner, er unterhält zu der Apostolischen Nuntiatur besonders herzliche Beziehungen.“ PACELLI (Anm. 2) 235. – Kilian war trotz heftiger Denunziationen Bischof von Limburg geworden. Vgl. dazu: D. BURKARD, Eltville – seine (geistlichen) Söhne und Stiefväter (die Bischöfe von Limburg). Festvortrag zum 650 jährigen Jubiläum von St. Peter und Paul, in: Rheingau-Forum 13/2 (2004) 18–25.

<sup>26</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 4. 11. 1923; ANB 84, fasc. 3, fol. 75 f.

allzu großen Stellenwert bei. Er riet Pacelli, sich aus Respekt vor der Verhandlungssouveränität des Episkopats grundsätzlich nicht in die laufenden Absprachen einzumischen. Allerdings wünschte er eine informelle Mitteilung über den Inhalt des Gesetzesentwurfs, bevor dieser zur definitiven Abstimmung dem Parlament vorgelegt werde<sup>27</sup>.

Pacelli leitete diese Anordnung wenige Tage später an Bertram weiter<sup>28</sup> – und brachte dadurch das Fass zum Überlaufen. Der Breslauer Oberhirte antwortete prompt und machte aus seiner Verärgerung keinen Hehl. Zunächst beklagte er die mangelhafte Kommunikation zwischen dem Hl. Stuhl und dem Episkopat: „Da ich auf mein Schreiben vom 22. April 1923 über neun Monate nichts mehr erhalten hatte, haben die Verhandlungen, deren Abschluss von allen Kirchengemeinden verlangt wird, ihren ruhigen Fortgang genommen. Die Weisung ‚salvo ad informare la Santa Sede prima di impegnarsi definitivamente‘ nötigt mich, um eine geneigte Mitteilung zu bitten, ob der weitere Gang der Verhandlungen jetzt unterbrochen werden soll.“<sup>29</sup> Da sich der Entwurf bereits auf dem Weg zur parlamentarischen Approbation befand, hätte Bertram, um der Anordnung des Hl. Stuhls Folge zu leisten, den Ablauf telegraphisch stoppen müssen. Ein Eingriff, den der Kardinal im selben Abschnitt als unmöglich bezeichnete. Er befürchtete, durch die Einbeziehung des Hl. Stuhls könnte der gesamte Abschluss in Gefahr geraten, weil von Seiten romkritischer Strömungen im Parlament gegen das Gesetz mobilgemacht werden könnte. Aus diesen Gründen sah Bertram davon ab, in den Gang der Gesetzgebung einzugreifen, solange nicht eine ausdrückliche gegenteilige Anweisung von Seiten des Hl. Stuhls bei ihm einginge.

Der Breslauer Oberhirte beließ es jedoch nicht dabei, die Nichtbefolgung der Weisung Roms zu rechtfertigen. Er nahm diesen Vorfall zum Anlass, um die Kompetenzverteilung zwischen preußischem Episkopat und Heiligem Stuhl als solche in Frage zu stellen. Zunächst konstatierte er, dass es bei den besagten Verhandlungen lediglich um die Beseitigung von „Härten und Fesseln“ bereits bestehender Gesetze, nicht um einen neuen Vertragsschluss zwischen Kirche und Staat gegangen sei. Dies sei dem Hl. Stuhl vorbehalten geblieben. Die Arbeit des Episkopats hätte „nicht konstitutiven, sondern purgativen Charakter“<sup>30</sup>, was Bertram zu der Schlussfolgerung brachte, dass sich die preußischen Bischöfe während der Verhandlungen durchwegs innerhalb der ihnen zugestandenen Grenzen bewegt hätten. Unverständlich sei deshalb, dass Rom nun die Vorlage dieses Gesetzesentwurfs verlange. Eine derartige Einflussnahme des Heiligen Stuhls halte er nicht für produktiv, „da es sich um rein praktische Fragen handelt, die ganz verwachsen sind mit der Struktur der übrigen Landesgesetze, und ganz nach den Erfahrungen bezüglich Opportunität beurteilt werden müssen ...“<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. Gasparri an Pacelli am 3.2.1924; ANB 84, fasc. 3, fol. 92.

<sup>28</sup> Vgl. Pacelli an Bertram am 7.2.1924; ANB 84, fasc. 3, fol. 93.

<sup>29</sup> Bertram an Pacelli am 10.2.1924; ANB 84, fasc. 3, fol. 96.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

Rom möge den diplomatischen Fähigkeiten des preußischen Episkopats mehr Vertrauen entgegenbringen.

Diese Worte sind Beleg für das konkurrierende Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der preußischen Teilkirche der frühen 1920er Jahre. Bertram machte deutlich, dass eine Einbeziehung des fernen Roms in teilkirchliche Sachverhalte nicht in jedem Falle förderlich, manchmal sogar von erheblichem Nachteil sein konnte. Insofern müssen die Äußerungen Bertrams auch als Spitze gegen die zentralistischen Bestrebungen Roms verstanden werden, wie sie vor allem im CIC von 1917 forciert wurden.

Den Nuntius traf die Kritik Bertrams im doppelten Sinn: Zum einen war Pacelli als wichtiger Mitarbeiter bei der Erarbeitung des Codex vom Nutzen einer engen Anbindung der Weltkirche an Rom überzeugt<sup>32</sup>. Zum anderen wurde er in seiner Funktion als Apostolischer Gesandter angegriffen, dessen Aufgabe eben darin bestand, Rom über die regionalen Ereignisse in Kenntnis zu setzen. Indirekt gab Bertram dem Nuntius zu verstehen, dass dieser zumindest im konkreten Fall der kirchlichen Vermögensverwaltung überfordert sei<sup>33</sup>.

Pacelli leitete Bertrams Schreiben pflichtgemäß nach Rom weiter, nicht jedoch ohne seinerseits das Verhalten des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz zu kritisieren<sup>34</sup>. So äußerte er sein Unverständnis über den gereizten Ton Bertrams, zumal er selbst immer darauf geachtet habe, die Verdienste des Episkopats bei den Verhandlungen gebührend zu loben. Zudem erinnerte er an das Versäumnis Bertrams, trotz einstimmiger Beauftragung durch die Bischöfe den Hl. Stuhl über den Fortgang der Verhandlungen nicht unterrichtet zu haben. Bertram habe damit das von ihm beklagte verspätete Eingreifen Roms mitverschuldet.

Schließlich informierte Pacelli über ein Treffen mit Ministerialrat Schlüter<sup>35</sup> im Kultusministerium im Januar 1924, der durch Kardinal Schulte<sup>36</sup> angehalten

<sup>32</sup> Vgl. S. SAMERSKI, Primat des Kirchenrechts: Eugenio Pacelli als Nuntius beim Deutschen Reich (1920–1929), in: AMrhKG 170 (2001) 5–22. – Dies drückte sich etwa auch im Bereich der Theologie aus. Vgl. PACELLI (Anm. 2) 68–72; 189–199.

<sup>33</sup> Mit dieser Einschätzung stand Bertram innerhalb der preußischen Kirchenoberen in den frühen 20er Jahren nicht alleine. Heimliche Zweifel an seinen diplomatischen Fähigkeiten brachte dem Nuntius insbesondere sein Versuch ein, die preußische Regierung mit der Trierer Sedisvakanz 1921 das Einverständnis eines (Reichs-)Konkordats inklusive Schulparagrafen zu erpressen. Zu den Kritikern gehörten der preußische Zentrumsabgeordnete Aloys Lamers, der Paderborner Generalvikar Johannes Linneborn und auch der Kölner Kardinal Joseph Schulte. Vgl. Linneborn an Schulte am 27. 11. 1921, in: HÜR TEN (Anm. 12) 369f.; Lauscher an Schulte am 28. 12. 1921, in: Ebd., 384–388 und Schulte an Kaas am 3. 1. 1922, in: Ebd., 401f.

<sup>34</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 12. 2. 1924; ANB 84, fasc. 3, fol. 98–101.

<sup>35</sup> Schlüter, Johann (1878–1951), 1920–1935 im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Abteilung Kirche und Staat, 1935–1941 Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten, 1946 Mitglied der CDU. Zu ihm: Zentrale Datenbank Nachlässe, [http://www.nachlassdatenbank.de/viewsingle.php?category=Sch&person\\_id=12341&asset\\_id=13382&sid=31ca991349f43cee85fa2](http://www.nachlassdatenbank.de/viewsingle.php?category=Sch&person_id=12341&asset_id=13382&sid=31ca991349f43cee85fa2) (26. 4. 2009).

<sup>36</sup> Schulte, Karl Joseph (1871–1941), Studium in Bonn, Münster und Paderborn, 1895 Priesterweihe in Paderborn, anschl. Vikar und Religionslehrer in Witten/Ruhr, 1901 Berufung als

worden sei, den Gesetzesentwurf nach Billigung durch den Episkopat in der Nuntiatur vorzulegen – was Schlüter aus ähnlichen verhandlungstaktischen Gründen wie Bertram abgelehnt hatte: Von protestantischer und parlamentarischer Seite könne die Einbeziehung Roms als Themenerweiterung für Konkordatsverhandlungen missverstanden werden, was die Verabschiedung des reformierten Gesetzes über die kirchliche Vermögensverwaltung gefährde. Pacelli ließ nicht unerwähnt, dass Kardinal Schulte diese Argumentation Schlüters als Ausrede empfunden habe. Im Bezug auf die Auseinandersetzung mit Bertram drängte sich eine Schlussfolgerung auf, die vom Absender nicht ausgesprochen werden musste: Bertram war in seinem Bemühen, den Heiligen Stuhl durch bewusste Zurückhaltung von Informationen aus den Verhandlungen heraus zu halten, offenbar vom preußischen Kultusministerium beeinflusst. Damit konterte Pacelli indirekt Bertrams Kritik: Gerade seine Distanz zu den regionalen gesetzgebenden Instanzen schützte ihn vor staatlicher Vereinnahmung und versetzte ihn in die Lage, die notwendige Objektivität zu wahren. Pacelli machte zudem deutlich, dass Bertram für sein Vorgehen jeglicher Rückhalt im Episkopat fehlte.

Kardinalstaatssekretär Gasparri war im Anschluss an das Intermezzo zwischen Bertram und Pacelli bemüht, die erhitzten Gemüter wieder zu beruhigen, zumal er an dem Gesetz zur kirchlichen Vermögensverwaltung in Preußen nie großes Interesse gezeigt hatte. Per Eiltelegramm ließ er Bertram ausrichten, dass die Verhandlungen ihren ruhigen Verlauf nehmen sollten und der Hl. Stuhl in allem weiteren Vorgehen der Bischofskonferenz freie Hand lasse. Das Gesetz „über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens“ konnte schließlich sechs Monate später, am 24. Juli 1924, in Kraft treten<sup>37</sup>. Das Verhältnis zwischen Bertram und Pacelli blieb durch den Vorfall allerdings belastet.

### 3. Die Verhandlungen zum Preußenkonkordat

#### *a) Die unterschiedlichen Strategien Bertrams und Pacellis*

Pacelli und Bertram unterschieden sich grundlegend in ihrer Herangehensweise an die Verhandlungen mit Preußen. Dies wurde bereits in den Jahren 1920 bis 1923 deutlich, als sich Pacelli erstmals um die Aufnahme von Konkordatsverhandlungen mit Preußen bemühte. Immer wieder mahnte Bertram den schnellen Abschluss eines Vertrages an<sup>38</sup>. Der Nuntius hingegen war nicht vor-

---

Repetent an das Theologenkönig des Leoninum in Paderborn, 1903 Promotion zum Dr. theol in Tübingen, anschl. Berufung an die Theol.- Philos. Lehranstalt in Paderborn, 1903 Prof. für Apologetik und 1905 auch für Kirchenrecht, 1910 überraschend Bischof von Paderborn und Ernennung zum Apostol. Administrator von Anhalt, 1920 Erzbischof von Köln, 1921 Kardinalserhebung. Zu ihm: U. v. HEHL, Art. Schulte, in: GATZ (Anm. 2) 680–682.

<sup>37</sup> Vgl. H.-G. ASCHOFF, Die Weimarer Republik. Rechtliche Rahmenbedingungen, in: GATZ L 6 (Freiburg i. Br. u. a. 2000) 271.

<sup>38</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 4. 1. 1921, in: HÜRTE (Anm. 12) 402 f.; Bertram an Pacelli am

rangig an einem zügigen Verhandlungsgang interessiert, sondern an der Behandlung einer möglichst umfangreichen Themenfülle. Aus diesem Grund stellte der Heilige Stuhl die Fortgeltung der konkordatsähnlichen Vereinbarungen mit dem preußischen König aus dem 19. Jahrhundert, die Zirkumskriptionsbullen *De salute animarum*, *Impensa Romanorum* und *Provida solersque*, angesichts der Weimarer Verfassungsreform als Ganze in Frage<sup>39</sup>. Diese Strategie war zunächst jedoch nur von geringem Erfolg gekrönt, da die preußische Regierung einen umfassenden Vertrag mit der katholischen Kirche aus verschiedenen Gründen ablehnte. Sie hielt grundsätzlich an der Gültigkeit der Zirkumskriptionbullen fest und zeigte sich allenfalls dazu bereit, einzelne Bestimmungen aus den alten Verträgen an die neuen Verhältnisse der Weimarer Republik anzupassen<sup>40</sup>. So tat sich Pacelli in den frühen 1920er Jahren schwer, mit den preußischen Behörden überhaupt in konstruktive Gespräche einzusteigen.

Neuen Schwung brachte das Gutachten der Fuldaer Bischofskonferenz vom 24. Januar 1922, in dem Sachfragen sowohl aus dem Interessensgebiet des Episkopats als auch des Heiligen Stuhls vereint wurden<sup>41</sup>. Pacelli legte das Gutachten dem preußischen Kultusminister Boelitz vor und erbat Lösungsvorschläge<sup>42</sup>. Boelitz zeigte sich dazu durchaus bereit, allerdings nicht, wie von Pacelli gewünscht, im Rahmen eines umfassenden Konkordates, das er aufgrund einer mehrheitlich antirömischen Haltung der Parlamentarier nicht für durchsetzbar hielt. Stattdessen unterbreitete er Pacelli den Vorschlag, die im Gutachten angeführten Sachfragen mit einem gewissen zeitlichen Abstand, in Erwartung einer stabileren politischen Lage Punkt für Punkt einzeln abzarbeiten. Ein Anfang sollte mit Gesprächen über die Besetzung der Bischofsstühle und Kanonikate sowie mit einer Vereinbarung zur Vorbildung der Geistlichen gemacht werden<sup>43</sup>.

Pacelli wollte auf diesen Vorschlag nicht eingehen. Er vermutete hinter dem scheinbaren Entgegenkommen des Kultusministers eine Strategie, mit der die Position des Staates gegenüber der Kirche verbesserte werden sollte. Dazu passte, dass sich Boelitz ausgerechnet in den Bereichen gesprächsbereit zeigte, die für den Staat von besonderem Interesse waren. Hingegen verspernte sich die Regierung weiterhin gegenüber Sachfragen, auf die der Nuntius besonderen Wert legte, wie die Schulfrage und die Reform der theologischen Fakultäten. Nach Einschätzung Pacellis hätte die Kirche durch eine zeitversetzte Behandlung der Themengebiete jegliches Druckmittel zur Durchsetzung der eigenen Interessen

22. 10. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 61–64, Bertram an Pacelli am 28. 4. 1925; ANB 85, fasc. 3, fol. 195–202.

<sup>39</sup> Vgl. Die Allocutio Benedikts XV. vom 21. November 1921, in: AAS 13 (1921) 521–524.

<sup>40</sup> Eine ausführliche Darlegung dieser Auffassung nahmen sowohl der preußische Kultusminister Boelitz, als auch dessen Staatssekretär und späterer Nachfolger Becker vor. Boelitz an Pacelli am 28. 4. 1922. Archivio degli Affari ecclesiastici straordinari (A.E.S.) Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 62f.; Becker an Pacelli am 29. 1. 1923, ANB 84, fasc. 1, fol. 171–175.

<sup>41</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 24. 1. 1922, ANB 84, Fasc. 1, fol. 1–7.

<sup>42</sup> Das geht aus dem Schreiben Pacellis an Gasparri vom 26. 5. 1922 hervor. Vgl. A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 53–60.

<sup>43</sup> Vgl. Boelitz an Pacelli am 28. 4. 1922. A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 62f.

fahrlässig preisgegeben. Das Versprechen des Kultusministers, diese Punkte später zu behandeln, reichte dem Nuntius bei Weitem nicht aus. Er tat Boelitz' Zusicherung deshalb mit ungewöhnlicher Schärfe als „reine Phrasen“ und „leere Worte ohne Verpflichtung“ ab<sup>44</sup>.

„Wegen der Schwierigkeit der Sachlage“<sup>45</sup> wollte Pacelli mit den beiden preußischen Kardinälen Schulte und Bertram Rücksprache halten. Der Kölner Oberhirte pflichtete der Einschätzung Pacellis im Wesentlichen bei<sup>46</sup>. Bertram hingegen war völlig anderer Meinung: Seine Sorge galt einem zügigen Gang der Verhandlungen, da er die Gefahr einer parlamentarischen Entwicklung zu Ungunsten der katholischen Kirche fürchtete. Deshalb plädierte er dafür, auf das Angebot des Kultusministers einzugehen. Besser sei es, die von ihm vorgeschlagenen Themen zum Abschluss zu bringen („bonus minus“), als zu viel zu fordern („bonus maius“) und letztendlich ohne jede Zusage dazustehen<sup>47</sup>.

Diese Überlegungen Bertrams hielt Pacelli für zu engstirnig. Der Kardinal sei es nicht gewohnt, über den Tellerrand der preußischen Grenzen hinaus zu blicken. Parallel zu Preußen war der Nuntius um Konkordatsverhandlungen auch mit Bayern und mit dem Deutschen Reich bemüht. Im Falle einer außerkonkordatären Übereinkunft mit Preußen wäre ein Präzedenzfall für Deutschland geschaffen worden, der alle anderen Verhandlungen gefährdet hätte<sup>48</sup>. Bertrams Befürchtung war ein vertragloser Zustand mit dem Staat. Fehlende Abkommen führten notwendigerweise zu Konflikten, schlimmstenfalls zu einem neuerlichen Kulturkampf. Eben diese Furcht machte Bertram aus Pacellis Sicht angreifbar und für die Diplomatie im Grunde ungeeignet. Der Nuntius suchte geradezu die Auseinandersetzung mit dem Staat. Kein Vertrag war aus seiner Sicht besser, als unzureichende Abkommen. Insbesondere in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre setzte er seine Drohung, das *ius commune* zur Anwendung zu bringen, immer wieder als probates Mittel ein, um dem Staat die Notwendigkeit eines Konkordats zu demonstrieren<sup>49</sup>. Er wusste, dass die preußische Regierung einen neuerlichen Konflikt mit der Kirche im Grunde ebenso fürchtete wie Bertram<sup>50</sup>. Pacelli ging deshalb 1923 auf Boelitz' Vorschlag nicht ein, was zunächst einen Abbruch der Verhandlungen bedeutete.

<sup>44</sup> Pacelli an Gasparri am 24. 2. 1923; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 20–43.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Vgl. Schulte an Pacelli am 30. 10. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 65 f.

<sup>47</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 22. 10. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 61–64.

<sup>48</sup> Pacelli an Gasparri am 24. 2. 1923; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 20–43.

<sup>49</sup> Pacelli drohte bereits während der Eröffnungssitzung der Vorverhandlungen, die am 27. März 1926 stattfand damit, dass im Falle eines Scheiterns das kanonische Recht in Kraft treten werde. Vgl. Protokoll über die Verhandlungssitzung vom 27. 3. 1926, HStA Düsseldorf, Nachlass Aloys Lammers, RWN 93.2, 129–135.

<sup>50</sup> Diese Einschätzung des Nuntius entsprach auch der Wirklichkeit. Der Experte für kanonisches Recht Friedrich Heyer verfasste 1926 im Dienste des preußischen Kultusministeriums eine ausführliche interne Erklärung für den Einstieg in die Konkordatsverhandlungen. Dort heißt es: „Ohne Vereinbarung würde der preußische Staat in seinem Verhältnis zur katholischen Kirche ohne Zweifel Verluste erleiden, die ihn bei seiner Größe, seinen gefährdeten Grenzen und seiner schwierigen interkonfessionellen Zusammensetzung viel schwerer



Es stellt sich die Frage, inwiefern die unterschiedlichen Strategien Pacellis und Bertrams Auswirkungen auf die Konkordatsverhandlungen selbst hatten. Es wird sich zeigen, dass Bertram trotz aller Differenz keinesfalls nur als Opponent Pacellis agierte, sondern diesem auch wertvolle Vorarbeit und – wenn auch mit zunehmend sinkendem Einfluss – wichtige Beraterdienste leistete. Dies sei anhand dreier Beispiele demonstriert:

*b) Die Dotationsverhandlungen von 1924:  
Bertrams Annäherung an den Heiligen Stuhl*

Immer wieder trat der Breslauer Kardinal als Antreiber hervor, beseelt von dem Wunsch, schnellstmöglich ein Konkordat zum Abschluss zu bringen. Diese Rolle spielte er in herausragender Weise 1924, als die Gespräche zwischen Heiligem Stuhl und Preußischer Regierung annähernd zum Erliegen gekommen waren. Ausgangspunkt war der Streit um die staatlichen Dotationsleistungen an die preußische Kirche. In den Jahren zuvor lag hierin ein entscheidender Grund, weshalb die Strategie des Heiligen Stuhls, das heißt die Infragestellung der Zirkumskriptionsbullen, nicht fruchtete und Pacellis Vorstöße scheiterten. Denn die Dotation des preußischen Staates zur Unterhaltung der Bischöfe, Kapitel und Kathedalkirchen war rechtlich in den Zirkumskriptionsbullen festgeschrieben worden. Der Kultusminister drohte damit, die finanziellen Leistungen an die Kirche einzustellen, sollten die Bullen von Rom tatsächlich ausgesetzt werden. Dadurch setzte er den Episkopat unter Druck, der sich daraufhin entschieden für die Fortgeltung der Zirkumskriptionsbullen aussprach<sup>51</sup>. Eine offizielle Aberkennung der Verträge gegen den Episkopat wollte der Vatikan aber nicht erzwingen. Dadurch war es Pacelli erschwert, die preußische Regierung von der Notwendigkeit neuer Konkordatsverhandlungen zu überzeugen.

Infolge der 1923 einsetzenden Hyperinflation in Deutschland änderte sich die Situation grundlegend. Schon in den Jahren zuvor hatte die Fuldaer Bischofskonferenz immer wieder angemahnt, dass die staatlichen Zahlungen aufgrund steter Geldentwertung bei Weitem nicht mehr der ursprünglich festgelegten Summe entsprächen<sup>52</sup>. Vor allem die Geistlichen in den nördlichen Missionsgebieten drohten zu verarmen. Die Situation spitzte sich zu, als Anfang 1924 Pläne der Reichsregierung für eine Dritte Steuernotverordnung publik wur-

---

als irgendein anderes deutsches Land treffen [würden]. (...) Die Erfahrungen des Kulturkampfes warnen eindringlich vor dem Versuch, kirchenpolitische Ziele im Kampfe zu erreichen.“ HStA Düsseldorf, Nachlass Aloys Lammers, RWN 93.2, 215–223.

<sup>51</sup> Vgl. Bischöfliches Gutachten zum Staatskirchenrecht vom Januar 1920, in: HÜRTE (Anm. 12) 157–179.

<sup>52</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 24. 1. 1922, ANB 84, Fasc. 1, 1–7; sowie am 22. 10. 1922; ANB 84, fasc. 1, fol. 110–113 und am 10. 12. 1922; ANB 84, fasc. 1, fol. 147–150. Vgl. auch. Schulte an Pacelli am 30. 10. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 65 f.

den<sup>53</sup>, um die erheblichen Reparationslasten aufgrund des Versailler Vertrags zu minimieren.

Bertram befürchtete, dass die finanziellen Ansprüche der katholischen Kirche, die sich im Wesentlichen aus der Säkularisation und aus Vereinbarungen aus dem 19. Jahrhundert ergeben hatten, von der Aufwertungsbeschränkung betroffen sein würden. Er richtete deshalb am 1. Februar an Reichskanzler Marx<sup>54</sup> eine für seine Verhältnisse ungewöhnlich scharfe Protestnote, in der er auf die Zirkumskriptionsbullen hinwies, durch die der Staat zur Dotation verpflichtet sei. Eine gesetzesmäßige Beschränkung dieser Zahlungen käme einem offenen Rechtsbruch auf völkerrechtlicher Ebene gleich<sup>55</sup>.

Dieselbe Eingabe übermittelte Bertram drei Tage später auch Pacelli, mit der Bitte, seinerseits bei der Regierung Protest einzulegen. Der Nuntius reagierte prompt und sandte – angesichts der Brisanz ohne vorherige Rücksprache mit Rom – eine Verwahrungsnote an das deutsche Außenministerium<sup>56</sup>. Sein Schreiben war jedoch, wie er später gegenüber Gasparri betonte, wesentlich moderater als das Bertrams. So sprach er lediglich von der Möglichkeit einer Gefährdung der Dotation. Zudem vermied er es sorgsam, die Zirkumskriptionsbullen zu erwähnen, um daraus Rückschlüsse der Preußischen Regierung auf deren Anerkennung zu verhindern<sup>57</sup>. Dass er dadurch gegenüber Gasparri sein diplomatisches Gewicht auf Kosten des Breslauer Ordinariums hervorheben konnte, war ein angenehmer Nebeneffekt.

Beide Eingaben verfehlten jedoch ihr Ziel. Marx tat die Sorgen der Kirchenvertreter als unbegründet ab<sup>58</sup>. Am 14. Februar 1924 trat die Dritte Steuernotverordnung in Kraft. Schon zwei Wochen später bekam die katholische Kirche die Auswirkungen zu spüren, als der preußische Kultusminister Boelitz am 15. März per Erlass kundtat, die Zahlungen an die katholischen Kirchengemeinden würden aufgrund ihrer Geringfügigkeit ganz ausgesetzt<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Zur Dritten Steuernotverordnung vgl. O. WARNEYER u. a., Die Aufwertung auf Grund der Dritten Steuernotverordnung vom 14. Februar 1924 (Berlin 1924).

<sup>54</sup> Marx, Wilhelm (1863–1946), 1881–1884 Studium der Rechtswissenschaft in Bonn, anschl. juristische Laufbahn im preußischen Staatsdienst, 1899–1921 Mitglied im preußischen Abgeordnetenhaus (einschließlich der Verfassungsgebenden Preußischen Landesversammlung 1919/1920) und im Reichstag 1910–1932, 1921–1923 Vorsitzender der Zentrumsfraktion, 1922–1928 Vorsitzender der Gesamtpartei, 1923–1925 Reichskanzler, Februar/März 1925 zweimal preußischer Ministerpräsident, jedoch erfolglos in der Regierungsbildung, 1926 Reichsjustizminister und Minister für die besetzten Gebiete, 1926–1928 erneut Reichskanzler, 1928 Rücktritt vom Parteivorsitz, 1932 Niederlegung des Reichstagsmandats. Zu ihm: W. ELZ, Art. Marx, in: BBKL 5 (1993) 971–973.

<sup>55</sup> Der Inhalt der Eingabe Bertrams an Marx geht aus dem Bericht Pacellis an Gasparri vom 5. Februar 1924 hervor; ANB 83, fasc. 4, fol. 11–13. Das Datum dieser Eingabe konnte nicht ermittelt werden.

<sup>56</sup> Das Datum der Note ist nicht eindeutig bestimmbar. Sie wurde entweder am 4. oder 5.2.1924 vom Nuntius entsandt. Vgl. Pacelli an Gasparri am 5.2.1924; ANB 83, fasc. 4, fol. 11–13.

<sup>57</sup> Pacelli an Gasparri am 5.2.1924; ANB 83, fasc. 4, fol. 11–13.

<sup>58</sup> Vgl. Marx an Bertram am 8.2.1924 und 23.2.1924; ANB 85, fasc. 3, fol. 28–30.

<sup>59</sup> Vgl. Erlass von Boelitz 15.3.1924; ANB 85, fasc. 3, fol. 27. Die Bestimmung wurde den

Bertram nahm nun den Kampf gegen die Dotationskürzungen mit Entschiedenheit auf und agierte nach allen Seiten. Am 22. März reichte er bei Marx einen zweiten Beschwerdebrief ein: „Um einen ungeheuer großen Schaden“<sup>60</sup> für die Kirche zu vermeiden, forderte er den Reichskanzler auf, den rechtswidrigen Beschlüssen Boelitz' entgegenzuwirken und die finanziellen Pflichten des Staates gegenüber der Kirche für das gesamte Deutsche Reich authentisch festzuschreiben.

Parallel dazu informierte Bertram die preußischen Ordinarien über die schwierige finanzielle Lage der Kirche<sup>61</sup>. Ein Hauptproblem sah der Breslauer Kardinal darin, dass die preußische Regierung die in den Zirkumskriptionsbullen stipulierten Beträge als geschlossene Dotation interpretierte. Dadurch würden die finanziellen Leistungen de facto völlig wertlos und auch die Zirkumskriptionsbullen in der vorliegenden Form im Grunde nutzlos. Bertram sah keine Alternative dazu, die Dotationsleistungen über ein neues Konkordat mit Preußen festzulegen. Er bat deshalb die Bischöfe um Meinungsäußerung, ob er den Nuntius im Namen des Episkopats um eine Wiederaufnahme der Verhandlungen mit Preußen bitten sollte. Die Antworten wartete Bertram allerdings nicht ab. Ein Blick in den Etatentwurf der preußischen Regierung für das Jahr 1924 trieb ihn zu so großer Eile, dass er fünf Tage nach seinem Rundbrief den Nuntius einschaltete. Er möge „bald möglichst geeignete Schritte zu alsbaldigen Änderung des (...) rechts- und vertragswidrigen Zustandes in Sachen der Bistumsdotation einleiten.“<sup>62</sup> Bertram verwies auf diverse Rechtstitel, die sich direkt aus der Säkularisation ergaben, damit der Nuntius in der Auseinandersetzung mit Preußen die Einbeziehung der Zirkumskriptionsbullen umgehen konnte. Er kam so der Strategie Roms, die in der Nichtanerkennung der alten Verträge bestand, ein großes Stück entgegen. Die Zirkumskriptionsbullen hatten aufgrund der Inflation für den Episkopat an Bedeutung verloren. Die Bistümer waren fortan in dieser Frage nicht mehr erpressbar.

Pacelli kamen dieser neuerliche Hilferuf des preußischen Episkopats und Bertrams Entgegenkommen im Streit um die Zirkumskriptionsbullen äußerst gelegen. Soeben hatte er das Konkordat mit Bayern unterzeichnet. Mit diesem aus seiner Sicht überaus günstigen Abkommen im Rücken, hatte er neue Mittel in der Hand, um auch mit anderen deutschen Ländern zu Vereinbarungen zu kommen. Gespräche um eine Lösung der Dotationsfrage in Preußen betrachtete er als Tor zu umfassenden Konkordatsverhandlungen. Dabei hatte sich die Lage, abgesehen von einer stimulierenden Wirkung des Bayernkonkordats auf die Verhandlungsbereitschaft des rivalisierenden preußischen Freistaates, nach dem Abbruch der Gespräche im Jahr 1923 für Pacelli entscheidend verbessert: Der

---

preußischen Bischöfen lediglich aus zweiter Hand und zur „gefälligen Kenntnisnahme“ zugestellt. Bertram erfuhr davon über den Zentrumsabgeordneten und Leiter der geistlichen Abteilung im Kultusministerium Paul Fleischer. Vgl. Bertram an Marx am 22. 3. 1924; ANB 85, fasc. 3, fol. 28–30.

<sup>60</sup> Bertram an Marx am 22. 3. 1924; ANB 85, fasc. 3, fol. 28–30.

<sup>61</sup> Vgl. Bertram an die Ordinariate in Preußen am 28. 3. 1924; ANB 85, fasc. 3, fol. 40–44.

<sup>62</sup> Bertram an Pacelli am 2. 4. 1924; ANB 85, fasc. 3, fol. 32–39.

Episkopat war ihm gegenüber erneut als Bittsteller aufgetreten und stand nach den leidvollen Erfahrungen der Inflation hinter der Strategie des Heiligen Stuhls. Pacelli war in seiner Position als kirchlicher Verhandlungsführer gestärkt. Maßgeblich verantwortlich für diese Entwicklung war ausgerechnet der machtpolitische Rivale des Nuntius: Kardinal Bertram. Er hatte mit großem Engagement seine unumstrittene Führungsposition innerhalb des preußischen Episkopats geltend gemacht, um den Nuntius als staatspolitischen Heilsbringer der katholischen Kirche in Preußen zu etablieren.

In diese Rolle wuchs Pacelli mehr und mehr hinein. Einen ersten diplomatischen Erfolg konnte er vorweisen, als er dem designierten Kultusminister Becker<sup>63</sup> die Zusage abrang, die Gespräche über die Dotationsfrage zu unverbindlichen Vorverhandlungen über ein Konkordat zwischen dem preußischen Staat und dem Heiligen Stuhl auszuweiten<sup>64</sup>. Diese begannen im Frühjahr 1926.

Bei einem Treffen zwischen Schulte und Pacelli in Köln am 29. Juni 1926 regte der Erzbischof an, die Verhandlungsführung im Hinblick auf ein Konkordat mit Preußen allein dem Heiligen Stuhl zusprechen zu lassen. Dadurch sollte die Eigeninitiative Dritter aus kirchlichen Reihen ebenso unterbunden werden wie die Differenzen zwischen Domkapiteln, Bischöfen und Nuntius.

Am 23. Juli 1926 erhielt Kardinal Bertram eine entsprechende Anweisung des Heiligen Stuhls mit der Bitte, diese während der Bischofskonferenz im August des Jahres *sub secreto* zu verlesen<sup>65</sup>. Geschwächt war damit vor allem Bertrams Position gegenüber dem Nuntius. So gelang es ihm künftig nicht mehr, jene Impulse zu setzen, wie es noch in der ersten Hälfte der 1920er Jahre möglich gewesen war. Stattdessen pflegte er seine Anregungen nun punktuell über Eingaben entweder der Nuntiatur, oder direkt dem Heiligen Stuhl vorzutragen. Pacelli fand für sie durchaus Verwendung, wenn auch auf eher unkonventionelle Weise, wie an den folgenden beiden Beispielen ersichtlich werden wird.

### *c) Bertram als Berater in der Schulfrage*

Als einer der wichtigsten Berater Pacellis trat Bertram vor allem in der Schulfrage hervor, also auf einem Gebiet, dessen Einbeziehung in die Konkordats-

<sup>63</sup> Becker, Carl Heinrich (1876–1933), Studium der Theologie und der Orientalischen Sprachen in Lausanne und Heidelberg, 1899 Dissertation in Orientalistik, 1901 Habilitation in Semitischer Philologie, seit 1908 Leiter des Instituts für Geschichte und Kultur des Orients am neu gegründeten Hamburger Kolonialinstitut, seit 1913 Professor für orientalische Sprachen und Geschichte des Orients in Bonn, seit 1916 Personalreferent für Austauschstudien für die preußischen Universitäten, April – November 1921 preußischer Kultusminister, 1921–1925 Staatssekretär im Kultusministerium, 1925–1930 preußischer Kultusminister. Zu ihm: S. MANGOLD, Art. Becker, in: BBKL 25 (2005) 42–46.

<sup>64</sup> Pacelli berichtete Bertram am 12.5.1925 von seiner Einladung zu ersten Sondierungsgesprächen im Kultusministerium; vgl. ANB 85, fasc. 3, fol. 207.

<sup>65</sup> Vgl. Gasparri an Bertram am 23.7.1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 74. Eine ähnliche Anordnung hatte Rom auch im Rahmen der Verhandlungen mit Italien erlassen und dadurch die Eigeninitiative Dritter aus kirchlichen Reihen verboten. Vgl. Promemoria des vatikanischen Staatssekretariats am 18.8.1925; ANB 89, fasc. 2, fol. 28.

verhandlungen für den Heiligen Stuhl traditionell von hoher Wichtigkeit war<sup>66</sup>. Dies galt in besonderer Weise für die deutschen Länder, wo Rom den kirchlichen Einfluss durch die Weimarer Reichsverfassung nicht ausreichend gesichert sah. Angesichts der in der Verfassung als Normalfall vorgesehenen Simultanschule, die allen Schülern unabhängig von deren Weltanschauung zugänglich war, allerdings bei getrennt konfessionellem Religionsunterricht, befürchtete Pacelli eine Verwässerung des katholischen Erziehungsprofils<sup>67</sup>. Zudem bereiteten dem Nuntius die Versuche des preußischen Kultusministers Haenisch, den kirchlichen Einfluss im Schulwesen zu verringern, große Sorgen<sup>68</sup>. Für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den kirchlichen Oberen in Preußen sorgte die vom designierten Kultusminister geförderte Errichtung sogenannter Aufbauschulen<sup>69</sup>. In den akonfessionell angelegten Lehranstalten sollten vor allem künftige Volksschullehrer ausgebildet werden. Für Pacelli war dieses Projekt Beleg genug für die Gefährdung der konfessionellen Schulbildung in Preußen. Allerdings zeigte die preußische Regierung keinerlei Geneigtheit, sich in ihrer Bildungspolitik von Rom einschränken zu lassen. Trotz mehrmaliger Anläufe insbesondere 1923 gelang es Pacelli zunächst nicht, mit Preußen in dieser Frage konstruktiv ins Gespräch zu kommen<sup>70</sup>. Bertram gab angesichts dieser erfolglosen Bemühungen schon bald eine realistische Prognose ab: Er hielt ein Abkommen hinsichtlich der Schulfrage für äußerst unwahrscheinlich, zumal die Kirche seiner Meinung nach kaum Möglichkeiten besaß, in diesem Bereich Druck aufzubauen. Zum einen könne Preußen mit dem Verweis auf Art. 10 der Weimarer Reichsverfassung, in dem das Reich als Schulgesetzgeber bestimmt wird, jegliche Rechtsbefugnis abstreiten, zum anderen werde sich im preußischen Landtag für eine kirchliche Einmischung in die preußische Bildungspolitik keine Mehrheit finden. Aus diesen Gründen hielt Bertram allenfalls einen Minimalkompromiss in Form einer allgemeinen Formel für denkbar<sup>71</sup>. Obwohl für den Nuntius ein Konkordat ohne Schulparagraph schlicht undenkbar war, hielt auch Pacelli eine

<sup>66</sup> Mit Ausnahme des preußischen Konkordats, hat der Heilige Stuhl in allen Konkordaten auf deutschem Boden einen Artikel über Erziehung und Schule durchgerungen. Vgl. E. R. HUBER / W. HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Dokumente des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 4 (Berlin 1988).

<sup>67</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri dar am 10. 10. 1920; ANB 85, fasc. 2, fol. 193–204.

<sup>68</sup> Vgl. H. GIESECKE, Zur Schulpolitik der Sozialdemokraten in Preußen und im Reich 1918/19, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 23 (1965) 170.

<sup>69</sup> Am vehementesten setzte sich der Kölner Oberhirte Schulte gegen die Schaffung der Aufbauschulen ein. Vgl. Schulte an Pacelli am 6. 4. 1922 und 12. 4. 1922; ANB 84, fasc. 2, fol. 7 u. 10.

<sup>70</sup> Trotz einer schriftlichen Zusage, die Kultusminister Boelitz Pacelli am 6. Januar 1922 im Zusammenhang mit der Trierer Sedisvakanz gegeben hatte und in der der Kultusminister versprach, einer Einbeziehung der Schulfrage in Reichskonkordatsverhandlungen nichts in den Weg zu legen, verweigerte der Kultusminister jegliche Äußerung zur Schulfrage im Bezug auf Preußen. Vgl. Boelitz an Pacelli am 28. 4. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 45 f.

<sup>71</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 22. 10. 1922; ANB 84, fasc. 1, fol. 110–113 und am 24. 2. 1923; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 20–43.

detaillierte Ausformulierung, wie im Bayernkonkordat, für unrealistisch. Er wollte deshalb die Erwartungshaltung des Heiligen Stuhls möglichst niedrig halten. Rom übermittelte er, von Bertram inspiriert, im Jahr 1923 den Entwurf eines Minimalkompromisses, in den lediglich ein achtsamer Umgang der preußischen Regierung mit „den Vorschriften und Forderungen der katholischen Kirche bezüglich des Unterrichts und der religiösen Erziehung der katholischen Jugend in den Schulen“<sup>72</sup>, sowie die Lehrerausbildung innerhalb der Reichsgesetzgebung eingefügt werden sollten.

Während der ersten Sondierungsgespräche im März 1926 stellte sich heraus, dass selbst diese Einschätzung noch zu optimistisch war. Kultusminister Becker sah für ein Konkordat inklusive Schulklausel keine Mehrheit im Landtag. Rücksprachen mit Vertretern der rechten Parteien ließen keinerlei Zweifel über deren Abstimmungsverhalten. Becker riet daher zu einem gänzlichen Verzicht auf die Schulthematik. Pacelli jedoch machte die Schulklausel zur *conditio sine qua non* eines Vertrages. Die Verhandlungen standen 1926 kurz vor dem Scheitern und wurden nur insofern weitergeführt, als die Klärung der Schulfrage um ein Jahr verschoben wurde<sup>73</sup>.

Die Behandlung der Thematik wurde dadurch nicht leichter. Während der anschließenden Sachgespräche am 11. Mai 1927 tat sich eine weitere Schwierigkeit auf: Finanzminister Höpker-Aschoff<sup>74</sup> verweigerte seine Kooperation im Hinblick auf die Dotationsfrage, solange die Möglichkeit einer Schulklausel nicht endgültig ausgeschlossen worden sei. Pacelli reagierte auf diesen Erpressungsversuch mit Empörung. Die Sitzung musste unterbrochen werden<sup>75</sup>. Erst jetzt zeigten sich die preußischen Unterhändler entgegenkommend und präsentierten eine Minimalformel, in der die preußische Seite jedoch lediglich auf die Bestimmungen der Reichsverfassung verwies, *de facto* also keinerlei neue positive Verpflichtung übernahm. Somit war die staatliche Formel sogar noch hinter den Entwurf zurückgefallen, den Pacelli 1923 dem Heiligen Stuhl als Minimalkompromiss präsentiert hatte. Dennoch sah der Nuntius, wenn auch unter Protest, keine andere Möglichkeit, als die staatliche Formel Rom vorzulegen<sup>76</sup>. Sie

<sup>72</sup> Pacelli an Gasparri am 24. 2. 1923; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 17, fol. 20–43.

<sup>73</sup> Um Gasparri einen Eindruck von der festgefahrenen Situation zu vermitteln, notierte Pacelli den abschließenden Dialog wortwörtlich: „Il Sig. Ministro soggiunse (...), Noi rischiamo (...) di perdere il nostro tempo. Io risposi freddamente: ‚E’ vero‘.“ Pacelli an Gasparri am 13. 6. 1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 44–47.

<sup>74</sup> Höpker-Aschoff, Hermann (1883–1954), Studium der Rechtswissenschaften und Volkswirtschaftslehre in Jena, Professor für Geldlehre und Finanzwissenschaft in Bonn, 1921–1932 Landtagsabgeordneter der DDP in Preußen, 1925–1931 Finanzminister in Preußen, 1930–1932 Reichstagsabgeordneter, unter dem NS-Regime Chefjurist in der Haupttreuhandstelle Ost, die für den legalisierten Raub jüdischen und polnischen Eigentums zuständig war, 1945 Mitbegründer der FDP in Westfalen, 1951 bis 1954 erster Präsident des Bundesverfassungsgerichts. Zu ihm: G. GRÜNTAL, Art. Höpker-Aschoff, in: NDB 9 (1971) 349 f.

<sup>75</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 19. 7. 1927; A.E.S. Germania Pos. 563.565, fasc. 79, fol. 174–181.

<sup>76</sup> Vgl. Ebd.

wurde schließlich dem preußischen Ministerrat zur Beratung vorgelegt, obwohl Becker nach wie vor von einer Ablehnung im Parlament ausging und auch Kardinalstaatssekretär Gasparri diese Lösung ablehnte<sup>77</sup>.

Im Ministerrat wurde sie schließlich, vor allem auf Betreiben Höpker-Aschoffs, ebenfalls abgelehnt, sodass Becker Anfang 1929 alle Möglichkeiten für eine Schulklausel ausgeschöpft sah<sup>78</sup>. Pacelli blieb nun nichts anderes übrig, als dem Heiligen Stuhl einen Konkordatsentwurf zu präsentieren, in dem jeglicher Bezug auf das Schulwesen fehlte. Er musste nach drei Jahren Verhandlung ernsthaft mit der Ablehnung des Vertragstextes durch das vatikanische Staatssekretariat rechnen. Mehr noch drohte sein Ruf als ausgezeichnete Diplomat, insbesondere nach den Erfolgen des Bayernkonkordats gerade hinsichtlich der Einbeziehung des Schulwesens, einen empfindlichen Schaden zu nehmen.

In dieser Situation kam ihm Bertram zu Hilfe, indem er Argumentationshilfe leistete. Bertram hatte sich schon zuvor gegen die vom Staat vorgelegte Minimalformel ausgesprochen. Sie füge inhaltlich zur ohnehin bestehenden Gesetzeslage nichts Neues hinzu und sei demnach überflüssig, wenn nicht sogar schädlich: Durch die Festlegung auf die unzureichenden Bestimmungen der Reichsverfassung würden zukünftige Verbesserungen zusätzlich erschwert. Es sei besser, ganz auf eine Schulklausel zu verzichten, als auf dieser unzureichenden Formel zu bestehen<sup>79</sup>. War Pacelli noch 1928 dieser Argumentation nicht gefolgt, so bediente er sich ihrer nun in seiner Erklärungsnot. Er deutete das Fehlen einer umfassenden Schulregelung zwar als Niederlage, präsentierte jedoch die Abkehr von der Minimalformel als Chance für spätere Verbesserungen. Zusätzlich zeigte er mit Bezug auf den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dass der preußische Episkopat auf eine Regelung der Schulfrage im Konkordat nicht bestand<sup>80</sup>. Der Heilige Stuhl stimmte daraufhin, wenn auch widerwillig, dem Konkordatsentwurf zu.

Bertrams Rat war für Pacelli nur insofern von Bedeutung, als dass er innerhalb der Strategie des Nuntius verwertbar war. Dies trifft nicht allein auf den Bereich der Schulfrage zu. Im Hinblick auf den Besetzungsmodus der Bischöfe lässt sich ein ähnliches Muster erkennen.

#### *d) Der Besetzungsmodus der Bischöfe: Bertrams unverhoffte Intervention*

Kardinal Bertrams Interesse bestand nicht einseitig in der Erhaltung der Eigenständigkeit der preußischen Teilkirche gegenüber Rom. In der Frage nach dem Modus der Bischofsernennung befürwortete er insgeheim sogar eine Stärkung der römischen Position. Er stellte sich damit auf die Seite des Nuntius in einer Thematik, die im preußischen Freistaat als besonders heikel galt.

<sup>77</sup> Vgl. Gasparri an Pacelli am 14. 8. 1927; ANB 83, fasc. 4, fol. 254.

<sup>78</sup> Pacelli an Gasparri am 23. 3. 1929; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 80, fol. 68–77.

<sup>79</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 22. 8. 1928; ANB 89, fasc. 2, fol. 127.

<sup>80</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 23. 3. 1929; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 80, fol. 68–77.

Die preußischen Domkapitel besaßen das Recht der Bischofswahl, während der Heilige Stuhl lediglich ein Bestätigungsrecht hatte<sup>81</sup>. Pacelli suchte in seinen Konkordatsverhandlungen das Wahlrecht zu kippen und das Besetzungsrecht Rom in die Hände zu legen, wie es im kanonischen Recht vorgesehen war. Sein Plan war es, vor allem ehemaligen Absolventen des Germanikums in Rom die Leitung der preußischen Diözesen anzuvertrauen. Von diesen erhoffte er sich langfristig eine Reform der theologischen Fakultätenlandschaft zugunsten einer Stärkung der römischen Neuscholastik<sup>82</sup>.

Demgegenüber setzte sich die preußische Regierung vehement für den Erhalt des Kapitelwahlrechts ein, da sie andernfalls eine zu starke Abhängigkeit des Episkopats von Rom befürchtete<sup>83</sup>. Dabei konnte der Staat auf den Rückhalt nicht nur der Kapitel, sondern auch der Bischöfe bauen. Letztere hatten sich 1920 in einem Gutachten geschlossen für das Recht der Kapitel ausgesprochen<sup>84</sup> und wiederholten diese Forderung zwei Jahre später in einem Votum vom 9. Mai 1922 gegenüber dem Nuntius<sup>85</sup>. Angesichts dieser starken Opposition äußerte Pacelli gegenüber Kardinalstaatssekretär Gasparri damals ernste Zweifel, eine Änderung des Wahlmodus herbeiführen zu können. Er fürchtete, wie er schrieb, wie Kardinal Consalvi im Jahr 1817 an der Abschaffung des altehrwürdigen Wahlrechts der Kapitel zu scheitern<sup>86</sup>.

Zur Überraschung des Nuntius tat sich mit der Intervention Bertrams 1926 eine neue Möglichkeit auf<sup>87</sup>. Während eines Rombesuchs im Mai legte der Breslauer Oberhirte dem Papst ein vertrauliches Schreiben vor, in dem er sich vom Wahlrecht der Kapitel distanzierte. Stattdessen schlug er ein hierarchisch geordnetes Stufenmodell vor: Zuerst sollten die Kapitel des betreffenden Bistums eine Vorschlagsliste erstellen. Diese sollte dann durch die Bischöfe der zwei nächstgelegenen Bistümer in redigierter, d. h. gekürzter oder ergänzter Form, dem Heiligen Stuhl vorgelegt werden. Diesem war letztlich die Ernennung des Kan-

<sup>81</sup> Das Wahlrecht der Kapitel gründete für Preußen in der Bulle *De salute animarum* mit dem Breve *Quod de fidelium* (beide 16. Juli 1821), für Hannover in der Bulle *Impensa Romanorum Pontificium* (26. März 1824) und für die oberrheinische Kirchenprovinz in der Bulle *Ad dominici gregis custodianum* (11. April 1827) mit dem Breve *Re sacra* (28. Mai 1927). Vgl. HUBER/HUBER, (Anm. 56) Bd. 1 (Berlin 1973).

<sup>82</sup> Pacelli an Gasparri am 26. 5. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 53–60. Vgl. zum Problem auch E. GATZ, Zum Ringen um das Bischofswahlrecht in Deutschland vom Ende der Monarchie 1918 bis zum Abschluss des Preußischen Konkordates (1929), in: RQ 100 (2005) 97–141. – Von Bertram erwartete der Nuntius im Übrigen keine wirksamen Reformen der Breslauer Fakultät. In seiner Finalrelation von 1929 trug er des Kardinals unentschlossenes Verhalten im Bezug auf den Kirchenhistoriker Joseph Wittig nach. Bertram hatte dem literarischen Schaffen des von Rom exkommunizierten Professors zumindest anfänglich Sympathien entgegengebracht. Vgl. K. HAUSBERGER, Der „Fall“ Joseph Wittig (1879–1949), in: H. WOLF (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Paderborn u. a. 1998) 307.

<sup>83</sup> Vgl. Boelitz an Pacelli am 27. 9. 1922; ANB 84, fasc. 1, fol. 72–75.

<sup>84</sup> Vgl. Gutachten zum Staatskirchenrecht, in: HÜRTE (Anm. 12) 157–179.

<sup>85</sup> Vgl. Bertram an Pacelli am 22. 10. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 61–64.

<sup>86</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 26. 5. 1922; A.E.S. Germania Pos. 507, fasc. 16, fol. 53–60.

<sup>87</sup> Vgl. Bertram an Gasparri am 15. 5. 1926; ANB 83, fasc. 4, fol. 43.



didaten völlig frei gestellt. Dieser Vorschlag ließ also im Endeffekt der römischen Kurie freie Hand. Pacelli hielt das Verfahren deshalb sogar für günstiger als das bayerische Modell. Zwar hieß es im Bayerischen Konkordat: „In der Ernennung der Erzbischöfe und Bischöfe hat der Hl. Stuhl volle Freiheit“, doch war er hierbei an die im Rahmen der von bayerischen Kapiteln und Bischöfen zusammengestellten Triennialisten, ergänzt durch eine weitere Liste des betroffenen Kapitels gebunden<sup>88</sup>. Allerdings befand sich im Vorschlag Bertrams, zumindest indirekt, auch eine Spitze gegen den Heiligen Stuhl, da er nur die benachbarten Bischöfe der vakanten Diözese für die Erstellung einer Kandidatenliste vorsah. Diese seien aufgrund ihrer regionalen Nähe am besten in der Lage, die Verhältnisse der jeweiligen Diözese adäquat einzuschätzen. Das Argument erinnert stark an Bertrams Auseinandersetzung mit dem Heiligen Stuhl im Zusammenhang mit dem Gesetz zur kirchlichen Vermögensverwaltung, als Bertram dem Vatikan mangelnde Kompetenz aufgrund der räumlichen Distanz zum Geschehen in Preußen attestiert hatte. Die spezielle Variante in dem von Bertram vorgeschlagenen Wahlmodus wurde allerdings, trotz wiederholtem Insistieren des Breslauer Oberhirten<sup>89</sup>, vom Kardinalstaatssekretär entschieden zurückgewiesen<sup>90</sup>.

Zu fragen bleibt, was Bertram zu seiner Eingabe bewegte. Einen möglichen Hinweis darauf gibt ein zweites vertrauliches Schreiben, das Bertram ebenfalls während seines Rombesuchs im Mai 1926 dem Heiligen Stuhl vorgelegt hatte<sup>91</sup>. Darin schlug er vor, die Bestellung der Domherren allein in die Hände des jeweiligen Bischofs zu legen. Er begründete das mit seiner Beobachtung, dass es dem Domkapitel aufgrund seines beschränkten Aufgabenhorizonts an nötigem Weitblick fehle, um eine verantwortliche Entscheidung dieser Tragweite treffen zu können. Allzu oft spielten dabei Freundschaftsdienste eine Rolle. Zudem sei es für einen Bischof prinzipiell erniedrigend, vor seinem Kapitel als Bittsteller auftreten zu müssen, wie es im bisherigen Besetzungsmodus der Fall sei. Wenn es den Kapitelmitgliedern nach Einschätzung Bertrams an nötiger Kompetenz fehlte, um die Besetzung der eigenen Reihen vorzunehmen, dann konnte er ihnen umso weniger die Wahl eines geeigneten Bischofs zutrauen. Der Verdacht liegt nahe, dass Bertram nicht in erster Linie eine Stärkung Roms, sondern die Schwächung der Kapitel im Sinn hatte. Damit fiel der Vorsitzende der Bischofskonferenz nicht nur den Domkapiteln, sondern auch seinen Amts-

<sup>88</sup> Bayerisches Konkordat von 1924, Art. 14. § 1. Abgedr. bei HUBER/HUBER (Anm. 81) 304. Vgl. Pacelli an Gasparri am 31. 5. 1926; ANB 83, fasc. 4, fol. 49.

<sup>89</sup> Während einer privaten Unterredung mit Pacelli am 2. August 1926 (Vgl. Pacelli an Gasparri am 25. 8. 1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 78–81), sowie während der Bischofskonferenz am 10. August 1926 (Vgl. Schulte an Pacelli am 11. 8. 1926; ANB 83, fasc. 3, fol. 14f.), machte sich der Kardinal für diesen Modus stark.

<sup>90</sup> Gasparri entkräftete Bertrams Postulat mit dem Argument, dass mit wachsender Distanz auch die Unvoreingenommenheit und Objektivität einer Entscheidung begünstigt werde. Vgl. Gasparri an Pacelli am 4. 11. 1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 96.

<sup>91</sup> Vgl. Bertram an Gasparri am 15. 5. 1926; ANB 83, fasc. 4, fol. 42.

kollegen in den Rücken. Für Pacelli war maßgeblich, dass dadurch die Stellung der preußischen Unterhändler, die bis dato auf die Unterstützung des Episkopats bauten, ins Wanken geriet. Eben dies wollte der Nuntius ausnutzen, und so baute er die Eingabe Bertrams bezüglich des Bischofswahlverfahrens in seine Verhandlungsstrategie ein.

Nach Rücksprache mit dem Kardinalstaatssekretär legte er den Vorschlag am 12. Juni 1926, gleich zu Beginn der folgenden Verhandlungsgespräche, den preußischen Vertretern vor<sup>92</sup>. Die erhoffte Wirkung blieb nicht aus, denn die staatlichen Unterhändler konnten ihre Verblüffung über die Kehrtwende des Vorsitzenden der Bischofskonferenz nicht verbergen. Es kam für sie erschwerend hinzu, dass Bertram noch ein halbes Jahr zuvor dem preußischen Ministerialrat Trendelenburg<sup>93</sup> versichert hatte, er stehe hinter dem Kapitelwahlrecht, „solange Rom nichts gegenteiliges entscheidet“<sup>94</sup>. Trendelenburg war schon zuvor misstrauisch geworden, weil er gerüchteweise vernommen hatte, dass „zwei führende Vertreter des Episkopats“<sup>95</sup> das Vorrecht der Kapitel abschaffen wollten. Mit der persönlichen Versicherung Bertrams gab sich der Regierungsbeamte damals zufrieden. Jetzt musste er feststellen, dass Bertram ein doppeltes Spiel spielte und er von ihm getäuscht worden war. Die Irritation der preußischen Unterhändler war jedoch nur von kurzer Dauer. Sie legten Bertrams Vorschlag als dessen persönliche Sondermeinung aus, die am allgemeinen Standpunkt des preußischen Episkopats nichts ändere. Mit dieser Gewissheit im Rücken, beharrten sie weiterhin auf ihrer Forderung nach dem Erhalt des Kapitelwahlrechts auch im angestrebten Konkordat<sup>96</sup>.

Pacellis Strategie ging in diesem Punkt letztlich nicht auf. Er hatte zu keinem Zeitpunkt ernsthaft daran geglaubt, dass die preußische Seite auf den Vorschlag Bertrams eingehen würde. Die Eingabe des Breslauer Bischofs fungierte lediglich als Mittel zum Zweck. Pacellis Plan bestand darin, im Lichte des Bertram-schen Modus, der Rom vollkommen freie Hand in der Ernennung gelassen hätte, das von ihm favorisierte Verfahren nach dem Vorbild des Bayerischen Konkordats als gangbaren Mittelweg präsentieren zu können. Großes Vertrauen in das Gelingen dieser Strategie hegte Pacelli allerdings nicht. Nachdem er in den Einigungsgesprächen am 12. Juni 1926 noch kompromisslos am bayerischen Mo-

<sup>92</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 13. 6. 1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 44.

<sup>93</sup> Trendelenburg, Friedrich (1878–1962), 1902 Gerichtsreferendar, 1907 Gerichtsassessor, 1908 Hilfsarbeiter im Preußischen Justizministerium, 1910 Amtsrichter in Düsseldorf, 1912 im preußischen Ministerium der Gesundheits- und Medizinalangelegenheiten, 1915 Regierungsrat, 1919 Geheimer Regierungsrat im Preußischen Ministerium für Wissenschaft Kunst und Volksbildung, 1922 Ministerialrat, 1923–1933 stellv. Bevollmächtigter Preußens zum Reichsrat, 1924–1933 Ministerialdirektor, Leiter der Kirchenabteilung, 1933 in einstweiligem Ruhestand, 1934–1943 Direktor der Oberrechnungskammer Potsdam. Zu ihm vgl. K.-G. WESSELING, Art. Trendelenburg, in: BBKL 12 (1997) 449–458.

<sup>94</sup> Bericht Trendelenburgs vom 20. 10. 1925; HStA Düsseldorf, Nachlass Aloys Lammers, RWN 93.2, 79–83.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 13. 6. 1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 44.

dell festgehalten hatte, akzeptierte er während der folgenden Sitzung nur drei Tage später das Kapitelwahlrecht<sup>97</sup>.

Damit war auch der Plan Bertrams im zweifachen Sinne gescheitert: Zum einen, weil die Domherren letztendlich ihr altes Privileg der Bischofswahl verteidigten. Zum anderen, weil das doppelte Spiel Bertrams von Pacelli aufgedeckt wurde, indem er ihn gegenüber den preußischen Vertretern unverblümt als Gegner des Kapitelwahlrechts präsentiert hatte. Bertrams Anliegen war es ursprünglich gewesen, unerkannt zu bleiben, um seine vermeintliche Integrität gegenüber der preußischen Teilkirche zu erhalten. Es ist gut möglich, dass Pacelli den in Klammern gehaltenen Teilsatz seiner Charakterisierung Bertrams von 1929, den er nachträglich handschriftlich an den Rand notiert hatte, diesem Ereignis widmete, als er schreibt „Seine Eminenz Bertram hat übrigens die hervorstechende Neigung, alles selbst zu tun und dabei, soweit er kann, sogar den Heiligen Stuhl gern außen vor zu lassen (außer in dem Fall in dem er ihn braucht um seine eigene Verantwortung zu überdecken)“<sup>98</sup>.

*e) Die Breslauer Bistumsteile in der Tschechoslowakei:  
Bertrams heimliches Agieren*

Kardinal Bertram hatte Form und Inhalt der Anweisung des Heiligen Stuhls vom 23. Juli 1923, wonach die Verhandlungsführung im Hinblick auf ein Preußenkonkordat allein dem Nuntius zukomme, gutgeheißen<sup>99</sup>. Er hatte, wie der gesamte Episkopat, höchstes Interesse an einem schnellen Abschluss. Dennoch hatte der Breslauer Oberhirte offenbar seine Probleme damit, diese Anweisung auch auf sein eigenes Handeln zu beziehen. Insbesondere fiel es ihm in der Frage nach dem Verbleib von Breslauer Bistumsteilen in der Tschechoslowakei schwer, sich ruhig zu verhalten. Aufgrund der Grenzverschiebungen nach dem Weltkrieg waren in finanzieller Hinsicht bedeutsame Gebiete des Bistums dem Territorium des tschechoslowakischen Nachbarstaates zugeschlagen worden<sup>100</sup>. Seither engagierte sich Bertram für den Verbleib dieser Teile bei seinem Sprengel. Er wusste dabei den preußischen Staat auf seiner Seite, der die fiskalischen Interessen mit Bertram teilte. Umgekehrt behielt das Erzbistum Prag mit der Grafschaft Glatz seinen Beitrag an der preußischen Provinz Schlesien.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 16. 6. 1926 und Pacelli an Gasparri am 13. 6. 1926; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 44 und 50–52.

<sup>98</sup> PACELLI (Anm. 2) 219.

<sup>99</sup> Bertram erwähnte dies während eines Gesprächs mit Pacelli am 2. 8. 1926. Pacelli berichtete Gasparri am 4. 8. 1926 davon; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 79, fol. 76.

<sup>100</sup> Vgl. E. GATZ (Hg.), Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart (Freiburg i. Br. u. a. 2005) 121. Seit dem Jahr 1925 hatte Bertram den Verlust wichtiger Diözesengebiete in Oberschlesien an das neu gegründete polnische Bistum Kattowitz zu beklagen.

<sup>101</sup> M. HIRSCHFELD, Zum Problem der Anpassung der Diözesanzirkumskription an die deutsch-tschechoslowakische Staatsgrenze zwischen den Weltkriegen (1918–1939). Die Grafschaft Glatz im Blickpunkt der vatikanischen Diplomatie, in: RQ 100 (2005) 275–287.

Die Frage wurde anfangs auch in den Konkordatsverhandlungen gelegentlich behandelt<sup>102</sup>. Dies änderte sich 1928, nachdem zwischen der tschechoslowakischen Regierung und dem Heiligen Stuhl ein *modus vivendi* ausgehandelt worden war. Dieser sah eine Expertenkommission, bestehend aus deutschen und tschechoslowakischen Vertretern, vor, die eine Klärung der staatlichen und kirchlichen Grenzfragen herbeiführen sollte. Pacelli sah sich nun nicht mehr befugt, diese Thematik im Rahmen der Konkordatsverhandlungen einer Lösung zuzuführen: Ein Vertrag mit Preußen könne auch nur auf preußisches Hoheitsgebiet beschränkt sein<sup>103</sup>. Die preußischen Vertreter waren deshalb gezwungen, ihren Plan aufzugeben und einen eigenen Unterpunkt über die besagten Breslauer Bistumsteile ins Vertragswerk aufzunehmen. Das Thema schien erledigt, bis es im letzten Verhandlungsgang am 13. Mai 1929, einen Monat vor der Unterzeichnung, von preußischer Seite unerwartet erneut auf den Tisch gebracht wurde. Die preußischen Kommissare teilten dem Nuntius mit, sie würden eine Einbeziehung der Breslauer Bistumsgüter in der Tschechoslowakei über eine spezielle Interpretation von Art. 2 Abs. 1<sup>104</sup> des Vertragsentwurfs für gut heißen. Pacelli war auf diese Art der Auslegung nicht vorbereitet, und es kostete ihn Mühe, die staatlichen Unterhändler von der Unmöglichkeit ihres Antrags zu überzeugen<sup>105</sup>.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass sich Pacelli die Ursache für das neuerliche Aufkommen der Thematik mit einer verdeckten Intervention Bertrams erklärte: Offenbar war der Bischof hinsichtlich der Ergebnisse der Expertenkommission, bei der Breslau durch Domkapitular Kaller vertreten war, nicht optimistisch gestimmt. Schließlich war es ein offenes Geheimnis, dass zumindest Rom die Angleichung von Bistumsgrenzen an Ländergrenzen favorisierte. Um das Blatt doch noch zu seinen Gunsten zu wenden, hatte Bertram während der Osterfeiertage im April 1929 dem Kultusministerium einen Besuch abgestattet und mit Nachdruck eine Einbeziehung der außerpreußischen Bistumsteile in das Konkordat gefordert<sup>106</sup>. Dadurch verstieß er gegen die direkte Anweisung des Heiligen Stuhls vom 23. Juli 1923. Pacelli wurde über die Einmischung Bertrams in seine Verhandlungen im Nachhinein informiert. Er erwähnte den Vorfall Gasparri gegenüber, ohne sich allerdings über Bertrams Verhalten ausdrücklich zu beschweren.

<sup>102</sup> Pacelli berichtete in einem Brief an Bertram vom 27. 3. 1927 über Verhandlungen zu dem Thema; ANB 42 fasc. 4, fol. 161. Vgl. auch GOLOBEK (Anm. 8) 72 f.

<sup>103</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 29. 5. 1929; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 80, fol. 115–122.

<sup>104</sup> „Die gegenwärtige Diözesanorganisation und -zirkumskription der katholischen Kirche Preußens bleibt bestehen, soweit sich nicht aus dem Folgenden Änderungen ergeben.“ L. SCHÖPPE (Bearb.), Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate (= Dokumente 35) (Frankfurt a. M. u. a. 1964) 64.

<sup>105</sup> Vgl. Pacelli an Gasparri am 29. 5. 1929; A.E.S. Germania Pos. 563, fasc. 80, fol. 115–122.

<sup>106</sup> Vgl. Ebd.

#### 4. Schluss

Überblickt man die Verhandlungen zum Preußischen Konkordat, so lässt sich feststellen, dass sich das Verhältnis zwischen Bertram und Pacelli veränderte. In der ersten Hälfte der 1920er Jahre war Bertram zweifellos ein machtpolitischer Konkurrent Pacellis, der sich in seiner Rolle als erster Nuntius im Deutschen Reich beweisen musste. Der Breslauer Bischof war jedoch kein Rebell. Das Intermezzo zwischen ihm und dem Nuntius bezüglich der Gesetzgebung zur kirchlichen Vermögensverwaltung macht vielmehr deutlich, dass sich Bertram in der Rolle des Verteidigers sah. Für ihn war Pacelli der Aggressor, weil er seinen ihm vorgegebenen Kompetenzbereich überschritten hatte. Der Nuntius sah dies genau anders: Er wertete die Nichtinformationspolitik und den Protektionismus Bertrams als Angriff auf den Heiligen Stuhl. Beide fühlten sich im Recht: Bertram in seinem Pochen auf die Tradition, Pacelli in seinem Sich-Berufen auf die Innovation, die sein Amt darstellte. Diese lag vor allem darin, dass Rom mit der Akkreditierung des Nuntius in Berlin nahe an Deutschland herangerückt war. Die Selbstbehauptung der preußischen Teilkirche gegenüber der römischen Omnipräsenz übertrug sich selbstverständlich unmittelbar auf das Verhältnis zwischen dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz und dem Nuntius. Ging es also letztlich um Spannungen zwischen Positionen, unabhängig von den konkret agierenden Personen? Das wäre zu kurz gegriffen.

Bertram war aus der Sicht Pacellis zu ängstlich. Der Breslauer Bischof war geprägt vom Kulturkampf. Er war die Auseinandersetzungen mit dem Staat leid und suchte diese möglichst zu vermeiden. Das deutete Pacelli als Schwäche. Er nutzte jede Gelegenheit, um Rom gegenüber die Beeinflussbarkeit Bertrams durch die preußische Regierung zu erwähnen, und sich so gegenüber seinem machtpolitischen Rivalen zu profilieren.

1924 änderte sich die Konstellation jedoch grundlegend. Nachdem Pacelli die Gespräche mit Preußen abgebrochen hatte und sich auf Bayern konzentrierte, tat sich für Bertram Raum zur Entfaltung auf. Der Kardinal war kaum je aktiver und dominanter in seinem Auftreten als zu dieser Zeit. Er nutzte seine Vorrangstellung allerdings nicht zur Stärkung der eigenen Position, sondern übertrug seine Autorität vielmehr auf Pacelli, wodurch dieser für die preußische Kirche zum unangefochtenen Verhandlungspartner emporsteigen konnte. Während der anschließenden Konkordatsverhandlungen beschränkte sich Bertram weitgehend darauf, als Mediator zwischen Nuntiatur und Bischofskonferenz zu fungieren. Allenfalls punktuell tat er sich als Berater Pacellis hervor.

Seit 1925 ist in puncto teilkirchlicher Selbstbehauptung von Seiten Bertrams also nichts mehr zu vernehmen, im Gegenteil – er scheint sich der römischen Position angeschlossen zu haben. So lieferte er dem Nuntius Rechtstitel, um die Anerkennung der Zirkumskriptionsbullen zu umgehen und sprach sich für das freie Besetzungsrecht bischöflicher Stühle durch den Heiligen Stuhl aus, um nur zwei Beispiele zu nennen. Es überrascht, dass Pacelli diese „Kehrtwende“ Bertrams in seiner Finalrelation unerwähnt ließ. Mehr noch, dass er die Loyalität der Kardinals gegenüber dem Heiligen Stuhl in Frage stellte.

Offenbar hielt Pacelli die Annäherung Bertrams an den Heiligen Stuhl für unaufrichtig. Aus seiner Sicht sprach dafür, dass sich Bertram 1924 aufgrund der Inflationskrise nur gezwungener Maßen an Pacelli gewandt und ihn um Hilfe gebeten hatte. Dafür sprach weiterhin, dass der Breslauer Bischof mit seinem Vorschlag bezüglich der Bischofsbestellung in erster Linie eigene Interessen – nämlich die Schwächung der Domkapitel – verfolgte. Auch Bertrams Geheimdiplomatie hinsichtlich der Breslauer Bistumsgüter in der Tschechoslowakei konnte ein Indiz dafür sein, dass seine Unterordnung unter Rom lediglich vordergründig erfolgt war. Zu einer Beilegung der Rivalität zwischen Pacelli und Bertram konnte es so während der Verhandlungen zum Preußischen Konkordat nicht kommen. Selten ging Pacelli in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre auf Bertrams Ratschläge im Zusammenhang mit den Konkordatsverhandlungen ein. In den wenigen Fällen, in denen er dies doch tat, geschah dies nur, weil es in seine eigene Strategie passte.

# Zur Entstehung des „Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart“

Von ERWIN GATZ

Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder. Hg. von Erwin Gatz in Zusammenarbeit mit Rainald Becker, Clemens Brodkorb und Helmut Flachenecker. – Regensburg: Schnell & Steiner 2009. 376 Seiten, 197 farbige Hauptkarten und 20 Nebenkarten. – ISBN 978-3-7954-2181-6.

Der von mir herausgegebene Atlas zur Kirche schließt sich an das ebenfalls von mir herausgegebene Bischofs- und das Bistumslexikon an und rundet diese gewissermaßen ab. Er behandelt wie diese das Gebiet des Hl. Römischen Reiches von Utrecht, Lüttich, Metz, Toul und Verdun im Westen bis Breslau, den altpreußischen und livländischen Bistümern im Osten sowie von Schleswig und Lübeck im Norden bis Trient und Aquileia im Süden. Der Plan zu diesem Atlas wurde erst spät gefasst. Am 24. Februar 2002 unternahm ich mit den 22 Teilnehmern des Symposiums „Zur Entwicklung der Bistümer im Heiligen Römischen Reich“ von Rom aus eine Exkursion nach Caprarola und S. Martino al Cimino. Beim Mittagessen bemerkte dort Abt Pius Engelbert (Gerleve), ein neuer Atlas zur Kirchengeschichte bilde ein dringendes Desiderat und könnte die o. g. Lexika abschließen. 1970 war im Verlag Herder/Freiburg noch vor dem ebenfalls bei Herder veröffentlichten Handbuch der Kirchengeschichte ein von Hubert Jedin mit weiteren Gelehrten erarbeiteter Atlas zur Kirchengeschichte erschienen<sup>1</sup>. Er wurde zu einem großen verlegerischen Erfolg.

Interesse an einer kartographischen Darstellung der aktuellen Bistumseinteilung gab es von katholischer Seite schon seit langem. 1913 hatte der Steyler Missionar Karl Streit einen „Atlas hierarchicus“ zu allen damaligen Diözesen und Jurisdiktionsbezirken der katholischen Kirche herausgebracht<sup>2</sup>. Er erschien in mehreren aktualisierten Neuauflagen, zuletzt 1992. Zur Zeit ist keine Neubearbeitung in Aussicht genommen, obwohl nach den Neuumschreibungen und Neugründungen von Diözesen in den letzten Jahrzehnten dafür Bedarf bestünde. An aktuellen Atlanten zur heutigen Diözesaneinteilung eines Landes sind mir nur die von Österreich, Tschechien und Italien bekannt<sup>3</sup>. Karten zur Bis-

<sup>1</sup> H. JEDIN/K. SC. LATOURETTE/J. MARTIN (Hgg.), Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, bearb. v. J. MARTIN (Freiburg u. a. 1970).

<sup>2</sup> C. STREIT, Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica S. Romanae Ecclesiae (Paderborn – Freiburg 1913). Neubearbeitungen mit wechselndem Untertitel von H. EMMERICH (Mödling 1968, <sup>3</sup>1976) und Z. Stężycki (Mödling 1992).

<sup>3</sup> E. BERNLEITHNER (Hg.), Kirchenhistorischer Atlas von Österreich (Wien 1966). –

tumseinteilung finden sich auch in zahlreichen regionalen wie auch in allgemeinen historischen Kartenwerken, denn die Diözesangrenzen entstanden oft zusammen mit denen der Territorien und staatlichen Verwaltungseinheiten<sup>4</sup>.

Zunächst wurde das Konzept des geplanten Atlas entwickelt. Bei einer Autorenkonferenz im Februar 2003 in Brixen bat ich Helmut Flachenecker (Würzburg) und Alois Schmid (München) um die Auflistung von Desideraten, die wir dann am Rande der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft im Herbst in Bamberg 2003 erörtern wollten. Dort einigten wir uns darauf, dass der Atlas sich auf die Bistümer konzentrieren sollte, während Ordenskarten zurückgestellt wurden. Rainald Becker (München) übernahm die Verantwortung für die statt dessen einbezogenen Karten der Kathedralstädte. Wir entschieden uns bei den Bistumskarten und den Karten der Kathedralstädte für die Zeitschnitte 1500 und 1750. Es sollte der katholische Besitzstand vor der Reformation wie auch im konfessionellen Zeitalter dargestellt werden.

Im November 2003 begann ich mit dem Entwurf der Bistumskarten auf der Basis des gedruckt vorliegenden Materials<sup>5</sup>. Die meisten Karten entwarf ich selbst und ließ die Reinzeichnung dann durch regionale Fachleute überprüfen. Zur Klärung trugen wiederholte Beratungen bei, so mit Alois Schmid und einem Experten der Atlaskommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Auf Anregung von Marcel Albert trat ich mit Harm Klueting (Köln/Fribourg) wegen der Aufnahme von Karten über die evangelische Kirchenorganisation in Kontakt.

Im Jahr 2004 stand der Deutsche Historikertag in Kiel unter dem Thema „Kommunikation und Raum“. Auch dort bildeten historische Karten einen Aspekt<sup>6</sup>. Etwa um die gleiche Zeit veranstalteten Edeltraud und Harm Klueting mit Hans-Joachim Schmidt in Gerleve eine Tagung über „Staatliche Normierung und kirchliche Strukturierung: Bistümer und Bistumsgrenzen von der Spätantike bis zur Gegenwart“. Dort referierte ich über die bisherigen Bemühungen zur kirchlichen Kartographie und über mein eigenes Projekt. Die Vorträge wurden 2006 als Supplementheft zur RQ veröffentlicht<sup>7</sup>.

Am Rande der Gerlevener Tagung wurden die Disposition und Aspekte des Atlasprojektes noch einmal diskutiert. Ähnliche Besprechungen mit oft nur wenigen Teilnehmern folgten noch mehrfach. So entstand ein immer klareres

Z. Boháč, Atlas církevních dějin českých zemí 1918–1999 [= Atlas zur Kirchengeschichte der böhmischen Länder] (Kostelní Vydří 1999). – Conferenza Episcopale Italiana (Hg.), Atlante delle Diocesi d'Italia (Novara 2000).

<sup>4</sup> Vgl. E. GATZ, Zum Projekt eines neuen Atlas zur Kirchengeschichte, in: E. KLUETING – H. KLUETING – H. J. SCHMIDT (Hg.), Bistümer und Bistumsgrenzen vom Frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Freiburg u. a. 2006) 13–19.

<sup>5</sup> Dieses ist für die historischen Karten größtenteils aufgelistet in: E. GATZ (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation (Freiburg/Br. 2003) 845–870.

<sup>6</sup> Vgl. CHR. DIPPER – U. SCHNEIDER (Hg.), Kartenwelten. Der Raum und seine Repräsentation in der Neuzeit (Darmstadt 2006).

<sup>7</sup> E. KLUETING – H. KLUETING – H.-J. SCHMIDT (Anm. 4).



Konzept. Das galt zunächst für die Bistums- und für die Stadtkarten. Entschieden war mittlerweile auch, dass der Atlas nicht nur historische, sondern auch Karten der heutigen Bistümer enthalten sollte. Als Name für das geplante Werk wurde folglich festgelegt: „Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder“.

Offen war noch, ob der Atlas Ordenskarten enthalten sollte. Die Vorschläge aus dem Anfangsstadium der Planung 2002 waren so umfangreich gewesen, dass ihre Realisierung das Konzept gesprengt hätte. Einzelne Ordenskarten wurden schließlich doch aufgenommen, nämlich eine über die Reichsstifte und -abteien um 1000, eine über die Ausbreitung der Zisterzienser bis 1200 und eine über die Jesuiten im Reich um 1725. Am Rande der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft im September 2005 in Aachen beschlossen wir, den gesamten Bestand an Klöstern exemplarisch für die Bistümer Köln, Brandenburg, Würzburg und für Oberösterreich darzustellen, und zwar für die Zeitschnitte 1500 und 1750. Für Brandenburg gewann ich durch die Vermittlung von Dietrich Kurze (Berlin) den Landeshistoriker Hartmut Kühne von der Theologischen Fakultät Berlin, der später auch einige Karten für das Zeitalter der Reformation beisteuerte. Anfang 2007 fiel schließlich die Entscheidung zur Aufnahme von Wallfahrtskarten. Dabei beriet mich Dieter Wynands vom Aachener Diözesanarchiv. Auf seinen Vorschlag wählten wir die Stichjahre 1450 und 1750, und zwar wieder für die Bistümer Köln, Brandenburg und Würzburg sowie für Oberösterreich.

Im Herbst 2006 korrespondierte ich mit Johannes Schilling (Kiel), der mit der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchenhistoriker ebenfalls einen Atlas zur Kirchengeschichte plante. Ich signalisierte Bereitschaft zur Zusammenarbeit im Rahmen des von mir entwickelten und weitgehend realisierten Konzeptes. Es kam leider nicht zur Zusammenarbeit, wohl aber zur Aufnahme einzelner von Klüeting und Kühne entworfener Karten zur evangelischen Kirche.

Die weitere Arbeit bestand in der Überprüfung und Präzisierung der bereits gezeichneten sowie in der Erstellung der noch ausstehenden Karten. Immer wieder waren Orts- und Flussnamen oder auch Platzierungen zu korrigieren. Da es sich um ein deutsches Werk handelte, sollten alle Namen in der deutschen Fassung erscheinen, daneben aber, durch einen Querstrich getrennt, auch in der jeweils heutigen Landessprache. Das waren im Westen Niederländisch und Französisch, im Süden Italienisch und Slowenisch, im Osten Tschechisch, Slowakisch und Polnisch. Die dieser Sprache kundigen Mitglieder und Gäste des Kollegs am Campo Santo korrigierten alles.

Am Rande der Würzburger Generalversammlung der Görres-Gesellschaft fand schließlich im September 2008 eine Besprechung statt, an der neben den Mitherausgebern Rainald Becker und Helmut Flachenecker sowie dem Kartographen Karsten Bremer erstmals auch der Verleger Albrecht Weiland (Regensburg) teilnahm. Ich hatte mit ihm schon lange vereinbart, den Atlas bei seinem Verlag Schnell & Steiner zu veröffentlichen, der bereits drei andere Bände von mir bzw. für mich zu meiner vollsten Zufriedenheit herausgebracht hatte. Weiland engagierte sich bei der Gestaltung wie auch bei der Werbung ganz außerordentlich und nicht zuletzt war er bereit, das Werk ohne Druckkostenzuschuss

und dennoch preiswert herauszubringen, während ich alle anderen Kosten trug. Die letzten Karten und erklärenden Texte gingen im November 2008 ein. Am 24. November legte ich bei der Druckvorstufe von Erhardi-Druck mit Becker, Brodkorb und Weiland die graphische Gestaltung fest. Danach überprüfte Clemens Brodkorb (München) die Texte in formaler Hinsicht. Die Überprüfung des Umbruchs nahm ich selbst mit Becker, Brodkorb und weiteren Mitarbeitern vor. Am 27. Mai 2009 wurde das Werk im Karmelitensaal zu München präsentiert. Ich berichtete dort über das Zustandekommen, während Rainald Becker zwölf ausgewählte Karten zeigte und erläuterte. Daran schloss sich ein Vortrag von Alois Schmid über die Bedeutung der historischen Kartographie an. Zu diesem Zeitpunkt waren von dem Werk bereits 1000 Exemplare vorbestellt und 67 Exemplare zur Rezension angefordert.

Erwin Gatz

## Rezensionen

Hansgeorg Molitor: Das Erzbistum Köln im Zeitalter der Glaubenskämpfe 1515–1688 (= Geschichte des Erzbistums Köln, hrsg. v. Norbert Trippen, 3. Bd.). – Köln: J. P. Bachem 2008, 864 S. – ISBN 978-3-7616-1346-7.

Mit dem vorliegenden Band kommt die umfangliche Geschichte des Kölner Erzsprenghals an ein glückliches Ende; wie vergleichbare Unternehmen (Trier, Mainz) hat auch diese Zusammenfassung von zweitausend Jahren geschichtlicher Entwicklung eines bedeutenden geistlichen und politischen Zentrums in Deutschland intensiver Forschungen und darstellerischer Fähigkeiten während mehrerer Jahrzehnte von verschiedenen (Herausgebern und) Fachleuten für die jeweilige Epoche bedurft: Der 1. Bd. des zunächst als vierbändige Publikation geplanten Unternehmens aus der Feder von Wilhelm Neuß erschien 1964 und wurde 1971/91 mehrfach überarbeitet; der zweite Band, das späte Mittelalter umfassend, wurde 1995 und 2003 in zwei Teilen (von denen der zweite derzeit schon wieder vergriffen ist) durch Wilhelm Janssen vorgelegt, die Bände 4 (Barock und Aufklärung) und 5 (Restauration im 19. und 20. Jh.) sind 1979 und 1987 von Eduard Hegel veröffentlicht worden (auch dieser 4. Bd. ist zur Zeit nicht greifbar). Und nun endlich: nach fünf Jahrzehnten (seit dem Beginn der Planung) ist auch die letzte Lücke in der frühen Neuzeit geschlossen und damit der Wunsch von Kardinal Frings (gest. 1978), der vor vielen Jahren das Opus ange-regt hatte, in Erfüllung gegangen.

Das Gesamtwerk versteht sich als Bistumsgeschichte, wie der Titel ausweist. Aber Köln war auch Kurfürstentum, d. h. ein wichtiges weltliches Territorium im Schoß des Hl. Römischen Reiches. Dementsprechend hatte der Verfasser – „Historiker und kein Theologe“, wie er selbst angibt (S. 9) – beide der damit angedeuteten Themenkreise im Auge zu behalten. Wie die Titel der beiden einleitenden Kapitel zeigen, ist in der Tat beiden Aspekten Rechnung getragen: „Das Kurfürstentum und Erzbistum Köln im Reich“ lautet die Überschrift des 1. Kapitels; darin ist das Beziehungsgefüge beschrieben, in dem Köln stand: Einerseits Kaiser und Reich, andererseits die benachbarten Territorien, darunter insbesondere Jülich-Kleve-Berg, aber auch das europäische Spannungsfeld. Das folgende Kapitel „Die Erzbischöfe und Kurfürsten“ kehrt die Reihenfolge der Titulaturen um und deutet damit das Gleichgewicht beider Größen in der Darstellung an; dabei wird das Verhältnis als „Spannungsfeld zwischen geistlichen Aufgaben und (weltlicher) Regierungsführung“ beschrieben und einer vertieften Analyse unterzogen, ehe die einzelnen Amtsträger von Hermann von Wied bis zu Maximilian Heinrich von Bayern in knappen, aber eindrucksvollen Lebensbildern vorgestellt werden. Diese zeichnen sich bei aller Kürze aus durch Detailreichtum, sprachliche Differenzierung und Umsicht im Urteil. Letzteres gilt insbesondere für die beiden umstrittensten Erzbischöfe, die als Nachfolger des hl. Maternus den Bischofsstab in der Metropole am Rhein geführt haben: den genannten Hermann von Wied und seinen späteren Nachfolger Gebhard Truch-

seß von Waldburg, die beide versucht haben, das Erzstift zu säkularisieren, aber auch etwa Ernst von Bayern und dessen Neffen Ferdinand, mit denen seit 1583 die Reihe der aus dem Haus Wittelsbach stammenden Oberhirten auf dem Kölner Erzstuhl beginnt.

Nur innerhalb des Kapitels „mit den Bischofsbiographien“ ist das Buch „nach den Amtszeiten der Kölner Erzbischöfe gegliedert“, sonst bildet eine an Sachgesichtspunkten orientierte, also systematische Ordnung das Gliederungssprinzip des Bandes (S. 799). Diesem Schema entsprechend stellen die folgenden Kapitel dar „die institutionelle Gestalt der Kölner Kirche“ (vom Domkapitel bis zur Pfarrei), den „Klerus und die Klöster“, ferner „Seelsorge und Frömmigkeit“ sowie „die Bildungseinrichtungen“ (Schulen, Gymnasien, Universitäten<sup>1</sup>, Collegium Germanicum). Das Buch schließt mit einem zusammenfassenden Überblick über die betrachtete Zeit unter dem Titel: „Der Weg der Kirche im Erzbistum Köln in die Neue Zeit“ (S. 799–809).

Das alles ist in souveräner Sachkenntnis bis ins Detail gehend unter vielfacher Verknüpfung und mit Verweisen auf entsprechende Abschnitte in den vorausgegangenen Bänden analysiert und dargestellt. Um dem Leser und seinen sicherlich mitunter mangelnden Vorkenntnissen entgegenzukommen, sind immer wieder auch knappe grundsätzliche Ausführungen gemacht, wie beispielsweise S. 566 f. die Ausbildung der verschiedenen Zweige des Franziskanerordens seit dem frühen 13. Jahrhundert und ihrer wechselnden Bezeichnungen (Minoriten, Minderbrüder, Observanten, Konventualen, Rekollekten etc.).

Verf. hat sich nicht nur auf gedruckte Quellen für seine Darstellung gestützt, sondern auch die Bestände des HStA Düsseldorf und des Historischen Archivs des Erzbistums Köln und des Historischen Archivs der Stadt Köln sowie andere Bestände für seine Zwecke ausgeschöpft und zudem die gesamte, selten reiche Sekundärliteratur (vgl. die enggedruckten S. 21–68) nicht nur akribisch verzeichnet, sondern ausgiebig benutzt, wie die Einzelnachweise in den Fußnoten zeigen. Daran kann man einerseits den Reichtum des Themas wie die ausgebreitete Forschung zur Sache erkennen, die im vorliegenden Band eine für lange Zeit abschließende Behandlung gefunden hat.

Unter den handelnden, zuweilen bestimmenden Personen in der Geschichte von Bistum und Erzstift seien in dieser Zeitschrift insbesondere die päpstlichen Nuntien erwähnt, die seit 1584 in der Reichsstadt residierten. Unter dem Titel „Die Verbindung zu Rom“ (S. 123–133) werden diese römischen „Repräsentanten vor Ort“ und ihr Wirken vorgestellt. Die einleitende Formulierung freilich, daß deren Beziehungen – und damit das Verhältnis des Papsttums – zu Reich, Reichskirche und den einzelnen Bischöfen und umgekehrt „ganz allgemein“ gesagt „von Misstrauen gekennzeichnet waren“, wird man sicherlich mit einem Fragezeichen versehen müssen. Gelegentliche und zuweilen starke Spannungen sind aus verschiedenen, im einzelnen in des Verfassers Darstellung ausgeführten Gründen zweifellos zu konstatieren, waren aber kaum das wesentliche die Ent-

<sup>1</sup> Neben der Kölner ist die 1562 ff. beginnende Planungsphase der (schließlich erst 1655 gegründeten) Universität Duisburg Gegenstand der Darstellung, daher der Plural.

wicklung konditionierende Element – jedenfalls nicht im hier dargestellten Zeitraum; der sog. Nuntiaturstreit als innerkirchlicher Konflikt mit grundsätzlichen und tiefreichenden Differenzen zwischen Rom und der Reichskirche gehört erst dem 18. Jahrhundert an. Jedenfalls war Zusammenarbeit zwischen Rom, Nuntiatur, Kurköln und Reichsstadt gleichermaßen kennzeichnend für das Verhältnis zwischen ihnen wie die Spannungen zwischen ihnen. Schon die Gründung der Nuntiatur im Kontext des Konflikts um Gebhard Truchsess macht das deutlich; auch die Ablösung des gänzlich ungeeigneten Erzbischofs Ernst 1595 durch Ferdinand geschah in engem Zusammenwirken von päpstlicher Kurie und Bayern, mit Hilfe der Nuntien (und anderer römischer Mittelsmänner, wie Minuccio Minucci); Ferdinands jahrzehntelanges Wirken bis 1650 schließlich war grundsätzlich eher von vertrauensvoller Zusammenarbeit mit den römischen Repräsentanten geprägt als durch Mißtrauen und Vorbehalte.

Die seit 1895 erscheinende und nach dem Zweiten Weltkrieg fortgeführte Edition mit den sog. Nuntiaturberichten, die die Korrespondenz der in Köln residierenden päpstlichen Vertreter enthalten und die Sicht der römischen Kurie und ihrer Amtswalter in der Domstadt auf die politische und kirchliche Entwicklung im Nordwesten des Alten Reiches spiegeln, sind intensiv vom Verf. benutzt worden, wie zahlreiche Zitierungen erweisen. Diese in italienischer Sprache abgefaßten und damit nicht allen Lesern ohne weiteres zugänglichen Quellen werden hier erstmals ausgiebig herangezogen. Damit ist ein bis dahin so gut wie unbekannter, reicher Quellenbestand für die Geschichte Kölns als Stadt, Erzbistum und Territorium fruchtbar gemacht.

Hinzuweisen ist auf die Ausstattung des Bandes mit zahlreichen Abbildungen, unter denen die insgesamt 24 Farbtafeln wegen ihrer technischen Qualität hervorrangen; sie wie die Schwarzweißabbildungen sind klug ausgewählt, vielfach für sich selbst sprechend und andernfalls mit ergänzenden sachlichen Angaben versehen, die das Dargestellte erklären und im Einzelfall auf unbeachtet Bleibendes hinweisen. Schließlich das umfangreiche Orts-, Personen- und Sachregister S. 817–864: es ist einleitend kurz in seiner Funktion erläutert, insbesondere in den „Sachen“ reich gegliedert und, soweit an Stichproben überprüft, erschöpfend. – Bleibt der Dank an Verfasser, Herausgeber und Verlag für ein vorbildliches Opus, das zusammen mit den vorausgehenden Bänden in der reichen Geschichtsschreibung über Hochstift und Erzbistum Köln von nun an einen vorderen Platz einnehmen wird.

Burkhard Roberg

Daniela Rando, Johannes Hinderbach (1418–1486). Eine „Selbst“-Biographie. Aus dem Italienischen von Wolfgang Decker. – Berlin: Duncker & Humblot 2008 (= Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 21). 463 S. ISBN 978-3-428-13022-1.

Diese Studie ist Bischof Johannes Hinderbach von Trient gewidmet, mit dessen Namen die Erinnerung an das Vorgehen gegen die jüdische Gemeinde seiner

Bischofsstadt wegen eines angeblichen Ritualmordes an dem dreijährigen Knaben Simon Unverdorben im Jahre 1475 verbunden ist. Die Verfasserin charakterisiert sie als „Selbst“-Biographie. Sie schildert zunächst den äußeren Lebensweg Hinderbachs, stößt darüber hinaus aber zu den ihn bewegenden Motiven und zu seiner Vernetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit vor. Der aus Hessen stammende Hinderbach war kein Adeliger, gehörte aber einer humanistisch gebildeten, international orientierten intellektuellen Elite an, die an den Universitäten Wien und Padua, sowie am Kaiserhof und an der römischen Kurie beheimatet und in das dortige Klientensystem eingebunden war. Er besaß eine für seine Zeit beachtliche Bibliothek von ca. 100 Handschriften und 40 Inkunabeln, die er intensiv benutzte und mit der er sich auseinandersetzte. Das fand seinen Niederschlag in zahlreichen Glossen. Die Verfasserin hat diese erfasst, systematisch untersucht und dadurch den Prozess der geistigen Aneignung, Auseinandersetzung und damit der Entwicklung der geistigen Persönlichkeit zu seinem „Selbst“ nachzeichnen können. Diese beeindruckende Arbeit ist über die Person des bedeutenden Humanistenbischofs hinaus insofern von großer Bedeutung, als sie exemplarisch den Werdegang, die wissenschaftliche, politische und geistliche Lebenswelt wie auch die bewegenden Motive dieses Exponenten der Reichskirche zwischen den großen Reformkonzilien seines Jahrhunderts und dem Auseinanderbrechen der abendländischen Kircheneinheit schildert. Die ursprünglich italienisch verfasste Arbeit ist vorzüglich übersetzt und unterstreicht damit die Verortung Hinderbachs im Reich.

Erwin Gatz

CLAUS ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus. – Freiburg im Breisgau: Herder 2007. 160 S. ISBN 978-3-451-29106-7.

Pünktlich zum hundertsten Jubiläum des Dekretes „Lamentabili sane exitu“ der römischen Inquisition und der Enzyklika Papst Pius X. „Pascendi dominici gregis“ legte der Frankfurter Kirchenhistoriker Claus Arnold eine knappe Zusammenfassung zur Geschichte des Modernismus bzw. Antimodernismus vor. Der Autor geht seinen Gegenstand aus dezidiert historischer Sicht an und vermeidet die theologische Diskussion. Er beginnt klassisch mit einer Begriffsgeschichte des „Modernismus“, der sich aus theologischen Diskussionen speist. In der katholischen Kirche wurde im 19. und 20. Jahrhundert der „Modernismus“ zum Inbegriff der Häresie. Aus römischer Sicht war alles modernistisch, was mit einer historisch-kritischen Bibelauslegung verbunden war und damit eine Gefährdung für den Glauben darstellte. Der Begriff ersetzte vorher übliche Bezeichnungen wie „Reformkatholizismus“ oder „Liberalen Katholizismus“. Nach und nach wurden unter „Modernismus“ alle modernen (Zeit)irrtümer zusammengefasst.

Arnold stellt die bekanntesten modernistischen Karrieren vor – u.a. Hermann Schell, Alfred Loisy, George Tyrrell – wobei biographische Daten gekonnt mit

Zitaten aus den Werken der Indizierten verwoben werden. Ebenso werden deren europäischen Verbindungen aufgezeigt.

Im ausführlichsten letzten Teil wird eine neue differenzierte Sicht auf das römische Zentrum der Antimodernisten geworfen. Dies ist möglich aufgrund der Öffnung der Archive der Glaubenskongregation. Jetzt können die Akteure der päpstlichen Schreiben und ihr Entstehungsprozess nachverfolgt und benannt werden. Während man in der Kurie an „Lamentabili“ d.h. an der Benennung von 65 sog. Irrtümern, fast drei Jahre arbeitete, entstand „Pascendi“ in knapp sieben Monaten. Anreger der Enzyklika war der Dominikaner P. Albert Maria Weiß, welcher falsche Weltanschauungen zu enttarnen suchte. Für den zweiten, eher praktischen Teil der Enzyklika zeichnete zum größten Teil der französische Theologe und Ordensmann Joseph Lémius (Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria) im Zusammenspiel mit einem Kapuzinerkardinal verantwortlich.

Praktische Auswirkungen auf alle Theologen hatte der 1910 eingeführte Antimodernisteneid, der erst 1967 abgeschafft wurde. Kurz gestreift wird das *Sodalitium Pianum*; die Mitglieder dieses Netzwerks machten es sich zur Aufgabe, Theologen und Priester, die des Modernismus verdächtig waren, zu beobachten und bei Behörden der römischen Kurie zu denunzieren. Die Rezeption der römischen Dokumente führte in den Vereinigten Staaten für lange Jahre zu einer Lähmung des theologisch-intellektuellen Lebens. Der Deutsche Episkopat setzte nicht alle Teile um, doch es gab vielfach Auswirkungen auf Einzelschicksale von Theologen. Die Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts – mit ihrem Schwerpunkt 1893-1914 war eine theologische Modernisierungskrise, in der sich Theologen aus dem Korsett des durch Papst Leo XIII. wieder geförderten thomistisch-scholastischen Denkens befreiten. Nach der „Blütezeit“ des Modernismus ist eine allmähliche Abkehr von einem radikalen Antimodernismus durch die Kurie zu beobachten, die sich bis zum II. Vatikanischen Konzil erstreckt.

Arnold legt mit dem Band eine knappe, gut lesbare und über weite Strecken spannende Geschichte zu einem für die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts zentralen Thema vor. Abgerundet wird der Band durch ein Register, eine Zeitafel sowie ausführliche Quellen- und Literaturhinweisen.

Gisela Fleckenstein

BETTINA SCHERBAUM, *Die bayerische Gesandtschaft in Rom in der frühen Neuzeit* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 116). – Tübingen: Max Niemeyer 2008. 448 Seiten. ISBN 978-3-484-82116-3.

Das Herzogtum bzw. später Kurfürstentum Bayern war von 1605 bis 1765 durch einen Gesandten beim Päpstlichen Stuhl vertreten. Es war dies die erste ständige Gesandtschaft Bayerns überhaupt. Sie war von besonderer Bedeutung, weil Bayern sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegen die Reformation entschieden und auf die altkirchliche Seite gestellt hatte und in der Folge zu einem wichtigen Betreiber der Gegenreformation wie auch der nachtridenten-

nischen Erneuerung wurde. Die Gesandtschaft war aber auch deshalb von besonderem Zuschnitt, weil die Gesandten keine Karrierediplomaten, sondern Mitglieder der römischen Patrizierfamilien Crivelli und Scarlatti waren. Die Verfasserin hat dieser Gesandtschaft eines nur mittelgroßen Staates, der neben dem Kaiser lange als einziger aus dem Reich eine ständige Vertretung beim Papst unterhielt und ihren handelnden Persönlichkeiten eine Untersuchung gewidmet, die sich auf eine außerordentlich breite Quellen- und Literaturbasis stützt und die vielfältigen Aspekte der Gesandtschaft ausleuchtet. Diese war mit politischen Aufgaben, vor allem während des Dreißigjährigen Krieges und während der Türkenkriege, zugleich aber auch mit der Wittelsbacher Reichskirchenpolitik befasst. Darüber hinaus waren die Gesandten, die eine recht große Selbstständigkeit besaßen, auch mit vielerlei anderen Fragen beschäftigt. Die Verfasserin beschränkt ihre Darstellung nicht auf das diplomatische Geschehen im engeren Sinn, sondern bezieht auch die sozialen Verflechtungen der Akteure und ihre Lebenskultur, die auf dem diplomatischen Parkett von zentraler Bedeutung war, in ihre Darstellung ein. Es ist ein Vergnügen, diese dichte und gut geschriebene Arbeit zu lesen.

Erwin Gatz

Michael F. Feldkamp, Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur, Bd. 4: Instruktionen und Finalrelationen der Kölner Nuntien (1651–1786) (= *Collectanea Arcivi Vaticani* 33). – Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2009. – XLIII, 741 S. - ISBN 978-88-85042-51-3.

Michael F. Feldkamp bringt mit diesem Band seine „Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur“ zum Abschluss. 1993 erschienen die beiden ersten Bände: „Die Kölner Nuntiatur und ihr Archiv“ und „Dokumente und Materialien (1584–1794)“. Dann folgte 1995 das „Inventar des Fonds »Archivio della Nunziatura di Colonia« im Vatikanischen Archiv“. Trotz Feldkamps zahlreicher anderer wissenschaftlichen Projekte gelang es ihm nun nach mehr als zwölf Jahren, wie angekündigt auch die Instruktionen und Finalrelationen der Kölner Nuntien zu edieren. Feldkamp erfüllt mit dieser Edition einen erstmals 1899 geäußerten und seitdem nie mehr verstummten Wunsch der Forschung. Inzwischen hat die scientific community jedoch den Plan, die Akten der Kölner Nuntiatur bis zu deren Ende 1794 vollständig zu edieren, aufgegeben. Die Edition der Görres-Gesellschaft soll mit dem Dreißigjährigen Krieg enden. Daher setzt Feldkamps Edition mit der Finalrelation Chigis von 1651 ein. Sie endet mit der Finalrelation Bellisomis 1785/86. Die Finalrelation Paccas wurde nicht mehr aufgenommen, da dieser letzte Kölner Nuntius sie in seinen „Memorie storiche“ weitgehend selbst veröffentlicht hat. Feldkamp stellt den zwanzig von ihm hier edierten Dokumenten jeweils eine Einleitung voran. Der textkritische und der Sachapparat finden sich in den Fußnoten. Ein umfangreiches Personenregister erschließt den Band. Auf die Registrierung von Orten und Sachen wurde leider verzichtet.



Der nun vorliegenden Band bietet der Forschung eine einzigartige Quellensammlung, die Aufschluss gibt über die wichtigsten Themen, welche die Kölner Nuntien beschäftigten, und deren spezielle Sicht auf die Probleme ihres Sprengels. Die von der römischen Kurie erstellte Hauptinstruktionen informierten die Nuntien über ihre Aufgaben, während diese der Kurie und ihren Nachfolgern in den Finalrelationen einen abschließenden Bericht über ihre Tätigkeit gaben. In dem von Feldkamp gewählten Zeitraum stehen innerkirchliche, bezeichnenderweise nicht theologische, sondern disziplinäre Themen im Vordergrund.

Die wichtige Finalrelation des hochbegabten Nuntius Chigi konnte Feldkamp leider nur fragmentarisch rekonstruieren. Nach einer Vorbemerkung Chigis, der bereits die Unvollständigkeit seines Berichtes verteidigt, handelte sie in zehn Punkten 1. vom Nuntiatursprengel, 2. von der Jurisdiktion, 3. von besonderen Problemen, 4. den Visitationen, 5. von den Gerichtsrechten, 6. der Kanzlei, 7. vom Sekretariat sowie über 8. protokollarische Fragen, 9. den Haushalt und 10. die Fakultäten des Nuntius. Nicht überliefert sind die Punkte 6-7, 9-10.

Offenbar bestand kein einheitliches Schema für die Anlage dieser Relationen. Während Chigi recht nüchtern berichtet, bekennt der unbekannt Verfasser des als „Entwurf der Finalrelation Manzoni“ bezeichneten Berichtes 1754: „Wäre ich ein Dichter, würde ich diesen Entwurf in Versen verfassen.“ (S. 464) und liefert dann eine amüsante, streckenweise auch sehr ehrliche Beschreibung des Bonner Hofes unter Erzbischof Clemens August. Andere Relationen sind weniger grundsätzlicher als Chigi, gehen dafür aber verstärkt auf einzelne Problemfelder ein. Nuntius Visconti übergeht in seinen beiden Finalrelationen 1687 die Darstellung der Arbeitsabläufe in der Nuntiatur und konzentriert sich statt dessen auf einzelne Vorgänge. Dabei standen Fragen der Ordensdisziplin im Vordergrund. Daran zeigte sich, wie gering der Einfluss der Nuntien in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens bereits geworden war. Weder die Bischöfe noch die Domkapitel ließen sich von den Nuntien Vorschriften machen. Schon Chigi hatte sich geweigert, auf Wunsch des Bischofs das Münsteraner Domkapitel zu visitieren (S. 26). Nuntius Bellisomi berichtete zuletzt über den Kölner Erzbischof Max Franz, dieser gebe zwar rasch Antwort, seine Antworten wären aber manches Mal verstörend („sconcertano“, S. 705). Die Schärfe seiner Antworten mildere er gelegentlich durch einen Scherz, verfolge seine Absichten aber mit Entschiedenheit (S. 706). Bellisomi lobte den Trierer Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen wegen dessen Haltung zum Febronianismus (S. 708). Anscheinend ahnte der Diplomat nicht, dass die Emser Punktuation (August 1876) unmittelbar bevorstand. Statt dessen würdigte er den am Ende des 18. Jahrhunderts gehobenen moralischen Standard der Fürstbischöfe, die weder zur Jagd gingen noch leidenschaftliche Tänzer oder Theaterbesucher waren (S. 718).

Es ist unmöglich, hier die Fülle von Einzelfragen aufzuführen, die in den Instruktionen und Relationen erwähnt werden. Dank der Arbeiten Feldkamps ist die Kölner Nuntiatur inzwischen so gut erschlossen wie keine andere. Nun liegt es an der Forschung, das bereitgestellte Material auch zu benutzen.

Marcel Albert

# Zur Lebenskultur des katholischen Seelsorgeklerus

Ein Annäherungsversuch

Von ERWIN GATZ

Papst Benedikt XVI. hat am 19. Juni 2009, dem Hochfest des Heiligsten Herzens Jesu als jenem Tag, der dem Gebet um die „Heiligung der Priester“ gewidmet ist, ein „Jahr der Priester“ ausgerufen<sup>1</sup>. Anlass war der 150. Todestag des Priesters Jean Marie Vianney, der mit seiner Pfarrei Ars im Erzbistum Lyon so sehr identifiziert wird, dass er allgemein nicht unter seinem Familiennamen, sondern als „Pfarrer von Ars“ bekannt ist. Das Priesterjahr sollte nach dem Willen des Papstes der Erneuerung und Verinnerlichung der Priester dienen.

Bevor ich näher auf das Thema unserer Tagung eingehe, möchte ich mit wenigen Strichen das Leben des Pfarrers von Ars in Erinnerung rufen<sup>2</sup>. Vianney wurde 1786 in Dardilly bei Lyon in kleinbäuerlichen Verhältnissen geboren. Wegen der ungünstigen Zeitumstände lernte er erst mit 17 Jahren zu schreiben. Als 19jähriger träumte er davon, Priester zu werden. Seinen ersten, rudimentären Unterricht und zugleich seine spirituelle Prägung erhielt er von Pfarrer Charles Balley. Zweimal wegen mangelnder Vorbildung von der Aufnahme ins Priesterseminar abgewiesen, erlangte er schließlich doch die Zulassung. 1815 wurde er geweiht, zunächst seinem geistlichen Begleiter Balley beigegeben und nach dessen Tod 1818 als 32jähriger Pfarrer von Ars mit seinen nur 240 Einwohnern. Er führte dort ein Leben in Armut, Geißelung, reduzierter Ernährung und in völliger Hingabe an seine Gemeinde, die er in wenigen Jahren umformte. Gasthäuser und Tanz lehnt er ab. Stattdessen standen Beichte, Predigt und Katechese im Mittelpunkt seiner Arbeit. Seinen Ruf erwarb er vor allem als Beichtvater, der bis zu 14 Stunden täglich im Beichtstuhl zubrachte und von weit her aufgesucht wurde. Er wurde zwar Ehrendomherr von Lyon und erhielt ein Jahr vor seinem Tod 1858 das Kreuz der Ehrenlegion, doch blieb sein Leben 40 Jahre lang auf seine Pfarrei und ihren Beichtstuhl beschränkt. In seinem letzten Lebensjahr sollen 100.000 Ratsuchende nach Ars gekommen sein. Vianney hatte offenbar ein ausgeprägtes Empfinden für die seelische Disposition seiner Beichtkinder. Er lebte im übrigen das einfache, ja ärmliche Leben eines französischen Landpfarrers seiner Zeit<sup>3</sup>. Trotz seines anspruchslosen Lebens wurde er 73 Jahre alt. Schon bald nach seinem Tod veröffentlichte sein Mitarbeiter A. Monnin eine eingehende Lebensbeschreibung, und 1873 wurde

<sup>1</sup> Deutsche Übersetzung in: *Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe 26. Juni 2009, 7–9.

<sup>2</sup> Dazu: B. NODÉ, Jean Marie Vianney, in: *DSp* 8 (1973) 840–844. – K.-W. WESSELING, Vianney, in: *BBKL* 12 (1997) 1325–1328 (Lit.). – Zu seiner Lebenswelt: PH. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d’Ars* (Paris 1986).

<sup>3</sup> Dazu: P. PIERRARD, *La vie quotidienne du Prêtre Français au XIXe siècle 1801–1905* (Paris 1986).

ein Seligsprechungsprozess eingeleitet. Vianney erhielt also in der Erinnerung der Franzosen schon bald einen festen Platz. Aber auch außerhalb Frankreichs wurde er bekannt<sup>4</sup>. Pius X. erklärte ihn 1905 zum Vorbild der Priester. Seitdem erschien auch in Deutschland eine reiche hagiographische Literatur über ihn<sup>5</sup>. In Frankreich trat insbesondere Georges Bernanos mit seinem Lebensbild in Romanform: *Journal d'un curé de campagne* (Paris 1936), dt. „Aus dem Tagebuch eines Landpfarrers“, in Deutschland Walter Nigg, „Der Pfarrer von Ars“ (Freiburg 1992) hervor. Roger Aubert schreibt über Papst Pius X., der Vianney zum Vorbild der Pfarrer erklärte<sup>6</sup>: „Pius war der Meinung, dass die von seinem Vorgänger Leo XIII. betriebene Politik der Öffnung gegenüber der modernen Welt mit zu wenig Vorsicht geführt worden sei, und hielt daher eine Neuorientierung für unumgänglich.“ Das betraf auch Leben und Arbeit der Priester<sup>7</sup>. Schon als Priestererzieher und später als Bischof hatte Pius eine Konzentration auf das geistliche Leben, und zwar auch um den Preis einer „heilsamen Isolierung“ gefordert. Vom Klerus erwartete er mehr als alles andere Selbsteiligung und strengen Gehorsam. In dieser Richtung lag dann auch die 1904 erfolgte Seligsprechung des Pfarrers von Ars. Nachdem Pius Vianney zur Leitfigur erklärt hatte, fasste er sein eigenes Priesterideal anlässlich seines 50jährigen Priesterjubiläums 1908 in dem an alle Priester gerichteten Schreiben „*Haerent animo*“ zusammen. Als Weg zur Heiligkeit und Gleichförmigkeit mit Christus wünschte er ein intensives Gebetsleben, die tägliche Meditation, geistliche Lesung und Gewissenerforschung, regelmäßige Exerzitien und Rekollektionen sowie die Mitgliedschaft in Priestervereinen unter bischöflicher Leitung. Damit distanzierte er sich, ohne das auszusprechen, von den zu seiner Zeit politisch und sozial engagierten Priestern, die sich für eine Überwindung der Kluft zwischen Kirche und Welt einsetzten. Pius' X. Priesterbild fügte sich schlüssig in sein Gesamtprojekt des „*Instaurare omnia in Christo*“ ein, für das der Priester als Abbild Christi eine Schlüsselfunktion besitzen sollte. Dieses Priesterideal wurde seitdem propagiert und der Text von „*Haerent animo*“ dem Druck der Diözesanstatuten beigegeben.

Pius X. lag mit seinem Appell in der Tradition des Konzils von Trient, das sich 1562 folgendermaßen über die Lebensführung der Priester geäußert hatte<sup>8</sup>: „Daher sollen die Kleriker ... ihr ganzes Leben so einrichten, dass sie in Kleidung, Benehmen, Rede und in allem nur Würde, Sittsamkeit und Gottesfurcht zur Schau tragen. Auch kleine Sünden, die an ihnen groß seien, sollen sie meiden, damit ihr Tun allen Achtung einflöße. Weil nun Anordnungen dieser Art um so gewissenhafter zu befolgen sind, je mehr Nutzen und Ehre sie der Kirche Gottes einbringen, darum befiehlt das heilige Konzil, dass ... die Vorschriften früherer

<sup>4</sup> Vgl. O. PFÜLF, Vianney, in: *Wetzer & Welte* 12 (1901) 878–880.

<sup>5</sup> H. KORFF, *Biographia Catholica*. Verzeichnis von Lebensbeschreibungen 1870–1926 (Freiburg 1927) 231 f.

<sup>6</sup> R. AUBERT, in: *LThK* 8 (1999) 333.

<sup>7</sup> Zusammenfassend: E. GATZ, *Der Diözesanklerus* (Freiburg 1995) 132–134.

<sup>8</sup> Zit. nach GATZ (Anm. 7) 31.

Päpste und Konzilien über das ehrbare Leben, gute Benehmen, die Schicklichkeit der Kleidung, das für Kleriker erforderliche Wissen, beziehungsweise gegen die Verschwendungssucht, Schlemmerei, Tänze, Glücksspiele u. a. der Geistlichen unter Androhung der gleichen oder noch schwererer Strafen zu befolgen sind.“ Auch die Nachfolger Pius' X. propagierten dieses Ideal<sup>9</sup>. Theorie und Realität priesterlichen Lebens und Arbeitens waren jedoch nie deckungsgleich, und selbstverständlich bildete das Leben des Pfarrers von Ars nur eine Variante möglicher Lebenskulturen eines Seelsorgers. Auf unserer Tagung geht es dagegen um die Vielfalt der priesterlichen Lebenswirklichkeit, die hier allerdings nur für einige Bereiche ausgeleuchtet werden kann.

In dem 2001 erschienenen Sammelband „Deutsche Erinnerungsorte“ hat Oliver Janz über das evangelische Pfarrhaus als ein im kollektiven Gedächtnis der Deutschen fest verankertes Thema geschrieben<sup>10</sup>. Er stützte sich dafür auf eine seit dem 19. Jahrhundert entstandene, recht zahlreiche Literatur. Aus neuerer Zeit sind dazu die von Martin Greiffenhagen und von Luise Schorn-Schütte mit Walther Spahn herausgegebenen Sammelbände zu ergänzen<sup>11</sup>.

Über das katholische Pfarrhaus im deutschen Sprachraum gibt es dagegen keine vergleichbare Gesamtdarstellung, obwohl es nach seiner Aufgabe und gesellschaftlichen Bedeutung nicht hinter dem evangelischen Seitenstück zurückbleibt. Es gibt allerdings quantifizierende Untersuchungen zur Herkunft und vor allem zur Ausbildung der Priester, die sich seit dem späten 18. Jahrhundert zwischen staatlichem Normierungsanspruch und ultramontanem Freiheitsstreben positionieren musste. Das Forschungsdefizit zur Lebenskultur der Priester erklärt sich u. a. durch den Zölibat, der den Aufbau einer eigenen Familie ausschließt, der aber andererseits die ständig neue Rekrutierung aus allen gesellschaftlichen Gruppen erzwingt und damit eine starke Verzahnung mit diesen garantiert. Eine abgehobene klerikale Sondergesellschaft kann somit nicht entstehen<sup>12</sup>. Für das evangelische Pfarrhaus spielen dagegen die Familie des Pfarrers, seine Frau und die Kinder eine zentrale Rolle<sup>13</sup>. Aus ihm gingen viele spätere Geistliche hervor.

Ich plane eine Edition ausgewählter Quellen, die den Namen tragen soll, „Wie Priester leben und arbeiten“. Es geht dabei um den Alltag des Seelsorgeklerus vor allem in Deutschland<sup>14</sup>. Die Sammlung soll Tagebücher, Autobiographien

<sup>9</sup> Ebd. 206.

<sup>10</sup> O. JANZ, Das evangelische Pfarrhaus, in: E. FRANÇOIS – H. SCHULZE (Hgg.), Deutsche Erinnerungsorte, Bd. 3 (München 2001) 221–238, 704–706.

<sup>11</sup> M. GREIFFENHAGEN (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte (Stuttgart 1984). – L. SCHORN-SCHÜTTE – W. SPAHN (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts (Stuttgart 1997).

<sup>12</sup> Vgl. E. GATZ, Soziale und geographische Herkunft der Priester, in: GATZ (Anm. 7) 264–281.

<sup>13</sup> Vgl. etwa M. GREIFFENHAGEN (Hg.), Pfarrerkinder. Autobiographien zu einem protestantischen Thema (Stuttgart 1984).

<sup>14</sup> Eine erste Skizze dazu in: E. GATZ, Zur Kultur des priesterlichen Alltags, in: GATZ (Anm. 7) 282–318.

und Biographien auswerten<sup>15</sup>. Deren Zahl ist im Verhältnis zur Zahl der Diözesanpriester in Deutschland (1906 ca. 18.200; 2007 ca. 13.500) erstaunlich gering. Auch gibt es große regionale Unterschiede. Offenbar griffen Priester, die ein Universitätsstudium absolviert hatten, eher zur Feder, um über ihr Leben und ihre Erfahrungen zu berichten als jene, die keine akademische Ausbildungsstätte besucht hatten. Daher liegt der Schwerpunkt der ausgewerteten Quellen im Rheinland, in Westfalen, in Schlesien, im Bistum Berlin und in Südwestdeutschland. Die geplante Sammlung erhebt natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie will vielmehr auswählen und die Zeit von der späten Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil exemplarisch dokumentieren. Die danach einsetzenden Umbrüche haben ihren literarischen Niederschlag dagegen bisher noch kaum gefunden. Somit spiegelt sich in ihr eine Lebenskultur, die es seit dem gesellschaftlichen und kirchlichen Wandel der letzten Jahrzehnte mit der Erosion der katholischen Lebenswelt nicht mehr gibt und die zu einem historischen Phänomen geworden ist.

Die ausgewerteten Tagebücher, Autobiographien und Biographien sind von großen Qualitätsunterschieden. Die Autobiographien berichten z. T. sachlich und nüchtern wie etwa Hubert Jedin. Das Gleiche gilt für Biographien, die – obwohl mit persönlicher Anteilnahme verfasst – durchaus kritisch sein können. Daneben gibt es aber auch verklärende Darstellungen, die für diese Sammlung nicht ausgewertet wurden. Eine andere Literaturgattung wird für die geplante Sammlung nicht berücksichtigt, nämlich Romane<sup>16</sup>. In ihnen geht es ja weniger um die Realität priesterlichen Lebens, als um seine literarische Verarbeitung.

Vieles hängt natürlich vom jeweiligen Priesterbild und von den Erwartungen an einen Priester ab, die nicht uniform, sondern vielfältig waren und sind und sich im Laufe der Geschichte wandelten. Denn dem normierten Priesterbild des Kirchenrechtes und der Diözesanstatuten entsprach die Realität zu keiner Zeit vollständig. Ausgewertet sind Monographien und Aufsätze, jedoch nur vereinzelt Sammlungen von Lebensbildern, denn diese sind in der Regel so komprimiert, dass sie für eine Quellensammlung nicht in Frage kommen. Das Gleiche gilt aber auch für manche sonst durchaus respektable Veröffentlichung, die andere Akzente setzt und die Lebenskultur ausklammert.

Veröffentlichte Tagebücher und Autobiographien gibt es nur in geringer Zahl, wobei die Grenze gegenüber Memoiren fließend ist. Dass Priester wenig über sich selbst schrieben, konnte verschiedene Gründe haben, so z. B. literarische Unbeholfenheit, denn im Alltag der ländlichen und industriellen Lebenswelt

<sup>15</sup> Für Mithilfe bei der Sammlung der Quellentexten danke ich PD Dr. Rainer Bendel/Tübingen, Prof. Dr. Dominik Burkard/Würzburg, Dr. Gisela Fleckenstein/Brühl, Dr. Gotthard Klein/Berlin, Dr. Martin Persch/Trier und Dr. Harald Scharf-Wrede/Hildesheim.

<sup>16</sup> E. HURTH, Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien (Mainz 2003) zitiert und analysiert literarische Werke über Priester in deutscher Sprache vom Biedermeier bis zur Gegenwart, von dezidierten Katholiken bis zu äußerst kritischen Autoren. Dazu und zur Gestalt des Priesters im Fernsehen hat sie sich in: Herder-Korrespondenz. Spezial 2009/1, 48–53 noch einmal geäußert. Heinrich Böll schrieb z. B. gegen das Establishment. – G. LANGENHORST, Pfarrer als Gestalten der Gegenwartsliteratur, in: StZ 215 (1997) 825–838.

dominierten bis in die jüngere Vergangenheit Dialekte. Auch volksnahe Seelsorger drückten sich im Dialekt aus. Nur wenige Lebenserinnerungen wie die von Alexander Schnütgen, Heinrich Hansjakob, Joseph Ratzinger und Josef Weingartner erreichten literarische Qualität. Wichtiger für das Defizit an veröffentlichten Lebenserinnerungen dürfte aber die dem Priester gebotene Bescheidenheit gewesen sei, wonach er kein Aufheben von seinem Leben und seiner Arbeit machen sollte. Außerdem waren und sind viele Seelsorger bis in ihr hohes Alter von ihrer Arbeit so beansprucht, dass ihnen keine Zeit und Kraft bleibt, über ihr Leben zu berichten und damit ihre Erfahrung weiterzugeben.

Wer aber waren jene Geistlichen, die über ihr eigenes Leben schrieben? Es handelte sich zunächst um Persönlichkeiten, die von Berufs wegen schrieben wie Universitäts- oder Hochschulprofessoren (Hubert Jedin, Magnus Jocham, Georg Lenhart, Joseph Ratzinger, Josef Scharbert) sowie andere literarisch tätige Geistliche (Walter Adolph, Heinrich Hansjakob, Nikolaus Paulus, Christoph von Schmid, Alexander Schnütgen, Josef Weingartner, Augustin Wibbelt) oder um Seelsorger, die ihre Erfahrungen weitergeben wollten (Bernhard Kleineidam, Augustinus Reineke).

Bischöfe und Professoren, deren Leben besser als das des Seelsorgeklerus erforscht ist, sollen ebenso wie die Militärseelsorger nur für jenen Zeitraum einbezogen werden, in dem sie in der Pfarrseelsorge wirkten. Ausgeschlossen sind ferner Priesterschicksale aus Verfolgungszeiten (Kulturkampf, NS-Zeit), die relativ gut erforscht sind, während die Normalität des Seelsorgerlebens weiterhin unbekannt bleibt. Die Forschung war in Deutschland lange auf die Priesterausbildung konzentriert<sup>17</sup>, die das Staat-Kirche-Verhältnis berührte. In den letzten Jahrzehnten rückten dagegen sozialgeschichtliche Fragestellungen in den Vordergrund. Sie untersuchen den Säkularklerus jeweils eines einzelnen Bistums bzw. einer Region und eines abgeschlossenen Zeitraumes.

Den Auftakt machte Marianne-Franziska Imhasly<sup>18</sup>. Sie hat im deutschen Sprachraum erstmals den gesamten Klerus (87 Personen) eines allerdings sehr begrenzten Zeitraumes und einer nicht sehr großen Region, nämlich des Oberwallis, untersucht, in seinem Leben und Wirken dargestellt und damit eine Art kollektiver Biographie geboten. Ihre Untersuchung stützt sich auf das in örtlichen Archiven vorhandene Material, auf gedruckte Quellen (Periodika, Biographien) und darüber hinaus auf eine ansehnliche Literatur. So ergibt sich ein plastisches und in allen Details ausgeleuchtetes Bild des Klerus dieses Hochtales. Es dürfte für den gesamten deutschsprachigen Alpenraum Modellcharakter haben. So werden das Pfarrhaus und seine Ausstattung, der Tagesablauf, die Ernährung und Kleidung des Pfarrers, die Mitbewohner wie die Pfarrhaußhalterin, Mitbrüder und Familienangehörige, die Tätigkeit in Seelsorge, Armenpflege,

---

<sup>17</sup> E. GATZ (Hg.), *Priesterbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil*. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen (Freiburg 1994).

<sup>18</sup> M.-FR. IMHASLY, *Katholische Pfarrer in der Alpenregion um 1850*. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des katholischen Pfarrers im Oberwallis (Freiburg/Schw. 1992)

Erziehung, auf dem Gebiet der Wirtschaftsförderung aber auch der Forschung (bes. Landesgeschichte) und als Journalisten und Schriftsteller behandelt. Faktisch bleibt kein Lebensbereich ausgeklammert.

Einen anderen Ansatz hat Irmtraud Götz von Olenhusen gewählt<sup>19</sup>. Sie untersucht den Klerus des 1827 gegründeten Erzbistums Freiburg, das das Großherzogtum Baden und die beiden Hohenzollern umfasste. Es war wie das Großherzogtum Baden mit erheblichen Integrationsproblemen konfrontiert und sollte aus den Teilen von fünf Vorgängerbistümern mit ihren unterschiedlichen Traditionen und Mentalitäten eine Einheit bilden. Die Mentalitätsunterschiede sind trotz der seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts anhaltenden Binnenwanderung und des dadurch bewirkten Mentalitätsausgleiches noch heute festzustellen. Deutliche Unterschiede gab es auch unter dem Klerus aufgrund der Ausbildung und der landsmannschaftlichen Eigenarten. Die Verfasserin stellt zunächst die Rahmenbedingungen dar, um sich dann in Kap. 3–5 ihrem eigentlichen Thema, nämlich dem abweichenden Verhalten von Geistlichen zuzuwenden. Ihr geht es also nicht um den durchschnittlichen Seelsorger. Ihre Untersuchung stützt sich auf die Personalakten von 1254 Priestern aus dem Zeitraum von 1853 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aus dem erzbischöflichen Archiv Freiburg. Die Autorin untersucht ausschließlich das abweichende Verhalten, da sich nach ihrer Meinung (S. 15) über den Normalfall priesterlicher Existenz nicht genügend aussagekräftiges Material finden lasse.

Das Verhalten des Klerus konnte von staatlichen wie von kirchlichen Normen abweichen. Unter diesem doppelten Aspekt ist Baden mit seiner liberalen Tradition als Untersuchungsraum von besonderem Interesse. Die Abweichungen betrafen z. T. das politische Gebiet, ferner Verstöße gegen das „klerikalische Verhalten“ oder Sexualdelikte. Die Verfasserin hat für ihren Untersuchungsraum einen Durchschnitt von 4,3 % Geistlichen errechnet, denen ein sexuelles Vergehen nachgewiesen wurde (S. 209).

Kirchliches Archivgut eignet sich in vielen Fällen hervorragend für sozialhistorische und quantifizierende Studien. Das gilt besonders für Matrikeln, doch zeigt sich gerade an ihnen, auf welche Grenzen eine Annäherung an das Profil sozialer Gruppen mit sozialquantitativen Methoden stößt. Das wird vielleicht an keinem Bereich wie dem der beruflichen Einordnung der Väter deutlich, denn die Berufe und die im 19. Jahrhundert in mundartliche Varianten zerfließenden Berufsbezeichnungen unterlagen und unterliegen auch heute noch einem ständigen Wandel, der es schwer macht, ein übergreifendes Raster für die Einordnung von Gruppen über einen längeren Zeitraum zu finden. Die Theologiestudenten der Universität Bonn mussten z. B. seit 1818 bei ihrer Einschreibung u. a. den Beruf ihres Vaters angeben<sup>20</sup>. Die Berufsbezeichnungen waren jedoch nicht

<sup>19</sup> I. GÖTZ VON OLENHUSEN, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert. Das Erzbistum Freiburg* (Göttingen 1994).

<sup>20</sup> E. GATZ, *Zum rheinischen Welpriesternachwuchs vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil*, in: W. EVERTZ (Hg.), *Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum* (Siegburg 1992) 301–338.

normiert. Daher bieten sie oft nur einen vagen Anhaltspunkt für die soziale Einordnung. Landwirte tauchten z. B. mit folgenden Bezeichnungen auf: Ackerer, Landmann, Ökonom, Landwirt, Bauer, Winzer, Gärtner. In anderen Regionen des deutschen Sprachraumes gab es noch weitere Bezeichnungen. Über die Größe des jeweiligen Betriebes und damit über die soziale Situation sagen sie nichts aus. Abgehoben davon war lediglich die Gruppe der Gutsbesitzer, wobei auch über deren Ausstattung noch nichts gesagt ist. Sozialquantifizierende Studien machen daher häufig den Eindruck einer gewaltsamen Sortierung, die der konkreten Vielfalt nicht gerecht wird.

Die münstersche Dissertation von Thomas Schulte-Umberg<sup>21</sup> bildet im deutschen Sprachraum die erste neuere Monographie, die sich unter Ausschöpfung aller vorhandenen Quellen der Herkunft und Ausbildung des gesamten Klerus einer Diözese widmet. Die Arbeit setzt ein mit der in Münster nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) modellhaft für ganz Deutschland neu organisierten Priesterausbildung, deren wissenschaftlicher Teil an der Universität erfolgte, während sich die praktische Hinführung zum Priesterberuf seitdem für alle Priesteramtskandidaten in einem bischöflichen Priesterseminar vollzog. Damit begann ein Prozess von großer Tragweite, nämlich die Entstehung eines eigentlichen Diözesanklerus. Schulte-Umberg untersucht die von der allgemeinen kirchlichen Entwicklung vorgegebenen Entwicklungsetappen seit der katholischen Aufklärung mit ihrem neuen Seelsorgerideal über die Ära des christlichen geprägten preußischen Staates, der ultramontanen Optionen, die Zeit des Kulturkampfes, des sozialen Katholizismus und des Neuaufbruchs im Kontext einer neuen Kirchlichkeit mit der Jugendbewegung, die weite Kreise der jungen Generation erfasste. Vor dem Zweiten Weltkrieg war die Zahl der Bewerber für den Priesterberuf so groß, dass Münster wie andere westfälische und rheinische Bistümer zeitweise sogar einen Numerus clausus für Priesteramtskandidaten einführte. Mit dem Zweiten Weltkrieg, dessen Verluste nie ausgeglichen wurden, endet die Untersuchung.

Die an sich schon ansehnliche Untersuchung von Schulte-Umberg wird durch die von beispielloser Detailerhebung geprägte Arbeit von Helmut Rönz noch weit übertroffen<sup>22</sup>. Der Autor untersucht in seiner erschreckende 1392 Seiten umfassenden und daher in zwei Bände aufgeteilten Bonner Dissertation minutiös die regionale und soziale Herkunft der 4373 zwischen 1802 und 1901 im Bistum Trier tätigen Weltpriester. Dafür konsultierte er 150 Archive und Standesämter, darunter 100 Kommunalarchive, sichtete 1867 staatliche Akteneinträge, über 800 Kirchenbücher sowie weitere Aktenstücke. Diese mit immensem Aufwand ausgewertete Quellenmasse ergab neben der regionalen Herkunft als Herzstück der Arbeit auch ein Bild der sozialen Herkunft der Priester, soweit diese im Beruf der Väter greifbar ist. Die Erhebungen sind nach Regionen des

<sup>21</sup> TH. SCHULTE-UMBERG, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940* (Paderborn 1999).

<sup>22</sup> H. RÖNZ, *Der Trierer Diözesanklerus im 19. Jahrhundert. Herkunft – Ausbildung – Identität* (Böhlau 2006).



Bistums und hier wieder nach Dekanaten und Größe der Herkunftsorte für vier, durch die kirchengeschichtliche Entwicklung vorgegebene Zeitblöcke (1802–21; 1821–48; 1848–75; 1875–1901) aufgegliedert. Es zeigt sich, dass der Trierer Diözesanklerus aus allen Regionen und aus allen Bevölkerungsschichten kam. Die Untersuchung von Rönz, bei der das Verhältnis von Arbeitsaufwand und Ergebnis zu debattieren wäre, ist im deutschen Sprachraum ohne Parallele und dürfte wohl kaum einen Nachahmer finden.

Rönz erklärt S. 19, eine Geschichte der Lebenskultur des Trierer Klerus sei in größerem Maßstab kaum realisierbar. Dieser Aufgabe hat sich aber Martina Rommel gestellt<sup>23</sup>. Sie untersucht akribisch die regionale und soziale Herkunft (Väterberufe) und den Ausbildungsgang des Mainzer Diözesanklerus von der Errichtung des napoleonischen Bistums (1802) bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges (1914), ferner die Institutionen der Priesterausbildung sowie die Motive der Berufswahl wie auch die Kriterien für die Aufnahme ins Seminar. Vor allem aber hat sie sich nicht der Untersuchung der Lebenskultur und des Lebensstils der Priester („Lebensumstände“) versagt. Und die Quellen dafür fließen reichlich. Ausgeklammert bleibt dagegen die Arbeitswelt der Priester.

Grundlage für deren Lebenskultur bildete natürlich ihr wirtschaftliches Auskommen. Dieses unterschied sich zwischen Rheinhessen, wo das napoleonische Staatskirchenrecht nach 1815 fortgalt, und den rechtsrheinischen Gebieten erheblich. Insgesamt war die Ausstattung der Priester lange bescheiden, ja ärmlich. Das galt vor allem für Rheinhessen und besserte sich erst langsam mit der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung. Im Einzelnen untersucht Rommel die Leistungen des Staates, der Gemeinden, die unterschiedliche Einkommenssituation der verschiedenen Priestergruppen, die Bemühungen um eine Besserstellung und nicht zuletzt die Bewirtschaftung der eventuell vorhandenen Pfarrgüter.

Wie für die Besoldung, so hat sie auch für die Wohnung der Geistlichen, die ja einen Teil ihrer Besoldung bildete, einen reichen Quellenbestand ausgewertet. Etwas schwieriger, aber immer noch ansehnlich ist die Quellenlage für den Haushalt, das äußere Erscheinungsbild sowie für Freizeit und Auftreten der Priester. Dazu gab es natürlich mancherlei Vorschriften, doch die konkrete Wirklichkeit sah oft ganz anders aus. Wie in anderen Lebensbereichen, so haben auch hier Konfliktsituationen überschnittlich hohen archivalischen Niederschlag gefunden, während die Normalität des Alltages dahinter zurücktritt. Rommel behandelt die Kleidung und die Haartracht, den Gebrauch von Brillen, der von der kirchlichen Behörde lange Zeit nicht gern gesehen wurde, ferner das Leben mit den Hausgenossen wie auch mit Haustieren.

In einem weiteren Kapitel geht sie der Pensionierung und Altersversorgung der Priester nach, die lange Zeit von größter Kargheit war und sich nur allmählich besserte. Das abschließende Kapitel ist Krankheit und Tod gewidmet.

Alle hier vorgestellten Werke stützen sich auf eine breite Quellenbasis und haben die Erforschung des Klerus der deutschsprachigen Länder ein gutes Stück

<sup>23</sup> M. ROMMEL, *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802–1914* (Mainz 2006).

vorangebracht. Das entscheidende Mehr der Arbeit von Rommel liegt darin, dass sie die Lebensumstände der Priester einbezieht. Die Arbeitsfeld der Priester harrt dagegen noch einer Darstellung.

Einen anderen Zugang zu Leben und Wirken des Seelsorgeklerus bieten die im 19. Jahrhundert zahlreichen pastoraltheologischen Zeitschriften. Monika Nickel hat eine dieser Zeitschriften, nämlich die Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift (1891–1920) eingehend untersucht<sup>24</sup>. Diese bildete ein Diskussionsforum zur gesamten Breite priesterlicher Existenz und Arbeit vor allem im altbayerischen Raum. Ihre Beiträge beharrten durchweg auf den traditionellen Lebens- und Arbeitsformen und standen dem gesellschaftlichen Wandel der Zeit eher ablehnend gegenüber. Aus der Zeitschrift ergibt sich ein sehr provinzielles, weitgehend normiertes Erscheinungsbild des Klerus, dem Nickel sich in einer Art kollektiver Biographie nähert. Auch die wissenschaftlichen Beiträge der Zeitschrift waren apologetisch intoniert. Mir fiel auf, dass in dem sehr umfangreichen Literaturverzeichnis nicht eine einzige Autobiographie eines Seelsorgers erwähnt wird. Offenbar gibt es keine. Mit monographischen Biographien sind auch nur Johann Michael Sailer (G. Schwaiger), Ludwig Faulhaber (L. Volk) und der Kanonist Martin Leitner (G. Wien) vertreten. Die Masse des Seelsorgeklerus bleibt dagegen in der Anonymität. Auf dem Rückenumschlag des Buches heißt es: „Mit ihrer profunden Untersuchung ... eröffnet Monika Nickel dem Leser einen hervorragenden Einblick in Gedankenwelt und Alltagsleben der bayerischen Priester an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.“ Dies trifft die Sache exakt.

Im Folgenden möchte ich schließlich an zwei kürzlich erschienenen Biographien darlegen, welche unterschiedlichen Wert sie für die geplante Quellenauswahl haben. Die erste stammt von dem Erfurter Kanonisten Konrad Hartelt und behandelt Ferdinand Piontek<sup>25</sup>. Dieser studierte in Breslau, war nach seiner Weihe (1903) Kaplan in Berlin und seit 1910 Pfarrer in Köslin, seit 1921 Domherr und seit 1939 Domdekan in Breslau. Nach dem Tod von Kardinal Adolf Bertram am 16. 7. 1945 in Abwesenheit zum Kapitularvikar von Breslau gewählt, verzichtete er auf Veranlassung von Kardinal Augustyn Hlond bereits wenige Wochen später auf dieses Amt für den mittlerweile unter polnischer Verwaltung stehenden Teil des Erzbistums, blieb aber bis zu seinem Tod Kapitularvikar für den westlich der Oder-Neiße-Grenze liegenden Teil des Erzbistums Breslau. Aus diesem „Erzbischöflichen Amt Görlitz“ entstand 1994 das heutige Bistum Görlitz.

Piontek war ein fleißiger Schreiber, der abgesehen von den Jahren 1935 bis 1946 täglich Tagebuch und darüber hinaus in Görlitz eine Diözesanchronik führte. Die nunmehr vorliegende Biographie schöpft vor allem aus diesen Quellen. Hartelt zeichnet ein streng normiertes Priesterleben, das über Piontek hi-

<sup>24</sup> M. NICKEL, Die Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift. Ein Standesorgan des bayerischen Klerus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (Passau 2004).

<sup>25</sup> K. HARTELT, Ferdinand Piontek (1878–1963). Leben und Wirken eines schlesischen Priesters und Bischofs (Köln 2008).

naus ein Bild der Lebenskultur des schlesischen Diözesanklerus seiner Zeit bietet. Hier kommen u. a. Bereiche zu Darstellung, über die aus den amtlichen Akten nichts zu erfahren ist, nämlich die persönliche religiöse Praxis, der Tagesablauf, Gesundheitspflege und Freizeitgestaltung, das Verhältnis zur eigenen Familie und vor allem das berufliche Wirken in seiner ganzen Breite.

Von ganz anderem Zuschnitt ist dagegen die von Norbert Trippen vorgelegte Biographie von Kardinal Joseph Höffner<sup>26</sup>. Höffner war im Gegensatz zu dem Vollblutseelsorger und Verwaltungsmann Piontek ein Gelehrter, der zwar mehrere Jahre in der Pfarrseelsorge tätig war, dessen Lebensthema aber die Christliche Sozialwissenschaft wurde. Höffner hat sich nicht selbst dokumentiert, wohl aber einen umfangreichen wissenschaftlichen Nachlass hinterlassen, der für unser Projekt wenig hergibt.

Der von mir geplante Quellenband soll soweit wie möglich bis in die Gegenwart reichen<sup>27</sup>. Faktisch enden aber die verwertbaren Texte mit den 60er Jahren, also der Nachkonzilszeit. Seitdem stieg zwar angesichts der Krise von Christentum, Kirche und Gesellschaft und damit auch des Priestertums die Zahl der Veröffentlichungen zur Priesterfrage auf eine ungeahnte Höhe<sup>28</sup>. Das gilt jedoch nicht für die Priesterbiographien dieser Zeit und auch nicht für die Geschichte der Priester. Auch zeichnet sich ab: Angesichts der Pluralisierung der Lebenswelten und der Differenzierung der postmodernen Gesellschaft werden Normalbiographien wie etwa die von Ferdinand Piontek seltener. Der einzelne Priester muss seinen Lebensweg stärker selbst managen, als das zuvor in der streng geregelten und überprüfbaren Lebenswelt erforderlich war. Dabei gerät seine persönliche Identität oft in Konflikt mit den institutionellen Vorgaben<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> N. TRIPPEN, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. 1: Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962 (Paderborn 2009).

<sup>27</sup> Einen ersten Versuch habe ich vorgelegt: E. GATZ, Zur Lebenskultur des katholischen Seelsorgeklerus im Rheinland und anderwärts, in: AHVN 104 (2009), im Druck.

<sup>28</sup> Vgl. GATZ (Anm. 7) 218–249.

<sup>29</sup> G. DENZLER hat dazu herausgegeben: Lebensberichte verheirateter Priester. Autobiographische Zeugnisse zum Konflikt zwischen Ehe und Zölibat (München–Zürich 1989). Sie enthält eine große Spannweite von Texten, deren Autoren trotz ihres Abschieds vom Priestertum versöhnlich sind und anderen, die mit ihrem Hass auf die verfasste Kirche („Amtskirche“) nicht zurückhalten. – Das gilt auch für A. BRUHNS – P. WENSIERSKI (Hg.), Gottes heimliche Kinder. Söhne von Priestern erzählen ihr Schicksal (München 2004).

# Priester als Landeshistoriker – Vermessung eines Forschungsfeldes

Von DOMINIK BURKARD

Wenn ein Pfarrer eine Pfarrei antritt, trifft er auf Tauf-, Firm-, Ehe- und Sterberegister, in der Regel auch auf ein Pfarrarchiv, auf Rechnungsbücher und Stiftungsratsprotokolle, auf eine mal mehr mal weniger gut geführte Pfarrchronik. Dass er sich darin umschaute und sich so seiner Pfarrei vergewissert, liegt nahe. Aus dem Interesse für die gewordene Pfarrei kann das Verständnis der eigenen Aufgabe erwachsen.

Eine andere Sache ist es, sich nicht nur passiv, lesend, für Geschichte zu interessieren, sondern selbst historiographisch zu arbeiten. Immerhin waren die Pfarrer lange zur Führung einer Pfarrchronik und zur Pflege des Pfarrarchivs verpflichtet<sup>1</sup>. Hier hatten sie – im 19. Jahrhundert in Konkurrenz zu den ebenfalls forschenden Lehrern – einen klaren Vorsprung. Auch gehörte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die Kirchengeschichte zum Kanon der theologischen Disziplinen und war damit ein fester Bestandteil der priesterlichen Ausbildung. Oft wurde die kirchliche Heimatkunde zudem, gerade im 19. und 20. Jahrhundert, als fruchtbare Hilfe in Predigt, Katechese und Religionsunterricht betrachtet<sup>2</sup>.

Den Anstoß, selbst historiographisch tätig zu werden, gab im konkreten Fall vielleicht ein gefühltes Desiderat: Die fehlende Pfarreigeschichte, die Frage eines Pfarrmitglieds oder der oft bemühte Hinweis auf das „Früher“, der Patronats-herr, der das Gespräch beim Jahresgedächtnis für die Familienangehörigen auf „historische Verpflichtungen“ lenkte, das anstehende Pfarrjubiläum, das durch Vorträge oder eine Festschrift bereichert werden sollte. Möglicherweise aber auch einfach nur die Nähe zum „Material“, das sich der Pfarrer eines 150 Seelendorfes in den freien Mußestunden seines Alltags vornahm, um etwas „Sinnvolles“ zu tun: Die verstaubte, schwer lesbare Chronik im Pfarrarchiv oder das auf dem Speicher entdeckte Bruderschaftsbuch. Oder aber, dass ein Pfarrer schon als Kind einen „historischen Sinn“ entwickelte, vielleicht, weil er in einem historisch besonders eindrücklichen Umfeld groß geworden war. Manches Mal mag die historische Beschäftigung im Sinne einer geschichtlichen Aneignung des – selten gewählten, vielmehr „vorgesetzten“ – unmittelbaren Lebens- und Arbeitsumfeldes erfolgt sein. Ein andermal blieben die heimatlichen Bezüge so stark, dass sich der Pfarrer in späteren Jahren wieder bewusst dieser Heimat

---

<sup>1</sup> Vgl. P. BRETSCHNEIDER, *Der Pfarrer als Pfleger der wissenschaftlichen und künstlerischen Werte seines Amtsbereiches* (Breslau 1918).

<sup>2</sup> Vgl. Klerus und Lokalgeschichte, in: PPBl 9 (1899) 774–779, 860–876; J. BRÖGGER, *Religionsunterricht und Heimatkunde*, in: ThGl 16 (1924) 186–193.

zuwandte. Im einen wie im anderen Fall dürfte die historiographische Betätigung mit Identitätssuche oder Identitätsbildung zu tun haben.

Priester als historisch Interessierte und als Gelegenheitshistoriker – das leuchtet ein. Es wäre nun aber doch etwas zu einfach, mehr oder weniger beliebig einige Priester, die sich der Landesgeschichte widmeten, herauszugreifen, sie hier zu präsentieren und zu dem verblüffenden Ergebnis zu kommen: Priester betätigten sich auch als Landeshistoriker<sup>3</sup>. Das Thema soll im Folgenden grundsätzlich angegangen werden. Insbesondere gilt es, zunächst eine Problemanzeige zu bieten, die dann sehr wohl in ein mögliches Arbeitsprogramm hinüberzuführen vermag.

### I. Problemanzeige

Die Bearbeitung des Themas unterliegt objektiven Schwierigkeiten. Da sind zum einen die unvermeidlichen Abgrenzungen: Zunächst ist zu klären, was innerhalb des Themas mit „Landesgeschichte“ überhaupt gemeint ist. Eine Abgrenzung zur allgemeinen, größeren Geschichte – zur Weltgeschichte, Staaten-geschichte, auch zur allgemeinen Kirchengeschichte (als Papstgeschichte etwa) – ist im Prinzip relativ leicht vorzunehmen. Dass die historiographische Beschäftigung mit einem Bischof und seiner Diözese nicht nur einen Teil der Kirchengeschichte darstellt, sondern auch einen Teil der Landesgeschichte, versteht sich, umso mehr, als zu Beginn des 19. Jahrhunderts Landes- und Diözesangrenzen weitgehend in Deckung gebracht worden waren. Ebenso darf gelten, dass lokale und regionale Kirchengeschichte als Teil der Landesgeschichte begriffen werden kann. Das heißt: Die Geschichte einer Pfarrei und eines Ortes ist zwar Lokalgeschichte, gehört aber doch auch zur Landesgeschichte, die sich eben an den staatlichen Grenzen orientiert. Die regionale Geschichte ignoriert zwar die oft unorganisch gezogenen Landesgrenzen, wäre aber wohl dennoch als Landesgeschichte im weiteren Sinn zu verstehen. Schon größere Schwierigkeiten bereitet die Frage, ob beispielsweise der badische Pfarrer, der eine Arbeit über das Konstanzer Konzil schrieb, mehr Kirchengeschichte oder Landesgeschichte oder kirchliche Landesgeschichte trieb? Als Entscheidungshilfe könnte man nun freilich die jeweils leitende Motivation ins Spiel bringen. Zur Debatte stünde dann also die Frage, ob sich ein Priester vorrangig als Priester und Theologe für ein Thema interessierte, oder ob er einen Gegenstand vor allem bearbeitete, weil dieser etwas mit seiner Herkunft, mit seinem Umfeld

<sup>3</sup> Studien zum Klerus behandeln das Thema in der Regel nicht, so etwa H. RÖNZ, *Der Trierer Diözesanklerus im 19. Jahrhundert. Herkunft – Ausbildung – Identität* (= *Rheinisches Archiv* 151) 2 Bde. (Köln 2006). Andere streifen das Thema nur kurz, vgl. etwa M. ROMMEL, *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802–1914* (Mainz 2007) 396 f. – E. GATZ, *Zur Kultur des priesterlichen Alltags*, in: DERS. (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Bd. IV: *Der Diözesanklerus* (Freiburg i. Br. 1995) 282–318, hier wird 312 f. auf diesen Sonderaspekt aufmerksam gemacht.

zu tun hatte. Treibt also jemand Kirchengeschichte, die eben zufällig auch die Landesgeschichte tangiert? Oder will er bewusst die Landesgeschichte, oder die kirchliche Landesgeschichte, erforschen. Ob ein solches Kriterium sinnvoll ist, wäre zu diskutieren.

Zweitens ist zu fragen, ob denn schon jener Priester als „Landeshistoriker“ gelten darf, der sich einmal, also punktuell, einem landesgeschichtlichen Stoff zugewandt hat? Oder ob er entsprechende Interessen über einen längeren Zeitraum aufweisen muss? Außerdem, wie diese Interessen zu belegen sind? Die Fragen zielen auf die Valenz der Bezeichnung. Konkret: Reicht eine entsprechende Publikation oder müssen es nicht doch mehrere sein (und dann wie viele?), um jemanden tatsächlich als Landeshistoriker bezeichnen zu können? Ist das Kriterium eigentlich die eigene Forschungsleistung, die Publikation, oder muss der Priester, der als Landeshistoriker gelten soll, sich nicht auch anderweitig engagiert haben, etwa durch die (aktive oder passive) Mitgliedschaft in einer landesgeschichtlichen Vereinigung?

Schließlich: Müssen qualitative Kriterien eingeführt werden, um jemanden als Landeshistoriker bezeichnen zu dürfen? Und was ist überhaupt als historische Arbeit zu werten? Konkret: Genügt es, wenn ein Priester beispielsweise eine Lebensbeschreibung des Bistumspatrons vorlegt, die zwar Geschichte zum Gegenstand, aber doch eher eine spirituelle oder erbauliche Stoßrichtung hat? Genügt es also bereits, allein auf den Titel einer Publikation zu sehen, nicht aber auf die Art und Weise der Durchführung? Sind Darstellungen, die ausschließlich eine Kompilation von Sekundärliteratur darstellen, tatsächlich als historische Arbeit im strengeren Sinn anzusehen, oder muss man für den Landeshistoriker nicht die Benutzung archivalischer Quellenbestände voraussetzen? Andererseits: Das Epitheton „Landeshistoriker“ hat oft einen negativ wertenden, weil einschränkenden und damit abqualifizierenden Beigeschmack. Was ist also ein Landeshistoriker? Ein Wissenschaftler – ja, aber eben ein kleinerer, minderwertiger Wissenschaftler?

Zu den Schwierigkeiten meines Themas gehören nicht nur die (negativen) Abgrenzungen, schwierig ist bereits etwas anderes: die (positive) Suche nach den landesgeschichtlich arbeitenden Priestern, also im Grunde die Erstellung eines Nomenklators. Ich möchte dies etwas verdeutlichen: Beim Thema „Priester als Politiker“ scheint mir der Zugang wesentlich einfacher zu sein. Es ist relativ klar, was ein Politiker ist. Man kann auf einen festen, klar umrissenen Personenkreis rekurrieren und beispielsweise die vorliegenden Listen von Mandatsträgern durchgehen. Auch gibt es inzwischen eine größere Zahl einschlägiger biographischer Handbücher – zum Paulskirchenparlament etwa<sup>4</sup> oder zu einzelnen Ständeversammlungen des 19. Jahrhunderts<sup>5</sup>. Selbst beim durchaus

<sup>4</sup> H. BEST/W. WEEGE, Biographisches Handbuch der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 (= Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 8) (Düsseldorf 1996).

<sup>5</sup> Zum Beispiel: Hessische Abgeordnete 1820–1933. Biographische Nachweise für die Erste und Zweite Kammer der Landstände des Großherzogtums Hessen 1820–1918 und den Land-

unübersichtlichen Thema „Priester als Journalisten“ hat man einigermaßen feste Anhaltspunkte: Die größeren katholischen Zeitungen können durchgegangen, Herausgeber und Mitarbeiter überprüft werden. Und auch für diesen Bereich gibt es gute Hilfsmittel, etwa die Zusammenstellung von Pesch über die kirchlich-politische Presse<sup>6</sup>. Wie aber sind „Priester als Landeshistoriker“ aufzufinden? Es gibt keine entsprechenden Zusammenstellungen, man kann aber auch nicht einfach Bibliothekskataloge durchsuchen, weil erstens die entscheidenden Suchbegriffe fehlen und zweitens bei den Autoren in der Regel keine Berufsbezeichnungen stehen. Wie also sind Priester als Landeshistoriker zu eruieren?

Will man nicht – in eklektizistischer Manier und sozusagen von zufälligen Funden geleitet – den einen oder anderen „Priester als Landeshistoriker“ vorstellen, sich also mehr oder weniger assoziativ auf einzelne, ohnehin bekannte Persönlichkeiten beschränken, dann stellt sich die prinzipielle Frage nach dem Zugriff. Wie lassen sich – möglichst flächendeckend, jedenfalls aber in der Breite – landeshistorisch arbeitende Priester erheben? Es geht um die Vermessung eines Forschungsfeldes.

## II. Mögliche Zugangsweisen

### 1. *Biographische Lexika und Handbücher zur Landesgeschichte*

Bereits im 19. Jahrhundert gab es durchaus erfolgreiche Versuche, landeshistorisch-biographische Unternehmungen ins Leben zu rufen. Neben einigen privaten Projekten stehen die mehr oder weniger von den landesgeschichtlichen Kommissionen und ihren Vorläufern initiierten „Landesbiographien“ bzw. „Lebensbilder“. Die folgende Aufstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, vermittelt aber in etwa einen Eindruck von den Dimensionen dieser Unternehmungen.

---

tag des Volksstaats Hessen 1919–1933, bearb. und hg. im Auftrag der Hessischen Historischen Kommission von K.-D. RACK/B. VIELSMEIER (= Politische und parlamentarische Geschichte des Landes Hessen 19) (Darmstadt 2008); Th. KÜHNE, Handbuch der Wahlen zum Preussischen Abgeordnetenhaus 1867–1918. Wahlergebnisse, Wahlbündnisse und Wahlkandidaten (= Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 8) (Düsseldorf 1994); J. LILLA (Bearb.), Der Bayerische Landtag 1918/19 bis 1933. Wahlvorschläge, Zusammensetzung, Biographien (= Materialien zur Bayerischen Landesgeschichte 21) (München 2008); Mdl, das Ende der Parlamente und die Abgeordneten der Landtage und Bürgerschaften der Weimarer Republik in der Zeit des Nationalsozialismus. Politische Verfolgung, Emigration und Ausbürgerung 1933–1945. Ein biographischer Index, hg. von M. SCHUHMACHER (= Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien) (Düsseldorf 1995).

<sup>6</sup> R. PESCH, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 (= VKZG.B 2) (Mainz 1966).

*Baden/Württemberg:*

- Schwäbische Lebensbilder, hg. im Auftr. der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg von Max Miller, Stuttgart 1 (1940) – 6 (1957); Fortsetzung: Lebensbilder aus Schwaben und Franken, hg. von Max Miller/Gerhard Thaddey, Stuttgart 7 (1960) – 17 (1991); Fortsetzung: Lebensbilder aus Baden-Württemberg, hg. von Gerhard Thaddey, Stuttgart 18 (1994) – 22 (2007).
- Badische Biographien, hg. im Auftr. der Badischen Historischen Kommission von Friedrich von Weech, Heidelberg (Karlsruhe) 1 (1875) – 6 (1935). NF hg. im Auftr. der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg von Bernd Ottnad, Stuttgart 1 (1982) – 6 (2001).
- Baden-Württembergische Biographien, hg. im Auftr. der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Stuttgart 1 (1994) – 4 (2008).
- Württembergische Biographien unter Einbeziehung hohenzollerischer Persönlichkeiten, hg. im Auftr. der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg von Magdalena Rückert, Stuttgart 1 (2006) ff.

*Bayern:*

- Lebensläufe aus Franken, hg. von der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, Würzburg 1 (1919) – 6 (1960); Fortsetzung: Fränkische Lebensbilder, Würzburg 1 (1967) – 22 (2009).
- Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben (Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für Bayerische Landesgeschichte), Weißenhorn 1 (1952) – 16 (2004).
- Große Bayerische Biographische Enzyklopädie, 4 Bde., München 2005.
- Ostbairische Lebensbilder (Neue Veröffentlichung des Instituts für Ostbairische Heimatforschung 54,1–3), 3 Bde., Passau 2004–2007.
- Pleickhard Stumpf, Denkwürdige Bayern. Kurze Lebensbeschreibungen verstorbener, verdienter Männer, die in dem Ländergebiete des jetzigen Königreiches Bayern geboren oder durch längern Aufenthalt ihm angehörig waren, München 1865.
- Bosls bayerische Biographie, hg. von Karl Bosl, 2 Bde., Regensburg 1983–1988.
- Benno Hubensteiner, Biographenwege. Lebensbilder aus dem alten Bayern, München 1984.

*Hessen:*

- Heinrich Künzels Großherzogtum Hessen. Lebensbilder aus Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Friedrich Soldan, Gießen 21893.
- Hessische Biographien (Arbeiten der Historischen Kommission für das Großherzogtum Hessen), hg. von Herman Haupt, 1 (1918) – 3 (1934), 4 (1994): Gesamtverzeichnis.



- Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck 1830–1930, hg. von Ingeborg Schnack (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 20), Marburg 1 (1939) – 6 (1958).
- Nassauische Lebensbilder (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau), hg. von Rudolf Vaupel u. a., Wiesbaden <sup>1</sup>(1940)–<sup>6</sup>(1961).
- Lebensbilder aus Hessen, hg. von der Historischen Kommission für Hessen, 2 Bde., Marburg 1977–1982.
- Karl Esselborn, Hessische Lebensläufe (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission), Darmstadt 1979.
- Nassauische Biographie. Kurzbiographien aus 13 Jahrhunderten (Historische Kommission für Nassau 39), hg. von Otto Renkhoff, Wiesbaden <sup>2</sup>1992.
- Frankfurter Biographie. Personengeschichtliches Lexikon, hg. von Wolfgang Klötzer/Sabine Hock (Veröffentlichungen der Frankfurter Historischen Kommission 19), 2 Bde., Frankfurt a. M. 1994.

#### *Rheinlande:*

- Friedrich Adolf Beck, Lebensbilder aus dem preußischen Rheinlande. Ein belehrendes und unterhaltendes Lesebuch für Schule und Haus, Neuwied 1832, <sup>2</sup>1842.
- James Fenimore Cooper, Lebensbilder aus Frankreich, den Rheinländern und der Schweiz, Braunschweig 1839.
- Rheinische Lebensbilder, hg. von der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, Düsseldorf (Köln) 1 (1961) – 18 (2000).
- Bernd Haunfelder, Nordrhein-Westfalen. Land und Leute 1946–2006. Ein biographisches Handbuch, Münster 2006.

#### *Westfalen:*

- Westfälische Lebensbilder, hg. von der Historischen Kommission für Westfalen, Münster 1 (1930) – 18 (2009).
- Wilhelm Schulte, Westfälische Köpfe. 300 Lebensbilder bedeutender Westfalen. Biographischer Handweiser, Münster <sup>2</sup>1977.

#### *Sonstige:*

- Schlesische Lebensbilder, hg. von der Historischen Kommission für Schlesien, Breslau (Würzburg, Sigmaringen, Neustadt a. d. A.) 1 (1922) – 9 (2007).
- Charakterbilder aus dem Clerus Schlesiens, Breslau 1 (1884) – 2 (1898); Fortsetzung: Lebensbilder Schlesischer Priester, Breslau 3–4 (1928); Fortsetzung: Schlesische Priesterbilder, Aalen 1967.
- Niedersächsische Lebensbilder, hg. von der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, Hildesheim 1 (1939) – 9 (1976).
- Altpreußische Biographie, hg. im Auftr. der Historischen Kommission für Ost- u. Westpreußische Landesforschung, Marburg 1 (1941) – 4 (1995).
- Pfälzer Lebensbilder, hg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften in Speyer, Speyer 1 (1964) – 7 (2007).

- Saarländische Lebensbilder, hg. von Peter Neumann, Saarbrücken 1 (1982) – 4 (1989).
- Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon, hg. von Olaf Klose, Neumünster 1 (1970) – 5 (1979); Fortsetzung: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck, hg. von der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek unter Mitwirkung der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte und des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde, Neumünster 6 (1982) – 12 (2006).
- Oberschlesische Porträts. Biographisch-bibliographisches Lexikon von Österreichisch-Oberschlesien, 2 Bde., Berlin 1991–1996.

Es ist doch immerhin zu erwarten, dass in diesen biographischen Nachschlagewerken zur Landesgeschichte auch jene Priester biographisch aufgenommen wurden, die sich der Landeskunde in besonderem Maße widmeten. Hier könnte also angesetzt werden, um einen entsprechenden Nomenklator zu erarbeiten. Doch bleibt zu beachten, dass diese Landesbiographien und Lebensbilderserien auf einer subjektiven, das heißt eher zufälligen Auswahl beruhen. Von ihnen wird in der Regel ja keine umfassende Erschließung erstrebt, sondern eine gewisse repräsentative Breite. Vollständigkeit darf von ihnen also nicht erwartet werden.

Bei alledem ist die Auswertung dieser Literaturgattung keineswegs einfach oder schnell zu bewerkstelligen. Die Register weisen große qualitative Unterschiede auf. Meist werden lediglich die Namen ohne nähere Hauptcharakterisierung aufgelistet; solche Register sind für unseren Fall freilich völlig nutzlos, das heißt in diesem Fall müssten alle Artikel zumindest angelesen werden, um sich über die mögliche Relevanz für das Thema klar zu werden.

Exemplarisch wurden einmal die Bände der neuen Folge der Badischen Biographien<sup>7</sup> durchgesehen. Die Auswertung brachte folgendes Ergebnis:

In den fünf durchgesehenen Bänden werden vier katholische Priester als „Heimatforscher“ ausgewiesen: Jakob Ebner (1873–1960)<sup>8</sup>, Carl Wilhelm Kistner

<sup>7</sup> Dazu auch: G. BRUMMER, Badische Biographien Neue Folge. Eigentümlichkeiten, Vorzüge und Fehler eines landesgeschichtlichen Sammelwerkes, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 112 (1994) 131–145.

<sup>8</sup> Gebürtig aus Unteralpfen, 1897 Priesterweihe, 1903 Pfarrer in Bietingen bei Meßkirch, 1914 Kriegsfreiwilliger, 1921 Zuchthauspfarrer in Bruchsal, 1934 Entlassung und Kurat in Grenzach, 1937 Geistlicher Rat. Ebner gilt als „Pionier der Hotzenwaldforschung“ und „bester Kenner der Geschichte des Hauensteiner Landes“. Publikation mehrerer Orts- und Pfarreigeschichten auf breiter Aktenbasis und zahlloser historischer Beiträge in verschiedenen Zeitschriften. Zu ihm: B. MATT-WILLMATT, Art. Ebner, in: BadBio NF 2 (1987) 72f.; W. MÜLLER, Nekrolog, in: FDA 82/83 (1962/63) 494–496.

(1875–1946)<sup>9</sup>, Carl Reinfried (1842–1917)<sup>10</sup> und Karl Rögele (1873–1937)<sup>11</sup>. Zu unserem gesuchten Personenkreis lassen sich aber mindestens sechs weitere Priester rechnen: Und zwar drei Landeskunsthistoriker, die auch als Konservatoren wirkten: Heinrich Feuerstein (1877–1942)<sup>12</sup>, Joseph Sauer (1872–1949)<sup>13</sup> und Hermann J. Ginter (1889–1966)<sup>14</sup>. Außerdem der Historiker-Priester Anton Wetterer (1864–1939)<sup>15</sup>, der Freiburger Professor für Moraltheologie

<sup>9</sup> Gebürtig aus Renchen (Ortenau), 1899 Priesterweihe, 1903–1946 Seelsorger in Haslach (seit 1915 als Pfarrer), zugleich 1907–1941 Redakteur des „Freiburger Kath. Gemeindeblattes“, 1909–1946 Beirat des neu gegründeten Landesvereins „Badische Heimat“. Von 1921 bis 1936 veröffentlichte Kistner in dessen Zeitschrift „Ekkhart“ die Chronik der Kirche in Baden. Zu ihm: H. WALLE, in: *BadBio NF 4* (1996) 158 f.

<sup>10</sup> R. HAEHLING VON LANZENAUE, Art. Reinfried, in: *BadBio NF 5* (2005) 230 f. Zu ihm vgl. unten.

<sup>11</sup> Gebürtig aus Gaisbach bei Oberkirch, 1896 Priesterweihe, 1902 Pfarrer in Kürzell, 1906–1937 in Röttenbach, seit 1910 Konservator der Kunst- und Altertumsdenkmäler in Neustadt, Bonndorf und St. Blasien, 1929–1935 auch Dekan des Kapitels Neustadt i. Schw. Zahlreiche Publikationen zu unterschiedlichsten Themen. Über sein Selbstverständnis als Historiker und Heimatforscher gab er in dem Aufsatz „Heimatkunde“ (in: *Mein Heimatland 8* [1921] 14–23) Rechenschaft. Zu ihm: E. KREBS/F. VETTER, Karl Rögele, in: *FDA 41* (1941) 13; O. B. ROEGELE, Art. Rögele, in: *BadBio NF 4* (1996) 238–240.

<sup>12</sup> Gebürtig aus Freiburg, 1899 Priesterweihe, 1901–1904 Studium der Nationalökonomie in Freiburg und Berlin, 1904 Promotion zum Doktor der Staatswissenschaften, 1908 Pfarrer in Donaueschingen, 1942 in Dachau ermordet. 1914 vom Staat zum Bezirkspfleger der Kunst- und Altertumsdenkmäler im Amtsbezirk Donaueschingen ernannt, wurde er bald „zu einer der ersten Autoritäten unseres Landes auf dem Boden heimatlicher Geschichte und Kunst“ und galt über die Landesgrenzen hinaus als bester Kenner der Hagiographie und christlichen Symbolik. Als Leiter der fürstlich-fürstenbergischen Gemäldegalerie in Donaueschingen katalogisierte Feuerstein die Sammlung in vorbildlicher Weise. Feuerstein forschte über Matthias Grünewald und den „Meister von Meßkirch“, legte zahlreiche Einzelstudien zur Kultur und Geschichte der Baar, zu Pfarreigeschichten sowie zur Missions- und Patrozinienkunde im alemannisch-schwäbischen Raum vor. Zu ihm: H. GINTER, Nekrolog, in: *FDA 70* (1950) 197–200 (mit Schriftenverzeichnis); H. ROTH, Art. Feuerstein, in: *BadBio NF 1* (1982) 115 f.

<sup>13</sup> Gebürtig aus Unzhurst, 1898 Priesterweihe, Studium der Archäologie in Rom, 1900 zum Dr. theol. in Freiburg promoviert, ausgedehnte Forschungsreise durch Frankreich und Italien, 1902 Habilitation und Privatdozent in Freiburg, 1905 a.o. Professor für Kirchengeschichte, 1911 für christliche Archäologie und Kunstgeschichte, 1916 Ordinarius für Patrologie, christliche Archäologie und Kunstgeschichte, Konservator sowie Vorsitzender verschiedener heimatgeschichtlicher und volkskundlicher Vereine. Publikation zahlloser Beiträge zur Kunstgeschichte des Oberrheins. Zu ihm: A. ALLGEIER, Prälat Joseph Sauer, in: *FDA 69* (1949) 7–14; C. ARNOLD, Art. Sauer, in: *BadBio NF 5* (2005) 244 f.

<sup>14</sup> Gebürtig aus Freiburg, 1912 Priesterweihe, zunächst als Vikar, dann bis 1927 als Pfarrverweser in der Seelsorge tätig, 1923 zugleich Redakteur der „Bodensee-Chronik“ (Beilage der „Bodenseezeitung“), 1926 Promotion zum Dr. theol., 1935–1940 Redakteur des „St. Konradsblatts“, Schriftleiter des *FDA*, 1941 Mitarbeit bei den Denkmalbehörden im Elsaß, nach der Besetzung des Elsaß 1944 Internierung, 1949–1958 Pfarrer in Wittnau, zugleich 1949 staatlicher Denkmalpfleger in den Kreisen Konstanz, Überlingen und Stockach, Konservator der kirchlichen Kunstdenkmäler im staatlichen Amt für Denkmalpflege Freiburg, 1951 Dozent für kirchliche Denkmalpflege an der Universität Freiburg, 1956 Honorarprofessor für Kunstgeschichte. Zu ihm: H. BROMMER, Art. Ginter, in: *BadBio NF 3* (1990) 104–106.

<sup>15</sup> Gebürtig aus Oberschopfheim, 1890 Priesterweihe, 1895 Pfarrer der Bruchsaler Hofkirche, 1907 der Stadtpfarrei Bruchsal, seit 1922 auch Dekan, 1904–1938 Bezirkspfleger der

Karl Julius Mayer (1857–1926)<sup>16</sup> sowie der im Register nicht näher charakterisierte Pfarrer Hermann Oechsler (1849–1930)<sup>17</sup>. Im Übrigen veröffentlichten folgende, in die genannten Bände aufgenommene Professoren für Kirchengeschichte, auch zu landesgeschichtlichen Themen: Emil Göller (1874–1933)<sup>18</sup>, Johannes Vincke (1892–1975)<sup>19</sup>, Karl August Fink (1904–1981)<sup>20</sup> und August Franzen (1912–1972)<sup>21</sup>. Damit sind in der Neuen Folge der „Badischen Biographien“ immerhin 18 Priester, die landesgeschichtliche Publikationen vorlegten,

---

Badischen Historischen Kommission in Bruchsal, 1927 Dr. theol. h. c. Seine Berufung zum Pfleger der Kunst- und Altertumsdenkmäler 1910 scheiterte am Einspruch der Kirchenbehörde. Den Weg zur wissenschaftlichen Geschichtsforschung fand Wetterer durch Klärung ungeklärter Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Säkularisation. Publikation mehrerer Monographien und zahlreicher Aufsätze. Vgl. O. B. ROEGELE, Verzeichnis der Schriften, in: ZGO 96 (1948) 624–629. Zu ihm: C. SIEBLER, in: BadBio NF 5 (2005) 292 f.

<sup>16</sup> Gebürtig aus Bühl, 1882 Priesterweihe, zunächst Vikar, 1887 Repetitor des Theologenkonvikts in Freiburg, Promotion in Kirchengeschichte bei Franz Xaver Kraus, 1894–1896 Stadtpfarrer in Bruchsal, 1896 Direktor des Theologenkonvikts in Freiburg, 1899 Professor für Moraltheologie in Freiburg. Trotzdem blieb Mayer der Kirchengeschichte treu und entfaltete auf diesem Gebiet eine rege schriftstellerische Tätigkeit. 1900–1908 war er Schriftleiter des FDA, 1888–1925 betreute er das *Necrologium Friburgense*. Zu ihm: H. FERDINAND, Art. Mayer, in: BadBio NF 4 (1996) 202–204.

<sup>17</sup> Gebürtig aus Etlingen, 1874 Priesterweihe, während des Kulturkampfes 1876–1880 Anstellung in der Diözese Regensburg, 1885 Pfarrer in Haslach, 1894 in Immenstaad, 1898–1930 in Ebringen bei Freiburg, ab 1908 auch Kamerer des Kapitels Breisach, 1929 Dr. theol. h. c., die Freiburger Geschichtsvereine zog er den kirchlichen Vereinen vor. Publikationen über die Kirchenpatrone der Erzdiözese und Ebringen. Zu ihm: R. LIESSEM-BREINLINGER, Art. Oechsler, in: BadBio NF 3 (1990) 205.

<sup>18</sup> Gebürtig aus Berolzheim, 1897 Priesterweihe, 1900 Mitglied des „Historischen Instituts der Görresgesellschaft“ und 1903 des „Preußischen Historischen Instituts“ in Rom, 1909 Professor für Kirchenrecht in Freiburg, seit 1917 für Kirchengeschichte, seit 1922 Mitherausgeber der „Römischen Quartalschrift“ und Herausgeber der „Abhandlungen zur Oberrheinischen Kirchengeschichte“. Zu ihm: J. SAUER, Nekrolog, in: FDA NF 34 (1933) 7–31; R. BÄUMER, Art. Göller, in: BadBio NF 4 (1996) 100 f.

<sup>19</sup> Gebürtig aus Gretesch (Osnabrück), 1917 Priesterweihe, 1927 Promotion zum Dr. phil. und Dr. theol. in Freiburg, 1928 zum Dr. rer. pol. in Freiburg, 1930 Habilitation für kirchliche Rechtsgeschichte und das Verhältnis von Staat und Kirche, 1939 Vertretung des Kirchenrechts in Braunsberg, 1944 in Freiburg, 1946 o. Professor für Kirchengeschichte in Freiburg, dort Gründer des Instituts für Religiöse Volkskunde, seit 1952 Vorstandsmitglied der Görresgesellschaft, 1952–1961 Vorsitzender des Kirchengeschichtlichen Vereins des Erzbistums Freiburg. Zu ihm: R. BÄUMER, Art. Vincke, in: BadBio NF 2 (1987) 291 f.

<sup>20</sup> Gebürtig aus Konstanz, 1928 Priesterweihe, 1929 Promotion zum Dr. theol. in Freiburg, 1929–1936 Assistent am Preußischen Historischen Institut in Rom, 1932–1935 zugleich Vizerektor des Collegio Teutonico, 1935 Habilitation in Freiburg, 1937 a. o. Professor für Kirchengeschichte in Braunsberg, 1940 Vertretung der Kirchengeschichte in Tübingen, 1945 Ordinarius. Zu ihm: R. REINHARDT, Art. Fink, in: BadBio NF 2 (1987) 85–87; DERS., Art. Fink, in: BBKL 14 (1989) 990–994.

<sup>21</sup> Gebürtig aus Wuppertal-Barmen, 1937 Priesterweihe, 1939 Promotion zum Dr. theol., 1945 Repetent am Theologenkonvikt in Bonn, 1946 Studium in Rom, 1948 wieder Repetent in Bonn, 1951 Habilitation, 1960 Professor für Kirchengeschichte in Freiburg, 1966 Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Zu ihm: R. BÄUMER, Art. Franzen, in: BadBio NF 2 (1987) 92.

biographisch erfasst und namhaft gemacht. In gleicher Weise könnten alle landesgeschichtlichen biographischen Lexika durchgesehen werden.

Neben den „Landesbiographien“ bzw. „Lebensbildern“ müssten außerdem weitere Biographische Standardwerke ausgewertet werden, neben der Allgemeinen Deutschen Biographie und der Neuen Deutschen Biographie<sup>22</sup> vor allem die beiden kirchlich-biographischen Lexika von Kosch<sup>23</sup> und Bautz<sup>24</sup>. Letzteres kann elektronisch über Internet befragt werden. Das – zugegebenermaßen „enge“ – Stichwort „Landeshistoriker“ ergab für das 19. und 20. Jahrhundert neun katholische Priester, die explizit als „Landeshistoriker“ bezeichnet werden: Franz Xaver Pritz (1791–1872)<sup>25</sup>, Albin Czerny (1821–1900)<sup>26</sup>, Paul Bretschneider (1880–1950)<sup>27</sup>, Josef Gaisberger (1792–1871)<sup>28</sup>, Valentin Loch

<sup>22</sup> Auf beide kann inzwischen auch elektronisch zugegriffen werden: <http://www.deutsche-biographie.de/~ndb/ndbmaske.html>.

<sup>23</sup> W. KOSCH, Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon, Bd. 1 (Aal-John) und Bd. 2 (John-Rehbach), Augsburg 1933 (unvollständig).

<sup>24</sup> Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. von F. W. BAUTZ, fortgef. von T. BAUTZ, Hamm/Nordhausen 1975 ff. (inzwischen 30 Bände und Internetpublikation mit laufenden Ergänzungen).

<sup>25</sup> Gebürtig aus Steyr, 1809 Eintritt in das Augustiner Chorherrenstift St. Florian, 1815 Priesterweihe, ab 1817 Professor für Altes Testament und orientalische Sprachen am Linzer Lyzeum, Publikationen zur vergleichenden Religionsgeschichte, dann zur Geschichte der Stadt Steyr, der Geschichte des Landes ob der Enns und über die aufgehobenen Klöster in Oberösterreich. Für seine wissenschaftlichen Verdienste als Historiker mehrfach ausgezeichnet, 1846 Ehrenmitglied des Historischen Vereins für Kärnten, 1851 korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien, Ehrenmitglied der Mährisch-schlesischen Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues und der Natur- und Landeskunde. Zu ihm: Ch. KLITSCH, Franz Xaver Pritz, der Landesgeschichtsschreiber Oberösterreichs (Wien 1950); K. REHBERGER, Die St. Florianer Historikerschule, in: Ostbairische Grenzmarken 21 (1979) 144–154.

<sup>26</sup> Gebürtig aus Wien, 1841 Eintritt in das Augustiner Chorherrenstift St. Florian, 1846 Priesterweihe, 1849–1876 Dozent für Neues Testament an der Hauslehranstalt in St. Florian, 1859 Stiftsbibliothekar, 1878 Kustos der Stiftungssammlungen, 1875 Konservator der Zentralkommission zur Erhaltung alter Geschichtsurkunden für Oberösterreich, als solcher Visitation der Archive in Städten, Schlössern und Klöstern des Landes, Wegbereiter für die Gründung des Landesarchivs 1896, Mitglied des Verwaltungsrates des Museum Francisco-Carolinum in Linz, 1896 korrespondierendes Mitglied des Archivrats in Wien und 1898 der Akademie der Wissenschaften in Wien. Publikationen zur Stiftsgeschichte, Theater- u. Musikgeschichte, zu den Glaubenskämpfen und Bauernkriegen im 16. und 17. Jahrhundert in Oberösterreich, die sozialen Verhältnisse des Volkes. Zu ihm: A. NICOLADONI, Nekrolog, in: Jahrbücher des Museum Francisco-Carolinum 59 (1901) 1–20; B. O. CERNIK, Die Schriftsteller der noch bestehenden Augustiner-Chorherrenstifte Österreichs (Wien 1905) 122–127; F. KRACKOWITZER, Biographisches Lexikon des Landes Österreich ob der Enns (Passau 1931) 38–40.

<sup>27</sup> Gebürtig aus Breslau, eng befreundet mit Franz Xaver Seppelt, Studium der Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte an der Universität Breslau, 1906 Priesterweihe, Mitglied des Schlesischen Geschichtsvereins, stets in der Pfarrseelsorge, bei der Besetzung der Stelle des Archivleiters im Diözesan-Archiv von Breslau musste er 1918 hinter Alfons Nowack zurückstehen. Publikationen zur heimatlichen Kunstgeschichte, zur geistlichen Wappenkunde, zur Geschichte des Kreises Münsterberg und zur Epigraphie. 1932–1933 Herausgeber der „Mitteilungen aus dem Münsterberger Heimatmuseum“. Aus dieser Zeit stammen zahlreiche Aufsätze über die im Museum beherbergten Ausstellungsstücke (Urkunden, Kleinode der

(1813–1893)<sup>29</sup>, Ewald Walter (1901–1997)<sup>30</sup> und Theodor Alois Schröer (1907–2002)<sup>31</sup>. Hinzu kommt Remigius Bäumer (1918–1998)<sup>32</sup>, der – bei der

Münsterberger Innungen, Siegelstempel Kunstwerke etc.). Zu ihm: H. JEDIN, Erzpriester Paul Bretschneider, in: ASKG 11 (1953) 269–271; G. MÜNCH, Erzpriester Paul Bretschneider (1880–1950), der Pfarrer von Neu-Altmanndorf, in: ASKG 24 (1966) 256–278; U. RUMPLER, Art. Bretschneider, BBKL 26 (2006) 182–189.

<sup>28</sup> Gebürtig aus Brunnenthal (bei Schärding), 1811 Eintritt in das Augustiner Chorherrenstift St. Florian, 1816 Priesterweihe, 1832–1849 Prof. für Weltgeschichte und lateinische Philologie am Lyzeum in Linz, 1850–1856 Prof. für Latein und Geschichte am Obergymnasium in Linz. 1833 Mitbegründer des oberösterreichischen Musealvereins und bis 1839 Mitglied des Verwaltungsrats, eifrigster Mitarbeiter auf dem Sektor der Archäologie, bis 1841 Verfasser der Vierteljahresberichte, Mitbegründer und -herausgeber des Musealblatts, auf sein Betreiben hin erste planmäßigen Ausgrabungen in Oberösterreich. 1870 Mitbegründer der Wiener Numismatischen Gesellschaft, Ehrenmitglied in zahlreichen historischen Gesellschaften des In- u. Auslands, 1852 korrespondierendes Mitglied der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 1867 o. Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts. Publikationen u. a. zur Archäologie, zur Landesgeschichte, zur Geschichte des Linzer Gymnasiums, zur Numismatik. Zu ihm: J. v. ARNETH, Bericht über die Werke des Herrn Joseph Gaisberger, in: SAW 4 (1850) 255–262 u. 313–321; M. GITLBAUER, Erinnerung an Joseph Gaisberger, in: Berichte über das Museum Francisco-Carolinum 30 (1871) 1–27; F. BUCHMAYR, Art. Gaisberger, in: BBKL 15 (1998) 596–600.

<sup>29</sup> Gebürtig aus Bamberg, 1838 Priesterweihe, 1830 Promotion zum Dr. theol. in München, Vikar in Coburg, 1840–1842 Hauslehrer und Erzieher beim bayerischen Gesandten Karl Graf zu Spaur und Flavon in Rot, Kurat bei St. Johann in München und Religionslehrer, 1843 Theologieprofessor am Lyzeum in Amberg, 1865 für Neues Testament, 1876 auch für Altes Testament in Bamberg. In seiner Bamberger Zeit widmete er sich der Landesgeschichte, 1875–1883 Vorstand des Historischen Vereins Bamberg. Zu ihm: J. URBAN, Art. Loch, in: BBKL 5 (1993) 152–154.

<sup>30</sup> Gebürtig aus Breslau, Besuch des Fürstbischöflichen Knabenkonvikts, 1922 Studium Theologie und Eintritt in den „Verein für Geschichte Schlesiens“, 1927 Priesterweihe, aus gesundheitlichen Gründen bereits 1928 von der Seelsorge dispensiert, 1929 Hilfsarbeiter am Diözesanarchiv, Diözesanmuseum und an der Dombibliothek, 1936 Archivassistent, 1938 Archivar und Nachfolger Hubert Jedins, 1950 am Historischen Archiv des Erzbistums Köln, 1967 dessen Direktor. Sehr umfangreiche Publikationstätigkeit. Zu ihm: P. MAI, Vom Priesterarchivar zum Facharchivar. Das Archivwesen der bayerischen Bistümer von 1946–1996, in: ArZs 80 (1997) 267–282; R. HAAS, Prälat Ewald Walter 1901–1997. Biogramm und Bibliographie, in: ASKG 59 (2001) 305–331; P. H. GÖRG, Art. Walter, in: BBKL 27 (2007) 1496–1507.

<sup>31</sup> Gebürtig aus Eimen (Kreis Warendorf), 1932 Priesterweihe, 1933 Promotion zum Dr. phil. bei Ludwig Schmitz-Kallenberg, 1937 Präses des Collegium Heerde in Münster, 1938 von Galen mit einer Geschichte des Klerus der Diözese Münster beauftragt, 1943 Promotion zum Dr. theol. bei Joseph Lortz und Adolf Rucker, nach 1945 wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Diözesanarchiv (bzw. Institut für westfälische Kirchengeschichte), 1954 Mitglied der Historischen Kommission von Westfalen (1972 Ehrenmitglied), 1958 Lehrauftrag für Kirchengeschichte des westfälischen Raumes an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster (ab 1961 Honorarprofessur), 1964 mit Bernhard Kötting Leitung der Abteilung „Mittelalter und Neuzeit“ des „Instituts für religiöse Volkskunde e. V. Münster“. Reiche Publikationstätigkeit v. a. zur westfälischen Kirchengeschichte. Zu ihm: R. HAAS, Art. Schröer, in: BBKL 21 (2003) 1363–1372.

<sup>32</sup> Gebürtig aus Gevelsberg, 1948 Priesterweihe, 1951 Präfekt am *Collegium Leoninum* in Paderborn, 1955 Promotion zum Dr. theol. in Bonn, 1956 Vizerektor des Campo Santo in

Neuumschreibung der kirchengeschichtlichen Lehrstühle – 1974 in Freiburg explizit zum „Professor für mittlere und neuere Kirchengeschichte und Landesgeschichte“ ernannt wurde.

Deutlich wird bereits bei diesen exemplarischen, äußerst groben und damit völlig unzureichenden Sichtungen, dass es sich bei den priesterlichen Landeshistorikern um Leute unterschiedlichsten Zuschnitts handelt: um Dorfpfarrer und Universitätsprofessoren, Gymnasiallehrer, Archivare und Ordensleute. Deutlich wird auch, wie wenig aussagekräftig Bezeichnungen wie „Landeshistoriker“ oder „Heimatforscher“ sind, dass es keinen einheitlichen Sprachgebrauch gibt, also fehlt eine exakte Terminologie. Gleichwohl dürfte bei einer systematischen Auswertung derartiger Nachschlagewerke eine doch beachtliche Anzahl landesgeschichtlich arbeitender Priester zusammenkommen. Aber noch einmal: Das eigentliche Problem ist, dass wir mit diesem Verfahren immer nur auf solche „Priester als Landeshistoriker“ stoßen werden, die ohnehin bekannt sind bzw. die eben „zufällig“ in ein lexikalisches Werk Aufnahme fanden.

## 2. Personalschematismen und Personalkataloge

Um dem Problem der Zufälligkeit zu entgehen, könnte ein zweiter, ergänzender Zugriff gewählt werden: Die Auswertung der diözesanen Personalkataloge oder Schematismen. Diese sind allerdings von sehr unterschiedlichem Zuschnitt und deshalb auch von unterschiedlichem Wert. Ihre Aussagekraft beschränkt sich oft nur auf die rudimentärsten biographischen Informationen im Sinne eines beruflichen Werdegangs mit Nennung der verschiedenen Anstellungen; das heißt sie helfen – und dann auch nur im beschränkten Maße – erst weiter, wenn man bereits andere Informationen hat, also weiß, wer historiographisch tätig war. Es gibt jedoch Ausnahmen. So die drei von Stephan Jakob Neher (1829–1902)<sup>33</sup> erarbeiteten Personalkataloge des Bistums Rottenburg aus den Jahren 1878<sup>34</sup>, 1885<sup>35</sup> und 1894<sup>36</sup>. In ihnen legte Neher Kurzbiogramme vor, die, chro-

---

Rom, 1957 Hauptschriftleitung des LThK in Freiburg, 1967 Habilitation in Freiburg, 1968 Professor für Kirchengeschichte in Paderborn, 1970 Mitglied der Historischen Kommission von Westfalen, 1974 Professor für Kirchengeschichte und kirchliche Landesgeschichte in Freiburg, 1989 Gründungsrektor der Gustav-Siewerth-Akademie in Weilheim-Bierbronn. Zu ihm: H. R. DROBNER, Art. Bäumer, in: BBKL 25 (2006) 85–113.

<sup>33</sup> Gebürtig aus Ebnat, 1855 Priesterweihe, 1867 Pfarrer in Dorfmerkingen, 1879 in Zöbingen, zuletzt in Nordhausen. Zu ihm: J. P. KIRSCH, Art. Neher, in: The Catholic Encyclopedia 10 (1911) 739f.

<sup>34</sup> St. J. NEHER, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Bisthums (Schwäbisch Gmünd 1878). – Im Vorwort gibt Neher Rechenschaft über die Entstehung seiner Arbeit, die durch P. Pius Gams OSB (1816–1892) und den Syndikus des Rottenburger Ordinariats, Adolf Bernhard Joseph Vogt (1812–1876), unterstützt sowie von Bischof Carl Joseph Hefele (1809–1893) einer Prüfung unterzogen worden war.

<sup>35</sup> St. J. NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg (Rottenburg a. N. 1885).

<sup>36</sup> St. J. NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten

nologisch nach Weihedatum geordnet, nicht nur systematisch alle entscheidenden Lebensdaten, kirchlichen Ämter und Funktionen sowie Ehrungen und Stiftungen ausweisen, sondern ebenso die Publikationen<sup>37</sup>. Aufgenommen wurden neben den selbstständig erschienenen Schriften auch einzelne Aufsätze aus Zeitschriften, wobei es offenbar einen relativ festen Kanon von Zeitschriften gab, die von Neher herangezogen wurden. Mal sind die Angaben bibliographisch genau, mal erfolgt nur ein summarischer Hinweis. Aufnahme fanden manchmal sogar einzelne Artikel aus „Wetzer- und Welte's Kirchenlexikon“<sup>38</sup>, das in seiner ersten Auflage ja mehr oder weniger ein Werk des württembergischen und badischen Klerus darstellte.

Auch wenn die Hinweise in Nehers Personalkatalogen freilich nicht vollständig sind, so lässt sich aufgrund der hier gegebenen Informationen doch meist sagen, ob ein Priester sich historiographisch betätigte und welcher Thematik er sich zuwandte. Das Problem: Kataloge dieser Art liegen nur für die Stichjahre 1878, 1885 und 1894 vor. Sie reichen zwar bis zur Gründung des Bistums (und darüber hinaus) zurück, konnten aber logischerweise nur all das aufnehmen, was bis zum jeweiligen Stichjahr erschienen war. Das heißt: Gegen Ende der Kataloge werden die Hinweise spärlicher bzw. unvollständiger; es muss damit gerechnet werden, dass bei vielen noch vieles nachzutragen ist. Das Ergebnis einer ersten Auswertung: Innerhalb von etwa 80 Jahren, also quasi für das 19. Jahrhundert, sind in der Diözese Rottenburg 85 Priester mit Publikationen landesgeschichtlichen Inhalts nachzuweisen.

### 3. Nekrologien

Eine weitere Zugriffsmöglichkeit bieten die in manchen Bistümern üblichen Nekrologien. Freilich ist ihre Auswertung nur dann sinnvoll, wenn sie inhaltlich auch etwas hergeben. Für das Erzbistum Freiburg, das heißt für den badischen Klerus, wurden knappe Nekrologe unter der Überschrift „Necrologium Friburgense“ im Freiburger Diözesan-Archiv veröffentlicht<sup>39</sup>. Die einzelnen „Liefere-

---

Geistlichen des Bistums Rottenburg (Schwäbisch Gmünd 1894). – Eine aktualisierte Neuauflage erschien zuletzt 1909: Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und z. Zt. in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landgeistlichkeit, Stuttgart 1909.

<sup>37</sup> „Die Bibliographie, welche ein sprechendes Zeugniß für unsern Diöcesanklerus ablegt, daß auch er unter den Hütern des Glaubens und Pflegern der Wissenschaft nicht in letzter Reihe steht, haben wir nahezu vollständig geben können“. NEHER 1878 (Anm. 34) VII f.

<sup>38</sup> Kirchenlexion oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. von H. J. WETZER und B. WELTE, 12 Bde. und ein Registerbd. (Freiburg i. Br. 1847–1860); Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten begonnen von J. HERGENRÖTHER, fortges. von F. KAULEN, 12 Bde. und 1 Registerbd. (Freiburg i. Br. 1882–1903).

<sup>39</sup> Ob es für andere Bistümer ähnliche Nekrologien gibt, wäre zu überprüfen. Die Anregung dazu gab P. GAMS OSB, der in FDA 16 (1878) 229–249 Nekrologien der 1802–1813 in der Erzdiözese Freiburg verstorbenen Benediktiner, Zisterzienser, Norbertiner und regulierten



rungen“ sind nach Todesjahren geordnet, innerhalb der einzelnen Jahre ist die Ordnung alphabetisch. Angegeben werden Geburtstag und -ort, Priesterweihe, die Wirkungsorte mit jeweiliger Berufsstellung, Todestag und -ort, außerdem Stiftungen, literarische Leistungen sowie anderweitige Nachrufe. Während die ersten „Lieferungen“ meist schematisch knapp bleiben, werden die Nekrologe später oft ausführlicher. Einen Eindruck vom Umfang dieses Materials vermittelt folgende Aufstellung:

- 1827–1846 FDA 16 (1878), 273–344 (Joseph König);  
Ergänzungen, in: FDA 17 (1879), 112; 20 (1889), 41 f., 328
- 1847–1877 FDA 17 (1879), 1–111 (Joseph König);  
Ergänzungen, in: FDA 20 (1889), 42–44, 328
- 1878–1887 FDA 20 (1889), 1–37 (Joseph König)
- 1888–1899 FDA 28 (1900), 222–306 (Julius Mayer)
- 1900–1905 FDA 34 (1906), 1–74 (Julius Mayer)
- 1906–1910 FDA 39 (1911), 1–64 (Julius Mayer)
- 1911–1915 FDA 44 (1916), 1–76 (Julius Mayer)
- 1916–1920 FDA 49 (1921), 1–67 (Julius Mayer)
- 1921–1925 FDA 54 (1926), 9–54 (Julius Mayer)
- 1926–1930 FDA 59 (1931), 5–46 (Adolf Rösch)
- 1931–1935 FDA 64 (1936), 1–53 (Franz Marquart i. A. von Rösch)
- 1936–1940 FDA 68 (1941), 1–55 (Engelbert Krebs; Franz Vetter u. a.)
- 1941–1945 FDA 70 (1950), 179–258 (Hermann Ginter u. a.)
- 1946–1950 FDA 71 (1951), 193–266 (Hermann Ginter u. a.)
- 1951–1955 FDA 77 (1957), 171–285 (Hermann Ginter u. a.)
- 1956–1960 FDA 82/83 (1962/1963), 406–517 (Hermann Ginter u. a.)
- 1961–1965 FDA 89 (1969), 442–589 (Erwin Keller; Johann Adam Kraus)
- 1966–1970 FDA 93 (1973), 260–436 (Erwin Keller; Johann Adam Kraus; Theodor Kurrus);  
Ergänzungen in: FDA 94 (1974), 624–635 (verschiedene Autoren)
- 1971–1975 FDA 97 (1977), 401–564 (Erwin Keller; Theodor Kurrus; Franz Hundsnurscher)
- 1976–1980 FDA 102 (1982), 134–252 (Erwin Keller; Franz Hundsnurscher)
- 1981–1985 FDA 106 (1986), 273–389 (Erwin Keller; Franz Hundsnurscher; Martin Zeil)
- 1986–1990 FDA 111 (1991), 281–403 (Franz Hundsnurscher; Martin Zeil; Kristiane Schmalfeldt)
- 1991–1995 FDA 116 (1996), 135–301 (Franz Hundsnurscher; Martin Zeil; Heinrich Heidegger)
- 1996–2000 FDA 122 (2002), 97–257 (Franz Hundsnurscher; Martin Zeil; Heinrich Heidegger)

---

Chorherren veröffentlichten, vielleicht auch Stephan Jakob Neher mit seinem im selben Jahr publizierten Personal-Katalog des Bistums Rottenburg. Vgl. das Nachwort von J. KÖNIG, in: FDA 17 (1879) 128–130.

2001–2005 FDA 127 (2007), 245–383 (Joachim Faller; Jürgen Brüstle; Heinrich Heidegger; Christoph Schmider u. a.)

Das heißt: Das gedruckte „Necrologium Friburgense“ beläuft sich inzwischen auf über 2400 Seiten. Allein diese auszuwerten, ist schon ein kleines Forschungsprojekt<sup>40</sup>.

#### 4. Landesgeschichtliche Vereinigungen und Zeitschriften

Ein weiterer Zugriff: Bereits um 1900 gab es über 400 deutsche Zeitschriften lokaler und provinzieller Geschichtsvereine, oft in einem schon damals vorliegenden Umfang von über 50 Bänden. 1790–1792 war bereits ein erster Versuch eines Repertoriums unternommen worden<sup>41</sup>, weitere Unternehmungen dieser Art folgten 1810<sup>42</sup>, 1845<sup>43</sup> und 1852–1854<sup>44</sup>. Auf den Historikertagen zwischen 1895 und 1900 wurden immer wieder von den Vertretern landesgeschichtlicher Institute Überlegungen angestellt, ein solches Repertorium in Angriff zu nehmen; sie führten aber meines Wissens zu keinem positiven Ergebnis. Einen gewissen Ersatz boten schließlich die „Jahresberichte der Geschichtswissenschaft“ (seit 1880) und die der Historischen Vierteljahrsschrift beigegebene „Bibliographie der deutschen Geschichte“ (seit 1889), das „Jahresverzeichnis der an deutschen Universitäten erschienenen Schriften“ (seit 1885/1886) und das „Systematische Verzeichnis der Abhandlungen, welche in den Schulschriften sämtlicher an dem Programmaustausche teilnehmender Lehranstalten erschienen sind“ (seit 1889)<sup>45</sup>. Es sind Vorläufer des heutigen „Jahrbuchs der Historischen Forschung“ bzw. der „Historischen Bibliographie“.

Insgesamt steht hier also eine Masse von Zeitschriften (verschiedenster Vereinigungen) bereit, die im Hinblick auf Autoren, die als Priester zu landesgeschichtlichen Themen publizierten, ausgewertet werden könnten.

Derartige regional- und landesgeschichtliche Vereinigungen entstanden einzeln seit den 1820er Jahren. Angeblich erstmals 1819 auf Schloß Saaleck der

<sup>40</sup> Am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in Würzburg entsteht derzeit eine Diplomarbeit über „Badische Priester als Landeshistoriker“.

<sup>41</sup> J. S. ERSCH, Repertorium über die allgemeinen deutschen Journale und andere periodische Sammlungen für Erdbeschreibung, Geschichte und verwandte Wissenschaften (Lemgo 1790–1792).

<sup>42</sup> Repertorium commentationum asocietatibus literariis editarum secundum disciplinarum ordinem diges sit J. REUSS, Tom. 8 [Geschichte und Hilfswissenschaften] (Gottingae 1810).

<sup>43</sup> A. F. WALTHER (Hg.), Systematisches Repertorium über die Schriften sämtlicher historischer Gesellschaften Deutschlands, auf Veranlassung des historischen Vereins für das Großherzogthum Hessen (Darmstadt 1845).

<sup>44</sup> W. KRONER, Repertorium über die vom Jahre 1800 bis zum Jahre 1850 in akademischen Abhandlungen, Gesellschaftsschriften und wissenschaftlichen Journalen auf dem Gebiete der Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften erschienenen Aufsätze, 2 Bde. (Berlin 1852–1854).

<sup>45</sup> Zum Ganzen vgl. P. P. ALBERT, Vorwort, in: FDA. Register zu Band I bis XXVII, bearb. von H. KLENZ, Freiburg i. Br. 1902, V–IX, hier VI f.

„Thüringisch-Sächsische Verein zur Erforschung des vaterländischen Alterthums“ (Naumburg, seit 1823 Halle) und – ebenfalls 1819 – die „Gesellschaft für Deutschlands ältere Geschichtskunde“ in Frankfurt. 1820 folgten die „Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur“ in Breslau und der „Historische Verein für den Oberdonaukreis“ in Augsburg, 1821 der „Verein für Nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung“ in Wiesbaden, 1822 die „Gesellschaft des vaterländischen Museums in Böhmen“ und der „Verein für Vaterlandskunde“ in Stuttgart. Ähnliche Vereine traten 1828 in Görlitz, 1824 in Leipzig, Stettin und Münster-Paderborn, 1825 in Dresden und Hohenleuben, 1826 in Minden und Freiburg i. Br., 1827 in Speyer, Bayreuth und Genf, 1830 in Sinsheim (Baden), Ansbach, Regensburg und Bamberg, 1831 in München und Günzburg sowie 1832 in Rottweil, Würzburg, Meiningen, Reval und Zürich ins Leben<sup>46</sup>. Zu einer zweiten Gründungswelle kam es dann gegen Mitte des 19. Jahrhunderts sowie – im Zuge des Historismus und seiner Popularisierung – gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Jetzt wurden die Vereinigungen auch immer kleinteiliger. Fast jede Region, ja jede Stadt, musste einen solchen Verein vorweisen.

Vor allem die regionalen historischen Vereinigungen wurden häufig auf Initiative oder Mitinitiative von Priestern hin gegründet. Geistliche übernahmen innerhalb dieser Vereinigungen selbstverständlich auch Ämter (den Vorstand, das Amt des Schriftführers, des Redakteurs der vereinseigenen Zeitschrift). Sie hielten auf den Vereinsversammlungen Vorträge und publizierten diese später in der Zeitschrift. Doch nicht immer musste das Engagement so weit gehen. Weit aus mehr Pfarrer waren einfache Mitglieder; sie besuchten als Hörer die Veranstaltungen oder bezogen als Subskribenten die Vereinsschriften. Um hierüber mehr zu erfahren, müssten nicht nur die Zeitschriften derartiger Vereinigungen nach Beiträgen von Priestern ausgewertet werden, sondern auch die entsprechenden Vereinsberichte.

Ein konkretes Beispiel: 1904 trat in Ellwangen, dem Zentrum der ehemaligen Fürstpropstei, ein „Geschichts- und Altertumsverein“ ins Leben. Zu seinem geschäftsführenden Ausschuss gehörten neben einigen Laien und Beamten auch zwei katholische Geistliche: Kamerer Friedrich Laun (1860–1931)<sup>47</sup> und Konviktsrepetent Josef Zeller (1878–1929)<sup>48</sup>. Ab 1910 gab der Verein, aus finanziellen Gründen in Verbindung mit dem „Geschichts- und Altertumsverein Lauch-

<sup>46</sup> Vgl. die diesbezüglichen Hinweise in: EJ 1 (1910) 40–42.

<sup>47</sup> Gebürtig aus Wasseralfingen (bei Ellwangen), 1884 Priesterweihe, Vikar in Cannstatt, 1886 Repetent in Tübingen, 1891 Stadtpfarrer in Reutlingen, 1895 Kaplan in Stuttgart, 1897 auch Schulinspektor, 1903 Pfarrer auf dem Schönenberg (Ellwangen), 1908 auch Kamerer, 1910 Domkapitular in Rottenburg, bis 1913 zugleich Dompfarrer, Dr. theol. h.c. Zu ihm: Allgemeiner Personalkatalog der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat (Rottenburg 1938) 48.

<sup>48</sup> Gebürtig aus Ellwangen, 1901 Promotion zum Dr. phil., 1902 Priesterweihe, Vikar in Wiblingen, dann Göggingen, 1903 Präfekt am bischöflichen Studienheim in Rottweil, wenige Monate später Präzeptoratskaplan in Neckarsulm, 1904 Repetent in Tübingen, 1907 wegen Krankheit beurlaubt, 1910 Pfarrer in Ringingen, 1919 in Hausen (Ehingen), 1926–1927 zum Abschluss einer wissenschaftlichen Arbeit beurlaubt, Promotion zum Dr. theol. h.c. (Tübingen). Zeller legte eine riesige Anzahl historischer Publikationen vor; eine universitäre Lauf-

heim“, ein eigenes Organ heraus, das „Ellwanger Jahrbuch“<sup>49</sup> heraus. Vom ersten Jahrgang an waren auch katholische Geistliche fleißige Autoren. Josef Zeller etwa publizierte über den Ellwanger Stiftsfriedhof, über den aus dem nahen Unterkochen stammenden Rottenburger Bischof Carl Joseph Hefele (1809–1893), über die Familie Hefele. Im ersten Jahrgang findet sich auch folgende Notiz:

„Ganz überraschend kam während des Drucks dieser Blätter die Abberufung des Kamerer Friedrich Laun in das Domkapitel nach Rottenburg. Ungern ließ die Gemeinde den trefflichen Pfarrherrn, dem sie erst im Juni v. J. anlässlich seines 25jährigen Priesterjubiläums ihre Verehrung durch Fackelzug und Ständchen bekundet hatte, nach erst sechsjähriger Wirksamkeit ziehen. Ungern sehen aber auch wir den rastlos tätigen Gelehrten scheiden. Pfarrer Laun, der altellwängischem Gebiet (Wasseralfingen) entstammt, war das erste Vereinsmitglied, das sich um die literarischen Aufgaben des Vereins annahm, durch Ausarbeitung seiner 1907 vollendeten, noch ungedruckten Schrift über die Ellwanger Lehenbücher, eines Werks von 1588 Seiten, in dem eine erstaunliche Fülle von Fleiß steckt und das sich noch in den spätesten Zeiten als ein unerschöpfliches Nachschlagewerk für orts- und familiengeschichtliche Forschungen im östlichen Schwaben bewähren wird. Wir werden auf den Inhalt des Riesenwerks, das uns Herr Laun als Abschiedsgeschenk hinterlassen hat, noch ausführlicher zurückkommen. Auch die Reihe der Vorträge des Vereins hat Pfarrer Laun im Frühjahr 1905 eröffnet durch eine ansprechende Darstellung der Geschichte des Priesterseminars auf dem Schönenberg, die wir wohl im nächsten Jahr zu veröffentlichen in der Lage sein werden. – Eine weitere wichtige Aufgabe auf dem Gebiet der Geschichts- und Altertumspflege ist Pfarrer Laun dadurch zugefallen, daß im Jahr 1904, als unser Verein eben im Entstehen begriffen war, der Maler Anton Stubenvoll seine Sammlungen, meist bestehend aus Werken kirchlicher Kunst der Barockzeit nebst ortsgeschichtlichen Bildern und Urkunden, der Pfarrei Schönenberg vermacht hat. Die Verwaltung der wertvollen Sammlung war bei Laun in guten Händen. Dabei erkannte er es aber alsbald als eine erstrebenswerte Zukunftsaufgabe, die Sammlung mit derjenigen des neugegründeten Geschichts- und Altertumsvereins zu verschmelzen. [...]“<sup>50</sup>.

Soweit nur ein Beispiel für das landesgeschichtliche Engagement eines Priesters. Ein zweites Beispiel, über siebzig Jahre früher, also aus den 1830er Jahren, der Anfangszeit der landesgeschichtlichen Vereine:

1827 erließ der bayerische König Ludwig I. einen Kabinettsbefehl zur Sammlung und Erhaltung geschichtlicher Denkmäler im Königreich und sprach 1929 den Wunsch aus, in allen Kreisen des Landes „durch Kenner und Freunde der Geschichte“ historische Vereine gründen zu lassen. Der Gedanke stieß zwar

---

bahn blieb ihm wohl aus gesundheitlichen Gründen versagt. Zu ihm: Allgemeiner Personal-katalog (Anm. 47) 142; W. ZOLL, Art. Zeller, in: BBKL 14 (1998) 402–408.

<sup>49</sup> Anfangs mit dem Zusatz: „Ein Volksbuch der Heimatpflege für den Virngrund und das Ries“. Ellwangen 1910 ff.

<sup>50</sup> Lebende, in: EJ 1 (1910) 81–83, hier 82 f.

nicht überall sofort und in gleicher Weise auf fruchtbaren Boden. Nach einer ersten Gründung eines Historischen Vereins für den Rezatkreis in Ansbach 1830 konstituierte sich jedoch am 28. Januar 1831 auch in Würzburg, nach einer Phase intensiver Vorgespräche und Überlegungen, ein solcher „Historischer Verein für den Untermainkreis“. Er gab sich Statuten, bildete einen Vorstand und begann, ein eigenes Museum mit umfangreichen Sammlungen anzulegen, das bald auch von auswärtigen Gelehrten besucht wurde<sup>51</sup>. Ab 1832 gab der Verein eine eigene Zeitschrift, das „Archiv des Historischen Vereins des Untermainkreises“, heraus<sup>52</sup>.

Unter den Gründungsmitgliedern waren fünf Geistliche: Der Würzburger Domkapitular Dr. Franz Oberthür (1745–1831)<sup>53</sup>, Geistlicher Rat Georg Ludwig Karl Kopp (1774–1834)<sup>54</sup> in Aschaffenburg, der noch im selben Jahr als Domdekan nach Eichstätt berufen wurde, Domvikar Dr. Andreas Müller (1793–1865)<sup>55</sup>, zugleich Archivar des bischöflichen Generalvikariats, Pfarrer Philipp Brand (1767–1840)<sup>56</sup> in Rohrbach und P. Wigand Weigand<sup>57</sup>, Exkonven-

<sup>51</sup> Vgl. rückblickend: Th. HENNER, *Der Historische Verein von Unterfranken und Aschaffenburg in seinem 60jährigen Wirken* (Würzburg 1893), insbes. 17–30.

<sup>52</sup> *Archiv des Historischen Vereins für den Untermainkreis, Würzburg* 1 (1832/1833) – 4 (1837/1838, Heft 2); fortgesetzt als: *Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg* 4 (1837/1838) – 70 (1935/1936), dann als: *Archiv des Historischen Vereins von Mainfranken* 71 (1937/1938), schließlich als: *Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst*, hg. von den Freunden Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V. Würzburg 72 ff. (1949 ff.).

<sup>53</sup> Gebürtig aus Würzburg, Besuch des Jesuitengymnasiums, Philosophie- und Theologiestudium in Würzburg, 1764 Promotion zum Dr. phil., 1769 Priesterweihe, 1774 Promotion zum Dr. utr. iur., 1776 zum Dr. theol., 1773 Vikariats- und Konsistorialrat, 1773–1803 und 1805–1809 Dogmatikprofessor in Würzburg, 1780 auch Direktor der gesamten Stadtschulen, 1782 Geistlicher Rat, 1821 Domkapitular. Zu ihm: St. GÄTSCHENBERGER, *Lebensgeschichte des Menschenfreundes Franz Oberthür, Prof. der Dogmatik an der Hochschule zu Würzburg*. Nach des Verlebten hinterlassener Autobiographie als Festgabe zum 50jährigen Jubiläum des von ihm gegründeten polytechnischen Vereines in Würzburg (Würzburg 1856); O. VOLK (Hg.), *Professor Franz Oberthür. Persönlichkeit und Werk* (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 2) (Neustadt/Aisch 1966); A. LINDIG, *Franz Oberthür als Menschenfreund. Ein Kapitel aus der katholischen Aufklärung in Würzburg* (Würzburg 1966).

<sup>54</sup> Gebürtig aus Aschaffenburg, Studien in Mainz, Würzburg, Wien und Salzburg, 1799 Priesterweihe, 1801 Assessor am geistlichen Gericht in Aschaffenburg, 1804 Wirklicher Rat, 1805 Mitglied der Oberschulinspektion in Frankfurt a. M., 1807 begleitete er Erzbischof Dalberg als Hofkaplan nach Paris, 1813 nach Konstanz und in die Schweiz, seit 1812 Direktor der Normalschule und Visitator der Schulen in Aschaffenburg, später Kommissär der Pfarrregulierung in Frankfurt, 1831 Domdekan in Eichstätt. Zu ihm: KOSCH (Anm. 23) 2287 f.

<sup>55</sup> Gebürtig aus Würzburg, 1816 Priesterweihe, Promotion zum Dr. phil., später Domkapitular in Würzburg. Vgl. *Necrologium sacerdotum Dioecesis Herbipolensis ab anno 1803 usque ad annum 1930 defunctorum jussu et auctoritate Reverendissimi D. D. Matthiae Episcopi Herbipolensis editum ab J. FISCHER (Herbipoli [1930])* 12.

<sup>56</sup> Gebürtig aus Estenfeld, 1791 Priesterweihe, zuletzt Pfarrer in Rohrbach. Vgl. *Necrologium* (Anm. 55) 142.

<sup>57</sup> Sein Hauptwerk: *Geschichte der fränkischen Cistercienser-Abtei Ebrach* (Landshut 1834). Wigand wird als „sehr tüchtiger Geschichtsforscher“ gerühmt. HENNER (Anm. 51) 18.

tuale von Ebrach. Domvikar Müller wurde einer der zwölf Vorstandsmitglieder und rückte kurze Zeit später zum Sekretär des Vereins auf.

Bereits im ersten Jahr traten dem Verein 105 Mitglieder bei, unter ihnen 28 Priester, von denen wiederum 19 aus dem Pfarrklerus kamen. Im folgenden Jahr konnte die Zahl der neu hinzukommenden Priester mit 33 Pfarrern und vier Kaplänen noch gesteigert werden, während die Eintrittszahlen in den folgenden Jahren abnahmen. Höher war die Zahl der Subskribenten der Zeitschrift. Von den im ersten Jahr subskribierenden 265 Personen gehörten mindestens 81 dem geistlichen Stand an<sup>58</sup>. Eine Reihe von Priestern betätigte sich auch forschend und publizierte in der Zeitschrift. So lassen sich in den – exemplarisch ausgewerteten – ersten fünf Jahrgängen 39 von insgesamt 139 Beiträgen ermitteln, die von Priestern verfasst wurden und sich auf 14 Personen verteilen. Für einen entsprechenden Nomenklator müssten alle derartigen Zeitschriften vollständig ausgewertet sowie eine Bibliographie erstellt werden.

### 5. Serielle Werke:

#### *Das Beispiel der württembergischen Oberamtsbeschreibungen*

Was am letzten Beispiel bereits deutlich wurde: Im frühen 19. Jahrhundert erwachte – nach Vorläufern in der Zeit der Aufklärung, kirchlicherseits etwa bei Abt Martin Gerbert (1720–1793)<sup>59</sup> von St. Blasien oder Weihbischof Alexander Würdtwein (1722–1796)<sup>60</sup> von Worms – das Interesse an der Landesgeschich-

<sup>58</sup> Aufgrund abweichender Berufsbezeichnungen muss insgesamt wohl mit einer etwas höheren Zahl gerechnet werden.

<sup>59</sup> Gebürtig aus Horb, Besuch der Jesuitenschulen in Freiburg i. Br. und Klingnau (Kt. Aargau), 1736 Novize in St. Blasien, 1737 Profess, 1744 Priesterweihe, 1755 Bibliothekar und bald auch Professor der Philosophie und Theologie, Reform des theologischen Studienbetriebs und Ausarbeitung methodologischer Einführungsschriften sowie einer Gesamtdarstellung der Theologie, 1759–1763 ausgedehnte Studienreisen durch Deutschland, Italien und Frankreich, 1764 Abt von St. Blasien. Zu ihm: F. W. BAUTZ, Art. Gerbert, in: BBKL 2 (1990) 213–214. – Gerbert gehört zu den landesgeschichtlich bedeutendsten Persönlichkeiten im südwestdeutschen oberrheinischen Raum. Neben seinen Arbeiten über die Geschichte der Kirchenmusik, seinen liturgiegeschichtlichen Forschungen und anderen historischen Forschungen erlangte vor allem seine Geschichte des Schwarzwaldes (*Historia Nigrae Sylvae*, 3 Bde., 1783–88) Berühmtheit.

<sup>60</sup> Gebürtig aus Amorbach, Besuch der Klosterschule der Stadt, dann des von Jesuiten geleiteten Gymnasiums in Aschaffenburg, 1738–1743 Studium der Philosophie, Theologie und des Kanonischen Rechts in Heidelberg, 1745 Priesterweihe in Mainz, 1746–1747 Kaplan in Bingen, Benefiziat in Werbach, 1750–1752 Studium des Kirchenrechts in Mainz, 1751 Domizellar am Mainzer Liebfrauentstift, 1762–1783 dessen Dekan, 1758 Geistlicher Rat im Mainzer Generalvikariat, 1767 Fiskalis maior, 1770–1778 Offizial und Zensor, Mitglied der Klosterkommission sowie 1774 Vorsitzender der Kommission für das Landschulwesen, 1778 Geheimer Rat, 1783 Weihbischof und Provikar von Worms. 1765 außerordentliches Mitglied der kurpfälzischen Akademie der Wissenschaften (1784 Ehrenmitglied), 1776 Ehrenmitglied der Erfurter Akademie, 1781 Mitglied der bayrischen Akademie in München. Zu ihm: K.-B. SPRINGER, Art. Würdtwein, in: BBKL 14 (1998) 156–160. – Würdtwein veröffentlichte 59 Bände besonders zur Mainzer, Wormser und Pfälzischen Kirchengeschichte, darunter umfangreiche Quellensammlungen. Vieles, insbesondere seine umfangreichen Vorarbeiten für

te auf neue. Zu einem Gutteil wurde dieses Interesse von oben „verordnet“. Die Herren der durch Säkularisation und Mediatisierung neu entstandenen Flächenstaaten wollten etwas über ihr Land, die verschiedenen Landesteile mit ihren unterschiedlichen Prägungen, ihre Untertanen erfahren. Landesgeschichte hatte in dieser Zeit also in besonderer Weise die Funktion der Selbstvergewisserung und Identitätsbildung – und vielleicht geht es bei den landesgeschichtlichen Vereinigungen auch heute noch weitgehend um diese beiden Dinge, auch wenn man sich das möglicherweise nicht immer eingestehen will.

War bereits in den Jahren 1796–1802 ein „Geographisches statistisch-topographisches Lexikon von Baiern oder vollständige alphabetische Beschreibung aller im ganzen bairnschen Kreis liegenden Städte, Klöster, Schlösser, Dörfer, Höfe, Berge, Thäler, Flüsse, Seen ... mit deren Ursprung“ erschienen<sup>61</sup>, so wurden auch in Württemberg seit den 1820er Jahren auf Betreiben des Königs hin große Anstrengungen unternommen, die Oberämter des Landes flächendeckend zu beschreiben. Der Aufgabe hatte sich das statistisch-topographische Bureau in Stuttgart zu unterziehen<sup>62</sup>.

Nachdem zunächst die – weniger historisch als statistisch-topographisch ausgerichteten – Beschreibungen der evangelischen Oberämter Reutlingen und Münsingen erschienen waren, setzte die darauf folgende Beschreibung des katholischen Oberamts Ehingen (1826) Maßstäbe. Bei ihr konnte der Verfasser nämlich auf eine bereits fertige, wenn auch ungedruckte Darstellung des Ehinger Stadtpfarrers und späteren Rottenburger Domkapitulars Johann Nepomuk Vanotti (1777–1847)<sup>63</sup> zurückgreifen: „Die gegenwärtige Beschreibung gründet sich größtentheils auf ein Werk des Herrn Kirchenraths Dr. Vanotti, dormaligen Dekans in Ehingen, über den Dekanatsbezirk Ehingen, das derselbe, mit besonderer Rücksicht auf unsre Oberamtsbeschreibungen, ausgearbeitet hat. Hauptsächlich ist die 2te Abtheilung fast ganz daraus geschöpft, und wenn daher dieses Heft, vorzüglich durch geschichtliche Nachrichten, vortheilhaft sich auszeichnet, so ist dieß größtentheils das Verdienst jenes geist- und kenntnißreichen Mannes und seiner unermüdlichen Gefälligkeit. Dieses Verdienst würde ohne Zweifel noch mehr hervortreten, hätten die Gränzen dieser Hefte dem Herausgeber erlaubt, die ihm mitgetheilte Arbeit vollständig und gerade so, wie sie ihm

---

eine Geschichte der Mainzer Konzilien und das Monasticon Wormatiense, wurde wegen der Zeitumstände nicht gedruckt. Mit Abt Gerbert von St. Blasien engagierte er sich für die Herausgabe einer *Germania Sacra*. Seine Arbeit gilt als bahnbrechend für die kirchen- und landesgeschichtliche Quellenforschung.

<sup>61</sup> Hg. von J. W. MELCHINGER (Ulm 1796–1802).

<sup>62</sup> Vgl. M. BURKHARDT, Das statistisch-topographische Bureau und die württembergischen Oberamtsbeschreibungen 1824–1930. Ergebnisse der Verzeichnung des Archivbestands im Staatsarchiv Ludwigsburg, in: ZWLG 64 (2005) 227–259.

<sup>63</sup> Gebürtig aus Freiburg i. Br., 1801 Priesterweihe, Kooperator in Freiburg, Dr. theol., 1804 Stadtpfarrer in Rottenburg, 1808 zugleich Dekan, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Ehingen, 1819–1828 Mitglied der Ständeversammlung, 1828 Domkapitular in Rottenburg. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 19f.

mitgetheilt ward, zu benutzen“<sup>64</sup>. Vanotti legte später noch weitere historische Untersuchungen vor<sup>65</sup>.

In rascher Folge konnten in den folgenden Jahren die Oberamtsbeschreibungen für Riedlingen, Rottenburg und Saulgau erscheinen. Auch hierfür hatten katholische Geistliche wertvolle Dienste geleistet, insbesondere der spätere Rottenburger Domkapitular Urban Ströbele (1781–1856)<sup>66</sup>. Der Band über das Oberamt Riedlingen war „seinem Inhalte nach, größtentheils das Werk des Herrn Dekans Ströbele in Riedlingen, der mit unermüdlicher Thätigkeit und Anstrengung seit langer Zeit dafür gesammelt und gearbeitet, und sich dadurch ein neues Verdienst um die Vaterlandskunde erworben hat“<sup>67</sup>. Auch hier bedauerte der Herausgeber, „daß der Raum dieser Hefte nicht erlaubte, die mitgetheilten Beiträge, und insbesondere die vortrefflichen Arbeiten des Herrn Dekans Ströbele, nach ihrem ganzen Umfange zu benutzen, und daß durch die starken Beschränkungen, wozu man sich genöthigt sah, die ursprüngliche Form und Darstellung fast gänzlich verloren ging“<sup>68</sup>. Ströbele hatte schon früher auch eine in Memmingers Jahrbüchern vorgelegte Geschichte des Stifts Buchau verfasst<sup>69</sup>.

Die Beschreibung des Oberamts Rottenburg hatte – wie der Verfasser schrieb – in ähnlicher Weise „sowohl nach Form als nach Inhalt, größtentheils den Herrn General-Vikariatsrath Jaumann in Rottenburg zum Verfasser, dessen Verdienste um die Geschichte und Landeskunde dem Publikum bereits hinlänglich

<sup>64</sup> Beschreibung des Oberamts Ehingen, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1826) 204.

<sup>65</sup> J. N. VANOTTI, Geschichte der Oberamtsstadt Ehingen, in: Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg 2 (1831) 5–78; J. N. VANOTTI, Kurzer Abriss des Lebens und Wirkens Fr. v. Walters, letzten Prälaten des ehemaligen Reichsstiftes Marchthal (Ehingen 1841); J. N. VANOTTI, Geschichte der Grafen von Montfort und von Werdenberg. Ein Beitrag zur Geschichte Schwabens, Graubündens, der Schweiz und Voralbergs (Belle-Vue bei Constanz 1845), ND mit Vorwort und Bibliographie von K. H. BURMEISTER (Bregenz 1988); J. N. VANOTTI, Beiträge zur Geschichte der Orden in der Diöcese Rottenburg. Aus dem handschriftlichen Nachlasse, in: FDA 16 (1883) 242–252, 17 (1879) 197–243, 18 (1880) 219–314, 19 (1887) 215–263.

<sup>66</sup> Gebürtig aus Obermarchthal, 1803 Priesterweihe, Prämonstratenser in Marchthal, nach Aufhebung des Klosters 1806 Stadtpfarrer in Buchau, Schulinspektor, 1819 Stadtpfarrer und Dekan in Riedlingen, 1828 Dompfarrer, Stadtdekan und Domkapitular in Rottenburg (bis 1835 sowie 1840–1848), 1846 zum Bischof gewählt, aber von Rom nicht bestätigt. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 20; D. BURKARD, Augustin Theiner – ein deutscher Doppelagent in Rom?, in: RoJKG 15 (2000) 191–251.

<sup>67</sup> Beschreibung des Oberamts Riedlingen, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1827) 265.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> U. STRÖBELE, Das Stift Buchau, in: Württembergische Jahrbücher für vaterländische Geschichte, Geographie, Statistik und Topographie 2 (1824) 388 ff. Der Beitrag erschien auch in: Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg 3 (1832) 415 ff.



bekannt sind“<sup>70</sup>. Ignaz Jaumann (1778–1862)<sup>71</sup>, der im übrigen seinerseits „die Hülfeleistungen der Herren Geistlichen des Oberamts-Bezirks“ rühmte, besaß zeitlebens starke archäologische Interessen und publizierte über das römisch-antike Rottenburg – Sumlocenne<sup>72</sup>.

Es war vor allem Kirchenrat Vanotti, der sich als Mitglied des „Vereins für Vaterlandskunde“ um weitere Oberamtsbeschreibungen Verdienste erwarb: Für die Oberamtsbeschreibungen Ravensburg, Tettngang und Wangen lieferte er jeweils eine fertige Geschichte des Oberamtsbezirks, die die Grundlage der offiziellen Oberamtsbeschreibung bildete<sup>73</sup>, für die Beschreibungen der Oberämter Waldsee, Leutkirch, Biberach und Blaubeuren steuerte er historische Ausarbeitungen bei<sup>74</sup>. Schon früher hatte der Rottenburger Stadtpfarrer und spätere

<sup>70</sup> Beschreibung des Oberamts Rottenburg, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1828) 221.

<sup>71</sup> Gebürtig aus Wallerstein (Ries), 1801 Priesterweihe in Augsburg, 1803 Schlosskaplan in Schwendi, 1805 Pfarrer in Großschaffhausen und seit 1811 Schulinspektor, 1814 Stadtpfarrer und Dekan in Rottenburg, 1817 zugleich Generalvikariatsrat, 1818–1821 Abgeordneter bei den „Frankfurter Verhandlungen“, 1825–1851 Mitglied der Stuttgarter Abgeordnetenversammlung, 1828–1862 Domdekan, 1845–1848 Kapitularvikar. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 17; BURKARD (Anm. 66).

<sup>72</sup> I. JAUMANN, *Colonia Sumlocenne: Rottenburg am Neckar unter den Römern*, ein antiquarisch-topographischer Versuch (Stuttgart/Tübingen 1840); DERS., *Colonia Sumlocenne: Rottenburg am Neckar unter den Römern*. Nachtrag 1: Neuere zu Rottenburg am Neckar aufgefundene Römische Alterthümer (Stuttgart 1855); DERS., *Colonia Sumlocenne: Rottenburg am Neckar unter den Römern*. Nachtrag 2: Ausflug auf die obere Alb: Rottweil „ab aris“, Lupferberg „Lupodunum“, Conzenberg „Transitus Contiensis“ (Stuttgart 1857). – Vgl. auch A. HAGEN, *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg*. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs (Stuttgart 1953) 336–402, hier 391–393. Auch auf die Gründung des Stülchgauer Altertumsvereins 1852 nahm Jaumann Einfluss. Vgl. D. MANZ, *Geistliches Biedermeier in Rottenburg (II)*, in: *Rottenburger Mitteilungen* 2007, Heft 9, 11–13, hier 12.

<sup>73</sup> „Insbesondere sind wir dem Herrn Domkapitular Dr. v. Vanotti und dem Herrn Oberamtmann Hoyer verbunden, von welchen der erstere durch eine umfassende Arbeit die Grundlage des Werks gebildet“. Beschreibung des Oberamts Ravensburg, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1836) 257. – „Eine äußerst schätzbare Vorarbeit [...] zu dieser Beschreibung, verdanken wir, [...] dem Herrn Domcapitular Dr. v. Vannotti“. Beschreibung des Oberamts Tettngang, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1838) 249. – „Vor Allem hat das statistisch-topographische Bureau die große Gefälligkeit zu rühmen, mit welcher Herr Domkapitular von Vanotti durch Mittheilung einer von ihm ausgearbeiteten „Geschichte des Oberamtsbezirks Wangen“ die Arbeit des Verfassers gefördert hat. Besonders verdanken die Abschnitte über Eglofs, Neuravensburg und Neutrauchburg den gründlichen Untersuchungen dieses Geschichtsforschers die schätzbarsten Bereicherungen“. Beschreibung des Oberamts Wangen, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau, verfasst von Professor PAULY (Stuttgart/Tübingen 1841) 279.

<sup>74</sup> „Mit größter Bereitwilligkeit wurde die Arbeit ferner von [...] den Herren Geistlichen des Bezirks gefördert. [...] Herr Domkapitular Dr. Vannotti in Rottenburg [...] theils durch besondere historische Ausarbeitungen, theils durch Bemerkungen und Zusätze zu dem geschichtlichen Theile des Heftes im Ganzen“. Beschreibung des Oberamts Waldsee, hg. aus

Generalvikariatsrat Ludwig Anton Hassler (1755–1819)<sup>75</sup> eine Rottenburger Stadtchronik sowie „Materialien zur Geschichte des Landkapitels Rotweil“ vorgelegt<sup>76</sup>.

Neben den bereits Genannten wird in den Oberamtsbeschreibungen weiteren 13 katholischen Geistlichen für Zuarbeiten gedankt. Die Beschreibung des Oberamts Saulgau hatten Stadtpfarrer Michael Wagner (1758–1838)<sup>77</sup> von Scheer und Präzeptor Johann Baptist Scheffold (1804–1885)<sup>78</sup> in Saulgau „mit der theilnehmendsten Bereitwilligkeit unterstützt“<sup>79</sup>. Schätzbare Beiträge für die Oberamtsbeschreibung Aalen lieferte namentlich Pfarrer Paul Mattes (1808–1877)<sup>80</sup>

---

Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1834) 227. – „Von Mitgliedern des Vereins für Vaterlandskunde haben auch an diesem Hefte thätigen Antheil genommen: Herr Domkapitular von Vanotti in Rottenburg, durch einen über den ganzen Bezirk sich verbreitenden geschichtlichen Aufsatz [...]“. Beschreibung des Oberamts Leutkirch, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau, verfasst von Professor PAULY (Stuttgart/Tübingen 1843) 275. – „Der Herr Domkapitular Dr. v. Vanotti und der Königl. bayerische Herr Regierungsdirektor, Ritter v. Raiser, deren Dienstleistungen wir schon so oft zu rühmen hatten, haben auch um das gegenwärtige Heft sich wieder verdient gemacht, Beide durch einzelne schätzbare Beiträge“. Beschreibung des Oberamts Biberach, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1837) 208. – „Die Beschreibung der zu dem kath. Dekanat Ehingen gehörigen Orte fand in den gefälligen Mittheilungen des Herrn Dom-Kapitulars Vannotti große Unterstützung“. Beschreibung des Oberamts Blaubeuren, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1830) 232.

<sup>75</sup> Gebürtig aus Wien, 1784 Prof. für Exegese und orientalische Sprachen in Wien, 1788 Stadtpfarrer in Rottenburg, 1795 in Oberndorf, 1802–1805 zugleich Oberschulaufseher über die ca. 300 Schulen Vorderösterreichs, 1806 Dekan des Landkapitels Rottweil, 1811 Geistlicher Rat des württembergischen Königs, 1817 Generalvikariatsrat in Rottenburg. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 9.

<sup>76</sup> L. A. HASSLER, Chronik der Königlichen Württembergischen Stadt Rottenburg und Ehingen am Neckar (Rottenburg 1819); DERS., Materialien zur Geschichte des Landkapitels Rotweil im Bistum Konstanz (Rotweil 1808).

<sup>77</sup> Gebürtig aus Friedrichshafen, 1783 Priesterweihe, Zisterzienser in Salem, Prof. für Philosophie und Kirchenrecht im Kloster, Oberpfleger in Schemmerberg, nach der Säkularisation vom Fürst von Thurn und Taxis als Rentmeister bestätigt, 1807 Pfarrer von Schemmerberg, Schulinspektor, 1812–1816 Regens des Priesterseminars in Ellwangen, 1817 Stadtpfarrer in Scheer (Saulgau), Kirchenrat. – Wagner war vor allem naturwissenschaftlich interessiert. Als Pfarrer legte er ein großes Herbarium vivum an, ebenso eine Vogeleier-Sammlung sowie u. a. eine Sammlung von 1400 Samenarten und betätigte sich als Konservator von Giftpflanzen. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 446.

<sup>78</sup> Gebürtig aus Biberach, 1828 Priesterweihe, 1831 Pfarrer in Siesßen (Dekanat Saulgau), 1846 Pfarrer in Obermarchthal, Schulinspektor. – Als Präzeptor nicht nachgewiesen. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 30.

<sup>79</sup> Beschreibung des Oberamts Saulgau, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1829) 237.

<sup>80</sup> Gebürtig aus Nendingen, 1842 Pfarrer in Schechingen, 1851 auch Schulinspektor und 1858 Kamerer für das Landkapitel Hofen, 1860 Pfarrer in Deißlingen und ab 1866 Kamerer für das Landkapitel Rottweil. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 59.

in Schechingen<sup>81</sup>. Die Pfarrer Johann Evangelist Bieg (1774–1836)<sup>82</sup> in Söflingen und Franz Hauschel (1800–1876)<sup>83</sup> in Harthausen hatten bei der „Lösung von Zweifeln und Anständen über örtliche Verhältnisse“ im Oberamt Ulm weitergeholfen<sup>84</sup>. Pfarrer Johann Baptist Fürst (1803–1886)<sup>85</sup> von Aichstetten lieferte für die Oberamtsbeschreibung Leutkirch Material<sup>86</sup> und für die Oberamtsbeschreibung Wangen einen „mit schönen Zeichnungen begleiteten“ Aufsatz über „die Ueberreste der Vorzeit in dem östlichen Theile des Oberamts“, also wohl einen archäologischen Grabungsbericht<sup>87</sup>. Der „geschichtskundige Pfarrer“<sup>88</sup> Jordan Glatz (1827–1880)<sup>89</sup> in Neufra schrieb „werthvolle Beiträge“ für die historischen Teile der Oberamtsbeschreibung Rottweil sowie einen Beitrag für den Abschnitt „über die eigenthümlichen Gebräuche und Volksbelustigungen“ in der Oberamtsbeschreibung Spaichingen<sup>90</sup>.

Angesichts dieser Aktivitäten fällt auf, dass bei den später erscheinenden Oberamtsbeschreibungen kaum mehr auf Arbeiten von Pfarrern zurückgegrif-

<sup>81</sup> Beschreibung des Oberamts Aalen, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart 1854) 331.

<sup>82</sup> Gebürtig aus Strassdorf, 1797 Priesterweihe, 1799 Kaplan in Weissenstein, 1806 Pfarrer in Hohenrechberg, Schulinspektor, 1830 Pfarrer in Eriskirch, noch im selben Jahr abermals Pfarrer in Hohenrechberg, 1834 Pfarrer in Söflingen. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 354.

<sup>83</sup> Gebürtig aus Schömburg, 1825 Priesterweihe, 1828 Präzeptoratsverweser in Ravensburg, 1830 Präzeptoratskaplan in Scheer, 1834 Pfarrer in Harthausen bei Ulm, Schulinspektor, 1838 Stadtpfarrer und Dekan in Spaichingen. – Hauschel war schriftstellerisch tätig und redigierte eine Zeit lang das „Magazin für Pädagogik“. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 473.

<sup>84</sup> Beschreibung des Oberamts Ulm, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart/Tübingen 1836) 247.

<sup>85</sup> Gebürtig aus Haid (bei Saulgau), 1828 Priesterweihe, 1831 Kaplan in Zeil, 1835 Pfarrer in Beuren, 1839 in Aichstetten. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 27; Pfarrchronik Aichstetten, Bd. 3, fol. 189–193 (für die freundliche Überlassung danke ich Herrn Pfarrer Martin Rist, Aichstetten).

<sup>86</sup> Beschreibung des Oberamts Leutkirch (Anm. 74) 275.

<sup>87</sup> Beschreibung des Oberamts Wangen (Anm. 73) 280.

<sup>88</sup> Beschreibung des Oberamts Rottweil, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart 1875) IV.

<sup>89</sup> Gebürtig aus Rottweil, 1852 Priesterweihe, Promotion zum Dr. phil., 1861 Kaplan in Frittlingen, 1867 Pfarrer in Neufra, 1877 Verleihung der goldenen Medaille für Kunst und Wissenschaft durch den König von Württemberg sowie der goldenen Medaille „Bene merenti“ durch den Fürsten von Hohenzollern, 1878 Pfarrer von Wiblingen (bei Ulm). Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 556. – Glatz publizierte unter anderem: Das ehemalige Reichsstift Rottenmünster in Schwaben (Karlsruhe 1872), urspr. in: Schriften des Vereins für Geschichte und Naturgeschichte der Baar bei Donaueschingen, Jg. 2; auch in: FDA 6 (1871) 27–71; Über Johann V., Bischof von Konstanz 1532–1537, in: FDA 4 (1869) 123–134; Geschichte des Klosters Alpirsbach auf dem Schwarzwalde, nach Urkunden bearbeitet (Straßburg 1877); Zur Geschichte des Konstanzer Bischofs Hugo von Landenberg, in: FDA 9 (1875) 101–140; Beiträge zur Geschichte des Landcapitels Rottweil, in: FDA 12 (1878) 1–38; Chronik des Bickenklosters zu Villingen 1238–1614 [Verf. von Juliana Ernestin], hg. von K. J. GLATZ (= Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 151) (Tübingen 1881).

<sup>90</sup> Beschreibung des Oberamts Spaichingen, hg. aus Auftrag der Regierung von Professor MEMMINGER, Mitglied des Königl. Statistisch-Topographischen Bureau (Stuttgart 1876) V.

fen wurde – entweder, weil diese tatsächlich nichts beitrugen oder (aufgrund mangelnden Potentials) nichts betragen konnten, oder weil es für katholische Geistliche in der Kulturkampfzeit nicht opportun war, sich an einem staatlichen Unternehmen zu beteiligen bzw. beteiligt zu werden.

Man müsste sehen, ob es auch für andere Länder derartige Beschreibungen staatlicher Teilgebiete gab und inwieweit dort eventuell ebenfalls Priester beteiligt waren.

## II. Beispiele landeshistorisch arbeitender Priester

Das landesgeschichtliche Interesse von Priestern realisierte sich auf sehr verschiedene Weise. Ausführliche biographische oder autobiographische Schilderungen sind selten. Im Folgenden seien einige Beispiele herausgegriffen.

### 1. Karl Reinfried: Dorfpfarrer und Landeshistoriker

Karl Reinfried (1842–1917)<sup>91</sup> hatte sich bereits als Jugendlicher durch Selbststudium gründliche Kenntnisse in der regionalen und lokalen Geschichte erworben. Während seines Theologiestudiums in Freiburg i.Br. exzerpierte er in den Archiven einen großen Teil der Materialien, die er später für seine Veröffentlichungen verwertete. Nach einigen Jahren in der unselbständigen Seelsorge kehrte Reinfried 1880 in seine Heimat zurück und wirkte 37 Jahre als Pfarrer des kleinen Dorfes Moos bei Bühl (Baden). Reinfried war historiographisch überaus produktiv, sein (unvollständiges) Schriftenverzeichnis umfasst 170 Titel.

„Reinfried ist jedenfalls ein Beispiel dafür, daß nicht die Qualität des Unterrichts allein entscheidend ist, ob ein Schüler im späteren Leben etwas Befriedigendes zu leisten vermag. Über den in Rastatt empfangenen Geschichtsunterricht gab er, im Urteil sonst so mild und nachsichtig, in späteren Jahren nicht die beste Note ab: der Geschichtslehrer, ein „alter Voltairianer“, habe im Unterricht hauptsächlich geschichtsphilosophische Betrachtungen seichtester Art geboten. Eine wesentlich andere Einführung in das ihm durch natürliche Begabung zum Lieblingsfach gewordene Gebiet der Geschichte konnte ihm dagegen durch den Kirchenhistoriker Alzog in Freiburg geboten werden. Immerhin muß man es bedauern, daß er, mit einem nicht alltäglichen Interesse und angeborenen Geschichtssinn ausgestattet, keine methodischere Schulung erhielt; er hat das im späteren Leben oft genug selber beklagt und anlässlich der Berufung Alois Schultes nach Freiburg noch geäußert: „Wäre ich in der Nähe von Freiburg, so würde ich in meinen alten Tagen noch Geschichte bei ihm hören.“ So war Reinfried in

<sup>91</sup> Gebürtig aus Bühl (Baden), Philosophie- und Theologiestudium in Freiburg, 1867 Priesterweihe, Vikar in Neusatz und Diersburg, 1869 Vikar in Ottersweier, 1870 Kaplan in Meersburg, 1880 Pfarrverweser und 1881 Pfarrer in Moos bei Bühl. Zu ihm: J. SAUER, Dr. Karl Reinfried, Definitior des Kapitels Ottersweier, Pfarrer in Moos, + 5. Oktober 1917, in: FDA 45 (1917) 451–480. Daraus die folgenden Zitate.

der Hauptsache auf diesem Gebiet auf sich angewiesen und auf die Literatur, zu der er sich hingezogen fühlte und die er sich zum Vorbild nahm. Es waren vor allem die zahlreichen landes- und ortsgeschichtlichen Veröffentlichungen von Joseph Bader; in der äußeren Anlage erinnern seine frühesten geschichtlichen Arbeiten stark an Baders ortsgeschichtliche Monographien. Freilich vergaß Reinfried über dieser darstellenden Literatur nie die Hauptsache wissenschaftlichen Arbeitens, die Quellen. Schon als Theologe hat er einen großen Teil alter Chroniken, Urkundenbücher und andere Quellenveröffentlichungen durchgearbeitet und exzerpiert. Immer nur in den freien Stunden, denn seine Hauptaufgabe sah er mit größter Gewissenhaftigkeit im theologischen Berufsstudium. Es bedurfte sogar zeitweilig direkter Aufmunterung seines engeren Landsmannes Alban Stolz, seine „Liebhaberei“ für Geschichte aus Gewissensbedenken nicht preiszugeben. [...]

Schon nach Gründung der Görres-Gesellschaft war er als lebenslanges Mitglied beigetreten; jahrzehntelang stand der einfache Dorfpfarrer aus dem Badi-schen in der Mitgliederliste neben den wenigen erlauchten Persönlichkeiten, die gleich ihm mit einer namhaften Spende sich beteiligt hatten. [...]

Es ist erstaunlich, wie er, fern von größeren Mittelpunkten geistigen Lebens, fern von Bibliotheken, sich für alle Vorgänge auf dem Gebiete der Wissenschaften, vorzugsweise der katholischen Wissenschaft, auf dem laufenden zu halten wußte, wie er über alle wichtigen Neuerscheinungen Bescheid wußte, und rührend bleibt, welche Freude ihm eine gediegene Leistung brachte, wie gern er sich darüber mündlich oder schriftlich aussprach. Darin wird er stets das Ideal eines Landgeistlichen bleiben. Er hat sich im Laufe der Jahre manches neue Werk, das durchaus nicht immer auf dem Wege seiner eigentlichen Forschungen zu liegen brauchte, angeschafft, andere sich durch seine Studenten von Bibliotheken besorgen lassen. Alle Bestrebungen wissenschaftlicher Art hat er tatkräftig unterstützt und freudig Opfer gebracht zur Hebung und Förderung der Studien unter Katholiken. Der Studienverein und das Collegium Sapientiae, die Lendersche Anstalt wie die Görres-Gesellschaft wissen davon zu berichten. Manche literarische Neuerscheinung hat sich Reinfried nur angeschafft, um die gute Sache zu unterstützen; aus gleichem Grunde auch manche katholische Zeitung gehalten. Sein Hauptinteresse aber konzentrierte sich auf den kirchengeschichtlichen Verein der Erzdiözese, dem er seit seiner Ordination angehörte, seit 1890 auch als Komitee-Mitglied. Das äußere wie das innere Leben des Vereins, sein Gedeihen und sein Schaffen, insbesondere seine Veröffentlichungen verfolgte er mit einem Interesse wie kaum eine zweite Persönlichkeit im Lande. Manche zweckmäßige Anregung ließ er dem Vorstand wie dem Leiter der Vereinszeitschrift zugehen; aufs eifrigste warb er Mitglieder. Die Zugehörigkeit zum Verein war für ihn geradezu eine Standespflicht und er beklagte es aufs lebhafteste, wenn unter den Landgeistlichen soundso viele sich ihm fernhielten, noch bitterer aber, wenn selbst unter den jüngeren Herren trotz Empfehlung von kirchenbehördlicher Seite eine immerhin beträchtliche Anzahl zu diesen Abseitsstehenden gehörte. Die Ankunft des Jahresbandes des „Diözesan-Archivs“ war für ihn immer ein Freudentag; nicht genug konnte er in Briefen davon erzählen. Jahrelang hat er

im „Freiburger Kirchenblatt“ oder im „Badischen Beobachter“ eingehende Berichte über den Inhalt veröffentlicht; vor allem aber selber vier Jahrzehnte lang, wie wir noch hören werden, gediegene Beiträge der Zeitschrift geliefert und ist wohl zur Zeit ihr fruchtbarster Mitarbeiter gewesen. Nicht geringe Freude bereitete ihm auch die Gründung des „Mittelbadischen Geschichtsvereins Ortenau“ (1909), wodurch er ein altes Ideal verwirklicht sah. Ihm ist es hauptsächlich zu verdanken, daß der Verein über das ursprünglich allein in Aussicht genommene engere Ortenauer Gebiet hinaus noch auf die Ämter Bühl, Achern, Baden und Rastatt ausgedehnt wurde. Durch literarische Mitarbeit wie durch Werbearbeit hat er nicht unerheblich zu dessen Verbreitung beigetragen. Als Obmann der Ortsgruppe Bühl trug er sich im vermeintlichen Interesse des Vereins sogar eine Zeitlang mit dem Gedanken, das Ehrenamt abzugeben, aus Besorgnis, die Obmannschaft eines Geistlichen könnte den Beitritt mancher Persönlichkeiten erschweren. [...]

Mit einem wahren Bienenfleiß hat er alte Urkunden und verstaubte „Schinken“ aufgestöbert und zum Entsetzen seiner Hausbesorgerin zur Durcharbeit nach Hause gebracht. [...]

Er, dem Akribie und Quellenmäßigkeit über alles gingen, hatte über dreißig Jahre auf diese Arbeit verwendet, war den letzten Fäden kirchlicher Organisation in ferner Vergangenheit nachgegangen, hatte die entlegensten Gebiete kirchlicher Natur in der Ottersweierer Regiunkel aufzuhellen gesucht. Schon 1893 schrieb er: „Die Geschichte des Landkapitels Ottersweier liegt vollendet im Pult; nur einige Lücken habe ich gelassen, um sie gelegentlich auszufüllen. Habe aber schon oft gefunden, daß das ‚Ablagern‘ den Manuskripten nichts schadet, sondern viel nützt.“ Als später der große Umfang des Werkes gegen eine Aufnahme ins „Diözesan-Archiv“ sprach, meinte er: „Ist das Elaborat überhaupt druckfähig, so wird es doch gedruckt werden, wenn ich einmal tot bin. Bis dorthin mag es ruhig in meinem Pult schlummern. Es wird nicht schlechter.“ [...]

Für das Urkundenmaterial seines Spezialgebietes gab es zur Zeit keinen ihm auch nur annähernd gleichkommenden Kenner; er hatte es in langen Jahren in den entlegensten Winkeln aufgestöbert, als Pfleger der Historischen Kommission große Bestände davon auch wissenschaftlich repertorisiert [...].

Das Charakterbild unseres Lokalhistorikers bliebe unvollständig, wenn wir nicht auch seiner allzeit hilfsbereiten Unterstützung der Forschungen anderer gedächten. Gar mancher Gelehrte wußte sich Rat und Aufschluß bei dem kenntnisreichen Pfarrer von Moos zu holen; bei dessen reichem und gediegenem ortsgeschichtlichen Wissen und der uneigennütigen Liebenswürdigkeit lag es auch nahe, von beidem möglichst viel zu profitieren. So stecken in der Neuauflage von Kriegers „Topographischem Wörterbuch von Baden“, in Kindler v. Knoblochs „Oberbadischem Geschlechterbuch“ zahlreiche Mitteilungen von ihm, gar nicht zu gedenken der zahlreichen an andere abgegebenen Aufschlüsse und Angaben. Ein ziemlich ausgedehnter Briefaustausch mit Historikern, teilweise weit übers Land hinaus, hat sich daraus entwickelt, und aus manchem Austausch mehr geschäftlicher Art ist ein engeres freundschaftliches Verhältnis geworden. Ich

erinnere hier nur an die Beziehungen zu Dr. Joseph Bader, zu P. O. Ringholz, P. Gabr. Meier, Kanonikus Dacheux von Straßburg u. a. m. [...]

Vor allem aber erklären sich aus dem Bestreben, die Kenntnis der Vergangenheit der Heimat an die weitesten Kreise zu vermitteln, seine zahlreichen orts- und landesgeschichtlichen Aufsätze in der Presse. Was Reinfried im „Echo von Baden“, vor allem aber im „Acher- und Bühlerbote“ in dieser Hinsicht veröffentlicht hat, würde allein einen dicken Band füllen; bald sind's nur Auszüge aus eigenen, streng wissenschaftlichen Studien, bald aber auch selbständige Arbeiten. Kein geschichtliches Jubiläum in seinem weiteren Heimatgebiet wurde gefeiert, zu dem er nicht „einen historischen Boller losgelassen“; wenigstens während zweier Jahrzehnte wurde keine Pfarrinventur im Kapitel vorgenommen, zu der er nicht die Geschichte der betreffenden Pfarrei erzählt hätte. [...]

Lange bevor einheimische Vereine die Pflege der Heimatkunde und des Heimatschutzes zu ihrer programmmäßigen Aufgabe machten, hat der mittelbadische Pfarrer die gleichen Grundsätze praktisch zu vertreten gesucht und [...] in einer für die breiten Volksschichten allein wirksamen und fruchtbaren Form. [...]

Mit scharfem Sinn für Kritik ging er an das Quellenmaterial wie an geschichtliche Darstellungen heran. Als laudator temporis peracti hat er nie geschrieben; niemand anerkannte besser wie er die Mängel alter Zeit und die Schattenseiten auch in kirchlicher Hinsicht. Die Ergebnisse seiner Durchsicht der Visitationsprotokolle des 17./18. Jahrhunderts haben ihn schmerzlich berührt, aber ihn nicht gehindert, der Wahrheit Ausdruck zu geben. Gewiß fehlte ihm die höhere Methode geschichtlichen Erfassens und der gestaltenden Darstellung, auch in etwa der synthetische Blick für die pragmatischen Zusammenhänge, aber gerade für seine Studien von lokaler und stofflicher Begrenztheit war das letztere durchaus nicht erforderlich und die von ihm selbständig gefundene Methode das einzig richtige Verfahren. [...]

Er, der sich selber immer mit übergroßer Bescheidenheit als Dilettant bezeichnete, und zwar mit heiligem Ernst, hat einmal über sich selbst geäußert: „In historicis bin ich nur ein Dilettant und habe mich nie für etwas anderes gehalten. Was ich in dieser Hinsicht besitze und von Gott bekommen habe, das ist ein gewisser Sammelgeist und einiges Geschick, das Gesammelte zu verarbeiten, und Interesse, Lust und Liebe zur vaterländischen Geschichte. Es ist ein ‚Pfündlein‘, kein Pfund, das Gott mir anvertraut und das ich mich bemühe, zu seiner und der Kirche Ehre zu kultivieren. Die Seelsorge war mir immer die Hauptsache, und ich hätte wohl diese Liebhaberei ganz beiseite gelassen, wenn ich nicht bei Stolz und Litschgi Aufmunterung und Beschwichtigung meiner diesbezüglichen Gewissensbedenken gefunden hätte. [...]

Die Badische Historische Kommission anerkannte seine lokalgeschichtlichen Kenntnisse und Arbeiten dadurch, daß sie ihm die Pflegerschaft für den Amtsbezirk Bühl übertrug, die er durch Repertorisierung der Urkundenbestände aktiv betätigte, das Ministerium des Kultus und Unterricht durch Ernennung zum Pfleger für Kunst und Altertümer im gleichen Bezirk. [...] Die Theologische Fakultät aber verlieh ihm als schönste und von ihm auch am freudigsten von

allen Auszeichnungen seines Lebens hingenommene Anerkennung seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und seiner stets bekundeten lebhaften wissenschaftlichen Interessen 1911 den Ehren-Doktorhut“.

## 2. Konrad Miller: Naturwissenschaftler – Archäologe – Kartographiehistoriker

Konrad Miller (1844–1933)<sup>92</sup> kam – wie viele – über naturwissenschaftliche Interessen zur Landesgeschichte. Bereits während des Theologiestudiums widmete er sich der Mathematik, der Botanik, Chemie und Geologie. Da Miller nach dem Studium das für die Priesterweihe vorgeschriebene Mindestalter noch nicht erreicht hatte, begab er sich zu naturwissenschaftlichen Studien ans Stuttgarter Polytechnikum. Nach einer kurzen Vikarszeit promovierte er 1870 bei Prof. Friedrich August Quenstedt (1809–1889)<sup>93</sup> in Tübingen mit einer Arbeit über „Das Tertiär am Hochsträß“ (Stuttgart 1871) zum Doktor der Naturwissenschaften und legte die mathematisch-naturwissenschaftliche Lehramtsprüfung für den höheren Schuldienst in Zoologie, Mineralogie, Geologie und mathematischer Geographie ab. Infolge der herrschende Kulturkampfstimmung<sup>94</sup> erhielt Miller keine Anstellung im Schuldienst. 1872 wurde er Kaplan in Unteressendorf bei Biberach, wo er an der Seite des Ortspfarrers Joseph Probst (1823–1905)<sup>95</sup>, der ebenfalls promovierter Naturwissenschaftler war, seine naturwissenschaftlichen Studien fortsetzen konnte. Dabei konzentrierte er sich auf seine heimatliche Umgebung.

„Miller legte Naturaliensammlungen an und widmete sich der heimischen

<sup>92</sup> Bauernsohn aus Oppeltshofen (Ravensburg), Konviktor in Ehingen, Philosophie- und Theologiestudium in Tübingen, 1868 Priesterweihe, Vikar in Schramberg, später in Schwörz kirch, Altshausen und Leutkirch, 1872 Kaplan in Unteressendorf, 1882 Lehrer für Naturwissenschaften in Stuttgart, 1910 Ruhestand, Bau zweier Altersheime, 1926 Gründung eines Kirchenbauvereins in Stuttgart. Zu ihm: D. BURKARD, Art. Miller, in: BBKL 14 (1998) 1264–1272. Daraus die folgenden Zitate.

<sup>93</sup> Gebürtig aus Eisleben, Studium der „Geognosie“, 1837 Professor für Mineralogie und Geognosis in Tübingen, seine Forschungsschwerpunkte lagen im Bereich der Fossilien und ihre Nutzung in der Stratigraphie. In Tübingen baute er eine bedeutende Fossilien Sammlung auf, die bereits 1842 30.000 Exponate umfasste. 1842 prägte er auch den heute noch international verwendeten Begriff „Stufenlandschaft“. Zu ihm: Zur Erinnerung an Friedrich August von Quenstedt (Tübingen 1890); M. MONTENARI, Prof. Dr. Friedrich August von Quenstedt (1809–1889): Ein Paläontologe von Weltrang und sein schwäbischer Jura, in: R. RADEMACHER (Hg.), In einem Meer vor unserer Zeit – Das Jurameer vor 181 Millionen Jahren (Eislingen 2006) 17–20.

<sup>94</sup> Dazu vgl. D. BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klichs, in: RJKG 15 (1996) 81–98.

<sup>95</sup> Gebürtig aus Ehingen, 1845 Priesterweihe, 1858 Pfarrer in Mettenberg und 1858–1859 Schulinspektor für das Landkapitel Biberach, 1869 Pfarrer in Unteressendorf und 1872–1882 Kamerer für das Landkapitel Waldsee. 1877 anlässlich des Jubiläums der Universität Tübingen von der naturwissenschaftlichen Fakultät zum Dr. rer. nat. promoviert, Mitglied der Leopoldino-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher. Probst legte außer einigen Aufsätzen auch mehrere monographische Untersuchungen vor. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 535; NEHER (Anm. 36) 100.



Flora und Fauna. Es entstanden u. a. Untersuchungen über die „Schaltiere“ und das „Fischbrot“ des Bodensees, das Molassemeer und die geognostischen Verhältnisse in der Bodenseegegend sowie die Tieferlegung von Hochwasserständen. Auch bemühte er sich um die Erhaltung der „erratischen Blöcke“ Oberschwabens und war damit seiner Zeit weit voraus. 1872 gründete Miller den „Molasseklub“, der sich später als oberschwäbischer Zweigverein dem Verein für vaterländische Naturkunde anschloß und in dem er Interessierte, Adelige und Bürger, Gelehrte und Bauern, Katholiken und Protestanten, zusammenführte. Miller wirkte als Schriftführer und trug die Ergebnisse seiner Forschungen in den Versammlungen des Vereins sowie im „Verein für Geschichte des Bodensees“ vor. [...] Bis 1907 griff Miller immer wieder öffentlich in die Diskussion geologischer Forschungen und Fragen ein, doch wandte sich seine Schaffenskraft seit 1880 verstärkt der Altertumskunde zu. Miller beschäftigte sich mit altgermanischen Ringburgen, römischen Niederlassungen, Begräbnisstätten und Straßennetzen und betrieb Ausgrabungen bei Ravensburg, Altshausen, Mengen, Emerkingen, Ummendorf, Köngen, Jettenhausen, Bavendorf, Weingarten und Mochenwangen. Die Ergebnisse seiner Forschungen stellte er der Öffentlichkeit in Vorträgen und Publikationen vor. Durch seine Arbeiten auf naturwissenschaftlichem und archäologischem Gebiet wurde Miller bekannt. 1882 erhielt er völlig unerwartet den Ruf als Lehrer für Naturwissenschaften an das „Dillmann-Realgymnasium“ nach Stuttgart. Dort führte er naturgeschichtliche Exkursionen und geologische Wanderungen ein, nahm seine Schüler zu Ausgrabungen mit (z. B. in die Gegend von Cannstatt, nach Benningen, Marbach, Walheim, Welzheim, Aalen und Köngen) und ließ sie später auch bei der Korrektur seiner Kartenausgaben mitarbeiten. 1886 wurde er vom Statistischen Landesamt in Stuttgart zur Mitarbeit am Sammelwerk „Das Königreich Württemberg“ eingeladen. Miller bearbeitete die Altertümer Oberschwabens und südlich der Donau. Auch an der Publikation der „Oberamtsbeschreibungen“ war er beteiligt. Seine archäologischen Forschungen endeten 1901 mit der Gründung der Reichslimeskommission, in die er – wie andere ausgewiesene (katholische) Forscher aus Bayern und Hessen – nicht berufen wurde. Miller zog sich nun ganz auf ein anderes Forschungsgebiet zurück. Seine archäologischen Untersuchungen und deren kartographische Erfassung hatten ihn bereits Ende der 80er Jahre zur Kartographiegeschichte geführt. Auf diesem Gebiet konnte Miller seine wichtigsten Untersuchungen veröffentlichen. Nach und nach edierte er die ältesten Weltkarten. Den Anfang machte die „Peutingersche Tafel“, die Nachzeichnung einer spätantiken Straßenkarte aus dem 12. Jahrhundert, die Miller in der Wiener Nationalbibliothek studierte und 1887 erstmals vollständig und in Farbe herausgab. Es folgten die „Mappae Mundi“ (Weltkarten des christlichen Mittelalters), die „Itineraria Romana“ (Darstellung römischer Reisewege), die „Mappae Arabicae“ (islamische Landkarten aus der Zeit zwischen 800 und 1400) und die „Charta Rogeriana“ (Weltkarte des Idrisi aus dem Jahr 1154 n. Chr.). Die Editionen erregten weltweites Aufsehen. Für den Gebrauch in der Schule erarbeitete Miller Kartenausgaben, die er im Selbstverlag herausgab und den Schulen als „Millers Anschauungsmittel zum erdkundlichen

Unterricht“ zum Kauf anbot. [...] 1919 folgte als Ergebnis seiner kartographischen Forschungen das Buch: „Die Erdmessung im Altertum und ihr Schicksal“. 1932 erschien Millers letzte Veröffentlichung, eine Ausgabe der von dem byzantinischen Gelehrten Nikephoros Gregoras stammenden „Ältesten Separatkarten der drei Erdteile“. Neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten war Miller als Organisator und Leiter von Pilger- und Studienreisen tätig. [...] Auf einer dieser Reisen entdeckte Miller das antike Amphitheater in Cumae bei Neapel“.

### 3. Max Miller: Archivdirektor in der staatlichen Archivverwaltung

Max Miller (1901–1973)<sup>96</sup> besuchte während seines Theologiestudiums in Tübingen von Anfang an auch historische Lehrveranstaltungen, insbesondere bei Johannes Haller (1865–1947)<sup>97</sup>. Nach seinem Vikariat wurde er 1926 auf Vorschlag des Rottenburger Ordinariats vom württembergischen Kultministerium als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter ans Staatsarchiv Stuttgart und ans Filialarchiv Ludwigsburg geschickt, um im Zusammenhang mit dem Besteuerungsrecht der Kirchen eine Übersicht über das Vermögen der von Württemberg nach § 35 Reichsdeputationshauptschluss säkularisierten Klöster zusammenzustellen. Die dort gewonnenen Erkenntnisse verarbeitete Miller in einer geschichtswissenschaftlichen Promotion mit dem Titel „Die Organisation und Verwaltung von Neuwürttemberg unter Herzog und Kurfürst Friedrich“ (Stuttgart 1934), die ihm 1929 zu der erfolgreichen Bewerbung um eine Archivratsstelle beim Staatsarchiv verhalf.

„Dort war er in seinen beruflichen Anfangsjahren neben den üblichen archivistischen Tätigkeiten in der Erschließung und Auskunftstätigkeit auch mit neu aufkommenden Aufgaben wie der Reprographie im Archiv beschäftigt. Das Arbeitsklima während des Dritten Reichs in der württembergischen Archivdirektion, der die beiden Archive in Stuttgart und Ludwigsburg unterstanden, war neben weltanschaulichen Grabenkämpfen auch geprägt von konfessionellen Vorbehalten. Schon die Einstellung des „katholischen Vikars“ Max Miller hatte seiner Zeit in der Presse starken Widerhall gefunden, und nun im Dritten Reich wurde ihm konfessionelle Parteilichkeit vorgeworfen. Miller bildete zusammen mit Karl Otto Müller sozusagen den katholischen Widerpart zu dem evangelischen Archivdirektor Hermann Haering, der 1933–1945 der Archivverwaltung vorstand. Miller verlegte in dieser Zeit einen Schwerpunkt seiner wissenschaft-

<sup>96</sup> Gebürtig aus Baustetten bei Laupheim, Besuch der Lateinschule Bad Waldsee, Konviktor in Ehingen, 1919 Philosophie- und Theologiestudium in Tübingen, 1921 Preis der Fürstbischof von Speyer'schen Stiftung, 1925 Priesterweihe, 1967 Ruhestand 1971 Prälat. Zu ihm: <https://www2.landesarchiv-bw.de/ofs21/olf/einfueh.php?bestand=5477> (Lit.). Daraus die folgenden Zitate.

<sup>97</sup> Gebürtig aus Keinis (Estland), 1892–1897 und 1901–1902 Mitarbeiter am Preußischen Historischen Institut in Rom, 1897 Habilitation in Basel, 1902 a. o. Professor in Marburg, 1904 o. Professor der Geschichte und Direktor des Archäologischen Instituts, 1904–1913 Lehrtätigkeit in Gießen, 1913–1932 Professor für Mittelalterliche Geschichte in Tübingen, 1918/1919 Rektor. Zu ihm: F. W. BAUTZ, Art. Haller, in: BBKL 2 (1990) 494.

lichen Tätigkeit auf ein politisch gewünschtes, jedoch unverfängliches Feld: die Genealogie und Familienforschung. Daneben arbeitete er jedoch zugleich auf kirchenhistorischem Gebiet: 1940 erwarb Miller mit einer Arbeit über die Söflinger Briefe – nachdem er sich ursprünglich an der theologischen Fakultät in Würzburg hatte habilitieren wollen – auch den theologischen Doktorgrad. [...] Noch im September 1945 trat Miller – politisch unbelastet – seinen Dienst in der württembergischen Archivverwaltung wieder an, nun als Vertreter des neuen Direktors Karl Otto Müller [...]. Er leitete das Staatsarchiv Ludwigsburg, in welches die zahlreichen ausgelagerten Akten wieder eingegliedert werden mussten. 1951 wurde er in der Nachfolge Karl Otto Müllers Leiter des Hauptstaatsarchivs Stuttgart und somit auch der Archivdirektion Stuttgart. Nach der Gründung von Baden-Württemberg war er zugleich auch Referent für das Archivwesen beim Staatsministerium Baden-Württemberg und damit Leiter der staatlichen Archivverwaltung. [...] 1954 gelang unter seinem Vorsitz die Vereinigung der Badischen Historischen Kommission und der Württembergischen Kommission für Landeskunde zur Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. In Millers Amtszeit als Leiter des baden-württembergischen Archivwesens fiel der Neuaufbau und die Erweiterung der Archivverwaltung: die Staatsarchive der bisherigen drei Länder mussten in den Verwaltungsaufbau integriert werden, die Laufbahnen für den höheren und gehobenen Archivdienst wurden eingeführt, die kommunale Archivpflege von ehrenamtlicher Tätigkeit auf die Betreuung durch Facharchivare umgestellt und nicht zuletzt mussten der Neubau des im Krieg zerstörten Archivgebäudes in Stuttgart und Erweiterungsmöglichkeiten für die Archive in Freiburg, Sigmaringen und Ludwigsburg geplant werden. 1964 wurde die für die Kreisbeschreibungen zuständige Abteilung Landesbeschreibung vom Statistischen Landesamt übernommen und in die Archivverwaltung eingegliedert“.

### III. Zusammenfassende Thesen

1. Hinter der Überschrift „Priester als Landeshistoriker“ steht ein ganzer Komplex von Funktionen, die Priester ausüben konnten: Priester betätigten sich als Initiatoren, Gründer oder Amtsträger historischer Vereine und Zeitschriften. Priester betätigten sich als Erforscher und Vermittler von Landesgeschichte, als Verfasser von Pfarr-, Orts-, Diözesan-, Kloster-, Kunstgeschichten, oder auch als Archäologen. Priester ließen sich von Staats wegen als ehrenamtliche Archiv- oder Kreispfleger einsetzen und übernahmen damit Verantwortung für das Archivwesen in Stadt und Land. Mitunter ließen sich Priester auch als Hauptamtliche für landesgeschichtliche Dienste engagieren<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> Neben Max Miller (vgl. oben) wären andere zu nennen: Georg Grupp (1861–1922), Priester des Bistums Rottenburg, entfaltete als Kustos der Sammlungen des Fürsten von Oettingen-Wallerstein und als kulturhistorischer Autodidakt eine reiche historiographische Tätigkeit; neben seiner berühmten sechsbändigen Kulturgeschichte des Mittelalters veröffentlichte

2. Das Thema „Priester als Landeshistoriker“ kann nicht behandelt werden ohne die Geschichte der historisch orientierten Zeitschriften. Der enge Zusammenhang zwischen der vereinfachten Möglichkeit zur Publikation und der tatsächlichen historiographischen Betätigung ist evident. Zwar gab es immer auch Priester, die über die geistige Potenz verfügten, größere monographische Werke zunächst zu schreiben, und dann auch über die finanzielle Potenz, diese zu verlegen. Gleichwohl zeigt das Beispiel Vanottis, und das ist nur eines von vielen, dass Manuskripte oft jahrelang in der Schublade liegen blieben und erst ediert wurden, als sozusagen „Bedarf“ angemeldet wurde und die Finanzierung gesichert war.

3. Der Zusammenhang zwischen landeshistorischem Arbeiten und der Möglichkeit zur Publikation lässt sich – als These – vorläufig folgendermaßen formulieren: Von dem in den 1820er Jahren aufkommenden, von Staats wegen angeregt und geförderten Interesse an der Landesgeschichte ist der Klerus als beachtlicher Teil der höheren Bildungsschicht mit wissenschaftlicher Ausbildung selbstverständlich tangiert. Einzelne Priester nehmen an den allgemeinen landesgeschichtlichen Unternehmungen Anteil, sind als Berufsschicht proportional sogar gut repräsentiert. Dies lässt sich beispielsweise am „Archiv des historischen Vereins für den Untermainkreis“ schön zeigen. Erst allmählich verlieren sie an Repräsentanz; möglicherweise aufgrund eines verstärkten Engagements von Laien, die an einer breiter werdenden Bildung partizipieren. Nicht von der Hand zu weisen sind jedoch auch die Folgen einer sich im Laufe des

---

er an landesgeschichtlichen Arbeiten u. a.: Öttingische Geschichte der Reformationszeit. Reformationsgeschichte des Rieses von 1539–1553 (Nördlingen 1894); (Hg.), Öttingische Regesten, 3 Bde. (Nördlingen 1896–1908); (Hg.), Handschriften-Verzeichnis. Öttingen-Wallersteinische Sammlungen in Maihingen (Nördlingen 1897); Baldern. Ein Beitrag zur Öttingischen Geschichte (Nördlingen 1900); (Hg.), Verzeichnis der in der Kupferstich-Sammlung vertretenen Meister. Mit der Zahl ihrer Blätter. Öttingen-Wallersteinische Sammlungen in Maihingen (Nördlingen 1912); Maihinger Brigittinerinnen, in: Historischer Verein für Nördlingen und Umgebung. Jahrbuch 3 (1914) 152–178; Die Verfassungskämpfe 1815–17 und der hohe Adel, insbesondere Fürst Ludwig v. Öttingen-Wallerstein, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 27 (1918) 177–214. – Die Autobiographie Grupps wird vom Verfasser zur Edition vorbereitet. – Karl Joseph Rieder (1876–1931), Priester des Erzbistums Freiburg, promovierte 1901 bei Heinrich Finke, wurde nach einer kurzen Vikariatszeit zur Weiterführung seiner Studien beurlaubt, arbeitete 1901–1903 bei der Badischen Historischen Kommission in Karlsruhe, 1903–1906 in Rom. 1909 folgte die theologische Promotion. Er bearbeitete u. a. im Auftrag der Historischen Kommission die Bände 2–4 der Regesten der Erzbischöfe von Konstanz, ein Standardwerk der Landesgeschichte. Zu ihm: H. D. SIEBERT, Karl Rieder, in: ZGO 85 (1933) 262–267. – Henri-Camille Wampach (1884–1958), Priester in Luxemburg, widmete sich nach seiner Weihe an der Universität Berlin historisch-diplomatischen Studien, promovierte 1915 zum Dr. phil., ließ sich 1930 unbefristet und unbezahlt vom seelsorglichen Dienst beurlauben, lehrte 1931–1941 an der Universität Bonn als Dozent für luxemburgisch-westeuropäische Geschichte, seit 1946 war er Archivar des Regierungsarchivs Luxemburg. Wampach publizierte u. a. 10 Bände „Urkunden- und Quellenbücher zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien“. Die Manuskripte für weitere Bände lagern noch in den Panzerschränken der National-Archiv-Bestände in Luxemburg. Zu ihm: J. MALGET, Art. Wampach, in: BBKL 13 (1998) 311–318.

19. Jahrhunderts verstärkenden Disharmonie zwischen Staat sowie Kirche und einer gesellschaftlichen Separierung der Katholiken insgesamt und ihrer Funktionsträger im Besonderen. So kommt es zum einen zur nachlassenden Teilnahme an allgemeinen landesgeschichtlichen Unternehmungen, also zu einer geringeren Präsenz in landeskundlichen Periodica, zum anderen jedoch zur Gründung eigener, speziell auf die kirchliche Landesgeschichte ausgerichteter Publikationsorgane. In den preußischen Rheinlanden ist dies – im Kontext des Kölner Ereignisses – mit dem „Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein“ bereits in den 1840er Jahren der Fall, in Baden mit dem „Freiburger Diözesan-Archiv“ erst in den 1860er Jahren. In Württemberg, wo die Töne insgesamt eher gemäßigt waren, kam es zwar zu verschiedenen Versuchen, entsprechende kirchliche Periodica zu gründen, doch war diesen auf Dauer kein Erfolg beschieden. Diese Organe trugen stets mehr oder weniger privaten Charakter, so die von Dompräbendar Lorenz Lang (1800–1872)<sup>99</sup> herausgegebenen „Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg“ (1830–1834) oder auch das „Diözesan-Archiv von Schwaben“ (1884–1912) von Engelbert Hofele (1836–1902)<sup>100</sup> bzw. Amtsrichter Paul Beck (1845–1915)<sup>101</sup>, traten also nicht wirklich als sichtbare „Gegenorgane“ zu den bestehenden landesgeschichtlichen Periodica auf.

4. Das Anlegen des Kulturkampf- oder Milieu-Paradigmas darf jedoch nicht dazu verführen, Automatismen festzustellen. Im Gegenteil: Es lassen sich doch „Fälle“ nachweisen, die nicht in dieses Schema passen. An den 1878 in Stuttgart gegründeten „Württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte“ nahmen beispielsweise zunächst der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk (1840–1907)<sup>102</sup>, der von der Nationalökonomie zur Kirchengeschichte gekommen war, und der bereits genannte Wiblinger Pfarrer Dr. Karl Jordan Glatz teil. Funk gehörte seit 1879 zum Redaktionsausschuss, obwohl er – auf die alte

<sup>99</sup> Gebürtig aus Stetten (Tuttlingen), Promotion zum Dr. phil., 1827 Priesterweihe, 1828 Dompräbendar, 1839 Pfarrer in Harthausen bei Ulm, Schulinspektor, 1845 Pfarrer in Schusenried, 1852 in Weilheim. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 24f.

<sup>100</sup> Gebürtig aus Wißgoldingen, Promotion zum Dr. phil., 1860 Priesterweihe, 1863 Präzeptoratskaplan in Wiesensteig, 1865 in Buchau, 1870 in Biberach, 1880 Pfarrer in Ummendorf, 1881 Preismedaille von Salamanca. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 152.

<sup>101</sup> Studium der Rechtswissenschaften in Tübingen und Göttingen, danach juristische Laufbahn, u. a. am Oberamtsgericht Ellwangen, als Amtsverweser am Stadtgericht Stuttgart, am Oberamtsgericht in Ulm a. d. Donau, Hilfsrichter bei der Strafkammer der Staatsanwaltschaft Ulm, 1883 Pensionierung. Becks Tätigkeit als Landeshistoriker begann mit seinem Umzug nach Ravensburg. Im Jahre 1894 übernahm er Schriftleitung und Verlag der landeskundlichen Zeitschrift „Diözesanarchiv von Schwaben“, die nach seinem Ausscheiden im Jahre 1912 nicht mehr weitergeführt wurde. Vgl. S. KREZDORN, Paul Anselm Franz Beck – ein bedeutender Landeshistoriker Oberschwabens. Biographie und Bibliographie (Bad Buchau [um 1980]).

<sup>102</sup> Gebürtig aus Abtsgmünd (bei Aalen), Philosophie- und Theologiestudium in Tübingen, 1864 Priesterweihe, 1865/66 Studienaufenthalt in Paris, Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, 1870 ao. und 1875 o. Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie in Tübingen. Zu ihm: A. HAGEN, Franz Xaver Funk, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 8 (1962) 335–351.

Kirchengeschichte spezialisiert – eigentlich keine größeren landesgeschichtlichen Ambitionen hatte; er hatte aber keinerlei Berührungängste, zumal er auch in protestantischen Kreisen hoch geachtet war<sup>103</sup>. Glatz hatte sich ebenfalls mehrfach einschlägig ausgewiesen und war stellvertretendes Mitglied des Redaktionsausschusses. In den 1880er Jahren veröffentlichten immerhin fünf katholische Geistliche in den protestantisch dominierten Heften: Neben Glatz auch Heinrich Detzel (1842–1906)<sup>104</sup>, Franz Zoll (1824–1882)<sup>105</sup>, Franz Xaver Kriegstötter (1810–1891)<sup>106</sup> und Karl Anton Busl (1835–1900)<sup>107</sup>. Als 1892 eine Württembergische Kommission für Landesgeschichte gegründet wurde, konnte mit Joseph Vochezer (1849–1904),<sup>108</sup> ein katholischer Pfarrer Bezirkspfleger für einen der insgesamt sechs Bezirke des Königreichs werden. Seine Aufgabe bestand in der „Durchforstung, Ordnung und Verzeichnung der Archive und Registraturen der Gemeinden, Pfarreien, Stiftungen, Korporationen, Grundherren und Privaten des Landes in Bezug auf Urkunden, Akten, Pläne und dergl. von

<sup>103</sup> Funk publizierte selbst nur einige kleinere Beiträge in der Zeitschrift: Zur Vorgeschichte der Diözese Rottenburg, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 13 (1890) 43–46; Die Sendung von Kellers nach Paris 1811, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 1 (1892) 238–240.

<sup>104</sup> Gebürtig aus Herlazhofen, 1869 Priesterweihe, 1876 Pfarrer in Eisenharz, 1888 in Ravensburg St. Christina. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 178.

<sup>105</sup> Gebürtig aus Ehingen, 1848 Priesterweihe, 1854 Kaplan und 1869 Pfarrer in Schwendi. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 110.

<sup>106</sup> Gebürtig aus Mergentheim, 1835 Priesterweihe, 1838 Oberpräzeptoratsverweser in Schwäbisch Gmünd, 1843 Präzeptoratskaplan und 1860 Stadtpfarrer in Munderkingen. Kriegstötter publizierte neben einer Bibelkunde (1842) und anderen Schriften auch: Die Landkapitel der katholischen Kirche in Württemberg, wie sie waren, sind und sein werden, Ulm 1848; Beschreibung und Geschichte der Frauenbergkapelle bei Munderkingen, 1868. Zu ihm: NEHER (Anm. 34) 506; NEHER (Anm. 36) 62.

<sup>107</sup> Gebürtig aus Ellwangen, 1858 Priesterweihe, 1864 Kaplan in Ravensburg, 1869 Pfarrer in Ratzenried, 1875 in Bavendorf, 1891–1895 in Hochberg. Er publizierte: Die Stiftskirche und die Stiftsheiligen Ellwangens, Ravensburg 1864; außerdem einige historische Beiträge über Aspekte der Ellwanger Geschichte in verschiedene Zeitschriften. Zu ihm: NEHER (Anm. 36). – 1892 publizierte neben Funk auch der Oberndorfer Stadtpfarrer Adolf Brinzinger (1846–1921).

<sup>108</sup> Gebürtig aus Hauerz, 1873 Priesterweihe, Vikar in Christazhofen und Aichstetten (Patronat Waldburg), 1875 Repetent in Rottweil, dann in Tübingen, Promotion zum Dr. phil., 1876 ein Semester Studien über Rechtsgeschichte, Chronologie, Diplomatie und Paläographie in Berlin, dann sechs Wochen stellvertretender Redakteur des Deutschen Volksblatts in Stuttgart, Ende 1876 auf drei Jahre beurlaubt, um im Auftrag des Fürsten von Waldburg-Wolfegg-Waldsee eine Geschichte des Hauses Waldburg auszuarbeiten, zu diesem Zweck 1877–1879 Archivreisen in Württemberg, Bayern, Baden, Schweiz und Österreich, 1879 Kaplaneiverweser in Neuthan, 1881 in Egelfingen, 1881 Pfarrer in Schweinhausen, 1891 ordentliches Mitglied der württembergischen Kommission für Landesgeschichte, 1893 Pfarrer in Hofs. Zu ihm: NEHER (Anm. 36) 191. – Vochezer publizierte u. a.: Geschichte des fürstlichen Hauses Waldburg in Schwaben, 2 Bde. (Kempten 1888–1900) (Bd. 3 wurde von Joannes Baptista Sproll fertiggestellt); Zur Geschichte des schwäbischen Städtebundes der Jahre 1376 bis 1389, in: Forschungen zu Deutschen Geschichte 15 (1975) 1–17, sowie im „Diözesanarchiv von Schwaben“.

geschichtlichem Belange<sup>109</sup>. Im Jahr darauf wurden die Kreispfleger bestellt, ebenfalls in der Regel Pfarrer, die Hilfsdienste zu leisten hatten<sup>110</sup>.

5. Die vorgenommenen Stichproben serieller Quellen haben gezeigt, dass die Zahl derjenigen Priester, die sich als „Landeshistoriker“ betätigten, beachtlich ist. Dies gilt umso mehr, als man von einer hohen „Dunkelziffer“ ausgehen muss, zum einen, weil manche Priester aufgrund anderslautender Berufsbezeichnungen (Gymnasialprofessor, Studienrat o. ä.) nicht ohne weiteres als Priester identifizierbar sind, oder, weil Priester nicht auf den ersten Blick als Landeshistoriker erkannt werden. Zum anderen, weil die angewandten Methoden, gerade in ihrer exemplarischen Anwendung, keine lückenlose Erhebung gewährleisten. Ein entsprechender Nomenklator wäre nur in einem Forschungsverbund zu leisten und müsste wahrscheinlich regional erschlossen werden. Im Grunde wäre zunächst eine Datensammlung anzulegen<sup>111</sup>. Freilich ist es aber mit der Erstellung eines Nomenklators nicht getan. Selbst zu wirklich bedeutenden priesterlichen Landeshistorikern – ich nenne noch einmal den Schwaben Vochezer – gibt es bislang keine Darstellung, nicht einmal in Form eines Lexikonartikels in den einschlägigen landesgeschichtlichen Biographien. Bei anderen, bekannten kirchlichen Persönlichkeiten hingegen wird oft vergessen, dass sie sich auch historiographische Verdienste erworben haben<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Zu diesem Bezirk gehörten die größtenteils katholischen Oberämter Biberach, Ehingen, Laupheim, Ravensburg, Riedlingen, Saulgau, Tettang, Waldsee, Wangen. Vgl. Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte NF 1 (1892) 5 und 18 f.

<sup>110</sup> Vochezer erbat sich 1895 Joannes Baptista Sproll (1870–1946), den späteren Rottenburger Bischof, als Vikar, „damit die jüngere Kraft im Verein mit dem väterlichen Freund das große Werk der heimatgeschichtlichen Forschung weiterführe“. Sproll hatte bereits eine Preisarbeit über die Geschichte des Sindelfinger und Tübinger Chorherrenstiftes von 1476–1534 verfasst, mit der er 1898 zum Dr. phil. promoviert wurde. Von Vochezer wurde Sproll zu weiterer wissenschaftlicher Arbeit angeleitet, veröffentlichte zahlreiche Aufsätze, u. a. im „Diözesanarchiv von Schwaben“. Wie sein Mentor wurde Sproll 1902 Mitglied der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte (die Mitgliedschaft wurde ihm 1937 von den Nationalsozialisten entzogen) und arbeitete auch an der zweiten Generation der Oberamtsbeschreibungen (Biberach, Laupheim, Leutkirch, Ravensburg, Riedlingen, Saulgau, Tettang, Waldsee und Wangen) mit. – Als Sproll 1909–1912 Pfarrer in Kirchen (bei Ehingen) war, erhielt er Vikar Dr. Alfons Heilmann (1883–1968) zugewiesen, der mit Sproll einen Generalkatalog der Bibliotheken der Landkapitel der Diözese erarbeiten sollte. Heilmann, der über „Die Klostervogtei im rechtsrheinischen Teil der Diözese Konstanz bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts“ (Köln 1908) promoviert hatte, sollte ab 1911 im Auftrag der Kommission für Landesgeschichte „die Frage der Neudotierung der ehemals den Klöstern inkorporierten Pfarreien Württembergs im Zusammenhang mit der Frage der Ausscheidung des Kirchenzugs“ erforschen. Vgl. F. X. SCHMID, Dr. Joannes Baptista Sproll (1870–1949). Bischof von Rottenburg (1927–1949) (Munderkingen/Biberach 2009), hier 12 f., 19.

<sup>111</sup> Vgl. D. BURKARD, Nomenklator der Kirchengeschichte. Ein prosopographisches Forschungsprojekt, in: RQ 102 (2007) 236–243.

<sup>112</sup> So verfasste etwa der Hildesheimer Bischof und spätere Breslauer Fürstbischof Adolf Bertram (1859–1945): Die Bischöfe von Hildesheim. Ein Beitrag zur Kenntniß der Denkmäler und Geschichte des Bisthums Hildesheim (Hildesheim 1896); Geschichte des Bisthums Hildesheim, 3 Bde. (Hildesheim 1899–1925) (Bd. 3 vollendete Bertram als Kardinal); Bertram verfasste auch einen Katalog „Handschriften der Dombibliothek Hildesheim“, 2 Bde. –

6. Nach wie vor schwierig bleibt die Abgrenzungsfrage, insbesondere die Entscheidung, ob nun diese geschichtlich arbeitenden Priester, vor allem die große Masse jener, die im Laufe ihres Lebens nur einmal eine Pfarrei- oder Klostersgeschichte vorlegten, tatsächlich als „Landeshistoriker“ bezeichnet werden können, oder ob sie nicht doch eher als „kirchliche Heimatforscher“ oder als regional arbeitende Kirchenhistoriker zu charakterisieren sind. Die Zahl derjenigen Priester, die sich mit Themen der Landesgeschichte und Landeskunde beschäftigen, die keinen kirchlichen Bezug haben, ist auffallend gering. Die mitunter beachtlichen Unterschiede legen es nahe, eine Typologie zu entwickeln, die verschiedene Ausprägungen historiographisch arbeitender Priester zu unterscheiden hilft. Ich schlage eine Typologie mit folgenden vier Kategorien vor:

(1) Der „Historisch interessierte Ortsgeistliche“: Dieser Typus meint den Priester, der – meist Pfarrer oder Kaplan, also Ortsgeistlicher – seinen Gegenstand nach dem Ort seines Aufenthaltes wählt, also im Grunde ein Gelegenheitschriftsteller ist und die eigene Pfarrei, die eigene Kirche bzw. den eigenen Ort im Auge hat. Mehrheitlich verfasst dieser Geistliche nur eine historische oder historisch ausgerichtete Publikation (oft als monographisches Schriftchen oder „graue Literatur“).

(2) Der „Kirchliche Heimatforscher“: Dieser Typus hat mit dem ersten viel gemeinsam, unterscheidet sich von ihm aber dadurch, dass er nicht nur den eigenen Ort im Blick hat, sondern die Region, die „weitere Heimat“. Der gewählte Gegenstand ist umfassender gewählt. Auch bleibt es bei diesem Typus nicht bei einer Publikation. Der kirchliche Heimatforscher wendet sich schriftstellerisch immer wieder, d.h. mehrfach heimatgeschichtlichen Themata kirchengeschichtlichen Inhalts zu, die aber auch variieren.

(3) Der „Landeshistoriker“: Dieser Typus teilt mit dem vorigen das andauernde geschichtliche Interesse. Er unterscheidet sich von ihm jedoch in dreierlei Hinsicht: Zum einen in der Zahl der Publikationen, das heißt er weist eine wesentlich höhere Forschungstätigkeit auf. Zum anderen in der Wahl seines Gegenstands, der sich nicht allein auf den kirchlichen Bereich beschränkt. Er wendet sich also auch anderen, allgemeinen landesgeschichtlichen Themen zu (etwa der Vor- und Frühgeschichte, der Topographie, Kartographie etc.). Dieses weitergehende Interesse kann auch in der Mitgliedschaft bzw. Mitarbeit in einer landesgeschichtlichen Vereinigung zum Ausdruck kommen. Und schließlich weist die forschungsgeschichtliche Arbeit dieses Typus einen Zug zur Professio-

---

Der Augsburger Domkapitular und spätere Bischof von München und Freising, Anton Steichele (1816–1889), verfasste: Beiträge zur Geschichte des Bisthums Augsburg, 2 Bde. (Augsburg 1850–1852); Friedrich, Graf von Zollern, Bischof von Augsburg, und Johann Geiler von Kaisersberg. Mit Briefen (Augsburg 1854); Bischof Peter von Richarz (Augsburg 1856). Außerdem gründete Steichele das „Archiv für die Geschichte des Bisthums Augsburg“, das allerdings nach dem dritten Jahrgang wieder eingestellt wurde (1854/56–1860). Später begann Steichele eine mehrbändige Bistumsgeschichte, die sich an den Landkapiteln orientierte und einen landeskundlich umfassenden Anspruch hatte: Das Bisthum Augsburg. Historisch und statistisch, 10 Bde. (Augsburg 1864–1940) (die Bde. 2–6 stammen von Steichele selbst, Bd. 1 erschien nie). Zu ihm: Th. WOHNHAAS, Art. Steichele, in: BBKL 17 (2000) 1329–1330 (Lit.).



nalisierung auf, sei es, dass er über eine entsprechende (formale) Qualifikation verfügt (etwa eine einschlägige Promotion) oder Studien von hohem qualitativem Wert publiziert.

(4) Der „Kirchenhistoriker“: Dieser Typus treibt qua Beruf und vorrangig Kirchengeschichte, seine Forschungen weisen eine gewisse Breite auf und umfassen auch die allgemeine Kirchengeschichte. Doch untersucht er manches am regionalen Material, mutiert also sozusagen immer wieder zum „kirchlichen Landeshistoriker“.

# Priester als Ordensgründer im 19. Jahrhundert

Von GISELA FLECKENSTEIN

Die Gründung eines Ordens gehört nicht zu den üblichen Aufgaben und Tätigkeiten eines Weltpriesters<sup>1</sup>. Doch immer wieder haben Priester die Initiative ergriffen, um innerhalb der Kirche neue Ordensgemeinschaften zu etablieren. Ich möchte vier Gründungen von Frauenkongregationen durch Weltpriester im 19. Jahrhundert vorstellen. Gefragt wird nach der biographischen Herkunft der Priester, nach ihren Motiven für ihre Gründung, ihrer Rolle dabei und nach ihrem Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie. Es werden nur Gründer berücksichtigt, die von der betreffenden Gemeinschaft auch als solche angesehen werden und deren Wirken zu einer kirchenrechtlichen Neugründung führte.

## 1. Zum Verhältnis Weltpriester und Ordenspriester

Die Mitgliedschaft eines Weltpriesters in einer Ordensgemeinschaft mit Gelübden ist nicht möglich, weil hier zwei kirchliche Stände aufeinander treffen. Ein Weltpriester kann, nach Entlassung durch seinen Bischof, in eine Ordensgemeinschaft wechseln bzw. ein Ordenspriester kann, mit Aufnahmezusage eines Bischofs und Entlassung aus seiner Gemeinschaft, Weltpriester und in eine Diözese inkardiniert werden. Ebenso ist es möglich, dass Ordenspriester im Dienste einer Diözese stehen (inkorporierte Pfarreien)<sup>2</sup>. Alle katholischen Priester stehen innerhalb einer Hierarchie. Im Falle eines Diözesanpriesters wird diese verkörpert durch den Ortsbischof, durch den er in der Regel seinen Lebensunterhalt bezieht und der seinen Einsatz als Priester bestimmt. Der Ordenspriester ist im selben Ritus zum Priester geweiht, hat aber sein Leben nach den evangelischen Räten (Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam) in einem Orden nach einer bestimmten Ordensregel und Konstitutionen der Gemeinschaft gelobt<sup>3</sup>. Er untersteht damit direkt einem Ordensoberen. Beide, Welt- und Ordenspriester sind zur Feier der Eucharistie und zum Stundengebet verpflichtet.

Für Weltpriester mit einer Affinität zum Ordensleben war eine Mitgliedschaft in einem Drittorden für Weltleute möglich, wie beispielsweise bei den Franziskanerterziaren. Franziskus von Assisi nannte den weltlichen Dritten Orden die „Brüder und Schwestern von der Buße“. Dazu gehörten Männer und Frauen, die außerhalb von klösterlichen Strukturen lebten (keine *vita communis*), nicht an

---

<sup>1</sup> E. GATZ (Hg.), *Der Diözesanklerus* (= Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem 18. Jahrhundert, Bd. IV) (Freiburg, Basel, Wien, 1995) 96–101, 131 f.

<sup>2</sup> Nach CIC (1917), can. 111 § 1 muss jeder Kleriker entweder einem Diözesanverband oder einer Ordensgenossenschaft angehören.

<sup>3</sup> Nach CIC (1917), can. 593.

die Klausur gebunden waren, eine Ehe schließen und einem Beruf nachgehen konnten. Sie hatten sich durch Aufnahme und Profess verpflichtet, mitten in der Welt ein vertieftes religiöses Leben nach einer eigenen Regel zu führen. Meist wurden sie von einem Franziskaner angeleitet, doch es war auch Weltpriestern gestattet, Mitglieder in den Dritten Orden aufzunehmen und eine Terziarengruppe zu leiten<sup>4</sup>. Im 19. Jahrhundert, gerade unter dem großen Förderer der Orden Papst Leo XIII. (1879–1903), selbst seit 1872 Terziar, wandelte sich der Dritte Orden in eine Massenbewegung. Grundausrichtung war eine Gebetsvereinigung, die Teilhabe an den Gnadenschätzen der franziskanischen Familie hatte. Intendiert war auch ein Mitwirken in sozial-karitativen Bereichen. Leo XIII. approbierte durch die apostolische Konstitution „*Misericors Dei Filius*“ 1883 eine aktualisierte Ordensregel<sup>5</sup>. Viele spätere Ordensleute – Männer und Frauen – waren vor ihrem Eintritt Mitglied in einem weltlichen Dritten Orden. Die Bezeichnung Laienorden ist üblich, aber nicht richtig, da auch Weltpriester und Diakone aufgenommen werden konnten. Ein Wechsel in einen Orden mit Gelübden war möglich, doch damit erlosch die Mitgliedschaft im Dritten Orden<sup>6</sup>.

## 2. Was macht einen Ordensgründer aus?

Ordensgründer sind Männer und Frauen, die eine Ordensgemeinschaft gegründet und deren Aufgaben und Ziele festgelegt haben<sup>7</sup>. Der Benediktiner Gerald Oesterle unterscheidet drei Grundtypen von Ordensgründern<sup>8</sup>, mit denen man eine Einordnung versuchen kann, um Gründer von Begleitern von Gründungen zu unterscheiden: 1. Gründer, die eine neue Form der *vita religiosa* initiiert haben; 2. Gründer, die eine bereits vorliegende Regel so angepasst haben, dass eine neue Gemeinschaft entstanden ist und 3. Gründer, die ein Institut errichten, dessen Konzept von einem andern entwickelt wurde<sup>9</sup>. In allen drei

<sup>4</sup> Es besteht ein Unterschied zwischen den Dritten Orden für Weltleute und den Dritten Orden für Religiöse. Die letztgenannten sog. Regulierten Dritten Orden sind eigentliche Ordensgemeinschaften mit Gelübden. Vgl. CIC (1917), can. 702 §1.

<sup>5</sup> H. ROGGEN, Geschichte der franziskanischen Laienbewegung (= Bücher franziskanischer Geistigkeit XV) (Werl 1971) 109–134; G. FLECKENSTEIN, Die Franziskaner im Rheinland (= Franziskanische Forschungen 38) (Werl 1992) 184–188.

<sup>6</sup> CIC (1917), can. 704.

<sup>7</sup> K. S. FRANK, Ordensgründer, Ordensgründerinnen, in: LThK Bd. 7 (Freiburg u. a. 1998) Sp. 1102f.

<sup>8</sup> G. OESTERLE, Fundatores Ordinum et Congregationum quinam sint, in: Commentarium pro Religiosis et missionariis 27 (1948) 75–89, 72–75; E. GAMBARI – J. LOZANO – G. ROCCA, Fondatore, in: DIP 4 (Roma 1977) 96–101.

<sup>9</sup> OESTERLE (Anm. 8) zitiert nach: J. POBITZER, Das Gründercharisma des Sebastian Schwarz (1809–1870). Gründer des Institutes der Armen Schulschwestern / Franziskanerinnen von Vöcklabruck (Salzburg 2000) 15. Auf eine Theologie des Gründercharismas gehe ich in diesem Beitrag nicht ein. Vgl. F. CIARDI, Menschen des Geistes. Zu einer Theologie des Gründercharismas (Vallendar-Schönstatt 1987).

Fällen muss die Initiative von einer einzelnen Person ausgehen. Als Beispiele für Ordensgründungen durch Weltpriester werden im Folgenden vier Ordensgründer vorgestellt, die alle aktiv in der Mitte des 19. Jahrhunderts wirkten. Die Auswahl erfolgte unter den Kriterien Weltpriester, Pfarrseelsorger, Gründung einer neuen Gemeinschaft noch vor den Kulturkämpfen und Anerkennung als Gründer durch die gegründete Gemeinschaft. Dies unterscheidet die Gründerpriester wesentlich von Weltpriestern, welche die Gründung von Gemeinschaften intensiv begleitet haben, wie beispielsweise Wilhelm Sartorius (1805–1880), Bischof Johannes Theodor Laurent (1804–1884) und André Fey (1806–1887), welche die Gründung der Schwestern vom armen Kinde Jesus der Clara Fey (1815–1894) begleiteten bzw. der Gründerin beratend zur Seite standen<sup>10</sup>.

### 3. Gerhard Dall – Thuine – Franziskanerinnen vom hl. Martyrer Georg

Gerhard Bernhard Dall (1783–1874) ist der Gründer „Franziskanerinnen vom hl. Martyrer Georg“ mit dem Mutterhaus in Thuine im Emsland. Dall wurde 1783 in Messingen geboren und 1811 zum Priester geweiht. Seit 1827 war er Pfarrer an der Gemeinde St. Georg. In Thuine begegnete ihm 1856 zwei Schwestern der 1848 gegründeten Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuz<sup>11</sup> aus Straßburg (Gründerin Adelheid von Glaubitz [1797–1858]), die in seiner Pfarrei Geld für ihre arme karitativ tätige Gemeinschaft sammelten. Das Auftreten der Schwestern bestärkte Dall, trotz seines schon fortgeschrittenen Lebensalters, in dem Gedanken, eine gemeinnützige Rettungsanstalt für verwaahlte Kinder zu gründen, da diese Schwestern für Kindererziehung und Krankenpflege besonders ausgebildet wurden<sup>12</sup>.

Er bot ein Haus an und bat um zwei Schwestern, die sich um Kinder vornehmlich aus den Gemeinden Messingen und Thuine kümmern, Alte und Kranke pflegen und perspektivisch ein Krankenhaus einrichten sollten. Damit war die Sache in Gang gesetzt. Im Mai 1857 trafen Sr. Anselma (Pauline) Bopp (1835–1887)<sup>13</sup> und Sr. Marianne Schmittberg (geb. 1807) ohne vorherige Ankündigung in Lingen ein. Der Dechant war eher abweisend, da er von Pfarrer Dall noch

<sup>10</sup> R. MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Frankfurt/ New York 2000) 45–49. Meiwes listet zwischen 1808–1872 für Preußen 23 Frauenkongregationen auf, von denen acht in erster Linie von Klerikern gegründet wurden. Vgl. ebd. 83.

<sup>11</sup> Die Kongregation führt im Namen zwar die Bezeichnung „Barmherzige Schwestern“, doch es handelte sich nicht um Vinzentinerinnen, sondern um eine Gemeinschaft, die nach Konstitutionen nach der neuen Regel des hl. Vinzenz von 1835 lebte. H. C. WENDLANDT, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1919 (Paderborn 1924) 161–163; M. ROSENBERGER, Kehren Sie um! In Thuine gibt es für Sie nichts zu tun. Schwester Anselma Bopp und das Werden der Kongregation der Franziskanerinnen von Thuine 1857–1869. Bd. 1 (Osnabrück 2008) 44.

<sup>12</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 69–71.

<sup>13</sup> H. KOLLING, Bopp, Pauline, in: Biographisches Lexikon zur Pflegegeschichte, Who was who in nursing history, Bd. 3, hg. von H-P. WOLFF (München 2004) 54–55.

nicht informiert worden war. Dall selbst war erschrocken über den schnellen Erfolg seines Briefes.

1860 konnte, hauptsächlich aus dem Privatvermögen des Pfarrers finanziert, ein erstes Kloster mit Kapelle eingeweiht werden (als Stiftung)<sup>14</sup>. Die politischen Entwicklungen zwischen Frankreich und Preußen führten zu Schwierigkeiten in den Verbindungen zwischen Straßburg und Thuine. 1869 löste sich – mit Unterstützung des Bischofs Johannes Heinrich Beckmann (1802–1878)<sup>15</sup> von Osnabrück und nach Verhandlungen mit dem Straßburger Bischof – der Thuiner Konvent vom Straßburger Mutterhaus und Sr. Anselma (Pauline) Bopp legte mit drei weiteren Schwestern Gelübde in einem regulierten Dritten Orden des heiligen Franziskus ab. Sie wurden neu eingekleidet. Das war der Gründungsakt der Franziskanerinnen vom hl. Martyrer Georg, wie die neue, nach dem Pfarrpatrozinium benannte Gemeinschaft hieß. Sr. Anselma Bopp, die schon vorher das Amt der Oberin begleitete, wurde vom Bischof zur Generaloberin bestellt. Gerhard Dall, der am 12. Juli 1874 im Alter von 91 Jahren verstarb und auf dem Friedhof bei der Pfarrkirche beigesetzt wurde, hinterließ sein ganzes nicht unbedeutendes Vermögen der neuen Gemeinschaft<sup>16</sup>.

#### 4. Sebastian Schwarz – Vöcklabruck – Arme Schulschwestern

Sebastian Schwarz (1809–1870) war der Gründer der Gemeinschaft der „Armen Schulschwestern vom Dritten Orden des hl. Franziskus Seraphikus“ in Vöcklabruck (Bistum Linz). Heute ist die Gemeinschaft bekannt als Franziskanerinnen von Vöcklabruck. Schwarz wurde am 20. Juli 1833 zum Priester geweiht. Nach zwei Kaplansstellen in Mauthausen (1834–1837) und in St. Magdalena (Dekanat Freistadt) (1837–1840) wurde er 1840 Benefiziat-Kooperator in Vöcklabruck. Der Ort mit ca. 2.500 Einwohnern war geprägt von großer Arbeitslosigkeit und den Problemen des Industriezeitalters. Viele Eltern waren berufstätig, für die Kinder gab es keinen Anlaufpunkt. Schwarz begegnete dem 1842 mit der Gründung einer Kinderbewahranstalt, die er aus eigenem Vermögen, Spenden und Kollektenreisen in der Donaumonarchie finanzierte. Die Kinder wurden von zwei jungen Frauen betreut. 1843 kam eine private Industrie- und Arbeitsschule für Mädchen hinzu. Im gleichen Jahr wurde Schwarz, vermutlich in Salzburg, in den Dritten Orden des heiligen Franziskus aufgenommen (als Bruder Franziskus, Profess 1845<sup>17</sup>). 1847 erwarb er mit privaten Mitteln ein Haus für Schulschwestern aus Graz, die auf seine Initiative hin nach Vöcklabruck gekommen waren. 1860 wurde Vöcklabruck selbständiges Mutterhaus. Die Gemeinschaft konzentrierte sich auf Unterricht und Krankenpflege. Ab

<sup>14</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 116.

<sup>15</sup> B. HOLTSMANN, Johannes Heinrich Beckmann, in: GATZ B 1803 (Berlin 1983) 30–33.

<sup>16</sup> U. FÜSSER, Dall, Gerhard, in: BBKL XXV (Nordhausen 2005) 193–196; H. KOLLING, Dall, Gerhard Bernhard, in: Biographisches Lexikon zur Pflegegeschichte (Anm. 13) 80–81.

<sup>17</sup> POBITZER (Anm. 9) 135, 192.

1870 leiteten die Schulschwestern auch das Krankenhaus von Vöcklabruck. Die Gemeinschaft unterhielt mehrere Niederlassungen in Österreich, die meist mit einer Schule verbunden waren. Sebastian Schwarz starb 1870 an einer Lungenentzündung und wurde in Maria Schönhausen begraben<sup>18</sup>.

### 5. Paul Josef Nardini – Pirmasens – Mällersdorfer Schwestern

Paul Josef Lichtenberger (1821–1862), geboren als uneheliches Kind in Gernersheim, wuchs bei einer Großtante auf und erhielt den Namen seines Pflegevaters Nardini. Er besuchte Lateinschule und Gymnasium und hatte den Wunsch, Priester zu werden, obwohl sein Pflegevater ihn als Nachfolger für seine Schuhmacherei wünschte. 1840 wurde er in das Bischöfliche Konvikt in Speyer aufgenommen und begann mit den theologischen und philosophischen Studien. 1846 wurde er in München zum Doktor der Theologie promoviert und im selben Jahr in Speyer zum Priester geweiht. Er war wenige Monate Kaplan in Frankenthal. Schon am 1. Dezember 1846 berief ihn Bischof Nicolaus von Weis (1796–1869)<sup>19</sup> zum Präfekten ins Bischöfliche Konvikt. 1850 ging er als Seelsorger nach Geinsheim und ein Jahr später wurde ihm die Pfarrstelle im überwiegend protestantischen Pirmasens übertragen<sup>20</sup>.

Um die soziale Not in seiner Pfarrei zu lindern, nahm er Kontakt mit der Generaloberin der 1849 in Niederbronn gegründeten Schwesterngemeinschaft „Töchter des allerheiligsten Erlösers“ auf. Er erbat von Elisabeth Eppinger (1814–1867), der Generaloberin, Schwestern für Pirmasens. Im März 1852 sollten die ersten eintreffen. Nardini erhielt dazu die Genehmigung seines Bischofs, doch der protestantische Stadtrat sprach sich gegen die Niederlassung aus. Am 13. Juni 1853 konnten endlich drei Niederbronner Schwestern ihre Tätigkeit in Pirmasens aufnehmen. Sie widmeten sich elternlosen Kindern, die sie in ihr Haus aufnahmen, speisten täglich 50 bis 60 Kinder und sorgten für gebrechliche, allein stehende Alte und Kranke und betreuten arme Familien. Nardini hatte immer sein eigenes Vermögen eingesetzt, sich aber auch um staatliche Hilfe bemüht. Diese wollte man ihm nur gewähren, wenn die Armenpflege nicht mehr durch „Ausländerinnen“ geleistet wurde, was die Niederbronnerinnen als Elsässerinnen ja waren. Eine drohende Ausweisung konnte 1855 knapp verhindert werden<sup>21</sup>.

Als die Niederbronner Schwestern am 2. März 1855 aus gegebenem Anlass in ihr elsässisches Mutterhaus zurückkehrten, übertrug Nardini zwei jungen Frauen aus dem weltlichen Dritten Orden des Heiligen Franziskus – Sr. Agatha (Barbara) Schwarz (Geinsheim) und Sr. Aloysia (Juliana) Michel (Deidesheim)

<sup>18</sup> P. PÉANO, *Povere Suore Scolastiche di San Francesco Serafico*, in: DIP 7 (Roma 1988) 228–231. – DERS., Schwarz, Sebastian, in: DIP 8 (Roma 1988) 1067 f.; POBITZER (Anm. 9) 9 f.

<sup>19</sup> L. LITZENBURGER, Nikolaus von Weis, in: GATZ (Anm. 15) 801–803.

<sup>20</sup> M. R. BAUER, Paul Josef Nardini. Ein Leben für Benachteiligte (München 2006) 8–61.

<sup>21</sup> BAUER (Anm. 20) 72 ff.

die Aufgabe der Armen- und Krankenpflege in der Pfarrei. Sie führten die Arbeit mit einem Armenkinderhaus bzw. Waisenhaus fort. Nardini übernahm die geistliche Leitung, kleidete sie in eine Art Ordensgewand und nannte die neue Gemeinschaft „Arme Franziskanerinnen von der heiligen Familie“<sup>22</sup>. Das Mutterhaus in der ehemaligen Benediktinerinnenabtei Mallersdorf in Niederbayern wurde erst 1869 – also nach dem Tode Nardinis – bezogen. Daher nennt sich die Gemeinschaft bis heute Mallersdorfer Schwestern. Nardini starb bereits 1862 an einer Lungenentzündung und wurde in Pirmasens beigesetzt. Zu diesem Zeitpunkt bestand die Gemeinschaft aus 220 Schwestern.

## 6. Faustin Mennel – Bonlanden – Franziskanerinnen

Der in Hüttenweiler (Gemeinde Roggenzell/Wangen) geborene Sohn eines Metzgermeisters, Faustinus Mauritius Mennel (1824–1889), war der Gründer der Franziskanerinnen von Bonlanden im Bistum Rottenburg<sup>23</sup>. Mennel wurde 1847 in Freiburg zum Priester geweiht. Er trat seine erste Vikarstelle in der Nähe von Tuttlingen an und wurde schon nach sieben Monaten als Repetent in den Konvikt Rottweil berufen. Nach zwei Jahren, in denen Mennel auch ein weit verbreitetes Gebet- und Betrachtungsbuch über den heiligen Aloysius veröffentlichte, wollte er zurück in die praktische Pfarrseelsorge. Man nahm ihm wohl seinen Abschied als Repetent übel und so wurde er nach der Verwendung in sechs verschiedenen Gemeinden und nach mehreren vergeblichen Bewerbungen erst 1853 Pfarrverweser in Erolzheim (Kreis Biberach). Mennel hatte viele Erfahrungen sammeln können, und um die Nöte der Zeit zu lindern, plante er die Errichtung einer Erziehungsanstalt (Haushaltsschule) für Mädchen, die von Ordensschwestern geleitet werden sollte. 1854 erhielt er in Bonlanden ein Grundstück für einen Klosterbau geschenkt und 1855 die vorläufige Genehmigung für das Vorhaben durch den Rottenburger Bischof Joseph Lipp (1795–1869)<sup>24</sup>.

Das neue Kloster in Bonlanden wurde durch zwei Franziskanerinnen aus Oggelsbeuren (heute Franziskanerinnen von Sießen bei Saulgau), die mit Kandidatinnen und weiteren Frauen auf Mennels Wunsch kamen, übernommen, welche die jungen Frauen in das Ordensleben einführten. 1856 wurde die Erziehungstätigkeit im Institut Bonlanden aufgenommen, welches immer noch Filiale des Mutterhauses in Oggelsbeuren war. Die ersten Einkleidungen erfolgten ebenfalls 1856 und zwei Jahre später kehrten die zur Gründung ausgeliehenen Schwestern in ihr Mutterhaus zurück. Bischof Lipp erkannte 1859 die Eigenständigkeit von Bonlanden an und Schwester Paulina Groß wurde zur ersten Vorsteherin und späteren Oberin ernannt. Die Gemeinschaft erhielt den Namen „Franziskanerinnen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens“, worin die Ma-

<sup>22</sup> BAUER (Anm. 20) 79.

<sup>23</sup> G. ROCCA, Mennel, Faustinus Mauritius, in: DIP 5 (Roma 1978) 1218; R. REINHARDT (Hg.), Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Bd. 1 (Sigmaringen 1987) 62f.

<sup>24</sup> R. REINHARDT, Joseph von Lipp, in: GATZ (Anm. 15) 453ff.

rienverehrung Mennels Eingang fand. Faustin Mennel war von 1855 mit kurzen Unterbrechungen bis an sein Lebensende Superior der neuen Kongregation. Er starb 1889 und wurde in der Krypta unter dem Hochaltar seiner Klosterkirche beigesetzt<sup>25</sup>.

## 7. Vorbilder und Motive der Ordensgründer

Alle vier genannten Gründer handelten nach einem ähnlichen Plan, indem sie Schwestern aus bereits bestehenden Gemeinschaften für ihre Zwecke gewinnen konnten. Werfen wir einen Blick auf die Gründungsumgebung, die wahrscheinlich zur Auswahl der Kongregation beigetragen hat.

Das durch den Reichdeputationshauptschluss ab 1803 eher klosterarme Emsland war 1851 durch Münsteraner Clemensschwestern besickt worden, die nach Meppen kamen. Das ehemalige Klarissenkloster in Haselünne wurde 1854 mit Ursulinen aus Dorsten besetzt und im selben Jahr kamen durch Vermittlung des Dechanten Franziskanerinnen von Münster-Mauritz nach Lingen ins Hospital. Trotz der Nähe zu Schwesterngemeinschaften hatten sich die Geistlichen aus Messingen und Thuine mit der Bitte um Personal 1857 nach Straßburg an die Schwestern vom hl. Kreuz gewandt<sup>26</sup>. Sicherlich waren die anderen Gemeinschaften Pfarrer Dall aus seinem langjährigen Wirken bekannt, doch einen bleibenden Eindruck hatten nur die auf Kollektenreise befindlichen Straßburger Kreuzschwestern hinterlassen. Pfarrer Dall orientierte sich am Vorbild einer ausländischen Kongregation, die vinzentinisch geprägt war.

Von Sebastian Schwarz sind Briefe und Predigten überliefert, aus denen sich seine Beweggründe für die Ordensgründung entnehmen lassen. Darin kam eine durchaus positive Grundeinstellung zur Lebensführung und zur Arbeit von Ordensfrauen zum Ausdruck; hatte er doch 1843 auf Reisen durch Tirol, Salzburg und Bayern vielfach Barmherzige Schwestern in karitativen Einrichtungen erlebt. Er hielt Frauen mit religiöser Bildung und Praxis, deren Arbeit zudem religiös motiviert war, für ideale Erzieherinnen in seiner Anstalt<sup>27</sup>. In einer Eingabe an den Stadtmagistrat von Vöcklabruck vom 30. Mai 1845 teilte er seinen Entschluss mit, in seiner Anstalt Ordensfrauen einzusetzen: „Heil und Segen für das Wohl der Menschheit ist nur dann zu erwarten, wenn man nicht eines zeitlichen, sondern einzig allein aus höheren Beweggründen um der Liebe Christi willen arbeitet, wie dies in jenen Instituten der Fall ist, die auf kirchliche Basis begründet sind. ... Deshalb ging der Unterzeichnete schon anfangs mit dem Gedanken um, ein kleines Ordenshaus armer Ordensschwestern hier zu begrün-

<sup>25</sup> P. KOPF, Die Franziskanerinnen von Bonlanden. Licht und Schatten (Sigmaringen 1992) 13–36; G. ROCCA, Francescane dell’Immacolata concezione della Beata Vergine Maria, in: DIP 4 (Roma 1977) 306 f.

<sup>26</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 64.

<sup>27</sup> POBITZER (Anm. 9) 70 f.



den, welche vor Allen die Leitung der Kleinkinderbewahranstalt übernehmen sollen“<sup>28</sup>. Schwarz war erstmals um Weihnachten 1843 mit seiner Idee an die Öffentlichkeit getreten<sup>29</sup>.

Er selbst hatte nüchtern aufgeschrieben, was ihn zur Gründung veranlasste: „Der Unterzeichnete hatte bald nach dem Antritte seines Beneficiums zu Vöcklabruck das Bedürfnis einer Kleinkinderbewahranstalt erkannt, damit die Kleinen so vieler armer Ältern, die ihren Broterwerb außer dem hause suchen müssen, unter gehörige Aufsicht kommen u. ihre körperliche u. geistige Ausbildung nicht so verwarhloset werde. Doch theils den für die Zukunft ungesicherten Bestand dieser Anstalt betrachtend, theils erwägend, wie weit vortrefflicher die Leitung derselben gedeihen würde, wenn man sie einem geistlichen Orden anvertraute, ...“<sup>30</sup>.

Seine 1842 gestiftete Kleinkinderbewahranstalt wollte er in den Händen von Ordensfrauen wissen. Nach mehren Sondierungen bei verschiedenen Ordensgemeinschaften fiel sein Blick 1844 auf die ein Jahr zuvor von Franziska Antonia Lampel (1807–1851) gegründete Kongregation der Grazer Schulschwestern (Franziskanerinnen von der Unbefleckten Empfängnis), die er für die Kinderbewahranstalt gewinnen konnte. Die Grazer konnten noch keine Schwestern schicken, machten aber das Angebot, junge Frauen aus Vöcklabruck gegen Zahlung eines Kostgeldes in ihr Noviziat aufzunehmen. Nach Ankunft der Schwestern 1850 bzw. nach ihrer Rückkehr aus Graz – die Ausbildung der beiden jungen Frauen war durch die Auswirkungen der Revolution von 1848 teils unterbrochen worden – wurde Sebastian Schwarz 1850 Direktor und Beichtvater des Instituts und erlangte dadurch wesentlichen Einfluss auf die Arbeit und Lebensführung der Schwesterngemeinschaft<sup>31</sup>. Schwarz konnte somit auf diese bereits strukturierte Gemeinschaft zurückgreifen und musste diese in Vöcklabruck lediglich in die Selbstständigkeit mit einem eigenen Mutterhaus überleiten. Die franziskanische regulierte Drittordensregel wurde übernommen und ein neuer Name für die Gemeinschaft gesucht, der die Schwerpunkttätigkeit und die geistliche Ausrichtung nannte: Arme Schulschwestern vom Dritten Orden des hl. Franziskus Seraphikus.

Paul Josef Nardini hatte selbst als Kind Armut und Verlassenheit erfahren. Er wollte als Pfarrer aktiv dagegen wirken<sup>32</sup>. Er veröffentlichte in der Pirmasenser Presse einen Aufruf zur Hilfe für die Armen und schrieb: „Der Unterzeichnete hat gelegentlich seines amtlichen Wirkens und Privatlebens in hiesiger Stadt bei so vielen braven Familien eine Armut angetroffen, die ihm in der Seele wehtut und jedes fühlende Menschenherz zum Mitleide hinreißt und Hilfe auffordert. ... Er könnte hier nie glücklich und zufrieden leben, wenn er sich nicht sagen

<sup>28</sup> Zitiert nach: POBITZER (Anm. 9) 72.

<sup>29</sup> POBITZER (Anm. 9) 72 f.

<sup>30</sup> Zitat nach: POBITZER (Anm. 9) 115.

<sup>31</sup> POBITZER (Anm. 9) 16 f., 77–80, 97.

<sup>32</sup> BAUER (Anm. 20) 58 f.

könnte, das Seinige nach möglicher Kraft zur Linderung der Armut beigetragen zu haben mit Rat und Tat“<sup>33</sup>. So ist der Leitspruch der Mellersdorfer Franziskanerinnen auch aus dem 2. Korintherbrief entnommen: „Caritas Christi urget nos – Die Liebe Christi drängt uns“ (2. Kor 5,14). Die Ordensgründung erfolgte aus ganz praktischen Erwägungen heraus. Nardini zog Erkundigungen ein, wie diese soziale Problematik an anderen Orten angegangen wurde. Dabei stieß er auf die junge, 1849 im elsässischen Niederbronn gegründete Gemeinschaft der „Töchter des allerheiligsten Erlösers“<sup>34</sup>. Die Arbeit der Schwestern war das Vorbild für seine eigene franziskanisch motivierte Gründung.

Durch seine vielfältigen Erfahrungen vor Ort war Faustin Mennel als Diözesanpriester mit den sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen im ländlichen Bereich vertraut. Die Gründung eines Werkes war von langer Hand geplant, wie Mennel zu Beginn seiner Klosterchronik ausführte: „Den Plan zu dem Werk, dessen Geschichte ich hier aufzeichnen will, habe ich nicht etwa erst vor einem Jahre gefasst, sondern schon lange, ja seitdem ich Priester bin, in mir herumgetragen“. Weiter schrieb er über seine Erfahrung und Erkenntnis in der Pastoral: Sie ... „befestigte mich in dem Gedanken, wie segensreich ein Kloster in unserem Lande wirken könnte, das Beten und Arbeiten in rechter Weise miteinander verbände, lehrte und übte und dabei eine praktisch religiöse Erziehung und Bildung gewähren würde“. Er ... „wünschte in echt christlicher Einfachheit und Strenge eine Klosterfamilie entstehen zu sehen, die im Geiste und in der Wahrheit Gott diene und andere es lehren könnte durch Wort und Beispiel“<sup>35</sup>. Von Anfang an war die Gründung einer Frauengemeinschaft geplant. Dazu hatte sich Mennel verschiedene Klöster und deren Einrichtungen angeschaut. Für den Einsatz bei den Armen, insbesondere in der Mädchenbildung und der Sorge um alte und einsame Frauen bot sich eine Gemeinschaft mit franziskanischer Ausrichtung an. Mennel hatte in Württemberg keine große Auswahl an Gemeinschaften. Oggelsbeuren war vom Bischof und vom Staat anerkannt, und so konnte er ohne Schwierigkeiten von dort Schwestern übernehmen.

Alle vier Gründer sahen die sozialen Notlagen in den ihnen anvertrauten Pfarreien und entschieden sich – nach dem Vorbild in anderen Orten – diesem Problem mit der Berufung von Schwestern aus einer sozial-karitativ tätigen Gemeinschaft zu begegnen. Es wurde nicht nach religiösen, sondern nach pragmatischen Gesichtspunkten entschieden.

---

<sup>33</sup> Zitat aus: BAUER (Anm. 20) 60f.

<sup>34</sup> BAUER (Anm. 20) 62.

<sup>35</sup> Zitate von Mennel aus der Klosterchronik wurden übernommen von: [http://www.kloster-bonlanden.de/menu2/object-kloster\\_01.htm#emblem](http://www.kloster-bonlanden.de/menu2/object-kloster_01.htm#emblem) (eingesehen am 1.08.2009).

## 8. Rolle der Priester bei der Gründung

Gerhard Bernhard Dall sorgte für die Unterkunft der Schwestern, deren Eingliederung und Bekanntmachung in Thuine und hielt den Kontakt zum Straßburger Mutterhaus. Er entschied von Anfang an viele Dinge eigenmächtig, man denke dabei nur an die überraschende Ankunft der Schwestern. Ohne je zum Superior ernannt zu sein, fühlte er sich für die geistliche Versorgung der Schwestern zuständig. Er machte aus den ehemals Barmherzigen Schwestern Franziskanerinnen, indem er über die Regelannahme bzw. Änderung entschied. Dall prüfte akribisch die Finanzen der Niederlassung und war sich nicht zu schade, Bettelbriefe für seine Unternehmung an Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zu schreiben. Auch der Dank kam nicht zu kurz, so einmal 1864 an den Justizminister Ludwig Windthorst (1812–1891), der ein Gericht angewiesen hatte, eine Beihilfe von 60 Reichstalern zu zahlen. Der Dankesbrief war erfolgreich und Dall erhielt weitere Zahlungen für die Anstalt<sup>36</sup>.

1869 – als es um weitere Zuschüsse ging – teilte Dall der Behörde mit, dass er das St. Georgs-Stift um ein Krankenhaus erweitern werde und „...“, dass für den Zweck des St. Georgs-Stifts eine besondere Genossenschaft von Ordensschwestern in jüngster Zeit sich bilden konnte, welche ohne anderweite Verpflichtung gegen auswärtige Ordenshäuser oder Obere ausschließlich dem Zwecke des St. Georgs-Stifts sich widmet, ...“<sup>37</sup>. Dies war die eigenmächtigste Handlung Dalls, da er hier schon von einer Trennung zwischen Thuine und Straßburg ausging, die noch längst nicht vollzogen war. Damit übernahm er eindeutig die Rolle des Gründers.

Sebastian Schwarz kümmerte sich vor allem um die Unterbringung und die finanzielle Ausstattung seiner Werke. Die zunächst aus Graz übernommene Lebensform wurde allmählich den Verhältnissen in Vöcklabruck angepasst und später in eigenen Konstitutionen festgehalten. Anfänglich hatte er bei seiner Gründungsidee die Barmherzigen Schwestern mit ihrer Regel des Vinzenz von Paul im Blick und ebenso Gemeinschaften mit der Augustinusregel (Schulschwestern) und der Franziskusregel<sup>38</sup>.

Schwarz, der von Anfang an um die Selbstständigkeit der Gemeinschaft von Vöcklabruck bemüht war, griff dann auf die Regel für den Dritten Orden des heiligen Franziskus und die Statuten der Grazer Schulschwestern zurück, was vielleicht mit seiner Mitgliedschaft im weltlichen Dritten Orden zu tun hatte. Nach der verstärkt franziskanischen Ausrichtung in Graz führte dies allerdings zu Konflikten, weil der Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier (1811–1884)<sup>39</sup> es – im Gegensatz zum Fürstbischof von Seckau, Ottokar Maria Graf von Attems (1815–1867)<sup>40</sup> – ablehnte, die Gemeinschaft der Gesamtleitung der Franziskaner

<sup>36</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 132–135.

<sup>37</sup> Dall an Königliches Amt Freren, 30.09.1869. Zitiert nach ROSENBERGER (Anm. 11) 140f.

<sup>38</sup> POBITZER (Anm. 9) 80.

<sup>39</sup> R. ZINNOBLER, Franz Joseph Rudigier, in: GATZ (Anm. 15) 634ff.

<sup>40</sup> Ä. LEIPOLD, Ottokar Maria Graf von Attems, in: GATZ (Anm. 15) 18f.

zu unterstellen, weil diese dann seiner Jurisdiktion entzogen worden wäre<sup>41</sup>. Vöcklabruck konnte dann, durch Einsatz der ersten Oberin Sr. Franziska (Juliane) Wimmer (1842–1886), 1859 die alten Statuten behalten und trotzdem mit dem Grazer Mutterhaus in Verbindung bleiben.

Paul Josef Nardini hatte eine klare Vorstellung von der karitativen Tätigkeit der Schwestern. Er kümmerte sich um die äußeren Voraussetzungen. Dazu gehörten das Haus und die notwendigen Formalitäten auf Bistums- und Staatsebene. Neben seinem Hauptberuf als Pfarrer war er Spiritual der Schwestern. Er setzte seine Gründung inhaltlich nicht von Niederbronn ab, denn die „Töchter vom Göttlichen Erlöser“ (ab 1863 „Schwestern vom Allerheiligsten Heiland“) widmeten sich der Verpflegung von armen Kranken und der Unterstützung von Armen. Sie waren der Augustinusregel verpflichtet, die Nardini für seine Gründung allerdings nicht übernahm. Er selbst war 1854 in Oggersheim in den Dritten Orden des heiligen Franziskus aufgenommen worden<sup>42</sup>. Als Franziskanerterziar lag daher diese Ausrichtung nah. Die Wahl dieser Regel veränderte aber den Tätigkeitsbereich nicht.

Faustin Mennel kümmerte sich ebenfalls um die Ordensausbildung interessierter Frauen und die finanzielle Ausstattung ihrer Werke. Er griff dabei auf eine bereits in Württemberg bewährte Gemeinschaft zurück, die ihren Ursprung bei den Dillinger Franziskanerinnen hatte. Beim Namen der Gründung ließ er lediglich seine Marienfrömmigkeit mit einfließen; er hatte sein Werk am 8. Dezember 1854 der seligsten Jungfrau Maria anempfohlen und gewidmet und übernahm in Bonlanden auch ganz praktische Tätigkeiten, wie beispielsweise die Planung der Klosterkirche im neugotischen Stil. Er kümmerte sich auch um die behördliche Genehmigung (1870) für einen eigenen Friedhof der Gemeinschaft, starb doch das erste Mitglied bereits 1861 und musste außerhalb bestattet werden. Mennel sorgte dabei auch für seinen eigenen Nachruhm, da es ihm gelang, die Krypta unter dem Hochaltar als seine eigene Begräbnisstätte durchzusetzen, was den Rottenburger Bischöfen erst 1869 für ihre Grablege gelingen sollte<sup>43</sup>.

## 9. Verhältnis zwischen Oberinnen und Gründern

Das Verhältnis zwischen dem jeweiligen Ordensgründer und der General- bzw. Lokaloberin war nicht immer spannungsfrei. Spätestens als feststand, dass ein ursprünglich als Filiale geplantes Kloster selbstständig wurde, kam es zu Schwierigkeiten.

<sup>41</sup> Eine Übertragung der Jurisdiktion an die Franziskaner hatte zur Folge, dass diese für die Visitation, die Wahl der Oberin, die Verwaltung und die Aufsicht über die Ökonomie zuständig waren. Dem Bischof blieb letztlich nur noch die Entscheidung über Fortführung oder Aufhebung des Instituts. POBITZER (Anm. 9) 225.

<sup>42</sup> BAUER (Anm. 20) 82.

<sup>43</sup> KOPF (Anm. 25) 31.

Die ersten Abmachungen zwischen Thuine und Straßburg waren von spontanem Vertrauen, aber auch gegenseitiger Unkenntnis geprägt. Es gab keine vertraglichen Regelungen zur Bestreitung des Lebensunterhaltes der Schwestern. Ein Preis wurde zu Beginn vom Mutterhaus nicht festgelegt, sondern die Schwestern waren bereit, bescheiden zu beginnen. Deshalb fiel die Wahl auf das weiter entfernte Straßburg, denn, so Dall 1858: „... ich dachte dann stehen wir, wenn Strasbourg auch weit ist, doch mit Schwestern von dort her besser, als mein Nachbar der Dechant zu Lingen, der für sein Krankenhaus Schwestern von Münster kommen ließ und für jede Schwester für Ausstattung der Kleidung und sonstige Bedürfnisse hierfür dem Mutterhause jährlich 20 Thaler zahlen muss“<sup>44</sup>. Doch Dall ging von falschen Voraussetzungen aus. Auch er musste eine Abgabe an das Mutterhaus bezahlen. Zu Beginn war man in Straßburg davon ausgegangen, dass die Anstalt den Schwestern übergeben werden sollte. Dann wären keine Kosten angefallen<sup>45</sup>.

Zwischen Straßburg und Thuine lagen Welten und die Verständigung mit dem Mutterhaus war mühsam, da man immer den Postweg wählen musste. Die Erweiterung der Tätigkeitsbereiche und Veränderungen in der personellen Besetzung wurden schriftlich zwischen Pfarrer Dall und der jeweiligen Generaloberin in Straßburg geklärt. So bat Dall auch 1858 um die Versetzung der Gründungs- oberin, die fachlich geeignet war, aber seiner Meinung nach charakterliche Schwächen im Umgang mit den Mitschwestern, den Nachbarn und der Geistlichkeit aufwies. Sie wurde versetzt. Pfarrer Dall hatte ein weitgehendes Mitspracherecht bei der Versetzung von Schwestern. Dies räumte man ihm entgegen der Straßburger Gepflogenheiten wegen der großen Entfernung ein<sup>46</sup>.

Das geistige Leben der Schwestern im Emsland wies erhebliche Defizite auf. Die Teilnahme an den jährlichen Exerzitien und der Erholung im Mutterhaus waren mit weiten Wegen und hohen Kosten verbunden, und so fand man nur selten den Weg nach Straßburg. Die Geistlichen in Thuine ließen nur 1862, 1865 und 1868 einen Exerzitienleiter kommen. Es mangelte an Anregungen und Hilfen für das geistliche Leben. Als die langjährige Oberin Sr. Crescentia 1869 zu den Franziskanerinnen von Salzkotten übertrat, wurde der kleine Thuiner Konvent von Unruhe erfasst. Dall wandte sich privat an den Osnabrücker Bischof Johannes Heinrich Beckmann, der die Selbstständigkeit befürwortete, aber zu Bedenken gab, ob die finanziellen Mittel zum Unterhalt eines Klosters ausreichten. Mit Zustimmung des Bischofs nahm Dall ab 1869 Aspirantinnen ohne jegliche Rücksprache mit Straßburg auf<sup>47</sup>.

Im selben Jahr schlug er seinem Bischof vor, für das St. Georgs-Stift eine eigenständige Gemeinschaft nach der Regel des Dritten Ordens des heiligen Franziskus zu gründen, um den Schwebezustand zwischen Thuine und Straßburg zu beenden. Die Schwestern aus Straßburg sollten dafür ihre Generaloberin

<sup>44</sup> Dall an Glaubitz, 11.08.1858. Zitiert nach ROSENBERGER (Anm. 11) 124.

<sup>45</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 124f.

<sup>46</sup> Ebd. 111.

<sup>47</sup> Ebd. 148, 15f., 161.

um Entlassung aus der Gemeinschaft bitten, weil sie in eine strengere Vereinigung übertreten wollten, was kirchenrechtlich vertretbar war. Die vier Schwestern baten daraufhin schriftlich in Straßburg um Dispens von ihren Gelübden und erklärten, der Abberufung aus Thuine nicht Folge zu leisten. Augustine von Glaubitz, die Straßburger Generaloberin, war erzürnt über den Ungehorsam der vier Schwestern und ihre kirchenrechtlichen Ausführungen. Sie wies die Schwestern mit Schreiben vom 7. Sept. 1869 darauf hin, dass sie bei einer Nichterneuerung der zeitlichen Gelübde der Kreuzschwestern am Fest Kreuzerhöhung freiwillig aus der Gemeinschaft austreten würden und damit der Generaloberin ohnehin keinerlei Gehorsam mehr schuldeten<sup>48</sup>. Die Schwestern verlängerten ihre Gelübde nicht. Die durch Dall angeregte Aufkündigung des Gehorsams gegenüber der Generaloberin war der eigentliche Gründungsakt der Gemeinschaft in Thuine.

In Vöcklabruck war ein spannungsreiches Verhältnis zum Mutterhaus in Graz kaum zu vermeiden. Rein rechtlich war Vöcklabruck eine Filiale von Graz, doch von Anfang an dazu bestimmt, ein selbständiges Mutterhaus in der Diözese Linz zu werden. Sebastian Schwarz bemühte sich daher sofort nach Ankunft der vier Schwestern, vom Bischof zu deren Direktor und Beichtvater ernannt zu werden, was auch am 11. November 1850 geschah. Damit hatte er die ökonomische und geistliche Leistung des Instituts. Die neu gewählte Grazer Oberin Sr. Agnes Pfund kritisierte dies scharf und wies ihre Schwestern in Vöcklabruck auf dieses Problem hin. Sie hielt beide Aufgaben für unvereinbar und fürchtete auch einen zu großen Einfluss durch den Weltpriester. So forderte sie Schwarz im Frühjahr 1851 auf, die geistliche Leitung des Instituts abzugeben, weil sie eine Weiterführung der Grazer Ordensgrundsätze sowie der Gebräuche und Gewohnheiten für nicht gewährleistet hielt. Sie wollte darauf verzichten, weitere Schwestern zu schicken. Schwarz beantragte daher beim Bischöflichen Konsistorium die Selbständigkeit von Vöcklabruck mit der Anerkennung als Mutterhaus und eigenem Noviziat, weil er seine Rolle ganz anders sah. Beide Ansuchen wurden aus personellen Gründen abgelehnt, und daher blieb es bei den Kompetenzstreitigkeiten bezüglich der Verwaltung der Finanzen, der Regelung des Ausgangs der Schwestern, der Aufnahme und Entlassung von Kandidatinnen, der Klausurvorschriften (die Wohnung von Schwarz lag in der Klausur), kleiner Dispense und der Einteilung der Ämter. Hier rivalisierten die Hausoberin und Schwarz. In Graz gab es keinen Direktor, nur einen Beichtvater und einen Syndikus, der sich um die Vermögensbelange kümmerte, so wie es kirchenrechtlich vorgesehen war. 1861 wurde Vöcklabruck dann selbständiges Mutterhaus, was zu weiteren Konflikten mit Bischof Franz Joseph Rudigier führte, der die Bezeichnung „Direktor des Instituts der Schulschwestern“ nicht geführt wissen wollte. Schwarz erklärte mehrmals, sich ganz dem bischöflichen Willen zu unterstellen. Seine Eigenmächtigkeiten führten bis 1861 immer wieder zu Auseinandersetzungen mit der Grazer Oberin, die sich auch bei den Bischöfen in Graz und Linz über

<sup>48</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 166, 171–173.

Schwarz beschwerte, da sie den Ordensgeist in Gefahr sah. Sie wollte Schwarz auf die Haus- und Wirtschaftsleitung beschränkt wissen. Schwarz wiederum rechtfertigte sein Handeln gegenüber seinem Bischof damit, dass von den ersten drei Oberinnen keine ihrem Amte gewachsen war. Hinzu kamen Spannungen innerhalb der Grazer Gemeinschaft, die sich näher an die Franziskaner binden wollte und eine strengere, monastisch orientierte Ausrichtung erhielt (aus den Grazer Schulschwestern wurden 1858 die „Armen Franziskusschwestern“)<sup>49</sup>. Die Trennung der Institute zeichnete sich damit schon ab, zumal Vöcklabruck und Graz mittlerweile nach verschiedenen Statuten lebten. Vöcklabruck hatte im Zusammenspiel zwischen den Interessen des Gründers und des Ortsbischofs seine Selbstständigkeit erhalten.

Paul Josef Nardini hielt den Kontakt zu Niederbronn. Doch als die Niederbronner Schwestern ein Provinzhaus in der Diözese Speyer ablehnten, entschloss er sich, eine eigene Gemeinschaft in Pirmasens zu gründen. Er musste rasch handeln, denn die nächste Ausbreitung des Hungertyphus drohte und Niederbronn hatte schon eine Schwester abgezogen. Nardini fragte in Niederbronn an, ob nicht zwei junge Frauen aus dem weltlichen Dritten Orden des heiligen Franziskus, die gerade zum Vierzigstündigen Gebet in Pirmasens weilten, in das Schwesternhaus aufgenommen werden konnten und quartierte sie, ohne eine Antwort abzuwarten, in das Schwesternhaus ein. Die Niederbronner Schwestern erstatteten dem Mutterhaus sofort darüber Bericht. Die Generaloberin gestattete kein Noviziat außerhalb von Niederbronn und so musste Nardini die drei verbliebenen Niederbronner Schwestern, die ihrem Mutterhaus treu bleiben wollten, dorthin entlassen<sup>50</sup>. Damit fand die Pirmasenser Filiale ein abruptes Ende, weil sich Nardini nicht den Gepflogenheiten des Mutterhauses anpasste. Nardini hatte sich damit in Zugzwang gebracht und musste, um sein Werk fortzuführen, eine neue Gemeinschaft gründen, was zu Schwierigkeiten mit seinem Bischof führte.

Sr. Agatha (Barbara) Schwarz wurde die erste Generaloberin der Mallersdorfer Schwestern. Sie kannte Nardini seit seiner Zeit als Pfarrverweser in Geinsheim, war wie er Mitglied des Dritten Ordens, und gehörte zum Gründungspersonal der Schwesterngemeinschaft<sup>51</sup>. Nardini war deren geistlicher Leiter und nahm selbst die Visitationen der Niederlassungen vor, die immer zahlreicher wurden. Er wurde von den Schwestern als Stifter angesehen. In der Anfangszeit gab er den Schwestern zweimal täglich eine geistliche Unterweisung zur Einführung in die franziskanische Lebensregel, er nahm die Einkleidungen vor, gab Exerzitien und nahm die ersten feierlichen Professoren entgegen. Eine Entlastung erhielt er, als 1860 Michael Sebastian Wittmann (1828–1898) Beichtvater für die Schwestern wurde, der auch religiöse Vorträge übernahm<sup>52</sup>. Nardini selbst nann-

<sup>49</sup> POBITZER (Anm. 9) 101–111.

<sup>50</sup> BAUER (Anm. 20) 76–79.

<sup>51</sup> Ebd. 156.

<sup>52</sup> Ebd. 160f., 164f., 173.

te sich „geistlicher Vorstand des Klosters der Armen Franziskanerinnen“<sup>53</sup>. Aus der Reihe der vier Gründer legte Nardini auf ein geistliches Ordensleben besonderen Wert.

Faustin Mennel in Bonlanden war Leiter der Erziehungsanstalt, des Waisenhauses und des Asyls. Als die Pfarrstelle in Erolzheim ständig besetzt wurde, konnte er als Pfarrverweser zurücktreten und nach Bonlanden umziehen. Dort interessierten sich sehr schnell junge Frauen für einen Eintritt in die Gemeinschaft, doch deren Auswahl oblag – was Mennel missfiel – dem Kloster in Oggelsbeuren. Dessen Superior verlangte für alle Kandidatinnen ein Jahr Prüfung und Bildung im Mutterhaus. Mennel wollte sich die Einkleidung für die Kandidatinnen vom Bischof genehmigen lassen, um so die Vereinbarungen zu modifizieren. Über dieses Vorgehen beschwerte sich die Oberin von Oggelsbeuren persönlich bei Bischof und Domkapitel in Rottenburg. Sie konnte sich durchsetzen und Mennel erhielt eine herbe Zurechtweisung durch das Ordinariat. Man hielt an der Filialstruktur fest, war aber dann doch zu einem Kompromiss bereit. Die Dienstschwester sollten ihr Noviziat in Bonlanden absolvieren können, die Lehrschwestern mussten mindestens ein Jahr des Noviziats in Oggelsbeuren verbringen. Davon konnte aber, wie die Praxis zeigte, dispensiert werden. So wurden am 12. November 1856 die beiden ersten Schwestern in Bonlanden eingekleidet<sup>54</sup>.

Das Verhältnis zwischen Mennel und der ersten Oberin Mechthild Zeller scheint sehr angespannt gewesen zu sein, denn diese ging 1858 wieder zurück nach Oggelsbeuren. Mennel war dominant, und bei Bischof Lipp gingen 1858 wiederum Beschwerden ein. Der Beichtvater wurde aufgefordert, sich an die bestehenden Abmachungen zu halten, andernfalls werde die Anstalt aufgelöst. Mennel arbeitete auf eine Selbständigkeit von Bonlanden hin und konnte 1859 eine bischöfliche Entschließung erreichen, die an der Verbindung zu Oggelsbeuren festhielt, aber eigene Entscheidungen für Bonlanden zuließ. Mennel durfte auch Vorschläge hinsichtlich einer Oberin machen. Außerdem sollte ein Superior oder ein Beichtvater für Bonlanden benannt werden, da hier keine Personalunion bestehen durfte. 1859 ernannte Bischof Lipp den Beichtvater Mennel zum Lokal-Superior in Bonlanden, Schulinspektor Kuonz (Oggelsbeuren) zum General-Superior des Klosters und die 1858 eingekleidete Schwester Paulina Groß zur Oberin. Damit war Bonlanden praktisch selbstständig, wenn dies auch rechtlich erst 1900 erfolgte. Bis zu seinem Tode legte Mennel ab 1860 dem Ordinariat detaillierte Jahresberichte vor<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Ebd. 170.

<sup>54</sup> KOPF (Anm. 25) 28.

<sup>55</sup> KOPF (Anm. 25) 29f.



## 10. Zum Verhältnis Bischof und Ordensgründer

Da eine geordnete Seelsorge und ein Eintreten für die Armen und Kranken immer im Sinne des Bischofs war – gehört dies doch mit der Diakonie zu den Kernkompetenzen seines Amtes – konnten die Pfarrer grundsätzlich auf bischöfliche Unterstützung ihres Anliegens bauen. Im Interesse der Bischöfe waren aber immer Gründungen auf Bistumsebene, weil damit ein weit reichender Einfluss in die Struktur und Leitungsstruktur einer Kongregation gegeben war<sup>56</sup>.

Der Thuiner Pfarrer Gerhard Dall wollte eigentlich erst nach seinem Ableben mit seinem Privatvermögen eine Stiftung errichten und darüber testamentarisch verfügen. Nachdem er die Straßburger Schwestern kennengelernt hatte, entschloss er sich, die Stiftung doch noch zu Lebzeiten zu errichten. Die Anforderung der Schwestern stieß – außer bei dem Pfarradministrator aus Messingen – kaum auf Gegenliebe. Der Lingener Dechant sicherte keine Hilfe zu; Dall hatte lediglich den Generalvikar und späteren Bischof Johannes Heinrich Beckmann über sein Vorhaben informiert, aber von diesem beim Eintreffen der Schwestern noch keine Antwort erhalten. Der Brief traf wenig später ein. Beckmann lobte das Vorhaben, ließ aber die Frage nach den Schwestern offen<sup>57</sup>. Dall selbst schrieb im so genannten „Lagerbuch“<sup>58</sup>: „Einerseits wusste ich nicht, ob eine Sache, die allen fremd war, von Seiten der Gemeinde Zustimmung und Unterstützung finden würde, und andererseits ob mir von Seiten der weltlichen oder geistlichen Behörde nicht Hindernisse in den Weg gelegt würden. Ich fragte nirgends an. Bei der Regierung setzte ich voraus, dass sie noch keine Concession geben würde. Um bei der geistlichen Behörde anzufragen, dazu war die Sache nicht reif, ich unterließ aber doch nicht, dem Hochwürdigsten Generalvicariate mein Vorhaben privatim – vertraulich – mitzuteilen“<sup>59</sup>.

Bischof Paulus Melchers (1813–1895)<sup>60</sup>, in Osnabrück von 1857–1866, wurde mit dem Ausbau der Kranken- und Erziehungsanstalt in Thuine konfrontiert und schrieb Ende 1859 an Dall: „Was die Schwestern anbetrifft, welchen die Leitung derselben übergeben ist, so würden Wir zur Berufung derselben Unserer Zustimmung nicht gegeben haben, wenn sie nicht bereits bei der Uebernahme Unseres Amtes längst in ihrem Wirkungskreise sich befunden hätten. Ebenso wenig werden Wir deren Berufung für Lengerich genehmigen, weil schon die so große Entfernung des Mutterhauses auf die Dauer unbeschreibliche Nachteile herbeiführt, abgesehen von andern noch wichtigen Rücksichten, welche Unser Urtheil in dieser Beziehung bestimmen“<sup>61</sup>. Die Schwestern erfuhren das von

<sup>56</sup> G. FLECKENSTEIN, Zur Entwicklung der sozial-karitativen Kongregationen im Verband der Bistümer, in: RQ 99 (2004) 162–179, 165 f.

<sup>57</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 80 f.

<sup>58</sup> Bernhard Gerhard Dall, Lagerbuch, handgeschriebene Geschichte des Thuiner Kirchspiels im Archiv Pastorat Thuine, 344, zitiert nach ROSENBERGER (Anm. 11) 84.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> E. GATZ, Paul Ludolf Melchers, in: GATZ (Anm. 15) 493–497.

<sup>61</sup> Melchers an Dall, 28. 12. 1859. Zitiert nach ROSENBERGER (Anm. 11) 104.

Dall nicht. Die Verständigung mit dem Mutterhaus, gerade auch was die Versetzung von Schwestern betraf, war immer mühsam<sup>62</sup>.

Dall, für den die Loslösung von Straßburg durch Nichtverlängerung der Gelübde der Schwestern vergleichsweise einfach war, obwohl er die Schwestern zunächst in eine ungewisse Zukunft entließ, setzte sich sofort mit Bischof Beckmann in Verbindung, um eine Personalliste, eine Auflistung des Vermögens, Einnahmequellen, Regel und Statuten einzureichen. Am 12. November 1869 ernannte Beckmann Sr. Anselma Bopp zur neuen Oberin und ließ die vier ehemaligen Straßburger Schwestern zu den Gelübden des Dritten regulierten Ordens des heiligen Franziskus zu. Ein Franziskaner bereitete die Schwestern und Kandidatinnen auf den Gründungstag am 25. November 1869 vor. Alle erhielten ein neues Ordenskleid, und Franziskaner aus Münster übernahmen die geistliche Begleitung. Damit war eine neue franziskanische Ordensgemeinschaft gegründet, und die Schwestern legten nach einem Jahr am 24. November 1870 Gelübde ab<sup>63</sup>. Dall hatte im Grunde am Bischof vorbei Tatsachen geschaffen, die nicht rückgängig gemacht werden konnten.

Sebastian Schwarz hatte 1843 seinen Bischof informell über sein Vorhaben informiert. Erst 1844 nahm er auch schriftlichen Kontakt mit dem Ordinariat auf. Schwarz bewegte sich mit seiner Gründung immer innerhalb der kirchlichen Strukturen, daher musste er in Dialog mit der Hierarchie bzw. der Diözesanleitung treten. Dieser war nicht konfliktfrei und erstreckte sich auf die a) Auseinandersetzung um die Statuten und damit um die Gesamtleitung, b) die Regelung der spirituellen Ausrichtung der Gemeinschaft durch die Einsetzung eines Superiors, c) das Rollenverständnis bzw. die Interpretation von Schwarz innerhalb seiner Gründung und in seinem Verhältnis zur Hierarchie. Bischof Rudigier wollte die Gesamtleitung des Instituts in den Händen des Diözesanbischofs wissen und lehnte die neuen Statuten aus Graz ab. Stattdessen nahm er mit Gemeinschaften in München (Schulschwestern) und Wien (Mutterhaus in Erdberg) Kontakt auf, um zu prüfen, ob Vöcklabruck sich diesen Gemeinschaften anschließen könne. Doch die Schwestern wollten ihre franziskanische Grundausrichtung beibehalten und sich deshalb keiner der genannten Gemeinschaften anschließen. Sr. Franziska Wimmer plädierte für einen Verbleib bei Graz und für die Annahme der neuen Statuten. Man blieb mit den alten Statuten bis zur Selbstständigkeit 1861. Der Bischof hatte seine Vorstellungen durchgesetzt<sup>64</sup>.

Da das Amt des Superiors von dem des Beichtvaters getrennt werden sollte, setzte der Bischof 1868 den Benediktinerabt Theoderich Hagen vom Stift Lambach als Superior ein. Er sollte für die Einhaltung der klösterlichen Disziplin sorgen und das Recht zur Visitation in Stellvertretung für den Bischof wahrnehmen. Er war stark vom monastischen Ordensideal geprägt, für dessen Restauration er sich einsetzte. Bischof Rudigier sah in der Stärkung des Ordens-

<sup>62</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 105.

<sup>63</sup> Ebd. 176, 178–180.

<sup>64</sup> POBITZER (Anm. 9) 224–228.

wesens ein wichtiges Element zur Überwindung des Josephinismus. Dadurch wurde die Gemeinschaft in ihrer inneren Verfassung stärker an den Bischof gebunden, was für den Gründer Schwarz nicht einfach war<sup>65</sup>.

Was sich rückblickend wie eine Fülle von Fügungen ansehen lässt, war bei der Gründung der Maltersdorfer Schwestern ein schwieriger Prozess. Bischof Nicolaus von Weis warnte Nardini schon Ende 1854 bei den ersten Überlegungen einer eigenen Gründung im Bistum Speyer. Er gab zu bedenken, dass nicht jeder von Gott berufen sei, einen Orden zu gründen. Er wollte das Ansehen der katholischen Kirche nicht geschädigt wissen, falls der Plan misslingen sollte. Weis wollte eine andere Lösung abwarten, die eventuell doch auf ein Provinzhaus der Niederbronner Schwestern zielte. Zum Konflikt mit dem Bischof kam es nach der durch Nardini eigenständig vollzogenen Einkleidung für die neu gegründete Gemeinschaft der Franziskanerinnen. Weis war enttäuscht und fühlte sich von Nardini übergangen, der in seinem Eifer ohne Zustimmung des Bischofs gehandelt hatte. Der Bischof hüllte sich in Schweigen und beantwortete kein Schreiben von Nardini, der darunter sehr litt, weil der Bischof ihm immer Gönner und Freund gewesen war. Drei Monate hörte Nardini nichts von seinem Bischof und schrieb dann im Juni 1855 über die positive Entwicklung, welche die junge Gemeinschaft genommen hatte und lud den Bischof ein, sich vor Ort ein Bild zu machen<sup>66</sup>.

Der Bischof brach sein Schweigen erst, als Nardini in der Presse (Mainzer Journal vom 19. August 1855) von einem katholischen Geistlichen verleumdet wurde. Nardini bat den Bischof daraufhin erneut um Hilfe und beteuerte, dass er mit der Gründung einer Schwesterngemeinschaft nur das Wohl seiner Pfarrkinder im Auge gehabt habe und alle, denen er sein Werk vorgestellt hatte (Nuntius in München, Erzbischof von München, Kultusminister), hätten es unterstützt. Am 7. September 1855 schrieb Weis an Nardini, nahm ihn gegen die Presse in Schutz, gab ihm aber unmissverständlich zu verstehen, dass die Errichtung eines Klosters ohne bischöfliche Zustimmung nicht stattfinden könne. Er tadelte das eigenmächtige Vorgehen seines Pfarrers. Das Ordinariat verlangte von Nardini klare Strukturen und untersagte ihm, an franziskanischen Festen weitere Frauen für die neue Gemeinschaft einzukleiden<sup>67</sup>. Für die Gründung eines Klosters waren vorgeschriebene rechtliche Schritte notwendig. Nardini berichtete immer wieder nach Speyer, doch der unsichere Rechtszustand hielt an. Bischof Weis erteilte den Franziskanerinnen jedoch am 10. März 1857 die kirchliche Genehmigung. Damit waren die Armen Franziskanerinnen von Pirmasens als regulierter Orden anerkannt. Die staatliche Anerkennung stand noch aus, doch jetzt

<sup>65</sup> POBITZER (Anm. 9) 228 ff.

<sup>66</sup> BAUER (Anm. 20) 76, 81 f.

<sup>67</sup> Der Briefwechsel zwischen Nardini und seinem Bischof ist ediert: M. R. BAUER/ H. AMMERICH (Hg.), *Ihr ergebenster Pfarrer Nardini. Der Briefwechsel zwischen Paul Josef Nardini und Bischof Nicolaus von Weis – ein Blick in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts* (München 2008) 67 f.

wusste Nardini seinen Oberhirten hinter sich<sup>68</sup>. Ein Geistlicher, der voll des Lobes über Nardinis Werk war, hatte zum Schweigen des Bischofs gemeint, „wenn Nardinis Anstalt zwanzig Stunden hinter Saragossa läge, fände sie Beifall und Unterstützung, da sie aber in der Nähe sei, werde sie verfolgt“<sup>69</sup>.

Faustin Mennel wollte von Anfang an ein eigenes Institut errichten und hatte dafür Kontakt mit der Gründung der Dillinger Franziskanerinnen in Oggelsbeuren aufgenommen. Vor der Entsendung der Schwestern nach Bonlanden unterrichtete er 1855 seinen Bischof, der das Unternehmen unter Auflagen gutieß. Mennel hatte die Sorge, dass der Bischof sein Ansinnen unter Umständen aus persönlichen Animositäten heraus ablehnte und schrieb daher: „... dass selbst etwaige Abgeneigtheit für seine Person oder Sache mehr und mehr zugeben werde, dass sein Vertrauen auf Gott und gute Menschen kein blindes und sein Beginnen kein unüberlegtes war“<sup>70</sup>. Bischof Lipp machte zur Auflage, dass Bonlanden eine Filiale von Oggelsbeuren werde. Pfarrverweser Mennel musste nachweisen: Die Finanzierung der Anstalt in Bonlanden durch einen Fonds oder ähnliches, die staatliche Genehmigung, wie die Gottesdienste und die Erteilung des Religionsunterrichts geregelt seien, da Mennel, der auf eigene Kosten in Bonlanden leben wollte, dafür nicht zur Verfügung stehen würde<sup>71</sup>.

Die staatliche Genehmigung stellte kein Problem dar, weil diese schon für Oggelsbeuren vorlag und es sich in Bonlanden nur um eine Filiale handelte. Auch Vorstellungen über die gottesdienstliche Versorgung teilte er seinem Bischof mit. Bischof Lipp anerkannte und tolerierte die Arbeit von Mennel und verschaffte sich 1859 erstmals einen persönlichen Eindruck in Bonlanden. Er war mehrmals zu Gast und weihte auch 1866 die neu erbaute Kirche ein. In seinem Testament bedachte er Bonlanden mit einem Geldbetrag, stand also dem Werk durchaus wohlwollend gegenüber<sup>72</sup>.

## 11. Anerkennung und Verehrung der Gründer

Für Gerhard Dall wurde bisher kein Seligsprechungsverfahren eingeleitet. Die Thuiner Franziskanerinnen würdigen ihren Gründer jedoch ausführlich auf ihrer Homepage und bei verschiedenen Jubiläumsfeiern<sup>73</sup>. Es ist in der Gemeinschaft unumstritten, dass Dall der Gründer ist, doch ein neuerer Trend in der Kongregationsgeschichtsschreibung will in der ersten Oberin Sr. Anselma Bopp die eigentliche Gründerin der Kongregation sehen<sup>74</sup>. Dall gilt als Gründer, weil

<sup>68</sup> BAUER (Anm. 20) 84–91, BAUER/AMMERICH (Anm. 67) 86 f.

<sup>69</sup> BAUER (Anm. 20) 88.

<sup>70</sup> Zitat nach: KOPF (Anm. 25) 24.

<sup>71</sup> KOPF (Anm. 25) 25.

<sup>72</sup> KOPF (Anm. 25) 26, 30 f.

<sup>73</sup> <http://www.franziskanerinnen-thuine.de/html/ordensgeschichte.html> (eingesehen am 1.08.2009).

<sup>74</sup> ROSENBERGER (Anm. 11) 5 f. So Marianna Rosenberger im Vorwort ihres Buches. Sie sieht

er die Entscheidung für ein eigenständiges Mutterhaus in Thuine getroffen und durchgesetzt hat.

Die Franziskanerinnen von Vöcklabruck verehren in Sebastian Schwarz ihren Gründer. Ein Seligsprechungsprozess ist nicht angestrebt. Die Gemeinschaft selbst stellte sich 2000 die Frage, ob Schwarz „Stifter“ oder „Gründer“ sei. Man entschied sich ganz klar für die Gründerperspektive, da die Stiftung als ein hauptsächlich juristisch-finanzieller Akt angesehen wurde, beziehungsweise man differenzierte: Schwarz war Stifter der Kleinkinderbewahranstalt und Gründer der Franziskanerinnen<sup>75</sup>. Schon in den Anfängen von Vöcklabruck – dem Orden in der Gründungsphase – sahen die Schwestern in ihrem Gründer auch ihren „geistlichen Vater“<sup>76</sup>.

Die Mallersdorfer Schwestern setzten ihren jung verstorbenen Gründer Paul Josef Nardini 1862 mit Genehmigung des Bischofs vor dem Hochaltar der Klosterkapelle in Pirmasens bei. Als das Mutterhaus 1869 verlegt wurde, bettete man Nardini in die Pirmasenser Pfarrkirche um und beim Neubau dieser Kirche in die Klosterkapelle des Kinderheims<sup>77</sup>. Nardini wurde 2006 als Sozialreformer, Seelsorger und Ordensgründer im Dom zu Speyer selig gesprochen (Festtag ist der 27. Januar). Der Impuls zur Seligsprechung erfolgte 1987 zur Feier des 125-jährigen Todestags des rührigen Priesters. Das Verfahren wurde 1990 eingeleitet. Nardini ist der erste Selige des Bistums Speyer. Nardini hatte sich mit großem Eifer und viel Durchsetzungsvermögen für seine Gründung engagiert. Seine Rolle als Gründer ist unumstritten.

Die Franziskanerinnen von Bonlanden würdigen ihren Gründer Faustin Menel heute noch ausführlich auf ihrer Homepage und in ihren Schriften<sup>78</sup>, doch ein Seligsprechungsprozess ist nicht angestrebt. Die Ordensgemeinschaft betont ihre franziskanischen Wurzeln und ist weit über Deutschland hinaus aktiv. Viele ihrer Einrichtungen – Schulen, Heime – tragen den Namen von Faustin Menel.

## 12. Ergebnisse

Die vier vorgestellten Gründer haben Gemeinsamkeiten. Sie reagierten auf eine Notsituation im Zeitalter der Industrialisierung, die besonders die Erziehung und Ausbildung von Kindern betraf. Die Verbesserung dieser Situation war das primäre Anliegen der Pfarrgeistlichen. Alle hielten dafür eine Gemein-

---

Dall als Gründer des St. Georgs-Stiftes und Anselma Bopp als eigentliche Gründerin der Kongregation.

<sup>75</sup> POBITZER (Anm. 9) 13–17.

<sup>76</sup> Ebd. 216.

<sup>77</sup> BAUER (Anm. 20) 176f., 181.

<sup>78</sup> <http://www.kloster-bonlanden.de> (eingesehen 01.08.2009).

schaft von Ordensfrauen für geeignet. Die Motive dafür waren unterschiedlich: Benachbarte Pfarreien hatten mit Schwestern gute Erfahrungen gemacht, Schwestern waren gut ausgebildet und als Arbeitskräfte billig und genügsam, ihre Arbeit war religiös motiviert, Schwestern standen in ausreichender Zahl zur Verfügung und Schwestern hatten ein gutes Ansehen bei der Bevölkerung. Diese Ausgangslage führte zu vier typischen Ordensgründungen des 19. Jahrhunderts, in denen das Ordensleben aufgrund einer sozialen Notlage funktionalisiert wurde. Wirklich innovativ war keine der vier Gründungen, weil alle zu stark der karitativen Praxis ihrer Gegenwart und den lokalen Gegebenheiten verpflichtet waren.

Vier Pfarrgeistliche schlüpfen in eine Gründerrolle. Sie waren keine charismatischen Persönlichkeiten, die weit über ihre Zeit hinaus wirkten und weitere Gründungen auf der Grundlage ihrer Spiritualität anregten. Sie hatten mit ihrer Berufung auf den Heiligen Franziskus von Assisi und dessen Ordensregeln eine bereits in der Kirche etablierte und erprobte Spiritualität übernommen, die sich auf die Zeitsituation übertragen ließ. Dieser Rückgriff erwies sich als erfolgreich. Sebastian Schwarz und Paul Josef Nardini hatten durch ihre Mitgliedschaft im Dritten Orden des heiligen Franziskus immerhin einen Bezug zur franziskanischen Spiritualität. Faustin Mennel plante von Anfang an eine franziskanische Gemeinschaft, weil diese in Württemberg genehmigt war und für Gerhard Dall war die Übernahme einer franziskanischen Regel praktisch, weil sich Franziskaner aus Münster den geistlichen Bedürfnissen der Gemeinschaft annahmen.

Keiner der vier hat eine neue Form der *vita religiosa* initiiert, sondern alle haben auf bereits bestehende Modelle einer Regel zurückgegriffen und sie für ihre jeweiligen Zwecke optimiert. Bei allen stand die Strategie fest, doch das Konzept der Gründung entwickelte sich dynamisch im praktischen Vorgehen. Dall und Schwarz übernahmen erfahrene Schwestern und trennten ihre Gemeinschaft vom Mutterhaus. Mennel hatte die Trennung von Beginn an angestrebt, und Nardini hatte einfach durch die Neuaufnahme von jungen Frauen in eine Gemeinschaft Fakten geschaffen. Die zuständigen Bischöfe waren unterschiedlich erfreut über die Gründungen. In Speyer und Osnabrück wurden sie durch ihre selbstständig agierenden Pfarrer vor vollendete Tatsachen gestellt.

Alle Gründer absolvierten einen normalen Ausbildungsweg über Schule und Seminar, um Priester zu werden. Keiner spielte mit dem Gedanken, in einen Orden einzutreten. Praktische Erfahrungen mit dem Leben in einer Ordensgemeinschaft waren daher nicht vorhanden. Dies führte zu nicht unerheblichen Schwierigkeiten bei der geistlichen Leitung der Gemeinschaften und zu Auseinandersetzungen mit den jeweiligen Oberinnen, die auf die Einhaltung der Ordensregel und der Zuständigkeiten Wert legten. Durch die Absolvierung des Noviziates bzw. der Grundausbildung in einer schon bestehenden Klostergemeinschaft erhielten die angeworbenen jungen Frauen das Fundament für ein klösterliches Leben. Diese Ausbildung konnte ein Weltpriester selbst nur schwer vermitteln. Alle waren daher auf die Starthilfe durch bereits bestehende Klöster angewiesen.

Die vier Geistlichen waren nicht charismatisch veranlagt, jedoch in finanziellen Angelegenheiten erfahren und stellten ihre Gründungen auf eine solide Finanzbasis. Jeder investierte eigenes Vermögen in seine Gründung. Sie verbanden ihre sozialen Einrichtungen mit einer Schwesterngemeinschaft, um deren Fortdauer zu sichern.

Beleuchtet wurden hier nur die Geschehnisse bis zur Gründung einer selbständigen Ordensgemeinschaft. Bis dahin war der Einsatz der Gründer gefordert. Das Weiterbestehen der Gründung lag nicht mehr in seinen Händen und musste durch die Schwestern garantiert werden, die in der Rolle der Oberin/Generaloberin nun für die Geschicke und Entwicklung des Ordens sorgten und vor allem eine Spiritualität für die Gemeinschaft entwickeln mussten, die sich stärker auf die Regel als auf den Gründungszweck stützte. Alle Gründer hielten bis zu ihrem Lebensende an der Leitung ihrer Gemeinschaft fest. Ihre Gründungen hatten zunächst nur lokale Bedeutung.

Die Gründung eines Ordens war für einen Weltpriester eine höchst anspruchsvolle Zusatzaufgabe im Rahmen seiner Verpflichtungen innerhalb der Pfarrseelsorge. Doch bei allen vier Beispielen ging es nicht primär um eine neue Ordensgründung, sondern um die Linderung einer sozialen Notlage mit zeitgenössischen Mitteln. Nur deshalb wurden aus Weltpriestern auch Ordensgründer.

# Priester als Gründer von Sozialeinrichtungen

Der Fall Paul Müller-Simonis (1862–1930)

Von CATHERINE MAURER

Paul Müller-Simonis ist in Straßburg, wo eine Stiftung und eine Straße seinen Namen tragen, noch nicht ganz vergessen. Aber anderswo in Frankreich und auch zum Teil in Deutschland ist er völlig unbekannt. Der originelle und vielfältige Lebenslauf dieses ungewöhnlichen Geistlichen verdient es, wieder neu entdeckt zu werden. Er war zwar vor allem in Straßburg und im Elsass tätig, sein Schaffen ging jedoch über den regionalen Rahmen hinaus und spielte sowohl im französischen als auch im deutschen Kontext eine Rolle. Außerdem sind zu ihm verschiedene Quellen verfügbar, darunter eine autobiographische Erzählung, ein spirituelles Tagebuch und die Fahrtenbücher, welche seine großen Reisen nachzeichnen<sup>1</sup>, kurz gesagt, alles was nötig ist, um eine biographische Darstellung anzufertigen, welche den Schwerpunkt auf die in den bisherigen Arbeiten vernachlässigten Aspekte legt, insbesondere auf sein caritatives Engagement<sup>2</sup>. Im Übrigen verdeutlichen diese Quellen, ‚wie Priester leben und arbeiten‘.

Die ersten Jahre des Lebens von Müller-Simonis können anhand seiner autobiographischen Erzählung, die er in zwei Teilen verfasst hat, wiedergegeben werden. Der erste, nämlich der Hauptteil, wurde in den Jahren 1916/1917 auf Deutsch verfasst, und der zweite, bedeutend kürzere Teil, der im Wesentlichen ergänzende Ausführungen zum ersten beinhaltet, nach der Rückkehr des Elsass zu Frankreich auf Französisch. Es ist eine klare, manchmal bittere Erzählung, in der der Autor kaum mit sich selbst und noch weniger mit anderen freundlich umgeht. Anhand dieser Erzählung ergibt sich, dass das Umfeld, in das Müller-Simonis 1862 hineingeboren wurde, nicht das der Mehrheit der Priester in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war, nämlich das der „couches populaires mais non prolétaires“<sup>3</sup> der einfachen, aber nichtproletarischen Bevölkerungsschichten. Müller-Simonis stammte vielmehr väterlicherseits aus einer Industriellenfamilie des Breuschtals bei Straßburg und mütterlicherseits aus einer Bankiersfamilie<sup>4</sup>, die mit der „Société Alsacienne de Banque“ verbunden war. Als einziges Kind des Ehepaares Henry Müller und Marie-Reine Simonis wurde

<sup>1</sup> Diese Dokumente, die man lange Zeit verloren glaubte, werden heute im Archiv der Fédération de charité – Caritas – Secours catholique d’Alsace aufbewahrt.

<sup>2</sup> Einige biographische Angaben bei C. BAECHLER, *Le parti catholique alsacien 1890–1939. Du Reichsland à la République jacobine* (Paris 1982) 733, und ebenfalls bei C. BAECHLER, in: *Nouveau Dictionnaire de Biographie Alsacienne*, Heft 27 (Straßburg 1995) 2745 f.

<sup>3</sup> Diese Formulierung ist G. CHOLVY/Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Bd. 1: 1800–1880 (Toulouse 1985) 41, entnommen.

<sup>4</sup> Um dem Verlangen seines 1887 gestorbenen Großonkels Théodore Simonis, dem letzten Träger dieses Familiennamens, gerecht zu werden, beschloss Paul, geborener Müller, den Namen Simonis seinem Geburtsnamen anzuschließen. Siehe hierzu P. MÜLLER-SIMONIS,



er sehr jung zum Alleinerben des Vermögens der Simonis, da seine Mutter kurz nach seiner Geburt starb. Dieses Vermögen war beträchtlich. Auch wenn Müller-Simonis dachte, dass es häufig überbewertet wurde<sup>5</sup>, so hat es doch im beruflichen Werdegang des zukünftigen Priesters eine Rolle gespielt.

Paul wurde bis zum Alter von 15 Jahren auf dem Familiengut Müllerhof von Hauslehrern unterrichtet. Der einflussreichste unter ihnen war P. Mestier, ein Jesuit, der seine Erziehung von 1871 bis 1877 übernahm. Seinem Schüler zufolge hat er ihm insbesondere das „Bewusstsein der Pflicht“ eingeprägt<sup>6</sup>. 1877 verließ der Jugendliche das Elsass, um in Paris das „Collège Jésuite de l’Immaculée Conception“ zu besuchen. Dort machte er eine für seine Zukunft entscheidende Begegnung mit einem „alten, heiligmässigen Missionar“, der ihn sehr stark beeindruckte<sup>7</sup>. Paul Müller-Simonis erkannte allerdings auch die Rolle, die seine Erziehung gespielt haben musste und hob hierbei den Einfluss seines Vaters hervor. Er schilderte ihn als einen Mann, der „nicht nur ein gläubiger Christ, sondern heiligmässig und etwas jansenistisch gestimmt war. Es war wirklich für einen Kleriker manchmal beschämend, neben ihm zu leben.“<sup>8</sup>

Dennoch stellte sich dieser fromme Vater anfangs gegen die Berufung, die ihm sein Sohn am Ende seiner Schulzeit offenbarte. Für ihn war dies wie ein „Blitzschlag“<sup>9</sup>, vor allem weil er von seinem Sohn erwartet hatte, dass ihn dieser in seinem Unternehmen für Spinnerei und Weberei zur Hand gehen würde. Henry Müller stellte seinen Sohn deswegen zunächst auf die Probe und verpflichtete ihn, sich auf die Aufnahmeprüfung der „Ecole centrale“ vorzubereiten, jener berühmten Ingenieurschule, die er selbst absolviert hatte. Nach zweijähriger Vorbereitungszeit wurde der junge Paul auf der „Centrale“ angenommen. Es gab nicht viele zukünftige Priester, die diesen Ausbildungsweg gingen. Dies stellte das Vorhaben des jungen Mannes jedoch keineswegs in Frage. Einige Monate nach seinem Studienbeginn kam er, ermahnt von einem Vater, der ihm eigentlich nur eine kurze Ferienzeit gönnen wollte, ins Elsass zurück. Der junge Student profitierte von dieser Auszeit und trat aus der Schule aus, da er dachte, dass seine Probezeit nun vorbei war. Henry Müller ließ sich letztlich doch überzeugen und gab seinen Sohn in die Obhut des Bischofs Pierre-Paul Stumpf. Stumpf war Weihbischof der Diözese Straßburg unter Bischof Andreas Raess und nach Müller-Simonis ein „guter Freund der Familie, [der] sich sehr [für ihn] interessierte“<sup>10</sup>.

1882 trat der junge Mann seine kirchliche Ausbildung an. Er wurde von seinem Bischof zunächst nach München geschickt, wo vor ihm bereits zwei Priester seiner Diözese nach der Eingliederung des Elsass in Deutschland das Staats-

Autobiographische Erzählung 1916–1917, Archiv der Fédération de charité – Caritas – Secours catholique d’Alsace, 45–47.

<sup>5</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 108 f.

<sup>6</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 14 f.

<sup>7</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 19 f.

<sup>8</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 36.

<sup>9</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 20.

<sup>10</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 26.

examen vorbereitet hatten<sup>11</sup>. Der ihm verordnete spartanische Lebensstil war ihm kaum angenehm; wie sein Vater war Paul Müller-Simonis von anfälliger Gesundheit und durch seine Herkunft an entsprechenden Komfort gewöhnt. Sein Bischof sandte ihn kurz darauf nach Rom, vielleicht auch, um ihn der Atmosphäre des Kulturkampfes zu entziehen, der im Elsaß noch nicht ganz abgeklungen war. In Rom bezog er weder das französische Seminar, noch das Collegium Germanicum, wohin ihn der Weg als zukünftiger deutscher oder französischer Priester eigentlich hätte führen sollen, sondern er schloss sich der „Procure de Saint-Sulpice“ an. Dabei handelte es sich eher um ein Wohnheim als um ein Priesterseminar im Sinne des Konzils von Trient: Der junge Elsaßer studierte nämlich an der Gregoriana und erhielt keine praktische Ausbildung für die Seelsorge, was er später bedauerte<sup>12</sup>. Die sechs Jahre Müller-Simonis' in Rom waren nach eigener Aussage glücklich. Sie wurden jedoch mehrmals unterbrochen, insbesondere wegen Krankheit und des vorzeitigen Todes des Vaters im Jahre 1885. Da Henry Müller eine zweite Familie gegründet hatte, für die Müller-Simonis nun aufkommen musste und er vermeiden wollte, dass dies seine Berufung gefährde, bat der junge „Römer“ seinen Bischof um die Weihe zum Diakon, die er 1884, also bereits nach zwei Jahren kirchlicher Ausbildungszeit, erhielt. Im August 1886 wurde er schließlich in der Kapelle des Priesterseminars in Straßburg zum Priester geweiht. Zu diesem Zeitpunkt hatte er seine Ausbildung noch nicht ganz abgeschlossen. Er verteidigte seine Doktorthese in Theologie erst 1888 in Rom<sup>13</sup>.

Dennoch kehrte Müller-Simonis nicht ins Elsaß zurück. Er grenzte sich vielmehr erneut von der Mehrzahl der Straßburger Diözesanpriester ab, indem er, zusammen mit Henry Hyvernât, einem französischen Priester und Orientalisten, der damals an die katholischen Universität von Washington berufen wurde und den Müller-Simonis in Rom kennengelernt hatte, von August 1888 bis April 1889 zu einer Reise durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien aufbrach. Die beiden Freunde veröffentlichten darüber 1892 in Paris einen Reisebericht<sup>14</sup>. Dies war die erste von Müller-Simonis' großen Reisen. Er besuchte ferner die Vereinigten Staaten, Kanada und Südamerika. Nach seiner Rückkehr aus dem Orient im Jahr 1889 ließ sich der junge Geistliche mit seinen Halbbrüdern in München nieder und blieb dort noch für zwei Jahre. Er kam also erst 1891 ins Elsaß zurück, wo er sich nun Bischof Adolf Fritzen, dem neuen Bischof von Straßburg, zur Verfügung stellte. In seiner autobiographischen Erzählung erwähnt Müller-Simonis diesen neuen Wendepunkt seines Lebens mit dem Bedauern, nie im Priesterseminar von Straßburg gelebt zu haben, eine Tatsache, die ihm später den Kontakt zum Straßburger Klerus erschwert hätte. Hierfür macht er

<sup>11</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 26 f.

<sup>12</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 32.

<sup>13</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 34 f., 44 f., 47 f.

<sup>14</sup> P. MÜLLER-SIMONIS/H. HYVERNAT, *Relation des missions scientifiques de MM. – Du Caucase au Golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie ... suivie des notices sur la géographie et l'histoire ancienne de l'Arménie et les inscriptions cunéiformes du bassin de Van* (Paris-Lyon 1892).

Bischof Stumpf verantwortlich, der sich nicht ausreichend um seine praktische Ausbildung gekümmert hätte<sup>15</sup>. Die drei Jahre zwischen dem Ende seines Studiums und seinem Amtsantritt werfen auf jeden Fall einige Fragen auf: Auch wenn diese „Pause“ zweifelsohne durch das persönliche Vermögen des jungen Mannes möglich gemacht wurde, so bezeichnete sie aber vielleicht auch ein Zögern bezüglich des definitiven Eintritts in die geistliche „Karriere“. Möglicherweise wurde Müller-Simonis „Nomadendasein“ dieser Jahre auch durch die ungeklärte Führungssituation im Straßburger Bistum von 1888 bis 1891 gefördert. Sie war durch die Krankheit Bischofs Stumpf und die Schwierigkeiten bei der Ernennung seines Nachfolgers Adolf Fritzen, des ersten von der deutschen Verwaltung durchgesetzten Bischofs, verursacht.

Anfangs war der junge Priester als Geistlicher der Lehranstalt für Mädchen St. Anton tätig, doch sehr schnell teilte man ihm eine Aufgabe anderen Umfangs zu, welche besser an seinen Fähigkeiten, aber auch seinen finanziellen Möglichkeiten entsprach. Müller-Simonis war nämlich bereits Anteilseigner am Kapital der 1885 von Alfred Sury d'Aspremont gegründeten katholischen Tageszeitung „Der Elsässer“<sup>16</sup> und wurde schließlich 1892, mit vollem Einverständnis von Bischof Fritzen, deren Hauptaktionär und Direktor. Der Bischof empfahl ihm, „dieses Unternehmen als ein gutes Werk von eminenter Tragweite [zu] betrachten“, für welches er „vor persönlichen Opfern nicht zurückscheuen“ solle<sup>17</sup>. Für Müller-Simonis war dies ein erneuter Wendepunkt und der Anfang einer Tätigkeit als Mäzen und einer politischen Rolle in der elsässischen Hauptstadt. Der Erbe der Simonis wurde nun in der Tat „un prêtre bâtisseur“<sup>18</sup> – ein Priester und Bauherr –, der, um nur seine wichtigsten Initiativen zu nennen, ein Haus für den Jünglingsverein St. Johann baute, ein anderes für den Jünglingsverein St. Josef kaufte<sup>19</sup>, ein wichtiges Gebäude für die Druckerei und Redaktionsabteilung der „Elsässer“ errichten liess<sup>20</sup> und sich ab 1894 in das Abenteuer des katholischen Vereinshauses stürzte<sup>21</sup>. Mit seinem politischen Handeln hat sich bereits Christian Baechler ausführlich in seiner Habilitationsschrift über die elsässische katholische Partei beschäftigt<sup>22</sup>. Durch seine Zeitung und das katholische Vereinsmilieu spielte Müller-Simonis eine sehr aktive Rolle bei der Bildung einer politischen Organisation der elsässischen Katholiken. Er brachte die Sichtweise des Bischofs und eines Teils des elsässischen Klerus zum Ausdruck, indem er der Strömung angehörte, welche die Annexion des Elsass vom Deutschen Reich nicht mehr weiter debattieren wollte. Die Gründe hierfür waren zum einen Pragmatismus und zum anderen das Vorhaben, eine Partei zu gründen, die in

<sup>15</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 50f.

<sup>16</sup> BAECHLER (Anm. 2) 29f.

<sup>17</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 56.

<sup>18</sup> Diese Formulierung ist der von Philippe Boutry in seiner Dissertation erstellten Typologie der Geistlichen, Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars (Paris 1986) entnommen.

<sup>19</sup> BAECHLER (Anm. 2) 733.

<sup>20</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 56–61.

<sup>21</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 93–97. Es endete mit einem finanziellen Misserfolg.

<sup>22</sup> BAECHLER (Anm. 2): Siehe „Paul Müller-Simonis“ im Namenverzeichnis.

erster Linie konfessionell ausgerichtet sein sollte und die sich der deutschen Zentrumsparterie anschließen konnte. Folglich stellte sich Müller-Simonis auch gegen die Bestrebungen in Richtung einer auf die elsässische Eigenart ausgerichteten Partei. So hatte er großen Einfluss auf die Gründung der Elsass-Lothringischen Landespartei im Jahre 1897 und anschließend der Elsass-Lothringischen Zentrumsparterie im Jahre 1906. Damit machte er sich allerdings nicht nur Freunde, wie er in seiner autobiographischen Erzählung hervorhebt. Darin sind die Widerstände, auf die er insbesondere bei Abbé Wetterlé und bei Nicolas Delsor stieß, lediglich als persönliche Streitigkeiten dargestellt. Der Autor liefert außerdem zur Rechtfertigung seiner Tätigkeit einen umfassenden Exkurs zur Geschichte des Elsass und faßt seine politische Aktivität insgesamt sehr kurz zusammen, obwohl diese während mehrerer Jahre im Mittelpunkt seines Lebens stand. Vielleicht ist es diese rückblickende Sichtweise, die Paul Müller-Simonis schreiben lässt: „Mit jedem Jahre gewann Müller-Simonis mehr und mehr die Überzeugung, dass die Politik in Elsass-Lothringen das undankbarste und zum guten Teile zweckloseste Unternehmen sei“<sup>23</sup>. Etwas später erklärt er aber, dass „die Beschäftigung des Clerus mit der Politik (...) ein notwendiges Übel ist“<sup>24</sup>.

Ob sich nun Müller-Simonis wegen seiner Enttäuschungen auf politischem Gebiet ab Ende der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts dem neuen Aufgabenfeld der Organisation der Caritas in Straßburg und im Elsass sowie der Zusammenarbeit mit der Armenpflege zuwandte, die bald zu seiner Hauptbeschäftigung wurde, bleibt offen. Eine ähnliche Entwicklung findet man bei einem anderen Reformers der privaten Wohltätigkeit in Frankreich, Léon Lefébure, der 1890 das „Office français des oeuvres de bienfaisance“ gründete<sup>25</sup>. Müller-Simonis selbst gibt zu dieser Neuorientierung jedenfalls eine sachlichere Erklärung ab: Nachdem er den Ruf hatte „steinreich“ zu sein, sei er ständig mit Anfragen von „Berufsbettlern“ konfrontiert worden, was ihn zwangsläufig auf die Idee einer besseren Organisation der Caritas gebracht habe<sup>26</sup>. Sein Hauslehrer, P. Mestier, hatte ihm einst gesagt: „Paul, mit Ihrem Vermögen dürfen Sie einem Armen niemals weniger als einen Franc schenken“<sup>27</sup> ... An anderer Stelle seiner Autobiographie erklärt er: „Der Priester darf nicht ‚in der Sakristei‘ bleiben. Er muss sich sozial-caritativ betätigen.“<sup>28</sup>

Am 12. Dezember 1898 veranstaltete also Paul Müller-Simonis eine Generalversammlung der katholischen Wohltätigkeitsvereine der Stadt Straßburg zur

<sup>23</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 91.

<sup>24</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 118.

<sup>25</sup> Siehe C. MAURER, Aux origines de la Caritas allemande. L'Office Central des Oeuvres de Bienfaisance (dernier tiers du XIXe siècle), in: Kirchliche Zeitgeschichte 14 (2/2001) 413–420.

<sup>26</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 103.

<sup>27</sup> Archiv des Deutschen Caritasverbandes (ADCV) CA 01/B 175, Nachruf für Paul Müller-Simonis, in: Bulletin trimestriel du Foyer de l'Etudiant Catholique de Strasbourg Nr. 6 (1930) 28, aus dem Französischen übersetzt.

<sup>28</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 118f.

Einführung eines „lokalen Caritas-Verbandes“<sup>29</sup>. Diese Gründung rechtfertigte sich seiner Meinung nach durch die Notwendigkeit, die Effizienz und Rationalisierung der zahlreichen katholischen Wohltätigkeitsinitiativen zu verbessern, da diese nicht ausreichend koordiniert und ihnen jene Bevölkerungsschichten, für welche sie sich einsetzen, nicht gut genug bekannt seien, was die Effizienz der eingesetzten Mittel beeinträchtigte. Müller-Simonis schlug deshalb die Gründung einer Informationszentrale, eines „Charitassekretariats“ vor, das diesen Mangel beseitigen sollte. Er bezog sich ausdrücklich auf das Modell des „Office central“, das Léon Lefébure in Paris gegründet hatte<sup>30</sup>, verschwieg aber die Verbindung zu einem anderen Projekt, obwohl sie am Namen des neuen Verbandes abzulesen war. Es handelte sich hierbei um den „Charitasverband für das katholische Deutschland“, den Lorenz Werthmann 1897 in Freiburg im Breisgau ins Leben gerufen hatte<sup>31</sup>. Der 1898 in Straßburg eingeführte Verband wurde jedenfalls einer der ersten lokalen Caritasverbände<sup>32</sup> Deutschlands. Diese stellten das Grundniveau der Vernetzung dar, die Lorenz Werthmann auf das ganze Land ausbreiten wollte. Ab 1898 war Paul Müller-Simonis Mitglied des Verbandsausschusses, einem der leitenden Organe des Caritasverbandes für ganz Deutschland und 1907 Mitglied des Vorstandes. Im Jahre 1912 wurde er schliesslich Vizepräsident des Verbandes<sup>33</sup>.

Der Straßburger Caritasverband umfasste eigentlich zwei Vorhaben: Zum einen das einer Informationszentrale über Wohltätigkeits-Initiativen, zum anderen das eines Bundes der katholischen Caritas. Müller-Simonis war der erste Vorsitzende. Ab 1900 wurde er von einem ständigen Sekretär unterstützt. Diese Stelle war bis 1906 von dem Laien Joseph Weydmann und danach von dem Geistlichen Joseph Oberlé besetzt. 1903 gab Müller-Simonis den Anstoß zur Einrichtung eines Diözesancaritasverbandes, wobei es sich um den ersten Caritasverband für eine Diözese in Deutschland handelte. Der Verband war nicht sehr streng mit seinen Mitgliedern, da er ihre Autonomie nicht in Frage stellen wollte. Sein Ziel war vor allem der Informationsaustausch, was auch das wichtigste Ziel des Caritasverbandes für ganz Deutschland darstellte<sup>34</sup>. Es ist Müller-Simonis und seiner Schlüsselposition zwischen den beiden Nationen zu verdanken, dass das Elsass zum Vorreiter in der Organisation der katholischen Caritas

<sup>29</sup> Generalversammlung der katholischen Wohltätigkeitsvereine der Stadt Straßburg zur Einführung des lokalen Caritas-Verbandes. 12. Dezember 1898 (Strassburg 1898). Siehe auch C. MAURER, *Un siècle de charité organisée en Alsace. La Fédération de Charité – Caritas d'Alsace – Secours catholique d'Alsace* (Strassburg 2003).

<sup>30</sup> Generalversammlung (Anm. 29) 17.

<sup>31</sup> In Bezug auf die deutsche Caritas siehe C. MAURER, *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland* (Freiburg im Breisgau 2008).

<sup>32</sup> Anfangs wurde in der Tat die Schreibweise *Charitas* verwendet. Dies geschah aufgrund eines etymologischen Irrtums der Verantwortlichen des 1897 gegründeten „Charitasverbandes“. Ab 1909 wurde dann die Schreibweise *Caritas* eingeführt.

<sup>33</sup> MAURER (Anm. 31) 106.

<sup>34</sup> Satzungen des Katholischen Caritasverbandes für die Diözese Strassburg (Strassburg 1904).

war, ob man nun Deutschland oder Frankreich als Referenzrahmen nimmt. Nämlich erreichten die auf das Betreiben von Lefébure gegründeten „Offices centraux“ niemals dieselbe Bedeutung wie der Caritasverband. Im Elsass wurde dieser sicherlich Dank der finanziellen Möglichkeiten des Gründers ermöglicht. Er bestätigte aber auch sein organisatorisches Talent, welches sich schon auf politischem Gebiet gezeigt hatte.

Seine Talente zeigten sich jedoch nicht nur im Bereich der caritativen Organisation im weitesten Sinne, sondern auch auf Spezialgebieten. So spielte er bei der Entstehung des Mädchenschutzvereins für Stadt und Diözese Straßburg eine wichtige Rolle und war zusammen mit Lorenz Werthmann aktiv an der Bildung der „Association catholique internationale des oeuvres de protection de la jeune fille“ beteiligt, die 1897 in Freiburg/Schweiz gegründet wurde<sup>35</sup>. Im Zusammenhang mit seinem Einsatz für den Mädchenschutz bemühte er sich um die Einrichtung einer katholischen Bahnhofsmision in Straßburg und leitete zudem die nationale Organisation der katholischen Bahnhofsmisionen in die Wege<sup>36</sup>. Auch in diesem Bereich setzte er sich somit auf internationaler und interkonfessioneller Ebene ein<sup>37</sup>. Müller-Simonis war Mitglied verschiedener nationaler Netzwerke in Deutschland und Frankreich, in denen er Freundschaften pflegte<sup>38</sup>, wie auch mehrerer internationaler Netzwerke. Das erklärt, warum er 1928 an die Spitze der noch jungen Organisation *Caritas Internationalis* gewählt wurde, die 1924 in Amsterdam gegründet worden war. Seine caritative Tätigkeit war für ihn jedoch kein Grund, die eigentliche Sozialarbeit aus den Augen zu verlieren. So beherbergte das Sekretariat des Caritasverbandes eine Zeitlang das Straßburger Büro des „Volksvereins für das katholische Deutschland“<sup>39</sup>. Müller-Simonis finanzierte ferner das Gesellenhaus der Arbeiter und Handwerker des von Adolf Kolping gegründeten Gesellenvereins<sup>40</sup>.

Angesichts des grundlegenden Einflusses, den Müller-Simonis in der elsässischen Caritas hatte, wurde er im expandierenden Bereich der Armenpflege beziehungsweise Wohlfahrtspflege zu einem fast unentbehrlichen Gesprächspartner. Als Vorsitzender des Diözesancaritasverbandes wurde er eine Figur des sich immer weiter entwickelnden Dialoges zwischen der öffentlichen Armenpflege und der privaten Wohltätigkeit. 1902 ernannte ihn der Gemeinderat zum Mitglied des Armenrates der Stadt Straßburg, dessen Leitung in dieser Zeit Bürger-

<sup>35</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 122–123; Paul Müller-Simonis (Strassburg 1931) 5.

<sup>36</sup> B. W. NIKLES, Soziale Hilfe am Bahnhof. Zur Geschichte der Bahnhofsmision in Deutschland (1894–1860) (Freiburg im Breisgau 1994) 88 f.

<sup>37</sup> J. OBERLÉ, Vingt ans d'organisation des oeuvres. Zwanzig Jahre organisierter Caritas (Strassburg 1920) 64.

<sup>38</sup> ADCV CA 01/ B 175, handschriftliche Notizen von Joseph Oberlé betreffend Paul Müller-Simonis, die kurz nach seinem Tod zur Verfügung gestellt wurden. Oberlé gibt hierin die Namen mehrerer französischer Freunde des Verstorbenen an: Die Kardinäle Bourne und Verdier, Mgr Marnas, den Bischof von Clermont-Ferrand und Mgr Boudichon, der den Lehrstuhl für Kirchenrecht am Katholischen Institut von Paris inne hatte.

<sup>39</sup> OBERLÉ (Anm. 37) 8. Bevor Joseph Oberlé Sekretär der Straßburger Caritas wurde, war er in der Zentrale des Volksvereins in Mönchengladbach angestellt.

<sup>40</sup> OBERLÉ (Anm. 37) 39.

meister Otto Back inne hatte, der wiederum bezüglich sozialer Fragen von Rudolf Schwander unterstützt wurde. Müller-Simonis war damit seit 1826 der erste Geistliche, der in diese 1803 gegründete Institution eintrat. Er nahm nun regelmäßig an den Sitzungen des Armenrates teil und gehörte als dessen Mitglied zu jenen, die der von Schwander 1905 vorgeschlagenen Neuorganisation der Strassburger Hausarmenpflege, die als „Strassburger System“ bezeichnet wurde, zustimmten<sup>41</sup>. Dieses System sah eine Arbeitsteilung zwischen (städtischer) Armenpflege und freier (meist kirchlicher) Wohltätigkeit vor, indem sich die Armenpflege um die schwierigsten Fälle kümmerte und die Wohltätigkeit ihr diese Fälle zuwies und dabei die weniger dringenden Fälle für sich behielt. Diese Arbeitsaufteilung kam dem Vorsitzenden der Caritas der Diözese vollkommen entgegen, da er der Meinung war, dass die Wohltätigkeit von einem Teil der Aufgaben, die ihr traditionell oblagen, entlastet werden sollte, um ihre Leistungsfähigkeit zu bewahren<sup>42</sup>.

Müller-Simonis nahm außerdem an der langen Grundsatzdebatte teil, die der Verabschiedung des Unterstützungswohnsitzgesetzes für das Reichsland Elsass-Lothringen voranging. Das Reichsgesetz von 1871, das den Rahmen für die Gesetzgebung der einzelnen Bundesstaaten vorgab, verpflichtete die Gemeinden zur Hilfe für alle „ihre“ Bedürftigen, unabhängig von ihrem Geburtsort. Aus verschiedenen Gründen standen die Einwohner Elsass-Lothringens und insbesondere der elsass-lothringische Landesausschuss, das oberste „repräsentative“, in den annektierten Provinzen eingesetzte Organ, der Einführung dieses Gesetzes lange Zeit mit Vorbehalt gegenüber. Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem für Elsass-Lothringen spezifischen Gesetz begann erst 1906. Im Jahre 1907 veröffentlichte Müller-Simonis ein Werk, das sowohl eine historische Erinnerung der Organisation der Armenpflege in Elsass-Lothringen darstellte als auch zur neuen Gesetzgebung Stellung nahm. Es handelte sich um die erste Darstellung dieser Frage in französischer Sprache<sup>43</sup>. Sie erschien vor einem Vorentwurf der deutschen Regierung, worin Müller-Simonis und andere Vertreter der privaten Wohltätigkeit einige Aspekte als nicht akzeptabel beurteilten. Der Entwurf sah nämlich vor, dass die öffentliche Armenpflege nur ergänzend zur privaten Wohltätigkeit eingreifen sollte und dass diese Informationen über ihre Aktivitäten an die Vertreter der öffentlichen Fürsorge weitergeben sollte. Müller-Simonis nahm deswegen an der Mobilisierung der Armenräte der Gemeinden und der privaten Wohltätigkeitsorganisationen (katholisch, protestantisch, jüdisch oder philanthropisch) teil<sup>44</sup>. Dies führte zu einer Änderung: Das Unter-

<sup>41</sup> Siehe C. MAURER, Le „système de Strasbourg“ et la bienfaisance catholique (1905–1930), in: Y. MAREC (Hg.), Villes en crise? Les politiques municipales face aux pathologies urbaines (fin XVIIIe-fin XXe siècle) (Paris 2005) 479–492.

<sup>42</sup> MAURER (Anm. 41).

<sup>43</sup> P. MÜLLER-SIMONIS, Réforme de l'assistance publique en Alsace-Lorraine, Veröffentlichungen des Caritasverbandes für die Diözese Straßburg, Bd. 2 (Strassburg 1907).

<sup>44</sup> PAUL MÜLLER-SIMONIS, L'assistance publique et la bienfaisance privée spécialement en Alsace et Lorraine, Lehrveranstaltung gegeben während der Semaine Sociale de Strasbourg (Mende 1922) 6f.; Protokoll der Versammlung der Armen- und Spitalräte zu Strassburg, in:

stützungswohnsitzgesetz, das für Elsass-Lothringen am 30. Mai 1908 und 8. November 1909 verabschiedet wurde<sup>45</sup>, war für die Wohltätigkeit wesentlich milder, da sie nicht mehr verpflichtet wurde, Informationen über ihre Aktivitäten abzugeben. Im Gegenzug war ihre Zusammenarbeit mit der öffentlichen Armenpflege nicht vollkommen gesichert, denn das Gesetz sah lediglich deren Möglichkeit vor und machte diese von der Entscheidung der jeweiligen Gemeinderäte abhängig. Einige Zeit später stellte Müller-Simonis schließlich rückblickend fest, dass man auf Seiten der Wohltätigkeit durchaus verbindlichere Garantien hätte erlangen können<sup>46</sup>.

Die Mobilisierung der Armenräte und Wohltätigkeitsorganisationen führte am 18. Februar 1910 zur Bildung des Elsass-Lothringischen Verbandes für Armenpflege und Wohltätigkeit, dessen Ziel die Erleichterung der Einführung der neuen Gesetzgebung war, die für die Wohlfahrtspflege im Reichsland eine bedeutende Veränderung mit sich brachte. Müller-Simonis war zunächst Vizepräsident dieses Verbandes und wurde 1919 schließlich zu dessen Präsidenten gewählt<sup>47</sup>. Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde diese Zusammenarbeit auch im Rahmen der Zentralstelle für Armenpflege und Wohltätigkeit, die am 11. August 1914 gegründet wurde, unter Müller-Simonis als Präsident fortgeführt<sup>48</sup>. 1920 wurden die Dienste, welche Müller-Simonis der katholischen Caritas und der Zusammenarbeit zwischen Armenpflege und Wohltätigkeit erwiesen hatte, von der französischen Verwaltung anerkannt, und er wurde in den „Conseil Supérieur de l'Assistance Publique“ berufen. Bis zu seinem Tod am 23. September 1930 blieb er Vorsitzender des Diözesancaritasverbandes Straßburg, Präsident von Caritas Internationalis und Mitglied des „Bureau de bienfaisance“ der Stadt Straßburg.

Bei seiner Beisetzung versammelten sich Tausende. Der Klerus soll ebenso zahlreich erschienen sein wie beim Trauerzug für Bischof Fritzen 1919<sup>49</sup>. Dies entsprach voll und ganz der hier vorgestellten Persönlichkeit, die eine herausragende Rolle innerhalb und außerhalb des katholischen Milieus gespielt hatte. Gleichzeitig überdeckte sie aber auch die Kontroversen, die Müller-Simonis sein ganzes Leben lang begleitet hatten, und die durch Quellen verschiedenartiger Herkunft und seine eigenen Ausführungen in der autobiographischen Erzählung aufgedeckt werden. Diese Kontroversen hatten sicherlich mehrere Ursprünge: Das Vermögen des Geistlichen, der Abstand zum Elsass und dessen Klerus während einer ziemlich langen Zeitspanne, seine pragmatische Entschei-

---

Blätter für das Strassburger Armenwesen, I (Februar 1908) 25–30. Siehe auch MAURER (Anm. 41).

<sup>45</sup> Siehe das „Handbuch“ von Joseph Weydmann, *L'assistance publique en Alsace-Lorraine* (Strassburg 1912), in französischer Sprache.

<sup>46</sup> MÜLLER-SIMONIS (Anm. 44); MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 108.

<sup>47</sup> OBERLÉ (Anm. 37) 64.

<sup>48</sup> Die Zentralstelle für Armenpflege und Wohltätigkeit, in: Strassburger Blätter für Sozialpolitik und Armenwesen (August und September 1914) 175–184.

<sup>49</sup> ADCV CA 01/ B 175, Das Begräbnis von Msgr. Müller-Simonis, in: *Der Elsässer*, 27. September 1930.



dung, „das Beste“ aus der Eingliederung ins Deutsche Reich zu machen und seine daraus resultierende politische Rolle, weiterhin sein schwieriger, aufbrausender und hochmütiger Charakter<sup>50</sup>, ohne Zweifel auch ein gewisser Antikonformismus. Obwohl einige ihm nahestehende Mitarbeiter aus ihm einen Heiligen machen wollten<sup>51</sup>, so war das doch kaum der Fall bei einer großen Zahl von geistlichen und weltlichen Elsässern! Von seinem Lebenswerk bleibt auch heute noch ein Teil bestehen, denn *Caritas Internationalis* setzt die Arbeit fort und der *Caritasverband* der Diözese Straßburg feierte 2003 sein hundertjähriges Jubiläum. Davon zeugen ferner die zahlreichen Bauten, die heute noch in der elsässischen Hauptstadt zu sehen sind.

<sup>50</sup> Nach seinen eigenen Aussagen in: MÜLLER-SIMONIS (Anm. 4) 112–115.

<sup>51</sup> ADCV CA 01/ B 175, handschriftliche Notizen von Joseph Oberlé: „Mgr Müller-Simonis n'était pas seulement le modèle du prêtre, il était aussi un saint qui, en secret du plus grand nombre, menait la vie d'un moine“ (Mgr. Müller-Simonis war nicht nur das Musterbeispiel eines Priesters, er war auch ein Heiliger, der, von den meisten unbemerkt, wie ein Mönch lebte).

# Priester als Parteipolitiker im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik

Von HANS-GEORG ASCHOFF

## 1. Die Revolution von 1848/49

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert spielten Priester im politischen Leben der deutschen Katholiken eine entscheidende Rolle<sup>1</sup>. Von der Etablierung der Zentrumspartei im Zuge der Reichsgründung bis zu ihrer Auflösung im Jahr 1933 gehörten sie vornehmlich der Reichstags- und den Landtagsfraktionen an und besetzten während der Weimarer Zeit zunehmend Führungspositionen als Partei- und Fraktionsvorsitzende. Wesentliche Gründe für das politische Engagement von Priestern lagen in der Tatsache, dass sie zur intellektuellen Elite im deutschen Katholizismus gehörten, über soziales Ansehen verfügten, gleichzeitig aber in unmittelbarem Kontakt zur katholischen Bevölkerung standen. Auf dem Lande war der Pfarrer einer der wenigen Gebildeten, der zuweilen auch über landwirtschaftliche Kompetenz verfügte, vor allem aber in der Frühphase des Politischen Katholizismus in der Lage war, die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem sich kirchenfeindlich gebärdenden Liberalismus zu führen. Priestern kam deshalb bei Wahlen der Charakter von „Notkandidaten“<sup>2</sup> zu. Während des Kulturkampfes gewannen sie wegen ihrer kirchlichen Kompetenz an Bedeutung. Als nach dem Kulturkampf die kirchen- und kulturpolitischen Zielsetzungen des Zentrums ihre Bindekraft allmählich einbüßten und in der heterogen zusammengesetzten Mitglieder- und Wählerschaft der Partei wirtschaftliche und soziale Divergenzen stärker hervortraten, fiel Geistlichen als gruppen- und interessenunabhängigen Parteimitgliedern eine wichtige integrative Funktion zu, die sich während der Weimarer Republik verstärkte. Die Übernahme eines Mandats durch einen Priester war an die Zustimmung des zuständigen Bischofs gebunden, die im Allgemeinen erteilt wurde. In der Regel ging der Geistliche nicht auf die Anweisung seines Bischofs hin in die Politik und blieb auch weitgehend von Weisungen der kirchlichen Hierarchie unabhängig. Solange sich die Mehrheit der deutschen Katholiken hinter der Zentrumspartei vereinigte, führte das politische Engagement von Priestern nicht zu Spannungen in den Gemeinden.

Bereits die Zeit des Vormärzes kannte die politische Betätigung von Geistlichen. Diese vollzog sich in den Ständeversammlungen der frühkonstitutionel-

---

<sup>1</sup> Allgemein: E. GATZ, Priester als Partei- und Sozialpolitiker, in: DERS. (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. 4: Der Diözesanklerus (Freiburg u. a. 1995) 376–398.

<sup>2</sup> F. HARTMANNGRUBER, Die Bayerische Patriotenpartei 1868–1887 (= Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 82) (München 1986) 162.

len Staaten und war weniger parteipolitisch motiviert, sondern geschah in der Form kirchlicher und standespolitischer Interessenvertretung. So wiesen die Konstitutionen von Bayern, Baden, Hessen-Darmstadt, Hannover und Sachsen den Bischöfen in der Ersten Kammer der Ständeversammlung einen Sitz zu; in Württemberg waren drei hohe Kleriker, der „Landesbischof“, ein Mitglied des Domkapitels und der der Amtszeit nach älteste Dekan, in der Zweiten Kammer vertreten. In der Zweiten Kammer Bayerns nahmen katholische Geistliche und Vertreter der protestantischen Kirche ein Achtel der Sitze ein; sie setzten sich insbesondere für die Erweiterung des kirchlichen Freiheitsraumes ein, traten aber auch mit Stellungnahmen zu allgemeinpolitischen Fragen hervor<sup>3</sup>. Die Revolution von 1848/49 brachte eine gewaltige Ausweitung der politischen Betätigung von Geistlichen. Diese vollzog sich in zwei Bereichen, die in enger Beziehung zueinander standen: im expandierenden Vereinswesen und in den neuen parlamentarischen Vertretungen auf nationaler und einzelstaatlicher Ebene<sup>4</sup>.

Trotz Vorbehalten gegenüber den revolutionären Ereignissen begrüßte die Mehrheit der deutschen Katholiken die Märzerrungenschaften und die Einberufung der Frankfurter Nationalversammlung und der preußischen Verfassunggebenden Versammlung. Die Bedrängnis der Kirche durch Staatskirchentum und Staatskirchenhoheit brachte die Katholiken der Märzbewegung nahe. Diese bot die Möglichkeit, die obrigkeitliche Bevormundung zu beseitigen sowie bürgerliche und kirchliche Freiheitsrechte zu sichern. An der politischen Mobilisierung der katholischen Bevölkerung beteiligten sich weite Teile des Klerus und etliche Bischöfe. Eine führende Rolle kam dem Kölner Erzbischof Johannes von Geissel zu. Bereits am 22. März 1848 war er vier Tage nach den revolutionären Ereignissen in Berlin einem Ersuchen des preußischen Kultusministers Johann Albrecht Eichhorn nachgekommen und hatte in einem Hirtenschreiben zu Frieden und Besonnenheit gemahnt<sup>5</sup>. Ähnlich reagierten die Bischöfe Wilhelm Arnoldi von Trier<sup>6</sup> und Johann Georg Müller von Münster<sup>7</sup>. Nach der Ausschreibung der Wahlen zur Frankfurter Nationalversammlung wies Geissel am 11. April in Bonn auf die Notwendigkeit hin, „daß alle Katholiken und Geistlichen sich einigten, um die bedrohten Interessen der Kirche möglichst zu wah-

<sup>3</sup> Vgl. die Konstitutionen der Einzelstaaten in: E. R. HUBER (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte I* (Stuttgart u. a. 1978) 155–236, 263–289, 305–322; A. HOFFMANN, *Die katholischen geistlichen Abgeordneten der Pfalz in der Bayerischen Ständeversammlung 1819 bis 1848*, in: ZBLG 32 (1969) 767–812.

<sup>4</sup> H.-G. ASCHOFF, *Von der Revolution 1848/49 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, in: GATZ L 8 (Freiburg u. a. 2008) 115–191, hier 115–125; H. J. SCHEIDGEN, *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine* (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 27) (Köln u. a. 2008) 75–156, 203–304.

<sup>5</sup> E. HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962* (= Geschichte des Erzbistums Köln 5) (Köln 1987) 507.

<sup>6</sup> E. HEINEN, *Das Bistum Trier im Jahr 1848/49*, in: M. PERSCH u. B. SCHNEIDER (Hg.), *Auf dem Weg in die Moderne* (= Geschichte des Bistums Trier 4) (Trier 2000) 531–549, hier 533 f.

<sup>7</sup> W. DAMBERG, *Moderne und Milieu 1802–1998* (= Geschichte des Bistums Münster 5) (Münster 1998) 81.

ren<sup>8</sup>. Am 20. April erließ er ein Schreiben an seinen Klerus, das zehn Tage später, am Sonntag vor den Urwahlen, in den Kirchen verlesen werden sollte. Darin forderte er die Geistlichen im Hinblick auf die bevorstehenden Wahlen „als Bürger und als Priester“ auf, ihre Pflicht zu tun und ihre Gemeinden über die Bedeutung der Wahl und den Inhalt der zu verabschiedenden Verfassung zu informieren. Die Geistlichen sollten dafür sorgen, dass Männer gewählt werden, „die nur dasjenige im Auge haben, was für König und Volk, für Recht und Freiheit, aber auch für Religion und Kirche ersprießlich“ sei. Dieser Hirtenbrief galt unter dem Gesichtspunkt der Propaganda als „das Hauptereignis des rheinischen Wahlkampfes 1848“<sup>9</sup>. Ähnliche Verlautbarungen erließen die Bischöfe Müller (18. April), Johann Franz Drepper von Paderborn<sup>10</sup> und Peter Joseph Blum von Limburg, der bereits in einem Hirtenbrief vom 17. März die Wahl solcher Abgeordneter verlangt hatte, die, „von der Liebe zur wahren Freiheit beseelt“, auch die Rechte der Kirche anerkannten<sup>11</sup>.

Sowohl in die Frankfurter Nationalversammlung als auch in die Verfassunggebende Versammlung in Berlin wurden etliche katholische Geistliche gewählt. Ihre Anzahl betrug in Frankfurt 31 (2,6 Prozent)<sup>12</sup>. Zu ihnen zählten die Bischöfe Melchior Freiherr von Diepenbrock von Breslau, Joseph Ambrosius Geritz von Ermland, Anastasius Sedlag von Kulm und Johann Georg Müller von Münster, der sein Mandat für den Wahlkreis Münster-Warendorf anfangs ablehnen wollte und sich erst zur Annahme entschloss, als auch Diepenbrock die Wahl angenommen hatte<sup>13</sup>. Mit der Annahme der Wahl unterstrichen die Bischöfe die Bedeutung, die sie dem parlamentarischen Wirken für die Absicherung der Kirchenfreiheit zuwiesen; die Präsenz von Vertretern der Hierarchie in den frühkonstitutionellen Ständeversammlungen mag ihnen die Annahme von Mandaten in den neuen Parlamenten erleichtert haben. Neben den Bischöfen gehörten zu den geistlichen Abgeordneten in Frankfurt zehn Theologieprofessoren, darunter Ignaz von Döllinger, in dem man den „geistlichen Führer des Parlamentskatholizismus“<sup>14</sup> erblicken kann, und die späteren Bischöfe von St. Pölten und Brixen, Joseph Feßler und Vinzenz Gasser, außerdem die Bonner Professoren Johann Wilhelm Joseph Braun, Karl Peter Knoodt und Franz Xaver Dieringer, der Vertraute des Kölner Erzbischofs<sup>15</sup>. Hinzu kamen sechs geistliche

<sup>8</sup> HEGEL (Anm. 5) 508.

<sup>9</sup> K. REPGEN, Klerus und Politik 1848, in: *Aus Geschichte und Landeskunde* (Bonn 1960) 133–165, hier 139.

<sup>10</sup> H. J. BRANDT u. K. HENGST, *Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter* (= *Geschichte des Erzbistums Paderborn* 3) (Paderborn 1997) 87.

<sup>11</sup> K. SCHATZ, *Geschichte des Bistums Limburg* (= *Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte* 48) (Mainz 1983) 129.

<sup>12</sup> R. MORSEY, *Kirche und politische Parteien 1848–1948/49*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Kirche – Politik – Parteien* (Köln 1974) 11–56, hier 13.

<sup>13</sup> H.-J. BEHR, *Zwischen Vormärz und Reichsgründung*, in: F.-J. JAKOBI (Hg.), *Geschichte der Stadt Münster II* (Münster 1993) 79–129, hier 101.

<sup>14</sup> G. SCHWAIGER, *Ignaz von Döllinger (1799–1890)*, in: H. FRIED u. G. SCHWAIGER (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands III* (München 1975) 9–43, hier 17.

<sup>15</sup> GATZ (Anm. 1) 378.

Gymnasiallehrer und zehn Seelsorger, darunter die späteren Bischöfe Heinrich Förster, Paulus Melchers und Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, der sich während der Abwesenheit von seiner Pfarrei Hopsten durch seinen Bruder vertreten ließ<sup>16</sup> und als einer der profiliertesten geistlichen Abgeordneten erschien.

Die Mehrzahl dieser Geistlichen, die unterschiedlichen politischen Richtungen zuneigten, schloss sich während der Verfassungsberatungen dem „Katholischen Klub“ an, dessen Hauptziel in der verfassungsrechtlichen Sicherung der Kirchenfreiheit und kirchlicher Grundrechte bestand<sup>17</sup>. Diese parlamentarische Verbindung konstituierte sich am 14. Juni 1848 auf Initiative Diepenbrocks, der damit möglicherweise einer Anregung Geissels folgte. Der Katholische Klub bestand aus ca. 60 bis 70 katholischen Abgeordneten. Seine Leitung lag bei dem späteren preußischen Außenminister General Joseph von Radowitz und August Reichensperger. Er war keine Fraktion, sondern eine lockere Arbeitsgemeinschaft, deren Mitglieder gleiche kirchenpolitische und staatskirchenrechtliche Ziele verfolgten. Ansonsten verteilten sie sich auf die unterschiedlichen Gruppierungen der Nationalversammlung, wenn auch die meisten von ihnen dem Lager der konstitutionellen Rechten zuneigten.

Dem Katholischen Klub traten nicht alle katholischen Abgeordneten, auch nicht alle Priester bei<sup>18</sup>. Dies trat insbesondere auf Geistliche zu, die einer wachsenden ultramontanen Ausrichtung des deutschen Katholizismus distanziert gegenüber standen<sup>19</sup>. So blieb Braun der Verbindung fern, der 1843 als Anhänger Georg Hermes' von Geissel suspendiert und daraufhin von seinen Pflichten als Hochschullehrer entbunden worden war. Distanz zum Katholischen Klub hielten auch der Konstanzer Dekan Dominik Kuenzer, einer der „führenden Köpfe der Synodenbewegung“<sup>20</sup> in Baden, und die liberalen Pfarrer Joseph Blumenstetter von Hechingen und Joseph Sprißler von Sigmaringen, der 1849 wegen einer Totenrede für Robert Blum von der Freiburger Kirchenbehörde vom Amt suspendiert wurde<sup>21</sup>. Sprißler und Kuenzer unterstützten den von Maximilian Joseph Gritzner eingebrachten Antrag auf Abschaffung des Zölibates, gegen den der Katholische Klub Verwahrung einlegte und der keine parlamentarische Mehrheit fand<sup>22</sup>.

Unterstützung erhielt der Katholische Klub bei seinen Bemühungen um die verfassungsrechtliche Sicherung der Kirchen- und Religionsfreiheit durch eine

<sup>16</sup> O. PFÜLF, Bischof von Ketteler (1811–1877) I (Mainz 1899) 155.

<sup>17</sup> K. BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei II (Köln 1927) 35–50.

<sup>18</sup> Über die Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung und ihre politische Zuordnung: H. BEST u. W. WEEGE (Hg.), Biographisches Handbuch der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49 (Düsseldorf 1998).

<sup>19</sup> BACHEM II (Anm. 17) 38.

<sup>20</sup> I. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und abweichendes Verhalten. Zum Sozialverhalten katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106) (Göttingen 1994) 287.

<sup>21</sup> GÖTZ VON OLENHUSEN (Anm. 20) 287.

<sup>22</sup> PFÜLF (Anm. 16) 159.

Massenpetitionsbewegung seitens der deutschen Katholiken, die im Sommer 1848 bei der ersten Lesung der Grundrechte im Plenum und bei der Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Schule erfolgte. Diese Petitionskampagne wurde teils von dem sich ausbreitenden „Piusvereinen für religiöse Freiheit“, teils von einzelnen Pfarrern in ihren Gemeinden organisiert. Auch kirchenamtliche Verlautbarungen, wie die des Limburger Bischofs Blum<sup>23</sup> und des Trierer Generalvikars Matthias Martini vom 18. Juli 1848, forderten die Gläubigen zur Intervention bei der Nationalversammlung auf<sup>24</sup>.

Nicht zuletzt aufgrund dieser erfolgreichen Verzahnung der Aktivitäten auf Vereins- und Parlamentsebene<sup>25</sup> gelang es, die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Frankfurter Verfassung in einer für die Kirche relativ günstigen Weise zu gestalten. Als wichtigste Errungenschaft galt die Bestimmung, dass jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbständig im Rahmen der allgemeinen Staatsgesetze ordnen und verwalten sollte. Die Verfassung garantierte die kirchliche Autonomie; eine Trennung von Staat und Kirche wurde aber vermieden. Nach erfolgreicher Beendigung der Grundrehtedebatte löste sich der Katholische Klub im Dezember 1848 wieder auf. Nur wenige seiner geistlichen Mitglieder behielten ihr Mandat bis zum Ende der Verfassungsberatungen im Frühjahr 1849. Insbesondere die Bischöfe verließen bereits nach wenigen Wochen die Nationalversammlung, Sedlag im Juli, Diepenbrock und Müller im August und Geritz im November 1848. Ihnen blieb somit die Entscheidung über die klein- oder großdeutsche Lösung erspart. Die an der Schlussabstimmung teilnehmenden Kleriker lehnten die Übertragung der Kaiserwürde auf den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. ab. Von den Priestern, die sich nicht dem Katholischen Klub angeschlossen hatten, sprach sich lediglich der Hultschiner Kaplan Cyprian Lelek für den preußischen König aus<sup>26</sup>.

Trotz des Scheiterns des Frankfurter Verfassungswerkes blieben seine staatskirchenrechtlichen Bestimmungen auf der Länderebene, insbesondere in Preußen, erhalten. In der preußischen Verfassung von 1850 war der Katalog kirchlicher Freiheitsrechte noch umfangreicher als in der Reichsverfassung. Auch in Berlin war es nach Einberufung der Verfassungsgebenden Versammlung, der 39 katholische Priester angehörten, darunter die Bischöfe Geissel und Drepper, unter der Führung des Kölner Erzbischofs zu einer Verbindung vornehmlich westfälischer und rheinländischer katholischer Abgeordneter gekommen<sup>27</sup>. Sie verfolgten ähnliche Ziele in der Kirchen- und Schulfrage wie der Katholische Klub in Frankfurt, mit dem sie in Kontakt standen; vor allem wurde Geissel durch die Bischöfe Diepenbrock und Müller über die dortigen Ereignisse unter-

<sup>23</sup> SCHATZ (Anm. 11) 132.

<sup>24</sup> HEINEN (Anm. 6) 539f.

<sup>25</sup> W. HARDTWIG, Die Kirchen in der Revolution 1848/49. Religions-politische Mobilisierung und Parteienbildung, in: DERS. (Hg.), Revolution in Deutschland und Europa 1848/49 (Göttingen 1998) 79–108, hier 92.

<sup>26</sup> BEST – WEEGE (Anm. 18) 218.

<sup>27</sup> BACHEM II (Anm. 17) 75–84.

richtet. Zu den führenden Personen der Berliner Gruppe gehörten Peter Reichensperger und Matthias Aulike, der Stellvertretende Leiter der Katholischen Abteilung im preußischen Kultusministerium. Beide waren zusammen mit Geissel, der selbst in der Vollversammlung nicht das Wort ergriff und seinen Unmut über die zähen Debatten äußerte<sup>28</sup>, maßgeblich an der Formulierung der Kirchenrechtsartikel der preußischen Verfassung beteiligt. Aufgrund dieser Artikel zählte Preußen nach 1850 „zu den Ländern mit dem fortschrittlichsten Staatskirchenrecht“<sup>29</sup>.

## 2. Klerus und Zentrumspartei während des Kaiserreiches

### *a. Das Reich und Preußen*

In Preußen war die Gefährdung der verfassungsrechtlich verankerten kirchlichen und religiösen Freiheitsrechte der Anlass zur Reorganisation des Politischen Katholizismus. Die Erlasse des Kultusministers Karl Otto von Raumer, die u. a. den Priesteramtskandidaten das Studium am Collegium Germanicum in Rom untersagten und die Durchführung von Volksmissionen einzuschränken versuchten, führten 1852 zum Zusammenschluss von 62 Abgeordneten im preußischen Abgeordnetenhaus zur „Katholischen Fraktion“, die unter der Leitung der Brüder August und Peter Reichensperger und Hermann von Mallinckrodt stand. Unter ihnen waren 14 Geistliche<sup>30</sup>. Diese Gruppierung, die sich 1859 die Bezeichnung „Fraktion des Zentrums“ gab, beschränkte sich in ihrer politischen Zielsetzung nicht auf die Sicherung kirchlicher Freiheitsrechte, sondern setzte sich auch für die Stärkung des Konstitutionalismus ein. Da sie während des preußischen Verfassungskonfliktes keinen einheitlichen Standpunkt finden konnte, wurde sie zwischen den Fronten zerrieben. Die Fraktion hatte 1859: 56 Mitglieder (12 Geistliche), in der Wintersession 1862: 50 (10), in den folgenden Sessionen 1862 und 1863: 31 (7), nach der Neuwahl von 1863: 29 (7) und seit der Wahl im Sommer 1866 nur noch 15 (2)<sup>31</sup>. Nicht zuletzt wegen der häufigen Krankheit Peter Reichenspergers fiel in der Endphase dem Philosophieprofessor am Lyceum Hosianum in Braunsberg/Ostpreußen, Friedrich Michelis, die Rolle des Hauptwortführers der Fraktion zu<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> HEGEL (Anm. 5) 510.

<sup>29</sup> H. RAAB (Hg.), Staat und Kirche. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (München 1966) 107.

<sup>30</sup> BACHEM II (Anm. 17) 96–220; H. DONNER, Die Katholische Fraktion in Preußen 1852–1858. Phil. Diss. Leipzig (Borna – Leipzig 1909) 72 f.

<sup>31</sup> H. WENDORF, Die Fraktion des Zentrums im Preussischen Abgeordnetenhaus 1859–1867 (= Leipziger Historische Abhandlungen 40) (Leipzig 1916) 131–137; K. E. POLLMANN, Parlamentarismus im Norddeutschen Bund 1867–1870 (= Handbuch der Geschichte des deutschen Parlamentarismus) (Bonn 1985) 61 Anm. 256.

<sup>32</sup> Wegen Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas wurde er 1871 exkommuniziert und wirkte danach als altkatholischer Pfarrer in Freiburg; BACHEM II (Anm. 17) 203; B. HAUNFELDER u.

Am Vorabend der Reichsgründung nahm die Bildung einer katholischen Partei konkrete Formen an. Verstärkte Anfeindungen seitens des Liberalismus, die u. a. durch das auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) verkündete Unfehlbarkeitsdogma provoziert wurden, und die Bildung des kleindeutschen Nationalstaates, in dem die Katholiken eine Minderheit waren, legten den Zusammenschluss katholischer Abgeordneter in den Parlamenten nahe, um die Rechte des katholischen Bevölkerungsteils zu sichern. Insbesondere im Rheinland und in Westfalen bildeten sich im Sommer 1870 im Vorfeld der Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus verschiedene Diskussionszirkel, die politische Programme entwarfen. Dazu gehörte auch das Soester Programm, das am 28. Oktober 1870 auf einer Versammlung katholischer Honoratioren aus Westfalen in Soest verabschiedet wurde und das bereits die politischen Grundlinien der späteren Zentrumspartei enthielt. Von den 51 Unterschriften des Soester Programms stammten 21 von Geistlichen<sup>33</sup>. Die Urschrift dieses Programms ging auf den münsterischen Publizisten und geistlichen Präses Franz Hülskamp zurück<sup>34</sup>, der zu diesem Zeitpunkt das Heerde-Kollegium in Münster leitete. Obwohl er zu den Mitbegründern der Zentrumspartei zu zählen ist und deren Wahlkampfpropaganda größtenteils gestaltete, übernahm er weder ein Parlamentsmandat, noch offizielle Führungspositionen in der Partei.

Auf der Grundlage des Soester Programmes und ähnlicher Verlautbarungen wurde eine Anzahl katholischer Abgeordneter im November 1870 in das preußische Abgeordnetenhaus gewählt, die sich unter der Führung der Altpreußen Hermann von Mallinckrodt und Karl Friedrich von Savigny sowie des Hannoveraners Ludwig Windthorst zur „Zentrumsfraktion“ zusammenschlossen. Von ihren 51 Mitgliedern, die am 11. Januar 1871 einen Aufruf zu den Reichstagswahlen erließen, waren ein Viertel Priester (13)<sup>35</sup>. Die neue „Reichstagsfraktion des Zentrums“, die sich im März 1871 konstituierte, zählte unter ihren 52 Abgeordneten 11 Geistliche (21,2 Prozent)<sup>36</sup>. Von den 478 Abgeordneten der Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstages waren zwischen 1871 und 1918 91 Kleriker (19,0 Prozent), darunter 16 Domherren und 53 Pfarrer<sup>37</sup>. Zum Ende des Kaiserreiches nahm die Zahl der geistlichen Fraktionsmitglieder ab. Zusammen mit anderen kirchlichen Angestellten belief sich ihre Anzahl 1903 auf 20, 1907 auf 17 und 1912 auf 13. Sie stellten nach den Juristen die zweitstärkste

K. E. POLLMANN (Bearb.), Reichstag des Norddeutschen Bundes 1867–1870. Historische Photographien und biographisches Handbuch (= Photodokumente zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 2) (Düsseldorf 1989) 227, 438.

<sup>33</sup> GATZ (Anm. 1) 382; K. BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei III (Köln 1927) 97–120.

<sup>34</sup> BACHEM III (Anm. 33) 114.

<sup>35</sup> W. REAL, Katholizismus und Reichsgründung (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 11) (Paderborn u. a. 1988) 226 f.; BACHEM III (Anm. 33) 136 f.

<sup>36</sup> G. STOLTENBERG, Der Deutsche Reichstag 1871–1873 (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 7) (Düsseldorf 1955) 36.

<sup>37</sup> GATZ (Anm. 1) 382.



Berufsgruppe dar<sup>38</sup>. Unter ihnen ragten in der Anfangsphase drei Bischöfe heraus. Dabei handelte es sich um den Mainzer Bischof von Ketteler, dem „an Rang und öffentlichem Ansehen namhaftesten Abgeordneten des Zentrums“<sup>39</sup>, den Straßburger Bischof Andreas Räß und den Metzzer Bischof Paul-Georges-Marie Dupont des Loges.

Ketteler<sup>40</sup> war im Wahlkreis Walldürn-Tauberbischofsheim gewählt worden und hatte die Wahl „angesichts der konfliktträchtigen Atmosphäre“<sup>41</sup> am Vorabend des Kulturkampfes angenommen. Sein Bestreben war es, durch solide Verfassungsbestimmungen die kirchliche Freiheit und den religiösen und sozialen Frieden zu gewährleisten. Er war ein vehementer Befürworter des Grundrechteantrags der Zentrumsfraktion, nach dem u. a. die Kirchenartikel der preußischen Verfassung in die Reichsverfassung übernommen werden sollten; diese galten ihm als die „magna charta des Religionsfriedens in Deutschland“<sup>42</sup>. Der Antrag war in der Fraktion nicht unumstritten; vornehmlich Windthorst machte föderalistische Bedenken geltend und belastete damit sein Verhältnis zum Mainzer Bischof<sup>43</sup>. Ketteler äußerte sich im Parlament nicht nur zum Grundrechteantrag<sup>44</sup> und während der Adressdebatte<sup>45</sup>, sondern nahm auch Stellung zur Einführung einer Volksvertretung in Mecklenburg-Schwerin, wobei er sich gegen das Zensus- und für das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht aussprach<sup>46</sup>, und zum Kanzelparagraphen<sup>47</sup>. Im November 1871 entschloss sich der Mainzer Bischof zur Niederlegung seines Mandates, die er in der Schrift „Die Centrums-Fraction auf dem ersten deutschen Reichstage“<sup>48</sup> rechtfertigte. Danach war die Enttäuschung darüber, dass „eine Reichsverfassung im Ganzen gar nicht zur Berathung kam“, ein wichtiger Grund für seine Resignation. Aufgrund seiner Verpflichtungen als Bischof glaubte er, sich nunmehr „an den regelmäßigen fortlaufenden Arbeiten des Reichstages“ nicht mehr beteiligen zu kön-

<sup>38</sup> R. MORSEY, Die Deutsche Zentrumsparlei 1917–1923 (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 32) (Düsseldorf 1966) 50f.

<sup>39</sup> STOLTENBERG (Anm. 36) 35.

<sup>40</sup> K. J. RIVINIUS, Das Bistum von der Säkularisation bis zum Kulturkampf, in: F. JÜRGENSMEIER (Hg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte III,2 (Würzburg 2002) 907–1141, hier 1129–1132; O. PFÜLF, Bischof von Ketteler (1811–1877) III (Mainz 1899) 141–168.

<sup>41</sup> RIVINIUS (Anm. 40) 1129.

<sup>42</sup> W. E. Frhr. v. KETTELER, Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877, bearb. v. E. ISERLOH u. C. STOLL I,4 (Mainz 1977) 9.

<sup>43</sup> H.-G. ASCHOFF, Rechtsstaatlichkeit und Emanzipation. Das politische Wirken Ludwig Windthorsts (= Emsland/Bentheim. Beiträge zur neueren Geschichte 5) (Sögel 1988) 67–70.

<sup>44</sup> KETTELER (Anm. 42) 9–20.

<sup>45</sup> KETTELER (Anm. 42) 1–8. Der Grundrechteantrag erregte zusammen mit der Adressdebatte, in deren Zusammenhang das Zentrum eine Intervention des Reiches zugunsten des Kirchenstaates forderte, das Misstrauen Bismarcks gegen den Politischen Katholizismus und politisierende Geistliche, führte die Partei in die parlamentarischen Isolierung und bereitete die Auseinandersetzungen des Kulturkampfes vor.

<sup>46</sup> KETTELER (Anm. 42) 39–43.

<sup>47</sup> KETTELER (Anm. 42) 44–59.

<sup>48</sup> KETTELER (Anm. 42) 65–165.

nen, während er „keinen Anstand genommen hätte, an den eigentlichen Verfassungsberatungen Antheil zu nehmen“<sup>49</sup>.

Nach 1875 fungierten keine Bischöfe mehr als Reichstagsabgeordnete. Der Straßburger Koadjutor Pierre Paul Stumpf kandidierte 1881 in der Landeshauptstadt auf Drängen des Statthalters Edwin von Manteuffel und erlitt möglicherweise aus diesem Grund mit nur 4,6 Prozent der Stimmen eine deutliche Niederlage<sup>50</sup>. Das Angebot an den Trierer Bischof Michael Felix Korum, sich in der Nachwahl 1890 im Wahlkreis Bonn-Rheinbach aufstellen zu lassen, lehnte dieser mit der Begründung ab, dass er dies nicht mit den bischöflichen Pflichten vereinbaren könne<sup>51</sup>. Demgegenüber nahmen Bischöfe die Berufung ins Preußische Herrenhaus an, wie 1886 der Bischof von Fulda und spätere Fürstbischof von Breslau, Georg Kopp, und die Kölner Erzbischöfe und Kardinäle Anton Fischer und Felix von Hartmann (1916–1918).

Während zur Zeit des Kulturkampfes die überwiegende Mehrheit des deutschen und insbesondere des preussischen Episkopates das Zentrum unterstützte, gingen in der Wilhelminischen Zeit einige Bischöfe auf Distanz zur Partei. Zwischen ihnen und dem Zentrum entwickelte sich ein durchaus „ambivalentes und zeitweise gespanntes Verhältnis“<sup>52</sup>. Dies traf insbesondere auf Kopp<sup>53</sup> zu, der bereits in der Beilegungsphase des Kulturkampfes die Politik des Zentrums, die auf die Wiederherstellung des staatskirchenrechtlichen Status quo zielte, ablehnte und einen Kompromissfrieden zwischen der Berliner Regierung und der Kurie zu vermitteln versuchte. Zeitweise, insbesondere zu Lebzeiten Ludwig Windthorst, war sein Verhältnis zum Zentrum äußerst gespannt, weil er in ihm einen Konkurrenten auf dem Gebiet der Kirchenpolitik sah und befürchtete, dass das politische Vorgehen der Partei das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche belasten, die konfessionellen Gegensätze und die antikatholischen Ressentiments verschärfen und somit auch den von ihm geförderten Integrationsprozess der Katholiken in das Reich gefährden könnte. Er misstraute den im Verhalten der Parteiführung deutlich wahrnehmbaren Ansätzen einer Emanzipation vom kirchlichen Führungsanspruch. Seine Bemühungen richteten sich zeitweise darauf, größeren Einfluss auf die Partei zu gewinnen und sie stärker auf den Regierungskurs zu verpflichten, wie bei der Militärvorlage von 1893; er scheute auch nicht vor innerparteilichen Spaltungen zurück. Vor allem vergrößerten nach der Jahrhundertwende das Erstarken der demokratischen Richtung

<sup>49</sup> KETTELER (Anm. 42) 161.

<sup>50</sup> H. HIERY, Reichstagswahlen im Reichsland. Ein Beitrag zur Landesgeschichte von Elsaß-Lothringen und zur Wahlgeschichte des Deutschen Reiches 1871–1918 (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 80) (Düsseldorf 1986) 201 f., 207.

<sup>51</sup> U. MITTMANN, Fraktion und Partei. Ein Vergleich von Zentrum und Sozialdemokratie im Kaiserreich (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 59) (Düsseldorf 1976) 158 Anm. 93.

<sup>52</sup> MORSEY (Anm. 12) 17.

<sup>53</sup> H.-G. ASCHOFF, Kirchenfürst im Kaiserreich. Georg Kardinal Kopp (Hildesheim 1987) bes. 85–88.

im Zentrum und der Gewerkschaftsstreit die Kluft zwischen dem Kardinal und der Partei.

Das Zentrum erwartete von den Bischöfen keine öffentlichen Stellungnahmen zu seinen Gunsten. Man brachte ein gewisses Verständnis dafür auf, dass sich der Episkopat wegen seiner exponierten Stellung und mit Rücksicht auf die Staatsgewalt von öffentlichen Verlautbarungen und direktem politischen Wirken fernhielt. Allerdings wünschte man eine indirekte Hilfestellung der Bischöfe. So hoffte Windthorst während des Wahlkampfes von 1884, dass „von *berufener Stelle* überall aufmerksam gemacht wird, wie nothwendig es ist, daß der gesammte Clerus *mit voller Energie* in die Wahlen eintritt“<sup>54</sup>. Große Furcht herrschte vor einer Kompromittierung oder Behinderung der Partei von bischöflicher Seite. Dies wäre der Fall gewesen, wenn die Bischöfe den Geistlichen die Wahlagitation verboten hätten<sup>55</sup>. So forderte Bischof Karl Klein von Limburg, der in der Beilegungsphase des Kulturkampfes den regierungsfreundlichen Kurs Kopps befürwortete, im Wahlkampf von 1887 seinen Klerus auf, sich jeglicher Agitation gegen das Septennat zu enthalten und der Reichsleitung keine Schwierigkeiten zu bereiten; dies bedeutete praktisch ein Verbot, für das Zentrum Wahlarbeit zu leisten. Mit dieser Haltung traf er auf Verwunderung, wenn nicht Ablehnung bei den meisten preußischen Bischöfen. Allerdings versagte der Limburger Klerus seinem Bischof die Gefolgschaft. „Man meldete vielmehr aus ganz Nassau, daß die Pfarrer von der Kanzel verkündeten, dieser Erlaß habe gar keine Bedeutung und sei aus diplomatischen Rücksichten erfolgt.“<sup>56</sup> In der Metzzer Diözese wurde der Fastenhirtenbrief Bischof Franz Ludwig Flecks von 1887, der darauf hinwies, dem Willen des Papstes sei auch in nichtreligiösen Fragen Folge zu leisten, von den meisten Pfarrern nicht verlesen<sup>57</sup>. Dem Klerus kam bei der lediglich rudimentär entwickelten Parteiorganisation die „Aufgabe als Wahlmaschine“<sup>58</sup> zu, die dieser mit Hilfe des sich ausweitenden und differenzierenden katholischen Vereinswesens besser zu erfüllen vermochte als Wahlkomitees bürgerlicher Honoratioren. Pfarrer und Kapläne waren häufig auch die Initiatoren und Leiter eines Zentrums-Wahlkreises oder mindestens ex officio Mitglieder der Ortskomitees. In manchen Gegenden überwogen nach der Jahrhundertwende Geistliche innerhalb der regionalen Vertrauensmänner-Gremien<sup>59</sup>. Wenn das Zentrum für lange Zeit seine breite Verankerung in der katholischen Bevölkerung bewahren konnte, so war dies nicht zuletzt der „mannig-

<sup>54</sup> Windthorst an Reuß, 19. April 1884, in: H.-G. ASCHOFF (Bearb.), Ludwig Windthorst. Briefe 1881–1891 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 47) (Paderborn u. a. 2002) 263 f.

<sup>55</sup> Vgl. MITTMANN (Anm. 51) 159.

<sup>56</sup> C. WEBER, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 7) (Mainz 1970) 154; Windthorst an Franckenstein, 13. Febr. 1887, in: ASCHOFF (Anm. 54) 537 f.

<sup>57</sup> HIERY (Anm. 50) 236 f.

<sup>58</sup> MITTMANN (Anm. 51) 157.

<sup>59</sup> MORSEY (Anm. 12) 16.

fachen konkreten Hilfestellung im vorpolitischen Raum von seiten des Klerus“<sup>60</sup> mit zu verdanken. „Von der Unterstützung durch die Kirche hing die Existenz der Partei ab.“<sup>61</sup>

Dem widerspricht nicht die Tatsache, dass anfangs in der Reichstagsfraktion des Zentrums eine Reihe von Geistlichen zwar zur Führungsriege und zum „Kompetenzteam“ gehörte, aber keine fraktionsleitenden Ämter innehatte. Der Fraktionsvorsitz lag bis 1875 bei Karl Friedrich von Savigny; ihm folgten Georg Freiherr von und zu Franckenstein (1875–1890), Franz Graf Ballestrem (1890–1893), Alfred Graf Hompesch (1893–1909), Georg Freiherr von Hertling (1909–1912), Peter Spahn (1912–1917) und Adolf Gröber (1917–1919)<sup>62</sup>. Auch die preußische Landtagsfraktion hatte bis zum Ende des Kaiserreiches keinen Geistlichen als Vorsitzenden. Ebenso war der Parteiführer, dessen Amt keinen offiziellen Charakter hatte und nicht eindeutig umschrieben war, niemals ein Priester. Als Parteiführer galten anfangs der Westfale Hermann von Mallinckrodt und nach dessen Tod 1874 der Hannoveraner Ludwig Windthorst<sup>63</sup>. Konnte Windthorst seinen Führungsanspruch noch unangefochten zur Geltung bringen, so nahm nach seinem Ausscheiden 1891 am ehesten Ernst Lieber eine ähnliche Position ein, während nach diesem eine eindeutige Führungspersönlichkeit nicht mehr hervortrat.

Der Fraktionsvorstand besaß nur eine relative Bedeutung und trat vor allem bei der Unterzeichnung von Wahlaufufen in Erscheinung. In der II. Legislaturperiode erscheint mit dem badischen Dekan Franz Xaver Lender zum ersten Mal ein Geistlicher als Mitglied des Vorstandes der Reichstagsfraktion<sup>64</sup>. In der VII. Legislaturperiode (1887–1890) waren zwei Priester im Fraktionsvorstand vertreten: der Breslauer Domkapitular Adolph Franz und der Eichstätter Domkapitular Magnus Anton Reindl<sup>65</sup>. Dieser übernahm in der VIII. Legislaturperiode (1890–1893) den Stellvertretenden Fraktionsvorsitz und behielt ihn bis 1896. Während dieser Legislaturperiode gehörte der Religionslehrer und spätere Bamberger Domkapitular Franz Xaver Schädler<sup>66</sup> dem Fraktionsvorstand an, der sich große Verdienste um die Organisation der Zentrumspartei in der Rheinpfalz erworben hatte; er folgte Reindl 1896 als Stellvertretender Fraktionsvorsitzender und hatte dieses Amt bis zu seinem Tod 1913 inne. 1902 wurde Franz Hitze

<sup>60</sup> MORSEY (Anm. 38) 48.

<sup>61</sup> MORSEY (Anm. 12) 16.

<sup>62</sup> W. BECKER u. a. (Hg.), Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland (Paderborn u. a. 2002) 710.

<sup>63</sup> ASCHOFF (Anm. 43) 133.

<sup>64</sup> K. BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei VII (Köln 1930) 440–448.

<sup>65</sup> BACHEM VII (Anm. 64) 449–450; B. HAUNFELDER, Reichstagsabgeordnete der Deutschen Zentrumspartei 1871–1933. Biographisches Handbuch und historische Photographien (= Photodokumente zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien) (Düsseldorf 1999) 241 f.

<sup>66</sup> BACHEM VII (Anm. 64) 450–454; DERS., Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei VIII (Köln 1931) 33 f.; HAUNFELDER (Anm. 65) 250.

Mitglied des Fraktionsvorstandes und blieb es bis zum Ende des Kaiserreiches<sup>67</sup>. In der XI. Legislaturperiode (1903–1906) erhöhte sich die Zahl der Geistlichen im Vorstand auf vier; neben Schädler und Hitze gehörten ihm der Erzpriester und Pfarrer von Wyssoka/Krs. Groß Strehlitz, Joseph Glowatzki, und der Passauer Domkapitular Franz Seraph Pichler an. In der XII. und XIII. Periode (1907–1912; 1912–1918) kam als fünftes Mitglied der Eichstätter Domkapitular Anton Kohl hinzu<sup>68</sup>.

Im Vorstand der preußischen Landtagsfraktion des Zentrums war in der Regel ein Geistlicher Mitglied. Dies war von 1876 bis 1879 Adolph Franz und von 1882 bis 1888 der Frauenburger Domkapitular Rudolph Borowski<sup>69</sup>. Von 1894 bis 1903 hatte Johann Alois Dauzenberg, Pfarrer in Kaiserswerth, diese Stelle inne; 1899 kam der Braunsberger Professor und spätere Dompropst Franz Dittrich hinzu, der dem Vorstand bis 1913 angehörte.

Bedeutsamer als die Zugehörigkeit zum Fraktionsvorstand war der Einfluss geistlicher Parlamentarier aufgrund ihrer fachlichen Kompetenz und Berater-tätigkeit. Zu den geistlichen Beratern Windthorsts zählte neben Franz auch Christoph Moufang. Dieser galt als engagierter Verfechter der Kirchenfreiheit und eines streng romorientierten Kirchenverständnisses. Von 1871 bis 1877 und von 1878 bis 1890 war er Mitglied des Reichstages<sup>70</sup>. Er zählte zu dem Kreis von ca. 20 Abgeordneten, der aus dem Vorsitzenden der Reichstagsfraktion und den Mitgliedern des Fraktionsvorstandes bestand, ansonsten aber offen für weitere Parlamentarier war. In diesem Kreis fielen die konkreten politischen Entscheidungen, so dass er am ehesten als Parteileitung erscheint<sup>71</sup>. Zu ihm gehörten auch der münsterische Domkapitular Clemens Perger (1875–1892 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses; 1877–1892 des Reichstages), der viele Jahre die Stenogramme der Reden Windthorsts korrigierte<sup>72</sup>, und Hermann Mosler, Professor am Trierer Priesterseminar (1881–1891 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses; 1884–1887 des Reichstages), der zeitweise die Funktion eines Privatsekretärs für Windthorst wahrnahm, vor allem aber als Gutachter die Stellungnahmen des Zentrumsführers zu den Entwürfen des Ersten und Zweiten Friedensgesetzes untermauerte<sup>73</sup>. Adolph Franz (1875–1882 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses; 1876–1892 des Reichstages) war an der Ausarbeitung des Antrags Galen 1877, der ersten großen sozialpolitischen Gesetzesinitiative im Reichstag, beteiligt<sup>74</sup>. Auf Windthorsts Betreiben hin übernahm er 1878 den Posten eines Chefredakteurs der „Germania“, einer der wichtigsten Zentrumszeitungen, und löste Paul Majunke ab, den Windthorst wegen anti-protestantischer Tendenzen und seiner herben Kritik am Zentrum aus der Re-

<sup>67</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 181 f.

<sup>68</sup> BACHEM VII (Anm. 64) 389; 461–463; HAUNFELDER (Anm. 65) 165, 193, 230.

<sup>69</sup> BACHEM VII (Anm. 64) 465–484. Für die Zeit von 1888 bis 1894 fehlen die Angaben.

<sup>70</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 219.

<sup>71</sup> ASCHOFF (Anm. 43) 132.

<sup>72</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 227.

<sup>73</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 218 f.; ASCHOFF (Anm. 43) 195, 219.

<sup>74</sup> ASCHOFF (Anm. 43) 103.

daktion entfernen wollte<sup>75</sup>. Die Mitarbeit von Geistlichen im Zentrum und ihre enge Bindung an die Zentrumsführung erschienen der Partei auch deshalb als notwendig, um sich gegen Angriffe aus dem katholischen Lager abzusichern.

Eine enge Verbindung bestand zwischen der Zentrumspartei und dem „Volksverein für das katholische Deutschland“. Die wichtigsten Repräsentanten des Vereins, wie die Geistlichen Franz Hitze und August Pieper, waren Mitglieder der Zentrumsfraktion. Das Anliegen Hitzes<sup>76</sup>, der als führende Persönlichkeit der Christlich-sozialen Bewegung und als Wegbereiter der modernen katholischen Soziallehre gilt, war die gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische, kulturelle und religiöse Integration des „Vierten Standes“ auf dem Boden der bestehenden Gesellschaftsordnung. Er forderte die Verbreitung katholischer Arbeitervereine und stand den überkonfessionellen Christlichen Gewerkschaften mit Rat und Tat zur Seite. 1893 erfolgte seine Berufung auf den ersten an einer Universität errichteten Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre in Münster. Von 1884 bis 1918 und von 1919 bis zu seinem Tod 1921 war er Reichstagsabgeordneter; von 1882 bis 1893 und von 1898 bis 1913 hatte er ein Mandat im preußischen Abgeordnetenhaus. Im Zentrum trat Hitze immer mehr als sozialpolitischer Experte an die Stelle Georg von Hertlings und beeinflusste maßgeblich das sozialpolitische Programm der Partei. Wesentlichen Anteil hatte er an der Sozialgesetzgebung des Reichstages, insbesondere an der gesetzlichen Kranken- sowie an der Alters- und Invalidenversicherung, deren endgültige gesetzliche Form er allerdings wegen des von Bismarck geforderten Staatszuschusses mit der Mehrheit der Zentrumsfraktion ablehnte. In besonderer Weise engagierte er sich für die Arbeiterschutzgesetzgebung, was ihm seitens Bismarcks die Bezeichnung des „agitierenden Kaplans“ einbrachte. Erst in der Wilhelminischen Zeit konnte Hitze Teile seiner Vorstellungen durchsetzen. Dies fand seinen Niederschlag in der Gewerbeordnung von 1891 und deren Novellierungen sowie in der Reichsversicherungsordnung von 1911. Wenn Hitze und der Volksverein ihre sozialpolitischen Ideen im Zentrum wegen dessen heterogener Zusammensetzung nicht in ihrer Gänze durchsetzen konnten und zu Kompromissen gezwungen wurden, blieb der Verein dennoch das „soziale und staatsbürgerliche Gewissen“ der Partei<sup>77</sup>.

In der Hoffnung auf Unterstützung in seiner sozialpolitischen Parlamentsarbeit hatte Hitze August Pieper<sup>78</sup> 1907 zur Annahme von Mandaten im Reichstag und im preußischen Abgeordnetenhaus veranlasst, die er bis zum Ende des Ersten Weltkrieges behielt. Auf Betreiben Hitzes wurde er Generalsekretär des Volksvereins und nach dessen Neuorganisation 1903 Generaldirektor. Pieper trat mit einer Reihe äußerst fortschrittlicher Ideen hervor. Dazu gehörte die

<sup>75</sup> ASCHOFF (Anm. 43) 139.

<sup>76</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 181 f.; H. MOCKENHAUPT, Franz Hitze (1851–1921), in: R. MORSEY (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern I* (Mainz 1973) 53–64.

<sup>77</sup> MITTMANN (Anm. 51) 179.

<sup>78</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 230 f.; H. HEITZER, August Pieper (1866–1942), in: J. ARETZ u. a. (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern IV* (Mainz 1980) 114–132.

Bildung einer paritätischen Einheitsgewerkschaft, die nicht zuletzt wegen der engen Bindung der Freien Gewerkschaften an die kirchenfeindliche SPD scheiterte. In der Zentrumspartei, wo sein Einfluss im Vergleich zu dem Hitzes eingeschränkt blieb, setzte er sich unermüdlich für die Aufstellung von Arbeiterkandidaten bei den Landtags- und Reichstagswahlen ein. 1918 legte Pieper sein Amt als Generalsekretär nieder. Ein wesentlicher Grund war die Auseinandersetzung um die preußische Wahlrechtsreform, in der er uneingeschränkt für die Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes eintrat, während dieses auf die Ablehnung des preußischen Episkopates und großer Teile des preußischen Zentrums stieß. Außerdem lehnte Pieper die wachsenden Tendenzen einer „Verkirklichung“ der Volksvereinsarbeit ab, worunter er die Verstärkung der kirchlichen Aufsicht über den Verein verstand. Pieper blieb zwar bis 1928 Vorstandsmitglied des Volksvereins, übte jedoch in der Weimarer Republik nur noch beschränkten Einfluss auf dessen Arbeit aus.

### *b. Das Königreich Bayern*

Der Entwurf eines liberalen Schulgesetzes, das auf die Trennung von Kirche und Schule zielte, und der sich anbahnende Beitritt Bayerns zum Norddeutschen Bund führten 1869 zur Gründung der Patriotenpartei, nachdem bereits im Jahr zuvor katholische Politiker bei den Wahlen zum Zollparlament einen hohen Stimmenanteil errungen hatten. Die Patriotenpartei<sup>79</sup> unter dem Vorsitz Joseph Edmund Jörgs gab sich konservativ, föderalistisch und großdeutsch; sie setzte sich für katholisch-kirchliche Interessen ein und betonte die Eigenständigkeit Bayerns. Bereits 1869 gewann sie die Mehrheit der Landtagsmandate und konnte 1874 auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes fast zwei Drittel der bayerischen Wähler hinter sich vereinigen, ohne dass sie entscheidenden Einfluss auf die Zusammensetzung der liberal geprägten Regierung erhielt. Der hohe Mobilisierungsgrad der Wähler zugunsten der Partei war zu einem großen Teil auf das Engagement von Geistlichen zurückzuführen, die bis zur Jahrhundertwende ein Fünftel der etwa 80 Mitglieder zählenden Landtagsfraktion stellten: 1869: 23; 1881: 13; 1887: 24; 1893: 17; 1899: 19; 1905: 15; 1912: 9<sup>80</sup>. In keinem Landtag stellten Geistliche einen so hohen Anteil wie in der bayerischen Abgeordnetenkammer. Im Reichstag war die Partei, die sich 1887 dem Zentrum anschloss, nur mit vereinzelt Geistlichen vertreten. Die geistlichen Landtagsabgeordneten waren in der Regel Pfarrer und entstammten agrarisch geprägten Wahlkreisen.

Eine wichtige Rolle spielte der Klerus bei innerparteilichen Krisen, wie bei der Bildung der „Katholischen Volkspartei“ und des „Bayerischen Bauernbundes“.

<sup>79</sup> Allgemein HARTMANNGRUBER (Anm. 2).

<sup>80</sup> D. THRÄNHARDT, Wahlen und politische Strukturen in Bayern 1848–1953 (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 51) (Düsseldorf 1973) 81, 83; vgl. die geringeren Abweichungen bei L. HÜTTL, Die politische Arbeit der Geistlichen in der Kammer der Abgeordneten des Bayerischen Landtags von 1869 bis 1918, in: L. KOCH u. J. G. STANZEL (Hg.), Christliches Engagement in Gesellschaft und Politik (Frankfurt u. a. 1979) 145–169, hier 167 Anm. 21.

Im März 1877 konstituierte sich der extreme Flügel der Patrioten unter Leitung des Germanikers und Redakteurs des „Fränkischen Volksblattes“ Alois Rittler<sup>81</sup> zur Katholischen Volkspartei<sup>82</sup>, die in Fundamentalopposition zur bayerischen Regierung stand und das Ziel vertrat, „den christlichen Kulturstaat auf katholischer Grundlage“<sup>83</sup> sowie die Selbständigkeit Bayerns wiederherzustellen. In ihrem Kampf gegen den Liberalismus bekannte sie sich zu den Forderungen des Syllabus von 1864. Nicht zuletzt der Widerstand des unterfränkischen Klerus, der sich gegen die Parteigründung aussprach, trug zum Scheitern der Katholischen Volkspartei bei, deren Mitglieder erneut den rechten Flügel innerhalb der Patriotenpartei bildeten.

Als das Reichszentrum 1893 die Handelsvertragspolitik des Reichskanzlers Leo von Caprivi unterstützte, die zur Förderung des Exports deutscher Industrieprodukte die Agrarzölle herabsetzte, kam es in verschiedenen Landesteilen Bayerns zur Gründung von Bauernbünden, deren Kandidaten bei den Landtagswahlen in Konkurrenz zum Zentrum traten<sup>84</sup>. Der Bauernbund, der im Wahlkampf die Parole „Keine Adligen, keine Geistlichen, keine Beamten“ ausgegeben hatte, zog mit sieben Abgeordneten in den Landtag ein, unter denen sich auch der Priester Georg Ratzinger<sup>85</sup> befand, der von 1875 bis 1877 der Patriotenpartei angehört hatte, nun unter dem Bauernbund wirkte, später aber zum Zentrum zurückkehrte. Das Verschwinden des Bauernbundes aus dem Landtag nach 1899 war dem systematischen Aufbau christlicher Bauernvereine zu verdanken, die wichtige Impulse durch den Würzburger Katholikentag von 1894 erhalten hatten. Ihre Ausbreitung vollzog sich unter reger Beteiligung der Landgeistlichen. Der Dachorganisation „Bayerisch-christlicher Bauernverein“ unter der Leitung von Georg Heim gelang es, weitere Einbrüche in das Wählerpotential des Zentrums zu verhindern.

Neben den Vorstandsmitgliedern der Reichstagsfraktion Reindl und Schädler gehörten Balthasar Daller und Franz Seraph Pichler zu den führenden Zentrumspolitikern in Bayern. Daller<sup>86</sup> war Professor und seit 1886 Rektor des Lyzeums in Freising. Er gehörte seit 1871 dem bayerischen Landtag an und übernahm 1891 den Vorsitz der Zentrumsfraktion und der Partei. In diesen Ämtern verfolgte er einen Kurs des Ausgleichs und des Kompromisses und prägte wesentlich das bayerische Zentrum. Pichler<sup>87</sup> wurde 1883 Domvikar in Passau, 1899 Domkapitular und 1910 Domdekan. Er gehörte von 1893 bis 1912 dem Reichstag und bis 1918 dem Bayerischen Landtag an, wo er als Experte für

<sup>81</sup> HARTMANNGRUBER (Anm. 2) 131 f. Anm. 61.

<sup>82</sup> K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei IV* (Köln 1928) 330–340.

<sup>83</sup> BACHEM IV (Anm. 82) 335.

<sup>84</sup> THRÄNHARDT (Anm. 80) 83 f.

<sup>85</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 238; J. KIRCHINGER u. E. SCHÜTZ (Hg.), *Georg Ratzinger (1844–1899). Ein Leben zwischen Politik, Geschichte und Seelsorge* (Regensburg 2008).

<sup>86</sup> HÜTTL (Anm. 80) 152; BACHEM VIII (Anm. 66) 22 f., 45 f.; HARTMANNGRUBER (Anm. 2) 126.

<sup>87</sup> HÜTTL (Anm. 80) 152 f.; BACHEM VIII (Anm. 66) 35 f.; HAUNFELDER (Anm. 65) 230.



verkehrs- und agrarpolitische Fragen sowie als Vorkämpfer des Toleranzantrages Anerkennung fand. Als entschiedener Gegner einer Trennung des bayerischen vom Reichszentrum geriet er in scharfe Auseinandersetzungen mit Heim.

### *c. Elsass-Lothringen*

1874 erhielten die Elsass-Lothringer das Wahlrecht zum Reichstag. Die mehrheitlich katholische Bevölkerung lehnte die deutsche Annexion des Reichslandes entschieden ab. Die Ablehnung erhielt eine Verschärfung durch den Kulturkampf, der den Straßburger Bischof Andreas Räß veranlasste, sich um die Aufstellung katholischer Kandidaten für die Reichstagswahlen zu bemühen<sup>88</sup>. Unter den 15 Abgeordneten des Reichslandes waren 1874 sieben Geistliche, darunter Räß und sein Metzger Amtsbruder Dupont des Loges<sup>89</sup>. Die wahlpolitische Aufstellung von Geistlichen entwickelte sich im „Reichsland zu einem Wohnheitsrecht“<sup>90</sup>. Bis zum Ende des Kaiserreiches stellten sie 17 von 87 elsass-lothringischen Reichstagsabgeordneten. In den Anfangsjahren wurde ihre Kandidatur durch die Auswanderung großer Teile der geistigen und politischen Elite nach Frankreich begünstigt; darüber hinaus wollte die katholische Seite die Vertretung des Reichslandes im Reichstag nicht den republikanisch orientierten Protestlern mit ihren z. T. kirchenfeindlichen Zielsetzungen allein überlassen.

Die elsass-lothringischen Abgeordneten verstanden ihre Anwesenheit im Reichstag als Protest gegen die Annexion. Dies brachten sie durch eine Erklärung des Abgeordneten von Zabern, Eduard Teutsch, am 18. Februar 1874 zum Ausdruck. Teutsch verurteilte im Namen des Völkerrechtes die Angliederung und forderte eine Volksabstimmung über das zukünftige Schicksal des Reichslandes. Vor der Abstimmung im Reichstag gab Räß, der den Wahlkreis Schlettstadt vertrat, eine Erklärung ab, in der er den Frankfurter Friedensvertrag vom 10. Mai 1871 und die Abtretung Elsass-Lothringens als völkerrechtlich verbindlich bezeichnete<sup>91</sup>. Mit dieser Verlautbarung desavouierte er nicht nur die elsass-lothringischen Abgeordneten, sondern setzte sich auch in einen Gegensatz zur großen Mehrheit seines Klerus und seiner Diözesanen, der bis zum Ende seiner Amtszeit nicht mehr ausgeräumt werden sollte. Unmittelbar nach der Erklärung des Bischofs beglückwünschte eine Adresse der Mehrheit der Straßburger Geistlichen unter Führung des Dompredigers Nicolas Delsor Teutsch für sein Eintreten für die Belange Elsass-Lothringens und widersprach allem, „was in der Absicht, die Tragweite ihrer Worte zu verringern, wider ihre Motion gesprochen worden ist“<sup>92</sup>. Dies bedeutete eine ungeheure Kompromittierung des Straßburger Oberhirten, dessen Parlamentsbeitrag möglicherweise unter dem Einfluss

<sup>88</sup> HIERY (Anm. 50) 139–141.

<sup>89</sup> Außer den Bischöfen waren das Joseph Guerber, Joseph Philippi, Jacques-Ignace Simonis, Jean Bapt. Soehnlin und Landolin Winterer; HIERY (Anm. 50) 449–471.

<sup>90</sup> HIERY (Anm. 50) 141 f.

<sup>91</sup> Zitiert nach HIERY (Anm. 50) 176.

<sup>92</sup> HIERY (Anm. 50) 177 Anm. 199.

Windthorsts zustande gekommen war<sup>93</sup>. Seitens des Zentrums hatte man Räß zu verstehen gegeben, dass die Partei die Anliegen der Elsass-Lothringer nur unterstützen könne, wenn diese wenigstens ein Mindestmaß an Anerkennung der bestehenden rechtlichen Verhältnisse aufbrächten. Da auch Räß' Schlettstädter Wähler ihm das Vertrauen entzogen und dies in einem Aufruf zum Ausdruck gebracht hatten, verließ der Bischof im März 1874 Berlin, obwohl er längere Zeit sein Mandat wahrnehmen wollte und eine Rede zur Schulgesetzgebung vorbereitet hatte; trotz eindringlichen Bittens seitens Mallinckrodt und Windthorsts kehrte er nicht mehr in die Reichshauptstadt zurück.

Bischof Dupont des Loges, der den Reichstagswahlkreis Metz vertrat, hatte aus seiner Ablehnung der Annexion nie einen Hehl gemacht und seiner profranzösischen Haltung mehrfach Ausdruck verliehen, obwohl er die neuen politischen Gegebenheiten respektierte. 1871 gab er die Direktive an seinen Klerus, sich politisch zurückzuhalten und sich auf die Seelsorge zu konzentrieren. Er unterstützte Teutschs Reichstagserklärung und unterzeichnete am folgenden Tag mit den übrigen elsass-lothringischen Abgeordneten ein Dokument, das sich von Räß' Äußerungen distanzierte. Danach verließ Dupont des Loges Berlin und nahm sein Mandat nicht mehr wahr<sup>94</sup>.

Bis zum Ende der Bismarckzeit war das Parteienspektrum in Elsass-Lothringen durch den Gegensatz von Autonomisten, die die Annexion anerkannten, und dem Bündnis aus Katholiken und Protestlern geprägt. Um die Jahrhundertwende bildete sich ein Dreiparteiensystem aus Politischem Katholizismus, Liberalismus und Sozialdemokratie heraus. Insbesondere die jüngeren Geistlichen drangen auf eine stärkere politische Organisation des elsass-lothringischen Katholizismus, während vom älteren Klerus unter Führung von Landolin Winterer, dem Stadtpfarrer von St. Stephan in Mülhausen, Joseph Guerber, Superior der Barmherzigen Schwestern in Straßburg, und Jacques-Ignace Simonis, Superior des Klosters Niederbronn, derartigen Bestrebungen aus traditionellen Gründen erheblicher Widerstand entgegengebracht und Distanz zur Zentrumsfraktion im Reichstag gehalten wurde<sup>95</sup>. Die 1906 gegründete „Elsaß-Lothringische Zentrumsparlei“, deren Reichstagsfraktionsvorsitzender seit 1912 der Geistliche Franz Xaver Haegy<sup>96</sup> war, schloss sich nicht dem Reichszentrum an, an dem man sich aber programmatisch orientierte. Zu den profiliertesten Gegnern des Anschlusses gehörten Nicolas Delsor, Pfarrer in Marlenheim<sup>97</sup>, und Emile Wetterlé, der geistliche Redakteur des „Journal de Colmar“<sup>98</sup>, der einen dezidiert frankophilen Kurs vertrat.

<sup>93</sup> ASCHOFF (Anm. 43) 74 f.

<sup>94</sup> E. GATZ, Dupont des Loges, Paul-Georges-Marie, in: GATZ B 1803 (Berlin 1983) 151–154, hier 153 f.

<sup>95</sup> Bes. BACHEM III (Anm. 33) 279–282; DERS., Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparlei VI (Köln 1929) 196–207; VII (Anm. 64) 144–150.

<sup>96</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 171.

<sup>97</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 144.

<sup>98</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 282 f.; HIERY (Anm. 50) 467–469.

### d. Das Großherzogtum Baden

Nach der gescheiterten Revolution von 1848/49 wurde die Katholische Kirche im Großherzogtum Baden wieder der scharfen Bevormundung durch die staatliche Bürokratie unterworfen, die Ende der 1850er Jahre den badischen Kulturkampf einleitete<sup>99</sup>. Die Kirchengesetze, die Vorbildcharakter für die preußischen Kulturkampfmaßnahmen hatten, und der liberale Antiklerikalismus bewirkten die politische Aktivierung der katholischen Bevölkerung und führten im Mai 1869 zur Gründung der „Katholischen Volkspartei“, die sich aus der von dem Heidelberger Kaufmann Jakob Lindau organisierten Kasinobewegung entwickelte. Neben Lindau war die Katholische Volkspartei 1869 mit den Abgeordneten Reinhold Baumstark, Ferdinand Bissing und dem damaligen Pfarrer von Schwarzach/Krs. Rastatt, Franz Xaver Lender<sup>100</sup>, im Landtag vertreten; wegen ihrer strikten Opposition gegen die Kulturkampfmaßnahmen und den bedingungslosen Anschluss an den Norddeutschen Bund sowie ihrer Attacken auf die Regierung und die nationalliberale Kammermehrheit wurden diese Abgeordneten als „Festungsviereck“ bezeichnet<sup>101</sup>. Aufgrund der Neuwahlen von 1871 wuchs die Fraktion auf neun Mitglieder an, zu denen neben Lender mit dem Pfarrer von Hagenau (Bodensee), Heinrich Hansjakob, und Dekan Förderer zwei weitere Geistliche gehörten. Einstimmig wurde Lender zum Vorsitzenden der Fraktion und damit auch der Partei gewählt<sup>102</sup>. Er entwickelte sich zur „Schlüssselfigur der Katholischen Volkspartei“<sup>103</sup>, deren landespolitischen Aufstieg er maßgeblich förderte. Die Partei, die sich auch vor dem Hintergrund der Gründerkrise als „Interessenvertreterin der wirtschaftlich bedrängten Bevölkerungskreise“<sup>104</sup> präsentierte, erreichte 1883 mit 23 Abgeordneten ihren Höhepunkt, den sie nach dem Verlust von Mandaten aufgrund langwieriger innerparteilicher Flügelkämpfe erst in den 1890er Jahren wiedererlangte. Während sich Lender in den 1870er Jahren als scharfer Kritiker der Kulturkampfpolitik profilierte, lenkte er nach 1880 ein und trat für einen Ausgleich ein, als sich erste Versuche eines Kompromisses zwischen der Regierung und der Freiburger Kirchenleitung unter dem moderaten Erzbischof Johann Baptist Orbin abzeichneten. Lenders Kompromissbereitschaft führte in der zweiten Hälfte der 1880er Jahre zu erheblichen Spannungen innerhalb der Katholischen Volkspartei, wo sich um den Zähringer Pfarrer Theodor Wacker ein oppositioneller Flügel bildete, der den Konfliktkurs fortsetzen wollte und auf einer völligen Revision der Kulturkampfgesetze und auf der Ausweitung der Kirchenfreiheit bestand. Ein Teil der Fraktion versagte Lender während der Landtagssession 1885/86 die

<sup>99</sup> K.-H. BRAUN, Kirche im liberalen Bürgerstaat, in: H. SMOLINSKY (Hg.), Geschichte der Erzdiözese Freiburg I (Freiburg u. a. 2008) 121–210.

<sup>100</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 203.

<sup>101</sup> BACHEM II (Anm. 17) 260–325, hier 321.

<sup>102</sup> BACHEM IV (Anm. 82) 366.

<sup>103</sup> F. ENGEHAUSEN, Lender, Franz Xaver Leopold, in: BBKL 30 (2009) 872–876.

<sup>104</sup> F. ENGEHAUSEN, Kleine Geschichte des Großherzogtums Baden 1806–1918 (Leinfelden-Echterdingen 2005) 163–168, hier 164.

Gefolgschaft; als er 1887 bei der Landtagswahl einem parteiinternen Gegenkandidaten in seinem Wahlkreis Ettlingen/Rastatt unterlag, bedeutete dies seine landespolitische Entmachtung und den Verlust des Parteivorsitzes.

Lenders Nachfolger im Parteivorsitz war Theodor Wacker, der als „bedeutendste Persönlichkeit“ bezeichnet wurde, „die die badische Zentrumsparlei je hervorgebracht hatte“<sup>105</sup>; in Anerkennung seines energischen Auftretens und seiner politischen Verdienste wurde er von seinen Anhängern und gelegentlich auch von seinen Gegnern der „Löwe von Zähringen“ genannt. 1879 hatte er als Nachfolger Ludwig Marbes den Landtagswahlkreis Staufen-Freiburg gewonnen, den er bis 1887 hielt; von 1891 bis 1903 saß er erneut in der Zweiten Kammer des badischen Landtages. Nach der Übernahme der Führung der Katholischen Volkspartei 1888 verschaffte er dieser eine neue schlagkräftige Organisation, „von der Zentrale bis in die feinsten Verästelungen der lokalen Gruppierungen“<sup>106</sup>. Mit Hilfe Ludwig Windthorst, der Wacker ermunterte, den Neuaufbau der Partei in die Wege zu leiten, gliederte er die badische Volkspartei in das Zentrum ein. Das Freiburger Manifest, das im Zusammenhang mit dem Katholikentag 1888 verkündet wurde, proklamierte eine Sozialpolitik entsprechend den Grundlinien des Zentrums, forderte den völligen Abbau der Kulturkampfgesetze und die Herbeiführung des direkten Landtagswahlrechtes, um die Chancengleichheit der Katholiken zu verbessern<sup>107</sup>. Wacker konnte sich auf große Teile vor allem des jüngeren, ultramontan ausgerichteten Klerus stützen, der sich „in seiner überwiegenden Mehrheit der Basisarbeit mit Vereinsgründungen und Wahlagitation widmete“<sup>108</sup>. Wacker schreckte nicht davor zurück, Rundschreiben und Wahlaufufe der Parteizentrale über die Pfarrämter zu verteilen und die Pfarrer aufzufordern, von der Kanzel für den Bezug von Zentrumszeitungen zu werben. Er rechtfertigte dies mit dem Hinweis, dass die politischen Gegner, die Nationalliberalen, von den staatlichen Behörden unterstützt wurden<sup>109</sup>. Im Allgemeinen wurde Wackers parteipolitisches Wirken vom Freiburger Erzbischof Johannes Christian Roos toleriert, der im Unterschied zu seinem Vorgänger Orbin einen rigoroseren Kurs gegenüber der Regierung verfolgte. Bestrebungen Großherzog Friedrichs I., der eine Fanatisierung des katholischen Bevölkerungsteils befürchtete, Wacker durch Roos maßregeln zu lassen, scheiterten an der Weigerung des Erzbischofs<sup>110</sup>. Unter Wackers Führung steigerte sich das badische Zentrum im Landtag von 13 (1889) auf 30 Mandate (1913). Es profitierte von der Wahlrechtsreform von 1904, die das direkte Wahlrecht einführte; Wahlbündnisse zwischen den Nationalliberalen und der SPD verhinderten eine parlamentarische Mehrheit der Partei<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> K. J. RIVINIUS, Wacker, Theodor, in: BBKL 13 (1998) 130–133.

<sup>106</sup> H. OTT, Theodor Wacker (1845–1921), in: FDA 116 (1996) 61–78, hier 71.

<sup>107</sup> OTT (Anm. 106) 71.

<sup>108</sup> GÖTZ VON OLENHUSEN (Anm. 20) 391.

<sup>109</sup> OTT (Anm. 106) 72.

<sup>110</sup> OTT (Anm. 106) 64.

<sup>111</sup> ENGEHAUSEN (Anm. 104) 192–194.

1903 gab Wacker sein Landtagsmandat ab, möglicherweise weil er sich davon ein Entgegenkommen der Karlsruher Regierung in der Frage der Revision der Kulturkampfgesetze erhoffte. Im Gewerkschaftsstreit vertrat er dezidiert die Position des Volksvereins mit der Forderung nach überkonfessionellen Christlichen Gewerkschaften. Dies sollte zu einer der größten politischen Enttäuschungen in seinem Leben führen<sup>112</sup>. Auf einer Großkundgebung der Zentrums-  
partei in Essen am 15. Februar 1914, an der 3000 Parteianhänger teilnahmen, hielt Wacker das Hauptreferat unter dem Titel „Zentrum und kirchliche Autorität“. Nach einer Loyalitätsbekundung gegenüber dem kirchlichen Lehramt sprach er sich für die politische Zusammenarbeit mit der evangelischen Bevölkerung aus und nahm somit eine traditionelle Forderung des Zentrums nach Schaffung einer überkonfessionellen Partei auf. Seine Ausführungen, denen eine ähnliche prinzipielle Bedeutung zukam wie der Rede Windthorst's von 1887 im Kölner Gürzenich, in der er die Unabhängigkeit der Partei in allgemeinpolitischen Fragen von kirchlichem Einwirken reklamierte, gipfelten in dem Satz: „Das Zentrum muß ganz besonders in Hinsicht auf das nötige Zusammenarbeiten mit Kreisen der evangelischen Bevölkerung frei von Abhängigkeitsbeziehungen der kirchlichen Autorität dastehen.“<sup>113</sup> Sein Referat, das in Zentrumskreisen überwiegend positiv aufgenommen wurde, fand in überarbeiteter und erweiterter Form in einer Broschüre unter dem Titel „Gegen die Quertreiber“ weite Verbreitung. Integralistische Kreise denunzierten ihn bei der Kurie und forderten die Indizierung seiner Rede. Obwohl Erzbischof Thomas Nörber für Wacker in Rom eintrat, ihn als papsttreu und kirchlich korrekt charakterisierte und den Schaden für das Zentrum bei einer Indizierung betonte, erfolgte diese durch das Dekret der Indexkongregation vom 3. Juni 1914, das in den „Acta Apostolicae sedis“ veröffentlicht wurde. Wacker erhielt keine persönliche Nachricht, ihm wurde lediglich der entsprechende Auszug aus den Acta durch das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg am 12. Juni zugestellt. Auch wurden die beanstandeten Stellen nicht angegeben. Möglicherweise sah man in Wackers Ausführungen eine generelle Infragestellung des kirchlichen Lehramtes und des kirchlichen Führungsanspruches. Wacker, der ebenso wie die Führer des Zentrums und der Christlichen Gewerkschaften von der Indizierung tief betroffen war, ließ keinen Zweifel an seiner Unterwerfung aufkommen, die am 17. Juni im Freiburger Ordinariat erfolgte. In einer Rede in Emmendingen am 4. Juli rechtfertigte er seine Unterwerfung mit der „selbstverständlichen Pflicht des Gehorsams“ gegen den Hl. Vater, fügte aber hinzu: „Unbeschadet dieser Pflicht wird meine politische Arbeit und meine politische Stellung von der Entscheidung der Index-Kongregation nicht beeinflusst. Meine politische Arbeit durch mehr als vier Jahrzehnte hindurch fußt auf bestimmten Überzeugungen und Grundsätzen, die ich die ganze Zeit hindurch unentwegt festgehalten habe

<sup>112</sup> K. J. RIVINIUS, Die Indizierung Theodor Wackers: Streit um den Charakter der Zentrums-  
partei im Kontext der Auseinandersetzungen um die christlichen Gewerkschaften, in: JCSW  
24 (1983) 211–235.

<sup>113</sup> Zitiert nach OTT (Anm. 106) 76.

und weiter festhalten werde, solange die Arbeit währt [...] und meine politische Stellung fußt auf dem Vertrauen der Partei.“<sup>114</sup>

Diese Ausführungen veranlassten die Kurie, Wackers schriftliche Unterwerfung nicht anzuerkennen. Er wurde zu einer weiteren Erklärung gezwungen, die er mit dem Erzbischof, dessen Rückhalt er soweit wie möglich besaß, abstimmte und am 13. August 1914 abgab. „Von diesem Tiefschlag aus Rom erholte sich der um die Kirche hochverdiente Wacker nicht mehr.“<sup>115</sup> In den folgenden Jahren gelang es ihm, seinen politischen Zögling Joseph Schofer als Nachfolger in der Leitung des badischen Zentrums durchzusetzen. Wacker starb am 9. November 1921 in Freiburg.

### 3. Die Zeit der Weimarer Republik

Die Stellung von Priestern in der Parteipolitik erfuhr in der Weimarer Republik eine deutliche Akzentverschiebung. Dies war bedingt durch die allmähliche Erosion der Wählerschaft der „katholischen“ Parteien, des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei (BVP), die nach 1930 nur noch gut 40 Prozent der Katholiken an sich binden konnten<sup>116</sup>. Zwar gab es keine wesentliche Veränderung in den Beziehungen der Zentrumspartei zu den Bischöfen oder den Bischofskonferenzen; dieses Verhältnis kann als gegenseitige Respektierung der Eigenständigkeit umschrieben werden. Das Zentrum konnte auch weiterhin nicht auf die vor- und außerparlamentarische (Wahlkampf-)Hilfe katholischer Verbände und Zeitungen verzichten. Aber der Episkopat und der Klerus spielten „nicht im entferntesten mehr die frühere Rolle“ als Wahlhelfer. Insbesondere beim jungen Klerus, der durch die Jugendbewegung und die Liturgische Bewegung geprägt war, nahm das Engagement für das Verbands- und Parteiwesen ab<sup>117</sup>. Hinzu kam, dass sich neben dem Zentrum und der BVP auch andere Parteien um katholische Geistliche bemühten. Dies traf hauptsächlich auf die DNVP zu, die einen „Katholikenausschuss“ konstituierte und eine katholische Korrespondenz gründete, um deutlich zu machen, dass sie für kirchliche Interessen der Katholiken eintreten wollte. Vor diesem Hintergrund ist die wachsende Kritik an Priestern als Parteipolitikern zu verstehen. Bereits während des Kaiserreiches war von reformkatholischen Kreisen Unmut über die parteipolitische Betätigung des Klerus geäußert worden. So stellte der Münchener „Verein für religiösen und kulturellen Fortschritt im Katholizismus“, der in Anlehnung an den Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus auch als „Kraus-Gesellschaft“ bezeichnet wurde, auf dem Straßburger Katholikentag 1905 einen Antrag auf Missbilligung der politischen Tätigkeit von Priestern und der Vereinnahmung aller Katholiken

<sup>114</sup> Zitiert nach OTT (Anm. 106) 77.

<sup>115</sup> OTT (Anm. 106) 78.

<sup>116</sup> Allgemein H. HÜRTE, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945* (Paderborn u. a. 1992) 86–118.

<sup>117</sup> MORSEY (Anm. 38) 619.

für eine Partei. Dieser Antrag wurde allerdings abgewiesen<sup>118</sup>. Die Kritik nahm während der Weimarer Zeit zu, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass das Zentrum in der Anfangsphase der Republik Koalitionen mit der SPD einging, die lange Zeit als wichtigster weltanschaulicher Gegner gegolten hatte<sup>119</sup>.

Im Vergleich zum Kaiserreich verringerte sich der Anteil der Geistlichen in der Reichstags- und der preußischen Landtagsfraktion. In der Weimarer Nationalversammlung war ihre Anzahl im Vergleich zu 1912 um ein Viertel gesunken und betrug neun; dabei handelte es sich um Heinrich Brauns, Liborius Gerstenberger, Benedikt Hebel, Franz Hitze, Ludwig Kaas, Johann Leicht, Joseph Mausbach, Wilhelm Maxen und Karl Ulitzka, von denen lediglich die beiden letzten Pfarrer waren<sup>120</sup>. Auf einem ähnlichen Niveau hielt sich die Anzahl der Geistlichen während der Weimarer Zeit. Zwischen 1930 und 1933 befanden sich unter den jeweils 68 bis 75 Mitgliedern der Reichstagsfraktion des Zentrums sechs Priester (Brauns, Ernst Föhr, Kaas, Wilhelm Offenstein, Georg Schreiber, Ulitzka) (8–9 Prozent)<sup>121</sup>. Einen niedrigeren Anteil an Geistlichen wies die preußische Landtagsfraktion auf. 1919 besaß sie sechs Geistliche (6,8 Prozent), deren Anzahl sich in den folgenden Jahren verringerte<sup>122</sup>. Zu der ca. 20 Abgeordnete umfassenden Reichstagsfraktion der BVP gehörten ein bis zwei Geistliche. Die Zahl ihrer geistlichen Mitglieder in der Landtagsfraktion bewegte sich während der Weimarer Republik zwischen drei und fünf<sup>123</sup>.

Im Unterschied zur geringeren numerischen Stärke in den Fraktionen nahm die Bedeutung von Priestern in den Führungsämtern des Zentrums und der BVP zu, so dass vor allem gegen Ende der Weimarer Republik von einer Dominanz in Spitzenpositionen gesprochen werden kann und die Führerschaft der „Zentrumsprälaten“, die in einem gewissen Gegensatz zur Tradition und zum Selbstverständnis des Zentrums stand, spezifische Probleme schuf. Seit Dezember 1928 war der Trierer Kirchenrechtler Ludwig Kaas Vorsitzender der Deutschen Zentrumspartei. Karl Ulitzka, der „ungekrönte König von Oberschlesien“, leitete das Zentrum und den Provinzialausschuss in Oberschlesien<sup>124</sup>. Der Freiburg-

<sup>118</sup> MITTMANN (Anm. 51) 132 Anm. 94.

<sup>119</sup> DIVINATOR, Klerus und Parteipolitik, in: HPBl 168 (1921) 527–544.

<sup>120</sup> MORSEY (Anm. 38) 155.

<sup>121</sup> R. MORSEY, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung“ 1932/33 (Stuttgart/Zürich 1977) 27.

<sup>122</sup> H. HÖMIG, Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 28) (Mainz 1979) 224; Tabelle 312. Aus dieser Tabelle ist nicht zu entnehmen, ob unter anderen Berufsbezeichnungen noch weitere katholische Priester zu finden sind.

<sup>123</sup> K. SCHÖNHOFEN, Die Bayerische Volkspartei 1924–1932 (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 46) (Düsseldorf 1972) 81.

<sup>124</sup> H. HUPKA, Carl Ulitzka (1873–1953), in: ARETZ (Anm. 78) 172–185; G. HITZE, Carl Ulitzka (1873–1953) oder Oberschlesien zwischen den Weltkriegen (= Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 40) (Düsseldorf 2002).

ger Diözesanpräses Ernst Föhr<sup>125</sup> stand als Nachfolger von Joseph Schofer dem Zentrum in Baden und seit Mitte 1931 der Zentrumsfraktion im Karlsruher Landtag vor. 1932 übernahm der Bonner Theologieprofessor Albert Lauscher<sup>126</sup> den Vorsitz der Zentrumsfraktion im preußischen Landtag, während die hessische Zentrumsfraktion von 1919 bis 1928 von dem späteren Mainzer Domkapitular Georg Lenhardt geführt wurde<sup>127</sup>. Vorsitzender der Reichstagsfraktion der BVP war von 1920 bis zur Auflösung der Partei 1933 der Bamberger Domkapitular bzw. (ab 1931) Domdekan Johann Leicht, ein Gegner der Auflösung der Arbeitsgemeinschaft mit dem Zentrum; im November 1923 und im Januar 1927 war er als Reichskanzlerkandidat im Gespräch, lehnte aber dieses Ansinnen wegen seines Priesteramtes und der damit verbundenen Vorurteile in weiten Bevölkerungskreisen ab<sup>128</sup>. Eine unumstrittene Führungsrolle kam ihm als Fraktionsvorsitzender zu. Zu seinen delikaten Aufgaben gehörte es, zwischen der Reichstagsfraktion und dem Parteivorstand in München zu vermitteln; denn dieser wollte den „politischen Kurs der BVP – auch im Reichstag – allein bestimmen“ und sah in der Fraktion lediglich das „parlamentarische Sprachrohr der Parteileitung und der bayerischen Regierung“<sup>129</sup>. Die Vermittlungsaufgabe gelang Leicht aufgrund seines taktischen Geschicks ebenso wie die Schärfung des Reichsgedankens bei dem partikularistisch gesinnten bayerischen Ministerpräsidenten Heinrich Held, der zusammen mit dem Fraktionsvorsitzenden Prälat Georg Wohlmuth „ziemlich uneingeschränkt“ die Politik der Landtagsfraktion der BVP bestimmte<sup>130</sup>. In der Regel wurden die geistlichen Politiker erst während ihrer Abgeordnetentätigkeit zum Päpstlichen Hausprälaten ernannt. Ein Grund für ihre Wahl in Führungspositionen lag in der Überzeugung, dass sie gruppen- und interessenunabhängig waren und so in der Partei mehrheitsbildend und integrierend wirken konnten.

Die geistlichen Zentrumsabgeordneten hatten einen beachtlichen Anteil an der Ausarbeitung der Weimarer Verfassung, die in weiten Bereichen auf einem Kompromiss zwischen den Positionen des Zentrums und der SPD beruhte. In den aus 28 Mitgliedern zusammengesetzten Verfassungsausschuss der Nationalversammlung entsandte das Zentrum sechs<sup>131</sup>, von denen Peter Spahn, Adolf Gröber, Carl Trimborn und Konrad Beyerle ständig anwesend waren, während die beiden übrigen Plätze abwechselnd entsprechend den zur Verhandlung anstehenden Materien besetzt wurden. Auf diese Weise nahmen Hitze, Brauns und der münsterische Moraltheologe Josef Mausbach an den Ausschussberatungen teil. Hitze und Brauns vertraten das Zentrum, wenn es um die „sozialen Artikel“ der Verfassung ging. Beide waren an der Formulierung des Art. 165 beteiligt, der

<sup>125</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 310; P.-L. WEINACHT, Ernst Föhr (1892–1976), in: J. ARETZ u. a. (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbilder VIII (Mainz 1997) 139–153.

<sup>126</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 334 f.

<sup>127</sup> MORSEY (Anm. 121) 27.

<sup>128</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 202 f.

<sup>129</sup> SCHÖNHOFEN (Anm. 123) 78.

<sup>130</sup> SCHÖNHOFEN (Anm. 123) 82.

<sup>131</sup> MORSEY (Anm. 38) 196 f.



der Reichsgesetzgebung den Auftrag zur Schaffung von Betriebs- und Bezirksarbeiterräten und eines Reichsarbeiterrates erteilte. Auf Brauns' Initiative hin wurde der Artikel so formuliert, dass alle wichtigen Berufsgruppen entsprechend ihrer wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung in den Räten vertreten sein sollten, um somit die Realisierung des radikalen Rätegedankens zu verhindern<sup>132</sup>.

Mausbach<sup>133</sup> wirkte vor allem als maßgeblicher Berater in allen weltanschaulichen Fragen; am stärksten war er am Zustandekommen der Artikel beteiligt, die sich mit den Grundrechten, den Religionsgesellschaften und mit Bildung und Schule befassten. Der Verfassungsausschuss bestimmte ihn zum Berichterstatter über die Artikel, die Religion und Religionsgesellschaften zum Inhalt hatten<sup>134</sup>. Die Absicht der Sozialdemokraten, Religion zur Privatsache zu deklarieren und die Kirchen zu Privatvereinen zu degradieren, scheiterte am Einsatz Mausbachs; er betonte die „staatstragende und gemeinschaftsverbürgende Kraft der Kirche und des katholischen Volksteils“<sup>135</sup> und unterstrich die Bedeutung der Kirche als tragendes Element nationaler Einheit und territorialer Integrität: „Im Westen, Süden und etwa im Osten unseres Vaterlandes sind es vorwiegend katholische Landesteile, welche die Grenzschutz halten müssen. Sie sind ehrlich gewillt, diese Grenzschutz auch für die neue Republik in alter deutscher Treue zu halten.“<sup>136</sup> Die Anerkennung der Religionsgesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts sowie die Sicherung der Existenz- und Freiheitsrechte der Kirche, wie sie in den Art. 136 – 141 der Weimarer Reichsverfassung verankert wurden, sind zu einem großen Teil Mausbachs Verdienst.

Wie den anderen geistlichen Mitgliedern der Nationalversammlung kam Mausbach eine bedeutende Rolle bei der Verteidigung der Weimarer Verfassung gegen Angriffe aus dem deutschen Katholizismus zu. Diese betrafen u. a. den nach heftigen Debatten formulierten Art. 1 („Die Staatsgewalt geht vom Volke aus.“), die angebliche Preisgabe katholischer und christlicher Prinzipien, das Fehlen einer „nominatio Dei“ und die Freiwilligkeit bei der Anwendung der religiösen Eidesformel. Unter den Kritikern, die sich in konservativen Zeitschriften, wie den „Historisch-Politischen Blättern“ (München), den „Petrus-Blättern“ (Trier), „Der Fels“ (Frankfurt/Main) und in der „Görres-Korrespondenz“ äußerten, befanden sich nicht wenige Geistliche, wie Heinrich Schroers, Augustin Graf von Galen, Franz Xaver Kiefl, Philipp Haeuser, Arnold J. Rosenberg und Carl Maria Kaufmann<sup>137</sup>. Mausbach, der den Abwehrkampf, vermutlich durch Carl Bachem angeregt, „mit dem großen Gewicht seines Namens in

<sup>132</sup> H. MOCKENHAUPT, Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns (= Beiträge zur Katholizismusforschung) (München u. a. 1977) 141 f.

<sup>133</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 337; W. WEBER, Joseph Mausbach (1861–1931), in: J. ARETZ u. a. (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbilder III (Mainz 1979) 149–161.

<sup>134</sup> WEBER (Anm. 133) 158.

<sup>135</sup> WEBER (Anm. 133) 159.

<sup>136</sup> Zitiert nach WEBER (Anm. 133) 160.

<sup>137</sup> MORSEY (Anm. 38) 238.

vorderster Linie<sup>138</sup> führte, fand die Unterstützung weiterer geistlicher Parlamentarier, wie Albert Lauscher und Georg Schreiber<sup>139</sup>, und anderer Theologen, wie Carl Walterbach und Peter Tischleder, sowie einer Reihe von Bischöfen, die trotz Vorbehalten gegenüber der neuen Staatsform wenigstens wie Kardinal Michael von Faulhaber die „entsagungsvolle Mitarbeit“ der Zentrumsabgeordneten an der Reichsverfassung und ihr „unvergeßliches Verdienst“ für die Kirche anerkannten<sup>140</sup>.

Von den geistlichen Politikern erreichte während der Weimarer Republik Heinrich Brauns<sup>141</sup> das höchste Staatsamt. Unter wechselnden Kanzlern und in unterschiedlichen Koalitionen leitete er von 1920 bis 1928 das Reichsarbeitsministerium und war der längste amtierende Minister dieses Ressorts, was ihm die Bezeichnung „Heinrich der Ewige“ oder „Heinrich der Wertbeständige“<sup>142</sup> einbrachte. Brauns, der als Direktor der „Abteilung für Organisation, Werbung, Kursus- und Konferenzarbeit“ des Volksvereins maßgeblichen Einfluss auf die sozialpolitische Schulung späterer christlicher Politiker, Parteifunktionäre und Gewerkschaftler ausgeübt hatte, setzte sich nach der Revolution von 1918/19 zusammen mit Adam Stegerwald vehement für die Schaffung einer überkonfessionellen, demokratischen und sozialen „Partei der Mitte“ ein. Diese hielt er insbesondere mit Rücksicht auf die instabilen Regierungsverhältnisse zur Konsolidierung der Republik für unabdingbar. Er verlieh dem Arbeitsministerium politisches Gewicht; er legte den Schwerpunkt seiner Tätigkeit auf den Ausbau des Arbeitsrechtes. Seine politische Grundlinie war der Interessenausgleich zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, zwischen Kapital und Arbeit im Sinne sozialer Gerechtigkeit. Dazu gehörten die Weiterentwicklung des gesetzlichen Schlichtungswesens (1923) und das Gesetz über die Einführung der Arbeitsgerichte (1926). Durch eine Reihe von Verordnungen wurde das gesamte Wohlfahrtswesen neu geordnet und wurden die freien Wohlfahrtsverbände gleichberechtigt neben die öffentlichen Fürsorgebehörden gestellt. Als bedeutendstes Ergebnis seiner Ministertätigkeit gilt das 1927 verabschiedete Gesetz über Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung. Demgegenüber gelang es Brauns nicht, seinen Entwurf eines umfassenden Arbeiterschutzes durchzusetzen, das alle bisherigen gesetzlichen Regelungen zusammenfassen und verbessern sollte. Dennoch machte der Arbeiterschutz mit den Gesetzen über Wochenhilfe und Wochenfürsorge (1922), dem Heimarbeiterlohngesetz (1923) und dem Arbeitszeitnotgesetz (1927) beachtliche Fortschritte. Zu Brauns Verdiensten gehörte auch die Tatsache, dass er das seit dem Kaiserreich entwickelte Sozialversicherungssystem durch die Zeit der Inflation brachte und es danach weiter ausbaute. Brauns, der sich auch bei seinen politischen Gegnern Anerken-

<sup>138</sup> MORSEY (Anm. 38) 239.

<sup>139</sup> HAUNFELDER (Anm. 65) 356 f.; R. MORSEY, Georg Schreiber (1882–1963), in: DERS. (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern II (Mainz 1975) 177–185.

<sup>140</sup> MORSEY (Anm. 38) 239 Anm. 17.

<sup>141</sup> H. MOCKENHAUPT, Heinrich Brauns (1868–1939), in: MORSEY (Anm. 76) 148–159; MOCKENHAUPT (Anm. 132); HAUNFELDER (Anm. 65) 299 f.

<sup>142</sup> MOCKENHAUPT (Anm. 141) 148.

nung verschaffte, schied mit Beginn der Großen Koalition unter Reichskanzler Hermann Müller infolge des Parteienproporz aus dem Kabinett aus. Auch in den folgenden Jahren hatte er noch eine Reihe politischer Ämter inne. So wurde er 1928 in den Sozialpolitischen Ausschuss des Reichstages berufen und zwei Jahre später dessen Vorsitzender. Von 1929 bis 1931 leitete er die deutsche Delegation bei der Internationalen Arbeiterkonferenz und wurde hier als erster Deutscher zum Präsidenten gewählt.

Mit der Wahl Ludwig Kaas<sup>143</sup> gelangte 1928 zum ersten Mal in der Geschichte des Zentrums ein Geistlicher als Vorsitzender in das höchste Parteiamt. Diese Wahl erfolgte auf dem „Höhepunkt innerparteilicher Spannungen“ und war ein Zeichen dafür, dass man „nur einem Geistlichen die erforderliche Kraft des Ausgleichs und der Integration“ zutraute<sup>144</sup>. Kaas wurde 1919 in die Weimarer Nationalversammlung gewählt und gehörte als Zentrumsabgeordneter dem Reichstag bis 1933 an. Bei den Verfassungsberatungen galt er als Kirchenrechtler für die Partei in allen Fragen, die die Stellung von Kirche und Religion in der jungen Republik betrafen, als unentbehrlich. Der neuen politischen Ordnung stand er ohne größere Vorbehalte gegenüber und trug dazu bei, dass im katholischen Bevölkerungsteil das Bewusstsein von den verfassungsrechtlichen Chancen für die Kirchenfreiheit wuchs. In den folgenden Jahren fiel Kaas, der 1921 in den Preussischen Staatsrat berufen wurde, die Rolle des außenpolitischen Sprechers des Zentrums zu. Er trat insbesondere für die Belange des besetzten Rheinlandes ein und ging auf Distanz zum Kurs von Außenminister Gustav Stresemann gegenüber Frankreich. Seit 1920 betätigte sich Kaas, der 1921 zum Päpstlichen Hausprälaten und 1929 zum Apostolischen Protonotar ernannt wurde, als kanonistischer Berater von Nuntius Eugenio Pacelli, zu dem er ein enges Vertrauensverhältnis entwickelte. Dies brachte ihn in eine Position, die ihn über die anderen Zentrumsprälaten erhob. In seinem Bestreben, einen Ausgleich der Interessen von Staat und Kirche zu erreichen, war Kaas ein vehementer Verfechter der kurialen Konkordatspolitik, die ein wesentlicher Bestandteil von Pacellis Wirken in Deutschland war.

Den Höhepunkt seiner politischen Laufbahn erreichte Kaas mit seiner Wahl zum Vorsitzenden der Zentrumspartei am 8. Dezember 1928, nachdem Wilhelm Marx nicht zuletzt aus Gesundheitsgründen und körperlicher Erschöpfung dieses Amt niedergelegt hatte. Im Gespräch als Nachfolger für Marx waren Josef Joos, der Schriftleiter der „Westdeutschen Arbeiterzeitung“ und Vorsitzender des „Reichsverbandes katholischer Arbeiter- und Arbeiterinnenverbände“, der dem republikanischen Parteiflügel unter dem ehemaligen Reichskanzler Joseph Wirth angehörte und sich auf die katholischen Arbeitervereine stützen konnte, sowie Adam Stegerwald, der als Vorsitzender des DGB und des Gesamtverbandes der Christlichen Gewerkschaften bei diesen und auch bei der Mehrheit der

<sup>143</sup> G. MAY, Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. 3 Bde (Amsterdam 1981/1982); R. MORSEY, Ludwig Kaas (1881–1952), in: DERS. (Anm. 76) 263–273; HAUNFELDER (Anm. 65) 326 f.

<sup>144</sup> MORSEY (Anm. 143) 266.

Reichstagsfraktion Rückhalt fand. Er traf jedoch auf Vorbehalte bei Beamten, Wirtschaftskreisen und dem Vereinskatholizismus<sup>145</sup>. Als weitere Kandidaten wurden die Geistlichen Brauns, Schofer, Ulitzka und Kaas mit der Begründung genannt, dass sie „außerhalb der Wirtschafts- und Standeskämpfe“<sup>146</sup> stünden. Kaas' Wahlsieg resultierte nicht zuletzt aus der Tatsache, dass Schofer erkrankt war und Brauns wie Joos und Stegerwald zu sehr mit einer Interessengruppe identifiziert wurden, während man Kaas keiner sozialen Gruppe zuordnen konnte. In der „ersten und letzten echten Wahl eines Vorsitzenden der Zentrumspartei“ erhielt Kaas bereits im ersten Wahlgang die absolute Mehrheit<sup>147</sup>.

Kaas hatte bislang kein ausgeprägtes politisches Profil gezeigt und sich kaum an der eigentlichen Parteiarbeit beteiligt. Erst seit 1925 gehörte er dem Parteivorstand an, war jedoch nicht Mitglied im Vorstand der Reichstagsfraktion, dem wichtigsten politischen Führungsgremium des Zentrums. Er hatte das Amt des Parteivorsitzenden nicht angestrebt und war in den folgenden Jahren wiederholt zum Rücktritt bereit. Es stellte sich bald heraus, dass er der politischen Führungsaufgabe nicht gewachsen war. Ihm fehlten der Wille und die Kraft, das Amt mit Entschiedenheit und Zielstrebigkeit auszuüben. Zwar bemühte er sich um Versöhnung und Verständigung innerhalb des Zentrums; es gingen von ihm jedoch keine Initiativen zur Reform der Parteiorganisation aus, und er war nicht in der Lage, die Arbeit der Reichstags- und der Landtagsfraktionen zu koordinieren. Körperliche Beschwerden als Folgen eines Magenleidens führten zu wochenlanger Abwesenheit von Berlin. Hinzu kamen seine häufigen Aufenthalte in Rom, wo er den Kontakt zu dem zum Kardinalstaatssekretär berufenen Pacelli aufrechtzuerhalten versuchte. Seine Abwesenheit führte dazu, dass die Parteiarbeit immer mehr von seinem Stellvertreter Joos erledigt wurde, während Heinrich Brüning, dessen Aufstieg Kaas gefördert hatte, nach seiner Ernennung zum Reichskanzler eine wichtige emotionale und politische Identifikationsfunktion in der Partei zufiel. Eine Ablösung Kaas' erschien vor dem Aufstieg des Radikalismus als problematisch, weil sie die Führungsfrage aufgerollt und erneut Debatten über die Ziele und das Selbstverständnis der Partei hervorgerufen hätte.

Kaas verkannte den totalitären Charakter der Hitler-Bewegung. Im Sommer 1932 versuchte er, die Regierung des ehemaligen Zentrumspolitikers Franz von Papen zu stürzen und im Rahmen eines Zähmungskonzeptes die NSDAP durch eine Regierungsbeteiligung in die politische Verantwortung zu bringen<sup>148</sup>. Dies scheiterte an den ausgreifenden politischen Forderungen Adolf Hitlers. Bei der Diskussion um das Ermächtigungsgesetz gelang es Kaas, den Widerstand der Parteiminderheit um Brüning zu überwinden<sup>149</sup>. Er gründete seine Zustimmung

<sup>145</sup> K. RUPPERT, *Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923–1930* (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 96) (Düsseldorf 1992) 329–357; MORSEY (Anm. 121) 30–33.

<sup>146</sup> RUPPERT (Anm. 145) 340.

<sup>147</sup> RUPPERT (Anm. 145) 342f.

<sup>148</sup> MORSEY (Anm. 121) 45–64.

<sup>149</sup> MORSEY (Anm. 121) 115–151.

auf Zusicherungen Hitlers hinsichtlich der staatskirchenrechtlichen Situation und der Integrität von Verfassungsorganen. Kaas wollte mithilfe der Billigung des Ermächtigungsgesetzes eine Isolierung des katholischen Bevölkerungsteils verhindern und für das Zentrum einen begrenzten Einfluss zurückgewinnen. Seine Reise nach Rom im April 1933, von der er nicht mehr zurückkommen sollte, wurde von Parteimitgliedern als Flucht vor der Verantwortung gewertet und erschien als eine logische Konsequenz seines Scheiterns als Parteivorsitzender. Sein Nachfolger im Parteivorsitz wurde Brüning, der im Juli 1933 die Auflösung des Zentrums vollzog.

In Rom wirkte Kaas als inoffizieller Unterhändler Pacellis und von Papens an der Ausarbeitung des Reichskonkordates mit. Er war davon überzeugt, dass er auf diese Weise mehr für den Katholizismus in Deutschland bewirken könne als an der Spitze der Zentrumsparlei. Besondere Aufmerksamkeit wandte er der Formulierung des Entpolitisierungsartikels des Konkordatsentwurfes zu, der Geistlichen eine politische Betätigung untersagte; Kass versuchte diese Bestimmung zu entschärfen und lediglich auf einen Teil der Geistlichen zu beschränken<sup>150</sup>. Die Reichsregierung und insbesondere Hitler erhofften sich von einem strikten Betätigungsverbot des Klerus eine erhebliche Schwächung der Zentrumsparlei und betrachteten den Artikel als „conditio sine qua non der Regierungsforderungen“<sup>151</sup>. Dabei konnte die Regierung mit einem gewissen Entgegenkommen der Kurie rechnen. Unter Papst Benedikt XV.<sup>152</sup> hatte sich die Tendenz verstärkt, die Pius XI. fortführte, Priester von der Parteipolitik zu trennen. Diese Überlegungen waren grundsätzlicher Natur und resultierten vornehmlich aus pastoralen Erwägungen. Man befürchtete, dass vor allem Pfarrgeistliche durch parteipolitisches Engagement politisch andersdenkende Gemeindemitglieder verletzen und dadurch die Seelsorgearbeit erschweren könnten. Eine Einschränkung der parteipolitischen Betätigung des Klerus sah das Kirchliche Gesetzbuch von 1917 vor; nach Art. 139 durften Geistliche ein politisches Mandat nur nach vorgängiger bischöflicher bzw. päpstlicher Zustimmung annehmen. Die Lösung des Klerus aus parteipolitischen Bindungen war somit „ein grundsätzliches vatikanisches Desiderat“<sup>153</sup>. Eine Entpolitisierungsklausel enthielten die Konkordate mit der Tschechoslowakei (1925), Italien (1929) und Österreich (1933). Nach Art. 32 des Reichskonkordates vom 20. Juli 1933 sagte der Hl. Stuhl zu, Bestimmungen zu erlassen, „die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschließen“<sup>154</sup>. Der Entpolitisierungsartikel führte nicht die Auflösung des Zentrums herbei, die zum Zeitpunkt des Konkordatsabschlusses

<sup>150</sup> L. VOLK, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 5) (Mainz 1972) 124–134.

<sup>151</sup> VOLK (Anm. 150) 124.

<sup>152</sup> Zuletzt H.-G. ASCHOFF, Benedikt XV. (1914–1922). Profil eines Pontifikats, in: HJ 127 (2007) 295–329.

<sup>153</sup> VOLK (Anm. 150) 126.

<sup>154</sup> Text des Reichskonkordates in: VOLK (Anm. 150) 234–244, hier 241.

bereits vollzogen war. Er wirkte sich während des Kirchenkampfes im Dritten Reich insofern vorteilhaft für die Kirche aus, als Priester nicht für die nationalsozialistische Propaganda verpflichtet werden konnten. Ausführungsvorschriften zu Art. 32 des Reichskonkordates sind vom Hl. Stuhl nie erlassen worden<sup>155</sup>.

Der Entpolitisierungsartikel des Reichskonkordates, die Option der katholischen Bevölkerung für unterschiedliche demokratische Parteien und die Gründung der CDU und CSU als überkonfessionelle christliche Parteien, die ihren Aufstieg nicht zuletzt der Entscheidung der Mehrheit des westdeutschen Episkopates zu ihren Gunsten und gegen das wiedererstandene Zentrum zu verdanken hatten, trugen dazu bei, dass Priester in der Bundesrepublik Deutschland nicht in dem gleichen Maß für eine Partei hervortraten, wie dies vor 1933 der Fall gewesen war<sup>156</sup>. In der unmittelbaren Nachkriegszeit fungierten Geistliche als Vertrauenspersonen der Alliierten für den politischen Neubeginn und waren an der Gründung von Parteien, insbesondere der CDU und CSU unmittelbar beteiligt. Der spätere Freiburger Generalvikar Föhr gehörte zu den Gründern der Badischen Christlichen Volkspartei und 1950 eines Zentrums, musste diesen Versuch aber wegen eines eskalierenden Streites mit Erzbischof Conrad Gröber aufgeben. Vereinzelt besetzten Priester herausragende Parteipositionen. Dazu zählten der Mitbegründer der CSU, Prälat Georg Meixner<sup>157</sup>, der von 1951 bis 1958 Vorsitzender der Landtagsfraktion war, und der Freiburger Caritasdirektor Franz Hermann, der von 1953 bis 1960 die CDU-Fraktion im Stuttgarter Landtag leitete. Konrad Wittmann war der einzige katholische Priester, der dem Bundestag angehörte, wo er während der ersten Legislaturperiode Mitglied einer Wählergemeinschaft war, dann zur Deutschen Partei (DP) und schließlich zur CSU wechselte, aber nicht weiter hervortrat. Politisches Wirken von Geistlichen verlagerte sich in der Bundesrepublik auf kirchliche Einrichtungen, wie den Katholischen Büros, die sich als Kontaktstellen zur Bundesregierung oder zu den Landesregierungen verstanden, oder auf die beratende Tätigkeit vor allem auf sozialpolitischem Gebiet.

Auch im Wiedervereinigungsprozess nach 1989 spielten katholische Geistliche im Vergleich zu evangelischen Pastoren eine untergeordnete Rolle. Dies war einmal das Ergebnis der extremen Diasporasituation der Katholischen Kirche in der ehemaligen DDR, aber auch Ausdruck der parteipolitischen Reserviertheit des katholischen Klerus nach dem Zweiten Weltkrieg.

<sup>155</sup> VOLK (Anm. 150) 241 Anm. 2.

<sup>156</sup> GATZ (Anm. 1) 396–398.

<sup>157</sup> T. BAUER, Meixner, Georg, in: BECKER (Anm. 62) 325 f.

# Priester und Jugendbewegung

Von ERWIN GATZ

Eine katholische Jugendbewegung gab es in der Zeit zwischen beiden Weltkriegen als ein typisch städtisches Phänomen. Einer ihrer Schwerpunkte lag im rheinisch-westfälischen Raum. Um ihre Eigenart deutlich zu machen, sei zunächst ein Blick auf die kirchlichen Bemühungen um die Jugend in der sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wandelnden städtischen Gesellschaft geworfen.

Solange die Schulen kirchlich geprägt waren, die kirchliche Sozialisierung mittragen und die große Masse der Gesellschaft in konfessionell geschlossenen Räumen lebte, bedurfte es über die von der Schule getragene Erziehung hinaus keiner speziellen Jugendseelsorge<sup>1</sup>. In den Städten spielten allerdings die auf die Zeit der Jesuiten zurückgehenden bzw. seit der Mitte des 19. Jahrhunderts neu gegründeten Marianischen Kongregationen eine Rolle. Sie hatten primär religiöse Anliegen.

Den ersten Versuch einer speziellen Zuwendung zur jungen Generation unternahm Adolf Kolping, der angesichts der schnell anwachsenden städtischen Bevölkerung (Köln 1850: 100.000, 1900: 373.000 Einwohner), in denen die traditionelle Pfarrseelsorge für die kirchliche Sozialisation und die christliche Erziehung nicht mehr ausreichte, seit 1846 mit seinen Gesellenvereinen einen neuen Weg beschritt. Die Vereine sollten die jungen Handwerker und später auch Arbeiter in familienartigen Zusammenschlüssen erfassen und beruflich qualifizieren. Ein Pfarrseelsorger war jeweils ihr geistlicher Präses und „Vater der Familie“. Er verantwortete zusammen mit dem aus den Mitgliedern gewählten Vorstand in enger Anbindung an die Pfarrei das Vereinsleben. Die Gesellenvereine waren Teil des deutschen Vereinskatholizismus, aber nicht der Jugendbewegung, auch nicht deren Vorläufer.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts traten vor allem in den Städten im Zuge des Übergangs zur modernen Industriegesellschaft neben das ältere, durch Handwerk und Handel geprägte Bürgertum die Industriearbeiterschaft und ein neuer Typ Bürgertum, dessen Mitglieder als kaufmännische und technische Angestellte, als Beamte oder in akademischen Berufen zum „Mittelstand“ gehörten<sup>2</sup>. In dieser rapide wachsenden städtischen Gesellschaft bildeten sich neue Formen kirchlicher Jugendpflege heraus, die im Laufe der Zeit Elemente der Jugendbewegung übernahmen und schließlich zur katholischen Jugendbewegung wurden. Neben den bereits erwähnten Kongregationen, die z. B. im Bistum Münster vor dem Weltkrieg in 75 Prozent aller Pfarreien vertreten waren, öffneten sich

<sup>1</sup> Zum Ganzen: E. GATZ, Religiöse Unterweisung, Jugendseelsorge, Jugendarbeit, in: E. Gatz (Hg.), Laien in der Kirche (Freiburg i. Br. 2008) 443–482.

<sup>2</sup> L. GALL, Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert. Ein Problemaufriß, in: DERS. (Hg.), Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert (München 1990) 1–18.

nach der Beilegung des Kulturkampfes in den Städten und Industriegemeinden im Zuge des allgemeinen Aufbruchs des Vereinskatholizismus viele beruflich orientierte Standesvereine auch für Jugendliche. Damals wurde die Jugend als eigene Lebensphase zwischen Kindheit und Erwachsenenleben erkannt. So entstand, und zwar wie die Kongregationen und Gesellenvereine in enger Anbindung an die Pfarreien, eine Vielzahl von Jugendvereinen. 1893 gründete der Kölner Priester Josef Dammer zusammen mit dem wie er selbst beim Volksverein in Mönchengladbach tätigen Franz Hitze einen Diözesanverband der im Erzbistum Köln bestehenden Jugend- und Jungmännervereine<sup>3</sup>. 1895 folgten ein Zusammenschluss der geistlichen Leiter („Präsides“) und 1914 die Gründung des „Zentralverbandes der katholischen Jünglingsvereine Deutschlands“. Auch dabei handelte es sich noch nicht um eine Vorform der Jugendbewegung. Die Vereine wurden vielmehr von Erwachsenen für Jugendliche gegründet und von Erwachsenen geleitet, die durch aus dem Kreis der Jugendlichen gewählte Vorstände unterstützt wurden. Die Präsenz der Jugendseelsorger, konfessionelle Geschlossenheit und die Teilnahme am Gottesdienst spielten eine zentrale Rolle. Der Verband war wie alle wichtigen Vereinsgründungen der deutschen Katholiken nicht auf Anregung der Bischöfe entstanden, erhielt aber 1896 deren Billigung. Der später so genannte Jungmännerverband besaß seinen Schwerpunkt im industrialisierten Westdeutschland und breitete sich von dort über ganz Deutschland aus. 1910 gab es 1897 Jugendvereine mit 194.000 Mitgliedern, davon 130.000 in Westdeutschland. Bis 1907 war Dammer, obwohl mittlerweile Pfarrer, ehrenamtlicher Generalpräses. In diesem Jahr erhielt er mit Carl Mosterts<sup>4</sup> einen Generalsekretär als ersten hauptamtlichen Mitarbeiter des Verbandes. Aus der von Mosterts in Düsseldorf eingerichteten Geschäftsstelle ging später das Jugendhaus hervor. Parallel zu den männlichen kam es auch zur Gründung weiblicher Jugendgruppen. 1915 erfolgte die Gründung des Gesamtverbandes der katholischen Jungfrauenvereine mit Sitz in Bochum. In der Führung aller genannten Vereine spielten Pfarrseelsorger, vor allem Kapläne, eine maßgebende Rolle.

Während die aus den Kongregationen weiterentwickelte Gestalt von Jugendseelsorge und -pflege unter geistlicher Führung sich konsolidierte und anwuchs, entstand seit der Wende zum 20. Jahrhundert eine neue Form von Jugendkultur, die sogenannte Jugendbewegung<sup>5</sup>. Als Gründungszelle gilt ein von Schülern aus dem Berliner Bürgertum 1896 ins Leben gerufener Wanderbund, der sich angesichts der zunehmenden Industrialisierung und Großstadtkritik in Auseinander-

<sup>3</sup> A. BRECHER, Dr. theol. Josef Drammer 1851–1929. Pfarrer von St. Peter in Aachen. Begründer und erster Generalpräses des katholischen Jungmännerverbandes, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 94/95 (1987/88) 341–424.

<sup>4</sup> Carl Mosterts (1874–1926), 1900 Priester. – J. MOSMANN, Mosterts, in: StL 3 (5. Aufl. 1929) 1430f.

<sup>5</sup> W. KINDT, Dokumentation der Jugendbewegung. Bd. II: Die Wandervogelzeit. Quellen-schriften zur deutschen Jugendbewegung 1896 bis 1919 (Düsseldorf 1968). – S. WEISSLER, Fokus Wandervogel. Der Wandervogel in seinen Beziehungen zu den Reformbewegungen vor dem ersten Weltkrieg (Marburg 2001).



setzung mit der damaligen Erwachsenenwelt der freien Natur zuwandte und sich 1901 den Namen Wandervogel gab. Zu einer festgefügtten, übergreifenden Organisation kam es freilich nicht. Es blieb stattdessen bei einer Bewegung aus vielen Einzelgruppen. Auf dem Freideutschen Jugendtag, dessen Teilnehmer 1913 auf dem Hohen Meißner bei Kassel erklärten, sie wollten ihr Leben „nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung und mit innerer Wahrhaftigkeit“ führen, war der Wandervogel aber nicht anwesend.

Als erste katholische Gruppierung der Jugendbewegung gilt der Quickborn<sup>6</sup>. An seinem Anfang standen zwei Priester, nämlich der Präfekt am Bischöflichen Konvikt in Neisse Dr. Bernhard Strehler und der am Neisser Gymnasium tätige Religionslehrer Klemens Neumann. 1909 gründete Strehler im Konvikt einen abstinenten Schülerzirkel, der sich gegen den Alkoholmissbrauch wandte, der in Schlesien ein bedrängendes Problem bildete. Nach den 1910 vom Provinzial-Schulkollegium genehmigten Vereinsstatuten leitete ein von den Gymnasiasten gewählter Vorstand den Zirkel unter dem Protektorat eines Oberlehrers des Gymnasiums. Die Vereinigung sollte auf der Grundlage von Einfachheit in Einklang mit der Natur eine neue „Geselligkeitskultur“ entwickeln. Wie beim Wandervogel spielten Ausflüge und Wanderungen eine große Rolle. Ebenso wichtig waren das Führertum sowie die Vorbereitung und Fortbildung der Mitarbeiter. Hubert Jedin, der dies als Konviktorist miterlebte, schreibt darüber<sup>7</sup>: „Strehler hatte, vom ‚Wandervogel‘ angeregt, den Zusammenschluss von Wandergruppen gefördert, die an den Sonntagnachmittagen und an schulfreien Tagen Wanderungen in die Umgebung unternahmen, bis zum Steinberg im Süden auf Ziegenhals zu. Das Schönste daran war das Abkochen, weniger schön dünkten mich die Spiele, die sich in der Regel anschlossen. Die Führer wurden gewählt, nicht bestimmt.“

1912 bildete sich am katholischen St. Matthias-Gymnasium in Breslau unter dem Protektorat des Religionslehrers Hermann Hoffmann ein weiterer abstinenten Schülerverein, der ebenfalls Wanderungen in sein Programm aufnahm. Strehler warb seitdem über Schlesien hinaus wie der im Kreuzbündnis engagierte Volksmissionar Elpidius Weiergans OFM (1873–1946) für die Abstinenz. 1913 gründete er eine Monatsschrift „zur Pflege der Nüchternheit für die katholische Jugend auf den höheren Schulen“, die zur Festigung der Bewegung beitrug. Auch fiel die Entscheidung für den Namen Quickborn, der auf Jugendfrische und Naturverbundenheit anspielte. 1917 wurde er von allen Gruppen übernommen. 1913 entstanden ferner die ersten Mädchengruppen. 1914 fand das erste Quickborntreffen statt und 1916 formulierte Strehler als Programm: „Die Jugend selbständig zu machen und sie damit zur Verantwortung zu erziehen.“ Bis Kriegsende stieg die Mitgliederzahl des Quickborn auf 7000. Für die außer

<sup>6</sup> Zum katholischen Zweig der Jugendbewegung ist nach wie vor maßgebend: F. HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung (München 1968), zu Quickborn ebd. 56–138. – M. WORBS, Quickborn und Heimgarten als ein kulturell-religiöses Ereignis in Oberschlesien (1909–1939) (Opole 1999).

<sup>7</sup> H. JEDIN, Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang hg. von K. REPGEN (Mainz 1984) 14.

in Schlesien mittlerweile vor allem in West- und Süddeutschland bestehenden Gruppen wurde 1917 in Rothenfels am Main ein Sekretariat errichtet. 1918 wurde Burg Rothenfels erworben, in franziskanischer Schlichtheit ausgebaut und 1919 dort der erste allgemeine Quickborntag abgehalten. Damit war der Übergang vom Abstinenzirkel zum katholischen Wandervogel vollzogen.

Quickborn wurde zwar von Laien geleitet, zugleich aber von Seelsorgern unter großem persönlichen Einsatz begleitet. Das waren in der Frühphase Bernhard Strehler, Klemens Neumann und Hermann Hoffmann. Das Leben des Bundes vollzog sich vor allem in Gruppen von kaum mehr als 15 Mitgliedern. Dabei war der Bund nicht fest gefügt, sondern es gab mancherlei Kontroversen, Abspaltungen und neue Zusammenschlüsse. Die kirchliche Anbindung stand allerdings außer jedem Zweifel. 1924 stellte die Bundesleitung fest: „Der Quickborn ist wesensgemäß katholische Jugendbewegung. Er steht als Bund auf dem Boden der wirklichen Kirche, bejaht ihre Autorität, und lebt aus ihrer Wahrheit, Gemeinschaft und Kraft.“

Quickborn strebte wie alle katholischen Bünde eine ganzheitlich-christliche Lebensgestaltung an, wurde aber von der freien Jugendbewegung und von den Kirchenbehörden zunächst abgelehnt bzw. skeptisch betrachtet, da sie den einen zu stark und den anderen zu wenig kirchlich gebunden waren.

Seit 1919 bildete Burg Rothenfels den zentralen Treffpunkt, in dem die Quickborner ihre Gemeinschaft erleben und „ganz Jugend sein“ durften<sup>8</sup>. Von dort nahmen sie Impulse für ihr Bundesleben mit, das aus wöchentlichen Gruppenstunden mit Musik, Gesang, Erzählung, Lesungen, Diskussion und Gebet sowie aus Zusammenkünften örtlicher Gruppen zu „Things“ und Konferenzen bestand. Auch Wandern, Sport und Laienspiel waren wichtig. Die Arbeit wurde von gewählten Jugendlichen und jungen Erwachsenen organisiert. Die Priester hielten sich dagegen zurück, soweit es nicht um religiöse Fragen ging. Seit 1920 löste Romano Guardini<sup>9</sup> Strehler und Neumann ab. Durch Werkwochen, Führerkreise und die von ihm gestalteten Gemeinschaftsgottesdienste wurde er zur prägenden Figur des Quickborn. Er baute Brücken zur allgemeinen Jugendbewegung, schärfte aber auch den Geist der Unterscheidung und führte die geistige Auseinandersetzung, wo es notwendig war. Seine Art, Gottesdienst zu feiern, fand Zustimmung und trug wesentlich zur Förderung der Liturgischen Bewegung bei. Dabei war die Entwicklung des Quickborn keineswegs problemlos, denn es gab wie in anderen Jugendbünden immer wieder Richtungskämpfe, vor allem um die Rolle Guardinis, dem man vorwarf, er mache die Burg zu einer Akademie und kapsele sich mit seinem „inneren Kreis“ ab. Die Auseinandersetzungen verliefen fair, führten aber zu Austritten. Quickborn vermittelte jedenfalls vielen jungen Menschen einen verinnerlichten Glauben, prägte freilich infolge seines Elitebewußtseins nur einen zahlenmäßig begrenzten Kreis, wobei es sich allerdings um Multiplikatoren handelte.

<sup>8</sup> A. STREHLER, Aus dem Leben und Werden Quickborns (Leipzig 1927) 26.

<sup>9</sup> Romano Guardini (1885–1968), Religionsphilosoph und einflussreicher geistlicher Schriftsteller. – H.-B. GERL, Romano Guardini 1885–1968 (Mainz <sup>2</sup>1987).

Der Paderborner Priester Augustinus Reineke hat über sein Leben mit Quickborn berichtet<sup>10</sup>: „Im Jahre 1922 kam ich zum Gymnasium nach Paderborn und wohnte im Knabenseminar. Dort lernte ich den Quickborn kennen und trat ihm bei. Mir imponierten Wanderkittel und kurze Hose, Volkstanz und neues Lied, vor allem auch der Pater Elpidius, der mit Sandalen an den bloßen Füßen mit uns ins Grüne zog und uns Abstinenz lehrte nicht nur von Alkohol und Nikotin, sondern von allem spießigen Leben um uns her. Da hörte ich zum ersten Mal von der Jugendbewegung, von einer Gestaltung des Lebens in eigener Bestimmung, eigener Verantwortung und innerer Wahrhaftigkeit. – ‚Waldheinis‘ nannte man uns und ‚Wiesenmimis‘ die Mädchen. Aber das machte uns nichts, und ‚Waldheini‘ war auf Jahre hin der Spotname für die damals ‚Alternativen‘ bei der Jugend.“

Im Gegensatz zum Quickborn war der Verband katholischer Jugend- und Jungmännervereine (KJMV) eine Massenorganisation. 90 % seiner Mitglieder kamen aus handwerklichen Berufen, denn er stand im Gegensatz zu den meisten Gruppen der Jugendbewegung und der Gesellenvereine grundsätzlich allen Berufsgruppen offen. Seine Entwicklung wurde während der Weimarer Republik wesentlich durch die Generalpräsidies Carl Mosterts und Ludwig Wolker<sup>11</sup> geprägt. Mosterts förderte die Abkehr von der herkömmlichen Jugendbetreuung und drängte auf Verinnerlichung, was wohl auch mit dem von Pius X. propagierten Priesterbild zusammenhing. Dies ging mit der Erneuerung des Erziehungsideals zu einer gesamtheitlich orientierten Pädagogik einher, die Anregungen der Jugendbewegung aufgriff. Folglich verlor der KJMV immer mehr seinen Fürsorgecharakter, nahm die jungen Menschen in ihrer Eigenart ernst und positionierte sich zwischen Jugendpflege und Jugendbewegung<sup>12</sup>. Auf der Generalversammlung des KJMV in Würzburg 1920 wurde die Selbstverwaltung durch Jugendliche eingeführt, die Stellung der Präsidies aber nicht angetastet. Die Spitzentagungen in Form von Präsidiesversammlungen wurden allerdings aufgegeben und die Generalversammlungen seitdem zu „Katholikentagen der männlichen Jugend“<sup>13</sup>. Diese Entwicklung wurde dadurch begünstigt, dass viele Kriegsteilnehmer mit Lebenserfahrung und Reife in die Vereine kamen. So entstand seit 1920 aus den herkömmlichen Jugendvereinen die Jungmännerbewegung. „Einer bloßen Kirchenzugehörigkeit stellte man nun das ‚Kirche sein‘ gegenüber.“<sup>14</sup> Daher spielten die bewusste Mitfeier des Gottesdienstes, religiöse Wochen, Einkehrtage, Exerzitien und Wallfahrten eine zentrale Rolle und an die Stelle der Erziehung durch den Präses trat die Erziehungsgemeinschaft der Mitglieder. Höhepunkt dieser Entwicklung war der

<sup>10</sup> A. REINEKE, Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Erinnerungen und Erlebnisse. Ereignisse und Dokumente (Paderborn 1987) 19f.

<sup>11</sup> Ludwig Wolker (1887–1955), Jugendseelsorger und Organisator katholischer Jugendverbandsarbeit. – B. KETTERN, Wolker, in: BBKL 14 (1998) 44–47.

<sup>12</sup> M. LECHNER, Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche (München <sup>5</sup>1996) 82.

<sup>13</sup> Ebd. 86f.

<sup>14</sup> Ebd. 89.

Verbandstag 1924 in Fulda, auf dem das „Fuldaer Bekenntnis“ formuliert wurde. Zentrale Gedanken waren „Jung sein“, „Katholisch sein“ und „Apostolisch sein“. Leben und Handeln sollten sich aus katholisch-christlicher Überzeugung vollziehen. Das Mehr an Verantwortung kam in dem Motto „überzeugte Bewährung statt ängstlicher Bewahrung“ zum Ausdruck<sup>15</sup>. Als Mosterts 1926 starb, trug der KJMV ein neues Gesicht.

Mit Mosterts Nachfolger Wolker kam ein dynamischer Stil in die Führung des KJMV. Wolker begründete den Gedanken des „katholischen Menschen“ theologisch und setzte ihn um. „Die Einführung des Christusbanners als Bundeszeichen, die Entstehung der Sturmchar als apostolische Elitegruppe, die Neuentdeckung des marianischen Gedankens, die Mitarbeit an der liturgischen Erneuerung in der Pfarrei ... [waren] die konsequente Entfaltung der Idee vom Aufbau des Reiches Gottes mitten in der Jugend, in den Pfarreien und im Volk.“<sup>16</sup>

In der Praxis trat seitdem an die Stelle der großen Versammlungen die Gruppenarbeit. Nach dem Generalsekretär des KJMV (1926–1937) Jakob Clemens war das „der einzige Weg zu einer in die Breite und zugleich in die Tiefe gehenden Jugendseelsorge“<sup>17</sup>. Voraussetzung war eine ausreichende Zahl qualifizierter Jungführer, auf deren Schulung großer Wert gelegt wurde<sup>18</sup>. Wolker wünschte die Eingliederung der Vereine in Pfarrei und Diözese gemäß dem Konzept der Katholischen Aktion. Das beinhaltete den Abschied vom Vereinskatholizismus alter Art. Die Entwicklung der Ära Wolker wurde auf dem Trierer „Reichstag“ 1931 in eine feste Form gegossen<sup>19</sup>. Dabei spielte die Bezeichnung „Reichstag“ auf das Gottes- und Jugendreich an. Zugleich wurde die Position der Laien noch einmal gestärkt, der Reichsobmann dem Generalpräses gleichgestellt und die Selbstführung der Jugend betont. Außerdem wurden die Gliederung des Verbandes in Jungschar (10–14 Jahre), Jungenschaft (14–18) und Jungmannschaft (über 18) sowie der offizielle Name „Katholischer Jungmännerverband Deutschlands“ festgelegt. Der „Reichstag“ bekannte sich ausdrücklich zur demokratischen Verfassung Deutschlands. 1929 zählte der Verband 387.000 Mitglieder. 1931 gliederte sich ihm die 1928 gegründete Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg an.

Walter Adolph (1911–1975) erlebte um 1928 als Kaplan in Berlin diese neue Art von Jungarbeit<sup>20</sup>: „Die Vorkriegsvereine unter dem Banner des heiligen

<sup>15</sup> CHR. KÖSTERS, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945* (Paderborn 1995) 192.

<sup>16</sup> LECHNER (Anm. 12) 94.

<sup>17</sup> J. CLEMENS, in: *Jugendführung. Zeitschrift für Jugendpflege und Jugendbildung* 15 (1928) 288.

<sup>18</sup> Dem diente u. a. die Zeitschrift „Jugendführung“, später „Jungführer“, mit Vorschlägen für Gruppenstunden und Monatsversammlungen.

<sup>19</sup> J. CLEMENS (Hg.), *Ruf von Trier. Bericht über die VI. Reichstagung des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands 1931 zu Trier* (Düsseldorf 1931).

<sup>20</sup> W. ADOLPH, *Erinnerungen 1922–1933*, in: *Wichmann-Jahrbuch* 24/29 (Berlin 1970/75) 34–85, hier 72.

Aloysius verschwanden. Stattdessen formten Elemente der Jugendbewegung den Aufbau der katholischen Verbandsarbeit. Die Kapläne saßen zusammen und berieten sich die Köpfe heiß, welche Farbe das Fahrtenhemd erhalten sollte. Sie entschlossen sich für Silbergrau. Schulterriemen und Ledergurt, Wimpel und Banner, all das spielte eine große Rolle. Von der Düsseldorfer Zentrale aus wurde die Jugendarbeit organisiert und pädagogisch gelenkt. Die Kapläne und die Jungen arbeiteten begeistert mit. Erst Jahre später, als die Nacht der Diktatur Deutschland verdunkelte, wurden die Früchte der katholischen Jugendbewegung nach dem Ersten Weltkrieg sichtbar. Die Partei und die Hitlerjugend hatten einen jahrelangen harten und zähen Kampf unter Einsatz der Geheimen Staatspolizei gegen ‚die Restbestände des politischen Katholizismus‘ bei der Jugend zu führen.“

Eine Sonderentwicklung vollzog sich für Gymnasiasten. Seit dem Jesuitengesetz von 1872 war ihnen im Deutschen Reich der Zusammenschluss verboten, Religionsunterricht und Schulseelsorge waren dagegen unangetastet. Nach dem Fall des Jesuitengesetzes 1917 ergaben sich angesichts des politischen Umbruchs von 1918 und der Gefährdung der Religionsunterrichts neue Möglichkeiten. Die Kriterien der Kongregationen wie auch des Quickborn erschienen als zu anspruchsvoll für größere Schülerkreise. Daher erfolgte auf Drängen des Kölner Erzbischofs Kardinal Felix von Hartmann 1919 in Köln, aber für ganz Deutschland bestimmt, die Gründung des Bundes Neudeutschland (ND)<sup>21</sup>. Dessen Vorsitzender wurde der Kölner Religionslehrer Jakob Schumacher, Generalsekretär der Jesuit Ludwig Esch<sup>22</sup>, der dem Bund in den folgenden Jahren sein Gepräge gab. Leiter der einzelnen Zirkel sollten geistliche Studienräte sein. Esch wollte die künftigen Akademiker möglichst früh kirchlich binden. Daher warfen ihm die nichtkatholischen Jugendverbände und -bünde konfessionelle Segmentierung vor. Ende 1919 zählte der ND bereits 10.000 Mitglieder, obwohl er nicht bei allen Religionslehrern auf Zustimmung stieß. Die Satzung von 1919 ließ den Ortsgruppen großen Spielraum, damit sie neben den Bündnen der Jugendbewegung bestehen konnten. In religiös-sittlichen Fragen galt allerdings die Führungskompetenz der Religionslehrer. 1926 entstand nach dem Vorbild von ND der Mädchenbund Heliand für die weibliche studierende Jugend.

1923–26 gab sich der ND in den „Hirschbergprogrammen“ ein Konzept für eine „neue Lebensgestaltung in Christus“. Sie sollte sich als „gesunde Jugendbewegung“ und „innerlich echtes Katholischsein“ verwirklichen. Zentraler Gedanke war der alte scholastische Satz: „Die Gnade setzt die Natur voraus.“ Nicht alle Mitglieder nahmen die neue bündische Entwicklung freilich hin. Daher sank die Mitgliederzahl von 1923: 25.000 auf 1924: 10.000, um bis 1931 wieder auf 21.000 anzusteigen. Die Ausgetretenen wechselten z. T. zu anderen katholischen Bündnen. Der ND kannte wöchentliche Gruppenstunden und Meßfeiern und betonte mehr die Christus- als die Marienfrömmigkeit. Seine Mit-

<sup>21</sup> R. EILERS, *Konfession und Lebenswelt. 75 Jahre Bund Neudeutschland* (Mainz 1998).

<sup>22</sup> Ludwig Esch (1883–1956), 1883 Jesuit, 1919 Mitbegründer und später Leiter des Bundes Neudeutschland, den er maßgebend prägte.

glieder kamen vorwiegend aus dem mittelständischen Milieu der Großstädte, wobei die Nähe zu den Seelsorgern seit dem Ende der 20er Jahre zu einem deutlichen Anstieg der Priesterberufe führte. Die Einordnung in das Konzept der Katholischen Aktion empfand man beim ND als problemlos, obwohl der Bund sich nicht an die Pfarreien anlehnte. Die Schüler sollten mit dem Abitur aus dem ND ausscheiden und in katholische Korporationen eintreten. Viele wollten das jedoch nicht. So kam es 1926 zur Gründung des ND-Älterenbundes, dem etwa ein Drittel der Mitglieder beitrug. Bis 1934 gingen 250 Priester und 750 Theologiestudierende aus ihm hervor<sup>23</sup>. Während der ND sich bei seiner Gründung auf parteipolitische Abstinenz festgelegt hatte, trat seit der Weltwirtschaftskrise ein Wandel ein. Seitdem unterstützte er das Zentrum und Reichskanzler Heinrich Brüning.

Der bereits zitierte Augustinus Reineke, der als Schüler dem Quickborn angehört hatte, schreibt in seinen Erinnerungen über ND<sup>24</sup>: „Zu Anfang des Theologiestudiums in Paderborn (1928) trafen wir sehr bald Bundesbrüder aus anderen Neudeutschen Gruppen. Von den 80 Kommilitonen im 1. Semester gehörten etwa zehn dem ND an ...

Die persönliche Bindung war fest, die Gruppenarbeit intensiv. Biblische und liturgische Arbeit standen im Vordergrund, aber auch die soziale Frage beschäftigte und verpflichtete uns stark.

Unsere Zeitung war die Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV)<sup>25</sup>, deren Mitherausgeber, Walter Dirks<sup>26</sup>, wenige Jahre vorher Student in Paderborn gewesen war. In den Semesterferien waren Fahrten und Werkwochen für uns selbstverständlich, auch Besuche und kurzes Verweilen in Benediktinerklöstern, vor allem in Maria Laach und Gerleve. Da nahmen wir teil an Feiern der Liturgie, die über das, was wir im Konvikt als ‚missa recitata‘ praktizierten oder was Pius Parsch<sup>27</sup> anregte, doch ein gut Stück hinausging. Aber wir wußten auch daß das, was wir in den Klöstern erlebten, eben Klosterliturgie war und so nicht Gemeindeliturgie sein konnte ...

Ohne unseren Professoren an der Akademie ... zu nahe treten zu wollen – wir hatten großartige Lehrer! –, bekenne ich freimütig: die besondere priesterliche Prägung und pastorale Ausrichtung haben wir im Neudeutschen Ältererbund bekommen, sowohl durch viele persönliche Begegnungen in der von Richard Egenter<sup>28</sup> geleiteten Reichstheologenschaft des Bundes wie auch durch das Schrifttum, vor allem durch die ‚Werkblätter‘, deren Schriftleitung von 1935 an

<sup>23</sup> HENRICH (Anm. 6) 211.

<sup>24</sup> REINEKE (Anm. 10) 24 ff.

<sup>25</sup> Die seit 1923 erscheinende Rhein-Mainische Volkszeitung war von modernem Zuschnitt.

<sup>26</sup> Walter Dirks (1901–1991), Publizist und Schriftsteller, Vertreter eines Sozialismus aus christlicher Verantwortung. – B. KETTERN, Dirks, in: BBKL 18 (2001) 360–367.

<sup>27</sup> Pius Parsch (1884–1954), Augustiner-Chorherr in Klosterneuburg, Exponent der Liturgischen Bewegung.

<sup>28</sup> Richard Egenter (1902–1981), seit 1932 Prof. der Moraltheologie in Passau, Braunsberg, München. Führend im Bund Neudeutschland.

Josef Gülden<sup>29</sup> hatte. Wie die ‚Johannesbriefe‘ sind mir auch die ‚Werkblätter‘ unvergeßlich, die, reformfreudig auf allen Gebieten, viel junges Leben zeugten.“

Zu Beginn der 20er Jahre war die weibliche Jugendarbeit dagegen noch von traditionellem Zuschnitt und vom Wunsch nach Bewahrung geprägt<sup>30</sup>. Später trat die Vorbereitung auf Ehe und Familie in den Vordergrund. Zu einem Wandel führten erst das Beispiel und die Zusammenarbeit mit den männlichen Jugendvereinen. Die meisten Mitglieder zählten jene Gruppen, die Katholischen Jungfrauenvereinen (KJFV) angehörten. Sie waren nach dem Vorbild der Kongregationen aufgebaut. An ihrer Spitze stand ein vom Bischof ernannter geistlicher Präses, der von einer Präfektin, später Vorsteherin unterstützt wurde. Im Zentrum standen religiöse und gesellige wöchentliche Treffen. Dabei traten aktuelle Themen immer mehr in den Mittelpunkt. Generalpräses Hermann Klens<sup>31</sup> drängte auf eine eigenverantwortliche Arbeit der Mädchen und jungen Frauen mit stark apostolischer und staatsbürgerlicher Zielsetzung. Neben den priesterlichen Leiter traten mit der Zeit Laienführerinnen, die durch ihre berufliche Tätigkeit, meist in Schule oder Sozialarbeit, und durch politisches Engagement Kompetenz und Ansehen erlangten.

Die einzelnen Jugendgruppierungen blieben zwar selbstständig, doch kam es auf Initiative von Mosterts zu zwei Zusammenschlüssen. Es waren dies 1920 die „Deutsche Jugendkraft“ (DJK), die den Sport auch unter Katholiken beheimaten und die Abwanderung zu den neu aufkommenden Wehrverbänden verhindern sollte<sup>32</sup>. Die DJK wurde zu einem wichtigen Bindeglied zwischen den unterschiedlichen Gruppierungen. Sie zählte Anfang der 30er Jahre knapp 700.000 Mitglieder, davon 530.000 Jugendliche bis 21 Jahren<sup>33</sup>. 1921 entstand die „Katholische Jugend Deutschlands“ als Zusammenschluss von 28 Jugendvereinigungen mit ca. 1,5 Millionen Mitgliedern<sup>34</sup>.

Ein wichtiger Beitrag der katholischen Jugend zum kirchlichen Leben bestand in der Vermittlung der Liturgischen Bewegung in die Gemeinden<sup>35</sup>. Dies nahm seinen Ausgang von Burg Rothenfels. Der ND trug wesentlich zur Weiterentwicklung der Liturgischen Bewegung bei. Einen entscheidenden Schritt leistete in dieser Hinsicht der KJMV mit der Publikation des „Kirchengebets“ (1928),

<sup>29</sup> Josef Gülden (1907–1993), Mitgründer des Leipziger Oratoriums. Exponent der Liturgischen Bewegung.

<sup>30</sup> P. HASTENTEUFEL, Katholische Jugend in ihrer Zeit II: 1919–1932 (Bamberg 1989) 324–340.

<sup>31</sup> Hermann Klens (1880–1972), Generalpräses des Zentralverbandes der Jungfrauenvereinigungen, 1928 Generalpräses des Zentralverbandes der Frauen- und Müttervereine. – I. ROCHOLL-GÄRTNER, *Anwalt der Frauen*. Hermann Klens. Leben und Werk (Düsseldorf 1978).

<sup>32</sup> M. SÖLL, *Geist und Wesen der DJK* (Düsseldorf 1960). – P. JAKOBI, *Das Jugendhaus und der Sport: 75 Jahre Jugendhaus Düsseldorf* (Düsseldorf 1984). – H. E. RÖSCH, *Sport um des Menschen willen* (Aachen 1995).

<sup>33</sup> *Kirchliches Handbuch XVII* (Köln 1930/31) 187. – HENRICH (Anm. 6) 211.

<sup>34</sup> B. SCHELLENBERGER, *Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz* (Mainz 1975) 5.

<sup>35</sup> Dazu HENRICH (Anm. 6).

eines Gebetbuches, das die neuen Anliegen aufgriff und bis 1937 in einer Auflage von 2.500.000 verbreitet wurde<sup>36</sup>. Auch das Stundengebet wurde nun gepflegt, und der Verbandstag 1928 des KJMV empfahl die Feier der deutschen Komplet. Neues und klassisches Liedgut wurde durch das „Kirchenlied“ (1938) in die Gemeinden getragen.

Neben der religiösen Formung und dem Einsatz für die Liturgische Bewegung war auch die Jugendbildung eine Leistung katholischer Jugendarbeit während der Weimarer Republik<sup>37</sup>. Großen Anteil daran hatten die Verbandszeitschriften, ferner die Angebote des Volksvereins. Im Vordergrund standen die Vorbereitung auf das Erwachsenenleben einschließlich der Sexualerziehung, ökumenische Unbefangenheit, die Auseinandersetzung mit kulturellen Fragen und nicht zuletzt die Erziehung zu Friede und Völkerverständigung<sup>38</sup>. Nicht zu unterschätzen war auch, dass die Jugendverbände die demokratische Ordnung der Weimarer Republik mittrugen.

Abschließend sei die Frage gestellt, ob die hier vorgestellten Gruppierungen katholischer Jugend tatsächlich der Jugendbewegung angehörten. Im engen Sinne der Ideen vom Hohen Meißner war das wohl nicht der Fall. Nach dem Weltkrieg waren die Bischöfe darauf bedacht, angesichts der einsetzenden Erosion der traditionellen Lebenswelt das katholische Proprium zu wahren. Daher spielten Priester als Jugendseelsorger mit enormem Einsatz eine große Rolle. Beim Gaulager des ND 1931 bei Neuwied waren z. B. zusammen mit 3000 Mitgliedern des ND auch 150 geistliche Religionslehrer an Höheren Schulen anwesend. Kirchliche Weisungen wurden von den Jugendlichen in selbstverständlichem Gehorsam aufgenommen. Die kirchlich gebundenen Jugendgruppierungen waren also keineswegs so autonom, wie das 1913 auf dem Hohen Meißner propagiert worden war. Sie hatten jedoch zahlreiche Anregungen der Jugendbewegung aufgenommen und bildeten somit bei gleichzeitiger Anerkennung der kirchlichen Autorität wie auch dem Bekenntnis zur Freiheit durchaus eine Variante der Jugendbewegung, eben die Katholische Jugendbewegung.

Die katholischen Jugendgruppen blieben zwar über das Jahr 1933 hinaus lebendig, wurden aber unter dem NS-Regime in ihren Wirkungsmöglichkeiten immer mehr eingeschränkt und erdrosselt<sup>39</sup>. Angesichts dieser Entwicklung erließ die Bischofskonferenz 1936 „Oberhirtliche Richtlinien für die Jugendseelsorge“. Sie gliederte diese gemäß dem Konzept der Katholischen Aktion in die Pfarrseelsorge ein. Mit diesem nach Lage der Dinge unvermeidbaren Schritt versuchten die Bischöfe die Jugendseelsorge zu retten. In der neuen Gestalt war sie aber nicht mehr Teil der Jugendbewegung, obwohl diese atmosphärisch fortwirkte. Es bildete dies einen Aspekt jene Vorganges, der mit dem problema-

<sup>36</sup> J. SEUFFERT, Lobet den Herren, in: K. WUCHTERL (Hg.), *Der Vergangenheit eine Zukunft. 75 Jahre Jugendhaus Düsseldorf* (Düsseldorf 1984) 41–45.

<sup>37</sup> SCHELLENBERGER (Anm. 34) 31. – HASTENTEUFEL II (Anm. 30) 71–74.

<sup>38</sup> HASTENTEUFEL II (Anm. 30) 304.

<sup>39</sup> Eindrucksvoll berichten darüber z. B. REINEKE (Anm. 10) und R. EILERS (Hg.), *Löscht den Geist nicht aus. Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich* (Mainz 1985).



tische Begriff der „Verkirchlichung“, d. h. der Eingliederung in die amtlich verfasste Kirchenstruktur, umschrieben wird.

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg bildeten sich zwar viele der zuvor unterdrückten Jugendvereinigungen neu, aber schon bald begann die Diskussion über die künftige Gestalt der Jugendarbeit. Die Bischöfe der Kölner und der Paderborner Kirchenprovinz, in deren Bistümern die Jugendbewegung einst ihren Schwerpunkt besessen hatte, entschieden im November 1945, dass die Jugendseelsorge gemäß den bischöflichen Richtlinien von 1936 in Anlehnung an die Pfarrgemeinden erfolgen sollte. Ein „Nebeneinander oder gar ein Gegeneinander verschiedener Verbände und Bünde“ lehnten sie ab. Die Katholische Jugend sollte vielmehr „eine organische Einheit und Körperschaft“ bilden. 1947 einigten sich schließlich Vertreter der verschiedenen Gruppen auf den Zusammenschluss sämtlicher katholischer Jugendvereine zum Bund der deutschen katholischen Jugend (BDKJ). Damit wurde festgeschrieben, was 1936 vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Repression, aber auch des Kirchenbildes der Katholischen Aktion dekretiert worden war. Es handelte sich dabei nicht mehr um Jugendbewegung im ursprünglichen Sinn, sondern um eine Jugendseelsorge im Anschluss an die amtliche Kirchenstruktur, die in der praktischen Arbeit aber viele Elemente der Jugendbewegung aufgriff. Wilhelm Wissing hat das für das Bistum Münster, in dem Bischof Michael Keller dieses Konzept konsequent praktizierte, eindrucksvoll dargestellt<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> W. WISSING, Gott tut nichts als fügen. Erinnerungen an ein Leben in bewegter Zeit, hg. v. K. R. HÖLLER (Mainz 2001).

# Heimatvertriebene Priester in der SBZ/DDR von 1945 bis 1948

Von JOSEF PILVOUSEK

Mehr als 60 Jahre nach „Flucht und Vertreibung“ boomt die historische Forschung zu dieser Thematik, dennoch sind eine Reihe von Desideraten auszumachen.

Während das Vertreibungsgeschehen, auch durch unterschiedliche Medien aufbereitet, sich großer Aufmerksamkeit erfreut, durch Vertriebenenverbände in der Vergangenheit behandelt und durch neuere Regionalstudien thematisiert wurde, sind die unterschiedlichen Integrationsprozesse und die deutsche Aufnahmegesellschaft wenig in den Blick genommen worden. Das vor zwei Jahren erschienene Buch von Andreas Kossert, „Kalte Heimat“<sup>1</sup> konnte auch deshalb zum Bestseller werden, weil in ihm, aus Sekundärliteratur zusammengetragen und gelungen kompiliert, erstmals die deutschen Aufnahmegesellschaft und die Vertriebenen und ihr Verhältnis zueinander mit vielen Facetten zusammenfassend dargestellt wurden. Deutlich wird aber gerade an diesem Buch, wie viele Forschungslücken es noch gibt.

Vor allem für die beiden großen christlichen Kirchen sind, bis auf wenige Ausnahmen<sup>2</sup>, keine umfassenderen Gesamtdarstellungen in Bezug auf die Vertreibung geschrieben worden, die ihre Funktion, Selbstverständnis und Pastoral zum Gegenstand haben. Besonders auffallend dabei ist, dass die „Führungseliten“<sup>3</sup>, also Bischöfe, Pfarrer, Vikare und hauptamtliche Laien, nur am Rande erwähnt, aber nicht ausdrücklich im Kontext des Vertreibungsgeschehens behandelt werden. Eine Reihe von Monografien und Aufsätzen behandeln zwar einzelne „Flüchtlingsgeistliche“<sup>4</sup>, vernetzen sie aber nur beiläufig im Gesamtkontext der Vertreibung.

Unter den Begriff der Führungseliten, der soziologische Wurzeln hat, versteht man die exklusiven Inhaber der Spitzenpositionen in verschiedenen Segmenten der Struktur sozialer Ungleichheit. Ihnen werden die stärksten Einflüsse auf

---

<sup>1</sup> A. KOSSERT, *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945* (München 2008).

<sup>2</sup> Vgl. dazu J. PILVOUSEK/E. PREUSS (Hg.), *Aufnahme – Integration – Beheimatung. Flüchtlinge, Vertriebene und die „Ankunftsgesellschaft“* (= Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte 3) (Berlin 2009).

<sup>3</sup> Vgl. die 2008 in Leipzig eingereichte Dissertation von Ulrike Winterstein M.A., *Vertriebener Klerus in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung am Beispiel des Bistums Meißen und des Diözesangebietes Görlitz-Cottbus 1945 bis zur Mitte der 1950er Jahre*, ist wohl der erste Versuch dieser Art, die Forschungslücke für einen territorial und zeitlich begrenzten Bereich zu schließen. Sie verwendet den noch weiter differenzierenden Begriff der Funktionseliten.

<sup>4</sup> Vgl. S. HOLZBRECHER, *Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965). Seelsorger zwischen den Fronten* (= Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 17) (Münster 2007).

Struktur und Wandel der Gesellschaft bzw. ihrer Subsysteme zugeschrieben<sup>5</sup>. Auch wenn solche Begrifflichkeiten jeden theologischen Inhalt vermissen lassen, so werden sie doch heute wie selbstverständlich auf den katholischen Klerus angewendet und tragen mit diesem methodischen Vorgehen durchaus dazu bei, soziologische Prozesse innerhalb der Kirche erhellen zu helfen. So erscheint die Kirche als Subsystem, das hierarchisch strukturiert ist und durch ihre Eliten, den Klerus, stärksten Einfluss auf Struktur und Wandel der Kirche ausübt. Dass dabei theologische Implikationen gar nicht oder kaum erklärend hinzugezogen werden, ist evident. Das mir gestellte Thema wird nicht den Einfluss und die Leitungstätigkeit von Klerikern in den Blick nehmen, sondern den vertriebenen und geflohenen Klerus in seiner Misere, Not, Angst, Heimatlosigkeit und seiner manchmal großen menschlichen Befindlichkeit vor allem anhand von Quellen darzustellen versuchen. Hinzuweisen ist darauf, dass der Klerus selbst, trotz aller Gemeinsamkeiten, eine inhomogene Gruppe darstellt. Deutlich wird dies nicht nur an dem Verhältnis vom einheimischen zum vertriebenen Klerus, sondern auch am Verhalten der vertriebenen Kleriker in der Ankunfts-gesellschaft. Das Dictum „Der Klerus repräsentiert den Durchschnitt der Bevölkerung!“<sup>6</sup> findet hier seine Bestätigung.

Unterschiedlich ist in den einzelnen Bistümern und Jurisdiktionsbezirken der Umgang mit diesen Klerikern, und schließlich ist darauf zu achten, dass in den Anfangsjahren 1945 bis 1948 kaum von geordneten Abläufen oder bewährten Umgangsweisen gesprochen werden kann.

Das Thema erfährt eine Zuspitzung durch die politische und gesellschaftliche Situation, auch wenn sie nicht ausdrücklich dargestellt werden wird. Offiziell gab es in der SBZ/DDR weder Flüchtlinge, Ausgewiesene, noch Vertriebene. Die sowjetischen Besatzungsbehörden fassten diese Gruppe der Bevölkerung unter dem Begriff „Umsiedler“ zusammen. Neben diesem Begriff trat in der neu gegründeten DDR die Bezeichnung „Neubürger“. Zu Beginn der 1950er Jahre existierten auch die Neubürger offiziell nicht mehr als eigene gesellschaftliche Gruppe; für den Staat galten sie als integriert, in der Bevölkerung aufgegangen. Argwöhnisch betrachteten und bespitzelten Sicherheitsorgane vor allem die Kirchen und den Klerus, um vermeintliche oder wirkliche landsmannschaftliche Zusammenkünfte oder Organisationsstrukturen auszumachen und deren Initiatoren zu bekämpfen.

Kirche und Kirchenleitung fanden 1945 nach einer anfänglichen Konzeption der „leiblichen und seelsorglichen Betreuung“ erst allmählich und relativ spät zu einem negativ definierten Basiskonzept der Pastoral: keine eigene Vertriebenen-seelsorge und besondere Vertriebenen-seelsorger. Eine wirkliche Gleichstellung des vertriebenen Klerus und seine tatsächliche Integration in die jeweiligen Diözesen sind erst relativ spät gelungen.

Katholiken lebten und leben in Mitteldeutschland, der ehemaligen DDR, in der Minderheit. Durch Flucht und Vertreibung aus dem ehemaligen Osten oder

<sup>5</sup> Vgl. [web.uni-marburg.de/fb03/.../sozluedw4\\_4.html](http://web.uni-marburg.de/fb03/.../sozluedw4_4.html), letzter Zugriff 10. 9. 2009.

<sup>6</sup> Es wird dem Berliner Kardinal Alfred Bengsch zugeschrieben.

Südosten des Deutschen Reiches infolge des Zweiten Weltkrieges kam es zeitweise zu einem enormen Zuwachs der Katholikenzahlen. Vor dem Krieg hatte es in diesem Gebiet rund 1,1 Millionen Katholiken gegeben. Von 1945 bis 1949 erhöhte sich die Gesamtzahl der Katholiken auf etwa 2,8 Millionen<sup>7</sup>.

Das Einströmen Hunderttausender Katholiken in das Gebiet der SBZ/DDR verursachte neben sozialen, wirtschaftlichen und mentalen Problemen in kirchlicher Hinsicht zahllose Belastungen. Die Flüchtlingshilfe der Kirche richtete sich in den ersten Nachkriegsjahren zunächst nicht auf eine Beheimatung<sup>8</sup> der heimatlos Gewordenen, sondern auf deren „leibliche und seelsorgliche“ Betreuung, da die Rückkehrbereitschaft der Flüchtlinge<sup>9</sup> in den ersten Nachkriegsjahren stets groß war. Eine Fülle kirchlicher Hilfsorganisationen wurde ins Leben gerufen, die Not zwar lindern, aber nicht beheben konnten.

Zu den ersten Maßnahmen der Bistumsleitungen gehörten, angesichts der Vertriebenen- und der Flüchtlingsströme, die Erfassung der Zuwanderer, die Anstellung, Bevollmächtigung und Verteilung der Geistlichen, die Schaffung provisorischer Gottesdiensträume und Dienstwohnungen, wobei in vielen Fällen nur Notunterkünfte zur Verfügung standen. Vor allen anderen Schwierigkeiten bildete so nach Auskunft der Quellen bei der seelsorglichen Betreuung der „Mangel an Kirchen und Priestern [...] das größte Problem.“<sup>10</sup> Derjenige Klerus, der vom Flucht- und Vertreibungsgeschehen betroffen war, sollte nach dem Willen der Ordinariate wesentlich dazu beitragen, die Seelsorge in den mitteleuropäischen Territorien, die nun im kleinsten Dorf beachtliche Katholikenzahlen aufwiesen, zu sichern. Die Lage des vertriebenen Klerus soll im Folgenden überblicksartig, aber nicht systematisch dargestellt werden, um schließlich die kirchenrechtlichen Vorgaben für Anstellung und Status in den Blick zu nehmen. Methodisch bietet sich an, Berichte, Briefe und Situationsbeschreibungen aus den Jahren 1945 bis 1949 zu verwenden.

---

<sup>7</sup> Vgl. J. PILVOUSEK, Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens. Überlegungen zu einem traditionellen Problem der Katholiken im Osten Deutschlands, in: C.-P. MÄRZ (Hg.), Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit (= EThSt 65) (Leipzig 1993) 9–23, hier 11.

<sup>8</sup> Zum Begriff der Beheimatung vgl. J. PILVOUSEK/E. PREUSS, Katholische Flüchtlinge und Vertriebene in der SBZ/DDR. Eine Bestandsaufnahme, in: R. BENDEL (Hg.), Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945 (Köln – Weimar – Wien 2008) 15–27, hier 20 ff.

<sup>9</sup> Im Folgenden werden die Begriffe Flüchtlinge und Vertriebene synonym gebraucht.

<sup>10</sup> H.-G. ASCHOFF, Diaspora, in: E. GATZ (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem 18. Jahrhundert, Bd. III: Katholiken in der Minderheit (Freiburg – Basel – Wien 1994) 39–142, hier 111 f.

## 1. Zur Situation des heimatvertriebenen Klerus

### 1.1. Fallbeispiele

Eine in allem stimmige und übereinstimmende Beschreibung der Lage des heimatvertriebenen Klerus nach 1945 kann es nicht geben, da regional und zeitlich unterschiedliche Voraussetzungen gegeben waren. Zudem spielten das jeweilige kirchliche bzw. nichtkirchliche Umfeld und die leibliche, geistige und geistliche Konstitution des Geistlichen in Wahrnehmung und in Bewältigung der schwierigen Situation eine Rolle. Folgende Beispiele sind aus Archiven der unterschiedlichen Bistümer und Jurisdiktionsgebiete ermittelt.

Geradezu exemplarisch scheint ein Bericht über die Situation des heimatvertriebenen Klerus in Thüringen. Am 13. November 1946 schrieb der Königgrätzer Priester Friedrich Driemer<sup>11</sup>, der im evangelischen Pfarrhaus Bilzingsleben untergekommen war, – offiziell war er Pfarrkurat von Kindelbrück in der Nähe Sömmerdas – an Bischof Johannes Dietz von Fulda<sup>12</sup>. Der Fuldaer Bischof, den er offenbar persönlich kannte, hatte ihn dazu aufgefordert, einen Bericht über die Lage in der thüringischen Diaspora zu verfassen. Er beginnt den Brief: „Du weißt, daß ich niemals Schwarzseher gewesen bin, aber wenn ich Dir kurz und ehrlich die Lage schildern soll, wie sie sich entwickelt und im kommenden Winter noch mehr auswirken wird, finde ich nur ein Wort: katastrophal! Über den Mangel an den fundamentalsten Lebensbedingungen kann auch der größte Idealismus nicht hinweghelfen. Eine Anzahl Priester ist bereits nach Westen gegangen, andere ebnen sich so langsam die Wege dazu und ich kann es keinem Übel nehmen oder ihm gar priesterliche Gesinnung absprechen: gratia supponit naturam!“<sup>13</sup>

Die von Driemer genannten verschiedenen Mängel ergeben ein in vielen Berichten stereotyp wiederkehrendes Schema:

- 1) Mangel an fundamentalen Lebensgrundlagen für Priester und die damit verbundene „Flucht“ einzelner, meist junger Priester in die Westzonen oder bessere Stellen
- 2) Mangel an religiösen und liturgischen Büchern sowie Fehlen von Paramenten, Messwein, Hostien, Kerzen und Gebetbüchern
- 3) „Hartherzigkeit“ der Einheimischen, die extreme Diasporasituation und Unzulänglichkeiten kirchlicher Räume
- 4) Seelsorgliche Überforderungen sowie mangelnder Gottesdienstbesuch aufgrund äußerer Gegebenheiten.

<sup>11</sup> Friedrich Driemer, geb. 18.3.1914 in Saufloß, gew. 29.6.1938 in Königgrätz, gest. 18.7.1994 in Bad Langensalza; vgl. Orts- und Personenverzeichnis des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen (Leipzig 1991) 112; vgl. Toten-Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Fulda, der Ordenspriester im Dienst der Diözese sowie der heimatvertriebenen Priester, die in der Diözese Fulda Aufnahme gefunden haben 1920–1994 (Fulda 1995) 69.

<sup>12</sup> Zum Folgenden vgl. Bistumsarchiv Fulda (BAF), Kirche in der DDR, Fsz. 1, Grundsätzliches 1946–1959, Brief Pfr. Friedrich Driemer aus Bilzingsleben an den Bischof von Fulda, 13.11.1946.

<sup>13</sup> Ebd.

- 5) Wenig Engagement und Interesse der kirchlichen Vorgesetzten für die „Flüchtlinge“ und ihre Seelsorger sowie das Fehlen von Konfraternität
- 6) Das Unverständnis des Westens für die kirchliche Situation in der ostdeutschen Diaspora.

Bei der Frage, ob der Bericht Friedrich Driemers die Situation treffend wiedergibt und der tatsächlichen Lage entsprach, ist natürlich darauf zu verweisen, dass er sein subjektives Empfinden und seine persönlichen Erfahrungen niederschreiben wollte. Diese decken sich aber in vielen Details mit denen anderer Priester anderer Jurisdiktionsgebiete.

Besonders die weite Diaspora Mecklenburgs litt unter dem Priestermangel und dem fehlenden Zuzug von „Flüchtlingspriestern“, sodass der dortige Bischöfliche Kommissarius um Priester warb: „Wir haben hier den Eindruck, daß die Geistlichen der evakuierten Gebiete sich den Erfordernissen der Zeit nicht gewachsen zeigen und aus mehr oder weniger egoistischen Gründen ihre Gläubigen im Stich lassen. Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie es wagen würden, nach Mecklenburg zu kommen. Sie würden ein reiches, freilich beschwerliches Arbeitsfeld finden.“<sup>14</sup>

Im Thüringer Bereich hatte seit 1947 Joseph Freusberg Monatskonvente in Erfurt geschaffen, bei denen einheimische und fremde Geistliche gemeinsam tagten und berieten, und so das gegenseitige Kennen- und Verstehenlernen gefördert wurde. Lobend erwähnen dies die „Ostgeistlichen“ in einem Brief an den Fuldaer Bischof, weisen aber auch auf die auffallende Ungleichheit hin: „Die einheimischen Geistlichen sind durchweg bezüglich Wohnung, Wohnungsausstattung, Bücherei, Ernährung (insbesondere durch Garten und Viehhaltung) und Besoldung besser gestellt als die Ostgeistlichen, die zumeist nur mit einem Köfferchen nach Verlust aller Habe ankamen. Dazu haben viele einheimische Geistliche auch geringere Anstrengungen zu tragen. Um eine Proletarisierung der Ostgeistlichen zu vermeiden, erfordert es wahrhaft konfraternelle Gesinnung, dass in allen diesen Dingen eine gewisse Angleichung erstrebt wird. Es muss daher Ehrensache der einheimischen Konfratres, insbesondere des Dechanten, sein, dem exponierten Ostgeistlichen zu einer anständigen Wohnung zu verhelfen.“<sup>15</sup>

Die Suche nach Wohnungen nahmen oft kirchliche Vorgesetzte in die Hand, um ihren Einfluss bei den Behörden geltend zu machen wie ein Brief Bernhard Schräders an den Rat der Stadt Malchin zeigt: „Wie Ihnen bekannt ist, sind durch die Umsiedlung der Ostpreußen und Sudetendeutschen zahlreiche Katholiken nach Mecklenburg gekommen. Die religiöse Versorgung dieser Neubürger macht uns unter den gegebenen Verhältnissen bedeutende Schwierigkeiten. Vor

<sup>14</sup> PA St. Anna, 2.099, Suchdienst nach vermißten Angehörigen beim kathol. Pfarramt Schwerin und Flüchtlingsfürsorge, ohne Unterschrift (Schräder) an Pfarrer Vogelsang, Glas-  
hütte, 22.8.1945.

<sup>15</sup> BAEF, A XII a, Evakuierten-Seelsorge 1946–1957, Ostgeistliche an Bischof Dietz, 15.6.1948.

allem ist es schwer, für die erforderlichen Geistlichen Wohn- und Diensträume zu beschaffen. Auch in Malchin entspricht die bisherige Unterbringung des katholischen Geistlichen angesichts seiner umfangreichen Aufgaben selbst bescheidenen Ansprüchen nicht. Die Katholiken von Malchin empfinden dies um so härter, als ja die Geistlichen der evangelischen Konfession gute und zweckentsprechende Wohnungen und Diensträume haben.“<sup>16</sup>

Die gravierenden Folgen des Priestermangels beschreibt der Magdeburger Kommissarius Wilhelm Weskamm in einem Brief an den Paderborner Erzbischof: „Es werden immer mehr Fälle gemeldet, daß die Kranken ohne Sakramente sterben, die Toten von evangelischen Geistlichen begraben werden und die Gläubigen sonntags evangelische Gottesdienste besuchen, wenn sie überhaupt noch zur Kirche streben. Ebenso erklären unsere Geistlichen immer lauter, daß sie unter bestehender Last zusammenbrechen und die Verantwortung für die vielen, die sie nicht mehr erreichen können, ablehnen müssen. [...]“<sup>17</sup>

Angesichts der weiten Wege und der wörtlich zu verstehenden „Zerstreuung“ der Gläubigen und Priester berichtet der Pfarrer von Angermünde Joseph Ritter<sup>18</sup> dem Berliner Ordinariat über die Situation und einen Vorschlag, innerhalb der Gemeinde ein neues Seelsorgezentrum zu gründen: „Das erste und notwendigste Mittel also für die Betreuung dieser so weit verstreut wohnenden Flüchtlinge sind Kraftfahrzeuge. [...] Der Heimatpfarrer einer in meiner Gemeinde angesiedelten Gruppe schlug vor, ein neues ‚Seelsorgezentrum‘ zu gründen. Eine neue Gemeinde von den schon bestehenden abzuzweigen, hätte wenig Zweck, weil die Neuangesiedelten zu weit voneinander entfernt wohnen und räumlich gar nicht zu einer Gemeinde zusammengeschlossen werden können. Aber ein beweglicher (daher junger!) Vikar wäre zu gebrauchen.“<sup>19</sup>

Die Problematik einer Anstellung kommt in einem Brief des Magdeburger Kommissarius Wilhelm Weskamm an Erzbischof Lorenz Jaeger zur Sprache: „Für die Anstellung der Geistlichen stehe auch ich auf dem Standpunkt, daß die alten Planstellen unsere Diözesan-Priester bekommen, während die Neuzugewanderten die neu geschaffenen Stellen erhalten müssen. Es empfiehlt sich, nur in Ausnahmefällen diese Herren am bisherigen Pfarrort wohnen und von dort aus das neue Gebiet missionieren zu lassen. Richtig ist, wenn sich irgendwie schon Schwerpunkte von Ansiedlungen katholischer Menschen abzeichnen, den Priester in der Mitte dieses Schwerpunktes anzusiedeln, damit sich dort katholische Mittelpunkte bilden, die später einmal mit einer eigenen Kirche versehen

<sup>16</sup> AEAS, Ortsakten, Malchin, Schröder an den Rat der Stadt Malchin, 30.12.1947.

<sup>17</sup> ZBOM, Geschichte des Kommissariats, Seelsorge (Kommissariat), Brief Weskamms an Erzbischof von Paderborn Lorenz Jaeger, 5.5.1946.

<sup>18</sup> Joseph Ritter, geb. 11.7.1895 in Liegnitz, gew. 23.4.1922 in Breslau, seit 1930 Pfarrer in Berlin, gest. 14.7.1951 in Berlin. Vgl. Amtlicher Führer durch das Bistum Berlin (Berlin 1935) 25.

<sup>19</sup> DAB, I/9–15–1, Flüchtlingsseelsorge I, Ritter, Pfarrer von Angermünde, an das Ordinariat Berlin, 27.5.1946.

werden können. Vielleicht läßt sich auch der Flüchtlingsstrom gleich nach solchen Gesichtspunkten etwas lenken.“<sup>20</sup>

Vielfach waren vertriebene Priester zu alt, um noch eingesetzt werden zu können; zudem war es schwierig, wenn sie eine Haushälterin und in manchen Fällen auch Verwandte mitbrachten, diese ebenfalls in einem kirchlichen Haus aufzunehmen. Domkapitular Georg Heduschke<sup>21</sup> aus Bautzen bittet in einem Schreiben an alle kirchlichen Stellen im Bistum Meißen um Hilfe: „Aus Böhmen und Schlesien haben eine Reihe von Priestern auswandern müssen, die für den Seelsorgedienst vor allem in der hiesigen Diaspora nicht mehr voll einsatzfähig sind. Pfarreien und Schwesternniederlassungen, die in der Lage sind, einen solchen Priester aufzunehmen, wollen uns dies mitteilen. Dabei möge angegeben werden, ob auch die Unterbringung der Wirtschafterin des betreffenden Geistlichen möglich ist und unter welchen Bedingungen etwa (Übernahme von Celebrationen etc.) die Aufnahme des Geistlichen erfolgen kann.“<sup>22</sup>

Besonders kompliziert war es für den Breslauer Bereich, das Erzbischöfliche Amt Görlitz, die zum Diözesangebiet gehörenden in die Westzonen „geflohenen“ schlesischen Priester dazu zu bringen, in die Ostzone zurückzukehren. Aufschlussreich ist ein Brief Hubert Jedins an Prälät Josef Negwer<sup>23</sup> auch deshalb, weil er seine Meinung zur tatsächlichen Kompetenz des Flüchtlingsbischofs Maximilian Kaller wiedergibt: „Und dann, der Einsatz unserer Geistlichen. Glaubst Du, daß Excellenz Kaller das schaffen wird. Jeder klammert sich an den Platz, den er sich erworben hat und die zuständigen Ordinarien halten ihre Hände über diese Schützlinge. Kaller hat keine Jurisdiktion und ist auf die Einsicht und den guten Willen der Ordinarien angewiesen. Das macht seine ganze Stellung und sein Wirken unsicher und wenig aussichtsreich.“<sup>24</sup>

Für das Bistum Meißen teilte Domkapitular Heduschke allen kirchlichen Stellen mit, dass die vertriebenen Priester ihre bisherige Amtsbezeichnung „vorläufig“ weiter führen dürfen: „Zwecks einheitlicher Regelung für das hiesige Bistum wird gestattet, daß die in unserem Bistum angestellten Flüchtlingsgeistlichen bis zur Entscheidung über ihre etwaige künftige Diözesanzugehörigkeit die in ihrer letzten Dienststellung ihnen zukommende Amtsbezeichnung wei-

<sup>20</sup> ZBOM, Paderborn, Erzbischof B Korrespondenz B 1945–1955, Weskamm (ohne Unterschrift) an Jaeger, 24.09.1945.

<sup>21</sup> Georg Heduschke, geb. 1874 in Horka bei Crostwitz, gew. 1898 in Mainz, gest. 8.5.1956 in Bautzen. Vgl. Tag des Herrn 6 (1956) 98.

<sup>22</sup> DADM, Runderlasse, Ordinariat des Bistums Meißen, i. A. Heduschke, an das Domkapitel St. Petri in Bautzen, die Bischöfliche Verwaltungsstelle in Dresden, das Bischöfliche Priesterseminar in Schmochtitz, die Pfarrsteuerverbände in Bautzen, Chemnitz, Dresden, Leipzig und Zwickau, die Pfarreien und Pfarrvikarien des Bistums, 12.3.1946.

<sup>23</sup> Dr. Josef Negwer, geb. 9.8.1882 in Frankenstein, gew. 23.6.1906 in Breslau, gest. 14.2.1964 in Görlitz. Vgl. Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks, Breslau 1912, 9. Vgl. Erzbischöfliches Amt Görlitz (Hg.), Orts- und Personenverzeichnis des Erzbischöflichen Amtes Görlitz (Görlitz 1954) 4.

<sup>24</sup> BAG, Ordinariatsarchiv, III, 2, Allgemeine Anfragen 1946–1960, Brief Jedin an Negwer, 14.2.1947.



terführen, auch wenn diese über die ihnen auf Grund ihrer jetzigen Stellung zukommenden Dienstbezeichnungen hinausgehen.“<sup>25</sup>

Zwischen der katholischen Kirche in West- und Ostdeutschland kommt es wegen der Vielzahl der in die Westzonen gegangenen Priester und Ordensleute sowie westdeutscher Ignoranz gegenüber ostdeutscher kirchlicher Probleme zu Klagen, wie der damalige Paderborner Generalvikar Friedrich Maria Rintelen dem Provinzial der Steyler Missionare 1949 schreibt: „Umgekehrt muß einmal offen ausgesprochen werden, daß man wenigstens teilweise im Westen und Süden Deutschlands den Katholizismus in der Ostzone bereits ‚abgeschrieben‘ hat. Den aus dem Osten dorthin kommenden Priestern und Ordensleuten sagt man direkt: ‚Was wollt Ihr denn in der Ostzone? Dort erreicht Ihr doch nichts, weder im Unterricht noch in der Öffentlichkeit. Alle Arbeit dort ist umsonst.‘ Aus dieser Haltung heraus hat z. B. eine Ordensgenossenschaft ernsthaft erwogen, ihre schlesische Provinz völlig aufzulösen, alle ihre Mitglieder in den Westen und Süden zu übernehmen und sie allein dort unterzubringen; einem Neueinsatz in Mitteldeutschland wurden erhebliche Schwierigkeiten gemacht.“<sup>26</sup>

### 1.2. Der „Fall“ Maurus Stark

Von besonderer Brisanz ist der Fall des Salvatorianers Maurus Stark<sup>27</sup>. Im Juli 1946 schrieb er einen „Rundbrief“ mit dem Thema „Heimatlosigkeit und Seelsorge“<sup>28</sup>. Stark war als Diözesanrat in Branitz tätig gewesen und kehrte nach der Flucht in seine Heimatstadt Berlin zurück. Der Orden hatte ihn zum Flüchtlingsseelsorger für Ostflüchtlinge ernannt, und das Bischöfliche Ordinariat Berlin erteilte ihm am 29. Dezember 1945 Jurisdiktion und Predigterlaubnis bis zum 31. Dezember 1948<sup>29</sup>. Mit bemerkenswertem Freimut gibt der erfahrene Priester seine Beobachtungen wieder, analysiert Verhaltensweisen, gibt Ratschläge und versucht auf die Not der „Heimatlosen“ aufmerksam zu machen. Kritisch und provokant formuliert er fünf Fragen für die Seelsorger:

- „1. Verlassen wir uns als Einzelseelsorger nicht etwa zu sehr auf das Wirken des Diözesan-Caritas-Verbandes und des ‚Katholischen Flüchtlingsdienstes‘ ?
2. Verlassen wir uns nicht etwa zu sehr auf die Bemühungen des Episcopates, der großzügige Hilfsmaßnahmen in die Wege zu leiten sucht?
3. Verlassen wir uns nicht etwa zu sehr auf die angekündigte Auslandshilfe, etwa des ‚Vatikanischen Hilfswerkes‘ oder der ‚NCWC‘ ?

<sup>25</sup> DADM, Runderlasse, Ordinariat des Bistums Meißen, i. A. Heduschke, an das Domkapitel St. Petri in Bautzen, die Bischöfliche Verwaltungsstelle in Dresden, das Bischöfliche Priesterseminar in Schmochtitz, die Pfarrsteuerverbände in Bautzen, Chemnitz, Dresden, Leipzig und Zwickau, die Pfarreien und Pfarrvikarien des Bistums, 24. 9. 1946.

<sup>26</sup> ZBOM, Paderborn, Generalvikariat – Korrespondenz B 1945–1955, Generalvikar Dr. Rintelen, Paderborn, an Provinzial P. G. Breuer SVD der niederdeutschen Provinz, St. Augustin; 7. 1. 1949, Durchschrift an Propst Weskamm zur Kenntnisnahme.

<sup>27</sup> P. Maurus Stark (SDS), geb. 16. 4. 1908 in Berlin, gew. 26. 6. 1934, gest. 4. 7. 1984.

<sup>28</sup> DAB, I/5–12-Stark, Heimatlosigkeit und Seelsorge, Juli 1946.

<sup>29</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Prange an Stark, 29. 12. 1945.

4. Begnügen wir uns vielleicht zu sehr mit Geldzuweisungen an die Heimatlosen, da Geldspenden stets die bequemste Art der Hilfe darstellen?
5. Haben wir wirklich alle Möglichkeiten caritativer Fürsorge für die Heimatlosen ausgewertet? Und welche Möglichkeiten wären noch mehr auszuwerten?<sup>30</sup>

Und schließlich beschreibt er mit einigen Fallbeispielen die Spannungen zwischen einheimischem und vertriebenem Klerus und natürlich auch menschliche Unzulänglichkeiten der ‚Confratres‘: „Was soll man aber sagen, wenn ein Fünfunddreißigjähriger, gesund und bislang strapazenlos durchs Priesterleben gekommen, aus dem Süden schreibt: [...] werde mich hier in die Einsamkeit zurückziehen, Pastoral studieren und vielleicht auch promovieren. Und mittlerweile sterben in Pommern einige tausend Flüchtlinge ohne priesterlichen Beistand. Oder wenn ein Seelsorger klagt: ‚Der Flüchtlingsseelsorger aus dem Osten ist ohne ein Wort zu sagen einfach nach dem Westen gegangen‘. Oder wenn das Mitglied eines Ordinariates berechnet: ‚Alle Kranken und Alten und irgendwie Berechtigten abgerechnet, müßten von den hundert Priestern, die im Bezirk X. leben, wenigstens fünfunddreißig in die Notstandsgebiete unserer Diaspora zurückkehren. Nach mehr als einem Jahr haben indes kaum zwei oder drei zurückgefunden‘. Und wenn ein anderes Ordinariatsmitglied erklärt: ‚In unserem Bistumsbereich leben mehrere Priester aus dem Osten, die sich noch nicht einmal bei uns oder einem anderen Ordinarius gemeldet haben‘. Ja, es ist schon wahr, nicht einmal die Flüchtlingspriester wurden mit Pauken und Trompeten in der neuen Heimat empfangen. Manche fanden im Pfarrhaus keinen Platz, obwohl ausreichend Platz vorhanden war. Andere ließ man es zu deutlich fühlen, daß man keine Einmischung in die Seelsorge wünsche. Ein Dritter hätte wohl freundliche Aufnahme gefunden, aber er kam mit Vater, Mutter und zwei Schwestern an. Wieder ein anderer spürte schon bald die Entwicklung einer Spannung zwischen alt und jung und räumte deshalb freiwillig das Feld. Mancher aber konnte es nicht verwinden, daß er nun plötzlich nur noch ein einfacher Hilfspriester unter einem viel jüngeren Pfarrer sein sollte, und wartet nun auf eine günstige ‚selbständige Stelle‘. Freilich kamen auch völlig Verarmte, die mit einem einfachen Zimmer in einem armen Pfarrhause nicht zufrieden waren. Und andere kamen, die sich der Verbitterung und Verzweiflung überließen.“<sup>31</sup>

Obwohl Maurus Stark viel Zustimmung für den Inhalt seiner Broschüre bekam, sollte es für ihn zu einem traurigen Nachspiel kommen. Denn bei den Mitgliedern des Berliner Ordinariates, vor allem bei Generalvikar Maximilian Prange und Ordinariatsrat Walter Adolph, verursachte er mit seiner Schrift erhebliche Irritationen und provozierte Protest. Walter Adolph analysierte im Auftrag von Generalvikar Prange die Schrift und kam zu folgendem Ergebnis: „Insbesondere liegt ihm dran, das Versagen von Klerus und Volk bei der Aufgabe der Flüchtlingsseelsorge zu unterstreichen. [...] Der Verfasser behandelt Themen, die in die Zuständigkeit der kirchlichen Stellen gehören. Wahrscheinlich

<sup>30</sup> DAB, I/5–12-Stark, Heimatlosigkeit und Seelsorge, Juli 1946, 10f.

<sup>31</sup> DAB, I/5–12-Stark, Heimatlosigkeit und Seelsorge, Juli 1946, 18.

will er sich durch seine Sachkenntnis als die geeignete Kraft repräsentieren, die die Aufgabe löst, die katholischen Flüchtlinge mit dem für sie notwendigen Schrifttum zu versorgen. [...] Der Verfasser hat sich mit dem Flüchtlingsproblem sehr eingehend beschäftigt und besitzt große Aufnahmefähigkeit für die der Seelsorge auf diesem Gebiet gestellten Fragen.“<sup>32</sup> Generalvikar Prange notierte wenige Tage später unter diesen Brief, er habe mit dem stellvertretenden Provinzial der Salvatorianer gesprochen und um die Abberufung von Pater Stark gebeten<sup>33</sup>. Bischof Kaller, der von einer bevorstehenden Entlassung Starks erfahren hatte, schrieb daraufhin an Kardinal Preysing und fragte, warum Stark entlassen werde, und ob man ihn nicht bei der ‚Kirchlichen Hilfsstelle‘ beschäftigen könne<sup>34</sup>. Den Brief beantwortete Prange folgendermaßen: „Seine Meldungen und Berichte erwiesen sich bisweilen als übertrieben und einer Nachkontrolle durchaus bedürftig. [...] Man muß von ihm den Eindruck gewinnen, daß er um jeden Preis irgendwelche Aufgabengebiete zumindest der Flüchtlingsseelsorge an sich ziehen wollte, ohne dass er den nötigen Takt und Rücksichtnahme zeigte für vorhandene Kompetenzen und bestehende kirchen- und staatsrechtliche Vorschriften. [...] Wir haben darauf den zuständigen Ordensoberen ersucht, Herrn P. Stark in einer anderen Diözese zu verwenden. Anzuerkennen ist sein Eifer und seine Vertrautheit, bedenklich dagegen sein mangelndes Urteil über Umfang und Verwendung dessen, was er hört und erlebt und die schwierige, bisweilen heikle Materie der gesamten Flüchtlingsseelsorge erfordert.“<sup>35</sup>

Maurus Stark suchte sich zu verteidigen, schrieb an Prange und legte zahlreiche Briefabschriften bei, die belegten, wie viel anerkennende Zustimmung seine Broschüre „Heimatlosigkeit und Seelsorge“ gefunden hatte. Außerdem fragte er, ob seine „Ausweisung“ aus Berlin als „poena“ zu verstehen, und ob Kardinal Preysing über den Vorgang informiert sei. Überdies gab er „Jurisdiktion und Predigt- und Beichterlaubnis“ zurück und beendete den Brief: „Gott segne unseren Kardinal und gebe ihm allzeit getreue Ratgeber.“<sup>36</sup> Prange antwortete wenige Wochen später: „Das Bischöfliche Ordinariat hat sie nicht gerufen und sie nicht in der Diözese angestellt.“<sup>37</sup>

Hinsichtlich des Themas wird man aufgrund des Fallbeispiels auch festhalten können, dass manche Ordinariate argwöhnisch darauf achteten, dass ihre Entscheidungskompetenz nicht in Frage gestellt wurde und die Deute- und Entscheidungshoheit beim sogenannten Flüchtlingsproblem bei ihnen verblieb. Wann ein Engagement Takt und Rücksichtnahme vermissen ließ sowie mangelndes Urteilsvermögen in der heiklen Materie der Flüchtlingsseelsorge, bestimmte in diesem Fall der Generalvikar.

<sup>32</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Adolph an Prange, 10. 9. 1946.

<sup>33</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Adolph an Prange, 10. 9. 1946. Pro Notitia, 1. 10. 1946

<sup>34</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Kaller an Preysing, 26. 9. 1946.

<sup>35</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Prange an Kaller, 19. 10. 1946.

<sup>36</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Stark an Prange, 24. 10. 1946.

<sup>37</sup> DAB, I/5–12-Stark, Brief Prange an Stark, 12. 11. 1946.

## 2. Zur kirchenrechtlichen Lage des heimatvertriebenen Klerus

Für die Seelsorge an den Vertriebenen war nicht nur der Mangel an Geistlichen drängend, sondern auch der Status der Flüchtlingsgeistlichen selbst. Sie, die zur Beheimatung der Flüchtlinge und Vertriebenen in den Aufnahmegebieten beitragen sollten, hatten selbst die Heimat verloren.

Die politischen und kirchenpolitischen Umgestaltungen nach 1945 machten kirchenrechtliche Veränderungen für die Vertriebenen und die Seelsorge nötig. Neben Ordnungen für überdiözesane Vertriebenen-seelsorge und Beauftragungen eigener Seelsorger für Flüchtlings- und Vertriebenen-seelsorge (Kanonische und Apostolische Visitatoren, aber keine eigenen Seelsorgsstrukturen mit ‚Vertriebenenpfarreien‘) waren kirchenrechtliche Regelungen für die Anstellung des vertriebenen Klerus notwendig<sup>38</sup>, um den rechtlichen Schwebezustand des heimatvertriebenen Klerus in eine gewisse vorläufige Ordnung zu bringen.

Bei der Darstellung und Interpretation der kirchenrechtlichen Lage des heimatvertriebenen Klerus in Deutschland ist hinsichtlich der Verhältnisse in Ostdeutschland (SBZ) auf einen wichtigen Unterschied zu den westdeutschen Besatzungsgebieten hinzuweisen. Seit dem 1. September 1945 ruhte die Jurisdiktion des Breslauer Kapitelsvikars über das polnisch besetzte Diözesangebiet<sup>39</sup>. Im Jahre 1946 hatte Kapitelsvikar Piontek seinen Amtssitz in den Ostteil nach Görlitz verlegt, von wo aus er seit dem 17. März 1947 den westlich der Oder-Neiße gelegenen Teil des Erzbistums Breslau verwaltete. Der deutsche Klerus war geflohen, vertrieben oder ausgewiesen worden und hielt sich in allen vier Besatzungszonen auf. Gleiches galt für den Klerus der Erzdiözese Prag (Grafschaft Glatz), des Bistums Olmütz (Generalvikariat Branitz), des Bistums Kattowitz, des Bistums Ermland, des Bistum Leitmeritz, der Freien Prälatur Schneidemühl, des Bistums Danzig und weiterer Diözesen im Osten und Südosten des ehemaligen Deutschen Reiches bzw. deutscher Kleriker aus Ländern Mittelost- und Südosteuropas. Sieht man von den beiden Bistümern Berlin und Meissen ab, waren alle anderen Jurisdiktionsgebiete Teile westdeutscher Diözesen und seit der Errichtung einer Demarkationslinie mehr oder weniger vom westdeutschen Heimatbistum getrennt, was in vielen Fällen zusätzliche Probleme bei der Anstellung von „Flüchtlingsgeistlichen“ schuf. Denn erst allmählich hatten die westdeutschen Ordinarien den in Ostdeutschland eingesetzten Kommissaren jurisdiktionelle Vollmachten erteilt. Solange dies nicht geschah und der reguläre Briefverkehr mit den Heimatbistümern unterbrochen oder behindert war, sahen sich die Kommissare vor die Aufgabe gestellt, pragmatisch zu entscheiden, wie sie mit den „Flüchtlingspriestern“ umgehen sollten. Auch für die Priester der

<sup>38</sup> Vgl. H. SCHMITZ, Apostolische und Kanonische Visitatoren in Deutschland. Sonderformen der Heimatvertriebenen-seelsorge in kirchenrechtlicher Sicht, in: K.-T. GERINGER (Hg.), *Communio in ecclesiae mysterio* (= Festschrift für W. Aymans zum 65. Geburtstag) (St. Ottilien 2001) 537–572, hier 537.

<sup>39</sup> Vgl. J. KAPS, Die katholische Kirchenverwaltung in den deutschen Diözesen östlich der Oder-Neisse-Linie (1945–1955), in: *AKathKR* 127 (1955–1956) 434–442, hier 435–439.

östlich der Oder-Neiße gelegenen Gebiete der Diözese Berlin (Ost-Brandenburg und Hinterpommern) ergaben sich Probleme hinsichtlich ihrer Anstellung, da zumindest in den ersten Jahren eine Rückkehr in die frühere Pfarrei möglich schien und eine endgültige Versetzung westlich von Oder und Neiße unwirklich anmutete.

Unterschiedlich wurden Anstellung, Besoldung, Inkardination und die Titelverleihung des Klerus in den verschiedenen Jurisdiktionsgebieten in der SBZ und späteren DDR gehandhabt. Einige ostdeutsche Jurisdiktionsgebiete lehnten anfangs auch aus finanziellen Gründen eine irgendwie geartete Anstellung grundsätzlich ab, andere wie Würzburg/Meiningen<sup>40</sup> haben offensichtlich schon nach kurzer Zeit die „Flüchtlingsgeistlichen“ wie ihren Diözesanklerus behandelt. Bis weit in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts konnten in einigen Jurisdiktionsbezirken Geistliche nicht Pfarrer werden.

Zwei Erlasse des Päpstlichen Staatssekretariates sollten helfen, eine „planmäßige Lenkung des ostvertriebenen Klerus“<sup>41</sup> in Deutschland zu ermöglichen und einheitliche Regelungen zu schaffen: „Erlaß des Päpstlichen Staatssekretariats an den Erzbischof von Köln, betr. gewisse Indulte zu Gunsten der ostflüchtigen Alumnen und Kleriker, vom 14. April 1946“<sup>42</sup> und „Schreiben der Päpstlichen Staatssekretarie, betr. die Rechte der Bischöfe über die aus Ostdeutschland vertriebenen Priester, vom 21. Februar 1948“<sup>43</sup>.

Der erste Erlass regelte die Fragen von Inkardination und Weihe<sup>44</sup>. Die Inkar-

<sup>40</sup> „Es ist uns ein Herzensanliegen, daß die heimatvertriebenen Katholiken in unsere Pfarreien hineinwachsen und die heimatvertriebenen Priester mit unserem Klerus einträchtig zusammenarbeiten und sich mit ihm verbunden fühlen. Bezüglich der heimatvertriebenen Priester unseres Bistums verordnen wir daher folgendes: 1. Die Flüchtlingspriester behalten ihre Titel und Amtsbezeichnungen der früheren Stellen in ihrer Heimat und sind auch, wenn sie beispielsweise jetzt Dienste eines Lokalkaplans verrichten, mit dem früheren Titel, z. B. Pfarrer, Konsistorialrat usw. anzureden. 2. Die Flüchtlingspriester können sich gleich den Einheimischen um selbstständige Seelsorgestellen bei der bischöfll. Behörde bewerben, ohne daß die Fragen der Exkardination oder Inkardination berührt werden. Da in der früheren Heimat bepfründete Flüchtlingsgeistliche nach Weisung des Apostolischen Stuhles auf ihre Pfründe nicht verzichten dürfen, werden sie im Falle der Übertragung einer Pfarrstelle als Pfarrverweser angewiesen, erhalten aber Titel und Rang und Besoldung eines Pfarrers unserer Diözese. 3. Überhaupt werden die Flüchtlingspriester auf Seelsorgeposten in allem unseren einheimischen Geistlichen gleichgestellt, sie erhalten dieselbe Besoldung und können zu den kirchlichen Ämtern innerhalb der Dekanate berufen werden. Die Besoldung der Flüchtlingspriester in unserer thüringischen Diaspora ist von Erfurt aus einheitlich geregelt. 4. Für die bei der Einweisung ins Bistum bereits im Ruhestand befindlichen Flüchtlingspriester gilt die i. Jhr. 1946 von der Fuldaer Bischofskonferenz getroffene Regelung. 5. Der Diözesanflüchtlingsseelsorger wird hiermit als Vertrauensmann der heimatvertriebenen Priester unseres Bistums aufgestellt und von uns angewiesen, uns die besonderen Sorgen und Nöte der einzelnen heimatvertriebenen Priester mitzuteilen.“ Würzburger Diözesanblatt 3/1949: Flüchtlingspriester im Bistum, 27 f.

<sup>41</sup> G. BRAUN, Zur kirchenrechtlichen Lage des heimatvertriebenen Klerus in Deutschland, in: AKathKR 125 (1951) 267–277, hier 270.

<sup>42</sup> Im lateinischen Wortlaut, in: AKathKR 123 (1944–1948) 152–154.

<sup>43</sup> Im lateinischen Wortlaut, in: AKathKR 123 (1944–1948) 525 f.

<sup>44</sup> Vgl. SCHMITZ (Anm. 38) 556–559.

dination der heimatvertriebenen Priester in die bisherige Teilkirche ihrer Heimat und den ihr zugeordneten Inkardinationsverband blieben bestehen<sup>45</sup>. Betreffs der Weihe der heimatvertriebenen Priesteramtskandidaten wurde angeordnet, die Frage der Ex- bzw. Inkardination bei den in der Heimat bereits tonsurierten Klerikern *in suspenso* zu lassen. Geweiht werden sollten diese Kleriker vom Ordinarius ihrer jetzigen Wohndiözese mit der Bedingung, in der Diözese des weihenden Bischofs oder einer anderen von ihm bestimmten Diözese Dienst zu tun, aber unter Umständen auf Verlangen des Heimatordinarius in dessen Bistum zurückzukehren. Diejenigen Alumnen, die noch nicht in der Heimatdiözese tonsuriert worden waren, konnten sich entweder in der Wohndiözese inkardieren und weihen lassen oder aber nach Annahme durch den Heimatordinarius und Ausstellung der Weihedimissorien für die Heimatdiözese.

Im zweiten Schreiben wurden die Fragen des dienstlichen Einsatzes heimatvertriebener Priester geordnet<sup>46</sup>. Demnach wurden dem betreffenden Ostordinarius die Fakultäten gegeben, die ihren Diözesen inkardinierten Priester zur Annahme eines Amtes in einer anderen Diözese zu verpflichten, wobei ihnen das Rückrufsrecht verblieb<sup>47</sup>. Der vertriebene Priester hatte die Pflicht vom *Ordinarius loci* ein Amt zu erbitten, das er aber nur mit Zustimmung des *Ordinarius loci* wieder aufgeben konnte. Der päpstliche Sonderbeauftragte, der Bischof von Limburg Ferdinand Dirichs, erhielt die Vollmacht, die dienstliche Aufnahme der heimatvertriebenen Priester sicherzustellen und ihre rechte Verteilung über alle Diözesen und Besatzungszonen im Interesse der vertriebenen Gläubigen vorzunehmen. Das Reskript beabsichtigte offenbar auch eine Gleichstellung mit den einheimischen Priestern und eine interimistische Eingliederung unter Aufrechterhaltung der bestehenden Inkardination.

Ein weiteres vor allem existenzielles Problem stellte die Besoldung der zu meist ausgeplünderten und mittellosen Priester dar<sup>48</sup>. Mit Rundschreiben vom 22. Januar 1947 hatte der „Flüchtlingsbischof“ Maximilian Kaller eine vorläufige Besoldungsordnung vorgeschlagen, die für die Anstellung von Flüchtlingspriestern in die normalen Planstellen Bezüge nach den Diözesanbesoldungsordnungen vorsah, und für die Priester an neu errichteten Seelsorgestellen gewisse Minimalgehälter, die sich nach Dienstalder und Hausstand des Priesters richteten. Auch für die Ruheständler sah Kaller vorläufige Monatsgehälter vor, die aus Mitteln des „Diasporakommissariats der deutschen Bischöfe“ gezahlt werden sollten. 1950 regte schließlich die Fuldaer Bischofskonferenz an, die aktiven Ostpriester in den Dienstdiözesen hinsichtlich der Besoldung und des Ruhehaltes dem einheimischen Klerus gleichzustellen und ihnen die Möglichkeit einzuräumen, sich um vakanten Benefizien zu bewerben, auch wenn sie wegen ihrer „heimatlichen Bindungen“ nur als Administratoren in Betracht kämen. Da für Ruheständler die caritativen und finanziellen Zuwendungen zu kärglich wa-

<sup>45</sup> Vgl. BRAUN (Anm. 41) 271.

<sup>46</sup> Vgl. SCHMITZ (Anm. 38) 558f.

<sup>47</sup> Vgl. BRAUN (Anm. 41) 270f.

<sup>48</sup> Vgl. dazu BRAUN (Anm. 41) 273f.

ren und die Aufnahmediözesen weder die Rechtsverpflichtung noch die Möglichkeiten zur Übernahme der vollen Pensionslast hatten, wurde in der Bundesrepublik seit 1951 aus Bundesmitteln für zehn Jahre geistlichen und weltlichen ostvertriebenen Kirchenpensionären ein angemessenes vorläufiges Ruhegehalt gezahlt. In der SBZ und DDR gab es ein solches Abkommen für kirchliche Pensionäre nicht, wenn auch bis 1989 staatliche Mittel an die Kirchen gezahlt wurden<sup>49</sup>. Für die 1950er Jahre ist auf das Bonifatiuswerk und die Diaspora-Priesterausgleichskasse<sup>50</sup> hinzuweisen, die seit 1949 Gelder zur Verfügung stellten. Zudem haben die westdeutschen Diözesen in ihren ostdeutschen Bistumsanteilen – solange die Möglichkeit des relativ ungehinderten Geldtransfers bestand – in entsprechender Weise für die Flüchtlingsgeistlichen gesorgt. Nicht selten profitierten die ostdeutschen Diözesen und Bistumsanteile vom Geldumtausch und dem günstigen Wechselkurs zwischen West- und Ostmark, der von 1:3 bis 1:10 schwankte<sup>51</sup>.

Grundsätzlich muss darauf hingewiesen werden, dass es trotz aller Bemühungen, die Flüchtlingspriester den einheimischen Geistlichen gleich zu stellen, noch bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts dauerte, bis eine volle Gleichstellung annähernd erreicht war.

### 3. Fazit

Das Flucht- und Vertreibungsgeschehen am Ende des Zweiten Weltkrieges war weder logistisch vorbereitet und organisiert, noch war es human durchgeführt worden. Wer davon betroffen war, verlor nicht nur Besitz und Heimat, sondern musste oft auch seine Würde verteidigen. Aber auch die Ankunftsgesellschaft veränderte sich durch die Vertriebenen; die konfessionelle „Durchmischung“ der Bevölkerung ist dabei nur ein Element. Die Kirchen haben erkennbar versucht, Vielen die verlorene Heimat zu ersetzen, Menschen zu beheimaten. Die vertriebenen Priester vor allem, die ihre alten Stellen, die Heimat und den Besitz verloren hatten, waren dafür vorgesehen, diesen Dienst der „Beheimatung“ an ihren Landsleuten zu vollziehen. Es wundert nicht, dass in zahlreichen Berichten von einer katastrophalen Situation des Klerus gesprochen wird. Am treffendsten könnte man die Gesamtsituation als Mangel an allem und ständige Überforderung definieren. Neben dem persönlich schweren Schicksal wie etwa dem Fehlen fundamentaler materieller Lebensgrundlagen kamen die Schwierigkeiten der Diaspora mit ihren weiten Wegen hinzu, das Unverständnis vieler Einheimischer, manche Ausgrenzung auch im kirchlichen Bereich und letztlich das Wissen, nicht wirklich etwas zum Besseren verändern zu können.

<sup>49</sup> Vgl. T. SCHMITZ, Die Kirchenfinanzen in der SBZ/DDR 1945–1989, in: GATZ 6, 327–340, hier 333.

<sup>50</sup> Sie wurde 1942 aus Sicherheitsgründen dem neu gegründeten Diasporakommissariat der deutschen Bischöfe angegliedert.

<sup>51</sup> Vgl. SCHMITZ (Anm. 49) 330–331.

Hilfsangebote oder Hilfslieferungen erreichten in den ersten Jahren schon wegen fehlender Anschriften kaum die Adressaten. Eine Vernetzung der aus unterschiedlichen Diözesen stammenden Kleriker mit dem einheimischen Klerus gelang nur in Ausnahmefällen. Unbekannt waren nach der Vertreibung und Flucht zunächst die Aufenthaltsorte der Ordinarien, und damit war es unmöglich, sie zu kontaktieren. Das Nüchternheitsgebot<sup>52</sup>, das vor den zahlreichen Gottesdiensten einzuhalten war, die Applikationspflicht<sup>53</sup>, die erst seit 1946 geordnet wurde, sowie fehlende Breviere<sup>54</sup> und die damit einhergehende mögliche priesterliche Pflichtverletzung brachten manchen Priester in schwere Gewissensnöte.

Durch die politische Lage in der „Ostzone“ ergaben sich zusätzlich Pressionen. So ist es menschlich verständlich, dass ein nicht unerheblicher Teil des vertriebenen und geflohenen Klerus mit einer zweiten Flucht in die Westzonen sein „Schicksal“ zu verbessern suchte. Negativ betroffen von dieser Situation waren aber auch der einheimische Klerus und die jeweiligen Ordinariate, die kaum oder gar nicht darüber informiert waren, wer in ihrem Sprengel angekommen war oder zeitweise wohnte. Die meisten west- und süddeutschen Bistümer haben bei diesem Prozess offenbar wenig Solidarität mit den ostdeutschen Jurisdiktionsgebieten gezeigt. Diese wiederum konnten mit den bis dahin üblichen kirchenrechtlichen und pastoralen Instrumentarien kaum die unübersichtliche und komplizierte Situation bewältigen. Der Mangel an finanziellen und wirtschaftlichen Ressourcen schuf zusätzliche Belastungen. Mehr als alle Hilfen von Außen scheinen auf Dauer geistliche Grundhaltungen von Priestern, die nur unzureichend mit den Begriffen Christusförmigkeit, Kreuzesnachfolge und Gehorsam wiedergegeben werden, dazu beigetragen zu haben, dass sich die seelsorgliche Lage stabilisierte, und der Klerus selbst wieder seine ureigensten Aufgaben fruchtbringend wahrnehmen konnte.

<sup>52</sup> Chronik des Bischöflichen Kommissariates Schwerin 1946 bis 1973. Eine Dokumentation, Bd. 1, hg. v. Heinrich-Theissing-Institut Schwerin (Schwerin 2003) 165: „Viele Priester baten den Bischöflichen Kommissar um Befreiung vom eucharistischen Nüchternheitsgebot, andere hielten es eisern durch. Die meisten von ihnen zelebrierten des Sonntags an drei weit auseinanderliegenden Orten, und regelmäßige Mahlzeiten waren nicht selbstverständlich.“

<sup>53</sup> DADM, Runderlasse, Ordinariat des Bistums Meißen, i. A. Heduschke, an das Domkapitel St. Petri in Bautzen, die Bischöfliche Verwaltungsstelle in Dresden, das Bischöfliche Priesterseminar in Schmochtitz, die Pfarrsteuerverbände in Bautzen, Chemnitz, Dresden, Leipzig und Zwickau, die Pfarreien und Pfarrvikarien des Bistums, 14. 11. 1946 „Die Hl. Konzilskongregation hat unter dem 25. 3. 1946 (Nr. 1508/46) die hochwürdigen Herren Bischöfe ermächtigt, daß die flüchtigen Pfarrer und Pfarrkuraten aus den ostdeutschen Diözesen im Jahre nur fünf- oder sechsmal pro populo applizieren. Der hochwürdigste Herr Bischof macht von dieser Vollmacht Gebrauch und dispensiert die Pfarrer und Pfarrkuraten, die ihre Pfarreien verlassen mußten und jetzt im Bereich des Bistums Meißen weilen, von der Applikationspflicht im genannten Umfange. Diese Vollmacht gilt für fünf Jahre. Die hochwürdigen Herren Pfarrer, in deren Amtsbereich sich ostdeutsche Geistliche aufhalten, mögen diese, soweit in Frage kommen, auf diese Vergünstigung aufmerksam machen.“

<sup>54</sup> HAEK, CR II, 25.20b, 6, ohne Datum, Unterschrift, Betreff, Sommer 1946: „Es fehlt unseren Diasporaseelsorgern und den Flüchtlingspfarrern, die bei ihrer Herde geblieben sind – leider sind es nicht allzu viele – an Kleidung, Schuhwerk, Fahrrädern, Büchern. Sie haben kein Brevier. Sie stehen vollkommen allein und verlassen auf ihrem schweren Posten.“



# Oral History mit katholischen Weltgeistlichen – Einblicke in ein Forschungsprojekt

Von THOMAS FORSTNER

## Hintergrund und äußerer Ablauf des Oral History-Projekts

Im Verlauf des Jahres 2003 hat der Verfasser gemeinsam mit Michael Volpert M.A. vom Archiv des Erzbistums München und Freising insgesamt 20 Interviews mit älteren Priestern der Erzdiözese München und Freising geführt<sup>1</sup>. Das kleine Oral History-Projekt<sup>2</sup> diente der Vorbereitung von wissenschaftlichen Arbeiten über den Klerus der Erzdiözese München und Freising in der NS-Zeit und die nationalsozialistische Schulpolitik<sup>3</sup>.

Das Grundkriterium für die Auswahl der Betroffenen war, dass diese die Zeit des Nationalsozialismus entweder schon als Priester erlebt hatten oder sich während der Herrschaft Hitlers zumindest bereits im Priesterseminar auf ihre Weihe vorbereiteten. Insgesamt 44 Priester erfüllten diese Auswahlkriterien und wurden nach einer schriftlichen Vorankündigung mit Vorstellung des Vorhabens telefonisch angefragt, ob sie zu Gesprächen über diese Zeit bereit seien. Von den ursprünglich avisierten 44 Klerikern konnten im Laufe des Jahres 2003 noch 20 befragt werden. 11 Priester der ursprünglichen Zielgruppe verstarben während der Laufzeit des Projektes, noch bevor ein Gespräch durchgeführt werden konnte. Bei 10 weiteren Herren war ein Interview aufgrund des Gesundheitszustands nicht mehr möglich. Nur drei Priester waren nicht zu einer Teilnahme zu bewegen, sie lehnten ein Gespräch aus grundsätzlichen Erwägungen ab.

Die 20 Befragten gehörten den Geburtsjahrgängen zwischen 1905 und 1920 an, d. h. sie waren zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 83 und 98 Jahren alt. Das Durchschnittsalter betrug 89 Jahre und 8 Monate. Das hierarchische Spektrum war sehr breit und reichte von Gemeindepriestern über Mitarbeiter der Ordinariatsverwaltung, Gymnasiallehrer und Universitätsprofessoren bis hin

---

<sup>1</sup> Vgl. auch die zu diesem Projekt bereits veröffentlichten Vorberichte: T. FORSTNER/ M. VOLPERT, Priesterliches Leben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ein Werkstattbericht zu einem oral history-Projekt mit katholischen Weltgeistlichen, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 48 (2005) 101–125 und T. FORSTNER/ M. VOLPERT, Priester im Nationalsozialismus. Forschungsbericht zu einem Oral-History-Projekt, in: BIOS Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen 18 (2005), Heft 2, 287–303.

<sup>2</sup> Vgl. zur Theorie und Praxis der Oral History: L. NIETHAMMER, Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „oral history“ (Frankfurt 1980); G. SPUHLER (Hg.), Vielstimmiges Gedächtnis. Beiträge zur Oral History (Zürich 1994); P. ATKINSON/ S. DELAMONT, Narrative methods, Bd. 3: Oral history and testimony (London 2007).

<sup>3</sup> Die Studie des Verfassers, welche sich mit der Kultur- und Sozialgeschichte des Klerus der Erzdiözese München und Freising in den Jahren 1918–1945 beschäftigt, steht unmittelbar vor dem Abschluss.

zum Kardinal<sup>4</sup>. Die einzelnen Gespräche dauerten zwischen 45 und 180 Minuten. Sie wurden, mit zwei Ausnahmen, jeweils bei den Interviewten zuhause durchgeführt und mittels eines portablen Mini-Disc-Recorders vollständig in digitaler Form erfasst. Nach den Gesprächen wurde eine Abschrift des Wortlauts gefertigt, wobei die Eingriffe in die Sprachgestalt minimal blieben.

Über den jeweiligen Verlauf der Gespräche haben die Interviewer subjektiv gehaltene Eindrucksprotokolle gefertigt, in welchen die Umstände des Gesprächs, der persönliche Eindruck vom Interviewten, eine umrisshafte Beschreibung seines Auftretens, seiner Wohnsituation, ggf. durchaus auch Anekdotisches und Weiteres für das Forschungsvorhaben bedeutsam erscheinendes dokumentiert wurden. Die Gesamtdokumentation mit Interviews und Protokollen wurde nach Abschluss des Projekts dem Archiv des Erzbistums München und Freising zur dauerhaften Aufbewahrung übergeben<sup>5</sup>.

### Methodischer Ansatz

Die einzelnen Gespräche selbst sollten jeweils nicht an einem zu starren Fragenkorsett ausgerichtet sein, sondern waren vielmehr am Modell des narrativen Interviews<sup>6</sup>, einer Spezialform des qualitativen Interviews orientiert. Im Mittelpunkt dieses vor allem für die Biographieforschung bedeutsamen Konzepts steht die freie Erzählung des Interviewten, die durch eine oder mehrere Ausgangsfragen des Interviewers ausgelöst wird. Verlauf und Dauer sind bei dieser Interviewform weitgehend offen, eine inhaltliche Bewertung der Aussagen durch die Interviewer findet nicht statt.

Das fünfstufige Konzept des narrativen Interviews<sup>7</sup> wurde im Rahmen dieser Befragung aber nicht vollkommen stringent umgesetzt, vor allem wurden die

<sup>4</sup> Vgl. die Veröffentlichung dieses Interviews: „Evangelizare investigabile divitias Christi.“ Ein Zeitzeugen-Interview mit Kardinal Leo Scheffczyk, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 48 (2005) 127–148. Weitere Interviews wurden nicht veröffentlicht.

<sup>5</sup> Aufgrund von Vereinbarungen mit den Interviewten gelten die Interviews als Teil der Personalakte und unterliegen damit der entsprechenden Sperrfrist für personenbezogenes Schriftgut. Diese beträgt entsprechend § 8 Ziff. 3c der Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der katholischen Kirche (Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 1989, 126) 30 Jahre, beginnend mit dem Tod der betroffenen Person.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu G. LUCIUS-HOENE/ A. DEPPERMAN, Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews (Wiesbaden 2004); I. KÜSTERS, Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen (= Hagener Studientexte zur Soziologie) (Wiesbaden 2009).

<sup>7</sup> Beim narrativen Interview werden klassischerweise folgende fünf Phasen unterschieden: 1) Eine Begrüßungs- und Erklärungsphase, in welcher Struktur, Ablauf und Ziel des Interviews erläutert werden, 2) eine thematische Einleitung, in welcher die Einstiegsfrage und Erzählaufforderung formuliert wird, 3) der anschließenden, möglichst nicht unterbrochenen Erzählphase der interviewten Person, 4) einer Nachfragephase, in der Sachverhalte nachgefragt werden können, die unklar oder unerwähnt geblieben sind und 5) einer Bilanzierung, in der sich Interviewer und Interviewte über den Verlauf des Gesprächs selbst austauschen.

Phasen drei und vier je nach Erzählfluss gegebenenfalls zusammengezogen und somit eine gewisse Strukturierung des Gesprächs erreicht. Bereits im Vorfeld war den interviewten Priestern schriftlich mitgeteilt worden, dass unser Hauptinteresse den Themenkreisen Berufung zum Priestertum, Seminar- und Studienalltag, Arbeits- und Wehrdienst, Kriegsalltag an der Front und in der Heimat, seelsorgerliche Praxis, Verhältnis zur Bevölkerung, Konflikte mit dem Nationalsozialismus und schließlich dem privaten Lebensvollzug galt. Im Idealfall ergab sich daraus eine durch wenige Zwischenfragen auf einer bestimmten Bahn gehaltene Lebenserzählung, die Chronologie und Systematik verschränkte und die mit einer bilanzierenden Beurteilung des persönlichen Lebensentwurfs durch den Interviewten abschloss.

Gerade angesichts des hohen Alters der Befragten wurde Wert darauf gelegt, Zeit zum Nachdenken zu geben, den Fluss der persönlichen Erinnerungen nicht zu unterbrechen und den vielfältigen, oft erst im Verlauf des Gesprächs aufkommenden Assoziationen Raum zu geben. Als Bereicherung und zusätzliche Anregung des Gesprächsflusses erwies es sich darüber hinaus, wenn von den Befragten zusätzlich Materialien und persönliche Erinnerungsstücke, wie etwa autobiographische Aufzeichnungen, Fotografien oder sogar Tagebücher bereitgehalten wurden. Das gemeinsame Betrachten von Fotos brachte in der Regel den Interviewten oft nicht mehr aktuell Präzentes in das Gedächtnis zurück und löste einen zusätzlichen Erzählimpuls aus.

Die Interviews waren nicht zuletzt von dem erheblichen Altersunterschied zwischen Interviewern und Interviewten geprägt, der zwischen 50 und 60, im Extremfall sogar bis zu 70 Lebensjahre betrug. Die große Differenz an Lebensalter erforderte ein großes Maß an gegenseitigem Sich-Einlassen auf das Tempo, den Rhythmus sowie die hypostasierten Einstellungen und Wertvorstellungen des Gegenübers<sup>8</sup>. Dabei war es für das Zustandekommen einer vertrauensvollen Gesprächsatmosphäre in den meisten Fällen wesentlich, dass die Interviewer selbst der Institution der katholischen Kirche angehörten und wie die befragten Priester selbst, für diese auch hauptberuflich tätig waren. So entstand trotz anfänglicher Distanz rasch Vertrauen durch die doppelte Bindung von Befragenden und Befragten an dieselbe, hohe Wertschätzung genießende Institution. Teilweise ergab sich im Laufe des Erzählflusses eine quasi-familiäre Situation, was auch darauf zurückzuführen sein dürfte, dass – wie bei biographischer Arbeit mit älteren Menschen häufig zu beobachten – die Interviewer vielfach seit sehr langer Zeit die ersten gewesen sein dürften, die tiefer gehendes Interesse an biographischen Einzelheiten, Auffassungen und Wertvorstellungen der Interviewten zeigten, ohne dieses Interesse zugleich mit einem Werturteil zu verbinden.

---

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem Problemkreis: C. OSBORN, *Erinnern. Eine Anleitung zur Biographiearbeit mit alten Menschen* (Freiburg 1997); E. BLIMLINGER/ A. ERTL u. a., *Lebensgeschichten. Biographiearbeit mit alten Menschen* (Hannover <sup>2</sup>1996); C. SCHLEGELMILCH, *Generationen im Gespräch* (Frankfurt 1994).

## Ziel des Oral History-Projekts

Ziel der Interviews war es vorwiegend, Informationen über die in normativ orientierten Schriftquellen kaum überlieferten Sachverhalte der priesterlichen Alltagskultur zu gewinnen, wie etwa der Berufung, den Tagesablauf in den Seminaren, den Lehrbetrieb in der philosophisch-theologischen Hochschule Freising, die priesterlichen Alltagstätigkeit in den Pfarrgemeinden, das Verhältnis zu den geistlichen Oberbehörden oder das Freizeitverhalten der Kleriker<sup>9</sup>. Es sollte Material für ein vielfache Facetten und Aspekte umfassendes Bild der priesterlichen Lebenskultur in der Mitte des 20. Jahrhunderts zusammen getragen und durch Dokumentation bewahrt werden. Zugleich war es uns dabei wichtig, den individuell ganz unterschiedlichen und persönlichen Sichtweisen der Priester auf die von ihnen erlebte Zeit und auch auf den Vollzug des eigenen Lebensentwurfs als Kleriker Raum zu geben. Durch die lebensweltlichen Erzählungen sollte ein Einblick sowohl in die individuellen wie auch in die kollektiven Prozesse der Identitätsbildung und deren Wandlungs- und Veränderungsverläufe in der jeweiligen Biographie erreicht werden.

Dass das wissenschaftliche Interesse bei dieser Untersuchung gerade auf den „Normalfall“ gerichtet war, konnte der Mehrzahl der Interviewpartner nur ansatzweise hinreichend deutlich gemacht werden. Dies wurde auch dadurch spürbar, dass Nachfragen zur persönlichen Lebenssituation – gerade wenn sie scheinbar völlig banale Bereiche berührten wie die nach Aktivitäten in der Freizeit – weitgehend auf Unverständnis stießen und häufig gar nicht oder nur mit pauschalen Wendungen beantwortet wurden. Bereits bei der Anbahnung der Gespräche erwies sich die Selbsteinschätzung der Betroffenen als „Normalfall“ vielfach als Hürde, die es zu überwinden galt. „Ich habe nichts erlebt“, war eine stereotype Aussage, mit der eine Mehrzahl zunächst ein Gespräch entweder ablehnte, oder zum Ausdruck brachte, die Interviewer sollten sich nicht zuviel erwarten. Dahinter verbarg sich keine retrospektive Geringschätzung des eigenen Lebensentwurfes, sondern vor allem der Topos, Geschichte sei nur die Geschichte herausragender Ereignisse oder Einzelgestalten, angesichts derer die eigene Existenz bedeutungslos sei<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Hingegen stand der Themenkreis Verfolgung und Widerstand des Klerus, der bereits mehrfach Gegenstand von Befragungsaktionen (allerdings gänzlich anderen Zuschnitts) gewesen ist, nicht im Vordergrund dieser Untersuchung, wurde aber von den betroffenen Klerikern selbst immer wieder thematisiert. Vgl. zur Auswertung der 1946 auf Veranlassung von Kardinal Faulhaber und 1979 auf Veranlassung der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Fragebogenaktion zur Verfolgung katholischer Geistlicher durch das NS-Regime: F. FREI, Nationalsozialistische Verfolgungen katholischer Geistlicher im Erzbistum München und Freising, in: G. SCHWAIGER (Hg.), Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, 2 Bde. (München 1984) Bd. I, 402–488; U. VON HEHL/ C. KÖSTERS (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 37) (Paderborn 1998).

<sup>10</sup> So auch die Einschätzung bei BLIMLINGER/ ERTL (Anm. 8) 12f. Die bei M. MERBECK (Hg.), Ich bin doch nichts Besonderes. Aachener Frauen erzählen Geschichte (Aachen 1991)

### Subjektive Authentizität und Quellenkritik

Der Oral History, wie sie in diesem Projekt von uns betrieben wurde, geht es als Erfahrungswissenschaft zunächst um den scheinbar ganz banalen Alltag und in einem weiteren Schritt um die „subjektive Erfahrung, um die ‚Verarbeitung‘ historischer Erlebnisse und Abläufe (...), auch um die Veränderung von Selbste deutungen von Menschen in der Geschichte ...“<sup>11</sup> Diese Aspekte werden in der Erzählung des Einzelnen besonders deutlich, denn – so hat es die Sozialwissenschaftlerin Gabriele Rosenthal formuliert – „die biographische Gesamtsicht in der Gegenwart des Erzählens determiniert, was das Subjekt in der Rekonstruktion seiner Biographie als biographisch relevant begreift, wie es die einzelnen Erfahrungen thematisch und temporal miteinander verknüpft und inwiefern Vergangenheit und antizipierte Zukunft die Deutung seines Lebens bestimmen.“<sup>12</sup> Im freien Erzählen schälen sich beim biographisch-narrativen Interview subjektive Bedeutungsstrukturen heraus, die durch ein bloßes Abfragen von Themenkomplexen nicht zu erfassen sind.

Bei der Vorbereitung und Durchführung unseres Projektes galt es zudem, sich das grundsätzlich konfliktbeladene Verhältnis des Historikers zum Zeitzeugen, ihre unterschiedlichen Objektivitätsansprüche – gerade im Hinblick auf die zusätzlich erschwerende Thematik „Kirche im Dritten Reich“ – zu vergegenwärtigen. Zugleich gilt es aber, aus dem Wissen um das unauflösbare Spannungsverhältnis einen Raum zu schaffen, der keinen Dialog im Sinne eines Austauschs von Argumenten und Wertungen – einen solchen beabsichtigt das narrative Interview keinesfalls –, wohl aber einen möglichst unbefangenen Bericht des Interviewten und ein die Erzählung anleitendes und strukturierendes Fragen des Interviewers ermöglicht. Der grundsätzliche Zweifel an der Geltung von Aussagen, von Hans Günter Hockerts als konstituierender Faktor des wissenschaftlichen Denkens charakterisiert<sup>13</sup>, der im Falle der persönlichen Konfrontation des Historikers mit dem an den historischen Ereignissen unmittelbar Beteiligten eine Konfliktsituation geradezu provoziert, sollte so gut wie möglich ausgeschaltet werden. Im Augenblick des Gesprächs sind allein die Sichtweisen der Befragten, ihre Erinnerungen gültig. Erinnerungen beruhen bekanntlich vor allem auf dem individuellen Vermögen, Spuren von früherem Geschehen zu behalten, durch äußere Anstöße zu rekonstruieren und diskursiv weiterzugeben.

---

6 gegebene Erklärung, hierbei handle es sich um einen genderspezifischen, d. h. hier typisch weiblichen Topos ist dagegen zurückzuweisen, da dieser Topos bei unserer nur mit Männern geführten Untersuchung ebenso ausgeprägt war.

<sup>11</sup> A. VON PLATO, Oral History als Erfahrungswissenschaft. Zum Stand der „mündlichen Geschichte“ in Deutschland, in: BIOS 4 (1991) Heft 1, 97–119, hier 97 f.

<sup>12</sup> G. ROSENTHAL, Geschichte in der Lebensgeschichte, in: BIOS 1 (1988) Heft 2, 3–15, hier 9.

<sup>13</sup> H. G. HOCKERTS, Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft, in: K. H. JARAUSCH/ M. SABROW (Hgg.), Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt (Frankfurt 2002) 39–73, hier 61.

Sie sind „notwendigerweise unvollständig, beinhalten also gleichzeitig das Vergessen und Verdrängen eigener Erfahrungen.“<sup>14</sup>

So verstandene Oral History dient also auch dazu, der Subjektivität Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Ein legitimer Vorgang, macht sich der beteiligte Historiker diese Voraussetzungen jeweils bewusst und vermag er dies quellenkritisch entsprechend seiner Fragestellungen zu würdigen. Denn „Perspektiven sind keine verzerrten Ansichten einer von Subjekten unabhängigen objektiven Welt, sie machen diese objektive Welt aus.“<sup>15</sup> Die Authentizität der subjektiven Erfahrung steht bei einem solchen Ansatz außer Frage. Authentisch ist, was von den Interviewpartnern aktuell als authentisch empfunden wird und als Erfahrung an andere vermittelbar ist<sup>16</sup>. Insofern gilt es im Vollzug einer nachträglichen Kritik der durch den Prozess der Zeitzeugenbefragung gewissermaßen künstlich erzeugten Quellen, sich die jeweiligen Perspektiven der Erzähler, d. h. ihre Regeln der Selektion und Rekonstruktion von Vergangenheit, bewusst zu machen, um so von den einzelnen biographischen Erzählungen zur Gesamtheit der Perspektiven, die die soziale Wirklichkeit ausmachen, vorzudringen. Kurz gesagt: Der Zeitzeugenbericht ist eine Quelle unter anderen, die des historisch-kritisch arbeitenden Wissenschaftlers zu ihrer Interpretation bedarf.

### Inhaltliche Ergebnisse: Drei exemplarische Diskursfelder

Im Zusammenhang mit diesem Bericht ist es weder möglich noch beabsichtigt, eine grundlegende inhaltliche Analyse der Interviews zu präsentieren. Anstelle dessen sollen hier drei Diskursfelder, die in der Mehrzahl der Interviews ausgehend von den Leitfragen der Interviewer eine führende Rolle spielten, knapp vorgestellt werden.

#### 1. Der Berufungsdiskurs

In dem Begriff „Berufung“ konzentriert sich ein Bündel innerer wie äußerer, emotionaler, psychischer, sozialer und religiöser Faktoren, die zum Ergreifen des Priesterberufs führen. Bereits durch die Existenz des Begriffs der Berufung an sich kann deutlich gemacht werden, dass die Profession des Priesters kein bürgerlicher Beruf ist wie jeder andere und die Entscheidung für diese Profession einer besonderen Legitimation und Begründung bedarf. Die traditionelle Linie der Theologie deutet den Weg der Berufung eines Menschen durch die Gnade Gottes als *Mysterium sui generis* und Geheimnis *sensu stricto*, das sich

<sup>14</sup> K. H. JARAUSCH, Zeitgeschichte und Erinnerung. Deutungskonkurrenz oder Interdependenz? In: JARAUSCH/ SABROW (Anm. 13) 9–37, hier 13.

<sup>15</sup> ROSENTHAL (Anm. 12) 10.

<sup>16</sup> Vgl. zum Erfahrungsbegriff in Anlehnung an Michel Foucault hierzu: J. MARTSCHUKAT/O. STIEGLITZ, Geschichte der Männlichkeiten (= Historische Einführungen 5) (Frankfurt – New York 2008) 58–63.

jedem Erklärungsversuch entziehe. Der unmittelbare Kontakt mit dem Numinosen, wie er zu Beginn der priesterlichen Existenz im Initialerlebnis der Berufung erfahren wird, ist elementarer Bestandteil des klerikalen Selbstverständnisses, er „sichert (...) die Eignung für seine Mission“<sup>17</sup> sowohl im Selbstverhältnis als auch gegenüber der Außenwelt, indem er eine Begründung für die mit besonderen Bedingungen verknüpfte Berufsentscheidung liefert. Bei unseren Fragen zum Themenkomplex priesterliche Berufung ließen sich drei verschiedene Reaktions- und Antwortmuster ausmachen, die sich etwa im Verhältnis 40 zu 40 zu 20 innerhalb der Untersuchungsgruppe verteilten. Für das erste Antwortmuster prototypisch ist die Aussage: „Ich möchte die Vorgeschichte, Beruf usw. nicht haben. Ich möchte dazu nichts sagen. Das ist eine interne Sache und da spielt viel eine Rolle.“<sup>18</sup> Der Themenkomplex Berufung ist in dieser Gruppe stark tabuisiert, Fragen nach hiermit zusammenhängenden Themen werden zudem als ungehörig, nicht schicklich oder unangemessen betrachtet und wurden teilweise schroff zurückgewiesen. Ganz anders die zweite Gruppe. In dieser Gruppe verflüssigt sich das im klerikalen Diskurs präsente Narrativ von der Berufung in sehr bodenständigen Alltagssituationen. Beispielhaft hierfür steht folgender Bericht:

„Ich bin eigentlich mehr oder weniger geschoben worden. Als ich nach sieben Volksschuljahren, wie es damals Brauch war, aus der Schule kam, hat auch der Oberlehrer K. S. seinen Abschied in die Pension genommen. Da musste ich mit dem Bürgermeistersohn ein Gedicht aufsagen und hernach kam der Benefiziat H. zu mir, zu uns, und hat gefragt, ob wir nicht studieren möchten. Auf mein Zögern hin, es hat sich mehrere Tage und Wochen hingespield, hat er dann gesagt: ‚Nein, machen wir einfach am 1. Mai 1927‘, nachdem ich aus der Volksschule ausgetreten war, hat er gesagt: ‚Machen wir 6 Wochen Probezeit und dann sehen wir schon, wie es weitergeht‘. Nach diesen 6 Wochen war gar keine Rede mehr damals, wenn es geheißen hat, ob ich studieren wolle, was fast genauso viel hieß, als wollte man Priester werden [...] und so kam ich in die Aufnahmeprüfung nach Freising, mit meiner Mutter damals, und kam dann automatisch in die dritte Klasse Gymnasium. So kam ich also mehr oder weniger automatisch ins Priesterseminar ...“<sup>19</sup>.

In dieser zweiten Gruppe löst sich die mit dem Begriff der Berufung umschriebene Entscheidung für den Priesterberuf in einer durchaus selbstreflexiven Analyse der eigenen Herkunftssituation auf, in welche soziale Umstände und Faktoren wie die soziale Herkunft, die religiöse Prägung durch die Familie, kindliche Begeisterung, Pfarrerspielen, der Wunsch der Eltern (genannt wird vor allem die Mutter), die Förderung durch Geistliche, teilweise auch äußeres

<sup>17</sup> J. WACH, *Religionssoziologie* (Tübingen 1951) 410.

<sup>18</sup> EAM, *Priesterbefragung 2003*, Interview 20. [Die Namen der 20 beteiligten Priester wurden mit Rücksicht auf den zugesicherten Datenschutz anonymisiert; eine Konkordanzliste mit Zuordnung der Nummern zu den Namen befindet sich im Erzbischöflichen Archiv München].

<sup>19</sup> EAM, *Priesterbefragung 2003*, Interview 12.

Drängen und Vergleichbares hineinspielen. Die Berufung erscheint hier aber stets als etwas passiv Erlebtes, beinahe Erduldetes; sie vollzieht sich zudem immer zwischen dem 12. und 14. Lebensjahr. Eine Randerscheinung stellt hingegen eine dritte, kleinere Gruppe dar, in welcher die priesterliche Berufswahl als Ergebnis einer auf rationalen Überlegungen begründeten Entscheidung erscheint und von den Betroffenen als aktiver, offener Prozess beschrieben wird. Zwei dieser drei Priester stammen aus großbürgerlichen Verhältnissen, der Dritte ist ein Spätberufener. Alle drei haben eine Prägung durch die katholische Jugendbewegung oder durch die liturgische Bewegung erhalten und geben diese Erfahrung als ausschlaggebend für ihre Berufsentscheidung an.

In keiner der drei Gruppen wurde hingegen von besonderen religiösen Erlebnissen (Erscheinungen, Erweckungserlebnisse etc.) im Zusammenhang mit der Priesterberufung berichtet. Dies muss solche Phänomene nicht ausschließen. Offenbar besteht aber zumindest die Tendenz, sie gegebenenfalls mit Diskretion zu behandeln und Dritte an dieser religiösen Erfahrung, im Gegensatz zur sozialen Erfahrung, nicht teilhaben zu lassen.

## *2. Die Beurteilung der Kirche im Nationalsozialismus*

Die Wahrnehmung der nationalsozialistischen Zeit ist bei den Befragten bis heute geprägt von klaren gut-böse Schemata, einer deutlichen Grenzziehung zwischen der Kirche als NS-Gegner per definitionem auf der einen Seite und den Funktionsträgern der Partei, wie etwa Ortsgruppen- und Kreisleitern auf der anderen Seite. Die Bevölkerung stand in dieser Wahrnehmung als weitgehend unbeteiligte Masse dazwischen. Die Fälle, die diesem Schema entgegelaufen, werden unter der Rubrik „also so was hat es auch gegeben“<sup>20</sup> eingestuft. In der eigenen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus sieht man sich rückblickend im wesentlichen gefestigt und auch heute noch bestätigt, wenngleich auch immer wieder betont wurde, dass man sich durch die Zeit lavieren musste, so gut es eben ging, und dabei auch Kompromisse schloss.

Als besonders bemerkenswert erschien uns ein Phänomen, das sich als angeeignete Widerstandserfahrung bezeichnen lässt. Der Historiker Konrad Jarausch hat darauf hingewiesen, dass sich im kommunikativen Prozess einer Gruppe mit der Zeit sukzessive Muster kollektiver Erinnerung herausbilden<sup>21</sup>. Selbst Erlebtes und durch andere nur Berichtetes, bisweilen auch später etwa durch Lektüre Angeeignetes, verdichten sich zu einer Form „angeeigneter Geschichte“. Das Phänomen der angeeigneten Erinnerung wurde in der vorliegenden Befragung vor allem dahingehend deutlich, dass stereotype Beschreibungen derselben prägenden Ereignisse, und zwar vor allem im Hinblick auf den katholischen Widerstand, vielfach wiederkehrten, obwohl sie von den Betroffenen nur zum geringen Teil selbst erlebt worden waren. Exemplarisch konnte dies am Fall der Verhaftung des Direktors des Freisinger Knabenseminars, Josef Roßberger,

<sup>20</sup> Vgl. etwa EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 14.

<sup>21</sup> Vgl. JARAUSCH (Anm. 14) 14.



deutlich gemacht werden. Roßberger war Ende 1933 aufgrund seiner kritischen Äußerungen über den Reichstagsbrandprozess, die der Gestapo infolge einer Denunziation durch den nationalsozialistischen Seminarpräfekten Albert Hartl bekannt geworden waren, verhaftet und vom Sondergericht verurteilt worden<sup>22</sup>. Dieser Vorfall war in den Erzählungen fast aller Priester auf irgendeine Weise präsent und zwar häufig in der Weise eines unmittelbaren Beobachters, obgleich kaum einer der Befragten zu diesem Zeitpunkt im Seminar gewesen war. Das genannte Ereignis kann ohne Zweifel als höchst einschneidendes Moment für die Gruppe der Befragten gelten, gleichgültig ob sie es persönlich miterlebt hatten oder nicht. Die Aneignung der Erinnerung an den spektakulären Fall des Verrates am eigenen Stand trat an die Stelle eigenen Erlebens bzw. überlagerte dieses. Das fortwährende, kollektive Erinnern an dieses Schlüsselereignis diente dabei, so meine These, zumindest solange die latente Bedrohung durch das feindliche NS-Regime bestand, auch der Homogenitätserzeugung innerhalb des Priesterstandes: Das Gegenwärtighalten des Ereignisses hielt die fortwährende Gefahr, die aus abweichendem Verhalten resultieren konnte, im Bewusstsein wach und mahnte die Seminaristen und Kleriker, etwa mit politischen Äußerungen vorsichtig umzugehen. Zugleich schuf es eine Legitimation für politisch passives Verhalten und ließ dies als zurückhaltende Klugheit erscheinen. Entsprechend formulierte ein Kleriker seine Sicht auf Standesgenossen im Widerstand aus einer Position überlegener Abwägung: „Man muss manches Mal reden, aber ich sage auch ganz ehrlich: Nicht alle, die ins KZ gekommen sind, sind überzeugte Nazigegner, manche waren auch einfach blöd. Ich muss wissen, wann ich was sagen kann und wann nicht oder wem gegenüber.“<sup>23</sup>

Überraschend im Hinblick auf ein weitgehend homogenes und geschlossenes Bild der binnenkirchlichen Struktur in der NS-Zeit ist eine ambivalente, teilweise sehr kritische bis scharfe ablehnende Sicht der Befragten auf die kirchliche Obrigkeit der Zeit zu konstatieren. Die Urteile über den Münchener Erzbischof Kardinal Faulhaber<sup>24</sup> fallen sehr vielfältig aus. Einer fast uneingeschränkten Verehrung bei wenigen, bei der seiner Person geradezu mystifizierende Züge zugeschrieben werden, steht bei vielen eine tief reichende Ablehnung gegenüber. So

<sup>22</sup> Vgl. R. BLEISTEIN, „Überläufer im Sold der Reichsfeinde.“ Joseph Roth und Albert Hartl, Priesterkarrieren im Dritten Reich, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 42 (1996) 71–111, hier 89–109; W. DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 92) (Paderborn 2002) 98–118.

<sup>23</sup> EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 13.

<sup>24</sup> Vgl. zu ihm zuletzt: T. FORSTNER/ S. KORNACKER U. A. (Bearb.), Kardinal Michael von Faulhaber 1869–1952. Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag (= Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns 44) (München 2002), ferner die Quelleneditionen der Kommission für Zeitgeschichte: L. VOLK (Bearb.) Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. I 1917–1934 (VdKfZ, Reihe A, Bd. 17) (Mainz 1975); L. VOLK (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. II 1935–1945 (VdKfZ, Reihe A, Bd. 26) (Mainz 1978); H. HÜRSTEN (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. III 1945–1952 (VdKfZ, Reihe A, Bd. 48) (Paderborn 2002).

formulierte ein Priester: „Der Mann [gemeint ist Faulhaber] hat uns völlig alleine gelassen als Kapläne in der schwierigen Auseinandersetzung in den Schulen und in den Predigten. Es ist uns niemals geholfen worden in der Nazizeit, nie! ... Das waren keine Bischöfe für uns.“<sup>25</sup> Innerhalb dieser Extreme urteilten die übrigen Befragten zwar zumeist weniger hart über Faulhaber, seine unnahbare und autoritäre Wesensart und ein als abgehoben und arrogant qualifiziertes Auftreten gegenüber dem Klerus erschwerte jedoch vielfach ein positives Urteil<sup>26</sup>. Die Urteile über ihn stehen in einem schroffen Gegensatz zu denen über Kardinal Döpfner<sup>27</sup>. Obwohl dieser ebenso wie seine Zeit nicht intendiertes Thema der Gespräche waren, kamen viele der interviewten Kleriker auf ihn zu sprechen und entwarfen Döpfner in ihrer heutigen Sicht als liches Gegenbild, dem einhellige Bewunderung und Verehrung entgegengebracht wurde. Ähnlich gespalten war das Urteil der Interviewten über die übrige Diözesanverwaltung, etwa Generalvikar Ferdinand Buchwieser und Domkapitular Johannes Neuhäusler. Dabei stehen nicht nur politische Fragen im Vordergrund, sondern etwa eine kritische Sicht auf den damaligen Umgang mit dem einfachen Klerus, der im Lichte der Erfahrungen der jüngeren Vergangenheit als arrogant, autoritär und ungeschickt bezeichnet wurde<sup>28</sup>.

### 3. Das Zweite Vatikanische Konzil als zentrale historische Zäsurerfahrung

Der allgemeine gesellschaftliche Wandel der 1960er Jahre und der damit einhergehende kirchliche Wandel, der in den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils seinen Ausdruck fand, markieren in der Wahrnehmung der Interviewpartner den eigentlichen entscheidenden Umbruch- und Wendepunkt des von ihnen selbst erlebten Abschnittes von Kirchen- und Weltgeschichte – nicht etwa die nationalsozialistische Zeit. Der „Abschied vom Milieu“<sup>29</sup> als Wandel, der oftmals einem Verlust der althergebrachten, festen gesellschaftlichen Position der Kirche gleichkam, wirkte dabei so tiefgreifend, dass er die eigenen positiven Erfahrungen mit den Wurzeln des Konzils und den damit verbundenen Aufbruch überlagerte. Zwar begrüßte die große Mehrheit einhellig die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils und betrachtete die vorkonziliare neuscholastische Theologie und eine damit einhergehende „unterentwickelte

<sup>25</sup> EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 14.

<sup>26</sup> Ein Priester erinnerte sich etwa, dass er als junger Kaplan nach einer Firmung Faulhaber ein längeres Stück Weges zu einer abseits der Pfarrkirche liegenden Kapelle zu begleiten hatte. Während der ganzen Viertelstunde sei dabei kein einziges Wort gefallen (EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 12).

<sup>27</sup> Vgl. zu diesem: K. WITTSTADT, Julius Kardinal Döpfner. Anwalt Gottes und der Menschen (München 2001).

<sup>28</sup> Angeführt wurde etwa die seinerzeit übliche Versetzung per Postkarte (EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 14). Ähnlich Interview 10 und 18.

<sup>29</sup> Vgl. W. DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 79) (Paderborn 1997).

Exegese<sup>30</sup> überwiegend negativ. Zugleich distanzierte man sich aber häufig von den jüngeren Priestergenerationen und ihrer – als mangelhaft empfundenen – theologischen Ausbildung und weltanschaulichen Prägung<sup>31</sup>. Bemerkenswert ist an diesen an sich nicht sonderlich überraschenden Generationenkonflikten auch innerhalb des Priesterstandes vor allem der Umstand, dass sich für viele mit den 1960er Jahren zwar kein persönlicher lebensgeschichtlicher Einschnitt verband, der gesellschaftliche und kirchliche Wandel dieser Zeit von der Mehrzahl der Befragten aber so stark empfunden wurde, dass er zum eigentlichen Wendepunkt der lebensweltlichen Erfahrung im Sinne der persönlichen Gliederung des miterlebten Stückes Weltgeschichte in ein „davor“ und ein „danach“ werden konnte.

### Ausblick

Insgesamt wurde durch das Oral History-Projekt deutlich, dass trotz der straff reglementierten Ausbildung, der autoritären, streng hierarchischen Führung und dem allen gemeinsamen, um den katholischen Glauben zentrierten Bündel von Werten und Konventionen kein völlig homogener Klerus entstand, sondern eine Priesterschaft, die sich gerade im Hinblick auf ihre intellektuelle Prägung durchaus differenziert und vielfältig darstellte. Dieses Bild wird bestätigt, zieht man andere Quellengattungen zur Sozialgeschichte des Klerus heran; auch hier wird eine durchaus ausgeprägte Binnendifferenzierung des Klerus deutlich. Dabei muss derzeit noch offen bleiben, inwieweit aus der noch zu leistenden Zusammenschau dieser höchst unterschiedlichen Arten von Quellen eine systematische Typisierung des Klerus, also gewissermaßen „Priestertypen“ erarbeitet werden können, oder ob sich ein solcher Weg möglicherweise als Sackgasse erweisen wird. Insofern kollektivbiographische Untersuchungen zum katholischen Klerus des 20. Jahrhunderts noch weitgehend ein Forschungsdesiderat darstellen, die Personalakten der Geistlichen aufgrund archiverischer Sperrfristen oder sonstiger Restriktionen der Forschung vielfach nicht zur Verfügung stehen und in der Regel auch ergänzungsbedürftig sind, wären Vergleiche mit ähnlichen systematischen Interview-Projekten aus anderen Diözesen, gerade auch außerhalb Bayerns, für die künftige Forschung sicherlich von Interesse. Jedoch sind solche nach unserem Wissen bislang nicht durchgeführt worden und aufgrund der Tatsache, dass die entsprechende Priestergeneration 60 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs schon sehr stark ausgedünnt ist, auch kaum noch zu erwarten. Es wäre aus Sicht der Forscher m. E. aber durchaus zu begrüßen,

<sup>30</sup> EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 14.

<sup>31</sup> Vgl. folgendes exemplarisches Urteil: „... die letzten Jahre war schon ersichtlich, dass das was nachgekommen ist an jungen Theologen, miese Leute waren, weil ja keine Konkurrenz mehr da war. Da hätte ja der Bischof dem Herrn Theologiestudenten den Ring küssen müssen, um sich weihen zu lassen, nicht umgekehrt.“ (EAM, Priesterbefragung 2003, Interview 14).

wenn derartige Projekte auch zu anderen Themenkreisen durchgeführt werden würden, etwa im Hinblick auf die Erfahrungswelt des Klerus in der Umbruchzeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Könnte der bisherige intragenerationelle Ansatz so um eine intergenerationelle Perspektive erweitert werden, würden dadurch auch längerfristige sozial- und kulturgeschichtliche Entwicklungen innerhalb des katholischen Priesterstandes durch diese Quellengattung greifbar werden.

## Rezensionen

JOCHEN JOHRENDT und HARALD MÜLLER (Hrsg.), Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III. (= Neue Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse N.F. Bd. 2: Studien zu Papstgeschichte und Papsturkunden). – Berlin, New York: Walter de Gruyter 2008. 356 S. ISBN 978-3-11-020223-6.

Einer der besten Kenner des mittelalterlichen Papsttums, Harald Zimmermann, veröffentlichte seine Tübinger Antrittsvorlesung von 1980 unter dem Titel: „Von der Faszination der Papstgeschichte besonders bei Protestanten“. Wie wahr das ist, und zwar nicht nur für Protestanten, zeigt der hier vorzustellende Band, der auf einen Studientag am 20. Januar 2006 im Deutschen Historischen Institut in Rom zurückgeht. Mit Ausnahme des Aufsatzes des italienischen Mediävisten Nicolangelo D’Acunto sind alle anderen 12 Beiträge in deutscher Sprache geschrieben, auch der des Polen Przemysław Nowak, was besonders anerkennenswert ist. Das Buch ist mehr als einer der üblichen Sammelbände mit disparaten Themen. Es erhebt vielmehr den hohen Anspruch, der Papstgeschichtsforschung neue Wege zu bahnen. Das Augenmerk der Autoren gilt den Wandlungen jener kirchlichen Umbruchszeit, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts begann und mit dem Pontifikat Innozenz’ III. endete. Fast jede herkömmliche Papstgeschichte hält sich, nicht nur für diese anderthalb Jahrhunderte, an die Biographien der Päpste und schildert deren Tätigkeit aus der Sicht des Zentrums Rom. Auseinandersetzungen mit Kaisern, Königen, Fürsten, Bischöfen, Laien, Erfolge und Mißerfolge kirchenpolitischer Natur – anderes wird selten thematisiert – stehen nicht im Vordergrund. Sie sind nur Ergebnisse der Amtsaktivitäten des jeweiligen Inhabers der Cathedra Petri. Gleichsam nebenbei sagen sie aber auch etwas über deren Persönlichkeit aus. So kommen Charakterbilder zustande. In einigen seltenen Fällen, wie beim *Dictatus papae* Gregors VII., stößt der Historiker dann zu seiner Freude auch auf programmatische Äußerungen zum Ideal des Papsttums. Ein hervorragendes Beispiel für diesen biographischen Ansatz der Papstgeschichtsschreibung ist das immer noch auf seine Art unübertroffene fünfbändige Werk von Johannes Haller.

Die römische Tagung von 2006 hatte anderes im Sinn. Sie wollte untersuchen, wie päpstliche Idealvorstellungen und Normen in der lateinischen Kirche ankamen, auf welche Weise das Papsttum in den Teilkirchen und Regionen des lateinischen Westens seinen Einfluß geltend zu machen versuchte, und wie diese wiederum auf die Institutionen des Papsttums zurückwirkten. Nicht Päpste stehen im Licht, sondern die Instrumente werden betrachtet, deren sie sich bei der Erfüllung ihrer Aufgaben bedienten. Nicht so sehr die Ergebnisse interessieren, als vielmehr der noch weitgehend unerforschte „Integrationsprozeß“ der lateinischen Kirche, der ein kommunikativer Prozeß ist, was heißt, daß die „Peripherie“ nicht nur empfängt, sondern auch gibt. In einem ersten, mehr allgemeinen

Teil „Römisches Zentrum“ werden Hauptmerkmale des Austauschs zwischen römischer Kurie und den Regionen und Teilkirchen aufgezählt, der zweite Teil „Kirchliche Peripherie“ sucht diese Merkmale dann in regionalen Studien am Einzelfall wiederzufinden und zu konkretisieren, wobei darauf geachtet wurde, möglichst gegensätzliche kirchliche Landschaften miteinander zu vergleichen. Gerade diese „asymmetrische Auswahl“ hat sich als fruchtbar erwiesen und kann, wie Klaus Herbers in seinem anregenden und weiterführenden Schlußwort mit Recht sagt, noch in verschiedene Richtungen weiter vertieft werden.

Lotte Kéry untersucht die Entstehung des Dekretalenrechts, das tatsächlich erst unter Mitwirkung der Peripherie, d. h. der Dekretalenempfänger und der Dekretalen sammelnden Kanonisten seit den 70er Jahren des 12. Jahrhunderts entstand. Die zunehmende Bedeutung der Dekretalen ist weniger das Ergebnis einer von Rom ausgehenden Zentralisierung als eine direkte Folge des wachsenden Einflusses der Juristen, wobei die vielen an Rom gerichteten Anfragen aus den Teilkirchen es dem Papsttum ermöglichten, seine Gesetzgebungskompetenz auszubauen. Claudia Zey nimmt die Entwicklung des päpstlichen Legatenwesens zwischen den Pontifikaten Alexanders II. und Alexanders III. unter die Lupe. Für Gregor VII. und seine Nachfolger war das Legationswesen ein unentbehrliches Instrument zur Durchsetzung der Kirchenreform; die Legaten die „Stimme des Papstes“, die „Augen des Papstes“. Legaten waren nicht nur Kardinalbischöfe, sondern auch andere römische Kleriker, sogar einheimische Bischöfe oder Äbte. Seit Honorius III. wurden Rechtsstudium und Gerichtspraxis Qualifikationsstufen, um zum Kardinalat aufzusteigen und als Legaten verwendet zu werden. Unter Alexander III. gehörten die Legaten zur Bildungselite der abendländischen Kirche. Harald Müller befaßt sich mit einer unteren Ebene des römischen Einflusses, mit den delegierten Richtern. Diese Ebene wurde noch von Paul Fridolin Kehr für vernachlässigenswert gehalten, war aber von Bedeutung für die Umsetzung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates in der kirchlichen Praxis der Peripherie.

Reizvoll ist die Gegenüberstellung des Rombezugs zweier weit entfernter Regionen, der iberischen Halbinsel und Polens. Ingo Fleisch zeigt, daß es unter den Legaten des Reformzeitalters einige hervorragende Spanienkenner gab, allen voran der Kardinal Hyazinth von S. Maria in Cosmedin, der 1191 mit 85 Jahren Papst wurde unter dem Namen Cölestin III. Für Polen ist die Quellenlage erheblich schlechter, wie Przemław Nowak beklagt, der jedoch einräumt, daß Legationen nach Polen wesentlicher häufiger vorkamen als in alle anderen slawischen Länder. Nicolangelo D'Acunto analysiert die Beziehungen des Papsttums zur Lombardei. Die Ambrosianische Kirche bereitete Rom viele Kopfschmerzen, weil sich Mailand immer stolz seiner Eigenart bewußt war und dies auch durch die Legende von der Gründung der Mailänder Kirche durch den hl. Barnabas noch vor der Ankunft Petri in Rom zum Ausdruck brachte. D'Acunto ist übrigens der einzige Autor in dem ganzen Tagungsband, der ausdrücklich ekklesiologische Fragen aufgreift. Für den Mailänder Chronisten Landulfus Senior ist die Ambrosianische Kirche eine Art Brücke zwischen den Lateinern und den Griechen. Die Klerusehe, von den Patarenern so heftig angegriffen, war Teil

einer ambrosianischen „ecclesiologia fondamentale unitaria“: Priesterehe und priesterliches Amt schlossen sich nicht aus, sondern waren integriert. So hatte das Papsttum große Schwierigkeiten, sich mit seinen Vereinheitlichungstendenzen in Mailand durchzusetzen. Jochen Johrendt kann in seinem Artikel „Der Sonderfall vor der Haustür: Kalabrien und das Papsttum“ nachweisen, daß es keineswegs eine kontinuierlich fortschreitende Ausrichtung der kalabrischen Kirche auf Rom gab, und daß die Päpste in Unteritalien manches hinnehmen mußten, was sie anderswo heftig bekämpften. Rainer Murauer und Stefan Weiß stellen die Romkontakte von Salzburg bzw. Köln gegenüber. Die Erzbischöfe von Köln mit ihren Wertvorstellungen als Reichsfürsten, besonders sichtbar am Verhalten Rainalds von Dassel, waren nicht geneigt, sich Eingriffe Roms in ihrer Diözese gefallen zu lassen. Wahrscheinlich läßt sich das verallgemeinernd auf den Reichsepiskopat übertragen. Rolf Große weist auf die überragende Bedeutung Frankreichs für das Papsttum im 12. Jahrhundert hin. Im Schisma von 1130 zwischen Anaklet II. und Innozenz II. repräsentierte das französische Königreich mit seiner Entscheidung für Innozenz den *orbis* gegen die *urbs*. Noch stärker war die Hilfe – nicht zuletzt die finanzielle –, die Frankreich Alexander III. während seines Exils 1162–1165 bot. Große behauptet sogar kühn am Schluß seines Beitrags, daß ohne die Unterstützung der französischen Kirche „das Papsttum kaum zur universalen Macht geworden wäre“.

Das Buch ist von Fachleuten für Fachleute geschrieben. Das ist nicht zu kritisieren. Dennoch hätten mitunter geringere Faktenmassen dem Argumentationsfluß gut getan, manchmal auch eine weniger hölzerne Sprache. Aber nicht jeder Historiker ist auch ein guter Geschichtsschreiber.

Pius Engelbert O.S.B.

DIETER HÄGERMANN, Das Papsttum am Vorabend des Investiturstreits. Stephan IX. (1057–1058), Benedikt X. (1058) und Nikolaus II. (1058–1061) (= Päpste und Papsttum 36). – Stuttgart: Anton Hiersemann 2008. XI, 247 Seiten. ISBN 978-3-7772-0801-5.

Der Begriff „Investiturstreit“ ist nach einem Wort Rudolf Schieffers ein „Epochenbegriff“. Streng genommen trifft er nur auf die letzte Phase jener heftigen kirchlich-gesellschaftlichen Auseinandersetzung des 11. und 12. Jahrhunderts zu, die für das Reich mit dem Wormser Konkordat 1122 endete. Wann begann diese Epoche revolutionärer Umwälzungen, wann war ihr „Vorabend“? Auch wenn wir dabei – einseitig genug – nur auf das Papsttum schauen, ist die Frage nicht einfach zu beantworten. Setzt der Epochenwechsel schon 1046 ein? Oder ist die Amtszeit Leos IX. (1049–1054) der „Vorabend“ einer neuen Zeit? Und wie ist der Pontifikat Alexanders II. (1061–1073) einzuschätzen?

Der am 30. März 2006 unerwartet verstorbene Bremer Mediävist Dieter Hägermann begnügt sich in seinem postum veröffentlichten Buch mit dem Blick auf drei sehr ungleiche Päpste aus der Zeit zwischen Viktor II. und Gregor VII. Der mächtigste Mann in Mittelitalien war Gottfried der Bärtige, Herzog von

Oberlothringen (nicht Niederlothringen, wie der Verfasser S. 9 schreibt), der durch seine Heirat mit Beatrix von Canossa und Tuszien über einen umfangreichen Komplex von Besitzungen vom Unterlauf des Po bis zum Patrimonium Petri im Süden verfügte. Sein Einfluß auf die Papstgeschichte der 50er und 60er Jahre als Förderer der Reformbewegung wird immer noch unterschätzt. Hägermann rückt ihn deutlicher in den Vordergrund, aber noch nicht genug. Gottfried hatte einen Bruder, mit dem die Darstellung des Autors beginnt: Friedrich von Lothringen, der spätere Papst Stephan IX. Wegen seiner Familienverbindungen hatte er sich vor Heinrich III. in Montecassino in Sicherheit gebracht, indem er dort Mönch wurde. Auf Druck des lothringischen Kardinalbischofs Humbert von Silva Candida zum Abt von Montecassino gewählt, von Papst Viktor II. zuerst zum Kardinalpriester von S. Crisogono kreiert (am 14. Juni 1057), danach erst zum Abt geweiht (am 24. Juni), beides wohl in Florenz. Dort waren wohl auch die Vorgespräche zur Nachfolge des plötzlich verstorbenen Viktor. Sie endeten mit der Wahl des Abt-Kardinals als Papst Stephan IX. in S. Pietro in Vincoli am 2. August 1057. Die Wahl war nicht mit dem Königshof in Deutschland abgesprochen, wurde von der Regentin Agnes aber auch nicht angefochten. Schon bei seiner Wahl zeichnete sich ab, was unter Nikolaus II. aktenkundig wurde, daß reformbereite Kardinalbischofe die führende Rolle übernahmen – in der Sprache des Papstwahldekrets von 1059 als *praeduces*. Zu diesem engeren Kreis von Kardinalbischofen, der 1058 deutlicher erkennbar wird, gehörten Humbert von Silva Candida, der Eremitenkardinal Petrus Damiani, Bonifaz von Albano, Petrus von Tusculum, Johannes von Porto und Benedikt von Velletri. Dazu kam von den anderen Kardinälen vor allem Hildebrand, 1058 noch Kardinalsubdiakon. Der Pontifikat Stephans IX. war zu kurz, um „bleibende Spuren“ hinterlassen zu können. Er starb bereits am 29. März 1058 in Florenz, übrigens nicht *in extremis* als Mönch von Cluny, wie der Autor S. 54 schreibt. Erkennbar ist jedoch, daß er der seit Leo IX. vom Papsttum eingeschlagenen Richtung der Klerusreform folgte.

Die Nachricht vom Tod Stephans erreichte Rom sehr schnell. Die römischen Adelsparteien sahen ihre Chance gekommen, das Papsttum wiederzugewinnen und sorgten in der Nacht zum 5. April für die Inthronisierung des Kardinalbischofs Johannes von Velletri zum neuen Papst Benedikt X. Er fand nicht die Anerkennung der Reformpartei, die ihr Zentrum noch in Florenz hatte. Deshalb zählt Benedikt X. bis heute zu den „Gegenpäpsten“, obwohl er sicher auch einiges zu seiner Legitimierung hätte geltend machen können. Hägermann geht darauf nicht ein. Nikolaus II. zwang Benedikt nicht nur zum Amtsverzicht, sondern machte ihm schäbigerweise auf der Ostersynode 1060 (nicht 1059, so S. 166) in Rom auch noch einen Schauprozeß, bei dem er seiner päpstlichen Insignien entkleidet und sogar der Priesterwürde verlustig erklärt wurde. Wie immer man die Nichtrezeption Benedikts X. beurteilen will, Sieger im Ringen um die Nachfolge Stephans IX. war der Florentiner Bischof Gerhard, der sich schon unter Papst Leo IX. einen Namen als Klerusreformer gemacht hatte. Es scheint so, daß die Reformpartei unter den Kardinälen zumindest langfristig die königliche Designationspraxis durch das Prinzip der kanonischen Wahl ersetzen



wollte. Als die Gesandtschaft der Wahlgruppe im Juni 1058 am Hof in Augsburg eintraf, stand der Name Gerhards jedenfalls schon fest. Nach der Chronik von Montecassino hatte dazu Hildebrand zusammen mit Herzog Gottfried alles Notwendige in die Wege geleitet. Hägermann nimmt mit Recht an, daß es die Gruppe der Kardinalbischöfe war, die sich hierbei erstmals als vornehmste Wähler konstituierten. Nach der Zustimmung des Hofes (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* III, 2, 1, 1984, Nr. 136, S. 52f.) fand dann in Siena an einem unbekanntem Termin die eigentliche Wahl Gerhards statt (vom Verfasser S. 81 zu Unrecht abgestritten). Die Inthronisation Nikolaus II. am 24. Januar 1059 in St. Peter wird vom Verfasser als „Zeremonie“ heruntergespielt

Die Aktivitäten des neuen Papstes werden von Hägermann detailliert geschildert, jedoch hätte eine stärkere Straffung dem Leser zu einem besseren Verständnis verholfen. Der Verfasser widmet viele Seiten der Ostersynode (Hägermann S. 122 fälschlich: „Fastensynode“) von 1059. Dabei räumt er dem unter maßgeblicher Beteiligung des Petrus Damiani formulierten Papstwahldekret breiten Raum ein. Der Autor sieht in ihm einen Meilenstein auf dem Weg der Entwicklung eines modernen Wahlrechts, auch wenn es zunächst nur um die exakte Festlegung des Wahlkörpers (die Kardinäle) ging und noch nicht von einem Mehrheitswahlrecht die Rede ist. Der Autor erwähnt leider nicht, daß die *Regula Benedicti* c. 64 schon seit Jahrhunderten einen Wahlmodus festgelegt hatte (*sive omnis concors congregatio secundum timorem dei, sive etiam pars parva congregationis saniore consilio*), der mit Sicherheit den benediktinischen Kardinälen bekannt war. So verliert das starke Wort vom „Meilenstein“ doch etwas von seiner Überzeugungskraft.

Die Fixierung auf das Papstwahldekret in der Forschung der letzten hundert Jahre darf jedoch nicht dazu führen, das wichtigste Vorhaben Nikolaus' II. zu übersehen, wie es in der programmatischen Enzyklika *Vigilantia universalis* formuliert ist: den Kampf gegen Simonie und Nikolaitismus. Auch das Ringen um ein neues Sakramentenverständnis hängt damit zusammen. Schließlich verschaffte der politische Wechsel zum Bündnis mit den süditalienischen Normannen dem Reformpapsttum für die nächsten Jahrzehnte die Rückendeckung, die es brauchte, als es sich mit Heinrich IV. auseinandersetzen hatte. Der Verfasser sieht mit Recht in diesem „Renversement des alliances“ Abt Desiderius von Montecassino als treibende Kraft am Werk, den späteren Papst Viktor III. So hat Nikolaus II. mit dem Papstwahldekret, der Enzyklika *Vigilantia universalis* und dem Normannenbündnis Fundamente gelegt, auf denen seine Nachfolger Alexander II. und erst recht Gregor VII. bauen konnten.

Nikolaus II. starb 1061 in Florenz, wahrscheinlich am 20. August. Kurz vorher gab es zwischen ihm und dem Hof (noch unter der Regentschaft der Kaiserin Agnes) eine ernste Verstimmung, deren Ursache aus den Quellen nicht deutlich wird. Wie ernst der Zwist war, geht jedoch aus ihnen ohne Zweifel hervor: Sie sprechen von Verurteilung, ja Absetzung des Papstes durch eine Synode deutscher Bischöfe unter der Führung Annos von Köln (J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* III, 2, 1, 1984, Nr. 218, S. 88f.). Hägermann befaßt sich S. 213–216 mit dieser Kontroverse, ohne sich jedoch auf eine der von der Forschung genannten

Deutungen festzulegen. Der Konflikt kam wegen des Todes des Papstes nicht mehr zum Ausbruch. Er zeigt aber, daß es Spannungen zwischen dem Reformpapsttum und dem Hof gab. Unter offener Verletzung des neuen Papstwahldekretes sorgte Hildebrand für die Erhebung Anselms von Lucca zum Papst unter dem Namen Alexander II., dem dann prompt die Reaktion des Hofes entgegenschlug mit der Wahl des Cadalus als Honorius II. Der Autor hat dieses Kapitel nicht mehr behandelt, weil es schon längst und gut und in derselben Reihe „Päpste und Papsttum“ dargestellt worden ist von Tilmann Schmidt, Alexander II. und die römische Reformgruppe seiner Zeit (1977). Will man den „Vorabend des Investiturstreits“ ganz erleben, muß man nach der durchaus lohnenden Lektüre des Buches Hägermanns auch noch jenes von Schmidt lesen.

Pius Engelbert O.S.B.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. V/2: Nuntius Antonio Albergati (1614 Juni – 1616 Dezember). In Verbindung mit WOLFGANG REINHARD bearb. von PETER SCHMIDT, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2009. – LV, 877 S. – ISBN 978-3-506-7623-3.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. IX/1: Nuntius Fabio Chigi (1639 Juni – 1644 März). Bearb. von MARIA TERESA BÖRNER unter Benutzung der Vorarbeiten von JOSEPH WIJNHOVEN, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2009. – LVII, 819 S. – ISBN 978-3-506-76489-8.

Die so genannte „Kölner Nuntiatur“ existierte von 1584 bis 1794. Ihre Zuständigkeit erstreckte sich über weite Teile Nordwestdeutschlands und angrenzender Gebiete wie das Bistum Straßburg, das Bistum Lüttich sowie die nördlichen und zeitweise auch die südlichen Niederlande. Seit 1895 publiziert die Görres-Gesellschaft Berichte und ergänzende Aktenstücke dieser Nuntiatur. Die kritische Edition aller archivalisch noch nachweisbaren einschlägigen Dokumente aus der Amtszeit eines Nuntius soll die Zeit von der Gründung der Nuntiatur bis 1651 erschließen. Im Jahr 2009 erschienen gleich zwei Bände. Damit nähert sich die Reihe, die nun die Jahre 1584–1594/96, 1606–1616, 1621–1634 und 1639–1644 abdeckt, immer mehr ihrer Vollendung. Da für die Amtszeit (1594/96–1606) von Nuntius Coriolano Garzadoro kein ausreichendes Archivmaterial zur Verfügung zu stehen scheint, hofft die Görres-Gesellschaft, die noch fehlenden Bände bald vorlegen zu können. Die beiden 2009 erschienenen Bände unterscheiden sich in Formalien. Börner benutzt die alte, Schmidt aber die neue deutsche Rechtschreibung. Auch die Struktur der Einleitungen, die Anlage der Register und die Editionsgrundsätze (Börner, S. LI ff.; Schmidt, S. XLVIII) weichen voneinander ab.

Der aus Bologna stammende Antonio Albergati (1566–1634) war einige Jahre lang Generalvikar von Mailand, bevor er 1609 zum Bischof von Biscegli geweiht

wurde. Er leitete die Kölner Nuntiatur von 1610 bis 1621. Die Quellen seiner Amtszeit bis Mai 1614 hat Wolfgang Reinhard 1972 in zwei Halbbänden veröffentlicht. Reinhard konnte die Arbeit dann nicht fortsetzen und überließ das weitere, bereits auf Mikrofilm aufgenommene Material Peter Schmidt. Dieser ist entschlossen, die restlichen Jahre der Amtszeit Albergatis zu bearbeiten und legt nun den Band für die Zeit von Juni 1614 bis Ende 1616 vor. Darin gelingt es ihm, geschätzte 90 % der Korrespondenz zwischen Albergati und Rom zu edieren. Die verbleibenden 10 % konnten archivalisch bislang noch nicht nachgewiesen werden. Das Material wird vorbildlich durch zwei Register erschlossen, nämlich durch ein „Verzeichnis italienischer Stichwörter“ und durch ein Verzeichnis der Personen, Orte, Sachen und der zitierten Literatur.

In der Einleitung präsentiert Schmidt die Persönlichkeit Albergatis und seiner Mitarbeiter, stellt sein Beziehungsnetz vor und erläutert die ihm besonders wichtig erscheinenden Aufgaben der Kölner Nuntiatur in den Jahren von 1614 bis 1616.

Damals residierte der Nuntius in Köln. In diese Zeit fielen gravierende Auseinandersetzungen um die Jülich-Klevische Erbfolge zwischen dem Konvertiten Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg und Georg Wilhelm von Brandenburg. Albergati beobachtete das Geschehen und unterstützte Wolfgang Wilhelm im Rahmen seiner Möglichkeiten. Sorge bereitete dem Nuntius auch der Aufstieg der Generalstaaten. Gelegentlich sagte er den nördlichen Niederlanden schwere Niederlagen voraus, die jedoch nicht eintrafen. Da die drei rheinischen Kurfürsten zu seinem Nuntiatursprengel gehörten, wirkte er eifrig an Plänen mit, die Nachfolge Kaiser Matthias' im Sinne der kurialen Interessen vorzubereiten. Ebenso achtete er darauf, aus seiner Sicht unzuverlässige Mitglieder des Kölner Domkapitels durch entschieden katholische Persönlichkeiten vor allem aus dem Hause Habsburg zu ersetzen, um im Fall einer Erzbischofswahl eine katholische Mehrheit sicherzustellen. Im Zeitraum des vorliegenden Bandes kam es im Nuntiatursprengel nur 1616 zu einer Bischofswahl in Worms, an deren Ausgang der Nuntius nicht direkt beteiligt war.

Unter Übergehung der Rechte des Kölner Erzbischofs arbeitete der Nuntius bei der Rekatholisierung der niederrheinischen Gebiete eng mit dem Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm zusammen. Dabei stützte sich Albergati mit Vorliebe auf die von ihm nach Köln berufenen Kapuziner, deren Klosterkirche in der Machabäerstraße er 1615 weihte. Ferner vertraute er diesem Orden die Leitung der einflussreichen Passionsbruderschaft an.

Umgekehrt gelangt es manchmal auch dem Erzbischof, sich gegen den Nuntius durchzusetzen. 1615 löste Ferdinand von Bayern zwei heruntergekommene Minoritenkonvente auf und übergab deren Klöster anderen Orden. Damit verletzte der Erzbischof päpstliches Recht. Der Streit fand eine diplomatische Lösung, als der Papst die Entscheidung Ferdinands nachträglich ratifizierte, was dieser stillschweigend akzeptierte.

Nuntius Fabio Chigi (1599–1667) stammte aus Siena. Seine Familie bestimmte ihn zu einer kurialen Karriere. Der kultivierte Theologe, seit 1635 Bischof von

Nardò, verbrachte zwölf Jahre (1639–1651) an der Spitze der Kölner Nuntiatur, stieg dann zum Staatssekretär auf, erlangte den Purpur und 1655 als Alexander VII. die Tiara.

Wie kaum ein anderer Vorsteher der Kölner Nuntiatur beteiligte sich Chigi an politischen und kirchenpolitisch-theologischen Auseinandersetzungen von größter Bedeutung. Erst in der zweiten, vom vorliegenden Band noch nicht erfassten Hälfte seiner Amtszeit wirkte er in Münster als päpstlicher Vermittler bei den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden. Seine diesbezügliche Korrespondenz soll in den „Acta Pacis Westfalicae“ erscheinen, ist aber wissenschaftlich bereits eingehend erforscht.

Letzteres gilt auch für Chigis Beteiligung an den jansenistischen Wirren, die etwa zeitgleich mit seinem Amtsantritt in Köln in den südlichen Niederlanden ausbrachen. Während er das Eindringen des Jansenismus in den Bereich seiner Nuntiatur weitgehend verhindern konnte, gelang es nicht, die Auseinandersetzungen im Zuständigkeitsbereich des ihm unterstehenden Internuntius in Brüssel beizulegen. Dazu liegt bereits seit einem halben Jahrhundert eine Edition vor: Aimé Legrand/Lucien Ceysens (Hg.), *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi, nonce à Cologne, plus tard pape Alexandre VII* (= Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 8), Brüssel/Rom 1957. Ferner konnte Börner auf Vorarbeiten von Joseph Wijnhoven zurückgreifen.

Unter die wichtigen Quellen zur Nuntiatur Chigis muss auch das von ihm minutiös geführte Tagebuch gerechnet werden, das für die Jahre 1639 bis 1651 in einer mustergültigen Edition vorliegt: Konrad Reppen (Bearb.), *Diarium Chigi 1639–1651*, 1: Text (= Acta Pacis Westfalicae III C 1), Münster 1984.

In der Einleitung ihrer Edition stellt Börner in gebotener Kürze die Biographie Chigis bis zu dessen Berufung nach Köln vor und benennt, was nach dem derzeitigen Forschungsstand über die Gründe für seine Entsendung an den Rhein bekannt ist. Im Anschluss an die Schilderung seiner Reise nach Deutschland widmet sie einen Abschnitt dem Amtsantritt Chigis, seinen Mitarbeitern, der finanziellen Ausstattung der Nuntiatur und der Residenz des Nuntius. Dann umreißt sie die herausragenden Problemfelder, die Chigi zwischen 1639 und 1644 beschäftigten. Den Band erschließt ein „Personen-, Orts- und Sachregister“.

Nuntius Chigi residierte bis 1644 in Köln. Seine Amtszeit begann mit einem Erfolg. Auf römische Weisung verhinderte er die Auslieferung des in Köln gedruckten, aber vom Hl. Offiz verbotenen 20. Bandes der „Annales ecclesiastici“ über das Konzil von Trient. Vielfach beschäftigten ihn die Angelegenheiten Ferdinands von Bayern, Erzbischof von Köln und Bischof von Lüttich, Hildesheim, Münster und Paderborn. Der Nuntius versuchte, zwischen Ferdinand und der Stadt Lüttich zu vermitteln. Außerdem unterstützten Rom und der Nuntius erfolgreich den Wunsch Ferdinands, Maximilian Heinrich von Bayern vom Kölner Domkapitel zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge wählen zu lassen. Ende 1641 beauftragte die Kurie Chigi, die Trennung des mächtigen Herzogs Karl von Lothringen von seiner ersten Frau und die Rechtsgrundlage seiner Wiedervermählung zu untersuchen. Zu einer wirklichen Klärung aus kirchenrechtlicher Sicht kam es jedoch nicht. 1642 führte Chigi den Informativprozess für

den Würzburger Bischof Philipp Christoph von Schönborn, dem er auch die Bischofsweihe spendete.

Beide Bände überzeugen durch ihre sorgfältige Bearbeitung. Nuntiaturreporte enthalten eine Fülle von Nachrichten über das kirchliche und politische Leben einer Region. Wegen dieser Vielfalt verdienen sie das Interesse fast aller Historiker. Es bleibt zu wünschen, dass es der Görres-Gesellschaft tatsächlich gelingt, recht bald auch die noch fehlenden Bände dieser Reihe zu publizieren.

P. Marcel Albert