

N12<514838931 021



ubTÜBINGEN



**W. BEUERLE**  
BUCHBINDEEI  
TÜBINGEN





TR  
**RÖMISCHE  
QUARTAL  
SCHRIFT**

**für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte**

IM AUFTRAGE

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

IN VERBINDUNG MIT

Hans Ulrich Instinsky, Theodor Schieffer, Alfred Stüber, Johannes Vincke,  
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Johannes E. Gugumus, Hermann Hoberg, Engelbert Kirschbaum, Ludwig Voelkl

BAND 64 HEFT 1-4

1969

---

HERDER  
ROM FREIBURG WIEN

gh 2934.8<sup>o</sup>

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

- Dr. Jürgen Christern, Via Sardegna, 79, I-00187 Roma  
Prof. Dr. Franz Nikolasch, Ignaz-Rieder-Kai 17a, A-5020 Salzburg  
Dr. Hugo Brandenburg, Via Sardegna, 79, I-00187 Roma  
Dr. Klaus Gamber, 84 Regensburg-Prüfening, Roter-Brach-Weg 75  
Dr. Klaus Wittstadt, 4403 Hilstrup, Bodelschwingstraße 31 b  
Dr. Wolfgang Reinhard, Via Pietro Adami, 39 int. 16, I-00186 Roma  
Univ.-Prof. Dr. Andreas Kraus, 84 Regensburg, Universität  
Univ.-Prof. Dr. Josef Fink, 44 Münster/Westf., Rudolfstraße 24  
Univ.-Prof. Dr. Hubert Jedin, 53 Bonn-Venusberg, Am Paulshof 1  
Dr. Rudolf Kuhn, 8 München 13, Alter St.-Georgs-Platz 1  
P. Dr. Suso Frank, 44 Münster/Westf., Hörsterplatz 5

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 24.— DM, Jahrgang 48.— DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, Msgr. Dr. L. Vöelkl, Città del Vaticano, Via della Sagrestia, 17. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft  
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU  
Satz und Druck: Konkordia AG., Bühl/Baden  
Bestellnummer 001 60

# RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

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

IN VERBINDUNG MIT

Hans Ulrich Instinsky, Theodor Schieffer, Alfred Stuiber, Johannes Vincke,  
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Johannes E. Gugumus, Hermann Hoberg, Engelbert Kirschbaum, Ludwig Voelkl

64. BAND

1969

---

HERDER  
ROM FREIBURG WIEN



RÖMISCHE  
QUARTALSCHRIFT  
für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte  
IN VERBINDUNG MIT  
HERAUSGEBEN VON  
48. BAND

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 24.— DM, Jahrgang 48.— DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, Msgr. Dr. L. Vöelkl, Città del Vaticano, Via della Sagrestia, 17. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz und Druck: Konkordia AG., Bühl/Baden

Bestellnummer 001 60



gh 2934

## INHALT DES 64. BANDES

### AUFSATZE

|  |     |
|--|-----|
| JÜRGEN CHRISTERN und KATHARINA THIERSCH, Der Aufriß von Alt-St.-Peter (Taf. 1—9) . . . . .                           | 1   |
| FRANZ NIKOLASCH, Zur Deutung der „Dominus-legen-dat“-Szene . .   | 35  |
| HUGO BRANDENBURG, Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken (Taf. 10—13) . . . . .                           | 74  |
| KLAUS GAMBER, Ordo Missae Africanae . . . . .  | 159 |
| KLAUS WITTSTADT, Kuriale Bemühungen um Johann Friedrich von Schwalbach, Fürstabt von Fulda (1606 bis 1622) . . . . . | 154 |
| WOLFGANG REINHARD, Ein römisches Gutachten vom Juli 1612 zur Strategie der Gegenreformation im Rheinland . . . . .   | 168 |
| ANDREAS KRAUS, Der Kardinal-Nepote Francesco Barberini und das Staatssekretariat Urbans VIII. . . . .                | 191 |

### KLEINERE MITTEILUNGEN

|  |     |
|--|-----|
| JOSEF FINK, Lazarus an der Via Latina (Taf. 14—15) . . . . .   | 209 |
| HUBERT JEDIN, Die Kosten der päpstlichen Privilegien für die geplante Universität Duisburg 1560/61 . . . . . | 218 |
| RUDOLF KUHN, Gian Paolo Oliva und Gian Lorenzo Bernini (Taf. 16) .   | 229 |
| P. SUSO FRANK, Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum . . . .  | 234 |

### REZENSIONEN

|   |     |
|---|-----|
| HANS QUERNER: Stammesgeschichte des Menschen. — Stuttgart 1968. 160 Seiten, 10 Abbildungen im Text (Wolfgang Reinhard) . . . . .  | 246 |
| REMIGIUS RITZLER et PIRMINUS SEFRIN: Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi, sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series e documentis Tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita, volumen septimum, a pontificatu Pii PP. VII (1800) usque ad pontificatum Gregorii PP. XVI (1846). — Padova: Tipografia „Il Messaggero di S. Antonio“ 1968. XVI u. 450 Seiten (Hermann Hoberg) . . . . . | 246 |

ADEL UND KIRCHE. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Josef Fleckenstein und Karl Schmid. Mit einem Titelbild, zwei Bildtafeln und vier Karten. — Freiburg/Basel/Wien: Herder 1968. 587 Seiten (Johannes Emil Gugumus) . . . . . 249

HORST HALLENSLEBEN: Die Malerschule des Königs Milutin. — Gießen 1963. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Bd. 5 (Elisabetta Lucchesi Palli) . . . . . 251

KNUT WALF: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159—1815), in: Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 24. Band. — München: Hueber 1966. XXV und 290 Seiten (Wolfgang Reinhard) . . . . . 254

KLEINERE MITTEILUNGEN

JOSEF FINK, Latium an der Via Lata (Taf. 14—15) . . . . . 206

HUBERT JEDIN, Die Kosten der päpstlichen Privilegien für die papstliche Universität Dordrecht 1766/1 . . . . . 218

RUDOLF KUHN, Gian Paolo Oliva und Gian Lorenzo Bernini (Taf. 16) . . . . . 229

P. SUSO FRANK, Geborgen und Erhöht: im frühen München . . . . . 234

REZENSIONEN

HANS QUERNER, Stammesgeschichte des Menschen — Stuttgart 1968. 166 Seiten, 10 Abbildungen im Text (Wolfgang Reinhard) . . . . . 246

REMICUS NITZER SJ, *Historia Catholica mundi et reformationis novae sive summorum Pontificum S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antiquarum series & documenta laborum praesentium*. Vatican collecta, digesta, edita, volumina septimum & postillustata. PII PP. VII (1800) *reformationis documenta* PP. XVI (1820). Padova: Tipografia „Il Messaggero di S. Antonio“, 1968. XVI n. 480 Seiten (Hermann Hoberg) . . . . . 246







L. Vaclav

PRÄLAT DR. LUDWIG VOELKL

DEM BEWÄHRTEN LEITER  
DES  
RÖMISCHEN INSTITUTS DER  
GÖRRES-GESELLSCHAFT

DEM VERDIENTEN LEHRER DER  
CHRISTLICHEN ARCHÄOLOGIE

DEM UNERMÜDLICHEN DEUTER  
DER MIRABILIA URBIS

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG  
GEWIDMET VON SEINEN  
FREUNDEN UND MITARBEITERN



# Der Aufriß von Alt-St.-Peter

## 2. Teil (Ergänzungen zum Langhaus; Querschiffhöhe)

Von JÜRGEN CHRISTERN und KATHARINA THIERSCH

### I

Die Diskussion über die ältesten, konstantinischen Kirchen von Rom ist in Fluß gekommen. Nach der Monographie von J. H. Jongkees und unserer Untersuchung über den Aufriß von Alt-St.-Peter erschien Bannisters Rekonstruktions- und Deutungsversuch der alten Basilika, schließlich R. Krautheimers Darstellung des konstantinischen Kirchenbaues und von dem gleichen Autor neue Forschungen zur Lateranbasilika; J. Ruysschaert beleuchtete Datierungsprobleme sowie die Rekonstruktion der Apsismalerei von neuen Seiten<sup>1</sup>.

Für die konstantinische Peterskirche ist die Rekonstruktion des Langhauses, insbesondere die Zahl der Stützen, die Höhe der Seitenschiffe und des Mittelschiffes kaum mehr umstritten.

Zur Berechnung der Säulenhöhe des Mittelschiffes und des Ge-

<sup>1</sup> J. H. Jongkees, *Studies on Old St. Peter's* (1966) (im folgenden: Jongkees); J. Christern, *Der Aufriß von Alt-St.-Peter*, in: RQ 62 (1967) 133 ff. (im folgenden: „Teil 1“); T. C. Bannister, *The Constantinian Basilica of Saint Peter at Rome*, in: *Journal of the Architectural Historians* 27, 1 (March 1968) 3 ff. (im folgenden: Bannister); R. Krautheimer, S. Corbett, R. Malmstrom, R. Stapleford, *La basilica constantiniana al Laterano. Un tentativo di ricostruzione*, in: RivAC 43, 1 (1967) 125 ff.; J. Ruysschaert, *La tomba di Pietro. Considerazioni archeologiche e storiche*, in: *Studi romani* 15 (1967) 268 ff. und *I studi petriani* (1968) 27 ff.; ders., *Les deux fêtes de Pierre dans la „depositio martyrum“ de 354*, in: *Rend. Pont. Ac. Rom. Arch.* 38 (1965/66) 173 ff.; ders., *L'inscription absidiale primitive de S. Pierre*, ebd. 40 (1967/68) 171 ff.; ders., *Le tableau Mariotti de la mosaïque absidiale de l'ancien S. Pierre*, ebd. 295 ff.; ders., *Prudence l'Espagnol poète des deux basiliques romaines de S. Pierre et de S. Paul*: in: RivAC 42 (1966) 1, 267 ff. (Misc. E. Josi).

Wir benutzen die Gelegenheit zur Korrektur einiger Druckfehler und kleinerer Irrtümer in Teil 1: S. 133 Anm. 2: Art. Bull. 31 (1949) 211 ff. statt 32 f. 36. — S. 133 ff. Anm. 2 zweifelten wir, ob die der Ostfassade (S. 136 Anm. Z. 1 muß es Ost- statt Westfassade heißen) innen vorgelegten Stützen Säulen oder Pfeiler seien, und warfen im Zusammenhang damit die Frage nach der Gesamtstützenzahl auf: die Peruzzi-Zeichnung Florenz UA 11 zeigt aber eindeutig, daß der Ostwand Pfeiler vorgelegt waren. — S. 141 Z. 1 muß es Neigung statt Senkung heißen. — Anm. 15: Jongkees 44<sub>2</sub> statt 422. — S. 147 Fig. 9 muß es 1575 statt 1506 heißen. — S. 172 Anm. 81; S. 183 und Taf. 18: Wien, Staatsbibliothek statt Stadtbibliothek.

bälkes kann eine Zeichnung von Cherubino oder G. B. Alberti hinzugefügt werden<sup>2</sup> (Taf. 1). Sie zeigt Säulen- und Gebälkkordnung des Mittelschiffes von Alt-St.-Peter mit Maßangaben sowie je ein Profil der Seiten- und Mittelschiffbasen als große Detailzeichnungen; die Mittelschiffbasis attisch, die Seitenschiffbasis ionisch. Das Blatt ist folgendermaßen beschriftet: als Legende zur Säulen- und Gebälkkordnung des Mittelschiffes und der Detailzeichnungen der Mittelschiffbasis: „La colon(n)a qui desegnata e della navata grande di Sa(n)to Pietro delle più belle con le sue misure la basa e di tutta grandez(z)a il zoco suo tutto e p(almi) 6-d(ita) 10-m(inuti) 2.“ Als Legende für die Seitenschiffbasis: „La basa e delle colon(n)e più pic(c)ole della navata più pic(c)ola di Sa(n)to Pietro di tutta gra(n)dez(z)a il suo zoco e p(almi) 4-d(ita) 5-m(inuti)2.“

An die Säule und das Gebälk sind die Maße geschrieben, am Schaft die Bemerkung „Il fus(t)o“ und zwei verschiedene Maße — „variano“. Am unteren Blattrand ist ein Maßstab von zehn palmi angebracht<sup>3</sup>.

Die attische Basis, der Schaft und das korinthische Kapitell sind Spolien; aber auch das Gebälk besteht aus wiederverwendeten antiken Stücken, wohl aus frühantoinischer Zeit<sup>4</sup>. Auf dem Fries sieht man eines der Papstmedaillons<sup>5</sup>.

Die Bedeutung dieser Zeichnung liegt darin, daß sie die detaillierteste bisher bekannte Wiedergabe des Gebälkes zeigt und es sicher als Spolie erweist. Die Summe der Detailmaße für seine Höhe beträgt rund 13 palmi; dieses Höhenmaß überschreitet das bei A. da Sangallo d. J. und B. Peruzzi angegebene um fast 4 palmi (rd. 0,80 m). Da die bei Sangallo und Peruzzi überlieferten Maße etwa übereinstimmen und es sich bei Peruzzi um eine Aufmaßskizze handelt, während das beschriebene Blatt eine Reinzeichnung darstellt, haben wir uns in unseren Rekonstruktionen nach den Maßen Peruzzis und Sangallos gerichtet. Die Säulenhöhe von 10,69 m entspricht etwa der bei Peruzzi angegebenen<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Rom, Gabinetto naz. delle stampe, Villa Farnesina, zugeschr. Cherubino Alberti (1553—1615) vol. 2502, fol. 9r (FN 15 948). Den Hinweis auf diese Zeichnung und die Fotografie verdanken wir T. Buddensieg. Zu den Basen vgl. *Esplosioni* 2, Taf. 64 b (Mittelsch.); 1, Fig. 115 (Seitensch.).

<sup>3</sup> Zur Umrechnung der auf der Zeichnung angegebenen Maße siehe Anhang Nr. 1.

<sup>4</sup> Architrave, die vorn zwei, an der Rückseite drei Fascien haben, sind charakteristisch für die frühantoinische Zeit, vgl. D. E. Strong in: *Pap. Br. Sc. Rome* 21 (1953) 125, Fig. 2 (freundlicher Hinweis von Ch. Leon).

<sup>5</sup> G. B. Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters* (1941) 52 f.; S. Waetzoldt, *Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom* (1964) 71; Abb. 486—488.

<sup>6</sup> Auf der Zeichnung Antonios da Sangallo d. J. für den muro divisorio (Uff. 121 A) läßt sich die Gebälkhöhe mit 9 palmen abgreifen. Peruzzi gibt auf seiner Maßberechnung (Uff. 120 A; vgl. *Jongkees* Taf. 14) den Schaft einer Mittelschiffsäule mit Basis, Kapitell, Architrav und Fries nebst den dazu-

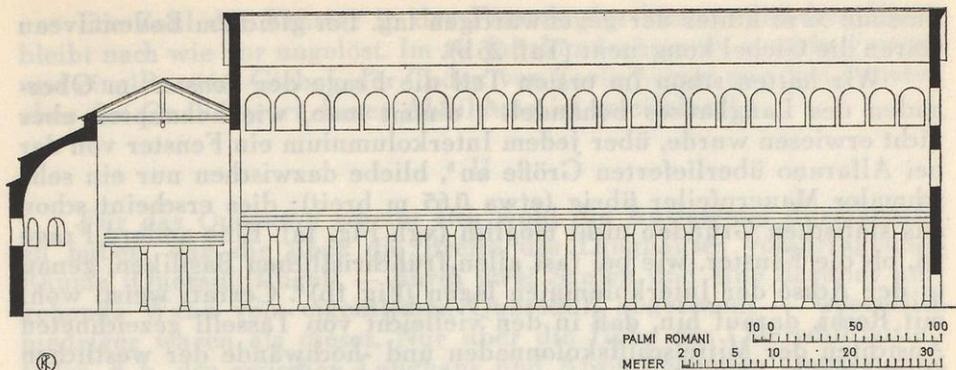


Fig. 1a: Rekonstruierter Längsschnitt von Alt-St.-Peter mit Obergadenfenstern über jedem Interkolumnium. Von uns abgelehnt.

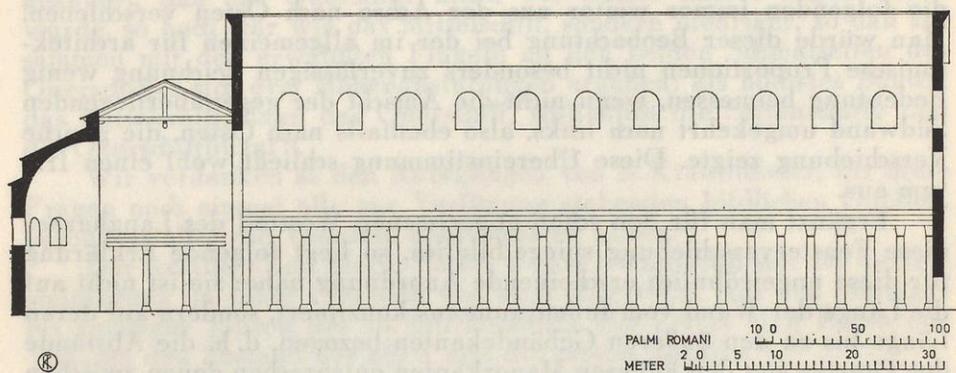


Fig. 1b: Dasselbe mit Fenstern über jedem zweiten Interkolumnium. Von uns abgelehnt. Unser Vorschlag S. 24. Zum Querschiff s. S. 6 ff.

Um das Verhältnis von Alt- und Neu-St.-Peter noch einmal zu demonstrieren, haben wir die Silhouette der alten Basilika in die Maderna-Fassade eingezeichnet, wobei zu bemerken ist, daß die alte gehörigen Maße und Maßadditionen. Für die Höhe von Architrav und Fries gibt er  $6\frac{1}{6}$  palmen an; das Gesims fehlt, ergänzt man es jedoch nach den üblichen Verhältnissen, ergibt sich eine Gesamthöhe von etwa  $9\frac{1}{2}$  palmen (2,12 m) für das Gebälk, gegenüber rund 13 palmen (2,88 m) auf Albertis Blatt. (Schon das Detailmaß von  $6\frac{1}{6}$  palmen für Architrav und Fries bei Peruzzi ist kleiner als die Summe der Detailmaße für Architrav und Fries  $p\ 3\ 0\ 4 + p\ 4\ 0\ 3 = 7\frac{1}{12}$  palmen.) Da die Maße der wohl voneinander unabhängigen Zeichnungen Antonios da Sangallo und Peruzzis einander gegenüber den doch erheblich abweichenden Ch. Albertis, dessen Zeichnung eher idealisierenden Charakter hat (macht er doch die Bemerkung zur Mittelschiffbasis „delle più belle“), ziemlich genau entsprechen, neigen wir dazu, die beiden ersten für exakter zu halten.

Vergleich der Höhenmaße für die Mittelschiffsäulen siehe Anhang Nr. 2.

Fassade 32 m hinter der gegenwärtigen lag. Bei gleichem Bodenniveau wären die Giebel kongruent (Taf. 26b).

Wir hatten schon im ersten Teil die Frage der *Fenster* im Obergaden des Langhauses behandelt<sup>7</sup>; nimmt man, wie behauptet, aber nicht erwiesen wurde, über jedem Interkolumnium ein Fenster von der bei Alfarano überlieferten Größe an<sup>8</sup>, bliebe dazwischen nur ein sehr schmaler Mauerpfeiler übrig (etwa 0,65 m breit); dies erscheint schon aus statischen Gründen nicht möglich (vgl. Fig. 1a). Eine andere Frage ist, ob die Fenster, wie bei fast allen frühchristlichen Basiliken, genau in der Achse der Interkolumnien lagen (Fig. 1b)<sup>9</sup>. Cerrati weist, wohl mit Recht, darauf hin, daß in den vielleicht von Tasselli gezeichneten Ansichten der Mittelschiffskolonnaden und -hochwände der westlichen Hälfte der Basilika die Fenster nicht genau über den Achsen liegen<sup>10</sup>.

Die Darstellung der Nordwand zeigt, daß das Fenster am muro divisorio genau in der Achse des Interkolumniums liegt, während sich die folgenden immer weiter aus der Achse nach Osten verschieben. Man würde dieser Beobachtung bei der im allgemeinen für architektonische Proportionen nicht besonders zuverlässigen Zeichnung wenig Bedeutung beimessen, wenn nicht die Ansicht der gegenüberliegenden Südwand umgekehrt nach links, also ebenfalls nach Osten, die gleiche Verschiebung zeigte. Diese Übereinstimmung schließt wohl einen Irrtum aus.

Ergänzt man für den schon abgerissenen Westteil des Langhauses diese Fensterverschiebung spiegelbildlich, so liegt folgende Erklärung für diese ungewöhnlich erscheinende Anordnung nahe: sie ist nicht auf die Länge der Wand vom Innenraum aus konzipiert, sondern auf deren Länge bis zu den äußeren Gebäudekanten bezogen, d. h. die Abstände der Fenster von den äußeren Mauerkanten entsprachen denen zwischen den Fenstern. Diese Anordnung steht wohl für die Zeit vor Abbruch der Basilika mit einiger Wahrscheinlichkeit fest. Wir vermuten auch für den ursprünglichen Obergaden die Zahl von 11 Fenstern in dieser Anordnung (Fig. 7)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Teil 1, 145 f. Waetzold a. a. O. 69.

<sup>8</sup> *Tiberii Alfarani de basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura* (M. Cerati) (Rom 1914) (Studi e Testi 28) 12.

<sup>9</sup> Zum Beispiel S. Sabina u. a. m. — Zum Fensterabstand allgemein: R. Krautheimer, *Proceedings of the American Philos. Soc.* 84 Nr. 3 (1941) 395. — Zum Dach: M. Cerrati, in: *Mel. Ec. fr. Rome* 35 (1915) 81 ff.

<sup>10</sup> Alfarano (Cerrati) 11 Anm. 2; Album del archivio di S. Pietro. fol. 15 (Südseite), fol. 13 (Nordseite); Waetzold a. a. O. 71 Nr. 933/4 Abb. 485/85 a.

<sup>11</sup> R. Günter (Wand, Fenster und Licht in der Trierer Palastaula und in spätantiken Bauten [1968] 69 ff.) weist für die Frage der Fensterzahl in den Obergaden auf einen Stich (von Natale Bonifaccio nach G. Guerra) hin, der ursprünglich erscheinende Balkenlöcher zwischen den Fenstern zeigt, welche die spätere Vermauerung ausschlossen. — Einwände wären zu erheben gegen die Feststellung Günters, daß Alfaranos Maßangaben zuverlässig seien (69);

Die Zahl der Fenster in der Fassade des konstantinischen Baues bleibt nach wie vor ungelöst. Im 16. Jahrhundert waren es sechs Fenster und eine Rose im Giebel; der Codex von Farfa<sup>12</sup> zeigt nur drei Fenster, aber der Quellenwert dieser Abbildung ist zweifelhaft.

## II

Für das Querschiff scheint sich wohl die Auffassung durchgesetzt zu haben, daß die über die Breite des Langhauses vorspringenden Räume (Querschiff Flügel) — durch zwei Säulen und eine darüber aufgehende Wand vom eigentlichen Querschiff abgetrennt — wesentlich niedriger waren als dieses. Nur über die Höhe des Querschiffmittelteiles, d. h. des zwischen Langhaus und Apsis liegenden Querraumes, ist noch keine Einigkeit erzielt worden.

Wir haben in dem ersten Teil dieser Arbeit schon die Hypothese geäußert, daß das Querschiff nicht, wie bisher immer angenommen wurde, so hoch war wie das Mittelschiff, sondern niedriger, so daß zusammen mit den erwähnten Flügeln an den beiden Schmalseiten des Querschiffes sich drei Höhenabstufungen ergaben: als höchstes Bauteil das Mittelschiff, dann das Querschiff, schließlich die Seitenschiffe und die Querschiff Flügel<sup>13</sup>.

Wir verdanken es den Anregungen von R. Krautheimer, für diese Fragen noch einmal alle zur Verfügung stehenden bildlichen Quellen, besonders aber die Veduten, analysiert zu haben.

Der westliche Teil Alt-St.-Peters wurde bekanntlich seit der Grundsteinlegung im Jahre 1506 nach und nach abgerissen. Aus den dreißiger bis siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts überliefert eine Reihe von Veduten den Zustand der alten und der neuen Basilika<sup>14</sup>.

Die Apsis blieb wie die vordere, östliche Hälfte der Basilika bis daß die Säulen der Querschiff Flügel etwa „etwa 3 m höher als die des Langhauses“ (71) gewesen seien (tatsächlich etwa 2 m niedriger) und daß die Apsis fensterlos war (70) (fünf Fenster z. B. bei Foucquet, Teil 1, Taf. 13 b). — Zu der Frage der Querschiffenster s. u. S. 22. — Zu den Seitenschiffen soll in einer späteren Arbeit Stellung genommen werden.

<sup>12</sup> H. Grisar, Die alte Peterskirche in Rom und ihre frühesten Ansichten, in: RQ 9 (1895) 237 ff.

<sup>13</sup> Abgesetzte Querschiff Flügel: Bannister Fig. 22. 25 (letztere nach K. J. Conant.) — Wir stimmen mit der Rekonstruktion von Bannister und Conant, die oft methodisch nicht oder wenig begründet worden ist, weitgehend überein. Unterschiede: Höhe und Stellung der Säulen zwischen den Seitenschiffen und dem Querschiff (s. S. 20) die Höhe der Säulen an den Querschiff Flügeln und die Höhe des Querschiffmittelteiles. Zu den allegorischen Maßanalysen Bannisters und deren Ausdeutung soll hier nicht Stellung genommen werden; das wäre Aufgabe einer besonderen Arbeit. — Teil 1, 153 ff.

<sup>14</sup> H. Egger, Römische Veduten 1/2 (Wien 1911, 21932) passim (im folgenden: Egger); C. Hülsen, H. Egger, Die römischen Skizzenbücher von Martin van Heemskerck (Berlin 1915) passim (im folgenden: Egger-Hülsen).

1592 erhalten und mit ihr ein Stück der anschließenden westlichen Querschiffwand. Vor der Apsis, über der Apostelmemorie, hatte Bramante 1510 ein Schutzhaus errichtet, das mit einem Satteldach eingedeckt war und an die Apsis anstieß<sup>15</sup>.

Es entstand auf diese Weise ein Gebäude in Form einer kleinen einschiffigen Kirche mit Apsis. Das Schutzhäuschen überragte natürlich die Apsis, aber nur wenig.

Diese Disposition ist auf mehreren Veduten zu erkennen. Wir besitzen außerdem eine Zeichnung des Schutzhäuschens mit Maßangaben (Taf. 7); überdies sind einige Reste in den Grotten sichtbar (Fig. 3, Taf. 8b)<sup>16</sup>.

Wir beginnen mit der Beschreibung und Analyse einiger Veduten; es folgt ein Rekonstruktionsversuch des Bramante-Schutzhäuschens, schließlich wenden wir die gewonnenen Maße auf die Veduten an, um auf diesem Wege die Höhen der dort sichtbaren Querschiffreste möglichst genau ermitteln zu können.

Die Auswertung der Veduten für Fragen der Maße findet natürlich Grenzen in ihrer „Zuverlässigkeit“. Wir haben schon im ersten Teil auf diese Schwierigkeiten hingewiesen: man muß jede Vedute gesondert prüfen. Möglich wurde diese Prüfung, abgesehen von den schon immer bekannten Verhältnissen der Grundrisse von Alt- und Neu-St.-Peter (Fig. 2), erst durch die Klärung auch des Verhältnisses der beiden Aufrisse, d. h. durch die Eintragung des Aufrisses der alten in den der neuen Basilika (Teil 1, Fig. 10). Für Veduten, auf denen das Mittelschiff und Reste des Querschiffes zugleich dargestellt sind, ist diese Kontrolle einfach, schwieriger bei den Veduten, die von der alten Basilika nur die Querschiffmauer und die Apsis zeigen. Wir haben zwar durch Neu-St.-Peter den Maßstab, an dem wir die Mittelschiffhöhe von Alt-St.-Peter markieren und damit auch mit dem Querschiff vergleichen können, aber für die Feststellung, ob bei der Vedute die Gesamtverhältnisse einigermaßen zuverlässig sind, bleibt nur die Apsis der alten Basilika, deren innere Höhe bekannt ist, als feste Größe.

Außer der Apsis kann auch das Schutzhäuschen wenigstens bis zum Gebälk, da bis dorthin die Höhe einigermaßen sicher berechnet werden kann, als Kriterium der Vedute dienen. So zeigt sich z. B. auf der „Organo-Vedute“ (Tafel 2a)<sup>17</sup>, daß die Fluchtlinien der Gebälkunter-

<sup>15</sup> O. H. Förster, *Bramante* (Wien 1956) 260. 281. — Nach C. L. Frommel läßt sich die Errichtung auf das Jahr 1510 datieren: *Röm. Jb. f. Kunstgesch.* 12 (1969) 153 Anm. 38; nach Vasari von Peruzzi vollendet: *Vita Bramante* (Mil. 4, 163).

<sup>16</sup> B. M. Apollonj Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano* 1/2 (1951) 1, 207 (im folgenden: *Esplorazioni*); T. Ashby, *Sixteenth-Century Drawings of Roman Buildings*, attr. to A. Coner, in: *Papers of the British School at Rome* 2 (1904) 13 (Maßsystem), 43 (Beschreibung), Taf. 79.

<sup>17</sup> Egger 1, 26 Taf. 30: Anonymus des 16. Jahrhunderts, vielleicht Kopie nach M. van Heemskerck, s. S. 8, auch zur Bezeichnung „Organo-Vedute“.

kante der Mittelschiffkolonnaden von Alt-St.-Peter auf die Kapitelle des Schutzhäuschens treffen, was der errechneten Höhe von ca. 11 m entspricht<sup>18</sup>. Bei den meisten Veduten kann man feststellen, daß die allgemeinen Größenverhältnisse und vor allem perspektivisch sich überschneidende Bauteile richtig dargestellt sind, während klein dargestellte Details, wie Kapitelle, Balken, selbst weit entfernter Gebäude, oft kleiner oder größer, als sie sein müßten, wiedergegeben werden<sup>19</sup>.

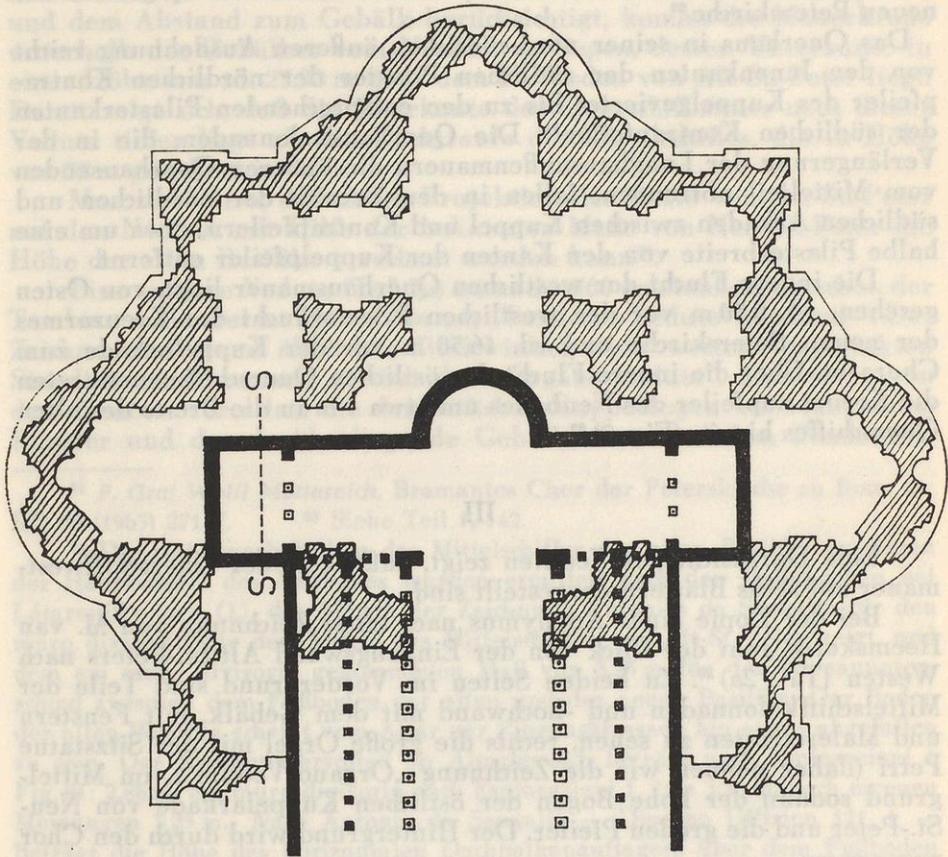


Fig. 2: Grundriß von Alt- und Neu-St.-Peter (westlicher Teil).  
Schnitt S—S bezieht sich nur auf den Neubau, siehe Fig. 5 und Anm. 66

Um die Veduten perspektivisch richtig auswerten zu können, ist es notwendig, sich die Lage der alten Basilika innerhalb des Neubaus zu vergegenwärtigen (Fig. 2).

Die Breite des alten Langhauses entspricht ziemlich genau der

<sup>18</sup> Esplorazioni 205 ff. Fig. 123 137; Teil 1, 142, hier: Anhang Nr. 9.

<sup>19</sup> Siehe S. 16.

Breite der Arkaden zwischen den Kuppelpfeilern von Wand zu Wand, die Vorlagen der Pilaster treten um ein wenig in die Flucht der Mittelschiffkolonnaden hinein. Wie bereits dargelegt wurde, beträgt die Höhe des alten Langhauses bis zum Auflager der horizontalen Dachbalken nach der Zeichnung Antonios da Sangallo für den muro divisorio etwa 143 Palmen = rund 32 m. Auf Grund der Höhenmaße für die neue Peterskirche nach Létarouilly reichen die Obergadenwände bis zum Gesimsansatz (zur Oberkante des Frieses) vom Hauptgebälk der neuen Peterskirche<sup>20</sup>.

Das Querhaus in seiner nord-südlichen äußeren Ausdehnung reicht von den Innenkanten der südlichen Pilaster der nördlichen Kontrapfeiler des Kuppelgeviertes bis zu den entsprechenden Pilasterkanten der südlichen Kontrapfeiler<sup>21</sup>. Die Querhauskolonnaden, die in der Verlängerung der Langhausaußenmauern die äußeren Querhausenden vom Mittelteil abtrennen, fallen in den Bereich der nördlichen und südlichen Arkaden zwischen Kuppel und Kontrapfeilern, etwa um eine halbe Pilasterbreite von den Kanten der Kuppelpfeiler entfernt.

Die innere Flucht der westlichen Querhausmauer liegt, von Osten gesehen, rd. 6,50 m vor der westlichen Pilasterflucht des Kreuzarmes der neuen Peterskirche und rd. 16,50 m vor der Kuppelarkade zum Chorarm. Über die innere Flucht der östlichen Querschiffmauer treten die Kreuzarmpfeiler des Neubaus um etwa 1 m in die Breite des alten Querschiffes hinein (Fig. 2)<sup>22</sup>.

### III

Eine Durchsicht der Veduten zeigt, daß Reste der Querschiffwestmauer auf sechs Blättern dargestellt sind.

Bei der Kopie eines Anonymus nach einer Zeichnung von M. van Heemskerck geht der Blick von der Eingangswand Alt-St.-Peters nach Westen (Taf. 2a)<sup>23</sup>. Zu beiden Seiten im Vordergrund sind Teile der Mittelschiffkolonnaden und -hochwand mit dem Gebälk, mit Fenstern und Maleriresten zu sehen, rechts die große Orgel mit der Sitzstatue Petri (daher nennen wir die Zeichnung „Organo-Vedute“), im Mittelgrund sodann der hohe Bogen der östlichen Kuppelarkade von Neu-St.-Peter und die großen Pfeiler. Der Hintergrund wird durch den Chor

<sup>20</sup> Teil 1, 140 ff.; P. Létarouilly, *A. Simil*, Le Vatican et la Basilique de Saint-Pierre de Rome 1/2 (1882, Neudruck 1953 [A. Richardson]) Taf. 58/59.

<sup>21</sup> Unter Kontrapfeiler werden die den Kuppelpfeilern von Neu-St.-Peter zunächstliegenden Pfeiler der Kreuzarme verstanden (F. Graf Wolff Metternich, *Festschrift Otto Hahn* [1954] 6 [Separatpagin.]).

<sup>22</sup> H. Geymüller, *Die ursprünglichen Entwürfe für Sanct Peter in Rom* (1875) Taf. 45; F. Graf Wolff Metternich, a. a. O. Abb. 5; ders., *Über die Maßgrundlagen des Kuppelentwurfes Bramantes für die Peterskirche in Rom*, in: *Essays on the History of Architecture*, pres. to R. Wittkower (1967) Abb. 5.

<sup>23</sup> Egger 1, 26, Taf. 30; Egger-Hülsen 2, Taf. 69.

Bramantes<sup>24</sup> mit dem um die Kuppelpfeiler umlaufenden Hauptgebälk eingenommen. Davor steht das Schutzhäuschen von Bramante.

Links der südlichen Traufe kann man, oberhalb der Spitze eines Grabmales, die Oberkante einer mit kleinen Pflanzen bewachsenen Mauer erkennen: es ist die Querschiffwestwand, die noch zu beiden Seiten der Apsis stehengeblieben war. Sie liegt etwa 16,50 m vor der dahinter sichtbaren westlichen Kuppelarkade der neuen Basilika und ihrem Gebälk. Wenn man die Perspektive bei dem tiefen Augenpunkt und dem Abstand zum Gebälk berücksichtigt, kommt die Mauerkrone unterhalb des Gebälkes vom Neubau zu liegen, dessen Unterkante in einer Höhe von rd. 27,90 m über dem Fußboden von Alt-St.-Peter liegt. Damit zeigt sich, daß die Oberkante der Querschiffmauer nach dieser Vedute tiefer liegt als die Dachtraufe des Mittelschiffes, die in Höhe von 32 m gesichert ist<sup>25</sup>.

Man sieht also, daß durch Projektion der Reste von Alt-St.-Peter auf den Neubau mit Hilfe der bekannten Maße von Neu-St.-Peter die Höhe der alten Basilika errechnet werden kann<sup>26</sup>.

Eine weitere Vedute (Taf. 3a) ist nach 1560 entstanden, da schon der Tambour vollendet ist (daher von uns „Tambour-Vedute“ genannt)<sup>27</sup>. Der Zeichner hat einen ähnlichen Blickwinkel, aber weiter vorgerückten Standort eingenommen als bei der „Organo-Vedute“. Man sieht von dem Neubau vor allem die den östlichen Kuppelbogen unterfangenden Pilaster und das darüberliegende Gebälk, die westlichen Pendentifs,

<sup>24</sup> F. Graf Wolff Metternich, Bramantes Chor der Peterskirche zu Rom, in: RQ 58 (1963) 271 ff. <sup>25</sup> Siehe Teil 1, 142.

<sup>26</sup> Die Höhenverhältnisse des Mittelschiffes der alten Basilika zu denen der Hauptschiffe des Neubaus wurden ermittelt nach den Maßangaben bei Létarouilly (a. a. O.), den Maßen der Zeichnung Antonios da Sangallo für den muro divisorio, die den Aufriß des Mittelschiffes von Alt-St.-Peter zeigt, und dem am muro divisorio genommenen Maß von 3,25 m für den Niveauunterschied zwischen dem Fußboden der alten und der neuen Basilika. Der Boden der alten Basilika scheint vom Altar zur Eingangsfassade hin etwas abgefallen zu sein. Der Niveauunterschied im Altarbereich beträgt nach Esplorazioni 1 Fig. 91: 2,86 m, am muro divisorio nach Esplorazioni 1, 211: 3,20 m, nach eigenen Messungen 3,25 m. Nach Antonio da Sangallo — Disegno Uffizien 121 A — beträgt die Höhe des horizontalen Dachbalkenauflegers über dem Fußboden 32 m. Um diese Höhe auf den Neubau beziehen zu können, müssen wir den am muro gemessenen Niveauunterschied des alten und neuen Fußbodens von dieser Höhe abziehen:

$$\begin{array}{r} 32,00 \text{ m} \\ - \quad 3,25 \text{ m} \\ \hline 28,75 \text{ m} \end{array}$$

Nach Létarouilly, (Tafel 58/59) beträgt die Höhe von Fußbodenoberkante bis zum Ansatz des Gesimses über dem Fries des Hauptgebälkes 28,84 m, das Auflager der horizontalen Mittelschiffdachbalken liegt also knapp unter dem Gesimsansatz des Hauptgebälks von Neu-St.-Peter.

<sup>27</sup> Egger 1, 27, Taf. 32.

den Chor und den Tambour mit seinen Fenstern und der Säulengliederung. Vorn links sind — undeutlich schraffiert — noch Reste der alten Basilika sichtbar<sup>28</sup>.

Das Schutzhäuschen weist gegenüber der „Organo-Vedute“ (Taf. 2a) einige Varianten auf: es ist im ganzen steiler proportioniert; der Unterbau des Daches ist geringfügig höher; die mittlere Attikafläche ist nicht glatt, sondern von einem „Serlio-Fenster“ durchbrochen.

Man muß wohl, wie wir auch später noch sehen werden, einen Umbau des Attikageschosses annehmen.

Deutlicher als bei der vorigen Vedute sind die Reste der westlichen Querschiffmauer zu sehen; an den Seiten, links auch oben, unregelmäßig abgebrochen, rechts dagegen sind noch zwei Konsolen der Dachbalken erkennbar: hier war also die originale Mauerkrone erhalten. Der Abstand zu der dahinterliegenden Kuppelarkade des Neubaus, deren Gebälk sichtbar ist, beträgt, wie erwähnt, 16,50 m. Unter Berücksichtigung der Perspektive kommt man zu dem gleichen Ergebnis wie bei der „Organo-Vedute“: die Querschiffmauerkrone lag unterhalb des Gebälkes von Neu-St.-Peter.

Die lavierte Federzeichnung von Giovanantonio Dosio stellt den Blick von Süden in den Kuppelraum von Neu-St.-Peter dar (Taf. 4)<sup>29</sup>. Die mächtigen Pfeiler mit ihrer Pilasterdekoration, das Gebälk, die Gurtbögen, Pendentifs und der Tambourfußring sind schon errichtet, während der Tambour eben im Bau ist. In der unteren Bildhälfte im Mittelgrund ist das Schutzhäuschen Bramantes dargestellt, links davon die Apsis der alten Basilika und zwischen ihnen, nach vorn ragend, die abgebrochene Westwand des Querschiffes.

Deutlich sichtbar ist der Rücksprung im oberen Teil der Apsis, zwei von fünf Fenstern und der im Winkel von Apsis und nördlichem Querschiffteil liegende Treppenturm<sup>30</sup>.

Das Schutzhäuschen ist hier von der südlichen Seite gesehen, wo es eine Arkade mit flankierenden Säulen hat in der gleichen Anordnung wie an der Fassade. Im Hintergrund erblickt man die zweite *columna vitinea* der zweiten Reihe (Fig. 4). Gebälk (A) und Attikazone sind nur angedeutet. Das Obergeschoß ist durch ein großes, rundbogiges Fenster geöffnet wie an der Nordseite<sup>31</sup>.

Besonders deutlich sind auf dieser Vedute die Konsolen der Bundbalken des Querschiffes dargestellt. Mit den anderen Veduten zeigt sich

<sup>28</sup> Die schraffierten Teile im Mittelgrund links sind kaum anders als zur alten Basilika gehörig zu erklären; man würde an die Pfeiler und Säulen denken, welche die linken Seitenschiffe vom Querschiff abtrennten. Die Lage zum Kuppelpfeiler ist aber nicht richtig gegeben, wie man auf dem Grundriß vergleichen kann. Vielleicht handelt es sich um einen Irrtum des Kopisten.

<sup>29</sup> Egger 1, 27, Taf. 31, nach 1560.

<sup>30</sup> Florenz, Uffizien UA 20, sind zwei Treppen am Apsisansatz (außen) gegeben, bei Alfarano nur in der südlichen Ecke. Auf der Vedute Taf. 6a von Norden ist keine Treppe sichtbar. <sup>31</sup> Vgl. E. Dupérac Taf. 3b.

übereinstimmend, daß wir die Mauerkrone vor uns haben (D). Auch hier muß man in Rechnung stellen, daß die vordere Kante der abgebrochenen Mauer in einer Ebene liegt, die dem Zeichner näher ist als die Südseite des Schutzhäuschens.

Wir haben in der Vedute (Taf. 4) die vordere Mauerkante zeichnerisch auf die Ebene der inneren Pilasterkanten des südwestlichen Kuppelpfeilers vom Neubau (durchgehende Linien) und dann (gestrichelte Linie) auf den Wandpilaster projiziert. Hier liegt die Stelle, welche der Höhe der Querschiffmauerkrone entspricht, etwas unterhalb der Pilasterkapitelle, d. h. ungefähr in Höhe von 23 m über dem Fußboden der alten Basilika<sup>32</sup>.

Aber nicht nur auf die neue Basilika kann die Mauerkrone projiziert werden, auch der Bezug auf das Schutzhäuschen ist deutlich: die Querschiffwand überragte nur sehr wenig den First des Schutzhäuschens und das Dach der Apsis.

Eine Dupérac zugeschriebene Vedute (Taf. 3b) aus dem Berliner Kupferstichkabinett ist erst kürzlich bekanntgeworden<sup>33</sup>. Der Zeichner stand etwas außerhalb des schon abgebrochenen Querschiffes nördlich der Apsis. Der Blick geht nach Südosten in die Vierung und den westlichen Teil des schon vollendeten östlichen Kreuzarmes der neuen Peterskirche. Die große Tonne über dem Mittelschiff, die Pendentifs mit den Medaillons und die Tambourzone sind mit einigen Strichen nur angedeutet, genauer sind die darunterliegenden Teile des Baues wiedergegeben: die Kassettendecke und Ädikulen der Nebenkreuzarme, die Pilaster und das Gebälk des Mittelschiffes und der Vierung. Im ganzen macht die Zeichnung einen sehr exakten Eindruck.

Rechts ist die Nordseite des Schutzhäuschens zu sehen. Zwischen der in den dreißiger Jahren entstandenen Stockholmer Vedute und jener ca. 40 Jahre jüngeren des Dupérac besteht im Dachgeschoß ein Unterschied: beim Stockholmer Blatt (Taf. 5) eine dreigeteilte Attika mit einer kleinen Tür zum Betreten des Gesimses, bei Dupérac ein Rundbogenfenster in der Mitte, das dem der Südseite auf der Dosio-Vedute (Taf. 4), die ebenfalls nach 1560 zu datieren ist, entspricht. Da beide Wiedergaben genau erscheinen, muß man mit einem Umbau des Dachgeschosses etwa zwischen 1548 und 1560 rechnen<sup>34</sup>. An der rechten Seite der Zeichnung ist die nördliche Abbruchkante der Querschiffwestwand angegeben; oben wachsen einige Büsche, wie sie die „Organo-Vedute“ auch auf den südlich des Schutzhauses gelegenen Mauerresten zeigt.

Obwohl der Augenpunkt tief liegt, ist die Zeichnung des Dupérac

<sup>32</sup> Zur Projektion der westlichen Querschiffmauer auf den Neubau s. Anhang Nr. 3.

<sup>33</sup> Zeichner sehen die Antike. Europ. Handzeichnungen 1450—1800 (Ausstellung der Staatl. Mus. Berlin, 1967. M. Winner) 127 ff. Nr. 79 Taf. 45.

<sup>34</sup> Stockholmer Vedute (vgl. Anm. 38.) — Dosio-Zeichnung und „Tambour-Vedute“ nach 1560.

sehr gut geeignet, um durch Projektion die Höhe des Schutzhäuschens zu errechnen. Dabei kommt die Traufe B um mehr als 4 m unter den Halsring der Pilasterkapitelle des Neubaus. Ergänzt man die Höhe bis zum First mit 4 m<sup>35</sup>, so liegt dieser noch unter der Höhe des Kapitellhalsringes der Pilaster (gestrichelte Linie). Zeichnet man das Mittelschiffdach, dessen Traufhöhe mit rd. 32 m und dessen Firsthöhe mit 38 m feststeht<sup>36</sup>, ein, so zeigt sich, daß der First des Schutzhäuschens etwa 13,50 m tiefer liegt als der First des Mittelschiffs. Die Querschiffmauer selbst kann man in dieser Zeichnung nicht auf Neu-St.-Peter projizieren: dafür ist zu wenig auf dem Blatt sichtbar. Aber wir machen darauf aufmerksam, daß auf anderen Veduten die Mauerkrone den First des Schutzhäuschens nur wenig überragt — entsprechend beträgt nach dieser Vedute ihre maximale Höhe 26 m<sup>37</sup>.

Die in Stockholm aufbewahrte Vedute (Taf. 5), von R. Krautheimer gefunden und zuerst publiziert, gehört zu den in der künstlerischen Qualität und zuerst anscheinend auch in der Genauigkeit der Wiedergabe besten Blättern<sup>38</sup>.

Der Zeichner stand im nördlichen Querschiff Flügel, dem damasischen Baptisterium, und blickt zwischen den beiden Säulen, die diesen Raum von dem Querschiffmittelteil trennen, hindurch. Die flankierenden Wandpilaster und das Gebälk rahmen, die beiden Säulen gliedern den Bildausschnitt. Im linken Drittel erblickt man den südöstlichen Kuppelpfeiler mit Nische und Pilaster, zudem Reste der alten Mittelschiffkolonnaden und der Säulen zwischen den Seitenschiffen und dem Querschiff, auf Grund deren Krautheimer die von Gregor von Tours<sup>39</sup> überlieferte Zahl von hundert Säulen verifizieren konnte.

Für die Frage des Querschiffaufrisses sind diese Säulen von Wichtigkeit, da ihre Höhe noch nicht eindeutig bestimmt ist. Die Vedute gibt kaum die Möglichkeit, die Höhe der Säulen durch Verlängerung der Fluchtlinien zu ermitteln; dafür ist zu wenig von ihnen sichtbar.

Von den vier die Querschiff Flügel abtrennenden Säulen sind die beiden nördlichen und eine der beiden südlichen auf der Vedute ab-

<sup>35</sup> Die Firsthöhe des Schutzhäuschens über der Trauflinie beträgt nach der Rekonstruktion in den *Esplorazioni* 1, 208 Fig. 159: 4 m. Die Aufrißrekonstruktion des Schutzhauses ist in den Details und Gesamthöhenmaßen fehlerhaft, gibt jedoch eine allgemeine Vorstellung des Baues (eine neue Rekonstruktion nach den Angaben des Codex Coner und unserer Auswertung wäre wünschenswert). Die Gesamthöhe ist mit 27,50 m rekonstruiert und damit 2 bis 3 m höher, als wir sie annehmen. Dennoch ergibt sich sogar noch nach dieser zu hohen Rekonstruktion für die Querschiffwand (schraffierter Hintergrund?) der alten Basilika eine geringere Höhe (rund 28,50 m) als für die Mittelschifftraufe (32 m). <sup>36</sup> Teil 1, 142.

<sup>37</sup> Zur Projektion und ihrer Maßanalyse s. Anhang Nr. 4.

<sup>38</sup> R. Krautheimer, *Some Drawings of Early Christian Basilicas in Rome: St. Peter's and S. Maria maggiore*, in: *Art Bull.* 31 (1949) 211 ff. Fig. 1.

<sup>39</sup> *Gregorius Turensis, De glor. Mart.* I 28 (Migne PL 71, 728).

gebildet. Ihre Schäfte wurden nach Alfarano 1592 in der Nordfassade der Porta del Popolo verbaut (Taf. 8a)<sup>40</sup>. Dort stehen heute zwei Säulen aus Pavonazetto-Breccia, zwei aus rotem und vier aus grauem Granit. Der Maserung nach haben die auf der Vedute dargestellten Säulen Pavonazetto-Schäfte, wahrscheinlich sind diese (oder allenfalls die gegenüberstehenden, falls sie aus dem gleichen Material waren) identisch mit den Schäften der heute die mittlere Durchfahrt der Porta del Popolo flankierenden Säulen. Über die Herkunft der anderen vier Säulen ist uns nichts bekannt, sie sind erst 1879 hinzugefügt worden. — Nun sind bei den Grabungen im nördlichen Querhausflügel mehrere Säulenschäfte gefunden worden, die man offenbar beim Abbruch der alten Basilika an dieser Stelle gelagert hat. Von ihnen sind drei etwa so lang wie die Schäfte an der Porta del Popolo<sup>41</sup>. In dieser Länge sind also sieben Schäfte vorhanden: vier gehören zu den Querschiffflügeln. Da die übrigen drei der Größe nach weder Mittel- noch Seitenschiffsäulen gewesen sein können, ist es sehr wahrscheinlich, daß sie zu den Stützen zwischen Seitenschiffen und Querschiff gehört haben. Damit wäre die bisher unbekannte Höhe dieser Stützen geklärt: mit knapp 7 m so hoch wie die Querschiffflügel-Säulen<sup>42</sup>.

Wenn alle in den Öffnungen zu benachbarten Räumen stehenden Säulen im Querschiff gleich hoch waren, wäre dies ein neuer Hinweis, das Querschiff als einen selbständigen und einheitlichen Raum zu betrachten.

Wir haben in der Länge der Porta-del-Popolo-Schäfte, eingerechnet der drei im Querschiff von Alt-St.-Peter noch liegenden Stücke, drei Schäfte aus grauem Granit, zwei aus Rosengranit und zwei aus Pavona-

<sup>40</sup> Alfarano (Cerrati 8).

<sup>41</sup> Die an der Porta del Popolo verwendeten Schäfte haben offenbar ihre ursprüngliche Länge und sind nicht nachträglich verkürzt worden. Ihre Schafthöhe beträgt 6,92 m bei 0,87 m Durchmesser (eigene Vermessung der 3. Säule von links), vgl. Jongkees 16. Von den im nördlichen Teil des Querschiffes der alten Basilika noch liegenden Schäften (vgl. Esplorazioni 1, 155 f. Fig. 110) ist einer 6,82 m lang, die anderen beiden sind eingemauert und daher nicht genau zu vermessen, haben aber ungefähr die gleiche Länge. Vielleicht ist einer dieser Schäfte identisch mit dem auf der Stockholmer Vedute im Vordergrund liegenden. An der Porta del Popolo sind die acht Schäfte folgendermaßen angeordnet: außen je zwei Paare aus weißem, nach innen je ein Schaft aus rotem Granit; in der Mitte die zwei Säulen mit Pavonazetto-Schäften (Taf. 8a).

<sup>42</sup> Bannister (Fig. 22 und 29) rekonstruiert die Säulen des Mittelschiffes, die Säulen zwischen Seitenschiffen und Querschiff sowie die Säulen an den Querschiffflügeln fälschlich alle gleich hoch (rd. 11 m). — Jongkees (Pl. III) rekonstruiert die Säulen zwischen den Seitenschiffen und dem Querschiff entsprechend UA 20, wo diese im Grundriß mit gleichem Durchmesser gegeben werden, gleich hoch wie die Seitenschiffsäulen, und setzt S. 16, bei erstaunlich richtiger Schätzung ohne Vermessung die Höhe der Querschiffflügel-Säulen mit ca. 7 m an.

zetto-Breccia, zusammen sieben von zwölf Schäften; der Rest ist bisher unauffindbar oder verloren.

Ein Verteilungsplan der Säulen für das Querschiff<sup>43</sup> läßt sich nicht aufstellen. Die beiden Säulen am nördlichen Querschiffflügel waren nach der Stockholmer Vedute sicherlich aus Pavonazetto; aber auch der eine der beiden gegenüberliegenden Schäfte scheint ähnlich gemasert zu sein; ob sie nun auch aus Pavonazetto oder aus Rosengranit bestanden, wissen wir indes nicht. Von den acht Säulen zwischen den Seitenschiffen und dem Querschiff waren wohl drei aus grauem Granit.

Im Mittelteil des Bildfeldes der Stockholmer Vedute, zwischen den beiden Säulen, sieht man im Hintergrund die Kolonnade und Hochwand, welche den südlichen Querschiffflügel, d. h. S. Processus und Martinianus, vom Mittelteil abtrennen. Man erkennt deutlich über der Säule den Architrav und die schon halb abgebrochene Hochwand mit Spuren der in quadratischen Feldern angeordneten Mosaiken.

Im Zentrum der Vedute steht das Schutzhäuschen von Bramante in der wohl detailliertesten Darstellung, die wir besitzen: deutlich sichtbar sind die Piedestale und die Basen der vorgelegten Säulen, das Gebälk, auf dessen Metopen ein Kreuz, eine Patene und andere, nicht näher identifizierte Emblemata angebracht sind.

Die Attika ist, ähnlich wie an der Fassade, durch Rahmen in rechteckige Flächen gegliedert, wobei die mittlere weitaus breiter ist als die seitlichen. Eine kleine Tür führt auf das Gesims. Über der Attika erhebt sich das Dach, dessen Giebel in sehr spitzem Schwinkel dargestellt ist. Aus diesem Grunde eignet sich die Vedute nicht zur Projektion des Schutzhäuschens auf den Neubau. Im rechten Drittel des Bildes ist der noch erhaltene Teil der westlichen Querschiffwand nördlich der Apsis dargestellt, deren Mauerkrone man im Mittelfeld der Vedute über dem Dach des Schutzhäuschens noch erkennen kann.

Hinter dem Schutthaufen im Vordergrund erblickt man zwei Säulen, die einen Bogen unterfangen; dabei handelt es sich wahrscheinlich um einen Altar, weiter links wohl die Tür, die auf dem Plan von Alfarano dargestellt ist<sup>44</sup>; darüber Reste von in Zonen angeordnetem Mosaik und rechts davon ein Papstwappen.

Oben ist ein Fenster mit gotischem Maßwerk gezeichnet, welches noch einmal die Aufmerksamkeit auf das u. E. kaum zu lösende Problem der Fensterverteilung im Querschiff lenkt<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Für das Mittelschiff Teil 1 Fig. 16.

<sup>44</sup> Im Plan von *Altarano* (Cerrati) Nr. 34 od. 35 (Altar bzw. Oratorium); Nr. 36 Tür. — Zu den Wandmosaiken: A. Weis in: RQ 58 (1963) 230 ff.

<sup>45</sup> *Altarano* (Cerrati 12) spricht bekanntlich von 16 Fenstern im Querschiff, die zu je sechs auf die Langseiten und je zwei auf die Fassaden verteilt gewesen sein sollen. Diese Nachricht ist sehr zu bezweifeln, da so viele Fenster kaum Platz gefunden hätten. — Auf der Vedute Teil 1 Taf. 15a (*Egger* 1 Taf. 36; *Egger-Hülse* 1 Taf. 14a) sind zwei kleine Rundbogenfenster dargestellt, die in der über die abgesetzten Querschiffflügel hinausragenden Wand des Quer-

Zu der Vedute von 1543 (Taf. 6b), auf der von Norden her der Ostteil der alten Basilika und der Neubau gezeigt wird und die schon in Teil 1 besprochen wurde, ist zu den dort von uns eingezeichneten Hilfslinien eine korrigierende Bemerkung zu machen<sup>46</sup>. Wir vermuteten, daß die gerasterte Fassade des nördlichen Querschiffflügels und der ergänzte Giebel B mit den beiden Oculi und dem darunterliegenden Gesims noch die konstantinische Höhe der Außenflügel, daß der Giebel C die Höhe des Querschiffes und D die von uns abgelehnte, dem Mittelschiff gleichkommende Querschiffhöhe anzeigten. Wir hatten jedoch zu wenig die Lage der alten Basilika zum Neubau berücksichtigt: eine genauere Beobachtung zeigt, daß die Projektion der Gesimshöhe und des Dachansatzes nach hinten auf die Pilaster des Neubaus etwas unterhalb der Pilasterkapitelle auftritt, so daß aus dem Vergleich mit den anderen Projektionen hervorgeht, daß es sich bei der gerasterten Fläche mit dem Giebel B schon um den erhöhten Flügel handelt<sup>47</sup>.

Auf der Vedute Taf. 6a<sup>48</sup> erblickt man von einem Standort weit außerhalb des Baukomplexes von Norden die Kuppelpfeiler, über denen schon der Tambourfußring geschlossen worden ist, im Vorder- und Hintergrund, die erst halb aufgeführten Nord- und Südtribunen, links die noch bis 1506 stehengebliebene Westhälfte der alten Basilika, rechts den später wieder abgerissenen Bramante-Chor.

Im Kuppelraum ist trotz einer gewissen Flüchtigkeit, welche übrigens die ganze Vedute kennzeichnet, das Schutzhäuschen, ein Teil der Querschiffmauer und die Apsis der alten Basilika zu erkennen. Es ist die einzige bekannte, vollständige Nordansicht dieser Gruppe.

Besonders deutlich wird, daß der First des Schutzhäuschens und der Apsis in einer Höhe lagen und daß die Mauerkrone der Querschiff-

---

schiffmitteleiles lagen. — Auf der Vedute Taf. 6b (Egger 1 Taf. 37) sind im Giebel der nördlichen Fassade zwei Oculi dargestellt (nicht aus konstantinischer Zeit, s. oben und — unten — hat die mittlere der drei Nischen Maßwerk; auch hier könnte es sich um ein vielleicht später hinzugefügtes Fenster handeln. — Eine andere Vedute (Teil 1 Taf. 15b) zeigt, allerdings sehr tief, zwei Fenster (?), von denen das hintere vielleicht mit dem auf der Stockholmer Vedute in der westlichen Querschiffwand sichtbaren identisch ist. Kurz, die Angabe Alfaranos klingt nach theoretischer Rekonstruktion; die wirkliche Zahl der Fenster, die sich nach Art, Größe und Entstehungszeit sehr unterschieden haben mögen, ist u. E. nicht mehr festzustellen.

<sup>46</sup> Teil 1, 157 Taf. 14 (Egger 1, 19, Taf. 37).

<sup>47</sup> Zur Maßanalyse der Projektion s. Anhang Nr. 5. — Auch die im ganzen etwas dubios erscheinende Vedute (Teil 1, 146 ff. Taf. 15b; Geymüller a. a. O. Taf. 49, 2), sicherlich eine Kopie, verliert durch diese Feststellung etwas von ihrer Rätselhaftigkeit: das durchlaufende Gesims ist erst verständlich, wenn man die schon erhöhten Flügel voraussetzt; allerdings ist der alte Bau hier zu niedrig wiedergegeben worden. — Die Überlegungen zum Damasischen Baptisterium (Teil 1, 157 f.) bleiben hiervon unberührt.

<sup>48</sup> Egger 1, 31, Taf. 43; Egger-Hülsem 2, Taf. 82.

westwand nur wenig darüber hinausragt. Vom Neubau sind im Kuppelraum die Pilaster und das Gebälk der beiden östlichen sowie das Gebälkprofil des nordwestlichen Kuppelpfeilers gut sichtbar.

Die Höhenverhältnisse scheinen — entsprechend dem allgemeinen skizzenhaften Charakter — nicht sehr zuverlässig zu sein. Projiziert man nämlich den First des Schutzhäuschens auf die Pfeiler, so liegt er gut eine Kapitellhöhe unter dem Halsring der Pilasterkapitelle, also zu tief. Auch das Mittelschiff ist etwas zu niedrig dargestellt. Schon einmal hatten wir festgestellt, daß der alte Bau, vielleicht als Kontrast zum Neubau, etwas kleiner dargestellt wird, als er war<sup>49</sup>.

Wenn also diese Vedute auch nicht sehr zuverlässig erscheint, so widerspricht sie zum mindesten nicht unserer Beobachtung, daß das Querschiff niedriger war als das Mittelschiff. Ihr besonderer Wert liegt in der Gesamtansicht von Schutzhäuschen, Querschiffrest und Apsis. Mögen auch die Relationen zwischen zwei getrennten Baugruppen wie Alt- und Neu-St.-Peter nicht ganz getreu wiedergegeben sein: ein zu einem Gebäude verschmolzenes Gebilde wie das Bramante-Schutzhaus und die Apsis ist als Ganzes sicherlich richtig dargestellt worden.

#### IV

Von dem Bramante-Schutzhaus selbst sind genügend Reste erhalten, um seinen Grundriß rekonstruieren zu können (Taf. 8b, Fig. 3, 4)<sup>50</sup>. Der Grundriß stellt ein quergelagertes Rechteck dar, dessen lichte Breite fast genau der der konstantinischen Apsis entspricht (ca. 18 m), die Tiefe beträgt etwa 8,20 m. — Drei Pfeilerarkaden durchbrechen die Fassade, je eine die Schmalseiten. Den Pfeilern vorgelegt ist eine Ordnung aus höheren Halbsäulen (an den Ecken  $\frac{3}{4}$ -Säulen) auf Piedestalen. Über den Arkaden liegt ein schweres Gebälk, bestehend aus Architrav, Triglyphenfries und oberen Gesims. Darüber erhebt sich eine Attikazone aus drei den unteren Arkadenöffnungen entsprechenden rechteckigen, durch Pilaster getrennten Feldern. Der Aufbau des ganzen Schutzhäuschens entspricht dem antiker Triumphbögen. — Oben erhebt sich eine im Gegensatz zum Unterbau auffallend schmucklose Mauerzone, die ein einfaches, flachgeneigtes Satteldach trägt (vielleicht ist der Fassadenschmuck unvollendet).

Abgesehen von den minimalen erhaltenen Resten des Aufbaues (die aber dennoch für die Höhenberechnung wichtig sind), kennen wir die Gestalt des Schutzhäuschens nur aus den Veduten, bis zur Oberkante des Gebälks auch durch die Zeichnung im Codex Coner<sup>51</sup>; die Veduten zeigen nur wenige Unterschiede<sup>52</sup>. Die Zeichnung des Codex

<sup>49</sup> Teil 1, 155 ff. Taf. 16a.

<sup>50</sup> Esplorazioni 1, 205 ff. Figg. 123. 135. 158.

<sup>51</sup> T. Ashby, Sixteenth-Century Drawings of Roman Buildings, attr. to A. Coner, in: Papers of the British School at Rome 2 (1904) 13 (Maßsystem), 43 (Beschreibung), Taf. 79.

<sup>52</sup> Siehe S. 10. 11.

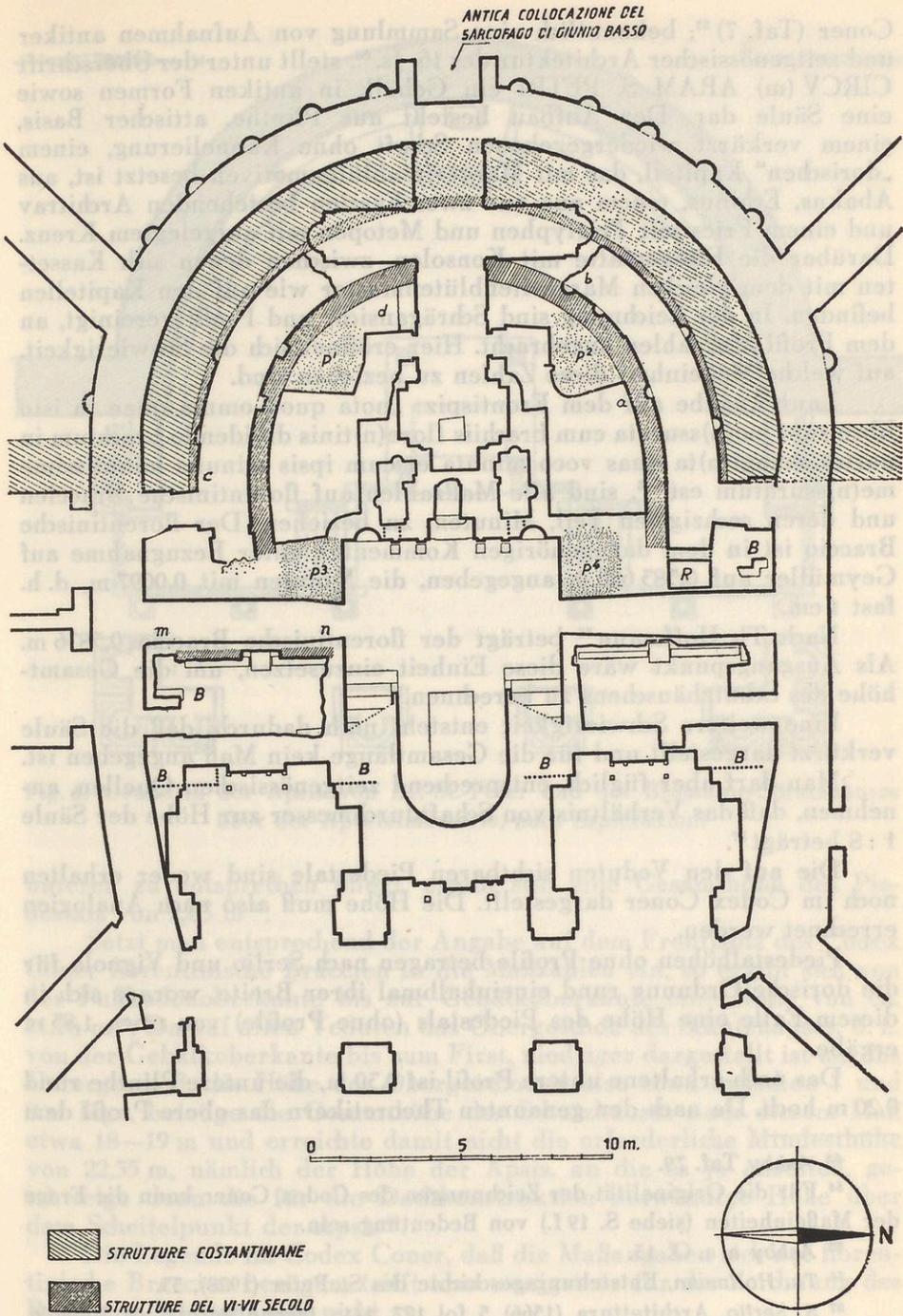


Fig. 3: Grundriß der Grotten von St. Peter, nach Esplorazioni,  
B = Reste des Bramante-Schutzhauses

Coner (Taf. 7)<sup>53</sup>, bekanntlich eine Sammlung von Aufnahmen antiker und zeitgenössischer Architektur des 16. Js.<sup>54</sup>, stellt unter der Überschrift CIRC(V) (m) ARAM S. PETRI ein Gebälk in antiken Formen sowie eine Säule dar. Der Aufbau besteht aus Plinthe, attischer Basis, einem verkürzt wiedergegebenen Schaft ohne Kannelierung, einem „dorischen“ Kapitell, das mit Margeritenblütenmotiven besetzt ist, aus Abakus, Echinus, einem aus nur zwei Faszien bestehenden Architrav und einem Fries mit Triglyphen und Metopen mit aufgelegtem Kreuz. Darüber die Hängeplatte mit Konsolen, zwischen denen sich Kassetten mit dem gleichen Margeritenblütenmuster wie auf den Kapitellen befinden. In der Zeichnung sind Schrägansicht und Profil vereinigt, an dem Profil Maßzahlen angebracht. Hier eröffnet sich die Schwierigkeit, auf welche Maßeinheit diese Zahlen zu beziehen sind.

Laut Angabe auf dem Frontispiz: „nota quod omnia quae in isto libro sunt me(n)ssurata cum brachiis flore(n)tinis dividendo brachium in partes sexagi(n)ta quas voco minuta et cum ipsis minutis minutissime me(n)ssuratum est“<sup>55</sup>, sind alle Maßzahlen auf florentinische Braccien und deren sechzigsten Teil, Minuten, zu beziehen. Der florentinische Braccio ist in dem dazugehörigen Kommentar unter Bezugnahme auf Geymüller auf 0,583 626 m angegeben, die Minuten mit 0,0097 m, d. h. fast 1 cm.

Nach Th. Hoffmann<sup>56</sup> beträgt der florentinische Braccio 0,5836 m. Als Ausgangspunkt wäre diese Einheit einzusetzen, um die Gesamthöhe des Schutzhäuschens zu berechnen.

Eine weitere Schwierigkeit entsteht noch dadurch, daß die Säule verkürzt dargestellt und für die Gesamtlänge kein Maß angegeben ist.

Man darf aber füglich, entsprechend zeitgenössischen Quellen, annehmen, daß das Verhältnis von Schaftdurchmesser zur Höhe der Säule 1 : 8 beträgt<sup>57</sup>.

Die auf den Veduten sichtbaren Piedestale sind weder erhalten noch im Codex Coner dargestellt. Die Höhe muß also nach Analogien errechnet werden.

Piedestalhöhen ohne Profile betragen nach Serlio und Vignola für die dorische Ordnung rund eineinhalbmal ihrer Breite, woraus sich in diesem Falle eine Höhe des Piedestals (ohne Profile) von etwa 1,85 m ergäbe.

Das noch erhaltene untere Profil ist 0,30 m, die untere Plinthe rund 0,20 m hoch. Da nach den genannten Theoretikern das obere Profil dem

<sup>53</sup> Ashby Taf. 79.

<sup>54</sup> Für die Originalität der Zeichnungen des Codex Coner kann die Frage der Maßeinheiten (siehe S. 19 f.) von Bedeutung sein.

<sup>55</sup> Ashby a. a. O. 13.

<sup>56</sup> Th. Hoffmann, Entstehungsgeschichte des St. Peter (1928), 53.

<sup>57</sup> S. Serlio, Architettura (1566) 5 fol. 127. 141; Jacopo Barozzi da Vignola, Gli ordini d'architettura (1838) Taf. 1. 7. 8. 10.

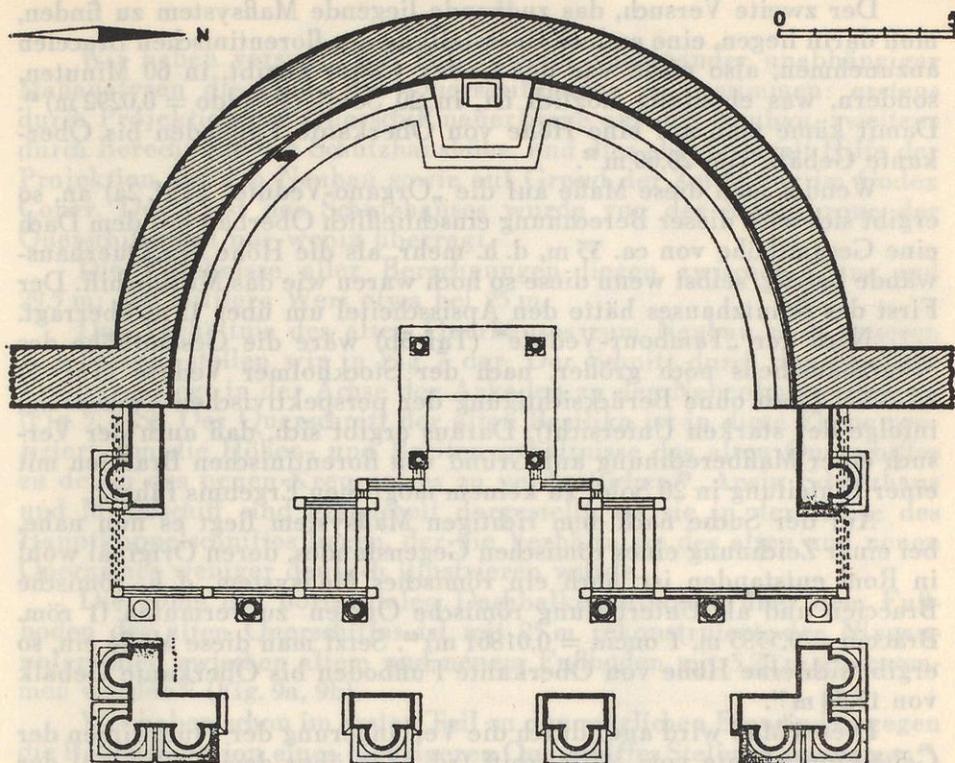


Fig. 4: Grundriß der Apsis von Alt-St.-Peter und des Bramante-Schutzhauses über der Apostelmemorie, nach Esplorazioni

unteren zu entsprechen pflegt, ergibt sich eine Gesamthöhe des Piedestals von 2,65 m<sup>58</sup>.

Setzt man entsprechend der Angabe auf dem Frontispiz des Codex Coner florentinische Braccien in die Maßzahlen ein, so ergibt sich von der Fußbodenoberkante bis zur Gebälkoberkante eine Höhe von ca. 11,76 m<sup>59</sup>. Da auf allen Veduten das Obergeschoß des Schutzhauses, d. h. von der Gebälkoberkante bis zum First, niedriger dargestellt ist als das Untergeschoß, die Höhe des Obergeschosses also etwa zwischen 7 und 8 m läge, betrüge die Gesamthöhe des Schutzhauses nach diesem Maß etwa 18–19 m und erreichte damit nicht die erforderliche Mindesthöhe von 22,35 m, nämlich der Höhe der Apsis, an die es ja anschloß, geschweige denn die für die Dachkonstruktion notwendige Höhe über dem Scheitelpunkt der Apsis<sup>60</sup>.

Die Legende im Codex Coner, daß die Maßangaben sich auf florentinische Braccien bezögen, trifft also wenigstens für die Zeichnung des Bramante-Schutzhauses nicht zu.

<sup>58</sup> Siehe Anhang Nr. 6.

<sup>59</sup> Siehe Anhang Nr. 7.

<sup>60</sup> Siehe Anm. 35.

Der zweite Versuch, das zugrunde liegende Maßsystem zu finden, muß darin liegen, eine andere Unterteilung der florentinischen Braccien anzunehmen, also nicht, wie der Codex Coner angibt, in 60 Minuten, sondern, was ebenfalls möglich ist, in 20 Soldi (1 Soldo = 0,0292 m)<sup>61</sup>. Damit käme man auf eine Höhe von Oberkante Fußboden bis Oberkante Gebälk von 20,60 m<sup>62</sup>.

Wendet man diese Maße auf die „Organo-Vedute“ (Taf. 2a) an, so ergibt sich nach dieser Berechnung einschließlich Oberbau mit dem Dach eine Gesamthöhe von ca. 35 m, d. h. mehr, als die Höhe der Querhauswände betrug, selbst wenn diese so hoch waren wie das Mittelschiff. Der First des Schutzhauses hätte den Apsisscheitel um über 12 m überragt.

Nach der „Tambour-Vedute“ (Taf. 3b) wäre die Gesamthöhe des Schutzhäuschens noch größer, nach der Stockholmer Vedute (Taf. 5) rd. 33 m (noch ohne Berücksichtigung der perspektivischen Verzerrung infolge der starken Untersicht). Daraus ergibt sich, daß auch der Versuch einer Maßberechnung auf Grund von florentinischen Braccien mit einer Einteilung in 20 Soldi zu keinem möglichen Ergebnis führt.

Auf der Suche nach dem richtigen Maßsystem liegt es nun nahe, bei einer Zeichnung eines römischen Gegenstandes, deren Original wohl in Rom entstanden ist, auch ein römisches Maßsystem, d. h. römische Braccien und als Unterteilung römische Oncien zu vermuten (1 röm. Braccio = 0,5585 m, 1 oncia = 0,01861 m)<sup>63</sup>. Setzt man diese Maße ein, so ergibt sich eine Höhe von Oberkante Fußboden bis Oberkante Gebälk von 15,58 m<sup>64</sup>.

Dieses Maß wird auch durch die Verlängerung der Fluchtlinien der Gebälkunterkante vom Mittelschiff (rd. 11 m über dem Fußboden) der alten Basilika auf die Ebene der Schutzhäuschenfassade bei der „Organo-Vedute“ bestätigt; sie treffen in die Kapitellzone der Halbsäulenvorlagen. Nach den dargestellten Proportionen kann man bis zur Gebälkoberkante des Schutzhäuschens rund 5 m hinzurechnen.

Errechnet man weiter mit Hilfe dieses Maßes die Gesamthöhe des Schutzhäuschens, so ergeben sich für die „Organo-Vedute“ (Taf. 2a) eine Höhe von ca. 26,50 m, für die „Tambour-Vedute“ (Taf. 3b) ca. 29,50 m, für die Dosio-Zeichnung (Taf. 4) ca. 22 m und für die Stockholmer Vedute (Taf. 5) etwa 26 m.

Eine weitere Kontrolle der Maßeinheit in der Zeichnung des Codex Coner ermöglichen die Sockelreste des Schutzhauses in den Grotten (Fig. 3.4, Taf. 8b)<sup>65</sup>. Der Sockelvorsprung des Piedestals beträgt 0,615 m; da darauf Halbsäulen standen, muß die Breite das Doppelte, also rd. 1,23 m, betragen haben. Setzt man die römischen Braccien und Oncien für die Plinthenseitenlänge ein, so stimmt das Maß mit den aus den gemessenen Teilen errechneten Seitenlängen des Piedestals überein, so daß wir dadurch eine Brücke zwischen noch heute kontrollierbaren Maßen und jenen des Codex Coner haben.

<sup>61</sup> Hoffmann a. a. O. 53.

<sup>62</sup> Siehe Anhang Nr. 8.

<sup>63</sup> Hoffmann a. a. O.

<sup>64</sup> Siehe Anhang Nr. 9.

<sup>65</sup> Siehe Anm. 50 und Anhang Nr. 6.

## V

Wir haben versucht, mit Hilfe zweier voneinander unabhängiger Maßanalysen die Höhe der Querschiffmauer zu bestimmen: erstens durch Projektion der Querschiffmauerkrone auf den Neubau, zweitens durch Berechnung der Schutzhaushöhe, und dies ebenfalls mit Hilfe der Projektion auf den Neubau sowie auf Grund der Zeichnung im Codex Coner. Der First des Schutzhauses wurde von der Mauerkrone der Querschiffwand nur wenig überragt.

Die Ergebnisse aller Berechnungen liegen zwischen 23 m und 29,5 m; der mittlere Wert etwa bei 25 m.

Das Verhältnis des alten Querhauses zum Neubau nach unseren Ergebnissen stellen wir in Fig. 7 dar. Der Schnitt durch den Neubau-Kreuzarm liegt in der Achse der Arkaden zu den Nebenkuppelräumen (Fig. 5, S-S). Der Querschnitt der alten Basilika ist in diese Ebene projiziert, um die Höhen- und Breitenverhältnisse des alten Querschiffes zu denen des neuen Kreuzarmes zu verdeutlichen<sup>66</sup>. Apsis, Schutzhaus und Mittelschiff sind gestrichelt dargestellt, da sie in der Achse des Hauptkuppelschnittes liegen, der die Verhältnisse des alten und neuen Querarmes weniger deutlich illustrieren würde.

Die Höhe des horizontalen Dachbalkenaufagers über dem Fußboden des alten Querschiffes ist mit 25 m rekonstruiert, der Niveauunterschied zwischen altem und neuem Fußboden mit 3,20 m angenommen worden<sup>67</sup> (Fig. 9a, 9b).

Wir haben schon im ersten Teil zu den möglichen Einwänden gegen die Rekonstruktion eines niedrigeren Querschiffes Stellung genommen<sup>68</sup>. Wir stellten fest, daß Alfaranos Angaben über den Aufriß und über schon abgerissene Teile häufig ungenau sind, so daß man seine Bemerkung, daß das Querschiff die gleiche Höhe habe wie das Mittelschiff, nicht als unbezweifelbar ansehen muß.

Technische Einwände, vor allem gegen die Bildung einer Wassergrube zwischen Querschiffdach und Mittelschiffgiebel, können entkräftet werden, indem man ein Zwischendach annimmt. Man muß aber darauf hinweisen, daß auch dies nicht unbedingt notwendig erscheint, da man vor allem in spätantiker und mittelalterlicher Architektur genug Bei-

<sup>66</sup> Im dargestellten Schnittbereich des Neubau-Kreuzarmes läge der Schnitt durch das Querschiff der alten Basilika im Bereich der in konstantinischer Zeit als niedriger zu rekonstruierenden äußeren Querschiffkompartimente, die über die Flucht der Langhausaußenwände hinausragten und durch die Säulenstellung mit darüberliegender Wand vom höheren Querschiffmittelteil abgetrennt waren. Gezeigt werden sollen jedoch die Höhenverhältnisse des Querschiffmittelteiles; dadurch illustriert der Schnitt die Dosio-Vedute (Taf. 4).

<sup>67</sup> Die Maße für den Längsschnitt von Neu-St.-Peter sind entnommen aus *Létarouilly* a. a. O. Taf. 42—43 47 51 58—59. — Siehe Anm. 26.

<sup>68</sup> Teil 1, 168 ff. Für Tieferlegung des Querschiffdaches im Mittelalter gibt es keine Hinweise. Die Proportionen (Teil 1, 168) sprechen für originale Höhe.

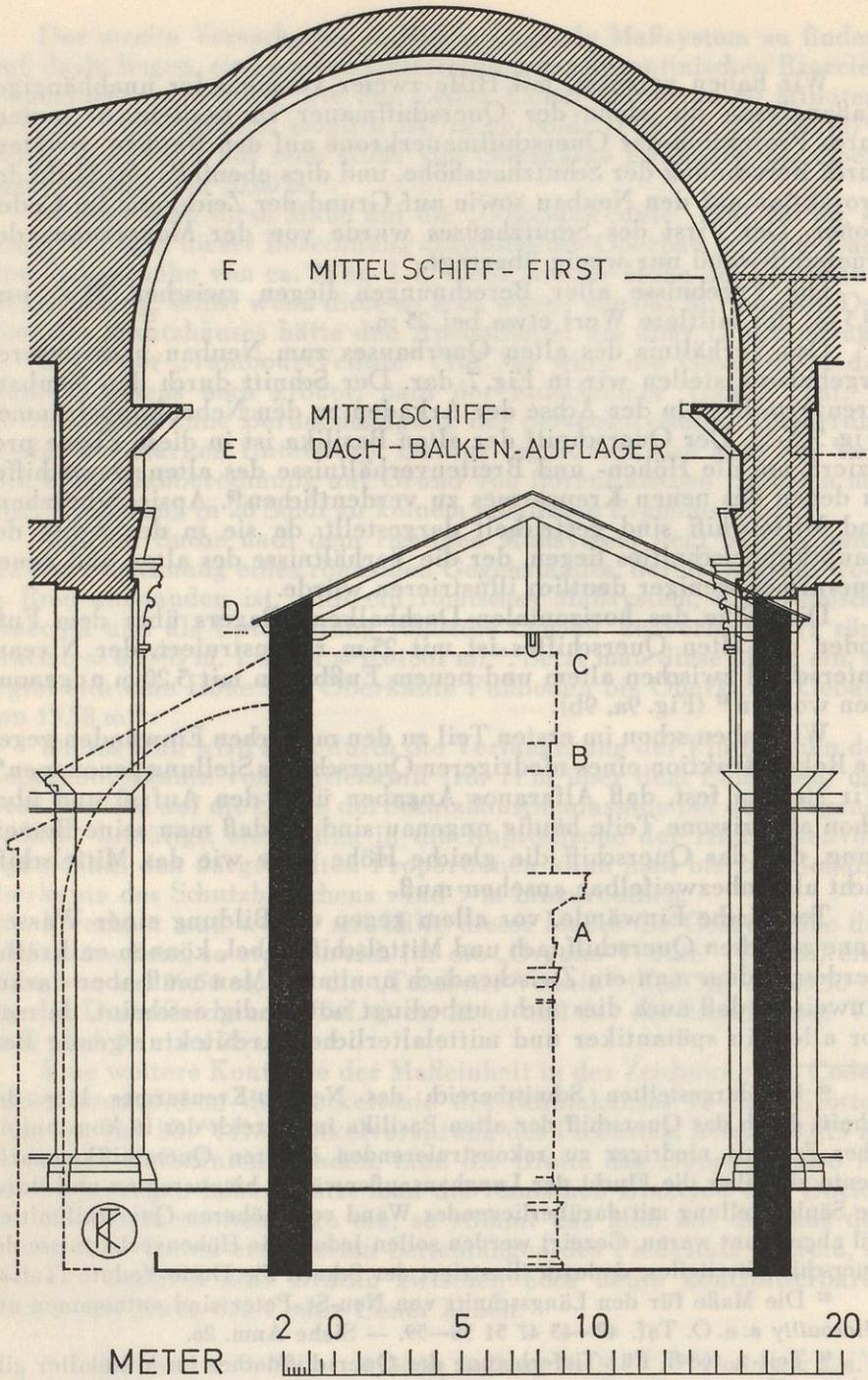


Fig. 5: Rekonstruierter Querschnitt des Querschiffmitteiles von Alt-St.-Peter, projiziert in den Schnitt durch den nördlichen Kreuzarm von Neu-St.-Peter (vgl. Fig. 3 S-S und S. 21)

Apsis und Mittelschiffdach sowie das Schutzhaus gestrichelt

- |                                 |                                   |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| A = Gebälk des Schutzhauses     | D = Mauerkrone des Querschiffes   |
| B = Dachtraufe des Schutzhauses | E = Dachtraufe des Mittelschiffes |
| C = First des Schutzhauses      | F = First des Mittelschiffes      |

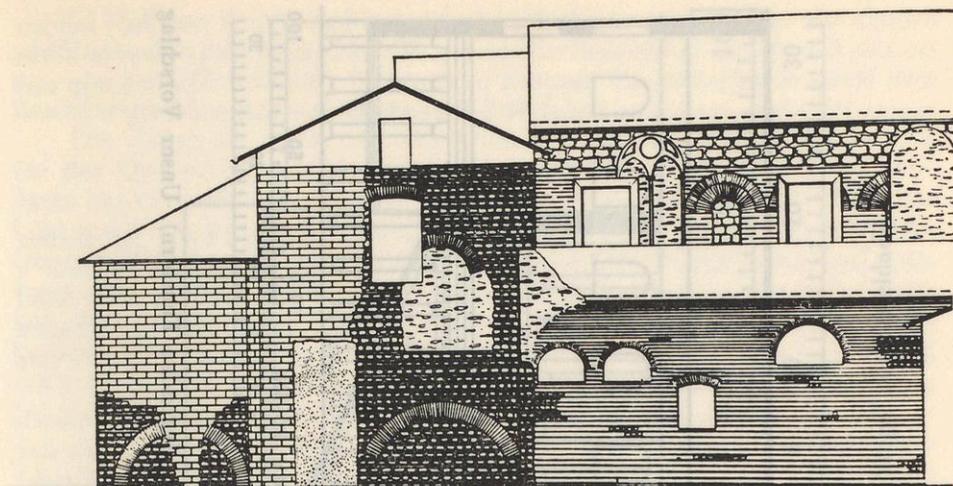


Fig. 6: Seitenansicht von S. Anastasia in Rom mit vom Mittelschiffgiebel abgesetztem Querschiffdach. Nach Krautheimer

spiele von unzureichender Wasserableitung beibringen kann. Daß es niedrigere Querschiffe oder gleich hohe mit abgesetztem Dach gegeben hat, zeigen die Ansichten von S. Paul vor den Mauern, S. Anastasia (Taf. 9b, Fig. 6) und S. Maria in Aracoeli und andere mittelalterliche Kirchen in Italien<sup>69</sup>. Dabei handelt es sich um rein technische Vergleiche.

Für die Rekonstruktion der Höhe der Querschiff Flügel in konstantinischer Zeit bieten sich nur die auf der Vedute Taf. 6b sichtbaren Balkenlöcher auf der Wand über den beiden nördlichen Querschiff flügel-Säulen an, die man vielleicht als die Löcher der alten Dachbalken ansehen könnte. Gänzlich offen bleibt natürlich, ob über den Querschiff-

<sup>69</sup> St. Paul: *N. M. Nicolai*, Della basilica di S. Paolo (1815) Taf. 2. S. Anastasia: *R. Krautheimer*, *Corpus basilicarum Romanarum* 1 (1937) 42 ff. Fig. 45, Pl. 8. S. Maria in Aracoeli: *M. von Heemskerck*; *Egger-Hülse* 2 Taf. 18; vgl. *Capitolium* 40 (1965) Taf. 59; Castel S. Elia. Für an einen Giebel stoßendes Dach vgl. auch die Rekonstruktion von SS. Marcellinus und Petrus (*F. W. Deichmann*, *A. Tschira* in: *JdI* 72 [1957] 63 Abb. 22 und 23 rechts. *Krautheimer* a. a. O. 2 [1959] Fig. 165). Vorhalle ohne Zwischendach an das Helena-Mausoleum anschließend. Wir haben im ersten Teil darauf hingewiesen, daß das niedrigere Querschiff eine fast gleiche Querschnittproportion hat wie das Mittelschiff und daß diese auch den Breiten- und Höhenverhältnissen des Mittel- und Querschiffes von S. Paul entspricht, dessen Mittel- und Querschiff etwa gleiche Breite sowie gleiche Höhe besitzen. Einschiffige Saalbauten — nur wenig älter als S. Peter — sind die Kurie auf dem Forum Romanum (1 : 1,3) und die Basilika in Trier (ca. 1 : 1,1). Steilere Proportionen finden sich bei selbständigen Gebäuden dieser Zeit nicht, sondern nur bei Zwischenräumen, Gängen usw. — *A. Bartoli*, *Curia Senatus* (1965) Taf. 85; *Die Basilika in Trier* (1956) 21.

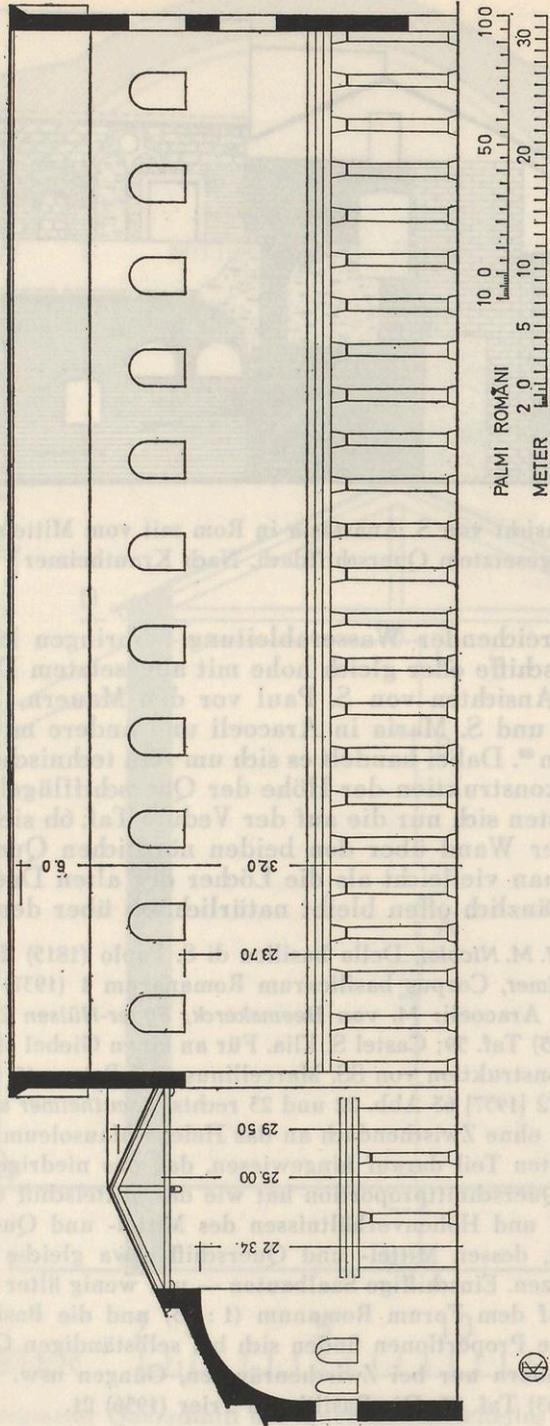


Fig. 7: Längsschnitt von Alt-St.-Peter (mit nicht achsial liegenden Fenstern). Unser Vorschlag

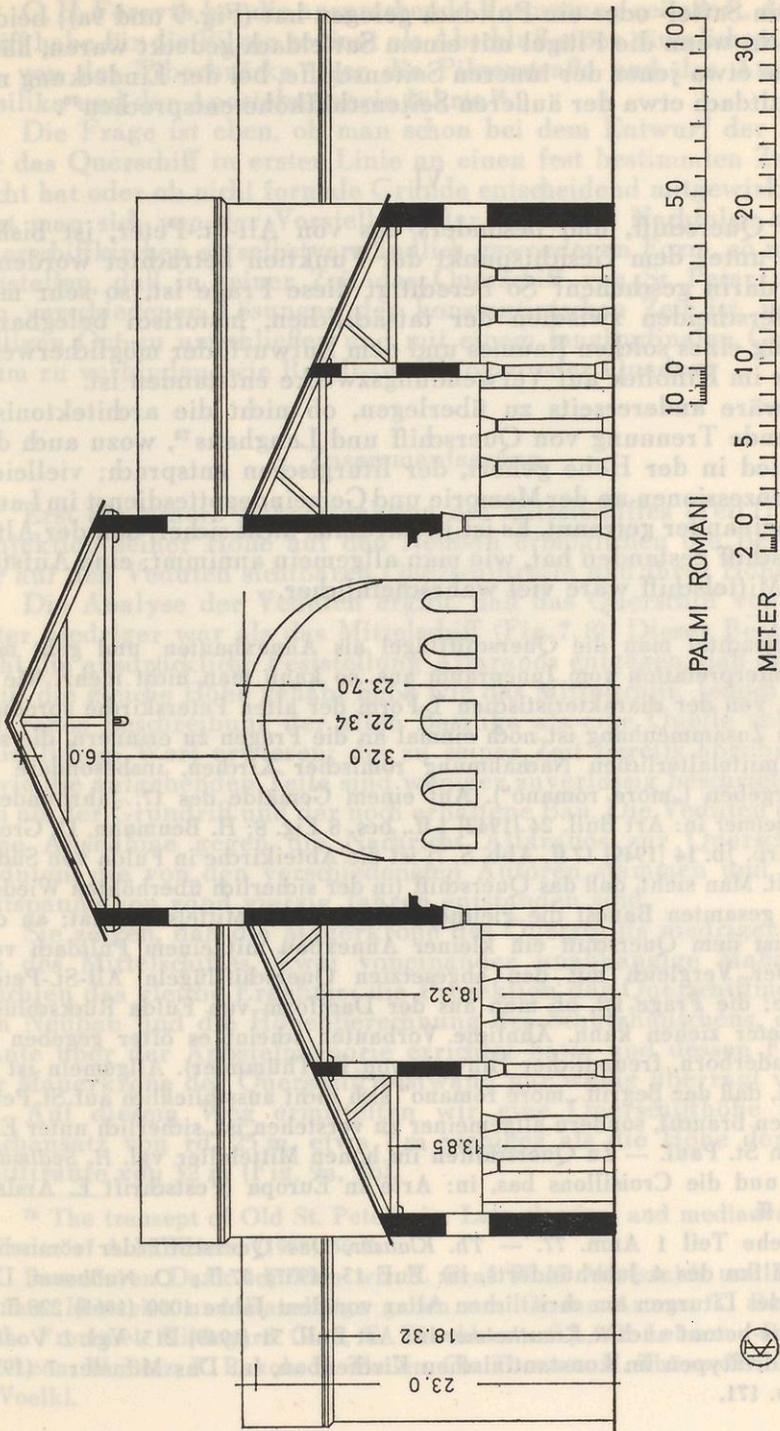


Fig. 8: Rekonstruierter Querschnitt von Alt-St.-Peter (Querschiffflügel mit Satteldach)

flügeln ein Sattel- oder ein Pultdach gelegen hat (Fig. 9 und 9a); beides ist möglich; wenn die Flügel mit einem Satteldach gedeckt waren, hätte ihre Höhe etwa jener der inneren Seitenschiffe, bei der Eindeckung mit einem Pultdach etwa der äußeren Seitenschiffhöhe entsprochen<sup>70</sup>.

## VI

Das Querschiff, und besonders das von Alt-St.-Peter, ist bisher meistens unter dem Gesichtspunkt der Funktion betrachtet worden<sup>71</sup>: Was ist darin geschehen? So berechtigt diese Frage ist, so sehr muß man unterscheiden zwischen der tatsächlichen, historisch belegbaren Benutzung eines solchen Raumes und dem Entwurf, der möglicherweise nicht nur im Hinblick auf Verwendungszwecke entstanden ist.

Es wäre andererseits zu überlegen, ob nicht die architektonisch weitgehende Trennung von Querschiff und Langhaus<sup>72</sup>, wozu auch der Unterschied in der Höhe gehört, der liturgischen entsprach; vielleicht waren Prozessionen an der Memorie und Gemeindegottesdienst im Langhaus voneinander getrennt. Es ist ja durchaus nicht sicher, daß der Altar im Querschiff gestanden hat, wie man allgemein annimmt; eine Aufstellung im Mittelschiff wäre viel wahrscheinlicher.

<sup>70</sup> Betrachtet man die Querschiff Flügel als Annexbauten und geht man bei der Interpretation vom Innenraum aus, so kann man nicht mehr, wie es üblich ist, von der charakteristischen T-Form der alten Peterskirche sprechen. In diesem Zusammenhang ist noch einmal an die Fragen zu erinnern, die sich aus der mittelalterlichen Nachahmung römischer Kirchen, insbesondere St. Peters, ergeben („more romano“). Auf einem Gemälde des 17. Jahrhunderts (*R. Krautheimer* in: *Art Bull.* 24 [1942] 1 ff., bes. 8 Fig. 8; *H. Beumann*, *D. Grossmann*, *Marb. Jb.* 14 [1949] 17 ff. Abb. S. 7) ist die Abteikirche in Fulda von Süden dargestellt. Man sieht, daß das Querschiff (in der sicherlich überhöhten Wiedergabe des gesamten Baues) die gleiche Höhe wie das Mittelschiff hat; an der Südseite ist dem Querschiff ein kleiner Annexbau mit einem Pultdach vorgelegt. Der Vergleich mit den abgesetzten Querschiff flügeln Alt-St.-Peters liegt nahe; die Frage ist, ob man aus der Dachform von Fulda Rückschlüsse auf St. Peter ziehen kann. Ähnliche Vorbauten scheint es öfter gegeben zu haben (Paderborn, freundlicher Hinweis von *H. Thümmel*). Allgemein ist zu bemerken, daß der Begriff „more romano“ sich nicht ausschließlich auf St. Peter zu beziehen braucht, sondern allgemeiner zu verstehen ist, sicherlich unter Ein-schluß von St. Paul. — Zu Querschiffen im hohen Mittelalter vgl. *H. Sedlmayr*, *Mailand* und die *Croisillons bas*, in: *Arte in Europa* (Festschrift *E. Arslan*) (1966) 133 ff.

<sup>71</sup> Siehe Teil 1 Anm. 77. — *Th. Klauser*, *Das Querschiff der römischen Prachtbasilika des 4. Jahrhunderts*, in: *FuF* 13 (1937) 57 ff.; *O. Nußbaum*, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000* (1965) 228 ff. —

<sup>72</sup> Das betont auch *R. Krautheimer* in: *Art Bull.* 31 (1949) 213. Vgl. *L. Voelkl*, *Die Grundrißtypen im konstantinischen Kirchenbau*, in: *Das Münster* 7 (1954) 153 ff., bes. 171.

G. H. Forsyth hat die ansprechende Vermutung geäußert, das Querschiff habe für die Pilger gedient als Abschluß einer räumlichen Abfolge, die von der Tiberbrücke über die Pilgerstraße und das Atrium zur Basilika und der Apostelmemorie führte<sup>73</sup>.

Die Frage ist eben, ob man schon bei dem Entwurf der Basilika für das Querschiff in erster Linie an einen fest bestimmten Zweck gedacht hat oder ob nicht formale Gründe entscheidend mitgewirkt haben. Löst man sich von der Vorstellung der durch die Nachfolge zahlloser Querschiffkirchen so selbstverständlich gewordenen Form, so muß man feststellen, daß in seiner Zeit das Querschiff von St. Peter nur eine von verschiedenen Lösungen der konstantinischen Zeit ist, um einen heiligen Ort zu umschließen und mit einem longitudinalen Gemeinde-raum zu verbinden, wie Rundbau, Oktogon oder Quadrat.

### Zusammenfassung

Erst die sichere Rekonstruktion des Mittelschiffes (Teil 1) und die Projektion seiner Höhe auf den Neubau ermöglichen die Berechnung der auf den Veduten sichtbaren Querschiffreste und ihrer Höhe.

Die Analyse der Veduten ergibt, daß das Querschiff von Alt-St.-Peter niedriger war als das Mittelschiff (Fig. 7, 8). Dieser Beobachtung steht die ausdrückliche Feststellung Alfaranos entgegen, daß das Querschiff die gleiche Höhe gehabt habe wie das Mittelschiff. Jedoch hat sich Alfaranos Beschreibung der alten Basilika als eine Quelle von unterschiedlichem Wert erwiesen; die zu seiner Zeit bereits abgebrochenen sowie die aufgehenden Teile sind weniger zuverlässig beschrieben worden als der Grundriß und der noch erhaltene Bau. Die Veduten sprechen ohne Ausnahme gegen die Nachricht Alfaranos zur Querschiffhöhe, Veduten, die von den verschiedensten Autoren stammen und in einer Zeitspanne von rund vierzig Jahren entstanden sind.

Sie zeigen, daß die Mauerkrone des Querschiffs niedriger war als die des Mittelschiffes. Zwei voneinander unabhängige Maßanalysen brachten das gleiche Ergebnis: die Projektion der Querschiffmauer auf den Neubau und die Höhenberechnung des Schutzhäuschens, das Bramante über der Apostelmemorie errichtet hatte und dessen First von der Mauerkrone der Querschiffwestwand nur wenig überragt wurde.

Auf diesem Weg ermittelten wir eine Querschiffhöhe bis zum Dachansatz von rd. 25 m, etwa 7 m weniger als die Höhe der Mittelschifftraufe von 32 m (Fig. 9a, 9b).

<sup>73</sup> The transept of Old St. Peter's in: Late classical and mediaeval studies in honor of A. M. Friend (1955) 56 ff.

Besonderen Dank schulden wir F. Graf Wolff Metternich und R. Krautheimer. Hinweise und Ratschläge gaben uns Gesine Asmus, T. Buddensieg, C. L. Frommel, Hildegard Gieß, E. Kirschbaum S.J., O. Lehmann-Brockhaus, Ch. Leon, W. Lotz, F. Rakob, H. Thelen, Ch. Thoenes, H. Thümmeler, G. Urban, L. Voelkl.

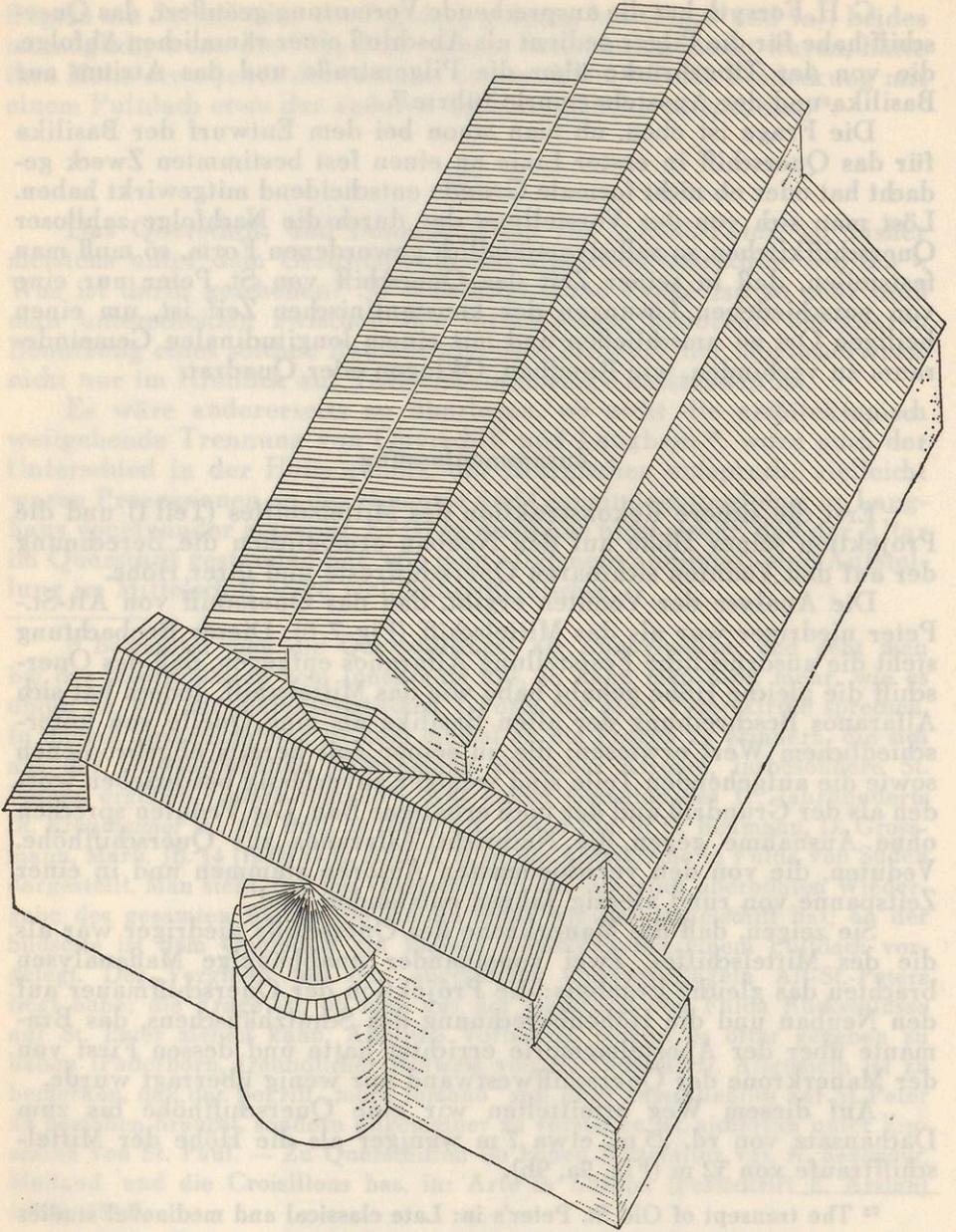


Fig. 9a: Rekonstruierte isometrische Vogelschau Alt-St.-Peters von Südwesten:  
Querschiffflügel mit Pultdächern

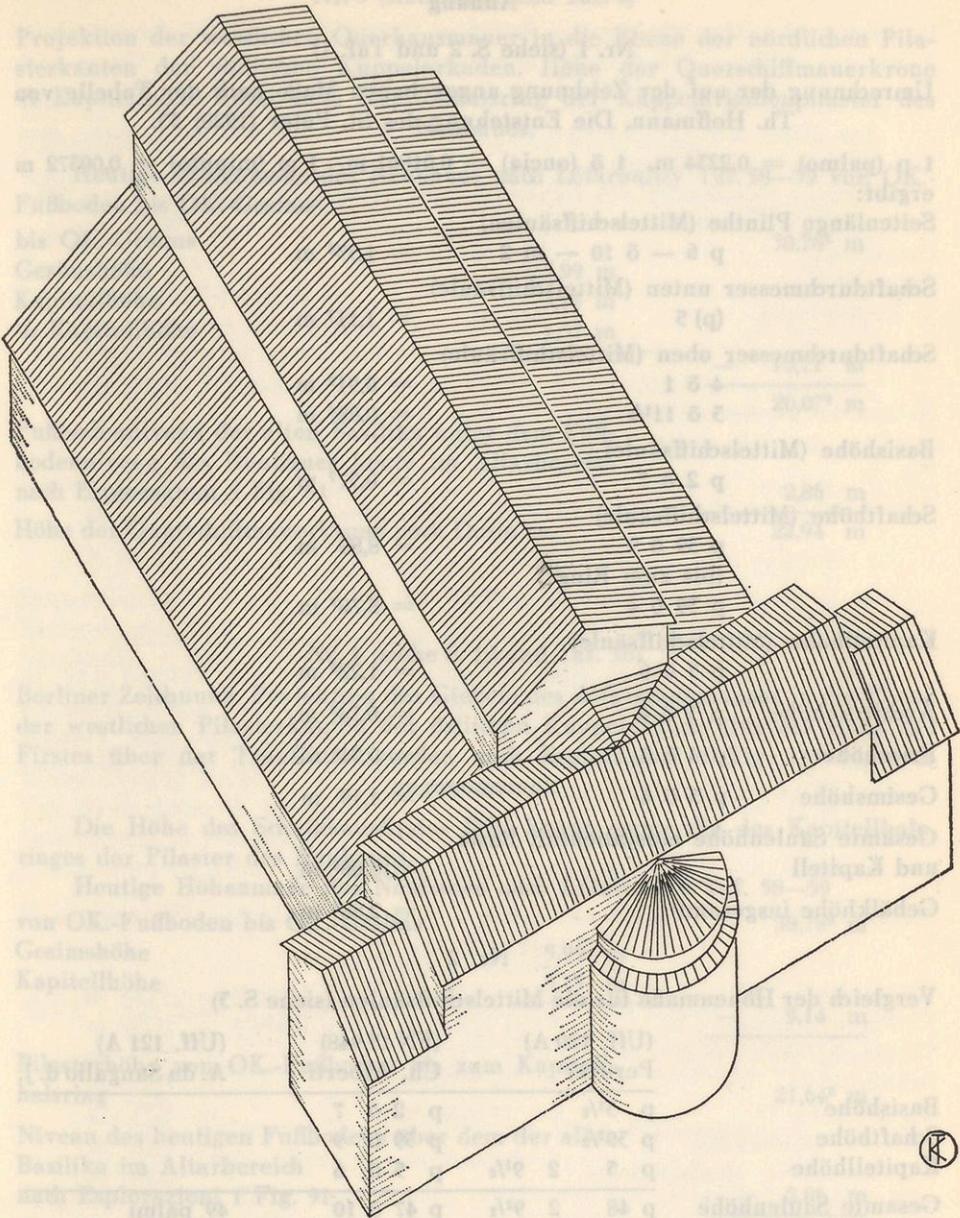


Fig. 9b: Rekonstruierte isometrische Vogelschau Alt-St.-Peters von Nordwesten:  
Querschiffflügel mit Satteldächern. Rekonstruktion von uns bevorzugt

## Anhang

## Nr. 1 (siehe S. 2 und Taf. 1)

Umrechnung der auf der Zeichnung angegebenen Maße nach der Tabelle von Th. Hoffmann, Die Entstehung des St. Peter (1928) 53.

1 p (palmo) = 0,2234 m, 1 o (uncia) = 0,01861 m, 1 m (minuto) = 0,00372 m ergibt:

|  |                       |                        |
|--|-----------------------|------------------------|
| Seitenlänge Plinthe (Mittelschiffsäulen)             |                       |                        |
|  | p 6 — o 10 — m 2      | = 1,53 <sup>4</sup> m  |
| Schaftdurchmesser unten (Mittelschiffsäule)          | (p) 5                 | = 1,11 <sup>7</sup> m  |
| Schaftdurchmesser oben (Mittelschiffsäule)           |                       |                        |
|  | 4 o 1                 | = 0,91 <sup>2</sup> m  |
|  | 3 o 11 <sup>1/2</sup> | = 0,88 <sup>4</sup> m  |
| Basishöhe (Mittelschiffsäule)                        |                       |                        |
|  | p 2 o 7               | = 0,57 <sup>7</sup> m  |
| Schafthöhe (Mittelschiffsäule)                       |                       |                        |
|  | p 39 o 9              | = 8,88 m               |
|  | (bis zum Ring?)       |                        |
|  | p 39 o 4              | = 8,78 <sup>7</sup> m  |
| Kapitellhöhe (Mittelschiffsäule)                     |                       |                        |
|  | p 5 o 6               | = 1,22 <sup>9</sup> m  |
| Architravhöhe  | p 3 o 4               | = 0,74 <sup>5</sup> m  |
| Frieshöhe  | p 4 o 3               | = 0,94 <sup>9</sup> m  |
| Gesimshöhe   | p 5 o 4               | = 1,19 m               |
| Gesamte Säulenhöhe einschließlich Basis und Kapitell |                       | = 10,68 <sup>6</sup> m |
| Gebälkhöhe insgesamt                                 |                       | = 2,88 <sup>4</sup> m  |

## Nr. 2

Vergleich der Höhenmaße für die Mittelschiffsäulen (siehe S. 3)

|                    | (Uff. 120 A)<br>Peruzzi           | (FN 15 948)<br>Ch. Alberti | (Uff. 121 A)<br>A. da Sangallo d. J. |
|--------------------|-----------------------------------|----------------------------|--------------------------------------|
| Basishöhe          | p 3 <sup>1/2</sup>                | p 2 o 7                    |                                      |
| Schafthöhe         | p 39 <sup>1/2</sup>               | p 39 o 9                   |                                      |
| Kapitellhöhe       | p 5 2 9 <sup>1/2</sup>            | p 5 o 6                    |                                      |
| Gesamte Säulenhöhe | p 48 2 9 <sup>1/2</sup>           | p 47 o 10                  | 49 palmi                             |
| Fries              | } 6 <sup>1/6</sup> p<br>geschätzt | p 3 o 4                    |                                      |
| Architrav          |                                   | p 4 o 3                    |                                      |
| Gesims             |                                   | 3 <sup>1/2</sup> p         | p 5 o 4                              |
| Gebälk insgesamt   | 9 <sup>1/2</sup> p                | p 12 o 11                  | 9 palmi                              |

## Nr. 3 (siehe S. 11 und Taf. 4)

Projektion der westlichen Querhausmauer in die Ebene der nördlichen Pilasterkanten der südlichen Kuppelarkaden. Höhe der Querschiffmauerkrone  $\frac{1}{2}$  Kapitellhöhe unter dem Kapitellhalsring der Kuppelarkadenpilaster des Neubaues.

Heutige Höhenmaße des Neubaues nach Létarouilly Taf. 58—59 von OK.-Fußboden bis OK.-Gesims

|                            |        |                      |
|----------------------------|--------|----------------------|
| bis OK.-Gesims             |        | 30,78 <sup>6</sup> m |
| Gesimshöhe                 | 5,99 m |                      |
| Kapitellhöhe               | 3,15 m |                      |
| $\frac{1}{2}$ Kapitellhöhe | 1,57 m |                      |
|                            |        | — 10,71 m            |
|                            |        | 20,07 <sup>6</sup> m |

Fußbodenniveau der alten Basilika unter dem Fußbodenniveau des Neubaues heute im Altarbereich nach Esplorazioni 1 Fig. 91

Höhe der Querschiffmauerkrone nach Dosio ca. 22,94 m

## Nr. 4 (siehe S. 12 und Taf. 3b)

Berliner Zeichnung. Projektion des Giebels des Altarschutzhauses in die Ebene der westlichen Pilasterkanten der östlichen Kuppelarkade (für die Höhe des Firstes über der Trauflinie wurden nach Esplorazioni 1 Fig. 159 rd. 4 m angenommen).

Die Höhe des Schutzhausfirstes fällt knapp unter die des Kapitellhalsringes der Pilaster des Neubaues.

Heutige Höhenmaße des Neubaues nach Létarouilly Taf. 58—59

|                                 |        |                      |
|---------------------------------|--------|----------------------|
| von OK.-Fußboden bis OK.-Gesims |        | 30,78 <sup>6</sup> m |
| Gesimshöhe                      | 5,99 m |                      |
| Kapitellhöhe                    | 3,15 m |                      |
|                                 |        | — 9,14 m             |

Pilasterhöhe von OK.-Fußboden bis zum Kapitellhalsring

21,64<sup>6</sup> m

Niveau des heutigen Fußbodens über dem der alten Basilika im Altarbereich nach Esplorazioni 1 Fig. 91

2,86 m

Firsthöhe des Schutzhäuschens

24,50<sup>6</sup> m

Höhe der Querschiffmauerkrone über dem Schutzhausfirst nach Dosio ca. 1,50 m

Höhe der Querschiffmauerkrone nach Dupérac maximal ca. 26 m

## Nr. 5 (siehe S. 15 und Taf. 6b)

Projektion der Mauerkrone der östlichen Querschiffwand auf die nördliche Kante des südlichen Pilasters der nördlichen Kuppel (Abbruch der Mauer nach Zeichnung  $\frac{1}{2}$  Pilasterbreite vor dem Kuppelpfeiler).

Die Höhe der Mauerkrone liegt etwa um  $\frac{1}{3}$  Kapitellhöhe unter dem Kapitellhalsring des Pilasters.

Heutige Höhenmaße des Neubaus nach Létarouilly Taf. 58–59 von OK.-Fußboden bis OK.-Gesims

|                            |               |               |
|----------------------------|---------------|---------------|
| Gesimshöhe                 | 5,99 m        |               |
| Kapitellhöhe               | 3,15 m        |               |
| $\frac{1}{3}$ Kapitellhöhe | <u>1,05 m</u> |               |
|                            |               | — 10,19 m     |
|                            |               | <hr/> 20,59 m |

Niveau des heutigen Fußbodens über dem der alten Basilika im Altarbereich, nach Esplorazioni I, Fig. 91

Höhe der Querschiffmauerkrone nach Heemskerck ca.

|  |  |               |
|--|--|---------------|
|  |  | <hr/> 2,86 m  |
|  |  | <hr/> 23,45 m |

## Nr. 6 (siehe S. 19 und Taf. 7)

Rekonstruktion der Piedestalhöhe des Bramante-Schutzhauses

Sockelvorsprung (=  $\frac{1}{2}$  Piedestaltbreite) nach eigenem Aufmaß 0,61<sup>5</sup> m, Höhe des unteren Profils am Piedestal nach eigenem Aufmaß 0,30 m, Höhe der Piedestaltplinthe nach Esplorazioni 2 Taf. 85 rd. 0,20 m (vgl. auch Vignola, a. a. O., Piedestal zur dorischen Säulenordnung). Daraus ergibt sich eine Piedestalhöhe einschließlich der Profile von 2,65 m.

## Nr. 7 (siehe S. 19 und Taf. 7)

Umrechnung der Einzelmaße bei Ashby, a. a. O., Taf. 79 in florentinische bracci und minuti (Ashby 13)

|  |   |                       |
|--|---|-----------------------|
| Säulenplinthe 2,5                                      | = $2 \times 0,5836 + 5 \times 0,00973$  | = 1,21 <sup>6</sup> m |
| Säulendurchmesser 1,16                                 | = $1 \times 0,5836 + 16 \times 0,00973$ | = 0,739 m             |
| Säulenschafthöhe = $8 \times \emptyset$                | = $8 \times 0,74$ m                     | = 5,92 m              |
| Basishöhe 54   | = $54 \times 0,00973$                   | = 0,53 m              |
| Kapitellhöhe 73  | = $73 \times 0,00973$                   | = 0,71 m              |
| Gesamte Säulenhöhe                                     |   | = 7,16 m              |
| Rekonstruierte Piedestalhöhe                           |   | = 2,65 m              |
| (siehe Anhang Nr. 6)                                   |   |                       |
| Säule + Piedestal                                      |   | = 9,81 m              |
| Gebälkhöhe 54 + 65 + 81                                | = $200 \times 0,00973$                  | = 1,95 m              |
| Gesamthöhe von Oberkante Fußboden bis Oberkante Gebälk |   | = 11,76 m             |

Aus der „Organo-Vedute“ (Taf. 2a) geht hervor, daß schon bis zur Gebälkunterkante des Schutzhauses 11 m überschritten sind (siehe S. 8 f.).

## Nr. 8 (siehe Seite 20 und Taf. 7)

Umrechnung der Einzelmaße bei Ashby, a. a. O., Taf. 79 in bracci fiorentini und soldi.

1 braccio fior. = 0,5836 m = 20 soldi; 1 soldo = 0,292 m (Th. Hoffmann, a. a. O.)

|  |   |                                      |   |         |
|--|---|--------------------------------------|---|---------|
| Säulenplinthe 2,5                                      | = | $2 \times 0,5836 + 5 \times 0,0292$  | = | 1,31 m  |
| Säulendurchmesser 1,16                                 | = | $1 \times 0,5836 + 16 \times 0,0292$ | = | 1,05 m  |
| Säulenschafthöhe = $8 \times \varnothing$              | = | $8 \times 1,05$ m                    | = | 8,40 m  |
| Basishöhe 54   | = | $54 \times 0,0292$                   | = | 1,58 m  |
| Kapitellhöhe 73  | = | $73 \times 0,0292$                   | = | 2,13 m  |
| Rekonstruierte Piedestalhöhe                           |   |                                      | = | 2,65 m  |
| Ges. Säulenhöhe + Piedestal                            |   |                                      | = | 14,74 m |
| Gebälkhöhe $54 + 65 + 81 = 200 \times 0,0292$          |   |                                      | = | 5,84 m  |
| Gesamthöhe von Oberkante Fußboden bis Oberkante Gebälk |   |                                      | = | 20,60 m |

## Nr. 9 (siehe Seite 20 und Taf. 7)

Umrechnung der Einzelmaße bei Ashby a. a. O. Taf. 79 in römische bracci und oncie

(Th. Hoffmann a. a. O.: 1 br. rom. = 0,5585 m; 1 oncia rom. = 0,01861 m)

|  |   |                                       |   |                     |
|--|---|---------------------------------------|---|---------------------|
| Säulenplinthe 2,5                                      | = | $2 \times 0,5585 + 5 \times 0,01861$  | = | 1,21 m              |
| Säulendurchmesser 1,16                                 | = | $1 \times 0,5585 + 16 \times 0,01861$ | = | 0,85 <sup>6</sup> m |
| Schafthöhe = $8 \times \varnothing$                    | = | $8 \times 0,86$ m                     | = | 6,85 m              |
| Basishöhe 54   | = | $54 \times 0,01861$                   | = | 1,00 m              |
| Kapitellhöhe 73  | = | $73 \times 0,01861$                   | = | 1,36 m              |
| Rekonstruierte Piedestalhöhe                           |   |                                       | = | 2,65 m              |
| (siehe Anhang Nr. 6)                                   |   |                                       |   |                     |
| Ges. Säulenhöhe + Piedestal                            |   |                                       | = | 11,86 m             |
| Gebälkhöhe $54 + 65 + 81 = 200 \times 0,01861$         |   |                                       | = | 3,72 m              |
| Gesamthöhe von Oberkante Fußboden bis Oberkante Gebälk |   |                                       | = | 15,58 m             |

## Tafelverzeichnis

- Taf. 1 Ch. Alberti zugeschriebene Zeichnung einer Mittelschiffssäule mit Gebälk von Alt-St.-Peter sowie Profilzeichnungen einer Mittelschiffs- und einer Seitenschiffsäulenbasis. Den Hinweis verdanken wir T. Buddensieg  
Rom, Gabinetto Naz. delle Stampe (Villa Farnesina), vol. 2502 fol. 9<sup>r</sup> (FN 15 948), bisher unveröffentlicht
- Taf. 2 a) St. Peter, Blick nach Westen mit Resten des alten Mittelschiffes, dem Schutzhaus Bramantes über der Apostelmemorie, den Kuppelpfeilerarkaden und dem Bramante-Chor (von uns ‚Organo-Vedute‘ genannt). ca. 1535/8. — Egger 26, Taf. 30. Egger-Hülsem 2, Taf. 69
- b) Projektion des Schnittes von Alt-St.-Peter auf die heutige Fassade (der Verzerrung des Fotos angepaßt). Zu beachten die in den Portalen wiederverwendeten Mittelschiffschäfte der alten Basilika

- Taf. 3 a) St. Peter, Blick nach Westen (vgl. Vedute Taf. 2 a) mit dem schon ausgeführten Kuppeltambour. ca. 1564. (Von uns ‚Tambour-Vedute‘ genannt.) Egger 27, Taf. 32
- b) E. Dupérac zugeschriebene Zeichnung. St. Peter, Blick in den Kuppelraum von Nordwesten mit der Nordseite des Bramante-Schutzhauses und der östlichen Kuppelarkade. Nach 1575. Berlin, Kupferstichkabinett (vgl. Anm. 35)  
 A = Gebälk des Schutzhauses; B = Dachtraufe des Schutzhauses; C = First des Schutzhauses; E = Traufe des Mittelschiffes der alten Basilika; F = First des Mittelschiffes
- Taf. 4 G. Dosio, St. Peter, Blick von Süden in den Kuppelraum vom Neubau mit der Apsis und Resten der Querschiffmauer der alten Basilika und der Südseite des Schutzhäuschens von Bramante. Vor 1564  
 A = Gebälk des Schutzhauses; B = Dachtraufe des Schutzhauses; C = First; D = Mauerkrone der westlichen Querschiffwand  
 Die eingetragenen Maße bezeichnen die Höhe der angezeigten Punkte über dem Fußbodenniveau der alten Basilika (ca. 3,00 m unter dem Niveau des Neubaus) in Metern. — Egger 2, Taf. 31
- Taf. 5 Anonymus. St. Peter, Blick aus dem nördlichen Querschiffflügel von Alt-St.-Peter nach Süden mit den beiden Säulen des Nord- und einer Säule des Südflügels, dem Bramante-Schutzhaus, Resten der Säulen zwischen den nördlichen Seitenschiffen und Querschiff sowie Resten der nordwestlichen Querschiffmauer. Von Neu-St.-Peter der südöstliche Kuppelpfeiler. ca. 1548. Stockholm, Nationalmuseum, Sammlung Ankarswärd 637; vgl. Anm. 38
- Taf. 6 a) Anonymus. St. Peter (Blick von Norden) mit dem Kuppelraum und dem Bramante-Chor des Neubaus und einem Teil des Langhauses sowie der Apsis mit Querschiffmauerrest von Alt-St.-Peter und daran angebaut das Schutzhaus von Bramante im Kuppelraum. Vor 1564. — Egger 1, Taf. 43. Egger-Hülsen 2, Taf. 82
- b) M. v. Heemskerck (?), Alt- und Neu-St.-Peter von Norden. Nach 1538. Der von uns eingezeichnete Giebel über dem nördlichen Querschiffflügel bezeichnet die Dachhöhe des Querschiffmitteiles, projiziert in die Ebene der nördlichen Kuppelarkade des Neubaus mit Höhenmaßen von Alt-St.-Peter im Mittelschiff
- Taf. 7 Maßskizze der Ordnung des Bramante-Schutzhauses bis zur Gebälkoberkante. — Codex Coner, nach Ashby a. a. O. Taf. 79
- Taf. 8 a) Rom, Porta del Popolo von Norden mit vier aus Alt-St.-Peter stammenden Schäften von den das Querschiff begrenzenden Säulen. — Foto Alinari
- b) Sockel der nördlichen Piedestale des Bramante-Schutzhauses in den Grotten von St. Peter. Die schwarze Linie zeigt die konstantinische Fußbodenhöhe an. — Foto Bibliotheca Hertziana
- Taf. 9 a) St. Paul vor den Mauern (nach Nicolai, Tf. 2) mit abgesetztem Querschiffdach
- b) Rom, St. Anastasia, niedriges Querschiffdach

## Zur Deutung der „Dominus-ilegem-dat“-Szene

Von FRANZ NIKOLASCH

Kaum ein Thema unter allen Bildkompositionen der frühchristlichen Kunst ist bis heute so stark im Mittelpunkt der Diskussion und damit auch in seiner Deutung umstritten geblieben wie die Darstellung der sogenannten „Traditio legis“.

War es bis vor wenigen Jahren eine fast allgemein angenommene Ansicht, daß in dieser Szene dem Apostelfürsten Petrus das Gesetz Christi übergeben und damit in einer gewissen Weise seine Vorrangstellung unter den Aposteln und in der Kirche betont werde, so gab es doch auch beachtliche Stimmen, die einer derartig theologisch akzentuierten Auffassung widersprachen und jede Anspielung auf eine Primataussage verneinten, sei es, daß sie in der Bildkomposition eine verkürzte Darstellung der Sendung der Apostel zur Lehrverkündigung sahen (J. Ficker, J. Kollwitz, H. Marrou, G. Frankovich), sei es, daß sie eine Darstellung der dem Worte Gottes gebührenden Ehrfurcht und Verehrung erblickten, wobei Petrus als Repräsentant der gesamten Kirche mit ehrfurchtsvoll verhüllten Händen die Buchrolle entgegennehme (T. Birt, H. Dütschke). Andere wieder interpretierten die Bildkomposition dahingehend, daß Christus selbst sein Gesetz verkünde und dadurch gleichsam die Maiestas Domini offenbare (P. Styger) oder die Gläubigen zur ewigen Seligkeit einlade (L. von Sybel)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die wichtigste Literatur ist im Artikel von W. N. Schumacher, „Dominus ilegem dat“, in: Röm. Quart. 54 (1959) 1—39 verzeichnet. Weiters bei M. Sotomayor, Über die Herkunft der „Traditio legis“, in: Röm. Quart. (1961) 215—230 und bei M. Sotomayor, S. Pedro en la iconografía paleocristiana (Granada 1962), besonders das Kapitel „La Traditio Legis“, S. 125—152. Dort bietet M. Sotomayor auf Seite 130—132 eine Übersicht über die gesamte bisherige Literatur und die verschiedenen Interpretationen. Des weiteren vergleiche auch: Chr. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jh. (Wiesbaden 1960), besonders S. 33—39. — Cäcilia Davis-Weyer, Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge, in: Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst 1961, S. 7—45. Der Artikel ist die Zusammenfassung einer Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Köln vom Wintersemester 1958/59. Die Bedeutung dieser Arbeit liegt vor allem in einer sehr genauen Studie der verschiedenen Kompositionselemente und ihrer Herkunft, weniger in einer Interpretation des Bildes, die zum größten Teil nach schon

In dieser Auseinandersetzung um die Deutung der Bildkomposition bildete der Artikel von W. N. Schumacher einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung des Themas, geht doch Schumacher den formalen Elementen der Komposition nach und verfolgt ihre Herkunft zurück bis in die profane Kunst bzw. in jene Bildkompositionen, die den Kaiser ikonographisch gesehen in ähnlicher Weise zum Mittelpunkt haben<sup>2</sup>.

Aus Schumachers Beweisführung und Argumentation, die durch zahlreiche Hinweise und Parallelen belegt ist, ergibt sich mit großer Gewißheit, daß es sich bei unserer Bildkomposition nicht um die Darstellung eines Aktes, einer Handlung, einer Übertragung des Gesetzes oder des Primates oder eines Befehles handeln kann. Denn in allen einschlägigen Darstellungen einer „Largitio“ von seiten des Kaisers, also einer Übertragung von Vollmachten, Rechten oder Gesetzen, gehört es zum unumstößlichen Kanon der Bildkomposition, daß der Überreichende, der Kaiser, sitzend dargestellt ist und eine geschlossene Buchrolle übergibt, die vom herbeieilenden Empfänger mit verhüllten Händen in ehrfurchtsvoller Haltung entgegengenommen wird. In allen Repräsentationsbildern dieser „Largitio“ ist der Überreichende nie stehend, sondern immer sitzend dargestellt. Die stehende Haltung hingegen kennzeichnet eine „Allocutio“, die Hauptfigur hat die rechte Hand im Redegestus erhoben, das herbeieilende Gefolge blickt ehrfurchtsvoll auf und hat die Rechte ebenfalls erhoben, zum Zeichen der „Acclamatio“. Es ergibt sich somit als Vorbild für die „Traditio-legis“-Komposition das höfische Repräsentationsbild einer Allocutio, nicht aber einer Largitio<sup>2a</sup>.

In seinen weiteren Ausführungen beschäftigt sich Schumacher noch näher mit einer Deutung der Buchrolle, die auf allen Kompositionen Christus an einem Ende mit seiner Linken festhält und der herbeieilende Petrus am anderen Ende mit verhüllten Händen in ehrfurchtsvoller Haltung auffängt<sup>3</sup>. Schumacher verweist in diesem Zusammen-

---

bekanntem Hypothesen erfolgt; so sieht die Autorin in der Komposition den „Ausdruck einer Primatslehre, deren Kern die auf göttlichem Vorzug beruhende Sonderstellung des Petrus nach Mt. 16, 18 f. bildet“ (S. 29—30).

<sup>2</sup> W. N. Schumacher, art.cit. S. 2—8: Antike Elemente der Komposition: Der sitzende und der stehende Kaiser. Schumacher bietet dazu auch ausführliche Literaturangaben.

<sup>2a</sup> Nach *L'Orange*, *Sol invictus imperator*. Ein Beitrag zur Apotheose, in: *Symbolae Osloensis* 14 (1936), S. 86—114, ist in der Gebärde der erhobenen Rechten eine Sol-Darstellung zu erblicken, die sich seit 197 n. Chr. bis zur Christianisierung des Imperiums in Rom auf Münzen findet. Diese Gebärde wird dann auf den mit dem Sol invictus verbundenen Kaiser übertragen und erweist den Christus der Traditio Legis als einen Christus-Sol.

<sup>3</sup> Art.cit. S. 8—14: Die Rolle und ihre Aufschrift. Schumacher verweist auf die römische Profankunst und versucht dann, eine Interpretation der Aufschriften von Sta. Costanza (*Dominus pacem dat*) und von Neapel (*Dominus legem dat*) zu geben.

hang auf das Mosaik von Santa Costanza in Rom, wo auf dem Schriftband der geöffneten Buchrolle die Worte stehen: „DOMINUS PACEM DAT“<sup>4</sup>. Schumacher zieht jedoch eine andere Textfassung, nämlich die Worte „DOMINUS LEGEM DAT“ vor, die für diese Bildkomposition durch zahlreiche Repliken belegt seien. Dabei handle es sich um einen juristischen Terminus, der soviel wie „ein Gesetz erlassen“ besage<sup>5</sup>.

So würde also die Aufschrift „DOMINUS LEGEM DAT“ auf den Bildkompositionen etwa besagen: „Der Herr verkündet das Gesetz, das für alle gilt.“ In diesem Sinne des Erlassens und Verkündens würde das Wort „LEX“ ohne weiteres durch das Wort „PAX“ austauschbar sein, soweit eben beide Termini die von Christus gebrachte Botschaft beinhalten; welche „Botschaft“ des Näheren gemeint sei, läßt Schumacher im Dunkeln.

Aufgrund der Ergebnisse einer scharfsinnig dargelegten Analyse der einzelnen Elemente der Bildkomposition sowie aus Vergleichen mit einigen patristischen Texten kommt Schumacher zu folgendem Ergebnis: Inhalt der Bildkomposition ist die Darstellung der Herrlichkeit des auferstandenen Herrn, der in seiner göttlichen Würde erscheint. Dieser Erscheinung wohnt Petrus als erster der „Augenzeugen seiner Majestät“ bei<sup>6</sup>. Die Buchrolle wird zum Sinnbild für die Unterweisung, die Petrus und die Apostel aus den Worten Christi nach der Auferstehung erfahren, zugleich aber auch zur Fixierung des von Christus nach der Auferstehung schauend Wahrgenommenen. Paulus konnte hier als Zeuge hinzugenommen werden, da er diese Überlieferung aufgreift und weitergibt und ihm der Auferstandene selbst erschienen ist. Somit trägt für Schumacher die Bildkomposition in erster Linie den Charakter eines historischen Ereignisses, dem aber zugleich auch ein eschatologischer Aspekt eigen ist, indem es das Zentralthema der christlichen Haltung am Grabe, den Glauben an die Auferstehung zum Leben, andeutet. Daraus erkläre sich auch die starke Verbreitung der Komposition im funeralen Bereich.

Kurz zusammengefaßt, stellt das Bild eine österliche Theophanie

<sup>4</sup> In der Anmerkung 48 verweist Schumacher auf die durch G. Matthiae erfolgte Untersuchung des Mosaiks, welche Teile zur ursprünglichen Komposition gehörten.

<sup>5</sup> Art.cit. S. 10: „Lex data“ heißt dagegen die gesetzgeberische Maßnahme einer außerordentlichen verfassunggebenden Magistratur, die nicht auf eine Befragung zurückgeht wie die ‚lex rogata‘, sondern auf die potestas des Herrschers.“ Eine ausführliche Deutung der Bildkomposition mit allen ihren Elementen gibt Schumacher Seite 14–23.

<sup>6</sup> Art.cit. S. 18 verweist Schumacher besonders auf 1 Kor 15, 4–8: „... Christus ist begraben und am dritten Tag auferweckt worden gemäß der Schrift und ist dem Kephias erschienen, hernach den Zwölfen ... und zuletzt von allen, gleichsam als der Fehlgeburt, erschien er auch mir.“ In dieser Stelle liegt nach Schumacher die Begründung für die Gegenüberstellung von Petrus und Paulus in der „Traditio legis“.

Christi dar, die zugleich ein Unterpfeiler dafür ist, daß den Gläubigen in Christus der Tod zur Auferstehung geworden ist. So steht für Schumacher im Vordergrund des Bildthemas eine an Petrus erfolgte historische Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung, wiewohl diesem Bild auch eine eschatologische Note nicht fehle, insofern die Auferstehung Christi zum Typus der Auferstehung des Christen schlechthin geworden ist, zugleich aber auch die *conditio sine qua non* der Parusie bildet. In einem weiteren Artikel bringt Schumacher noch eine, von seiner Rekonstruktion des Apsismosaiks von Alt-St.-Peter beeinflusste Deutung der Szene: in ihr erblickt Schumacher dargestellt, daß der Logos den Apostelfürsten seine göttliche Natur offenbare<sup>7</sup>.

So bestechend diese Deutung Schumacher auf den ersten Blick erscheint — sie wurde inzwischen auch von Sotomayor mit geringfügigen Nuancierungen übernommen<sup>8</sup> —, so bleiben bei näherem Zusehen doch einige Fragen offen, auf welche die vorgelegte Interpretation keine ganz befriedigende Antwort zu geben vermag. Im besonderen erheben sich folgende Schwierigkeiten bzw. Fragen zu der Interpretation Schumachers: Schumacher geht davon aus, daß es sich um die Darstellung einer Erscheinung des Herrn, die nach seiner Auferstehung erfolgt war, handelt. In ihr habe sich der Herr dem Petrus als dem ersten Zeugen seiner Herrlichkeit geoffenbart. Hier stellt sich aber gleich die nüchterne Frage, ob die Christen des 4. Jahrhunderts an einer Darstellung dieser historischen Erscheinung Jesu vor Petrus wirklich ein so lebhaftes Interesse haben konnten, daß sie diese Vision zu einem der beliebtesten Vorwürfe für Bildkompositionen machten und sie mit Vorliebe als Schmuck ihrer Grabstätten anbrachten. Müßte nicht eigentlich ein viel tieferer Hintergrund in dieser Bildkomposition verborgen sein, der diesen Christen unmittelbar etwas zu sagen hatte, etwas, was sie persönlich betraf, was über die Darstellung eines historischen Ereignisses weit hinausgeht. Sicher ist für Schumacher die Bildkomposition zugleich ein Typus des Auferstehungsbildes und weist dementsprechend auch eine eschatologische Komponente auf, insofern als die Auferstehung Christi Typus und *conditio sine qua non* der Auferstehung von den Toten in der Parusie darstellt. Sollte man aber nicht eher von der Überlegung ausgehen, daß den Christen primär dieser eschatologische

<sup>7</sup> W. N. Schumacher, Eine römische Apsiskomposition, in: Röm. Quart. 54 (1959) 137—202, besonders S. 199.

<sup>8</sup> Sowohl in seinem Artikel in der Röm. Quart. 56 (1961) S. 215—230 wie auch in seinem Buch S. 125—152. — Nach C. Davis-Weyer, art.cit. S. 29 setzt das *Traditio-Legis*-Bild der Stiftung des mosaischen Gesetzes diejenige der *lex christiana* entgegen. Jene hatte ihren Ort in der Wüste, diese im Paradies. Die Gegenüberstellung von Sion und Sinai ist gleichbedeutend mit der beider Testamente. Das Stiftungsdatum des neuen, von Sion ausgehenden Gesetzes ist die Auferstehung Christi. Während sich der Auferstandene als die Sonne eines aufgehenden Weltalters am Osthimmel zeigt, vertraut er Petrus die *lex christiana* an.

Aspekt am Herzen liegen mußte, daß somit auch die eschatologische Komponente als der primär dominierende Aspekt der Bildkomposition in Erscheinung treten muß? Verstärkt wird diese Vermutung noch durch die Tatsache, daß die überwiegende Anzahl der Darstellungen aus dem funeralen Bereich stammt bzw. dazu in engster Beziehung steht<sup>9</sup>. Nun ist es im funeralen Bereich schwer denkbar, daß das Hauptinteresse des Verstorbenen bzw. der Angehörigen sich auf die Darstellung einer historischen Szene konzentrierte; viel näher liegt jedoch die Annahme, daß diese Darstellung unmittelbar etwas über und für den Verstorbenen und für seine Angehörigen aussagen soll. Außerdem handelt es sich hier nicht um irgendeine periphere, zweitrangige Komposition, die an untergeordneter Stelle sich findet, sondern um eine Darstellung, die immer den Mittelpunkt und das Zentrum eines Bildprogrammes bildet<sup>10</sup>. Es liegt daher nahe, in der Bildkomposition in erster Linie eine eschatologisch gültige Aussage zu erblicken, was allerdings noch nicht die Darstellung eines historischen Ereignisses ausschließt, wohl aber die Akzente anders setzt.

Ein weiteres, sehr entscheidendes Moment, das meines Erachtens Schumacher in seiner Deutung zu wenig berücksichtigt hat, bildet der Hintergrund der Darstellung, der eindeutig eschatologisches Gepräge aufweist. Es ist ja sicher nicht von ungefähr, daß in den meisten Darstellungen unserer Bildkomposition diese Elemente eine nicht zu übersehende Rolle spielen. So bildet etwa die Palmenlandschaft, wenngleich manchmal nur andeutungsweise durch eine oder zwei Palmen wiedergegeben, einen deutlichen Hinweis auf die Herrlichkeit des Paradieses. Daneben findet sich wiederholt der Phönix in einer dieser Palmen dargestellt, ein beliebtes Symbol für Auferstehung und Unsterblichkeit. Weiters ist Christus in fast allen Darstellungen auf einem Hügel stehend wiedergegeben, ein Detail, das eindeutig auf Texte der Apokalypse Bezug nimmt, die Christus als das auf dem Berge Sion stehende Lamm bezeichnen (Apk 14,1). Auf manchen Darstellungen sind hinter

<sup>9</sup> Auf die Herkunft der Bildkomposition aus dem funeralen Bereich hat M. Sotomayor gegen Schumacher hingewiesen, der den Ursprung in dem unteren Apsisstreifen von Alt-St.-Peter sehen wollte, wie auch gegenüber J. Kollwitz, der im Apsismosaik von Alt-St.-Peter in der Hauptzone den Prototyp der „*Traditio legis*“ vermutet hatte. Hingegen suchten J. Wilpert und L. De Bruyne den Ursprung der Komposition im baptismalen Bereich (Baptisterien vom Lateran und von St. Peter), wobei als grundlegende Arbeitshypothese die Existenz einer monumentalen Darstellung, sei es in Alt-St.-Peter, sei es in den beiden Baptisterien, angenommen wurde. Dafür können jedoch keine entscheidenden Argumente vorgebracht werden. — C. Davis-Weyer, art.cit. S. 16 vermutet den Prototyp der Komposition in St. Peter, da das Bild ein Petrus-thema behandelt; weiters glaubt sie, daß die Komposition wahrscheinlich aus der Malerei in die Sarkophagplastik übernommen wurde (S. 10–12).

<sup>10</sup> Auf allen Monumenten bildet die „*Traditio legis*“ entweder die einzige Bildkomposition oder aber die Hauptkomposition.

Christus Wolken angedeutet, die gleichfalls ein Sinnbild des Himmels bzw. im eschatologischen Verständnis ein Sinnbild der Parusie des Herrn bilden, der auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, um über die gesamte Schöpfung Gericht zu halten (Mt 26,64 par).

Das entscheidendste eschatologische Merkmal bildet aber das Lamm Gottes, das auf dem Paradiesberg (Berg Sion) steht, zu dem die Seligen im Sinnbild der Lämmer hineilen. Diese Elemente sind eine unmißverständliche Darstellung der Szene von Apk 14,1—5: „Und ich sah, das Lamm stand auf dem Berg Sion und mit ihm 144 000. Sie tragen seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihrer Stirn geschrieben ... Sie singen ein neues Lied vor dem Throne ..., sie folgen dem Lamme, wohin es auch führt. Sie sind aus den Menschen losgekauft als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm ...“

Schumacher anerkennt zwar diese Bildelemente, mißt ihnen aber keine besondere Bedeutung zu; ein Blick auf die Zusammenstellung der Monumente zeigt aber, daß gerade die Lammdarstellungen — Christuslamm wie Apostellämmer — zumindest bei der Hälfte der Bildkompositionen sich finden. Wir müssen also sehr wohl ihre Deutung in die Deutung der „*Traditio legis*“ miteinbeziehen, d. h. mit anderen Worten, dem eschatologischen Element ist die primäre Stellung in der Bildinterpretation zuzuschreiben.

Des weiteren bleibt in der Deutung Schumachers die genaue Interpretation der Stellung des Paulus offen. Mit welcher Berechtigung oder aus welchem Motiv heraus ist gerade er in dieser Bildkomposition dargestellt? Daß Paulus auch Apostel der Römer und in besonderer Weise Kündler der Auferstehungsbotschaft war, erklärt noch lange nicht, warum er hier dem Petrus gegenübergestellt wird und warum immer er zu dieser Bildkomposition gehört. Wenn es sich schon um die Darstellung einer dem Petrus nach der Auferstehung Christi zuteil gewordenen Erscheinung des Herrn handelt, so könnte man noch eher eine Darstellung des Apostels Johannes begreifen, der zwar auch nicht Zeuge dieser Erscheinung des Herrn war, hingegen mit Petrus zum leeren Grab eilte, es sah und anfang zu glauben (Jo 20,8).

Unbefriedigend bleibt ferner in der Interpretation Schumachers die Deutung der Buchrolle bzw. ihres Textes. Schumacher schreibt zwar, daß die Lesart „*DOMINUS LEGEM DAT*“, die sich im Baptisterium von Neapel befindet, durch zahlreiche Repliken belegt sei<sup>11</sup>. Eine genaue Nachprüfung aller in Frage kommenden Monumente zeigt jedoch, daß dieser Wortlaut zwar noch im Zoticus-Coemeterium bei Grottaferrata vorhanden war, der Erhaltungszustand ist jedoch heute so schlecht, daß eine Entzifferung kaum möglich ist<sup>12</sup>; hingegen kann das Goldglas

<sup>11</sup> Art.cit. S. 10 mit Anmerkung 49. Zum Mosaik im Baptisterium von San Giovanni in Fonte in Neapel: WM. III. 29: Mittelfeld der Kuppel: gestirnter Himmel mit dem Christusmonogramm, am abschließenden Außenstreifen der Phönix zwischen Palmen. WM. III. 32: Kuppelfeld mit der „*Traditio legis*“.

<sup>12</sup> WM. III. 132 (Abbildung). Coemeterium ad decimum (Via Latina) — Datie-

vom Vatikan nicht als Beweis angeführt werden, ist doch dort nur „(Domin) US ... (d) AT“ entzifferbar<sup>13</sup>. Ein weiteres Glasfragment im Vatikan weist allerdings auf der Buchrolle den Text „LEX DOMINI“ auf, was sich in seiner Bedeutung auch nicht ganz mit dem Text vom Baptisterium von Neapel deckt<sup>14</sup>.

Andererseits hat das Mosaik von Santa Costanza die Worte „DOMINUS PACEM DAT“. Galt diese Leseart vielfach als Werk einer späteren Restaurierung, so zeigten die neuesten Untersuchungen, wie auch Schumacher feststellt, daß es sich hier um die ursprüngliche Textfassung handeln muß<sup>15</sup>. Sicher ist in dem Sinne, wie Schumacher ausführte: „Der Herr verkündet das Gesetz, das für alle gilt“, der Ausdruck „GESETZ“ durch den Ausdruck „FRIEDE“ austauschbar; die Frage bleibt allerdings offen, was letztlich unter diesem „Gesetz und Frieden“ zu verstehen ist<sup>16</sup>. Für Schumacher wird „die Darstellung der geöffneten Rolle zu einem Sinnbild für die Unterweisung, die Petrus und die Apostel aus den Worten Christi nach der Auferstehung erfahren“, sie beinhaltet die „österliche Sieges- und Friedensbotschaft, die neue Ordnung für die Kirche aus Juden und Heiden“<sup>17</sup>. Hier bleibt aber immer noch die Frage offen, worin besteht diese Sieges- und Friedensbotschaft im Gesamten unserer Bildkomposition, was bedeutet bzw. was bewirkt die „neue Ordnung“ für die Kirche, worin besteht „das Gesetz“ oder „der Friede“, den Christus durch Petrus und Paulus bewirkt?

Wie die Nachprüfung ergab, weist rund die Hälfte der Monumente eine Darstellung von Christuslamm und Apostellämmern oder von

rung: WM. I. 269s: ungefähr Ende des 4. Jh. — heutiger Erhaltungszustand ist ersichtlich bei: *M. Borda*, Monumenti paleocristiani del territorio tuscolano, in: *Miscellanea G. Belvederi* (Rom 1949) S. 218, Abb. 6.

<sup>13</sup> *Garr. Stosia* 180, 6; weiteres: *Garrucci*, Vetri, tav. 10, 8, S. 88 ff. Datierung des Goldglases: Ende des 4. Jh. bis Anfang des 5. Jh. — da die Bildkomposition sich sehr stark an das Vorbild von Sta. Costanza anlehnt, ist eher als Text „DOMINUS PACEM DAT“ zu vermuten; vgl. WM. I. 238. — *H. Vopel*, Die altchristlichen Goldgläser, in: *Fickerstudien* 5 (1899) nr. 270. *Ch. R. Morey - G. Ferrari*, The gold-glass collection of the Vatican Library: *Catalogo del Museo Sacro* IV (1959) nr. 78, tav. 13.

<sup>14</sup> Abbildung dieses Glasfragments in: *Bull. Arch. Crist.* 6 (1868) S. 38, fig. 3. — *M. Scarciapino*, Vetri incisi portuensi, in: *Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, Series III., *Rendiconti* 27 (1952/54) S. 255 f.

<sup>15</sup> *H. Stern*, Les Mosaïques de Sainte Costance, in: *Dumbarton Oak Papers* 12 (Cambridge-Mass. 1958) — WM. III. 4 — Die Untersuchungen wurden von *G. Matthiae* durchgeführt; vgl. *W. N. Schumacher*, art.cit. S. 10, Anmerkung 48.

<sup>16</sup> *Schumacher* schreibt dazu in Anmerkung 48: „Der Text faßt die Aussage des Bildes zusammen, das seine Einzelheiten ... dem Typus der Darstellung des Kaisers entnimmt. Die größte Gabe des Weltherrschers, eben die Wiederherstellung des Friedens, wird hier herausgestellt ... Wie Konstantin betont, ist der Friede ja eine Forderung des göttlichen Gesetzes.“

<sup>17</sup> Art.cit. S. 19—20.

Christuslamm allein auf, so daß dieses Thema entgegen der Annahme Schumachers einen integrierenden Bestandteil des „Dominus-legen-dat“-Motivs bildet, zumal in fast allen restlichen Darstellungen der Paradiesberg unmißverständlich auf das Christuslamm hinweist, mit dem er thematisch in engster Beziehung steht; denn in Apk 14,1 heißt es: „das Lamm stand auf dem Berge Sion“, wobei unter dem Berg Sion genau dasselbe zu verstehen ist wie unter dem Paradiesberg, nämlich die ewige Herrlichkeit des Himmels. Am Sarkophag Lat 174, im Baptisterium von Neapel wie auch am verlorengegangenen Fresko in der Priszillakatakombe<sup>18</sup> ist bezeichnenderweise an Stelle des Paradiesberges das Himmelsgewölbe bzw. die Sphärenkugel dargestellt. So ist also in unserer Bildkomposition der Paradiesberg durch eine Darstellung des Himmelsgewölbes oder auch der Sphärenkugel ersetzbar wie auch umgekehrt. Diese Vertauschbarkeit beider Elemente setzt jedoch eine gleichlautende Deutung und damit die Symbolik des Christuslammes aus der Apokalypse voraus, das in der endzeitlichen Parusie auf dem Berge Sion, dem Sinnbild der Himmelsherrlichkeit, stehen wird. Wir sehen also, wie stark die Lammsymbolik mit der Deutung unserer Bildkomposition verbunden ist<sup>19</sup>. Außerdem, wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird, ist es nicht bloß so, daß die Lämmer in dieser Bildkomposition wegfallen oder ersetzt werden können, es gibt auch die umgekehrte Entwicklung, daß nämlich die Figuralkomposition wegfällt und das Thema der „Traditio legis“ nur in einer „Lämmerallegorie“ wiedergegeben wird<sup>20</sup>. Dies bedeutet einen weiteren Hinweis, daß die Lammdarstellungen einen wesentlichen Bestandteil der Bildkomposition bilden. Daraus ergibt sich konsequenterweise, daß die Deutung der Figuralkomposition der „Dominus-legen-dat“-Szene diesen Bestandteil nicht vernachlässigen kann, sondern in die Interpretation mit hineinnehmen muß. In die von Schumacher aufgestellte Deutung der Szene

<sup>18</sup> Eine Skizze dieses verlorengegangenen Freskos in der Priszilla-Katakombe bietet *J. Wilpert* in: *Pitture delle Catacombe* (Freiburg 1903) S. 231.

<sup>19</sup> Mit anderen Worten, Paradiesberg und Sphärenkugel bzw. Himmelsgewölbe haben in der Bildkomposition dieselbe Funktion, mithin auch dieselbe Bedeutung, die im ersten Fall, wenn schon nicht direkt, so aus der Verbindung mit dem Christuslamm auf das endzeitliche Paradies hinweist, im zweiten Fall jedoch aus sich allein diese Bedeutung hat.

<sup>20</sup> Ein besonders deutliches Beispiel für diese Entwicklung bietet der sogenannte Sarkophag des Konstantius im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna. An der Vorderseite steht in der Mitte das Lamm Gottes mit Monogrammnimbus erhöht auf dem Paradiesberg mit den vier Strömen, beiderseits je ein Lamm, das zum Christuslamm aufblickt, außen zwei Palmen und zwei Stifterfiguren. *H. Dütschke* in: *Ravennatische Studien* S. 1—3 (Datierung um 450—S. 263), *F. Gerke* in: *Z. ntl. W.* 33 (1934) S. 171 f., *G. Bovini*, *Sarcophagi paleocristiani di Ravenna* S. 53 ff. (Datierung nach 476), *M. Lawrence*, *The Sarcophagies of Ravenna* S. 33 (Datierung Ende 5. Jh.), *G. de Francovich*, *Felix Rav.* 1959 S. 28—36, spricht von syrischem Einfluß (Datierung für 425—426).

als der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus fügen sich die Lammdarstellungen schwerlich ein, wohl aber hingegen ohne Schwierigkeit, wird als Ausgangspunkt der Deutung ein eschatologisches Thema gesehen, das sich aus den Texten der Apokalypse entwickelt.

### *Deutung des „Dominus-legen-dat“-Bildes*

Wie schon diese, gegenüber der Interpretation Schumachers angebrachten Vorbehalte erkennen ließen, muß der Vorwurf für die in Frage stehende Bildkomposition in erster Linie in eschatologischem Zusammenhang gesucht werden, da eschatologische Elemente der Bildkomposition offensichtlich ihren Stempel aufdrücken. Worin nun im einzelnen der Gehalt des Bildes zu suchen ist, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

#### *1. Die Bildkomposition trägt eschatologischen Charakter*

Einen ersten Hinweis auf den eschatologischen Charakter, der dieser Bildkomposition eigen ist, bietet schon eine Zusammenstellung aller erhaltenen Monumente, deren Bestand sicher nicht vom Zufall bestimmt ist, sondern Rückschlüsse auf den ursprünglichen „Sitz im Leben“ erlaubt. Insgesamt sind 34 Monumente für den Darstellungstyp der „Traditio-legis“, die einen stehenden Christus aufweist, gesichert<sup>21</sup>; davon entfallen 24 Monumente auf Sarkophage, weitere vier Monumente stammen ebenfalls aus dem Funeralbereich (St. Costanza, Grottaferrata, Priscilla, Anagni), zwei Monumente können als Reliquiare angesprochen werden (Samagher, Ravenna), drei weitere Darstellungen sind aus dem Gebiet der funerals Kleinkunst erhalten (Goldglas vom Vatikan, Fragment vom Vatikan, Bronzemedaille vom Vatikan). Insgesamt können also 33 Bildkompositionen als für den funerals Bereich gesichert gelten, denen eine Darstellung aus dem baptismalen Bereich gegenübersteht (Neapel). Doch ist auch für diese Darstellung eine eschatologische Thematik anzunehmen, die dem Wesen der *Initiatio christiana* als einem Mit-Christus-Sterben-und-Auferstehen entspringt. Sicher kann man einwenden, daß Monumente aus anderen Kunstbereichen in höherem Ausmaß der Zerstörung ausgesetzt waren, dennoch ist diese auffallende Beheimatung der Darstellung im funerals Bereich nicht bloß ein Indiz für den Ursprung der Bildkomposition, wie es schon Sotomayor postuliert hat, sondern auch ein Indiz für den Inhalt der Darstellung, ihre Thematik.

Der eschatologische Charakter des Bildes wird ganz deutlich hervorgehoben durch die Darstellung des Paradiesberges mit den vier

<sup>21</sup> Eine Zusammenstellung aller erhaltenen Monumente der „Traditio-legis“-Gruppe findet sich im Anhang. — Einzig auf dem Sarkophag Lat 174 (WS 121, 4) ist Christus sitzend dargestellt. C. Davis-Weyer, art.cit. S. 9 vermutet in diesem Werk eine Kompilation von Normaltyp (San Sebastiano WS 149) und der Mittelszene des Bassussarkophags. Es mag sich aber, falls Lat 174 vor WS 149 anzusetzen ist, um einen Übergang zur eigentlichen Traditio-Legis-Komposition handeln.

Flüssen<sup>22</sup>; diese Darstellung kann allerdings bei manchen Fragmenten nur mehr erschlossen werden, etwa dadurch, daß Christus höher steht als die Apostel oder daß die Apostel aufwärts blicken, was darauf schließen läßt, daß Christus höher, d. h. auf einem Paradiesberg stehend, dargestellt war. Insgesamt ist auf diese Weise für 30 Monumente die Darstellung des Paradiesberges nachgewiesen<sup>23</sup>, drei Darstellungen zeigen an seiner Stelle ein Sinnbild des Himmels, sei es in Form des Coelus mit ausgespanntem Gewölbe (Lat 174), sei es in Gestalt der kosmischen Sphärenkugel (Neapel, Priszilla), was im Grunde genommen jedoch dem Paradiesberg gleichkommt, da beide Sinnbild der Herrlichkeit des Herrn, des Himmels und damit des Paradieses sind. In dieselbe Richtung wird auch die Darstellung von Wolken auf vier Monumenten verweisen (Anagni, Costanza, Grottaferrata, Neapel), die das Eschaton der Parusie des Herrn ankünden, da er auf den Wolken des Himmels erscheinen wird (Mt 26, 63 ff.), um das Endgericht zu halten. Nur ein Monument aus der Spätzeit (Reliquiar von Ravenna) hat nachweisbar keine Darstellung des Paradiesberges oder eines äquivalenten Symbols<sup>23a</sup>.

Ein weiteres eschatologisches Merkmal bilden Phönix und Palmenlandschaft. Der Vogel Phönix galt schon im Altertum allgemein als ein Sinnbild der Unsterblichkeit. Es nimmt also nicht wunder, daß er in die frühchristliche Kunst ebenfalls als Sinnbild der Unsterblichkeit und Auferstehung Einlaß gefunden hat. Schon in ägyptischen Legenden kam er immer wieder als Symbol der Auferstehung vor, fand dann im Verlauf der frühen Kaiserzeit in Rom Eingang und wurde als Symbol der Unsterblichkeit und ewigen Erneuerung des Römischen Reiches angenommen. Stürzt sich der Vogel, wie die Legende berichtet, in das Feuer, um aus der Asche neu zu erstehen, so ist dem Christen der Tod und das Zu-Staub-Werden Durchgang zu neuem ewigen Leben. Galt der Phönix als Sinnbild der Dauer und ewigen Erneuerung des Römischen Reiches, so lag es nahe, daß er den Christen zum Sinnbild der Unsterblichkeit und der ewigen Herrlichkeit des Reiches Christi, des himmlischen Jerusalem wurde<sup>24</sup>. In der Bildkomposition der „*Traditio legis*“

<sup>22</sup> Vgl. L. De Bruyne, La décoration des Baptistères paléochrétiens, in: Miscelanea Mohlberg I (Rom 1948) S. 202 f. Weiters: E. Schlee, Die Iconographie der Paradiesesflüsse, in: Studien über christliche Denkmäler 24 (Leipzig 1937).

<sup>23</sup> Nicht erhalten ist der Paradiesberg auf dem Fragment vom Metropolitan Museum, dem Fragment von S. Sebastiano WS 12, 3 und auf dem Fragment vom Lateran WS 141, 5.

<sup>23a</sup> Vgl. Bartocchini, Una capsella marmorea rinvenuta in Ravenna, in: Felix Ravenna (1930) S. 21—23.

<sup>24</sup> Zur Bedeutung des Phönix vgl. WM. I. 105—104, wo Wilpert das Werk von Claudian zitiert: De phoenice V. 17, der dem Phönix die „igneus honos“ gibt, was auf einen regelmäßig angebrachten Nimbus schließen läßt. Vergleiche dazu auch: L. De Bruyne, La décoration des Baptistères paléochrétiens, in: Miscelanea Mohlberg I (Rom 1948) 189—220, besonders 210 f.; De Bruyne verweist Seite 209, Anmerkung 67, auf das Werk von D. Levi, Antioch Mosaic Pavements (Princeton 1947) S. 351 ff. mit reicher Bibliographie. — F. J. Dölger,

ist der Phönix auf 11 von 34 Monumenten dargestellt<sup>25</sup>, für weitere zwei Sol Salutis (Münster 1920) S. 166. — *H. v. Schoenebeck*, Der Mailänder Sarkophag S. 11 f. — *F. Sühling*, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum (Freiburg 1930) S. 176—181. — *F. Zimmermann*, Die Phönixsage, in: *Theologie und Glaube* 4 (1912) S. 202—223. *F. Zimmermann* schreibt von der Symbolik der ägyptischen Phönixsage, daß ihre Angelpunkte einerseits die neu erscheinende Morgensonne und der im Jenseits wiedererstehende Mensch, andererseits die zur Neige gehende Abendsonne und der sterbende Mensch seien. — Vgl. *Rusch*, Phönix, in: *Pauly-Wissowa, Reallexikon* 20,1 (1941) S. 414 f. führt an, daß das Auferstehungsmotiv zum Inhalt der Phönixerzählung gehöre. Für die Erhellung der Herkunft des Phönixmotivs bedeutet die Arbeit von *J. Hubaux - M. Leroy*, *Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 82 (1939), eine wertvolle Bereicherung, da sie nachweisen konnte, daß diese Legende bis zu den Alexandergeschichten zurückreicht. Auf dem Rückmarsch durch die Wüsten der Gedrosia waren die Griechen durch Hunger und Durst ganz erschöpft und fristeten ihr Leben nur mehr von den Früchten der Dattelpalmen. Da begegnete ihnen ein Vogel, dessen Kopfgefieder an die Strahlen der Sonne erinnerte. Sie nannten den Vogel „Palmenvogel“. Im Griechischen ist der Name der Dattelpalme, Phönix, gleichlautend mit dem Namen des Vogels. Vgl. dazu *E. A. W. Budge*, *The History of Alexander the Great, being the syrien version of the Pseudo-Callisthenes* (Cambridge 1889) S. 101. In der lateinischen Literatur ist diese Legende ebenfalls bekannt: *Plinius*, *Hist.Nat.* 13, 4, 42. *Ovid*, *Metamorphosen* 15, 397. Vgl. *M. C. Fitzpatrick*, *Lactantii de ave Phoenice; philosophische Dissertation Philadelphia* (1933). *C. Davis-Weyer*, *art.cit.* S. 22.

<sup>25</sup> Der Phönix ist dargestellt auf: WS 12, 4; WS 149; WS 39, 2; WS 150, 2; WS 151, 1; WS 154, 4; WS 154, 1; auf dem Goldglas vom Vatikan, auf dem Fresko von Grottaferrata, auf der Grabplatte von Anagni, im Baptisterium von Neapel, allerdings getrennt von der „*Traditio legis*“. Wahrscheinlich war der Phönix auch dargestellt auf dem Mosaik von Sta. Costanza und auf der Kasette von Samagher. — Nach *J. Pieper*, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst* (1847), sei die Quelle für die Einführung des Phönix-Palmbaum-Motivs die Exagoge des Ezechiel: *Wienecke*, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabula quae inscribitur Exagoge* (1931). Es handelt sich um eine poetisch-dramatische Paraphrase von Exodus; sie ist aus Zitaten von Eusebius bekannt: *Praeparatio evangelica*; PG 21, 745—748, auch die Beschreibung von Elim (Ex 15, 27) wird gegeben: zwölf Wasserströme kommen aus einer einzigen Quelle heraus, an den Wasserläufen wachsen Palmen. Auf einer von ihnen sitzt ein wunderbarer Vogel. Er ist groß wie ein Adler, buntgefärbt, auf der Brust purpurn. Sein Kopfgefieder ist golden. Er läßt einen lieblichen Gesang hören. Die übrigen Vögel betrachten ihn als ihren König. Bei christlichen Schriftstellern wird ebenfalls die Phönixsage ausführlich erwähnt: *Lactantius*, *Carmen de ave Phoenice*; PL 7, 177—184 — CSEL 27 (1892) S. 130. Wörtliche Entlehnungen dieses Gedichtes finden sich bei: *Ambrosius*, *Paulinus von Nola*, *Zeno von Verona*, *Ausonius*. *Claudianus Claudus*, *Carm.min.* 27; *Mon.Germ.Hist.*, A. A. 10 (1892), S. 311 (ed. Birt) benützte *Lactantius*.

kann man mit großer Wahrscheinlichkeit dessen Darstellung annehmen (St. Costanza, Samagher), womit also für rund ein Drittel der erhaltenen Monumente mit einer Darstellung dieses Symbols von Unsterblichkeit und Auferstehung gerechnet werden kann.

Ein zweites, damit eng verbundenes Bildelement sind die Palmen, die auf rund 20 Monumenten nachweisbar sind<sup>26</sup>, auf weiteren zwei vermutet werden können<sup>27</sup> und nur auf neun Bildkompositionen nicht vorhanden sind. Bei den restlichen drei Monumenten ist ein Nachprüfen nicht möglich<sup>28</sup>. Sind die Palmen an sich schon Sinnbild des Paradieses, des Himmels, des endgültig erlangten Sieges — die Seligen tragen nach den Worten der Apokalypse Palmzweige in ihren Händen (Apk 7,9), ähnlich auch im Hirten des Hermas (Similitudo 8,2,1) —, so wird dies noch deutlicher durch die Tatsache, daß die Palme und der als Symbol von ewigem Leben geltende Vogel denselben Namen „Phönix“ tragen. So wird es noch verständlicher, warum die Palme den der funeralen Kunst der Frühzeit vertrauten Ölbaum ablöst und zum eigentlichen Baum der paradiesischen, eschatologischen Darstellungen wird<sup>29</sup>.

Wohl die deutlichste eschatologische Charakterisierung der Bildkomposition ist in der Darstellung von Lämmern zu erblicken, sei es des Christuslammes, das auf elf Monumenten gesichert und auf sechs weiteren mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vermutet werden kann<sup>30</sup>, sei es in der Form der Apostellämmer, die zusammen mit dem Christuslamm oder auch allein dargestellt sind<sup>31</sup>. In allen Fällen steht die Deutung dieser Lämmerszenen in Zusammenhang mit den Bildern der Apokalypse, deren Einwirkung auf die christliche Kunst des Westens in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts sehr groß gewesen sein muß zum Unterschied vom Osten, wo dieses Buch bis in das 5. Jahrhundert hinein nicht in den Kanon der ntl. Schriften aufgenommen wurde. Den Bildern der Apokalypse ist die symbolhafte Darstellung des Gottmenschen Jesus Christus unter der Gestalt des Lammes sehr

<sup>26</sup> *Palmen* finden sich auf: WS 149; WS 39, 1; WS 12, 4; WS 188, 1; WS 82, 1; WS 39, 2; WS 150, 2; WS 151, 1; WS I. 159 Abb. 92; WS 12, 3; Sarc. Gaule 17; WS 154, 4; WS 154, 1; Sta. Costanza; Anagni; Goldglas; Samagher; Grottaferrata; Neapel; WS 141, 6. <sup>27</sup> WS 121, 1 (= Lat 151) und WS 141, 5.

<sup>28</sup> Nicht gesichert sind die Palmen auf den Sarkophagfragmenten: Metropolitan; Aix-en-Provence; WS 141, 5. Nicht vorhanden sind die Palmen auf: WS 121, 4; WS 17, 1; WS 12, 5; WS 14, 3; WS 150, 1; WS 17, 2; Bronzemed. Vatic.; Priszilla; Reliquiar Ravenna. <sup>29</sup> Vgl. WM. I. 21.

<sup>30</sup> *Christuslamm* ist gesichert für: WS 149; WS 39, 1; WS 17, 1; Aix-en-Provence; WS 188, 1; WS 39, 2; WS 151, 1; WS 154, 4; WS 154, 1; Anagni; Goldglas; wahrscheinlich ist das Christuslamm für: WS 12, 4; Metropolitan; Sarc. Gaule 17; Sta. Costanza; Samagher; Grottaferrata.

<sup>31</sup> *Apostellämmer* sind gesichert für: WS 17, 1; WS 149; WS 39, 1; WS 188, 1; WS 151, 1; WS 154, 4; WS 154, 1; Goldglas; Anagni; Sta. Costanza; Samagher; Grottaferrata. Nicht gesichert für: Aix-en-Provence; Metropolitan; WS 12, 5; WS 121, 1.

vertraut, des Lammes, das allein würdig ist, das Buch des Lebens zu öffnen (Apk 5), das auf dem Berge Sion steht, umgeben von der Schar seiner Heiligen (Apk 14), die in der „Vollzahl der Vollzahl“ sich dort einfinden — je 12 000 aus jedem der zwölf Stämme des neuen Israel —, die den Namen des Lammes und seines Vaters auf ihrer Stirn geschrieben tragen und aus den Menschen erkaufte sind als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm<sup>32</sup>. Dieses Lamm hält in der ewigen Herrlichkeit Hochzeit mit seiner Braut, der Kirche (Apk 19), dasselbe Lamm ist Tempel und Leuchte der himmlischen Stadt (Apk 21), in die nur jene eintreten dürfen, die im Lebensbuche des Lammes geschrieben stehen, das auf seinem Throne sitzen wird, von dem der Strom mit Wassern ewigen Lebens hervorquillt (Apk 22)<sup>33</sup>. Liest man diese Texte der Apokalypse aufmerksam, so zeigt sich deutlich, wie stark diese Bilder auf die Bildkompositionen der christlichen Kunst des Westens im 4. und 5. Jahrhundert eingewirkt haben<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. *Ambrosiaster, in Apocalypsin 7, 4*: „Per 144 000 praesentis Ecclesiae electi designant, duodecies namque fiunt 144. Omnes igitur qui fidem duodecim apostolorum custodiunt, actusque imitantur, in hoc numero consistunt. Sed quaerendum nobis est, cur ex omni tribu filiorum Israel congregati esse dicantur, cum multo plures ex gentibus quam ex Judaeis crediderint. Verum si interpretationes nominum attendimus, in nominibus duodecim tribuum omnes electos reperiemus; nomina quippe duodecim tribuum ad omnes electos pertinent“ (PL 17, 843).

*Idem, in Apocalypsin 14, 1ss*: „Si diligenter textum lectionis sequentis inspiciamus, haec quae de 144 000 dicuntur, ad electos potius, quorum animae in coelesti beatitudine cum domino exsultant, quam ad eos qui in hac vita laborant, videbimus pertinere. Agnus itaque Christum demonstrat; Sion autem speculatio interpretatur; per montem vero Sion coelestem patriam intelligere debemus. In monte igitur Sion Agnus visus est, quia in coelesti beatitudine cum sanctis suis Christus consistit ... 144 000 ex duodecim tribubus electa, et signo fidei signata fuisse dicuntur. Illa ergo 144 000 sicut expositio nominum duodecim tribuum demonstrat, ad electos qui in hac vita laborant, pertinent; ista vero 144 000 electos, qui in coelesti gloria cum Domino laetantur, significant“ (PL 17, 888).

Für Ambrosiaster ist in Apk 7, 4 die Gesamtheit der Kirche auf Erden angedeutet, in Apk 14, 1 ff. hingegen die Gesamtheit der mit Christus in ewiger Herrlichkeit Seligen. Die Zahl selbst ist, ausgehend von der Zwölfzahl, als Sinnbild der Universalität der Kirche, die Menschen aus allen Völkern und Nationen umfaßt, zu verstehen; vgl. Augustinus, *Sermo 203, 3*: „... Sic totus orbis ex partibus quatuor Trinitatis gratia vocatur in fidem. Secundum quem numerum, cum quatuor ter ducuntur, duodenarius numerus apostolicus consecratus est; tanquam universi orbis salutem ex quatuor mundi partibus, in Trinitatis gratiam praefigurans ...“ (PL 38, 1036).

<sup>33</sup> Zur Deutung des Lammes als Christussymbol vgl. *F. Nikolasch, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (Wien 1965).

<sup>34</sup> Vgl. *F. Nikolasch, Das Lamm als Christussymbol in der frühchristlichen Kunst* (ungedruckte Habilitationsarbeit, Salzburg 1965).

Die Darstellungen der Lämmer — Christuslamm wie Apostel-lämmer — zusammen mit den übrigen Merkmalen eschatologischer Bildkompositionen, wie Paradiesberg, Palmen, Phönix, Himmelsgewölbe und Sphärenglobus, bilden somit den Hintergrund und den Schlüssel zum Verständnis der Monumente, die zur „*Traditio-legis*“-Gruppe gehören.

## 2. *Petrus und Paulus als Typen der Kirche aus Juden und Heiden*

Die Entwicklung der Kirche war bereits von Anfang an durch Christus in Bahnen gewiesen worden, die für die apostolische Gemeinde beinahe unlösbare Probleme aufwarfen und — menschlich gesprochen — mehrmals diese Gemeinde in echte Krisensituationen führten. Einerseits bedeutete diese Kirche die Erfüllung der atl. Hoffnungen und Erwartungen, ist doch Christus der vom AT, von Gesetz und Propheten verheißene Messias, der das Volk Israel an das Ziel seiner Bestimmung, zur messianischen Herrlichkeit, zur Erneuerung der davidischen Herrschaft führen sollte — so wählte Christus bewußt die Zahl seiner Apostel entsprechend der Zahl der Stämme Israels, deren Ursprung die Heilige Schrift wiederum in den zwölf Söhnen Jakobs grundgelegt sieht<sup>35</sup>. Andererseits sollte aber diese Erfüllung und dieses messianische Heil und Reich nicht auf jene beschränkt bleiben, die dem irdischen Israel entstammten und so Kinder Abrahams waren, sondern es sollte eine universale Heilsgemeinschaft entstehen, die alle völkischen, nationalen und blutmäßigen Grenzen sprengt. Von Osten und Westen sollen sie kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen, während die Kinder des Reiches ausgestoßen werden in die Finsternis draußen (Mt 8, 11); bedarf Gott ja nicht der Kinder Abrahams dem Fleische nach, sondern vermag sich aus den Steinen Kinder Abrahams dem Geiste nach zu schaffen.

Durch die Auseinandersetzungen in der apostolischen Zeit, wie wir sie aus den Berichten der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes verfolgen können, wurde Petrus zum Haupt der judenchristlichen Mission, Paulus hingegen zu dem der heidenchristlichen Mission gleichsam abgestempelt. Zum besseren Verständnis dieser Entwicklung sei auf einige Texte der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes hingewiesen, die in den Kommentaren und Homilien der Kirchenväter in Verbindung mit unserem Thema eine bedeutende Rolle spielen.

### *Apostelgeschichte und Galaterbrief*

Als Bahnbrecher der Heidenmission erscheint nach den Berichten der Apostelgeschichte der Apostelfürst Petrus, der als erster auf Grund einer himmlischen Vision es wagte, einen Heiden, den Hauptmann Cornelius aus Cäsarea mit seinem Haus, in die Gemeinschaft der Christen ohne vorhergehende Beschneidung aufzunehmen<sup>36</sup>. Dadurch hat Petrus

<sup>35</sup> Vgl. ThWNT Artikel: „Dodeka“, Bd. II, 521—528.

<sup>36</sup> Diese Vision hatte auch im 4. Jh. für die Predigt wie für die Kunst eine Rolle gespielt; so ist sie um 380 in dem von A. Ferrua SJ wiederentdeckten Cubiculum mit den hll. Felix und Adautus in der Comodilla-Katakombe gemalt

die Schranken des Judentums durchbrochen (Apg 10). Als er deswegen von der Gemeinde in Jerusalem zur Rede gestellt wurde, begründete er sein Vorgehen mit der über die Heiden ausgegossenen Gabe des Heiligen Geistes: „Dürfte wohl jemand diesen das Wasser der Taufe verweigern, die gleich uns den Heiligen Geist empfangen haben?“ (Apg 10,47). Auf diese Verteidigung hin beruhigte sich die Gemeinde: „Also auch den Heiden, sagten sie, hat Gott die Herzenswandlung zum Leben gegeben“ (Apg 11,18).

In der Folgezeit geriet aber immer stärker Paulus mit seinen Mitarbeitern in den Vordergrund der keineswegs endgültig bereinigten Auseinandersetzung um die Aufnahme der Heidenchristen. Grund dafür war der gewaltige Erfolg seiner ersten Missionsreise nach Kleinasien, die zur Gründung einer Reihe von heidenchristlichen Gemeinden führte (Apg 13–14). Das ganze Problem sollte vorerst mit einem Kompromiß beigelegt werden, der auf dem Apostelkonzil von Jerusalem ausgehandelt wurde (Apg 15) und einerseits eine disziplinäre Ordnung mit Auferlegung einiger jüdischer Reinigungsvorschriften für die Heidenchristen brachte (Apg 15,29), andererseits aber auch zu einer Aufgabenteilung führte, die Paulus im Galaterbrief folgendermaßen charakterisiert: „Die Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem sahen, daß ich mit der Heilsbotschaft für die Heiden betraut bin wie Petrus mit der für die Juden. Denn derselbe, der dem Petrus die Kraft zum Apostelamt für die Juden gab, hat sie auch mir für die Heiden gegeben ... Wir sollten für die Heiden, sie für die Juden da sein, nur sollten wir der Armen gedenken ...“ (Gal 2,7–10). Grundlage für diesen Kompromiß bildete die theologische Einsicht, daß alle durch den Glauben an Christus, nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt sind (Gal 2,16)<sup>37</sup>.

worden (vgl. A. Ferrua SJ, Scoperta di una Nuova Regione della Catacomba di Comodilla, in: RAC 34 [1958] 5–56, besonders S. 29–31). Eine Deutung dieser Darstellung ergibt sich aus den folgenden Texten:

*Maximus Taurinensis*, Sermo 68: „Nam utique diversa animalia collecta in uno vasculo, diversarum gentium congregatio collecta in una Ecclesia demonstratur: quae Ecclesia in illius vasculo splendido, dum non habet maculam neque rugam, lintei nitore resplendet. In qua primum animal Deo ex gentibus centurio Cornelius immolatur. De hoc ergo vasculo suo hodie nos reficit Petrus; cum enim videmus gentilium turbas ad fidem Christianitatis accurrere, simul cum apostolis gratulamur“ (PL 57, 671).

*Augustinus*, Sermo 203: „Hunc enim numerum etiam discus ille significat, qui demonstratus est Petro plenus omnibus animalibus, tanquam omnibus gentibus. Nam et ipse quatuor linteis suspensus e coelo ter submissus assumptus est; ut quaterni duodecim facerent“ (PL 38, 1056).

*Oecumenius*, in Act. 10: „Linteum illud signum erat sublime universi orbis ... Aut, ut apertius dicam, sindon est Ecclesia. Bestiae vero quae in eo erant, gentes sunt. Ecclesiam itaque conspexit quatuor Evangeliiis alligatam, in qua erant omnes gentes“ (PG 118, 179).

<sup>37</sup> Vgl. ThWNT Artikel „Paulos“ u. Artikel „Petros“.

Seine Berufung zum Apostelamt an den Heiden führte Paulus selbst jedoch in erster Linie auf die Stunde von Damaskus zurück, in der Christus ihn zum Apostolat erwählte: „Ich bin dir erschienen, dich zum Diener und Zeugen zu bestellen für das, was du in der Erscheinung gesehen hast und was ich dir noch zeigen werde. Ich will dich herausheben aus dem Volke und aus den Heiden, zu denen ich dich sende, um ihnen die Augen zu öffnen und sie aus der Finsternis zum Licht, aus der Gewalt des Satans zu Gott zu wenden, damit sie durch den Glauben an mich Vergebung der Sünden und das Erbe unter den Geheiligten erlangen“ (Apg 26, 16—18). Daher kann Paulus am Beginn des Römerbriefes sagen, daß er durch Christus die Gnade und das Apostelamt empfangen habe, um Glaubensgehorsam zu wecken für seinen Namen unter allen „ethnoi-gentes“, d. h. unter allen Heidenvölkern (Röm 1, 5). Diese besondere Beauftragung und Bestimmung des Paulus für die Verkündigung der Botschaft Christi an die Heidenvölker zieht sich gleichsam wie ein roter Faden durch alle paulinischen bzw. paulinisch beeinflussten Schriften des Neuen Testaments (Apg 9, 15; 15, 12; 22, 21; Gal 1, 16; 1 Tim 2, 7 u. a.), so daß er mit Recht für sich den Titel „*Doctor gentium*“ in Anspruch nehmen kann und auch schlechthin als der Repräsentant der den Heidenvölkern entstammenden Kirche gilt.

#### *Zeugnisse der Kirchenväter*

Zahlreich sind die Vätertexte, die diese bereits vom Neuen Testament geprägte Gegenüberstellung der Apostelfürsten Petrus und Paulus als Repräsentanten der Kirche aus Juden- und Heidentum kennen; besonders deutlich kommt dies bei der Erklärung und Deutung der vorhin angeführten Schriftstellen des Neuen Testaments zum Ausdruck. Es kann nicht Aufgabe dieser Untersuchung sein, allen Kommentaren der Väterzeit nachzugehen und das Weiterleben dieser Ideen bei den Vätern einigermaßen umfassend zu verfolgen<sup>38</sup>. Hier sollen vorwiegend Texte Erwähnung finden, die der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts und der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts entstammen, also derselben Epoche angehören, der auch die Monumente der „*Traditio legis*“ zugerechnet werden müssen. Es scheint doch sehr wichtig zu sein, zur Deutung einer Bildkomposition, wie es die „*Dominus-legen-dat*“-Szene darstellt, Texte zur Interpretation heranzuziehen, die derselben Zeit entstammen und somit in gleicher Weise wie die Bildkompositionen Ausdruck des Denkens dieser Epoche sind. Mag diese Annahme einer Übereinstimmung von Texten und Bildkompositionen auch weniger für die spekulativen Schriften und dogmatischen Abhandlungen berechtigt sein, so sicher jedoch für Schriften und Werke, die für das Volk, die breitere Öffentlichkeit bestimmt waren und damit die allgemeinen Vorstellungen

<sup>38</sup> Die bekanntesten Kommentare zum Galaterbrief sind: Johannes Chrysostomus, PG 61; Theodor Mopsuestia, PG 66; Theodoret Cyren., PG 82; Theophylactus, PG 124; Victorinus PL 8; Ambrosiaster PL 17; Hieronymus PL 26; Augustinus, PL 35; Pelagius PL 50; Ps. Primasius PL 68.

widerspiegeln mußten; insbesondere gilt diese von den Predigten und Homilien damals wirkender Bischöfe und Kirchenschriftsteller.

Daß diese Gegenüberstellung von Petrus und Paulus, wie sie im 2. Kapitel des Galaterbriefes geschildert ist, von der Zeit der Apostel bis zu den Vätern des 4. Jahrhunderts kontinuierlich bekannt war, bezeugt folgender Text Tertullians:

„Sie ordneten untereinander die Verteilung der Aufgaben, nicht jedoch eine Trennung des Evangeliums, so daß also nicht jeder etwas anderes verkünde, sondern jeder von beiden anderen verkünde: Petrus den aus der Beschneidung, Paulus hingegen den aus dem Heidentum Kommenden.“<sup>39</sup>

So ging es bei dem zwischen den Aposteln getroffenen Übereinkommen nicht um ein für Juden und Heiden verschiedenes Evangelium, sondern gleichsam um eine Arbeitsteilung, die in der Verkündigung dann dazu führte, daß die von Petrus repräsentierten Apostel dem Judentum, Paulus mit seinen Mitarbeitern hingegen den Heiden zugeordnet blieben.

In derselben Weise schreibt am Beginn des 4. Jahrhunderts Victorinus in seinem Kommentar zum Galaterbrief<sup>40</sup>.

Direkt in die Zeit der Entstehung unserer Bildkomposition führen die folgenden Texte von Hieronymus, der mehrere Jahre in Rom zugebracht und gewirkt hatte, zuerst als er die Schulen der Stadt besuchte, später als er engster Berater und Mitarbeiter von Papst Damasus wurde (382—385):

„... Alles, was er sagt, ist dies: ein und derselbe hat mir das Evangelium für die Unbeschnittenen, dem Petrus für die Beschneidung anvertraut. Mich sandte er zu den Heiden, ihn bestimmte er für Judäa ... So wurde durch Gottes Vorsehung der eine Apostel den Beschnittenen gegeben, er schien sich mit den Schatten des Gesetzes zu begnügen; der andere wurde für die Unbeschnittenen bestimmt, er war der Meinung, die Gnade des Evangeliums sei keine Knechtschaft, sondern Freiheit des Glaubens ...“<sup>41</sup>

Daß es sich bei dieser Zuordnung nicht um eine Ausschließlichkeit handelte, wie übrigens bereits Apg 10 zeigt, wo Petrus als erster einen Heiden ohne Beschneidung in die christliche Gemeinde aufnimmt, weist Hieronymus im folgenden Text nach; durch die verschiedene Zuordnung sollte nur das Hauptgebiet der jeweiligen apostolischen Tätigkeit umrissen werden:

<sup>39</sup> Tertullian, *De praescriptione* 23, 9; C. C. L. 1, 205.

<sup>40</sup> Victorinus, in Gal I. 2: „Gal 2, 9. *Dexteras dederunt, id est consensum commodarunt, cum viderent mihi creditum esse evangelium praeputii, id est per gentes eodem modo creditum, ut Petro evangelium creditum est circumcisionis ut evangelizaret per Judaeos ... id est unus Deus atque idem Deus ipse operatus est ut Petrus evangelizaret Judaeis, et mihi ut ego evangelizarem gentibus, qua gratia cognita, quae data est mihi, quod et ego pari modo per gentes apostolus factus sum Dei gratia ...*“ (PL 8, 1160).

<sup>41</sup> Hieronymus, in Gal I. 2; PL 26, 336.

„... Wir können sagen, daß beiden das Hauptgebiet bei den Juden bzw. bei den Heiden zugeteilt wurde, damit die Verteidiger des Gesetzes einen Anführer hätten und jenen, welche Gnade dem Gesetz vorziehen, nicht der Lehrer und Meister mangle. Beide hatten aber dieses gemeinsame Anliegen, daß aus allen Völkern für Christus die Kirche zusammenkomme.“<sup>42</sup>

Die allen gemeinsame Aufgabe sollte es also sein, nicht trotz, sondern gerade durch diese Arbeitsteilung für Christus aus allen Völkern und Nationen die eine Kirche zu sammeln, wobei sowohl Juden wie Heiden in den jeweiligen Apostelfürsten das Vorbild der ihnen gemäßen Lebensart als Juden oder Heiden erblicken sollten.

Für dieselbe Zeit bezeugt der Kommentar zum Galaterbrief, der unter dem Namen des „Ambrosiaster“ bekannt ist, daß Petrus und Paulus gleichsam als Hauptrepräsentanten für die beiden Menschheitsgruppen zuteil gewordene Berufung zur Kirche anzusehen sind. Wie Petrus den Primat erhalten hat zur Gründung der Kirche, so Paulus den zur Gründung der Heidenkirche:

„Er nennt nur den Petrus und vergleicht ihn mit sich, da dieser den Primat zur Gründung der Kirche erhalten hatte. In gleicher Weise sei er selbst erwählt, daß er den Primat zur Gründung der Heidenkirchen habe; so jedoch, daß Petrus auch den Heiden künde, falls es sich ergebe, und Paulus den Juden. Denn von beiden wissen wir, daß sie beides getan haben, jedoch kommt die volle Autorität dem Petrus unter den Juden, dem Paulus unter den Heiden zu, wie man aus deren Verkündigung erkennen kann. So nennt sich Paulus Lehrer der Völker in Glaube und Wahrheit (2 Tim 1, 11), denn jedem wurde nach seinen Kräften die Berufung zugeteilt ... So sollte Paulus würdig sein, den Primat in der Verkündigung an die Heiden innezuhaben wie Petrus den in der Verkündigung an das Judentum ... Die Gnade dieses Primates sei ihm von Gott allein verliehen worden wie dem Petrus allein unter den Aposteln (Apg 13, 2), so daß die Apostel der Beschneidung den Aposteln der Heiden die Rechte reichten, um die Eintracht ihrer Gemeinschaft zu beweisen.“<sup>43</sup>

In diesem Text haben wir es mit einem Kommentar zu tun, der zur Zeit von Papst Damasus (366—384) in Rom verfaßt wurde<sup>44</sup>. In dieselbe Zeit können wir die Entstehung der Bildkomposition der „*Traditio legis*“ ebenfalls in Rom datieren, womit also Zeit wie Entstehungsort von Bildkomposition und Text zusammenstimmen. Daraus ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit ein Anhaltspunkt zur Deutung der Bildkomposition aus diesem und ähnlichen Texten des Ambrosiaster. Petrus hat den Primat bezüglich der Gründung der Kirche, Paulus jedoch in gleicher Weise den Primat bezüglich der Gründung der Heidenkirchen; des Petrus volle Autorität zeigt sich an der Kirche aus dem Judentum, des Paulus volle Autorität hingegen in der Kirche aus den Heidenvölkern. Daraus kann man für die Bildkomposition der „*Traditio legis*“ den Schluß ziehen, daß die Gegenüberstellung der beiden

<sup>42</sup> Hieronymus, in Gal I. 4; PL 26, 337.

<sup>43</sup> Ambrosiaster, in Gal 2, 7—10; PL 17, 349.

<sup>44</sup> Vgl. LThK I, Sp. 425, mit weiteren Literaturangaben.

Apostelfürsten ihre eigenste Berufung und gleichsam typologische Bedeutung darlegen will.

Für die 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts können wir ebenfalls an Hand mehrerer Texte das Vorhandensein dieser Entfaltung einer Typologisierung von Petrus und Paulus nachweisen, so besonders in einer unter dem Namen des Augustinus überlieferten Predigt zum Fest der Apostelfürsten:

„Hodie duos christiani nominis fundatores exsultantis Ecclesiae festa concelebrant. Hi enim duo electi sunt ad duorum populorum salutem; Petrus ad Iudaeorum, Paulus ad Gentium; Petrus, ut in Iudaea veterem ac desertum repararet agrum, atque eum sub umbra Legis infructuosum et a calore veri solis absconditum, fidei salubritate et gratiae fecundaret; Paulus vero ad Gentes mittitur, ut terram novam, quae nullam antea dederat frugem, nullum fuerat experta cultorem, aratro dominicae crucis proscinderet, et in rudi campo Christi novellam infatigabilis operarius excitaret, Petrus itaque vineam ubi iam fuerat, reparat; Paulus plantat ubi non erat, Petrus in Iudaeis arborem ab antiqui germinis nobilitate degenerem in radice sua excolit; Paulus vero in alieno fomite peregrinos Gentium ramos inserit. Petrus in Iudaeis de vite spinas resecat; Paulus in Gentibus uvam de rubeto vindemiatur. Petrus domum reaedificat in ruinosis; Paulus novis erigit fundamentis. Petrus in Iudaeis male fecunda excolit; Paulus in Gentibus nondum culta fecundat. A Petro in Iudaeis olea reparatur; a Paulo in Gentibus oleaster inseritur. Petrus in Iudaeis mollit duritiam; Paulus in Gentibus illuminat ignorantiam. Petrus tenebras vitiatum pellit ex oculis; Paulus reddidit oculos a natiuitate caecatis. Vario ac diverso genere innumeri populi ad unius regis militiam congregantur; ac sic duo potentissimi duces Petrus antiquum de veteribus reducit, Paulus novum de tironibus Christi conducit exercitum.“<sup>45</sup>

Verschieden in ihrer besonderen Berufung sollte jedoch durch die Apostelfürsten die eine Kirche, die universale Heilsgemeinde gesammelt werden. Sie beide, Petrus und Paulus, sind auserwählt zum Heil der beiden Völkergruppen, Petrus zu dem der Juden, denen schon das Gesetz gegeben war, Paulus hingegen zu dem der Heidenvölker. Petrus ist auserwählt, den Juden Christi Gnade zu künden, Paulus hingegen bringt den Heidenvölkern die göttliche Weisheit; beiden gemeinsam ist es, unter der Botschaft des Evangeliums alle Völker in der Kirche Christi zu sammeln.

Dieselbe Gegenüberstellung von Petrus und Paulus als Repräsentanten von Juden und Heiden bzw. der aus ihnen sich bildenden Kirche findet sich in einer Homilie zum Fest der Apostelfürsten, die Maximus von Turin zugeschrieben wird:

<sup>45</sup> Ps. Augustinus, Sermo 203, 1; PL 39, 2122. Weiters auch Sermo 203, 4: „Petrus ... per Evangelii potestatem Iudaeorum gentem perditam quaereret, et abdicatos ad haereditatem vocaret, interpretes Legis, assertores gratiae, destructores Synagogae, Ecclesiae reparatores ...“ (PL 39, 2122—2124).

Vgl. Augustinus, Expositio in Gal: „... hoc dedisse Paulo ut ministraret Gentibus, quod etiam Petro dederat ut ministraret Iudaeis ...“ (PL 35, 2112).

„Necesse est autem ut paria praeclarissimorum apostolorum fuerint merita, quorum aequalis fuit in unitate verae fidei gloriosa pro Christo confessio. Etenim si Petrus ad praedicandam Iudaeis Christi gratiam electus dicitur, Paulus ad erudiendas gentes prae ceteris apostolis ordinatus fuisse videtur. Evangelium in Iudaea, ubi iam ab ipso Domino nostro fidei semina plantata fuerant, Petrus praedicat. Paulus vero gentibus despectae crucis gloriam, quae ipsis quidem videbatur ignominia, venerandam proponit. Petrus Iudaeos, qui ab utero erraverant, ad verae salutis reduxit tramitem. Paulus gentes, quae Deum non noverant, coelesti sapientia illustrat. Petrus fratrum suorum durissimam cervicem emollit. Paulus gentium caecam dissipat ignorantiam. Discurrant itaque per universum mundum beatissimi apostoli, gentibus, regibus, et filiis Israel, quam a Christo Domino acceperunt fidem praedicent, miraculis confirment.“<sup>46</sup>

Neben dieser Gegenüberstellung von Petrus und Paulus waren damals auch andere Interpretationen für die Apostelfürsten vertreten worden, die jedoch mehr einen gekünstelten Eindruck machen und auch nicht so gut mit den Texten des Neuen Testaments übereinstimmen. So sah man etwa in Petrus den Garanten der Festigkeit der Kirche, in Paulus hingegen den für die Bewahrung der rechten Lehre<sup>47</sup>, oder in Petrus den Repräsentanten der Einfachheit, in Paulus hingegen den der

<sup>46</sup> *Maximus v. Turin*, Homilia 73; PL 57, 407. Vgl. *Leo Magnus*, Sermo 82, 5—6: „Iam populos, qui ex circumcissione crediderant, erudieras; iam Antiochenam Ecclesiam, ubi primum Christiani nominis dignitas est orta (Apg 11, 26) fundaveras, iam Pontum ... legibus evangelicae praedicationis imbueras ... Ad quam beatus coapostolus tuus, vas electionis (Apg 9, 15) et specialis magister Gentium Paulus occurrens ...“ (PL 54, 425 ff.).

<sup>47</sup> Vgl. *Ps. Augustinus*, Sermo 201, 1: „optima Apostolorum nomina, petra et vasculum, necessaria domui Salvatoris. Domus enim petrarum fortitudine construitur, utilitate vasis ornatur. Petra ad firmitatem, ne labantur, sustentat populos: vas ad custodiam, ne tententur, operit Christianos“ (PL 39, 2120).

*Ps. Augustinus*, Sermo 202, 1: „... nescio quo tamen pacto Petrus et Paulus videntur prae ceteris peculiari quadam in Salvatore fidei virtute praecellere ... Nam Petro sicut bono dispensatori, clavem regni caelestis dedit; Paulo, tanquam idoneo doctore, magisterium ecclesiasticae institutionis iniunxit“ (PL 39, 2121).

*Maximus v. Turin*, Homilia 72: „... nescio, quo tamen pacto Petrus et Paulus videntur prae ceteris peculiari quadam fidei virtute praecellere; quod quidem ex ipsius Domini iudicio possumus approbare. Nam Petro, sicut boni dispensatori, clavem regni caelestis dedit; Paulo tanquam idoneo doctore magisterium ecclesiasticae institutionis iniunxit, sc. ut quos iste erudierit ad salutem, ille suscipiat ad quietem; ut quorum corda Paulus patefecit doctrina verborum, eorum animabus Petrus aperiat regna caelorum ... Ambo igitur claves a Domino perceperunt, scientiae iste, ille potentiae; divitias immortalitatis ille dispensat, scientiae thesaurus iste largitur ... Ergo beati Petrus et Paulus eminent inter universos apostolos, et peculiari quodam praerogativa praecellunt ...“ (C. C. L. 23, 2 [sermo 1]).

Wissenschaft und Gelehrsamkeit<sup>48</sup>. Jedoch ist die Deutung, die in den Apostelfürsten die Vertreter und Repräsentanten der Kirche aus dem Juden- und Heidentum erblickt, hinreichend bezeugt und begründet, so daß sie für die Interpretation unserer Bildkomposition herangezogen werden kann. Daß dieser Gedanke, doppelter Ursprung der Kirche Christi aus Juden und Heiden wie auch universale Bestimmung der Kirche für alle Menschen aller Völker und Nationen, damals sehr bekannt und viel gebraucht wurde, zeigen eine Reihe von Predigten zum Fest Epiphanie wie auch Kommentare zu Eph 2, 11—18 oder zu der Vorschrift des Exodus bezüglich des Paschalammes, das aus Schafen und Ziegen genommen werden kann<sup>49</sup>. Einige dieser Texte, die zugleich für das Verständnis der Bildkomposition von Bedeutung sind, seien noch angegeben.

### *Epiphaniest*

Nur kurz sei auf die vielen Homilien der Väter hingewiesen, die den besonderen Festgehalt dieses Tages darin erblicken, daß hier sich die erste Offenbarung des Herrn an die Heidenwelt und damit die Berufung der Heiden zum eschatologischen Heil ereignet. War Weihnachten, die Geburt des Herrn, die Offenbarung an das Volk der Juden gewesen — Hirten waren als Vertreter ihres Volkes zur Krippe geeilt, um den Messias, den neugeborenen König Israels, anzubeten —, so sind es am Epiphaniestag die Magier aus dem Orient, die als erste Vertreter der Heidenwelt Christus, dem Herrn, ihre Geschenke darbringen und ihm huldigen; zugleich aber zum Ausdruck bringen, daß alle Völker der Erde zur Teilnahme an der Erlösung berufen sind. In Zukunft ist es nicht mehr die Zugehörigkeit zum Judentum, zum Volk der Beschnei-

<sup>48</sup> Vgl. *Maximus v. Turin*, sermo 66: „Et Petro quidem regni sui claves, Paulo verbi sapientiam dedit . . . In his duobus . . . gemina Ecclesiae forma, et humani generis diversitas figuratur. Petrum namque commendat simplicitas, Paulum doctrina sublimat, ut advertamus in Ecclesia Dei, et scientiam esse necessariam, et simplicitatem esse dilectam“ (PL 57, 666).

<sup>49</sup> Vgl. *Franz Nikolasch*, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter, S. 124—130. — *Gaudentius v. Brescia*, Tractatus in Exodum, Sermo 4; CSEL 68 S. 40. — *Augustinus*, Quaestiones in Exodum 42; C. C. L. 33, S. 86. — *Augustinus*, Quaestiones in Deut. 24; C. C. L. 33, S. 290. — *Gregor v. Elvira*, Tractatus Origenis IX; ed. A. C. Vega I. (Escorial 1944) S. 94—96. — *Isidor v. Sevilla*, Liber de variis Quaestionibus; ed. A. C. Vega (Escorial 1940) S. 157. — Weitere Texte einer Gegenüberstellung von Juden und Heiden, sowie ihres Einswerdens in Christus: *Irenaeus*, Adv. Haer. V. 17, 4: „et quemadmodum dixit quidam de senioribus, per extensionem manuum, vos populos ad unum Deum congregans, duae quidem manus, quia duo et populi dispersi in fines terrae; unum autem medium caput, quoniam et unus Deus super omnes et per omnes et in omnibus nobis“ (PG 7, 1171 f.). — Vgl. *Ambrosius*, De Abraham I. 8. 71; PL 14, 446 f. — *Hieronymus*, in Matth. 21, 5; PL 26, 147. — *Caesarius Arel.*, Sermo 194; C. C. L. 104, 787. — *Ps. Augustinus*, De esu agni; PL 40, 1202. — *Petrus Chrysologus*, De filio prodigo, Sermo 5; PL 52, 197—201.

dung, die das Recht zur Teilnahme an der Heilsgemeinde vermittelt, sondern der Glaube an Christus, der allen Menschen aller Völker — Beschnittenen wie Unbeschnittenen — möglich ist und allein das Heil bewirkt. Alle Homilien Augustins zum Epiphaniestag bringen in irgendeiner Form den Hinweis auf die durch die Anbetung der Magier offenbar gewordene Gleichberechtigung der Heidenvölker mit dem Judentum. Als Beispiel dieser Deutung des Epiphaniestages sei eine Stelle aus dem Sermo 203 angeführt:

„Hodierno igitur die manifestatus Redemptor omnium gentium, fecit solemnitatem omnibus gentibus ... Iustum enim visum est ... ut quoniam illi Magi primi ex Gentibus Christum Dominum cognoverunt ... ut diem salutis primitiarum suarum Gentes gratanter agnoscerent, et eum Domino Christo cum gratiarum actione solenni obsequio dedicarent. Primitiae quippe Iudaeorum ad fidem revelationemque Christi in illis pastoribus exstiterunt, qui ipso die, quo natus est, eum de proximo veniendo viderunt ...“<sup>50</sup>

Eine Reihe weiterer Beispiele, in denen in gleicher Weise eine Gegenüberstellung von Juden und Heiden, zugleich aber ihre Vereinigung und Gemeinschaft in der einen, in Christus bewirkten Berufung zum Heil zum Ausdruck gebracht wird, findet sich beispielsweise unter den ps.-augustinischen Predigten<sup>51</sup>. Desgleichen auch bei Maximus von Turin<sup>52</sup>, wo unter mehreren Texten der folgende besonders deutlich davon spricht:

„... habet etiam gentilitas ipsa quod laetetur. Illa enim stella gentibus, mihi praecipue data videtur, ut gentes etiam Redemptorem natum esse agnoscerent illum quem Balaam ille quondam gentilium sacerdos ex semine Iacob prophetaverat aliquando in mundum esse venturum ...“<sup>53</sup>

Eine systematische Prüfung des gesamten patristischen Materials würde noch auf viele Texte stoßen, die von der starken Verbreitung dieser Gedankengänge Zeugnis ablegen könnten. Interessant ist es auch, daß diese Deutung fast ausschließlich sich bei den lateinischen Vätern findet. Alles deutet darauf hin, daß im lateinischen Westen im 4. und 5. Jahrhundert die Gegenüberstellung von Kirche aus Judentum und Heidentum sehr bekannt und sehr verbreitet war; sie mag wohl auch ein Grund dafür sein, daß in den Katakomben, auf Wandgemälden wie auf Sarkophagen, die Anbetung der Magier eine der beliebtesten Szenen war. In ihr sah der aus dem Heidentum stammende Christ den Prototyp seiner eigenen Berufung zum Heil, zur eschatologischen Herrlichkeit, ausgedrückt.

<sup>50</sup> Augustinus, Sermo 203, 1; PL 38, 1035. — Vgl. Augustinus, Sermones 199—204; PL 38, 1026—1039, wo überall derselbe Gedanke dargelegt wird.

<sup>51</sup> Ps. Augustinus, Sermo 373; PL 39, 1663 ff. — Sermo 375; PL 39, 1669 — Sermo 131; 132; PL 39, 2007 — Sermo 133; PL 39, 2008.

<sup>52</sup> Maximus v. Turin, Homilia 18; PL 57, 261 f.

<sup>53</sup> Maximus v. Turin, Homilia 19; PL 57, 263 — Homilia 20; PL 57, 263—266. — Leo Magnus, Sermo 32; PL 54, 239.

*Epheserbrief 2, 11—18*

Eine ganz besondere Stellung im Rahmen dieser antithetischen Gegenüberstellung von Juden und Heiden kommt der Verwendung und Auslegung der Stelle Eph 2, 11—18 durch die Väter zu. Paulus spricht in diesem Text davon, daß durch Christus und sein Blut die Heiden, die „Unbeschnittenen und Fernen“, den Juden, den „Beschnittenen und Nahen“, gleichgestellt wurden und daß Christus die trennende Scheidewand, die Feindschaft zwischen beiden Menschengruppen, niedergerissen habe und so für uns zum Frieden geworden sei<sup>54</sup>.

Ein ähnlicher Gedanke klingt schon im Text der Petruspredigt an, die der ersten Berufung aus dem Heidentum, dem Hauptmann Cornelius und seinem Hause, galt: „Gott schaut nicht auf die Person, sondern in jedem Volk gefällt ihm, wer ihn fürchtet und recht tut. Wohl hat er sein Wort den Kindern Israels gesandt und Frieden verkünden lassen durch Jesus Christus, aber dieser ist der Herr aller“ (Apg 10, 34—36). Beide Texte, der aus dem Epheserbrief wie jener aus der Apostelgeschichte (mit dem Zitat aus Is 52, 7), stehen sich sehr nahe und besagen letztlich dasselbe: Christus ist der Friede zwischen den Völkern und Nationen.

Als erstes sei ein Kommentar des Ambrosiaster zu der Stelle aus dem Epheserbrief angeführt:

„Pacem fecit inter circumcisionem et praeputium passio Salvatoris. Inimicitiam enim, quae velut paries media erat, et dividebat circumcisionem a praeputio, et praeputum a circumcissione, hanc solvit Salvator, dans legem, ut neque Iudaeus praesumens de circumcissione reprobarct gentilem, neque gentilis fidus de praeputio, id est de paganitate, abominaret Iudaeum; sed ut ambo innovati, unius Dei fidem sequerentur in Christo. Omnia enim quae docuit Salvator, tunc firmavit, cum resurrexit a mortuis. Parietem tamen, qui medius erat, dividens inter legem factorum et gentilitatem, maceriam sive sepem significavit ... quia neque gentilitas firma res erat ... neque circumcissio ... sic enim data sunt, ut cessarent, adveniente Christo.“<sup>55</sup>

Zwei Gedanken, die vom Text des Epheserbriefes vorgegeben sind, tauchen in diesem Kommentar auf, denen für die Interpretation der

<sup>54</sup> Die griechischen Kirchenväter deuten in der Regel die Stelle in einer anderen Weise auf die Versöhnung von Himmel und Erde im Blute Christi: vgl. *Basiliius Mg.*; Homilia in Ps 33, 7: „Quis nos docebit pacis bonum? Ipse ille pacificus, qui facit pacem, et reconciliat duos in unum novum hominem; qui pacificat per sanguinem crucis suae, tum quae in caelis, tum quae in terris sunt“ (PG 29, 362). — Vgl. auch *H. Schlier*, Epheserbrief (1957) S. 127. Die Deutung auf Juden und Heiden findet sich jedoch auch bei *Theodor v. Mopsuestia*, In Eph 2, 14: „Christus per resurrectionem nobis immortalitatem praebens, solvit distinctionem, nam in immortalis natura circumcissioni nullus locus. Ablata autem circumcissione, iam nullum apparebit inter praeputiatum et circumcissum discrimen. Quinimmo mandata quoque legis abrogavit; nam superflua tunc tota legis constitutio“ (PG 66, 915).

<sup>55</sup> *Ambrosiaster*, In Eph 2, 14; PL 17, 379.

„Traditio-legis“-Komposition eine besondere Bedeutung zukommt. Einmal der Ausdruck „DANS LEGEM“, dessen Sinn darin besteht, daß der Herr das Gesetz erläßt, weder der Jude soll sich seiner Beschneidung rühmen, noch der Heide auf sein Unbeschnittensein stolz sein, sondern beide sollen den Glauben an Christus annehmen und dadurch gerettet werden. Der zweite Gedanke kennzeichnet in anderen Worten dieselbe Tatsache: „PACEM FECIT“, das Leiden des Erlösers macht Frieden zwischen Beschneidung und Unbeschnittensein. Beide Ausdrücke begegnen uns im Bereich der „Traditio-legis“-Gruppe; so weist die Buchrolle des Apsismosaiks in Sta. Costanza die Worte „DOMINUS PACEM DAT“ auf, während das Kuppelmosaik im Baptisterium von Neapel „DOMINUS LEGEM DAT“ hat. Dieselbe Bildkomposition, verschiedener Text auf der Buchrolle, dieselbe Bedeutung, wie der Ambrosiastertext erkennen läßt.

Dem Gedanken von Eph 2, 14, Christus bringe für Juden und Heiden den Frieden, ja er selbst sei dieser Friede, begegnen wir in zahlreichen Texten, von denen nur der aus einer Predigt des hl. Augustinus wiedergegeben sei:

„Utrisque enim natus est lapis angularis; ut, quemadmodum dicit Apostolus, duos conderet in se, in unum novum hominem, faciens pacem, et commutaret utrosque in uno corpore per crucem. Quid enim est angulus, nisi coniunctio duorum parietum, qui ex diverso veniunt, et illic quodam modo osculum pacis inveniunt? Inimica quippe inter se fuerunt circumcisio et praeputium, hoc est Iudaei et Gentes, propter duo inter se diversa atque contraria, inde veri unius Dei cultum, hinc multorum atque falsorum. Cum itaque illi essent prope isti autem longe, utrosque adduxit ad se, qui commutavit utrosque in uno corpore Deo, sicut idem apostolus consequenter adiungit, per crucem interficiens inimicitias in semetipso. Et veniens evangelizavit pacem vobis, inquit, qui eratis longe, et pacem iis qui prope; quia per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem (Eph 2, 11—22). Videte si non et duos parietes ex inimicitarum diversitate venientes, et angularem lapidem demonstravit Dominum Jesum, ad quem de diverso utriusque accesserunt, in quo utriusque concordaverunt, hoc est, et qui ex Iudaeis in eum, et qui ex Gentibus crediderunt.“<sup>56</sup>

<sup>56</sup> *Augustinus*, Sermo 204; PL 38, 1037—1039. Ähnliche Texte finden sich bei: *Augustinus*, Sermo 199: „Duos ex diverso parietes in se copulare iam coepit, pastores a Judaea, Magos ab Oriente perducens: ut duos conderet in se in unum novum hominem, faciens pacem; pacem his qui longe, et pacem his qui prope (Eph 2). Ideoque illi ipso die de proximo accedentes, de longinquo isti hodie venientes, duos dies celebrandos posteris signaverunt, unam tamen lucem mundi utriusque viderunt“ (PL 38, 1026). — *Augustinus*, Sermo 201: „Natus quippe fuerat lapis ille angularis, pax duorum parietum ex circumcisione et praeputio, non ex parva diversitate venientium; ut in illo copularentur, qui factus est pax nostra, et fecit utraque unum ...“ (PL 38, 1031). — *Augustinus*, Sermo 202: „Suscepit ergo devotissime istum diem celebrandum universa Ecclesia Gentium: quia et illi Magi quid iam fuerant, nisi primitiae Gentium?

Alle diese Texte, deren Zahl sich noch beliebig vermehren läßt, zeigen deutlich, wie stark die Vorstellung von der Kirche als einer Gemeinschaft, die aus Juden und Heiden sich sammelt und die alten Gegensätze und Feindschaften aufhebt, zur Zeit der patristischen Blüte die Christen beschäftigte. Waren vorher Juden und Heiden einander feindlich gegenübergestanden, war vorher das Heil gleichsam denen vorbehalten, die Abraham zum leiblichen Stammvater hatten, war vorher den Heidenvölkern geradezu die Gemeinschaft mit Gott verwehrt gewesen, so hat Christus dies geändert; er hat die trennenden Schranken niedergerissen, die feindlich einander gegenüberstehenden Völker in sich geeint und allen Menschen durch sein Blut den Zugang zum Heil eröffnet. So ist er zum Eckstein geworden, der Gegensätzliches in sich vereint, so ist er zum Frieden geworden, der die aus Heiden und Juden stammenden Christen miteinander versöhnt und in der universalen, keine Grenzen von Blut und Rasse kennenden Heilsgemeinschaft seiner Kirche zur Teilnahme an der ewigen Herrlichkeit beruft.

Die eben angeführten Texte bieten ein Beispiel, welche Abschnitte des Neuen Testaments zur Darlegung dieser für die gesamte Heidenwelt geltenden Frohbotschaft eine besondere Rolle gespielt haben. Neben dem Römer- und Galaterbrief, die dieses Thema praktisch zum ausschließlichen Gegenstand haben, ist es die Apokalypse mit ihren Bildern und ihrer Zahlensymbolik, besonders aber die Stelle aus dem Epheserbrief, die wiederum vom Ausspruch Christi sich herleitet, daß er der wahre Eckstein sei<sup>57</sup>.

Israelitae pastores, Magi gentiles: illi prope, isti longe: utrique tamen ad angularem lapidem concurrent. Venientes quippe, sicut Apostolus dicit, evangelizavit pacem nobis qui eramus longe, et pacem his qui prope. Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum, et duos condidit in se, in unum novum hominem, faciens pacem, et commutavit utrosque in uno corpore Deo, interficiens inimicitias in semetipso“ (PL 38, 1033). — *Augustinus*, Sermo 203: „Utrique sane tamquam initia duorum parietum de diverso venientium, circumcisionis et praeputii, ad angularem lapidem cucurrerunt: ut esset pax eorum, faciens utraque unum“ (PL 38, 1035 f.). — Die ausführlichste Stellungnahme Augustins ist aber im Sermo 204, wo das gesamte 2. und 3. Kapitel dieses Thema behandelt (PL 38, 1037—1038). — Weitere Texte mit derselben Ausdeutung sind: *Ps. Augustinus*, Sermo 131; PL 39, 2007 — Sermo 132; PL 39, 2007 — Sermo 373; PL 39, 1663—1664 — Sermo 375; PL 39, 1669. — Auch im Sermo 258 des Augustinus, den der Bischof an einem Osterfest hielt, wird dieser Gedanke aufgegriffen: „Quare angularis lapis dictus est Christus? Quia omnis angulus duos parietes de diverso pacificat. Venerunt Apostoli de circumcissione, venerunt de gente Iudaeorum; venerunt inde et ille turbae quae praecedebant et sequebantur iumentum eius ... Iudaei, sed adhaerentes Christo, sicut Apostoli, venientes et credentes Christo, et unum parietem facientes. Restabat alius paries, Ecclesia de Gentibus veniens: invenerunt se. Pax in Christo, unitas in Christo, qui fecit utraque unum“ (Sermo 258, 1; PL 39, 1195).

<sup>57</sup> Das Herrenwort findet sich in Mk 12, 10, Mt 21, 42—44 und Lk 20, 17. Es geht zurück auf die messianischen Weissagungen des AT: Ps 117, 22, Is 8, 14

Wir verstehen nunmehr auch besser die Zusammenhänge der einzelnen Bildelemente der „Dominus-legen-dat“-Komposition, die letztlich nichts anderes als eine Illustration zu diesen Texten des Neuen Testaments, der Homilien und Sermones der Väter bieten wollen und Ausdruck der überwältigenden Freude der Christen Roms darstellen, daß auch sie, die zum Großteil aus dem Heidentum stammten, durch Christus erlöst und somit zur eschatologischen Herrlichkeit berufen sind.

#### *Zeugnisse der Monumente*

Nicht bloß in Vätertexten findet sich die von uns für die „Traditionis“-Komposition angenommene Gegenüberstellung von Petrus und Paulus als Repräsentanten der aus Juden und Heiden sich formierenden universalen Heilsgemeinschaft der Kirche, sondern auch verschiedene Kunstwerke der damaligen Zeit bieten interessante Parallelen, die unsere Ansicht und Deutung bekräftigen.

Im Zentrum des Triumphbogens von Maria Maggiore<sup>58</sup> sind beiderseits des Etimasia-Thrones Petrus und Paulus dargestellt; darunter folgen Szenen aus der Kindheitsgeschichte Jesu, und im untersten Teil sind die Städte Jerusalem und Bethlehem mit je sechs vor den Toren stehenden Lämmern dargestellt. Unmittelbar unter dem Etimasia-Thron ist die Dedikationsinschrift Sixtus' III. (432—440), der dieses Mosaik „PLEBI DEI“, d. h. der christlichen Gemeinde, widmet, die sich aus Heiden- und Judenchristen zusammensetzt; hat doch die Kirche von Rom aus dem Heidentum den Großteil ihrer Mitglieder erhalten. Mit Rücksicht auf diesen doppelten Ursprung versinnbildete der Künstler die aus den beiden Menschheitsgruppen hervorgegangene Kirche durch die beiden Städte und die zwölf Lämmer<sup>59</sup>. Auf ein sehr interessantes Detail in der Darstellung von Petrus und Paulus hat L. De Bruyne aufmerksam gemacht<sup>60</sup>. Die Apostelfürsten tragen geöffnete Bücher; während nun das von Petrus gehaltene Buch blockartige Zeichen aufweist, hat das von Paulus gehaltene Buch flüssiger und zeilenartig gesetzte Zeichen. De Bruyne sieht darin wohl mit Recht bei Petrus eine Andeutung hebräischer Schriftzeichen und damit einen Hinweis auf das Judentum, bei Paulus hingegen eine Andeutung griechischer Kursivschrift, die auf die Sendung dieses Apostels an die Heidenwelt hinweist. Sinnbild der Kirche aus dem Judentum ist also auf diesem Triumphbogen Jerusalem mit den sechs Lämmern und in der obersten Zone Petrus mit dem hebräische Zeichen aufweisenden Buch. Sinnbild der Kirche aus dem Hei-

und Is 28, 16. Daß diesen Stellen für die apostolische Zeit in der Verkündigung Christi des Gekreuzigten eine zentrale Bedeutung zukam, zeigt ihre Verwendung in Apg 4, 11 f., Röm 9, 33 und 1 Petr 2, 7—8.

<sup>58</sup> WM III. 70—71.

<sup>59</sup> WM I. 494 f.

<sup>60</sup> L. De Bruyne, Ricerche iconografiche sui mosaici di S. Maria Maggiore, in: RAC 13 (1936) 239—269.

dentum hingegen ist Bethlehem mit seinen sechs Lämmern und Paulus mit dem Kursivschrift aufweisenden Buch. In dieser Darstellung haben wir einen deutlichen Beweis für die Typologisierung der Apostelfürsten<sup>61</sup>.

Von hier aus ergibt sich eine Interpretationsmöglichkeit für ein bisher unbeachtet gebliebenes bzw. falsch gedeutetes Detail an der „Traditio-legis“-Komposition im Baptisterium von Neapel. Die von Christus und Petrus gehaltene Schriftrolle weist auf zwei Zeilen verteilt die Worte „DOMINUS LEGEM DAT“ auf, darunter ist jedoch noch eine dritte Zeile erkennbar, die Garrucci mit „ALLELUIA“ entziffern wollte<sup>62</sup>, was jedoch auch mit bester Phantasie nicht möglich erscheint. J. Wilpert schreibt dazu: „Den noch übrigen Raum füllte der Mosaizist mit Zeichen aus, welche Buchstaben nachahmen, aber keine Buchstaben sind.“<sup>63</sup> Es liegt sehr nahe, in diesen blockartigen Zeichen einen Hinweis auf hebräische Buchstaben zu erblicken, eine Möglichkeit, die durch das Beispiel von Maria Maggiore erwiesen ist. So wäre auch in der „Traditio legis“ vom Baptisterium in Neapel Petrus in seiner besonderen Sendung an die Juden und als Repräsentant der Kirche aus den Juden gekennzeichnet.

Ein weiteres Beispiel bildet das Mosaik von Sta. Sabina (entstanden unter Coelestin I., 422—432) mit der Darstellung zweier Frauengestalten, die durch eine Inschrift als „ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE“ und „ECCLESIA EX GENTIBUS“ gekennzeichnet sind<sup>64</sup>. Beide Frauen halten in ihren Händen geöffnete Bücher, die wiederum auf verschiedene Weise Schriftzeichen andeuten. Bei der Ecclesia ex Circumcisione handelt es sich um blockartige Zeichen, bei der Ecclesia ex Gentibus um Zeichen einer Kursivschrift. Über den beiden Frauengestalten waren ursprünglich noch Petrus und Paulus dargestellt. Nach einer Skizze Ciampinis hat dabei Petrus das Gesetz des AT, Paulus das des NT empfangen<sup>65</sup>. Diese Gegenüberstellung ist sicher nicht haltbar, denn Petrus ist in gleicher Weise wie Paulus Kündler der Frohbotschaft des Neuen Testaments. Eher ist es denkbar, daß die verschiedenartige Sendung der Apostelfürsten in dieser Form dargestellt wurde, bei Petrus wäre dann die besondere Beauftragung zur Kirche aus dem atl. Gesetz, dem Judentum, bei Paulus die Berufung für die Kirche aus dem Heidentum dargestellt. Zahlreiche Vätertexte sprechen ja, ausgehend von Gal 2, 7—10, von dieser verschiedenen Berufung der Apostelfürsten durch Christus. Wir haben damit auch für dieses Mosaik die Typologie

<sup>61</sup> Auch der Etimasia-Thron weist auf der Vorderseite der Armlehnen in Medaillons die Köpfe von Petrus und Paulus auf. Die Schriftzeichen auf dem Buch des Petrus gleichen denen auf dem Bild des Langhauses, wo Moses das Gesetz empfängt, desgleichen auch den Zeichen auf der Schriftrolle der vor Herodes stehenden Schriftgelehrten. — Vgl. WM III. 61—62 und *L. De Bruyne*, art.cit. 259.

<sup>62</sup> Garrucci, *Storia* IV. 82.

<sup>63</sup> WM I. 239.

<sup>64</sup> WM III. 47.

<sup>65</sup> Vgl. *L. De Bruyne*, art.cit. S. 262—263.

der beiden Apostel als Repräsentanten der Kirche aus Juden und Heiden gesichert.

Eine weitere Bildkomposition, die ebenfalls die Gegenüberstellung der *Ecclesia ex Gentibus* und der *Ecclesia ex Circumcisione* kennt, ist das Apsismosaik von Sta. Pudenziana (zwischen 390—398 erbaut)<sup>66</sup>. Das Apostelkollegium ist um den thronenden Christus versammelt, im Hintergrund ist das himmlische Jerusalem dargestellt. Zwei Frauen, die als Personifikationen der beiden Menschheitsgruppen von Juden und Heiden, aus denen die Gemeinschaft der Kirche sich aufbaut, zu verstehen sind, halten Kränze über die Apostelfürsten<sup>67</sup>. Wenngleich kein Text die Deutung der Darstellung erleichtert, so ist doch auch hier in den beiden Frauen dieselbe Idee wie in St. Sabina und in Maria Maggiore dargestellt. Sie verkörpern zusammen mit den Apostelfürsten die beiden Gruppen in der Kirche Christi, Petrus ist Repräsentant der Kirche aus dem Judentum, Paulus dagegen der Vertreter der Kirche aus den Heiden, beide sind in der Gemeinschaft des Herrn „qui est pax nostra“ vereint<sup>68</sup>.

Was in den erwähnten Mosaiken der römischen Basiliken ausgedrückt ist, die Darstellung von *Ecclesia ex Circumcisione* und *Ecclesia ex Gentibus*, findet sich auf manchen Monumenten der „*Traditio legis*“ gleichfalls klar bezeugt in der Darstellung von Stadttoren, aus denen heraus die Lämmer zum Christuslamm oder zu Christus hineilen. Deutlichstes Beispiel dieser Art ist das bekannte Goldglas vom Vatikan<sup>69</sup>, wo in der unteren Zone die Stadttore als „Bethlehem“ und „Jerusalem“ gekennzeichnet sind. Ihnen entspricht in der Hauptkomposition Petrus und Paulus, hinter welchem ebenfalls eine Stadtmauer erkennbar ist (bei Petrus fehlt der entsprechende Teil des Goldglases). Der analoge Aufbau der Hauptkomposition läßt eine der Nebenzusammensetzung analoge Deutung zu und verstärkt sie. Dieselbe Andeutung von Stadttoren findet sich in Form von Hütten auf dem Mosaik von Sta. Costanza, auf dem Grabstein von Anagni; vermutlich waren die Tore auch auf dem Fresko von Grottaferrata dargestellt. In Gestalt eigentlicher Stadttore sind sie

<sup>66</sup> WM III. 42 — *Berchem-Clouzot* S. 65—66. Die Entstehungszeit kann auch etwas früher liegen; die Datierungen lauten vom Ende des 4. Jh. bis gegen 420.

<sup>67</sup> Vgl. *L. De Bruyne*, art.cit. S. 264. Als Hinweis auf die Gegenüberstellung von Juden und Heiden auf den Bildkompositionen von Maria Maggiore, St. Sabina und St. Pudenziana führt *De Bruyne* das 13. Kapitel des Ps. Matthäus an, in welchem vom Gegensatz zwischen dem Volk der Juden und dem der Heiden die Rede ist: „... Populum enim Iudaeorum flentem vidit; quia recessit a deo suo; et gentium populum gaudentem, quia accessit et prope factus est ad dominum secundum quod promisit patribus nostris Abraam, Isaac et Iacob. Tempus enim advenit, ut in semine Abrahae benedictio omnibus gentibus tribuatur ...“

<sup>68</sup> Das von Christus gehaltene Buch weist auf den geöffneten Seiten den Text auf: „DOMINUS CONSERVATOR ECCLESIAE PUDENTIANAE“.

<sup>69</sup> *Garrucci*, *Storia* 180, 6. *Garrucci*, *Vetri*, tav. 10, 8 S. 88 f.

auf der Kasette von Samagher und auf einer Reihe von Sarkophagen, die mit dem Stadttorsarkophag von San Ambrogio in Verbindung stehen bzw. von ihm abhängen<sup>70</sup>.

Immer stehen diese Stadttore, welche Jerusalem und Bethlehem andeuten sollen, in Zusammenhang mit Lämmergruppen, die zu Christus bzw. zum Christuslamm auf dem Paradiesberg hinstreben. Allgemein sieht man in diesen Lämmergruppen die aus Juden und Heiden sich zusammensetzende Heilsgemeinschaft der Christen und damit in den beiden Stadttoren das Sinnbild von Juden- und Heidentum dargestellt. Nun sind sowohl die Lämmergruppen wie auch die Stadttore in der Bildkomposition der „*Traditio legis*“ den Apostelfürsten Petrus und Paulus zugeordnet, so daß beide dadurch als Repräsentanten der *Ecclesia ex circumcissione* und der *Ecclesia ex gentibus* erwiesen werden.

Eine schwer erklärbare Eigenheit auf manchen Darstellungen dieser Stadttore ist allerdings die Tatsache, daß bei den ausdrücklich als Jerusalem und Bethlehem gekennzeichneten Stadtmauern nicht immer die entsprechende Zuordnung von Jerusalem und Petrus, Bethlehem und Paulus gewahrt ist, sondern wiederholt unter Petrus Bethlehem und unter Paulus Jerusalem dargestellt ist (z. B. am Goldglas vom Vatikan)<sup>71</sup>. Vielleicht macht sich hier bereits ein Selbständigwerden und Sichlösen der allegorischen Bildelemente von der Figuralkomposition bemerkbar.

Kompositionstechnisch gesehen, läßt sich vermuten, daß die Darstellung der Tore im Stadttorsarkophag von San Ambrogio ihren Ursprung hat, wo sie organisch mit dem Gesamtaufbau der Szenerie (in der Hauptszene die Stadtmauern des himmlischen Jerusalem) verbunden ist.

### 3. Die Bedeutung der Schriftrolle

Auf allen Darstellungen des „Dominus-legen-dat“-Motivs bildet die geöffnete, von Christus und Petrus gehaltene Schriftrolle<sup>72</sup> ein wesentliches, ja für die bisherige Bezeichnung und Deutung sogar ausschlaggebendes Element. In einigen wenigen Fällen trägt diese Schriftrolle auch einen Text, so steht am Mosaik des Baptisteriums von Neapel „DOMINUS LEGEM DAT“, ähnlich auch am Fresko von Grottaferrata „DOMINUS LEGE(m) DAT“ und am Goldglasfragment vom Vatikan „LEX DOMINI“<sup>73</sup>. Eine zweite Version ist durch das Mosaik von Sta. Costanza

<sup>70</sup> WS 188, 1 (San Ambrogio) — WS 151, 1 (Lat 150 A) — WS 39, 2 (St. Maximin) — WS 154, 4 (St. Peter) — WS 154, 1 (Ravenna).

<sup>71</sup> Nur auf dem Triumphbogen von Santa Maria Maggiore, wo Petrus vom Betrachter aus gesehen links vom Etimasia-Thron steht, ist unter ihm „Jerusalem“ dargestellt. Auf den eigentlichen „Dominus-legen-dat“-Kompositionen steht Petrus dagegen immer rechts. Auf dem Goldglas vom Vatikan ist „Jerusalem“ links (vom Beschauer aus) dargestellt.

<sup>72</sup> Einzig auf dem Fragment von Aix-en-Provence wird die Buchrolle nur von Petrus gehalten.

<sup>73</sup> Auf dem Sarkophag des Concordius in Arles (nr. 380) sitzt Christus

gegeben, auf dem es „DOMINUS PACEM DAT“ heißt; gleichlautend dürfte auch die Inschrift auf dem Goldglas vom Vatikan gelautet haben, das sehr stark den Einfluß von Sta. Costanza zeigt<sup>74</sup>. Da für Sta. Costanza der Text als ursprünglich erwiesen ist<sup>75</sup>, haben wir mit zwei verschiedenen Textformen zu rechnen, die jedoch in ihrer Bedeutung übereinstimmen müssen, da ja die gesamte Bildkomposition übereinstimmt; d. h. also, „LEX“ und „PAX“ müssen im gleichen Sinn interpretiert werden. Welche Deutung wird aber dieser Anforderung gerecht? Die meisten Interpretationsversuche bis zu Schumacher gingen immer nur von der Textvariante „DOMINUS LEGEM DAT“ aus und kamen dann zu den bekannten Hypothesen. Schumacher hingegen sieht deutlich die Notwendigkeit, eine Deutung zu geben, die sowohl für „LEX“ wie auch für „PAX“ Geltung hat. Das Ergebnis ist eine sehr vage, unklar gehaltene Interpretation. Wenden wir uns hingegen schriftlichen Quellen aus der Zeit und dem Gebiet der Entstehung des „Dominus-legen-dat“-Motivs zu, so sind wir einer Lösung dieser Schwierigkeit schon nahe<sup>75a</sup>.

Den interessantesten Text in diesem Zusammenhang bildet die schon erwähnte Stelle bei Ambrosiaster aus dem Kommentar zum Epheserbrief:

„*Pacem fecit inter circumcisionem et praeputium passio Salvatoris. Inimicitiam enim, quae velut paries media erat et dividebat circumcisionem a praeputio et praeputium a circumcissione, hanc solvit Salvator, dans legem, ut neque Iudaeus praesumens de circumcissione reprobaret gentilem, neque gentilis fidus de praeputio, id est, de paganitate, abominaretur Iudaeum; sed ut ambo innovati, unius Dei fidem sequerentur in Christo. Omnia enim quae docuit Salvator, tunc firmavit, cum resurrexit a mortuis.*“<sup>76</sup>

In diesem Text des Ambrosiaster, der zur Zeit von Papst Damasus (366—384) vermutlich in Rom geschrieben wurde, ist praktisch beiden Textvarianten Rechnung getragen und aufgezeigt, in welchem Zusammenhang „PAX“ und „LEX“ gesehen werden müssen. „PAX“ bedeutet den Frieden, den Christus durch sein Leiden zwischen Beschnittenen

inmitten der Apostel vor einem Portikus, hält in der Linken ein geöffnetes Buch mit der Aufschrift „Dominus legem dat“. Da jedoch Christus sitzend dargestellt ist und desgleichen alle Apostel, die Schriftrollen in den Händen halten, gehört dieser Sarkophag nicht in die Kompositionsgruppe der „Traditionales“. *F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille (Paris 1954) 35, nr. 4 Taf. 5 — WS 34, 3.*

<sup>74</sup> Am Goldglas ist nur „Dominus . . . dat“ rekonstruierbar.

<sup>75</sup> Die Untersuchung des Mosaiks erfolgte durch *G. Matthiae*, vgl. *W. N. Schumacher*, art.cit. S. 10, Anm. 48.

<sup>75a</sup> Sicher kann man für „LEX“ und für „PAX“ die verschiedensten Deutungen belegen, wie es auch Schumacher und *C. Davis-Weyer* getan haben. Es scheint mir jedoch wichtig zu sein, auf jene Texte zu achten, die zeitlich wie räumlich den Bildkompositionen am nächsten stehen. In unserem Fall bedeutet dies die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts und das Gebiet von Rom.

<sup>76</sup> *Ambrosiaster*, in Eph 2, 14; PL 17, 379.

und Unbeschnittenen geschaffen hat, da er die beide Menschheitsgruppen trennende Feindschaft beseitigte, „LEX“ bedeutet, daß vor Gott weder Beschnittensein noch Unbeschnittensein etwas gilt, daß beides in gleicher Weise allein durch den Glauben an Christus gerettet wird. Ambrosiaster weist damit auf Röm 4, 27 hin, wo Paulus sagt: „Wo bleibt das Rühmen? Es ist ausgeschlossen! Durch welches Gesetz — etwa durch das Gesetz der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens!“ So ist also unter der „LEX“ diese Gleichstellung von Juden und Heiden zu verstehen, die beiden unter derselben Voraussetzung — nämlich dem Glauben an Christus — das Heil, die Teilnahme an der universalen Heilsgemeinschaft verbürgt. Man könnte aber auch unter der „LEX“ das Gebot verstehen, das Christus als Inbegriff des Gesetzes den Seinen gegeben hat, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, durch die ja auch die trennenden Schranken und die Feindschaft zwischen Juden und Heiden beseitigt werden. Letztlich bleiben aber beide Deutungsmöglichkeiten inhaltlich identisch.

Auf die zuletzt angeführte Deutung könnte ein zweiter Text des Ambrosiaster verweisen:

„Eph 2, 14. Si in uno novo homine facit pacem, ambobus utique abstulit, per quod dissidebant; et hoc eis statuit data sua lege, per quod essent pacifici.“<sup>77</sup>

Wir können also nach Ambrosiaster in dem Gesetz, das Christus den Seinen gibt, die Aufhebung aller Schranken von Abstammung und Herkunft sehen, die Juden und Heiden voneinander getrennt und zu Feindschaft geführt hat. In Christus sind diese Trennmauern nach Eph 2, 14 ff. niedergerissen, und was vorher getrennt war, wurde vereint und hat in Christus Einheit und Frieden gefunden. Im weiteren Sinn ist dieses Gebot im großen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe enthalten, in dem sich das gesamte Gesetz gleichsam verkörpert findet. Dieses Gebot Christi richtet sich vor allem an die Kirche, die aus dem Judentum stammt, welches sich auf das ihm verliehene Gesetz berufen hatte und dem nun an dessen Stelle das neue Gesetz in das Herz geschrieben werden soll (cf. Ezech 11):

„Hoc dicit, quia cum Judaismum defenderet contra fidem, sicut et hi a quibus Galatae fuerant eversi; a Deo electus est, et edoctus dissimulare a Judaismo, et novam Legem praedicare: ita ut gauderent in eo ex Judaeis credentes, quos pridem persequabatur ... illic enim circumcisio carnis est, hic cordis: illic sub elementis servitur neomeniis et sabbato, hic soli Deo in spiritu, quia corde creditur ...“<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Ambrosiaster, in Gal 3, 20; PL 17, 357.

<sup>78</sup> Ambrosiaster, in Gal 1, 21—24; PL 17, 345. — Ambrosiaster, in Röm 1, 1: „Igitur si lex Dei data est per Moysen, et praedicatio novae Legis Dei est; quid est quod differt, ut a Lege quam Deus dedit, translatum se dicat in Evangelium Dei? Sic est hoc, quomodo qui a secundo gradu accedit ad primum, et a bono ad melius. Lex enim a Deo data est ad correctionem disciplinae; Evangelium autem Dei est, per quod mysterium Dei manifestatur, quod latuit a saeculis in Deo, quod est Christus. Ad quod omnes invitatis apophoreta

Viele ähnliche Stellen lassen sich aus Augustinus<sup>79</sup>, Hieronymus<sup>80</sup> und Ps. Primasius<sup>81</sup> anführen, die in dieselbe Richtung zielen und in dem von Christus gegebenen Gesetz die Aufhebung der Schranken sehen, die Juden und Heiden voneinander trennten.

Für die zweite Variante „DOMINUS PACEM DAT“ lassen sich gleichfalls zahlreiche Parallelen aus Vätertexten anführen, die eindeutig zeigen, daß unter dieser „PAX“ die Aussöhnung und Vereinigung von Juden und Heiden in der universalen Heilsgemeinschaft der Kirche zu verstehen ist, wie es auch der Epheserbrief versteht. Schon die zitierten Texte des Ambrosiaster zeigten dies<sup>82</sup>, derselbe Gedanke findet sich aber auch bei Hieronymus<sup>83</sup>, Ps. Primasius<sup>84</sup> und ausführlich bei Augustinus

duplicia consequuntur; remissam enim peccatorum accipiunt, et filii Dei fiunt: ut iam mori non possint secunda morte“ (PL 17, 48 f.).

<sup>79</sup> *Augustinus*, Expositio in Gal: „... non exigent de Gentibus carnales Legis observationes, sed per ipsam gratiam fidei, spiritualia opera Legis eos implere posse cognoscerent ...“ (PL 35, 2114).

<sup>80</sup> *Hieronymus*, in Gal I, 2; PL 26, 336, vgl. S. 51. — *Idem*, in Gal I, 2: „... Nec hoc dicimus, quod Petrus ... Legem putaverit observandam, sed ut ipse quoque Legem custodire se simulans, paulatim Judaeos ab antiquo vivendi more deduceret ... Ex hoc perspicimus, propterea dextras datas Paulo et Barnabae ... ne observatione varia diversum Christi Evangelium putaretur, sed et circumcisorum et habentium praepotium esset una communio“ (PL 26, 336). — Vgl. auch *Hieronymus*, in Gal I, 4; PL 26, 337, vgl. S. 52.

<sup>81</sup> *Ps. Primasius*, In epist. ad Eph.: „Eph 2, 14 ff. Pax nostra. Reconciliatio populi utriusque ad invicem et ad Deum — Medius quasi paries et maceria separant; inter utrumque populum onera Legis, quae gentes deterrebant, ne Israelitico populo iungerentur ... Solvens inimicitias, hoc est circumcisionis et ceterorum, quae non Dei voluntas, sed populi duritia exigebat. Has inimicitias tulit Dominus et pacem refudit, legemque evacuans, ut duos conderet in uno novo homine; in quo non solum interiorem et exteriorem, sed etiam Judaeum significat et Graecum, ut esset omnia in omnibus“ (PL 68, 613).

<sup>82</sup> *Ambrosiaster*, in Eph 2, 14; PL 17, 379, vgl. S. 57. — *Ambrosiaster*, in Gal 3, 20; PL 17, 357, vgl. S. 65. — *Ambrosiaster*, in Gal 3, 20; PL 17, 357: „... Salvator horum arbiter venit, amputans utrisque populis per quod discordabant, ut possent esse pacifici. Abstulit ergo gentibus numerum deorum ... abstulit et Judaeis opera Legis ... et sic facti sunt pacifici, qui prius fuerant inimici“ (PL 17, 357). — *Ambrosiaster*, in Röm 1, 7: „Gratia est, quia a peccatis absoluti sunt: pax vero, quia ex inimicis reconciliati sunt creatori, sicut dicit Dominus Lk 10, 5“ (PL 17, 51).

<sup>83</sup> *Hieronymus*, in Eph I, 2: „... Postquam ergo sapientiam carnis, quae est inimica Deo (Rom 8) in sua Salvator carne destruxit, et praecepta Legalia, evangelicis dogmatibus commutavit, ut de Judaeo atque gentili unum populum faceret Christianum, evangelizans nobis qui longe eramus, et reliquis Judaeorum, qui de Israel per apostolos crediderunt, pacem atque concordiam“ (PL 26, 475).

<sup>84</sup> *Ps. Primasius*, in epist. ad Eph. 2, 14; PL 68, 613, vgl. Anm. 81.

in den Predigten zum Epiphaniest<sup>85</sup>, weiters in Predigten aus dem Umkreis des Augustinus, wie der folgende Text zeigt:

„Agnoscamus lapidem angularem, in quo duo parietes de diverso venientes, unus ex circumcissione Iudaeorum, alter ex praeputio nationum, fideli osculo copulantur: Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum. Ipse veniens, sicut audistis per Apostolum, evangelizavit pacem his qui longe, et pacem his qui prope. Prope erant pastores; longe erant Magi: utrique agnoverunt, utrique venerunt . . . Hos enim populos ex Iudaeis et Gentibus Christus glorificatus assumpsit, primitias natus accepit. Ad nos ergo maxime huius diei pertinet gratulatio, qui ex Gentibus venimus.“<sup>86</sup>

<sup>85</sup> *Augustinus*, Sermo 199, 1; PL 38, 1026, vgl. Anm. 56. — *Augustinus*, Sermo 201, 1; PL 38, 1031, vgl. Anm. 56. — *Augustinus*, Sermo 202, 1; PL 38, 1033, vgl. Anm. 56. — *Augustinus*, Sermo 203, 1; PL 38, 1035, vgl. Anm. 56. — *Augustinus*, Sermo 204, 2–3; vgl. S. 58: „Qui audierunt et oboedierunt, hinc atque inde utrique venerunt, pacem tenuerunt, inimicitias finierunt: utrorumque primitiae pastores et Magi fuerunt . . . Quia ergo pax venerat eis qui erant longe, et pax eis qui erant prope; pastores Israelitae tanquam prope inventi, eo die quo natus est Christus, ad eum venerunt, viderunt et exsultaverunt: Magi autem gentiles, tanquam longe inventi . . . (PL 38, 1037 f.). — *Augustinus*, Sermo 204, 3: „... Sed non fieret in caput anguli, nisi duobus populis de diverso venientibus praerberet pacificam, gratia copulante iuncturam. Non ergo cogitentur in Israelitico pariete persecutores et interfectores Christi, quas legem aedificantes et fidem destruentes, angularem lapidem reprobantes et ruinam civitati miserae fabricantes . . . Sed in pariete sancto, qui ex eis ad pacem lapidis angularis accessit, illi cogitentur in quibus benedictus est Jacob“ (PL 38, 1038).

<sup>86</sup> *Ps. Augustinus*, Sermo 131; PL 39, 2007. — Vgl. *Ps. Augustinus*, Sermo 132, 1: „Hic dies solemnissimus debita sanctitate est factus Ecclesiae, maxime quae crevit ex Gentibus, et angulari lapide alterum parietem structura uberiore compegit: ut ille pax nostra faceret utraque unum, ex circumcissione et praeputio condens Ecclesiam. Unde et lapis angularis dictus est, tanquam in se copulans ex diversitate venientes, ut commutaret utrosque in uno corpore Deo, sicut prophetica et evangelica et apostolica doctrina testatur . . .“ (PL 39, 2007). — *Ps. Augustinus*, Sermo 373, 1: „Lapis ille angularis, qui velut parietes duos, circumcissionis videlicet et praeputii, hoc est Iudaeorum atque Gentilium, de diverso venientes in sua unitate copulavit, et factus est pax nostra, qui fecit utraque unum; ut pastoribus Iudaeorum nuntiaretur, Angeli venerunt de coelo; et ut a magis Gentium adoraretur, stella refulsit e coelo“ (PL 39, 1663 f.). — *Ps. Augustinus*, Sermo 375: „Agnoverunt Iudaei quando natus est, agnoverunt Gentes hesterno die. Diversi parietes ad lapidem angularem venerunt, inde Iudaei, inde Gentes; de diverso, sed non ad diversum. Vidistis et nostis, quia tantum a se parietes longe sunt, quantum ab angulo remoti sunt. Quantum ad angulum propinquant, propinquant sibi; cum ad angulum venerint, haerent sibi. Hoc fecit Christus. Longe a se fuerant Iudaei et Gentes, circumcisio et praeputium, Legis et sine Lege, cultores unius veri Dei, et multorum falsorum. Quam longe? Sed ille est pax nostra, qui fecit utraque

Alle Stellen bringen, ausgehend von Eph 2, 14, dieselben Zusammenhänge: Christus ist der Eckstein, in welchem beide Völker, Juden und Heiden, aus verschiedenen Richtungen zueinander gefunden haben und dadurch den Frieden erlangten. Alle Texte, die wir eben angeführt haben, passen gut zum Schema der „Dominus-legem-dat“-Komposition, die Petrus und Paulus in erster Linie nicht als historische Persönlichkeiten darstellen will, sondern als Repräsentanten von Juden und Heiden, deren trennende Schranken durch des Erlösers Wille und Gebot zu existieren aufhörten und die alle im Glauben an Christus Friede und Einheit finden. Wir können nun auch sehr gut verstehen, warum den Christen Roms und darüber hinaus diese Bildkomposition im funerealen Bereich so lieb war, drückte sie doch das aus, was die aus dem Heidentum kommenden Christen besonders bewegte: die Freude, auch zum auserwählten Volk zu gehören, mit den Kindern Abrahams gleichgestellt und zur Teilnahme an der universalen Heilsgemeinschaft in Christus berufen zu sein; hier schon auf Erden in der Gemeinschaft der Kirche, vollkommen dereinst in der Gemeinschaft des Himmels, deren Abbild und Schatten ja die irdische Gemeinde bildet. Ausdruck der Freude und Zuversicht ist unsere Bildkomposition, in der man am Verstorbenen das Wort Christi erfüllt sah: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham zu Tische sitzen.“<sup>87</sup> Eine erste Erfüllung findet diese Berufung der Heiden und ihre Gleichstellung mit dem auserwählten Volk bereits in der Eingliederung der Katechumenen in die Gemeinde Christi auf Erden, die im Glauben bereits an der eschatologischen Herrlichkeit Anteil hat: sind ihre Glieder doch in Christus gestorben und mit ihm auferstanden<sup>88</sup>. Die volle Erfüllung wird ihnen erst dann zuteil, wenn sie der Herr in seine endgültige Gemeinschaft aufnimmt und sie dann als die 144 000 Bezeichneten aus allen Stämmen des neuen, eschatologischen Israel mit Christus, dem triumphierenden Paschalamm, auf dem Berge Sion stehen und dem Lamm folgen, wohin es sie auch führt<sup>89</sup>. Sie werden dann eintreten in das himmlische Jerusalem, da sie im Lebensbuch des Lammes geschrieben stehen<sup>90</sup>. Dort werden sie sich am Strom mit den Wassern des Lebens

unum. Sed qui venerunt de Judaeis, ipsi in bono pariete numerantur: nam qui venerunt, in ruina non remanserunt. Facti sumus unum illi et nos: sed in uno, non in nobis. Unde natus est Christus? De Judaeis. Sic habes scriptum, Salus ex Judaeis est; sed non solis Judaeis“ (PL 39, 1669).<sup>87</sup> Mt 8, 11.

<sup>88</sup> Vgl. Röm 6. Diese Deutung mag uns auch den Inhalt und die thematischen Zusammenhänge der „Dominus-legem-dat“-Komposition im Baptisterium S. Giovanni in Fonte in Neapel erklären.

<sup>89</sup> Apk 7, 14. Victorinus versteht unter den 144 000 Bezeichneten von Apk 7 nur die getauften Juden, die aus dem irdischen Israel kommen. Die gesamte Kirche aus Juden und Heiden sehen in dieser Zahl ausgedrückt: Primasius, Beda, Beatus, aber bereits Origenes.

<sup>90</sup> Apk 21, 27. Auf dem Stadttorsarkophag von San Ambrogio in Mailand und auf einigen davon abhängigen Monumenten ist hinter der „Dominus-

laben, die hervorquellen vom Throne Gottes und des Lammes<sup>91</sup>. Dort stehen die Lebensbäume<sup>92</sup>, von deren Früchten die Seligen für immer essen dürfen, sie werden das Antlitz Gottes und des Lammes sehen, und sein Name wird auf ihrer Stirn geschrieben sein<sup>93</sup>.

Daß die aus dem Heidentum kommenden Christen Roms, wie auch jene aus dem Judentum an dieser Herrlichkeit Anteil haben sollen, sagen ihnen die Texte des Römer- und Galaterbriefes wie auch die Stelle aus dem Epheserbrief, denn Christus hat die trennende Scheidewand zwischen Heiden und Israel und damit auch die Feindschaft beseitigt, beiden ihr Rühmen genommen und bestimmt, daß einzig durch den Glauben an ihn den einen wie auch den anderen Rettung und Friede werde. Beide Menschheitsgruppen, die zu diesem eschatologischen Heil berufen sind, finden in Petrus und Paulus ihre symbolische Darstellung.

### Zusammenfassung

Das Ergebnis unserer Untersuchung, die sich in erster Linie mit der Deutung der „Traditio legis“, weniger mit stilkritischen und formalen Aspekten auseinandersetzen wollte<sup>94</sup>, kann abschließend in folgende Punkte zusammengefaßt werden:

1. Die Bildkomposition der „Traditio legis“ trägt in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, eschatologischen Charakter. Näherhin handelt es sich um eine Darstellung des Themas aus dem 14. Kapitel der Apokalypse: Christus bzw. das Christuslamm steht auf dem Berg Sion, den der Paradiesberg andeutet. Ihm nahen sich die 144 000 Ausgewählten aus allen Nationen und Völkern, die den Namen des Christuslammes tragen. Zugleich sind Anklänge an die Schilderungen des 7. Kapitels (Vollzahl der Erwählten des neuen Israel) und der beiden abschließenden Kapitel vorhanden (himmlisches Jerusalem, Lebensstrom, Lebensbäume).

2. Petrus und Paulus sind hier als Typus der Kirche aus Juden und Heiden zu verstehen und verkörpern in sich die allumfassende Gemeinschaft der Erwählten, die den Namen des Lammes tragen, die „von der Erde losgekauft sind“ (Apk 14, 3). Sie repräsentieren die aus den

legem-dat“-Komposition mit den zwölf Aposteln das himmlische Jerusalem mit seinen Mauern und Toren dargestellt.

<sup>91</sup> Apk 22, 1 ff. Sein Sinnbild sind die aus dem Paradiesberg hervorquellenden Ströme, die auf dem Goldglas vom Vatikan als „IORDANES“ gekennzeichnet sind, der wiederum auf dem späten Mosaik der Apsis des Lateran als Paradiesstrom dargestellt ist.

<sup>92</sup> Apk 22, 2. Sie sind dargestellt in den Palmen der „Dominus-legem-dat“-Komposition, die durch ihren Namen („Phönix“) wie auch durch den Phönixvogel als Sinnbild von Auferstehung und ewigem Leben gekennzeichnet sind.

<sup>93</sup> Apk 22, 4.

<sup>94</sup> Dies bildete das Hauptgewicht der Arbeit von C. Davis-Weyer, Das Traditio-legis-Bild und seine Nachfolge. Vgl. Anm. 1.

„zwölf Stämmen des ntl. Israel“ kommenden Diener Gottes, die „auf ihrer Stirn mit dem Siegel bezeichnet wurden“ (Apk 7, 1—8), wobei diese zwölf Stämme wiederum Sinnbild der Fülle der Kirche aus Heiden und Juden sind.

3. Dieselbe Deutung von Petrus und Paulus wird verstärkt bzw. auch ersetzt durch die Lämmer, die dem Christuslamm auf dem Paradiesberg sich nahen, die aus Bethlehem und Jerusalem — Sinnbild von Heiden- und Judentum — herauskommen, in der Gemeinschaft und Gefolgschaft des Lammes sich finden, d. h. in der universalen Heilsgemeinschaft der Kirche „EX CIRCUMCISIONE ET EX GENTIBUS“.

4. Die Deutung der von Christus gehaltenen Buchrolle, die Petrus ehrfurchtsvoll mit verhüllten Händen auffängt, liegt in derselben Linie. Es ist die Botschaft, das Wort Gottes und Christi, das gleichsam als neues Gesetz die Kirche als universale Heilsgemeinschaft konstituiert. Nicht mehr das alte Israel allein ist auserwählt zur Nachfolge und Gemeinschaft mit Christus, nicht die Teilhabe am Volk der Juden, an ihrer Abstammung und an ihren Bräuchen durch die Beschneidung ist Voraussetzung für den Eintritt in die Gemeinschaft Christi! Auch die Heidenwelt ist voll und ganz gleichberechtigt, ist berufen und auserwählt genauso wie Israel. Angesichts der Botschaft Christi gibt es keinen Unterschied mehr. Darin liegt das Gewaltige und Neue in der Kirche, daß durch Christi Wort, das Gesetz ist, die Grenzen von Volk, Rasse und Abstammung gesprengt sind und allen Teilhabe an der Erlösung und am Heil geschenkt wird. Christus ist es, der den Frieden zwischen Heiden- und Judentum bewirkt; in Christus, der unser Friede ist, werden Juden und Heiden eine einzige Gemeinschaft der Auserwählten.

5. Zur kompositionstechnischen Entwicklung der „*Traditio legis*“ seien nur einige andeutende Bemerkungen angebracht: Am Beginn der Entwicklung steht der Sarkophag von San Sebastiano WS 149 mit den weiteren Säulensarkophagen. Die Darstellung von Lat 174 bildet eine Übergangsform von der Mittelszene des Bassussarkophags zur „*Traditio Legis*“. Auf die Komposition der Säulensarkophage gehen die wesentlichsten Elemente zurück: Dreiergruppe Christus, Petrus, Paulus in ihrer charakteristischen Haltung, ferner Paradiesberg, Palmen, Phönix und Lämmer. Eine Weiterbildung bzw. Umgestaltung erfährt die Komposition auf den Stadttorsarkophagen, deren Prototyp der Mailänder Sarkophag ist: Darstellung des himmlischen Jerusalem durch Stadttore und Stadtmauern, Gliederung der Komposition in figurale und symbolische Zone durch Herausbildung des Lämmerfrieses mit den Stadttoren; das Christuslamm bildet anfangs noch die Verbindung beider Zonen. Auf den Mailänder Sarkophag geht auch der Ausbau der Dreierkomposition der „*Traditio Legis*“ zu einer geschlossenen „Zwölf-Apostel-Komposition“ zurück, wengleich letztere bereits in dem Thema „Christus als Lehrer inmitten der Apostel“ vorgebildet war. Eine eigene Gruppe, die zwischen Säulen- und Stadttorsarkophage zu stellen ist, bildet das Mosaik von Sta. Costanza und seine Nachfolge. Im wesentlichen hängt diese Gruppe von den Säulensarkophagen ab, unterscheidet sich

aber durch die Hereinnahme des Stadttormotivs als „Jerusalem“ und „Bethlehem“ sowie durch eine langsam sich herausbildende Trennung von Figural- und Symbolszene.

6. Das Weiterleben der Komposition der „*Traditio Legis*“ ist in den römischen Apsismosaiken gegeben, die Christus inmitten von Petrus und Paulus sowie weiterer Heiliger oder Apostel darstellen; das bekannteste Beispiel ist in der Kirche Cosmas und Damian. Ein zweites mehr oder weniger selbständiges Weiterleben der „*Traditio legis*“ bilden die Lämmerfriese mit zwei bis zwölf Lämmern, die meist aus Stadttoren herauschreiten (z. B. Cosmas und Damian), sowie die Lämmergruppen vor „Bethlehem“ und „Jerusalem“ z. B. Maria Maggiore). Allen Darstellungen ist der Hinweis auf die allen Menschen aller Völker zugängliche himmlische Herrlichkeit gemeinsam.

## „TRADITIO-LEGIS“-Kompositionen

### I. Säulensarkophage

1. Lat. 174 (Vatikan) — WS 121,4: Chr. bartlos und sitzend — unter den Füßen Coelus — Rankensäulen (Bassus) — Pe ohne Kreuz — 7 Felder.
2. Metropolitan New York: Fragment — Chr. bärtig — Rankensäulen — Pe ohne Kreuz — Paradiesberg (?) — 7 (?) Felder — Bogennischen.
3. Gregor V. (St. Peter) — WS 39,1: 7 Felder — unvollendet — Paradiesberg — 1 Palme (angedeutet) — Pe mit Kreuz — Christuslamm — Apostellamm.
4. St. Paul — WS 17,1: 7 Felder — Bogennischen — Paradiesberg — Christuslamm — 2 Apostellämmer — Pe mit Kreuz — 12 Apostel.
5. San Sebastiano, WS 149: 5 Felder — Rankensäulen — Riffelsäulen (Bassus!) — Palmenlandschaft — Apostellämmer — Christuslamm — Paradiesberg — Pe mit Kreuz — Phönix.
6. Arles 17 — WS 12,4: 5 Felder — Palmenlandschaft — Paradiesberg — Apostellämmer — Christuslamm (?) — Pe mit Kreuz — 4 Bogennischen — Phönix.
7. Pius II (St. Peter) — WS 12,5: 5 Felder — unfertig — Paradiesberg — Pe mit Kreuz — Stifterfiguren — 5 Bogennischen.
8. Lat 151 — WS 121,1: 5 Felder — Paradiesberg — Pe + Pl wie Stifterfiguren (klein) — Palme — unfertig.
9. Aix-en-Provence: Fragment Le Blant, Gaule 52,2 — Rolle nicht von Chr. gehalten, nur von Pe — Paradiesberg — Christuslamm — Apostellämmer (?) — 4 Bogennischen.

### II. Stadttorsarkophage

#### a) im engeren Sinn

1. San Ambrogio WS 188,1: Chr. — Pe mit Kreuz — Palmen — Paradiesberg — 12 Apostel — Christuslamm — 12 Apostellämmer — Stifterfiguren — Stadttore.

2. Louvre WS 82, 1: Pe mit Kreuz — 12 Apostel — Stifterfiguren — Stadtmauern — 1 Palme — Paradiesberg.
3. Gorgonius WS 14, 3: Pe mit Kreuz — Paradiesberg — Stifterfiguren — 10 Apostel — Stadtmauern.
4. Aix-en-Provence WS 150, 1: Pe mit Kreuz — Paradiesberg — Stifterfiguren — 12 Apostel — Stadtmauern.
5. Verona WS 150, 2: Pe mit Kreuz — Paradiesberg — Stadttore — 4 Nebenszenen — Palme — Phönix.

*b) Stadttor-Palmensarkophage*

1. St. Maximin WS 39, 2: Pe mit Kreuz — Paradiesberg — Christuslamm — 3 Palmen — 1 Stadttor (hinter Pe) — Phönix — 4 Nebenszenen.
2. Lat 150 A, WS 151, 1: Paradiesberg — 6 Apostellämmer — Christuslamm — Pe mit Kreuz — 2 Palmen — Phönix — Stadttore — 4 Nebenszenen.
3. Vatikan (verloren: WS I. 159 Abb. 92): Paradiesberg — Pe mit Kreuz — 1 Palme — 4 Nebenszenen.
4. Reims (verloren: Le Blant, Gaule 17, S. 17): Paradiesberg — Pe mit Kreuz — dahinter Stadttor — beiderseits Christi: Palme — 1 Lamm (Christuslamm?) — 1 Hirsch — 2 Nebenszenen.
5. San Sebastiano (Fragment) WS 12, 3; RAC 16 (1939) S. 340: Paradiesberg (?) — Pe mit Kreuz — Palme hinter Christus — unfertig.
6. Lateran (Fragment) WS 141, 5: Pe mit Kreuz — Schriftrolle — Palmen (?) — Paradiesberg (?)

*c) Palmen-Rankensarkophage*

1. St. Peter WS 154, 4: Pe mit Kreuz — 10 Apostel — Chr. vor Bogennische — Paradiesberg — Stifterfiguren — Christuslamm — 12 Apostellämmer — 2 Stadttore — 2 Palmen — Phönix.
2. Ravenna (Fragmente) WS 154, 1: scheint genaue Kopie von WS 154, 4 zu sein.

*III. Spätformen*

1. Borély-Marseille WS 17, 2: Säulensarkophag — 7 Nischen — Pe mit Kreuz — Paradiesberg — Chr. mit Nimbus — 12 Apostel.
2. Ravenna, Museo Nazionale WS 141, 6: Chr. mit Nimbus und Chi-Rho — Paradiesberg — Pe ohne Kreuz — 2 Palmen — 2 Außenfiguren (Stifterpaar).

*IV. Sta.-Costanza-Gruppe*

1. Sta. Costanza WM III. 4: Chr. mit Nimbus — Paradiesberg — 2 Palmen — 2 Hütten — 4 Apostellämmer — DOMINUS PACEM DAT — Chi-Rho — Christuslamm (?) — Phönix (?) — Wolken — Pe mit Kreuz(-stab).
2. Grottaferrata WM IV. 132: Chr. mit Nimbus — A und O — Kranz mit Vaterhand — Phönix — Wolken — 2 Palmen — DOMINUS LEGE DAT — Pe mit Kreuz — Apostellämmer — Christuslamm (?) — Paradiesberg (?) — Hütten (?)
3. Anagni Garr, Storia 484, 14: Chr. mit Nimbus — 2 Paradiesberge — 2 Palmen — 2 Hütten — Christuslamm (Nimbus mit Kreuz) — 12 Apostellämmer — Phönix — Wolken — Pe mit Kreuz.

4. Samagher-Kassette: Pe mit Kreuz — 2 Palmen — Paradiesberg — 4 Apostellämmer — 2 Stadttore — Chr. mit Nimbus — Christuslamm (?) — Phönix (?)
5. Goldglas vom Vatikan, Garr, Storia 180, 6: Pe mit Kreuz — 2 Palmen — Phönix — Stadtmauern — Paradiesberg (7 Ströme) — Christuslamm — Paradiesberg (4 Ströme) — 4 Apostellämmer — 2 Stadttore — BETHLEHEM — JORDANES — JERUSALEM — Buchrolle: DOMINUS PACEM (?) DAT.
6. Bronzemedaille von Vatikan (Bull. Ar. Crist 7 pl. 2, 4): Paradiesberg (unkenntlich) — Pe mit Kreuz — Chr. mit Nimbus — weitere Details nicht feststellbar — ZOSIME VIVAS.

#### V. Neapel-Gruppe

1. Baptisterium v. Neapel, WM III. 32: Chr. auf Sphärenkugel stehend — Goldnimbus — Pe mit Kreuz — 2 Palmen — Wolken — DOMINUS LEGEM DAT — 3. Zeile mit hebräischen (?) Zeichen — Phönix (getrennt!).
2. Priszilla: Chr. stehend auf Sphärenkugel — Pe ohne Kreuz (?) WP S. 231.

#### VI. Spätform

Reliquiar Quirinus u. Giulitta in Ravenna — aus Gallien? — kein Paradiesberg — Lawrence, Sarc. of Ravenna (1945) Abb. 49—51.

# Christussymbole in frühchristlichen Bodenmosaiken

Von HUGO BRANDENBURG

## I. Die signa Christi in Bodenmosaiken von Privathäusern

Im letzten Heft dieser Zeitschrift hatten wir uns ausführlich mit den Problemen beschäftigt, die die Interpretation des Bildschmuckes des Mosaiks von Hinton St. Mary stellt (Fig. 1)<sup>1</sup>. Unser Hauptaugenmerk hatte der Darstellung der Tötung der Chimäre durch Bellerophon gegolten, die das von einer Ranke gerahmte Medaillon in der Mitte des kleineren Mosaikteils einnimmt, der offenbar einen Vorraum des wohl als Triklinium anzusprechenden Hauptraumes mit dem größeren Teil des Mosaiks schmückte. Eine genaue Analyse der Schmuckelemente des Mosaiks und ein Vergleich mit den bekannten kaiserlichen und spätantiken Mosaikböden mit der Darstellung der Chimärentötung durch Bellerophon konnten zeigen, daß das Bild in diesem Kontext weder einen eschatologischen noch einen christlichen Gehalt gehabt hat, wie die Gegenwart der männlichen Büste mit Christusmonogramm-Nimbus im Hauptteil des Mosaiks es zunächst nahezulegen scheint. Gerade die zum Vergleich herangezogenen Bellerophonmosaiken, die, zumindest zum Teil aus einer wohl gleichen Verwendung stammend, verwandte Schmuckmotive um das Bellerophonbild gruppieren und mit ihm inhaltlich verbinden, ließen deutlich werden, daß es sich auch bei dem Mosaik von Hinton St. Mary um einen konventionellen Bodenbelag handelt, in den in einen „profanen“ Kontext mit altüberlieferten konventionellen Bildmotiven ein christliches Motiv eingefügt worden ist<sup>2</sup>. Gerade aus

<sup>1</sup> RQ 63 (1968) 49 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 54 mit Anm. 11. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß auch in der Antike sich an solche Darstellungen unabhängig von den Intentionen des Künstlers oder Auftraggebers sekundär tiefsinnige Spekulationen anknüpfen konnten, ähnlich wie solche Bilder heute von manchen modernen Gelehrten im Sinne einer tiefgründigen Symbolik gedeutet werden. Aber selbst wenn wir den Reflex einer solchen symbolträchtigen Interpretation in der Literatur fänden, müssen wir uns doch davor hüten, sie zu verallgemeinern: der konkrete archäologische Befund (vgl. ebd. 52 Anm. 8), wie er uns hier in einer größeren Anzahl von Mosaiken vorliegt, und nicht eine sekundäre Ausdeutung kann uns Auskunft über die Intentionen geben, die zur Ausführung dieser Kompositionen geführt haben. — An eine allegorische Auffassung im Sinne eines Kampfes des Guten gegen das Böse auch in christlicher Wertung denkt auch E. Kitzinger (Mosaics at Nikopolis, in: Dumb. Oaks Pap. 6 [1951] 117/8) im Hin-

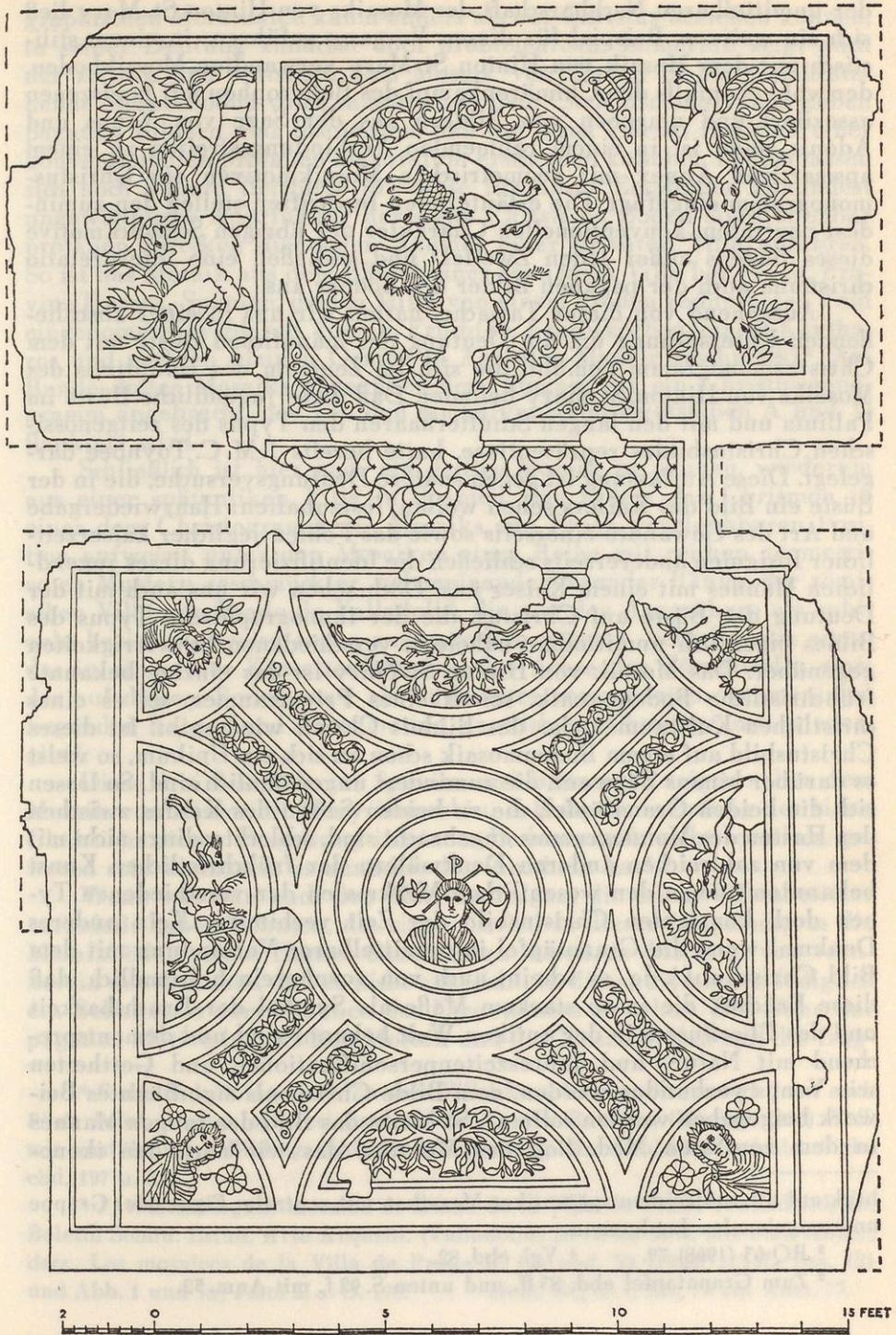


Fig. 1: Mosaik einer römischen Villa in Hinton St. Mary, Dorset, England  
(Reproduktion nach Toynbee in: JRS 64 [1964] Abb. 1).

der unmittelbaren Nachbarschaft des Mosaiks von Hinton St. Mary ließ sich ein weiteres Beispiel für diesen Vorgang anführen: in einem stilistisch mit dem Mosaik von Hinton St. Mary verwandten Mosaikboden, der wohl ebenfalls den Chimärenkampf des Bellerophon mit Jagdszenen assoziiert und umgeben von Bildern aus der Sage von Venus und Adonis zeigt, ist in einem rahmenden Verbindungsstreifen zu einem apsisartigen Annex mit geometrischen Mosaikmotiven ein Christusmonogramm eingefügt. Die erläuternden Inschriften stellen den zumindest neutralen, konventionellen Charakter der übrigen Schmuckmotive dieses Bodens außer jeden Zweifel<sup>3</sup> und schließen eine interpretatio christiana auch der paganen Bilder des Bodens aus.

Ausgehend von dieser Tatsache, hatten wir uns in einer abschließenden Untersuchung um die Deutung der männlichen Büste mit dem Christusmonogramm bemüht, die sich im Zentrum des Hauptteils des Mosaiks von Hinton St. Mary befindet. Daß diese jugendliche Büste im Pallium und mit den langen Schulterhaaren den Typus des zeitgenössischen Christusbildes repräsentiere, hatte bereits J. M. C. Toynbee dargelegt. Diese Auffassung ist gegen spätere Deutungsversuche, die in der Büste ein Bild des Kaisers sehen wollen, festzuhalten: Haarwiedergabe und Art des Gewandes einerseits sowie das Fehlen jeglicher kaiserzeitlicher Insignien andererseits schließen die Identifizierung dieses jugendlichen Mannes mit einem Kaiser aus. Doch sehen wir uns auch mit der Deutung der Büste auf Christus, die der ikonographische Typus des Bildes eigentlich unmittelbar nahelegt, verschiedenen Schwierigkeiten gegenüber. Das Mosaik von Hinton St. Mary ist das einzige bekannte frühchristliche Bodenmosaik, sei es eines Privatraumes, sei es eines christlichen Kultraumes, das das Bildnis Christi wiedergibt. Ist dieses Christusbild auf einem Bodenmosaik schon an sich ein Unikum, so weist es darüber hinaus Züge auf, die zumindest ungewöhnlich sind. So lassen sich die beiden Granatäpfel, die zu beiden Seiten des Kopfes zwischen den Hasten des Monogramms angebracht sind, schlechterdings nicht mit dem von zahlreichen anderen Denkmälern der frühchristlichen Kunst bekannten und in den wesentlichen Merkmalen der verschiedenen Typen doch konstanten Christusbild der Zeit verbinden. Kein anderes Denkmal weist die Granatäpfel in unmittelbarer Verbindung mit dem Bild Christi auf<sup>4</sup>. Ja, es scheint auch von vornherein befremdlich, daß diese Früchte, die in so starkem Maße als Symbol der Fruchtbarkeit und des Überflusses in der antiken Welt bekannt sind und dementsprechend mit Natur- und Jahreszeitenpersonifikationen und Gottheiten wie Venus verbunden werden, dem Bilde Christi als signifikantes Beiwerk beigegeben werden sollten<sup>5</sup>. So bleibt das Bild des jungen Mannes in dem zentralen Medaillon des Mosaiks, das wir nach den ikono-

blick auf die zahlreichen spätantiken Mosaiken mit zentraler Figur oder Gruppe und umgebenden Jagdszenen.

<sup>3</sup> RQ 63 (1968) 79.      <sup>4</sup> Vgl. ebd. 82.

<sup>5</sup> Zum Granatapfel ebd. 83 ff. und unten S. 92 f. mit Anm. 52.

graphischen Merkmalen kaum anders als auf Christus beziehen können, in seiner Deutung zunächst doch problematisch. Immerhin zeigt auch der zeitlich und stilistisch dem Mosaik von Hinton St. Mary nahestehende Mosaikboden von Frampton mit dem Christusmonogramm neben paganen Bildern und Inschriften, daß die signa Christi inmitten einer konventionellen profanen Dekoration erscheinen konnten. Zudem lassen sich noch andere Beispiele für diese für unser Empfinden zumindest ungewöhnliche Anbringung der signa Christi im Boden eines offenbar profanen Zwecken dienenden Raumes einer privaten Villa anführen. So ist das Mosaik aus dem Eßsaal einer römischen Villa bei Fraga, Provinz Huesca, Spanien, dessen Mitte von einem großen rechteckigen Feld eingenommen wird, mit Vögeln, Früchten, Fruchtkörben, einem Kantharos und nackten kleinen Genien in Asaroton-Manier geschmückt<sup>6</sup>. Am Rande dieses Mosaiks gegenüber dem Eingang ist ein Christusmonogramm angebracht, das von den apokalyptischen Buchstaben A und Ω flankiert wird.

Schließlich ist hier noch ein drittes Mosaik zu nennen, wiederum aus einer spätantiken Villa in Spanien, das zudem das Chrismon in einer dem Christogramm des Mosaiks von Fraga vergleichbaren Position aufweist: unter den Mosaiken einer Reihe mit reichen geometrischen Mustern geschmückter, nebeneinanderliegender Räume der römischen Villa von Prado de Valladolid, die von den Ausgräbern als cubicula beziehungsweise oecus angesprochen werden, befindet sich eines, das in einem der Kassettenfelder in der Achse der Türschwelle, statt der auf diesem Boden sonst als Füllmuster verwendeten ornamentalen liegenden Kreuze und Kreuzmotive, deutlich ein Christogramm wiedergibt<sup>7</sup>.

Diese drei Beispiele aus Spanien und Britannien zeigen neben dem Mosaik von Hinton St. Mary immerhin, daß die Verwendung der signa Christi in dieser Umgebung in einem Bodenmosaik nicht so selten gewesen sein kann, wie es zunächst den Anschein hat<sup>8</sup>.

Wenn wir nun nach den Motiven fragen, die einen Villenbesitzer veranlaßt haben könnten, die signa Christi in dieser Umgebung in die Mosaikböden seines Hauses einsetzen zu lassen, so dürfte es von vornherein deutlich sein, daß es nicht ausreicht, in diesen Symbolen lediglich ein Bekenntnis zum Glauben des Eigentümers zu sehen. Die Nähe der paganen Motive im gleichen Mosaik und die Tatsache, daß sich die frag-

<sup>6</sup> Siehe ebd. 79, Anm. 75. Zu dem Villenkomplex von Fraga vgl. jetzt auch P. de Palol, *Arqueología cristiana de la España Romana* (Madrid 1967) 87 ff. mit ausführlicher Bibliographie und Ergänzung der Grabungsberichte. Siehe ebd. 197 u. 213.

<sup>7</sup> F. Wattenberg, *El mosaico de Diana de la Villa de Prado* (Valladolid) in: *Boletín Semin. Estud. Arte Arqueol.* (Valladolid) 28 (1962) 35 ff. mit Plan Abb. 1; *ders.*, *Los mosaicos de la Villa de Prado II*, in: ebd. 30 (1964) 115 ff., bes. 121 und Abb. 1 und 3a; Palol a. a. O. 198. <sup>8</sup> Siehe RQ 63 (1968) 79 mit Anm. 75.

lichen Mosaiken in Triklinien oder anderen, sicher aber nicht kultisch genutzten Nebenräumen der Villa befanden, sprechen zu deutlich gegen eine solche Annahme. Der Schlüssel zum Verständnis für die Verwendung dieser Zeichen an dieser Stelle dürfte jedoch gerade darin liegen, daß sie in ihrem Zusammenhang mit den umgebenden Motiven und dem Ort, an dem sie angebracht sind, interpretiert werden. Die Motive dieser Mosaiken gehören, wie wir bereits hervorgehoben haben<sup>9</sup>, mit Ausnahme des Mosaiks von Valladollid, das rein geometrisch-dekorative Muster zeigt —, dem großen Bereich der Natur- und Fruchtbarkeitsgottheiten und Personifikationen, Jahreszeiten und Monatsbilder, der Jagd-, Tier- und Früchtedarstellungen an, die alle auf verschiedene Weise die Vorstellungen von Wohlstand und Glück umschreiben, die die Bewohner und Eigentümer der so geschmückten Häuser hegten. Diesem Bereich, der einen großen Teil der Bildthemen spätantiker Mosaiken stellt, müssen wohl auch Darstellungen hinzugerechnet werden, die zunächst festumrissenen religiösen Vorstellungen entsprungen zu sein scheinen und die entsprechend von modernen Interpreten als Ausdruck der Mysterienfrömmigkeit der Bewohner solcher Häuser, in denen diese Darstellungen als Boden- oder auch als Wandschmuck erscheinen, immer wieder gewertet werden. Es sind zum Beispiel Bilder, die Darstellungen der Initiationsriten dionysischer Mysterien entnommen sind, wie etwa die Enthüllung des Phallos auf dem Mosaik einer Villa in Djemila-Cuicul in Algerien, die hier mit Darstellungen der Ikarios-Episode und anderen Bildern aus dem Bereich der Dionysosmythen, wie etwa der Tötung der Nympe Ambrosia durch Lykurgos, zusammengestellt ist<sup>10</sup>. Darstellungen aus demselben Mythenkreis zusammen mit der Wiedergabe zweier durch die Beischrift als *οἱ πρῶτοι οἰνο[ν]πικ[ν]οντες* bezeichneter Männer im Bodenmosaik einer Villa auf Zypern lassen darauf schließen, daß auch in Cuicul die Darstellungen des Mosaiks eher als Ausdruck eines heiteren Lebensgefühls und der Aufforderung zu freudigem Lebensgenuß denn als konkretes Bekenntnis eines Mysterienanhängers aufzufassen sind<sup>11</sup>. Nicht viel anders dürfte es etwa auch mit den Bildern der Bodenmosaiken stehen, die Symbole oder Kulthand-

<sup>9</sup> Siehe ebd. passim, bes. 78 ff.

<sup>10</sup> F. Matz, *Διονυσιακή τελετή*, in: Abh. Akad. Mainz 1963, 1393 ff. nr. 16; L. Leschi, *Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul (Algérie)*, in: Mon. Piot 35 (1935/6) 139 ff. Taf. 8/9; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund 1957) 96 Abb. 23, 114 Abb. 31.

<sup>11</sup> V. Karageorghis, *Zypern* (1968) Abb. 178. Die Deutung der Opferszene auf dem Mosaik in Djemila auf die Ikarios-Episode wird allerdings von Nilsson (a. a. O.) in Frage gestellt. Für die mystische Interpretation vgl. vor allem Leschi a. a. O. — Die Beliebtheit der mit der Szene der Enthüllung des Phallos in Djemila verbundenen Lykurgos-Episode in den Mosaiken kaiserzeitlicher Villen, für deren Triklinien sie einen angemessenen Bodenschmuck abgab, dürfte unsere Interpretation weiterhin stützen. Zu den bei D. Levi (*Antioch Mosaic Pavements* [Princeton 1947] 148 ff.) und G. Becatti (*Scavi di Ostia* 4,

lungen der in der Kaiserzeit und auch in der Spätantike weitverbreiteten Isisreligion wiedergeben<sup>12</sup>. Neben dem immer wachen Interesse an dem rätselhaften Land Ägypten, das sich in Hellenismus und Kaiserzeit in einer populären Ägyptenromantik niederschlug, die, ähnlich wie die Asienromantik des 18. Jahrhunderts die Chinoiserien, eine mit ägyptischen Motiven durchsetzte Bildwelt hervorbrachte, dürfte darüber hinaus eine entscheidende Rolle für die Ausgestaltung dieser Bildmotive und ihre weite Verbreitung in der Dekoration der Häuser der besondere Charakter der von der griechisch-römischen Welt rezipierten Isisreligion gespielt haben. Isis, die als Schicksalsgöttin mit Tyche gleichgesetzt wurde, als Euthenia die Fruchtbarkeit des Landes garantierte und als Pelagia die Schifffahrt in ihren Schutz nahm und so Wohlfahrt und Reichtum sicherte<sup>13</sup>, war eine Gottheit, die die allgemeinsten Glücksvorstellungen breiter Kreise zu verwirklichen schien<sup>14</sup>. Schon aufgrund der ausgedehnten Verbreitung der Isisreligion entnommenen Vorwürfe und Symbole wird man die Bewohner der Häuser, in denen sie im Wand- oder Bodenschmuck vorkommen, nicht alle als Isismysten und strenggläubige Anhänger der Isisreligion ansprechen

Mosaici e pavimenti [Rom 1961] 214 ff. mit Anm. 1) genannten Mosaiken ist noch ein Neufund aus Trikké in Thessalien hinzugekommen: BCH 92 (1968) 867 Abb. 1/2. Als Glücksmotiv erweist die Inschrift Filadelfis vita die dionysische Szene von Satyr und Mänade auf dem Mosaik einer Therme in Timgad. Vgl. M. F. G. de Pachtere, Inventaire des Mosaïques 3, Algérie (Paris 1911) 20 nr. 77 Taf. (allerdings mit anderer Deutung der Darstellung).

<sup>12</sup> Siehe z. B. D. Levi, Mors voluntaria, in: Berytus 7 (1942) Taf. 1.1. 3.1; ders., Antioch Mosaic Pavements 49 ff. Taf. 8, 163 ff. Taf. 33, 265; P. Gauckler, Inventaire des Mosaïques 2, Tunisie (Paris 1913) 256 nr. 764 Taf.; vgl. A. Rumpf, Malerei und Zeichnung = Handb. der Archaeol. 4,1 (1953) 187 Anm. 17 mit weiterer Literatur. — Zur Verwendung von Motiven der Isisreligion in der Wandmalerei s. K. Schefold, Vergessenes Pompei (1962) 197 ff.; ders., Pompejanische Malerei (1952) 185 u. a. O. — Zu den verschiedenen Aspekten der Ausbreitung des Isiskultes vgl. jetzt auch D. Dietrich, Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griech.-röm. Zeit, in: Das Altertum 14 (1968) 201 ff.

<sup>13</sup> Zu Isis-Tyche vgl. jetzt auch A. Alföldi, Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica, in: Jahrb. f. Ant. und Christent. 8/9 (1965/66) 66; zu Isis-Euthenia vgl. Levi, Antioch Mosaic Pavements 265; zu Isis-Pelagia s. u. a. Schefold, Pompejan. Malerei 58 ff.

<sup>14</sup> Zur Vorstellung von Isis als Göttin der Fruchtbarkeit und des Reichtums, die die irdischen Glücksgüter vermittelt, vor allem auch Alföldi a. a. O.; Isis als Glücksbringerin mit der Umschrift saeculi felicitas erscheint auf severischen Münzen: Alföldi a. a. O. 65 Taf. 13,4 und 6. Entsprechend wurde sie mit den vota publica am Jahresanfang verbunden. Vgl. ebd. 60 ff. die wichtigen allgemeinen Bemerkungen zum Wesen der römischen Isisreligion und zur Bewertung der Isismotive in der Kunst (Isissymbole als Glückszeichen).

können<sup>15</sup>. Diese einem engeren religiösen Bereich entnommenen Vorwürfe dürften vielmehr im weiteren Sinne auch den oben angesprochenen Themen gleichzustellen sein, die die Bildwelt der spätantiken Mosaiken fast zu dominieren scheinen. Es sind sicher verschiedene Motive, die miteinander verwoben sind und die, mal das eine, mal das andere stärker im Vordergrund stehend, die Beliebtheit aller dieser Bildvorwürfe bedingt haben: die Zurschaustellung des eigenen Wohlstandes und Reichtums, überhöht im Bilde mythischer Gestalten und gleichsam als Gunsterweis göttlicher Kräfte dargestellt, die Freude an den Wunschbildern des vielleicht erträumten Glücks und, damit wahrscheinlich oft unlösbar verbunden, der Versuch, durch das Bild gleichsam auf magische Weise, sei es in der Gegenwart, sei es in der Zukunft, sich dieses Glückes zu vergewissern<sup>16</sup>.

Diesem größeren Zusammenhang, der im einzelnen letztlich kaum auseinanderzuidividierende und fester zu umreißende Vorstellungen umfaßt, die sich zum Teil von religiösen Anschauungen über Magie und Aberglauben bis zu profanen, unreflektierten Lebensanschauungen bewegen mögen, sind wohl auch die Christusmonogramme der oben genannten Mosaiken aus Spanien und Britannien zuzuordnen: es sind Heilszeichen, die im umfassenden Sinne das Wohlergehen und den Schutz der Bewohner dieser Häuser sichern sollten. Als solche werden sie unbedenklich neben die traditionellen paganen Glückssymbole gestellt und unter Betonung der apotropäischen Komponente durch ihre Lage auf den Eingang oder die Türschwelle bezogen, während die Christusbüste, der Attribute beigegeben werden, die in der traditionellen heidnischen Bildwelt Naturgottheiten und Personifikationen zukommen, in dieser Funktion gleichsam als Garant dieser Vorstellungen von der *felicitas temporum* erscheint.

Eine Bestätigung erfährt unsere Deutung der Monogramme in den Mosaiken dieser Villen durch ein Mosaik aus Kourion auf Zypern<sup>17</sup>. Hier wurden in einem wohl dem 5. Jahrhundert zuzuweisenden Ge-

<sup>15</sup> So auch *Schefold*, *Vergessenes Pompei* 16 f. 29 32: die Isismotive der Malerei vermitteln allgemeine Glücksvorstellungen. Dagegen aber Pompejan. Malerei 58 ff. Isis Pelagia als Symbol der Unsterblichkeit aufgefaßt. Zu den hiermit verbundenen Deutungen vom Meer als Vehikel der Unsterblichkeit und der Reise der Seele über das Meer s. *Brandenburg*, in: *JdI* 82 (1967) 196 mit Anm. 5, S. 200 mit Anm. 14 u. a. O.

<sup>16</sup> Daß die Mosaikbilder gegebenenfalls eine solche gewissermaßen magische Funktion haben können, betont in anderem Zusammenhang auch *D. Levi* in: *Hesperia* 13 (1944) 313.

<sup>17</sup> *J. F. Daniel*, *Excavations at Kourion*, in: *University (of Pennsylvania) Museum Bulletin* 7,2 (1938) 4 ff. 1. 3. und Plan Taf. 4; *ders.*, *Kourion*, in: ebd. 13,3 (1948) 7 ff. Abb. S. 6; *De Coursey Fales*, *Kourion. The Amusement Area*, in: ebd. 14,4 (1950) 27 ff., bes. 30 ff. Plan 4 und Taf. 7; *P. Dikaios* in: *Fasti Archaeol.* 4 (1949) nr. 2951; *ders.* in: ebd. 3 (1948) nr. 2356; *AJA* 55 (1951) 167/69; *JRS* 71 (1951) 258/60; *Karageorghis* a. a. O. 238.

bäude, das von den Ausgräbern verschiedentlich als Palast oder Bad angesprochen wurde<sup>18</sup>, in verschiedenen Räumen Mosaiken gefunden, in deren geometrische Muster kleinere Felder mit Tierbildern und auch Personifikationen, wie das Bild der Ktisis, eingefügt sind<sup>19</sup>. Von besonderem Interesse aber sind verschiedene Inschriften, die sich in den Mosaiken der um einen Hof gelegenen Halle und eines größeren Raumes, der zu den eigentlichen Baderäumen führte, befinden. Eine dieser in Hexametern abgefaßten und den epischen Stil imitierenden Versinschriften erklärt, daß das Haus nicht durch große Steine, starkes Eisen, schimmernde Bronze oder gar Diamant geschützt werde, sondern allein durch die „hochverehrten Zeichen Christi“<sup>20</sup>. Hier ist also genau das gesagt, was in den oben genannten Mosaiken aus Britannien und Spanien die Monogramme bildhaft ausdrücken: Wohlergehen und Bestand des Hauses werden durch die signa Christi gesichert. Vielleicht ist es bezeichnend, wenn in dem Mosaik aus Kourion die signa Christi selbst nicht erscheinen: daß die signa als „hochverehrte“ bezeichnet werden, scheint zu implizieren, daß die Verehrung der Zeichen Christi durch die Hausbewohner diesen Schutz gewährleistet, während die Monogramme in den etwas älteren Mosaiken aus Spanien und Britannien durch ihre Präsenz fast dinglich-magisch den Schutz, unter den das Haus gestellt ist, manifestieren. Dasselbe Anliegen, das uns in den fraglichen Mosaiken aus den westlichen Provinzen dinglich-konkret ent-

<sup>18</sup> Zunächst war man der Ansicht, ein palastartiges Haus aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts gefunden zu haben. Spätere Untersuchungen legten jedoch Badeanlagen frei, die zum gleichen Komplex gehören, so daß das Gebäude nun als Bad bezeichnet wurde. Aus Plan und kurzer Beschreibung bei *Fales* (a. a. O.) geht jedoch hervor, und auch *Karageorghis* (a. a. O. 238 Abb. 180/1) spricht von Bad und Haus, daß es sich um Wohnquartiere und Badeanlagen eines größeren Gebäudekomplexes handelt, dessen Bestimmung im einzelnen (repräsentative domus, Korporationshaus o. ä.) noch unklar ist. Die erste Datierung in das frühe 4. Jahrhundert wurde durch einen später gemachten Hortfund unter dem Ktisismosaik, der Münzen Constantius' II. enthielt, korrigiert. *Fasti Archaeol.* 4 (nr. 2951) wird eine Datierung „in die Zeit des Valens oder später“, *AJA* 55 (S.167/69) aber ein Zeitansatz „nicht lange nach 408“, wiederum ohne nähere Begründung, gegeben. Der Stil der Mosaiken unterstützt die Spätdatierung; doch wird man ein endgültiges Urteil bis zur Publikation des Baues zurückstellen müssen. In den Beginn des 5. Jahrhunderts werden die Mosaiken auch von *Karageorghis* (a. a. O.) angesetzt.

<sup>19</sup> Vgl. die Abb. bei *Daniel* a. a. O. 13,3 (1948) und *de Coursey Fales* a. a. O.; *Karageorghis* a. a. O. Abb. 180/1.

<sup>20</sup> *Daniel*, in: *Univ. Mus. Bull.* 7,2 S.6; *ders.* in: ebd. 13,3 S.13. Die Inschriften werden von *T. Mittford* in einer Studie veröffentlicht, die voraussichtlich 1970 vorliegen wird. — Der mir liebenswürdigerweise von dem Herausgeber mitgeteilte griechische Wortlaut legt es nahe, das „gestützt“ der englischen Paraphrasen (*Daniel* a. a. O.) durch „geschützt“ (wörtlich „gegürtet“, ζώσαντο) zu ersetzen.

gegentritt, wird durch die Inschrift des Mosaiks von Kourion also zurückhaltender formuliert und stärker spiritualisiert<sup>21</sup>. Eine ähnliche Haltung tritt uns nach Auffassung der Ausgräber auch in einer anderen dieser interessanten Versinschriften entgegen. Sie vermuten, daß im verlorenen Anfang der Zeile Christus genannt worden ist, der nun als Schutzherr der Stadt die Nachfolge Apollons antritt, der in heidnischer Zeit in Kourion vor allem verehrt wurde<sup>22</sup>.

Daß nun auch die Büste im Mosaik von Hinton St. Mary innerhalb der beschriebenen Motivkomposition den Platz einnimmt, der einer heidnischen Gottheit oder mythischen Gestalt zukam, kann ein Blick auf das Dekorationsschema des Mosaiks erhärten, das zu den beliebtesten Kompositionsschemata römischer Mosaiken gehört<sup>23</sup>. Dieses abwechslungsreiche und leicht überschaubare Schema, das sich besonders für Mosaiken in kleineren Räumen mit quadratischem oder annähernd quadratischem Grundriß wie Villen-Triklinien und Bädern eignete<sup>24</sup>, zeigt gewöhnlich im Medaillon des mittleren Hauptfeldes, dem die kleineren Bildfelder thematisch untergeordnet werden, eine Götter- oder Mythengestalt, wie Dionysos, Venus, Orpheus, Bellerophon u. a.<sup>25</sup>. Die Tiere und Jagdszenen, die den genannten Gestalten gerne beigegeben werden, lassen sich zudem besonders gut in die Nebenfelder dieses Schemas einordnen.

Das Mosaik von Hinton St. Mary steht also thematisch wie auch hinsichtlich des Dekorationsschemas in einer festen Tradition, die sogar bis in die Einzelheiten des Dekors bewahrt ist<sup>26</sup>. Damit wird deutlich,

<sup>21</sup> Zu den hier angeschnittenen Problemen sind auch christliche Inschriften vom Typus  $\acute{\omicron}$  δεσπότης ἡμῶν ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσὶτω κακῶν zu vergleichen, die wie hier die Monogramme den Schutz des Hausstandes gewährleisten sollten. Auch sie haben pagane Vorläufer. Siehe unten S. 128 und Anm. 179.

<sup>22</sup> *Daniel* a. a. O. 7,2 S. 10: „... protects (?) Kourion as formerly Phoebus“; vgl. *ders.* a. a. O. 13,3 S. 13 ohne genauen Wortlaut der Inschrift. An der fraglichen Stelle wird auch von *Fales* (a. a. O. 33) Christus ergänzt. — Nach der Ergänzung *Mittfords* ist die Zeile allerdings auf den am Anfang der Inschrift genannten Stifter zu beziehen. Diese Deutung ist vorzuziehen, da sie die erhaltenen Reste berücksichtigt und sich dem Sinngehalt des ganzen Gedichtes besser einzufügen scheint (Korrekturzusatz).

<sup>23</sup> Eine Liste von Mosaiken mit diesem Dekorationsschema aus Italien und den westlichen Provinzen des römischen Reiches bei *W. Binsfeld*, Das Mosaik von der Fausenburg in Trier, in: *Trierer Zeitschrift* 31 (1969) 237 ff. Daß das Kompositionsschema nicht nur in den westlichen Provinzen beliebt war, zeigen z. B. entsprechende Mosaiken aus Griechenland: Kos; Foto *Alinari* 1936 nr. 57 486 (Tierbilder, im zerstörten Zentrum Orpheus?). — Mosaik aus Hagia Triada in Koroni, Messenien; *M. N. Valmin*, *The Swedish Messenia Expedition* (Lund 1938) 469/75 Taf. 5; *Archaiolog. Deltion* 22 (1967) Taf. 145 (Dionysos im Mittelmedaillon, Jagd- und Tierbilder).

<sup>24</sup> *V. v. Gonzenbach*, *Die römischen Mosaiken der Schweiz* (1961) 271 f.

<sup>25</sup> *Gonzenbach* a. a. O.

<sup>26</sup> So hat das Mosaik von Hinton St. Mary z. B. mit dem Trierer Mosaik

daß die Christusbüste innerhalb dieses durch eine bestimmte Themenauswahl gewissermaßen bedingten Kontextes eine mythische Figur oder heidnische Gottheit ersetzen sollte. Daß dieses Dekorationsschema mit solchen Bildthemen in dieser Zeit und auch in der näheren Umgebung des Mosaiks von Hinton St. Mary noch in Gebrauch war, zeigt neben dem Bellerophonmosaik von Frampton ein Mosaik aus Rudston in Yorkshire, das bei identischem Gliederungsschema im Mittelmedaillon Venus wiedergibt, während in den Nebefeldern Jäger, wilde Tiere und Vögel mit Granatäpfeln erscheinen (Taf. 10a)<sup>27</sup>. Venus selbst, die von einem kleineren Trabanten mit Fackel begleitet wird, hält in der Rechten eine gestielte Frucht, die wohl ebenfalls als Granatapfel zu deuten ist. Hiernach dürfte deutlich sein, daß der Mosaizist von Hinton St. Mary sich auf solche Vorbilder bezieht, zu denen auch die Vorlage des Bellerophonmosaiks von Frampton gehört, dessen Hauptfigur er nun in den Vorraum verbannt. Der antike Betrachter sah also die Christusbüste im Zusammenhang mit den paganen Gottheiten und mythischen Gestalten, die das Mittelmedaillon in Mosaiken mit verwandten Bildthemen, gleichem Dekorationsschema und wohl auch gleicher Verwendung in Villen der näheren und weitem Umgebung schmückten.

Interessant ist nun in diesem Zusammenhang, daß auf den spätantiken Mosaiken aus Antiochia und Umgebung neben den Jahreszeitedarstellungen und ihnen verwandten Glücks- und Wohlfahrtssymbolen die alten Naturgottheiten, wie Dionysos, Venus u. a., zurücktreten, während dagegen die durch die Beischriften als die Personifikationen abstrakter Ideen ausgewiesenen Brustbilder weiblicher Gestalten häufiger auftauchen: Ananosis, Dynamis, Euandreaia, Ktisis u. a.<sup>28</sup>. Diese bezeichnen offenbar das, was die ihnen teilweise assoziierten Motive, die Jagddarstellungen, die Früchte- und Tierbilder, die Jahreszeitedarstellungen bildhaft ausdrücken und was man sich im Laufe des Jahres und im Wechsel der Zeiten erwünscht beziehungsweise zu bewahren erhofft. Wieweit einige dieser Begriffe aus philosophischen Konzeptionen her-

von der Fausenburg und anderen entsprechenden Mosaiken das Flechtband als gliederndes Ornament des Dekorationsschemas, das Hakenornament als Rahmung und das Peltenmuster auf dem vorgelagerten Mosaikstreifen gemeinsam. Siehe *Binsfeld* a. a. O. Taf. 3 und RQ 65 (1968) Taf. 7.

<sup>27</sup> *J. M. C. Toynbee*, Art in Britain under the Romans (London 1964) 287/8 Taf. 64; *D. J. Smith*, Three Fourth-Century Schools in Roman Britain, in: *La Mosaïque Gréco-Romaine* (1965) 98 Abb. 3. — Vgl. auch die bei *Binsfeld* (a. a. O. 239) gegebene Liste von Mosaiken aus Britannien, der neben dem Mosaik aus Rudston noch ein weiteres Mosaik aus Fifehead Neville (Dorset) zugefügt werden kann (*Smith* a. a. O. Abb. 9), das inmitten florealer Motive im zentralen Medaillon eine jugendliche Büste zeigt. Das Mosaik gehört dem gleichen Werkstattkreis an wie das Mosaik von Hinton St. Mary (*Smith* a. a. O. 104) und zeigt ebenfalls Flechtband und Hakenornament.

<sup>28</sup> *Levi*, Antioch Mosaic Pavements 253 ff. Taf. 61 u. 66/68. 75. 82. 85. Vgl. auch die Villa von Kourion, Zypern: *Karageorghis* a. a. O. Abb. 180. Vgl. auch *L. Jalabert*, *R. Mouterde*, *Inscr. Gr. Lat. Syrie* 3 (Paris 1950/53) nr. 771. 1011/6. 1119.

zuleiten sind, mag dahingestellt bleiben<sup>29</sup>. Andere haben ihr Äquivalent in der imperialen Symbolik, wie sie uns auf Münzen Constantius' II. und Constans' begegnet<sup>30</sup>: sie gehören zu den Paraphernalia, mit denen sich das römische Bürgertum so gerne anspruchsvoll umgibt. Aber wichtiger dürfte in unserem Zusammenhang sein, daß die alten Gottheiten und mythischen Gestalten in dieser Umgebung nun offenbar zurücktreten und daß die Vorstellungen, als deren traditionelle Repräsentanten und Garanten sie erschienen, nun in der Personifikation eines Begriffes zusammengefaßt und dargestellt werden.

In Britannien aber, in einer Umgebung, die in provinzieller Abgeschlossenheit vielleicht stärker an traditionellen Vorstellungen und Bildschemata festhielt, nicht zuletzt wohl auch als Ausdruck ihrer kulturellen Zugehörigkeit zu Rom und seiner Welt<sup>31</sup>, mag die Notwendigkeit, das Bild der alten Götter durch das des neuen zu ersetzen, stärker gespürt worden sein als in den kulturellen Zentren des mediterranen Bereichs, wo alte Vorstellungen und Bildthemen schöpferisch weiterentwickelt wurden und wo solche Lösungen, wie sie zum Beispiel die Mosaiken von Antiochia zeigen, und die diesen Bildthemen zugrunde liegenden Ideen Heiden wie Christen gleichermaßen annehmbar erscheinen mußten<sup>32</sup>.

Bei der Spärlichkeit des uns zur Verfügung stehenden Materials müssen wir uns allerdings davor hüten, zu weit reichende Schlüsse aus

<sup>29</sup> So vor allem *Levi* a. a. O. und *Jalabert-Mouterde* a. a. O. zu nr. 774 mit reichhaltiger Bibliographie.

<sup>30</sup> *H. Mattingly*, *Fel. Temp. Reparatio*, in: *Num. Chron.* 13 (1933) 182 ff. Taf. 17/18; *J. Lassus*, *La Mosaïque du Phénix*, in: *Mon. Piot* 36 (1938) 113/5 Abb. 11.

<sup>31</sup> Die Bewahrung klassischer Tradition im Thema bei ziemlich barbarischer Formgebung in der Darstellung des Mosaiks von Rudston wird auch von *Toynbee* (a. a. O.) betont. Es zeigt sich hier wohl eine Tendenz, die in gewisser Weise ihre Parallele im sprachlichen Bereich findet. Nach Ausweis der Quellen ist das Latein, das auch in der Spätzeit in Britannien gesprochen wurde, korrekt, während bereits die Wandinschriften Pompejis vulgärlateinische Tendenzen zeigen: s. zu diesem Problem mit reichem Material *F. Millar*, *Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa*, in: *Journ. Rom. Studies* 58 (1968) 126 ff. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung von *H. Stern* (*La Mosaïque Gréco-Romaine* [Paris 1965] 284), daß in den Mosaiken der gallischen Provinz mythologische Themen, in den großen Städten wie Trier aber aktuelle Zirkusdarstellungen bevorzugt werden.

<sup>32</sup> Vgl. dazu auch die oben S. 81 erwähnten Mosaiken aus Kourion mit der Büste der Ktisis, Tierbildern und christlichen Inschriften, die u. a. *αἰδώς* und *σωφροσύνη* nennen, die in diesen Räumen herrschen (*Daniel* in: *Univ. Mus. Bull.* 7,2 [1938] 10; *Fales* in: ebd. 14,4 [1950] 33). — Die Vorstellungen, die auf den etwas älteren Mosaiken in Spanien und Britannien durch Christusbild und Monogramme ausgedrückt werden, werden hier lediglich in den Inschriften angesprochen.

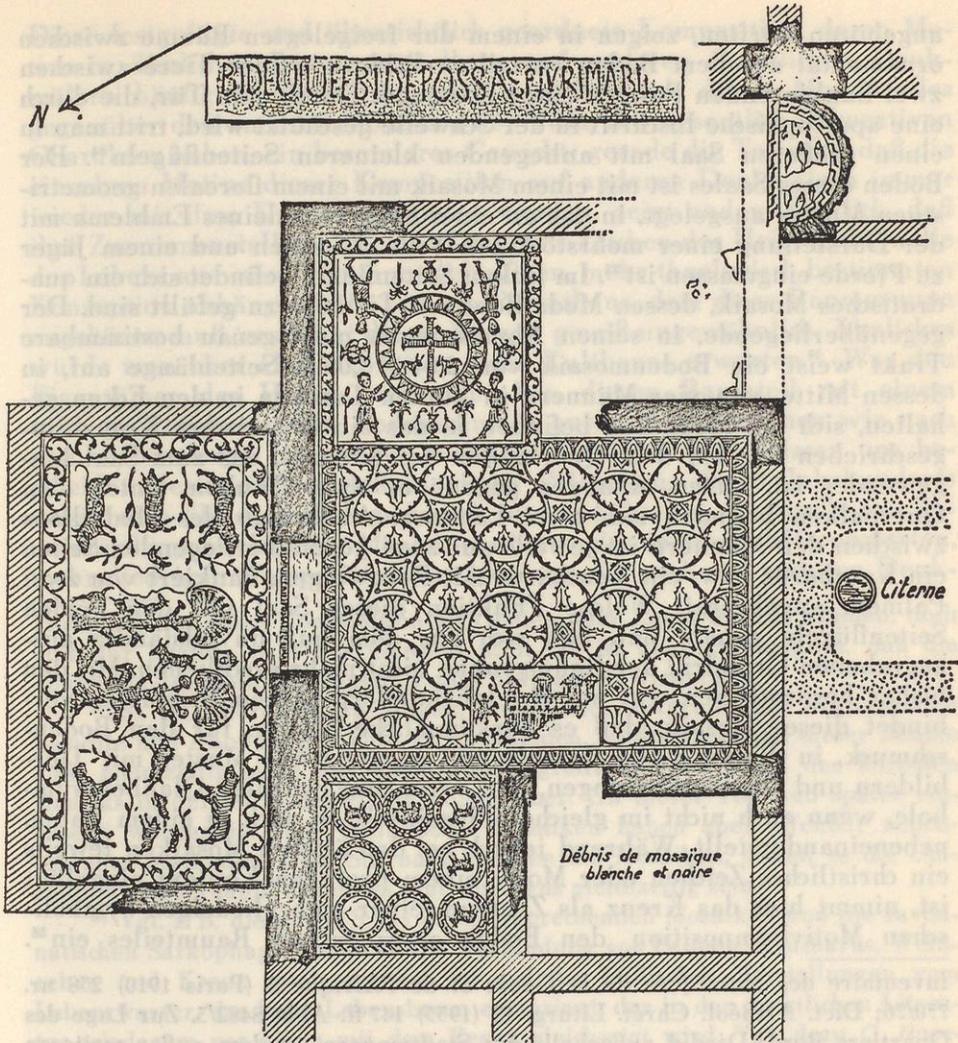


Fig. 2: Mosaik eines Hauses in Karthago (Reproduktion nach Nouv. Archives Miss. Scient. Litt. 15 [1907] Taf. 27).

dieser Beobachtung zu ziehen. Immerhin lehren uns die Mosaiken eines 1899 ausgegrabenen Hauses in Karthago-Bordj-Djedid, daß man hier im mediterranen Bereich auch in späterer Zeit, unter welchen Voraussetzungen auch immer, in den profanen Bodenschmuck eines Privathauses eine Darstellung mit dem Kreuz im Zentrum einfügen konnte (Fig. 2)<sup>33</sup>. Die Mosaiken dieses Hauses, die bereits dem 6. Jahrhundert

<sup>33</sup> M. Gauckler in: Comptes Rend. Accad. Inscr. (1904) 696 ff.; ders. in: Nouv. Arch. Miss. Scient. 15 (1907) 440 ff. Taf. 26/7; ders. u. a., Catalogue Musée Alaoui, Supplément (Paris 1910) 12 f. nr. 223/7; Schulten in: AA (1906) 148 f.; P. Gauckler,

angehören dürften, zeigen in einem der freigelegten Räume zwischen ornamental auf dem Boden verteilten Bildern wilder Tiere zwischen zwei flankierenden Palmen einer Eberjagd. Durch eine Tür, die durch eine apotropäische Inschrift in der Schwelle geschützt wird, tritt man in einen größeren Saal mit anliegenden kleineren Seitenflügeln<sup>34</sup>. Der Boden dieses Saales ist mit einem Mosaik mit einem florealen geometrischen Muster ausgelegt, in das an einer Seite ein kleines Emblema mit der Darstellung einer mehrstöckigen Villa, Hirschen und einem Jäger zu Pferde eingelassen ist<sup>35</sup>. Im linken Seitenflügel befindet sich ein quadratisches Mosaik, dessen Medaillons mit Tierbildern gefüllt sind. Der gegenüberliegende, in seinen Abmessungen nicht genau bestimmbare Trakt weist ein Bodenmosaik von  $2,64 \times 3,06$  m Seitenlänge auf, in dessen Mitte, von vier Männern in kurzen Tuniken in den Ecken gehalten, sich ein Medaillon befindet, in das ein lateinisches Kreuz eingeschrieben ist. Auf dem Querbalken des Kreuzes, das zum Saal hingewendet ist, sitzen einander gegenüber zwei Tauben, unter dem Querbalken befinden sich zwei Lämmer. Außerhalb des Medaillons zwischen den Männern ist jeweils auf zwei gegenüberliegenden Seiten ein Kantharus bzw. ein Kantharus mit Rebzweigen, flankiert von zwei Palmen, angebracht. Welche Funktion dieser Saal mit den beiden Seitenflügeln gehabt hat, läßt sich aus dem nur unvollständig ausgegrabenen Grundriß der Raumgruppe nicht mehr erschließen. Mit den bisher besprochenen, gut um ein Jahrhundert älteren Beispielen verbindet dieses Mosaik, daß es herkömmliche Motive für den Bodenschmuck, in diesem Falle floreale und geometrische Muster mit Tierbildern und Jagddarstellungen, und verehrungswürdige Glaubenssymbole, wenn auch nicht im gleichen Mosaikteil, so doch in einem Raum, nebeneinanderstellt. Während jedoch bei den älteren Mosaiken jeweils ein christliches Zeichen oder Motiv einem profanen Kontext eingefügt ist, nimmt hier das Kreuz als Zentrum einer mehrgliedrigen symbolischen Motivkomposition den Boden eines ganzen Raumteiles ein<sup>36</sup>.

Inventaire des Mosaïques de la Gaule et de l'Afrique 2 (Paris 1910) 258 nr. 770/76; Dict. Archéol. Chrét. Liturg. 12 (1935) 147 ff. Abb. 8482/3. Zur Lage des Quartiers Bordj-Djedid außerhalb der Stadtmauern, in dem außer weiteren Resten römischer und byzantinischer Häuser auch Nekropolen von der punischen bis in die christliche Zeit hinein gefunden wurden, vgl. zuletzt mit reichen Literaturangaben *N. Duval, A. Lézine, Nécropole Chrétienne à Carthage*, in: Cah. Archéol. 10 (1959) 70 ff., bes. 73 ff. (Le quartier de Bordj-Djedid). Zu weiteren Häusern der Spätzeit mit Mosaiken vgl. ebd. 80 und 85 ff.

<sup>34</sup> Parallelen zu dieser Inschrift: *Nouv. Arch.* 15 S. 442 f.; *Schulten* a. a. O.; *Inventaire* a. a. O. nr. 774 mit weiterer Literatur. Vgl. *Dict. Archéol.* 12 S. 148.

<sup>35</sup> Allein dieses Mosaikteil ist photographisch abgebildet bei *Gauckler* in: *Nouv. Archives* 15 Taf. 26, ebenso *Catalogue* a. a. O. Taf. 3,2 und ein Teil des größeren Jagdmosaiks ebd. Taf. 3,1.

<sup>36</sup> Die von *Gauckler* (a. a. O.) vorgeschlagene und im *Dict. Archéol.* (a. a. O.) wiederholte Deutung auf die vier Evangelisten kann nicht überzeugen, da die Figuren kurze Tuniken tragen. Eher wird man aufgrund ikonographischer

Diese festgefügte und übersichtlich geordnete Komposition, deren Motive in ähnlicher Zusammenstellung auf anderen christlichen Denkmälern häufig wiederkehren, gibt dem Schmuck dieses Mosaikteiles gegenüber den anderen Mosaiken der Villa, die wesentlich dekorativen Charakter haben, ein besonderes Gewicht: gerade die Tatsache, daß die einzelnen Motive dieser Komposition auf anderen Denkmälern immer wieder mit dem Kreuz verbunden werden, zeigt zudem deutlich, daß ihre Zusammenstellung, die das Kreuz als Zeichen des Heils und Quelle des Lebens ausweist, von einer geläufigen, mehr theologisch bestimmten Konzeption abhängig ist<sup>37</sup>. Für ein Privathaus, dem diese Raumgruppe zugehören muß, erscheint dieser Befund gewiß ungewöhnlich. Ähnliches würde man eher als Dekoration eines Kultbaues erwarten<sup>38</sup>. Was den Eigentümer des Hauses veranlaßt hat, diesen Raumteil mit einem solch programmatischen Bodenschmuck auszustatten, können wir nach den vorhandenen Unterlagen nicht erschließen<sup>39</sup>. Wir müssen uns bescheiden, festzustellen, daß in einem Privathaus des 6. Jahrhunderts neben dem üblichen Bodenschmuck und mit ihm im unmittelbaren Zusammenhang verlegt ein Mosaik erscheint, das in einer differenzierten, mehrgliedrigen Komposition aus Motiven, die auch auf anderen Denk-

Parallelen für diese Komposition an Genien oder Engel denken können, doch auch für letztere paßt das Gewand nicht. Es ist aber gut möglich, daß die Zeichnung das Mosaik in diesem Punkt nicht genau wiedergibt.

<sup>37</sup> Es ist allerdings zu fragen, wenn auch aufgrund der vorliegenden Berichte und Abbildungen nicht zu entscheiden, ob die Mosaiken dieser Räume auch gleichzeitig sind: das Kreuzmosaik greift auf den Rand des florealen Mosaiks in der Mitte des Hauptraumes über. Ob dieser Teil nun später eingesetzt worden ist oder nicht, beide Mosaiken haben aber offenbar nebeneinander bestanden. Dem Stil nach könnten die Mosaiken, soweit es die Umzeichnung überhaupt erkennen läßt, durchaus gleichzeitig sein.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. die unten S. 111 ff. zu besprechenden Mosaiken und die ravenatischen Sarkophage Anm. 130. Die Verbindung von Palmen, Kantharus, Weinreben und Kreuz spielt deutlich an auf die biblischen Vorstellungen vom Lebenswasser, das beim Lebensbaum entspringt, der in der christlichen Literatur wiederum vor allem mit dem Kreuz gleichsetzt wird. Vgl. dazu O. Hagemeyer, Baum, in: RAC 2, 25 ff.; J. Daniélou, Les symboles chrétiens primitifs (Paris 1961) 33 ff. 49 ff. Vgl. auch unten Anm. 136.

<sup>39</sup> Auch der Berichterstatter dieser Grabung bezeichnet a. a. O. den Komplex immer als Haus. Die ausgegrabenen Reste lassen in ihrer Grundrissdisposition auch kaum eine andere Deutung zu. Schulten (a. a. O.) wirft die sicher zu verneinende Frage auf, ob es sich bei dem Bau um ein Kloster gehandelt haben könnte. — Ob sich hier ein kleines Oratorium oder ein kleines Hausheiligtum befunden haben könnte? Motivbildnischen, ähnlich den heidnischen Lararien, hat es jedenfalls wohl auch in christlichen Privathäusern gegeben. Siehe dazu O. Nussbaum, Der Standort des Liturgen am Christlichen Altar = Theophaneia 18 (Bonn 1965) 275 f. Allerdings ist eine Motivbildnische etwas anderes als ein kapellenartiger Raum oder Raumteil, zu dem unser Mosaik gehört haben müßte.

mälern dem Kreuz immer wieder beigeordnet werden, das signum Christi als Heilszeichen und Quell des neuen Lebens kennzeichnet.

Die Verwendung des Kreuzes im Bodenschmuck dieses Hauses unterscheidet sich damit deutlich von den bisher betrachteten Beispielen. Zwar klingt auch in dem in seiner Art singulären Mosaik von Hinton St. Mary das Heilsthema an, doch steht dort die Christusbüste — veranlaßt wohl durch den unbeholfenen Versuch, ein traditionelles Thema christlich abzuwandeln — isoliert in einem konventionellen Dekor, der stärker das Heil im Sinne eines irdischen Wohlergehens anzudeuten scheint. Demgegenüber wird man bei dem Kreuzmosaik des Hauses in Karthago vermuten, daß es Vorbilder gehabt hat, die man am ehesten unter dem Bodenschmuck der christlichen Kultbauten suchen wird<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Daß auch der Mosaizist des Mosaiks von Hinton St. Mary für die Christusbüste von Vorbildern abhängig ist, ist wahrscheinlich. Allerdings ist zu beachten, daß die Büste wohl die früheste bekannte Darstellung Christi mit dem Monogramm oder Monogramm-Nimbus ist. *E. Weigand* hatte in einem Aufsatz über den Monogramm-Nimbus (*Byz. Zeitschr.* 30 [1930] 587 ff., bes. 591; vgl. *ders.*, in: ebd. 32 [1932] 63 ff.) dargelegt, daß der Monogramm-Nimbus zum erstenmal auf einem profanen Denkmal, dem Missorium Valentinians II. in Genf aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, nachzuweisen ist. Auch bei *Toynbee*, der der Aufsatz von Weigand offenbar unbekannt geblieben ist, wird in der Publikation des Mosaiks (*JRS* 64 [1964] 12 ff.) kein Beispiel für ein Christusbild mit Monogramm-Nimbus oder Monogramm, das sicher älter ist, genannt. Weigand hatte aus diesem Befund gefolgert, daß der Monogramm-Nimbus ein kaiserliches, christianisiertes Attribut sei, das dann in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sei. Hier habe es zunächst ausgezeichneten Lokalheiligen verliehen werden können wie auf einem Goldglas dem hl. Laurentius (*C. R. Morey*, *The Goldglass Collection of the Vatican Library* [Città del Vaticano 1959] 75 nr. 460 Taf. 36) und sei schließlich auch Christus gegeben worden. Dieser Vermutung steht nun unser Mosaik entgegen, das nach 380 aus historischen Gründen kaum anzusetzen ist (s. *Toynbee*, *Art in Britain* 437; vgl. *Smith* in: *La Mosaïque Gréco-Romaine* [Paris 1965] 95) und somit vielleicht das älteste Beispiel für die Verwendung des Monogramms in Form eines Nimbus ist und mit dem vielleicht ungefähr gleichzeitigen Laurentius-Goldglas gemeinsam hat, daß dem Monogramm die Nimbusscheibe fehlt (vgl. auch das theodosian. Apostelrelief, Bari: *P. Testini: Vetera Christian.* 1 [1964] 160 Taf. 1 und 7). Da die Büste lange Schulterhaare zeigt, die nur Christus, nicht aber einem Heiligen zukommen, ist an der Identität des Bildes kaum zu zweifeln. Sollte der Mosaizist das Monogramm hier der Büste hinzugefügt haben, um ihre Deutung in dieser Umgebung sicherzustellen? Doch muß man, ehe man dem Mosaizisten diese Selbständigkeit zutraut, eher an die Übernahme eines schon vorgeprägten Typus denken, dessen Existenz wir dann schon für das dritte Viertel des 4. Jahrhunderts voraussetzen müßten. Eine in der Aussage gleichwertige Ausprägung zeigen die Christusbilder der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, deren Nimbus von den Buchstaben A und Ω (*Commodilla; Ferrua* in: *Actes Ve Congr. Int. Archéol. Chrét., Aix 1954* [Città del Vaticano 1957] 150 Abb. 2)

## II. Die signa Christi im Bodenschmuck christlicher Kultbauten

Tatsächlich finden sich nun auch die signa Christi, abgesehen von ihrer Verwendung am Anfang oder Ende einer Mosaikinschrift, wie es allgemeinem epigraphischem Brauch entspricht, oder auf Grabmosaiken, die vor allem in Nordafrika und Spanien den Boden mancher Basiliken bedeckten<sup>41</sup>, in zahlreichen Fällen im Bodenschmuck christlicher Kultbauten wohl vom Ende des 4. bis wenigstens in das 6. Jahrhundert hinein verwendet.

Interessante Beispiele für diese Verwendung bietet die kürzlich ausgegrabene Basilika von Shavei Zion unmittelbar an der palästinensischen Küste nördlich von Haifa in der Nähe der Stadt Acre<sup>42</sup>. Der Boden dieser dreischiffigen Basilika und ihrer Annexbauten ist ganz mit einem Mosaik ausgelegt, das in den Mittel- und Seitenschiffen und in der nördlichen Kapelle neben der Apsis einfache Teppichmuster und geometrische Motive in unendlichem Rapport aufweist (Fig. 3). In

oder Monogrammen flankiert wird (Cimit. SS. Marco e Marcelliano; G. Wilpert, *Le pitture delle Catacombe Romane* [Roma 1903] Taf. 162,2).

<sup>41</sup> Siehe RQ 63 (1968) 79 mit Anm. 75 und die dort gegebenen Nachweise. Zu den spanischen Grabmosaiken vgl. jetzt auch P. de Palol, *Arqueología Cristiana de la España* (Madrid 1967) 321 ff. Grabmosaiken mit Kreuz wurden auch in Palästina gefunden (M. Avi-Yonah, *Mosaic Pavements in Palestine*, in: *Quart. Dep. Ant. Palest.* 4 [1934] 32 nr. 257). Avi-Yonah (a. a. O. 63) gibt eine erste Liste der damals in Palästina bekannten Mosaiken mit den signa Christi. — Zu den a. a. O. angeführten Sonderfällen für die Verwendung der signa Christi in Bodenmosaiken sind auch noch die mosaikgeschmückten Piscinen nordafrikanischer Baptisterien zu rechnen, unter deren Schmuckmotiven, oft am selben Monument mehrmals verwendet, Kreuz und Christogramm häufig vorkommen. Piscinen mit dieser Dekoration, die verschiedentlich auch den Boden des Beckens ziert, sind z. B. bekannt aus Kélibia (Cap Bon, Tunesien), Sfax (zwei Baptisterien; Tunesien), Henchir el-Hakaima (Tunesien), Sbeitla (Tunesien), Hammam-Lif (Tunesien), Hadjara Mengouba, Timgad (Algerien). Sie sind neben anderen angeführt in einer Liste nordafrikanischer Baptisterien mit mosaikgeschmückten Piscinien bei Ch. Courtois (*Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia* [Cap Bon], in: *Karthago* 6 [1955] 120 Anm. 54) und werden z. T. ebd. auf den Abb. 3/8 mit ihrem Mosaikschmuck wiedergegeben. Vgl. auch P.-A. Février, C. Poinssot in: *Cah. Archéol.* 10 (1959) 153; Th. Klauser in: *JbAC* 2 (1959) 155 ff. Abb. 10; M. Fendri, *Basiliques Chrétiennes de la Skhira* (Paris 1961) 50 f. Weitere Literatur bei A. Khatchatrian (= *Les Baptistères paléochrétiens* [Paris 1962]) unter den jeweiligen Ortsnamen. Eine erste, kurze Liste dieser Piscinen stellt im Hinblick auf die Verwendung der signa Christi im Mosaikschmuck zusammen P. Gauckler, *Musivum Opus*, in: *Daremb. Saglio* 3, 1224 und *Comptes Rend. Accad. Inscr.* (1901) 604. — Ein Kreuz im Mosaikschmuck des Beckens einer Presse (?) s. unten Anm. 123.

<sup>42</sup> M. W. Prausnitz, M. Avi-Yonah, *Excavations at Shavei Zion = Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente*, Monografie di Archeol. e d'Arte 2 (Roma 1967).

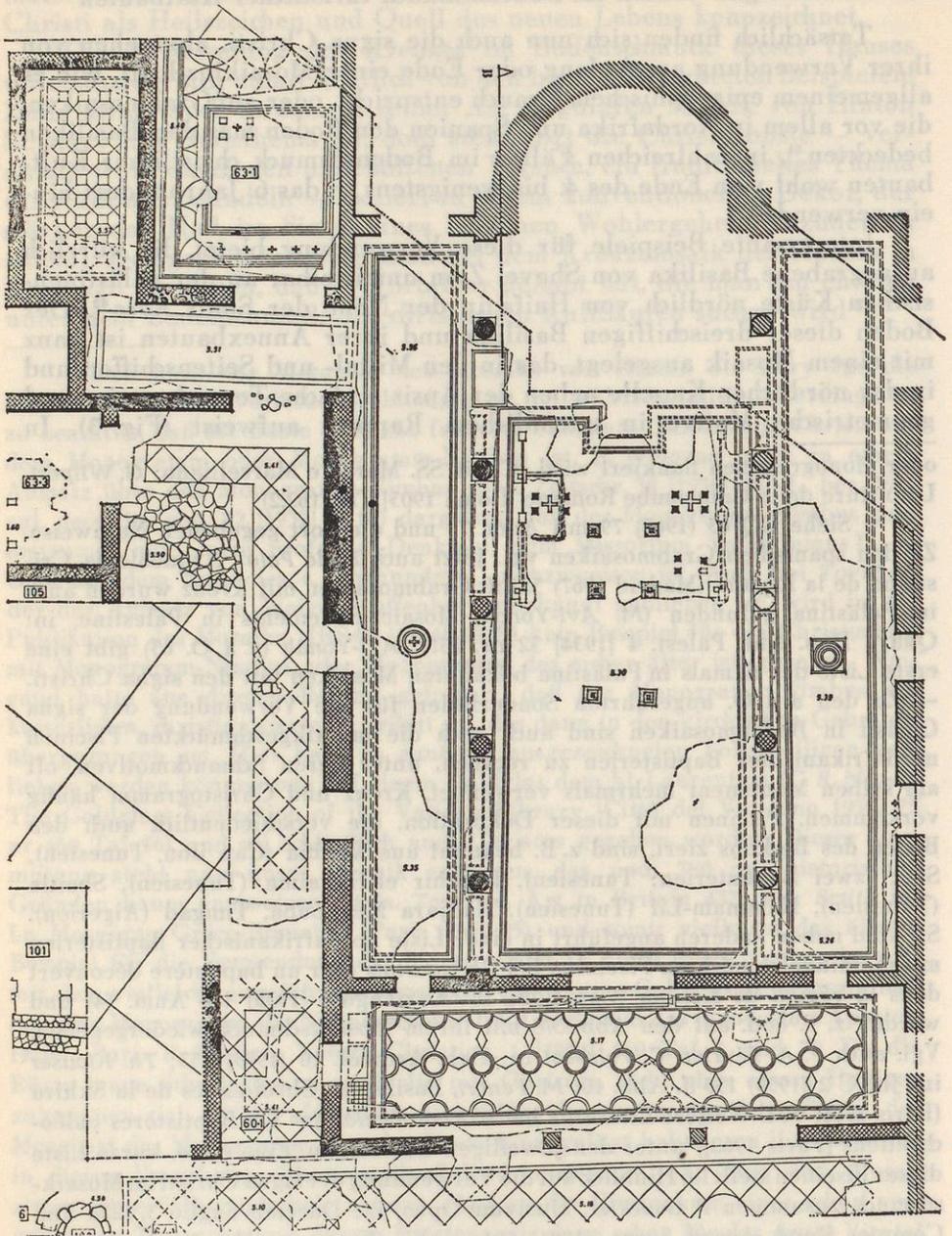


Fig. 3: Plan der Kirche von Shavei Zion, Palästina (Reproduktion nach Prausnitz, Avi-Yonah Plan 2).

diesem Boden befinden sich nun im Mittelschiff unmittelbar vor dem Bema der ersten Bauperiode, der auch diese Mosaikböden angehören, je ein griechisches Kreuz zu beiden Seiten des westlichen Zugangs zum Bema. Um die Kreuze sind jeweils vier Fundamente für kleine Säulen in den Boden eingelassen, die zeigen, daß an dieser Stelle eine Mensa gestanden hat<sup>43</sup>. Das südliche dieser Kreuze mit etwas breiteren Balken ist mit einem Flechtband geschmückt, während die schmaleren Balken des auf der nördlichen Seite gelegenen Kreuzes durch Lagen hellerer Mosaiksteinchen im Inneren markiert sind<sup>44</sup>. Ein weiteres Kreuz, das ganz dem zuletzt beschriebenen gleicht, befindet sich, wiederum von vier Fundamentplatten für kleine Säulchen eingefast, in der nordöstlichen Ecke des in der ersten Bauphase ursprünglich wohl quadratischen nordöstlichen Annexraumes<sup>45</sup>. Schließlich ist noch ein viertes Kreuz in der Mitte des Bodenmosaiks des linken Seitenschiffes zu erwähnen (Taf. 10b). Es ist ein griechisches Kreuz mit breiten Balken, die an den Enden dreiecksförmig verbreitert sind, umgeben von einem Kranz, der seinerseits wieder von zwei Reifen mit Zinnenmuster eingefast wird; unten auf dem Kranz befindet sich eine Gemme, oben ein Granatapfel, unter den Querbalken je ein Granatapfelzweig, über den Querbalken je eine kleine Blüte<sup>46</sup>. Die Ausgräber weisen die erste Bauperiode der Kirche aufgrund der mitgefundenen Keramik und Gläser dem 4. Jahrhundert zu<sup>47</sup>. Eine in das Jahr 486 datierte Mosaikinschrift in einem sichtlich späteren Mosaikboden des Exonarthex gibt zudem einen terminus ante quem. Da eine zweite Mosaikschicht im nordöstlichen Annex und im inneren Narthex von den Ausgräbern aufgrund der Technik einer mittleren Periode zugewiesen wird, erschließen sie für die Mosaiken des Schiffes und der untersten Schicht des nordöstlichen Annexes ungefähr eine Datierung in das spätere 4. oder die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts<sup>48</sup>. Dieser Datierung steht der Fußbodenschmuck nicht entgegen<sup>49</sup>. Die Bodenmosaiken der Kirche von Shavei Zion aus der ersten Periode dürften also zeitlich nicht allzuweit von den Mosaiken von Frampton und Hinton St. Mary abzurücken sein. Unter diesen Umständen ist es für uns von besonderem Interesse, daß dem von einem Kranz umgebenen Kreuz im linken Seitenschiff Blüten und

<sup>43</sup> Vgl. ebd. Abb. 2 Plan und Abb. 8 Plan.

<sup>44</sup> Taf. 7. 10. 11 und 38b.

<sup>45</sup> Nach der ebd. auf S. 51 gegebenen Beschreibung handelt es sich allerdings um ein lateinisches Kreuz. Taf. 31 läßt dagegen ein griechisches Kreuz erkennen.

<sup>46</sup> Ebd. 53/4 Taf. 28/29 und Taf. 40. Vgl. hier Taf. 10b; M. Schapiro, *M. Avi-Yonah*, *Israele. Mosaici Pavimentali Antichi* (New York 1960) 16 Taf. 4. — Die Vorlage für unsere Tafel verdanke ich der freundlichen Hilfsbereitschaft von M. Avi-Yonah.

<sup>47</sup> Ebd. 71.

<sup>48</sup> Ebd. 23 ff. 53. 62. Vgl. aber auch unten Anm. 93.

<sup>49</sup> Zur stilistischen Entwicklung der Mosaikkunst dieses Zeitraumes vgl. den grundlegenden Aufsatz von E. Kitzinger, *Stylistic Developments in Pavement Mosaics in the Greek East from the Age of Constantine to the Age of Justinian*, in: *La Mosaïque Gréco-Romaine* (Paris 1965) 341 ff.

vor allem Granatäpfel beigegeben sind, und zwar in ganz ähnlicher Weise, wie sie der Christusbüste des Mosaiks von Hinton St. Mary zugeordnet sind. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß das Kreuz dieses Mosaikbodens, durch den Kranz und das Zinnenornament deutlich von den übrigen Motiven des Bodens abgehoben, als Heilszeichen verstanden werden soll. Daß es aber nicht nur das Heil im eschatologischen Sinne symbolisiert, scheinen die Granatäpfel zu belegen, die ein beliebtes Motiv der paganen und jüdischen Glücks- und Fruchtbarkeits-symbolik sind<sup>50</sup>. Die Granatäpfel weisen das Kreuz aus als ein Zeichen, das das Heil in einem umfassenden Sinne repräsentiert. Es erscheint somit auch als Symbol des Heils und der Wohlfahrt in dieser Welt, ein Verständnis, das nicht nur der volkstümlichen Anschauung dieser Zeit durchaus geläufig ist, wie wir später noch sehen werden<sup>51</sup>. Eine Auffassung, die dagegen in den Granatäpfeln neben dem Kreuz lediglich ein Symbol der Auferstehung sehen wollte, würde wohl den Bedeutungsgehalt dieses Motivs mißverstehen<sup>52</sup>; denn es ist kaum anzu-

<sup>50</sup> Vgl. RQ 63 (1968) 82 ff. mit Belegen in Anm. 80 ff. <sup>51</sup> Vgl. unten S. 150 f.

<sup>52</sup> Siehe *Avi-Yonah* a. a. O. 53; *E. R. Goodenough*, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 7 (New York 1958) 87 f. u. a. O., vgl. das Register s. v. ebd. 8 (New York 1958); weiteres RQ 63 (1968) 83 Anm. 84. Gegen die Deutung als Fruchtbarkeitssymbol und für die Auffassung der Granate als Hadesfrucht tritt ein *C. Boetticher*, *Der Baumkultus der Hellenen und Römer* (1856) 271 ff. Vgl. *J. J. Bachofen*, *Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie*. *Römische Grablampen = Gesammelte Werke* 7 (1958) 88 193 u. a. O. (vgl. das Register s. v.). Als „common symbol of afterlife beatitude“ angesehen auch bei *F. Jenkins* in: *Latomus* 16 (1957) 69/70. Eine solche Auffassung ist zumindest in dieser Zuspitzung und Ausrichtung auf Sepulkralsymbolik und Jenseitsglauben kaum zu halten. *F. Bömer* (*P. Ovidius Naso, Die Fasten* 2 [1958] 258 ff. zu *Ovid. fast.* 4,607) weist nach, daß der Granatapfel zunächst keinerlei chthonische Bedeutung und keine Verbindung zu den Toten gehabt hat. Erst sekundär entwickelt sich von der Gestalt der Persephone aus, mit der die Frucht aus anderen Gründen verbunden wurde, auch eine chthonische Bedeutung. Auch von hier aus ist es also nicht gerechtfertigt, die Begriffene „Fruchtbarkeit“, „chthonisch“ und „Auferstehung“ bei der symbolischen Deutung der Frucht ohne weiteres als synonym anzusetzen, wie das meist geschieht. Die Hadesfrucht, die der Persephone die Rückkehr auf die Oberwelt verwehrt (s. z. B. *Ovid. fast.* 4,419 ff. und 607), dürfte zudem denkbar ungeeignet sein, als Unsterblichkeits- und Auferstehungssymbol zu fungieren. Der Vorrang der Glücks- und Wohlfahrtssymbolik wird aus den von uns a. a. O. beigebrachten Denkmälern, die den Granatapfel neben anderen eindeutigen Glückssymbolen zeigen, für die spätere Kaiserzeit eindeutig belegt. Der Hinweis auf die Verwendung im Sepulkralbereich genügt nicht, um die Jenseitssymbolik der Frucht zu erweisen: der Kontext und die gleichzeitige Verwendung in der dekorativen Kunst der Zeit deuten den Granatapfel wohl auch hier vor allem als allgemeines Glücks- und Segenssymbol wie so viele andere Darstellungen

nehmen, daß die Granatäpfel, die als eines der beliebtesten Motive überhaupt auf den Mosaiken von Privathäusern, von christlichen Kultbauten, an den bemalten Decken von Synagogen und Privathäusern, auf Wänden und Decken der Gräber immer wieder im gleichen Zusammenhang mit Frucht- und Tierbildern, mit Jagd- und Jahreszeiterdarstellungen sich finden und dementsprechend als ein allgemeines Glückssymbol zu werten sind, in der Zusammenstellung mit dem Kreuz eine grundsätzlich andere Bedeutung haben sollten.

Damit aber gewinnt das Kreuz mit den beigegebenen Granatäpfeln eine der Christusbüste von Hinton St. Mary vergleichbare Bedeutung: es erscheint wie diese als Garant eines auch irdisch zu verstehenden Heils<sup>53</sup>.

Anders dürften dagegen die drei Kreuze im Mittelschiff und in der Ostwand des nordöstlichen Annexbaues der Basilika zu bewerten sein. Sie werden nicht durch besondere rahmende Ornamente aus der Bodendekoration herausgehoben, um ihre Bedeutung augenfällig hervorzu-

---

der Supulkralsymbolik auch; daß damit konkrete Unsterblichkeitsvorstellungen verbunden wurden, ist jedenfalls nicht ohne weiteres vorauszusetzen (s. dazu *H. Brandenburg*, Meerwesensarkophage und Clipeusmotiv, in: *JdI* 82 [1967] 195 ff. passim, bes. 242 ff.). Die von *Avi-Yonah* (a. a. O. 54 mit Anmerkungen) angeführten Belege aus dem jüdischen Bereich können ebenfalls unsere Deutung stützen. So werden Deut. 8,8 unter den Segnungen des Landes, in das der Herr sein Volk zu führen verspricht, neben anderen Früchten auch die Granatäpfel angeführt. Von hier aus ist auch die Gleichung mit Israel zu verstehen, den die rabbinische Literatur kennt (Belege bei *Avi-Yonah* a. a. O. 54). Die Verwendung des Granatapfels als Münzsymbol (*P. Romanoff*, *Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins* [Philadelphia 1944] 51/4) wird auf den gleichen Vorstellungen beruhen. So erscheint also auch in diesen Zeugnissen der Granatapfel als ein Symbol des Überflusses und des Segens. Es ist daher kaum denkbar, daß der antike Betrachter des Kreuzes von Shavei Zion diese Bedeutung der Frucht übersehen haben und sie vor allem als Jenseits- und Auferstehungssymbol verstanden haben sollte. Im übrigen verband sich noch in der Neuzeit im Volksglauben mediterraner Völker mit dem Granatapfel die Vorstellung „reichen Segens und der unzählbaren Menge“; S. V. *Hehn*, *Kulturpflanzen und Haustiere* (1911) 246 mit Anm. 60.

<sup>53</sup> Das Gebilde über der Gemme des Kranzes zwischen den Granatäpfeln wird von *Avi-Yonah* als stilisierte Darstellung zweier Fische und des Berges Golgatha bzw. der Paradiesströme oder des Lebensbaumes angesehen und entsprechend ausgewertet. Wahrscheinlicher aber ist, daß es sich um die stilisierte Wiedergabe einer Kranzschleife handelt, die sich an dieser Stelle und in ganz verwandter Weise öfters auf gleichzeitigen Mosaikbildern findet. Vgl. z. B. Kranz mit Schleife im Mosaik des südlichen Seitenschiffs der Kirche von Zahrani im Libanon: *M. Chehab*, *Mosaïques du Liban*, in: *Bull. Mus. Beyrouth* 15 (1959) Taf. 57. — Eine ähnliche, stilisierte Bindung auch im Mosaik eines spätantiken Bades in Umm Qēs; s. *U. Lux* in: *Zeitschr. Paläst. Verein* 82 (1966) Taf. 3 B.

heben<sup>54</sup>. Vielmehr läßt ihre Bedeutung sich nur im Zusammenhang mit den darüber errichteten Tischen oder Pulten sehen, deren Standspuren sich noch im Boden erhalten haben: die Kreuze bezeichnen also den Standort dieser Mensen und geben ihm eine besondere, achtunggebietende Weihe. Es ist allerdings zu bedenken, daß es sich bei diesen Mensen nicht um Altäre handeln kann: die Stellung außerhalb der Schranken vor dem Bema sowie die parallele Aufstellung zu beiden Seiten des Bema-Einganges schließen das aus. Eher könnte es sich um Tische gehandelt haben, auf denen die Gläubigen ihre Opfergaben niederlegten<sup>55</sup>. Von den Ausgräbern werden die Standspuren der kleinen Säulen als die Fundamentierung für ein Pulpit, also eine Kanzel, angesehen und mit der monophysitischen Liturgie in Verbindung gebracht, da in dieser einem mittelalterlichen Bericht zufolge Epistel und Evangelium von zwei parallel aufgestellten Pulten verlesen wurden<sup>56</sup>. Ist diese Deutung der Standspuren bei den Kreuzen des Mittelschiffes aufgrund eines mittelalterlichen Textes an sich schon gewagt, so erscheint sie als zweifelhaft, wenn man die entsprechende Anlage im Boden des nordöstlichen Annexraumes genau betrachtet: das Kreuz und die umgebenden Standspuren sind so sehr in die Ecke gerückt, daß eine Kanzel in unmittelbarer Nähe der Wände, noch dazu in einem in der Breite nur ca. 5 m messenden Raum, kaum denkbar ist<sup>57</sup>. Da die Anlage der Standspuren mit dem Kreuz in der Mitte aber völlig denen im Mittelschiff der Kirche entspricht, können sie nur im gleichen Zusammenhang gesehen und einer einheitlichen Deutung unterworfen werden. Damit gewinnt aber unsere Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß diese Fundamente um die Kreuze in Mittelschiff und Annexraum, die in ihren Abmessungen wiederum ziemlich genau den bekannten

<sup>54</sup> Prausnitz, *Avi-Yonah* a. a. O., Taf. 7. 10/11. 31. 37. Zur Gesamtsituation siehe die Pläne ebd. Abb. 2. 7 und 8.

<sup>55</sup> J. Jungmann (Liturgie der christlichen Frühzeit [Freiburg/Schweiz 1967] 158) erwähnt eine Niederlegung der Gaben durch die Gläubigen in der Nähe des Altares nur für die Kirche Afrikas und Roms. Im Osten deponierten die Gläubigen dagegen ihre Gaben in einer Art Sakristei in der Nähe des Altarraumes. Einem solchen Raum könnte der nordöstliche Annexbau in Shavei Zion also durchaus entsprochen haben, wenn man nicht einen der Apsisnebenräume vorziehen möchte, die jedoch in Shavei Zion zusammen mit der Apsis zerstört sind (*Prausnitz-Avi-Yonah* a. a. O. 26). Die Niederlegung der Opfergaben an den Altarschranken durch die Gläubigen, also genau die Situation, der die Tische hier entsprechen, führt Th. Klauser (Kleine Liturgiegeschichte [1965] 110) an, ohne jedoch zu differenzieren, für welchen geographischen Bereich dieser liturgische Brauch gegolten hat (ebd. 144 werden Opfergabentische vor dem Altar erwähnt). Als Altar angesehen von B. Bagatti, *Gli altari paleo-cristiani della Palestina*, in *Studi Bibl. Franc. Lib. Annus* 7 (1956/57) 83. Doch vgl. *ders.* ebd. 86 f., s. dazu unten Anm. 59.

<sup>56</sup> Prausnitz, *Avi-Yonah* a. a. O. 26 ff., bes. 28.

<sup>57</sup> Zu den Abmessungen des Raumes vgl. die Diskussion in Anm. 62.

Durchschnittsmaßen von Altar- und Oblationstischen entsprechen<sup>58</sup>, als Standspuren von Oblationstischen anzusehen sind<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Vgl. dazu *O. Nussbaum*, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (Bonn 1965) 225. Die Maße sind den Taf. 7b, 10/11, 27b und 38b bei *Prausnitz, Avi-Yonah* zu entnehmen.

<sup>59</sup> Wir hätten damit allerdings eine Disposition, die nach *Jungmann* (a. a. O.) sowohl den Erfordernissen der östlichen wie der westlichen Liturgie entspräche. Ob die Anlage vielleicht so erklärt werden kann, daß die an den Schranken niedergelegten Gaben zur Vorbereitung für die Konsekration in den Nebenraum gebracht wurden, mögen die Liturgiewissenschaftler entscheiden. — Eine „mehr oder minder ähnliche“ Anlage von Stützenfundamenten in der Synagogen-Kirche von Gerasa (6. Jahrhundert) wird von *Prausnitz, Avi-Yonah* (a. a. O. 27) als Parallele für die Disposition der „pulpits“ in Shavei Zion angeführt. Doch zeigen Plan 6 und Text S. 241 bei *C. H. Kraeling* (Gerasa [New Haven 1938]), daß die entsprechenden Spuren durchaus nicht zu vergleichen sind: außerhalb der Bema-Schranken liegt in der südlichen Hälfte des Mittelschiffes ein Fundament, das zu einem Ambo mit Stufen und Brüstungsplatten (vgl. das Fragment auf Taf. 45a) gehört. Eine solche monumentale Anlage hat nichts mit den Tischen von Shavei Zion zu tun, die allenfalls als einfache Lesepulte gedeutet werden könnten. Zudem findet der Ambo keine Entsprechung im nördlichen Teil des Mittelschiffes. Vielmehr finden sich dort innerhalb der Schranken in der nordwestlichen Ecke des Bemas in einer Reihe angeordnet drei rechteckige bzw. quadratische Einlaßspuren, die schwer zu beurteilen sind, da eine exakte Bauaufnahme der Kirche nicht vorliegt. Hier könnte tatsächlich ein Tisch oder Pult gestanden haben, ähnlich wie in einer späteren Bauphase in Shavei Zion (a. a. O. 25/6, 28/9) ein solcher Tisch in der südwestlichen Ecke des vergrößerten, durch Schranken umgrenzten Raumes gestanden haben muß, wie die Fundamentspuren von vier Stützen beweisen. In diesem Falle könnte man tatsächlich zunächst an ein Lesepult denken, zumal sich ja die allerdings monumentaleren Ambones meist in der südlichen Hälfte der Schiffe befanden (*A. M. Schneider*, Ambo, in: RAC 1, 364). Doch standen die Ambones wiederum außerhalb der Schranken; zudem hat der in Frage stehende Tisch die älteren über den Kreuzen, die völlig identische Standspuren aufweisen, offenbar ersetzt (*Prausnitz-Avi-Yonah* a. a. O. 26 ff.). Diese aber wird man, wie gesagt, aufgrund der Lage der Standspuren in der nordöstlichen Ecke des Annexbaues doch wohl am ehesten als Ablagetische bestimmen können. Standspuren gleicher Art im Schiff anderer Kirchen werden auch von *B. Bagatti* (Studii Bibl. Franc. Lib. Ann. 7 [1956/57] 86 f.) als Oblationstische gedeutet. — Übrigens deutet *Nußbaum* (a. a. O. 223 ff.) ganz ähnliche Standspuren im südlichen Kultsaal von Aquileia über der fälschlich sogenannten Victoria Eucharistica im Mittelschiff und ebensolche Stützenfundamente in der südöstlichen Ecke (sic!) des Vestibüls ebd. mit guten Gründen als die Basisspuren von Oblationstischen. Auch hier wäre dann also der Platz dieses Tisches durch den besonderen Schmuck des Bodens ausgezeichnet: die aus dem Kreis der Jahreszeitendarstellungen genommenen Bilder mit männlichen und weiblichen Gestalten, die allerhand Früchte tragen, würden gut als Schmuck im Fußboden um einen solchen Tisch passen (auch die sogenannte Victoria

Die Frage nach der Bestimmung des Annexraumes, die durch die Deutung der Standspuren und das Kreuz in der nordöstlichen Ecke aufgeworfen wurde, stellt sich nun ein zweites Mal, wenn wir die Kreuze betrachten, die einen Mosaikstreifen hinter dem Eingang dieses Raumes zieren<sup>60</sup>. Es sind, soweit der Erhaltungszustand des Mosaiks es erkennen läßt, drei lateinische Kreuze, die in unregelmäßigen Abständen über den Streifen verteilt sind<sup>61</sup>. Ausrichtung und Lage der Kreuze in dem Streifen hinter dem Eingang vermitteln sofort den Eindruck, daß sie den Eintretenden auf die Würde des Raumes hinweisen und wohl auch dem Übel den Eingang verwehren sollten. Dabei muß allerdings offenbleiben, ob dieser Mosaikstreifen sich nicht als Randstreifen um das mittlere Mosaik mit dem Blumen-Teppichmuster auf allen Seiten fortgesetzt hat. Das Mosaik ist an diesen Stellen leider zerstört, so daß wir nicht wissen, ob sich auch hier Kreuze befanden<sup>62</sup>. Doch

Eucharistica gehört dem Kreis der Jahreszeitenmotive an, wie *N. Schuhmacher*, in: Akten des VII. Christlich-Archäol. Kongresses, Trier [Rom 1969] 683 ff. nachweist); s. dazu *Nußbaum* a. a. O. 224. Eine genaue Parallele zu der Aufstellung der Tische in Shavei Zion bietet dagegen die Kirche von Zahrani im Libanon (s. dazu unten S. 103). Zwei Oblationstische haben offenbar z. T. im Anschluß an die Priesterbank auch in norischen Kirchen gestanden; s. *Nußbaum* a. a. O. 289. 295/6. *K. Gamber*, *Domus ecclesiae* (1968) 29 f. Abb. 30.

<sup>60</sup> Siehe *Prausnitz*, *Avi-Yonah* a. a. O. Abb. 2 Plan; Taf. 31a.

<sup>61</sup> Aus dem Hauptplan und der Abbildung (vgl. die voraufgehende Anm.) ist leider nicht ersichtlich, ob die Lücke zwischen den beiden Kreuzen im südlichen Teil des Randstreifens und dem Kreuz im nördlichen Teil etwa mit dem Eingang in den Annexraum korrespondiert. Doch scheint sich auch links des nördlichen Kreuzes ein größerer, durch kleine Rosetten ornamentierter Zwischenraum zu erstrecken. Die Beschreibung a. a. O. 51 gibt über den Befund leider keine Auskunft. Zudem differiert sie mit der ebd. 27 gegebenen Beschreibung des Grabungsbefundes, die fünf Kreuze des Randstreifens erwähnt. Entsprechend werden im Hauptplan Abb. 2 auch fünf Kreuze angegeben. Vgl. ebenso Anm. 62.

<sup>62</sup> Die Pläne in Abb. 2 und 8 a. a. O. scheinen einen umlaufenden Randstreifen auszuschließen. Leider ist die Situation der nordöstlichen Ecke des Annexbaues der älteren Periode (a. a. O. 26), die uns hier interessiert, nicht in einer Zeichnung des Befundes festgehalten, so daß man über die genaue Lage des Mosaiks innerhalb des Raumes keine rechte Vorstellung hat. Überdies stellt die Beschreibung des Befundes a. a. O. 27 den rekonstruierten Plan der ersten Periode auf Abb. 8 in Frage. *Prausnitz* berichtet hier, daß sich westlich des Mosaikstreifens mit den Kreuzen „ein Mosaik“ fand (offenbar nicht im Zusammenhang, aber doch auf gleichem Niveau?), das die gleiche Dekoration aufwies wie der Mosaikteil mit den mensa-Standspuren. Es wurde teilweise zerstört (also der Zusammenhang mit dem östlichen Mosaikteil mit den Kreuzen unterbrochen?), als man in einer späteren Bauperiode die Ostmauer des Korridors südlich des Annexraumes erbaute. Die Ausgräber vermuten, daß sich der Annexraum ursprünglich auch über das Areal dieses Korridors nach Westen bis zu dem L-förmigen nördlichen Vorhof ausgedehnt

würde das letztlich unsere Deutung der Kreuze nicht betreffen. Welche Bestimmung dieser Raum hatte, dessen Würde die Kreuze hervorheben sollten, läßt sich nur vermuten. Ein Märtyrergrab, wie es sich unter der Vierung der kreuzförmigen Kirche von Kaoussie befindet<sup>63</sup> und wie es mit dem Beginn des 5. Jahrhunderts in kapellenartig ausgebauten Apsisnebenräumen oder Annexbauten der Basiliken eingerichtet wird<sup>64</sup>, ist in Shavei Zion nicht festgestellt worden. Der spätere Ausbau zu einem längeren Saal<sup>65</sup>, der irgendwelchen liturgischen Zwecken gedient haben muß, ist zudem auch der Annahme nicht günstig, daß der ursprüngliche Raum als Kapelle über einem solchen Grab gedient hat. Wahrscheinlicher aber ist, daß der Raum, nach der Lage der mensa in der nordöstlichen Ecke zu urteilen, zur Ablage der Opfergaben diente, wie wir oben bereits ausgeführt haben. Er hatte damit eine ähnliche Funktion, wie sie der allerdings erst aus dem 6. Jahrhundert stammende Annexbau des nördlichen Apsisnebenraumes der Basilika von Brad wohl gehabt hat: auf einem rechteckigen Tisch mit vier Stützen und weiteren runden Tischen, von denen nur Reste der Platten, aber keine Standspuren erhalten sind, wurden hier offenbar die für das Opfer bestimmten Gaben niedergelegt<sup>66</sup>. Daß der Raum in Shavei Zion keinen direkten Zugang zum nördlichen Apsisnebenraum besitzt wie in Brad, dürfte kein entscheidender Einwand gegen diese Deutung sein<sup>67</sup>.

In diesem Zusammenhang ist der Rest eines Mosaikbodens zu erwähnen, den die Ausgrabungen im Schiff der Geburtskirche zu Beth-

have. Der Annexraum wäre damit in seiner ersten Periode doppelt so groß gewesen, wie auf dem rekonstruierten Plan 8 und wie auf S. 26 angegeben, wo er als ein Quadrat von ca. 5,20 m Seitenlänge beschrieben wird. Wie dem auch ist, diese Unstimmigkeiten der Publikation betreffen kaum die Interpretation der Kreuze, die kaum anders zu deuten sind, ob sie nun unmittelbar hinter der Türe gelegen haben oder auf einem ungefähr in der Mitte des Raumes quer verlaufenden Streifen den östlichen Teil des Mosaiks mit den Fundamenten der mensa abgetrennt haben. <sup>63</sup> Siehe unten S. 99.

<sup>64</sup> Vgl. *J. Lassus*, Sanctuaires Chrétiens de Syrie = Inst. Franç. d'Archéol. Beyrouth, Bibl. Archéol. Hist. 42 (Paris 1947) 173 ff.; s. auch *R. Krautheimer*, Early Christian Architecture (Harmondsworth 1965) 69.

<sup>65</sup> *Prausnitz*, *Avi-Yonah* a. a. O. 26. <sup>66</sup> *Lassus* a. a. O. 196 Abb. 77.

<sup>67</sup> Wenn sich unter dem Oblationstisch ein Kreuz befand, so werden auch die Kreuze am Eingang eines solchen Raumes nicht überraschen. Der Tisch dieses Raumes kann jedenfalls nicht als Konsekrationsaltar, d. h., als Nebentempel der Kirche, angesehen werden. Solche Altäre standen zwar in der Nähe einer Wand oder direkt an die Wand gelehnt (*Nußbaum* a. a. O. 419), aber kaum jemals in einer Ecke des Raumes (ein breiterer Randstreifen des Mosaiks, der vielleicht stellenweise vorhanden gewesen ist, würde zwar den Altar weiter von der Wand abrücken, jedoch in der nordöstlichen Ecke belassen; vgl. oben Anm. 62 über den unsicheren Grabungsbefund). Überdies sind feste Nebentempel wohl erst seit dem 6. Jahrhundert nachzuweisen (s. *Nußbaum* a. a. O. 419. 450. 269 ff.).

lehem vor dem Sanctuarium freigelegt haben<sup>68</sup>. In diesem der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuzuweisenden Boden<sup>69</sup> ist auf sonst schmucklosem Untergrund ein Quadrat von 74 cm Seitenlänge angebracht, in dessen Mitte, umgeben von geometrischen Ornamenten, die Inschrift IXΘΥΣ eingelassen ist<sup>70</sup>. Diesem Quadrat mit der Akrostichis, die eine Zusammenfassung der Christustitel darstellt und damit zu den signa Christi zu zählen ist<sup>71</sup>, entspricht auf der anderen Seite der zum Sanctuarium führenden Stufen ein zweites, allein mit geometrischen Mustern gefülltes Quadrat. R. Krautheimer hat nun die Vermutung ausgesprochen, daß das Quadrat mit der Ichthys-Inschrift, die übrigens die einzige ihrer Art in einem Bodenmosaik ist<sup>72</sup>, den Standplatz des Altares bezeichne<sup>73</sup>. Das ist jedoch mit Sicherheit auszuschließen, da ein Altar seitlich neben der Treppe zum Sanctuarium nicht denkbar ist<sup>74</sup>. Eher könnte man an dieser Stelle wie über dem Quadrat auf der anderen Seite einen Oblationstisch vermuten, womit sich eine Situation ergäbe, die annähernd den Standspuren der mensae im Mittelschiff der Kirche von Shavei Zion entspräche. Zu beachten ist allerdings, daß auf dem Mosaik in Bethlehem keine Standspuren festzustellen sind. So könnten hier allenfalls bewegliche Tische aus Holz gestanden haben, was bei einem so monumentalen Bau nicht ohne weiteres vorauszusetzen ist. Für die Lage der Inschrift an dieser Stelle gibt es jedoch noch eine andere Erklärung, die mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Akrostichis neben dem Ausgang zum Sanctuarium, das ja eine Herrenmemoria war, könnte den signa Christi am Eingang der Kirchenräume und im Altarraum einer ganzen Reihe anderer Kirchenbauten entsprechen, mit denen wir uns im folgenden noch zu beschäftigen haben.

<sup>68</sup> E. T. Richmond, *Basilica of the Nativity. Discovery of the Remains of an Earlier Church*, in: *Quart. Dep. Ant. Palest.* 5 (1936) 75 ff.; W. Harvey, *The Early Basilica at Bethlehem*, in: *Palestine Exploration Fund. Quart. Statement* 68 (1936) 28 ff.; W. und J. H. Harvey, *Recent Discoveries at the Church of Nativity, Bethlehem*, in: *Archaeologia* 87 (1937) 7 ff. Taf. 5 und 10 Taf. 2.

<sup>69</sup> L. H. Vincent, in: *Rev. Bibl.* 46 (1937) 93 ff.; E. Kitzinger, *Mosaics in the Greek East from Constantine to Justinian*, in: *La Mosaïque Gréco-Romaine* (Paris 1965) 347 Anm. 29.

<sup>70</sup> Zu der oben in Anm. 68 genannten Literatur vgl. noch die Abb. bei F. J. Dölger, *Die IXΘΥΣ-Formel in dem neuentdeckten Fußboden-Mosaik der konstantinischen Basilika von Bethlehem*, in: *Ant. Christ.* 5 (1936) 81 ff. Taf. 3; R. W. Hamilton, *The Church of the Nativity, Bethlehem* (Jerusalem 1947) 93 ff. Abb. 19; S. J. Saller, B. Bagatti, *The Town of Nebo* = *Publ. Stud. Bibl. Francesc.* 7 (Jerusalem 1949) 83 Taf. 36,1.

<sup>71</sup> Im Zusammenhang mit einigen Beispielen von Kreuzen im Mosaikschmuck frühchristlicher Bodenmosaiken bereits erwähnt von Saller-Bagatti a. a. O. 87. <sup>72</sup> J. Engemann, *Fisch*, in: *RAC* 7, 1044.

<sup>73</sup> A. a. O. 319 Anm. 44.

<sup>74</sup> Zu der umstrittenen Lage des Altares vgl. zusammenfassend M. Restle, *Bethlehem*, in: *Rbk* 1, 608. Er könnte am ehesten in der Mitte des Schiffes gestanden haben. — Vgl. auch unten Anm. 83.

Sie bezeichnen die Heiligkeit des Ortes, leihen ihm ihren Schutz und weisen auf den hin, der dort verehrt wird und von dem alles Heil ausgeht<sup>75</sup>.

Eine ähnliche Disposition der Kreuze am Eingang wie im Mosaikboden des Annexbaues der Kirche von Shavei Zion findet sich auch in der kreuzförmigen Memorialkirche von Kaoussie bei Antiochia, deren Mosaikböden inschriftlich in das Jahr 387 datiert sind<sup>76</sup>. Hier sind ebenfalls in einem schmalen, weißen Randstreifen außerhalb des eigentlichen ornamentengeschmückten Mosaikbodens unmittelbar vor der Schwelle des östlichen Kreuzarmes zur Verzierung vier schmale Kreuze angebracht. Wie in Shavei Zion scheinen auch diese Kreuze zu Gruppen zusammengefaßt zu sein und zwischen diesen in der Achse des Raumes der Abstand größer zu sein als zwischen den einzelnen Kreuzen<sup>77</sup>. Sicherheit läßt sich allerdings in diesem Punkte nicht gewinnen, da das Mosaik stark beschädigt ist. Daß die Kreuze die Schwelle markieren und den Eintretenden auf die besondere Würde dieses Raumteiles aufmerksam machen sollen, dürfte aber nicht zu bezweifeln sein, ebensowenig wie ihre gleichsam apotropäische Funktion nicht zu übersehen ist. Dementsprechend sind sie nicht in die Ornamentation des Bodens miteinbezogen worden. Unklar ist allerdings, wohin die Kreuze orientiert waren, ob sie den von Osten in die Vierung eintretenden oder den nach Osten in den Kreuzarm schauenden Gläubigen voraussetzen<sup>78</sup>. In der Vierung lag das Märtyrergrab und das Bema mit dem Leseput<sup>79</sup>. Entsprechend sind die beiden Mosaikinschriften, die an der Schwelle des nördlichen und südlichen Kreuzarmes zur Vierung angebracht sind, dem zur Vierung blickenden Gläubigen zugewandt<sup>80</sup>. Analog könnte man eine solche Disposition auch für die Kreuze des östlichen Kreuzarmes annehmen, zumal sich die Kreuze dort genau an der Stelle befinden, an der im nördlichen und südlichen Kreuzarm die Inschriften — im Norden zudem mit Christogramm und zwischen den Text eingefügten Kreuzen — eingelassen sind. Doch läßt sich hier letztlich keine Klarheit finden, da die Inschrift des westlichen Kreuzarmes, die wie die

<sup>75</sup> Siehe unten S. 128 ff.

<sup>76</sup> Auf diese Kreuze machte mich freundlicherweise E. Kitzinger aufmerksam. Zur Datierung vgl. G. Downey, in: *Antioch 2*, 45; *Lassus a. a. O. Antioch on the Orontes 2* (Princeton 1938) 21 Abb. 19 und S. 218/9 Plan 4; D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements* (Princeton 1947) 283 Abb. 112; *Lassus, Sanctuaires* 123 ff.

<sup>77</sup> Vgl. die Beschreibung bei *Lassus*, in: *Antioch 2*, 21.

<sup>78</sup> Die von *Lassus* (a. a. O.) gegebene Beschreibung sagt nicht, ob es sich um griechische oder lateinische Kreuze handelt. Der Rest eines weiteren Zeichens, der vielleicht das untere Ende eines langschäftigen Kreuzes ist (*Lassus a. a. O.*), findet sich neben einem der bereits genannten Kreuze. Wenn diese Deutung das Richtige trifft, wäre der Streifen zur zentralen Vierung hin orientiert (*Lassus a. a. O.*). <sup>79</sup> *Antioch 2*, 37; *Lassus, Sanctuaires* 124 ff.

<sup>80</sup> *Antioch, 2*, 35 Abb. 4 und 10 Plan 4; *Levi a. a. O. Abb. 112 Taf. 113/5.*

anderen auf die Stiftung des Mosaikbodens dieser „Exedra“ sich bezieht, in der Mitte des Mosaiks in Richtung nach Osten angebracht ist<sup>81</sup>. Zudem ist unklar, wo sich der Altar befunden hat. Der östliche Kreuzarm weist zwar einige Eigentümlichkeiten auf — der Boden liegt 20 cm tiefer als das Niveau des nördlichen und südlichen Kreuzarmes, die Ornamentik des Bodens unterscheidet sich deutlich von der der anderen Mosaiken, die Seitenwände werden von später angefügten Annexbauten flankiert —, doch fehlt ein eigentliches Presbyterium sowie jede erhöhte Estrade, und an der Ostwand, wo man den Altar vermuten könnte, befindet sich zudem eine Reihe Gräber im Boden, die ein Sanctuarium an dieser Stelle ausschließen<sup>82</sup>. Auch für eine Lokalisierung im Zentrum des Baues ergeben sich wenig Anhaltspunkte. Dort sind die Reste eines Bemas gefunden worden, dessen Grundriß mit den Anlagen übereinstimmt, die sich häufig in der Mitte des Schiffes syrischer Kirchenbauten finden. Auf diesen Podien, die innerhalb der Schranken Priesterbänke und Leseplatte tragen, fehlt jedoch ein Altar, der gewöhnlich in der Apsis stand<sup>83</sup>. Wie dem auch immer sei, die Funktion und Bedeutung dieser Kreuze dürfte jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, ob sie nun den östlichen Kreuzarm als Altarraum abgrenzt oder aber die Schwelle zur Vierung, wo sich das Grab des Märtyrers befand, besonders hervorheben.

Ein weiteres Beispiel für die Kreuze im Bodenschmuck einer Basilika haben kürzlich Ausgrabungen der Hebrew University in Kurnub (Mamshit) im Negev, das wohl mit dem antiken Mampsis zu identifizieren ist, zutage gebracht. Eine Publikation liegt leider noch nicht vor, doch sprechen die Fundanzeigen davon, daß in der östlichen Kirche in einem Mosaikboden von einfacher geometrischer Musterung je ein großes Kreuz vor dem mittleren Eingang und ein weiteres vor dem erhöhten und von Schranken umschlossenen Bema wiedergegeben sei<sup>84</sup>. Nach der kurzen Notiz, die besonders ihre Lage hervorhebt, dürfte klar sein, daß diese Kreuze auch hier ähnlich wie in Shavei Zion und Kaoussie einerseits apotropäische Funktion hatten, andererseits aber wohl ebenso den Gläubigen auf die Weihe des Ortes hinweisen sollten, den er betrat oder vor dem er sich befand. Vielleicht steht diese Kirche den bereits genannten Beispielen auch zeitlich nah: jedenfalls läßt die Beschreibung

<sup>81</sup> Antioch 2, 35.

<sup>82</sup> Antioch 2, 18 ff.; *Lassus*, Sanctuaires 125 ff.

<sup>83</sup> Ohne auf die Problematik einzugehen, nimmt *R. Krautheimer* (a. a. O. 51) an, daß sich in der Mitte der Kirche auf dem Bema auch der Altar befunden habe. Zur Schwierigkeit der Lokalisierung des Altares in Memorialbauten vgl. oben S. 98 Anm. 74.

<sup>84</sup> *A. Negev*, Mampsis, a Town of the Eastern Negev, in: *Raggi* 7 (1967) 86; *ders.*, A City of the Negev, in: *Ill. London News*, Sept. 14 (1968) 32/3; *ders.* in: *Bible et Terre Sainte* 90, März 1967, 8. Auf die zuletzt genannte Publikation machte mich freundlicherweise *M. Avi-Yonah* aufmerksam. — *F. W. Deichmann* teilt mir aufgrund von Autopsie mit, daß es sich bei einem der Kreuze um ein Quadrat eingeschriebenes, einfaches griechisches Kreuz, bei dem anderen aber um ein einem Kreis eingefügtes Malteserkreuz handelt (Korrekturzusatz).

erkennen, daß der Boden wohl mit einfachen geometrischen Mustern ohne Bildmotive geschmückt war, eine Dekorationsweise, die auch im 5. Jahrhundert beliebt war<sup>85</sup>.

Ein offenbar datiertes Beispiel für die Verwendung von Kreuzen im Fußboden bietet dagegen die dreischiffige Kirche von Evron, 3 km nordöstlich von Shavei Zion gelegen, deren Mosaikböden aus der ersten Periode durch die Stifterinschriften in das Jahr 415 datiert werden<sup>86</sup>. In diesen mit geometrischen Motiven geschmückten Mosaiken sind allein sieben Kreuze und drei Kreuzmonogramme verwendet. Leider teilen die bisher vorliegenden kurzen Berichte keine weiteren Einzelheiten mit<sup>87</sup>. Wir erfahren lediglich, daß sich zwei der Monogramme an der Tür zum Atrium befinden<sup>88</sup>. Wie die einzige bisher publizierte Aufnahme des Bodens erkennen läßt, werden die offenbar verhältnismäßig großen Kreuzmonogramme, die in einen breiten Reifen eingeschrieben sind, von Inschriften begleitet<sup>89</sup>. Auch in einem der Nebenräume befindet sich im Boden ein Kreuz, das von einer Inschrift umgeben wird<sup>90</sup>. Wenn auch das Bild sehr unvollständig ist, das wir uns in Ermangelung einer Publikation von der Verwendung der signa Christi im Mosaik-

<sup>85</sup> Das bekannte Edikt der Kaiser Valentinian und Theodosius vom Jahre 427, das die Wiedergabe der signa salvatoris Christi auf Fußböden untersagte (vgl. RQS. 63 [1968] 85), bietet, im Gegensatz zu der Meinung des Ausgräbers, allerdings nicht einen sicheren terminus ante für die Verlegung der Mosaiken, wie wir später noch sehen werden. Siehe unten S. 110. Eine Frühdatierung würde sich zudem auch wegen der historischen Verhältnisse nicht empfehlen. Nach der Reorganisation des Gebietes unter Diokletian nimmt die Bevölkerung wieder ab. Erst um 500 leben die Siedlungen des Negev wieder auf. In der gleichen Zeit tauchen auch wieder überall Inschriften auf (s. A. Alt, Griech. Inschr. der Pal. Tertia westlich der Arabia 1921). Die erste christliche Inschrift datiert aus dem Jahre 509, die früheste unter den sehr wenigen heidnischen Exemplaren aus der Zeit nach dem 2. Jahrhundert stammt aus dem Jahre 462. Vgl. dazu S. A. M. Gideon, The Negev Frontier: Israel and her Vicinity in the Roman and Byzantine Periods, in: 7. Intern. Congr. of Roman frontier Studies (Tel Aviv 1967) 60; s. ders., Roman Frontier Cities in the Negev, in: V. Congr. Intern. Lim. Rom. Stud. (Zagreb 1961) = Archeol. Radovi i Rasprave 3 (1963) 206; inschriftlich datierte Kirche in Shivta des 5. Jahrhunderts; vor 464 ist vielleicht aufgrund papyrologischer Zeugnisse die 1. Nordkirche von Nizana zu datieren.

<sup>86</sup> Prausnitz, Avi-Yonah a. a. O. 53.

<sup>87</sup> M. Avi-Yonah in: Israel Expl. Journal 2 (1952) 143; ders., Christian Archaeology in Israel 1948/54, in: Actes V<sup>e</sup> Congr. Intern. Archéol. Chrét., Aix-en-Provence 1954 (Roma — Paris 1957) 117 f.; ders., Places of Worship in the Roman and Byzantine Periods, in Antiquity and Survival 2, 2/3 (1957) 270. Den zuletzt genannten Literaturhinweis verdanke ich der freundlichen Hilfsbereitschaft von M. Avi-Yonah.

<sup>88</sup> Avi-Yonah in: Actes Aix 118.

<sup>89</sup> Antiquity and Survival a. a. O. Abb. 9.

<sup>90</sup> Avi-Yonah in: Actes Aix 118.

boden dieser Kirche machen können, so läßt sich doch auch hier wieder die Vorliebe für die Anbringung dieser Zeichen in der Nähe eines Einganges feststellen, wie es uns bereits die Beispiele in Shavei Zion, Kaoussie und Kurnub gezeigt haben. Darüber hinaus scheint aber die Anlage der Monogramme — einem sind die apokalyptischen Zeichen A und Ω beigegeben<sup>91</sup> — auch für eine isolierte Verwendung wie im Falle des Kreuzes in der Mitte des linken Seitenschiffes von Shavei Zion zu sprechen. Von besonderem Interesse ist zudem, daß der Boden mit den signa Christi zu einem großen Teil von späteren Mosaikböden ohne Kreuze oder Monogramme, die durch Inschriften in die Jahre 442 und 452 datiert sind, überdeckt worden ist<sup>92</sup>. Dieser Befund könnte die Annahme der Ausgräber bestätigen, daß auch in Shavei Zion die Anlage eines zweiten Mosaiks über dem Boden mit den Kreuzen im nordöstlichen Annex auf das Verbot des bekannten kaiserlichen Edikts vom Jahre 427 zurückzuführen ist<sup>93</sup>.

Die im Vorstehenden gemachten Beobachtungen können wir an einem weiteren Beispiel für die Verwendung der signa Christi in Bodenmosaiken, das die Kirche von Zahrani in der Region von Sidon bietet, erweitern und ergänzen<sup>94</sup>. Auf diesen Mosaiken, die durch eine Inschrift im linken Seitenschiff, die das Jahr 389/90 nennt, als annähernd gleichzeitig mit den bisher betrachteten Mosaiken ausgewiesen sind<sup>95</sup>, findet sich nicht nur das Kreuz, das gewöhnlich am Anfang oder Ende einer Inschrift erscheint, wie in der Stifterinschrift am Eingang in das

<sup>91</sup> Ebd. 118.      <sup>92</sup> Ebd. 118 und *Antiquity and Survival* a. a. O. 270.

<sup>93</sup> Allerdings läßt gerade in diesem Falle der archäologische Befund die Deutung der Ausgräber m. E. bezweifeln. *Prausnitz* (a. a. O. 26) berichtet, daß über dem Mosaikboden des Annexraumes aus der ersten Periode eine Schicht aus feinem Schutt und Asche (*fine debris and ashes*) sich befunden habe, über die später der zweite Boden gelegt worden ist (vgl. Taf. 8b ebd.). Der zweite Boden liegt also wohl über einer Zerstörungsschicht, die die Ausgräber allerdings nicht als eine solche ausweisen. Sie könnte auf eines der vielen Erdbeben zurückzuführen sein, die im 5. und 6. Jahrhundert die Küste heimsuchten. Da der zweite Boden des Annexraumes aufgrund der Technik der Reparaturen vor die Verlegung des Mosaiks im Exonarthex im Jahre 486 datiert wird (a. a. O. 22 ff. bes. 29 und 53), kommt also nur, wenn die Beobachtungen hinsichtlich der Reparaturen richtig sind, eine Zerstörung durch das Erdbeben im Jahre 447 in Frage (vgl. die Liste der Erdbeben und entsprechende Literatur bei *Prausnitz* a. a. O. 21 mit Anm. 14). Damit könnte aber die Verlegung dieses Bodens kaum ursächlich mit dem Edikt in Verbindung gebracht werden. Die festgestellte zweimalige Erneuerung der Außenwände und der Säulen der Kirche, die offenbar Erdbebenschäden des Baues beseitigen sollte, datiert *Prausnitz* allerdings nach 486 (a. a. O. 21). — Vgl. aus S. 100 Anm. 126. Den Wortlaut des Ediktes s. unten Anm. 124.

<sup>94</sup> *M. H. Chéhab*, *Mosaïques du Liban*, in: *Bull. Musée Beyrouth* 14 (1957) 81 ff.

<sup>95</sup> *Chéhab* a. a. O. 99 und *R. Mouterde* ebd. 100/106: Ende 4./5. Jahrhundert.

Mittelschiff<sup>96</sup>, sondern darüber hinaus sind in den Schmuck des Mosaikbodens der Kirche vier Christogramme und ein weiteres Kreuz in der Weise angebracht, daß ihre besondere Bedeutung innerhalb der übrigen Schmuckmotive klar hervortritt. So ist im Mittelschiff der Kirche in einem rechteckigen Mosaikfeld, das von einem verknöteten Bandornament in Rautenfelder aufgeteilt ist, inmitten verschiedener Füllmotive, die bis auf einen Vogel über einem Blütenzweig in der südöstlichen Ecke des Feldes nur unauffällige, geometrische Muster sind, an betonter Stelle in der Mittelachse ein Kreuzmonogramm eingesetzt<sup>97</sup>. Da das Mosaikfeld, das genau in der Mitte des Schiffes liegt, wohl von den Schranken umschlossen wurde, wird sich das Monogramm auf die besondere Bedeutung, die dieser Platz für die liturgischen Zeremonien gehabt hat, bezogen haben<sup>98</sup>. Im Osten liegen am Rande dieses Mosaiks, und damit weit in das Mittelschiff der gewesteten Kirche vorgeschoben, zwei rechteckige, parallel in der südlichen und nördlichen Hälfte des Schiffes angeordnete Basisplatten mit den Einlaßspuren von Stipites, die ohne Zweifel mensae getragen haben<sup>99</sup>. Damit ergibt sich hier also die gleiche Disposition, wie wir sie bereits in Shavei Zion vorfanden. Auf diese Mensen, die wir dem Befund in der Kirche von Shavei Zion entsprechend als Oblationstische ansprechen können, mag sich dann vielleicht auch das in der Nähe mehr zum Rande des Mosaikfeldes hin angebrachte Christogramm bezogen haben<sup>100</sup>.

Der größeren liturgischen Bedeutung des Raumes entsprechend treten zwei Kreuzmonogramme mit beigegebenem Alpha und Omega noch stärker unter der Dekoration des Mosaikbodens hervor, der die um 40 cm über das Mittelschiffsniveau erhöhte Chorestrade vor der Apsis schmückt: in dem von komplizierten Schlingmustern gegliederten Boden sind, soweit die Zerstörungen des Mosaiks es erkennen lassen, sechs quadratische Felder ausgespart, von denen die beiden mittleren mit den Kreuzmonogrammen gefüllt sind, während in den übrigen Feldern, nach den erhaltenen geringen Spuren zu urteilen, sich offensichtlich andere Motive befanden (Taf. 11a)<sup>101</sup>. Wir werden kaum fehl-

<sup>96</sup> M. H. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, in: Bull. Musée Beyrouth 15 (1959) Taf. 43. 56. Vgl. ebd. Plan 7.

<sup>97</sup> A. a. O. Taf. 45.

<sup>98</sup> Vgl. Beschreibung des Befundes in Mittelschiff und Altarraum in: Bull. Mus. Beyrouth 14, 86.

<sup>99</sup> Siehe Bull. Mus. Beyrouth 14, 90 Abb. 5 und Bull. Mus. Beyrouth 15 Plan 6 und 7.

<sup>100</sup> M. H. Chéhab (Bull. Mus. Beyrouth 14, 86) nimmt an, daß diese Tische, von deren Platten sich in der Nähe der Basen Fragmente gefunden haben (a. a. O. 86), sowohl als Ablage für die Bücher der Lektoren wie auch zur Deposition der Opfergaben gedient haben. — Der Anordnung des Monogramms im rechten Winkel zur Mittelschiffsachse wird man wohl keine besondere Bedeutung beimessen wollen.

<sup>101</sup> Bull. Mus. Beyrouth 14, 94 und Bull. Mus. Beyrouth 15 Taf. 46 und Plan 7.

gehen, wenn wir die Anbringung der Christusmonogramme gerade an dieser Stelle mit der Nähe des Altares in Verbindung bringen, der in der Apsis oder an der Apsissehne gestanden haben wird. Doch sind die bereits genannten Monogramme nicht die einzigen signa Christi, mit denen der Boden dieser Kirche geschmückt ist. Im nördlichen Seitenschiff ist dem teppichartig dicht mit geometrischen Motiven ausgelegten Mosaikboden im östlichen Teil in einem größeren Quadrat in der Mittelachse ein griechisches Kreuz mit an den Enden leicht ausgeschweiften breiten Balken und vier kleineren Kreuzen in den Ecken eingefügt. Ihm entspricht in der südlichen Hälfte des Bodens an der gleichen Stelle ein Kreuzmonogramm mit den apokalyptischen Buchstaben (Fig. 4)<sup>102</sup>. Da das Monogramm und die Inschrift an der Schwelle der Nebenschiff-türe in der Kirchenfront so ausgerichtet sind, daß sie nicht wie sonst üblich, vom Eintretenden gelesen werden konnten, sondern vom Gläubigen, der die Kirche verließ, vermutet Chéhab, daß die Ausrichtung des Mosaiks vielleicht auf besondere liturgische Funktionen Rücksicht nahm. Wie dem auch immer sei, unsere Kenntnis der Liturgie läßt es wohl kaum zu, eine solche Vermutung zu unterstützen. Doch müssen wir uns nach der Verwendung der signa Christi unter den Oblations-tischen, im Fußboden des Bemas und im Altarraum fragen, ob diese Symbole nicht auch hier zur besonderen Kennzeichnung eines bestimmten Platzes und nicht nur als bedeutungsvolle Schmuckmotive verwendet wurden. Im südlichen Seitenschiff ist in der Mitte des Bodens jedenfalls eine Mosaikinschrift eingelassen, die erkennen läßt, daß bestimmte Plätze innerhalb der Kirche wohl besonderen Gruppen von Gläubigen reserviert waren<sup>103</sup>. Wenn nun auch in diesem Falle nicht die signa Christi erscheinen, sondern außer dem Kranz, der die Inschrift umgibt, nur Palmzweig, Blumen und Granatapfelzweig wiedergegeben sind, so ist vielleicht doch zu erwägen, ob nicht auch das an ganz entsprechender Stelle im nördlichen Seitenschiff der Kirche von Shavei Zion abgebildete Kreuz mit den Granatäpfeln eine solche statio kennzeichnen sollte. Doch ist hier Vorsicht geboten. Klarheit könnten in diesem Punkte wohl nur Inschriften geben. Andererseits ist es a priori nicht auszuschließen, daß hinter der Anbringung dieser Zeichen auch außerhalb des Altarraumes und anderer durch den Kult oder ihre sonstige Bedeutung besonders hervorragender Raumteile lediglich der Wunsch nach einer sinnfälligen,

<sup>102</sup> Bull. Mus. Beyrouth 14, 93 Abb. 6 und Bull. Mus. Beyrouth 15 Taf. 47 und Plan 7.

<sup>103</sup> Bull. Mus. Beyrouth 14, 93 f. und Bull. Mus. Beyrouth 15 Taf. 48. 57 und Plan 7. Zur Deutung dieser Inschrift und zum Problem der statio mit weiteren Belegen und Quellen (Afrika) s. *Mouterde* in: Bull. Mus. Beyrouth 14, 104 nr. 6. Vgl. auch *Dict. Archéol. Chrét.* 5, 515; *P. de Palol*, *Arqueología cristiana de la España Romana* (Madrid 1967) 201/2 Abb. 73/4: Synagoge von Elche, Spanien. — Nach der *Const. apost.* hatte jede Gruppe der Gläubigen ihren eigenen Platz. Vgl. *F. E. Brightman*, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) 28, 12 ff.

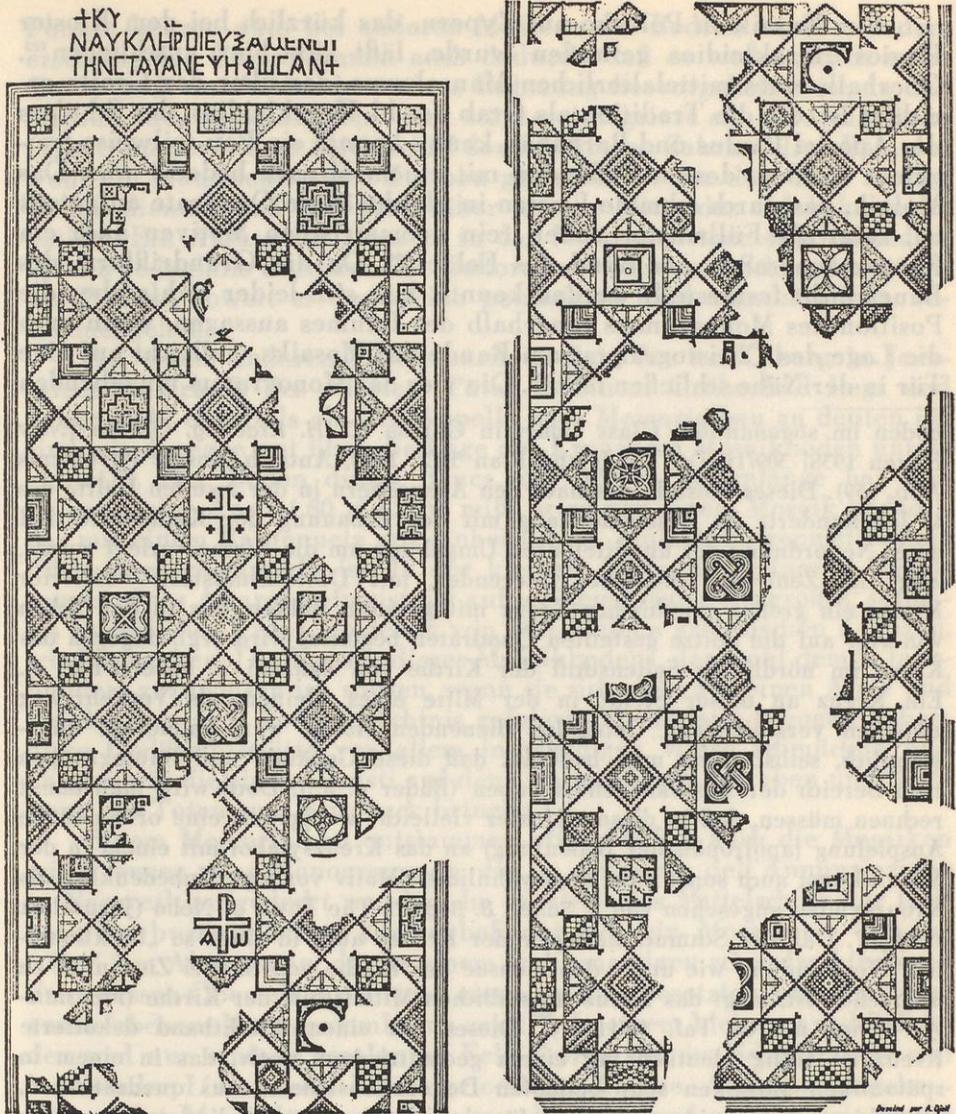


Fig. 4: Mosaiken des nördl. Seitenschiffs der Kirche von Zahrani, Libanon  
(Reproduktion nach Chehab Abb. 6).

würdigen Dekoration gestanden hat, da man unter den übrigen rein geometrischen Mustern, die keinerlei Aussage enthielten und einen zurückhaltenden Schmuck bildeten, ein signifikantes Zeichen, das der Würde des Raumes angemessen war und entsprechende Heil verbürgende Symbole an Türstürzen, Kapitälern, Schrankenplatten und anderen Stellen des Baues wiederholte, nicht missen wollte<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> Wie sehr zudem manchmal Symbol und Dekoration ineinander übergehen und von uns kaum geschieden werden können, zeigt der ältere Mosaik-

Ein Mosaik in Politiko auf Zypern, das kürzlich bei dem Kloster Hagios Herakleidios gefunden wurde, läßt sich hier anschließen<sup>105</sup>. Oberhalb eines mittelalterlichen Mausoleums, das über der Grotte errichtet ist, die die Tradition als Grab des hl. Herakleidios, des Schülers der Apostel Paulus und Barnabas, kennt, konnte ein Bau teilweise freigelegt werden, dessen Fußboden mit einem Mosaik bedeckt war. Das Mosaik, das durch schmale Leisten in gleichmäßige Quadrate aufgeteilt ist, zeigt als Füllmuster neben rein geometrischen Motiven auch ein Kreuzmonogramm am Rand des Feldes<sup>106</sup>. Da die Grundrißform des Baues nicht festgestellt werden konnte, läßt sich leider nichts über die Position des Monogramms innerhalb des Raumes aussagen, wenn auch die Lage des Christogramms am Rande des Mosaiks vielleicht auf eine Tür in der Nähe schließen läßt<sup>107</sup>. Die vier das Monogramm umgebenden

boden im sogenannten Glass Court in Gerasa (C. H. Kraeling, Gerasa [New Haven 1938] 309/11 Taf. 58a/b und Plan 31/2; Levi, Antioch Mosaic Pavements Abb. 159). Dieses Mosaik, das nach den Ausgräbern in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Erbauung der Kathedrale und einer Neuordnung der unmittelbaren Umgebung um die Kirche verlegt wurde, zeigt im Zentrum scheinbar rotierender, mit Dreiecksmustern verzierter Kreise ein großes griechisches Kreuz mit geraden Balken, das in den Ecken von vier auf die Spitze gestellten Quadraten begleitet wird (vgl. dagegen das Kreuz im nördlichen Seitenschiff der Kirche von Zahrani, s. unsere Fig. 4). Ein Kreuz an dieser Stelle, in der Mitte eines kleinen, als Verkehrsweg zwischen verschiedenen Gebäuden dienenden Hofes, wäre immerhin ungewöhnlich, selbst wenn man bedenkt, daß diese Gebäude und Raumgruppen zum Bereich der Basilika gehört haben (Bäder u. ä.). Doch wird man damit rechnen müssen, daß in diesem Muster vielleicht wenigstens eine ornamentale Anspielung (apotropäischer Bedeutung) an das Kreuzsymbol mit einem in der Mosaikkunst auch sonst nicht ungewöhnlichen Motiv vorliegt. Unbedenklich als Kreuzsymbol angesehen von S. Saller, B. Bagatti, The Town of Nebo (Jerusalem 1949) 87. Daß der Schmuckcharakter der Kreuze auch in einer so „funktionalen“ Verwendung wie unter den mensae der Kirche von Shavei Zion nicht zu übersehen ist, zeigt das Kreuz im südlichen Mittelschiff der Kirche (Prausnitz-Avi-Yonah a. a. O. Taf. 10/11. 27). Dieses mit einem Flechtband dekorierte Kreuz ist völlig identisch mit einem geometrischen Motiv, das in einem in spätantiken Mosaiken sehr beliebten Dekorationsschema aus quadratischen, achteckigen, rhomboiden und kreuzförmigen Feldern häufig die letzteren füllt: vgl. das Jahreszeitenmosaik aus Djebel Oust, Tunesien (RQ 63 [1968] 84 Anm. 86 Taf. 18), und das Mosaik der Synagoge von Elche, Alicante, Spanien (Palol a. a. O. 205 Abb. 7 mit weiteren Beispielen). Man hat also in Shavey Zion unbedenklich ein Dekorationsmotiv, das an dieser Stelle allerdings nicht als reines Schmuckmotiv mißverstanden werden kann, als Symbolzeichen verwendet. Vgl. dazu auch unten S. 108 und die Besprechung der Mosaiken der Kirche von Umm er-Rus unten S. 118.

<sup>105</sup> V. Karageorghis in: BCH 89 (1965) 297/8.

<sup>106</sup> Siehe ebd. Abb. 96.

<sup>107</sup> Dabei ist allerdings zu beachten, daß das Monogramm zur Ecke des Bodens hin verschoben scheint.

Punkte kehren auch bei anderen Mustern des Bodens wieder; zudem erscheint das Christogramm auch dadurch, daß es weder durch seine Größe noch durch eine besondere Rahmung hervorgehoben ist, in den Schmuck des Mosaikbodens noch stärker integriert als etwa die signa Christi im nördlichen Seitenschiff der Kirche von Zahrani. Der Bau, der wohl ein Mausoleum oder Kultbau gewesen ist, der dem Kult an der Grotte diente, wird vom Ausgräber um die Mitte des 4. Jahrhunderts datiert. Ein Ansatz des Mosaiks in das fortgeschrittene 4. Jahrhundert könnte jedenfalls durchaus mit Dekorationsweise und Schmuckmotiven des Bodens, soweit es der kleine publizierte Rest erkennen läßt, zusammengehen.

Bei einem anderen kapellenartigen Bau, der am Ölberg in Jerusalem, unterhalb des Klosters Pater in einem Gräberfeld liegt und daher wohl ebenfalls als Grabkapelle oder Memorialbau zu deuten ist, sind wir dagegen gut über die Lage der Kreuze im Mosaikboden unterrichtet<sup>108</sup>. Der Boden dieses Baues, der 5,50 m Seitenlänge hat und dessen kleine Apsis 1,80 × 1,20 m mißt, wird von einem Mosaik bedeckt, das mit einem Rautennetz mit einheitlichem, einfachem, geometrischem Füllmuster geschmückt ist. In der kleinen Apsis, die keinerlei Standspuren eines Altares aufweist, ist auf weißem Grund ein großes, schmales griechisches Kreuz, umgeben von acht kleinen griechischen Kreuzen, wiedergegeben. Die Kreuze dieses Mosaikbodens, der wohl dem 5. Jahrhundert zuzuweisen ist, sollten, wenn sie sich nicht auf einen Altar und auf die dort zum Totengedächtnis gefeierte Eucharistie bezogen haben, diese Gedächtnisstätte vor allem in würdiger Weise schmücken und ähnlich wie die signa Christi auf den Grabmosaiken Glauben und Hoffnung des Toten zum Ausdruck bringen.

Einem Memorialbau entstammen offensichtlich auch die Mosaiken mit Kreuzen oder Monogrammen, die im santuario dell'Annunziata in Nazareth aufgedeckt wurden. Im Westteil des Mittelschiffs der freigelegten byzantinischen Kirche befindet sich ein Mosaikrest von ca. 5,30 × 2 m Abmessung, der in einem emblemartigen schmalrechteckigen Feld, dessen Oberteil zerstört ist, einen gemmenbesetzten Kranz mit eingeschriebenem Monogrammkreuz zeigt<sup>109</sup>. In einem kleinen anschließenden und nur einfach gerahmten Feld finden sich im Schnittpunkt sich kreuzender Linien zwei kleine griechische Kreuze. Auf dem umgebenden weißen Mosaikboden sind weitere kleinere und größere griechische Kreuze und kleine geometrische Muster (Diamantmotiv) scheinbar unregelmäßig verteilt eingelassen<sup>110</sup>. Der Form der Dekoration nach

<sup>108</sup> P. M. Séjourné in: Rev. Bibl. (1896) 274 ff. mit Abb.; Avi-Yonah, Mosaic Pavements in Palestine, in: Quart. Dep. Ant. Palest. 2 (1933) 166 nr. 114.

<sup>109</sup> M. Avi-Yonah, Mosaic Pavements in Palestine, in: Quart. Dep. Ant. Palest. 3 (1934) 36 nr. 171, 3; P. B. Bagatti, Gli Scavi di Nazareth 1 (Jerusalem 1967) 95 ff., Mosaik nr. 1 Plan Abb. 49 und Abb. 51; P. E. Testa, Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani (Jerusalem 1962) 83 Taf. 6,5, 8,2.

<sup>110</sup> Testa a. a. O. Taf. 30, 5; Bagatti a. a. O. Abb. 49 und 51. Ob allerdings

möchte man diesen Bodenrest für ein Grabmosaik halten. Doch stimmt die Nord-Süd-Achse des Mosaiks, das im rechten Winkel zur Achse der Kirche steht, mit einer Treppe überein, die Zugang zu einer Grottenanlage mit weiteren übereinstimmend orientierten Mosaiken vermittelt<sup>111</sup>. Ein mit dem Mosaik in Verbindung stehendes Becken wurde später durch eine Erweiterung des weißen Mosaikbodens überdeckt, offenbar zu einem Zeitpunkt, als man den Mosaikboden der Anlage, zu dem das Becken und das Emblema-Mosaik gehörten, in den Fußboden der nun darüber errichteten Kirche einbezog<sup>112</sup>. In den zu dieser Anlage gehörenden Grotten wurde in einem größeren Raum, der im Mittelalter als der Ort der Verkündigung galt<sup>113</sup>, ein geometrisches Mosaik mit der Weihinschrift eines Konon, eines Diakons aus Jerusalem, gefunden, das die gleiche Orientierung wie das Mosaik aus dem Boden der Basilika aufweist<sup>114</sup>. Das mit Quadraten und Rhomben gleichmäßig geschmückte Feld zeigt in einem Teil der mit Diamantmustern gefüllten Quadrate einfache griechische Kreuze. In der umlaufenden Randleiste sind in die dort angebrachten Diamantmotive ebenfalls griechische Kreuze eingelassen. Der Charakter dieser Kreuze, die zwischen dem Symbol, das sich auf die Bestimmung dieses Raumes als Kultort beziehen könnte und einem Schmuckmotiv, das den geometrischen Motiven des Bodens weitgehend integriert ist, zu stehen scheinen, ist allerdings schwer zu bestimmen<sup>115</sup>, anders als in der anschließenden Grotte, in der ein Kreuzmonogramm am unteren Rande eines quadratischen, mit spärlichen geometrischen Mustern verzierten Feldes den Eintretenden auf die Weihe dieser Stätte hinweist<sup>116</sup>. Nach den erhaltenen baulichen Resten schließen die Ausgräber wohl zu Recht, daß sich in diesem Raum ein verehrtes Grab befunden hat<sup>117</sup>. Wenn wir auch über den Charakter dieser Gedächtnisstätte nur Vermutungen anstellen können, so läßt sich doch so viel sagen, daß die beiden Monogrammkreuze in den Mosaikböden dieser Anlage, von denen das auf dem oberen Niveau später in den Boden der Basilika einbezogen wurde, der Verwendung der Monogramme

die sich kreuzenden Linien mit den beiden kleinen Kreuzen im Zentrum so konkret symbolisch auf das kosmische Reich des Namens Christi zu deuten sind, wie es *Testa* (a. a. O. 83) und *Bagatti* (a. a. O. 95) tun, ist sehr zweifelhaft. Der bescheidene Charakter des Mosaiks, den ja auch die unregelmäßig verteilten Kreuze und Schmuckmotive außerhalb des Feldes beweisen, muß warnen, so weitgehende Deutungen an diese z. T. sogar ungleichen Schmuckmotive anzuschließen.

<sup>111</sup> *Bagatti* a. a. O. 105. <sup>112</sup> Ebd. 97, 111 ff. <sup>113</sup> Ebd. 75: „Engelskapelle“.

<sup>114</sup> *Bagatti* a. a. O. 97 ff. Abb. 52/3; *Avi-Yonah* a. a. O. 36 nr. 271 mit alter Lesung der Inschrift. <sup>115</sup> Vgl. oben Anm. 104 zu diesem Problem.

<sup>116</sup> *Avi-Yonah* a. a. O. 37 nr. 271, 4; *Bagatti* a. a. O. 99 Abb. 55 und 180 ff. Plan Abb. 146; *Saller-Bagatti* a. a. O. Taf. 35, 3; vgl. *Studi Francescani* 9 (1937) 259 ff. Abb. 000.

<sup>117</sup> *Avi-Yonah* a. a. O.: „pavement of tomb“. *Bagatti* a. a. O. 180 ff. 212.

Christi auf den Grabmosaiken Nordafrikas entsprechen, auf denen sie vom späten 4. bis ins 6. Jahrhundert zu den beliebtesten Symbolen gehören<sup>118</sup>. Schließlich ist noch ein Kreuz zu nennen, das sich in einem Mosaikrest im Ostteil des südlichen Seitenschiffs der genannten Kirche erhalten hat<sup>119</sup>. Am Rande eines mit Schuppenmustern geschmückten Mosaikfeldes ist hier auf einem weißen Streifen unmittelbar an der Südmauer neben sogenannten Diamantmotiven ein einfaches lateinisches Kreuz über einem kleinen Sockel angebracht. Warum sich dieses Kreuz, das zum Inneren des Seitenschiffes gerichtet ist, gerade an dieser Stelle befindet, können wir nur vermuten. Möglicherweise sollte es ähnlich wie die Kreuze in Shavei Zion und Kaoussie den Zugang zu den hier anschließenden Räumen schützen<sup>120</sup>.

Aber nicht nur im syrisch-palästinensischen Raum und im benachbarten Zypern lassen sich die signa Christi in den Mosaikböden frühchristlicher Kultbauten nachweisen, sondern auch in den Provinzen des Westens. So wurde im Schiff einer nur teilweise untersuchten Kirche in Guelma, Algerien, ein Mosaikfragment mit geometrischen und florealen Motiven freigelegt, das ein gerahmtes Feld umschließt, in dem sich, umgeben von einem breiten Lorbeerkranz, in einem Reifen ein Christogramm befindet (Taf. 11b)<sup>121</sup>. Zwischen den Hasten des Monogramms sind die apokalyptischen Buchstaben und drei gestielte Blüten (Rosen) eingefügt. Die summarischen Fundangaben bieten leider keine weiteren Anhaltspunkte, um den Charakter und die Lage des Monogramms innerhalb des Baues näher zu bestimmen. Die beigefügten Rosen, die in Fortsetzung paganer Tradition das wohl beliebteste Motiv auf den nordafrikanischen Grabmosaiken sind<sup>122</sup>, lassen vermuten, daß sich auch in diesem Falle ein Grab unter dem Mosaik befunden hat. Doch spricht dagegen, daß unterhalb des Feldes mit dem Kranz sich keine Inschrift oder ein Feld mit weiteren symbolischen Darstellungen anschließt, wie es die Regel bei den Grabmosaiken ist, und zum anderen die umliegenden geometrischen Muster zeigen, daß sie einem größeren, mit Motiven in unendlichem Rapport bedeckten Boden angehören

<sup>118</sup> Vgl. z. B. J. Cintas, N. Duval, *L'Église du Prêtre Félix*, in: *Karthago* 9 (1958) 175 ff. Taf. 13 ff. <sup>119</sup> Bagatti a. a. O. 99 f. Abb. 56/7.

<sup>120</sup> Zum südlichen Seitenschiff und den anschließenden Räumen vgl. Bagatti a. a. O. 83 f. und Plan Abb. 47.

<sup>121</sup> M. F.-G. de Pachtère, *Inventaire des Mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, 3 Algérie (Paris 1911) 17 nr. 65 Tafel; *Dict. Archéol. Chrét.* 12, 116.

<sup>122</sup> Cintas-Duval a. a. O. 175 f. (mit Tabelle) 231. Das geht letztlich auf das römische Fest der Rosalia und den Brauch, das Grab mit Rosen zu bestreuen, zurück. Siehe Nilsson, *Rosalia*, in: *RE* 1, A 1, 1111 ff.; Ch. Joret, *La rose dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris 1892) 106 ff. Auch diesem Brauch liegen Anschauungen zugrunde, die die Rose als Ausdruck der Lebensfreude und Symbol des Lebens und des Sprießens des Frühlings auffassen. Vgl. dazu Joret a. a. O. 65 ff.

und nicht rahmende Motive eines im Normalfall schmalrechteckigen oder doch nur mäßig sich ausbreitenden Grabmosaiks sind. So können wir also allein konstatieren, daß das von dem Kranz umschlossene Monogramm an einem nicht näher zu bestimmenden Platz im Mittelschiff der Kirche den Boden schmückte, ähnlich vielleicht dem von einem Kranz umgebenen Kreuz im Nebenschiff der Kirche von Shavei Zion, mit dem es im übrigen gemeinsam hat, daß ihm traditionelle Schmuckmotive beigegeben sind, die dieses signum offenbar als Heilszeichen augenfällig beschreiben sollten<sup>123</sup>.

Mit dem zuletzt besprochenen Mosaik haben wir nun auf jeden Fall die Grenze überschritten, die durch das Jahr 427 bezeichnet wird, in dem das bekannte kaiserliche Edikt erlassen wurde, das die Verwendung des signum salvatoris Christi im Bodenschmuck untersagte und anordnete, es überall zu tilgen, wo man es fände<sup>124</sup>. Wenn wenigstens ein Teil der von uns besprochenen Mosaiken bald nach dem Edikt und vielleicht durch dieses veranlaßt durch einen zweiten Mosaikboden überdeckt wurde<sup>125</sup>, so muß die Wirkung des Erlasses aber doch verhältnismäßig beschränkt gewesen sein, wie ja überdies auch das Mosaik aus dem späten Privathaus in Karthago bezeugt<sup>126</sup>. Zahlreiche Mosaiken des späteren 5. und 6. Jahrhunderts aber, denen wir uns nun zuwenden

<sup>123</sup> Anhangweise soll hier noch ein Mosaik besprochen werden, das in Jerusalem am Ölberg in der El-Mansuriye-Moschee gegenüber der Kapelle Dominus flevit gefunden wurde (*H. Vincent, F. M. Abel, Jérusalem* 2 [Paris 1914] 389 Taf. 43, 3; *H. Vincent* in: *Rev. Bibl.* [1908] 122/5 Abb.; *Avi-Yonah* in: *Quart. Dep. Ant. Palest.* 2 [1935] 165 nr. 110). Es ist ein Mosaik, das das Innere eines offenbar flachen Beckens mit einem Ausguß von ca. 65 × 75 cm verkleidete und unter einem Feld mit Schachbrettmuster ein lateinisches Kreuz zeigt, über dessen Querbalken die Buchstaben IC und XC stehen, während sich darunter die apokalyptischen Buchstaben befinden. Unten und am seitlichen Rande des Mosaiks wird das Kreuz von stilisierten Blüten umgeben. Da die Ruinen, aus denen das Stück kommt, nicht identifiziert sind und auch der Zusammenhang des Beckens mit den baulichen Resten ungeklärt ist, läßt sich keine sichere Aussage über seine Bestimmung machen (*Presse?* so *Vincent* a. a. O.).

<sup>124</sup> *Cod. Iustin.* (ed. Krueger) 1,8: Cum sit nobis cura diligens per omnia superni numinis religionem tueri, signum salvatoris Christi nemini licere vel in solo vel in silice vel in marmoribus humi positus insculpere vel pingere, sed quodcumque reperitur tolli gravissima poena multando eo, si quis contrarium statutis nostris temptaverit, specialiter imperamus.

<sup>125</sup> Zu diesem Problem vgl. oben S. 102 mit Anm. 93, unten S. 127 und Anm. 197.

<sup>126</sup> Schon die Tatsache, daß die genannten Mosaiken nur teilweise zuge deckt wurden, gibt zu denken. So blieb z. B. gerade das Kreuz mit umgebendem Kranz im linken Seitenschiff der Kirche von Shavei Zion, das das auffälligste Schmuckmotiv des ganzen Bodens darstellt, offenbar bis zur endgültigen Zerstörung der Kirche immer sichtbar. — Zu dem Haus aus Karthago vgl. oben S. 84 ff. Fig. 2.

wollen, bestätigen einwandfrei, daß die signa Christi in der Folgezeit keineswegs aus dem Motivschatz der Bodenmosaiken christlicher Kultbauten verschwinden.

So zeigt ein Mosaik im Museum von Damaskus in einem annähernd quadratischen Feld zwei aus einem von Pfauen flankierten Kantharus aufsteigende Weinranken, die mit ihren von Vögeln bevölkerten Zweigen ein lateinisches Kreuz umschließen<sup>127</sup>. Die an das von einem breiten, doppelten Flechtband gerahmte Feld anschließende Stifterinschrift<sup>128</sup> läßt es als sicher erscheinen, daß das Mosaik, über dessen Fundumstände außer der allgemeinen Herkunftsbezeichnung „environs de Hama“ (Syrien) keine Notizen vorzuliegen scheinen, aus einem Kultbau stammt. Der Bildschmuck dieses Mosaiks erweist das Kreuz als Heilszeichen und Symbol des neuen Lebens, das von Christus ausgeht, der von sich selbst sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ und „Ich bin der Weinstock“<sup>129</sup>. Dieses sicher nicht nur wegen seines für den christlichen Glauben zentralen Symbolgehaltes, sondern auch wegen seiner dekorativen Qualitäten ansprechende und beliebte Motiv des von Weinreben eingeschlossenen Kreuzes oder Christusmonogramms findet sich in verschiedenen Varianten auch auf anderen frühchristlichen Denkmälern, so zum Beispiel auf ravennatischen und aquitanischen Sarkophagen, auf Brüstungsplatten, in der Kalotte einer Cubiculums-Nische des Cimitero di S. Gaudioso in Neapel und im Tympanon des wohl frühmittelalterlichen sogenannten Clitumnustempels bei Spoleto<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> S. und A. *Abdul-Hak*, Catalogue du Département des Antiquités Gréco-Romaines au Musée de Damas 1 (Damaskus 1951) 69 nr. 12 Taf. 33,2. Das Mosaik hat die Maße 2,85 × 2,81 m.

<sup>128</sup> Die richtige Lesung der Inschrift geben *L. Jalabert*, *R. Mousterde*, *Inscr. Grecques et Latines de la Syrie* 5 (Paris 1959) 22nr. 2016.

<sup>129</sup> Joh. 14, 4 f. 6; 15, 1. Vgl. dazu *Kittel*, *Theol. Wörterb.* 5, 80 ff. und 1, 345 f.; vgl. auch die Zusammenstellung von Belegen aus der Schrift und den Patres bei *R. Bauerreiß*, *Das Lebenszeichen* (1961) 28 f.; *J. Daniélou*, *Les Symboles Chrétiens Primitifs* (Paris 1961) 42 ff.; *P. E. Testa*, *Il Simbolo dei Giudei-Cristiani* (Jerusalem 1962) 504 f. Vgl. auch unten Anm. 154.

<sup>130</sup> Zum Beispiel sog. Theodorus-Sarkophag in S. Apollinare in Classe, Vorder- und Rückseite (*K. Goldmann*, *Die Ravennatischen Sarkophage* [Straßburg 1906]; Taf. 6; *H. Dütschke*, *Ravennatische Studien* [1909] 83 f. Abb. 35a und c; *M. Lawrence*, *The Sarcophagi of Ravenna = Monogr. Archeol. Arts* 2 [1945] Abb. 6; *G. Bovini*, *Sarcofagi Paleocristiani di Ravenna* [Città del Vaticano 1954] 43 Abb. 32). — Traditio-Sarkophag ebd., Rückseite (*Goldmann* a. a. O. Taf. 5; *Dütschke* a. a. O. 88 Abb. 36d; *Lawrence* a. a. O. Abb. 5). — Brüstungsplatte, Ravenna, S. Apollinare Nuovo (*O. Dalton*, *Byzantine Art and Archaeology* [Oxford 1911] Abb. 442; *A. Haseloff*, *Die Vorromanische Plastik in Italien* [1930] Taf. 36; *W. F. Volbach*, *M. Hirmer*, *Frühchristliche Kunst* [1958] Abb. 181). — Aquitan. Sarkophag, Paris, Louvre (*E. Le Blant*, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule* [Paris 1886] Taf. 4,1; *B. Briesenick*, *Typologie und Chronologie der südwestgallischen Sarkophage*, in: *Jb. Röm.-Germ. Zentralmuseum Mainz* 9 [1962] Taf. 25,2). — Mosaikkalotte einer Cubiculums-Nische, Catakombe di

Andere mehrgliedrige Motivkompositionen symbolischen Inhalts mit dem Kreuz als Mittelpunkt zeigen andere Bodenmosaiken des 6. Jahrhunderts, wie zum Beispiel das der Kirche von Gasr el-Lebia, deren Mosaiken durch Inschriften in das Jahrzehnt von 539 bis 548 datiert werden. Im Altarraum dieser Kirche wird auf allen vier Seiten des Altares im Bodenmosaik das gleiche Motiv wiederholt: Ein Gemmenkreuz, das von einem mit Gemmen besetzten Reifen umgeben ist, wird hier von zwei Gazellen flankiert, während unter dem Kreuz und zu ihm aufblickend zwei Wachteln sitzen<sup>131</sup>. Geländelinien, Schafe, jagende Tiere, Bäume und Sträucher, darunter auch Granatapfelzweige, füllen das übrige Bildfeld, das von einem Flechtband gerahmt wird<sup>132</sup> (Tafel 12a und b). Auch hier dürfte die Interpretation dieser Komposition keinem Zweifel unterliegen: das Kreuz, umgeben von traditionellen Symbolen des Glücks, des Reichtums und der Fruchtbarkeit dieser Erde, erscheint als Heilszeichen, als Symbol des Lebens, das von Christus ausgeht. Um den Altar selbst plaziert, nimmt das Bildmotiv so Bezug auf das Geschehen auf dem Altar, auf die Eucharistie als Opfer, auf die Beziehung des Gedächtnismahles zum Opfertod Christi als der Quelle des Heils. Zugleich bezeichnen das Kreuz und die ihm als dem Zeichen des Heils verehrungsvoll zugewandten Tiere wohl auch die Heiligkeit des Ortes. Die übrigen Schmuckmotive des Bodens in den Schiffen der Kirche, die traditionellen Tierbilder, aber auch einen Satyrn, eine nackte Quellnymphe, den Pharos (Beischrift) von Alexandria mit der Statue des Sonnengottes, ein durch die Beischrift als Nea Theodorias bezeichnetes Stadtbild, umgeben von den Personifikationen der Kosmesis, der Ananeosis und der Ktisis, und die vier durch die Beischriften als die Paradiesströme erkennbaren Gestalten im Typus antiker Flußgottheiten in buntem Nebeneinander zeigen, dürften, den Sinngehalt des Kreuzmosaiks im Altarraum ergänzend und dekorativ ausmalend, sich ebenfalls auf das erhoffte Heil und auch auf die Wohl-

S. Gaudio, Neapel (A. Bellucci, *Le Catacombe di S. Gaudio e di S. Eufemia a Napoli*, in: Riv. Archeol. Crist. 11 [1934] 93 Abb. 7; ders. in: Atti 3 Congr. Intern. Archeol. Crist., Ravenna 1932 [Città del Vaticano 1934] 362 Abb. 5; A. Grabar, *Martyrium* [Paris 1946] Taf. 51,4; C. Leonardi, *Ampelos* [Roma 1947] Taf. 8 Abb. 16). — Clitumnustempel, Spoleto (Leonardi a. a. O. Taf. 13 Abb. 24; F. W. Deichmann, *Salvatorkirche und Clitumnustempel*, in: Röm. Mitt. 58 [1943] 123 Abb. 12 und 137 Abb. 26).

<sup>131</sup> J. B. Ward-Perkins, *L'archeologia cristiana in Cirenaica*, in: Atti VI. Congr. Intern. Archeol. Crist., Ravenna 1962 (Roma 1965) 654 Abb. 13; ders., *A New Group of Mosaics from Cyrenaica*, in: Riv. Archeol. Crist. 34 (1958) 189/90; R. Goodchild in: Ill. London News 231 (1957) 1034. Das vierte Kreuz später durch eine Inschrift ersetzt (Hinweis E. Alföldy-Rosenbaum; vgl. K. O. Werkmeister, *Irisch-northumbrische Buchmalerei* [1967] 113 Anm. 482).

<sup>132</sup> Ward-Perkins in: Atti a. a. O. Daß ich die bisher unveröffentlichten Fotos der Altarmosaiken hier abbilden kann, verdanke ich der großzügigen Liberalität von J. B. Ward Perkins und E. Alföldy-Rosenbaum.

fahrt in diesem Leben beziehen. Daß gerade auch das Wohlergehen in dieser Welt in den Vorstellungskreis mit eingeschlossen ist, der diesen Motiven zugrunde liegt, erweisen u. a. das Bild der Quellnymphe und das Stadtbild sowie die Bilder der Kosmesis, der Ananeosis und der Ktisis, die an den Wiederaufbau des Ortes durch die Kaiserin Theodora erinnern<sup>133</sup>.

Eine ähnliche Komposition, nur reicher ausgestaltet, schmückt das Presbyterium der sogenannten Zentralen Kirche von Kyrene. Hier sind vor dem Altar ein Paar Pfauen zu beiden Seiten eines in einen Kranz eingeschriebenen Gemmenkreuzes mit den apokalyptischen Buchstaben dargestellt (Taf. 13b). An den Seiten des Altares finden sich neben Wasservögeln und anderem Getier äsende und trinkende Hirsche, die aus einem Brunnen trinken (Taf. 13a). Der Bedeutungsgehalt ist der gleiche wie in dem vorher besprochenen Mosaik von Gasr el-Lebia, hier in Kyrene durch das Beiwerk wohl noch deutlicher umschrieben<sup>134</sup>: durch die Hirsche am Brunnen, die wohl im Sinne des bekannten Verses aus Psalm 41 zu deuten sind<sup>135</sup>, wird dem Motiv der Kreuzverehrung durch die Tiere die Vorstellung von Christus als dem Quell des Lebens verbunden, während die umgebenden Tier- und Pflanzenmotive durch das Bild des Überflusses und des Segens, das sie vermitteln, auf den Heilscharakter des signum Christi anspielen dürften<sup>136</sup>.

Ein weiteres Denkmal, das Baptisterium in Butrinto, dem antiken Buthroton in Nordepirus, im heutigen Albanien, dessen Mosaikboden dem 5./6. Jahrhundert angehören wird, läßt in der Kombination der Schmuckmotive ganz verwandte Vorstellungen erkennen<sup>137</sup>. In dem Mosaikstreifen, der bei der Umwandlung des spätantiken Zentralbaues in ein christliches Baptisterium dem älteren, in konzentrischen Kreisen angelegten und mit Tierbildern verzierten Mosaikbelag eingefügt wurde<sup>138</sup>, erscheinen im oberen Register unmittelbar an der piscina

<sup>133</sup> Abbildung des Mosaiks aus dem Schiff der Kirche bei *Goodchild* a. a. O.

<sup>134</sup> Kurze Beschreibung des Mosaiks bei *Ward-Perkins* in: *Atti* 653/4; *ders.* in: *Riv. Archeol. Crist.* 188. Die Mosaiken sind wie die von Gasr el-Lebia der justinianischen Zeit zuzuweisen.

<sup>135</sup> Vgl. das Mosaik des sog. *Consignatoriums* am Baptisterium von Salona mit der Beischrift des Psalmverses: *W. Gerber*, *Forschungen in Salona* (Wien 1967) Taf. 2/3; *D. Mano Zissi* in: *La Mosaïque Gréco-Romaine* (Paris 1965) Abb. 21; *E. Ceci*, *I Monumenti cristiani di Salona* (Mailand 1963) Taf. 18.

<sup>136</sup> Neben Psalm 41 ist hier Apk. 22, 1/2 zu nennen, wo der Strom lebendigen Wassers bei der Schilderung des himmlischen Jerusalems mit der Vorstellung vom Lebensbaum verbunden wird unter Verwendung alttestamentlicher Motive (vgl. Apk. 21,6; 1 Kor. 10,3; Joh. 4,10 ff.; 7,38 und *O. Hagemeyer*, *Baum*, in: *RAC* 2, 22). Weitere Belege zur Symbolik des „Lebendigen Wassers“ bei *Daniélou* a. a. O. 49 ff.; *Testa* a. a. O. 502.

<sup>137</sup> *L. M. Ugolini*, *Il battistero di Butrinto*, in: *Riv. Archeol. Crist.* 11 (1934) 266 f. Abb. 2/5; *ders.*, *Butrinto* (Roma 1937) 159 ff. Abb. 113/5.

<sup>138</sup> Vgl. *Ugolini* in: *Riv. Archeol. Crist.* 282; *A. Ducellier*, *Observations sur quelques monuments d'Albanie*, in: *Rev. Archéol.* (1965) 2, 185.

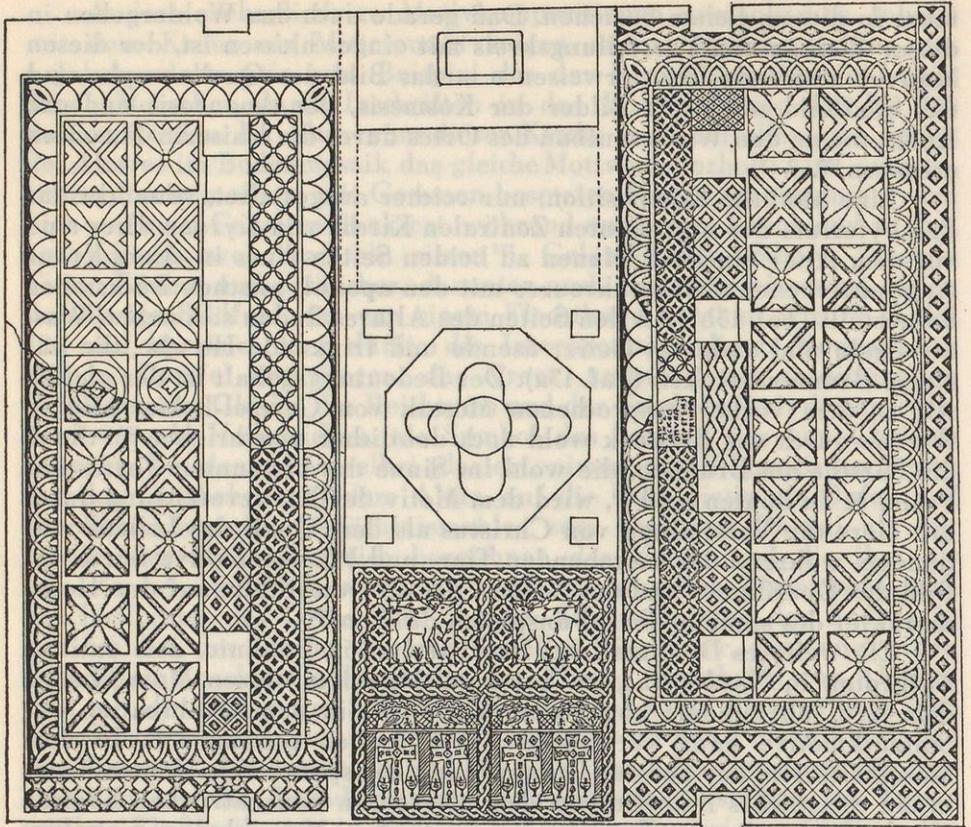


Fig. 5: Mosaik des Baptisteriums von Skhira, Tunesien (Reproduktion nach Fendri, Taf. J).

unter einem Baldachin, der von zwei Zypressen flankiert wird, ein großes lateinisches Kreuz, während im unteren Register, dem Haupteingang gegenüber, ein von zwei Pfauen flankierter Kantharus abgebildet ist, aus dem zwei Rebzweige aufsteigen. Es sind im wesentlichen dieselben Motive, die wir, zu einem geschlossenen Bildfeld komponiert, bereits in dem Mosaik des Museums von Damaskus angetroffen haben, nur daß bei dem Mosaik des Baptisteriums von Butrinto durch die Ädikula und die flankierenden Zypressen das Kreuz, vom übrigen Bodenschmuck isoliert, noch stärker als verehrungswürdiges Zeichen hervorgehoben wird.

Ähnlich wie bei dem Baptisterium von Butrinto sind bei einem Baptisterium in Skhira (Tunesien) vier Kreuze in dem Mosaikboden zwischen Eingang und piscina angebracht (Fig. 5)<sup>139</sup>. Diese vier Gemmen-

<sup>139</sup> M. Fendri, *Basiliques Chrétiennes de la Skhira* (Paris 1961) 48 ff. Taf. J/K und Taf. 23/4.

kreuze, von deren Querarmen Öllampen herabhängen, sind wiederum, ähnlich dem Mosaik in Butrinto, jeweils unter eine Arkade gestellt. Vögel mit Zweigen, die sich ebenfalls unter den Arkaden befinden, und zwei Hirsche in den unmittelbar an der piscina gelegenen Feldern vervollständigen den bildlichen Schmuck des Bodens. Wird hier das Kreuz als verehrungswürdiges Zeichen und Kultsymbol durch den Gemmenschmuck, die Arkaden und die Lampen wiederum besonders herausgestellt, so deuten die Vögel und Hirsche mit den umgebenden Zweigen offenbar auf das Kreuz als Heilszeichen hin<sup>140</sup>.

Die Beliebtheit solcher Motivzusammenstellungen mit dem Kreuz als Mittelpunkt belegt ein weiteres Bodenmosaik aus einer kleinen Kirche in Umm er-Rus bei Beit Netiff in Palästina, das zudem eine ungewöhnliche Häufung von Kreuzen und Kreuzmustern aufweist (Fig. 6)<sup>141</sup>. In dem um zwei Stufen gegenüber dem Niveau des Schiffes

<sup>140</sup> In dem mit opus sectile ausgelegten Boden des Baptisteriums von Riva S. Vitale (Tessin) ist zwischen der piscina im Zentrum des oktogonalen Innenraumes und der Apsis im Osten ein großes, einfaches griechisches Kreuz aus gelbem Stein eingelassen (S. Steinmann-Brodbeck, Das Baptisterium von Riva S. Vitale, in: Zeitschr. f. Schweiz. Archäol. u. Kunstgesch. 5 [1941] 208/9 Abb. 10, vgl. ebd. Abb. 5; Mercurelli in: Riv. Archeol. Crist. 20 [1943] 350 mit reichen Literaturangaben; A. Khatchatrian, Les Baptistères Paléochrétiens [Paris 1962] 122 mit neueren Literaturangaben). Diesem vielleicht um 500 zu datierenden Bau läßt sich das Baptisterium der Kirche S. Johann Baptist in Gerasa aus dem 6. Jahrhundert anschließen. Der Boden aus opus sectile dieses ursprünglich wohl als Kapelle benutzten Raumes ist mit einem großen griechischen Kreuz geschmückt, das mit Zickzackmuster verziert und einem großen Kreis eingeschrieben ist (C. Kraeling, Gerasa [New Haven 1938] 244 Taf. 46a; Khatchatrian a. a. O. 90). Wenn man den Mosaikschmuck der Piscinen tunesisch-algerischer Baptisterien miteinbezieht (s. oben Anm. 41), zeigt sich, daß das Kreuz ein beliebtes Motiv im Bodenschmuck der Baptisterien gewesen ist. Gegenüber anderen Anschauungen, die etwa den Tod des alten Adam und seine Auferstehung bzw. den Sieg über den Tod im Kreuz symbolisiert sehen (so Fendri a. a. O. 51 im Anschluß an Grabar und De Bruyne in: Actes V<sup>e</sup> Congr. Int. Archéol. Chrét. Aix en Provence [Paris 1957] 324, der den Schmuck der Baptisterien mit der Sepulkralkunst in Zusammenhang bringt), dürfte das Kreuz vor allem als Zeichen des Heiles, das von der Taufe ausgeht, aufzufassen sein (vgl. die Hinwendung zum Kreuz im Osten in der Tauf liturgie: s. E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis [1959] 17; zu Kreuz und Taufe vgl. auch R. Bauerreiß, Fons sacer [1949] 12 f.).

<sup>141</sup> R. St. Macalister, A Byzantine Church at Umm er Rûs, in: Palestine Explor. Fund. Quart. Statement 1899, 200 ff. mit Plan; H. Vincent, Une église à Umm er-Rous, in: Rev. Bibl. 7 (1898) 611 ff.; ders. in: ebd. 8 (1899) 452 ff. mit Abb. p. 454; DACL 15, 1, 147/50 Abb. 9325/6 (teilweise Wiederholung des Textes und der Abb. aus Rev. Bibl. a. a. O.); Avi-Yonah in: Quart. Dep. Ant. Palest. 4 (1934) 45/6 nr. 326.

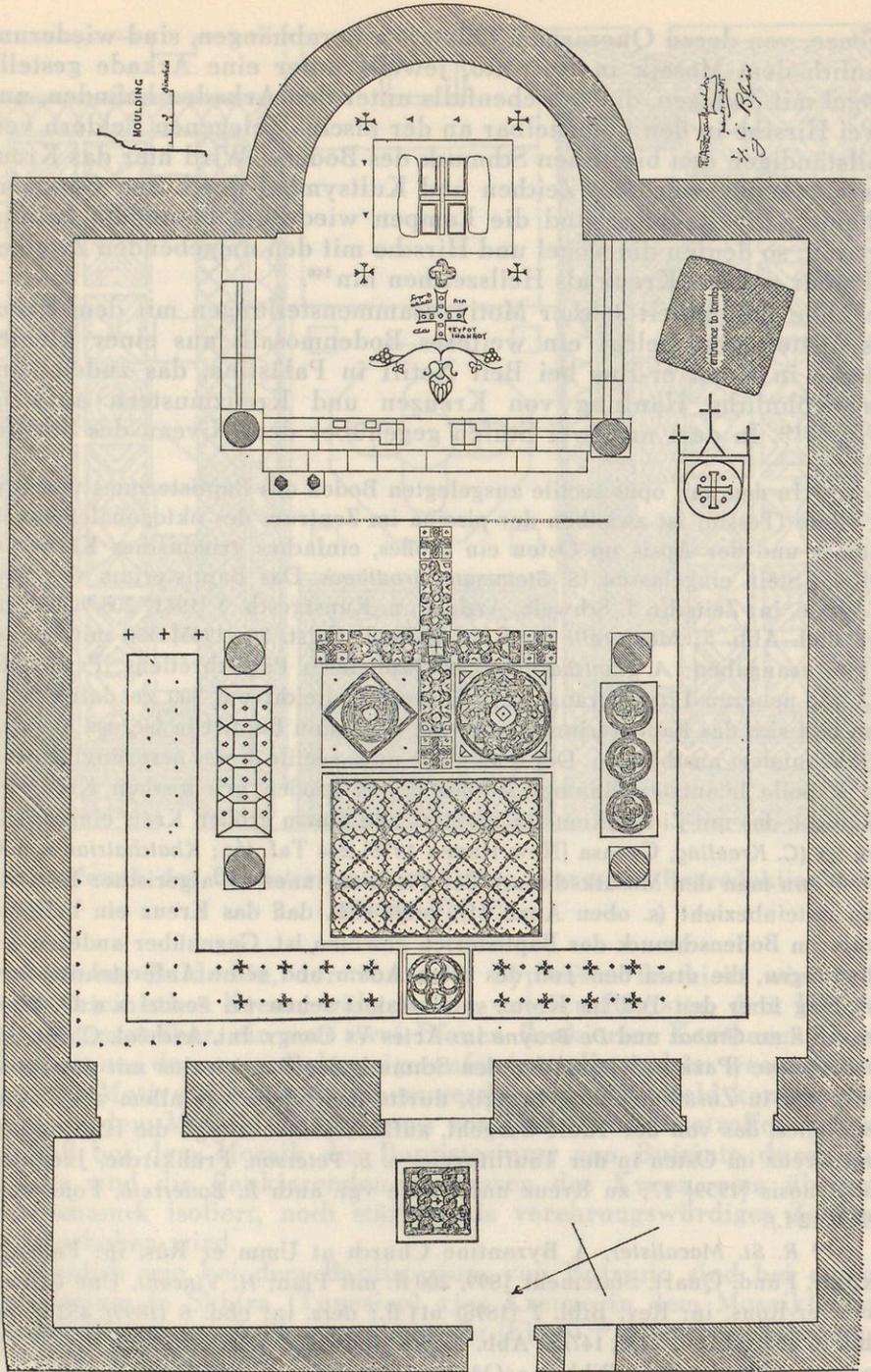


Fig. 6: Mosaik der Kirche von Umm er-Rus, Palästina (Reproduktion nach Macalister, Abb. nach S. 200).

erhöhten Presbyterium dieser Kirche liegt, von Schranken gegenüber dem Mittelschiff und den Seitenschiffen abgegrenzt, ein Mosaik, das unterhalb eines geometrischen Flechtbandmotivs, dem sogenannten Heraklesknoten, ein griechisches Gemmenkreuz über einem Kantharus zeigt, aus dem zwei Weinreben emporranken. Links neben dem Kreuz befindet sich eine syrische Inschrift, die nach Avi-Yonah „S. Johannes, Jonas, Priester“ lautet, während die rechts stehende griechische Inschrift lediglich KYPOY (sic!) IQANNOY wiedergibt<sup>142</sup>. Hinter dieser Motivgruppe im Osten liegt der Altar in der Apsis. Zwischen den Standspuren der Altarstützen ist im Boden zwischen vier rot gefüllten und blau umrandeten Rechtecken im Mosaik ein kreuzförmiges Motiv aus blaugrauem Stein eingelassen<sup>143</sup>. An den Ecken des blau umrandeten Rechtecks, das den Standplatz des Altars umgibt, findet sich im Mosaikboden je ein kleines, blaues griechisches Kreuz mit A-förmig gestalteten, roten Hastenenden. Lage und Form dieser Motivgruppe mit dem griechischen Gemmenkreuz im Mittelpunkt zeigen wiederum deutlich den Bezug zum Altar: das Kreuz ist das Heilszeichen, das auf den Altar und auf das von ihm in der Eucharistie ausgehende Heil hinweist und in zweiter Linie vielleicht auf ein eventuelles Reliquiengrab. Die vier Kreuze an den Ecken des Altarplatzes selbst bezeichnen darüber hinaus die Heiligkeit des Ortes, auf den auch das Gemmenkreuz hinter dem Eingang in den Schranken hinweisen konnte. Während nun die vier Kreuze, die die Grenze des Altarplatzes selbst umschreiben, durch ihre farbliche Fassung und formale Gestaltung stark in die Nähe eines Ornaments rücken und man sich bei dem kreuzförmigen Motiv aus buntem Stein unter der mensa fragen muß, ob hier im Schmuck des Bodens eine Anspielung auf das signum Christi vorliegt, zeigen die meisten der zahlreichen Kreuzmotive im Mosaikboden der Schiffe eine deutliche Mittelstellung zwischen Symbol und Ornament. So wird das Zentrum des Mittelschiffs von einem großen Motiv in Form eines griechischen Kreuzes eingenommen, dessen gerade Balken

<sup>142</sup> Die Deutung der griechischen Inschrift ist strittig. Sie hat sich vielleicht auf einen (oder mehrere?) Märtyrer oder den Titelheiligen bezogen, dessen Reliquien in der Kirche ruhten. Vgl. dazu neben der oben Anm. 141 genannten Literatur B. Bagatti in: *Studii Bibl. Francesc. Liber Annus 7 (1956/57)* 83/4. Die Lesung der syrischen Inschrift nach Avi-Yonah (a. a. O.). Macalister (a. a. O.) sagt lediglich, daß „the lettering ... of the Syriac inscription is not altogether inconsistent with a translation of the Greek legend“. Vincent (Rev. Bibl. 8 [1899] 455) bemerkt, die syrische Inschrift sei nicht zu lesen. — Beispiele für die Bergung von Märtyrer- und Heiligenreliquien im Altarraum nordafrikanischer Kirchen bei F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger (1958)* 494 ff. Vgl. A. Berthier, *Vestiges du Christianisme antique dans la Numidie centrale (Alger o. J.)* nr. 16 ff. Taf. 10 ff.

<sup>143</sup> Unsere Angaben folgen dem Plan und der Beschreibung bei Macalister a. a. O. 201 ff.

von einem vielfach verschlungenen Flechtband geschmückt werden. An den Balkenenden befindet sich weiterhin je ein Quadrat in der Breite der Kreuzbalken, in das ein griechisches Kreuz mit Flechtbandmusterung eingeschrieben ist. Diese Kreuzmotive, deren Schmuck in den Farben Blau, Rot und Gelb gefaßt ist, erinnern einerseits in Form und Dekor an das Kreuz unter dem Oblationstisch in der südlichen Hälfte des Mittelschiffes der Kirche von Shavei Zion, andererseits aber an die Felder in Kreuzform, die in den beliebten geometrischen Kompositionsschemata spätantiker Mosaikböden sich so häufig finden. Während das Kreuz in Shavei Zion eindeutig ein Symbol ist, das lediglich formaliter die geläufige Dekorationsweise der entsprechenden geometrischen Motive weiterhin zeigt, die Kreuze der genannten profanen Mosaiken aber ein rein geometrisches Schmuckmotiv sind, weist das Kreuz in Umm er-Rus eine Mittelstellung auf. In der Form, die das geometrische Motiv klar wiederholt, setzt es sich deutlich von den Kreuzen mit verbreiterten Balkenenden ab, die damals bevorzugt als Symbol verwendet wurden, wie es ja auch das Gemmenkreuz und in anderer Form die kleinen Kreuze am Standplatz des Altares im Presbyterium dieser Kirche zeigen. Daneben aber sind das Flechtbandmotiv und das assoziative Spiel mit verwandten Ornamenten, wie sie sich in der Zuffügung der kleinen Quadrate an den Balkenenden zu erkennen geben, für ornamental gestaltete Mosaikböden der späten Antike charakteristisch<sup>144</sup>. Die Placierung des ganzen Motivs in der Mitte des Schiffes unmittelbar vor den Schranken des Presbyteriums läßt andererseits keinen Zweifel, daß mit diesem Schmuck, der durch die im Westen in die Felder der Kreuzarme eingefügten komplizierten Flechtbandmuster nur teilweise dem Dekorationssystem des Bodens integriert ist und weitgehend seine Selbständigkeit bewahrt, auf das Kreuz Christi angespielt werden sollte. Eine ähnliche Anspielung auf das signum Christi findet sich zudem noch an anderer Stelle dieses Bodens: beiderseits neben dem Eingang vom Narthex zum Mittelschiff sind in einem rechteckig umschriebenen Feld je acht Kreuze angeordnet, die in „Kreuzstichform“ aus mehrfach sich kreuzenden Bändern zusammengesetzt und abwechselnd rot und blau gefaßt sind. Der eminent dekorative Charakter wird, abgesehen von Form und Farbe und der Häufung des Motivs, noch dadurch hervorgehoben, daß diese Kreuze mit blauen und roten Rhombenmustern alternieren. Und doch wird man kaum umhin kommen, in der bewußten Anordnung beiderseits des Eingangs zum Kirchenraum eine Anspielung auf das signum Christi zu sehen<sup>145</sup>. Gestützt

<sup>144</sup> Siehe oben zum Mosaik von Shavei Zion Anm. 104.

<sup>145</sup> Eine vergleichbare Verwendung des Kreuzes zwischen Schmuck und Symbol hatten wir bereits in dem älteren Mosaik aus der Grotte zu Nazareth und wohl auch im Mosaik des Glass Court in Gerasa kennengelernt (s. oben S. 106 und Anm. 104). Hier dürfte das dem 6. Jahrhundert zuzuweisende Mosaik der Kirche St. Johannes Baptist in Gerasa hinzuzufügen sein (C. Kraeling a. a. O. Taf. 68/9; J. W. Crowfoot, *Early Churches in Palestine* [London 1941]

wird diese Auffassung dadurch, daß auch vor dem Eingang im Narthex in einem größeren quadratischen Feld, das von komplizierten Schlingmotiven gegliedert wird, in der Mitte ein rotes und in vier umgebenden, kleinen ausgesparten Feldern je ein rotes oder grünes griechisches Kreuz erscheinen. Diese Zeichen sollten sicher den Eintretenden auf den Charakter des Raumes, den er betrat, hinweisen und hatten darüber hinaus, wie wir es bereits mehrfach feststellen konnten, wohl auch eine schützende Funktion. Doch sind mit den bereits genannten die Kreuzmotive dieses Bodens noch nicht erschöpft. So sind im nördlichen Seitenschiff östlich eines rechteckigen Feldes drei in Indigo, Rot, Blau und Gelb gehaltene kleinere griechische Kreuze angebracht, über die sich wenig aussagen läßt. Ihre Lage außerhalb des eigentlichen Schmuckbezirkes zwischen der ersten Mittelschiffsäule und der Außenwand läßt daran denken, daß ihnen eine besondere Funktion, etwa die Markierung einer *statio* im Fußboden, zukam<sup>146</sup>. Was wir hier nur vermuten können, dürfte bei weiteren Kreuzen, die sich im südlichen Seitenschiff befinden, eher zu erhärten sein. In dem hier bis an die Presbyteriumsschranken vorgezogenen Schmuckfeld des Bodens ist am östlichen Ende ein griechisches Kreuz mit verbreiterten Balkenenden in einen Kreis eingelassen. Drei lateinische Kreuze, davon das mittlere auf einem dreiecksförmigen Unterbau, offenbar auf das Kreuz von Golgatha und das von ihm ausgehende Heil hinweisend, schließen unmittelbar an die östliche Begrenzung des Feldes an. Östlich davon befindet sich im Boden ein Schacht von ca. 1,10 × 1,00 m Seitenlänge, der nach der Aussage des einen der Berichterstatter zu einer Zisterne, nach der Aussage des anderen aber zu Grabanlagen geführt hat<sup>147</sup>. Wie dem

Taf. 16; E. Kitzinger in: *La Mosaïque Greco-Romaine* [Paris 1965] 350 Abb. 18), dessen weißgrundiger Rand dicht mit florealen Kreuzmotiven besetzt ist. Auch hier könnte sich nach der Art der Anbringung eine Anspielung auf das Kreuzsymbol in diesen Motiven manifestieren, wenn diese auch mehr einem Spiel mit Formen, hinter dem das Kreuzsymbol als Leitmotiv gestanden haben kann, ihren Ursprung verdanken und wohl nicht dem Bereich der Symbole zuzurechnen sind. Zu einer dekorativen Häufung von Kreuzsymbolen oder -motiven vgl. auch unten die S. 123 abschließend aufgeführten Mosaiken aus Nordafrika. Siehe Anm. 177.

<sup>146</sup> Vgl. dazu oben die Diskussion zu den Mosaiken von Shavei Zion und Zahrani. Allerdings unterscheiden sich die bei *Macalister* (a. a. O.) und *Vincent* (Rev. Bibl. 7 [1898], 613 Abb. D) gegebenen Pläne in einigen Punkten: so fehlt bei *Vincent* die zweite, vordere Säulenstellung.

<sup>147</sup> *Vincent* (Rev. Bibl. 7 [1898] 614/5), der den Bau vermessen und genauere Beobachtungen gemacht hat, hält den Schacht für einen Zugang zu einer ziemlich großen Zisterne, die erst sekundär mit den unter dem Narthex gelegenen Grabanlagen verbunden worden sei. Der Ansicht *Vincents* dürfte wohl gegenüber *Macalister* (a. a. O. 200), der sich zudem eines weiteren Urteils enthält, da der Schacht erst freigelegt sein müsse, der Vorzug zu geben sein. Ob und in welchem näheren Zusammenhang die Kreuze mit dem Schacht ge-

auch sei, die Kreuze in der Nähe mögen mit dieser Anlage vielleicht in Zusammenhang gestanden haben und die Bedeutung dieses Ortes für den Kultus oder die Verehrung der Gläubigen herausgestellt haben.

Schließlich muß hier noch ein Mosaik aus Tunesien genannt werden, das ebenfalls im Presbyterium eine mehrgliedrige Motivkomposition mit einem größeren und weiteren kleineren Kreuzen im Mittelpunkt aufweist<sup>148</sup>. Während das Apsismosaik dieser dreischiffigen Kirche, die bei El-Mouassat in der Nähe von Mahrés freigelegt wurde, von einem Weinrankenmotiv mit eingestreuten Tieren gefüllt wird und im Mittelschiff zwischen Kantharus und Vogelmotiven inmitten einer Seelandschaft, die von zahlreichem Seegetier belebt ist, ein Medaillon mit zwei an einem Brunnen trinkenden Pfauen abgebildet ist<sup>149</sup>, befindet sich am Standplatz des Altares auf einer erhöhten Estrade, die Mittelschiff und Apsis voneinander trennt, ein großes griechisches Gemmenkreuz<sup>150</sup>. Dieses Kreuz, das offenbar aus einem Akanthusbüschel aufsteigt, wird unter den Querarmen flankiert von zwei kleineren lateinischen Kreuzen, denen die apokalyptischen Buchstaben beigegeben sind. Ein Kreismedaillon in unmittelbarer Nähe enthält ein weiteres kleineres Gemmenkreuz, das aus gegenständigen Palmstämmen aufsteigt, die von je zwei zu dem Kreuz aufblickenden Schafen flankiert werden. Aus der Mitte des großen Kreuzes, das an dieser Stelle eine rechteckige Zerstörung aufweist, soll sich nach den Berichterstatern der Stipes des

standen haben, läßt sich nicht mehr ausmachen. Die Dreiergruppe der Kreuze weist an dieser Stelle wohl in abgekürzter Form auf die Kreuzigung hin. Jedenfalls zeigen die frühen Darstellungen der Kreuzigung des 5. Jahrhunderts (Türe von S. Sabina; Londoner Elfenbeintäfelchen; vgl. K. Wessel, Die Entstehung des Kruzifix, in: Byz. Z. 53 [1960] 95 ff.), die allerdings mit dem Bilde Christi verbunden sind, das überhöhte Mittelkreuz, das dann auch in der Folgezeit für die Darstellung typisch bleibt. Offenbar hat man hier, aus Scheu, das Bild Christi im Fußboden selbst wiederzugeben, sich gleichsam mit einer Chiffre als Hinweis auf die Kreuzigung begnügt. Signifikant scheint immerhin zu sein, daß es sich hier um lateinische Kreuze handelt und daß eine ähnliche Gliederung im Bereich einer dekorativen Verwendung des Kreuzes sich sonst nicht findet. Vergleichbar ist die Darstellung dreier Kreuze, von denen das mittlere auf einem Hügel steht, auf tönernen palästinensischen Reliefflaschen (*Testa* a. a. O. 290 nr. 23/5, 288 Abb. 126 und Taf. 30,2). Siehe auch die Bleiampullen in Monza und Bobbio, die mit der Darstellung der drei Kreuze wiederum das Bild Christi verbinden (*A. Grabar*, Ampoules de Terre Sainte [Paris 1958] Taf. 14. 16. 18. 34. 35). So können wir in dieser Dreiergruppe doch wohl einen Hinweis auf Golgatha sehen. Aus welchem Anlaß gerade diese Darstellung an dieser Stelle des Kirchenbodens angebracht wurde, ist unklar.

<sup>148</sup> Kurzer Bericht von L. Poinssot, R. Lantier in: Atti 3 Congr. Intern. Archeol. Crist., Ravenna 1932 (Roma 1934) 396 ff. Abb. 2/9. Vgl. den Fundbericht derselben Autoren mit weiteren Bemerkungen zum Bau: L'église d'El-Mouassat, in: Bull. Archéol. (1924) 171 ff.; A. Grabar, Martyrium 2 (Paris 1946) Taf. 52.

<sup>149</sup> A. a. O. Abb. 2/5.

<sup>150</sup> Bull. Archéol. a. a. O. 172; Atti a. a. O. Abb. 6.

Altare erhoben haben. Doch ist diese Erklärung des Befundes unwahrscheinlich, da zumindest eine Basisplatte vorhanden gewesen sein müßte, in die der Stipes des Altares eingelassen war, um den notwendigen Halt zu finden. Da dafür aber die Zerstörung in der Kreuzmitte nicht genügend Platz bietet, andere Einlaßspuren aber nicht erwähnt werden und auf dem allerdings unzureichenden Foto auch nicht auszumachen sind, muß es fraglich bleiben, ob sich der Altar unmittelbar über diesem Kreuz befand. Immerhin dürfte so viel feststehen, daß sich der Altar in unmittelbarer Nähe auf der Estrade erhoben hat<sup>151</sup>. Die Häufung der Kreuzsymbole entspricht jedenfalls der Würde und Heiligkeit des Ortes<sup>152</sup>. Das Pflanzenbüschel, aus dem das große Kreuz aufsteigt, die Blätter oder Blüten in den Zwickeln der Kreuzarme und die umgebenden florealen Motive, die ihre Entsprechung in vielfältigen Varianten zum Beispiel auf den ravennatischen Sarkophagen finden<sup>153</sup>, deuten das Kreuz als *arbor vitae*, eine Vorstellung, die offener noch in dem benachbarten Medaillon zutage tritt<sup>154</sup>. Es sind Vorstellungen, die bereits

<sup>151</sup> Bull. Archéol. a. a. O.; Atti a. a. O. 397. In der Höhlung unter dem Stipes sollen sich nach Ansicht der Berichterstatter die Reliquien befunden haben.

<sup>152</sup> Vgl. oben S. 112 *J. Christern*, der mich freundlicherweise auf dieses Mosaik aufmerksam machte, berichtet mir allerdings, daß er unter den Abfällen, die jetzt das Mosaik bedecken, in der Nähe des Eingangs zum Mittelschiff zur Linken ein Kreuz mit den begleitenden Buchstaben A und Ω gesehen habe, das ganz den kleineren Kreuzen entspricht, die auf den Abbildungen die große *crux gemmata* flankieren. Sollten sich hier in der Nähe des Eingangs weitere Kreuze befinden, von denen die Berichterstatter nichts mitteilen? Oder könnte es sich hier um eines der Kreuze in den Rhomben zwischen den Interkolumnien handeln (s. unten)? Doch ist es kaum denkbar, daß die Berichterstatter solche durch die apokalyptischen Buchstaben ausgezeichneten Kreuze nicht entsprechend beschrieben haben sollten. Es bleiben also notgedrungen viele Fragen offen; Berichte dieser Art, denen nicht eine Publikation des Monuments folgt, sind für die Forschung nur bedingt brauchbar. <sup>153</sup> Siehe oben Anm. 130.

<sup>154</sup> Vgl. Just. dial. 86 (PG 6, 679); Ambros. Isaac 5, 43 (PL 14, 542). Zum Baum des Lebens vgl. die Belege bei *O. Hagemeyer*, Baum, in: RAC 2, 25 ff.; *Daniélou* a. a. O.; *Testa* a. a. O. 290/1; *R. Bauerreiß*, *Arbor vitae* (1938) 3 ff. — Eine frühmittelalterliche Version des gleichen Gedankens geben die Blattkreuze in den Tympana des Clitumnustempels bei Spoleto wieder. Vgl. dazu und zu den anderen gleichzeitigen Denkmälern, die ebenfalls ein Blattkreuz aufweisen, *Deichmann* a. a. O. 157 mit Abb. 26. Zur Vorstellung vom Kreuz als *arbor vitae* vgl. auch *Ch. Ihm*, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (1960) 13 f. 83 f. mit weiteren Belegen. — Bezeichnenderweise finden sich in verschiedenen Kirchen im Mosaik am Platz des Altares Weinranken oder Fruchtbäume, die von Tieren (Vögel, Lämmer) begleitet oder flankiert werden. Hier wird also das gleiche Thema stärker symbolisch verschlüsselt und sicher nicht nur als in spirituellem Sinne auslegbar aufgenommen. Vgl. z. B.: Basilika von Siagha; *S. Saller*, *The Memorial*

in der Zusammenstellung von Kreuz und Weinrebe anklagen und in den dürstenden Hirschen etwa des Mosaiks von Kyrene in einer Abwandlung der gleichen Grundidee ihren Ausdruck fanden. Das Kreuz als Zeichen des Heils und Christus als Quelle des neuen Lebens, das ist die Botschaft, die diese Mosaiken vermitteln und durch ihre Lage in unmittelbarer Nähe des Altares zur Eucharistie in Beziehung setzen. Sie weisen hin auf den Sinn des heiligen Geschehens, das auf dem Altar vollzogen wurde. Dagegen lassen sich die Kreuze, die sich im Mosaikschmuck der Interkolumnien der Kirche inmitten eines Rhombenmusters befinden sollen, in ihrer Bedeutung schwer beurteilen, da eine Abbildung dieses Mosaikteiles fehlt<sup>155</sup>. Hier könnte es sich um ein Schmuckmotiv handeln, das, dem übrigen Schmuck des Bodens integriert, an entsprechender Stelle schematisch repetiert wird und daher allenfalls als eine Anspielung auf das *signum Christi*, kaum aber als eigentliches Symbol aufzufassen ist<sup>156</sup>.

Einige weitere Mosaiken aus nordafrikanischen Kirchen, von denen lediglich Beschreibungen vorliegen, sollen hier zur Ergänzung wenigstens noch kurz erwähnt werden.

In der Basilika von Damous-el-Karita wurden Fragmente von Bodenmosaiken gefunden, die mit Vasen, Weinranken, Blumen, Fischen,

of Moses on Mount Nebo (Jerusalem 1941) 216/7 Abb. 27; *B. Bagatti* in: *Studii Bibl. Franc. Lib. Annus 7* (1956/57) 84. — St.-Georgs-Kirche in Mukaiyet; *S. Saller, B. Bagatti, The Town of Nebo* (Jerusalem 1949) 67 ff. Abb. 8. 107/8 Taf. 22, 2. 23, 1; *Bagatti* in: *Studii Bibl. Franc. a. a. O.* Abb. 9/10. — Siehe Lot-Kirche ebd.; *Saller-Bagatti* a. a. O. 55 f. Abb. 7 104/5; *Bagatti* in: *Studii Bibl. Franc. a. a. O.* 85; *J. W. Crowfoot, Early Churches in Palestine* (London 1941) Taf. 23a. — Krypta der St.-Elias-Kirche in Madeba; *Saller-Bagatti* a. a. O. 240/1 Taf. 40, 5; *Bagatti* in: *Studii Bibl. Franc. a. a. O.* 85. Vgl. auch unten Anm. 213. — Eine ähnliche Konzeption liegt der Kreuzdarstellung auf einigen Ampullen in Monza und Bobbio zugrunde, nur daß hier das ganze Kreuz aus zwei Palmstämmen zusammengesetzt ist. Siehe *Grabar, Ampoules* Taf. 14. 16. 18. Vgl. ebd. Taf. 33/39. <sup>155</sup> *Bull. Archéol. a. a. O.* 173.

<sup>156</sup> Vgl. zu diesem Problem auch Anm. 145. Daß Kreuze in den Interkolumnien andererseits nicht ungewöhnlich sind, zeigen andere Beispiele. So befindet sich im dritten Interkolumnium rechts vom Eingang der Basilika von Oued Ramel (Tunesien) neben geometrischen Mustern auch ein griechisches Kreuz, das von zwei Tauben (?) flankiert wird. Der Boden der Schiffe der Kirche ist mit Motiven in unendlichem Rapport (Muscheln, Rankenmuster) geschmückt, und auch die übrigen Interkolumnien zeigen, soweit sie erhalten sind, keinerlei figürlichen Motive (*G. Gauckler, Basiliques Tunisiennes* [Paris 1913] Taf. 18). Drei unregelmäßig angeordnete griechische Kreuze mit sich verbreitenden Enden befinden sich zusammen mit einem Adler auf dem Mosaikfeld im dritten Interkolumnium links vom Eingang (d. i. das letzte Interkolumnium vor dem Altarraum) der St.-Georgs-Kirche des 6. Jahrhunderts in Nebo (*S. Saller, B. Bagatti, The Town of Nebo* [Jerusalem 1949] 73 Abb. 8). In der Anbringung der Kreuze an diesen Stellen könnten apotropäische Motive mitspielt haben.

Pfauen und auch einem Kreuz geschmückt waren<sup>157</sup>. Ein anderes Fragment zeigt über den inschriftlich als tres orantes pueri bezeichneten Jünglingen im Feuerofen ein Christusmonogramm im Kranz, flankiert von zwei Vögeln<sup>158</sup>.

In dem wohl dem 6. Jahrhundert angehörenden Mosaik im Mittelschiff der Basilika von Bir-Ftouha (Karthago) erscheinen in den größeren und kleineren geometrischen Feldern „byzantinische Kreuze“ neben anderen symbolischen Motiven, wie Vasen, Pfauen, einem Phönix und dem sich achtmal wiederholenden Motiv einer Vase auf dem Paradiesesberg mit den vier Paradiesesströmen, aus denen Hirsche trinken<sup>159</sup>. Die Häufung solcher Kreuze — wenn wir so die Beschreibung interpretieren dürfen, die nicht ganz eindeutig ist — fände unter den bisher betrachteten Beispielen für die Verwendung der signa Christi in Bodenmosaiken allenfalls im Boden der Kirche von Umm er-Rus eine Parallele. Doch wird uns ähnliches auch von einer Basilika in Le Kef (Tunesien) berichtet, in deren Bodenmosaiken „das Kreuz das hauptsächlichste Ornament“ bildete<sup>160</sup>.

Etwas mehr erfahren wir über das Mosaik der Kirche von Sidi Embarek bei Sétif (Algerien)<sup>161</sup>. Dort lag in der erhöhten Apsis ein Mosaik, das ein einfaches Kreuz, flankiert von zwei Vasen mit je einer Taube, gezeigt haben soll. Hier begegnet uns also ein Dekorationsschema mit dem Kreuz als Mittelpunkt, das wir in verschiedenen Varianten schon mehrfach angetroffen haben und das offenbar ein bevorzugtes Schmuckmotiv für den Altarraum gewesen ist.

Den Abschluß unserer Liste soll wiederum ein Mosaik aus Palästina bilden, das vielleicht auch das späteste unserer Reihe ist. Es stammt aus einer kleinen Klosteranlage in Bet ha-Shitta bei Beisan (Fig. 7)<sup>162</sup>. Von den acht Räumen dieses Klosters, die um einen Hof angeordnet sind, weisen zwei einen Mosaikfußboden auf. In der größeren vorderen Kammer von ca. 4 × 5 m, die den Zugang zu der zweiten

<sup>157</sup> Siehe Missions Catholiques 1883, 322. 369. 371. 379. 393; ebd. 1886, 152 ff.

<sup>158</sup> Delattre in: Comptes rend. Acad. Hippone 1893, XXXIX; Dict. Archéol. Chrét. 2, 2297 Abb. 2146. — Die Basilika wird gewöhnlich in das 4. Jahrhundert datiert (Krautheimer a. a. O. 144). J. Christern schlägt jedoch jetzt mit guten Gründen eine Datierung in das 6. Jahrhundert vor (Vortrag Januar 1969, Campo Santo Teutonico, Rom).

<sup>159</sup> Gauckler, Inventaire 263 f. nr. 786; ders. u. a., Catalogue du musée Alaoui, Suppl. (Paris 1910) 10 nr. 103 ff.

<sup>160</sup> Gauckler, Inventaire 186 nr. 562/3; Dict. Archéol. Chrét. 7, 144.

<sup>161</sup> S. Gsell, Recherches archéol. en Algérie (Paris 1893) 282; ders., Les monuments antiques de l'Algérie 2 (Paris 1901) 258; Pachtère, Inventaire 76/7 nr. 323; Dict. Archéol. Chrét. 12, 121.

<sup>162</sup> Y. Aharoni in: Bull. Israel Expl. Soc. 18 (1954) 209/15; M. Avi-Yonah in: 5<sup>e</sup> Congr. Intern. Archéol. Chrét., Aix en Provence 1954 (Città del Vaticano 1957) 122; ders., Places of Worship in the Roman and Byzantine Period, in: Antiquity and Survival 2, 2/3 (1957) 270; Testa a. a. O. 84 ff. Abb. 24 und Taf. 7, 2/6.

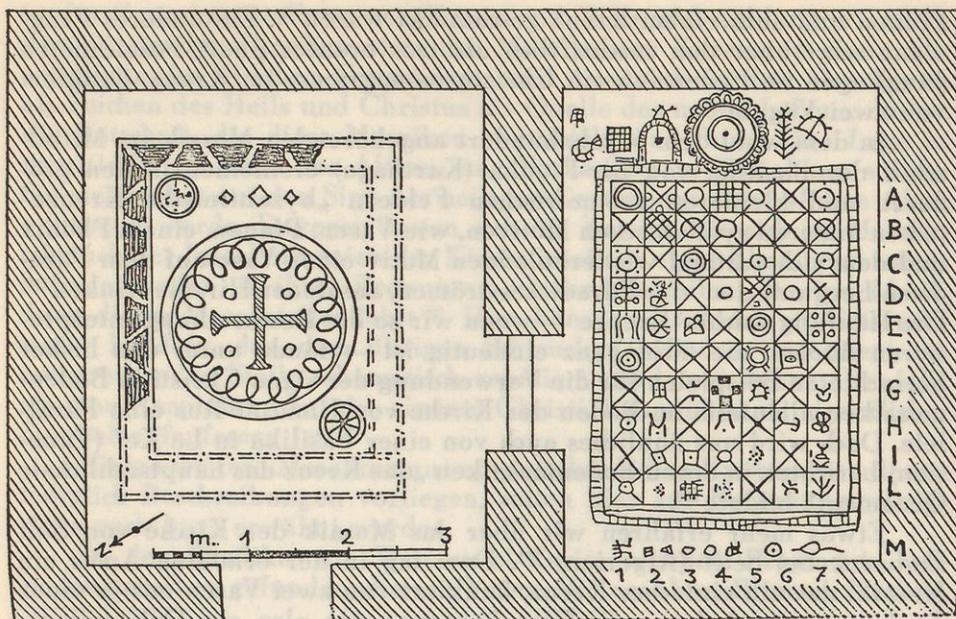


Fig. 7: Mosaiken eines Klosters in Bet ha-Shitta, Palästina (Reproduktion nach Testa, Abb. 24).

Kammer gestattet, liegt ein Mosaik, dessen Spiegel weitgehend von einem großen rechteckigen Feld mit einfachem ornamentalem Rahmen eingenommen wird. In dessen Mitte ist in einem Reifen ein großes griechisches Kreuz mit sich dreieckförmig verbreiternden Enden angebracht. In den Ecken befinden sich nach der Beschreibung von Avi-Yonah noch vier weitere kleine Kreuze. In dem anschließenden kleineren Raum von ca.  $3 \times 5$  m ist das Mosaik durch dünne Linien in siebzig gleichmäßige Quadrate aufgeteilt, die mit allerhand geometrischen Mustern und Zeichen und auf ein lineares Gerüst reduzierten figürlichen Motiven gefüllt sind<sup>163</sup>. Die Ausführung der Zeichnung ist so roh, daß, abgesehen von den simpelsten, eindeutig geometrischen Motiven, Sinn und Zusammenhang der einzelnen Zeichen nur schwer zu entziffern sind. So ist es immerhin möglich, daß die unbeholfenen Zeichen des Quadrats D 5 tatsächlich die Akrostichis  $\text{IX}\Theta\text{Y}\Sigma$  ( $\begin{smallmatrix} \text{X} \\ \text{J} \end{smallmatrix} \times \begin{smallmatrix} \text{O} \\ \text{J} \end{smallmatrix}$ ) wiedergeben sollen<sup>164</sup>. Im Anschluß an das Rasterfeld ist an der östlichen Schmalseite dieses Raumes im Boden ein ornamentierter Kreis aufgezeichnet, der in rudimentärer Form eine Apsis andeuten könnte, wie Avi-Yonah vielleicht zu Recht vermutet<sup>165</sup>. Neben diesem Kreis erscheint links eine

<sup>163</sup> Die hier in Fig. 7 wiedergegebene Zeichnung Abb. 24 bei Testa (a. a. O.) ist nicht genau und verschönt, wie ein Vergleich vor allem mit dem Foto ebd. auf Taf. 7,6 zeigt. <sup>164</sup> Vgl. Taf. 7, 2/5 bei Testa a. a. O.

<sup>165</sup> Avi-Yonah in: Actes 122; Testa a. a. O. 90. — Die von Testa (a. a. O.)

kleine Adikula mit Lampe im Boden, wohl zur Andeutung des Heiligtums, während rechts in einfacher, aber eindrucksvoller Form das Motiv des Kreuzes als arbor vitae, das uns bereits ähnlich auf dem Mosaik aus Tunesien begegnete, wiedergegeben ist: aus einem Baum oder Zweig wächst oben ein griechisches Kreuz mit sich verbreiternden Balkenenden heraus<sup>166</sup>. Beide Räume, die als einzige einen Mosaikfußboden zeigen, werden wir demnach als die Kulträume des Klosters ansehen können. Kreis, Adikula und Baumkreuz bezeichnen dann gewissermaßen den „Altarraum“, den Platz, an dem der wohl bewegliche Altar gestanden haben wird. Leider entzieht sich die rohe, unbeholfene und ärmliche Arbeit einer stilistischen Bewertung. Doch dürften hinter dem Rasterfußboden, der in der verwirrenden Vielfalt seiner Zeichen nicht nur geometrische, sondern auch bildliche Motive anzudeuten scheint, am ehesten die Vielmustermosaiken mit Frucht-, Pflanzen- und vielleicht auch Tierdarstellungen stehen, die vor allem im 6. Jahrhundert so beliebt waren. So wird man den Boden wohl kaum vor dem 6. Jahrhundert ansetzen können<sup>167</sup>.

### III. Zusammenfassung

Diese Beispiele für die Verwendung der signa Christi in Bodenmosaiken mögen genügen. Eine systematische Umschau würde sicher noch mehr Mosaiken mit entsprechenden Symbolen beibringen können. Doch lassen sich bereits jetzt bestimmte Aussagen über die Verwendung der signa Christi in frühchristlichen Mosaikfußböden machen, die auch eine Erweiterung des Materials kaum entwerfen dürfte.

Zunächst müssen wir feststellen, daß entgegen unserer früher geäußerten Vermutung das bekannte kaiserliche Edikt vom Jahre 427, das die Verwendung des signum salvatoris Christi als Schmuckmotiv in Fuß-

gegebene umfassende und detaillierte symbolische Deutung, die jedem einzelnen Motiv dieses Bodens eine konkrete Bedeutung im Sinne der Gesamtdarstellung des Rastersystems als *mistica scala cosmica* zuweist, dürfte von vornherein eines soliden Fundaments entbehren: die unbeholfene und rohe Zeichnung der Motive, die sich z.T. nur auf die Wiedergabe von Kreisen, Punkten und sich kreuzenden Linien beschränkt, zeigt nur zu deutlich das Unvermögen des Mosaizisten, die üblichen geometrischen oder gar figuralen Motive der Mosaikböden wiederzugeben. Daß hier in stark reduziertem Maßstab und radikal vereinfachend der Reflex eines solchen Bodens vorliegt, ist wohl nicht zu bezweifeln. Die Unbeholfenheit und Roheit der Zeichnung schließen eine sichere Identifizierung aus, die für eine so konkrete Deutung aber unerläßliche Voraussetzung ist.

<sup>166</sup> Actes a. a. O. 122. Testa a. a. O. Abb. 24 Taf. 7, 4.

<sup>167</sup> Testa (a. a. O. 86) datiert das Mosaik wegen der Kreuzdarstellungen vor das kaiserliche Edikt von 427 (vgl. dazu im folgenden). *Avi-Yonah* (Actes 122) hält aufgrund der rohen Arbeit auch eine Entstehung im 8. Jahrhundert für möglich. Doch wird es qualitätlose Mosaiken in kleinen, ärmlichen Anlagen wohl auch früher schon gegeben haben.

böden untersagt, sich nicht vor allem auf den privaten Bereich bezogen haben kann<sup>168</sup>. Abgesehen davon, daß der Wortlaut des Edikts keinerlei Einschränkungen für den Geltungsbereich der Verordnung macht<sup>169</sup>, was im anderen Falle aber zu erwarten wäre, so spricht auch das Zeugnis der Denkmäler gegen eine solche Auffassung. Wenn zwar auch das Bild Christi selbst, wie es uns wohl das Mosaik von Hinton St. Mary zeigt, in keinem der Bodenmosaiken frühchristlicher Kultbauten nachzuweisen ist, so sind doch die signa Christi, wie Kreuz und Monogramm, hinreichend als Bodenschmuck von Kirchen, Baptisterien oder auch Memorialbauten belegt<sup>170</sup>. Wenn sie auch nicht zu den gängigen Schmuckmotiven gehört haben, so zeigen doch die in letzter Zeit gemachten Funde, vor allem in Israel, daß sie vielleicht häufiger als Schmuck auftraten, als man zunächst erwarten konnte<sup>171</sup>. Die Beispiele für diese Verwendung häufen sich im syrisch-palästinensischen Raum, wo vor allem Mosaiken des späten 4. und 5. Jahrhunderts freigelegt wurden, doch finden sich solche Schmuckmotive auch im benachbarten Zypern und vor allem auch aus dem 6. Jahrhundert in Nordafrika bis hin nach Tunesien und Algerien<sup>172</sup>. Ein weiteres Beispiel lieferte uns das nördliche Epirus aus Butrotum, dem heutigen Butrint (Butrinto) in Albanien. Daß aus den westlichen Provinzen kein Mosaik mit den signa Christi aus einem Kultbau unter den von uns genannten sich befindet, mag Zufall sein. Immerhin legen die Stücke aus Algerien und Tunesien sowie Albanien nahe, daß auch in den Kulträumen der weiter westlich gelegenen Provinzen diese Symbole Christi als Schmuckmotive in den Fußböden nicht auszuschließen sind. Die Verwendung des Christogramms in den Triklinien privater Villen, die nach unserer Kenntnis hinwiederum lediglich im Westen und westlichen Nordafrika (Karthago) nachzuweisen ist, läßt zudem vermuten, daß uns in diesem Bereich die mangelhafte Erhaltung der Denkmäler entsprechende Beispiele aus Kultbauten vorenthalten hat<sup>173</sup>: wenn es immerhin möglich war, unter welchen Umständen auch immer, die signa Christi in einem traditionell-

<sup>168</sup> Siehe RQ 63 (1968) 85.

<sup>169</sup> Den Wortlaut s. oben Anm. 124.

<sup>170</sup> Baptisterien s. S. 113 ff.; Memorialbauten s. S. 99 und 106 ff.

<sup>171</sup> M. Avi-Yonah (Mosaic Pavements in Palestine, in: Quart. Dep. Ant. Palest. 4 [1934] 63) bemerkt, daß das Kreuz sehr selten im Bodenschmuck erscheine.

<sup>172</sup> Zehn Mosaiken aus dem syrisch-palästinensischen Raum stehen neun aus Nordafrika gegenüber. Daß aus diesem Verhältnis schon wegen der Zufälligkeit der Überlieferung keine Schlüsse zu ziehen sind, liegt auf der Hand. Für Palästina liegt zudem das bis 1934 bekannte Material in der umfassenden Sammlung der Palästinensischen Mosaiken von Avi-Yonah vor, eine Sammlung, die für andere Gebiete fehlt und von uns im Rahmen dieses Aufsatzes nicht durch systematische Nachforschungen ersetzt werden konnte. Interessant ist aber immerhin, daß eine größere Zahl der syrisch-palästinensischen Mosaiken vielleicht noch dem späten 4. und 5. Jahrhundert angehört.

<sup>173</sup> Siehe oben S. 77 ff. — Hier wird auch eine Rolle spielen, daß in Kultbauten der westlichen Provinzen Mosaikböden weniger verbreitet waren.

paganen Kontext mit mythologischen Themen zusammenzustellen, so dürfte die Verwendung dieser Symbole inmitten geometrischer oder doch wenigstens neutraler, nichtmythologischer Schmuckmotive auf dem Boden der Kirchen ebenfalls kaum anstößig gewesen sein, es sei denn, man nähme an, daß man im Westen im Gegensatz zur Verwendung der signa Christi in Privathäusern, die sich in einem kaum von der Kirche kontrollierbaren Bereich vollzogen haben mag, hinsichtlich der Anbringung der signa Christi in den Bodenmosaiken der Kirchen zurückhaltender gewesen ist als im Osten.

Immerhin zeigen die von uns zusammengestellten Beispiele, daß diese Verwendung der signa Christi in den Bodenmosaiken verbreitet gewesen sein muß, und da auch der Text des Ediktes keinerlei Einschränkungen für seine Gültigkeit macht, sollte damit wohl ein Mißstand, wie immer er auch zu definieren sein mag, abgeschafft werden, der offenbar das ganze Reich betraf.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die von uns beigebrachten Beispiele nicht nur dem späten 4. und dem 5. Jahrhundert angehören, sondern daß eine ganze Reihe der mehr als zwanzig Mosaiken mit den signa Christi als Bodenschmuck mit Sicherheit nach 427 zu datieren ist. Nach Ausweis dieser Mosaiken, die im syrisch-palästinensischen Raum, in Albanien und in Nordafrika gefunden wurden, hat das Verbot also nur eine beschränkte Wirkung gehabt<sup>174</sup>. Somit ist, wenn in Shavei Zion und in Evron die der älteren Gruppe angehörenden Mosaikböden mit den Kreuzen und Monogrammen später teilweise und, wie die Mosaikinschriften in Evron darlegen, nach dem Erlaß des Ediktes mit einer zweiten „neutralen“ Mosaikschicht ohne die signa Christi überdeckt wurden, die Vermutung der Ausgräber, daß es sich dabei um eine Maßnahme im Gefolge des Ediktes handelt, wohl kaum berechtigt<sup>175</sup>.

Betrachten wir die Mosaiken noch einmal im Zusammenhang, so können wir im Hinblick auf die Art der Verwendung der signa Christi einige Feststellungen machen.

Die frühen Mosaiken unserer Reihe, die vielleicht noch dem 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören, sind dadurch charakterisiert, daß sie mit geometrischen Mustern geschmückt sind, die teppichartig in unendlichem Rapport der Grundcomposition größere, häufig einzelnen Raumteilen der Bauten entsprechende Mosaikflächen bedecken. In diese „Mosaikteppiche“ sind die signa Christi so eingelassen, daß sie teilweise gleichsam einen Bestandteil des Ornamentkontextes bilden. So stehen sie in der Kirche von Zahrani an der Stelle anderer Füllmuster, wie Herkulesnoten, Quadraten u. ä., von denen sie sich lediglich durch ihre spezifische Form und ihren Symbolgehalt, nicht aber durch Größe oder besondere Rahmung hervorheben<sup>176</sup>. Selbst in Shavei Zion, wo die Kreuze unter den Tischen in das Blüten-Teppich-

<sup>174</sup> Siehe oben S. 110.

<sup>175</sup> Siehe oben S. 102 und 110.

<sup>176</sup> Siehe oben S. 104.

muster des Bodens eingesetzt sind, wirken sie ohne Rahmung und in der gleichen Kolorierung wie die umgebenden Blüten fast wie ein Ornament des Bodens<sup>177</sup>. Lediglich das von einem Kranz und Zierleisten umgebene und breit angelegte Kreuz im linken Seitenschiff fällt stärker auf. Auch die beigegebenen Granatäpfel sind eine Bereicherung des Symbols durch weitere ihm zugeordnete Motive, die den anderen signa Christi dieser Mosaiken, wenn man einmal von den apokalyptischen Buchstaben der Monogramme in Zahrani absieht, fehlt.

Was die Lage dieser Symbole innerhalb des Kirchenfußbodens angeht, so wird sofort deutlich, daß man sie entsprechend der Disposition, die wir bereits in Mosaiken der Privathäuser fanden, gerne in der Nähe der Eingänge oder an den Türschwellen besonderer Räume anbrachte<sup>178</sup>. Hier sind es manchmal verhältnismäßig kleine, unscheinbare Zeichen, die, u. U. gereiht, außerhalb des eigentlichen Schmuckbereiches des Mosaikbodens sich finden. Ihre Funktion, dem Übel zu wehren und den Eintretenden auf die Würde des Raums aufmerksam zu machen, springt sofort in die Augen<sup>179</sup>. Die Würde und Heiligkeit des Ortes dürften auch die Symbole bezeichnen, die den Standort der Oblationstische kennzeichnen oder auf dem Boden des Bemas oder vor dem Altare angebracht sind<sup>180</sup>. Die signa im Altarraum, wie etwa die Monogramme

<sup>177</sup> Siehe oben S. 93. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch das Flechtbandmuster eines dieser Kreuze, das den kreuzförmigen Motiven geometrischer Dekorationsschemata entnommen ist. Vgl. dazu oben Anm. 104. Zur Problematik einer dekorativen Verwendung des Kreuzes, das seiner Form nach als geometrisches „Grundmotiv“ leicht in die Nähe einfacher Schmuckmotive gerät, vgl. oben Anm. 104, 145.

<sup>178</sup> Vgl. Shavei Zion, Kaoussie, Kurnub, Evron, Politiko (?), Nazareth, Umm er-Rus. Vgl. auch Anm. 156.

<sup>179</sup> Im Narthex standen nach der Const. apost. Katechumenen und Poenitenten: *Brightman* a. a. O. 28, 12 ff. In Synagogen findet sich an gleicher Stelle verschiedentlich die Menorah. Vgl. unten Anm. 214. — Der apotropäischen Bedeutung der signa an dieser Stelle entsprechen christliche Inschriften vom Typus  $\acute{\omicron}$  δεσπότης ἡμῶν ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσέλτω κακόν, die heidnische Vorläufer an Häusern und Heiligtümern haben (vgl. z. B. Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσέλθοι κακόν Rev. Ét. Gr. 59/60 [1946/47] 364 nr. 227). Siehe auch Epist. Graec. 249/51 Hercher; dazu *H. D. Saffrey* in: Rev. Ét. Gr. 81 (1968) 70 ff.; *L. Robert*. Échec au Mal, in: *Hellenica* 13 (1965) 265/71, vor allem 266. — Die Heraklesknoten in Zahrani (Fig. 4) und Umm er-Rus (Fig. 6) zeigen selbst hier wohl Apotropäisches.

<sup>180</sup> Zum Beispiel Shavei Zion, Zahrani, Kyrene, Gasr el-Lebia, El Mouassat, Umm er-Rus (vgl. unten Anm. 200). Eine Parallele dazu bieten Basisplatten für die Altäre mit einem in der Mitte eingearbeiteten Kreuz. Siehe z. B. die Basisplatte des Altars aus der Kapelle der Prophetin Anna auf dem Ölberg in Jerusalem (7. Jahrhundert; *B. Bagatti*, Gli altari paleo-cristiani della Palestina, in: *Studi Bibl. Franc. Liber Annus* 7 [1956/57] 70/1 Abb. 4) oder auch kreuzförmige Basisplatten (Kirche von Ramet Rachel, Palästina; *Israel Expl. Quart.* [1956] 106 Taf. 10; *Bagatti* a. a. O. 70); vgl. auch die kreuzförmige Plattenlegung unter dem

mit den apokalyptischen Buchstaben der Kirche von Zahrani, weisen zudem sichtbar auf den Altar hin, der schon früh mit Christus gleichgesetzt wurde, und auf die Eucharistie, in der Christus sein Erlösungswerk am Kreuz in der Mitte der Gläubigen fortsetzt<sup>181</sup>. Von diesen Symbolen setzt sich nun das dem Kranz eingeschriebene Kreuz im linken Seitenschiff der Kirche von Shavei Zion durch seine Lage ab. Zwar entspricht ihm im gegenüberliegenden Seitenschiff an genau der gleichen Stelle ein größeres geometrisches Schmuckmotiv annähernd gleicher Größe, doch würde man schon vom Formalen her ein so stark betontes Kreuzsymbol als Schmuck eher an anderer Stelle der Kirche erwarten. So ist wenigstens die Frage aufzuwerfen, ob durch dieses Kreuz nicht doch ein bestimmter Platz innerhalb des Kirchenraumes bezeichnet werden soll, vielleicht eine *statio* für eine bestimmte Gruppe der Gläubigen, wie sie in anderen Kirchen etwa durch Inschriften im Boden bezeichnet wird<sup>182</sup>. Bei dem uns zur Verfügung stehenden Material läßt sich diese Frage allerdings schwerlich entscheiden, ganz abgesehen davon, daß wir kaum wissen können, ob der durch das symbolische Beiwerk besonders betonte Symbolgehalt des Kreuzes im Sinne eines umfassenden Heilszeichens zu einer solchen Verwendung im Verhältnis steht oder nicht<sup>183</sup>. Die zueinander symmetrisch angeordneten *signa* Kreuz und Monogramm in einem der Seitenschiffe der Kirche von Zahrani<sup>184</sup> könnten immerhin zeigen, daß die Verwendung dieser Symbole als Schmuckmotive auch in Raumteilen, die sich offenbar nicht besonders durch ihre Bedeutung im Kult auszeichneten, möglich war<sup>185</sup>. Hier macht sich vielleicht das Bemühen bemerkbar, innerhalb des geometrischen Dekors, dem keinerlei figürliche Motive beigegeben sind und der deshalb absolut neutral wirkt und lediglich als reines Schmuckmotiv ohne jede Aussage aufgenommen wird, gewisse Akzente durch die Einfügung der *signa*

Altar der Kirche von Umm er-Rus oben S. 15 ff. und Fig. 6. Zum Kreuz auf dem Altar vgl. auch Joh. Chrysost. *quod Christus sit deus* 9 = PG 48, 826. Siehe dazu F. J. Dölger in: *Antike und Christentum* 1 (1929) 52/3.

<sup>181</sup> Vgl. Euseb. *hist. eccl.* 10, 4, 68; Ambros. *sacr.* 5, 2, 7. Weiteres *Th. Klauser*, *Altar*, in: *RAC* 1, 253; ebd. auch zur bereits früh nachweisbaren Vorstellung der Heiligkeit des Altares und zur Altarweihe, die bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts belegt ist. Siehe ebd. 341 ff. zur Verzierung des Altarstipes oder der Platte mit Monogramm oder Kreuz. Vgl. auch K. Wessel, *Altar*, in: *RbK* 1, 117 f. Daß diese Kreuze nicht etwa den Platz des Zelebranten vor dem Altar bezeichnen können, zeigen u. a. die an allen vier Seiten des Altares im Boden angebrachten Kreuze in Gasr el-Lebia (oben S. 112).

<sup>182</sup> Siehe dazu oben S. 104 mit Anm. 105. Vgl. auch S. 119.

<sup>183</sup> Es ist zu beachten, daß das Mosaik des Presbyteriums mit der Apsis der Kirche vollkommen zerstört ist (*Prausnitz*, *Avi-Yonah* a. a. O. 15 Anm. 2). Hier könnten sich weitere *signa* befunden haben (vgl. die Kirche von Zahrani), die u. U. dem Kreuz des linken Seitenschiffs die formale Sonderstellung, die es jetzt gegenüber den anderen Kreuzen des Bodens besitzt, genommen haben.

<sup>184</sup> Siehe oben S. 104 und Fig. 4.

<sup>185</sup> Vgl. die Diskussion dazu oben S. 104 und 105; vgl. auch S. 117 u. Anm. 179.

Christi zu setzen. Diese Beschränkung auf den geometrischen Dekor ist allerdings kaum vornehmlich als eine bewußte Absage an die traditionellen, nichtchristlichen Schmuckmotive anzusehen<sup>186</sup>. Schon ein Blick auf die zum Teil überreich mit Bildmotiven durchsetzten späteren Mosaiken sollte uns vor einer solchen Auffassung warnen. Tatsächlich zeigen denn auch die dem späteren 4. und früheren 5. Jahrhundert angehörenden Mosaiken aus Villen die gleiche Tendenz. Es handelt sich also um eine Zeitströmung, die im Osten den reinen geometrischen Dekor und die teppichartige Verzierung der Böden dem Schmuck figürlicher Motive vorzog<sup>187</sup>. Sicherlich kam dieser Zeitstil dem Bemühen von christlicher Seite entgegen, die Dekoration der Gotteshäuser von anstößigem Schmuck freizuhalten. Doch ist zu beachten, daß mit einem Wandel des Geschmacks im weiteren Verlauf des 5. Jahrhunderts auch in den christlichen Kultbauten wieder die häufig traditionellen, ebenso in profanen Kontexten verbreiteten figürlichen Motive als Bodenschmuck beliebt werden. Daß dem vielleicht auch die inzwischen gewonnene größere Selbstsicherheit der Christen entgegenkam, die es gestattete, in größerer Freiheit unbeschadet ältere Schmuckmotive wiederaufzunehmen, soll nicht geleugnet werden. Doch ist die Einschätzung dieser Bildmotive durch den Abt Nilus, einen Anhänger des Johannes Chrysostomus, der um 430 starb, bemerkenswert: er weist diesen Motiven, da er ihnen keinen erzieherischen Wert im Sinne der christlichen Glaubenslehre beimißt, im wesentlichen offenbar nur dekorativen Wert zu<sup>188</sup>. Wir werden uns also hüten müssen, figürlichen Darstellungen dieser Art, die eben auch wie im Falle des Mosaiken von Gasr el-Lebia nackte Nymphen und Satyrn mitumfassen können, in ihrer Gesamtheit einen auf den christlichen Glaubenswahrheiten beruhenden, theologisch bestimmten, symbolischen Gehalt zuzuschreiben<sup>189</sup>. Diesen Mosaikdekorationen mögen, abgesehen von ihrem eminent dekorativen Charakter,

<sup>186</sup> So jedoch Avi-Yonah bei Prausnitz, *Avi-Yonah* a. a. O. (vgl. aber ebd. 52 und 62); ders. in: L. Rabinowitz Fund, Bull. 5 (1960) 54.

<sup>187</sup> Vgl. dazu E. Kitzinger, *Stylistic Developments in Pavement Mosaics in the Greek East from the Age of Constantine to the Age of Justinians*, in: *La Mosaïque Gréco-Romaine* (Paris 1965) 341 ff., bes. 344 und 347.

<sup>188</sup> Nilus, *Anc. ep.* 4, 61 = PG 79, 577. Nilus bezeichnet solche Bilder als „kindisch“ und eines Mannes unwürdig; sie lenken nur die Augen der Gläubigen ab (ἐγὼ δὲ πρὸς τὰ γραφέντα λέξαιμι [Bezug auf einen Brief Olympiodors], ὅτι περ νηπιῶδες ἂν εἶη καὶ βρεφοπρεπὲς τὸ τοῖς προλεχθεῖσι περιπλανῆσαι τὸν ὀφθαλμὸν τῶν πιστῶν. Στεργίου δὲ καὶ ἀνδρώδους φρονήματος οικεῖον κτλ.). Diese Urteile sind in einem Brief enthalten, den Nilus an den Eparchen Olympiodor richtet, der in Konstantinopel eine große Kirche bauen und sie mit Bildern von Jagden, Tieren u. ä. schmücken wollte. Vgl. dazu Elliger, *Die Stellung der Christen zu den Bildern* (1930) 76/8; P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Joh. Chrysostomos* (1966) 219.

<sup>189</sup> Vgl. dazu auch W. Binsfeld in: *Trierer Zeitschr.* 30 (1967) 215; Ward-Perkins a. a. O. (s. oben Anm. 131).

den wir aber nicht vergessen dürfen, nur allgemeine Gedanken zugrunde liegen, in denen christlich-jüdische Paradies- und Heilsvorstellungen mit den traditionellen Glücksvorstellungen verschmolzen werden. Darstellungen wie die der jagenden Tiere in Gasr el-Lebia, in unmittelbarer Nähe des Kreuzes angebracht, verraten jedenfalls den Einfluß der traditionellen Motive und der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen. Diese Bildmotive lassen eben zum Teil wenigstens das Heil, das die signa Christi verheißen, durchaus auch im Sinne eines Wohlergehens in dieser Welt verstehen, wie es ähnlich die zahlreichen Inschriften in den Mosaikböden für den Stifter erbitten<sup>190</sup>. Es sind Vorstellungen, wie sie nach unserer Auffassung auch in den dem Kreuz der Kirche von Shavei Zion beigegebenen Granatäpfeln zum Ausdruck kommen und in eigentümlich unmittelbarer Weise, die ansonsten ohne Parallele zu sein scheint, im Mosaik von Hinton St. Mary. Ein in gewisser Weise bereits ans Magische grenzender Ausfluß solcher Anschauungen liegt der Verwendung der signa Christi im apotropäischen Sinne vor, wie sie die Beispiele aus verschiedenen Kirchenbauten zeigen<sup>191</sup>. Unter solchen Voraussetzungen konnte das Monogramm Christi auch wie in Fraga, Frampton und Valladolid seinen Platz unter den herkömmlichen Schmuckmotiven in den Triklinien der Villen finden. Daß uns eine solche Verwendung, auch wenn sie, wie im Falle des Mosaiks von Frampton, das Monogramm Christi mit mythischen Darstellungen erotischen Charakters zusammenstellt, nicht zu sehr verwundern darf, lehrt

<sup>190</sup> Die Mehrdeutigkeit auch dieser Segensformeln, die z. T. gleichermaßen in Profanbauten wie in christlichen Kultbauten Verwendung finden, wird gelegentlich sogar in den christlichen Inschriften ausdrücklich angesprochen: diese Formeln können somit nicht nur das leibliche Wohlergehen, sondern auch das „Heil im religiösen Sinne“ miteinschließen. Vgl. dazu S. Mittmann, Die Inschriften des spätantiken Bades in Umm Qēs, in: Zeitschr. Deut. Pal. Vereins 82 (1966) 71 ff. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Mosaik der Apostelkirche von Madeba, das inmitten von Pflanzen-, Frucht- und Tiermotiven die Büste der Thalassa (Beischrift) umgeben von Meerestieren zeigt. In der Stifterinschrift, die um das Thalassamedaillon herumläuft, wird die Bitte um ζωή ausgesprochen, wobei „wohl weniger gedacht (ist) an ‚ewiges Leben‘ als vielmehr an ein vollwertiges irdisches Leben, wie die epigraphisch häufig belegte Zusammenstellung von ζωή und υγία zeigt“. So M. Noth, Die Mosaikinschriften der Apostelkirche von Madeba, in: Zeitschr. Deut. Pal. Vereins 84 (1968) 135 mit weiteren Verweisen; s. auch U. Lux, Die Apostelkirche in Madeba, in: ebd. 106 ff. Taf. 14 ff. Zur Mehrdeutigkeit des salus-Begriffes, der oft in profanem Sinne gebraucht wird, H. U. Instinsky, Die alte Kirche und das Heil des Staates (1965) 22; W. Kellner, Libertas und Christogramm (1968) 63. — Vgl. auch die Inschriften des oben S. 81 besprochenen Hauses in Kourion auf Zypern.

<sup>191</sup> Vgl. die Kirchen von Shavei Zion, Kaoussie, Kurnub, Evron, (Politiko ?), Umm er-Rus und das Baptisterium von Skhira, in denen Kreuze oder Monogramme im Boden in der Nähe der Eingänge angebracht sind. S. auch oben S. 128.

ein Blick auf die Praktiken, wie sie in der frühchristlichen Bevölkerung weit verbreitet waren. Hier ersetzte das Kreuzzeichen abergläubische heidnische Gebräuche, die dem Schutz der Person oder des Eigentums dienen sollten, in weitem Maße<sup>192</sup>. Daß solches Brauchtum in die Nähe abergläubisch-magischen Mißbrauches rücken konnte, liegt auf der Hand<sup>193</sup>. Doch wurden solche Praktiken zum Teil sogar von kirchlicher Seite gedeckt<sup>194</sup>. Entsprechend werden dann auch Kreuze und Monogramme Christi überall an den Häusern von den Christen angebracht<sup>195</sup>. Auf dem Hintergrund solchen Brauchtums und der zumindest teilweisen Duldung durch die kirchlichen Autoritäten läßt sich auch die Verwendung der signa Christi in den Mosaiken in mancher Hinsicht besser verstehen. Wir können danach sogar vermuten, daß das kaiserliche Edikt vom Jahre 427 durch das Verbot, diese Zeichen auf den Fußböden anzubringen, verhindern sollte, daß die signa salvatoris Christi dadurch gleichsam in die Nähe herkömmlicher glückverheißender Schmuckmotive rückten oder als Apotropaia verwendet wurden<sup>196</sup>. Darüber hin-

<sup>192</sup> Vgl. Tert. cor. 3, 4 und dazu *F. J. Dölger*, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, in: *Jahrb. Antike Christent.* 1 (1958) 5 ff. Vgl. auch *Stockmeier* a. a. O. 243.

<sup>193</sup> Nach *Joh. Chrysost.* hom. 54, 4 = PG 58, 537 schützt die Kraft des Kreuzes gegen Gift und Biß giftiger Tiere; ebenso dient die Kraft des Kreuzes als Zauberspruch: *Joh. Chrysost.* hom. 8, 6 in Rom. = PG 60, 463. Das Kreuz heilt auch Wunden. Siehe zum ganzen *Stockmeier* a. a. O. 243 ff. und 254 mit Belegen für weitere Bräuche. <sup>194</sup> Vgl. *Stockmeier* a. a. O. 247.

<sup>195</sup> Kreuze an den Häusern der Christen: *Cyrrill. Al. contra Iul.* 6 = PG 76, 797. Vgl. *Ruf. hist. eccl.* 11, 29 = GCS 9, 2, 1035, 1/3. Siehe auch *F. J. Dölger* in: *Antike und Christentum* 5 (1936) 248/54. Aber nicht nur dort, sondern auch auf Möbeln, Kleidern, Geräten, Waffen und auf Gemälden findet sich bei den Christen das Kreuz: *Joh. Chrysost.* Quod Christus sit deus 9 = PG 48, 826; dazu *F. J. Dölger* in: *Antike und Christentum* 1 (1929) 32 ff., *Stockmeier* a. a. O. 218.

<sup>196</sup> Zum Edikt s. oben S. 102. 110 f. 125 ff. und Anm. 124. Interessant ist jedenfalls, daß auch *Nilus* (a. a. O., vgl. oben Anm. 188) es tadelt, daß *Olympiodor* „zahllose“ Kreuze, verbunden mit den Bildern von Vögeln, Vierfüßlern, Kriechtieren und anderem Getier, in seiner Kirche anbringen will. Nach *Nilus* soll lediglich ein Kreuz im Osten des Baues angebracht werden und allenfalls je ein weiteres in den einzelnen Räumen oder Kapellen des ganzen Komplexes (Στεπέρου δὲ καὶ ἀνδράδους φρονήματος οἰκεῖον, τὸ ἐν τῷ ἱερατεῖῳ μὲν κατὰ ἀνατολὰς τοῦ θειοτάτου τεμένους ἓνα καὶ μόνον τυπῶσαι σταυρόν. Δι' ἐνὸς γὰρ σωτηριώδους σταυροῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων διασώζεται γένος, καὶ τοῖς ἀπελπισμένοις ἐλπίς πανταχοῦ κηρύσσεται. . . . Ἐν δὲ τῷ κοινῷ οἴκῳ πολλοῖς καὶ διαφόροις οἰκίσκοις διειλημμένῳ ἀρκεῖσθαι ἕκαστον οἰκίσκον πεπηγμένῳ τιμῷ σταυρῷ. . .). Daß *Nilus* sich gerade gegen die Auffassung des *Olympiodor* wendet, der das Kreuz als „ein Detail der dekorativen Kunst“ betrachtet, betont auch *E. Peterson*, Das Kreuz und das Gebet nach Osten, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (1959) 32 Anm. 42.

aus mag bei dem Verbot die generelle Vorstellung wirksam gewesen sein, daß man solch verehrungswürdige Zeichen nicht betreten solle<sup>197</sup>.

Immerhin ist bemerkenswert, daß auf den späteren Mosaiken eine Anbringung der signa im apotropäischen Sinne offenbar zurücktritt<sup>198</sup>. Hier sind die Kreuze, wenn sie auch verschiedentlich, wie es scheint, in größerer Zahl dekorativ über den Boden verteilt werden<sup>199</sup>, doch vor allem mit den ihnen zugeordneten Symbolen dem Altarraum zugewiesen oder wie im Falle der Baptisterien von Butrinto und Skhira in unmittelbarer Nähe der piscina angebracht<sup>200</sup>. Daß hier das Edikt, das keinerlei Einschränkung seines Verbots anführt und daher wohl auch auf Kreuze an dieser Stelle bezogen werden muß, keine nachhaltige Wirkung gehabt hat, ist erklärlich. Hier für den Altarraum, den schon sehr früh im Osten wie im Westen nur der Priester betreten durfte, mag sich der Brauch, den Boden mit einem Kreuz zu schmücken, gehalten haben<sup>201</sup>. Das Kreuz als signum Christi bezeichnete an dieser Stelle

<sup>197</sup> Wie sehr der Wunsch, sich der Kraft heiliger Symbole oder Gegenstände zu versichern, eine solche Scheu übersehen läßt, zeigen u. a. die Verbote, die es untersagen, den als hochheilig angesehenen Altar beim Eide zu berühren (Greg. Nyss. in d. lum. = PG 46, 581 C; Joh. Chrysost. in Act. hom. 9, 6 u. a.; vgl. dazu mit weiteren Belegen *Th. Klauser*, Altar, in: RAC 1, 352). Bei *Klauser* a. a. O. weitere in unserem Zusammenhang interessante Zeugnisse: so durfte man dem Altar nicht den Rücken zudrehen (Greg. Naz. or. 18, 10); Ungetaufte dürfen den Altar nicht berühren (Greg. Nyss. a. a. O.). — Entsprechend wird auch im Falle des Kreuzes und der Monogramme in den Bodenmosaiken der Wunsch, sich der Kraft und der Heilswirkung dieser Zeichen zu vergewissern, in Konflikt gekommen sein mit dem Bedürfnis, diese heiligen Zeichen vor der Berührung oder gar dem Betreten zu bewahren. Es ist verständlich, wenn das Edikt in dieser Hinsicht nur begrenzte Wirkung gehabt hat. Siehe oben S. 110 und im folgenden.

<sup>198</sup> So allerdings noch in Umm er-Rus (oben S. 115) und in Beth ha-Shitta (oben S. 123). Für eine apotropäische Bedeutung (s. auch oben S. 128) und gegen eine eventuelle liturgische Funktion des Kreuzmotivs im Narthex der Kirche von Umm er-Rus (etwa als Ausgangspunkt für den Einzug des Bischofs oder Priesters) spricht, daß auch in Synagogen die Menorah im Narthex vor dem Haupteingang angebracht werden konnte (s. Anm. 214). Vgl. auch Anm. 179.

<sup>199</sup> So in Umm er-Rus (oben S. 117 f.), in Bir-Ftouha (oben S. 123) und Le Kef (s. oben S. 123).

<sup>200</sup> Kreuze im Altarraum (vgl. oben Anm. 180): Kyrene (oben S. 115), Gasr el-Lebia (oben S. 112), Umm er-Rus (oben S. 115), El-Mouassat (oben S. 120), Sidi Embarek (oben S. 123), Beth ha-Shitta (oben S. 123).

<sup>201</sup> Zum Verbot, den Altarraum zu betreten, vgl. *Klauser* a. a. O. Vgl. *Lassus*, Sanctuaires Chrétiens 195 mit Anm. 4: selbst in das Diakonikon durften nur Priester und Diakone, aber nicht Subdiakone und Gläubige eintreten (vgl. die Kirche von Shavei Zion, oben S. 96/7). *Avi-Yonah* (Quart. Dep. Ant. Palest. 4 [1934] 63) ist der Ansicht, daß die Kreuze und Monogramme in den Fußböden angebracht wurden an Stellen, die wenig oder nur vom Priester betreten

nicht nur die Würde und Heiligkeit des Ortes, sondern es dürfte sich darüber hinaus auch unmittelbar auf die am Altar gefeierte Eucharistie bezogen haben: die ihm nunmehr beigegebenen und teilweise ursprünglich dem traditionellen Repertoire der Glücks- und Heilsmotive entnommenen Symbole, wie Weinranken, verehrende Tiere u. a., die es in die Mitte einer, wenn auch verschiedentlich nur locker gefügten, mehrgliedrigen Motivkomposition stellen, lassen deutlich durch die Assoziation mit bestimmten Schriftstellen, die sie z. T. in christlichem Sinne umdeuten, den Charakter des Kreuzes als eines umfassenden Heilszeichens erkennen<sup>202</sup>.

Weiterhin ist festzustellen, daß das Monogramm in beiden Formen, sowohl dem von Eusebius überlieferten mit schrägen Chi-Hasten wie dem von Laktanz für die Vision Konstantins verbürgten Kreuzmonogramm<sup>203</sup>, gegenüber dem Kreuz fast ganz zurücktritt, ja, daß in den mehrgliedrigen Motivkompositionen, die nun den Altarraum schmücken, allein das Kreuz erscheint, während etwa in der Kirche von Zahrani an entsprechender Stelle, allerdings ohne unmittelbar zugeordnete Symbole, sich zwei Monogramme befunden hatten. Das Kreuz, in der Nähe des Altares wohl auf die Eucharistie und den Kreuzestod Christi als die Quelle des Heiles bezogen, übernimmt offenbar Bedeutungsinhalt und Symbolik der Monogramme, die ja bereits in der Vision Konstantins als Heil und Glück verheißende Zeichen erscheinen<sup>204</sup>.

wurden. Für den Altarraum trifft dies zu, nicht jedoch für die durch unsere Beispiele zahlreich belegten signa in den Schiffen der Kirchen oder gar denen in der Nähe der Eingänge.

<sup>202</sup> Siehe z. B. oben S. 113 und Anm. 135/6. Wenn A. Grabar (*Martyrium 2* [Paris 1946] 69 ff. mit Taf. 52, 5) die Kreuze im Mosaik des Altarraumes der Kirche von El-Mouassat (Tunesien) (s. oben S. 120) auf den Märtyrerkult bezieht, der im Westen seinen charakteristischen Ausdruck in der engen Verbindung von Altar und Märtyrergrab gefunden habe, so stehen dem die von uns zusammengestellten Mosaiken aus der Cyrenaika und dem syrisch-palästinensischen Raum entgegen, die das Kreuz als Schmuck des Bemabodens, des Altarraumes, des Apsisbodens oder unter Oblationstischen zeigen. Gegen diese Zeugnisse ist auch die Inschrift neben dem Kreuz des Presbyteriums der Kirche von Umm er-Rus nicht beweiskräftig, die sich auf einen Märtyrer oder den Titelhiligen bezogen haben kann, dessen Reliquien vielleicht in der Kirche ruhten (siehe oben Anm. 142). Zudem ist aus den Berichten von Poinsot und Lantier nicht zu ersehen, ob sie nur vermuten, daß in der Beschädigung in der Mitte des großen Kreuzes des Mosaiks von El-Mouassat sich ein Reliquienkasten befunden hat, oder ob dort tatsächlich ein Reliquiar gefunden worden ist (vgl. oben S. 120). So findet die These Grabars also auch vom Befund her keine sichere Stütze.

<sup>203</sup> Euseb. vit. Const. 1, 5 (Heikel 22); Lact. de mort. pers. 44 (PL 7, 261); E. Stommel, *Σημείον ἐκπετάσεως*, in: RQ 48 (1953) 38 ff.; F. W. Deichmann, in: Byz. Zeitschr. 61 (1968) 301. M. Naldini, *Il Cristianesimo in Egitto* (Florenz 1968) 24.

<sup>204</sup> Vgl. das inschriftlich genannte „heilbringende Zeichen“ an den vom dankbaren Senat nach dem Sieg über Maxentius aufgestellten Bildern Kon-

Der Charakter dieser Motivkompositionen stellt sich auch heraus bei einem Vergleich mit den Kompositionen, die das Kreuz oder Monogramm als Mittelpunkt im Mosaikschmuck der Apsiden und in den Kuppeln der christlichen Kultbauten zeigen<sup>205</sup>. Hier erscheint häufig das Kreuz oder Monogramm entsprechend älterer antiker Tradition, die die Deckengewölbe gerne mit einer Dekoration versah, die den Himmel imitierte<sup>206</sup>, auf dem Untergrund eines gestirnten Himmels oder aber als Lichtkreuz. Die Darstellung zeigt damit also deutlich eine Kreuzerscheinung, wobei es teilweise unklar bleibt, ob es sich dabei um die Wiedergabe einer Vision in der Vergangenheit, wie etwa die Konstantins, ein gegenwärtiges Ereignis oder aber um die Darstellung der zwei-

stantins (Euseb. h. eccl. 9, 9, 10; vita 1, 40). Münzen des Magnentius mit Christogramm und Salus-Inschrift. Dazu *Kellner* a. a. O. 70. Zum Heilsbegriff vgl. oben Anm. 190. Siehe auch Anm. 213. — Zur Gleichsetzung von Kreuz und Christomonogramm s. auch *F. J. Dölger*, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens 3, in: *Jb. f. Antike u. Christent.* 3 (1960) 5 ff. Unterschiedslos im gleichen Zusammenhang verwandt auf Münzen des 4. Jahrhunderts (s. *Kellner* a. a. O. 108). Zum Kreuz als Zeichen des Menschensohnes nach Matth. 24, 30 s. *E. Peterson*, Das Kreuz und das Gebet nach Osten, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (1959) 52. Das Kreuzmonogramm ist als „Staurogramm“ bereits um 200 belegt (s. *E. Dinkler*, Älteste christliche Denkmäler, in: *Signum Crucis* [1967] 177/8), allerdings nur innerhalb eines Evangelientextes und nicht als isoliertes Zeichen (s. *Naldini* a. a. O. 26 f.).

<sup>205</sup> Vgl. z. B. das Apsismosaik von S. Pudenziana, Rom (*M. van Berchem*, *E. Clouzot*, Mosaïques chrétiennes [Genf 1924] Abb. 66; *R. Kömstedt*, Vormittelalterliche Malerei [1929] Taf. 26; *J. Wilpert*, Die römischen Mosaiken und Malereien [1916 ff.] Taf. 42/4; *G. Matthiae*, Le chiese di Roma [Bologna 1962] Abb. 70; *ders.*, Pittura Romana del Medioevo [Rom 1966] Abb. 29; *ders.*, Mosaici Medioevali delle Chiese di Roma [Rom 1967] Taf. 36). — Kuppelmosaik, Galla-Placidia-Mausoleums, Ravenna (*Berchem-Clouzot* a. a. O. Abb. 204; *F. W. Deichmann*, Frühchristl. Bauten und Mosaiken von Ravenna [1958], Taf. 19; *E. Dinkler*, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [1964] Abb. 18). — Kuppelmosaik, Baptisteriums, Neapel (*Berchem-Clouzot* a. a. O. Abb. 119; *J. L. Maier*, Le baptistère de Naples et ses Mosaïques [Freiburg/Schweiz 1964] Taf. 2/3). — Kuppelmosaik, Casaranello (*Berchem-Clouzot* a. a. O. Abb. 127). — Kuppelmosaik, St.-Georgs-Rotunde, Saloniki (*S. Pelekanidis*, Gli affreschi paleocristiani ed i più antichi mosaici parietali di Salonico [Ravenna 1965] Abb. 3; *H. Torp*, Mosaikkene i St.-Georg-Rotunden i Thessaloniki [Oslo 1963] Abb. S. 11, vgl. S. 38). — S. Apollinare in Classe (*Deichmann* a. a. O. Taf. 383 387; *Dinkler* a. a. O. Taf. 6/7 und Frontispiz). — Basilica Apostolorum, Nola (verloren, Rekonstruktion nach dem Titulus des Paulinus von Nola; vgl. *Ch. Ihm*, Die Programme der christlichen Apsismalerei [1960] 80 f. Abb. 16 179). Vgl. auch noch den Apsisschmuck einer Kirche in Korkaya (kein Mosaik: blaue Glasplatten, Kreuz mit Goldblatt ausgelegt; *Ihm* a. a. O. 76 211).

<sup>206</sup> Vgl. *K. Lehmann*, The Dome of Heaven, in: *Art Bull.* 27 (1945) 1 ff.; *A. Boethius*, The Golden House of Nero (*Ann Arbor* 1960) 118 ff.

ten Wiederkunft Christi am Ende der Tage handelt<sup>207</sup>. Zwar ist auf dem Apsisbild einer Kapelle in Resafa das Lichtkreuz von Girlanden und Akanthusranken umgeben<sup>208</sup>, doch sind hier die Rankenmotive subsidiäre Motive, während Goldgrund und Lichtkranz auch dieses Kreuz in den Kreis der Kreuzesvisionen oder -erscheinungen der oben genannten Mosaiken stellt. Lediglich in dem schon erwähnten Arkosolmosaik der S.-Gaudioso-Katakombe von Neapel, mit einem von Schafen flankierten Kreuz inmitten einer Weinranke, dem Apsismosaik der Vorhalle des Lateranbaptisteriums, das sechs von einem Reifen in große Akanthusranken hereinhängende Gemmenkreuze zeigt, und in dem allerdings mittelalterlichen Apsismosaik von S. Clemente sind die Kreuze, im letzteren Falle ein Cruzifixus umgeben von großen Akanthusranken in einem verwandten Kontext wiedergegeben<sup>209</sup>. Da von keinem dieser Beispiele ohne weiteres auf das Vorbild einer frühchristlichen Apsiskomposition in einer Kirche zu schließen ist, können wir konstatieren, daß sich die Kreuzesdarstellung der Bodenmosaiken im Presbyterium von der ihr entsprechenden der Apsiden- und Kuppelmosaiken, soweit sie uns bekannt sind, in charakteristischer Weise unterscheidet<sup>210</sup>. Treten uns in den Apsiden und Kuppelmosaiken die signa Christi unter visionären oder eschatologischen Aspekten entgegen, erscheinen sie dort eher als Zeichen des Heils der Verheißung, so scheinen die Kreuze der Bodenmosaiken im Presbyterium, die stärker mit christlich umgedeuteten Schmuckmotiven aus dem Bereich der Tier- und Pflanzenwelt verbunden sind oder auch in einem größeren Kontext neben Motiven erscheinen, die der traditionellen Glücks- und Wohlergehenssymbolik entnommen und sicher nicht primär theologisch bestimmt sind<sup>211</sup>, andere Aspekte der Heilsverkündigung darzustellen: das von den signa Christi ausgehende, alles umfassende Heil erscheint somit, gleichsam dinglich konkret umschrieben durch die umgebenden Motive, als eine Kraft, die vom „Bereich des übernatürlichen Heiles bis in die Sphäre des irdischen und leiblichen Wohlergehens hineinreichend, sich auch in dieser Welt auswirkt“<sup>212</sup>. So mögen

<sup>207</sup> Vgl. F. W. Deichmann, Zur Bedeutung des Christogrammkreuzes im Baptisterium von Neapel, in: Byz. Zeitschr. 61 (1968) 302; vgl. ders., in: ebd. 120 f. — Als eschatologisches Kreuz gedeutet von Peterson a. a. O. 32 f.; zum Sternenhimmel, Lichtkreuz, Goldglanz ebd. Anm. 44.

<sup>208</sup> Siehe *Ihm* a. a. O. 76 ff. 209 ff. Abb. 14 (Resafa) mit Belegen.

<sup>209</sup> S.-Gaudioso-Katakombe s. oben S. 111 Anm. 130. — Lateranbaptisterium (*Berchem-Clouzot* a. a. O. Abb. 12; *Matthiae*, Pittura Abb. 44; *ders.*, Mosaici Taf. 76; *ders.*, Chiese Abb. 73). — S. Clemente (*Matthiae*, Mosaici Taf. 228).

<sup>210</sup> Im gleichen Sinne unterscheidet sich die Darstellung des Kreuzes in den Bodenmosaiken auch von den Apsisprogrammen mit dem Kreuz „im Zentrum einer Szene“. Siehe dazu *Ihm* a. a. O. 81 ff.

<sup>211</sup> Vgl. etwa die Mosaiken von Kyrene und Gasr el-Lebia. Siehe oben S. 112/13.

<sup>212</sup> Siehe auch oben S. 130/31 (*Stockmeier* a. a. O.), Anm. 190 und 204. —

denn auch in den späteren Mosaiken mit Kreuzen durch die Verbindung des signum Christi mit alten, christlich umgedeuteten und zum Teil umgeformten Motiven<sup>213</sup> Gedanken mit eingegangen sein, die vielleicht weniger sublimiert auch bei dem Kreuz mit den einfachen Granatäpfeln in Shavei Zion und, auf einer unteren Stufe, in der apotropäischen Verwendung der signa Christi ihren Ausdruck gefunden und im Mosaik von Hinton St. Mary zur Substituierung der paganen göttlichen oder mythischen Gestalt unter den herkömmlichen Glücks- und Wohlstandssymbolen durch die Büste Christi geführt haben<sup>214</sup>.

Einige Elemente der ursprünglich der traditionellen Glücks- und Lebenssymbolik entnommenen Motive finden sich aber auch verschiedentlich in Decken- und Gewölbmosaiken. So erscheint der Fruchtkranz z. B. um das Kreuz oder Kreuzmonogramm auf gestirntem Grund in den Kuppelmosaiken des Baptisteriums von Neapel und der St.-Georgs-Rotunde in Saloniki (s. oben Anm. 205). Vgl. auch das Gewölbmosaik des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna (*Deichmann*, Ravenna Taf. 311. 342 ff.) und Mar Gabriel (*O. Feld* in: *Byz. Z.* 59 [1966] 155) und das Mosaik von S. Matrona an S. Prisco bei S. Maria Capua Vetere. An nebengeordneter Stelle erscheinen solche Motive auch sonst in Deckenzonen. So z. B. ist das Kreuz auf gestirntem Himmel in der Tonne einer Nische der Georgs-Rotunde von Vögeln und Fruchtkörben umgeben (*Torp* a. a. O. Abb. S. 21), und in S. Vitale in Ravenna erscheint das Monogramm Christi im Scheitel des Apsisbogens inmitten zahlreicher Füllhörner (*Dinkler* a. a. O. Abb. 31; *Deichmann*, Ravenna Taf. 311). Auch hier weisen diese Motive auf das Heil hin, das von diesen signa ausgeht. Vgl. auch den Apsidenschmuck von Resafa (s. oben S. 135). — Wie sehr Bodenmosaiken in Kirchen z. T. auch auf das Diesseits und irdisches Wohlergehen bezogen sein können, zeigt das Mosaik der Kirche von Gasr el-Lebia (oben S. 112 f.), das u. a. durch Bild und Inschrift auf Neugründung und Wiederaufbau der Stadt hinweist. Siehe auch oben Anm. 131.

<sup>213</sup> Hier ist auch an die Darstellung des Lebensbaumes in den Mosaiken der Presbyterien zu erinnern (s. oben Anm. 154). Die Nähe zu entsprechenden profanen Darstellungen zeigt ein Mosaik aus einem Bad in Serdjilla in Nordsyrien, das unterhalb der einem Kreis eingeschriebenen Inschrift einen großen Granatapfelbaum zeigt mit Tierkampfgruppen und anderen Tieren daneben (*L. Jalabert*, *R. Mouterde*, *Inscr. Grecques et Latines de la Syrie* 4 [Paris 1955] 150 nr. 1490; *M. W. Kelly Prentice*, *A Mosaic Pavement and Inscription from a Bath at Serdjilla*, in: *Rev. Archéol.* 39 [1901] 62 ff. Taf. 12). Bestätigt wird dies noch durch ein Apsis-Bodenmosaik einer Kirche in Madeba mit einem großen Baum, in dessen Zweigen sich ein Mann mit einer Axt bewegt (*U. Lux*, *Eine altchristliche Kirche in Madeba*, in: *Zeitschr. Deut. Pal. Vereins* 83 [1967] 172 Taf. 37). Dies zeigt, daß auch den Darstellungen des Lebensbaumes mit den wie dem Kreuz verehrend beigegebenen Tieren kaum der Bezug auf die irdische Wohlfahrt abhanden gekommen sein kann. S. auch oben Anm. 190 und 204.

<sup>214</sup> Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß die Verwendung der Kreuze in christlichen Kultbauten eine Parallele in den Mosaiken der Synago-

gen findet. Hier ist öfters der Siebenarmige Leuchter neben anderen Kultsymbolen vor dem Toraschrein oder auch gegenüber dem Haupteingang im Fußboden abgebildet. Vgl. z. B. Synagoge von Hamat, Tiberias, 4. Jahrhundert; Synagoge von Naarah (Ain Duk): *Prausnitz, Avi-Yonah* a. a. O. 27. Synagoge Gerasa, 5. Jahrhundert: *C. Kraeling, Gerasa* (New Haven 1938) 318 ff. Taf. 63 und Plan 36. Synagoge von Ma'on, 6. Jahrhundert: *M. Avi-Yonah, The Ancient Synagoge of Ma'on; the Mosaic Pavement*, in: *L. Rabinowitz Fund, Bull.* 3 (1960) 25 ff. Abb. 13 Taf. 3/8 mit Hinweisen auf weitere Synagogenmosaiken; *E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 11 (New York 1964) Abb. 327; *M. Avi-Yonah* in: *Akten des 7. Intern. Congr. Christl. Archäol., Trier 1965* (Roma 1969) Anm. 9. Der Leuchter, der bezeichnenderweise von den Kirchenvätern auch „im Sinne des Kreuzes“ interpretiert wurde (z. B. Ephräm zu Ez. 4, 2; Hippol., Segn. Jakobs c. 1; weiteres bei *E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis* [1959] zu diesem Problem), erscheint hier z. T. mit denselben Motiven und Motivzusammenhängen verbunden, wie sie sich in den Kirchenmosaiken finden. Jede tiefsinnige symbolische Bedeutung des Mosaikschmuckes von Ma'on, der aus einem Weinrankengeschlinge mit allen möglichen Tieren, jagendem Hund, Fruchtkörben und zwei Pfauen, die einen Kantharus flankieren, besteht, lehnt *Avi-Yonah* (a. a. O. 32) mit Recht ab. Doch wird man ihm kaum folgen können, wenn er den Schmuck dieses Bodens im Sinne eines Teppichmusters auffaßt: die Verwendung dieser Motive im profanen wie im christlich-jüdischen Bereich und ihre Herkunft aus der profanen Glücks- und Wohlfahrtssymbolik legen nahe, daß sie hier in den jüdischen wie in den christlichen Kultbauten in sinngemäßer Abwandlung oder Erweiterung der profanen Bedeutung als allgemeine Heilssymbole aufzufassen sind, die durchaus auch noch ihren Bezug auf die irdischen Belange bewahrt haben dürften (vgl. dazu auch oben Anm. 190. 204 und die vorausgehende Anm. am Ende). Es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß wohl auch der Siebenarmige Leuchter Symbol des Lebensbaumes und des von Gott ausgehenden lebensspendenden Lichtes sein kann (s. dazu *W. Eltester, Menora*, in: *Religion in Gesch. u. Gegenw.* 4, 895; *ders., Der Siebenarmige Leuchter und der Titusbogen*, in: *Festschrift J. Jeremias* [1960] 65 ff.; vgl. auch die mehr spekulativen Bemerkungen bei *B. Goldmann, The Sacred Portal* [Detroit 1966] 112. 119).

# Ordo Missae Africanae

## Der nordafrikanische Meßritus zur Zeit des hl. Augustinus

Von KLAUS GAMBER

Die Bedeutung der nordafrikanischen Kirche für die Entwicklung der abendländischen Liturgie ist von der bisherigen Forschung zuwenig beachtet worden. G. Kunze meint einmal: „Nordafrika ist der eigentliche Mutterboden des lateinischen Christentums geworden; es waren die Nordafrikaner Tertullian, Cyprian, Arnobius, Laktanz, die mit der Sprache das Sprachgefühl weckten und damit auch der Seelenhaltung den Boden bereitet haben, auf dem die lateinische Liturgie mächtig und eigenwüchsig emporsprossen konnte.“<sup>1</sup>

Schon rein zahlenmäßig waren die Christen Nordafrikas in den ersten Jahrhunderten den übrigen abendländischen Kirchengemeinden überlegen. Nach dem Zeugnis des Tertullian bildeten bereits um das Jahr 200 fast in jeder Stadt, ähnlich wie im Orient, die Christen die Mehrheit (Ad scapul. 2: „pars paene maior civitatis cuiusque“). Im westlichen Europa waren damals fast nur in den größeren Städten Christen zu finden.<sup>2</sup>

Leider sind direkte Zeugnisse der nordafrikanischen Liturgie, also Liturgiebücher, von einigen späten Fragmenten abgesehen<sup>3</sup>, nicht auf uns gekommen. Wir sind deshalb auf gelegentliche Hinweise in den Schriften der Kirchenväter angewiesen<sup>4</sup>. Und doch ist gerade die Kenntnis der frühen abendländischen Liturgie sowohl für die Forschung als

<sup>1</sup> G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung I (Göttingen 1947) 103; vgl. DACL I, 1 615.

<sup>2</sup> Vgl. die Kartenübersicht in: F. van der Meer — Chr. Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt (Gütersloh 1959) Karte 2, S. 9 und Karte 3/4, S. 10/11.

<sup>3</sup> Vgl. E. A. Lowe, Two new Latin Liturgical Fragments on Mount Sinai, in: Rev. bénéd. 74 (1964) 252—283; Bon. Fischer, Zur Liturgie der lateinischen Handschriften vom Sinai, ebd. 284—297; K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores (= Spicilegii Friburgensis Subsidia I, 1 [Freiburg/Schweiz 2 1968]) Nr. 022 und 024, S. 50—52.

<sup>4</sup> Zu den Schriften Tertullians vgl. E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie (= Catholica VI, 2 [Brüssel—Amsterdam 1947]); zu den Schriften Cyprians vgl. F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahr-

auch für die liturgische Erneuerung, die wir heute erleben, von weit größerem Interesse als das Studium der späten, zahlreich und breit fließenden Quellen.

Im folgenden soll der Ritus der Eucharistiefeyer beschrieben werden, wie er in der nordafrikanischen Kirche zur Zeit des hl. Augustinus, Bischof von Hippo († 430), üblich war. Als Quelle dienen in erster Linie die zahlreichen Schriften des Kirchenvaters, in denen er immer wieder, wenn auch meist nur nebenbei, auf liturgische Dinge zu sprechen kommt<sup>5</sup>. Weiterhin sind einige Beschlüsse afrikanischer Provinzial-Konzilien heranzuziehen<sup>6</sup>. Die Zitate aus den genannten Quellen werden jeweils den einzelnen kurzen Darlegungen beigelegt.

Das eucharistische Opfer wurde in der nordafrikanischen Kirche um das Jahr 400 mit Ausnahme des Gründonnerstags und der Osternacht in den Vormittagsstunden dargebracht. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts war dagegen die Feier am Abend noch das Normale. Doch konnte bereits damals die Eucharistie auch am Morgen (vgl. Tertullian, *De coron.* 3: „etiam antelucanis coetibus“) begangen werden<sup>7</sup>.

Während die ältere Bezeichnung für die Messfeier „dominicum“ (zu ergänzen ist „sacrificium“) war<sup>8</sup>, gebraucht Augustinus meist die Ausdrücke „oblatio“ oder „sacrificium“, und zwar mit dem Zusatz „offerre“; das zweite Konzil von Karthago (387—390) dagegen „agere agendam“ und „agendam celebrare“<sup>9</sup>. Die gallikanische Bezeichnung „missa“ war damals in Nordafrika für die Eucharistiefeyer noch nicht üblich; man verstand darunter hier die Entlassung der Katechumenen<sup>10</sup>.

hunderte (Tübingen 1870) 207 ff.; *F. Cabrol — H. Leclercq*, *Reliquiae liturgicae vetustissimae* (= *Monumenta Ecclesiae liturgica* Vol. I, 1 [Paris 1900/02]) Nr. 1861—2100.

<sup>5</sup> Untersuchungen von *F. Probst*, *Liturgie des 4. Jh. und deren Reform* (Münster i. W. 1893) 202—307, und *W. Roetzer*, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (München 1930); lesenswert ist wegen der Anschaulichkeit der Schilderung *F. van der Meer*, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1951) 454 ff.

<sup>6</sup> Vgl. *Cabrol-Leclercq*, *Reliquiae lit. vet. a. a. O.* Nr. 2327—2354.

<sup>7</sup> Vgl. *K. Gamber*, *Domus ecclesiae* (= *Studia patristica et liturgica* 2 [Regensburg 1968]), vor allem 69 ff.

<sup>8</sup> So schon bei Tertullian, *De fuga* 14: *Sed quomodo colligimus? quomodo dominica celebravimus?*, bei Cyprian, *De opere et sacrificiis* 15: ... *dominicum celebrare*, und in den Akten der afrikanischen Märtyrer Saturninus, Dativus und ihrer Gefährten; vgl. *K. Gamber*, *Collecta*, in: *Römische Quartalschrift* 62 (1967) 76—83.

<sup>9</sup> Vgl. *P. Batifol*, *Leçons sur la messe* (Paris 1925) 167.

<sup>10</sup> Im letzteren Fall *missa* = *dimissio* (griech. ἀπόλυσις); vgl. *J. A. Jungmann*, *Gewordene Liturgie* (Innsbruck-Leipzig 1941) 34—52. So regelmäßig bei Aetheria; vgl. 24, 8: *Item benedicit fideles et fit missa*. Unklar scheint die Stelle 27, 8 zu sein: *Missa autem quae fit sabbato ad Anastase ante solem fit*:

Ep. 54, 7, 9 (CSEL 34, 2 168): *mane* offertur. — Ep. 54, 5, 6 (CSEL 34, 2 165): Quid per quintam feriam ultimae hebdomadis quadragesimae fieri debeat? An offerendum sit mane et rursus *post cenam* propter illud quod dictum est: Similiter postquam cenatum est, ieiunandum et post cenam tantum modo offerendum, an etiam ieiunandum et *post oblationem*, sicut facere solemus, cenandum? — De civ. Dei 22, 8 (CSEL 40, 2 602): obtulit ibi *sacrificium* corporis Christi.

Zur Zeit des hl. Augustinus waren bereits verschiedene Meß-Libelli in liturgischem Gebrauch<sup>11</sup>, über deren textliche Gestalt die afrikanischen Konzilien ein wachsames Auge hatten.

Conc. Hipp. (a. 393) can. 21: Ut nemo in precibus vel patrem pro filio vel filium pro patre nominet, et cum altari adsistitur, semper ad patrem dirigatur oratio<sup>12</sup>. Et quicumque sibi *preces* aliunde describit, non eis utatur, nisi prius cum instructoribus fratribus contulerit (Mansi, Coll. conc. III, 922). — Conc. Mil. (a. 416) can. 12: Placuit etiam et illud, ut *preces* vel orationes seu missae<sup>13</sup> quae probatae fuerint in concilio ... ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae vel conprobatae *in synodo* fuerint, ne forte aliquid *contra fidem* vel per ignoratiam vel per minus studium sit compositum (Mansi IV 330). — De bapt. 6, 25 (CSEL 51, 1 323): Multorum enim *preces* emendantur cotidie, si doctioribus fuerint recitatae, et multa in eis reperiuntur *contra catholicam fidem*.

hoc est oblatio ut ea hora qua incipit sol procedere et missa in Anastase facta sit. Doch darf man auch hier „missa“ mit Entlassung übersetzen; anders Chr. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens III (= Storia e Letteratura 103 [Roma 1965]) 351–376. Auch in Spanien war bis ins 5. Jh. „missa“ nur im Sinn von Entlassung gebraucht worden; vgl. CLLA<sup>2</sup> S. 68 f. — Ein ganz anderes Wort ist „missa“, wie es im Bereich der gallikanischen Liturgie gebraucht wird. Während missa-dimissio regelmäßig das Verbum „fieri“ bei sich hat, wird hier „missa“ mit den Opferbegriffen „agere“ bzw. „facere“ verbunden und stellt eine vulgäre Übersetzung des griechischen προσφορά dar; vgl. K. Gamber, Missa, in: Ephem. lit. 47 (1960) 48–52; 81 (1967) 70–73.

<sup>11</sup> So das Sakramentar des Voconius, Bischof von Castell(an)um († um 460); vgl. Gamber, Codices liturgici Nr. 020, S. 47 ff.

<sup>12</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (= Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, Heft 7/8 [Münster 1925, Neuauflage 1963]). Ein solches ganz an den Sohn gerichtetes Meßformular findet sich in gallikanischen Sakramentaren für den Palmsonntag; vgl. K. Gamber, Der ‚Liber mysteriorum‘ des Hilarius von Poitiers, in: Studia Patristica V (= Texte und Untersuchungen 80 [Berlin 1962]) 40–49 (im Anhang). Solche gallikanische „missae“ könnte die Synode im Auge haben.

<sup>13</sup> Gemeint sind wohl Segensgebete bei der „missa“ der Katechumenen; nicht auszuschließen ist jedoch, daß hier bereits „missa“ im Sinn von Meßformular gebraucht wird.

Der Raum, in dem das heilige Opfer gefeiert wurde, war die drei- oder mehrschiffige Basilika<sup>14</sup>. In der Apsis stand, durch Stufen erhöht, der Thron des Bischofs. Der Altar („dominica mensa“ oder „altare“) war meist in die Mitte des Hauptschiffes vorgerückt<sup>15</sup>. Die Gläubigen wohnten, nach Geschlechtern getrennt (vgl. De civ. Dei 2, 28), von den Seitenschiffen aus der Feier bei<sup>16</sup>.

Sermo 91, 5 (PL 38, 569): Oportet itaque ut in congregatione Christianorum praepositi plebis *eminentius sedeant*. — Ep. 23, 3 (CSEL 34, 1 66): In futuro Christi iudicio nec *apsides gradatae nec cathedrae velatae* ... adhibentur ad defensionem. — Sermo 351, 4, 7 (PL 39, 1543): Ad hoc enim *altare* quod nunc in ecclesia est in terra positum, terrenis oculis expositum, ad mysteriorum divinorum signacula celebranda, multi etiam scelerati possunt accedere.

Zelebrant war der Bischof oder ein von ihm beauftragter Priester; es assistierte, vor allem bei der Kommunionsspendung, ein Diakon. Ein eigener Sängerkhor wird von Augustinus nicht erwähnt.

Sermo 227 (PL 38, 1100): *episcopus* vel *presbyter* qui offert. — Sermo 304, 1 (PL 38, 1395): In ipsa enim ecclesia ... *diaconi* gerebat *officium*; ibi sacrum Christi sanguinem ministravit.

Vor Beginn der Feier wurden die „oblaciones“ derjenigen Gläubigen, die opfern wollten, vom Priester im Sacrarium in Empfang genommen. Es war nicht vorgeschrieben, daß jeder Teilnehmer Gaben darbrachte<sup>17</sup>, sondern nur derjenige, der in einer bestimmten Intention, vor allem für seine verstorbenen Angehörigen, das Opfer darbringen ließ<sup>18</sup>. Augustinus bedauert in Ep. 111, 8 (CSEL 34, 2 655) jene christlichen Frauen, die in die Hände der Barbaren gefallen waren und deshalb nicht mehr den Trost hatten, „ferre oblationem ad altare dei, vel invenire ibi sacerdotem per quem offerant deo“. Die Mutter des Heiligen hat täglich Opfergaben dargebracht; vgl. Confess. 5, 9 (CSEL 33, 1 104): „... nullum diem praetermittentis oblationem ad altare tuum.“

<sup>14</sup> Vgl. J. Sauer, Der Kirchenbau Nordafrikas, in: Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft (Köln 1950) 243—300; E. Marec, Monuments chrétiens d'Hippone. Ville épiscopale de Saint Augustin (Paris 1958).

<sup>15</sup> Vgl. Van der Meer-Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt (1958), Abb. 353 und 358.

<sup>16</sup> Vgl. K. Gamber, Liturgie übermorgen (Freiburg 1966) 98; ders. in: Ostkirchl. Studien 10 (1961) 118; I. Müller, Frauen rechts, Männer links. Historische Platzverteilung in der Kirche, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 57 (1961) 65—81.

<sup>17</sup> Roetzer und Van der Meer denken an einen allgemeinen Opfergang der Gläubigen zu Beginn der Eucharistiefeier (nach dem Wortgottesdienst); doch läßt sich für diese Annahme kein direktes Zeugnis bei Augustinus anführen.

<sup>18</sup> Vgl. Probst, Liturgie des 4. Jh. und deren Reform 284.

Con. III Carth (a. 398) can. 93 (Mansi III, 958): Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur. — En i. ps. 129, 7 (PL 57, 1701): Accepit sacerdos a te quod *pro te offerat*, quando vis placare deum pro peccatis tuis.

Im Einklang mit einem römischen Brauch seit Papst Coelestin I. (422—432), der nach dem Liber Pontificalis (ed. Duchesne I, 230) den Introitus-Gesang eingeführt hat<sup>19</sup>, sowie im Anschluß an den Brauch von Karthago hat Augustinus in seiner Bischofsstadt Hippo den Psalmengesang vor der Meßfeier („oblatio“) eingeführt<sup>20</sup>.

Retract. 2, 37 (CSEL 36, 2 144): Tunc esse apud Carthaginem coeparat, ut *hymni ad altare dicerentur de psalorum libro sive ante oblationem*<sup>21</sup> sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum.

Nach diesen mehr einführenden Bemerkungen soll nun die Beschreibung des afrikanischen Meßritus zur Zeit des hl. Augustinus folgen. Es lassen sich folgende vier Teile unterscheiden: die „Lectiones“ mit dem Sermo und der Entlassung der Katechumenen (was wir heute mit „Wortgottesdienst“ bezeichnen), die „Precationes“, umfangreiche Fürbittegebete, ähnlich den „Orationes sollemnes“ am Karfreitag, womit die Eucharistiefeier im engeren Sinn eingeleitet worden ist, die „Orationes (sacrificii)“, Opfergebete, die dem orientalischen Anaphora-Gebet entsprechen (wir sagen heute dazu Eucharistiegebet), und schließlich die „Communio“, die mit dem Friedenskuß beginnt und mit einem Dankgebet für die empfangenen Gaben endet.

## 1. Lectiones

a) *Processio ad ecclesiam*. Der Zelebrant zog mit seiner Assistenz in feierlichem Zug in die Basilika ein. Der Wortgottesdienst begann unmittelbar mit dem Segensgruß des Bischofs (Priesters) von der Apsis aus: „Dominus vobiscum“.

De civ. Dei 22, 8 (CSEL 40, 2 610): Inde ad me curritur, ubi sedebam iam *processurus* ... Procedimus ad populum, plena erat ecclesia ... *Salutavi* populum ... facto tandem silentio scripturarum divinarum sunt *lecta sollemnia*. — Morin, Tract. 7, 3 (p. 26): Quod autem audistis ad mensam

<sup>19</sup> Die Zweifel an der Echtheit dieser Überlieferung von *Jungmann*, *Missarum Sollemnia I* (Freiburg 3 1952) 345 ff. teilt *O. Heiming* in: Archiv für Liturgiew. VII, 1 (1961) 210 nicht.

<sup>20</sup> *Roetzer*, Des hl. Augustinus Schriften 117, denkt an einen Psalmengesang zum Opfergang der Gläubigen unmittelbar vor dem Eucharistiegebet. Doch erwähnt Augustinus einen solchen an der wichtigen Stelle im Sermo 227 (PL 58, 1100s.) mit keinem Wort: Tenetis sacramenta ordine suo. Primo post orationem (gemeint sind die „Precationes“ zu Beginn der eigentlichen Eucharistiefeier) admonemini sursum habere cor (also die „Praefatio“ zum Eucharistiegebet).

<sup>21</sup> Unter „oblatio“ ist hier, wie so oft bei Augustinus, die Messe gemeint und nicht die Gabendarbringung; zu „oblatio“ vgl. *Roetzer* 94.

domini: *Dominus vobiscum*, hoc est quando de *apside* salutamus ... Hoc dicimus quia hoc nobis expedit, ut semper sit dominus nobiscum, quia sine illo nihil sumus.

b) *Lectio prophetica*. Eine Lesung aus dem Alten Testament war neben einer solchen aus den Apostolischen Briefen (*lectio apostolica*) nur mehr an einigen Tagen des Jahres üblich<sup>22</sup>. An Märtyrerfesten wurde die *Passio* des Heiligen verlesen<sup>23</sup>. Die Vorlesung geschah durch einen Lektor vom Vorlesepult aus.

Sermo 41, 1 (PL 38, 262): *Animadvertit caritas vestra primam lectionem Esaiæ prophetæ ... Deinde ascendit apostolica lectio.* — Sermo 48, 1 (PL 38, 317): *Lectio prima prophetica quid nobis commendaverit, me commemorante recolite.* — Conc. III Carthag. (a. 397) can. 36 (Mansi III, 924): *Ut præter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum ... Liceat etiam legi passionēs martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.* — Morin, Tract. 27 (p. 106): *Audivimus confessionem beatissimi martyris Cypriani: Ego unum deum colo.*

c) *Lectio apostolica*. Mit ihr begann zur Zeit des hl. Augustinus in der Regel der Wortgottesdienst. Im allgemeinen war eine „*Lectio continua*“ üblich, d. h. es wurde der ganze Inhalt eines kanonischen Buches, auf die einzelnen Tage verteilt, zum Vortrag gebracht. Die Leseabschnitte sind in den alten Handschriften jeweils vermerkt. Es war üblich, bestimmte Bücher zu bestimmten Zeiten zu lesen, so die Apostelgeschichte in der Osterzeit.

Sermo 180, 1 (PL 38, 872): *Prima lectio quæ nobis hodie recitata est apostoli Iacobi.* — Sermo 315, 1 (PL 38, 1426): *Actus apostolorum liber est de canone scripturarum. Ipse liber incipit legi a dominico paschæ, sicut se consuetudo habet ecclesiæ.*

d) *Psalmus*. Ein (anderer) Lektor bzw. Cantor trug den vom Zelebranten ausgewählten Psalm vor. Die einzelnen Verse wurden vom Volk respondiert (*Responsorium*)<sup>24</sup>.

Sermo 176, 1 (PL 38, 950): *Primam lectionem audivimus apostoli ... Deinde cantavimus psalmum.* — En. i. ps. 119, 1 (PL 37, 1596): *Brevis est psalmus ... quem nobis cantatum audivimus et cantando respondimus.* —

<sup>22</sup> Hinsichtlich des Brauchs der römischen Liturgie vgl. R. Dubois, Hat die römische Messe je eine dreigliedrige Lese-Ordnung gekannt?, in: Heiliger Dienst 18 (1964) 129–137. Ein Drei-Lesungen-System finden wir (außer in der gallikanischen Liturgie) auch in der von Benevent (hier noch in Handschriften des 10./11. Jh.); vgl. A. Dold, Die Zürcher und Peterlinger Meßbuchfragmente (= Texte und Untersuchungen, Heft 25 [Beuron 1934]).

<sup>23</sup> Vgl. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* 52–55.

<sup>24</sup> Das vom Volk gesungene *Responsorium* zitiert Augustinus wörtlich an folgenden Stellen: En. i. ps. 40, 7 (PL 36, 459); 29, 1 (PL 36, 126); 25, 5 (PL 36, 191); vgl. P. Wagner, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgang des Mittelalters* (Leipzig 1911) 81–82.

En. i. ps. 138, 1 (PL 37, 1784): Psalmum nobis brevem paraveramus, quem *mandaveramus* cantari a lectore. Sed ad horam quantum videtur perturbatur alterum pro altero legit.

e) *Evangelium*. Als letzte Lesung wurde von einem Lektor das Evangelium vorgetragen. Eine besondere Feierlichkeit bei dessen Verkündigung wird von Augustinus nirgends erwähnt.

Sermo 165, 1 (PL 38, 902): Apostolum audivimus, psalmum audivimus, *evangelium* audivimus. — Sermo 49, 1 (PL 38, 320): Cum ergo *ultimum* sit sanctum *evangelium* recitatum. — In Joa. ev. 30, 1 (PL 35, 1632): Nos itaque sic audiamus *evangelium* quasi praesentem dominum.

An Festtagen wurde die Lectio continua unterbrochen und eine eigene Lesung ausgewählt<sup>25</sup>.

Sermo 302, 1 (PL 38, 1385): Huic solemnitati sanctae *lectiones congruae* sonuerunt. — In ep. Joa. ad Parthos, prol. (PL 35, 1977): Meminit sanctitas vestra *evangelium* secundum Iohannem ex *ordine lectionum* nos solere tractare; sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex *evangelio* *lectiones* oportet in ecclesia recitari quae ita sunt *annuae*, ut aliae esse non possint; ordo ille quem susceperamus, necessitate paululum intermissus est non amissus. — Morin, Etudes (Paris 1913) Sermo de die S. Eulaliae (p. 307): Solemnitatibus martyrum sanctae *lectiones congruae* recitantur, quae nobis commendent victorias eorum ante fuisse praedictas, et per eius adiutorium quae haec promiserat esse completas.

f) *Sermo*. An die Lesungen schloß sich regelmäßig die Predigt (*sermo, tractatus, disputatio*) an, in der die vorgetragene Lesung erklärt wurden. Der Bischof saß bei seinem Vortrag, die Gläubigen hörten stehend zu. Bisweilen fielen von seiten der Zuhörer Zurufe als Zeichen ihrer Zustimmung.

Sermo 355, 1, 2 (PL 39, 1569): Ego *sedens* loquor, vos *stando* laboratis. — In Joa. ev. 3, 21 (PL 35, 1405): Fratres mei, unde *clamatis*, unde exultatis ...? — Sermo 52, 13 (PL 38, 359): Sed iam *clamatis* quia praevolatis.

g) *Missa catechumenorum*. Nach dem Sermo wurden die Katechumenen entlassen. Zuvor wurde ein Segensgebet („Benedictiones“) über sie gesprochen.

Sermo 49, 8, 8 (PL 38, 324): Ecce post sermonem fit *missa catechumenis*. Manebunt fideles, vernietur ad locum orationis. — Conc. III Carthag. (a. 398) can. 84 (Mansi III 958): ... usque ad *missam catechumenorum*. — Sermo fragm. 3 contra Pelag. (PL 39, 1721): *Benedictiones* ... quas super vos facimus ... quando dico: *Conversi ad dominum* benedicimus nomen eius, det nobis perseverare in mandatis suis, ambulare in via recta eruditionis suae, placere illi in omni opere bono, et cetera talia. Prorsus

<sup>25</sup> Vgl. die eingehende Studie von G. C. Willis, St. Augustin's Lectionary (= Alcuin Club Nr. XLIV [London 1962]); Roetzer a. a. O. 103–108.

inquiunt hoc totum in potestate nostra est constitutum. Ergo nos ... sine causa benedicamus et vos sine causa Amen subscribatis.

Augustinus führt einige derartige „Benedictiones“ in seinen Schriften wörtlich an<sup>26</sup>:

Sermo 67, 10 (PL 38, 437): *Conversi ad dominum* deum patrem omnipotentem, puro corde ei quantum potest parvitas nostra maximas atque uberes gratias agamus: precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur, inimicum a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, gubernet mentem, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducat: per Iesum Christum filium eius. Amen.

De disc. christ. 1, 14, 16 (PL 40, 678): *Conversi ad dominum*, ipsum deprecemur pro nobis, et pro omni plebe sua astante nobiscum in atriis domus suae: quam custodire protegereque dignetur: per Iesum Christum filium suum dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

Misc. Aug. I. Denis serm. 2 (p. 17): *Conversi ad dominum* (et oratio): Virtus misericordiae eius confirmet in veritate sua cor nostrum, confirmet et tranquillat animas nostras; abundet super nos gratia eius, et miseratur nostri; et auferat scandala a nobis et ab ecclesia sua et ab omnibus carissimis nostris, faciatque nos placere sibi virtute sua et abundantia misericordiae suae super nos in aeternum: per Iesum Christum filium suum dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat et cum spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.

Es sind verschiedene Entlassungsformeln überliefert. Vielleicht geht die folgende aus Benevent auf afrikanische Tradition zurück<sup>27</sup>:

Si quis *catecumenus* est procedat — si quis *haereticus* est procedat — si quis *iudaeus* est procedat — si quis *paganus* est procedat — si quis *arianus* est procedat — si quis *haereticus* est procedat — si quis *iudaeus* est procedat — si quis *paganus* est procedat — si quis *arianus* est procedat — cuius cura non est procedat; cfr. Conc. III Carthag. (a 398) can. 84 (Mansi III, 958): Ut nullus episcopus prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum dei, sive *gentilem*, sive *haereticum*, sive *iudaeum*, usque ad missam catecumenorum.

## 2. Precationes

Was nun folgte, nämlich das eigentliche „sacrificium (dominicum)“, konnte in einer anderen Basilika gefeiert werden als der vorausgegangene Wortgottesdienst (lectiones). Zu Beginn standen die „Precationes“, die mit dem Gruß des Priesters „Dominus vobiscum“ eingeleitet wurden.

Sermo 325 (PL 38, 1449): Haec caritati vestrae pro exhortatione in hoc sancto loco sufficiant, quoniam dies parvi sunt et adhuc nobis in

<sup>26</sup> Vgl. F. Dölger, Sol salutis (Münster <sup>2</sup> 1925) 331—333 (1. Aufl. 254 ff.).

<sup>27</sup> Vgl. P. Borella, La „missa“ o „dimissio catecumenorum“ nella liturgia occidentale, in: Ephem. lit. 53 (1939) 60—110, bes. 106.

*maiore ecclesia restant quae agamus cum caritati vestrae.* — Morin, Tract. 7, 3 (p. 26): *Dominus vobiscum* ... quotiescumque oramus hoc dicimus. — Ep. 149, 2, 16 (CSEL 44, 3, 362): *Precationes* ... quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in domini mensa incipiat benedici.

Es ist weder der Wortlaut noch die Reihenfolge der einzelnen Bitten bekannt. Man darf jedoch annehmen, daß formale und inhaltliche Ähnlichkeit zu den „*Orationes solemnes*“ der römischen Karfreitagsliturgie, die hier eine frühe Gebetsform widerspiegelt<sup>28</sup>, bestanden hat. Diese beginnen mit den Worten: „*Oremus dilectissimi nobis (in primis) pro ecclesia sancta dei* ...“ Augustinus nennt in seinen Schriften vor allem folgende drei Intentionen: „*Pro incredulis*“, „*pro catecumenis*“, „*pro fidelibus*“; ferner erwähnt er ein Gebet „*pro regibus*“. Der Priester stand dabei am Altar.

Ep. 217, 1, 2 (CSEL 57, 4, 404): *Quando audis sacerdotem dei ad altare dei exhortantem populum dei: orare pro incredulis, ut eos deus convertat ad fidem, pro catecumenis, ut eis desiderium regenerationis inspiret, pro fidelibus, ut in eo quod esse coeperunt eius munere perseverent.* — De haeres. 88 (PL 42, 48): *Orationes quas facit ecclesia ... pro infidelibus et doctrinae dei resistentibus, ut convertantur ad deum.* — Ep. 149, 17 (CSEL 44, 3 363): ... *pro regibus* et hic qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et caritate ... *pro his a quibus persecutionem patiebatur ecclesia; cf. Tertullian, De anima 3: Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.*

### 3. Orationes (sacrificii)

Nach den „*Precationes*“ wurden die Opfergaben („*oblaciones*“), Brot und Wein mit Wasser vermischt, zum Altar gebracht. Augustinus erwähnt keinen damit verbundenen Ritus<sup>29</sup>. Er spricht auch nirgends von einem allgemeinen Opfergang.

Conc. Hipp. (a. 393) can. 23 (Mansi III, 922): *Ut in sacramentis corporis et sanguinis domini nihil amplius offeratur quam ipse dominus tradidit, hoc est panis et vinum aqua mixtum. Primitiae vero seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantium mysterio solet offerri, quamvis in altari offerantur suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sanguinis et corporis dominici sacramento distinguantur; cf. Conc. III Carth. can. 24 (Mansi III, 884), Cod. can. eccl. afr. can. 37 (Mansi III, 734).* — In Joa. ev. tr. 26, 15 (PL 35, 1614): *Huius rei sacramentum ... in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur.*

<sup>28</sup> Vgl. P. Alfonzo, *Oratio fidelium* (Finalpia 1928); M. Cappuyns, *Les „orationes sollemnes“ du Vendredi saint*, in: *Les Questions lit. par 23* (1938) 18—31. In einigen Sakramentaren finden sich diese Gebete auch noch am Karmittwoch verzeichnet; vgl. Gamber, *Codices liturgici* 410.

<sup>29</sup> Vgl. oben Fußnote 20.

Darauf begann das Eucharistiegebet, dessen einzelne „Orationes“ oder „preces sanctae“ bereits von Tertullian „orationes sacrificiorum“ genannt werden (De orat. 14)<sup>30</sup>.

Ep. 149, 2, 16 (CSEL 14, 3 362): *Orationes*... cum benedicatur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam fere omnis ecclesia dominica oratione concludit. — Sermo inedit. 6, 3 (PL 46, 836): in: *precibus sanctis* quas audituri estis.

a) *Praefatio*. Diese Bezeichnung findet sich bereits bei Cyprian<sup>31</sup>. Zu Beginn auch hier wieder die „salutatio“ des Zelebranten; darauf bei Augustinus der Ruf „Sursum cor“, bei Cyprian „Sursum corda“, mit der Antwort „Habemus ad dominum“; schließlich „Gratias agamus domino deo nostro“ — „Dignum et iustum est“.

Misc. Aug. I Denis serm. 6, 3 (p. 30): Post salutationem quam nostis, id est: *Dominus vobiscum*, audistis: *Sursum cor*. — Sermo 227 (PL 38, 1100): Primo post orationem admonemini sursum habere cor... respondetis: *Habemus ad dominum*... sequitur episcopus vel presbyter qui offert et dicit: *Gratias agamus domino deo nostro*... et vos attestamini: *Dignum et iustum est*.

b) *Prex (sancta)*. Der Ausdruck „prex“ für den ersten Teil des Eucharistiegebets findet sich ebenfalls bereits bei Cyprian<sup>32</sup>. Der Inhalt dieses Gebetes entspricht der späteren (römischen) „Praefatio“ bzw. (gallikanischen) „Contestatio“ (bzw. „Immolatio“). Die afrikanische „prex“ war wie diese variabel. Das „Sanctus“ als Schluß dieses Gebetes wird von Augustinus noch nicht erwähnt<sup>33</sup>, es findet sich jedoch bereits im Jahre 484 in einer Professio fidei afrikanischer Bischöfe<sup>34</sup>.

Contra litt. Petil. 2, 30, 68 (CSEL 52, 2 59): *precem sacerdotis* verbis et mysteriis evangelicis conformatam. — Altercatio c. Pascentio 15 (PL 35, 1160): Laudantes enim deum dicere solemus in *precibus* eius magnitudinem admirantes: *Qui capit omnia quem capit nemo*.

Aus der Zeit des Bischofs von Hippo (oder noch früher) könnte folgender Text stammen, der hier als Beispiel einer „prex“ angeführt wird. Er findet sich in einem südgallischen Sakramentar, das auch sonst afrikanisches Gebetsgut tradiert<sup>35</sup>:

<sup>30</sup> Vgl. K. Gamber, Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie, in: *Liturgica* 3 (= *Scripta et Documenta* 17 [Montserrat 1966]) 51–65.

<sup>31</sup> Vgl. De orat. 31 (CSEL 3, 1 289). Später ging die Bezeichnung „Praefatio“ von den Akklamationen zu Beginn auf den lautgesungenen Teil des Eucharistiegebets über; vgl. dazu J. A. Jungmann, *Gewordene Liturgie* (Innsbruck 1941) 53–119; Chr. Mohrmann, in: *Vigiliae Christiana* 7 (1955) 1–15.

<sup>32</sup> Vgl. Ep. 15, 1 (PL 4, 265): quando in sacrificiis *precem* ... facimus; weitere Stellen bei Gamber, *Das Eucharistiegebet* a. a. O. 54–55.

<sup>33</sup> Vgl. K. Gamber, Die Einführung des Sanctus in die hl. Messe, in: *Heiliger Dienst* 14 (1960) 132–136; ders., *Das Eucharistiegebet* 62 ff.

<sup>34</sup> Vgl. CSEL 7, 70–71: perfectam trinitatem adorantes et magnificantes, sicut in mysteriis ore nostro dicimus: Sanctus, sanctus, sanctus.

<sup>35</sup> Vgl. Gamber, *Codices liturgici* Nr. 205 S. 159; zahlreichen Gebeten liegen

(Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias) agere, pater sancte, omnipotens aeternae deus, qui es ante saecula et manes in aeternum.

Cui est aeternitas sine principio, divinitas sine termino, longaevitas sine senio, vita sine obitu, sapientia sine numero, caritas sine pretio, indulgentia gratuita.

Cum pretio comparasti quos non auri et argenti pondere neque lapidibus pretiosis, sed his omnibus cariore filii tui sanguine redemisti.

Qui nos nullis operum bonorum meritis commendatis incomparabili pretio gratis redemit. Ipse nobis et donum a te factus et pretium. Sub peccato venditus qui peccatum non fecit, sed ab omni peccato per formam (peccati) peccatores eripuit.

Factus in similitudinem carnis peccati filius tuus unigenitus, ut nos filios iniquitatis suae imaginis renuntiaret (sic!). Culpam nostram delere sua dignatus est morte, ut quorum vilis erat servitus fieret pretiosa libertas.

Factus est redemptio mortuorum, ut esset gloria aeterna vivorum. Animam suam posuit pro redemptione suorum, et regnum suum proposuit in mercede iustorum. Liberos de captivis filios tibi fecit ex servis, quos seductor anguis fecerat paradisi exules . . .<sup>36</sup>

An das (meist christologische) Dankgebet schloß sich, vermutlich mit der Überleitung „per Christum dominum nostrum, per quem petimus et rogamus, ut . . .“, ähnlich wie im „Te igitur“ des römischen Canon, die Bitte für die Kirche an<sup>37</sup>.

Optati Milev. libri VII: 2, 12 (CSEL 26, 47): *Offerre vos dicitis deo pro una ecclesia, quae sit in toto terrarum orbe diffusa.* — En. i. ps. 26, 13 (PL 36, 206): *in ecclesia toto orbe diffusa.*

Folgendes Gebet wird aus dem Bereich der altspanischen Liturgie, die im Einflußbereich der nordafrikanischen Kirche gelegen war, überliefert:

ut accepta habeas et benedicas haec munera et sacrificia illibata, quae tibi *offerimus pro tua ecclesia sancta catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum diffusam. Memorare etiam quaesumus domine famulorum tuorum* (.), quorum oblationem benedictam ratam rationabilem facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi filii tui domini ac redemptoris nostri<sup>38</sup>.

Es ist anzunehmen, daß nach den Worten „Memorare etiam quaesumus domine famulorum tuorum“ die Diptychen verlesen wurden, wovon Augustinus gelegentlich spricht:

Texte aus afrikanischen Kirchenvätern zugrunde; vgl. L. Eizenhöfer in: Römische Quartalschrift 50 (1955) 248–254; weiterhin K. Gamber, Sakramentartypen (Beuron 1958) 13.

<sup>36</sup> Text nach Sakramentartypen 18.

<sup>37</sup> Vgl. K. Gamber, Canonica prex. Eine Studie über den altrömischen Meß-Canon, in: Heiliger Dienst 17 (1965) 57–64; 87–95, bes. 60.

<sup>38</sup> Im mozarabischen Sakramentar (ed. Férotin Nr. 1440).

Ep. 149, 2, 16 (CSEL 44, 3 363): nomen eius (sc. sacerdotis Bonifatii) non recitetur; ... ex illa *tabula* non vult eum recitari humana ignorantia. —

Ep. 62, 5 (CSEL 34, 1 700): Ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis orationibus vestris et eis vicem boni operis in *sacrificiis et precibus* repraesentetis, subditi *nomina* singulorum.

Bei bestimmten Anlässen, so im Gottesdienst für die Neophyten, bei der „*actio nuptialis*“ oder im Gedächtnisgottesdienst für Verstorbene, dürften, wie in späteren Sakramentaren, eigene Gebete eingefügt worden sein, die „*Coniunctio*“ genannt wurden (das römische „*Hanc igitur*“) <sup>39</sup>.

De civ. Dei 20, 9 (CSEL 40, 2 451): Neque enim piorum *animae mortuorum* separantur ab ecclesia quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi.

c) *Prex mystica*. Dieses Gebet, auch „*prex canonica*“ genannt, entspricht dem römischen Canon von „*Quam oblationem ...*“ ab. Es stellte den gleichbleibenden Teil der „*orationes sacrificii*“ dar. Kernstück war der Konsekrationsakt mit dem Einsetzungsbericht.

De trinit. 3, 4, 10 (PL 42, 874): Illud tantum quod ex frugibus terrae acceptum et *prece mystica* consecratum rite sumimus ad salutem spirituales.

Eine frühe Form der afrikanischen „*prex mystica*“ wird in der Schrift *De sacramentis* (4, 21—27) überliefert <sup>40</sup>. Wir wissen nicht, ob die hier mitgeteilte Formel auch noch zur Zeit des hl. Augustinus in Hippo gebraucht worden ist. — Die Gläubigen antworteten auf die jeweiligen Konsekrationsworte mit „*Amen*“.

Misc. Aug. I Denis serm. 6, 3 (p. 31): Quae aguntur in *precibus sanctis*, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi et fiat sacramentum. Ad hoc dicitis: *Amen*. Amen dicere subscribere est. Amen latine interpretatur: Verum; cf. De sacr. 4, 25: Ergo non otiose dicis tu: Amen, iam in spiritu confitens quod accipias corpus.

d) *Fractio panis*. Am Schluß der „*orationes sacrificii*“ fand die Brotbrechung statt. Ob dabei ein Gebet gesprochen worden ist, ist nicht bekannt.

Ep. 149, 2, 16 (CSEL 44, 3 362): ... et ad distribuendum *comminuitur*. —

Ep. 36, 12, 18 (CSEL 34, 2 57): ita eadem nocte fracturus panem sicut *frangitur* in sacramento corporis Christi.

<sup>39</sup> Vgl. Gamber, *Canonica prex* a. a. O. 61 f., wo einzelne Beispiele angeführt werden.

<sup>40</sup> Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis*. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea (= *Studia patristica et liturgica* 1 [Regensburg 1967]) 146—147. Hier wird nachgewiesen, daß es sich um ein Gebet handelt, wie es um 400 in Dacien in liturgischem Gebrauch war. — Zum afrikanischen Ursprung vgl. K. Gamber, Das *Eucharistiegebet* a. a. O. 55—60.

e) *Dominica oratio*. Mit dem vom Zelebranten vorgetragenen Gebet des Herrn schloß das Eucharistiegebet. Es wurde, wie es scheint, mit einer Gebetseinladung, ähnlich der römischen: „*Praeceptis salutaribus moniti . . .*“, eingeleitet<sup>41</sup>.

Ep. 149, 2, 16 (CSEL 14, 3 362): ... *quam totam fere omnis ecclesia dominica oratione concludit*. — Misc. Aug. I Denis serm. 6, 3 (p. 31): *Deinde dicitur oratio dominica*. — Sermo 58, 10, 12 (PL 38, 399): *In ecclesia enim ad altare dei quotidie dicitur ista dominica oratio et audiunt illam fideles*. — Sermo 17, 5, 5 (PL 38, 127): *ut his verbis lota facie ad altare accedamus, et his verbis lota facie corpore Christi et sanguine communicemus*. — Sermo 110, 5, 5 (PL 38, 641): *Audemus quotidie dicere: Adveniat regnum tuum*.

Die „*dominica oratio*“ hatte in verschiedenen Kirchen bis in die Zeit des hl. Augustinus in Afrika eine eigene Fassung der 6. Bitte<sup>42</sup>:

De sermone in monte II, 9, 30: *Multi precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in temptationem, exponentes videlicet, quomodo dictum sit: inducas*.

Die alt-afrikanische Fassung des Gebets ist mitsamt der Doxologie am Schluß in *De sacramentis* (5, 29 bzw. 6, 24) überliefert:

*Pater noster qui es in caelis: Sanctificetur nomen tuum: Veniat regnum tuum: Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra: Panem nostrum cotidianum da nobis hodie: Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: Et ne patiaris nos induci in temptationem: Sed libera nos a malo. Per dominum nostrum Iesum Christum. Cui est honor et gloria, laus perpetuitas a saeculis, et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen.*

#### 4. Communio

a) *Osculum sanctum*. Unmittelbar nach der „*dominica oratio*“ fand als Einleitung zur Kommunion der Friedenskuß statt. Der Priester sprach zuvor den Gruß: „*Pax vobiscum*“, das Volk antwortete: „*Et cum spiritu tuo*“<sup>43</sup>. Die Stellung des Friedenskusses unmittelbar vor der Kommunion ist typisch für den nordafrikanischen und römischen Ritus.

Sermo 227 (PL 38, 1101): *Post ipsam (sc. dominicam orationem) dicitur: Pax vobiscum, et osculantur se Christiani in osculo sancto*. — En. i. ps. 124, 10 (PL 37, 1656): *Quibus respondetur cum dixerint: Pax vobiscum, Et cum spiritu tuo, falsum dicunt et falsum audiunt*. — Contra lit. Pet. 2, 23, 55

<sup>41</sup> Denkbar wäre auch die Formel im Bobbio-Missale: *Divino magisterio edocti et divina institutione (formati) audemus dicere*.

<sup>42</sup> Vgl. Cyprian, *De oratione* 25; Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* 62.

<sup>43</sup> Im römischen Ritus lautet die entsprechende Formel: *Pax domini sit semper vobiscum*. Die afrikanische Formel finden wir im Formular der „*Actio nuptialis*“ des *Sacramentarium Gelasianum*: *Post haec dicis: Pax vobiscum, et sic eos comunicas* (ed. Mohlberg 1543).

(CSEL 52,2 51): Cui (sc. episcopo Gildoniano) pacis osculum inter sacramenta copulabatis, in cuius manibus eucharistiam ponebatis.

b) *Benedictio super populum*. Der Kommunionsspendung gingen Segensgebete voraus, die von einer Handauflegung begleitet waren<sup>44</sup>.

Ep. 149, 2, 16 (CSEL 44, 3 363): Interpellationes autem ... fiunt cum *populus benedicitur*. Tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati. — Ep. 175, 5 (CSEL 44, 3 660): benedicendo *super populum* dicere: Da illi domine virtute corroborari per spiritum tuum. — Ep. 179,4 (CSEL 44, 3 393): quando *super populum* dicimus, optantes eis et poscentes a domino, ut eos abundare faciat in caritate invicem et in omnes, et det eis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per spiritum eius, et impleat eos omni gaudio et pace in credendo, et abundant in spe et potentia spiritus sancti.

Ob noch zu Zeiten des hl. Augustinus vor der Kommunion der Ruf des Priesters „Sancta sanctis“ üblich war, wissen wir nicht. Jedenfalls wird die Antwort des Volkes „Unus sanctus, unus dominus, Iesus Christus in gloria dei patris. Amen“ noch um 400 von Niceta von Remesiana, dem Verfasser der Sermonen *De sacramentis*, bezeugt<sup>45</sup>.

c) *Distributio sacramenti*. Nach dem Segensgebet (bzw. dem „Sancta sanctis“) gingen die Gläubigen zum Altar vor, wo ihnen an den „cancelli“ (Altarschranken) das heilige Brot in die Hand gelegt wurde und wo sie dann aus dem eucharistischen Kelch tranken, den ihnen der Diakon reichte. Zuvor verehrten sie anbetend die heiligen Gestalten.

Sermo 56, 11, 15 (PL 38, 384): fideles *ad altare accedentes corpus et sanguinem sumentes*. — Sermo 392, 5, 5 (PL 39, 1712): A communione se cohibeant qui sciunt, quia novi peccata eorum, ne de *cancellis* proiciantur. — Contro lit. Pet. 2, 23, 53 (CSEL 52, 2 51): in cuius *manibus* eucharistiam ponebatis. — Sermo 304, 1 (PL 38, 1395): (Laurentius) *sacrum Christi sanguinem ministravit*.

Die Spendeformel lautete: „Corpus Christi“ — „Sanguis Christi“, worauf der Empfänger jedesmal mit „Amen“ antwortete (vgl. auch *De sacramentis* 4, 25).

Sermo 272 (PL 38, 1247): Audis enim: *Corpus Christi*. — Morin, tract. 7, 1 (p. 26): Vos autem estis corpus Christi et membra. Quod accipitis vos estis, gratia qua redempti estis. Subscribitis quando *Amen* respondetis. — En. i. ps. 98, 9 (PL 37, 1264): Nemo autem illam carnem manducat nisi prius *adoraverit*.

<sup>44</sup> Im gallikanischen Ritus finden wir an der gleichen Stelle in der Meßfeier die „benedictio sollemnis“, die den Bischöfen vorbehalten war; vgl. K. Gamber, *Ordo antiquus gallicanus* (= *Textus patristici et liturgici* 3 [Regensburg 1965]) 40 f., und im byzantinischen Ritus, wie in den orientalischen Riten überhaupt, das Inklinationsgebet. Der (jetzige) römische Ritus hat eine „Oratio super populum“ (nur noch in der Fastenzeit) nach dem Schlußgebet der Messe.

<sup>45</sup> Vgl. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* a. a. O. 148.

In *Retract.* 2, 37 (s. o.) spricht Augustinus davon, daß zu seiner Zeit zur Kommunionausteilung Psalmengesang eingeführt worden sei, ein Brauch, der anderswo schon immer bestanden hat. Vor allem scheint dabei, wie in anderen Kirchen, Psalm 33 gesungen worden zu sein<sup>46</sup>.

*Sermo* 225, 4, 4 (PL 38, 1098): *Cum veneris ad bibere: accede et illuminare. Accedite ad eum et illuminamini* (Ps 33,6): *nolite recedere ne conturbemini.* — *En. i.* ps. 33, 12 (PL 36, 315): *Aperte modo de ipso sacramento vult dicere, quo ferebatur in manibus suis: Gustate et videte quoniam suavis est dominus* (Ps 33, 9).

d) *Gratiarum actio.* Den Schluß der Feier bildete ein Dankgebet, entsprechend der römischen Oration „post communionem“.

*Ep.* 149, 2, 16 (CSEL 44, 3 365): *Quibus peractis et participato tanto sacramento gratiarum actio cuncta concludit.*

Das ist die Gestalt der nordafrikanischen Meßfeier an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, wie sie sich aufgrund der Schriften des hl. Augustinus uns darbietet. Wie wir aus den angeführten Stellen sehen können, ist der Bischof von Hippo immer wieder auf die Liturgie zu sprechen gekommen und hat dabei fast lückenlos die ganze Feier beschrieben.

Diese beeindruckt heute durch ihren klaren Aufbau und ihre leichte Vollziehbarkeit, indem kein großer Apparat an Klerikern und Sängern notwendig war. Träger der heiligen Handlung waren der Bischof (Priester) und der Diakon sowie einige Lektoren, die zugleich Sänger waren, da sie auch den feierlichen Psalmengesang vorzutragen hatten. Ein eigentlicher Sängerkhor fehlte noch.

Eine eigene Untersuchung, die hier jedoch nicht durchgeführt werden kann, verdient die Frage, inwieweit die frühe römische Liturgie mit der beschriebenen afrikanischen verwandt war. Eine solche Untersuchung erweist sich als schwierig, da die Nachrichten über den römischen Gottesdienst des 4./5. Jahrhunderts nicht so zahlreich sind wie über die Liturgie in der nordafrikanischen Kirche.

<sup>46</sup> Als Kommunion-Psalm wird er erwähnt in *Constitutiones Apostolorum* VIII, 13 (ed. *Funk* 519), bei Cyrill von Jerusalem, *Myst. Catech.* V, 20, sowie in der griech. Jakobus-Liturgie; vgl. *F. Leitner*, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum* 167.

# Kuriale Bemühungen um Johann Friedrich von Schwalbach, Fürstabt von Fulda (1606 bis 1622)<sup>1</sup>

Von KLAUS WITTSTADT

Am 15. März 1606 starb, siebenundfünfzigjährig, der ganz im Sinne der katholischen Reform — verstanden als „Selbstbesinnung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung“ — und Gegenreformation — verstanden als „die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus“<sup>2</sup> — arbeitende Balthasar von Dermbach, der seit 1570 Fürstabt von Fulda gewesen war<sup>3</sup>.

Der apostolische Nuntius in Köln, Coriolano Garzadoro<sup>4</sup>, berichtete am 25. März 1606 über den Tod des Abtes nach Rom<sup>5</sup> und teilte mit, daß das Fuldaer Kapitel entschlossen sei, unverzüglich zu einer Neuwahl zu schreiten. Diese Neuwahl fand auch schon sieben Tage nach dem Tode Dermbachs, am 22. März 1606, statt. Neuer Fürstabt wurde Johann Friedrich von Schwalbach<sup>6</sup>.

Auch der Nuntius am Kaiserhof, Giovanni Stefano Ferreri<sup>7</sup>, be-

---

<sup>1</sup> Zu Johann Friedrich von Schwalbach folgt vom Verfasser eine größere Darstellung mit ausführlichem Quellenanhang.

<sup>2</sup> H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil* (Luzern 1946) 38.

<sup>3</sup> Vgl. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. I (Freiburg 1907) 129—130.

<sup>4</sup> Vgl. L. Just, *Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 29 (1938) 257. Coriolano Garzadoro war vom April 1596 bis zum 1. September 1606 ordentlicher Nuntius in Köln.

<sup>5</sup> AV (= Archivio Segreto Vaticano), Fondo Borghese II 183, f. 147<sup>r</sup> (Or. = Original). <sup>6</sup> AV, Fondo Borghese II 183, f. 165<sup>r</sup> (Or.).

<sup>7</sup> Vgl. A. O. Meyer, *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri und die Wiener Nuntiatur des Giacomo Serra (1603—1606). Nuntiaturreporte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken IV. Abt. 16. Jh.* (Berlin 1913) XVIII—XXIV. Ferreri wurde am 3. Juni 1568 zu Biella im nördlichen Piemont geboren. Er war Zögling von Carlo Borromeo. Im Jahre 1590 promovierte er an der Universität Turin, mit 31 Jahren, am 29. Mai 1599, wurde er Bischof von Vercelli. Im April 1604 wurde er Nuntius am Kaiserhof in Prag, wohl die rang-

richtete — allerdings erst am 10. April 1606 — Scipio Borghese, dem Neffen Pauls V., über die Fuldaer Vorgänge. Beide Nuntien also richteten ihren Blick auf die Geschehnisse in Fulda, obwohl nicht ganz klar war, zu welcher Nuntiatur Fulda eigentlich gehörte. Die Nuntien selbst vermochten diese Frage nicht zu beantworten. „Ob Fulda zur Kölner oder Wiener Nuntiatur gehörte, wußte 1623 der Wiener Nuntius noch nicht genau.“<sup>8</sup>

Der Kölner Nuntius Garzadoro schlug nun, wahrscheinlich um möglichen Umsturzgefahren vorzubeugen, eine schnelle Bestätigung der Wahl des neuen Fürstabtes vor<sup>9</sup>. Damit begann eine langwierige Untersuchung der Person Schwalbachs sowie der Zustände in Abtei und Stift Fulda. Anfangs sah alles sehr zufriedenstellend aus. Eine frühe Stellungnahme Roms zur Wahl zeugt von großem Optimismus gegenüber dem Neugewählten. So schrieb am 29. April 1606 Borghese an Garzadoro: „ha sentito N. S. grandissima consolatione che l'abbate nel principio del suo governo habbia dichiarato cosi ardiramente il suo santo zelo verso la religione cattolica ...“ Man gab ferner der Hoffnung Ausdruck, daß Schwalbach sich bemühen würde „difendere et aumentar la sua Sta. Fede“<sup>10</sup>. Auch am 20. Mai 1606 sah man in dem Abt von Fulda noch ganz einen Mann der katholischen Reform: „L'abbate di Fulda mostra buona volontà d'attendere al aumento della religione cattolica in quelle parti ...“<sup>11</sup> Die Instruktion für Amalteo, datiert vom 3. September 1606, gab sich ebenfalls noch sehr zuversichtlich: „L'abbate di Fulda professa gran pietá et risolutione di voler sforzare i suoi sudditi a viver cattolicamente.“<sup>12</sup> Doch neben dem Optimismus und der Zufriedenheit, die die angeführten Aussagen widerspiegeln, gab es noch ein anderes Bild Johann Friedrichs von Schwalbach<sup>13</sup>.

## I

Die erste Charakteristik des neuen Fürstabts von Fulda findet sich in einem Brief des Rektors des Fuldaer Jesuitenkollegs. Dieser wandte sich im Mai 1606 an den Rektor des Jesuitenkollegs in München, an Pater Matthias Maierhofer<sup>14</sup>, der seinerseits wiederum den Inhalt des

höchste, aber auch schwierigste Nuntiatur, wenn man an die Persönlichkeit Rudolfs II. denkt. Drei Jahre, bis zum 2. Juli 1607, blieb Ferreri in Prag.

<sup>8</sup> Vgl. H. Raab, Die Instruktion für den Kölner Nuntius Jacobo Oddi (1732), in: Römische Quartalschrift 62 (1967) 37. Raab zitiert den Wiener Nuntius: „Non so ben sicuro, se Fulda sia sotto la mia Nunziatura, o in quella di Colonia.“  
<sup>9</sup> AV, Fondo Borghese II 183, f. 165<sup>r</sup> (Or.).

<sup>10</sup> AV, Nunziatura di Colonia 210 f. 49<sup>v</sup> (Reg.).

<sup>11</sup> AV, Nunziatura di Colonia 210 f. 57<sup>r</sup> (Reg.).

<sup>12</sup> AV, Nunziatura di Colonia 210 f. 89<sup>r</sup> (Reg.).

<sup>13</sup> L. v. Pastor, Geschichte der Päpste Bd. XII (Freiburg 1959) 556. Pastor stellt Schwalbach auch als katholischen Reformheraus. „Der 1606 zum Abt von Fulda erwählte Johann Friedrich von Schwalbach wurde in seinen Reformbestrebungen durch Paul V. kräftig unterstützt.“

<sup>14</sup> Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. 1, 375—376; Bd. 2, 1 (Freiburg

Briefes Herzog Maximilian mitteilte<sup>15</sup>. In diesem Brief heißt es: „Scripsit rector Fuldensis, iam post electionem moderni abbatis rem esse in equilibrio, propterea quod electus sit quidem bonus per se sed tamen ingenii simplicioris, quo facile sint abusuri suspecti et heretici, qui iam etiam hoc ipsum demonstrant. Non tantum nempe in electionem consenserunt, sed etiam comitantur electum, quasi quocunque it, et illum manibus quasi coercitum tenent.“<sup>16</sup>

Diese Auskunft über Schwalbach war geeignet, allerlei Befürchtungen über das weitere Schicksal der Abtei Fulda aufkommen zu lassen. Man sagte Johann Friedrich wohl nach, daß er an sich gut sei, aber nur ein geringes Maß an Intelligenz besitze. Mit Recht befürchtete man, daß er nicht in der Lage sein würde, zu überschauen, was seine Berater mit ihm vorhatten. Er mußte infolgedessen für all diejenigen der willkommenen Fürstabt sein, deren stiller Wunsch es war, das Stift Fulda wieder der neuen Lehre zuzuführen. Wenn zutrifft, was in dem Brief des Rektors des Fuldaer Jesuitenkollegs steht — und es besteht kein berechtigter Anlaß, die Aussagen zu bezweifeln —, dann stand Johann Friedrich von Schwalbach schon vor seiner Wahl unter dem Einfluß der Protestanten. Das Schreiben des Fuldaer Jesuiten stellt somit eine Warnung dar, es deutet auf die Gefahr hin, daß Fulda dem katholischen Glauben wieder verlorenzugehen drohte.

Pater Maierhofer bat Maximilian um strenge Geheimhaltung des Briefes und betonte, daß seiner Meinung nach das Haus Wittelsbach der beste Anwalt dieser Abtswahl sei. Auf dem Hintergrund des wenig ermutigenden Inhalts des Briefes kann diese Bemerkung nur heißen, daß das Haus Wittelsbach gegebenenfalls für eine Umbesetzung in Fulda zu sorgen habe. Die Wittelsbacher sollten notfalls die katholische Religion in Fulda gegen die Häresie verteidigen, wie sie es im Jahre 1583 in Köln getan hatten, als dieses Territorium durch den Abfall Gebhard Truchseß' von Waldburg (1577—1583) dem katholischen Glauben verlorenzugehen drohte. Vom Kölner Kapitel war damals — am 2. Juni 1583 — Herzog Ernst zum neuen Erzbischof gewählt worden. So kam für Köln die Rettung „vom bayrischen Fürstenhaus her. Zwar war die Regierung des ersten Kölner Erzbischofs aus dem Wittelsbacher Geschlechte, des Herzogs Ernst von Bayern (1583—1612), zunächst nicht sehr vertrauenerweckend und segensreich. Seinem Neffen und Nachfolger Ferdinand aber sollte es vorbehalten sein, nach innen und außen der Retter seiner Diözesen zu werden.“<sup>17</sup> Es ist daher verständlich, daß man sich auch jetzt wieder an das Haus Wittelsbach wandte, wenn auch noch nicht offiziell und von politischer Ebene aus.

1913) 204. Unter Maximilian erlebte die Tätigkeit der Jesuiten in München einen besonderen Aufschwung.

<sup>15</sup> Vgl. *F. Stieve*, Die Politik Bayerns 1591—1607, Bd. 5, 2. Hälfte, Briefe und Acten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges (München 1883) 931.

<sup>16</sup> Vgl. *F. Stieve*, Die Politik Bayerns, Bd. 5, S. 931.

<sup>17</sup> *A. Franzen*, Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum

Ein düsteres Licht auf die Verhältnisse in der Abtei Fulda und die Fähigkeiten ihrer Mönche wirft die Bemerkung des Rektors des Fuldaer Jesuitenkollegs, es sei kein besserer Abt zu finden, und das Haus Wittelsbach solle deshalb dem Papst oder Kardinal Paravicino<sup>18</sup> mitteilen, daß es gefährlich sei, die Wahl zu ändern oder die Bestätigung hinauszuschieben. Wohl aber sollte man Johann Friedrich von Schwalbach zwei Bedingungen stellen:

1. „ut insistat vestigiis, quae in negociis religionis et iustitiae antecessor feliciter inchoasset“,
2. „ut hereticos suspectos malaeque fidei a se et aula sua arceret, qui pedem iam impossuissent longe removeret“<sup>19</sup>.

Geschehe dies, wolle man zufrieden sein, denn Schwalbach sei ein Zögling der Jesuiten und habe diesen sogleich versprochen, „se ipsorum ministerium provectorum, auxilio futurum et quae defuncti sunt, prosecuturum“<sup>20</sup>.

Doch ähnlich wie bei der Wahl Johann Philipps von Gebattel zum Bischof von Bamberg im Jahre 1599 blieben auch die Ermahnungen und Versprechungen im Zusammenhang mit Johann Friedrich von Schwalbach ohne sichtbares Ergebnis<sup>21</sup>. In einem Brief an den Papst, am 6. April 1606, versicherte Schwalbach, stets gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl zu sein und die katholische Religion zu verteidigen. Es sei sein Ziel, so erklärte er, das Territorium vor Häretikern zu sichern<sup>22</sup>. Solche Versprechungen ziehen sich durch die ersten Jahre seiner Regierung. In einem anderen Schreiben, vom 18. April 1608, beteuerte er, alles „secundum sacros canones et Divi Benedicti Regulam“ auszurichten, ja er stellte sogar eine Reform der Abtei in Aussicht, „in reliquo vero susceptae me reformationis monasticae officio, et catholicae religionis conservacione, studebo actiones meas omnes S. V<sup>a</sup>. quod vixero, probare atque in debita obedientia erga S. V<sup>am</sup>. et Sacrosanctam Apostolicam Sedem firmiter et constanter permanere“<sup>23</sup>.

Am 30. Mai 1606 fragte Herzog Maximilian beim Bischof von Würzburg an, ob er sich des Abtes von Fulda annehmen solle. Julius Echter erwiderte am 11. Juni: „Der Abt hat, wie unser von Fulda zurückgekehrter Gesandter meldet, der Religion halber viel Gutes versprochen

Köln unter Ferdinand von Bayern. Erzbischof von Köln 1612—1650 = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 69/71 (Münster 1941) 3.

<sup>18</sup> Paravicino Ottavio; 6. März 1591 Kardinal, 1611 gest. Hier: Cath. Bd. 3 (Münster 1910) 60. Legat in Frankreich und Nuntius in der Schweiz. Seit 1600 Protector Germaniae. Vgl. LThK<sup>2</sup>, Bd. 8, S. 90 f.

<sup>19</sup> F. Stieve, Die Politik Bayerns, Bd. 5, S. 931.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. L. Bauer, Die Kurie und Johann Philipp von Gebattel, Bischof von Bamberg, 1608/09, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Bd. 40 (1960) 90—91.

<sup>22</sup> AV, Sec. Brev. 412, f. 114r—v (Or.).

<sup>23</sup> AV, Fondo Borghese III 126<sup>a</sup> f. 12r—v (Or.).

und die Prediger, welche einige Adelige nach Abt Balthasars Tod eingesetzt hatten, beseitigt. Da aber, wie E. L. schreiben, einige Protestanten bei ihm sind und Landgraf Moritz von Hessen<sup>24</sup> ihm gesagt haben soll, er bedürfe der päpstlichen Bestätigung nicht, sondern es genüge die kaiserliche Belehnung, so könne eine Mahnung, dem Abt Balthasar nachzueifern, nichts schaden.“<sup>25</sup>

Am 30. März 1606 wandte sich der Bischof von Bamberg, Johann Philipp von Gebstättel<sup>26</sup>, an Paul V. und setzte sich für Johann Friedrich von Schwalbach ein. Er wußte sogar zu berichten, daß der neugewählte Abt von Fulda gelehrt, fromm und voll katholischen Eifers sei und er ihn deshalb seiner Heiligkeit zur Bestätigung empfehle. Gebstättel wußte noch einen weiteren Grund für eine schnelle Wahlbestätigung zu nennen: er warnte vor dem Landgrafen von Hessen, der die Zeit, da noch ungeordnete Verhältnisse im Stift herrschten, ausnutzen und so die Abtei in seinen Besitz bringen könnte. Als abschreckendes Beispiel führte er Hersfeld an, wo Landgraf Moritz nach dem Tode des Abtes Joachim Roell den Mönchen seinen weltlichen antikatholischen Sohn aufgedrängt hatte<sup>27</sup>. Es mutet sonderbar an, daß ein Mann wie Gebstättel, dessen Absetzung Julius Echter wegen fehlender sittlicher Verantwortung zu erreichen suchte, sich zum Fürsprecher für Schwalbach erhebt.

Aufgrund dieser Gegebenheiten muß man die Frage stellen, ob die Verantwortlichen in Rom die Situation in den jeweiligen Territorien des Reiches in rechter Weise einzuschätzen wußten. Den Ernst der Lage in der Fuldaer Frage hatte man sicher erkannt. Dies geht daraus hervor, daß man sich in der Folgezeit intensiv mit der Person Johann Friedrichs von Schwalbach beschäftigte. Niemals ließ man sich jedoch zu übereilten Handlungen hinreißen. Im Gegenteil, man schaltete mehr und mehr Personen in die Ermittlungen ein. Zur Frage, wie Rom zu seinen Informationen kam, fehlen Untersuchungen. Es wäre an der Zeit, das wichtige Gebiet der Informationspraxis der Kurie und ihrer untergeordneten Instanzen zu erforschen<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Moritz von Hessen, geb. 25. Mai 1572, gest. 15. März 1632. Schwalbach verstand sich mit Moritz so gut, daß er ihm „die seit zwei Jahrhunderten an Hessen übertragene Pfandschaft an Burg, Stadt und Amt Bach erblich überließ (1611)“; vgl. ADB (= Allgemeine Deutsche Biographie) Bd. 22, S. 268–283; S. 272. Vgl. Ch. v. Rommel, Geschichte von Hessen VI (Cassel 1837) 303–796.

<sup>25</sup> F. Stieve, die Politik Bayerns, Bd. 5, S. 931.

<sup>26</sup> Vgl. L. Bauer, Der Informativprozeß für den Bamberger Fürstbischof Johann Philipp von Gebstättel, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 21 (1961) 1 ff.

<sup>27</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nuntiaturreportagen aus Deutschland, Nr. 741, S. 704; Nr. 744 f., S. 709; Nr. 748 f., S. 714 und Nr. 753, S. 718. Am 15. April 1606 wandte sich Paul V. in der Hersfelder Frage an Rudolf II. und bat ihn, Schritte gegen die Okkupation der Abtei zu unternehmen. Vgl. AV, Arm. 45,1 f. 254<sup>r</sup> (Reg.).

<sup>28</sup> Vgl. B. Barbiche, Correspondance du nonce en France Innocenzo del

## II

Als wichtigste Informanten der Kurie wären zunächst die Nuntien am Kaiserhof in Prag, Giovanni Stefano Ferreri und Antonio Caetano, zu nennen; dazu die Nuntien in Köln, Coriolano Garzadoro und Atilio Amalteo. Die Nuntiaturberichte beweisen, daß ihre Stellungnahmen großes Gewicht hatten, daß sie in den meisten Fällen aber auch auf Mittelsmänner angewiesen und somit nicht immer in der Lage waren, genau nach Rom zu berichten. Am 19. August 1606 erhielt der Kölner Nuntius Garzadoro von Kardinal Borghese den Auftrag, sich persönlich über Schwalbach zu informieren<sup>29</sup>.

Der Mann, von dem man wohl das fundierteste Urteil über Schwalbach erwarten konnte, war der Rektor des Fuldaer Jesuitenkollegs. Er kannte die Fuldaer Verhältnisse aus eigener Anschauung und mußte Interesse an geordneten Verhältnissen im Stift haben; denn ihm war ja an erster Stelle aufgetragen, den Geist des Tridentinums zu beleben und lebendig zu erhalten. Somit dürfte er in seinen Aussagen über Schwalbach als größte Autorität gelten, zumal der neue Fürstabt Schüler des Fuldaer Jesuitenkollegs war.

Männer, die ebenfalls noch in engem, wenn auch nicht in unmittelbarem Kontakt zu Fulda standen, waren die Bischöfe von Würzburg und Bamberg, doch sind ihre Meldungen mit Vorsicht aufzunehmen. Johann Philipp von Gebsattel befürwortete Schwalbach vielleicht nur deswegen, weil er in ihm einen Gesinnungsgenossen erblickte. Diese Befürchtung äußerte einmal Caetano, der Nuntius am Kaiserhof<sup>30</sup>. Julius Echter hatte sechszwanzig Jahre das Stift besetzt gehalten, vielleicht mochten ihm Unruhen und ungeordnete Verhältnisse im Fuldaer Gebiet ein willkommenes Anlaß sein, von neuem in das Territorium einzufallen, das er erst am 7. August 1602 an den damaligen Abt Balthasar von Dermbach aufgrund eines kaiserlichen Edikts hatte zurückgeben müssen. Dazu wurde er „wegen unerlaubter Einmischung und wegen Übernahme der Administration zur Restitution aller bis zur Übergabe an den kaiserlichen Kommissar genossenen Früchte, zum Ersatz aller Schäden und zur Zahlung der Kosten verurteilt“<sup>31</sup>. So kann man wohl zumindest annehmen, daß Würzburg nicht unvoreingenommen — vielleicht sollte man besser sagen unbelastet — den Geschehnissen im Nachbarterritorium gegenüberstand.

Eine weitere wichtige Stütze für Rom im Zentrum des Reiches war der Kurfürst von Mainz, Johann Schweikard, „ein kluger, gewissen-

Bufalo évéque de Camerino (1601—1604); *Acta Nuntiatūrae Gallicae*, Bd. 4 (Rom/Paris 1964) 21—23. Hinweis auf die Informationspraxis des Nuntius.

<sup>29</sup> Vgl. AV, *Nunziatura di Colonia* 210 f. 72r—73r (Reg.).

<sup>30</sup> Vgl. M. Linhartová, *Antonii Caetani Nuntii Apostolici apud Imperatorem. Epistulae et Acta Nuntiorum Apostolicorum apud Imperatorem 1592—1628*, Bd. IV, 1607 (Pragae 1932), Bd. IV, 2 1608 (Pragae 1937); hier IV, 1 Nr. 38, S. 59.

<sup>31</sup> I. Komp, *Der Fuldaer Balthasar von Dermbach und die Stiftsrebellion 1576* (Fulda 1915) 54.

hafter und friedlicher Mann, der aber außerhalb des Kurfürstenkollegiums wenig Einfluß hatte“<sup>32</sup>. Diese kurze Charakteristik des Kurfürsten findet in den Nuntiaturberichten ihre Bestätigung. Schweikard trat im Falle Schwalbach nicht so sehr als Informant, sondern mehr als Mahner und Mittler auf. Inwieweit er selbst Einblick in die Fuldaer Geschehnisse hatte, läßt sich nur schwer feststellen, obwohl er Schwalbach positiv beurteilt und sich für die Bestätigung seiner Wahl einsetzte. Er nahm überhaupt — wie aus den Nuntiaturberichten Amalteos hervorgeht — regen Anteil an allen Fragen, die das Stift Fulda betrafen.

Als nächster Informant wäre der Reichsvizekanzler Kaiser Rudolfs II., Dr. Leopold von Stralendorf, zu nennen. Dieser galt als guter Katholik, und Ferreri nannte ihn wiederholt „den eifrigsten unter den geheimen Räten“. Sicher darf man daraus folgern, daß Stralendorf ein gewissenhafter Mann war, aber über den Wert seiner Informationen sagt dies zunächst noch nichts aus. Richtig ist, daß Stralendorf gute Verbindungen zu zahlreichen Territorien des Reiches besaß und die Kurie deshalb froh sein mußte, ihn zu ihren Informanten zählen zu können. Daß er über engen Kontakt zu Fulda verfügte, zeigt seine Korrespondenz als kurmainzischer Oberamtmann im Eichsfeld mit seinem Schwager Fürstabt Balthasar von Dermbach. Doch über die Fuldaer Ereignisse hinsichtlich der Person Schwalbachs schien auch er nicht genau im Bilde gewesen zu sein<sup>33</sup>.

Eine weitere Persönlichkeit, die sich um eine Klärung der Fuldaer Fragen verdient machen wollte, war der kaiserliche Beichtvater Johannes Pistorius, ein Mann, der vom Luthertum zum Calvinismus und schließlich 1586 zum Katholizismus übergetreten war. Ihm wurde nachgesagt, daß er Rom treu ergeben war<sup>34</sup>. Diese Romergebenheit geht auch aus Berichten und Briefen, die er nach Rom sandte, hervor<sup>35</sup>. Auch im Fall Schwalbach wandte er sich nicht etwa erst an die zuständigen Nuntien, sondern berichtete direkt an die Kurie<sup>36</sup>. Seine Nachrichten aber waren widersprüchlich, er mußte sie sogar widerrufen<sup>37</sup>. Daher war er für die Kurie bei ihren Untersuchungen über Schwalbach keine sehr zuverlässige Quelle.

Als letzter, aber nicht unwichtiger Zeuge ist ein Kapitular des Klosters Fulda zu nennen, der Ferreri in Prag Bericht erstatten sollte<sup>38</sup>. Es gibt keine näheren Angaben über dieses Gespräch, ja es steht nicht einmal fest, ob es je stattgefunden hat. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Absicht der Kurie, sich durch einen unmittelbar Beteiligten informieren zu lassen.

<sup>32</sup> C. V. Wedgwood, *Der Dreißigjährige Krieg* (München 1967) 60.

<sup>33</sup> Staatsarchiv Marburg, Bestand 90b, Nr. 907, f. 1r—62r.

Vgl. A. O. Meyer, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, S. LXII.

<sup>34</sup> Vgl. G. v. Schwarzenfeld, *Rudolf II.* (München 1961) 150—151.

<sup>35</sup> AV, Fondo Borghese III 124 a. <sup>36</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 759 a, S. 728/29.

<sup>37</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 778 d, S. 765. <sup>38</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 807 a, S. 801.

Wenn oben die Frage gestellt wurde, ob die Kurie auch immer in der Lage war, die Geschehnisse in den einzelnen Territorien des Reiches richtig einzuschätzen, so sieht man am Beispiel der Wahl Schwalbachs, wie schwierig es für Rom war, sich exakte Nachrichten zu verschaffen. Durchweg wandte man sich an Personen, die die Möglichkeit hatten, sich über Fulda zu informieren. Es scheint allerdings manchmal so, als ob die Quantität der Informationen die Qualität ersetzen mußte. So schien es für die Kurie oft einfacher zu sein, sich über die großen politischen Ereignisse am Kaiserhof zu unterrichten als über Vorgänge in einem Territorium.

Am 29. April 1606 schrieb der Kardinalstaatssekretär Borghese an den Nuntius in Prag, der Papst habe das gute Zeugnis, das der kaiserliche Beichtvater Pistorius Johann Friedrich ausgestellt habe, mit großer Befriedigung vernommen<sup>39</sup>. Pistorius mußte aber offenbar schlecht informiert gewesen sein, denn fünf Wochen später, am 5. Juni 1606, teilte der Nuntius dem Staatssekretär mit, daß Pistorius seine Beurteilung widerrufen habe, er äußere jetzt starke Zweifel an der Rechtgläubigkeit Schwalbachs, da dieser einige seiner katholischen Räte durch calvinistische ersetzt habe<sup>40</sup>. Diese widersprüchlichen Meldungen veranlaßten Paul V., seinen Nuntius in Prag zu beauftragen, weitere Erkundigungen über Schwalbach einzuholen<sup>41</sup>. Der Papst zeigte sich sehr besorgt wegen der Schwierigkeiten, die die Fuldaer Abtwahl bereitete. Er fürchtete, daß Kapitel und Territorium<sup>42</sup> in die Hände der Protestanten fallen könnten, was für den Heiligen Stuhl einen schweren Verlust bedeutet hätte.

Die Verwirrung um die Person Schwalbachs wurde dadurch noch weiter vervollkommen, daß Ferreri am 26. Juli 1606 nach Rom berichtete, das schlechte Urteil des Johannes Pistorius treffe nicht zu<sup>43</sup>. In Rom waren noch andere gute Nachrichten eingegangen, nämlich Empfehlungen des Erzbischofs von Mainz und des Bischofs von Bamberg<sup>44</sup>, wobei das Urteil des letzteren wegen seiner zweifelhaften Vergangenheit mit Vorsicht aufgenommen werden mußte. Johann Schweikard von Mainz hatte Schwalbach als „vir multis egregiis qualitatibus et virtutibus praeditus“ bezeichnet<sup>45</sup>.

Man war in Rom wohl erfreut über diese Nachricht, unternahm aber nichts, ohne die Stellungnahme der Nuntien abzuwarten. Der Schwerpunkt des Vertrauens der Kurie lag letztlich bei ihnen, den unmittelbaren Vertretern der päpstlichen Politik.

Die guten Nachrichten sollten sich noch weiter verdichten. Am 10. Juli 1606 berichtete Ferreri, daß Schwalbach den Frankfurter Kano-

<sup>39</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 759 a, S. 728/29.

<sup>40</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 778 d, S. 763. <sup>41</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 791 a, S. 777.

<sup>42</sup> AV, Fondo Borghese I 926 f. 151r (Reg.).

<sup>43</sup> AV, Fondo Borghese II 170 f. 340r (Or.).

<sup>44</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 799 c, S. 789.

<sup>45</sup> AV, Fondo Borghese II 80 f. 49r (Or.).

nikus Valentin Leucht<sup>46</sup> als Visitator berufen habe, um gegen die „in Beichte und Abendmahl Säumigen eifrig vorzugehen“<sup>47</sup>. Die Schwierigkeit, auf dem Hintergrund so vielfältiger Aussagen in Rom zu einem klaren Urteil zu gelangen, lag auf der Hand. Hier war Schwalbach der Mann, der mit Häretikern sympathisierte, dort wurde er als katholischer Reformherausgestellter.

Bereits eine Woche später erhielt der Nuntius wieder neue Nachrichten über Schwalbach. Der Reichsvizekanzler Dr. Leopold von Stralendorf<sup>48</sup> teilte ihm mit, der Abt habe viele „eifrige ministri“ entfernt und durch Ketzer ersetzt<sup>49</sup>. Ferreri zweifelte nicht an der Richtigkeit dieser Angaben, da ihm Stralendorf als sehr zuverlässiger Gewährsmann erschien. Die Hoffnungen, die auf den bisherigen guten Nachrichten über Schwalbach gründeten, mußten jetzt wieder zerbrechen; die Befürchtung, daß Fulda zur neuen Lehre übertreten könnte, wurde durch diese Kunde bestärkt.

Daß Rom zu handeln verstand und gegen Umsturzgefahren in den einzelnen Territorien anzugehen wußte, zeigte die Errichtung der ständigen Nuntiatur „Ad tractum Rheni“ 1584; am 23. Februar 1585 trat in Köln Giovanni Francesco Bonomi seinen Dienst an<sup>50</sup>, um im Westen und Norden Deutschlands einem weiteren Vordringen der neuen Lehre Halt zu gebieten und der katholischen Reform zum Durchbruch zu verhelfen.

Wegen der widersprüchlichen Meldungen bedurfte es weiterer Nachrichten aus Fulda. Ein Kapitular sollte zu diesem Zweck dem Nuntius Ferreri einen Besuch abstatten. Weiterhin wandte sich der Nuntius an den Bischof von Würzburg, von dessen Einstellung, für die Kirche einzutreten, man überzeugt war<sup>51</sup>. Echter's Informationen sind

<sup>46</sup> Leucht tritt bisweilen auch als Informant der Kurie auf. 1588 Hauptprediger am Bartholomäusstift in Frankfurt, gest. 1619.

<sup>47</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 800 a, S. 790.

<sup>48</sup> Stralendorf ist 1603 in den geheimen Rat eingetreten. Vgl. A. O. Meyer, S. LXXII. <sup>49</sup> AV, Fondo Borghese III 126<sup>a</sup> f. 57<sup>r</sup>—58<sup>v</sup> (Kop.). Vgl. A. O. Meyer, Nr. 803 e. S. 798.

<sup>50</sup> Vgl. L. Just, Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 29 (1938/39) 256.

<sup>51</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 807 a, S. 801.

Vgl. H. E. Specker, Nachtridentinische Visitation im Bistum Würzburg als Quelle für die katholische Reform, in: Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform (hrsg. von Ernst W. Zeeden und Hg. Molitor), Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 25/26, S. 37—49. — S. 42: „Das Ziel, das Fürstbischof Julius mit diesen Visitationen verfolgte, ist eindeutig. Neben der Reform von Klerus und Volk im Sinne der Trienter Dekrete ging es ihm vor allem um eine umfassende Bestandsaufnahme seines Bistums, die die Grundlage für weitere Reformmaßnahmen bilden konnte.“ Wie man in Rom über Echter dachte, zeigt der Text in der Instruktion für

sehr positiv. Er riet, auf den aufrichtig religiösen Eifer Johann Friedrichs zu vertrauen, und empfahl nach den Worten des Nuntius Kardinal Borghese „di lasciarsi intendere piacevolmente col segno cardinal Pallavicino, che si ha nuove di molte alterationi fatta dall'abbate“<sup>52</sup>. Daraufhin teilte Borghese am 29. Juli 1606 Ferreri mit, daß man nun unverzüglich Johann Friedrich von Schwalbach bestätigen wolle<sup>53</sup>.

Zunächst wurde am 28. Juli 1606 dem „Mönch“ Johann Friedrich von Schwalbach Dispens erteilt, daß er trotz nichtkatholischer Eltern Abt von Fulda werden dürfe<sup>54</sup>. Zwei Tage später, am 31. Juli 1606, wurde dann im Konsistorium über die Bestätigung der Wahl verhandelt, aber ohne Ergebnis, da kurz zuvor Stralendorfs negative Nachricht eingetroffen war<sup>55</sup>. Man gab jedoch der Hoffnung Ausdruck, die Angelegenheit endgültig am 14. August 1606, im nächsten Konsistorium, klären zu können, was dann auch tatsächlich geschah<sup>56</sup>. In den Breven Pauls V. an den Erzbischof von Mainz und den Bischof von Bamberg vom 19. August heißt es: „Plurimum quidem valuit, ut magis ex animo comprobaremus electionem Joannis Friderici in abbatem Fuldensem, testimonium Fraternitatis tuae.“ Der Papst ermahnte den Erzbischof: „Nunquam pretermittas Joannem abbatem crebro admonere, ut officii sui memor ea quae de ipsius virtute nobis pollicitus es sedulo praestet.“<sup>57</sup>

Die Bestätigung der Wahl war also erfolgt, und man erwartete trotz der sich widersprechenden Meldungen von dem neuen Abt eine Regierung im Geiste des Tridentinums. Doch schon sehr bald sah man sich in dieser Hoffnung enttäuscht, denn innere Streitigkeiten verhinderten eine ordnungsgemäße Verwaltung der Abtei und des Territoriums Fulda. Es entfachte sich ein langer und heftiger Streit zwischen dem Fürstabt und dem Dechanten des Kapitels, Reinhard Ludwig Dalwick<sup>58</sup>. Die Kurie versuchte hierbei, mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln einen Ausgleich herbeizuführen.

### III

Wieder befaßte man beide Nuntien, den Prager und den Kölner, mit den Fuldaer Angelegenheiten. Sieht man die Weisungen des Kardinal-

Amalteo vom 3. September 1606: „Il vescovo d'Erbipoli è prelato zelantissimo et ha vivi concetti in promover la religione cattolica et questo ancora si deve stimare con ogni demonstratione per tenerse lo unito in tutte l'occorrenze.“ AV, Nunziatura di Colonia 210 f. 89<sup>r</sup> (Reg.).

<sup>52</sup> AV, Fondo Borghese, II 158 f. 43<sup>r-v</sup>, 44<sup>r</sup> (Or.).

<sup>53</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 809 a, S. 806. <sup>54</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 809 a, S. 806.

<sup>55</sup> AV, Fondo Borghese, I 926 f. 167<sup>v</sup> (Kop.).

<sup>56</sup> Vgl. A. O. Meyer, Nr. 817 a, S. 821.

<sup>57</sup> AV, Arm. 45, 2 f. 55<sup>r</sup> (Reg.); vgl. das Mahnbreve an Johann Friedrich vom 6. Okt. 1606, J. F. Schannat, Diocesis Fuldensis ... Hierarchia (Francof. 1727) 375.

<sup>58</sup> Eine Arbeit über die Hintergründe und den Verlauf dieses Streites befindet sich in Vorbereitung.

staatssekretärs an die Nuntien für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts durch, stellt man fest, daß bei fast allen bedeutenden Fragen beide Nuntien eingeschaltet wurden. Auch erhielten beide den Auftrag, in einem steten Meinungsaustausch zu verbleiben<sup>59</sup>. Rom lag sehr viel an einer Sicherung des Stifts Fulda, in den Nuntiaturreportagen wird immer wieder die Bedeutung der Abtei erwähnt. Sicher hatte man noch deutlich die Zeit Balthasars von Dermbach vor Augen, da Stadt und Stift Fulda fast ganz dem alten Glauben verlorenzugehen drohten. Die neue Situation war so, daß die widersprüchlichen Nachrichten über Schwalbach, sein Streit mit dem Dechanten des Kapitels und der tatsächliche Einfluß der Protestanten in der Fuldaer Ritterschaft<sup>60</sup> Anlaß gaben, das Schlimmste zu befürchten, „si puo aspettar probabilmente qualche certa rovina ...“<sup>61</sup>.

Man sah jetzt neben der Wankelmütigkeit Johann Friedrichs in Glaubenssachen auch noch Charakterschwächen und fürchtete sein schlechtes Beispiel. So legte Caetan im Dezember 1607 dar, daß bei Schwalbach die Gefahr weniger in der Häresie als vielmehr in seinem Lebenswandel liege. Man war der Überzeugung, daß ein schlechtes Beispiel die Aufbauarbeit der Jesuiten wieder zunichte machen könnte. Wie begründet diese Befürchtungen waren, zeigen einige Thesen vom Dezember 1608. Der Verfasser dieser Sätze ließ sich nicht ermitteln, es konnte nur festgestellt werden, daß diese Thesen aus Würzburg und Fulda stammten. Einer dieser belastenden Sätze lautet: „Abbatem Fuldensem ex tertia concubina suscepisse spurium.“ Die zweite Beschuldigung, die auch in der Nuntiaturreportagen immer wieder anklingt, war die, daß man nicht recht wisse, mit welchen Leuten sich Schwalbach umgebe. Daß dies oft zwielichtige Gestalten waren, beweist das folgende Beispiel: „Abbatem superiori mense ad se traxisse fugitivum quendam monachum qui nescitur cuius sit religionis.“<sup>62</sup> In Rom war man sich wohl bewußt, daß gerade in gefährdeten Gebieten Vertrauenswürdigkeit das Wichtigste war: „... la religione cattolica doverebbe essere anco agli heretici venerabile ...“<sup>63</sup> So ging die Sorge jetzt dahin, daß das Verhalten Schwalbachs ein falsches Religionsverständnis bewirken könnte. Aber was konnte man von einem Abt, der als schwache Persönlichkeit charakterisiert wurde und als Mann „con poco spirito“ galt, verlangen?

Als einzigen Ausweg zur Verbesserung der Situation im Stift Fulda sah die römische Kurie den verstärkten Einsatz der Jesuiten „per mezzo de padri Gesuiti che sono in Fulda“<sup>64</sup>. Die ganze Hoffnung Roms

<sup>59</sup> Während der Nuntiaturreportagen wird diese Parallelarbeit deutlich; vgl. L. Just, Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiaturreportagen, S. 259.

<sup>60</sup> Die Ritterschaft war fast völlig protestantisch.

<sup>61</sup> Vgl. M. Linhartová, IV, 1 Nr. 60, S. 88.

<sup>62</sup> AV, Fondo Borghese III 126<sup>a</sup> f. 57<sup>r</sup>–58<sup>v</sup> (Kop.).

<sup>63</sup> Vgl. M. Linhartová, IV, 1, Nr. 268, S. 351.

<sup>64</sup> Vgl. M. Linhartová, IV, 1, Nr. 60, S. 82.

richtete sich also auf die Jesuiten, deren Provinzial Hermann Thyraeus am 15. November 1571 fünf Ordensangehörige, P. Oswald Redling, P. Halpauer, den Magister Johann Macheren und zwei Laienbrüder, nach Fulda geschickt hatte. Schon am 28. Dezember 1571 bat der damalige Fürstabt Balthasar von Dermbach den Provinzial<sup>65</sup> um die Gründung eines Kollegs, das am 20. Oktober 1572 eröffnet wurde und aus dem auch Schwalbach hervorging. Bei seiner Wahl konnten die Jesuiten auf eine über fünfunddreißigjährige Tätigkeit in Fulda zurückblicken, man hatte also allen Grund, ihnen zu vertrauen; denn Dermbach vermochte mit ihrer Hilfe bis zum Ende des Jahres 1604 die Bevölkerung des Stifts zum alten Glauben zurückzuführen.

Neben den Jesuiten plante man auch den Erzbischof von Mainz, Johann Schweikhard von Kronberg (1604—1626), als Schlichter in der Fuldaer Frage mit einzuschalten, so jedenfalls schrieb Caetan am 20. August 1607 an Borghese<sup>66</sup>.

Gut ein Jahr nach der Wahlbestätigung liefen immer noch Nachrichten über Schwalbach in Rom ein. Am 24. September 1607 meldete der Prager Nuntius nach Rom, er habe von Amalteo und von Stralendorf gehört, daß Johann Friedrich von Schwalbach „veramente sia cattolica“<sup>67</sup>. Doch schon 1608 mußte man in einer Bestandsaufnahme das Gegenteil feststellen: „Secretarium Abbatis Jodocum Calenberghium publicum haereticum et pro tali ab omnibus habitum fuisse per abbatem suam et admonitione quorundam hic in urbe commorarium, ab officio suo privatum sed postea iterum ad instantiam nobilium de Tan<sup>68</sup> haereticorum, et a quibus abbas plane regitur in pristinum statum reintegratum.“ Weiter wurde Schwalbach vorgeworfen: „Abbas Fuldensis quam primum statuit ad capitulum admittere quendam nobilem Schenk, qui instrumentum est nobilitatis hereticae, ad effectum ut mediante illius persona et aliorum lite pendente intrusorum suarum machinationum habeat fautores et adiutores.“<sup>69</sup>

Im August 1606 hatte man Schwalbach als Fürstabt von Fulda bestätigt. Wahrscheinlich trug die Angst vor noch größerem Schaden, einem erneuten Abfall des Stifts etwa, einen Teil zur Bestätigung bei. Recht froh über diesen Abt scheint man allerdings nie geworden zu sein; denn im Dezember 1607 machte man sich ernsthafte Gedanken über die Einsetzung eines Koadjutors, man sah praktisch in dieser Maßnahme die ultima ratio, in Fulda wieder zu stabilen Verhältnissen zu gelangen. Caetan besaß sogar konkrete Vorstellungen in der Koadjutorenfrage, seine Gedanken hat er in folgender Weise ausgedrückt: „in persona di qualche principe o d’Austria o di Baviera o di qualche altro personaggio

<sup>65</sup> Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten, Bd. I, S. 129, 130.

<sup>66</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 1, Nr. 93, S. 127.

<sup>67</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 1, Nr. 152, S. 194. Die Fuldaer Frage nimmt auch in den Nuntiaturberichten Amalteos einen sehr breiten Raum ein.

<sup>68</sup> Konrad von und zu der Tann.

<sup>69</sup> AV, Fondo Borghese III 126<sup>a</sup> f. 57<sup>r</sup>—58<sup>v</sup> (Kop.).

potente.“<sup>70</sup> Man war also überzeugt, daß zur Durchsetzung und Sicherung des Katholizismus in Fulda eine reale politische Macht notwendig war, auf deren Grundlage die Reformarbeit der Jesuiten erst sinnvoll und fruchtbar werden konnte. Entsprechendes läßt sich für Köln, Münster und Paderborn sagen, wo der Koadjutor Ferdinand von Bayern „Retter in der Not wurde“.

Man könnte hier versucht sein, der römischen Kurie Machtpolitik vorzuwerfen, doch gab es überhaupt eine andere Möglichkeit des Vorgehens? Die Alternative lautete: Aufgabe des Stifts Fulda oder Eingreifen Roms. Neben dem politischen Aspekt darf man ein religiöses Moment nicht übersehen, die Überzeugung der Kurie, die Wahrheit zu vertreten, und die aus dieser Überzeugung resultierende Verpflichtung, allen wieder zu dieser Wahrheit zu verhelfen. Bei der Umsetzung dieser Überzeugung in die Praxis stieß man notwendig an die Grenzen der Politik, wie es im Zeitalter der Gegenreformation immer wieder geschehen ist.

Wie schon erwähnt, begann bereits ein Jahr nach der Wahl Schwalbachs ein heftiger Streit zwischen ihm und dem Dechanten des Kapitels, in dessen Verlauf Schwalbach Unlauterkeit gegenüber dem Dechanten vorgeworfen wurde. „Abbatem habuisse inquisitionem contra decanum et subornasse testes pro dicendo falso testimonio contra decanum . . .“<sup>71</sup> Ursache des Streites war das Einbehalten einiger kapitularischer Güter seitens des Abtes, konkret ausgedrückt, vakante Propsteien wurden nicht wieder besetzt, sondern ihre Einkünfte vom Abt beansprucht, ein häufig vorkommender Streitpunkt zwischen Abt, Dechant und Kapitel im 17. Jahrhundert in Fulda.

Am 21. Januar 1608 schrieb Caetan an Borghese<sup>72</sup>, daß sich noch ein weiterer Streitpunkt hinzugesellt habe: man sei erbst über die Form des Juraments<sup>73</sup>, das den Mönchen vor der Aufnahme in das Kapitel vorgelegt werden sollte. Schwalbach wollte auf Kosten des Dechanten eine größere Machtbefugnis und eine engere Bindung der Mönche an seine Person erreichen<sup>74</sup>.

Man setzte sich zum Ziel, auf dem Regensburger Reichstag 1608 mit den Gesandten des Abtes, Konrad von und zu der Tann, und dem Vizekanzler Dr. Leonhard Agricola zu verhandeln<sup>75</sup>.

Trotz wiederholter Beteuerungen Schwalbachs, eine Reform durchzuführen und streng die benediktinische Regel beobachten zu wollen<sup>76</sup>,

<sup>70</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 2, Nr. 14, S. 24; Nr. 30, S. 48, Nr. 65, S. 101.

<sup>71</sup> AV, Fondo Borghese III 126<sup>a</sup> f. 57<sup>r</sup>–58<sup>v</sup> (Kop.).

<sup>72</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 1, Nr. 30, S. 47–48.

<sup>73</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 1, Nr. 30, S. 47.

<sup>74</sup> Das Material zu dieser Frage liegt gesammelt vor.

<sup>75</sup> Vgl. F. Stieve, Vom Reichstag, S. 152.

<sup>76</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 1, Nr. 44, S. 66–67. — Die Aufgaben des Abtes werden im zweiten Kapitel der Benediktinerregel erläutert; vgl. B. Steidle OSB (Hrsg.), Die Benediktinerregel, lateinisch-deutsch (Beuron o. J.) 70.

trug man sich zu Rom ernsthaft mit dem Gedanken, Erzherzog Karl<sup>77</sup> eine Kapitularenstelle in Fulda anzubieten, um ihm dann die Koadjutorenstelle zu übertragen. Seitens der römischen Kurie war man bereit, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln diesen Plan zu unterstützen<sup>78</sup>.

Die Situation Fuldas wird vom Vertreter Würzburgs — Eberhard von Lichtenstein — auf dem Münchener Bundestag (6.—9. Juli 1609) in treffender Weise geschildert, wenn er sagt: „Mit Fulda ist es bedenklich ... ligt Hessen und Sachsen in den Zehnen; sein geheimber secretarius ein jesuiter gewest, calvinisch; die andern rät gelten nichts; der abt hat keine autorität.“<sup>79</sup>

Das Urteil dieses Zeitgenossen findet in der Nuntiaturkorrespondenz seine Bestätigung. Es macht deutlich, daß die Kurie und ihre Nuntien gar nicht genug tun konnten, um die Entwicklung in Fulda in ihrem Sinne zu beeinflussen. Die Maßnahmen, die man gegenüber Fulda erzwog, waren also voll und ganz gerechtfertigt.

<sup>77</sup> Vgl. ADB, Bd. 15, S. 315—318: Erzherzog Karl von Österreich; Bischof von Breslau und Brixen, Hochmeister des deutschen Ritterordens, jüngster Sohn Erzherzog Karls von der steierischen Linie und der Herzogin Maria von Baiern; geb. 7. August 1590 zu Gratz, gest. 27. Dez. 1624.

<sup>78</sup> Vgl. M. Linhartova, IV, 2, Nr. 65, S. 101.

<sup>79</sup> Vgl. F. Stieve, Der Reichstag, S. 737.

# Ein römisches Gutachten vom Juli 1612 zur Strategie der Gegenreformation im Rheinland

Von WOLFGANG REINHARD

Seit der endgültigen Ausbildung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts<sup>1</sup> ist Ziel der Karriere jedes Nuntius die Erhebung zum Kardinal<sup>2</sup>. Vielen bleibt die Erreichung dieses Zieles versagt, weil die Neubesetzung des apostolischen Stuhles oftmals dazu führt, daß die amtierenden Nuntien gegen Leute des neuen Papstes ausgetauscht werden; damit ist mancher vielversprechenden Karriere ein Ende gesetzt. So auch im Falle des Kölner Nuntius Coriolano Garzadoro. Er stammte aus Vicenza in der Terra ferma. 1575 wurde er Bischof von Osor (Ossero) auf der ebenfalls venezianischen Insel Cres (Cherso) in Dalmatien, im Metropolitanbezirk von Zadar (Zara)<sup>3</sup>. 1593 erhielt er den keineswegs leichten Auftrag, als außerordentlicher Nuntius neben dem ordentlichen Nuntius Frangipani die Wahl Ferdinands von Bayern zum Koadjutor des Kölner Erzbischofs Ernst zu betreiben. 1596 bis 1606 wirkte er dann als ordentlicher Nuntius in Köln<sup>4</sup>. Da er zur Klientel der Aldobrandini zählte<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Zu der wenig befriedigenden jüngsten Darstellung von kanonistischer Seite *Knut Wolf*, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159—1815), in: Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 24. Band (München 1966), vgl. die Besprechung in diesem Band.

<sup>2</sup> Siehe Lexikon für Theologie und Kirche <sup>2</sup>IV (Freiburg 1960) 770. Für die hier behandelte Zeit vgl. den Brief des Kölner Nuntius Albergati an Kardinal Borghese anlässlich der eben vollzogenen Kreation neuer Kardinäle 1611 September 11 (Biblioteca Vaticana, Boncompagni E 31 f. 373r).

<sup>3</sup> *Hierarchia Catholica* III (Münster 1910) 104.

<sup>4</sup> *Leo Just*, Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatuur in Archiv und Bibliothek des Vatikans, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 29 (1938/39) 257/58. Die Vorbereitung einer Edition der Nuntiatuurberichte Garzadoros wurde von Burkhard Roberg und Klaus Wittstadt in Angriff genommen, wegen der schlechten Quellenlage aber vorübergehend zurückgestellt.

<sup>5</sup> Das ist nicht nur aus der Tatsache seiner Kölner Nuntiatuur zu schließen. Vielmehr erhält 1613 April 27 Ottavio Garzadoro aus Vicenza, Kleriker und Referendar beider Signaturen, vom Papst die *Licentia se immiscendi in cri-*

bedeutete der Tod Clemens' VIII. das Ende seiner Karriere. Vermutlich kehrte er in seine Diözese zurück, allerdings lebte er 1612 nicht in Osor, sondern in Rom<sup>6</sup>. Nicht einmal sein Todesdatum ist bekannt, 1614 tritt ein Verwandter, Ottavio Garzadoro, die Nachfolge in Osor an<sup>7</sup>.

Bei dieser Lage der Dinge ist es von besonderem Interesse zu sehen, wie Garzadoro im Jahre 1612 für einen Augenblick aus dem Dunkel hervortritt, das sich über ihn gebreitet hat. Damals befand sich bereits sein zweiter Nachfolger Antonio Albergati schon reichlich zwei Jahre als Nuntius in Köln<sup>8</sup>. Aber plötzlich ergeht vom Staatssekretariat die Aufforderung an den gewesenen Nuntius, sich als Gutachter zu der vom amtierenden Nuntius zu befolgenden politischen Linie zu äußern. Garzadoro kommt dieser Weisung unverzüglich nach. Seiner Antwort<sup>9</sup> läßt sich entnehmen, was das Staatssekretariat zu seinem Schritt veranlaßt hat. Es war die durch Tod und Nachfolge zweier Inhaber von kirchenpolitischen Schlüsselpositionen veränderte Lage in Deutschland. Am 12. Januar 1612 starb der geistesranke Kaiser Rudolf II., der mit den Jahren ein immer schwierigerer Partner für die Kurie geworden war und sich zum Schluß, veranlaßt durch den Konflikt im Hause Habsburg, den in der Union vereinigten Protestanten genähert hatte<sup>10</sup>. Am 17. Februar folgte ihm in den Tod Ernst Herzog von

minalibus sine irregularitate, wobei dies aktenmäßig als Ergänzung der Beantwortung eines ganz anderen Gesuchs der Olimpia Aldobrandini behandelt wird (Archivio Vaticano, Secretaria Brevium 491 f. 366).

<sup>6</sup> Das im Anhang abgedruckte Schreiben ist „In Casa“ datiert, „Di Casa“ ist die damals übliche Datierung von Briefen innerhalb Roms. Wenn Garzadoro in Rom gelebt hat, bekommt die in *Hierarchia Catholica* IV (Münster 1935) 104, Anm. 2 wiedergegebene Nachricht einen Sinn, daß 1608 ein nicht näher bekannter Minorit Berengarius Bardoni „fuit evector ad epatum. Ansar.“ Diese Nachricht wird durch keine zweite Quelle bestätigt.

<sup>7</sup> *Hierarchia Catholica* IV 104.

<sup>8</sup> 1566—1634, aus einer adeligen Familie Bolognas, 1586 Dr. iur. utr., Referendar beider Signaturen, Mitarbeiter und schließlich Generalvikar Federigo Borromeos in Mailand, 1609 Bischof von Bisceglie/Apulien, 1610—21 Nuntius in Köln, 1621—24 in Lissabon, 1627—32 Koadjutor seines Neffen, des Kardinals Ludovisi, in Bologna (*M. Rosa* in: *Dizionario biografico degli Italiani* I [Roma 1960] 615—17). Eine Edition seiner Nuntiaturkorrespondenz, zunächst der Jahre 1610—14, befindet sich in Vorbereitung. <sup>9</sup> Anhang.

<sup>10</sup> *Anton Gindely*, *Rudolf II. und seine Zeit 1600—12*, 2 Bde. (Prag 1863/68). — *Moriz Ritter*, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges* II 1586—1618 (Stuttgart 1895). — *Gertrud von Schwarzenfeld*, *Rudolf II. Der saturnische Kaiser* (München 1961). — Zu Rudolfs Beziehungen zur Kurie vgl. die Korrespondenz der Prager Nuntien, die teilweise ediert ist: *Natale Mosconi*, *La nunziatura di Praga di Cesare Speciano* (1592—98) nelle carte inedite vaticane e ambrosiane (*Studi e documenti di storia religiosa*) 4 Bde. (Brescia 1966); dazu aber die vernichtende Kritik von *Georg Lutz*, *Die Prager Nuntiatur des Speciano* (1592—98). Quellenbestand

Bayern, der Kurfürst und Erzbischof von Köln<sup>11</sup>. Zwar konnte er im politischen Sinn als der Retter des Katholizismus am Niederrhein gelten, tiefgreifende innere Reformen aber waren nie seine Sache gewesen, hier setzte man große Hoffnungen auf den Koadjutor und nunmehrigen Nachfolger Ferdinand, der bereits Beweise für eine ganz andere Haltung erbracht hatte. Und auch von dem am 13. Juni 1612 gewählten Kaiser Matthias glaubte man, sich größeres Entgegenkommen als von Rudolf versprechen zu können<sup>12</sup>.

Garzadoro bezieht sich zunächst auf die Vorgeschichte der gegenwärtigen Konstellation in den niederrheinischen Bistümern, indem er darauf hinweist, daß sich unter Gregor XIII. die Notwendigkeit ergeben habe, Köln zum katholischen Bollwerk gegen die Protestanten auszubauen. Vergegenwärtigen wir uns die Lage in jenen Jahren: Die Bistümer Köln, Lüttich, Münster, Osnabrück und Paderborn waren

und Edition seiner diplomatischen Korrespondenz, in: Quellen und Forschungen 48 (1968) 369—81. — *Arnold Oskar Meyer*, Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri und die Wiener Nuntiatur des Giacomo Serra 1603—06, Nuntiaturberichte aus Deutschland IV. Abteilung (1913). — *Epistulae et acta nuntiorum apostolicorum apud Imperatorem 1592—1628, curis Instituti historici bohemosloveninici Romae et Praegae*, Tom. III ... *Johannis Stephani Ferreri*, Pars I Sectio 1, 1604, ed. Z. Kristen (1944) — Tom. IV ... *Antonii Gaetani* 1607—11, ed. M. Linhartova, Pars I, 1607 (1932), Pars II, 1608 (1937), Pars III Sectio 1, 1608 (1940), Sectio 2, 1608 (1946). — Zur Legation des Kardinals Millino nach Prag, der Rudolf mit seinem Bruder Matthias versöhnen und die Wahl eines römischen Königs fördern sollte, im Jahre 1608 vgl. *Linhartova* a. a. O. und *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste XII (Freiburg 1927) 512—17.

<sup>11</sup> Geb. 1554, 1583 Erzbischof (*Max Braubach* in: Neue Deutsche Biographie IV [Berlin 1959] 614/15, dort weitere Literatur; dazu: *Günther von Lojewski*, Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jhdts., in: Bonner Historische Forschungen Bd. 21 [Bonn 1962]).

<sup>12</sup> Zur Wahl des Matthias vgl. Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher X: Der Ausgang der Regierung Rudolfs II. und die Anfänge des Kaisers Matthias, bearb. v. Anton Chroust (München 1906) passim, sowie die Verarbeitung dieses Materials bei *Leo Wilz*, Die Wahl des Kaisers Matthias, in: Würzburger Studien zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit 4 (1911). — Ferner: *Dietrich Kohl*, Die Politik Kursachsens während des Interregnums und der Kaiserwahl 1612, in: Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte 21 (1887). — Zahlreiche gedruckte Relationen verzeichnet bei: *Helga Reuter-Pettenberg*, Bedeutungswandel der römischen Königskrönung in der Neuzeit (Köln 1963) 146; einige abgedruckt bei *Melchior Goldast*, Politische Reichs Händel ... (Frankfurt 1614) 88 ff. — Dazu: *R. Dubois*, L'élection et le couronnement de l'empereur Matthias 1612, in: Bulletin de l'Institut archéologique Liégeois 34 (1904) 301—32. — *Hermann Meinert*, Von Wahl und Krönung des deutschen Kaisers zu Frankfurt am Main. Mit dem Krönungsdarium des Kaisers Matthias aus dem Jahre 1612 (Frankfurt 1956).

zwar dem Katholizismus noch nicht verloren, sie hatten sogar episodische Reformversuche erlebt<sup>13</sup>, aber sie konnten keineswegs als auch nur annähernd gesichert gelten. Die Nachbarschaft der Generalstaaten, die sich ja bis 1609 im Krieg mit Spanien befanden, war für sie ebenso gefährlich wie die der protestantischen Fürsten Mittel- und Norddeutschlands, besonders der verschiedenen Linien Braunschweig und Hessen. Diese Fürsten setzten, von ihrem Standpunkt aus mit Recht, die traditionelle Politik fort, die besonders den nachgeborenen Söhnen ihrer Häuser die standesgemäße Stellung des geistlichen Fürsten zu sichern versucht<sup>14</sup>. Den Prinzen wurden Stellen in den betreffenden

<sup>13</sup> Hierfür ist wichtig vor allem Johann von Hoya, Bischof von Osnabrück 1553—74, von Münster 1566—74 und von Paderborn 1568—74 (*Hermann Hoberg*, Das Konzil von Trient und die Osnabrücker Synodaldekrete des 17. Jhdts. — *Alois Schröer*, Das Tridentinum und Münster. — *Wilhelm Stüwer*, Das Bistum Paderborn in der Reformbewegung des 16. und 17. Jhdts., sämtliche in: *Georg Schreiber*, Das Weltkonzil von Trient ... I [Freiburg 1951] 295—450, bes. 321 ff., 372 f., 402 ff.), zu Köln vgl.: *Hans Foerster*, Reformbestrebungen Adolfs III. von Schaumburg 1547—56 in der Kölner Kirchenprovinz, in: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 45/46 (Münster 1925), und die Visitation von 1569 (*August Franzen*, Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg im Jahre 1569, in: RST 85 [Münster 1960]). Zu Lüttich vgl. *Joseph Daris*, Histoire du diocèse et de la principauté de Liège pendant le XVI<sup>e</sup> siècle (Lüttich 1884); *Léon E. Halkin*, Réforme protestante et réforme catholique au diocèse de Liège. Le cardinal de la Marck, prince-évêque de Liège 1505—38, in: Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège 43 (1930), und *ders.*, Réforme ... (wie oben). Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghes et de Georges d'Autriche, princes-évêques de Liège 1538—57, ebd. 72 (1936).

<sup>14</sup> *Ranke* spricht davon, daß „jene Grafen und Herren ... so oft geltend machten, daß diese Güter (d. h. die der Kirche) auch zur Erhaltung ihrer Familien gestiftet seien“. Und an anderer Stelle: „Man muß sich erinnern, daß das deutsche Bisthum vor allen Dingen ein Fürstenthum geworden, daß von geistlicher Amtsführung auch auf der katholischen Seite nicht mehr die Rede war. Und schon längst hatte sich eingeführt, daß die reichsunmittelbaren Stifter vielfach in die Hände der großen reichsfürstlichen Familien gelangten; sie bildeten Ausstattungen und Wirkungskreise der jüngeren Söhne. — Wenn nun der geistliche Vorbehalt festsetzte, daß ein geistlicher Fürst, der vom katholischen Bekenntnis abfalle, seine Würde verlieren solle, so meinten die Protestanten davon nicht besonders eingeengt zu werden. Nach dem Wortlaut würde es den Capiteln sogar unbenommen bleiben, in einem solchen Falle einen Evangelischen zu wählen — gleich als sei es nur die Absicht, die Willkür der Würdenträger dem Capitel gegenüber zu beschränken — wie viel mehr bei einer gewöhnlichen Vacanz. Die Capitulare der Hochstifte, für die kein Verbot bestand, zu der evangelischen Lehre überzutreten, betrachteten sich als die Inhaber der stiftischen Gewalt, wie auch die Bischöfe und Erzbischöfe allenthalben durch beschränkende Wahlverpflichtungen an deren Einwilligung gebunden waren; sollte es ihnen verwehrt sein, einen aus ihrer

Kapiteln verschafft; um die Stimmen der Kapitulare für sie zu gewinnen, war man dann im Falle der Vakanz in der Wahl der Mittel nicht wählerisch. Dazu kam, daß die Kapitel voll von Protestanten waren oder zumindest zahlreiche Mitglieder besaßen, die zwar katholisch waren, sich aber bei der Abgabe ihrer Stimme bei einer Bischofswahl von ganz anderen als konfessionellen Gesichtspunkten leiten ließen. Gelegentlich machten in späteren Jahren auch die Germaniker in den Kapiteln in diesem Punkt keine Ausnahme — die dem traditionellen Milieu der adeligen Kapitel angehörenden Verhaltensformen vermochten ihre Macht auch über die Zöglinge Roms zu behaupten<sup>15</sup>. Darüber hinaus fanden die protestantischen Fürsten oftmals Unterstützung bei den evangelischen Untertanen der Hochstifte, in denen viele Städte und Teile des landsässigen Adels wie in Münster oder dessen Gesamtheit wie in Paderborn dem neuen Glauben anhingen<sup>16</sup>.

Der Erfolg dieser fürstlichen Politik schuf in Nordwestdeutschland folgendes Bild: Wie Magdeburg während des ganzen 16. und frühen 17. Jahrhunderts fest in der Hand Brandenburgs blieb<sup>17</sup>, so war auch Bremen längst protestantisch geworden, seit 1585 sollten sich dann holsteinische Herzöge als Administratoren von Bremen ablösen<sup>18</sup>. Halberstadt hatte 1566—1613 Herzog Heinrich Julius von Braunschweig zum Administra-

Mitte oder einen der glaubensverwandten benachbarten Fürstensöhne zu ihrem Oberhaupte zu wählen? Sie dachten kaum daran, daß das geistliche Fürstenthum nicht auch von einem Protestanten bekleidet werden könne. Der geistliche Vorbehalt hatte auch so wie er war, mancherlei Widerspruch gefunden, ohne diese Voraussetzung aber wäre er nimmermehr angenommen worden. Denn sonst würde mit dem Bekenntnis gleichsam eine Pön verknüpft, die evangelischen Fürsten von den benachbarten Hochstiften ausgeschlossen, und einzig den katholischen ferngesessenen Dynastien der Zutritt zu denselben eröffnet worden sein. Sie sagten, sie würden dann nicht mehr als vollberechtigte Glieder des Reichs, ihr Bekenntnis dem anderen nicht mehr als ebenbürtig erscheinen“ (*Leopold von Ranke, Zur Deutschen Geschichte vom Religionsfrieden bis zum Dreißigjährigen Krieg* [Leipzig 21874] 45, 111 f.).

<sup>15</sup> Bei den Verhandlungen um die Wahl eines Koadjutors in Paderborn finden sich Germaniker in der Partei des Domdekans Arnold von Horst, eines Germanikers, allerdings ist einer davon der Bruder des Dekans; der Propst Walter von Brabeck unterstützt Lüneburg; der Kanoniker Plettenberg den Bischof, mit dem er verwandt ist; auf seiten des römischen Kandidaten Ferdinand steht zunächst keiner (*Franz von Löher, Geschichte des Kampfes um Paderborn 1597—1604* [Berlin 1874] 305 ff. — *Wilhelm Richter, Geschichte der Stadt Paderborn II* [Paderborn 1903] 170 ff. — *Andreas Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom I* [Freiburg 1906] 254 ff.).

<sup>16</sup> *Ludwig Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Aktenstücke und Erläuterungen I—III*, in: *Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven* 9, 33, 62 (Leipzig 1881/87/95) passim.

<sup>17</sup> *Georg Victor Schmid, Die säkularisierten Bisthümer Teutschlands*, 2 Bde. (Leipzig 1858) I 331 ff. <sup>18</sup> Ebd. 47 ff.

tor, der das Stift auch dann nicht abgab, als er 1589 regierender Herzog in Wolfenbüttel wurde. Hier hat erst er die Reformation voll durchgeführt<sup>19</sup>. Nach zwei Lüneburgern und einem Schaumburger erhielt Minden 1582—1585 ebenfalls Heinrich Julius zum Administrator<sup>20</sup>. Osnabrück und Paderborn besaß Heinrich IV. von Sachsen-Lauenburg, ein Konkubinarier, der der Reformation freie Bahn gab<sup>21</sup>. In Verden führte Eberhard von Holle, zugleich Bischof von Lübeck, den neuen Glauben endgültig ein, hielt aber gleichzeitig auf gute Zucht des Klerus<sup>22</sup>. Bischof von Hildesheim war Ernst von Bayern geworden, weil das Kapitel sich in Opposition zum Herzog von Braunschweig befand, der einen Teil des Hochstifts in Besitz genommen hatte, und es so durch die bayerischen Werbungen gewonnen werden konnte. Doch mußte Ernst 1581 der Ritterschaft eine Erklärung zugunsten der Augsburgischen Konfession gewähren<sup>23</sup>. In Münster wurde der Administrator Johann Wilhelm von Jülich-Kleve Erbe der Herzogtümer<sup>24</sup>, behielt jedoch das Bistum Münster vorläufig bei, was trotz der Förderung der katholischen Reform durch den Herzog nicht zur Konsolidierung der Verhältnisse beitragen konnte<sup>25</sup>. Nur in Lüttich und, wie es schien, neuerdings auch in Köln gab es eindeutig katholische Oberhirten. Köln kam nicht nur als Metropolitansitz für Lüttich, Minden, Münster und Osnabrück besondere Bedeutung zu. Es war auch „Landesbistum“ der vereinigten Herzogtümer Jülich-Berg und Kleve-Mark. Hier hatte die Regierung eine Zeitlang die Linie des erasmianischen Reformkatholizismus gehalten, dadurch aber die Reformation nur begünstigt<sup>26</sup>. Trotz

<sup>19</sup> 1546—1613 (Allgemeine Deutsche Biographie XI [Leipzig 1880] 500—505). — *Anton Philipp Brück*, Zur Reformationsgeschichte des Bistums Halberstadt, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 55 (1957) 21—28. — *Wilhelm Langenbeck*, Die Geschichte der Reformation des Bistums Halberstadt (Göttingen 1886).

<sup>20</sup> *Reinhold Schwarz*, Personal- und Amtsdaten der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz von 1500—1800, in: Veröffentlichungen des Kölner Geschichtsvereins 1 (Köln 1914) 54.

<sup>21</sup> Das Weltkonzil von Trient II 373, 412.

<sup>22</sup> *Schmid* a. a. O. II 521.

<sup>23</sup> *Adolf Bertram*, Geschichte des Bistums Hildesheim II (Hildesheim—Leipzig 1916) 281 ff.

<sup>24</sup> Durch den Tod seines Bruders Karl Friedrich, geb. 1555, gest. 1575 in Rom, Denkmal in S. Maria dell'Anima, vgl. *W. K. Prinz von Isenburg*, Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten I (Berlin 1936) 190, und *W. Creelius*, Letzte Tage und Begräbnis des Erbherzogs Karl Friedrich von Jülich, Berg und Cleve in Rom, in: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 23 (1887) 166—177. <sup>25</sup> *Schröer* a. a. O. 336 ff.

<sup>26</sup> *Ranke*, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten II (Leipzig 1878) 8 hatte Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve noch durchaus für einen Kryptoprotestanten gehalten. Zu der Wandlung der historischen Sicht in diesem Punkt vgl. *August Franzen*, Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jhd. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung im Reformationszeitalter, in: Katholisches Leben und Kämpfen 13 (Münster 1955); — *ders.*, Die

der starken Behinderung der Kölner Jurisdiktion durch das landesherrliche Kirchenregiment<sup>27</sup> konnte es für den Katholizismus in Jülich-Kleve nicht gleichgültig sein, wer Erzbischof von Köln war. Dazu kam die Rolle der Reichsstadt Köln als Brennpunkt katholischer Erneuerung<sup>28</sup>, es sei nur an die Tätigkeit der Jesuiten erinnert<sup>29</sup>. Stadt und Stift Köln beherrschten zusammen mit Jülich-Kleve die Verbindung aus den katholischen Niederlanden ins Reich und jene aus den nördlichen Niederlanden zu den deutschen Protestanten, besonders nach Kurpfalz und Hessen.

In Köln folgte auf den reformfeindlichen Friedrich von Wied der gewissenhafte Salentin von Isenburg. Die Reform wurde aber trotz einigen Ansätzen unter seiner Regierung durch die Resignationspläne des Erzbischofs gehemmt, die 1577 dann auch zur Durchführung kamen<sup>30</sup>. Sein Nachfolger Gebhard Truchseß von Waldburg begann mit Reformplänen im Sinne des Tridentinums, 1581 aber wurde bekannt, welche Beziehungen er zu der Stiftsdame Agnes von Mansfeld unterhielt, bald darauf seine Heiratsabsicht und sein Vorhaben, das Hochstift entgegen dem mit dem Augsburger Religionsfrieden verbundenen geistlichen Vorbehalt nicht aufzugeben, sondern es mit Waffengewalt zu behaupten und zu säkularisieren. Das konnte nach Lage der Dinge für den norddeutschen Katholizismus die Katastrophe bedeuten. Es durfte also dem Papst nicht genügen, daß Gebhards Rivalen und die Katholiken im Kapitel mit kaiserlicher und spanischer Hilfe Widerstand leisteten; es mußte auch ein Nachfolger gefunden werden, der geeignet war, die katholischen Kräfte in diesem Raum zusammenzufassen und so den alten Glauben endgültig zu sichern. Dafür eignete sich Herzog Ernst von Bayern wie kein anderer, war er doch nicht nur Bischof von

Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein im 16. Jhdt., in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 158 (1956/57) 164—209; — *ders.*, Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jhdt. Wende und Ausklang der erasmianischen Reformbewegung im Reformationszeitalter, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 83 (1964) 84—112.

<sup>27</sup> Otto R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik im Ausgang des Mittelalters und der Reformationszeit, 2 Bde., in: Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 28 (Bonn 1907/15), bes. Bd. 1; — *ders.*, Staat und Kirche am Niederrhein zur Reformationszeit, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 164 (Leipzig 1938).

<sup>28</sup> Vgl. Joseph Greven, Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, in: Katholisches Leben und Kämpfen 6 (Münster 1935).

<sup>29</sup> Vgl. Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I (Freiburg 1907) 33 ff. u. ö., II (Freiburg 1913) 14 ff. u. ö. — J. B. Kettenmeyer, Die Anfänge der marianischen Sodalität in Köln 1576—86, in: Katholisches Leben und Kämpfen 2 (Münster 1928). — A. Müller, Die Kölner Bürger-Sodalität 1608 bis 1908 (Paderborn 1909). — Andreas Schüller, Die Volkskathese der Jesuiten in der Stadt Köln, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 114 (1929) 34—86.

<sup>30</sup> Lojewski a. a. O. 234/44.

Freising, sondern auch von Hildesheim und Lüttich, und hatte sich schon mehrfach vergeblich um Köln bemüht<sup>31</sup>. Zudem bot ihm das bayerische Herzogshaus, dem er entstammte, nicht nur materielle politische Unterstützung, sondern auch den moralischen Rückhalt, dessen er bedurfte, um nicht ähnliche Wege wie Gebhard Truchseß zu gehen. Nach Ansicht der Zeitgenossen schien er dafür prädestiniert zu sein<sup>32</sup>. Ernst wurde also nach Köln gerufen, der Papst setzte Gebhard ab, und das Kapitel wählte den Wittelsbacher zum Erzbischof. Daß der Papst sich dabei einer ganzen Reihe von Vertretern bediente<sup>33</sup>, darf als Symptom dafür gewertet werden, wie wichtig ihm die Angelegenheit war. Nach einer langwierigen Auseinandersetzung, die als „Kölner Krieg“ bekannt ist, gelang es Ernst endlich, sich durchzusetzen<sup>34</sup>. 1585 wurde er auch zum Bischof von Münster gewählt<sup>35</sup>.

Theoretisch stellte die Vereinigung dreier nordwestdeutscher Bistümer mit einem niedersächsischen in der Hand eines Wittelsbachers eine beachtliche Konzentration politischer Macht dar. Doch schon ein Blick auf die Karte offenbart die Schwäche der Position: Köln ist von Lüttich im Westen, von den übrigen Bistümern im Osten und Nordosten durch die umstrittenen Herzogtümer Jülich-Kleve getrennt. Faktisch bedeutet der Sieg Ernsts zunächst einen bloßen Defensiverfolg der Gegenreformation, gewonnen war damit wenig. Wenn aber Garzadoro behauptet, die persönlichen Fehler Ernsts seien schuld am Ausbleiben eines echten Geländegewinns für die katholische Gegenbewegung gegen den Protestantismus, so bedarf diese Behauptung in zweifacher Hinsicht einer Korrektur.

Zwar kennzeichnet den Wittelsbacher „moralische Minderwertigkeit“, „den Freuden der Tafel und der Jagd wie der Liebe hemmungslos frönend, hat er der Kurie, den katholischen Reformern und nicht zuletzt seinen Untertanen schweren Kummer bereitet“ (Braubach). Aber dies hindert ihn nicht daran, außenpolitisch einen festen Kurs an der Seite Habsburgs zu steuern, innenpolitisch die Stärkung seiner Stellung als Landesfürst zu betreiben und die katholische Reform in

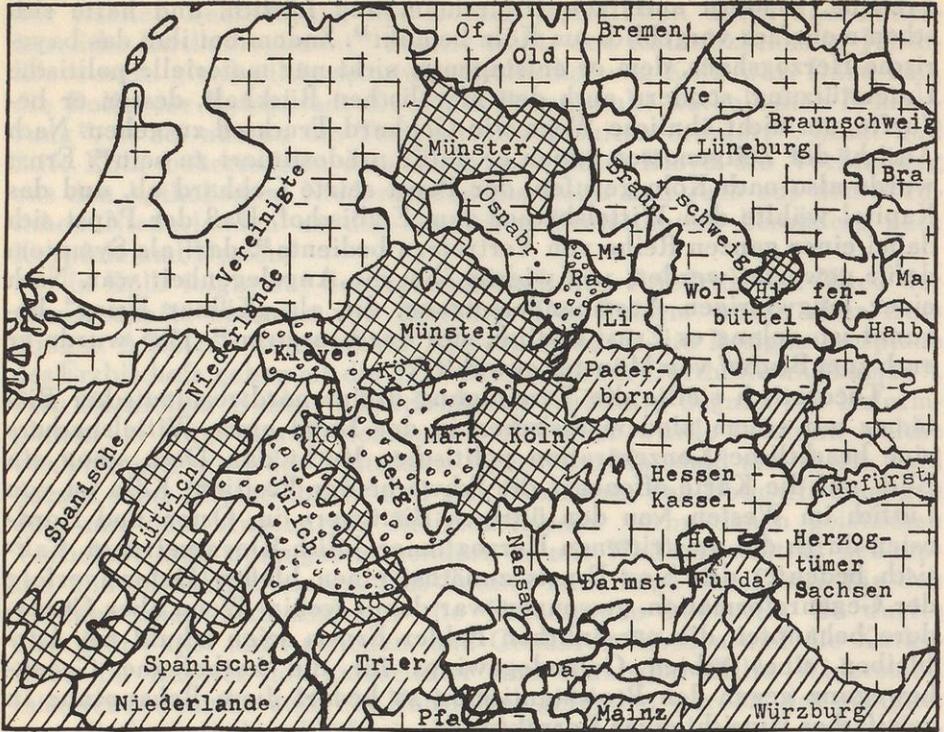
<sup>31</sup> 1569/70, 1574, 1576/77. Vgl. *Lojewski* a. a. O. 54, 116, 155, 200—64. — *Johann Rainer*, Nuntius G. Delfino und Kardinallegat G. F. Commendone 1571—72, in: *Nuntiaturreportage aus Deutschland II. Abteilung 8. Band* (Graz—Köln 1967) 61, 62, 95.

<sup>32</sup> Vgl. *Karl Unkel*, Die Coadjutorie des Herzogs Ferdinand von Bayern im Erzstift Köln, in: *Historisches Jahrbuch 8* (1887) 245.

<sup>33</sup> Die Kardinäle Lodovico Madruzzo und Andreas von Österreich, die Nuntien Giovanni Francesco Bonomi und Germanico Malaspina, der Sekretär Minutio Minucci waren beteiligt (Anm. 34).

<sup>34</sup> *Joseph Hansen*, Der Kampf um Köln 1576—85, in: *Nuntiaturreportage aus Deutschland III. Abteilung 1. Band* (Berlin 1892). — *Max Lossen*, Der kölnische Krieg, 2 Bde. (Gotha 1882/97). — *Moriz Ritter*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges I (Stuttgart 1889) 573 ff. — Für die Anfänge auch *Lojewski*.

<sup>35</sup> *Keller*, Gegenreformation I 341 — *Lojewski* a. a. O. 405.



### Territorium und Konfession in Nordwestdeutschland im Jahre 1612

-  Stifte in der Hand Ernsts bzw. Ferdinands von Bayern
-  sonstige wichtigere Territorien in katholischer Hand
-  wichtigere Territorien in protestantischer Hand
-  jülich-klevische Territorien
-  sonstige Gebiete

Bra=Brandenburg, Da=Hessen-Darmstadt, Halb=Halberstadt, He=Hersfeld, Hi = Hildesheim, Kö = Köln, Li = Lippe, Ma = Magdeburg, Mi = Minden, Of = Ostfriesland, Old = Oldenburg, Pfa = Kurpfalz, Ra = Ravensberg, Ve = Verden.

vieler Hinsicht zu begünstigen<sup>36</sup>. Wenn ihm als Politiker trotz seines beachtlichen diplomatischen Geschicks endgültiger Erfolg ebenso versagt geblieben ist wie den unter seiner Regierung tätigen kirchlichen Reformern, so liegt dies nicht nur an den persönlichen Mängeln der

<sup>36</sup> Braubach (Anm. 11).

verantwortlichen historischen Akteure. Es darf nicht übersehen werden, daß in Köln die Hinterlassenschaft des Krieges zu bewältigen war. Zu diesem Erbe gehörte eine weitere Erhöhung der schon bestehenden Verschuldung des Hochstifts, die keineswegs nur als Ergebnis der von Garzadoro berufenen Mißwirtschaft Ernsts zu betrachten ist<sup>37</sup>. Vergessen wir auch nicht, daß Ernsts „verfassungsmäßige“ Stellung als Bischof und Landesherr in allen Bistümern verschieden, aber überall zunächst recht schwach war. Auf dem Gebiet politischer wie kirchlicher Reformen waren Erfolge nur von jahrzehntelanger ausdauernder Arbeit zu erwarten, von geduldigem Abwarten und entschlossenem Wahrnehmen sich bietender Gelegenheiten. Dies läßt sich an dem Verlauf der Versuche beobachten, allmählich in den Kapiteln Katholiken zum Nachrücken zu bringen, u. a. durch rechtzeitiges Ausnützen des päpstlichen Kollationsrechts.

In zweiter Linie ignoriert Garzadoro die Tatsache, daß die Kurie sich der Schwächen Ernsts voll bewußt war. Für die Durchführung der katholischen Reform am Niederrhein, zur Sicherung des eben noch einmal behaupteten Terrains stellte man ihm deshalb die Nuntien der neuerrichteten Kölner Nuntiatur an die Seite<sup>38</sup>.

So führt denn die Errichtung der katholischen Bastion Köln keineswegs zu einer Änderung des kirchenpolitischen Gesamtbildes in Nordwestdeutschland, als nach Ernsts Erhebung fast gleichzeitig beinahe sämtliche Bistümer vakant werden. Zwar wird mit Dietrich von Fürstenberg in Paderborn ein energischer Katholik gewählt<sup>39</sup>. Zwar scheidet Heinrich Julius von Braunschweig mit dem Versuch, in Minden seinem Bruder die Nachfolge zu sichern. Ernst greift als Metropolit ein und setzt den Katholiken Anton von Schaumburg als Bischof durch. Nach dessen Tod jedoch fällt das Stift wieder an einen Protestanten: 1599—1633 ist Christian von Braunschweig-Lüneburg Administrator<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Karl Unkel, Die Finanzlage im Erzstifte Köln unter Kurfürst Ernst von Baiern 1589—1594, in: Historisches Jahrbuch 10 (1889) 493—524, 717—47.

<sup>38</sup> Karl Unkel, Die Errichtung der ständigen apostolischen Nuntiatur in Köln, in: Historisches Jahrbuch 12 (1891) 505—537, 721—746. — Leo Just (Anm. 4). — Stephan Ehses—Alois Meister, Bonomi in Köln, Santonio in der Schweiz. Die Straßburger Wirren, in: Nuntiaturberichte aus Deutschland 1585 bis 1590, in: Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg. von der Görres-Gesellschaft 4 (Paderborn 1895). — Stephan Ehses, Ottavio Mirto Frangipani in Köln 1587—90, in: ebd. 7 (Paderborn 1899) — Ein zweiter Band der Nuntiatur Frangipani von Burkhard Roberg befindet sich im Druck.

<sup>39</sup> 1546—1618, aus dem westfälischen Geschlecht Fürstenberg, das nicht mit der gleichnamigen südwestdeutschen Familie verwechselt werden darf, deren Mitglieder in der Geschichte der rheinischen Kirche ebenfalls eine Rolle spielen. Zu Dietrich v. F. vgl. Klemens Honselmann in: Neue Deutsche Biographie III (Berlin 1957) 684/85. — Keller, Gegenreformation II und III. — Franz Ignaz Pieler, Leben und Wirken Caspars von Fürstenberg nach dessen Tagebüchern ... (Paderborn 1873). — Dazu Löher, Richter und Stüwer jeweils a. a. O.

<sup>40</sup> Schwarz, Amtsdaten 55/56.

In Osnabrück folgt auf den Protestanten Graf Bernhard von Waldeck der Bruder des Herzogs Heinrich Julius, Philipp Sigismund von Braunschweig-Wolfenbüttel 1591—1623<sup>41</sup>, der 1586 auch Administrator von Verden geworden ist<sup>42</sup>. Der Ausgang der konfessionellen Auseinandersetzung ist so ungewiß wie je. Es kommt also für Rom alles darauf an, die Stellung in Köln zu behaupten.

1595 gelingt es Garzadoro, Ferdinand von Bayern, den Neffen des Kurfürsten, als dessen Koadjutor durchzusetzen<sup>43</sup>. Ernst überläßt Ferdinand die Verwaltung der Diözese und des Stiftes, sich selbst behält er nur die Reichspolitik vor. Ferdinand wird 1601 auch in Lüttich Koadjutor<sup>44</sup>. Nun bekommt Garzadoro selbst Gelegenheit, sich als ordentlicher Nuntius in Köln und Vorsitzender des von Ferdinand gegründeten Kirchenrats der planmäßigen Reform des kirchlichen Lebens zu widmen<sup>45</sup>. Aus jenen Jahren wird seine Wertschätzung Ferdinands stammen, die in seiner nüchternen, aber sehr aner kennenden Charakteristik zum Ausdruck kommt. Spannungen zwischen dem Nuntius und besonders dem alten Erzbischof bleiben freilich nicht aus, besonders

<sup>41</sup> Bruno Krusch, Die Wahlen protestantischer Bischöfe von Osnabrück vor dem Westfälischen Frieden, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück 33 (1908) 217—74. — Burkhard Roberg, Unbekannte Quellen zur Postulation Philipp Sigismunds von Braunschweig-Lüneburg zum Bischof von Osnabrück, in: Osnabrücker Mitteilungen 74 (1966) 80—145.

<sup>42</sup> Schwarz a. a. O. 75/76, vgl. Allgemeine Deutsche Biographie 26 (Leipzig 1888) 69—71.

<sup>43</sup> Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges IV: Die Politik Baierns 1591—1607, hrsg. von Felix Stieve, II (München 1878). — Unkel, Coadjutorie.

<sup>44</sup> August Franzen in: Neue Deutsche Biographie (Berlin 1961) 90/91, dort weitere Literatur zu Ferdinand, dazu noch: Edith Ennen, Kurfürst Ferdinand von Köln 1577—1650. Ein rheinischer Landesfürst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 163 (1961) 5—40. — P. Harsin, Une éducation de prince à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle (F. de Bavière, prince-évêque de Liège), in: Académie R. de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques 46 (1960) 687—715. — H. Schneider, Die Politik des Kölner Kurfürsten Ferdinand im Dreißigjährigen Krieg, in: Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschrift Wilhelm Neuss (Düsseldorf 1960) 117—36.

<sup>45</sup> Die Protokollbücher des Kölner Kirchenrats von 1601—15 befinden sich im Historischen Archiv des Erzbistums Köln unter der Signatur: Generalvikariat, Generalakten B c 6—11. Die maßgebenden Untersuchungen sind: vom kanonistischen Standpunkt: Hermann Josef Herkenrath, Die Reformbehörde des Kölner Kirchenrats. Eine rechtshistorische Untersuchung, in: Studien zur Kölner Kirchengeschichte 4 (Düsseldorf 1960); vom kirchenhistorischen Standpunkt: Peter Weiler, Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln 1583—1615, in: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 56/57 (Münster 1951). — Über Garzadoros Rivalität mit Frangipani vgl. Karl Unkel, Eine Episode aus der Geschichte der Kölner Nuntiatur, in: Historisches Jahrbuch 15 (1894) 103—09.

Garzadoros Nachfolger Amalteo hat schwer darunter zu leiden<sup>46</sup>. Erst der Nuntius Albergati verfügt wieder über bessere Beziehungen zu Ferdinand und sogar zu Ernst, weil ein außenpolitischer und ein kirchenpolitischer Grund beide Parteien zum Zusammenrücken zwingen: der drohende europäische Krieg war für die Zeitgenossen nicht wie für den rückwärtsblickenden Historiker mit der Ermordung Heinrichs IV. von Frankreich bereits abgewendet, im Jahre 1610 bedeutete die Belagerung und Eroberung der Festung Jülich durch eine starke Armee Frankreichs und sämtlicher protestantischer Mächte eine massive und eindeutige Gefährdung Kölns und Münsters<sup>47</sup>. Nachdem diese Gefahr, die die kleinen Jurisdiktionskonflikte zum Schweigen brachte, wider Erwarten vorübergezogen war, wird durch andere Pläne erneut eine Interessengemeinschaft zwischen Rom und Wittelsbach gestiftet: die zunehmende Hinfälligkeit Ernsts erweckt auf beiden Seiten den Wunsch, den Besitzstand durch Koadjutorien Ferdinands in den übrigen Bistümern Ernsts zu sichern. Darüber hinaus trifft man sich in dem Bestreben, ihm auch die Nachfolge des Paderborner Bischofs zu verschaffen. Während das Hildesheimer Kapitel unter dem Druck der braunschweigischen Bedrohung zur Wahl eines katholischen Koadjutors bereit ist — allerdings entfällt ein beträchtlicher Stimmenanteil auf Erzherzog Leopold von Österreich<sup>48</sup> —, erweist sich das Domkapitel von Münster als widerspenstig. Es kostet den Papst und den Nuntius einige Mühe, auch hier die Postulation Ferdinands durchzusetzen<sup>49</sup>. Besonders schwierig gestaltete sich die Durchführung des Planes in Paderborn, wo nicht nur das Kapitel in mehrere Faktionen gespalten war, darunter auch Anhänger der protestantischen Bewerber aus den Häusern Braunschweig-Lüneburg und Hessen, sondern auch der Bischof selbst Ferdinand als Koadjutor ablehnte, weil er die Nachfolge seinem Neffen zuzuwenden beabsichtigte. Es bedurfte eines jahrelangen Kampfes, bis Dietrich von Fürstenberg sich endlich zum Nachgeben entschloß<sup>50</sup>, der Nachfolgefall trat hier aber erst 1618 ein. Die Nachfolge Ernsts hingegen konnte Ferdinand 1612 antreten, ohne auf ernsthaften Widerstand zu stoßen, aber doch nicht so reibungslos, wie es sich aus Garzadoros römischer Perspektive ausnimmt<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Ernst wünschte keinen Nachfolger für Garzadoro. Vgl. *Karl Unkel*, Der erste Kölner Nuntiaturstreit und sein Einfluß auf die kirchlichen Reformbestrebungen im Erzbistum Köln um die Wende des 16. Jhdts., in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 784—93. — Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Kurköln VIII 93 Nr. 2.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges III: Der Jülicher Erbfolgekrieg, hrsg. von *Moriz Ritter* (München 1877); VIII: Von den Rüstungen Herzog Maximilians von Bayern bis zum Aufbruch der Passauer, hrsg. von *Felix Stieve* (München 1908) passim, bes. die Korrespondenz zwischen Bonn und München. <sup>48</sup> *Bertram* a. a. O. II 448.

<sup>49</sup> *Keller*, Gegenreformation III 261 ff., dazu die Nuntiaturberichte Albergatis 1610—12. <sup>50</sup> *Keller* III 610 ff., vgl. Anm. 39.

<sup>51</sup> Das Kölner Kapitel beschwert sich über die Nichterfüllung der Wahl-

Was für Schritte sollte die Kurie nunmehr nach Garzadoros Meinung unternehmen? Zunächst sollen zwei wichtige Punkte Ferdinand in Form eines Breve nahegebracht werden:

1. Dank für Ferdinands Haltung bei der Kaiserwahl. Dies ist nicht als leere Formsache zu betrachten, denn es war keineswegs ausgemacht, daß Matthias, den der Heilige Stuhl nach einigem Zaudern zu seinem Kandidaten erwählt hatte<sup>52</sup>, alle Kurfürsten auf seiner Seite haben würde. Vielmehr hatten sich die geistlichen Kurfürsten beim Nürnberger Kurfürstentag im Oktober und November 1611 bei Lebzeiten Rudolfs mit dem Kurfürsten von Sachsen darauf geeinigt, Erzherzog Albrecht zum römischen König zu wählen<sup>52a</sup>, u. a. deshalb, weil ihnen Matthias in Sachen Konfessionspolitik ein zu unsicherer Kandidat zu sein schien. Und von Ferdinand wissen wir, daß ihn die in seiner Sicht paradoxe Situation bekümmerte, daß die berufenen Häupter der Katholiken, der Papst und der König von Spanien, aus Gründen der politischen Opportunität zu den wärmsten Förderern des konfessionell am wenigsten zuverlässigen Habsburgers zählten<sup>53</sup>. Auch nachdem Sachsen

kapitulation Ferdinands als Koadjutor, es beansprucht das Recht auf Neuwahl und die Verwaltung des Herzogtums Westfalen für die Zeit der Sedisvakanz. Auch das Kapitel von Münster droht mit einer Neuwahl, hier mit der Begründung, daß die päpstliche Bestätigung der Postulation Ferdinands als Koadjutor nicht vorliegt, ferner beansprucht es gemäß einem Privileg Kaiser Maximilians II. die Regaliennutzung im Stift für ein Jahr. In beiden Fällen wird ein Kompromiß gefunden (Albergati an Borghese 1612 Februar 26 und März 5, je zwei Briefe: Biblioteca Vaticana, Boncompagni E 32 f. 87rv, 91r, 97rv, 99r—100r).

<sup>52</sup> Nach den bisher erschlossenen Nuntiaturberichten läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen, wieweit Rom hierin von der spanischen Politik abhängig oder selbständig ist. Vgl. neben zahlreichen Belegen in den Nuntiaturberichten Albergatis den Aufsatz von *Raffaele Belvederi*, *Dell'elezione di un re dei Romani nel carteggio inedito del cardinale Guido Bentivoglio 1609—14*, in: *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti ser. VIII vol. 6 (1951) 141—83*. — Ferner: *Bohdan Chuboda*, *Spain and the Empire 1519—1643* (Chicago 1952).

<sup>52a</sup> Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges X: Der Ausgang Rudolfs II. und die Anfänge des Kaisers Matthias, hrsg. von *Anton Chroust* (München 1906) 78—80 und 79 Anm. 1. — Die einzige neuere Arbeit zum Nürnberger Kurfürstentag: *Anton Ernstberger*, *Der Nürnberger Kurfürstentag vom Jahre 1611 und Kaiser Rudolf II.*, in: *Historische Zeitschrift* 175 (1953) 265—84, bietet nichts Neues zu unserer Fragestellung.

<sup>53</sup> „Es ist zu erbarmen, daß bey dem höchsten hauptman jeziger zeit der cristenheit alls pabstilihe heylikheit vnd Spania der policismus auch vberhandt nimbt vnd vnserm bewusten subiecto per favorem erga alterum tacite contraminiert wird. Ih hab an baiden ortten treulich auisiert vnd gewarnet, bin aber der jungste; wurde vil mehr fruchten, da es durch E. und Triers

auf dem Frankfurter Wahltag auf die Seite des Matthias übergegangen war, blieben die geistlichen Kurfürsten zunächst fest und konnten erst im letzten Augenblick für eine einstimmige Wahl gewonnen werden<sup>54</sup>. Wenn Rom dieses Nachgeben als Gehorsam gegen den römischen Stuhl deutet, so soll damit zunächst die bittere politische Wirklichkeit ver-süßt werden. Daneben wird auf diese Weise aber auch bewußt die römische Auffassung dieser Wahl propagiert, daß nämlich Matthias seinen Sieg der Unterstützung des Papstes zu verdanken habe. So hoffte man, sich den Kaiser verpflichtet zu halten. Wieweit diese Auffassung zutrifft, wird nicht leicht auszumachen sein, weil wir nicht wissen, ob die Diplomaten, selbst die römischen, die sie im Munde führten, daran geglaubt haben<sup>55</sup>.

2. Das Breve soll auch die Erwartung des Papstes aussprechen, daß Ferdinand zu wesentlichen kirchlichen Reformen fortschreiten werde. Wider Erwarten geht Garzadoro nicht näher auf diese Frage ein. Nicht er, der jahrelang Vorsitzender des Kirchenrats in Köln gewesen war, sondern sein Nachfolger Albergati, dessen Anwesenheit in diesem Gremium sich nur zweimal nachweisen läßt<sup>56</sup>, macht den Vorschlag, die Reform für jede Diözese einem Kirchenrat nach Kölner Vorbild anzuvertrauen sowie die Koordination für sämtliche Bistümer Ferdinands einem neu zu bildenden Gesamtkirchenrat zu übergeben<sup>57</sup>. Doch entsprach Garzadoros Zurückhaltung Ferdinands Absichten mehr als Albergatis Vorschlag: der neue Erzbischof wählt auch in organisatorischer Hinsicht neue Wege zur Reform. Überall werden Generalvikare mit gegenüber früher erheblich erweiterten Vollmachten die wichtigsten Werkzeuge der Reform, die Kirchenräte treten zurück oder werden aufgelöst<sup>58</sup>.

3. Konkreter geht Garzadoro auf die kirchenpolitischen Fragen ein. Vermutlich durch den Nuntius soll Ferdinand als Metropolit wie als benachbartem und daher interessiertem Fürsten die Sorge für die Bistümer und Abteien Nordwestdeutschlands ans Herz gelegt werden, besonders jener rechts des Rheins, die sich im Einflußbereich der beiden Linien Braunschweig und Hessen-Kassels befinden. Man darf nicht

L. geschehe.“ Aus einem Schreiben Ferdinands an den Erzbischof von Mainz 1612 Mai 1 (Briefe und Akten X 461).

<sup>54</sup> Briefe und Akten X 535, 537 f., 544 Anm. 2 — Albergati an Borghese 1612 Juni 14 und Juli 22 (Biblioteca Vaticana, Barberini 6740 f. 45r, 91rv).

<sup>55</sup> Vgl. Albergati an Borghese 1612 Juni 15, Juni 18, Juni 26 (a. a. O. f. 44rv, 46r—47r, 56r). <sup>56</sup> Herkenrath a. a. O. 74.

<sup>57</sup> Albergati an Borghese 1612 Januar 29 (Biblioteca Vaticana, Boncompagni E 32 f. 56r—57r).

<sup>58</sup> August Franzen, Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, in: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 69—71 (Münster 1941). — ders.: Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit, in: RST 78/79 (Münster 1953). — Keller, Gegenreformation III 285 ff. — Bertram a. a. O. II 336 ff., III 9.

vergessen, was sich im eben vergangenen Jahr in Paderborn abgespielt hat. Und stand nicht zu erwarten, daß vor allem Hessen immer wieder versuchen würde, sich der Abtei Corvey in derselben Weise zu bemächtigen, wie es ihm in Hersfeld gelungen war<sup>59</sup>? Besondere Gefahrenmomente entstehen natürlich bei Vakanzen. Der Administrator von Minden war 1611 regierender Herzog in Lüneburg geworden, würde er das Stift nicht doch noch abgeben<sup>60</sup>? Und in Osnabrück ist die Lage besonders günstig, weil sich inzwischen im Kapitel eine starke katholische Gruppe um die dort nach und nach providierten Germaniker gebildet hat<sup>61</sup>.

4. Was Jülich-Kleve angeht, ist Garzadoro wenig zuversichtlich. Er rät, keine Veränderung der konfessionellen Verhältnisse durch die „Possedierenden“ und keine Okkupation von Kirchengut zu dulden<sup>62</sup>, doch sind die zur Erreichung dieses Zieles angegebenen Mittel wenig eindrucksvoll: Berufung auf den Vertrag von Venlo<sup>63</sup>, Inanspruchnahme der Hilfe des Erzherzogs Albrecht und des Kaisers, deren Möglichkeiten durch vielfache Rücksichten allzu beschränkt sind. Letztlich

<sup>59</sup> Die Abtei Hersfeld stand seit 1452 unter Hessens Schutzherrschaft, schon vor der Mitte des 16. Jahrhunderts war der Konvent weitgehend evangelisch geworden. Abt Joachim (1592—1606) unterhielt gute Beziehungen zu Hessen-Kassel, Prinz Otto wurde sein Koadjutor, 1606 sein Nachfolger, bald wurde Prinz Wilhelm Koadjutor seines Bruders. Die Abtei blieb als Fürstentum Hessen in Personalunion verbunden bis zum Ende des alten Reiches. Vgl. *Adolf Benkert*, Landgraf Moritz und die Gegenreformation in Westfalen, in: *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde* 57 (1929) 57—84. — *Karl E. Demandt*, Geschichte des Landes Hessen (Kassel—Basel 1959) 264 f. — Eine Geschichte Corveys in der Neuzeit fehlt, zu Hersfeld siehe: *W. Dersch*, Hessisches Klosterbuch (21940). — *K. E. Demandt*, Schrifttum zur Geschichte und geschichtlichen Landeskunde von Hessen, 2 Bde. (Wiesbaden 1965). — Corvey hat seit 1407 ein Schutzbündnis mit Hessen.

<sup>60</sup> Die sechs Söhne Herzog Wilhelms von Braunschweig-Lüneburg hatten sich geeinigt, daß nur einer durch das Los zur Fortpflanzung des Geschlechts bestimmt werde, der jeweils älteste aber regieren solle. Bis 1611 war dies Ernst II., ihm folgte Christian nach, der aber nach vergeblichen Versuchen, die Nachfolge in Minden einem seiner jüngeren Brüder zuzuwenden, das Stift bis zu seinem Tode 1633 beibehielt (*Johannes Meyer*, Kirchengeschichte Niedersachsens [Göttingen 1939] 15 f.).

<sup>61</sup> Um den vorbildlichen Sixtus von Liaukema, der später zum Dompropst gewählt wurde (*Steinhuber* a. a. O. I 259 ff. — Vgl. auch *Roberg* a. a. O.).

<sup>62</sup> Garzadoro ist sich der Tatsache bewußt, daß hierbei der stadtkölnische Klerus der Hauptleidtragende wäre, vgl. *E. Dösseler*, Die bergischen Besitzungen der alten stadtkölnischen Stifter und Abteien, in: *Düsseldorfer Jahrbuch* 48 (1956) 199—263.

<sup>63</sup> Kaiser Karl V. hatte nach seinem Sieg über Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve in der geldrischen Sache durch den Vertrag von Venlo 1543 diesen feierlich verpflichtet, am alten Glauben festzuhalten (*Redlich*, Kirchenpolitik I 316).

bleibt er sich der Ohnmacht der katholischen Partei bewußt, wenn er nur Bereitschaft für den Fall zu empfehlen weiß, daß ein erneuter Ausbruch des spanisch-niederländischen Krieges<sup>64</sup> oder ein durchaus einzukalkulierender Bruch zwischen den beiden „Possidierenden“<sup>65</sup> die Fronten wieder in Bewegung bringen sollte.

5. Wesentlich erscheint ihm für eine starke Stellung der katholischen Partei die Bewahrung der Eintracht zwischen dem Kurfürsten und der Reichsstadt Köln. Nur allzu gut wird sich Garzadoro daran erinnern, daß zwischen diesen beiden aufeinander angewiesenen Partnern die Konflikte nicht abzureißen pflegen. Die Reichsstadt ist auf drei Seiten eng von kurfürstlichem Territorium umgeben, sie hat ein kurfürstliches Hochgericht in ihren Mauern und bietet als kirchliches Zentrum, u. a. als Ort der Kathedrale und Sitz des Kapitels, dem Erzbischof eine Fülle von Einflußmöglichkeiten, die dieser in seinem eigenen Interesse wahrzunehmen gezwungen ist<sup>66</sup>. Kurz, genug Stoff für Konflikte aller Art, der Tatsache zum Trotz, daß sich in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende die Orthodoxie Kölns in einem letzten Versuch der herrschenden Gruppe dokumentiert, die Protestanten endgültig aus der Stadt zu verdrängen<sup>67</sup>.

6. Garzadoro rechnet — zu Unrecht — mit einer Kaiserkrönung in Aachen<sup>68</sup>. Bei diesem Anlaß will er die dortigen Verhältnisse beim

<sup>64</sup> Seit 1609 herrschte hier Waffenstillstand.

<sup>65</sup> Seit April 1612 ging Wolfgang Wilhelm von Neuburg ernsthaft mit dem Gedanken um, katholisch zu werden und die Schwester Maximilians von Bayern, Magdalena, zu heiraten (*Ritter*, Gegenreformation II 373). Es ist aber nicht festzustellen, ob Garzadoro davon wußte, oder nur vom Jüterboker Vertrag zwischen Brandenburg und Sachsen über des letzteren Beteiligung am Besitz von Jülich-Kleve und seiner Ablehnung durch Neuburg gehört hatte (*Ritter* a. a. O. 371).

<sup>66</sup> Köln hatte sich von einem Koadjutor nichts Gutes versprochen (*Unkel*, Coadjutorie). Vermutlich um sich gegen den Vorwurf zu sichern, in der Reichsstadt ein neues Tribunal zum Nachteil ihrer Prärogative errichtet zu haben, nannte Ferdinand seinen Kirchenrat „Congregatio Ecclesiastica“ und weder „Senatus“ noch „Consistorium“. Dennoch wird er vom Rat der Stadt bekämpft; auf dessen Betreiben tritt 1603 Juli bis 1604 April sogar eine Pause in seinen Sitzungen ein, er muß seine Tätigkeit vorübergehend einstellen (*Herkenrath* a. a. O., bes. 66 f., 72 f. — *Weiler* a. a. O. 70 ff.).

<sup>67</sup> *Leonhard Ennen*, Geschichte der Stadt Köln V (Düsseldorf 1880) 324 ff. — *Leo Schwering*, Die religiöse und wirtschaftliche Entwicklung des Protestantismus in Köln während des 17. Jhdts., in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 85 (1908) 1—42. — *Hans H. Th. Stiasny*, Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der Freien Reichsstadt Köln 1529—1618, in: *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 88 (Münster 1962) 100 ff.

<sup>68</sup> Matthias wurde unmittelbar nach seiner Wahl in Frankfurt gekrönt. Zur Krönung in Aachen vgl. *Rudolf Herkens*, Der Anspruch Aachens auf Krö-

Kaiser zur Sprache gebracht haben. Nach einer ersten protestantischen Erhebung waren hier zu Zeiten von Garzadoros Nuntiatur die Katholiken durch eine Reichsexekution wieder in den Besitz der Macht gelangt<sup>69</sup>. 1611 war ein neuer Aufstand ausgebrochen, und inzwischen hatte nicht ohne Hilfe von seiten der „Possedierenden“ und des pfälzischen Reichsvikars ein evangelischer Rat das Regiment übernommen<sup>70</sup>. Hier setzte man die Hoffnung nicht vergebens auf Matthias, er verfügte die Restitution der Katholiken. Die Exekution des Mandats jedoch verdankten diese auch beim zweiten Mal nicht dem Kaiser, sondern einer günstigen politischen Konstellation und den Spaniern<sup>71</sup>.

7. Ganz zum Schluß werden noch die traditionellen Themen erwähnt, die ein eventueller Legat mit dem Kaiser zu besprechen hätte<sup>72</sup>: die Beobachtung der Konkordatsbestimmungen, wir dürfen wohl ergänzen: durch die Protestanten, besonders bei der Besetzung von Benefizien<sup>73</sup>; die Frage der Propsteien, womit das Problem der postpontifi-

nung der deutschen Könige nach 1531 (Diss. iur. Bonn 1959 — Ms.), sowie *Reuter-Pettenberg* (Anm. 12).

<sup>69</sup> 1574 Zulassung der Evangelischen zum Rat, 1581 Aufstand, 1593 Reichshofratsurteil gegen reichsstädtischen Reformationsanspruch, 1598 in der günstigen Situation nach dem Frieden von Vervins Acht und Exekution. Vgl. *August Brecher*, Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jhdts., in: *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 80/81 (Münster 1957) 7 ff. — *Mathias Classen*, Die konfessionelle und politische Bewegung in Aachen zu Anfang des 17. Jhdts., in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 28 (1906) 286—442. — *Bernhard Poll* u. a., *Geschichte Aachens in Daten* (Aachen 1965). — *Aloys Wessling*, Die konfessionellen Unruhen in der Reichsstadt Aachen zu Beginn des 17. Jhdts. und ihre Unterdrückung durch den Kaiser und die Spanier im Jahre 1614 (Aachen 1905).

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Das Mandat vom 20. Februar 1614 setzt ein älteres Mandat Rudolfs II. vom November 1611 wieder in Kraft, das nie beachtet worden war. Die Exekution erfolgte durch den spanischen General Spinola, als er mit seinem Heer zur Unterstützung des Neuburgers in Jülich-Kleve einrückte, nachdem es zwischen den „Possedierenden“ zum Bruch gekommen war, am 22. August 1614 war er in Aachen (ebd.).

<sup>72</sup> Carlo Gaudenzio Kardinal Madruzzo wurde als Legat auf den Regensburger Reichstag 1613 geschickt (Briefe und Akten XI: Der Reichstag von 1613, hrsg. von *Anton Chroust* [München 1909]. — *Adam Haas*, *Der Reichstag von 1613* [Würzburg 1929]).

<sup>73</sup> Unter den Konkordaten wurde damals nur das Wiener Konkordat von 1448 verstanden (*Heribert Raab*, *Die Concordata Nationis Germanicae* in der kanonistischen Diskussion des 17.—19. Jhdts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland, in: *Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit* 1 [Wiesbaden 1956] 47 ff.). — Auch von den überwiegend protestantischen Kapiteln Deutschlands respektierte noch eine ganze Anzahl das päpstliche Kollationsrecht in Form der sogenannten päpstlichen

kalen Dignitäten gemeint sein dürfte<sup>74</sup>; andere Angelegenheiten, die Kanonikate betreffen; endlich soll von Indulten die Rede sein: handelt es sich um die strittige Frage der *Primae Preces*<sup>75</sup>?

Was Garzadoro zum Schluß über den Charakter der deutschen Fürsten zu sagen weiß, klingt nur dann besonders interessant, wenn man nicht mit der Tatsache vertraut ist, daß die „*natura fredda et flegmatica*“ der Deutschen, auch der eifrigsten Katholiken, in der Korrespondenz der Nuntien häufig wiederkehrt, offensichtlich handelt es sich um eine Heterostereotype der damaligen Italiener<sup>76</sup>. Bemerkenswert ist höchstens der Hinweis, daß der Papst nicht gleich Abfall der geistlichen Fürsten zu befürchten brauche, wenn er einmal ihren gelegentlich unmäßigen Forderungen nicht nachgeben wolle. Bezeichnenderweise scheint Garzadoro jedes Verständnis dafür abzugehen, daß das Streben der Fürsten nach Erweiterung ihrer Rechte auch etwas anderes als bloßer Egoismus sein könnte, daß hier strukturelle Erfordernisse der sich ausbildenden Territorialherrschaft zum Ausdruck kommen und daß dergleichen auch der kirchlichen Reform manchmal

---

Monate (Näheres bei Raab 42 f.). Das ging gelegentlich so weit, daß man dem Papst protestantische Supplikanten als Katholiken zu unterschieben versuchte — und damit Erfolg hatte (Biblioteca Vaticana, Ottoboni 2421 f. 70r. — H. V. Sauerland, *Katholizismus und Protestantismus in den norddeutschen Diözesen Magdeburg, Halberstadt, Hildesheim, Paderborn, Minden, Osnabrück, Lübeck und Münster im Jahre 1607*. Aus den Akten des päpstlichen Staatssekretariats, in: *Römische Quartalschrift* 14 [1900] 384—92).

<sup>74</sup> Auf Grund einer Auslassung in einem Exemplar der Konfirmationsbulle des Wiener Konkordats entstand der päpstliche Anspruch auf Besetzung der ersten Dignitäten nach der bischöflichen an den Cathedral- und Kollegiatkapiteln (Raab a. a. O. 43, 47, 56 — Karl Joseph Hebele—H. Leclercq, *Histoire des Conciles VII 2* [Paris 1916] 1135 f.).

<sup>75</sup> Nach kaiserlicher Rechtsauffassung spricht der neue Herrscher die sog. *Primae Preces* aus eigener Machtvollkommenheit kraft Gewohnheitsrechtes aus, nach päpstlicher Ansicht wird ihm das Recht dazu von Rom jeweils durch ein besonderes Indult verliehen. Demnach versäumt Rom nicht, eine unerbetene Bulle dafür auszustellen, und der Kaiser ebensowenig, deren Annahme zu verweigern (Würdtwein, *Subsidia diplomatica ad selecta iuris ecclesiastici Germaniae et historiarum capita elucidanda II* [Frankfurt—Leipzig 1773] 248 bis 52: *Indultum precum a Paulo V PP Matthiae imperatori concessum* — Anna Hedwig Benna, *Preces primariae und Reichshofkanzlei 1559—1806*, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 5 [1952] 87—102 — Hans Erich Feine, *Papst, Erste Bitten und Regierungsantritt des Kaisers seit dem Ausgang des Mittelalters*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 51, *Kanonistische Abteilung* 20 [1931] 1—101; jetzt auch in: *ders.*, *Reich und Kirche* [1966] 1—75).

<sup>76</sup> Zum sozialpsychologischen Begriff der Heterostereotype vgl. Peter R. Hofstätter, *Gruppendynamik. Kritik der Massenpsychologie* (Hamburg 1957) 103 ff.

eher nützt als schadet. Auch der Nuntius Albergati sieht hier nicht weiter, aber er trägt der Kurie einen zusätzlichen Gesichtspunkt anderer Art vor: Die Zurückhaltung in der Übertragung päpstlicher Rechte, besonders zur Benefizienbesetzung, an die geistlichen Fürsten ist nicht nur eine Frage des Prinzips, sie bringt auch unmittelbaren Nutzen, denn Rom erhält sich damit ein personalpolitisches Instrument von hoher Bedeutung<sup>77</sup>.

Nur für einen Augenblick ist Garzadoro mit diesem Gutachten aus dem Dunkel hervorgetreten. Sofort verschwindet er wieder aus der Geschichte, diesmal für immer. Aber auch das Schicksal seines Gutachtens ist unbekannt. Kein Dorsalvermerk oder Estratto berichtet von seinem Weg durch die Behörden, abgeheftet ist es in nichtssagender Umgebung. Und die Korrespondenz der Kölner Nuntiatur aus den Sommermonaten 1612 ist nur sehr fragmentarisch erhalten. Wir wissen nicht, was von Garzadoros Vorschlägen in die Weisungen an Albergati eingegangen ist. Nur die Tatsache, daß ein seinen Anregungen entsprechendes Breve<sup>78</sup> an Ferdinand gerichtet wurde, und zwar kurz nach Eintreffen des Gutachtens, erlaubt den Schluß, daß von seinen Überlegungen Gebrauch gemacht worden ist. Aber ähnliche Breven hatte Albergati schon Anfang 1612 angeregt<sup>77</sup>; wir haben also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sein Vorschlag Garzadoro zur Stellungnahme unterbreitet wurde.

Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß Garzadoros Vorstellungen sich kaum von denen Albergatis unterscheiden. Es hieße mit zu großen Erwartungen an die Nuntiaturkorrespondenz herangehen, wenn man von einem einzelnen Schriftstück umwälzende Überlegungen erwarten wollte. Das entspräche nicht dem Stil der kuralen Diplomatie jener Jahre. Der Wert unseres Schriftstückes liegt vielmehr in seinem Charakter als Resümee und in seiner Eigenschaft als Gutachten eines gewesenen Nuntius für die Politik seines Nachfolgers.

*Garzadoro an Borghese*

Rom, 1612 Juli 1

*Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borghese III 43 c f. 47—50<sup>v</sup> (Autograph)*

*Einleitung — Köln als Bastion gegen die Protestanten. Die Einsetzung Herzog Ernsts zur Sicherung Kölns — Herzog Ferdinand Koadjutor wegen Ernsts Versagen. Seine Nachfolge in den übrigen Diözesen Ernsts. Die Koadjutorie Paderborn — Ferdinands Charakter, religiöse Haltung und politische Fähigkeiten —*

*Vorschläge: Breve an Ferdinand mit Lob für seine Haltung bei der Kaiserwahl, Empfehlung von Reformen und Schutz der von den Protestanten bedrohten Stifte, besonders Osnabrück und Minden — Zusammenwirken mit Ferdinand zur Erhaltung des konfessionellen Status quo in Jülich-Kleve. Vertrag von Venlo. Empfehlung der Angelegenheit an Erz-*

<sup>77</sup> Albergati an Borghese 1612 Januar 29 (Biblioteca Vaticana, Boncompagni E 32 f 56<sup>r</sup>—57<sup>r</sup>).

<sup>78</sup> Vgl. Anhang.

*herzog Albrecht und den Kaiser. Bereitschaft für den Konfliktfall — Behandlung der Aachener Frage durch den päpstlichen Legaten bei der dortigen Krönung —*

*Phlegmatischer Charakter der deutschen Fürsten. Ihre Versuche, sich päpstliche Rechte und Benefizien zu verschaffen. Keine Notwendigkeit unbegrenzten Entgegenkommens —*

*Wichtigkeit Deutschlands — Günstige Lage: neue Herren in Köln und in Prag, Friede im katholischen Europa — Schluß.*

Per ubbidir alli commandamenti di V.S.III<sup>ma</sup> vengo con brevità a proporli alcuni pochi punti dei negotii di Germania. Et lasciando da parte li discorsi lontani et di annoverar abusi et disordini che sono pur troppi, ma irremediabili, mi ristregnero con poche parole a materia di presente consideratione, et che dalla diligenza di V.S.III<sup>ma</sup> possi incontinentemente ricever giovamento.

Tra li molti mezzi proposti a papa Gregorio XIII Sta mem. per restituire la religione cattolica in Germania, uno fu che si procurasse di fermar la chiesa di Colonia talmente che venisse a riuscir un antemurale et propugnacolo contra l'heresia cosi d'Olandesi come dei principi protestanti circonvicini. Et perciò fu eletta la persona del s. duca Hernesto di Baviera, et aggregate in questo soggetto quattro chiese di quelle frontiere, cioè Colonia, Liegge, Monasterio et Ildesia. Questo prudentissimo disegno sortì in parte ma non in tutto il desiderato effetto per molte imperfettioni del sopradetto s. duca Hernesto, per le quali si mosse papa Clemente Sta mem. a considerar li accidenti che potevano occorere, et procurò che si facesse la coadiutoria di Colonia nella persona del duca Ferdinando di Baviera, come si fece. Sul qual fondamento et Liegge et Monasterio et Ildesia si sono poi mossi a postularlo per coadiutore, et di queste quattro chiese si trova di presente entrato in pacifico possesso, con l'aggiunta ultimamente della coadiutoria del vescovato di Padeborna. È questo prencipe Ferdinando hoggidi arcivescovo di Colonia d'età credo di 33 anni incirca<sup>79</sup>, datato di grandissima virtù. Fa una vita esemplare lontana da ogni lascivia, veste sempre in habito ecclesiastico, ode ogni giorno la messa, alla mensa ha la lettione sacra et la sera le letanie, et l'ho veduto intervenire in Colonia al matutino nelle feste solenni ben spesso. È di giuditio fermo, ne dipende molto da ministri, et sopra il tutto tiene buona cura delle entrate et delle spese, onde non getta il suo per supplir poi col tiraneggiar li populi, come faceva l'arcivescovo Hernesto, et sebben vorrà grandezza, non eccederà in vanità. È pieno d'alti concetti, et in certe occasioni ha mostrato animo eguale alle sue forze et forse superiore, nè a questo prencipe si metterà facilmente paura. Quanto poi alli interessi di stato, questi si vanno mutando secondo la varietà dei tempi, sarà prencipe con l'humor bavaro, ma sempre di certo sicuro et zelante cattolico.

<sup>79</sup> Ferdinand ist am 7. Oktober 1577 geboren, zur Zeit der Abfassung des Gutachtens also gut 34 Jahre alt.

Ora vengo a rappresentar a V.S.III<sup>ma</sup> con ogni riverenza la mia debol opinione, che saria questa: Che N. S. scrivesse un breve et V.S.III<sup>ma</sup> una lettera a questo prencipe<sup>80</sup> et mostrasse che l'ubbidienza prestata a N. S. da S. Altezza in questa elettione del novo imperatore è stata gratissima a S. St<sup>a</sup>, che entrando di novo S. Altezza al governo di questi vescovati tutti guasti et corrotti, s'aspetta dalla grandezza del zelo, autorità et potenza sua singolari et importanti riforme. Che S. B<sup>ne</sup> raccomanda a S. Altezza tutti li vescovati et abbatie di quei contorni, et massime oltre il Reno, che siano difese et protette dalla sua auttorità et potenza parte come metropolitano parte come prencipe confinante, et sopra il tutto invigili et s'oppona apertamente all'insidie che tendono di continuo a quelli vescovati et abbatie li duchi di Brunsvich et di Luneburgo et il lantgravio Mauritio di Hassia, li quali carichi di figliuoli et fratelli vorriano pur piacerli et darli il vivere di quel della chiesa. Che occorrendo vacanza d'Osneburgo o di Minda, si procuri che venghi eletto soggetto cattolico, et massime d'Osnaburgo, dove di già la metà del capitolo è catholico. Che N. S. non abbandona la cura et il pensiero dei ducati di Cleves et di Giuliers, il quale pensiero sa che è commune a S. Altezza come pastore particolare, che amaramente deve veder pericolar tante sue pecorelle. Che S. St<sup>a</sup> intenderebbe volentieri da S. Altezza il senso suo et il modo che si potesse tener per fermar che questa ruina di Cleves et Giuliers non passasse più oltre, et che quelli prencipi protestanti non venissero a mutatione di religione et ad occupare li beni ecclesiastici, il qual danno toccarebbe principalmente alla città di Colonia, poichè il terzo et forse la metà dell'entrate del clero di Colonia è situata nel ducato di Giuliers. Che vi è la capitulatione di Venlo, fatta tra Carlo V gloriosa mem. et il duca Guglielmo di Cleves et Giuliers, nella quale è accordato che il duca non possi mutar la religione cattolica. Che questo doveria esser cura dell'arciduca Alberto, col quale et con l'imperatore istesso N. S. non mancherà di far ogni uffitio opportuno, ma che la raggion può far poco effetto dove l'armi et la forza prevagliano. Nondimeno che bisogna star lesti et pronti et provedersi in tempo, acciò aprendosi qualche occasione, o di rottura di tregua tra il re cattolico et li stati d'Olanda, o di discordia tra essi prencipi occupatori di Cleves et Giuliers, che succede facilmente, dove c'è communione de beni, si trovino le cose apparecchiate et ordinate. Per questo effetto N. S. consiglia S. Altezza a strignersi con buona et reale intelligenza col senato et città di Colonia, et unir gl'animi et le forze a difesa commune essendo molto verisimile che gl'heretici faranno ogni sforzo per intorbidar quella città et dividerla et mutar il

<sup>80</sup> Die römische Korrespondenz mit Fürsten, Bischöfen und Kapiteln läuft in dieser Zeit überwiegend zweigleisig ab: parallel und ziemlich inhaltsgleich werden Breven und Schreiben des Kardinalnepoten ausgestellt, die Korrespondenten schicken ebenfalls zwei sich entsprechende Schreiben an Papst und Nepoten. Während der Einlauf an beide Adressen in Rom gleichmäßig erhalten ist, die Register der Fürstenbrevens sogar recht vollständig sind, fehlen viele der betreffenden Briefe des Kardinals Borghese.

presente governo, ilche iddio guardi che succeda mai, perchè sarrà l'esterminio di tutta la religion cattolica nel tratto del Reno. Delle cose di Aquisgrana si dirà, quando si veda, se l'imperatore secondo il solito anderà a pigliar la corona in quella città, et se N. S. manderà legato o altro ministro all'imperatore, a quel tempo si parlerà dei concordati con la natione germanica, delle prepositure, dei canonicati, degli indulti et simili materie spettanti alla giurisdittione.

Li prelati et precncipi cattolici di Germania per lo più, sebben sono religiosi et zelanti, per esser di natura fredda et flegmatica hanno bisogno di stimolo et d'esser sollecitati. Stimano sempre li loro interessi particolari et cercano con gl'indulti di tirar in se stessi tutta l'autorità della Sede Apostolica, ne facilmente s'indurono a procurar di ridur precncipe alcuno alla religion cattolica, et se sono precncipi nati, si governano assai con gl'interessi delli stati paterni. Et molti possedono abbatie et cercano occuparne dell'altre sotto diversi pretesti con gran scandalo, et sebben questi precncipi et prelati non saranno compiacciuti da N. S. nelle sue domande alle volte immoderate, S. Stà s'assicuri che non per questo partiranno dalla ubbidienza della Sede Apostolica per molti raggioni, che per brevità pretermetto.

Questi negotii di Germania ricercano una buona applicazione d'animo, et la congiuntura è adesso molto propria per la mutatione dell'imperatore et anco per questo novo arcivescovo di Colonia, che possedendo tante chiese dissipate, potrà in esse far molto frutto. Consideri V. S. Ill<sup>ma</sup> come la providenza divina per mezzo di N. S. tiene in quiete et riposo Francia, Spagna et Italia, che non s'ode più rumor d'armi turchesche, et che lo stato ecclesiastico fiorisce di sicurezza et abbondanza tale, che pare ritornata, come si dice, la gran pace d'Ottaviano. Resta la Germania amazzata et inferma, ma non morta nè disperata. Il medico sa d'esser V. S. Ill<sup>ma</sup>, et come nipote del Papa, et come protettore della provincia, et sebben si trova caccia di tanti negotii, deve rubbar del tempo per attender a questo, perchè se voglio dir il uno (et V. S. Ill<sup>ma</sup> mi perdoni) cento degl'altri non vagliono ...

*Paul V. an Ferdinand von Bayern*

*Rom, 1612 Juli 28*

*Archivio Segreto Vaticano, Armarium XLV 8 f. 37<sup>r</sup> (Register)*

*Lob für Haltung bei der Kaiserwahl. Erwartungen für die Zukunft.*

Venerabili fratri Ferdinando Archiepiscopo Coloniensi sacri Romani Imperii Electori

Paulus Papa Quintus

Venerabilis frater Salutem et Apostolicam Benedictionem. Officia Fraternitatis tuae pro Religionis Catholicae incremento et Imperii Romani tranquillitate eo nobis gratiora sunt, quia quotidie magis confirmant nostram opinionem, quam de te semper habuimus. Tuam enim singularem pietatem et prudentiam experti facile nobis persuadebamus, quicquid amisimus in obitu laudatae memoriae pij ac religiosi Antistitis ac spectatae prudentiae Principis Ernesti patrum tui aman-

tissimi, in te recuperasse. Propterea quae prudenter et accurate egisti, ut Charissimus in Christo filius noster Matthias in Imperatorem celerius eligeretur, duplici de causa nobis iucunda acciderunt, et quia Reipublicae Christianae consultum existimamus, et quia quam bene respondeas conceptae de te nostrae spei videmus. Plurimum itaque laudamus virtutem tuam ac Fraternitati tuae persuasum esse volumus, quod cum hoc incremento tuarum laudum augetur quoque paternus amor, quo te in visceribus Christi prosequimur. Confirmet te Deus in omni opere bono, et benedictionem nostram Apostolicam tibi peramanter impartimur. Datum Romae apud Sanctum Marcum sub Anulo Piscatoris. V Cal. Augusti MDCXII. Pontificatus Nostri Anno Octavo.

Petrus Stroza

# Der Kardinal-Nepote Francesco Barberini und das Staatssekretariat Urbans VIII.

Von ANDREAS KRAUS

Wer die wohl stilisierte papierne Welt der Gesandtschaftsberichte des 17. Jahrhunderts für den reinen Abglanz der historischen Wirklichkeit hält, hat die höchste Stufe der historischen Kritik noch nicht erklommen. Gesandte berichten vor allem nicht über die Machtkämpfe in jenem Land, das sie abgeordnet hat. Für die eigene übergeordnete Behörde wird man also aus Nuntiaturberichten kaum Erkenntnisse gewinnen können; man darf sich hier sowenig wie sonst auf das Studium einer einzigen Quellengruppe beschränken, sondern muß alle erreichbaren Quellen in sorgfältiger Abwägung aller Zeugnisse für sein Urteil zu Rate ziehen. Und schließlich genügt auch nicht die Beschränkung auf die historischen Zeugnisse aus einem einzigen regionalen Zusammenhang. So wie der Absolutismus ein gesamteuropäisches Phänomen war, handelt es sich auch bei den Wandlungen der Regierungsformen zur Zeit des Absolutismus um Vorgänge mit gemeineuropäischen Aspekten. Bestimmte Erscheinungen aus diesem Zusammenhang lassen sich nur verstehen, ja oft sogar nur sehen, wenn man den Gesamtzusammenhang kennt. Dieser Vorwurf gilt besonders der jüngsten Charakterisierung des Verhältnisses des päpstlichen Nepoten Francesco Barberini zum außenpolitischen Büro des Papstes, dem Päpstlichen Staatssekretariat<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> R. Schnitzer, Neuere Forschungen zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats, in: RQS 62 (1967) 109—111. Auf einer Seite, mit einer einzigen Hypothese werden dabei Ergebnisse meiner Untersuchung „Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII. 1623—1644“, 29. Supplementheft der Zeitschrift (1964) (zit. *Urban VIII.*) abgetan, die auf ca. 35 Seiten in größtmöglicher Differenzierung dargelegt werden (18 ff., 29 ff., 86, 94, 152—156, 223—245). Die von mir vorgetragenen Argumente, eine nicht unbeträchtliche Zahl bewiesener Fakten werden einfach ignoriert; es wird zum Verständnis des Gesamtphänomens deshalb erlaubt sein, sie in schärferer Unterordnung unter das Thema der Gesamtentwicklung der kurialen Regierungsbehörde noch einmal vorzutragen. Kurz zurückweisen darf ich vielleicht auch einige Vorwürfe, die mit unserem Thema nichts zu tun haben. S. 110 wird mir einerseits „Zerreißung an sich geschlossener Zusammenhänge“ vorgeworfen, in der Anm. 2 der gleichen Seite wird mir der Vorwurf der Wiederholung von bereits Gesagtem gemacht. Beide Vorwürfe heben einander auf, denn eben um die sachlichen Zusammenhänge

Wer vom 18. Jahrhundert auf das 17. oder 16. zurückblickt, dem fällt nur bei sehr großer Aufmerksamkeit auf, daß auch im europäischen Westen, der bis zum Ende des Ancien Régime in der Behördenorganisation, vor allem auf Regierungsebene, gegenüber dem Reich und den einzelnen Territorien einen beträchtlichen Vorsprung besaß<sup>2</sup>, die eigentliche behördenmäßige Spitze im Staat in der Regel fehlte. Im Deutschen Reich regierten die Fürsten aus dem Geheimen Rat, in Frankreich, England und Spanien aus dem Staatsrat, Koordinationsorgan war der Fürst selbst. Das war die Stärke und die Schwäche des fürstlichen Absolutismus. Die Mitglieder des Rates gaben ihr Votum ab, der Fürst entschied, oft erst, nachdem er die Räte entlassen hatte. Die wichtigste Voraussetzung für diese Regierungsweise war die genaueste Aktenkenntnis; nur ein Fürst von außergewöhnlicher Arbeitskraft, wie Philipp II., Elisabeth I. oder Maximilian I. von Bayern, war deshalb in der Lage, sich die erforderliche Sachkenntnis anzueignen. Fürsten gewöhnlichen Zuschnitts bedurften demnach besonderer Gehilfen. Das späte Mittelalter hatte bereits die Institution der fürstlichen Sekretäre entwickelt<sup>3</sup>; ohne den schwerfälligen Apparat der Kanzlei in Anspruch

nicht zu zerreißen, mußte ich an der einen Stelle die Behandlung institutioneller Fragen oder solcher des Geschäftsganges zurückstellen, an anderer Stelle noch einmal auf persönliche Einflüsse zurückkommen. Bei sorgfältigem Studium der Einleitung von *H. Jedin* wäre klar geworden, daß meine Untersuchung hilfs-wissenschaftlichen Charakter hat; Bücher dieser Art unterliegen nicht den Stilgesetzen der Belletristik, sondern man schlägt sie nach wie ein Lexikon. Ohne jede Sachkenntnis ist dann die Kritik an dem Kapitel über Registrierung und Ablage. *Sch.* behauptet, daß zuerst aus den Akten Faszikel gebildet wurden, dann nach diesen „so entstandenen Faszikeln“ die Register kopiert wurden. Wenn der Vorgang so einfach gewesen wäre, hätte ich auch mit einem Satz auskommen und ein leicht lesbares Kapitel schreiben können; wie kompliziert die Kanzleigewohnheiten unter den verschiedenen Sekretären waren, kann sich nur vorstellen, wer ein laufend geführtes Register von einem anderen unterscheiden kann. Ein mir S. 110, Anm. 3, vorgehaltenes „Versehen“ fällt auf *Schn.* zurück; ich habe nirgends behauptet, am wenigsten S. 147, Unterstreichungen fänden sich „nur“ in Deciffraten. Auch habe ich nirgends behauptet, daß AV. N. Germ. 130 ein Auslaufregister für Briefe sei, sondern S. 254 eben das Gegenteil; ich habe festgestellt, daß dieses Register *keine* „ricevute“ enthalte, das sind Empfangsbestätigungen für Cifre. Böswillig ist die Behauptung, die Amtsjahre der Sekretäre fehlten bei der ersten Erwähnung: sie finden sich hier sehr wohl — aber von einer Rezensentin zu erwarten, daß sie auch das Inhaltsverzeichnis liest, geht wohl zu weit.

<sup>2</sup> Vgl. O. *Hintze*, Die Entwicklung der modernen Staatsministerien, in: Staat und Verfassung, Ges. Abhdl. I (1941) 265—310; H. *Hausherr*, Verwaltungseinheit und Ressorttrennung vom Ende des 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (1953).

<sup>3</sup> A. *Kraus*, Secretarius und Sekretariat. Der Ursprung der Institution des Staatssekretariats und ihr Einfluß auf die Entwicklung moderner Regierungsformen in Europa, in: RQS 55 (1960) 43—84.

nehmen zu müssen, ohne aber auch dem Kanzler, der sich z. B. in England geradezu zum Gegenspieler des Fürsten entwickelte<sup>4</sup>, Einblick zu gewähren, konnte der Fürst mit Hilfe vertrauter Beamter aus dem Kabinett, d. h. ohne feudale Mitwisser, regieren. Die subalternen Sekretäre hatten allerdings weder Sitz noch Stimme im Rat. Die Einrichtung des Geheimen Rates, auch des Staatsrats, ist nämlich keine Errungenschaft des Absolutismus, sondern zunächst eine Institution des Ständestaats; der Rat der Großen des Landes stellte nicht nur eine Hilfe für den Fürsten dar, sondern diente zugleich den Bestrebungen des Adels nach Mitbestimmung in der Regierung des Landes als wichtigster Anhalt. In Spanien wie in den Niederlanden konnte zwar der König schon im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert seine Ratgeber selbst aussuchen<sup>5</sup>, doch war gerade in den Niederlanden der Einfluß des hohen Adels auf die Regierung auch unter Karl V. und Philipp II. nicht auszuschalten gewesen<sup>6</sup>, und im französischen Conseil sitzen noch im 18. Jahrhundert die adeligen Gegenspieler des Fürsten, und wo immer die politischen und finanzpolitischen Entscheidungen im Staatsrat fallen, ist der Fürst in gewissem Maße abhängig. Die Regierung mit Hilfe der Sekretäre findet also ihre Grenze an der Macht des Staatsrates. Dank der unentbehrlichen Sachkenntnis der Sekretäre ist es allerdings in England noch vor Heinrich VII.<sup>7</sup>, in Frankreich, nach Anfängen im ausgehenden 14. Jahrhundert, seit 1547<sup>8</sup>, und in Spanien zur Zeit Karls V.<sup>9</sup> dazu gekommen, daß die Staatssekretäre auch Mitglieder des Staatsrates wurden, doch damit waren sie noch immer nicht die wichtigsten Ratgeber der Fürsten. Unter den zu überwindenden Schwierigkeiten war nicht die geringste die weiterhin subalterne Stellung der Staatssekretäre, die mit ihrer niedrigen Herkunft zusammenhing — nur in England wurden sie seit Elisabeth dem Adel entnommen —, auch verhinderte ihre Zahl den Aufstieg eines einzelnen unter ihnen zu führender Stellung. Die Staatssekretäre hielten sich, auch wenn sie, wie in Spanien und England, nur zwei waren, das Gleichgewicht, damit stand die Behörde, die sie leiteten, außerhalb des Kampfes um die Macht im Staatsrat, damit um die Macht im Staat.

<sup>4</sup> Vgl. B. Wilkinson, *The Chancery under Edward III* (1929) 7 ff., 18 ff., 23; vgl. auch L. B. Dikken, *Secretaries in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in: *The English Historical Review* 25 (1910) 430—444.

<sup>5</sup> F. Walser, *Die spanischen Zentralbehörden und der Staatsrat Karls V.* (1959) 5 ff., 209 ff., 246 ff. <sup>6</sup> Ebd. 231.

<sup>7</sup> Spätestens seit William Hatcliffe (1464—1480) waren in England die Sekretäre vollberechtigte Mitglieder des Council (F. M. G. Evans, *The Principal Secretary of State. A Survey of the Office from 1558 to 1680* [1923] 16 f.).

<sup>8</sup> O. Morel, *La grande Chancellerie Royale et l'expédition des lettres royales de l'avènement de Philippe de Valois à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (1328—1400)* (1900) 87 f.; De Luçay, *Les Secrétaires d'État depuis leur Institution jusqu'à la Mort de Louis XV* (1881) 5, 14 f.; F. Lot - R. Fawtier, *Histoire des Institutions Françaises au Moyen Age II. Institutions Royales* (1958) 88. <sup>9</sup> Walser 248 f.

Das ist das eigentliche innenpolitische Thema im Zeitalter des Absolutismus. Man ist gewöhnt, Ludwig XIV. oder Friedrich II. als typische Repräsentanten dieser Epoche anzusehen, doch die absolutistische Regierungsform hing nicht von der persönlichen Kraft des Fürsten ab, sondern war eben der Regierungsstil der Zeit. Es gab auf dem Festland keine Alternative, es war kein anderes Regierungsmodell entwickelt worden. Der Absolutismus bedurfte naturgemäß des entsprechenden obersten Regierungsorgans, und wenn der Fürst selbst nicht in der Lage war, zu regieren, mußte es an seiner Stelle jemand anderer tun. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts wurde so die Ministerialverfassung entwickelt, durch welche das kollegiale Organ des Staatsrats umgewandelt wurde in das nach dem Prinzip der Ressortteilung organisierte Kabinett<sup>10</sup>, doch am Anfang dieser Entwicklung stand nicht ein rationales Prinzip, sondern, bei entsprechender Schwäche des Fürsten, des einzigen Koordinationsorgans, der Kampf aller gegen alle im Staatsrat. Ausnahmslos in härtesten Kämpfen setzten sich die bekannten großen, nichtfürstlichen Staatsmänner des 17. Jahrhunderts durch, im Spanien Philipps III. und Philipps IV. Lerma, der Vorgänger des Olivares, dann dieser selbst<sup>11</sup>, unter Karl I. von England Buckingham oder Strafford, in Frankreich nach dem Tode Heinrichs IV. Luynes und schließlich Richelieu, dessen Kampf um die Macht wohl die faszinierendste Darstellung gefunden hat. Die Stellung Richelieus erlangte schließlich, dank einer fast 20jährigen Regierungszeit, eine Art institutioneller Festigkeit, doch war sein Titel, der des „Ministre principal“, nicht die Vorwegnahme des späteren Titels eines Premier-Ministers, sondern er bekräftigte nur die besonders wichtige Stellung, die Richelieu unter den übrigen Ratgebern seines Herrn einnahm<sup>12</sup>. Auch Richelieu hat seine Laufbahn begonnen als königlicher Favorit — das war die allgemeine Bezeichnung für den leitenden Minister in unserer Epoche<sup>13</sup>.

Im Deutschen Reich ist bezeichnenderweise dieses System nicht durchgedrungen, es gibt nur verschwindende Ausnahmen. Der wichtigste Unterschied zu den westeuropäischen Staaten bestand darin, daß es in Deutschland keine Ministerialverfassung mit Ressorttrennung gab,

<sup>10</sup> Siehe Anm. 2; zur englischen Entwicklung im 17. Jahrhundert vgl. *Evans* 90 ff.

<sup>11</sup> Beide hatten kein für ihre Stellung spezifisches Amt, ihre Macht basierte ausschließlich auf ihrer Stellung als Ratgeber des Königs (s. *G. Marañon*, Olivares. Der Niedergang Spaniens als Weltmacht [o. J.] 16 f., 87).

<sup>12</sup> *C. J. Burckhardt*, Richelieu I. Der Aufstieg zur Macht (141961) 157. Zum Verhältnis Richelieus zu seinen Kollegen s. auch *O. A. Ranum*, Richelieu and the Councillors of Louis XIII. A study of the Secretaries of State and Superintendents of Finance in the Ministry of Richelieu 1635—1642 (1965).

<sup>13</sup> Siehe Anm. 2; als Strafford 1640 zur Leitung der Regierungsgeschäfte nach London gerufen wurde, hieß ihn der König bezeichnenderweise als seinen „zuverlässigen Freund willkommen“ (*Birkenhead*, Strafford, Lordkanzler Karls I., Statthalter in Irland [1946] 238).

vermutlich ist auch in dieser Tatsache die Ursache für das Fehlen des Favoriten, des allein vom Vertrauen des Herrschers abhängigen leitenden Ministers, zu suchen: es gab keinen Apparat, den man hätte erobern können, die kollegiale Regierungsweise aus dem Geheimen Rat erschwerte die Herrschaft eines einzigen zu sehr, vor allem, wenn das Motiv der persönlichen Treue, wie gegenüber dem Fürsten, wegfiel. In Rom dagegen finden wir einen anderen wesentlichen Unterschied: hier hat erstmals der Favorit auch eine amtlich fixierte Stellung erhalten. Das war in Rom um so leichter möglich, als er seine Stellung nie oder fast nie hatte erkämpfen müssen; den ältesten oder den vielleicht auch nur zufällig geistlich gewordenen Neffen des Papstes fiel diese Stellung von selbst zu. Gemeinsam mit den königlichen Favoriten ist dem päpstlichen Nepoten die unmittelbare persönliche Verbindung mit dem Souverän, im übrigen ist seine Stellung im Gegensatz zu der des Favoriten genau abgegrenzt. Spätestens unter Urban VIII., wahrscheinlich jedoch schon im frühen 16. Jahrhundert, erhält der Kardinal-Nepote, wie sein halbamtlicher Titel lautet, das Amt eines „Generalis, et specialis Superintendens“<sup>14</sup>. Dieses Amt umschließt die umfassendsten Vollmachten auf dem Gebiet der Verwaltung des Kirchenstaates und der auswärtigen Politik der Kurie. Zur Befehlsgewalt über die Legaten, Vizelegaten und Gubernatoren der Provinzen des Kirchenstaates, zur uneingeschränkten Gerichtsbarkeit über die päpstlichen Untertanen tritt, dem Wortlaut der Vollmacht zufolge, das Recht, im Namen des Papstes den Päpstlichen Gesandten, den Legaten und Nuntien, Weisungen zu erteilen und mit den Fürsten der Christenheit und ihren Gesandten zu verhandeln, vorausgesetzt, der Papst habe zuvor sein Einverständnis zu erkennen gegeben. Dieses Einverständnis war freilich jeweils einzuholen, der Nepote hatte täglich zur Audienz zu erscheinen — aber wir wissen nicht, was hier wirklich geschah.

Sicher ist nur, daß der Neffe Urbans VIII., Francesco Barberini, der beim Regierungsantritt seines Onkels 1623 erst 26 Jahre alt war, trotz seiner ehrenvollen Titel in Wirklichkeit fast das ganze erste Jahrzehnt der Regierungszeit Urbans VIII. von der Macht sorgfältig ferngehalten wurde. Das ist kein singuläres Phänomen; ein kraftvoller, selbstbewußter Fürst des 17. Jahrhunderts kommt ohne Favoriten aus, und Urban VIII. war ein solcher Fürst. Bis wenigstens 1630 studierte er die Akten selbst, später ließ er sich täglich Vortrag halten und diktierte, so darf man auf Grund zahlreicher Dorsalnotizen von der Hand seines Sekretärs annehmen, unmittelbar seine Entscheidungen. In diesem Regierungssystem war kein Platz für einen Favoriten.

<sup>14</sup> Das ist der offizielle Titel (Arch. Vat. Segr. Brev. 937 fol. 31); wer sich herausnimmt, pedantische Belehrungen zu erteilen, sollte dann auch wirklich exakt sein; der von *Sch.* S. 110, Anm. 3, dem „Soprintendente dello Stato Ecclesiastico“ (vgl. dazu auch *L. Hammermayer*, Grundlinien der Entwicklung des päpstlichen Staatssekretariats von Paul V. bis Innozenz X. [1605 bis 1655], in: *RQS* 55 [1960]163) entgegengestellte Titel „Soprintendente delle cose di stato“ ist so wenig offiziell wie der von mir an sehr beiläufiger Stelle gebrauchte (S. 180).

Die Situation in Rom war also ähnlich der in Spanien unter Philipp II., mit dem Unterschied, daß der spanische König auch die Fiktion eines regierenden Favoriten nicht geschaffen hatte, die im Rom Urbans VIII. aufrechterhalten wurde, auch wenn sich die scharfsichtigen venezianischen Botschafter über die wahren Machtverhältnisse nicht täuschen ließen<sup>15</sup>. Aber auch Philipp II. konnte nicht allein regieren, er mußte einen Teil seiner Macht delegieren, und so war eben dieser Teil Objekt des Ringens am Madrider Hof, der zeitweilige Sieger war Antonio Perez, der ihn dann so bitter enttäuschte<sup>16</sup>, einer seiner Staatssekretäre. Ähnlich hatten unter Elisabeth I. die Staatssekretäre eine weit mächtigere Position als unter ihren Nachfolgern<sup>17</sup>. Auch unter Urban VIII. kam dem Staatssekretär ein nicht unbeträchtlicher Anteil an der Macht zu. Eine wesentliche Voraussetzung dafür war die Tatsache, daß seit 1613 nicht mehr, wie früher schon und wieder seit 1605<sup>18</sup>, sich zwei Staatssekretäre in die laufenden Arbeiten teilten und damit einander im Gleichgewicht hielten. Ein schwacher Papst, wie Gregor XV., stützte sich auf seinen Nepoten, ein starker, wie Urban VIII., lud den Großteil der Arbeit, damit aber auch der Verantwortung, auf seine Staatssekretäre ab; wieviel Macht diese dabei zu erlangen wußten, hing nicht nur vom Papst, sondern auch von der Geschicklichkeit, dem Geist und der Willenskraft des jeweiligen Staatssekretärs ab. Er war, dank der besonderen Verhältnisse in Rom, der wichtigste Rivale des Kardinal-Nepoten, der in Rom die Rolle des westeuropäischen Favoriten spielte; nicht selten in der Geschichte des Reform-Papsttums hat der Staatssekretär den Nepoten auch überspielt, so besonders unter Gregor XIII. und Klemens VIII.<sup>19</sup>

Der päpstliche Staatssekretär um 1630, der Leiter eines Büros von meist vier Minutanten, welche die Schreiben konzipierten, und sechs Schreibern<sup>20</sup>, hatte in mancher Hinsicht eine schwächere Stellung als seine Kollegen in Paris, Madrid oder London; er war bis 1644 in weit höherem Maße subalternen Beamter, der nicht so sehr ein Büro leitete, sondern selbst der meistbeschäftigte Konzipient war. Auf der Grundlage der mündlichen Weisungen des Papstes, die der Staatssekretär nach seinem Vortrag über die laufenden Geschäfte entgegennahm, entwarf

<sup>15</sup> Urban VIII. 10, 15.

<sup>16</sup> G. Marañón, Antonio Pérez, Der Staatssekretär Philipps II. (1959); vgl. auch J. Gounon-Loubens, Essai sur l'administration de la Castille au XVI<sup>e</sup> siècle (1860) 153 f.; G. Mattingly, Renaissance Diplomacy (1955) 228.

<sup>17</sup> C. Read, Mr. Secretary Cecil and Queen Elizabeth (1955); C. Read, Lord Burghley and Queen Elizabeth (1960); G. R. Elton, The Tudor Revolution in Government (1953).

<sup>18</sup> J. Semmler, Beiträge zum Aufbau des päpstlichen Staatssekretariats unter Paul V. (1605—1621), in: RQS 54 (1959) 43, 57, 63.

<sup>19</sup> P. O. Törne, Ptolémé Gallio, Cardinal de Come. Etude sur la cour de Rome, sur la Secrétairerie Pontif. et sur la politique des Papes au XVI<sup>e</sup> s. (1908); zur Stellung des Kardinals Valenti s. Semmler 41 ff.; vgl. auch Hammermayer 166 f. <sup>20</sup> Urban VIII. 22 ff.

er die auslaufenden Schreiben oder ließ unter ständiger Kontrolle sie von seinen Mitarbeitern entwerfen. Am meisten war seine Stellung beeinträchtigt, da er nicht, sofern er nicht ausnahmsweise Kardinal war, stimmberechtigtes Mitglied der Congregatione di Stato war, des Gegenstücks zum westeuropäischen Staatsrat, in dem die Staatssekretäre Sitz und Stimme besaßen. Überlegen war der römische Staatssekretär jedoch in anderer Hinsicht; während in Frankreich die eingelaufenen Schreiben erst im Staatsrat geöffnet werden durften<sup>21</sup>, nahm der römische Sekretär als erster Einsicht, ferner hatte er täglich dem Papst Vortrag über die Geschäfte zu halten, konnte also seinen Souverän in ganz anderem Maße beeinflussen, als das den französischen Staatssekretären möglich war. Er kam vollkommen über die laufenden Geschäfte unterrichtet zum Vortrag; es hing von seinen persönlichen Fähigkeiten ab, ob er von seinem überlegenen Wissen Gebrauch zu machen wußte oder nicht. Er hatte überdies die Möglichkeit, die Schriftstücke nur in Auswahl vorzulegen — damit konnte er den Gang der Politik unter Umständen entscheidend beeinflussen. Mochten die Schreiben auch an den Nepoten adressiert sein, der Staatssekretär, der nur dem Papst allein verantwortlich war<sup>22</sup>, nahm sie als erster in Empfang, öffnete sie und verteilte sie zur Bearbeitung oder bearbeitete sie selbst, gegebenfalls zur Vorlage beim Papst<sup>23</sup>.

Vor allem in dieser Hinsicht war der Staatssekretär dem Nepoten überlegen, er beherrschte die Materie, wenn er sich zur Audienz beim Papst einfand, der Nepote jedoch konnte seine Autorität nur ungenügend zur Geltung bringen, wenn es ihm an Argumenten fehlte. Die Annahme, daß auch ihm die gesamte Korrespondenz zugänglich gemacht worden wäre<sup>24</sup>, ist unrealistisch, sie widerspricht auch den Tatsachen; der Nepote residierte nicht „in Palazzo“, sondern in der Cancellaria, dem Amtssitz des Vizekanzlers, der Staatssekretär konnte also jederzeit den Zeitverlust vorschützen, der durch die Vorlage der gesamten Korrespondenz beim Kardinal entstanden wäre — bei dem ungeduligen Urban VIII. ein gewichtiges Argument.

Wie jeder echte Despot, hielt sich auch Urban VIII. an die Devise des „divide et impera“; daß der Machtkampf zwischen dem Nepoten und dem Staatssekretär erst 1634 ausbrach, ist nur einer Reihe von glücklichen Fügungen zu danken. Die Zeitgenossen argwöhnten schon die heftigsten Differenzen zwischen Barberini und dem ersten Staatssekretär Urbans VIII., dem Kardinal Lorenzo Magalotti<sup>25</sup>. Magalotti war Onkel Barberinis und ihm trotz hoher geistiger Überlegenheit unterstellt, eine natürliche Ursache möglicher Spannungen. Aber er war von

<sup>21</sup> *Luçay* 27 ff.; *J. Callet*, *De l'Administration en France sous le Ministère du Cardinal Richelieu* (1857) 18, 21.

<sup>22</sup> Urban VIII. 62 f.      <sup>23</sup> Ebd. 186 f.

<sup>24</sup> So *Schnitzer* S. 109; vgl. Urban VIII. 16, 17, 18.: die Vorlage beim Kardinal wird zu oft ausdrücklich angeordnet, als daß sie die Regel hätte sein können.      <sup>25</sup> Urban VIII. 73 ff.

außerordentlicher Loyalität, an der Macht scheint ihm nichts gelegen gewesen zu sein, 1628 räumte er freiwillig seine Stellung, gegen den Willen seines Neffen. Auch mit dem Nachfolger Magalottis, mit Lorenzo Azzolini, Bischof von Ripatransone, lebte Barberini in ungetrübter Harmonie. Entweder war sein Ehrgeiz noch nicht erwacht, obwohl er 1628 bereits 31 Jahre alt war, oder er respektierte die geistigen Fähigkeiten und die Geschäftskennntnis Azzolinis so sehr, daß er keinen Versuch machte, seine Stellung zu beschränken.

Nach dem Tode Azzolinis 1632 trat er jedoch rückhaltlos mit umfassenden Ansprüchen auf. Jetzt ergriff Barberini selbst das Ruder<sup>26</sup>, als interimistischer Staatssekretär fungierte sein Privatsekretär Pietro Benessa, Barberini selbst aber informierte sich über alle laufenden Geschäfte und erledigte eigenhändig einen Großteil der amtlichen Korrespondenz. Während der Sekretär Benessa von 1632 bis 1634 etwa 1600 Schreiben konzipierte, entwarf der vielbeschäftigte Kardinal-Nepote Barberini immerhin an die 500, nahezu so viel wie der Staatssekretär Magalotti in seinen ersten Amtsjahren. Soweit es die Arbeitskraft betraf, konnte Barberini das Staatssekretariat ausfüllen, trotz der Vielzahl seiner Ämter — er war damals bereits Vizekanzler, Präfekt der Signatura Justitiae, der Propaganda fide, Sekretär des Heiligen Officiums, Protektor von England und Schottland, schließlich auch Bibliothekar der Vaticana — aber der Papst hatte andere Pläne.

Francesco Barberini hatte sich dank seiner Energie eine Stellung aufgebaut, wie sie vor ihm kein Nepote besessen hatte; er war nicht nur nominell in der Behandlung der auswärtigen Politik der mächtigste Mann nach dem Papst, sondern auch tatsächlich. Nur die Kardinäle Tolomeo Gallio oder Erminio Valenti, beide aber Staatssekretäre, nicht Nepoten, standen in ähnlicher Weise dem Papst allein gegenüber. Schien es damals so, als hätte sich schon jetzt die Behörde im Kampf um die Macht durchgesetzt, so wäre es jetzt möglich gewesen, daß der Favorit, der Nepote, die alleinige Macht an sich brachte und den Staatssekretär völlig verdrängte, so wie wenig später der Staatssekretär den Nepoten. Urban VIII., damals 64 Jahre alt, war jedoch noch nicht bereit, sich auf das Altenteil zurückzuziehen. Nach dem Tode Azzolinis, der überraschend im August 1632 gestorben war, beschloß er, das Amt des Staatssekretärs mit einem Mann zu besetzen, der ihm noch enger verbunden war als selbst sein Schwager Magalotti, nämlich mit seinem ehemaligen Privatsekretär Francesco Adriano Marchese di Ceva<sup>27</sup>. Urban VIII. konnte sich nicht nur völlig auf die Loyalität Cevas, der seit 1607 in seinen Diensten stand, verlassen, er war ihm auch verpflichtet. Im Konklave von 1623 hatte ihm sein Sekretär die wichtigsten Dienste geleistet und sehr, wenn nicht am meisten, zu seiner Erhebung beigetragen. Nach der Wahl stieg Ceva von Würde zu Würde, er wurde Sekretär der Memoriali und Maestro di Camera und erhielt zahlreiche einträgliche Pfründen, doch ein wirklich einflußreiches Amt war ihm

<sup>26</sup> Ebd. 17, 82 ff.

<sup>27</sup> Ebd. 90 ff.

bis jetzt noch nicht zugefallen, wenn man nicht die Ernennung zum Außerordentlichen Nuntius in Paris, die im Mai 1632 erfolgte, als Vorstufe zum Kardinalat betrachten will.

Diese Ernennung, ein halbes Jahr vor dem Tode des Staatssekretärs Azzolini, hat vermutlich auch seine Betrauung mit dem Amt des Staatssekretärs so lange verzögert; es war nicht gut möglich, den neu ernannten Nuntius kurz nach seiner Ankunft in Frankreich schon wieder zurückzurufen. Ins Auge gefaßt hatte Urban VIII. aber die Berufung Cevas schon 1632<sup>28</sup>. Ob es die politischen Umstände der Sendung Cevas verhinderten oder ob es auf die erfolgreiche Verzögerungstaktik Barberinis zurückzuführen ist, jedenfalls erfolgte die Berufung Cevas zum Staatssekretär erst am 28. November 1633, und zwar durch eigenhändiges Schreiben Barberinis selbst<sup>29</sup>. Der Wortlaut des Schreibens war kühl und formell, der letzte Satz lautete: „Mit allen Einkünften und Pflichten, die Mons. Azzolini innehatte; ein weiteres Amt oder weitere Bezüge von seiten des Päpstlichen Hofes dürfen Sie nicht behalten.“ Azzolini hatte als Staatssekretär weniger bezogen als die Hälfte von dem, was Ceva damals bereits an Einkünften aus seinen verschiedenen Ämtern zur Verfügung stand; es war deutlich, daß Barberini mit diesem unfreundlichen Satz bestimmte Absichten verfolgte. Ceva nahm jedoch das Angebot an, doch ließ er sich mit dem Amtsantritt Zeit bis zum November 1634. Zu seinen bisherigen Bezügen erhielt er übrigens in Zukunft auch noch zusätzlich jene des Staatssekretärs.

Es ist nun eigentümlich, daß Francesco Barberini die zwei Jahre von August 1632 bis November 1634, in denen er konkurrenzlos die Korrespondenz mit Nuntien und Fürsten beherrschte, dazu benutzte, um neben dem Büro des Staatssekretärs, das ihm doch uneingeschränkt unterstand, ein eigenes Sekretariat aufzubauen, das die Korrespondenz „in proprio“ erledigte<sup>30</sup>. Diese Korrespondenzart selbst war an sich keine Neuerung, päpstliche oder fürstliche Handschreiben, auch solche des Kardinal-Nepoten, „lettere di proprio pugno“, gehörten schon immer zum Amtsstil der neuzeitlichen Diplomatie. Solche eigenhändige Schreiben waren gleichzeitig dazu bestimmt, auch unmittelbar, d. h. ohne Einschaltung eines Sekretärs, in die Hand des Adressaten zu gelangen. Innerhalb der Korrespondenz, die das päpstliche Staatssekretariat zu führen hatte, bedeutete der Zusatz „in proprio“ demnach, daß ein eigenhändiges Schreiben eines Nuntius etwa unmittelbar in die Hand des Kardinal-Nepoten gelangen sollte; dieser war zwar der Adressat aller an das Staatssekretariat gerichteten Schreiben, aber gerade deshalb war

<sup>28</sup> Es wurde kein Nachfolger Azzolinis ernannt, Pietro Benessa, der das Amt zeitweilig verwaltete, erhielt keinen Titel. Im Berufungsschreiben (vgl. Anm. 29) wird Ceva ausdrücklich als Nachfolger Azzolinis hingestellt. Auch Benessa selbst hatte nichts anderes erwartet (vgl. *Stefano Gradi, Vita Benessae*, Bibl. Vat. Vat. lat. 6905 fol. 39).

<sup>29</sup> Arch. Vat. N. Francia 546 fol. 528; Kopie von der Hand Antonio Fera-  
gallis Bibl. Vat. Barb. lat. 8125 fol. 187.

<sup>30</sup> Urban VIII. 223 ff.

es notwendig, eine Kennzeichnung zu treffen, die eine routinemäßige Behandlung durch das Staatssekretariat ausschloß. Wenn nun der Kardinalpadrone persönlich in die Korrespondenz eingriff, mit eigenhändig entworfenen Minuten für die Geheimkorrespondenz, wozu eigene Begleitschreiben erforderlich waren, und wenn dann die auf diese Weise angeschriebenen Nuntien darauf antworteten, erhielt notwendigerweise die gesamte Korrespondenz dieser Art den Charakter einer Korrespondenz „in proprio“. Neu war nur, daß auch chiffrierte Schreiben jetzt in diese Korrespondenzart einbezogen wurden, ebenso war neu der außerordentliche Umfang dieser Korrespondenz, die zeitweilig die Hälfte der gesamten Korrespondenz des Staatssekretariats ausmachte. Dabei schien von 1632 bis 1634 mit dieser Neuerung kein sinnvoller Zweck erreichbar, war doch Barberini völlig Herr des Staatssekretariats. Der Kardinal ließ sich alle Depeschen, die an das Staatssekretariat gingen, vorlegen, er sah die Minuten Benessas durch und korrigierte sie<sup>31</sup>, gleichzeitig war der interimistische Staatssekretär Benessa der wichtigste Minutant auch im „Proprio-Sekretariat“ — die Trennung der Korrespondenzarten war also rein fiktiv.

Das änderte sich schlagartig im November 1634, als der neue Staatssekretär Ceva sein Amt antrat, ein Ereignis, mit dem Barberini wahrscheinlich schon seit Herbst 1632, jedenfalls aber seit November 1633 gerechnet hatte. Jetzt treten plötzlich beide Büros scharf auseinander; Barberini erhält keinen Einblick mehr in die Depeschen des Sekretariats, wenn er nicht ausdrücklich darum ersucht<sup>32</sup>. Am deutlichsten beleuchtet dieses Verhältnis vielleicht die Tatsache, daß der Gegenbegriff zu „in proprio“ das Staatssekretariat selbst wird, in der Amtssprache „per secreteria“. In der Proprio-Korrespondenz ist die beherrschende Gestalt Barberini selbst, neben ihm tritt eine Reihe von hochgestellten kurialen Beamten in Erscheinung, die man als Spezialisten für ein bestimmtes Gebiet bezeichnen könnte und die ausnahmslos nichts mit dem Staatssekretariat zu tun haben<sup>33</sup>, aber die wichtigste Persönlichkeit im gesamten System Barberinis ist der Chiffren-Sekretär Antonio Feragalli<sup>34</sup>. Durch seine Hände läuft die Geheimkorrespondenz des Staatssekretariats und die Geheimkorrespondenz „in proprio“, seine Person stellt gewissermaßen den Schnittpunkt zwischen beiden Sekretariaten dar. Bis 1630 beschäftigte Barberini einen persönlichen Chiffren-Sekretär, Marcello Argenti<sup>35</sup>, doch scheint sich seither ein solches Vertrauensverhältnis zwischen dem Kardinal und Antonio Feragalli entwickelt zu haben, daß er Argenti, der weiterhin in seinem Dienst blieb, nicht mehr für Dienste dieser Art heranzog, sondern den einfacheren Weg der Mitbenutzung des offiziellen Chiffren-Sekretariats wählte. Feragalli erledigte auch jenen Teil der ausgedehnten Korre-

<sup>31</sup> Ebd. 17 f., 86, 226.

<sup>32</sup> Ebd. 18 f.

<sup>33</sup> Behandelt ebd. 29—34; es handelt sich um Auditoren der Rota, Kongregationssekretäre u. a.

<sup>34</sup> Ebd. 150—159.

<sup>35</sup> Ebd. 25 f.

spondenz in Klarschrift, die neben der Chiffren-Korrespondenz einhief und sowohl Empfangsbestätigungen für Chiffren-Depeschen umfaßte als auch Mitteilungen zur Abwicklung der Korrespondenz. Die übrige Korrespondenz in Klarschrift wurde von den Privatsekretären Barberinis behandelt, ein deutliches Zeichen für den Gesamtcharakter der Proprio-Korrespondenz.

Wenn man sich vergegenwärtigt, wie groß der Umfang dieser Korrespondenz von 1634 bis 1643 war und welche Korrespondenten an ihr beteiligt waren, erscheint jede Vermutung über ihren Zweck, die mit einem einzelnen Gegenstand rechnet, geradezu naiv<sup>36</sup>. Im Proprio-Sekretariat Barberinis wurden etwa 8400 Minuten konzipiert, Barberini selbst entwarf in den Jahren 1634 bis 1643 davon mehr als die Hälfte der Schreiben, etwa 4500, während der Staatssekretär Ceva in der gleichen Zeit nicht mehr als etwa 3000 Entwürfe vorlegte — wenn man darin eine „Arbeitsteilung“ sehen will<sup>37</sup>, sollte man sich wenigstens über die höchst ungleiche Verteilung der Lasten wundern.

Nicht weniger als der erstaunliche Umfang dieser Korrespondenz frappiert der Kreis der Korrespondenten<sup>38</sup>. Er ist zum Teil identisch mit den Korrespondenten des Staatssekretariats, zum Teil umfaßt er jene Korrespondenten, welche vor 1632 der Secretario delle lettere Latine zu betreuen hatte, vor allem die Fürsten nördlich der Alpen. In diesen Korrespondentenkreis gehört auch Malta, vor allem der päpstliche Agent in England, über welches ja Barberini das Protektorat innehatte. Ausschließlich durch Barberini und seine Gehilfen wurde auch

<sup>36</sup> *Schnitzer* 109 nimmt an, daß als „Ursache“ für die Einrichtung des Proprio-Sekretariats nur der Wunsch der Familie Barberini in Betracht komme, für den Präfekten der Stadt Rom, Taddeo Barberini, die Präzedenz vor allen Gesandten zugestanden zu erhalten. Diesen Zusammenhang habe ich nicht, wie behauptet wird, übersehen, sondern als *ein* Thema unter vielen, 228 Anm. 29, aufgeführt. Die Behauptung: „Offensichtlich wollte Francesco Barberini von Anfang an diese Angelegenheit persönlich in der Hand behalten und führte deshalb den entsprechenden Briefwechsel mit Nuntien und Fürsten selbst“, wäre durch ein Studium der entsprechenden Nuntiaturberichte leicht zu belegen gewesen! Dann hätte sich sicher herausgestellt, daß die Proprio-Korrespondenz mit Malta, mit dem päpstlichen Agenten in England, mit dem Kurfürsten von Bayern, den päpstlichen Sondergesandten D'Ales (Rota) und P. Arsenio, mit den Kardinälen Monti und Carpegna (Belege Urban VIII. 227) diese Sache sehr förderte. Ignoriert wurde von *Sch.* dieser Zusammenhang, daneben weitere Tatsachen in großer Zahl, die sich in einen so engen Zusammenhang nicht einfügen.

<sup>37</sup> Der Hinweis darauf stammt zwar von mir (Urban VIII. 232 f.), was *Schnitzer* 109 fairerweise hätte anführen müssen, doch läßt sich eine solche Arbeitsteilung erst seit 1638/39 belegen.

<sup>38</sup> Der Satz *Schnitzers* 109: „er riß nicht wahllos Korrespondenten an sich“, enthält eine offenbare Unterstellung; die Korrespondenten und z. T. ihre Themen habe ich genau zu erfassen versucht (Urban VIII. 227 f.).

die Korrespondenz mit Sondergesandten ohne besonderen Rang geführt, mit den geheimnisumwitterten Kapuzinern P. Alessandro D'Ales, der eigentlich Rota hieß, und P. Arsenio dell'Ascensione, auch die Korrespondenz mit einigen Kardinälen behielt sich Barberini vor, in großem Umfang auch die Korrespondenz mit den Legaten der päpstlichen Provinzen. Auch die Korrespondenz mit dem Legaten auf dem Friedenskongreß zu Köln wurde zum größten Teil „in proprio“ geführt, fast ganz zog Barberini die Korrespondenz mit den Fürsten an sich, unter denen dem Umfang und dem Gewicht der Korrespondenz nach der Kurfürst von Bayern den ersten Rang einnahm. Die wichtigsten Korrespondenten „in proprio“ waren aber die außerordentlichen Nuntien zu Wien, Paris und Madrid; weniger umfangreich, aber keineswegs unbedeutend, war die Proprio-Korrespondenz mit den Ordentlichen Nuntien. Die Schwerpunkte der Korrespondenz „in proprio“ liegen also deutlich bei den außerordentlichen Nuntien und Legaten, die ausgesandt waren, um den Frieden unter den katholischen Mächten zu vermitteln. Behält man diese Tatsache im Auge und berücksichtigt man gleichzeitig den ungewöhnlichen Umfang der Proprio-Korrespondenz, so kann man auch nur auf einen ungewöhnlichen Zweck dieser Korrespondenz schließen.

Unsere Vermutungen über diesen Zweck sind durch ein reiches Tatsachenmaterial abzustützen. Zunächst haben wir für 1635 eine sehr eindeutige Äußerung Barberinis selbst, der Giulio Mazzarini, dem Außerordentlichen Päpstlichen Nuntius in Paris, einmal mitteilen ließ, was er von der Proprio-Korrespondenz erwarte: „Non si scordi di scrivere al S.<sup>r</sup> Card.<sup>le</sup> discorsi intimi di pensieri, e risoluzioni di costà toccanti à tutti i principi . . . e sè vi possino essere in piedi trattati di nuove leghe con Inghilterra, Polonia . . .“<sup>39</sup> Ähnliche Nachrichten gingen auch von anderer Seite ein; sog. Avvisi vor allem, Nachrichten über einzelne Persönlichkeiten oder über einzelne Ereignisse erhielt Barberini aus Spanien, aus Frankreich, aus Turin und aus Neapel. Der Pariser Nuntius Scotti sandte ebenfalls in der Hauptsache Avvisi über einzelne Persönlichkeiten, behandelte aber auch hochpolitische Angelegenheiten, wie das Problem des Friedenskongresses, die strittigen Paßfragen und die französischen Bestrebungen um ein Nationalkonzil. Besonders wichtig war der Briefwechsel mit den päpstlichen Agenten in England, da sich damals die Hoffnung abzeichnete, daß für die englischen Katholiken eine neue Epoche einsetzen würde<sup>40</sup>. Personalfragen, vor allem aber den Präfekturstreit und den Streit um den Kurfürsten von Trier behandelte die Korrespondenz mit Baglione und Mattei in Wien. Es ist selbstverständlich, daß ohne genaue Untersuchung des Inhalts dieser Nachrichten im einzelnen ihr Wert für die päpstliche

<sup>39</sup> Bibl. Vat. Barb. lat. 8044 fol. 108 (27. 9. 1635); der Brief ist von Antonio Feragalli geschrieben.

<sup>40</sup> G. *Albion*, Charles I and the Court of Rome. A Study in 17<sup>th</sup> Century Diplomacy (1935).

Politik und ihr Gewicht für die Stellung des Kardinal-Nepoten nicht bestimmt werden kann<sup>41</sup>. Der allgemeine Zweck dieser Korrespondenz jedoch scheint sich auf Grund einer Reihe von weiteren Beobachtungen sehr eindeutig festlegen zu lassen.

Noch im November 1634 schrieb Feragalli an Mazzarini, er möge um Gottes Willen darauf achten, daß er nie in den Briefen, die er an das Sekretariat gehen lasse, sich auf Nachrichten beziehe oder sie erwähne, die er in der erwähnten Weise [in proprio] befördere, denn das würde nur dazu führen, Feragalli bei Ceva zu erledigen; er könne sich nicht vorstellen, welche Vorsichtsmaßnahmen der Kardinal in seiner Güte benütze, um das zu vermeiden<sup>42</sup>. Ging es Feragalli bei dieser Anweisung darum, Ceva nicht merken zu lassen, daß ihm Nachrichten vorenthalten wurden, so fehlt es auch nicht an direkten Anweisungen, ihm bestimmte Nachrichten vorzuenthalten<sup>43</sup>. In einem solchen Fall mußte Feragalli sogar einmal eine Depesche, die für das Staatssekretariat bestimmt war, unterschlagen und für sie Ersatz schaffen<sup>44</sup>. Umgekehrt kam es auch vor, daß Ceva merkte, daß man in Rom von einer bestimmten Angelegenheit unterrichtet war, über die er nichts wußte. In diesem Fall hielt es Feragalli für angebracht, Ceva eine fingierte Depesche zuzuspielen, welche die erwähnte Nachricht enthielt, und damit zu verschleiern, daß man sie ihm zunächst vorenthalten hatte<sup>45</sup>. Es ging eindeutig darum, den Staatssekretär von bestimmten Nachrichtenquellen auszuschließen. Am deutlichsten weist auf diese Absicht hin die immer wieder vorgebrachte Anweisung Feragallis an seine Korrespondenten, für die Proprio-Korrespondenz Deckadressen zu benutzen<sup>46</sup>. In einem

<sup>41</sup> Das habe ich Urban VIII. 228 ausdrücklich festgestellt; die Fairneß hätte verlangt, diese meine Einschränkung wiederzugeben und sich bei einer Rezension darauf zu beschränken, den auf die Korrespondenz mit dem Wiener Nuntius treffenden Ausschnitt zu skizzieren, statt den mehr als grob umrissenen Ausschnitt — die Trierer Frage fehlt völlig bei *Schnitzer* 109 — ohne jeden Sinn für Differenzierung, für die Komplexität geschichtlicher Kausalität, gleich für das Ganze auszugeben.

<sup>42</sup> Bibl. Vat. Barb. lat. 8044 fol. 10; 7. 11. 1634. Vgl. auch ebd. fol. 29 und Barb. lat. 6596 fol. 112; vgl. auch Anm. 53.

<sup>43</sup> Feragalli an Mazzarini: „che V. S. Ill.<sup>ma</sup> quando vuole scrivere qualcosa del Panzani (= Päpstl. Agent in England), ò della di lui missione non lo facesse nelle lettere della segreteria, mà in quelle che invia in part.<sup>re</sup> ...“ (Barb lat. 8044 fol. 30); „in particolare“ bedeutet dasselbe wie „in proprio“.

<sup>44</sup> Er berichtet Mazzarini: „Il S.<sup>r</sup> Card.<sup>le</sup> non hà voluto che vada in Segr.<sup>ria</sup> la cifra di V. S. Ill.<sup>ma</sup> che trattava di Baviera e mi è convenuto distinguerne un'altra in due per far riuscire il numero ...“ (ebd. fol. 54; 28. 3. 1635).

<sup>45</sup> Eine Notiz Feragallis für Barberini lautet: „Mons.<sup>re</sup> Ceva hieri mi disse non sò del giuramento di Lorena, quasi dolendosi, di non saper quello si sia intorno à ciò trattato nella Cong.<sup>ne</sup>. Non sò se fosse bene, che facendo V. Em.<sup>za</sup> in tal part.<sup>re</sup> qualche cifra, la mandasse à lui? Il che darebbe anche à me tempo di fare le mie faccenducule“ (ebd. fol. 33).

<sup>46</sup> Diese Anweisungen sind erhalten für die Nuntien zu Florenz, Neapel,

Fall wird als Zweck ausdrücklich angegeben, daß damit vermieden werden solle, daß sich Ceva in den Besitz der Schreiben setze.

Es ist nicht anzunehmen, daß alle Nuntien dieses Spiel mitmachten; die meisten von ihnen adressierten ihre Schreiben „in proprio“ nach wie vor direkt, ohne Deckadressen, an Barberini selbst oder an Feragalli, andere aber waren sich doch der Rolle, die sie zu spielen hatten, sehr bewußt. Mazzarini vor allem äußerte sich einmal sehr deutlich: „Ich gebe von den Audienzen beim König und beim Kardinal keine Nachricht an das Staatssekretariat, sondern möchte, daß das der Nuntius tut. Ew. Eminenz jedoch teile ich die ganzen Vorgänge genauestens mit, ohne irgend etwas zu verschweigen, damit Ew. Eminenz, falls der Bericht des Nuntius in irgendeinem Punkt abweicht, sicher seien, die Wahrheit zu erfahren, da ich dank meiner Kenntnis der Sprache nicht so leicht Gefahr laufe, mich zu irren.“<sup>47</sup> Noch deutlicher wollte Filonardi, der Warschauer Nuntius, gewisse Nachrichten vor Ceva verheimlicht wissen; auch andere Nuntien gaben das mehr oder weniger deutlich zu erkennen<sup>48</sup>. Es war unvermeidlich, daß auf diese Weise eine alle Partner belastende Doppelgleisigkeit aufkam, nicht selten waren, da die Nuntien sowohl dem Staatssekretariat wie dem Kardinal Berichte schuldig zu sein glaubten, die Schreiben inhaltlich oder gar wörtlich gleich<sup>49</sup>. Filonardi hatte es sich sogar zur Regel gemacht, in der Proprio-Korrespondenz ebenfalls über all das zu berichten, was er aus Staatssekretariat meldete<sup>50</sup>. Beabsichtigt war diese Wirkung in Rom allerdings nicht; als Mazzarini 1635 einmal das Angebot machte, von seinen Berichten an das Staatssekretariat dem Kardinal ein Duplikat zu senden, bat ihn Feragalli im Namen Barberinis, davon abzusehen und lieber einen kurzen Auszug seiner Berichte zu übermitteln; auch kam es vor, daß Feragalli Depeschen Barberinis nicht weiterleitete, wenn ähnliche Weisungen bereits vom Staatssekretär hinausgegangen waren<sup>51</sup>.

Warschau, Paris, Wien, in der Schweiz (Belege Urban VIII. 153, Anm. 64, 229, Anm. 35). Daß die Anweisung gegen Ceva gerichtet war, zeigt besonders die Reaktion Bagliones, des Wiener Nuntius, der Feragalli um eine neue Adresse bat, da Ceva geäußert habe, die Briefe an die alte Deckadresse öffnen zu wollen (Barb. lat. 7015 fol. 29).<sup>47</sup> Barb. lat. 8044 fol. 48; 18. 1. 1635.

<sup>48</sup> Filonardi an Feragalli: „affinche non venghi a notitia di Mons. Ceva ...“ (Barb. lat. 6596 fol. 25; 1635); vgl. auch Barb. lat. 7501 fol. 34 (1636) oder Barb. lat. 7334 fol. 54 (zit. Urban VIII. 229, Anm. 33, 153, Anm. 64).

<sup>49</sup> Z. B. ist das der Fall Barb. lat. 8202 fol. 84/85' und 8196 fol. 54/55 (1640). Wie ich schon Urban VIII. 231. Anm. 46, mitgeteilt habe, hat mir außerdem Herr Prof. Dr. K. Repgen versichert, daß solche Übereinstimmungen „sehr häufig“ seien — mehr habe ich nie behauptet. Die Feststellung *Schnitzers* S. 109: „Die Nuntien berichteten an Barberinis Proprio-Sekretariat und an das Staatssekretariat auch im allgemeinen durchaus nicht über dieselben Themen“, war also überflüssig.

<sup>50</sup> Barb. lat. 6596 fol. 25 (1636): „ogni cosa verria in proprio ...“

<sup>51</sup> Barb. lat. 8044 fol. 91, 105 (August 1635), Barb. lat. 6765 fol. 57' (1642); Barb. lat. 8252 fol. 35 (1643).

Diese und andere Beobachtungen<sup>52</sup> könnten nun wohl auch den Schluß nahelegen, daß es Barberini tatsächlich um eine Arbeitsteilung zu tun gewesen sei, doch darf man dabei nicht übersehen, daß mancher Nuntius die Hintergründe nicht durchschaute, so daß es ihn merkwürdig berührt hätte, wenn er zwei fast gleichlautende Schreiben erhalten hätte, die beide im Namen des Kardinals ausgefertigt waren. Solange sich dabei die Weisungen nicht widersprachen, mochte es sogar noch angehen; es kam aber auch vor, daß Barberini über das Staatssekretariat und in der Proprio-Korrespondenz völlig gegensätzliche Anweisungen erteilte. Es blieb dann nichts übrig, als die Nuntien zu beruhigen oder ihnen gar reinen Wein einzuschenken oder wenigstens das Staatssekretariat zu desavouieren<sup>53</sup>. Daß die Proprio-Korrespondenz gegen ihn gerichtet war, konnte natürlich auch Ceva nicht verborgen bleiben, vor allem überwachte er Feragalli. Da er jedoch mit der Kunst des Chiffrierens nicht vertraut war, blieb ihm nur die Möglichkeit, die Blätter nachzuzählen und so zu verhindern, daß ihm ein Schriftstück unterschlagen werde<sup>54</sup>. In besonderen Fällen half sich dann Feragalli damit, daß er eine Depesche in zwei aufteilte und sich so die Möglichkeit schaffte, eine andere zu unterschlagen<sup>55</sup>.

Was auch immer Barberini mit dieser strengen Trennung der Proprio-Korrespondenz von der Korrespondenz des Staatssekretariats beabsichtigt haben mag, den Sturz des Staatssekretärs durch den Nachweis seiner Unfähigkeit oder nur die Herstellung eines Gleichgewichts in bezug auf den Umfang der Informationen und damit des Einflusses, auf die Dauer wurde auch ihm der Zwang zu ständiger Anspannung lästig, wie es scheint, und so kam es etwa seit 1638 tatsächlich zu einer Art Arbeitsteilung, nämlich zu einer Trennung der Korrespondenz und zur Beschränkung auf bestimmte Korrespondenten<sup>56</sup>. Ein

<sup>52</sup> Vgl. Urban VIII. 250, Anm. 42, Anm. 44.

<sup>53</sup> Feragalli an Mazzarini: „Mi è parso dir à V. S. Ill.<sup>ma</sup>, che non si meravigli di questa diversità (= daß Ceva von den Beziehungen zwischen Savoyen und Florenz das Gegenteil von dem berichtet, was Barberini mitteilt), *perche allora non fù comunicato il neg.<sup>o</sup> à Mons. Ceva, si come si è fatto dopo, et perche egli non sà, che le ne sia stato scritto per prima . . .*“ (Barb. lat. 8044 fol. 29; 1635). — Feragalli an Baglione, Nuntius in Wien: „V. S. non s'infastidisca per quello che fù scritto di segreteria“ (Barb. lat. 7070 fol. 45; 1636). — Barberini an Campeggi, Nuntius in Madrid: „Par che ci sia opinione d'alcuno che il negotio possa finirsi in Italia. P.<sup>a</sup> che si scrive, s'atenda risposta di Spagna, però (*nonostante quello che scrivo [!] à V. S. in un'altra per Seg.<sup>ria</sup>*) V. S. tacerà et non alterà polvere“ (Barb. lat. 8433 fol. 12; 1635). Die Klammer mit ihrem Inhalt fügte Feragalli ein, *der wußte, daß von Ceva eine andere Weisung ausgegangen war.*

<sup>54</sup> Barb. lat. 8044 fol. 29; vgl. auch Anm. 44. <sup>55</sup> Vgl. Anm. 44.

<sup>56</sup> Nachweis Urban VIII. 232 ff.; es war nicht nötig, mit Ausdrücken wie „wildes Konkurrieren“ (a. a. O. 109) u. dgl. zu arbeiten, Beweise wären besser gewesen — die zwei angeführten Überweisungen an „Ceca“ (!), noch dazu ohne Datum, besagen nichts, da ich nie behauptet habe, Barberini hätte „erst

Ende des Ringens zwischen Staatssekretär und Kardinal kam aber erst mit dem Wechsel im Staatssekretariat, als 1643 mit Giovanni Battista Spada ein Vertrauter Barberinis berufen wurde. Die Tatsache, daß jetzt wieder der Staatssekretär, wie einst Benessa, voll an der Proprio-Korrespondenz beteiligt wurde, während diese selbst wieder auf ein vernünftiges Maß beschränkt wurde, ist wohl der deutlichste Beweis für den Charakter dieser Korrespondenz als einer Kampfmaßnahme gegen den verhaßten Staatssekretär Ceva.

Der allgemeine Zweck der Proprio-Korrespondenz ist in diesen Zeugnissen deutlich genug zum Ausdruck gebracht. Diese Beobachtungen werden unterstrichen durch den Abschluß der Entwicklung des Verhältnisses Nepote - Staatssekretär. Erst das allgemeine Ergebnis zeigt, daß der Kampf Barberinis gegen Ceva weit über persönliche Anlässe hinaus von Bedeutung war. Sicher herrschte zwischen beiden eine starke persönliche Abneigung, die sich in heftigen Szenen entladen zu haben scheint<sup>57</sup>. Sie allein reicht jedoch zur Begründung des Gegensatzes nicht aus; Barberini hätte sich die ungeheuren Mühen kaum gemacht, allein um einen ihm widerwärtigen Menschen vom Hof zu verdrängen, er hatte vor, einen gefährlichen Rivalen zu stürzen. Daß dieses Motiv in keinem zeitgenössischen Schriftstück — soweit mir bekannt ist — in Erscheinung tritt, läßt sich erklären. Für außenstehende Beobachter war der Neffe die allein maßgebende Gestalt; der Staatssekretär war selbst in den Augen der venezianischen Botschafter so unwichtig, daß er vor 1644 nie als solcher erwähnt wird<sup>58</sup>. Die Öffentlichkeit kannte ihn also kaum, wie sollte man unter diesen Umständen auf den Gedanken kommen, der Staatssekretär könne es wagen, gegen den allmächtigen Nepoten zum Kampf um die Macht anzutreten. Das eigentliche Ringen erfolgt auf der institutionellen Ebene, hier geht es völlig lautlos vor sich: die Motive sind nicht geeignet, an die Öffentlichkeit zu dringen. Das Ringen innerhalb der Behörde — das wir im einzelnen nicht verfolgen können, ohne jeder politischen Entscheidung und

---

... in späteren Jahren *irrtümlich* „in proprio“ geschickte Schreiben“ an Ceva überwiesen. Die scharfe Trennung der Bereiche erfordert, im Gegenteil, ein solches Verfahren von Anfang an. Was ich seit 1638 feststelle, unterscheidet sich wesentlich von dieser Beobachtung *Schnitzers*; überwiesen werden jetzt immer häufiger Schreiben, die *bewußt* für die Proprio-Korrespondenz konzipiert waren.

<sup>57</sup> Der Biograph G. B. Spadas berichtet, daß Barberini Spada jene „sfuriate“ erspart habe, über die sich zu beklagen sein Vorgänger Ceva so sehr Grund hatte (G. Sardi, *Il Card. G. B. Spada e il Conclave del 1670*, in: *Atti della R. Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti* 36 [1925] 197). Gradi, der Biograph Benessas, begründet die Abneigung Barberinis gegen Ceva mit dessen Geiz (Bibl. Vat. Vat. lat. 6905 fol. 24), ein Vorwurf, von dem auch der Biograph der römischen Kardinäle weiß (*L. Cardella, Memorie storiche de' Cardinali della S. Romana Chiesa VII* [1795] 39).

<sup>58</sup> Vgl. Urban VIII. 62.

dem Anteil des jeweiligen Staatssekretärs bzw. des Nepoten daran nachzuspüren — wurde durch Traktate unterstützt, die neue theoretische Grundlagen zu schaffen bemüht waren. Eigentümlich ist dabei, daß ein Traktat über den Kardinal-Nepoten das Amt des Staatssekretärs, der ganz selbstverständlich unter die übrigen Diener des Kardinal-Nepoten eingereiht wird, in wenigen Zeilen abtut, vor allem ohne Erwähnung seiner unmittelbaren Abhängigkeit vom Papst allein<sup>59</sup>, während im Gegensatz dazu in der Denkschrift des Sekretärs Cristoforo Caetano von 1623 über das Amt des Staatssekretärs die Abhängigkeit des Sekretärs vom Nepoten nur mehr formaler Natur zu sein scheint<sup>60</sup>. Beide Schriftstücke, die wohl gleichzeitig entstanden sein dürften, enthüllten das Wunschbild der jeweiligen Partei.

Nur eine Persönlichkeit am Hofe Urbans VIII. scheint, soweit sich bis jetzt sehen läßt, die Spannungen zwischen dem Nepoten und dem Staatssekretär in ihrer wahren Natur erkannt zu haben, der Kardinal G. B. Pamphili, als Innozenz X. Nachfolger Urbans VIII. Er hat, wie der Biograph des Staatssekretärs Spada berichtet<sup>61</sup>, Barberini nahegelegt, den Nachfolger Ceva nicht ebenso schlecht zu behandeln wie diesen, ein Rat, der bei dem bisher ungetrübt guten persönlichen Verhältnis zwischen Barberini und Spada überflüssig erschienen wäre, wenn nicht Pamphili die Ursache der Spannungen eben im amtlichen Verhältnis gesucht hätte. Innozenz X. hat aber auch für sich selbst aus dieser Einsicht die Lehre gezogen. Er hat offenbar nicht die Behördengliederung des letzten Jahres des Pontifikats Urbans VIII. als Modell für seinen Pontifikat gewählt, sondern jene neun Jahre, in denen es Ceva gelungen war, sich gegen den Nepoten zu behaupten und ihn zu zwingen, sich sehr weitgehend aus dem Staatssekretariat zurückzuziehen. Das dürfte das wichtigste allgemeine Ergebnis der Behördenentwicklung unter Urban VIII. gewesen sein; der eigentliche Held dabei war nicht, auch wenn auf ihn alles Licht fällt, der Kardinal-Nepote Francesco Barberini, sondern der Staatssekretär Ceva, der den Kampf zwar persönlich verlor, aber durch sein langes Ausharren die neuen Normen gesetzt hat. Innozenz X. hat sie dann bewußt weiterentwickelt. Seit 1644 sind die Staatssekretäre Kardinäle, ihre Stellung war damit ungleich stärker als vorher, die Nepoten verloren gleichzeitig mehr und mehr an Macht<sup>62</sup>, bis noch im 17. Jahrhundert unter Innozenz XII. im Amt des Kardinal-Staatssekretärs die Stellung des alten Staatssekretärs als Leiter des außenpolitischen Büros und die des Kardinal-Nepoten vereinigt wurden. Damit war die Kurie in der Konzentration der Geschäfte in einer Hand am weitesten fortgeschritten<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> A. Kraus, Amt und Stellung des Kardinalnepoten zur Zeit Urbans VIII., in: RQS 53 (1958) 16.

<sup>60</sup> A. Kraus, Das päpstliche Staatssekretariat im Jahre 1623. Eine Denkschrift des ausscheidenden Sostituto an den neuernannten Staatssekretär, in: RQS 52 (1957) 104, 111.

<sup>61</sup> Sardi (zit. Anm. 57) 197 f.

<sup>62</sup> Vgl. Hammermayer (zit. Anm. 14) 171 f.      <sup>63</sup> Vgl. Kraus (zit. Anm. 3) 76 ff.

Die römische Entwicklung konnte, der eigentümlichen Sonderstruktur der Kurie halber, nicht in allen Punkten Modellcharakter gewinnen, aber sie vollzog sich auch nicht isoliert. Nachdem in Frankreich und England sich zunächst die Favoriten völlig durchgesetzt hatten, zur gleichen Zeit, da in Rom bereits die gegenläufige Entwicklung eingesetzt hatte, kam es auch in den westeuropäischen Staaten zur Verdrängung der Favoriten. Auf Mazarin folgte kein *Ministre principal* mehr, Ludwig XIV. übernahm die Koordination der Regierungsbehörden wieder selbst, er arbeitete unmittelbar mit den Staatssekretären zusammen, in England vollends gerieten nach dem blutigen Ende Straffords, des Favoriten Karls I., und des Königs selbst die Staatssekretäre als einzig legitime Minister für die Behandlung der auswärtigen Politik immer mehr in Abhängigkeit vom Parlament, bis 1689 die Ministerverantwortlichkeit förmlich anerkannt wurde und damit die Rolle des Favoriten, der nur dem König verantwortlich gewesen war, endgültig ausgespielt war<sup>64</sup>. Daß in Frankreich unter Ludwig XV. der längst überwundene Zustand wiederauflebte und mit der Wiederkehr der Günstlingswirtschaft die Minister aus Dienern des Staates wieder zu persönlichen Dienern des Königs wurden, war nicht die geringste unter den Ursachen der Französischen Revolution.

Gesichtspunkte dieser Art finden sich vor allem in der englischen und französischen historischen Literatur des letzten Jahrzehnts, in Deutschland ist die einst so reiche behördengeschichtliche Tradition fast ganz abgeschnitten. Dadurch wird das Verständnis für die realen Grundlagen des staatlichen Lebens nicht gerade gefördert; um so mehr macht sich naiver Dilettantismus in der Beurteilung komplexer historischer Phänomene breit. Einflüssen von ähnlichem Gewicht scheint es auch gelungen zu sein, die weitere Erforschung der Geschichte des Päpstlichen Staatssekretariats durch Angehörige des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft zu unterbinden. Das ist um so mehr zu bedauern, als diese Untersuchungen für Deutschland die einzige systematische Weiterführung der großen Tradition der Forschungen zur preußischen Staatsverwaltung aus der Zeit eines Schmoller, Koser und Hintze darstellten, einer Tradition, der sich seither keine historische Schule in Deutschland mehr rühmen kann. Wo aber sollte Tradition noch gelten wenn nicht in der Geschichtswissenschaft?

<sup>64</sup> Evans (zit. Anm. 7) 90, 105 f.

## Kleinere Mitteilungen

### Lazarus an der Via Latina

Von JOSEF FINK

Heidnischen Ursprung einer christlichen Katakombe kennen wir aus der Flaviergalerie der Domitillakatakombe, deren Priapushermen sich einer christlichen Deutung strikt widersetzen. Einen Rückfall christlicher Begräbnisstätten in das Heidentum oder Friedhofsgemeinschaft zwischen Christen und Heiden in der bewegten, schwer durchschaubaren Geschichte des späten Altertums hat man für die neu entdeckte Katakombe an der Via Latina in Rom<sup>1</sup> erwogen, weil dort neben biblischen Bildern und einer religiös indifferenten Dekorationskunst eindeutige Heraklesdarstellungen erscheinen. Andere ungedeutete Themen schloß man bereitwillig der heidnischen Tendenz an. Man erkannte Bilder von Kleopatra<sup>2</sup> und Aristoteles<sup>3</sup>, und der Schluß, daß Nichtchristen in der christlichen Katakombe bestattet haben, gilt vielen als sicher. Die Kritik muß methodisch so vorgehen, daß sie die Heraklesbilder zunächst aus dem Spiel läßt und die strittigen anderen Darstellungen ikonographisch und inhaltlich unvoreingenommen prüft. Dies dient einer deutlicheren Problemstellung und schützt vor phantasiereichen Lösungen. Die Entscheidung liegt meistens nicht in den vordergründigen, sondern in den undurchsichtigen Teilen einer Schwierigkeit. Das scheinbar von Anfang an Klare ändert dann oftmals noch sein Gesicht.

Die Kleopatradeutung (Grabkammer E) beruhte auf der Annahme einer Schlange, die man im Bild der bequem gelagerten Frau mit entblößtem Oberkörper und Schoß vom Boden her ihren linken Arm umschlingen und zur rechten Brust vorstoßen sah. Der halb aufgerichtete Typus ist vom sepulkralen Totenmahl bekannt, und wer Kleopatra erkennt, könnte eine andere Selbstmörderin, Dido auf dem Scheiterhaufen im Vergilkodex des Vatikans<sup>4</sup>, vergleichen, deren Darstellung zeitlich nicht sehr viel später entstanden ist und deren rechter Arm den Vergleich noch unterstützt, wenn auch seine Haltung anders motiviert ist. Aber an der Anwesenheit einer Selbstmörderin in der Bilderwelt der Katakomben wurde von manchen Gelehrten Anstoß genom-

<sup>1</sup> A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina* (1960).

<sup>2</sup> Ferrua 61.

<sup>3</sup> P. Boyancé in: *Studi e Testi* 234, 107 ff.

<sup>4</sup> J. de Wit, *Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus* 90, Taf. 15.

men, weil ihr sepulkrales Vorbild versagt, obgleich sie eine der großen Liebenden ist. Immer auf der Schlangendeutung fußend versuchte man andere Vorstellungen und Namen: Persephone in der heiligen Hochzeit mit Zeus, Olympias, Mutter Alexanders des Großen, in der mystischen Liebesvereinigung mit der göttlichen Schlange. In solchen Rollen wäre nach der Meinung dieser Erklärer die in der Kammer E wirklich bestattete Tote in ihrem jenseitigen Leben erhöht vorzustellen. Andere fassen die Schlange nicht als Verwandlungsform einer Gottheit auf, sondern als symbolisches Zeichen für Erdrreich und Unterwelt. Man schwankt, ob sie hier das chthonische Reich anzeigt, in das die Verstorbene eingegangen ist, oder ob sie als Attribut der Erdgöttin Tellus, die in der Spätzeit Terra mater heißt, zu gelten hat. Dann wäre die Göttin selbst im Bild dargestellt, ausruhend und von der Schönheit und den Früchten des Erdgartens umgeben. Auch eine christliche Wendung des Schlangensmotivs ist erwogen worden. Man gedachte der Verführung Evas und wie die Menschheit hierdurch der Erlösung bedürftig wurde, so daß man den Gedanken der Wiederauferstehung wie mythisch an Persephone so theologisch an Eva anschließen konnte. Schließlich ist die Schlange in Frage gestellt und einfach ein Band im Zusammenhang mit dem Fruchtkorb und dem darauf liegenden Kranz gesehen worden. Hiernach ist die Vorstellung nicht mehr an die chthonische Telluswelt gebunden, komplizierte Bildungsvoraussetzungen entweichen aus der schlichten Katakombenwelt, und der Weg für das richtige Verständnis des Bildes wird frei. Wir haben eine paradiesische Komposition vor uns, wie sie heidnischer und christlicher Grabkunst vertraut ist. Die christlichen Künstler haben das verbreitete Motiv zwanglos übernommen. Es war jedermann verständlich und nahm in christlicher Umwelt ohne weiteres eine sinngemäße christliche Bedeutung an. Die Vorstellung wird von der Ruhe der Toten beherrscht, wie sie auf römischen und etruskischen Sarkophagen so oft plastisch gestaltet worden ist. Die halb entblößte Ulpia Epigone auf einem römischen Sarkophag im Lateran<sup>5</sup> ist besonders gut mit der Ruhenden in Kammer E vergleichbar. Einer paradiesischen christlichen Vorstellung in diesem Grabraum muß die dekorative, entmythisierte Medusa im Deckenschmuck nicht widersprechen. Die großflügeligen Viktorien an den Wänden, mehr Zierstücke als künftige Engel, tun es ebensowenig. Und der Amor in Kammer D, der über der Tür nach E erscheint, ist auf dem Wege, ein Putto zu werden, der immer in christlicher Kunst heimisch geblieben ist. Antike und Christentum sind in und um Grabkammer E einander so nah gekommen, daß die Antike wie von selbst aufhört und das Christentum sich ihr Erbe ungezwungen anverwandelt.

Einer allmählichen Klarstellung wie derjenigen um die sog. Kleopatra ist das noch berühmtere Bild der Kammer I, das unter dem Titel „Medizinischer Unterricht“ in die archäologische Forschung Eingang fand<sup>6</sup> (Taf. 14), bisher nicht teilhaftig geworden. Nach der ergebnislosen

<sup>5</sup> W. Helbig - H. Speier, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom<sup>4</sup> 1030.

<sup>6</sup> Ferrua 70.

medizinisch-kunsthistorischen Diskussion, über die G. Wolf-Heidegger berichtet<sup>7</sup>, glaubte ich früher, die bereits erwähnte Umdeutung in eine Philosophenversammlung mit Aristoteles sei ein echter Fortschritt gewesen<sup>8</sup>. Aber je länger desto mehr wuchs die Einsicht, daß angesichts dieses Bildes Philosophen sowenig wie Ärzte befriedigen. In dieser Situation würden weitere gelehrte Einfälle, die allzuviel Bildungswissen für die schlichte Katakombenwelt voraussetzen, erst recht den Sinn der Darstellung verfehlen. Man muß gründlichere ikonographische Beobachtungen versuchen, wenn die Aussicht auf Erfolg steigen soll. Die Aristotelesdeutung brachte dadurch einen Einzelgewinn, daß sie aus der umfangreichen Sitzgruppe drei Personen heraushob. Die Zentralfigur und der Mann mit dem Zeigestock hatten naturgemäß stets besondere Aufmerksamkeit beansprucht. Die vorgeschlagene Benennung der Mittelfigur zwischen beiden mit dem Namen Klearchos macht bewußt, daß die benannte Dreipersonengruppe Aristoteles, Klearchos und der Zauberer auch kompositorisch eine Trias erkennen läßt. Denn die von zweien eingeschlossene Figur nimmt an der Sonderstellung teil, sie füllt den herausgehobenen Sektor.

Bevor wir der Dreiergruppe weiter nachgehen, sei auf eine andere kompositorische Tendenz hingewiesen. Sie ist erkennbar in der starken Antithese der Gesamtgruppe und des nackt am Boden liegenden Körpers. Die Gruppe und der Isolierte sind durch eine etwas verschobene Diagonale getrennt. Es ist deutlich, daß unterhalb der Diagonale eine Mangelzone liegt, Kleinheit, Untergang, Verfall, Verwesung herrscht. Oberhalb der Diagonale ist reiches vielfältiges Leben, Kraft, Größe, Heil, Erwartung. Der Stock in der Hand des einen Sitzenden schlägt eine Verbindung zwischen den fremden Welten. Diese Vorstellung und Stimmung ist unübersehbar, nicht überhörbar. Der Bildgedanke geht um Grab, Tod und neues Leben, ob hier nun Christen oder Heiden bestatteten und ihre Leiderfahrung und Hoffnung zum Ausdruck brachten. Eine Illustration sensationellen Details zu sehen, nämlich die leere Bauchhöhle des Judas Ischarioth, dem angeblich die Eingeweide herausfielen<sup>9</sup>, wäre zuwenig.

Diese negativen und positiven Voraussetzungen vor Augen verfolgen wir die Dreiergruppe. Sie begegnet in Verbindung mit der Erschaffung der ersten Menschen auf dem sogenannten dogmatischen Sarkophag im Lateran-Museum<sup>10</sup>. Es ist dargestellt, wie Eva aus der Seite des Adam entsteht. An der Gestaltung beteiligt ist ein stehender Bärtiger, der dem Geschöpf die Hand auflegt, ein Thronender mit dem Segensgestus der rechten Hand, ein anderer Stehender ohne äußere Aktion. Die Auffassung, daß der Dritte eine inhaltlose Parallele zum unteren Friesstreifen bilde, wo hinter dem Thron der Muttergottes eine bedeutungsvolle Hintergrundfigur (als Balaam erkannt) plaziert ist,

<sup>7</sup> G. Wolf-Heidegger und Anna Maria Cetto, Die anatomische Sektion in bildlicher Darstellung 38 ff.

<sup>8</sup> Theologische Revue 62 (1966) 221.

<sup>9</sup> F. P. Bargebuhr in: Castrum Peregrini 78 (1967) 38. Siehe Apg. 1, 18.

<sup>10</sup> G. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi I, Taf. 96.

besitzt keine Glaubwürdigkeit. Man kommt nicht darum herum, hier die Trinität Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist zu erkennen. Die konstantinische Epoche des Kirchenfriedens liebt in ihren Darstellungen eine detaillierte Theologie. Im Typus hat das frühchristliche Bild der biblischen Erschaffung des Menschen einen Zusammenhang mit heidnischen Sarkophagen, die die Erschaffung des Weibes durch Prometheus zeigen<sup>11</sup>. Eine Trias, mit etwas anderen Funktionen, erscheint auch dort: Prometheus, der den Menschen gestaltet, Athena, die die Seele einfügt, Hermes der spätere Heimleiter der Seele in die Ewigkeit. Einen direkten Kontakt der heidnischen und christlichen Schöpfungsgeschichten bezeugt ein Prometheussarkophag, der die Darstellung von Adam und Eva (nach dem Sündenfall) einbezieht<sup>12</sup>.

Der Vorschlag, in dem Katakombenbild der Via Latina eine Erschaffung des Menschen zu erkennen, ist bald nach dem Bekanntwerden der Katakombe ohne nähere Begründung gemacht worden<sup>13</sup>. Man wird jetzt an diesen Vorschlag erinnert, muß ihm aber dennoch widersprechen; denn die auf irgendeine Weise zerstörte Bauchdecke der am Boden liegenden Gestalt läßt eine solche Deutung nicht zu. Man erkennt hier am ehesten den Ausdruck von Verwesung, und gerade deshalb handelt es sich nicht um Erschaffung, sondern eher um Totenerweckung, Auferstehung zu neuem Leben. Dieser Umstand könnte der ebenfalls wissenschaftlich unbegründeten Deutung des Bildes als Vision des Ezechiel von der Auferstehung der Toten<sup>14</sup> neue Aufmerksamkeit zukommen lassen und ihre bessere Begründung anregen. Wir kennen indes die Ezechiel-Vision als gemaltes Bild in der spätantiken Zeit aus der Synagoge von Dura-Europos<sup>15</sup>. Dargestellt ist die Vielzahl der Gebeine und ihre Belebung in Übereinstimmung mit dem Buch Ezechiel 37, 1—14, welches „das ganze Haus Israel“ auferstehen läßt. Angebliche unbeholfene Darstellungen des Themas in der Sarkophagplastik, die einen einzigen Toten zeigen<sup>16</sup>, sind nicht geeignet, die Annahme wahrscheinlich zu machen, daß in dem großzügigen Gemälde der Via Latina dasselbe Thema mit gleicher Beschränkung behandelt worden sei. Für eine Ezechiel-Vision an der Via Latina wäre Gemäldecharakter, nicht notgedrungene Reliefkürze zu fordern<sup>17</sup>. Auch die Ezechiel-Vision

<sup>11</sup> Beispiel: Sarkophag in Paris, Louvre. C. Robert, *Die antiken Sarkophag-Reliefs* III 3, 356.

<sup>12</sup> Rom, Kapitolinisches Museum. C. Robert III 3, 355 u. 355 a.

<sup>13</sup> J. Hempel in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 68, NF. 27 (1956) 273.

<sup>14</sup> W. Artelt in: *Rheinischer Merkur* 1957, Nr. 23.

<sup>15</sup> *The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, I Taf. 21 u. 69 ff.*

<sup>16</sup> Wilpert, *Sarcophagi* II, 270.

<sup>17</sup> Man kann auf Unterschiede zwischen den Malereien der Via Latina und denen von Dura-Europos hinweisen (J. Hempel in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 68, NF. 27 [1956] 273), muß aber auch Verwandtschaft sehen (H. Schlunk in: *Madridrer Mitteilungen* 6 [1965] 150). Die struk-

scheidet als unpassende Deutung des Katakombenbildes aus. Dasselbe gilt schließlich für den Versuch, in der toten Gestalt die Christin Tabitha zu erkennen, die der Apostel Petrus vom Tod erweckt<sup>18</sup>. Ein weiblicher Körper ist schwerlich erkennbar und müßte in diesem Fall vorausgesetzt werden. Ein Vergleich mit anderen Tabitha-Darstellungen<sup>19</sup> versagt, was bei dem so seltenen Thema besonders prekär ist. Obendrein wäre in der Kammer I der Via Latina, wo in auffälliger Weise mit dem fraglichen Bild ein thronender Christus korrespondiert<sup>20</sup>, sowohl das Apostelwunder als auch die Prophetenvision ein Ereignis zweiter Garnitur, gewissermaßen der Auftritt eines Deuteragonisten. Man muß an eine wunderbare Erdentat Gottes selbst denken.

Ich gebe jetzt Gründe und Überlegungen an, die das Lazarusthema nahelegen. Zuerst ist ein Einwand zu widerlegen, der sich sofort meldet. Er lautet: Die Lazaruserweckung in der frühchristlichen Kunst kennen wir seit dem 3. Jahrhundert zur Genüge, sie sieht völlig anders aus: der Tote als Mumie oder mumienähnlich in einem Grabtempelchen, Christus ihn mit dem Stabe berührend (Taf. 15). Die Beispiele sind ungezählt. Es ist, ungeachtet kunst- und kulturgeschichtlicher Ableitungen<sup>21</sup>, strukturell eine Art gedanklicher Verdichtung, typische römische Bildabkürzung, wie sie die frühchristliche Sepulkralkunst in der Stadt Rom allenthalben zeigt<sup>22</sup>. Die Kunst der Via Latina hat sich von dieser Einfachheit entfernt. Sie zeigt im Hinblick auf die herkömmliche Lazarusdarstellung große Unsicherheit, und vielleicht wird die Mumie im Bild der Kammer O einem Mißverständnis verdankt<sup>23</sup>. Die Kunst der Via Latina trägt epischen Charakter, sie hat Einflüsse aus Buchmalerei (in den meisten Bildern zum Alten Testament) und großer Kirchenkunst (Maiestas Domini in Kammer I) erfahren, sie weist Bilder auf, die nie wieder vorkommen (z. B. aus der Samson- und aus der Balaam-Geschichte), sie entstammt einer Zeit des ikonographischen Experimentierens, von dem der genannte trinitarische Sarkophag und andere „dogmatische“ Bilder<sup>24</sup> ihrerseits Zeugnis ablegen. Wir sind in turelle Nähe erscheint groß. Über das „Unrömische“ der Via-Latina-Kunst s. auch unten S. 213.

<sup>18</sup> E. R. Goodenough in: *Journal of biblical literature* 81 (1962) 129.

<sup>19</sup> Wilpert, *Sarcophagi I*, 162.

<sup>20</sup> Ferrua Taf. CVIII. Die Korrespondenz s. Taf. CXX e und h.

<sup>21</sup> A. Hermann in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962) 60 ff.

<sup>22</sup> Th. Klauser in: *Problemi attuali di scienza e di cultura* (Accademia Nazionale dei Lincei) 105 (1968) 54 ff. 66 f. hat die abkürzende Darstellungsweise aus der jüdischen Kunst abgeleitet. Die jüdische Kunst, die auch die epische Form kennt, entwickelte die abkürzende unter römischem Einfluß, was die von Klauser 54 ff. besprochenen Kaisermünzen aus Apameia besonders gut bezeugen. Daß die jüdischen Abkürzungen weniger radikal als die römischen sind, zeigt an, wo die Wurzel liegt.

<sup>23</sup> M. Cagianò de Azevedo in: *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia, Rendiconti* 34 (1961—62) 111 ff., bes. 118.

<sup>24</sup> J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst* 62.

den ersten Generationen nach dem Kirchenfrieden. Die christliche Kunst, bisher und immer noch hauptsächlich handwerkliche Praxis<sup>25</sup>, beginnt ein größeres offizielles Engagement. Sie verknüpft alte Bilder mit dem Zeitgeschehen (der Moses der Kammer O ist dem „neuen Moses“ Konstantin deutlich angeglichen<sup>26</sup>), sie nimmt heidnisches Bildgut umdeutend auf (die Heraklesbilder in Kammer N sind so ohne Zwang zu verstehen). Alles ist noch ohne Festigkeit und nicht endgültig. Die *interpretatio christiana* des Herakles, ein Kapitel eines umfassenden Vorstellungswandels, dessen kunstgeschichtliche Komponente man heute Ikonotropie nennt, braucht Jahrhunderte<sup>27</sup>. Aber einmal hat sie begonnen, am wahrscheinlichsten in den großen Impulsen der Siegeszeit, auch schon vorher<sup>28</sup>. Andere künstlerische Vorstöße von damals sind untergegangen. Wir würden die frühchristliche Kunst noch besser verstehen, wenn einmal systematisch erforscht würde, welche Gestaltungen, die sie unternahm, ohne Wirkung geblieben sind. Ein großartiges Beispiel bietet das Bild, von dem wir sprechen.

Dieses Bild zeigt erstaunliche Parallelen mit dem Bericht des Johannesevangeliums über die Lazaruserweckung (11, 17 ff.). Die geläufigen Lazarusbilder weichen von der Szenerie des Evangeliums ab, weil die handwerkliche Kunst der technischen und kulturellen Tradition verpflichtet ist und neue Themen Vorformen anschließt. Der Wundertäter mit Zauberstab aus hellenistischer, sowohl heidnischer wie jüdischer, Tradition wird zum selbständigen, leicht verständlichen Bild vom

<sup>25</sup> H. v. Schoenebeck in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 51 (1936) 306.

<sup>26</sup> Moses s. *Ferrua* Taf. CXV. Vgl. *Porträt Konstantins des Großen in Wien* (Antikensammlung. R. Delbrueck, *Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreichs*, Taf. 26).

<sup>27</sup> Eine Silberplatte in Paris (Cab. des Médailles; W. F. Volbach - M. Hirmer in: *Frühchristliche Kunst* 251), ein Relief in Venedig (S. Marco; J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Taf. 5), ein anderes in Ravenna (S. *Murator*, *Il R. Museo Naz. di Ravenna* 53), eine Bronzekanne aus Samos (E. Buschor in: *Abh. Preuß. Ak. der Wiss.* [1943] *Phil.-hist. Kl. Nr. 17*, Taf. 1—3), ein Elfenbeinkästchen in Paris (Cluny-Museum; E. Coche de la Ferté, *L'antichité chrétienne* Nr. 25) verdeutlichen auf dem Weg vom 4. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende Herakles' Stellung zwischen Antike und Christentum. An der Via Latina ist die auffällige Parallele von Samsons Löwenkampfbildern ein Anzeichen für Herakles' Wandlung (J. Fink in: *Antike und Abendland* 9 [1960] 86, Th. Klauser in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 [1962] 181), auch wenn die Christusbedeutung Samsons literarisch erst viel später nachweisbar ist (*Bargebuhr* 35 mit Anm. 25).

<sup>28</sup> Vgl. M. Simon, *Hercule et le christianisme* 138 ff. Th. Klauser in: *Problemi attuali di scienza e di cultura* (Accademia Nazionale dei Lincei) 105 (1968) 67 mit Anm. 159. Daß Herakles gleichwohl „der hartnäckigste Widerpart Christi in der spätantiken Religiosität“ ist (J. Fink in: *Theologische Revue* 62 [1966] 221), bedeutet bei der Länge des Annäherungsvorgangs keinen Widerspruch.

Lazaruserwecker<sup>29</sup>, die Mumie, obwohl unverweslich, zum sinnfälligen Bild des schon riechenden Leichnams<sup>30</sup>. Die Differenzen zum Evangelium bereiten dem Betrachter keine Schwierigkeiten, sie treten gar nicht ins Bewußtsein. Dennoch sind sie da, und über das Handwerk hinausgehende künstlerische Ansprüche mochten in einer großen Komposition der Kirchenkunst, die zweifellos hinter dem Katakombenbild steht, wenn auch kein genaues, so doch ein treffenderes Bild als den simplen Entwurf versuchen, der nie eigenständig zu großer Kunst aufgestiegen ist, in der Kirchenkunst nur in Zyklen Platz gefunden hat. Das Thema als solches ist gleichwohl ein zentrales christliches und dem Machtgedanken Gottes bedeutungsvoll zugeordnet. Es ist das Auferstehungsbild der Frühzeit schlechthin.

Nach Johannes' Bericht sind zahlreiche Menschen beim Ereignis anwesend. Es sind die Juden, die zu den Schwestern gekommen waren (11,19). Es wird auf die Verwesung hingewiesen: „er riecht schon“ (11,39). Dazu das Herrenwort: „Du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen, wenn du glaubst“ (11,40). Die Antithese von Verwesung und Herrlichkeit ist ganz stark herausgestellt. Schließlich folgt die Erweckung. Jesus betete: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte zwar, daß du mich jederzeit erhörst. Aber wegen des Volkes, das mich umgibt, habe ich es gesagt, damit es glaube, daß du mich gesandt hast“ (11,41 f.). Dann ruft er: „Lazarus, komm heraus!“ (11,43). In auffälligem Unterschied zu Jesus' anderen Totenerweckungen (Jüngling von Naim, Tochter des Jairus) ist hier Gott Vater einbezogen. Sonst geschieht die Erweckung durch Jesus' eigene Vollmacht, sei es durch Berührung, sei es durch ein Wort; sie geschieht durch den gehenden, stehenden Christus. Wo der Vater gerufen wird und der Sohn handelt, wirkt der Heilige Geist. Man darf sagen: diesmal geschieht die Erweckung durch die Trinität; hinter dem dynamischen Raum des Geschichtlichen scheint die göttliche Seinswelt unmittelbar auf.

Als Anpassung an diesen tieferen Sachverhalt des Vorgangs kann das fragliche Bild verständlich werden. Auch dieser Komposition fehlt am Detail einiges: diesmal Gruft und Stein und Schweiß Tuch und Binden. Wieder erscheint zusätzlich der Stab, „für die gesamte Antike das unumgängliche Gerät für einen Eingriff in die Naturgesetze“<sup>31</sup>. Schwer entscheidbar ist der Zustand der Augen; sind sie offen, so berührt dieser Zug die Situation nicht, sondern es ist ebenso wie die Jugendlichkeit der Gestalt alte sepulkrale Vorstellung<sup>32</sup>. All dieses aber, Mangel, Überfluß und traditionelle Typik, ist unerheblich im Vergleich zum eindringlichen

<sup>29</sup> J. Fink, *Les grands thèmes de l'iconographie chrétienne des premiers siècles* 48. Natürlich nur im Zusammenhang mit dem zu Erweckenden selbst. Der Stabträger allein in einem Katakombenbild von Neapel (*H. Achelis*, *Die Katakomben von Neapel*, Taf. 19) ist nicht als „Abkürzung der Lazarusszene“ (*Achelis* 58) ersichtlich.

<sup>30</sup> A. Hermann in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962) 61 mit Anm. 9.

<sup>31</sup> Hermann 67.

<sup>32</sup> J. Fink in: *Theologische Revue* 53 (1957) 242 ff.

Glaubensereignis. Wer noch Anstoß nehmen wollte, daß Gott Vater mit entblößtem Oberkörper erscheint, darf daran erinnert werden, daß der Gottvaterotypus vom griechischen Zeusbild abgeleitet war<sup>33</sup>, dessen Oberkörper unbedeckt ist. Wenn die christliche Kunst Gott Vater auch durchweg bekleidet darstellt, so ist für die Frühzeit ein Schwanken denkbar wie bei der Christusgestalt, die auch im allgemeinen bekleidet ist. Aber in der Lazaruserweckung eines Sarkophags im Kapitolinischen Museum in Rom trägt Jesus einen Mantel, der den Oberkörper entblößt sichtbar werden läßt<sup>34</sup> (Taf. 15).

Der genannte Sarkophag zeigt eine interessante Gegenüberstellung. Auf der rechten Seite sieht man den thronenden Christus flankiert von Aposteln. Auf die Korrespondenz des Gemäldes der Via Latina mit dem thronenden Christus in derselben Kammer I wurde bereits hingewiesen<sup>35</sup>. Lazaruserweckung und Thronbild stellen einerseits Tod und Leben, andererseits Himmelsmacht und Lehre dar, beides nicht in einer exakten Illustration des Evangeliums, aber inspiriert von ihm. Die Katakombendarstellung zeigt den höheren Ort der Entstehung dieser großen Thematik an. Der Sarkophag bildet sie ins Handwerkliche zurück. Wer sich die Aufgabe eines Kirchenmalers vergegenwärtigt, dem leuchtet ein, daß das abgekürzte Grabtempelchenbild der älteren Grabkunst nicht ausreichte. Der Maler, dem eine Aufgabe im Kirchenraum gestellt war, machte einen größeren Ausgriff im Sinne des Evangeliums. Der Katakombenmaler folgte ihm. Seine Arbeit hat das Zeugnis eines komplexeren künstlerischen Vorgangs aus jener Zeit bewahrt, in der Antike und Christentum nicht mehr im Kampf, sondern in der Ablösung standen. Die schlichten künstlerischen Vorstöße der Grabmalerei sind vorüber. Große Gemäldeprogramme, oft bis ins Innerste theologisch durchsetzt, entwickeln sich, und sie strahlen auf die traditionellen handwerklichen Bereiche zurück. Nicht alles, was damals geschaffen wurde, hat Fortsetzung gefunden. Gerade die „dogmatische“ Phase in der Entwicklung der Kunst war bald vorüber. Die Zukunft der großen Malerei und Mosaikkunst gehörte so sehr dem Majestätsgedanken und der Machtrepräsentation Christi, daß davor viele andere groß angelegte Themen verblaßten und untergingen.

Die vorgetragene Deutung ist eine Hypothese. Die kunstgeschichtliche Sonderform des Lazarusthemas ist nicht mit letzter Sicherheit bewiesen. Der Deutungsvorschlag steht dem Übergewicht einer im großen und ganzen festen Lazarusikonographie gegenüber; diese Schwierigkeit verkenne ich nicht. Aber in einer Umwelt, in der das geläufige Lazarusbild nicht mehr geläufig war<sup>36</sup>, konnte eine neue singuläre Lazarusszene um so leichter entstehen. Die Annahme meiner Hypothese empfiehlt sich angesichts der größeren Schwierigkeiten, in der ver-

<sup>33</sup> J. Fink, *Les grands thèmes de l'iconographie chrétienne des premiers siècles* 78, Anm. 22.

<sup>34</sup> H. Stuart Jones, *Catalogue* p. 361 f., Nr. 3. G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani* 284, Nr. 51, Abb. 132 (auf S. 142).

<sup>35</sup> Siehe Anm. 20.

<sup>36</sup> Siehe oben S. 213 mit Anm. 23.

hältnismäßig kleinen Katakombe differenziertes christliches und nicht-christliches Bildgut zu sehen und verständlich zu machen. Frederik P. Bargebuhr<sup>37</sup> hat zur Lösung ein aus antiker Bildung, Mysterienreligion, neuplatonischer Philosophie, römisch-aristokratischem Selbstbewußtsein und der Weltflucht des Ostens gespeistes Christentum einer gelehrten exklusiven, dogmatisch noch ungebundenen Gemeinde am Werk gesehen. Diese Synthese befriedigt sowenig wie die eingangs erwähnte Antithese. Wir dürfen vermutlich annehmen, daß wir in vollem Umfang echtes orthodoxes Christentum in der Katakombe der Via Latina vor uns haben. Wenn die Szene des sogenannten medizinischen Unterrichts, ungeachtet der Typologie, sachlich ohne Komplikation einer christlichen Deutung zugänglich ist und sowenig wie die sogenannte Kleopatra einen Grund gibt, Nichtchristen oder Sonderchristen in der Katakombe zuzulassen, so ist dies von entscheidender Wichtigkeit. Die Heraklesbilder hätten jetzt allein die Ausnahmestellung der Katakombe zu repräsentieren. Aber sie beanspruchen dies nicht, weil sie der Christianisierung offenstehen<sup>38</sup> und der Symbolik von Paradies und Auferstehung eine symbolische Heilandsgestalt hinzufügen. An der Via Latina sind die Übergänge von Antike zu Christentum in vollem Fluß, und die Erregung, die über allem liegt, kommt mehr von der Spursuche der christlichen Kunst als vom heidnischen Erbe. Unsere wissenschaftlichen Probleme liegen in der Undurchsichtigkeit dieser Erregung. Die Tiefe des Vorgangs selbst ist, um ein Dichterwort zu gebrauchen, an der Oberfläche versteckt (H. v. Hofmannsthal). Wir müssen so unbefangen wie möglich hinsehen.

Bilder stellten *A. Ferrua* und *H. Sichtermann* freundlicherweise zur Verfügung. Ferrua gestattete mir auch mehrfachen Besuch der neuen Katakombe an der Via Latina. Dafür gilt ihm mein besonderer Dank.

<sup>37</sup> Siehe den in Anm. 9 zitierten Aufsatz in: *Castrum Peregrini* 78 (1967) 20 ff.

<sup>38</sup> Siehe oben S. 214.

# Die Kosten der päpstlichen Privilegien für die geplante Universität Duisburg 1560/61

Von HUBERT JEDIN

Während kleinere und wirtschaftlich schwächere Territorien wie Mecklenburg und Württemberg längst Landesuniversitäten besaßen, entbehrten die vereinigten Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg um die Mitte des 16. Jahrhunderts noch einer höheren Bildungsstätte. Sie waren auf die Nachbaruniversitäten Köln und Löwen angewiesen, deren kirchliche Position seit dem Beginn der lutherischen Bewegung fixiert war: sie hatten als erste Thesen Luthers verurteilt. In den vereinigten Herzogtümern dagegen verfolgten sowohl Herzog Johann III. wie sein Sohn Wilhelm V. unter dem Einfluß erasmisch gesinnter Räte einen Mittelweg zwischen den sich allmählich formierenden „Konfessionen“ — ganz abgesehen davon, daß sie die Jurisdiktion des Erzbischofs von Köln, der als Herr des Erzstiftes ihr Nachbar war, nach Möglichkeit zurückzudrängen versuchten. Die seit 1555 von Wilhelm V. betriebene Gründung einer Landesuniversität sollte sowohl eine bessere Ausbildung der Seelsorgepriester ermöglichen wie Juristen für die Landesverwaltung ausbilden. Als Sitz der zu gründenden Hochschule war Duisburg ausersehen, das in der geographischen Mitte der Vereinigten Herzogtümer lag und von den beiden bestehenden Universitäten weit genug entfernt war<sup>1</sup>.

Der Gründungsplan wird für uns faßbar in der Instruktion, die der Herzog dem flämischen Humanisten Andreas Masius mitgab, als er im Frühsommer 1556 zu kirchenpolitischen Verhandlungen nach Rom ging<sup>2</sup>; er sollte nämlich eine päpstliche Gründungsurkunde erwirken,

<sup>1</sup> Zum Folgenden ist heranzuziehen mein Aufsatz: Der Plan einer Universitätsgründung in Duisburg 1555/64, in: Duisburger Forschungen 12 (1968) 1—32; einen Versuch, diesen Gründungsplan und sein Schicksal in die Geschichte der deutschen Universitäten einzuordnen, habe ich in der Festschrift für Leo Brandt (Köln/Opladen 1968) 405—415 gemacht. Auf diese beiden Aufsätze muß ich verweisen, weil ich mich im Folgenden damit begnüge, nur die für das Verständnis des abgedruckten Dokumentes notwendigsten Angaben zu machen.

<sup>2</sup> Die Instruktion des Herzogs für Andreas Masius vom 27. 9./5. 10. 1555 bei M. Lossen, Briefe von Andreas Masius und seinen Freunden (Leipzig 1886) 215—220 (im Folgenden zitiert: Lossen).

die zugleich der Neugründung eine finanzielle Basis durch Zuwendung von Kirchengütern bzw. kirchlichen Einkünften sicherte. Im Laufe der Verhandlungen, die Masius mit der von Papst Paul IV. gebildeten Kommission (den Kardinälen Scotti, Puteo und Morone sowie dem Brevensekretär Barengo) führte, stellte sich jedoch heraus, daß an eine so weitgehende Dotation aus Kirchengütern, wie sie dem Herzog vorgeschwebt hatte, nicht zu denken war; allein das verhältnismäßig bescheidene Vermögen der Laienbruderschaften heranzuziehen waren die Kommissare bereit. Das Klima der Verhandlungen wurde dadurch verschlechtert, daß Masius vom Herzog gezwungen wurde, beim Papst um die Gewährung des Laienkelches anzuhalten. Am 11. Juli 1556 verließ Masius Rom, ohne etwas erreicht zu haben; der bald darauf ausbrechende Carafa-Krieg verzögerte die Fortsetzung der Verhandlungen, mit denen Masius seinen Landsmann Laevinus Torrentius und den aus Minden stammenden Johannes Hominis (Mensche) betraut hatte. Nach dem Abschluß des Friedens von Cave präsentierte der letztere dem Papst eine Supplik, in der die Stiftung und Privilegierung der zu gründenden Universität durch den Papst erbeten wurde, für deren Dotation jedoch nur das erwähnte Bruderschaftsvermögen zugewiesen werden sollte. Doch auch diese Supplik blieb unerledigt. Solange Paul IV. regierte, kam die Sache der Universitätsgründung keinen Schritt vorwärts.

Um so mehr überrascht die Schnelligkeit, mit der sein Nachfolger, Pius IV., auf das Anliegen des Herzogs einging. Dessen bisheriger Agent Mensche war im Laufe des Jahres 1559 verstorben, und an seiner Stelle war Georg Gogreve beauftragt worden, das Gründungsprivileg zu erwirken. Er ist der Verfasser des Dokumentes, das wir im Folgenden mitteilen, weil es nicht nur den kurialen Geschäftsgang veranschaulicht, sondern auch Seitenlichter auf die damaligen Verhältnisse in Rom wirft.

Über die Persönlichkeit Georg Gogreves vermag ich nur ganz unzureichende Angaben zu machen. Er war 1555 der Anima-Bruderschaft beigetreten, und als er 1561 zu deren Provisor gewählt wurde, war er Domherr von Minden und Notar der Rota<sup>3</sup>. Masius entwirft von ihm in einem Briefe an Johann von Vlatten folgende Charakteristik<sup>4</sup>: „Er ist ain gut from man, von Minden oder Munster geboren; ich zweiffel nit, er habe und werde was man im befelcht treulich handeln.“ Auf Rat des Masius war er vom Herzog nicht als ständiger Agent mit festem Gehalt angestellt worden, sondern nur mit der Betreibung der Uni-

<sup>3</sup> J. Schmidlin, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima (Freiburg 1906) 365.

<sup>4</sup> Masius an Johann von Vlatten 1. 4. 1560, *Lossen* 323 f. Ob G. ein Verwandter des bergischen Kanzlers Johannes Ghogreff (Ghogreve) war, der in den Publikationen von Redlich öfter erscheint, vermochte ich nicht festzustellen. F. Noack, *Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters* (Stuttgart/Berlin 1927) erwähnt Georg Gogreve weder unter den Kurialbeamten (I 50 ff.) noch unter den Agenten und Gesandten (I 106 f.).

versitätsgründung beauftragt. Wenn er sich selbst als Sollicitator bezeichnet und als solcher eine Taxermäßigung erhält, möchte man daraus schließen, daß er dem von Sixtus IV. gegründeten Collegium der Sollicitatores angehörte<sup>5</sup>; zwingend ist dieser Schluß jedoch nicht, da Gogreve in seiner Abrechnung nichts von den ihm als Sollicitator zustehenden Gebühren erwähnt.

Gogreve begann seine Tätigkeit im Dienste des Herzogs wohl schon während des langen, rund vier Monate dauernden Konklaves nach dem Tode Pauls IV. damit, daß er die seinerzeit von Masius entworfene Supplik revidierte, vom Schreiber des zuständigen Abbreviators neu schreiben ließ und dem inzwischen nach Zevenaar übersiedelten Masius zur Begutachtung übersandte. Nachdem dieser seine Korrekturen angebracht hatte, ließ Gogreve die Supplik nochmals neu schreiben und übergab eine Abschrift des Dokumentes am 13. Januar 1560 einem nicht genannten Konsistorialadvokaten, damit er die Mitglieder der Signatura gratiae bis zu der auf den 16. Januar angesetzten Sitzung über die Sache informiere. In dieser Sitzung wurde die Supplik auf Vortrag des Referendarius Arcimbaldi vom Papste signiert<sup>6</sup>. Da sie aber eine finanzielle Vergünstigung, die Inkorporation des Bruderschaftsvermögens in die zu gründende Universität, enthielt, hätte sie erst nach Zahlung der Komposition in Höhe von 400 Dukaten dem Petenten zurückgegeben werden dürfen. Es gelang Gogreve aber, mittels Bestechung eines Beamten sie sofort zurückzuerhalten, womit, wie er meinte, die Gefahr vermieden wurde, daß die „Widersacher“ des Herzogs einen Gegenzug unternähmen.

Wer waren diese „aemuli“? Bestimmt nicht persönliche Gegner Gogreves, sondern Gegner des herzoglichen Planes. Namen werden nicht genannt, man darf aber an Agenten des Erzbischofs von Köln bzw. der beiden betroffenen Universitäten Köln und Löwen denken. Durch die Schnelligkeit der Erledigung glaubte Gogreve ihnen zuvor gekommen zu sein. Er ließ die signierte Supplik nach Erlegung der üblichen Taxen ins Sekretregister eintragen und schickte das Original an den Herzog, eine authentifizierte Kopie an Masius<sup>7</sup>. Aber er hatte zu früh triumphiert. Die „Widersacher“ steckten sich hinter den Datar Ludovico Simonetta und erreichten, daß dieser die Supplik zurückforderte. Am Herzogshofe verweigerte man die Zurücksendung, angeblich wegen der Länge und Unsicherheit des Weges. Gogreve erreichte — nach einer Intervention beim Papst und beim Datar —, daß ihm die Ausfertigung der entsprechenden Bullen aufgrund eines Trans-

<sup>5</sup> W. von Hofmann, Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation (Rom 1914) I 136 f.; Regest der Gründungsbulle vom 13. 6. 1482 ebd. II 41.

<sup>6</sup> Reproduktion des im Staatsarchiv Düsseldorf noch vorhandenen Originals in: Duisburger Forschungen 12 (1968) nach S. 24.

<sup>7</sup> Einiges aus dem Inhalt des nicht erhaltenen Begleitbriefes an Masius erfahren wir aus dessen Brief an Vlatten vom 1. 4. 1560 bei Lossen 323 f. (s. o. Anm. 4).

umtes aus dem Supplikenregister gestattet wurde. Ein Abbreviator entwarf die Minuten, ein Scriptor schrieb die beiden Bullen (außer der Errichtungsbulle auch die für die Exekutoren) „in optima littera“. Ehe sie ausgeliefert wurden, mußten sie den Taxatoren vorgelegt werden, und diese entschieden, da es sich um eine wichtige Sache (*res ardua*) handele, sei das Collegium der Scriptoren zu befragen. Dieses setzte die Taxe auf 45 Kammerdukaten fest, ermäßigte sie aber dann auf 30 und sprach die Differenz dem Sollicitator Gogreve zu. Ungefähr gleichhohe Taxen waren den Kollegien der Abbreviatoren, der Sollicitatoren, der Plumbatoren sowie dem Vizekanzler zu entrichten; hinzu kam noch eine Reihe kleinerer Taxen für die Registereintragung, die Bleibullen und anderes, wie es der Routine entsprach.

Über diesem Hin und Her verging ein geschlagenes Jahr. Erst am 4. Februar 1561 nahm Gogreve die Kapsel mit den beiden Bullen in Empfang und expedierte sie über Antwerpen an den Hof Herzog Wilhelms V. Alles schien in bester Ordnung. Da schlug, sozusagen aus heiterem Himmel, der Blitz ein und traf den armen Gogreve. Er wurde auf Befehl des Datars ins Gefängnis geworfen, unter der Beschuldigung, er habe die Bullen erschlichen; diese wurden kassiert, und Gogreve erhielt die Auflage, sie durch einen eigenen Boten auf seine Kosten zurückholen zu lassen. Der Kurier kostete die enorme Summe von 160 Goldgulden. Was war geschehen?

Gogreve spricht in unserem Dokument wiederum nur sehr unbestimmt von „Briefen verschiedener Widersacher an den Papst und die Inquisition“. Wer diese „*diversi*“ waren, ist bis heute nicht völlig geklärt<sup>8</sup>. Es waren nicht etwa nur die Kölner Jesuiten, an die man gedacht hat, sondern „einflußreiche Persönlichkeiten“, darunter vielleicht der jüngere Granvella, der eben damals zum Erzbischof von Mecheln ernannt wurde. Besser Bescheid wissen wir über den Inhalt der ominösen Briefe. Herzog Wilhelm V. wurde darin beschuldigt, am Düsseldorfer Gymnasium den häretischen Rektor Johannes Monheim zu dulden und an das im Aufbau befindliche Duisburger Gymnasium (das wohl als Vorstufe der zu gründenden Universität gedacht war) protestantische Professoren berufen zu haben, mithin selbst der Häresie verdächtig zu sein. Häresieverdacht aber war ein kanonisches Delikt, das des Empfanges päpstlicher Privilegien unwürdig machte, erst recht der Privilegierung einer Universität.

Gogreve wurde aus dem Gefängnis erst entlassen, nachdem er eine Obligation über 3000 Dukaten ausgestellt hatte, für die ein wohlhabender Römer, Romboldo Cavalieri, Bürgschaft leistete<sup>9</sup>. Der von ihm

<sup>8</sup> Eine Erörterung darüber in dem Anm. 1 genannten Aufsatz in: Duisburger Forschungen 12 (1968) 20 ff.

<sup>9</sup> Die Angabe des Nuntius Commendone in seinem Bericht vom 5. 5. 1561 (Const. Trid. VIII 202), Gogreve habe eine *sicurtà di 4000 Scudi* geben müssen, ist also ungenau. Eine Kautionsbank war es strenggenommen nicht, denn Gogreve brauchte die Summe nicht bei einer Bank zu deponieren, mithin auch keine Zinsen zu zahlen.

abgefertigte Kurier fing die Kapsel mit den Bullen in Brüssel ab und schickte sie über Venedig nach Rom zurück; die Transumte der Bullen und der Begleitbrief des Datars blieben jedoch in den Händen des Antwerpener Vertrauensmannes, an den Gogreve die Sendung adressiert hatte: „Ein neues Faktum, ein Irrtum schlimmer als der erste!“ Der Datar drohte, Gogreve von neuem ins Gefängnis zu werfen, ja er drohte ihm angeblich sogar mit dem Tode, ließ sich dann aber erweichen und begnügte sich mit der Aufrechterhaltung der Kautions, bis die fehlenden Stücke in Rom eingetroffen seien. Gogreve trug Sorge, daß sie von den geheimen, nur für den Herzog bestimmten Schriftstücken getrennt wurden, die auf einem anderen Wege, über Frankreich, nach Rom zurückbefördert wurden.

Der ganze Vorgang erregte nicht nur am Hofe des Herzogs heftige Entrüstung, die sich in Briefen an die Kardinäle Morone und Otto Truchseß von Augsburg niederschlug<sup>10</sup>; auch die „Deutsche Nation“ in Rom nahm am Schicksal Gogreves lebhaften Anteil. Sie wählte Deputierte, die ihn zum Datar begleiteten, als er die Bullen zurückgab, und die zweite Sendung an seiner Stelle dem Datar überreichten, weil er sich keiner Gefahr mehr aussetzen wollte. Simonetta bestand jedoch auf dem persönlichen Erscheinen Gogreves. Er nahm ihn mit überraschender Freundlichkeit auf und kassierte die von ihm ausgestellte Obligation über die 3000 Dukaten, nachdem er sich verpflichtet hatte, Rom nicht zu verlassen.

Unser Dokument gibt für die geschilderten Vorgänge keine genauen Daten an. Die Gefangensetzung Gogreves muß aber spätestens in den April 1561 gesetzt werden, denn am 5. Mai war sie Masius bereits bekannt. Dementsprechend sind die folgenden Vorgänge bis zur endgültigen Befreiung in den Mai, spätestens in den Juni 1561 zu datieren. Für Gogreve war die Angelegenheit damit vorläufig erledigt: sie spielte sich von nun an auf einer höheren Ebene ab. Der Nuntius Commendone und die Legaten des Trienter Konzils wurden mit ihr befaßt. Erst nach dessen Abschluß wurden die — inzwischen neugefaßten — Bullen über die Errichtung und Privilegierung der Universität Duisburg durch Breve vom 20. Juli 1564 freigegeben. Sie wurden „per secretariam“ gratis expediert und gingen am 8. August an den Herzog ab. Bei dieser Gelegenheit legte Gogreve die Abrechnung vor, deren Text wir unten abdrucken.

Er hatte von den Erben des bisherigen Agenten Mensche 40 Scudi, direkt vom Herzog durch die römische Bank Bandini 435 Scudi erhalten. Von diesen 475 Scudi hatte er 465 Scudi und 7 Julii ausgegeben. Mehr als ein Drittel davon hatte die Rückholung der Dokumente nach der Kassation der Bullen verschlungen. Wenn man die Ausgaben für die Expedition der Erstfassung mit anderen bekannten Expensen-

<sup>10</sup> Das Konzept eines Briefes an Morone vom 25. 5. 1561 bei *Lossen* 332 f.; der später, im September, an den Papst gerichtete Brief war viel maßvoller.

rechnungen<sup>11</sup> vergleichen will, muß man diese Kosten abziehen. Zu beachten ist ferner, daß Gogreve die Beträge in Scudi angibt, die einen etwas geringeren Wert haben als die in den Taxen angegebenen Kammerdukaten<sup>12</sup>. Wir geben das Dokument einschließlich der am Ende jeder Seite gezogenen Zwischensummen und unter Beibehaltung der Orthographie wieder.

### Abrechnung des Georg Gogreve für Herzog Wilhelm V. von Kleve

(Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Kleve-Mark XVI A 95.)

Ratio omnium et singulorum *perceptorum* per me Georgium Gogrevensem nomine Illustrissimi Principis Juliae Clivorum ac Montium Ducis gratiosissimi mei Domini.

Item die quintae februarii 1560 habui nomine Illustrissimi et gratiosissimi mei principis et domini ab heredibus quondam bonae memoriae Joannis Homini<sup>13</sup> prout constat mea recognitione et quetantia scutorum quadraginta

40 — 0 — 0

Item die 11<sup>ma</sup> 1561 habui similiter nomine Illustrissimi mei principis a dominis Petro Anthonio et sotiis de Bandinis<sup>14</sup> mercatoribus Romanam Curiam sequentibus vigore literarum cambii prout constat meis quetantiis scutorum in auro quadringenta triginta quinque dico scutorum

435 — 0 — 0

Summa summarum omnium *perceptorum*

475 — 0 — 0

Ratio *expositorum* per me Georgium Gogrevensem nomine et pro parte Illustrissimi Principis Juliae Clivorum ac Montium Ducis in negotio erectionis studii generalis in oppido Duisburg.

<sup>11</sup> Zahlreiche Expensenrechnungen, die meisten allerdings aus dem 15. Jahrhundert, bei Hofmann, Forschungen II 209—219.

<sup>12</sup> Nach den bei Hofmann, Forschungen II 199 f. zusammengestellten Münzkursen galten im Jahre 1539 nach Entscheidung des päpstlichen Kämmerers 100 Kammerdukaten 109 Goldscudi. Die zweite in der Abrechnung genannte Münzart ist der nach Julius II benannte Julius, die dritte der Bolendinus oder baiochus.

<sup>13</sup> Johannes Mensche, der in der Einleitung erwähnte Vorgänger Gogreves, der 1559 verstorben war.

<sup>14</sup> Die Florentinische Bank Pierantonio et Alemano Bandini et Cie gehörte damals zu den bedeutendsten Bankhäusern Roms. Pierantonio war 1559 bis 1591 depositarius des Kardinalkollegiums, qui per annos XXXII magna cum lauda it munus exercuit, heißt es in den Konsistorialakten zum 7. 1. 1591, Eubel-van Gulik III 88. Zeitweise war er auch Pächter der römischen Dogana, stand aber 1588 nahe am Bankrott, J. Delumeau, Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du 16<sup>e</sup> siècle II (Paris 1959) 856, 877 u. ö.

Item quia supplicatio quam Clarissimus vir D. Masius fieri curaverat cum hic Rome esset<sup>15</sup>, erat revidenda et in aliam formam redigenda secundum commissionem nomine Illustrissimi principis mihi desuper factum et, ut hoc fieret, solvi abbreviatori ducatum unum  $\Delta$  Jul. Bol.

1 — 1 — 0

Item subdito abbreviatoris pro copia

0 — 2 — 0

Item pro copia transmissa ad D. Masius ad consulendum

0 — 2 — 0

Item cum supplicatio per D. Masius revisa et ad me Romam remissa esset, curavi supplicationem rescribi in forma signandi

0 — 2 — 0

Item 13 januarii 1560 erga diem 15 cum indicta esset signatura<sup>16</sup>, dedi egregio advoco copiam supplicationis ut sese de intentione Illustrissimi principis et tota substantia supplicationis informaret, ut tanto melius signaturam, hoc est omnes prelatos, qui signature gratie intersunt, informare posset, quod et fecit et consumpsit integrum diem, solvi igitur sibi ducatos quatuor

4 — 4 — 0

Item 16 januarii 1560 proponente Reverendo P. D. Octaviano Arcimboldo<sup>17</sup> supplicatio fuit signata per Sanctissimum D. Nostrum Pium Quartum, quare sollicitavi diligenter, ut supplicatio relaxaretur, antequam concessio gratie deveniret ad aemulorum notitiam. Iudicabatur verum supplicatio componenda propter incorporationem confraternitatum et petebant summam 400 ducatorum. Inveni igitur viam mediante bono amico, qui hac in re multum valebat, quem de rebus omnibus ad longum informavi, et addidi mee informationi quinquaginta coronatos, et fuit relaxata supplicatio non obstante incorporatione confraternitatum absque compositione. Et nisi ea ratione et dicto die supplicatio redempta fuisset, gratia nunquam concessa vel supplicatio relaxata fuisset, quare hic pono

50 — 0 — 0

56 — 0 — 0

Item substituto Reverendissimi Datarii quia materia ardua et pro expeditione extraordinaria in registro secreto

2 — 0 — 0

Item collegio clericorum registri, quia *perpetua* et incorporatio, pro eorum taxa

2 — 0 — 0

Item clerico, qui in turno, pro expeditione extraordinaria

1 — 0 — 0

Item pro registratura

0 — 5 — 0

<sup>15</sup> Gemeint ist die von Masius unter Paul IV. im Jahre 1556 vorgelegte Supplik, gedr. bei *Lossen*, Masius 272 f.

<sup>16</sup> Pius IV. war am 6. 1. 1560 gewählt worden; die auf den 15. 1. anberaumte Sitzung der Signatur war mithin eine der ersten, wenn nicht überhaupt die erste dieses Papstes. Das Verzeichnis der Mitglieder der hier in Betracht kommenden Signatura gratiae bei *Katterbach*, Referendarii 121—138; über den Geschäftsgang *Hofmann*, Forschungen I 77 f.

<sup>17</sup> Arcimboldo war schon unter Julius III. Referendar der Signatur, unter Pius IV. ist er während der ersten drei Pontifikatsjahre als solcher nachweisbar, *Katterbach*, Referendarii 105, 124.

Item expedita supplicatione transmisi ad clarissimum virum D. Masium auscultatam copiam dicte supplicationis ad significandum Illustrissimo principi gratiam concessionis et scripsi preterea acciderant. Nam ad aemulorum incitationem Reverendissimus Datarius<sup>18</sup> petebat sibi restitui supplicationem originalem, quam ego ad Illustrissimum principem missam testabar. Igitur Nobiles et clarissimi viri Illustrissimi principis consiliarii eorum scriptis litteris Illustrissimi principis nomine mandarunt extrahi sumptum; nam originalis supplicatio propter longitudinem itineris remitti non potuit absque periculo. Curavi igitur dictum sumptum extrahi et solvi magistris registri, quia *perpetua* 3 — 3 — 0

Extracto sumptu et presentatis primis litteris Illustrissimi nostri principis Sanctissimo D. N. et Reverendissimo Datario dedi sumptum experto abbreviatori ad conficiendum duas minutas magnas et exprimebant fructus confraternitatum ad quinquaginta ducatos iuxta tenorem litterarum consiliariorum, et solvi abbreviatori pro suo labore

4 — 4 — 0

Item substituto abbreviatoris, qui minutas rescribebat 0 — 6 — 0

Item confectis minutis, dedi easdem primo scriptori cancellariae apostolicae ad scribendum duas magnas bullas et quod scriberet in optima littera et solvi sibi tum pro suo labore quam etiam pro iuribus quia *perpetua*, et curavit quoque bullas egregie depingi 10 — 0 — 0

23 — 7 — 0

Item substituto scriptoris, qui minutas legerat 0 — 6 — 0

Item bullae sive littere apostolice postquam essent scripte portavit easdem scriptor ad banchum officialium scriptorum, ut taxarent. Sed quia videbatur taxatoribus materia ardua, non potuerunt eam in Cancellaria expedire, sed remiserunt rem omnem ad congregationem collegii. Necesse erat igitur, ut collegium eapropter congregaretur. Solvi igitur cappellano collegii, ut curaret quantocitius convocari collegium, ne impediretur longius expeditio, et quod negotium hoc haberet sibi commendatum 1 — 0 — 0

1 — 0 — 0

Item convocato collegio comparui ego quoque et sollicitavi gratiosam taxam. Concluserunt tandem bullas taxandas ad 45 ducatos auri in auro de Camera, non obstante quod fructus confraternitatum exprimebantur ad 50 ducatos. Sed ego nolui in hanc taxam consentire, quare eodem tunc die nihil effectum fuit.

Denique in predicta Cancellaria comparui et tantum effeci quod fatiebant mihi ut sollicitatori gratiam, et taxarunt bullas ad 30 ducatos auri de Camera, reliquam taxam de 45 ducatis mihi ut sollicitatori donaverunt, et quamvis ego hanc superfluum summam merito addere pos-

<sup>18</sup> Datar Pius' IV. war bis zu seiner Erhebung zum Kardinal am 26. 2. 1561 (Eubel-van Gulik III 38) Ludovico Simonetta, wohlbekannt als einer der Legaten auf dem Trienter Konzil in der letzten Tagungsperiode.

|  |             |
|--|-------------|
| sem, tamen nolo hoc facere, sed pono tantum que solvi, videlicet scrip-<br>toribus pro taxa ducatos triginta qui constituunt   | 32 — 6 — 0  |
| Item abbreviatoribus de minori pro taxa  | 32 — 6 — 0  |
| Item sollicitatoribus litterarum apostolicarum et sollicitatori in turno<br>pro eorum taxa   | 34 — 10 — 0 |
| Item pro visione redemptione sumpti et auscultura, quia <i>perpetua</i>  | 1 — 1 — 0   |
| Item deinde bulla per officiales ex Cancellaria ad plumbum deportata<br>fuit. Solvi igitur officialibus plumbi ducatos triginta et julios triginta<br>duos qui constituunt | 35 — 5 — 0  |

---

138 — 1 — 0

|  |            |
|--|------------|
| Item Reverendissimo Vicecancellario <sup>19</sup> pro taxa             | 32 — 6 — 0 |
| Item pro massa registraturae ducatos undecim faciunt                   | 12 — 0 — 0 |
| Item magistris plumbi pro eorum taxa ducatos 15 faciunt                | 16 — 4 — 0 |
| Item pro eorum plumbis   | 0 — 4 — 0  |
| Item pro expeditione extraordinaria duarum bullarum et <i>perpetue</i> | 2 — 2 — 0  |
| Item registratori bullarum ducatos tres                                | 3 — 3 — 0  |
| Item substituto registratoris pro sua diligentia                       | 0 — 6 — 0  |

Item expeditis bullis fuerunt misse he bulle die quarta mensis februarii  
1561 una cum litteris Reverendissimi Datarii ac aliis, et solvi pro capsula,  
in qua ponebantur omnia 0 — 2 — 0

Deinde missis omnibus superveniebant littere diversorum ad instantiam  
aemulorum scripte tum ad Sanctissimum. D. N. quam etiam Inquisitionem.  
Eapropter ego fui captus et ductus ad carceres, prout de hac re  
Illustrissimus princeps noster optime est informatus. Ut igitur bulle  
ea qua fieri potuit celeritate de medio itinere retraherentur, cogebam  
expedire proprium nuntium, cui solvi in prompta pecunia coronatos  
aureos centum sexaginta 160 — 0 — 0

Illo expedito detinebar ad aliquot dies in carceribus, et quamvis di-  
versi Cardinales et tota natio vehementer pro me sollicitaret, nihilo-  
minus non potui a carceribus liberari nisi data cautione bancharia 3000  
ducatorum de me representando toties quoties. Illam ego denique dedi  
per D. Romboldum Cavallerium<sup>20</sup>, sed novit Deus, quanto meo in-  
commodo hanc securitatem obtinuerim, et quem respectum ea de causa  
etiam de presenti erga ipsum habere cogor. Deinde fuit datum manda-

<sup>19</sup> Vizekanzler der Römischen Kirche war seit 1555 Kardinal Alessandro Farnese, Enkel Pauls III., *Hofmann*, Forschungen II 71.

<sup>20</sup> Einen Romboldus Cavallerius habe ich nicht nachzuweisen vermocht. Der Rotaauditor und spätere Kardinal Jacopo Cavalieri (\* 1565, † 1629) war der Sohn eines Bernardo Cavalieri; ich kann aber nicht angeben, in welchem Verwandtschaftsverhältnis dieser zu Romboldus stand. Über Jacopo C.: *C. Cerchiari*, *Sacra Romana Rota* II 155.

tum de me relaxando. Solvi igitur pro obligatione sive obligationis rogatu in carceribus secretis

0 — 5 — 0

---

228 — 0 — 0

Item pro carceribus, sumptibus carceris et taxa

3 — 0 — 0

Item quia executor iustitiae cum veniret ad domum meam ut duceret me ad carceres una cum mandato egit mecum modeste ad meas partes et quod referret necessaria Reverendissimo Datario quod ilico fecit. Igitur pollicebar me velle suae modestiae habere rationem, et solvi sibi ex gratia

4 — 0 — 0

Item cum essem relaxatus exspectavi in calamitatibus et angustiis donec rescirem, num nuntius missus retraxisset bullas necne. Tandem bulle remittebantur per Venetias, sed antequam nuntius veniret Antwerpianus; Antwerpianus ille, qui Romam per Venetias mittebat, igitur necesse erat expedire proprium nuntium ex Antwerpia ad civitatem Bruxellensem, prout hoc factum fuit per D. Joannem Jacot, et exposui scuta quatuor auri

4 — 0 — 0

Item pro reportatura litterarum sive bullarum ex civitate Bruxellensi Romam per Venetias julios triginta, faciunt

2 — 8 — 0

Item postquam bullas recepissem, fuit convocata tota natio, quae precipuos de natione deputavit, ut mecum irent ad Reverendissimum Datarium ad consignandum bullas, quod in futurum constare posset de mea innocentia. Nam iam sciebat Datarius ex relatu proditoris bullas advenisse, et propterea dicebatur mihi ex parte Datarii, quod bullas ilico deberem consignare, vel curaret me reponi ad locum, in quem alias me reponi curaverat. Sic bulle fuerunt consignatae. Sed cum viderent et intelligerent sumptum et litteras Datarii Antwerpiae remansisse: factum novum, error peior priori. Et iussit ilico non solum me reponi ad carceres, habebat enim executorem presentem ibidem et paratum, sed minabantur mihi mortem. Eapropter non absque magnis difficultatibus et precibus impeditum fuit, quod non remittebar ad carceres, et remansit mea obligatio, quousque reliqua advenirent.

13 — 8 — 0

Nam quod scripturae retinebantur Antwerpiae, hoc factum fuit studiose. Verebar enim, ne omnia per pontificios interciperentur, et secreta Illustrissimi principis devenirent ad eorum notitiam. Ut igitur sumptum et littere Reverendissimi Datarii restituerentur, scriptum fuit per diversas vias diligenter, et curavi, ut illa, quae nobis videbantur ob stare, mittebantur per certum bonum amicum, qui Romam per Galliam iter faciebat. Reliqua vero mittebantur per aliam viam, ita ut mihi de re nulla erat dubitandum, et fuit expositum in variis diligentibus, ut correspondentes D. Romboldi Cavallerii posuerunt ad computum et per me solutum

5 — 0 — 0

Item cum omnia illa praeter supplicationem originalem, quae Reverendissimus Datarius petebat, essent reversa, fuit iterum facta congregatio

et deputati per nationem presentabant Datario proprias litteras et sumptum. Nolebam enim ego ipsemet propter iniuriam mihi illatam comparere, et his presentatis sollicitarunt pro cassatione mee date obligationis. Sic Datarus nihil voluit facere, nisi ipsemet comparerem. Comparui tandem et excepit me blandis verbis et promittebat velle consentire in cassatione obligationis, dummodo tamen pollicerer me Rome mansurum, quod factum fuit, et sic cassata mea obligatio et solutum pro cassatione obligationis

1 — 0 — 0

Quanto vero labore et discrimine negotium hoc sollicitatum sic fere per quinquennium et quanta gratia propter hanc causam variis vicibus privatus fuerim, hoc novit Deus et tota Curia Romana. Sed de his satis. Die tandem 8 augusti 1564 mittebantur bulle per secretariam expedite et solvi pro capsâ, in qua transmittantur

0 — 2 — 0

6 — 2 — 0

Summa summarum omnium *expositorum* ascendit ad scutorum 465, juliorum 7

Summa *perceptorum* ascendit ad scutorum 475 — 0 — 0

Maneo igitur debitor Illustrissimi principis nostri in scutorum decem minus septem juliis, que libenter ad dispositionem consiliariorum Illustrissimi nostri principis solvam.

# Gian Paolo Oliva und Gian Lorenzo Bernini

Von RUDOLF KUHN

Die Beziehung zwischen Gian Paolo Oliva (1600—1681) und Gian Lorenzo Bernini (1598—1680), die in der Literatur über Bernini bisweilen, aber eine bisher nicht genau umrissene Rolle spielt, hat drei Seiten, nach denen sie unterschiedlich bestimmt werden muß.

Die erste ist die so vermutete persönliche Freundschaft zwischen Bernini und dem Pater und späteren Praepositus generalis der Gesellschaft Jesu. Dieser Freundschaft hat sich Bernini gerühmt<sup>1</sup>, was in das Tagebuch des Chantelou und in die beiden Viten des Künstlers von den Filippo Baldinucci und Domenico Bernini eingedrungen ist. Bisher läßt sich historisch nur feststellen, daß uns für diese persönliche Freundschaft kein Beweis vorliegt. Bekannt ist, daß es einen und nur<sup>2</sup> einen Brief<sup>3</sup> des Jesuitengenerals an Bernini in Paris gegeben hat, der in Formen allgemeiner Höflichkeit gehalten und in der aus zwei Quellen<sup>4</sup> stammenden, übereinstimmenden, längeren Version eher ein kluges, zum Vorzeigen bestimmtes Erzeugnis der Feder des Generals ist, das Oliva als einen Mann wird haben erscheinen lassen, der auch gegen Dritte bei sich bietender Gelegenheit von dem allerchristlichsten König in vorzüglicher Anerkennung zu sprechen pflegte. Ein offiziöser, auch von Oliva selbst publizierter Brief.

Berninis eigene Äußerungen in diesen Fragen mit sehr viel Vorsicht aufzunehmen, legt auch die Beobachtung nahe, daß die uns in den Viten und bei Chantelou nahegebrachten Freunde Berninis stets ersten Ranges und auf der „Menschheit Höhen“ wandeln; seine Freunde sind zwei Päpste, eine Königin, eine Reihe von Kardinälen und ein Jesuitengeneral. So wird der Historiker vermuten, daß der Cavaliere des Christus-Ordens durch solche ausgestreute Hinweise seinem Sozialprestige etwas nachhalf (wie es wohlwollend auch Chantelou verstand)<sup>5</sup>. Ausnahmen, wie vielleicht das wirklich herzliche, väterliche Verhältnis

<sup>1</sup> *Chantelou*, 2. 6. 65.

<sup>2</sup> *Oliva*, *Lettere* (Rom, 1681) vol. I, Vorwort.

<sup>3</sup> Olivas Brief an Bernini ist gekürzt in der Vita des Domenico Bernini, vollständig in der Vita des Baldinucci und Gian Paolo Oliva, *Lettere* (Rom 1681) vol. II, S. 13 f., Nr. 579, zu finden; bei Oliva scheinen zwei Worte irrtümlich ausgefallen zu sein.

<sup>4</sup> Dem Ordenshaus des Absenders und der Casa Bernini des Empfängers.

<sup>5</sup> *Chantelou*, 7. 6. 65.

Urbans VIII. zu dem jungen Künstler<sup>6</sup>, bedürfen jeweils genauer Erörterung<sup>7</sup>.

Hinzu kommt letztlich, daß außer in der deutschen Sprache in den anderen Sprachen der „Freund“ ein umfassenderer Begriff ist und in der Mehrzahl der Fälle den guten Bekannten, den man einige Male zu sehen die Freude gehabt hat, meint.

Berninis und Olivas persönliche Freundschaft ist vorerst nicht erwiesen.

Anders auf der zweiten Seite: der Schätzung des Künstlers durch Gian Paolo Oliva. Diese kann auch im gegenwärtigen Zustand der Forschung genauer bestimmt werden. Da ergibt sich, daß der päpstliche Hofprediger in den drei Bänden seiner Predigten (hauptsächlich Advents- und Fastenzyklen<sup>8</sup>), die er am päpstlichen Hofe gehalten hat, Bernini als einzigen Künstler um seiner Werke willen überhaupt und ihn bzw. seine Werke mehrfach und immer rühmend erwähnt<sup>9</sup>.

Olivas Verständnis der Kunst des Bernini als Kunst war beschränkt; seine Kenntnis — man vergleiche die Beschreibung der Kathedra — höchst ungenau; aber er hat sie gekannt und war auch der Meinung, in Bernini den Phidias<sup>10</sup> seiner Zeit zu sehen.

Auf der dritten Seite: Oliva als Anreger Berninischer Kunst, liegt das Verhältnis komplizierter. Nach diesen seinen Predigten war Oliva ein bewundernswerter, ernsthafter und mutiger Vertreter der katholischen Reform. Fast allein von ihr, von den Pflichten der Bischöfe und Prälaten, die ihm zuhörten, an der päpstlichen Kurie und besonders je zu Hause in den ihnen anvertrauten Diözesen zu reformieren, spricht er mit Beharrlichkeit und insistierend<sup>11</sup>.

So werden alle seine Predigten zu moralischen Homilien. Etwa eine dogmatische, z. B. theologische oder christologische Exegese wird von ihm nicht geleistet. Ein flüchtiger Blick in seine publizierten, ausgewählten Bibelkommentare<sup>12</sup> läßt dieses vorzügliche Interesse an der anagogischen Benützung ebenfalls erkennen. Es steht nicht zu ver-

<sup>6</sup> Chantelou, 6. 6. 65.

<sup>7</sup> Vgl. *Erich Hubalas* Erklärung der Büste Urbans VIII. in Spoleto in Gesprächen und Vorlesungen.

<sup>8</sup> *Gio. Paolo Oliva*, Prediche dette nel Palazzo Apostolico, vol. I—III (Rom 1659—74), die übrigens auch lateinisch erschienen sind unter: *Conciones habitae in Palatio Apostolico* (Lyon - Mainz 1664 ff.).

<sup>9</sup> Stellen: Vierströmebrunnen: vol. II, § 96; Baldachin: vol. II, § 236, vol. III, § 631; Konstantin: vol. III, § 301; Kathedra: vol. III, §§ 631, 642, 686; Engelsbrücke und Tiber: vol. III, § 530; Sonstiges: Casa santa: vol. III, § 159; Fontana Paola, Bewässerungssystem, Brunnen u. a. auf dem Petersplatz: vol. II, § 316.

<sup>10</sup> *Oliva*, Prediche ... vol. II, § 96.

<sup>11</sup> Auch gegen die Leidenschaft, Kunstwerke zu sammeln, bei Kirchenfürsten: a. a. O. vol. II, § 388; ferner: non è la Chiesa nè Accademia nè Teatro: vol. I, §§ 351, 356, in der ganzen einundvierzigsten Predigt §§ 570—588.

<sup>12</sup> *Olivas*: in selecta S. Scripturae loca commentationes sind Lyon 1677 ff. erschienen.

muten, daß Bernini von Oliva gerade zur theologischen Seite gelenkt, dazu angeregt und befeuert werden konnte. Wenn Lehrgegenstände, die in Berninis Kunst eine Rolle spielen, bei Oliva berührt werden, ist nie eine Übereinstimmung in einer besonderen Wendung zu finden; und wenn Oliva Berninische Kunstwerke beschreibt — man vergleiche die Kathedrabelbeschreibung, besonders die Stellung der Kirchenväter<sup>13</sup>, die Abhängige vom Stuhle Petri sind, nicht aber dessen Träger —, sind die für die ekklesiologische Exegese wichtigen Punkte nur ungenau zur Kenntnis genommen. Bisher<sup>14</sup> kommt Oliva weder als allgemeiner Berater noch als ikonologischer Programmterwerfer für Bernini irgendwie in Frage.

Oliva hat allerdings, wie bekannt ist, bei zwei gestochenen Illustrationen des Bernini und, wie hier gezeigt werden kann, noch für einen dritten Stich des Bernini eine Rolle gespielt: für den zweiten Band der Hofpredigten des Oliva hat Bernini den Stich mit der Johannespredigt entworfen<sup>15</sup>; und für die Bände der Bibelerklärung den Stich: *Colligite fragmenta*<sup>16</sup>. Ich möchte vermuten, daß auch der Stich *Sangue di Cristo* (s. Taf. 16) für Oliva bestimmt gewesen sein könnte, eventuell für eine Neuausgabe des ersten Bandes seiner Predigten. Jedenfalls geht die Vorstellung zu diesem Stich auf Oliva, und zwar diesen ersten Band der Predigten zurück. (Bernini über die Lektüre der Predigten des Jesuiten überhaupt: Lesen Sie zu Ihrer Erbauung die Predigten des Pater Oliva. Da werden Sie schöne Stellen finden, die Sie zur Tugend mahnen<sup>17</sup>.)

<sup>13</sup> *Oliva, Prediche* ... vol. III, § 686.

<sup>14</sup> D. h. nach der Lektüre der Prediche. Eventuell könnten ferner von Interesse sein die Predigtensammlungen *Olivas: Sermoni domestici* (Rom 1670 ff.); ebenfalls lateinisch erschienen unter: *Allocutiones ad suos in Urbe* (Prag 1676 ff.); und *Quaranta sermoni detti in varii luoghi sacri di Roma* (Rom 1670). Letztere enthält unter anderem 16 Predigten für die Oratorianer in Rom: *sermoni detti nella chiesa nuova e sul Monte di Sant'Onofrio per servire a' Padri dell' Oratorio, incl. einer auf Filippo Neri*. Dieses Faktum ist auch als Beispiel nicht unwichtig für die vielen religiösen Querverbindungen im damaligen Rom, wie ja auch die Kenntnis des für Bernini so wichtigen Franz von Sales durch verschiedene Kräfte gefördert wurde, so z. B. von Kardinal Fabio Chigi, seit 1655 Alexander VII. (vgl. *Chantelou*, 23. 8. 65; ferner *Pastor*, XIV, 393), so auch eben von den Jesuiten (vgl. u. a. *E. R. Curtius*, Franz. Geist im 20. Jh. [Bern 21960] 445, 446) und ihrem späteren General Gian Paolo Oliva, Predigt XXIII am päpstlichen Hof.

<sup>15</sup> Abbildung: *Brauer-Wittkower*, Tf. 197a.

<sup>16</sup> Abbildung: *Brauer-Wittkower*, Tf. 197b; die Meinung, er sei für Band III der Predigten, ist nach den Exemplaren der Bayrischen Staatsbibliothek irrtümlich. Auch ist die Wahl des Themas kein Zeichen gewachsenen Selbstbewußtseins für Oliva, sondern im Gegenteil ein Akt der Bescheidenheit; vgl. die Auslegung des Mottos im Vorwort des ersten Bandes.

<sup>17</sup> *Chantelou*, 23. 7. 65.

Folgende Momente kennzeichnen die Besonderheit des genannten Stiches: 1. das Blut Christi fließt aus allen seinen Wunden in solchen Strömen, daß die ganze Erde in ihm, als in einer zweiten Sintflut, jetzt der Gnade und Erlösung, ertränkt ist; 2. von Golgatha, das mit in der Flut ertrunken ist, ist das Kreuz emporgehoben und schwebt in den Lüften; 3. das Kreuz schwebt schräg, wodurch es in einer symbolischen Anordnung (die auch sonst bei Bernini zu belegen ist, z. B. bei Longinus<sup>18</sup>) in alle Dimensionen des Raumes weist, nach oben und unten, wie auch nach rechts und links, wie hinten und vorne zugleich.

Diese drei Momente unterscheiden die Darstellung von den herkömmlichen Formen sowohl des Gnadenstuhles wie der doppelten Fürbitte Christi und Mariae beim Vater, die noch in einem Ureinfall Berninis erhalten ist<sup>19</sup>. Diese drei neuen Momente nun sind bei Oliva zu finden.

Oliva, Prediche . . . , Predica XXXIII (wohl vom Kardienstag 1654<sup>20</sup>): Christus am Kreuz: Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? — E ciò stimato che fosse per consideratione, ch'egli facesse a'tormenti proprij? Derivossi la querela dal non vedere maturati i frutti della sua Croce, nè convertiti i Gentili, per la salute de'quali penava sù la durezza di quel tronco. Fù un dire *all'Eterno Padre*: io muoio, mà ove sono i Popoli à me promessi, quando per loro morissi? I chiodi, che mi trafiggono, sono quattro: mà delle quattro parti del Mondo niuna veggo compunta. Se una goccia solo del mio sangue basta per ricomperare più Mondi: come à *diluvio sì grande di sangue* nè pure una sola Provincia dell'Universo s'arrende, si che rinuntii la falsità de' Simulacri, e voi adori, Dio vivo e vero? Frà le paglie del Presepio hebbi a'miei piedi, ne'suoi Principi, trè Reami: e pel patibolo della Croce un solo Castello non muta Religione e non migloria costumi? Oh, se potessi, senza ostentatione di miracolo o staccare me medesimo da questo Legno, o *crocifisso staccar lui da questo Monte, e volarmene sopra di esso à comunicare* i frutti della Redentione *all'Oriente, all'Occidente, al Mezzo giorno, e al Settentrione!* trà le conversioni di tanti popoli morrei sodisfatto, e riputerei il patibolo d'infamato, cocchio di *trionfante*. Mà sul Torchio della Croce *spremersi quanto sangue hò nelle vene*, e non rinverdire per esso nè meno un'albero di tante selue idolatre, nè cangiarsi in grappolo di carità una sola lambrusca di livore, mi radoppia l'agonia, e fà che io muoia assai peggio trafitto nell'anima dal cordoglio, che non sono da'ferri traforato nel corpo. — Bernini hat, von diesem ergreifenden Stück Predigt ange-regt, die Idee desselben doch als Mirakel gezeigt.

Durch diese Beziehung des Stiches *Sangue di Cristo* auf Oliva kommt die Berniniforschung aus einer Verlegenheit, in welcher wir uns befunden haben. Denn zumindest seit den Forschungen von Brauer und

<sup>18</sup> Vgl. *Verf.*, Die Entstehung des Berninischen Heiligenbildes (Berlin 1967) 106.

<sup>19</sup> Abbildung: *Brauer-Wittkower*, Tf. 128.

<sup>20</sup> Tom. I. Pars. I. § 468, hier nach der ersten Auflage, S. 526; in der zweiten Auflage S. 589.

Wittkower rückte Bernini für uns Schritt um Schritt immer mehr ins Ruhige, Klare, Maßvolle, im Sinne der europäischen Konstanten Ernst Robert Curtius', ins Klassische<sup>21</sup>. Dieser visionäre Stich aber, als eigene Vision des Bernini, als die er bisher hypothetisch hätte behandelt werden müssen, ist von uns, die wir über Bernini arbeiteten, an den Rand geschoben worden, weil er einen Fremdkörper in seinem Oeuvre bildet, und er hat, wenn nicht radikal an den Rand geschoben, das Bild vom Altersstil des Bernini verfälscht. Berninis Altersstil wurde durch ihn ein subjektives, eher religiös-psychisches Problem. Hat Bernini nun aber, außer der traditionellen Ikonographie, auch die neuen Concetti, wenn auch in nur rhetorisch-religiös-ergreifendem Zusammenhang vorgefunden, sie zusammengesehen und zusammengestaltet, so ist das ein ander Ding: und ist Bernini auch in diesem Werke auf der objektiven, der allgemein-verbindenden und sachlich-religiösen Ebene von Tatsachen des Glaubens geblieben, deren sehr feine Grenze er in der Discretion seines immer „mit der Kirche fühlenden“ Geistes öffentlich nie überschritten hat. So kann der Altersstil der gesamten Kunst des Bernini jetzt mit dessen großem Thema, das ist: der *Einheit von Verehrung und Liebe* oder, wie Ignatius von Loyola sagt, des amor reverencial, endlich dargestellt und gerade im Zusammenhang mit Ignatius neu beleuchtet werden: dergestalt<sup>22</sup>, daß Bernini im Thema seines Lebens von der Darstellung der sinnlichen Liebe in den antikischen Borghese-Figuren über die der Gottesliebe in den Heiligenfiguren der Reifezeit schließlich in seinem Alterswerk bis zur verehrenden Gottesliebe als Thema emporgestiegen ist, wodurch hier, nach einem langen Lebensweg, im amor reverencial die verehrende Scheu der römischen Pietas aus der Aeneasgruppe völlig verwandelt, ganz christlich wiedergekehrt ist.

<sup>21</sup> Ernst Robert Curtius, Europ. Lit. u. Lat. MA (Bern 1954) 277.

<sup>22</sup> Vgl. *Verf.*, Gian Lorenzo Bernini und Ignatius von Loyola, im Druck.

# Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum

Von P. SUSO FRANK

Die gegenwärtige Situation der Kirche führt zur intensiven Besinnung auf ihre Anfänge. Glaubenslehre, Liturgie, Frömmigkeit und christliche Lebensformen werden mit dem Maß ihrer Ursprünge gemessen. Allerdings geschieht die Befragung häufig in kritiklosem Enthusiasmus. Ein verkehrter Archäologismus führt zu falscher Restauration, die die geschichtliche Bedingtheit altkirchlicher Lebensäußerungen übersieht. Der Historiker ist deshalb darauf verwiesen, nüchtern die Tatbestände der kirchlichen Vergangenheit aufzuzeigen. Obwohl auch er von den heutigen Aufgaben der Kirche beansprucht und gefordert ist, wird er sich gegen die Versuchung wehren müssen — wie es jüngst recht glücklich formuliert wurde<sup>1</sup> —, die Fakten von gestern mit den Augen von heute für die Aufgaben von morgen zurechtzurücken. In diesem Sinne wollen die folgenden Ausführungen auch als Beitrag zur notvollen Spannung von „Gehorsam und Freiheit“ im heutigen Mönchtum und Ordensstand gesprochen sein.

## 1. Das ägyptische Anachoretentum

Die religiöse Sonderwelt des ägyptischen Mönchtums entsteht in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Ihre Urgestalt ist die lose Eremitensiedlung der Anachoreten, an deren Seite bald das Koinobitentum pachomianischer Prägung tritt. In beiden Lebensformen kommt dem Gehorsam konstitutive Bedeutung zu. Damit ist auch gegeben, daß der monastischen Lebensweise von Anfang an die Spannung zwischen Gehorsam und Freiheit eignet — mindestens als ständige Möglichkeit.

Wie kam der junge Ägypter zur mönchischen Lebenshaltung? Der Verzicht auf Hab und Gut, die Bereitschaft zu ehelos-jungfräulichem Leben sind selbstverständliche Voraussetzungen, die der Mönchskandidat bereits als Vorleistungen mitbringt. In der Anachorese, dem Auszug aus der bewohnten Welt und dem Gang in die Wüste, beweist er diese Leistungen. Seinen eigenen Willen mit der Möglichkeit freier Entscheidung und Selbstverwirklichung trägt er jedoch hinein in die

---

Öffentliche Antrittsvorlesung im Rahmen der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster am 22. April 1968.

<sup>1</sup> I. Frank, Ursprung und Zukunft eines Ordens, in: Ordenskorrespondenz 8 (1967) 448—452.

mönchische Sonderwelt. Daher tritt die Mönchswelt mit der nächsten Forderung an ihn heran: „Halte dich für nichts, wirf deinen Eigenwillen hinter dich.“<sup>2</sup> In einer den literarischen Arten der Apophthegmata entsprechenden Parabelerzählung wirft Abbas Zacharias seine kleine Kapuze auf den Boden, tritt mit den Füßen darauf und gibt dazu das Deutewort: „Wenn der Mensch nicht so mit Füßen zertreten wird, so kann er nicht Mönch sein.“<sup>3</sup> Die Wendung — „er kann nicht Mönch sein“ — verrät, daß dem Mönchtum von Anfang an eine ideale Mönchsgestalt vorschwebte. Von ihr werden Verhaltensregeln abgelesen: „So muß der Mönch sein.“ Die nicht leicht greifbare Idealgestalt wird zugänglicher, wenn der Mönch sie aus Schriftworten aufgebaut sieht. Dann sind ihm die Schriftworte Norm: „Bei allem, was du tust, habe ein Zeugnis der Heiligen Schrift.“<sup>4</sup> Die Schrift führt den Mönch vor allem zur Gestalt Jesu, in dessen Nachfolge sich der Mönch weiß. Daß Jesus dabei von der vorausgegangenen asketischen Bewegung — vorab den diversen enkratitischen Strömungen des 2. Jahrhunderts<sup>5</sup> — selbst zum Asketen geworden ist und nun vom erwachenden Mönchtum durch die asketische Brille betrachtet wird, dieses gefährlichen Zirkels ist sich das frühe Mönchtum nicht bewußt.

Die Verpflichtung auf eine ideale Normgestalt und die selbständige Bindung an Schriftworte belassen den Mönch in der Gefahr, seinen Gehorsam als bloße Fiktion zu leben. Solcher Gefahr wehrt die Bindung an einen erfahrenen Mönch, den pneumatischen Geron, Abbas oder Altvater. Eine derartige Unterstellung unter eine geistliche Autorität ist charakteristisch für die Frühstufe des Mönchtums. Mit der Bitte: „Sag mir ein Wort, daß ich gerettet werde“, kehrt sich der Anfänger im Mönchsleben dem erfahrenen Bruder zu<sup>6</sup>. Der Abbas prüft seinen Schüler auf seine Tauglichkeit zum Mönchsleben, denn „es ist nichts Kleines um das Tun eines Mönches, deshalb haben auch schon viele, die hierherkamen, nicht ausgehalten“, so Palämon zum jungen Pachomius<sup>7</sup>.

Die notwendige Prüfung geschieht vorab im Erproben der Gehorsamswilligkeit. Die Prüfung ist harmlos, wenn der werdende Mönch z. B. einen dünnen Stock begießen soll, bis er Frucht bringt<sup>8</sup>. Sie wird

<sup>2</sup> AP (= Apophthegma) Sisoës 43 (PG 65, 405 A/B).

<sup>3</sup> AP Zacharias 3 (PG 65, 180 B): οὐ δύναται εἶναι μοναχός.

<sup>4</sup> AP Antonius 3 (76 C).

<sup>5</sup> Diese Strömungen mit ihrem gewandelten Jesusbild werden besonders greifbar in den ältesten apokryphen Apostelakten.

<sup>6</sup> Zum Beispiel: AP Biare (145 A): Τί ποιήσω ἵνα σωθῶ.

AP Antonius 19 (81 B): Εἰπέ ἡμῖν λόγον, πῶς σωθῶμεν.

Häufig wird die Bitte auch einfach in der Kurzform vorgetragen: Τί ποιήσω, . . . oder auch: Εἰπέ μοι ῥῆμα.

<sup>7</sup> Vita Pachomii I 6 (Subsidia hagiographica 19, 4, 23—24 Halkin): . . . οὐ γάρ ἀπλῶς ἐστὶν τὸ ἔργον τοῦτο τοῦ θεοῦ καθότι πολλοὶ ἤλθον καὶ οὐχ ὑπέμειναν.

<sup>8</sup> AP Jo. Colobus 1 (PG 65, 204 C).

peinlich, wenn Antonius den Bewerber Paulus drei Wochen fast ohne jede Nahrung läßt und ihn in ausgeklügelter Raffinesse schikaniert; Paulus läßt sich alles gefallen, denn er weiß es, er kann nur Mönch werden, wenn er alles tut, was er am Meister sieht und von ihm hört<sup>9</sup>. Die Gehorsamsprobe wird endlich unmoralisch, wenn Abbas Sisoos einen Mönchskandidaten auffordert, seinen Sohn in den Fluß zu werfen<sup>10</sup>, oder wenn uns Sulpicius Severus erzählt — *miraculum admodum incredibilis obedientiae* (!) —, ein Abbas habe seinen Novizen in den brennenden Backofen springen geheißt<sup>11</sup>.

Die Beispiele ließen sich leicht fortführen. Doch was ist der Sinn solcher Berichte? Anstatt als Faktenberichte nehmen wir sie besser als didaktische Kurznovellen, die in aller Mund waren und die Größe und den Ernst des Gehorsams herausstellen wollten. Tatsächlich ist das Mönchtum von Anfang an voll Bewunderung für diese Haltung: Vier Mönche aus der Sketis kommen zu Abbas Pambo. Der eine fastete viel, der andere liebte die Armut, der dritte war groß in der Liebe, der vierte aber lebte seit 22 Jahren im Gehorsam unter dem Abbas. Die Tugend des letzten nennt Pambo die größte, weil dieser Mönch seinen eigenen Willen getötet habe und den Willen eines anderen tue<sup>12</sup>. Offensichtlich lebte im Anachoretentum wahre Furcht vor dem eigenen Willen. „Der Eigenwille des Menschen ist eine Mauer aus Erz zwischen ihm und Gott, ein Fels, an dem alles abprallt“, formulierte Abbas Poimen<sup>13</sup>. Dieser Altvater ist es, der uns die Furcht vor dem eigenen Willen deutet: „Unsere Willensneigungen sind die Dämonen; sie sind es, die uns bedrängen, unseren Willen zu tun.“<sup>14</sup> Das eigene Wollen und Streben des Menschen sind also vom bösen Feind gesteuert. Der auf sich gestellte Mönch weiß sich den Dämonen ausgeliefert. Deshalb entledigt er sich seiner Autonomie, die in seinen Augen ohnehin nur Schein-Autonomie ist, und läßt sich vom geistbegabten Altvater lenken. Der anachoretische Gehorsam ist sohin im Kampf des Mönchs gegen die Dämonen anzusiedeln und hat ganz und gar asketische Dimension. Damit wird aber auch deutlich, daß der asketische Gehorsam nie um seiner selbst willen gelebt wird. Gehorsam und Askese wollen zur pneumatischen Vollendung führen. „Gib Blut und empfangе Pneuma“, ist die knappe Formel für den damit gewiesenen Weg<sup>15</sup>.

Es ist einleuchtend, daß in solcher Welt nach der menschlichen Freiheit gar nicht gefragt wird. Selbstverständlich weiß sich der Mönch

<sup>9</sup> *Historia monachorum in Aegypto* 24 (Subs. hag. 34, 131–133 Festugière) = *Historia Lausiaca* 22 (Texts and Studies VI, 69, 17 — 74, 20 Butler).

<sup>10</sup> AP Sisoos 10 (PG 65, 393 C/96 A). An der tatsächlichen Ausführung des Auftrages wird der Mönch zwar gehindert. Für seine Bereitschaft aber wird ihm die Anerkennung: *Καὶ γέγονε δόκιμος μοναχὸς διὰ τὴν ὑπακοήν.*

<sup>11</sup> Sulp. Severus, *Dial.* I 18 (CSEL 1, 170, 17 — 171, 13 Halm).

<sup>12</sup> AP Pambo 3 (PG 65, 369 A/B). <sup>13</sup> AP Poimen 54 (335 D/36 A).

<sup>14</sup> Ebd. 67 (337 B/C): *Τὰ γὰρ θελήματᾶ ἡμῶν δαίμονες γεγόνασι . . .*

<sup>15</sup> AP Longinus 5 (257 B): *Δὸς αἷμα, καὶ λαβὲ πνεύμα.*

im biblisch-paulinischen Sinne frei. Er ist Befreiter durch die Tat Gottes in Jesus. Aber die Freiheit als Heilsgabe ist ihm solch gefährdeter Schatz, daß er — aus freiem Willen — die neue Bindung des Wüstenlebens auf sich nimmt. Die Aufgabe der Freiheit wird keineswegs beklagt. Im Gegenteil, über den Mönch, der auf sich selbst gestellt lebt, tradiert die Mönchsliteratur schauervolle Geschichten vom kläglichen Untergang<sup>16</sup>. Wohl bleibt dem Mönch in der Wüste noch der Akt der freien Wahl des geistlichen Meisters. Die Gehorsamsbindung an den charismatischen Mitmönch ist auch nicht unwiderruflich. Der Mönch kann von einem Vater zum anderen wechseln. Er kann sich schließlich selbst als Pneumatophor ausweisen und lebt dann in nur eigenverantwortlicher Gehorsamsbindung, die ihn in fester Zucht behält.

Die Gefahren solcher Lebensformen liegen auf der Hand. Der Gehorsam in treuem Nachahmen eines geistbegabten Altvaters kann beim unerleuchteten Eiferer leicht in stupides Nachmachen ausarten. Ebenso leicht mag der Anspruch auf unmittelbare Geistbegabung bloßer Einbildung und verkehrtem Ehrgeiz entsprungen sein. Für die Tatsache beider Möglichkeiten haben wir Beispiele genug<sup>17</sup>.

Die frei gewählte Bindung an einen Pneumatophor und die selbstauferlegte an die ideale Mönchsgestalt können das Spannungsverhältnis von Gehorsam und Freiheit nicht recht lösen. Die daraus entspringenden Unzulänglichkeiten trugen mit zur Auflösung der ägyptischen Anachoretenwelt bei. Als 407/8 die Maziken die Sketis und ihre Mönchs-siedlungen verwüsteten, deuteten einsichtige Väter die Vernichtung als wohlverdiente Strafe für ihren Ungehorsam: „Weil wir die Vorschriften unserer Väter nicht mehr befolgen, verwüsten die Barbaren diese Orte.“<sup>18</sup>

## 2. Das pachomianische Koinobitentum

Aus dem ägyptischen Anachoretentum entwickelte sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts das gemeinsame klösterliche Leben im Koinobion — keineswegs auf dem Weg der Revolution, vielmehr in einfacher, fast selbstverständlicher Evolution. Die Entwicklung ist mit dem Namen des Ägypters Pachomius verknüpft.

Pachomius gründete um 320 in Tabennisi das erste christliche Kloster im eigentlichen Sinne. Aus seelsorglichen Motiven kam er zu seiner Gründung, wollte er doch mit seinem Werk für die Anachoreten einen bergenden Raum schaffen, in dem sie ihr Mönchsleben sicherer leben könnten. Als „Dienst an den Brüdern“ hat er sein Werk verstanden und ihm in aller Bescheidenheit damit eine zuerst funktionale Zielsetzung gegeben<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Zum Beispiel *Historia Lausiaca* 27 (Texts and Studies VI, 82, 19 — 83, 11 Butler).

<sup>17</sup> Zum Beispiel AP Jo. Colobus 2 (PG 65, 204 C/5 A); *Historia Lausiaca* 20 (62, 12 — 63, 18 Butler); 25 (79, 1 — 80, 23). <sup>18</sup> AP Moses 9 (PG 65, 285 B).

<sup>19</sup> Die seelsorgliche Intention bei Pachomius betont besonders *H. Bacht* in seinen verschiedenen, grundlegenden Untersuchungen über Pachomius und

Im pachomianischen Koinobion leben die Mönche auf einheitlichem Raum — von der Klausurmauer genau umgrenzt. Ihr Leben ist gebunden und bestimmt von der Regel, die ihnen Pachomius (in stufenweiser Redaktion) gab<sup>20</sup>. Von der Regel ist alles festgelegt: Gebet<sup>21</sup>, Arbeit<sup>22</sup>, Nahrung und Kleidung<sup>23</sup>. Der einzelne Mönch ist stets einem Oberen untergeben, an dessen Seite — durch die Einführung des „Instituts des Zweiten“ im Kloster — ein ständiger Stellvertreter steht<sup>24</sup>. Der Primat des Gehorsams im Koinobion führt Pachomius dazu, seine Mönche nie ohne Leitung und Führung zu lassen.

Doch auch der Obere bleibt bei Pachomius an den Gehorsam gebunden. Es ist deshalb mehr als einfache Bescheidenheitstopik, wenn sich Theodor, der Lieblingsschüler des Pachomius, der in nachpachomianischer Zeit praktisch Leiter des gesamten Klosters war, „Oberer und Untergebener“ nannte<sup>25</sup>. Es trifft die wirkliche Position des Oberen bei Pachomius<sup>26</sup>. Selbstverständlich ist der Obere in allem an die Regel gebunden<sup>27</sup>. Im Fall der Gesetzeslücke fällt er seine Sentenz nach den *praecepta maiorum* (monastische Tradition) und nach den allenthalb bekannten Gesetzen Gottes, nämlich der Heiligen Schrift<sup>28</sup>. Denn — was oft übersehen wird — auch für Pachomius ist die Regel nur relative Norm: Er hat sie selber aus der Heiligen Schrift gezogen<sup>29</sup>. In seiner Gemeinschaft will er ein Leben gemäß den Geboten des Evangeliums

---

seine Gründung; vgl. besonders den Aufsatz: Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum, in: *Studia Anselmiana* 38 (1956) 66—107. — P. Tamburrino, *Koinonia*. Die Beziehung „Monasterium“ — „Kirche“ im frühen pachomianischen Mönchtum, in: *Erbe und Auftrag* 43 (1967) 5—21 (und in seiner angekündigten römischen Dissertation) fragt über das seelsorgliche Telos hinaus nach der ekklesiologischen Rolle des pachomianischen Klosters. — Die von P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Berlin 1966) 102—103 jüngst versuchte Herleitung der pachomianischen Klausur von der ägyptischen Tempelklausur (in Weiterführung einer These von S. Morenz) bedarf m. E. noch sorgfältigerer Prüfung.

<sup>20</sup> Die „Regel“ des Pachomius ist — von koptischen Fragmenten abgesehen — nur in der Übersetzung des Hieronymus erhalten: A. Boon, *Pachomiana latina* (Louvain 1932).

<sup>21</sup> *Regula Pachomii, praecepta* 127 (47, 3—6 Boon).

<sup>22</sup> Ebd. 123 (46, 7—9).

<sup>23</sup> Ebd. 2 (13, 12—16); 77—78 (35, 13 — 36, 2).

<sup>24</sup> B. Steidle, *Der „Zweite“ im Pachomiuskloster*, in: *Benediktinische Monatschrift* 24 (1948) 97—104, 174—179.

<sup>25</sup> *Th. Lefort, Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs* (Louvain 1943) 227, 38; 219, 11.

<sup>26</sup> Auch für Pachomius selber gilt — wenigstens für die griechische Überlieferung — diese Auskunft: *Vita Pachomii I* 110 (71, 39 — 72, 7 Halkin): Ἦν δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ἀββᾶς Παχούμιος ὑποτασσόμενος οἰκιστῶ, . . .

<sup>27</sup> *Regula Pachomii, praecepta et instituta* 18 (58, 7 — 62, 8 Boon).

<sup>28</sup> Ebd. (61, 5—7).

<sup>29</sup> *Th. Lefort, a. a. O.* 22, 6—7; 27, 14—15.

gelebt wissen<sup>30</sup>. Der Gehorsam wächst damit über bloßen Gesetzesgehorsam hinaus und kann deshalb nicht mit militärischen Kategorien adäquat erfaßt werden. Seine Forderungen sind nicht einfach bloße Norm und Bestimmungen, die die Uniformität der Gemeinschaft garantieren wollen. Der Gehorsam ist nicht nur äußerlich zu leistende Tat. Er spricht tiefere Schichten im Menschen an; denn auch für Pachomius gilt die paulinische Formel: „Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13, 10)<sup>31</sup>.

Gegenüber dem Eremitentum ist der Gehorsam im pachomianischen Kloster verschärft. Zur asketischen Dimension hat er die soziale hinzugenommen. Der pachomianische Mönch kann sich seinen geistlichen Vater nicht mehr selber wählen. Der Obere von Amts wegen tritt an dessen Stelle. Dabei wird seine Stellung nicht begründet. Er ist einfach für den Mönch an Gottes Stelle der Gebietende und Weisende. Überdies ist der gewöhnliche Mönch nicht in der Lage, die Wahl der Oberen mitzuentcheiden: Die Ernennung ist Sache des „Hauptes aller Ersten in den Klöstern“<sup>32</sup>. Die Weisungen dieser Oberen und das klösterliche Gesetz regeln alles bis ins einzelne.

Die Freiheit ist damit noch mehr eingeschränkt. Allerdings fordert die koinobitische Regel schon vom Regelgeber und erst recht von jedem Oberen Rücksicht auf die verschiedenen Belange einer großen Menschengruppe. Das Befehlen muß sich an eine gewisse Durchschnittlichkeit halten, an das Maß des Schlichten, des durchaus Humanen. Tatsächlich sieht Pachomius schon die Möglichkeit des Mißbrauchs der Befehlsgewalt voraus. Um dem zu wehren, baut er in seine Gesetzgebung ein Regulativ ein, eine Kontrollinstanz von 5, 10, 15 Brüdern, die über einen Oberen richten und diesen auch absetzen können<sup>33</sup>. So einen Fall sieht Pachomius eintreten, wenn z. B. ein Oberer einen Bruder, der in seelischer Not lebt, verachtet, statt ihm zu helfen<sup>34</sup>. Damit ist die sonst durchgängig scharf herausgestellte Führerrolle des Klosteroberen doch eingeschränkt. Die damit ermöglichte Kontrolle der monarchischen Gewalt von unten her darf nun nicht als Anfang einer „Demokratisierung“ des klösterlichen Gehorsams gesehen werden. Solches Denken lag Pachomius und seiner demokratiefeindlichen Zeit fern. Die Korrektur am Oberen trägt ja auch nicht einfach eine Mehrheit von Brüdern vor. Nicht die Quantität ist zur konstitutiven Größe erhoben, sondern die Qualität: *viri sancti et timentes Deum* sollen es sein, die das Urteil über einen Oberen aussprechen dürfen. Wir können in dieser neuen

<sup>30</sup> Auf die biblische Orientierung des Pachomius hingewiesen zu haben, ist wiederum das besondere Verdienst von H. Bacht.

<sup>31</sup> *Regula Pachomii, praecepta atque iudicia*, praef. (63, 3 Boon).

<sup>32</sup> Hieronymus, praef. in *Reg. Pach.* 8 (8, 15–18 Boon); vgl. B. Steidle, *Der „Oberrspiegel“ im „Testament“ des Abtes Horsiesi*, in: *Erbe und Auftrag* 43 (1967) 22–38 (mit Teilübersetzung des „Liber Orsiesii“).

<sup>33</sup> *Regula Pachomii, praecepta atque iudicia* 9 (67, 5–10 Boon).

<sup>34</sup> Ebd. 11 (67, 15–68, 9).

Größe einen Vorläufer der benediktinischen „pars sanior“ erkennen<sup>35</sup>. Das Regulativ der unumschränkten Führungsmacht im Kloster des Pachomius ist deshalb nicht aus einem besonderen Respekt vor der menschlichen Freiheit geboren. Es ist allein aus dem seelsorglichen Telos des pachomianischen Instituts zu erklären. Wo ein Oberer das Heil seiner Gemeinschaft aus dem Auge verliert, da treten heilige Männer gegen ihn auf — zur correctio, bis hin zur Absetzung. Pachomius spricht nicht von der Freiheit des Untergebenen. Er spricht nur von dessen Heil, für das der Obere Sorge und Verantwortung trägt. „Die Oberen dürfen sich nicht selbst zu Gefallen leben, sondern dem Nächsten zum Guten und zur Erbauung. Christus hat sich selbst auch nicht zu Gefallen gelebt, sondern — wie geschrieben steht (Ps 68, 10) — die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen — und wiederum (1 Kor 10, 33): ‚ich suchte nicht meinen Vorteil, sondern den der vielen, damit sie gerettet werden‘“, so hat der Pachomiusnachfolger Orsiesius die notwendige Haltung des Oberen umschrieben<sup>36</sup>. Die aus echter Heilssorge geborene Zuordnung von Gehorsam und Freiheit bei Pachomius verlangt den Oberen als wahrhaft charismatischen Menschen und den Untergebenen als kaum weniger vom Charisma berührt. Doch eine Mönchsgemeinde von etwa 5000 Mitgliedern — soviel zählte der pachomianische Verband schon bald nach dem Tode des Gründers<sup>37</sup> — kann eben nicht nur charismatisch Begnadete umfaßt haben. Wir sind auch hinlänglich darüber unterrichtet, daß es nicht immer die Heilssorge war, die die Novizen scharenweise zu Pachomius und seinen Nachfolgern führte. Die Zeit nach Pachomius bietet weithin ein betrübliches Bild seiner Klöster. Schon die erste Generation nach dem Stifter erlebte den Ausbruch des Abtes Apollonius von Tmuschons aus dem Klostersverband<sup>38</sup>. Orsiesius, der zweite Nachfolger des Pachomius, klagte angesichts des desolaten Zustandes seiner Mönchsschar: „Mönchsgemeinde, steh auf, und weine über dich! Weine über dein Gewand, denn es wird von solchen getragen, die wie Schweine und Esel geworden sind.“<sup>39</sup>

### 3. Basilius der Große

In Basilius von Caesarea (ca. 330–379) findet das koinobitische Mönchtum seinen entscheidenden Förderer in der Kirche des Ostens<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Regula Benedicti 64, 1 (CSEL 75, 148 Hanslik): ... sibe etiam pars quamuis parua congregationis saniore consilio ... — Zur jüngsten Diskussion um diese vielumstrittene Stelle vgl. H. Grundmann, Zur Abt-Wahl nach Benedikts Regel, in: ZKG 77 (1966) 217–223.

<sup>36</sup> Orsiesius, Liber 40 (135, 5–15 Boon).

<sup>37</sup> Eine einheitliche, zuverlässige Angabe über die Zahlenstärke der einzelnen Pachomiusklöster läßt sich aus den frühen Zeugnissen nicht ermitteln.

<sup>38</sup> Vita Pachomii I 127 (80, 34–81, 9 Halkin); vgl. dazu B. Steidle, Der heilige Abt Theodor von Tabennesi, in: Erbe und Auftrag 44 (1968) 91–105.

<sup>39</sup> Orsiesius, Catecheses b (CSCO 159, 76, 5–7 = 160, 75, 12–14 Lefort).

<sup>40</sup> Zum Verhältnis Pachomius — Basilius vgl. E. Amand de Mendieta, Le

Der Mönch auf dem Metropolitenthron Kappadoziens gibt dem Mönchtum seinen Platz in der Kirche und bindet es so fest in die kirchliche Struktur ein, daß das Mönchtum basilianischen Gepräges das Mönchtum der griechischen Kirche schlechthin bleibt.

Das Asketentum seiner Heimat, dem jungen Basilius schon nahegekommen in der Bewegung des Eustathius von Sebaste<sup>41</sup>, zeigt anderes Profil als das ägyptische der eremitischen wie der koinobitischen Stufe. Im kleinasiatischen Raum trägt das Mönchtum von Anfang an stärkere Neigung zur Gemeinschaftsform und entschiedene Dynamik zur kirchlichen Gemeinde. Basilius läßt sich von diesem Gefälle zur koinobitischen Lebensweise tragen. Er argumentiert dabei mit dem Axiom Epiktets: Der Mensch sei kein einzelnes, wildes Wesen, sondern ein sanftes und geselliges (Diss. II 14)<sup>42</sup>. Für Basilius ist die stoische Lehre freilich zur schöpfungstheologischen Auskunft geworden: So hat Gott den Menschen erschaffen, und vom Schöpfergott selbst kommt die Drohung: Wehe dem, der allein steht! (Ekkl. 4, 10)<sup>43</sup>. Nur in der Gemeinschaft kann der Mensch seiner gottgesetzten Aufgabe gerecht werden, nämlich der Liebe zu leben. Das einsame Leben widerspricht dem Gesetz der Liebe<sup>44</sup>. Auch das gemeinsame Leben allein ermöglicht es den Menschen, der eine Leib mit dem Haupte Christus zu sein<sup>45</sup>. Diesen elementaren Werten stehen im einsamen Leben nur Gefahren gegenüber: Die Gefahr der Selbstzufriedenheit, der Selbsttäuschung und vor allem der Mangel an Übung zur Demut<sup>46</sup>; kurz: in der Anachorese liegt nichts Gutes, sondern das gerade Gegenteil, und das Getrenntleben ist durchaus schädlich<sup>47</sup>. Sicherlich ist Basilius bei solchen Ausführungen der Intention des anachoretischen Lebens nicht gerecht geworden. Er spielt mögliche Fehlentwicklungen und tatsächliche Mißstände in den Vordergrund, um für seine koinobitische Lebensweise durchschlagendere Argumente in die Hand zu bekommen. Dabei stand Basilius gar nicht sofort im voll ausgebildeten Koinobion. Nach J. Gribomonts einsichtigen Forschungsergebnissen ist sein eigener Weg dorthin an Hand seiner asketisch-monastischen Schriften nachzuzeichnen. Danach führt der Weg von den *Regulae morales* (*Ethica*)<sup>48</sup>, die ein integriertes Christenleben in der Welt ordnen wollen, zum sogenannten Kleinen Asketikon (uns nur in der Übersetzung Rufins erhalten)<sup>49</sup>, das bereits eine Gruppe gemeinsam lebender Menschen intendiert, zum Großen Asketikon (kürzere und längere Regeln)<sup>50</sup>, das für ein voll institutionalisiertes klösterliches *système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, in: RHR 152 (1957) 31—80.

<sup>41</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile* (Maredsous 1949) 52—61.

<sup>42</sup> *Regulae fusius tractatae* III 1 (PG 31, 917 A). <sup>43</sup> Ebd. VII 1 (929 B).

<sup>44</sup> Ebd. (929 A). <sup>45</sup> Ebd. VII 2 (929 C).

<sup>46</sup> Ebd. VII (928 C/33 C). <sup>47</sup> Ebd. XXXV (1004 A/8 B).

<sup>48</sup> *Ethica* = *Regulae morales*: PG 31, 692 D/869 C.

<sup>49</sup> *Regula ad monachos*: PL 103, 485 B/554 B: 203 Interrogationes.

<sup>50</sup> *Regulae fusius tractatae*: PG 31, 905 A/1052 C: 55 Fragen. *Regulae brevius tractatae*: ebd. 1052 C/1305 B: 313 Fragen.

Leben geschrieben wurde<sup>51</sup>. Auf allen drei Stufen ist für das gemeinsame Leben der Gehorsam das tragende Fundament, wenn auch im einzelnen Gehorsamsforderung und Gehorsamsträger variieren<sup>52</sup>. Basilios hat sich mehrfach zur Einsicht bekannt: Wer infolge der Dürftigkeit seines Denkens sich selbst nicht regieren kann, der muß von einem anderen geleitet werden, wie das Gespann von seinem Lenker oder das Schiff von seinem Steuermann<sup>53</sup>.

In den vom Kleinen und Großen Asketikon intendierten Lebensformen konkretisiert sich die Forderung des Gehorsams im Anspruch eines Oberen. Zwar steht auch dabei die grundsätzliche Bindung an die Heilige Schrift im Vordergrund<sup>54</sup>, doch Schriftworte lassen die Wahl der Deutung. Dafür gilt nun: Keiner suche aus der Schrift das, was ihm paßt, sondern das, was dem andern paßt. Dieser andere ist der Vorsteher der Gemeinschaft, der bei allen seinen Entscheidungen in doppelte Verantwortung gespannt ist: Gott gegenüber — hier mit der paulinischen Prägung „wie ein Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ — und den Brüdern gegenüber — in der Sorgeart einer Mutter für ihre Kinder<sup>55</sup>.

Die Gehorsamsleistung trägt bei Basilios asketisches und soziales Gepräge: asketisch als Weise der Selbstverleugnung — dabei ist der Gehorsam der eigentliche Ort der Demut — und sozial als Garant für das Bestehen der Brüdergemeinschaft, die unter allen Umständen dem Individuum gegenüber den Primat besitzt, was nicht ausschließt, daß die reguläre Gesetzgebung Rücksicht auf individuelle Belange kennt.

Die Ausschaltung jeglicher Eigeninitiative ist Leitmotiv des basilianischen Gehorsams<sup>56</sup>. Alles ist deshalb seiner gebietenden Norm unterworfen: Gebet<sup>57</sup>, Lesung<sup>58</sup>, Arbeit<sup>59</sup>, Nahrung und Kleidung<sup>60</sup> und Schlaf<sup>61</sup>. Auch eine Mehrleistung an Askese darf nicht dem Eigenwillen entspringen<sup>62</sup>. Dieser Gehorsam bindet den Mönch bis zum Tode, was mehr als qualitative denn als temporal-quantitative Bestimmung ver-

<sup>51</sup> J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile* (Louvain 1953). — Eine Zusammenfassung des basilianischen Regelwerkes zu einer einheitlichen Regel versuchte H. U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln* (Einsiedeln 1961) 33—133.

<sup>52</sup> J. Gribomont, *Obéissance et Évangile selon S. Basile le Grand*, in: *Supplément de la Vie Spirituelle* V 21 (1952) 192—215.

<sup>53</sup> *De Spiritu Sancto* XX (PG 36, 161 A).

<sup>54</sup> *Interrogatio* 12—13 (PL 103, 505 A/6 C). <sup>55</sup> *Ebd.* 15 (506 D/7 A).

<sup>56</sup> *Regulae fusius tractatae* 14 (PG 31, 1021 A/22 D); *regulae brevius tractatae* 60 (PG 31, 1121 C/24 B); 74 (1133 C/D); 96 (1149 A/B); 118—128 (1161 A/68 D); 138 (1173 A/D).

<sup>57</sup> *Reg. brev. tract.* 147 (1180 A/B); 225 (1232 B D).

<sup>58</sup> *Ebd.* 96 (1149 A/B).

<sup>59</sup> *Interrogatio* 67—69 (PL 103, 518 B/19 A); *reg. brev. tract.* 41 (1109 A/B).

<sup>60</sup> *Reg. brev. tract.* 93 (1148 A/B). <sup>61</sup> *Ebd.* 43 (1109 C).

<sup>62</sup> *Ebd.* 137 (1173 A); 225 (1232 B/D); *Interrogatio* 88—89 (523 D/24 B).

standen werden muß<sup>63</sup>. Ohne Murren<sup>64</sup> soll der Gehorsam im Geist der Demut und der Liebe geleistet werden<sup>65</sup>. In seiner vollen Erfüllung führt der asketische Gehorsam zur letztmöglichen Selbstentäußerung des Mönches. Solche Gehorsamsforderung stößt in ihrer offenkundigen Negation vielleicht ab. Allein, die Verneinung kehrt sich ins Positive. Den gehorsamen Mönch rückt Basilius an die Seite Jesu, für den nach Phil 2, 8—9 gerade die Erniedrigung im Gehorsam zum Grund der Erhöhung in die Herrlichkeit geworden ist<sup>66</sup>.

Zur asketischen Seite des Gehorsams fügt sich bei Basilius die soziale. Der Gehorsam soll die Uniformität der Brüdergemeinschaft sichern. Er soll sie in ihrer besonderen Zielsetzung funktionsfähig machen. Durch das Band des Gehorsams möchte Basilius in seinen Klöstern der Kirche wieder die Gemeinschaft mit dem „einen Herzen und der einen Seele“ (Apg 4, 32) schenken<sup>67</sup>. Damit wächst die Bedeutung des Gehorsams über die Klostermauern hinaus. Basilius will mit seinen gehorsamen, wohlgeordneten Mönchsgemeinschaften seiner Kirchenprovinz, in der es offensichtlich nicht zum besten stand, einen Spiegel vorhalten. Wir kennen seine Klagen über die unerquicklichen Verhältnisse seiner Kirche, die ihn mit Angst und Sorge erfüllten: „... ich sah die Vorsteher der Kirche selbst in solchen Widerspruch der Meinungen und Ansichten gegeneinander stehen, sah sie in solchem Gegensatz zu den Weisungen Jesu Christi unseres Herrn, sah sie so unbarmherzig die Kirche Gottes zerfleischen und so rücksichtslos seine Herde verwirren ...“<sup>68</sup> Der zerstrittenen Kirche wird die heile Gemeinschaft des Klosters als Exempel präsentiert. — In eigener Weise und auf den Raum der Kirche zugeschnitten, stoßen wir hier tatsächlich auf die heute so sehr geforderte gesellschaftskritische Funktion des Monasteriums!

#### *Die Norm des Gehorsams*

Der so sehr forcierte Gehorsamsanspruch kommt im basilianischen Koinobion unmittelbar vom Oberen der Gemeinschaft. Die Stellung des Oberen ist gegenüber Pachomius wohl theologisch differenzierter umschrieben. Doch auch für Basilius ist seine gebietende Mittlerstellung zwischen Gott und Mönch völlig unproblematisch<sup>69</sup>. An seiner Bestellung ist auch nicht der einzelne Mönch beteiligt — nur die Oberen der anderen Brüdergemeinschaften wählen ihn<sup>70</sup>. Doch dem Vorsteher ist in

<sup>63</sup> Reg. brev. tract. 116 (1161 B) mit Phil 2, 18; reg. fus. tract. 28 (988 C/89 C).

<sup>64</sup> Interrogatio 70—71 (519 A/B).

<sup>65</sup> Reg. fus. tract. 28, 2 (989 B/C); reg. brev. tract. 116 (1161 B).

<sup>66</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile* 334—335.

<sup>67</sup> Ebd. 134—138 mit der Charakterisierung der basilianischen Mönchsgemeinschaft als Bruderschaft.

<sup>68</sup> De iudicio Dei 1 (PG 31, 653 B). Auch die Briefe des Basilius geben darüber aufschlußreiche Information.

<sup>69</sup> D. Amand, a. a. O. 328—329.

✓ <sup>70</sup> Reg. fus. tract. 43 (PG 31, 1028 A/29 B).

seiner Befehlsvollmacht jegliche Möglichkeit zur Willkür genommen. Er ist in seiner Gehorsamsforderung selbst gebunden. Einmal ist es das Maß der *discretio*, das ihn auf individuelle Belange Rücksicht nehmen heißt. Zum anderen ist es die ständig gültige Bindung an die Heilige Schrift, denn sie ist das Grundgesetz der basilianischen Mönchsgemeinschaft, die eigentlich nur das Leben *secundum scripturam* sein will<sup>71</sup>. Der Obere mit seiner Weisung und auch die schriftlich fixierte Regel sind wiederum nicht letzte Norm des klösterlichen Gehorsams. Sie sind lediglich authentische Interpreten der Heiligen Schrift, die diese Erstnorm auf den Spezialfall des koinobitischen Lebens anwenden<sup>72</sup>. Das ganze monastische Leben wird für Basilius damit nichts anderes als ein getreuer Evangelismus — freilich zugeschnitten auf die Bedürfnisse des gemeinsamen Lebens und interpretiert mit dem ethischen und philosophischen Rüstzeug des Kirchenmannes.

### *Freiheit im Koinobion*

Fragen wir schließlich nach der Freiheit des basilianischen Mönchs, so bleibt dafür auf den ersten Blick wiederum reichlich wenig Raum. Der Mönch tritt in freier Entscheidung ins Koinobion ein. Im Raum des Klosters aber bleiben Obere und Untergebene in dauernder Gehorsamsbindung. Auch wenn vom freien Willensentscheid etwa eines Zweitoberen geredet wird<sup>73</sup>, so sehen wir dies doch gleich wieder durch die genannten normierenden Größen eingeschränkt. Die einmal übernommene Gehorsamsbindung und ihre dauernde Permanenz bedeuten für Basilius nun keineswegs eine Leugnung der menschlichen Freiheit. Zunächst ist er hier einfach der Stoa verpflichtet, für die Freiheit und Unfreiheit nicht in äußerer Lebensform gründen, sondern allein in der Gesinnung. Der stoische Freie handelt frei aus der Einsicht in das ihm Gebotene und von ihm Geforderte; denn er weiß es seit Zenon: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt* (SVF II 975). Für Basilius ist es nicht mehr das *Fatum*, das führt oder zieht, sondern der Wille Gottes, dem Mönch zugesprochen in der Weisung der Regel oder im Wort des Oberen. Dazu sieht er diese Haltung in Jesu Verhältnis zum Vater vorgelebt. Mit besonderer Häufigkeit zitiert Basilius deshalb in den asketischen Texten Joh 6, 38. Hier sieht er auch die Freiheit aufgehoben in der Liebe des Gehorchenden zum Gebietenden. Mit der Suspension der Freiheit in der Liebe hat Basilius das Problem von Gehorsam und Freiheit gelöst. Basilius hat die Spannung gelöst, ja. Doch näheres Zusehen zwingt uns zur Einschränkung: Gelöst hat er sie eigentlich nur für sich selbst mit diesem Entwurf. In seiner Mönchsgemeinschaft erlebt er tatsächlich Ungehorsam und muß mit Strafandrohungen die Gehorsamsforderung unterbauen<sup>74</sup>. Gegen ständigen Ungehorsam wehrt er sich mit endgültigem Ausschluß aus der Brüdergemeinschaft<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Reg. brev. tract. 303 (PG 31, 1296 D/97 C).

<sup>72</sup> *D. Amand*, a. a. O. 528.

<sup>73</sup> Reg. brev. tract. 302 (1296 C).

<sup>74</sup> Reg. fus. tract. 49—52 (1037 C/41 A).

<sup>75</sup> Ebd. 47 (1036 B/37 A).

Offensichtlich — und damit kommen wir zum Schluß — kann solche in der Liebe aufgehobene Freiheit niemandem aufgezwungen werden. Sie gehört doch wohl in den Raum besonderer Begnadung. Denn das zeigt uns der Blick ins frühe Mönchtum: Gehorsamsforderung und Gehorsamsleistung — wie sie das frühe Mönchtum gewollt hat und wenn sie nicht als bloße Fiktion einerseits, andererseits in Menschen unwürdiger Form gelebt werden sollen — stehen auf seiten des Charismas. Wenn der jeweils im Aufbruch neuer asketisch-monastischer Bewegungen vorhandene Enthusiasmus die charismatische Begnadung tatsächlich — oft auch nur scheinbar — fördert, dann zeigt die Geschichte doch, daß sich sehr rasch eine verhängnisvolle Veralltäglicdung des Charismas das Feld erobert. Ob eine Mönchsgemeinschaft sich je davon freihalten kann? Die Geschichte des frühen Mönchtums wird uns davor bewahren, die Frage vorschnell und leichthin zu bejahen.

## Rezensionen

HANS QUERNER: *Stammesgeschichte des Menschen*. — Stuttgart 1968. 160 Seiten, 10 Abbildungen im Text = Urban-Bücher 110.

Obwohl es nicht an Veröffentlichungen zur menschlichen Frühgeschichte für Nichtspezialisten fehlt, selbst nicht an preisgünstigen Taschenbüchern, ist vorliegendes Buch zu begrüßen, weil es vom Standpunkt der biologischen Anthropologie aus geschrieben ist und insofern eine Ergänzung der historischen Arbeiten darstellt. Einleitend behandelt es die Darwinsche Evolutionslehre im wissenschaftlichen Horizont des 18. und 19. Jahrhunderts, ein geistesgeschichtlich hochinteressantes Kapitel aus berufener Feder (der Verfasser ist Biologiehistoriker). Ein Abriß der geologischen Chronologie und moderner Datierungsmethoden schließt sich an. Den Schwerpunkt bilden jene Kapitel, in denen verhältnismäßig ausführlich die Bodenfunde und ihre Deutungen besprochen werden: zuerst die Archanthropinen (d. h. die Gruppe um den ehemals sog. Pithecanthropus), dann die Australopithecinen Süd- und Ostafrikas (wobei die jüngsten Funde in der Oldoway-Schlucht besonderes Interesse beanspruchen dürfen), endlich die Gruppe um den Neanderthaler und die Vorläufer des *Homo sapiens*. Methodisch instruktiv und damit berechtigt ist die Behandlung der Piltown-Fälschung. Anschließend wird auf die Stellung des Menschen innerhalb der Säugetierentwicklung, dann noch kurz auf die Bedeutung der Werkzeugfunde eingegangen. Eine lehrreiche Sammlung von „jenseits der Grenzen naturwissenschaftlicher Anthropologie“ entstandenen Theorien zur Frage der Menschwerdung bildet den Schluß: Portmann, Westenhöfer, Dacqué, Rahner und Overhage, Sombart, Gehlen, Teilhard werden ausgewählt. Man vermißt einen Abschnitt über die für die Frage wichtigen Ergebnisse der Genetik, ihre und der modernen Evolutionstheorie Kenntnis werden vorausgesetzt. Das ist um so verwunderlicher, als eine gewisse apologetische Tendenz für den von den Geisteswissenschaftlern immer noch mißachteten „Neodarwinismus“ nicht zu übersehen ist.

Wolfgang Reinhard

REMIGIUS RITZLER et PIRMINUS SEFRIN: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi, sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series e documentis Tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita, volumen septimum, a pontificatu Pii PP. VII (1800) usque ad pontificatum Gregorii PP. XVI (1846)*. — Padova: Tipografia „Il Messaggero di S. Antonio“ 1968. XVI u. 450 Seiten.

Der „Eubel“ ist eines der nicht gerade zahlreichen Werke, die weit mehr enthalten, als ihr Titel erkennen läßt. (Viel häufiger ist der umgekehrte Fall.) Das gilt vor allem für die der neueren Zeit gewidmeten Bände und trifft für den jetzt vorliegenden 7. Band noch mehr zu als für die vorausgehenden volumina. Er bringt für die vom Regierungsantritt Pius' VII. (21. 3. 1800) bis zum Tode Gregors XVI. (1. 6. 1846) ernannten Bischöfe nicht nur das Datum der päpstlichen Ernennung oder Bestätigung, das der Wahl oder fürstlichen Nominierung, das der Versetzung oder des Rücktritts und das des Todes, sondern gewöhnlich auch die Hauptdaten des Vorlebens (Geburt, Weißen, akademische Grade, kirchliche Ämter). Er vermerkt die gegebenenfalls gewährte Dispens von Weihehindernissen, die nicht selten erteilte Erlaubnis, sich von nur einem Bischof weihen zu lassen, die durch Konsistorialdekrete auferlegten Verpflichtungen, etwa die Auflage, eine Kathedrale zu erbauen oder ein Domkapitel zu errichten, die Reservierung von Pensionen. Wir ersehen, welche Pfründen der Bischof am Tage seiner Ernennung besaß, welche er behalten durfte und welche er aufgeben mußte. In vielen Fällen erfahren wir auch das Datum der Bischofsweihe und den Namen des Konsekrators (letzteres regelmäßig bei den Weißen in Rom). Bei den Erzbischöfen wird das Datum der Palliumsverleihung mitgeteilt. Wir finden die Ernennungen zum päpstlichen Thronassistenten, zum Weihbischof, zum Apostolischen Administrator, Delegaten, Nuntius, Vikar oder Visitor, zum Sekretär einer Kardinalskongregation oder zu anderen kurialen Ämtern. Auch die wichtigsten späteren, jenseits der zeitlichen Grenzen dieses Bandes liegenden Daten sind dankenswerterweise aufgenommen worden, vor allem die Todesdaten.

Den Nachrichten über die einzelnen Bischöfe gehen wichtige Angaben über das betreffende Bistum voraus, über seine Errichtung (falls sie in unserem Zeitraum erfolgte), seine Neuumschreibung oder Aufhebung, die Zahl der Dompfründen, Kirchen und Klöster, die Einkünfte der *mensa episcopalis*, die Servitientaxe und anderes mehr. Die zwischen 1800 und 1846 neuerrichteten Diözesen sind S. 416 f. aufgezählt. Es sind nicht weniger als 86.

Das bisher Gesagte bezieht sich auf den *liber secundus* unseres Werkes. Ihm voraus geht der weniger umfangreiche, aber nicht weniger wichtige, die Päpste und Kardinäle betreffende *liber primus*. Die Kardinäle erscheinen in der Reihenfolge ihrer Kreation. Außer dem Datum ihrer Erhebung wird uns das Geburtsdatum mitgeteilt, das Amt, das sie am Tage ihrer Kreierung bekleideten, der Name der ihnen bei der Kreation oder später verliehenen Titelkirche oder suburbikarischen Diözese, das Datum des Übergangs von einer Kirche oder einer Diözese zur anderen, Tag und Ort des Todes und des Begräbnisses. Festgehalten sind auch die Ernennungen zum Leiter einer kurialen Behörde, zum Apostolischen Visitor oder Legaten, zum Erzpriester einer Patriarchalbasilika, zum Protektor eines Ordens usw.

Eine Fülle von Nachrichten betrifft schließlich die Päpste. Wahl

und Krönung, die wichtigsten Regierungshandlungen, letzte Krankheit, Tod und Begräbnis werden aus primären, genau zitierten Quellen knapp, aber exakt dargestellt.

Die Benutzung des Buches wird durch systematische Zusammenstellungen und alphabetische Indices sehr erleichtert. Die Kardinäle sind im zweiten Teil des ersten Buches nach ihren Bistümern und Titulkirchen zusammengestellt, die Titularbischöfe in einem Anhang zum zweiten Buch nach den Diözesen, in denen sie als Weihbischöfe und nach den Missionsgebieten, in denen sie als Apostolische Vikare tätig waren. Sehr nützlich ist auch das *Provinciale*, d. h. eine Zusammenstellung der Diözesen nach Ländern und Kirchenprovinzen. Listen der päpstlichen Vizekanzler und Kamerare wie auch der Kamerare, der Kleriker und anderer Beamter des Kardinalskollegs finden sich in einem Anhang zum ersten Buch.

Von den alphabetischen Indices betrifft einer die Kardinäle, ein anderer die Diözesen und ein dritter alle vorkommenden Personen (einschließlich der Kardinäle). Dieses letztere vollständige Register aller Personennamen (in dem man Napoleon unter der lateinischen Namensform *Naupoleo* zu suchen hat) stellt eine willkommene Neuerung dar. In den früheren Bänden enthält der zweite Personenindex nur die Bischofsnamen. Begrüßenswert ist auch der in diesem Band zum erstenmal erscheinende *Index generalis*, ein an den Anfang gestelltes vollständiges und genaues Inhaltsverzeichnis.

Die benutzten Archivfonds sind größtenteils die gleichen wie bei den vorausgehenden Bänden. Wie die Verfasser in der Einleitung mitteilen, wurden zusätzlich folgende Bestände des Vatikanischen Archivs erstmals herangezogen:

1. Die Bullenregister des *Abbreviator de Curia*.
2. Die Archive der Nuntiaturen Brüssel, München und Paris, vor allem die darin enthaltenen von den Nuntien durchgeführten Informativprozesse.
3. Die *Libri cedularum et rotulorum*, in denen vor allem die Einkünfte des Kardinalskollegs festgehalten sind, aber auch die Ernennungen und Todesdaten der Kardinäle.
4. Ein *Chiese in partibus* betitelter Band, in dem der Auditor des Papstes die Ernennungen der Titularbischöfe notierte.
5. Eine zehnbändige *Collezione di Bolle e notizie diverse, alcune appartenenti anche alle materie concistoriali*.
6. Die Statusberichte der Bischöfe an die Konzilskongregation bei Gelegenheit der *visitatio ad limina*.

Bereits bei der Vorbereitung der beiden vorhergehenden Bände hatten die Verfasser versucht, die einschlägigen Archivalien des Archivs der Propagandakongregation heranzuziehen, was aber, wie sie sagen, *ob technicas eius archivi leges tunc vigentes exequi nobis non licuit*. Sie waren damit für die Ernennungen der Apostolischen Vikare zu Titularbischöfen im wesentlichen auf die Brevenregister des Vatikanischen

Archiv angewiesen. Für den vorliegenden Band konnte dagegen das Archiv der Propaganda ohne jede Einschränkung benutzt werden, was man in Hinblick auf die Entwicklung der Missionen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts geradezu als providentiell bezeichnen darf. Um welche Archivserien es sich handelt, ersieht man aus dem Verzeichnis der Abkürzungen für die Bezeichnung der archivalischen Quellen. Es sind über zwanzig. Ihre Auswertung ist P. Sefrin zu verdanken.

Ergänzt wurde vieles, vor allem die Todesdaten der Bischöfe, aus gedruckten Quellen, und zwar nicht nur aus den bekannten Nachschlagewerken, sondern in vielen Fällen auch aus lokalen Veröffentlichungen, wie Diözesanschematismen und Diözesanhandbüchern. Sehr ergiebig waren die römischen Zeitungen *Diario di Roma* (der *Chracas*) und *Giornale di Roma*.

Der *labor improbus* des Identifizierens der Orts- und Personennamen fiel vor allem P. Ritzler zu.

Die Vorbereitung des nächsten und vorläufig letzten Bandes, der die Pontifikate Pius' IX. und Leos XIII. umfassen soll, ist bereits so weit fortgeschritten, daß er, wie die Verfasser hoffen, dem vorliegenden Band noch rascher folgen wird als dieser dem vorhergehenden. (Man fragt sich unwillkürlich, wieviel Zeit und Geld die *Hierarchia* wohl gekostet hätte, wenn man sie in der heute üblichen Weise einer vielköpfigen Kommission anvertraut hätte!)

Nach Fertigstellung des 8. Bandes soll die seit langem als notwendig erkannte Neubearbeitung des 1. Bandes in Angriff genommen werden. Erfreulicherweise ist damit zu rechnen, daß bald ein drittes Mitglied der deutschen Ordensprovinz der Konventualen die Last mittragen wird, die bisher allein auf Ritzlers und Sefrins Schultern ruhte.

Den Verfassern gebührt Anerkennung und Dank in hohem Maße für ein Werk, das die Frucht gründlicher Sachkenntnis, peinlicher Sorgfalt und zäher Ausdauer ist und für immer zum unentbehrlichen Arbeitszeug des Historikers gehören wird. Dank schuldet die Wissenschaft aber auch dem Orden der Franziskanerkonventualen, der in uneigennütziger Weise zwei *grandi lavoratori* jahrzehntelang für eine Aufgabe von universaler Bedeutung zur Verfügung stellte.

Hermann Hoberg

*Adel und Kirche*. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. Herausgegeben von Josef Fleckenstein und Karl Schmid. Mit einem Titelbild, zwei Bildtafeln und vier Karten. — Freiburg/Basel/Wien: Herder 1968. 587 Seiten.

Vorliegende Festschrift wurde am 17. September 1968 dem Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom überreicht. Bei dieser Gelegenheit konnten auch die Herausgeber dieser Zeitschrift dem verdienten Gelehrten ihre Glückwünsche übermitteln und damit auch die guten Beziehungen dokumentieren, die zwischen dem Deutschen Historischen Institut und dem Römischen Institut der Görres-Gesellschaft bzw. dem Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico bestehen.

Am eindrucksvollsten ist zunächst das von Hermann Diener besorgte Verzeichnis der Schriften von Gerd Tellenbach. Es zeigt, wie Tellenbach von der Quellenforschung und Einzeldarstellung weiter-schreitet zur Analyse der tieferen historischen Zusammenhänge und ihrer Darstellung. Beispiele hierfür sind das schon 1936 erschienene Buch „Libertas“. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites“, das 1959 in 3. Auflage erschien und heute noch grundlegend ist, ein weiteres sein Buch „Die Entstehung des Deutschen Reiches“, ebenfalls in drei Auflagen erschienen. In Zusammenhang damit stehen seine Forschungen zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels, in denen er die Bedeutung der Personenforschung für die Erkenntnis des frühen Mittelalters aufzeigte. Für diese Arbeiten konnte er eine Reihe von Schülern gewinnen, die in einer Reihe von Einzeldarstellungen die Personenforschung für die Kloster- und Reformgeschichte fruchtbar machten, deren Ergebnisse zum großen Teil in den Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte niedergelegt sind. Von hier aus schritt Tellenbach weiter zu Studien zur Welt- und Universalgeschichte, wie seine Arbeiten zur „Saeculum Weltgeschichte“ zeigen. Bei alledem zeigte T. immer wieder seine Aufgeschlossenheit für die Probleme des Hochschullebens, die er mit Aufmerksamkeit und Sorge verfolgt. Hiermit verbindet sich der pädagogische Eros, mit dem er seine Vorträge gestaltete und der ihn mit Fragen der Didaktik des Geschichtsunterrichtes an Hochschulen und höheren Schulen sich befassen ließ. In diesem Sinne erscheint auch die Schrift „Das Lehren der Geschichte“, herausgegeben von Reinhard Mielitz, in dem 21 Kollegen und Schüler Gerd Tellenbachs sich zu Fragen der Lehrmethode und der Lehrformen der Hochschuldidaktik äußern.

Die Herausgeber haben die Festschrift unter dem Thema „Adel und Kirche“ gestellt. Mit diesem Begriffspaar haben sie ein Thema anklingen lassen, das seit Aloys Schultes Forschungen zum Adel und der deutschen Kirche im Mittelalter auch Tellenbach immer wieder beschäftigt hat und ihn von hier aus zu einer vertieften Sicht verschiedener historischer Probleme im Mittelalter bis in universalhistorische Dimensionen kommen ließ. Die Konzentration auf ein grundlegendes Thema zwang die Herausgeber auf eine Beschränkung der Mitarbeiter, die nur die engeren Weggenossen und Schüler umfaßt. Im Gegensatz zu den sonst üblichen Festschriften erhält vorliegende Festgabe dadurch eine gewisse thematische Einheit.

Immerhin liegen 28 Beiträge vor, auf die hier nur allgemein hingewiesen werden kann. Sie beginnen chronologisch mit Friedrich Maurer, Über Adel und edel in altdeutscher Dichtung, und schließen mit dem Beitrag des Freiburger Kollegen Clemens Bauer, Rigoristische Tendenzen in der katholischen Wirtschaftsethik unter dem Einfluß der Gegenreformation. Wir finden Arbeiten der Altmeister Herbert Grundmann, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter: Conversi und nutriti im Kloster; Percy Ernst Schramm, Böhmen und das Regnum: Die Verleihungen der Königswürde an die Herzöge von Böhmen, sowie Her-

mann Heimpel, Stadtadel und Gelehrsamkeit. Die Vener von Schwäbisch Gmünd und Straßburg 1162—1447. Verschiedene Studien befassen sich mit Problemen des Investiturstreites und seiner Vorgeschichte. Josef Fleckenstein, Heinrich IV. und der deutsche Episkopat in den Anfängen des Investiturstreites. Ein Beitrag zur Problematik von Worms, Tribur und Canossa zeigt, wie nach dem Tiefpunkt von Tribur Heinrich IV. langsam das gestörte Verhältnis zur Reichskirche bereinigt wurde. Joachim Wollasch, Die Wahl des Papstes Nikolaus II., weist nach, daß die ununterbrochene Reihe von Mönchspäpsten an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert bereits mit Nikolaus' II. Vorgänger Stephan IX. beginnt und wie die Cluniazenser an der Wahl Nikolaus' II. bereits unmittelbaren Anteil hatten. Von den römischen Mitarbeitern sei hingewiesen auf die Beiträge von Wolfgang Hagemann, Herzog Rainald von Spoleto und die Marken in den Jahren 1228/1229, und Hermann Diener, Enea Silvio Piccolominis Weg von Basel nach Rom.

Der Verlag Herder hat der Festgabe ein würdiges äußeres Gewand gegeben.

Johannes Emil Gugumus

HORST HALLENSLEBEN: *Die Malerschule des Königs Milutin*. — Gießen: 1963. = Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas, Bd. 5.

Die Arbeit ist eine Dissertation vom Jahre 1959, in der jedoch die bis 1963 erschienenen Veröffentlichungen berücksichtigt worden sind. Sie kann nur zusammen mit dem von R. Hamann - Mac Lean und H. Hallensleben herausgegebenen Bildband „Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jh.“ (Gießen 1963)<sup>1</sup> benützt werden (im Folgenden: Taf. Bd.). Ein kurzer, aber präziser Überblick über die Geschichte der serbischen Herrscher im 13. und 14. Jh. und ihrer Beziehungen zu Byzanz leitet das Buch ein. Es folgt eine Aufzählung der Kirchen, in denen entweder *Stifterinschriften* aus der Zeit König Milutins (1282—1321; Alleinherrscher ab 1296) oder *Malerinschriften* aus dieser Zeit erhalten sind: Ohrid, Peribleptos (jetzt Sv. Kliment), 1295, Prizren, Bogorodica Ljeviška, um 1308/09, Čučer, Sv. Nikita, um 1307 oder später, Studenica, Königskirche, terminus post quem 1313/14, Staro Nagoričino, Sv. Djordje, um 1316/17 und Gračanica, 1318/20. Die Maler Michael (Astrapas) und Eutydhios sind in Sv. Kliment, Sv. Nikita und in Nagoričino nachgewiesen. Zu ihren in den Fresken nach und nach entdeckten Inschriften vgl. R. Hamann - Mac Lean, Zu den Malerinschriften der „Milutinschule“ in: *Byz. Zschr.* 53 (1960) 112—117 und P. Miljković-Pepek, *L'Oeuvre des peintres Michel et Eutydh*, Diss. 1962, Skizzen S. 19—20<sup>2</sup> (im Folgenden: Miljković-Pepek, *Oeuvre*). Die kunstgeschichtliche Untersuchung H.s beginnt mit dem Dekorationsprogramm

<sup>1</sup> Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe II. Bd. 3. Marburger Abhdlg. zur Geschichte und Kultur Osteuropas Bd. 3—5.

<sup>2</sup> Skopje 1967, serb. mit frz. Zusammenfassung.

— Übereinstimmungen und Abweichungen — in den genannten Kirchen und mit der ikonographischen Redaktion bestimmter Themen, vor allem derer, die in mehreren Kirchen zur Darstellung gekommen sind und bei denen sich deutlich eine Entwicklungslinie erkennen läßt: Koimesis, Taufe Christi und einige Passionsbilder. Als Ergebnis dieser Untersuchung, in die auch Fresken vom Athos (Protaton, Watopädi, Chilandar) einbezogen sind, stellt H. eine weitgehende Ideeneinheit fest. — Was die Fresken des Protaton betrifft, gibt H. (S. 66) an, daß sie übermalt worden sind, was von M. Chatzidakis als Irrtum bezeichnet wird (in: Byz. Zschr. 61 [1968] 107; im Folgenden: Chatzidakis BZ). Ein Teil der von H. herangezogenen, aber nicht abgebildeten Athosfresken liegt jetzt in guten Reproduktionen in den Büchern von Miljkovič-Peppek, Oeuvre und S. Radojčić, Staro Srpsko Slikarstvo (Belgrad 1966) vor (im Folgenden: Radojčić, Slikarstvo. — Eine eingehende Studie ist dem Ornament gewidmet (S. 98 ff.), und die Taf. I—IV bringen die Gegenüberstellungen von Ornamentstreifen, bei denen weitgehende Übereinstimmungen der Malereien, die H. der „Milutinschule“ zuweist, beobachtet werden können, zudem eine Abhängigkeit einiger Ornamente von denen der Euthymioskapelle von Hagios Demetrios in Thessalonike (Taf. II). Zum Einfluß von Thessalonike vgl. nun auch: W. F. Volbach — J. Lafontaine Dosogne, Byzanz und der christliche Osten (Berlin 1968) (= Propyläen Kunstgesch. Bd. 3) S. 143 f. — Der Schwerpunkt der Arbeit H.s liegt wohl in der Untersuchung der stilistischen Merkmale, bei der H. zuerst die allgemeinen Stilmerkmale der Zeit bespricht, um dann auf die künstlerischen Gestaltungsmittel der Kirchen des Milutin-Umkreises und auf das schwierigste Problem, die Scheidung der Hände, einzugehen. Hierbei war es zuvor notwendig, die „übliche Arbeitsweise der byzantinischen Freskenmaler“, d. h. die Aufteilung der Arbeit zwischen Meistern und Gehilfen, die die Identifizierung einzelner Maler sehr erschwert, in Betracht zu ziehen (S. 108). — Der Punkt, in dem H. am meisten von andern Gelehrten abweicht, ist die Datierung und Beurteilung der Fresken von Sv. Kliment, Ohrid, die er aus ikonographischen und stilistischen Gründen als nicht gleichzeitig mit der Errichtung der Kirche (1295), sondern um etwa 15 Jahre später ansetzt (vgl. Chatzidakis in: BZ 105). Im übrigen stimmt die Chronologie mit den Forschungsergebnissen anderer ziemlich überein (Radojčić, Slikarstvo S. 86). Bei dem schwierigen Problem der Trennung verschiedener Hände geht H. von Staro Nagoričino aus (S. 110—121). Den Hauptmeister erkennt er in demjenigen, der den größten Teil der christologischen Darstellungen (besonders die Passion) gemalt hat und den er den „Passionsmeister“ nennt. Einem Maler geringeren Könnens werden die Georgslegende sowie die Zyklen im Narthex zugewiesen: „Georgsmeister“; es sind auch Fresken vorhanden, an denen beide Meister beteiligt waren. Die Unterscheidung zweier Meister auch bei S. Radojčić<sup>3</sup>, der eine Anzahl von

<sup>3</sup> Les Maîtres de l'ancienne peinture serbe (Belgrad 1955, serbisch mit frz. Zusammenfassung) Taf. B, XIV, XVIII.

Szenen aus der Passion dem Eutychos, die Georgslegende dem Michael zuweist. Vgl. auch Miljković-Peppek, Oeuvre, Taf. 138—178, der innerhalb des Passionszyklus einige Szenen dem Eutychos, andere dem Michael zuschreibt. — Der Passionsmeister wird von H. als Maler von kraftvoller Ursprünglichkeit und dramatischer Ausdruckskraft charakterisiert; er behandelt jede Szene für sich und trennt sie durch Vertikalstreifen von den anderen. Die Arbeitsweise des Georgsmeisters zeigt andere Tendenzen: er malt einen kontinuierlichen Bildstreifen mit kleinen bewegten Figuren, die er „vor einen Hintergrund stellt, der aus bizarren Architektur- und Landschaftsmotiven ... gebildet wird“. Die Unterscheidung und Charakterisierung dieser beiden Hände ist überzeugend, und wir möchten auf die folgenden Fresken von Nagoričino hinweisen, in denen die Unterschiede besonders deutlich zutage treten: Gefangennahme Christi, Passionsmeister (Taf. Bd. Abb. 295); Drachenkampf, Georgsmeister (Taf. Bd. Abb. 305); Ausschnitte (Köpfe): Christus vor Kaiphas, Passionsmeister (Taf. Bd. Abb. 298); Gruppe aus dem Drachenkampf, Georgsmeister (Taf. Bd. Abb. 307). Vielleicht hätten auch die Farben dieser beiden Meister mehr untersucht werden können, um die Charakteristik zu vervollständigen, ein Gesichtspunkt, dem etwas wenig Beachtung geschenkt wurde (*Farbtafeln* fehlen im Taf. Bd. ebenso wie bei Miljković-Peppek, Oeuvre; einige wenige bei Radojčić, Slikarstvo). — H. trachtet dann diese beiden Meister in einer Reihe von anderen Kirchen nachzuweisen, die er für die „Milutinschule“ in Anspruch nimmt: Prizren, Žiča, Ohrid, Sv. Kliment, Athos, Protaton, Sv. Nikita, Studenica. Das Ende der Tätigkeit des Passionsmeisters sieht H. in Gračanica, in den „thematisch wesentlichen Darstellungen“ (S. 183). Für die Malereien in Chilandar wird eine gewisse Abhängigkeit vom Werk des Passionsmeisters konstatiert, „ohne daß wir Anhaltspunkte für die Zuschreibung an einen bestimmten Meister haben“ (S. 160). Die Übermalungen behindern eine eingehende Beurteilung (ähnlich Miljković-Peppek, Oeuvre S. 230 f.). H. legt keinen Nachdruck auf eine Feststellung, welcher der beiden Meister Eutychos, welcher Michael gewesen sein mag (S. 183). Er schließt die Möglichkeit eines anfänglich mitarbeitenden dritten Meisters — Astrapas — nicht aus (S. 25). Auch V. Lazarev, Storia della pittura bizantina (Turin 1967) S. 388 f. nimmt drei Meister an. — Die Forschungsergebnisse Miljković-Peppeks weichen, was die Scheidung der Hände betrifft, von denen H.s ziemlich stark ab, er nimmt als Ausgangspunkt für die Trennung von Eutychos und Michael die Bilder zweier Heiligen an Naospfeilern von Sv. Kliment, an denen die Inschriften *getrennt* auftreten (im Gegensatz zu Čučer, wo sie an *einer* Figur erscheinen)<sup>4</sup>. Zwingende Gründe für eine Zuschreibung der genannten Heiligenfiguren an zwei *verschiedene* Meister scheinen uns nicht vorzuliegen. H. sieht in den Fresken des Naos von Sv. Kliment das Werk *eines* Meisters (S. 128). Für Sv. Nikita bei Čučer nimmt H.

<sup>4</sup> Miljković-Peppek, Oeuvre S. 183—188, Taf. I—II u. XXXVI—XXXVII, Abb. 1, 3 u. 1, 8; Taf. Bd. Abb. 177—178.

(S. 126 f.) einen Hauptmeister an, von dem die wesentlichen Darstellungen herrühren (Passionsmeister), und einen anderen (Georgsmeister), der sein Mitarbeiter war und von dem z. B. die Architekturb hintergründe stammen. A. Frolow hat Ähnlichkeit zwischen Nagoričino und Sv. Nikita, besonders was die Heiligen und den christologischen Zyklus betrifft, hervorgehoben<sup>5</sup>. Miljković-Peppek, Oeuvre (S. 188—190, 256) zögert, in Sv. Nikita das Werk der — inschriftlich überlieferten — Eutybios und Michael zu sehen.

Ein kurzer Abschnitt ist einer Anzahl von Ikonen in Ohrid gewidmet, die von einigen jugoslawischen Gelehrten als Werke teils des Eutybios, teils des Michael bezeichnet worden sind (S. 163, Anm. 296); nach Vergleichen mit den Fresken von Nagoričino schreibt H. sie dem Passionsmeister zu. Auch hier gehen die Meinungen ziemlich weit auseinander<sup>6</sup>. Radojčić (Iconi di Serbia e Macedonia [1962] S. XII, 4—5 25—30) schreibt — im Gegensatz zu seiner 1955 geäußerten Meinung (Anm. 6) — nur mehr die Ikone des Ungläubigen Thomas mit einigem Vorbehalt dem Meister Michael zu. In dieser Veröffentlichung finden sich vortreffliche Abbildungen einiger der besprochenen Ikonen (Evangelist Matthäus, Anastasis, Taufe Christi); desgl. in: Frühe Ikonen — Sinai, Griechenland, Bulgarien, Jugoslawien (Wien München 1965) Tf. 180—183; die Ikonen der Taufe und Anastasis schreibt S. Radojčić hier (S. LXVI) dem gleichen Meister zu, ohne eine Identifizierung desselben vorzuschlagen.

Ein Überblick über die Probleme und die auseinandergelassenen Meinungen läßt erkennen, daß die Erforschung der Malerei der Zeit Milutins noch lange nicht abgeschlossen sein dürfte. (Die Benennung „Malerschule Milutins“ ist von jugoslawischer Seite ebenso wie von M. Chatzidakis angegriffen worden; V. Lazarev nimmt hingegen, ähnlich wie H., das Vorhandensein einer Hofschule Milutins an [l. c. 388 f.]). — Besonders die Zuschreibung an bestimmte Meister verursacht Schwierigkeiten<sup>7</sup>, die wohl in manchen Fällen überhaupt nicht zu lösen sind, da oft mehrere Hände an einem Bild beteiligt waren. Neue Aspekte werden einesteils durch die — noch nicht überall durchgeführte — Freilegung von Übermalungen, anderenteils durch noch zu publizierende Fresken gewonnen werden (vgl. Chatzidakis in: BZ S. 108). H. hat mit seinen stilkritischen Analysen und seiner Charakterisierung bestimmter Meister und ihrer Eigenheiten schon einen guten Teil Vorarbeit geleistet, wenn man ihm auch hinsichtlich der Zuschreibung an bestimmte Meister nicht überall beipflichten wird. Seine Ausführungen über die Bildprogramme und die Entwicklung bestimmter Themen

<sup>5</sup> G. Millet - A. Frolow, La peinture du Moyen Age en Yougoslavie III (Paris 1962) S. XI.

<sup>6</sup> S. Radojčić, Les Maîtres de l'ancienne peinture serbe (1955), Taf. VI u. VII; Miljković-Peppek, Oeuvre S. 217—222 u. 259, Taf. 183—195; Miljković-Peppek in: Jahrbuch Öst. Byz. Gesellschaft 16 (1967) 297—303.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu auch Millet - Frolow l. c. S. XII f.

(z. B. der Koimesis) haben zur Klärung mancher Fragen beigetragen; die Untersuchungen über die Dekorationsschemata sind — über die Milutinzeit hinaus — wichtig für die Erforschung spät- und postbyzantinischer Kirchenausschmückung.

Elisabetta Lucchesi Palli

KNUT WALF: *Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159 bis 1815)*, in: Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 24. Band. — München: Hueber 1966. XXV und 290 Seiten.

Die Untersuchung ist in zwei Teile gegliedert, die dem päpstlichen Gesandtschaftswesen vor bzw. nach Trient gewidmet sind. Jeder Teil umfaßt wiederum zwei Abschnitte: I 1 behandelt die verschiedenen Gattungen päpstlicher Legaten zunächst getrennt, gibt anschließend eine systematische Übersicht über ihre Rechte. I 2 schildert zunächst die Entstehung der päpstlichen Nuntiaturen und ihre Entwicklung bis zum Konzil in historischer Abfolge, um dann ebenfalls einen systematischen Abriss ihrer rechtlichen Stellung bis zu diesem Zeitpunkt zu geben. Ein Abschnitt über die Bedeutung des Trienter Konzils für das päpstliche Gesandtschaftswesen beschließt den ersten Teil. II 1 bietet die historische Entwicklung des Nuntiaturswesens von Trient bis zum Wiener Kongreß, II 2 würdigt systematisch die Rechte der päpstlichen Gesandten, zunächst abermals kurz die der Legaten, dann die der Nuntien mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur bischöflichen und zur staatlichen Gewalt.

Es geht dem Verfasser nicht um eine Geschichte der päpstlichen Diplomatie in historischem Zusammenhang, sondern nur um das rechtliche Gerüst, besonders die Vollmachten und Befugnisse der verschiedenen Kategorien päpstlicher Gesandter. Daraus ergibt sich eine besondere Betonung der Wendepunkte und entscheidenden Perioden. „Die Arbeit hat sich letztlich das Ziel gesteckt, durch den historischen Nachweis Belege dafür zu erbringen, daß die Entwicklung des Gesandtschaftswesens des Apostolischen Stuhles ‚weniger durch das wechselvolle Verhältnis der Kirche zum Staat als durch das Zusammenspiel zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt bedingt ist‘“ (S. 2). Ist es Walf tatsächlich gelungen, diese These seines Lehrers Mörsdorf genügend zu erhärten?

Zunächst werden nacheinander die Legati missi, Legati a latere und Legati nati betrachtet, abgesehen von Fragen der Entstehung dieser Institute überwiegend in systematischer Weise. Das rührt daher, daß der Verfasser hier das Dekretalenrecht und verschiedene Dekretalisten zugrunde legt und die historischen Einzelfälle weitgehend außer acht läßt. An sich gewiß ein legitimes Verfahren. Aber es ist dann unzulässig, historische Allgemeinurteile der folgenden Art zu fällen: „Obwohl die päpstlichen Legaten teilweise auch zur Regelung staatspolitischer Fragen entsandt worden sind, so liegt doch bei ihrer Tätigkeit im Vergleich zu der der Nuntien der Akzent eher auf ihrer innerkirchlichen Arbeit“

(S. 9, ohne Beleg). Sind etwa Kreuzzugslegationen, Konflikte um die Kompetenzen der Herrscher in Frankreich und England gegenüber der Kirche im Hochmittelalter, italienische Politik Johannes XXII., Legationen zu deutschen Reichstagen und Friedenslegationen im 16. und 17. Jahrhundert (die Arbeiten von K. Repgen sind Walf unbekannt) wirklich als überwiegend innerkirchliche Arbeit zu deuten? Hat hier vielleicht die zu beweisende These den Blick verengt? Das erwähnte Verfahren führt dann weiter dazu, daß dem Leser die Notwendigkeit einer systematischen Zusammenfassung der Legatenrechte nach Behandlung der einzelnen Legateninstitute nicht recht einleuchten will, zuviel bereits Gesagtes wird wiederholt; ferner erhält er den Eindruck, daß die Zusammenfassung auch die Legati nati einschließt, weil diese nicht hier, sondern bereits S. 35 beiläufig von ihr ausgenommen werden.

Die Entstehung der Nuntiaturen wird von Walf richtig in den Zusammenhang der Ausbildung des modernen Gesandtschaftswesens eingeordnet. Allerdings hätten hier neben den Arbeiten von Nys (1884) und Schaubе (1889) auch neuere Veröffentlichungen zum Thema Diplomatiegeschichte Berücksichtigung verdient, etwa Andreas, Ernst und Mattingly. Für die Frühgeschichte der Nuntiaturen folgt Walf Biaudet, Pieper, Richard, Wynen und den Einleitungen verschiedener Nuntiaturreportseditionen. Die beiden Auffassungen vom Ursprung der Nuntiaturen aus dem älteren Institut der Collectorien (Biaudet, Richard) bzw. ihrem Zusammenhang mit dem entstehenden Gesandtschaftswesen der Staaten (Friedensburg, Pieper) sucht Walf ohne neues Material beizubringen in einem Kompromiß mit stärkerer Betonung des Gesandtschaftswesens zu versöhnen.

Sehr anfechtbar sind Walfs Ausführungen über die mit dem Nuntius korrespondierende Stelle der Kurie, d. h. zur Geschichte des Staatssekretariats. Er steht dabei viel zu sehr im Banne des Rundfunkvortrags seines Lehrers Mörsdorf über das Amt des Kardinalstaatssekretärs (Archiv für kath. Kirchenrecht 131 [1962]) und benutzt so gut wie nichts von der neueren Literatur über das Staatssekretariat, von der doch im Jahre 1964 (Walfs Buch erschien 1966) bereits das Buch von A. Kraus, ein Artikel im LThK<sup>2</sup> und verschiedene Aufsätze von Kraus und Semmler in der Römischen Quartalschrift (52 [1957] — 55 [1960]) vorlagen. Walf war ja bekannt, daß ein Forschungsvorhaben der Görres-Gesellschaft zu diesem Gegenstand in Angriff genommen worden ist (S. 98, Anm. 456). So kommt es zu fragwürdigen Andeutungen über die camera secreta, den secretarius domesticus als ihren oder gar der päpstlichen Kanzlei Vorsteher (S. 98/99), den Kardinalnepoten (S. 106/7), über die Umbenennung des Geheimsekretariats in (Kardinal)staatssekretariat 1605 (S. 111), nur teilweise richtigen Angaben über den Gebrauch der Chiffre (S. 99, 216) und endlich den wenigen Zeilen (S. 216), die der Rolle des Staatssekretariats in nachtridentinischer Zeit gewidmet sind. Gerade hier hätte aus dem Buch von A. Kraus eine Fülle nützlicher Erkenntnisse gewonnen werden können.

Auch die Deutung des Konzils von Trient als des wichtigsten Ein-

schnitts in der Geschichte des päpstlichen Gesandtschaftswesens im behandelten Zeitraum läßt sich nur nach einer Vorentscheidung im Sinne der eingangs genannten These Mörsdorfs halten. Für die bischöfliche Gewalt bedeutet Trient unzweifelhaft eine Epoche. Hält man a priori das Verhältnis zu ihr für entscheidend für die Rechtsgeschichte der päpstlichen Gesandten, so liegt natürlich auch für diese hier ein Wendepunkt. Sind aber die Repräsentation des Papstes als weltlicher Souverän, die Bekämpfung der Reformation und vor allem die Beziehungen zum neuzeitlichen Staat und seiner Kirchenpolitik Gesichtspunkte von ebenbürtigem Gewicht, und das trifft zumindest für den zuletzt genannten Punkt zu, so erweist sich die Wahl Trients als Epoche als eine Fehlentscheidung. Im Grunde geht ja auch aus Walfs Buch hervor, daß für das päpstliche Gesandtschaftswesen Trient nur ein Schritt auf dem Wege ist, der von der Schaffung des Nuntiaturwesens um 1500 zu seiner weithin endgültigen Neuorganisation durch Gregor XIII. führt. Beides ist für die Nuntiatoren bedeutsamer als das Konzil. Ein weiterer Einschnitt liegt in der Zeit des Westfälischen Friedens, als das Papsttum aus der großen Politik ausscheidet.

Zu der Behandlung des nachtridentinischen Gesandtschaftswesens, dem bei weitem umfangreichsten Abschnitt des Buches, sind ebenfalls verschiedene Bemerkungen zu machen: Paul V. ernannte zwar Nuntien zu Bischöfen „In partibus infidelium“ (S. 129), aber aus Biadet läßt sich nicht nur dieses entnehmen, sondern auch die Tatsache, daß trotz der Betonung der Residenzpflicht der Bischöfe durch den Papst noch länger italienische Bistümer (teilweise sogar stets dieselben, wie z. B. Tricarico, Capua, Nicastro) zur finanziellen Ausstattung von Nuntien dienen mußten. — Der Konflikt des Kölner Nuntius mit dem Erzbischof Mitte des 17. Jahrhunderts wird ausschließlich nach dem an sich verdienstvollen Werk von Mergentheim dargestellt, ohne jeden Hinweis darauf, daß solche Auseinandersetzungen schon unter den ersten Nuntien stattfanden (Unkel im Hist. Jahrbuch 16 [1895]), und ohne Benutzung der für das 17. Jahrhundert grundlegenden Arbeiten von Franzen. — Die Angaben zur Diözese Lüttich sind irreführend (S. 151) oder falsch (S. 254). Die hier besonders starke Stellung des weitgehend exemten Primar- und Sekundarklerus schuf besondere Verhältnisse, die eine eigene Studie über die Rolle der Nuntien in dieser Diözese rechtfertigen würden, aber nur mit Vorsicht als Beleg für allgemeine Aussagen herangezogen werden können.

Die am besten gelungenen Partien des Buches sind die letzten: die ausführliche Behandlung der deutschen Nuntiaturstreitigkeiten des 18. Jahrhunderts und der systematische Aufriß der Rechtsstruktur des nachtridentinischen Nuntiaturwesens, wobei gerade letzterer einem Bedürfnis der Nuntiaturforschung entgegenkommt. Doch geht die ausführliche Darstellung der deutschen Verhältnisse im 18. Jahrhundert im historischen Teil auf Kosten der anderen Länder. Nur so ist es möglich, daß die These von der zentralen Bedeutung des Problems der bischöflichen Gewalt für die Nuntiatoren auch hier ihre Bestätigung findet.

Wie das von Walf selbst in anderem Zusammenhang (S. 263, Anm. 1063) wiedergegebene Zitat aus Just (Quellen u. Forschungen 24 [1932<sup>3</sup>]) zeigt, stand in Frankreich, Spanien, Portugal und anderswo die Frage „Kirche und Staat“ im Mittelpunkt, so sehr, daß sich daraus sogar „außenpolitische“ Konflikte mit dem Papsttum machen ließen (man denke nur an die Anlässe, die zur dreimaligen Besetzung des päpstlichen Venaissin durch Frankreich geführt haben: 1663, 1688, 1768). Außerdem ist selbst der deutsche Episkopalismus durch die politische Rolle der Fürstbischöfe mitbedingt und könnte z. T. als staatskirchenrechtliches Problem gesehen werden: immer ist der Bischof auch in seiner Rolle als Landesherr mit im Spiel.

Der systematische Abschnitt beginnt mit der Behandlung der nachtridentinischen Legaten ausschließlich nach kanonistischen Lehrbüchern der Zeit, obwohl sich Walf der Problematik dieses Verfahrens durchaus bewußt ist: „Jene Lehrbücher vermitteln ein völlig wirklichkeitsfremdes und daher irreführendes Bild vom Stand des päpstlichen Gesandtschaftswesens nach dem Tridentinum“ (S. 188). In der Theorie dominieren noch die Legaten, denn das in der Praxis maßgebende Institut der Nuntien kommt ja im Dekretalenrecht nicht vor! Diese Rückkehr des Walfschen Buches von der historischen Rechtswirklichkeit zur reinen Doktriningeschichte wird durch den Mangel an Vorarbeiten erzwungen — eine Schwierigkeit, auf die wir noch zurückkommen müssen. Schon allein die Legationen im Dienste der Verwaltung des Kirchenstaates würden eine eigene Untersuchung rechtfertigen, Walfs knappe Hinweise zu diesem Thema (S. 190—192) verdienen bereits unseren Dank.

In der anschließenden systematischen Behandlung der Nuntien entgeht Walf nicht immer der Gefahr, durch nicht ausreichende Kontrolle der auch hier herangezogenen Doktrin anhand der historischen Wirklichkeit ein unzutreffendes Bild zu übernehmen: Nach den Lehrbüchern residieren in Flandern und Portugal nur Internuntien, weil Brüssel und Lissabon nicht Sitz souveräner Mächte sind. In der frühen Zeit aber kennen die Quellen diese Unterscheidung nicht, vielmehr residiert bis 1634 in Brüssel ein Nuntius, 1580—1640 in Lissabon ein Collector. — Ebenso geht es nicht an, die protokollarischen Verhältnisse des 18. Jahrhunderts bezüglich der Unterscheidung von Nuntiaturen 1. und 2. Klasse unbeschrieben unter Berufung auf Biaudet auf das 17. oder gar späte 16. Jahrhundert zu übertragen. Walf selbst muß zugeben, daß Portugal wichtiger war, als nach seinem theoretisch deduzierten Rang angenommen werden dürfte. Die häufige Versetzung der Kölner Nuntien nach Lissabon kann ja nicht in jedem Fall eine Degradierung bedeuten (Just, Akten d. Int. Historikertags 1955). — Auch die Angabe, daß unter Clemens VIII. die Gehälter von scudi d'oro auf scudi di moneta umgestellt und dadurch vermindert wurden (S. 218, Anm. 2), bedarf einer doppelten Korrektur: schon unter Gregor XIII. wurden für die Gehälter von 200 scudi d'oro Nennwert 230 scudi di moneta ausbezahlt (Archivio di Stato Roma). — M. E. dürfte auch die Behauptung der Autoren von der Nichtdelegierbarkeit der Rechtsprechungsgewalt des Nuntius nur dann

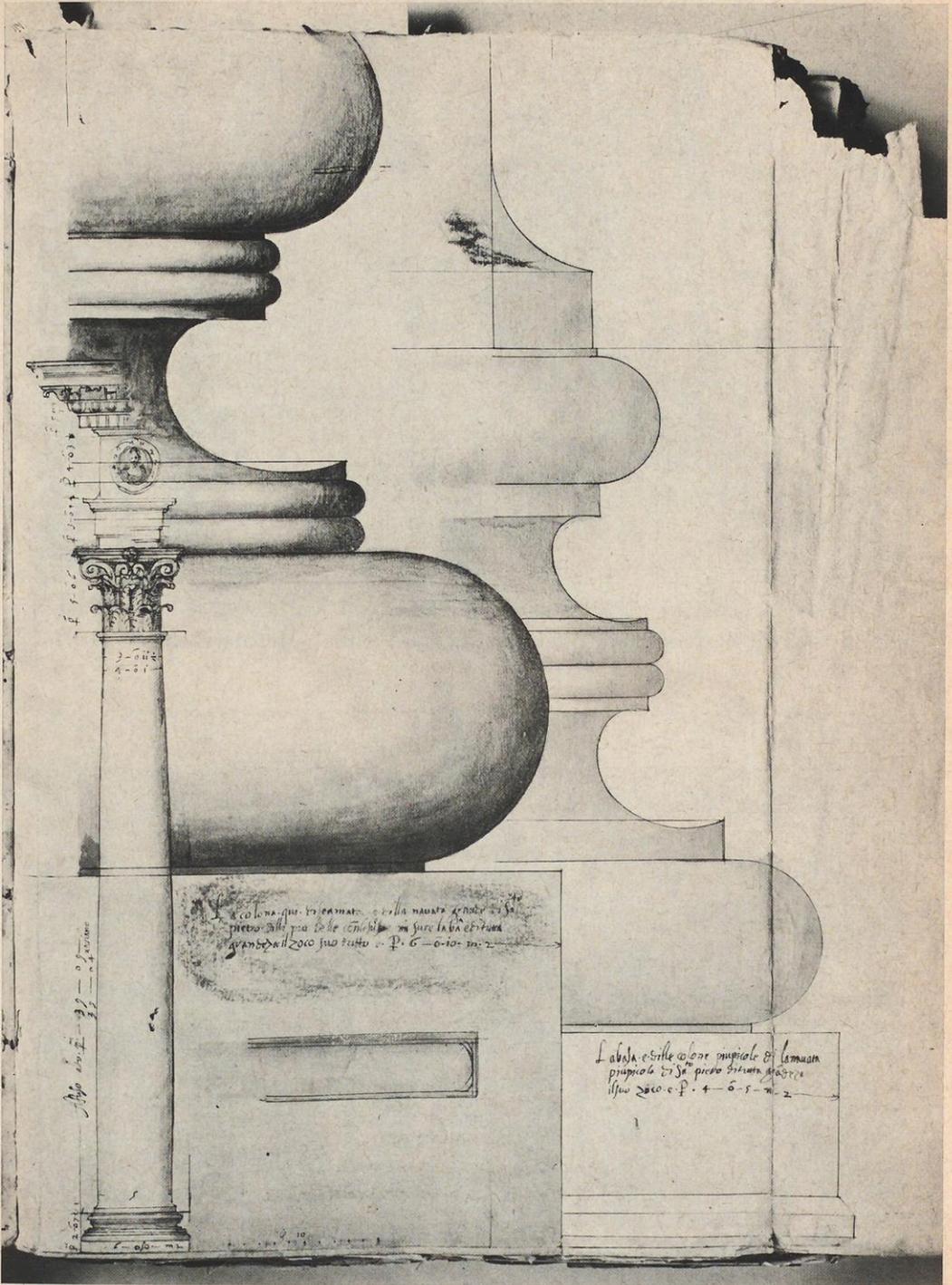
übernommen werden, wenn damit eine Klärung der Stellung des Uditore der Nuntiatur verbunden wird (S. 230). — Eine unzutreffende Verallgemeinerung (ohne Beleg) ist auch die Feststellung, daß die Finalrelation von Anfang an zu den Pflichten der Nuntien gehörte. Es hat nämlich eher den Anschein, als sei mit van der Essen (nach Walf S. 245) eine spätere obligatorische Einführung anzunehmen. Noch im 17. Jahrhundert fehlt sie oft völlig oder findet sich höchstens als Entwurf für die Instruktion des Nachfolgers, die aber vielfach mündlicher Ergänzung bedarf. — Sogar die Angaben der Nuntien selbst dürfen nicht einfach ungeprüft übernommen werden: die „Untätigkeit der Kölner Erzbischöfe“ (S. 255 nach Pacca) braucht gerade in Köln nicht den Verdacht seelsorgerischer Säumigkeit hervorzurufen; vielfach wurden die Bischöfe auch von den Territorialgewalten an der Ausübung ihrer Rechte gehindert. — Auch der von Walf unkritisch aus der Literatur der Zeit übernommene und dort nicht einmal zuverlässig belegte angebliche Eid des französischen Nuntius vor dem König ist in Primärquellen nicht nachgewiesen (S. 271).

Walf hat sich schon in der Einleitung gegen die Einwände der Historiker abzusichern versucht. Es ist ja bekannt, daß der Historiker, weil selbst fasziniert von der historischen Individualität, der Arbeit der Systematiker (Wirtschaftswissenschaftler, Theologen, Soziologen, Juristen usw.) am historischen Stoff stets skeptisch gegenübersteht. Ausgehend von seinen eigenen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, meint er den Angriff des Vergewaltigers der historischen Individualität schon abgeschlagen zu haben, wenn er ihm eine ausreichende Zahl historischer Unrichtigkeiten nachgewiesen hat. Vorausgesetzt, daß die Zahl dieser Fehler in einem in der Wissenschaft allgemein üblichen Rahmen bleibt, trifft aber ein solcher Schlag neben das Ziel. Ein systematisches Gebäude bricht nicht in jedem Fall zusammen, wenn etliches Baumaterial sich als brüchig erweist. Der entscheidende Einwand gegen Walf ist also nicht der, daß ihm bei seiner Arbeit Fehler unterlaufen sind. Das ist bei einer Untersuchung mit solch umfangreichem Gegenstand (zu umfangreich für den Geschmack des Historikers, wenn es sich um eine Dissertation handelt) wohl schwer zu vermeiden. Auch die mehrfach festgestellte Voreingenommenheit zugunsten der zu beweisenden These mag in Kauf genommen werden. Aber Walf hat einen m. E. auch vom Standpunkt des Systematikers aus schwerwiegenden Fehler begangen: er hat eine Synthese gewagt, bevor ihm dazu ausreichend historisches Rohmaterial zur Verfügung stand. Für eine Zusammenfassung ist die historische Einzelforschung auf dem Gebiet des päpstlichen Gesandtschaftswesens noch nicht weit genug gediehen. Zwar würde ein Abriss des Forschungsstandes dankbar begrüßt werden, aber dieser müßte sich einerseits des eigenen Urteils weit mehr enthalten als Walfs Buch, andererseits aber wäre von ihm größere Vollständigkeit bei der Aufarbeitung des immerhin schon vorhandenen Materials zu verlangen. Neben den weiter oben genannten Werken sind insbesondere die bibliographischen Arbeiten zur Nuntiaturforschung von Fink,

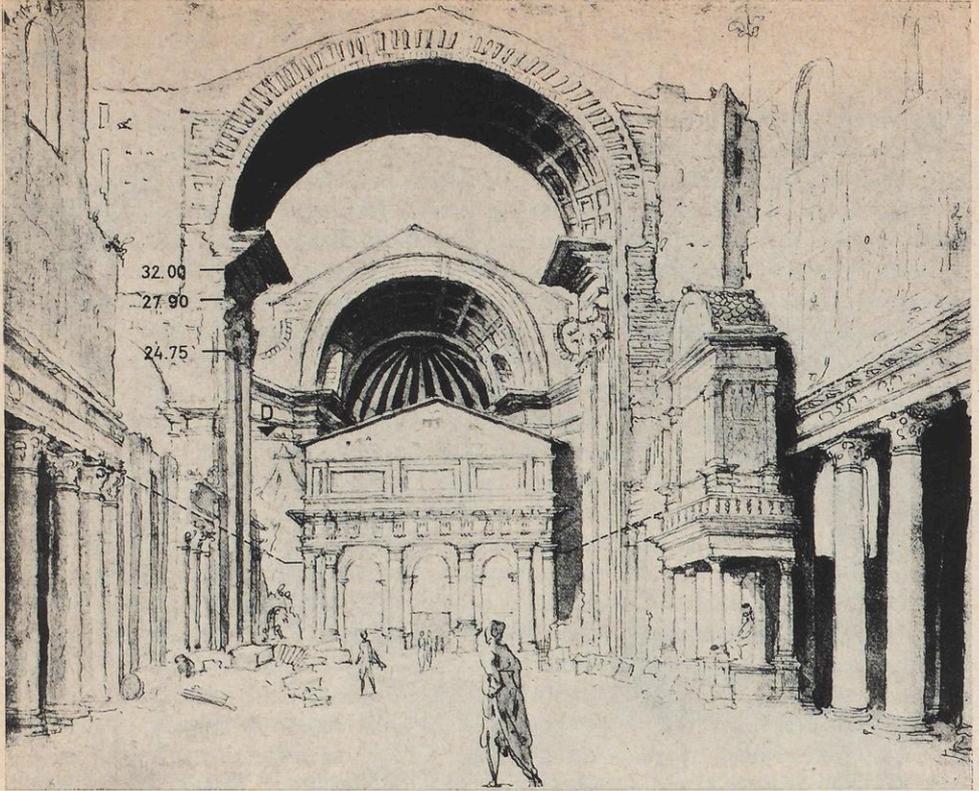
Halkin und van Meerbeek und infolgedessen eine größere Anzahl von Editionen von Nuntiaturkorrespondenz unberücksichtigt geblieben, z. B. die älteren französischen Ausgaben, Ausgaben aus dem Bereich der italienischen, polnischen, schweizerischen und spanischen Nuntiaturen.

Für die rechtsgeschichtliche Forschung ertragreicher wäre aber beim derzeitigen Stand der Dinge eine intensive archivalische Untersuchung eines begrenzten Gebiets gewesen. Der aus unseren bisherigen Überlegungen ausgeklammerte Bereich des Fakultätenwesens drängt sich hierfür geradezu auf. Walf stellt selbst fest, daß „die Befugnisse der Legaten bzw. der Nuntien in der nachtridentinischen Zeit im allgemeinen von den ihnen jeweils zugeteilten Fakultäten und nicht so sehr von einem im allgemeinverbindlichen Recht festgelegten System bestimmt werden“ (S. 189). Und „Selbst über die Vollmachten von Nuntien derselben Epoche, die zudem noch unter gleichartigen Umständen wirkten, kann nur in seltenen Fällen eine allgemeingültige Aussage gemacht werden“ (S. 205). Nichtsdestoweniger aber beruhen seine allgemeingehaltenen Ausführungen über die Nuntiaturfakultäten auf den wenigen, die bekannt sind, sowie vorzüglich auf dem Buch von Mergentheim, das die Nuntiaturfakultäten nur unter anderen behandelt. Der richtige Weg zu einer präzisen Analyse der Fakultäten und damit des wesentlichen Elements der rechtlichen Struktur des päpstlichen Gesandtschaftswesens wäre dagegen m. E. der folgende gewesen: 1 Sammeln und Vergleichen der seit Clemens VIII. vom Brevensekretariat ausgefertigten Fakultäten (die Walf nicht bekannte kanonistische Dissertation von Kallen führt dies für die Kölner Nuntiaturnur bis 1606 in mustergültiger Weise durch!); 2. Feststellen der Anwendung der Fakultäten und ihrer Veränderung während der Amtszeit eines Nuntius, ebenfalls anhand der Brevenregister und der Nuntiaturreporte (die Kölner Nuntien des frühen 17. Jahrhunderts erbitten und erhalten häufig Erweiterungen ihrer Befugnisse; sie sind auch mit der Anwendung ihrer Fakultäten manchmal recht vorsichtig: Albergati [1610—21] z. B. erbittet trotz ausreichender Visitationsvollmacht im Einzelfall doch eine Spezialfakultät); 3. Aufsuchen der Gründe für die vorgefundenen Veränderungen in der Sekundärliteratur. — Auch die rechtsgeschichtliche Nuntiaturforschung findet zweckmäßigerweise noch im Archiv statt.

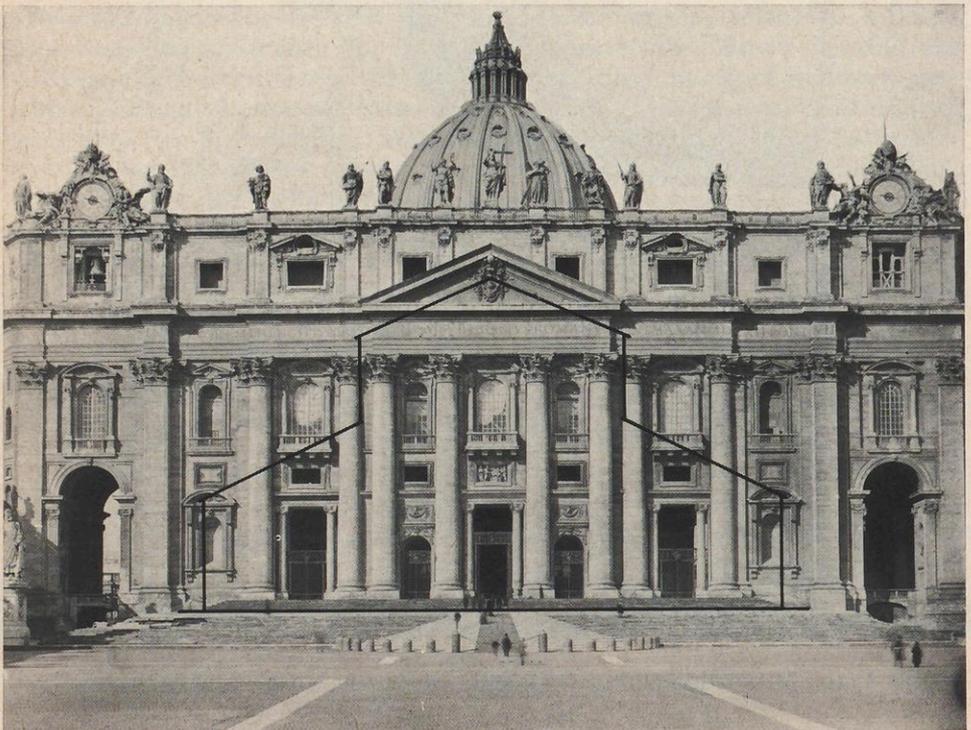
Wolfgang Reinhard



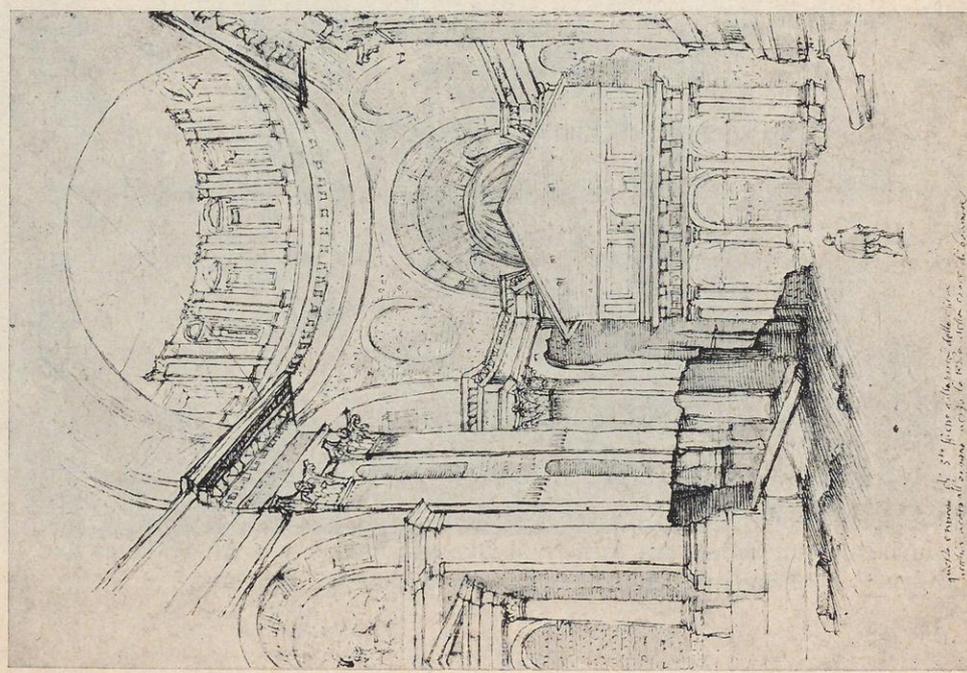
Alt-St.-Peter, Mittelschiffsäule mit Gebälk; Basis von Mittel- und Seitenschiffsäule



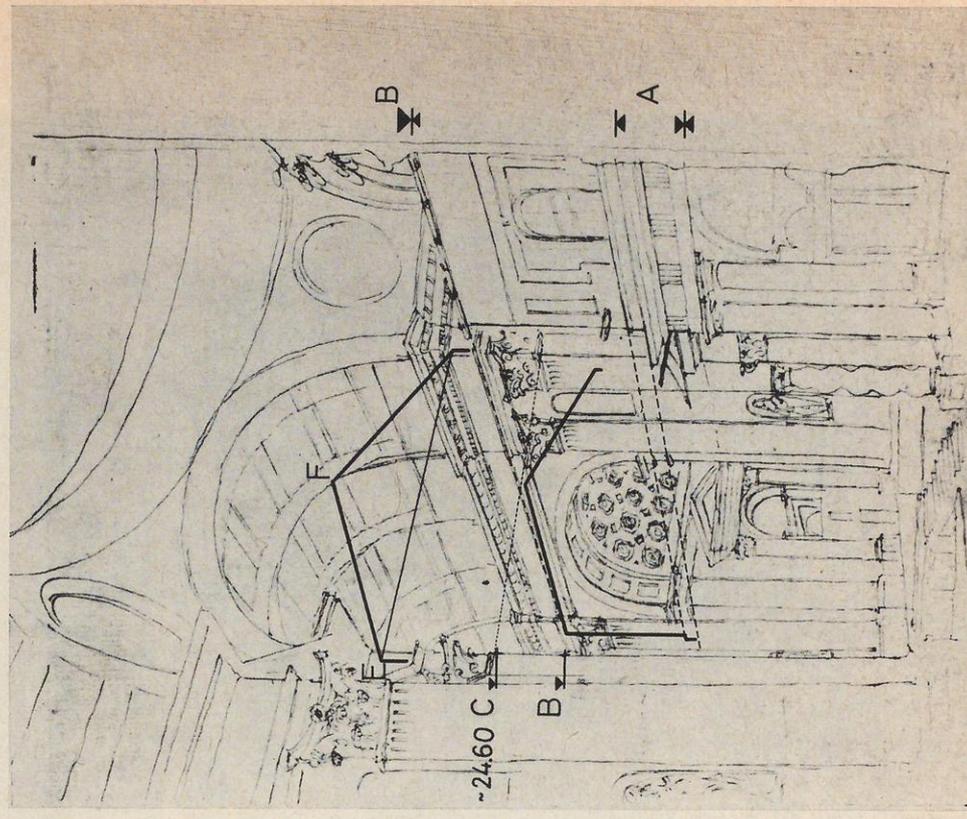
a) Neu- und Alt-St.-Peter nach Westen („Organo-Vedute“, Maßangaben s. S. 11 u. 15)



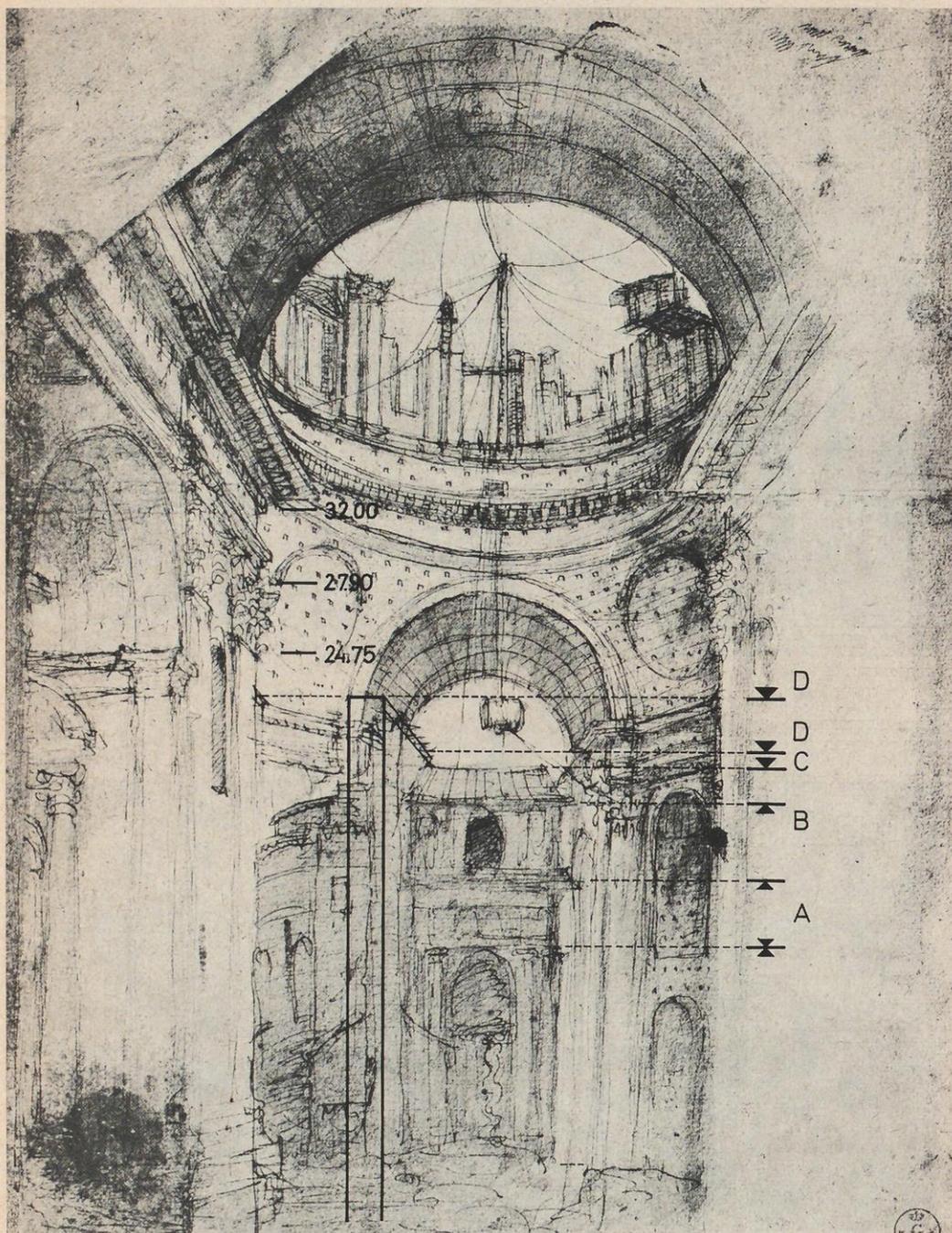
b) Projektion des Schnittes von Alt-St.-Peter auf die heutige Fassade



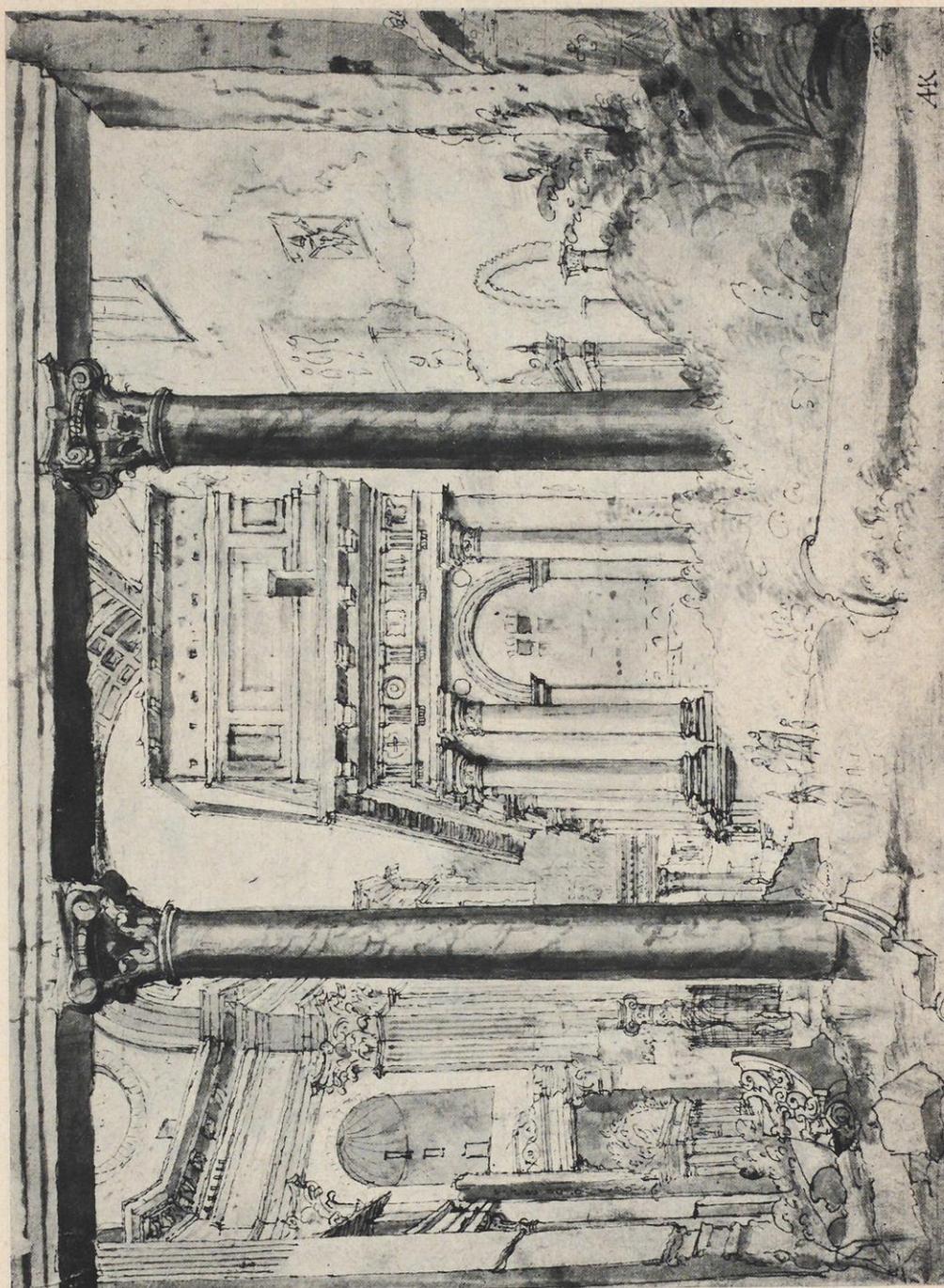
a) St. Peter nach Westen („Tambour-Vedute“, s. S. 15)



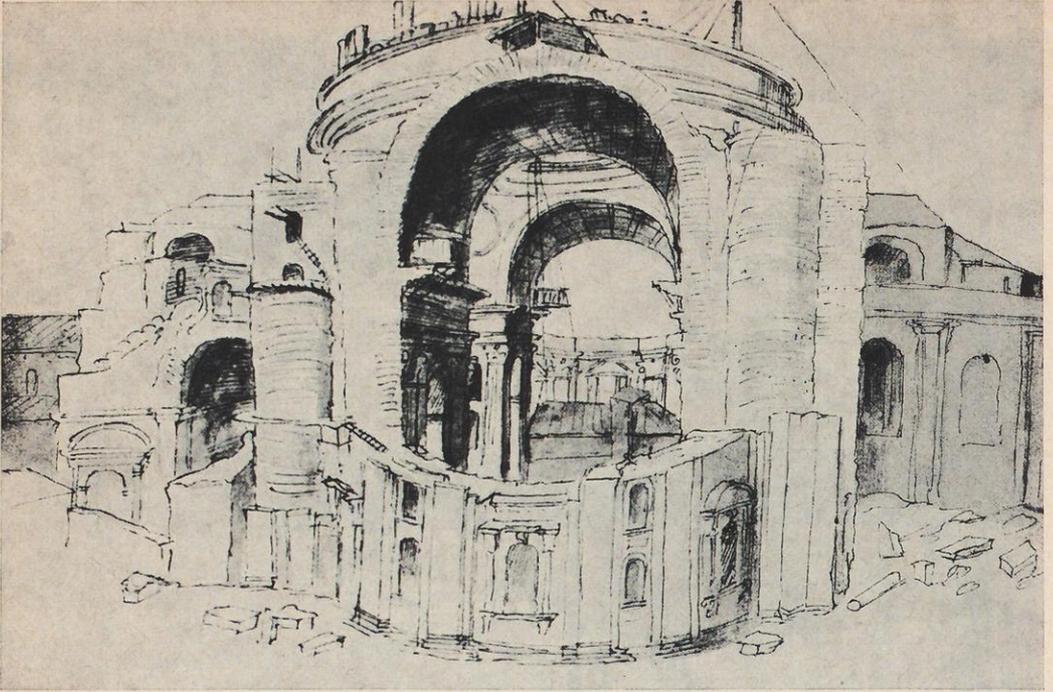
b) Kuppelraum von Nordwesten mit Bramante-Schutzhaus („Dupérac-Zeichnung“, zu den Einzeichnungen, s. S. 16)



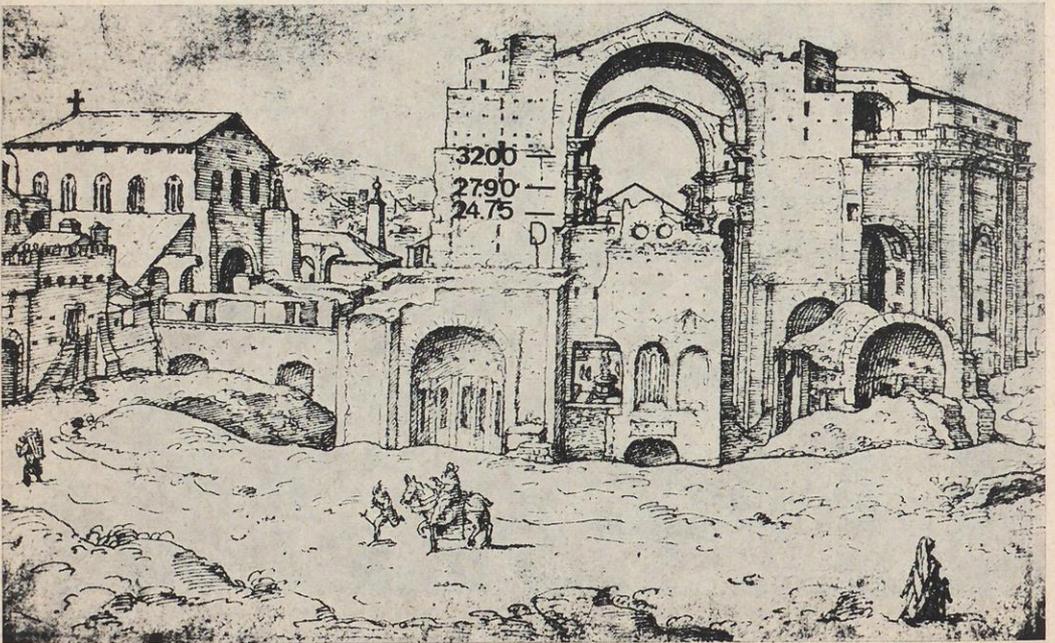
Kuppelraum von Süden, mit Apsis und Querschiffmauer von Alt-St.-Peter und Bramante-Schutzhaus („Dosio-Zeichnung“, s. S. 16)



Blick aus den nördlichen Querschiffjügeln von Alt-St.-Peter nach Süden mit Bramante-Schutzhaus („Vedute“, s. S. 18)

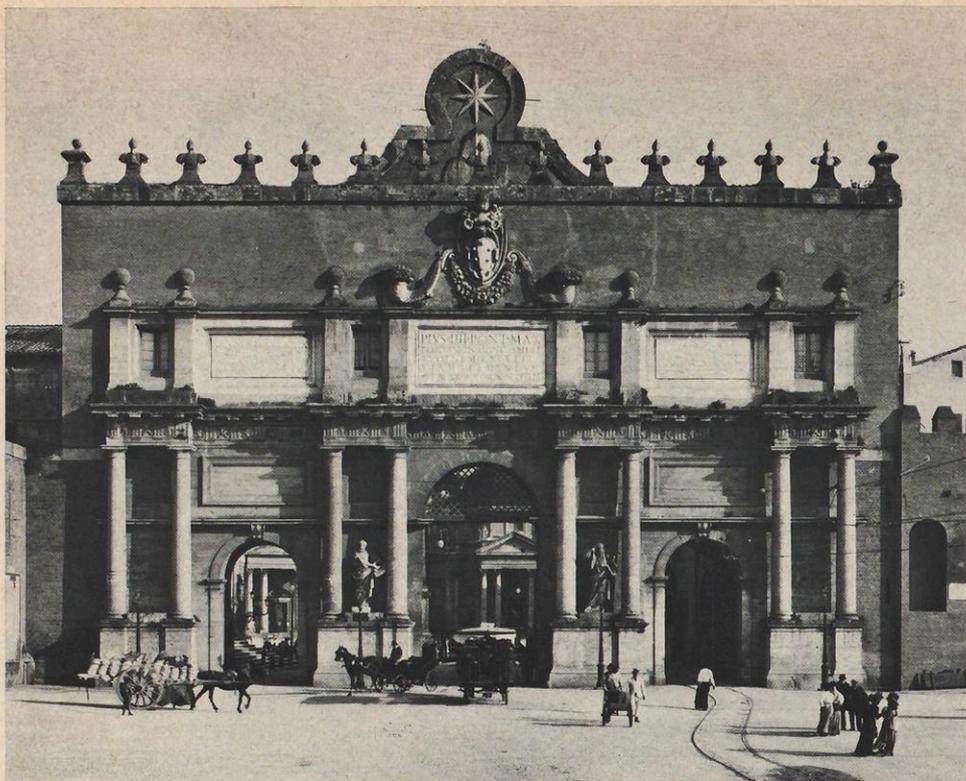


a) St. Peter von Norden. Im Kuppelraum Bramante-Schutzhaus, Querschiffmauer und Apsis von Alt-St.-Peter (s. S. 22)



b) Alt- und Neu-St.-Peter von Norden (s. S. 22, Korrektur zu Taf. 14 in Teil 1)





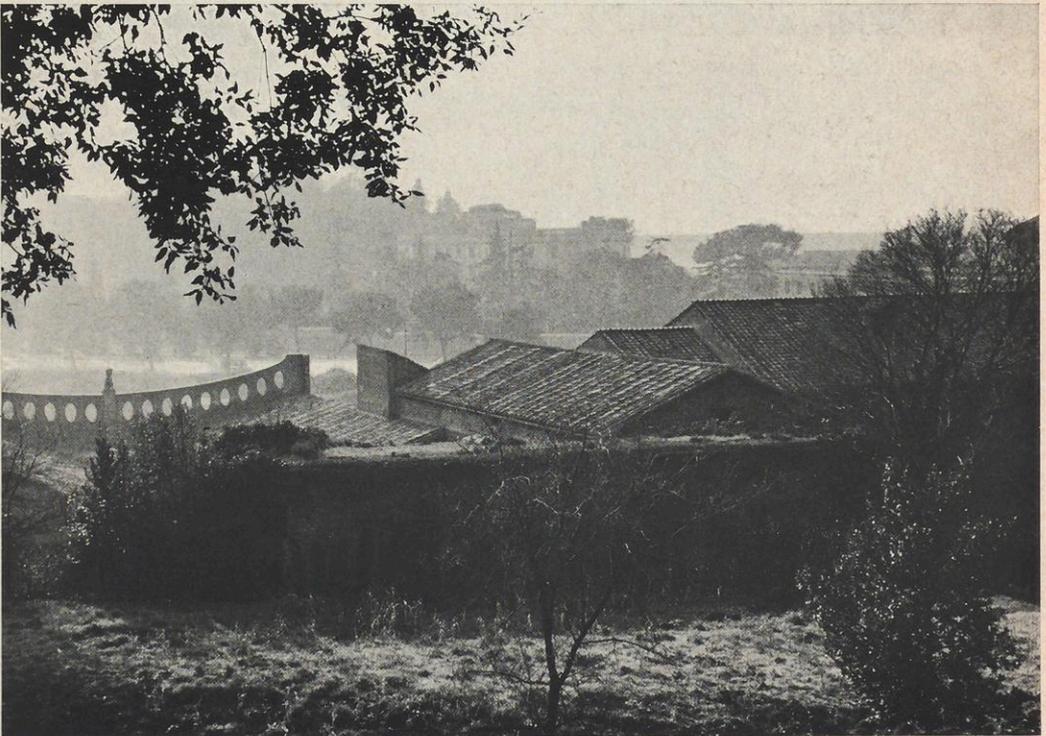
a) Rom, Porta del Popolo, mit vier Schäften der Querschiffflügelsäulen



b) Sockel des Bramante-Schutzhauses in den Grotten von St. Peter;  
schwarze Linie: Bodenniveau von Alt-St. Peter



a) Rom, St. Paul, mit abgesetztem Querschiffdach (mittelalt.)



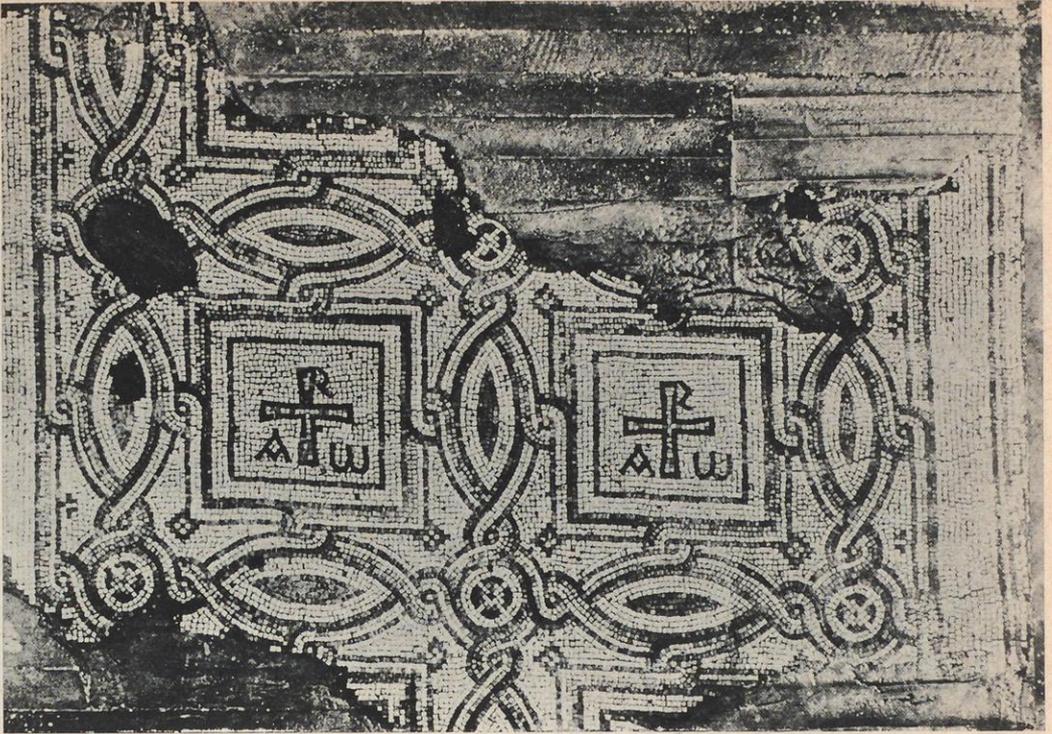
b) Rom, S. Anastasia, mit niedrigem Querschiff



a) Mosaik aus Rudston, Yorkshire, England  
(Courtesy Hull Museums)



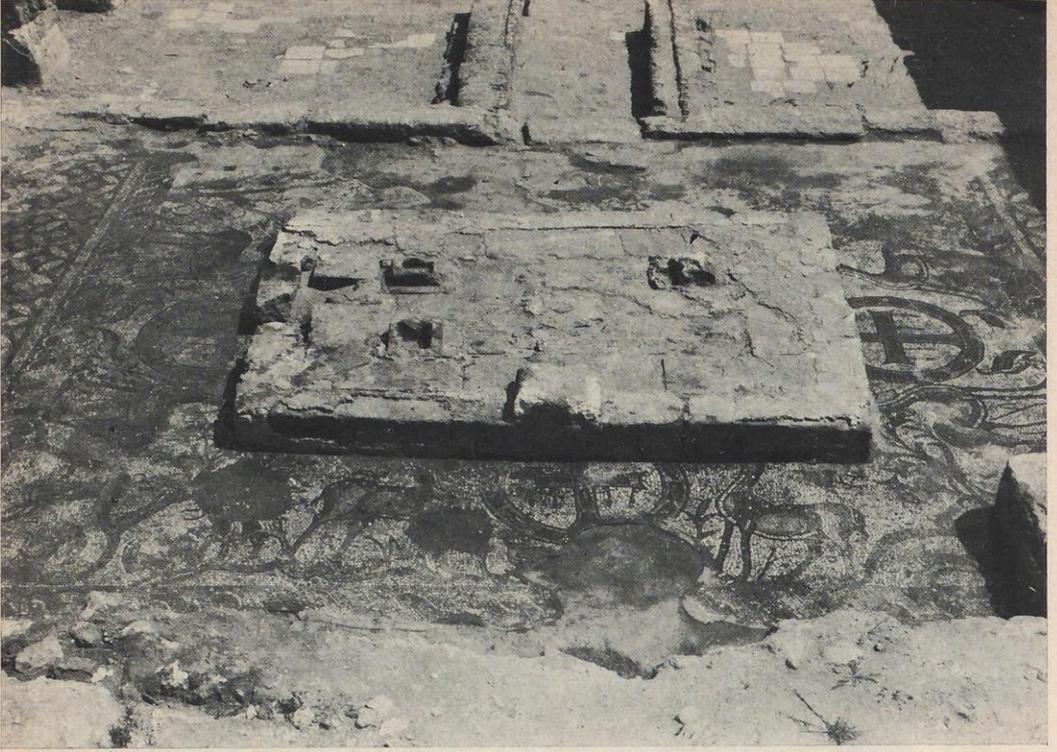
b) Mosaik mit Kreuzmotiv aus dem nördlichen Seitenschiff der Kirche von Shavei Zion, Palästina (Courtesy Department of Antiquities, Ministry of Education, Israel)



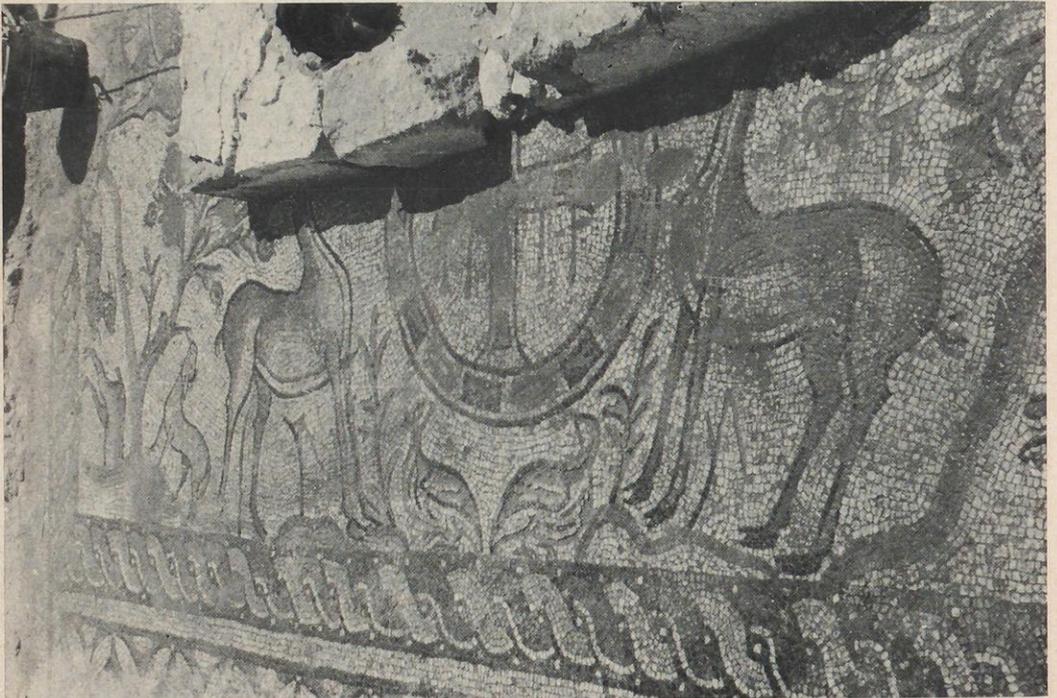
a) Mosaik aus dem Altarraum der Kirche von Zahrani, Libanon  
(Reproduktion nach Chéhab, Taf. 46)



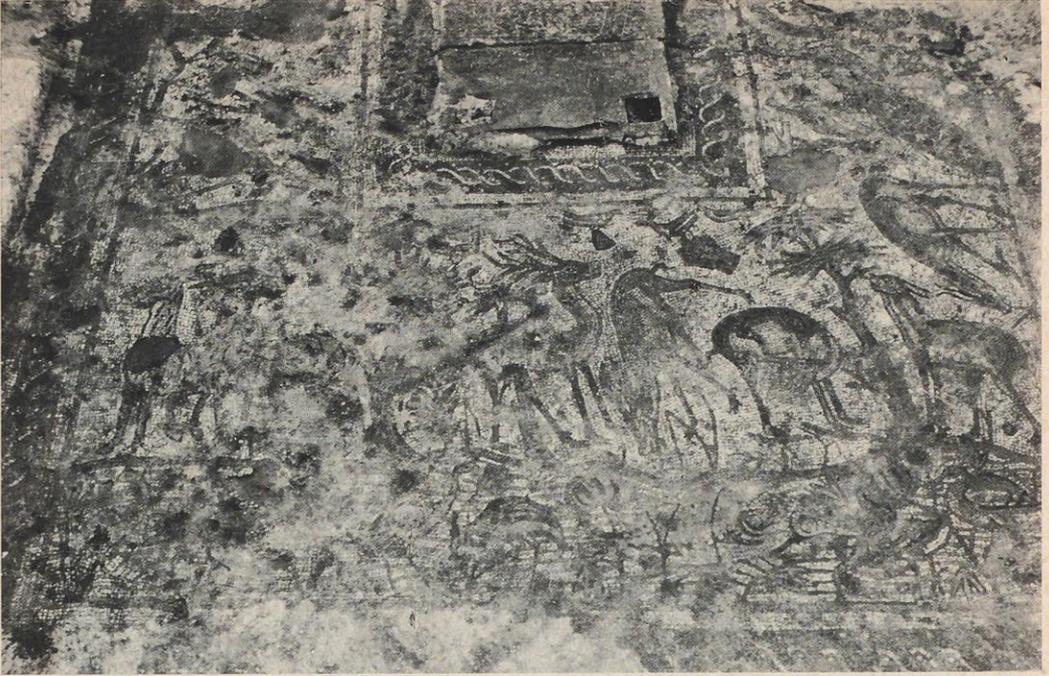
b) Mosaik mit Christusmonogramm aus dem Mittelschiff der Kirche von Guelma, Algerien  
(Reproduktion nach Pachtere, Inventaire nr. 65 Tafel)



a) Mosaik des Altarraumes der Kirche von Gasr el-Lebia, Libyen  
(Foto J. B. Ward Perkins)



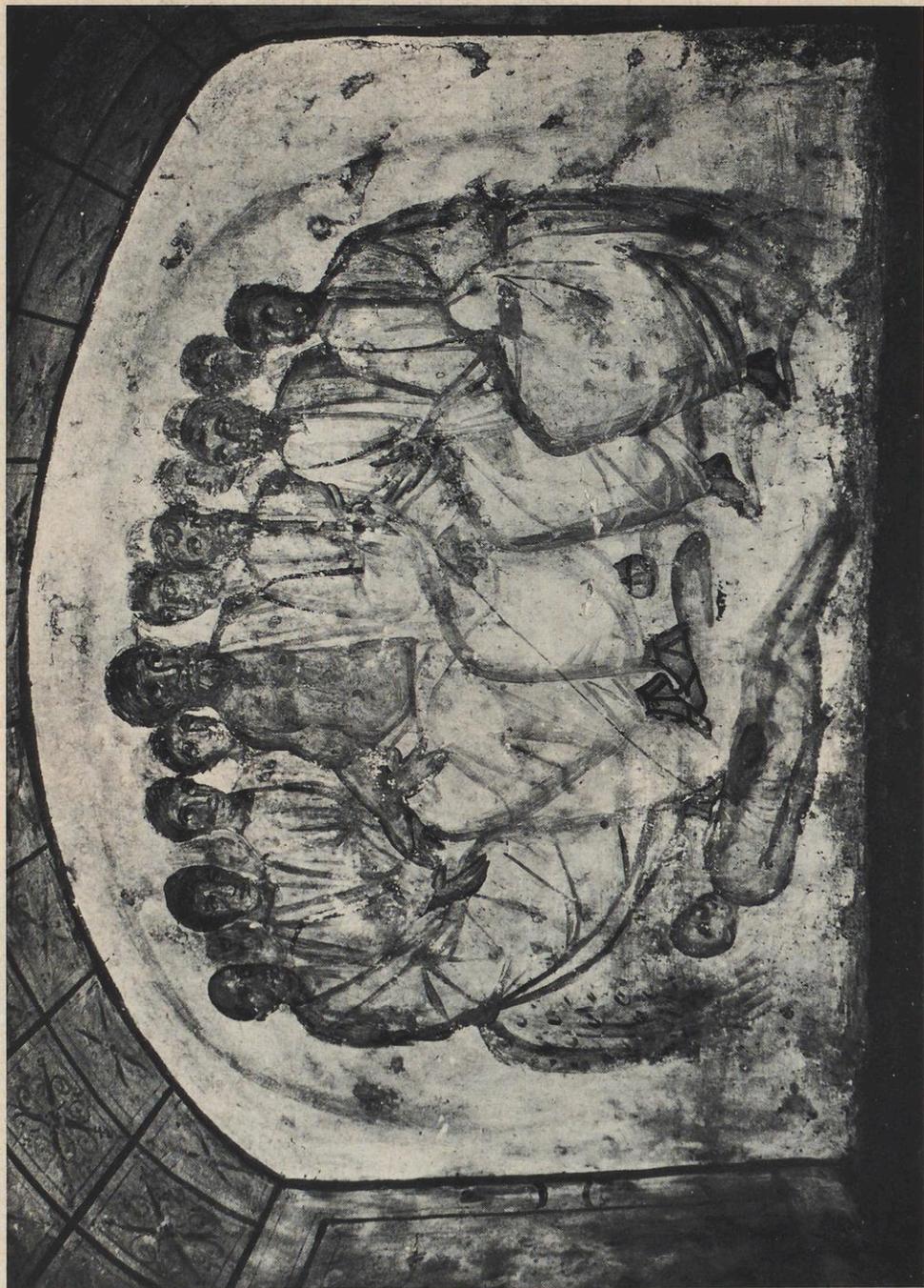
b) Ausschnitt aus dem Mosaik des Altarraumes der Kirche von Gasr el-Lebia. Kreuz umgeben von Hirschen, Wachteln und jagenden Tieren (Foto J. B. Ward Perkins)



a) Mosaik des Altarraumes der Zentral-Kirche von Kyrene, Libyen  
(Foto J. B. Ward Perkins)



b) Ausschnitt aus dem Mosaik der Zentral-Kirche von Kyrene. Kreuz mit A und  $\Omega$ ,  
flankiert von Pfauen (Foto E. Alföldy-Rosenbaum)



Fresko in einer Katakombe in Rom, Via Latina



Sarkophag in Rom, Kapitolinisches Museum



SANGVIS CHRISTI QVI SEMETIPSV M OBTVLIT IMMACVLATVM DEO. EMVNDABIT CONSCIENTIAM NOSTRA

*Il sangue di Cristo, che si offerisce a Dio, purifica la coscienza nostra.*

Gian Lorenzo Bernini, Sangue di Cristo (aus: Brauer-Wittkower)

269/4587 h